

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：王征

签字日期：2013.6.2.

学位论文版权使用授权书

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

作者签名：王征

签字日期：2013.6.2.

导师签名：



签字日期：2013.6.2.

论文题目：山西潞城微子镇三仁信仰祭祀仪式研究

专 业：民俗学（含中国民间文学）

硕 士 生：王征

签名：王征

指导老师：扈晓红

签名：扈晓红

摘 要

山西潞城微子镇是商朝末年微子的初封之地，并在历史发展中形成兼具微子、比干、箕子“三仁”的信仰民俗文化，三仁信仰曾经在政策的压制下一度处于低迷状态，如今在政策转变的境遇下重新得以大规模复兴，并形成以祭祀仪式为显著特征的民间信仰活动，本文通过对三仁信仰祭祀仪式的深入探讨，揭示出其对微子镇当地村落社会秩序重新建构的作用。

全文分为绪论、主体、结语三大部分。绪论部分包括研究对象、选题的目的和意义、学术史综述、资料来源及研究方法，并对三仁信仰中的相关概念以及信仰范围作了界定。主体共分为四个部分：首先，对三仁信仰所存在的自然地理空间以及文化空间作了简单的梳理，并对重新修建的三仁祠布局作了详细的描述，为下文的展开做好铺垫。其次，针对本文的研究对象，详细论述了三仁信仰的祭祀仪式，这里分成两个部分，即从日常祭祀仪式和庙会祭祀仪式两个方面来论述。再次，在第二部分的基础之上，从三仁信仰的祭祀仪式中发掘出其中所蕴含的古老的文化元素，即以“巫觋”为中心的信仰媒介以及祭祀仪式中所包含的礼制思想，阐述了三仁信仰的信仰基础。最后，通过对论文第二部分和第三部分的分析，详细论述了重新恢复后的三仁信仰祭祀仪式在当代背景下所发生的一系列变化，论证了三仁信仰祭祀仪式对微子镇当地村落社会秩序的影响作用，国家权力通过与祭祀仪式的互动影响当地村落社会秩序的建构，祭祀仪式通过影响民众的生活而影响村落社会秩序的建构，最终导致了祭祀仪式由生存技术转而走向权力技术。

【关 键 词】三仁信仰 祭祀仪式 村落社会秩序

【论文类型】基础研究

Title: The Analysis of the Sacrificial Ceremony of the Belief of Three-humanity-men in Lucheng City of Shanxi Province

Major: Folklore (Including Chinese Folk Literature)

Name: Zheng Wang

Signature: Zheng Wang

Supervisor: Xiaohong Yi

Signature: Xiaohong Yi

Abstract

Weizi town in Lucheng city of Shanxi province is famous for Weizi's first manipulative place after he left his own country, and it gradually come into being a folk belief culture with Weizi Bigan Jizi together in the course of the history. It has been nearly disappeared for a long time because of the policy reason ,but now its regained again also because the policy reason, and it gradually formed a complete new kind of fork belief activity which is remarkable successful in its sacrificial ceremony. The thesis means to reveal that the sacrificial ceremony play a very important role in the rebuild of the village social order.

The paper is divided into three main parts, the introduction, main body and conclusion. The introduction shows the object, the purpose and significance of the topic, summary of the academic history, the resource of the information and the method, it also define the related concepts and the range of this belief. Main body including four parts: First, the paper introduce the background environment of this belief which including the geographical conditions, culture environment and also shows the architectural layout of the rebuild three humanity men temple, here mean to set the stage for follows. Second, to aim at main point of this paper, the

detailed of the sacrificial ceremony is been described, which divided into two parts, daily sacrificial ceremony and the temple fair sacrificial ceremony. Third, on the basis of the second part, this part detailed analysis the cultural connotations of this belief, this belief take wizard as a medium and the etiquette culture contained in sacrificial ceremony, both of them are the foundation of this belief. Last, on the basis of part two and part three, take a global view on the changes of the sacrificial ceremony of this rebuild belief under the background of our new era, and then attest to the results the sacrificial ceremony has played a very important role in the rebuild of the village social order, state power affect the rebuild of village social order by interacting with the sacrificial ceremony, and the sacrificial ceremony also affect the rebuild of village social order by influencing people's life, these are eventually resulted in the sacrificial ceremony turn into the power technique from the original survival technique.

【Key Words】 The belief of Three-humanity-men Sacrificial ceremony
The village social order

【Type of Thesis】 Basic Research

目 录

1	绪论	1
1.1	选题的目的和意义	1
1.2	研究综述	1
1.3	研究方法与资料来源	3
1.4	相关概念的界定	3
1.4.1	“三仁”	3
1.4.2	“微子镇”	4
1.4.3	“比干岭庙会”	4
1.4.4	“贾村赛社”	4
1.4.5	微子镇三仁信仰范围的界定	5
2	三仁信仰祭祀仪式的生成空间	5
2.1	地理空间	7
2.2	文化空间	7
2.3	祭祀空间——三仁祠	8
3	三仁信仰祭祀仪式的基本仪规	11
3.1	日常祭祀仪式	11
3.2	庙会祭祀仪式	12
4	三仁信仰祭祀仪式的信仰基础	21
4.1	信仰媒介——祭祀仪式中的“司婆”	21
4.2	思想基础——祭祀仪式中的“礼乐”	22
5	三仁信仰祭祀仪式下的村落社会	25
5.1	祭祀仪式与国家权力	25
5.1.1	民间祭祀仪式向国家权力靠拢	25
5.1.2	国家权力向民间祭祀仪式渗透	27

5.2 祭祀仪式与民众生活.....	30
5.2.1 祭祀仪式中民众的功利性趋向	30
5.2.2 祭祀仪式对民众生活的影响	32
结 语.....	35
致 谢.....	37
参考文献.....	39
附 录 A.....	41
附 录 B.....	47
附 录 C.....	49

1 绪论

1.1 选题的目的和意义

本文选择微子初封之地山西潞城的三仁信仰作为研究对象,主要基于以下几点:

第一,微子、箕子、比干均为真实的历史人物,其事迹有历史文献记载。《论语》说“微子去之,箕子为之奴,比干谏而死。孔子曰:殷有三仁焉。”遂有三仁信仰在民间流传。目前学界对“三仁”的研究仅限于其事迹的探析与考证,并未将“三仁”作为一个整体信仰进行研究,本文从民俗学的角度把三仁信仰作为一个整体进行研究,以期使学界得研究进一步深入。

第二,微子镇是微子初封之地,是微子的重要遗迹,因此对于微子镇地区三仁信仰的研究将会对完善全国三仁信仰整体性的研究产生一定的意义。“三仁”信仰具有深刻的祖先崇拜意蕴,它向世人展现的是一种涵盖“仁爱”、“仁德”的民族精神,这在以民为本、以德治国的今天,无疑具有非常现实的文化意义,对于社会主义精神文明的建设也具有积极意义。

第三,三仁信仰复兴于新时期国家文化政策宽松的背景下,它契合了国家鼓励发展本地文化,促进当地旅游经济发展的政策,所以改变了以前对民间信仰实行禁限的政策,转而采取了较为柔和的政策,即国家意识形态对民间信仰的渗透,在渗透的过程中影响了微子镇的村落社会。同时,为了在复杂的政治环境中生存下去,三仁信仰通过一些方式主动的向国家政策靠拢,因此重生之后的三仁信仰发生了一系列变化,祭祀仪式的象征意义明显增强,同时在民众生活水平提高的情况下,信仰祭祀仪式也更具功利性。本文将重点放在新时代仪式的变化探讨之上,从而为这种国家与社会的新型关系提供个案。

最后,三仁信仰根植于笔者的家乡,有着悠久的历史,具有很大的文化价值,但是一直处于被隐没的状态,所以希望通过这篇论文的研究将家乡这一特色文化加以介绍。笔者从小生长在这一环境中,对三仁信仰所处的文化背景有着更好的理解,加上客观的研究态度和科学的研究方法,一定会对新时期恢复的三仁信仰做出更科学的分析与解读。

1.2 研究综述

三仁信仰属于民间信仰范畴,学界在历史方面以及理论方面都进行过一定的研究。

姚苏杰在《微子在殷身份考论》^①中,对微子的身份、封地以及爵位问题进行了探讨。作者通过史料的对比,认为微子为帝乙元子,纣之异母庶兄。其次,其作者认为微子作为纣之长兄是必定有封地的,并确定其遗址在今山西长治潞城县微子城附近。

段建宏在《晋东南三教信仰初探》^②中认为,儒、佛、道三教对中国历史的发展影响深远。

^① 姚苏杰.微子在殷身份考论[J].清华大学学报.2009.2.

^② 段建宏.晋东南三教信仰初探[J].知识经济(半月刊).2008(4).

作者对晋东南地区的三教信仰进行了系统的分析与讨论,展示了三教的发展状况,论证了三教在现代社会传播的过程中与国家、民间信仰的冲突与融合,认为三教对晋东南民间信仰的形成、发展以及演变都具有非常大的积极作用。

王守恩在《社会史视野中的民间信仰与传统乡村社会》^①中认为,祖先崇拜在社会核心组织的整合与巩固中发挥了不可取代的重要作用,地区神灵在本地区范围内起到了凝聚与互助的作用。共同的信仰促使一定范围群体内的人具有同质性,这是维系人们群体认同与凝聚的关键。民间信仰是社会教化、控制功能的重要环节,加强了社会规范并促使了社会秩序的稳定,是民众精神文化下的衍生物。民间信仰在村落群体生活中具有非常重要的地位。

刘晓春在《区域信仰—仪式中心的变迁——一个赣南客家乡镇的考察》^②中认为,仪式的兴衰存亡与村落、地区、国家的政治、经济、文化有着非常复杂的关系,民间信仰的复兴并不是单方面力量的结果,而是国家权力、民间权威、民众自身选择等力量相互作用的结果,从而肯定了民间权威的作用。

高丙中在《民间的仪式与国家的在场》^③中论述,国家改变了以往强制取缔民间信仰的方式转而运用温和的手段通过利用地方资源将地方信仰转为国家象征符号,并且把国家在场的形式做了整理,通过对案例的分析论述了民间仪式利用特定的符号使国家在场,国家也同样利用相应的民众代表和符号而使国家在场,通过互相利用从而将祭祀仪式的性质重新定义,从而深刻透视出当今这种新型的国家与社会的关系。

赵世瑜在《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》^④中,通过对明清北京地区碧霞元君与东岳庙的研究,探讨了地方神灵在发展过程中与国家的关系,双方互相利用对方的资源来达到互惠互利的目的,国家与社会的关系从强制转向温和。

刘铁梁在《村落庙会的传统极其调整——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较》^⑤中认为,不同形式的仪式复兴是以当地不同的传统文化为依据的,仪式的复兴是在国家权力以及其它外部影响下的文化再生产,复兴之后的仪式形态是与当地村落社会秩序相互对应的,并且其发展趋势也是与国家主流意识形态不断对话的结果。

郭于华在《民间社会与仪式国家:一种权力实践的解释——陕北冀村的仪式与社会变迁研究》^⑥中,通过对一个村落社区的研究,论证了当今村落仪式的发展在国家权力的渗透影响下由生存技术向权力技术发生转变,国家通过对地方资源的利用,从而向农村中灌输自身的影响以达到管理与控制农村的最终作用。

^① 王守恩. 社会史视野中的民间信仰与传统乡村社会[J]. 史学理论研究. 2009. 3.

^② 刘晓春. 区域信仰—仪式中心的变迁. 华岗文科学报[J]. 1999(23).

^③ 高丙中. 民间的仪式与国家的在场. 北京大学学报. 2001. 1.

^④ 赵世瑜在. 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. 北京师范大学学报. 1988. 6.

^⑤ 载于郭于华主编. 仪式与社会变迁. 北京: 社会科学出版社. 2000.

^⑥ 郭于华. 仪式与社会变迁. 北京: 社会科学出版社. 2000.

1.3 研究方法与资料来源

本文选取山西省潞城市微子镇的三仁信仰为个案进行研究,主要采取了田野调查法与文献分析法。

第一,田野调查法。笔者分别于2012年4月、6月、9月对山西省潞城市微子镇进行了为期一个半月的田野实地考察,获得了丰富的一手材料,笔者首先在非节日时期对民众的日常祭祀仪式进行了调查记录与分析,其次在庙会期间进行了全程的跟踪与调查记录,从而对三仁信仰的祭祀仪式有了一个全面而完整的概念,同时查阅了大量的内部资料针对不同的人群进行了专题访谈。在调查过程中笔者时刻保持着客观的态度,以便将真实的仪式影像展现出来。

第二,文献分析法。在论文写作中主要采用了三种文献资料,地方志、历史文献、以及相关理论资料。笔者首先查阅了诸如《史记》、《论语》、《续资治通鉴》等与“三仁”相关的历史文献资料,参考了《潞城县志》、《潞安府志》、《潞城市志》等地方文献资料,分析出三仁信仰的历史依据与发展脉络,并在此基础上以祭祀仪式为基本点,阅读了大量的相关的理论书籍,结合学界对于祭祀仪式的研究状况与研究趋势,从而建构出本文的大致理论框架。

笔者在研究的过程中将以上两种方法相互结合,将理论与实际相结合,把相关的前沿性理论融入到微子镇三仁祠的祭祀仪式当中,从而去探究恢复后的三仁信仰祭祀仪式的新特点,进而为完善国家与社会的新型关系研究提供个案分析。

1.4 相关概念的界定

1.4.1 “三仁”

“三仁”是指商朝末年的三个历史人物微子、比干和箕子。《史记·宋微子世家》记载:“微子开者,殷帝乙之首子而帝纣之庶兄也。纣既立,不明,淫乱于政,微子数谏,纣不听。”“箕子者,纣亲戚也。……纣为淫佚,箕子谏,不听。……乃被发详狂而为奴。遂隐而鼓琴以自悲。……王子比干者,亦纣之亲戚也。见箕子谏不听而为奴,乃直言谏纣。纣怒曰:吾闻圣人之心有七窍,信有诸乎?乃遂杀王子比干,剖视其心。”^①“三仁”为公为民的大无畏精神一直被后世历代的君王所推崇,《论语微子篇第十八》^②记载:“微子去之,箕子为之奴,比干谏而死。孔子曰:殷有三仁焉。”《陔余丛考·卷十八宋、元追褒古贤》中记载“唐太宗征高丽,过比干墓,赠太师,追谥忠烈,此为表彰前贤之始。顺帝封微子仁靖公,箕子仁献公,比干仁显忠烈公,亦所以昭旷典。”^③“三仁”以其忧国忧民的事迹被民众传唱至今。

^① 司马迁. 史记. 中华书局. 1959, P1607.

^② 北京大学哲学系. 论语批注. 中华书局. 1974. P410.

^③ 赵翼. 陔余丛考. 河北人民出版社. 1990. P332.

1.4.2 “微子镇”

微子镇位于山西省潞城市东北部,相传为微子出走之后的初封之地,在微子镇微子曾带领当地民众垦荒造田,栽桑植木,勤耕善织,修建家园,多年后使民众的生活兴旺发达起来,为纪念微子,将本地命名为微子镇。但是由于比干在全国范围内较微子、箕子而言名气更大一些,古代有非常多的帝王将相、节臣名士都曾亲临河南卫辉的比干庙瞻谒凭吊,他曾被人们称为“三代孤忠”、“亘古忠臣”、“千载之臣模”、“逆耳批鳞第一人”,还被封为“文财神”,再有三仁祠建在比干岭之上,即相传比干被挖心后在此倒下因而命名的地方(比干岭又被称为“清风岭”,因比干岭相对周围地方海拔较高,山顶以清风而著称,“微子清风”为潞城古八景之一),故而民众习惯将三仁祠称之为比干庙。但是根据明代地方志的记录来看,比干岭之上的庙宇原本就被叫做三仁庙,比干庙只是老百姓的习惯称呼。对于为何微子镇不光祭拜微子而要“三仁”同时祭拜,是因为“三仁”的历史相关性,在历史上“三仁”一直都是被放在一起的,因此以微子居中,箕子、比干配享其祀。但是民众对此原因并无任何概念,从调查中可以看出,对于民众来说,他们认为比干老爷更为灵验一些,所以更多的被人们所称道,人们求财的时候会特别强调要祭拜比干老爷,但是在实际的祭拜实践中基本还是“三仁”都要祭拜的。

1.4.3 “比干岭庙会”

比干岭庙会之所以以比干称呼,是因为首先是因为农历七月十九是比干的忌日,庙会的举办地点位于比干岭,而且比干较微子、箕子来说名气较大,比干后世所修族谱中记载到:“春秋时,孔子适卫,率弟子谒比干墓,剑刻得比干墓碑,于是比干墓益昌。魏孝文帝南巡时亲谒比干墓,褒墓建祠,刻吊殷比干墓文于碑石上,今碑文犹存。唐太宗伐高丽道经墓下,率文武大臣谒比干墓,下诏赠太师,谥忠烈公,并下诏修葺祠堂,祀以少牢,春秋二祭,于是庙制益崇。”^①比干还是明代著名作家许仲琳的代表作《封神演义》中的人物,因火烧狐狸洞被妲己报复,纣王处以其剜心之刑。在姜子牙封神时,比干被封为文曲星。封神演义更是将比干的事迹以小说的形式展示给民众,使得“比干剖心”的故事在民间妇孺皆知,巩固了信仰基础。故民众将三仁祠惯称为比干庙因此将三仁祠的庙会惯称为比干岭庙会,但根据调查可知庙会的主要实践是为了祭祀“三仁”,而并非仅祭祀比干一人。

1.4.4 “贾村赛社”

贾村赛社属于民间赛社,来源于古代先民对土地的崇拜,它源于商周时代的社祀,秦汉以下历代都曾举行“社稷”大典,宋代开始被正式称为“赛社”。赛社礼乐最初是模仿唐宋帝王“圣节”的寿筵,滞后才逐渐演变为以庙神“圣诞”的规制,主要盛行于黄河、长江、珠江等流域,

^① 修谱理事会. 北洋林氏族谱. 2006, P7.

元代开始规模逐渐收缩，明清以来一直到民国年间，山西上党地区特别是长子、潞城、屯留、平顺、壶关等县民间均较为兴盛迎神赛社。尤其是长子、潞城赛社较多，因此历代修建的庙宇也较多，担任大赛的主礼先生也较多。每逢大赛要有主礼、乐户、厨师参加。民间流传有“大赛赛三行，王八厨子鬼阴阳”的说法，这里“王八”是指参加演出仪式的乐户，乐户在旧社会属于贱民，这个称呼体现了其地位的低下；“厨子”就是厨师，仪式上奉神的供品都要由他们来操作；“鬼阴阳”则是指仪式上的主礼。到现在，得以保存较为完整的，只有潞城的少数村落。三仁庙会中祭祀活动在仪规上大体采用游神赛社的规范，迎神、供盂仪、乐户表演等均与赛社类似，但是在整体规模上要简略很多，赛社中会有大量相对应的剧目表演。

1.4.5 微子镇三仁信仰范围的界定

三仁信仰在潞城地区分布广泛，信众分布于各个村镇，但主要是以微子镇三仁祠为中心向外扩散，虽潞城市内建有“三仁”主题公园，但是“三仁”所有大型祭祀活动均在微子镇三仁祠举行，民众祈愿的地点也均在微子镇三仁祠，除此之外，并无其他信仰活动场所。微子镇居民构成了信众的主要部分。

微子、箕子、比干信仰在全国范围内均有分布，微子祭祀场所主要有河南商丘微子祠、山东济宁微山县微山微子墓、河南鹿邑微子墓。比干祭祀场所分别为河南卫辉比干庙、福建漳州林氏祠堂、闽南比干庙。箕子在河南西华县城东南隅曾有箕子读书台。将“三仁”供奉在一起的共有两处，一处是本文的研究对象山西潞城微子镇比干岭三仁祠，另一处在河南淇县。

2 三仁信仰祭祀仪式的生成空间

2.1 地理空间

山西省潞城市微子镇位于市区的东北部，距市内 7 公里，海拔 800-1245 米，清乾隆 29 年（1764）设镇。微子镇境内东部、北部为黄土丘陵区，南部为盆地。全镇总面积 71.96 平方公里，占潞城市总面积的 6.65%，其中耕地面积为 25135 亩。微子镇处于通往冀鲁豫的重要位置，共有微子镇、漫流河、洪漳三个货运站台，地理位置条件非常优厚，历来被誉为“上党东大门”。该镇与天脊煤化工集团相毗邻，甘林公路、长平公路、邯长铁路以及 207、309 国道从微子镇境内通过。微子镇所属潞城市地区隶属于暖温带气候，四季分明、气候宜人，年平均气温为 9.5℃，年平均日照时数 2434.9 小时，年平均降雨量为 503.7 毫米，年无霜期为 176 天，具有发展高效立体农业的优越条件。潞城市区拥有丰富的水资源，是北方地区少有的富水区，总量共为 6.78 亿立方米，其中，过境河川径流量为 5.84 亿立方米。境内水资源总量为 0.94 亿立方米，地下水资源 0.711 亿立方米，水资源人均占有量约为 3652 立方米，分别是全国全省人均占有量的 1.4 倍和 6 倍，并且还拥有闻名三晋的华北第二大泉辛安泉。2010 年 2 月 9 日，中华人民共和国住房和城乡建设部发布的《关于命名 2009 年国家园林城市、县城和城镇的通报》中，山西省潞城市被授予了“国家园林城市”的光荣称号。

微子镇共辖 30 个自然村，分别为微子镇北村、微子镇南村、比干岭村、称沟湾村、秦家山村、冯村村、薛家庄村、王家庄村、花园村、贾家街村、洪掌村、郝家沟村、王都庄村、韩家园村、后河村、李家庄村、和合村、小潞河村、东靳村、西靳村、魏家庄村、漫流河村、神头村、张庄村、石匣村、尖脚村、漫流岭村、沟东村、辛庄村、南岭村。总人口 14767 人，其中男性 7675 人、女性 7092 人，总户数为 3581 户，65 岁以上人口占全镇人数的 6.3%。

2.2 文化空间

潞城是长治市地区唯一的县级市，有着非常悠久的历史。战国时期，潞子国故地称为“潞”或“露”，隶属于韩国上党十七邑之一。当时，潞、露二字可通假，当前仍有存世的韩国方足露布，其地望即今潞城市。在西汉初年，潞子故都城置潞县，隶属于上党郡。西晋时期，潞县一度为上党郡治所。北魏太平真君十一年（公元 450 年），改潞县为刘陵县，县治在今黎城县古关村，隋开皇十六年（公元 569 年），又从刘陵县划出南部区域置潞城县，县治设在今潞城市区。“潞城”县名始此。唐末天佑二年（公元 905 年），权臣朱温为避其父名讳，改潞城县为“潞子县”。五代唐时才恢复了原名，潞子县也复名为潞城县。1954 年 4 月，潞城县与长治县合并为潞安县，县人民政府驻长治。1958 年 11 月，撤销潞安县，其行政区域分别划入长治市和黎城县。1962 年 3 月，恢复潞城县。1994 年 4 月 26 日，撤县设潞城市。

潞城在其长达 3000 年的文明历史里遗留下了非常多的人文景观。旧石器时代的合室黄龙洞遗址；春秋战国时期的潞河婴儿墓群；唐宋时期辛安原起寺及其青龙宝塔还有神头之战遗址、八路军总部北村旧址等革命文物。皇帝将炎帝之后封于潞，因此潞城及周围地区有很多炎帝文化景区。

在旧时期，潞城基本村村有庙宇，民国初年城内有庙宇 30 座，较大的有文庙、城隍庙、关帝庙、龙王庙、观音庙、碧霞宫等，除此之外几乎每道街巷口都有庙，小庙 1、3 间不等。虽大部分已被毁，但由此可见在潞城地区信仰的发展状况一直都很繁盛。潞城地区历史上也辈出名人，赤狄部落潞氏国君潞子婴儿、平息西域各国的冯奉世、英勇无畏的李靖、正直清廉的靳会昌、抗日英雄孙天仓、张连升等等。潞城贾村自古有“迎神赛社”活动，尤其以元朝时的规模最为宏大。每年农历四月初四上午，都会举行非常隆重的迎神赛社仪式。它保存了明代一直在宫廷承应的供盂仪、唐宋大曲遗响，以及宋元盛行的院本、对戏等。2006 年 8 月，赛社和乐户文化国际学术研讨会在贾村举行，齐聚了国内外专家学者 120 余人。是年，贾村“迎神赛社”被列入国家级非物质文化遗产保护名录。2009 年，中国傩戏研究会在此设立傩戏文化研究基地。

2.3 祭祀空间——三仁祠

三仁祠位于潞城市微子镇比干岭，属潞城古八景之一，县志中记载：“微子清风：考微子庙在城东相传以为微子始封之地今地名曰微子其所来者远矣不意山城荒野清风可挹故为景七。”^①祠祀志也说：“三仁庙在縣东北二十里微子村村西口外。”^②三仁祠也受到历代士大夫的关注，宋代李公弼著有《过微子岭》：路高云霭陟层冈，稍下弥高十里长。涧底攒星分水石，谷中行蚁辨牛羊。奇峰巉刻瞻熊耳，乱壑奔湍泻浊漳。咫尺灵源虽不到，空余俗眼羡青苍。明代国子学正李而洵曾著有《谒三仁祠》：微子原封潞子田，殷勤抱器占几先。王初若出寻常事，商后焉能八百年。况是苍龙开阙里，依然白马客周筵。剖心披发应居次，世久方堪论圣贤。

三仁祠坐北朝南，古祠建立的确切年代并不可考，三仁祠在历史上曾几度颓废，几度重修，最后一次重修为大清同治年间，在抗日战争后期被毁，据村民讲由于三仁祠所在地地势高，因此曾被日军占据并建有炮楼，著名的神头岭战役就发生在此，庙宇也是因此而被毁。三仁祠总占地面积 3 万平方米，建筑面积 2000 多平方米，整体分为三个部分，一是岭下建筑，建办公楼 22 间，石板铺筑广场地面 1500 平方米，财神庙三间，财神庙又叫五路财神殿，建于约 2 米高的台基之上，其中供奉的是中路武财神赵公明、东路财神招宝天尊萧升、西路财神纳珍天尊曹宝、南路财神招财使者陈九公、北路财神利市仙官姚少司，供奉五路财神是受到五行观念的影响，意为广收五方之财，姜太公奉元始天尊之命按玉符金册封神，封赵公明为“金龙如意正一龙虎玄坛真君”，职责是专司金银财宝，迎祥纳福。从此，赵公明开始掌管天下财富，做了财神爷。赵公明司财，能使人宜利和合，发家致富，所以民间广泛敬祀赵公明，而他之前在人们心中作为冥神、

^① 王溥增修. 明天启潞城县志. 抄本现存于北京图书馆. P48.

^② 王溥增修. 明天启潞城县志. 抄本现存于北京图书馆. P134.

瘟神、鬼帅的形象已被逐渐淡忘了。但是在这里，相传赵公明是被玉皇大帝派来守护比干老爷的，因此五路财神殿建在三仁祠底下，是来守护殿上的老爷财神庙里的，相传之后还派赵公明的9个姑娘来哭比干，结果一个人哭了一口井，九个人哭了九个井，叫做九龙连环井，位于庙的后面，据当地村民讲，女人生了小孩没有奶水，就去井里打来水熬米汤，只要喝了就立马有奶水了。

二是上山台阶至山门外，石砌台阶5级108阶，山门外平台两侧各筑八角清风亭一座，画廊五间，供游客、香客驻足休憩。

最后是庙院部分，也是最重要的部分，总面积2000平方米，建筑面积850平方米，在三仁祠外草地上摆放着一座残碑，只剩下碑座和碑首，碑身已无踪影，据当地村民讲，以前在比干岭路旁有两座非常巨大的石碑，上面记载着古祠的情况，但是没人保护，都已荡然无存，但是虽然是残碑仍然具有其灵验性，每当人们开始种苗的时候如果天不下雨就来到这里，用草沾上水往残碑上洒水，天就会下雨了，非常灵验。现在古碑遗址的地方建有一个小型神龛，内置一座碑，虽然神龛非常简陋，但是仍有村民在这里烧香求福。主建筑三仁祠大殿面阔五间，进深10米，重檐歇山顶，高12.5米。正殿大门两侧贴有“山河绵河亘仁爱炳千秋，日月明通清风扬万里”的对联。大殿内正中央是三位老爷的坐像，位于中间的是微子老爷，左手放于膝上，右手四指竖立悬于胸前，面目慈善庄重，代表了地方保护神的形象；左侧为比干老爷，身披黄袍，面目威严，左手持金元宝，右手持红宝珠，全身的配饰象征了财神的形象；右侧为箕子老爷左手持笏板，右手食指伸出悬于胸前，面目威严庄重，代表了忠臣的形象。大殿内侧墙壁绘有壁画表现了三仁的丰功伟绩，民众在烧香拜神的同时还能通过壁画上简单易懂的壁画了解三仁的历史事迹。大殿内到处悬挂着民众赠与的彩灯与锦旗，一定程度上体现了位老爷的灵验性。主殿两侧分别为娲皇宫和碧霞宫，娲皇宫内供奉着上古天神女娲氏，手持权杖，威严慈善坐于宝座之上；碧霞宫内供奉着碧霞元君，头戴凤冠，右手持七巧莲花剑，坐于宝座之上。娲皇宫与碧霞宫主要是女性民众求子的场所。主殿左侧配殿为三清殿与真泽宫，三清殿供奉着太清元始天尊、上清通天教主、玉清太上君，是道教主要供奉的大殿，据修建人介绍三仁祠是以道教的身份而重新复兴的，在此可以得到很好的印证；真泽宫供奉着二仙，即“乐氏二女”，相关记载表明二仙为微子之后，二人天生自带仙气，传说二仙信仰非常灵验，有求必应。

整个三仁祠形成了一种“宗教景观”，^①通过对各种神殿的布置与安排，景观里的每一个建筑都代表着一种神圣的符号，在这个宗教景观之内是有着不同于景观之外的特定行为方式的，人们在这个空间里会特别规范自己的言行。庙宇中每一个实际的神灵都有其特定的功能，求财、求子、或者求运等等，如果没有实际的功能，这个庙宇是不会长久维持下去的，这是由民间信仰的功利性所直接导致的。三清殿本是供奉道教最高的三位神灵，在这里却让位“三仁”而处于偏殿的位置，这是神灵地方化的表现，首先微子是微子镇的地方保护神，并且“三仁”历史悠久，并有着与当地民众相关联的传说，因此在微子镇人们当然会更加推崇本地的神灵；其次，对于民众来说，微子、比干、箕子“三仁”相对于三清殿的神灵来说更具有实用的功能，更加亲近于民众，对于

^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. P85.

微子镇来说，历来没有什么重大的灾情或是缺水的问题，但是村民们并不是特别富裕，因此这一地方性的背景自然就造就了三仁祠“求财”的发展趋向，三仁祠对外主要是以“财神庙”而标榜自身的，山脚下修建的五路财神庙，一方面是守卫保护三仁的作用，但从另一方面来讲五路财神庙是来贴合“财神庙”这一主题的，它的修建是来加强“求财”这一观念的。三仁祠这一宗教景观与当地的历史文化背景息息相关，对三仁祠的研究应当在理解当地文化的基础上进行。

3 三仁信仰祭祀仪式的基本仪规

仪式是整个民间信仰过程中最核心也是最具神圣性的部分，它是民众生活累积的结果，仪式中不仅存在着民众创造的智慧同时也融合了民众的文化传统。通过对仪式的探析，能够更深入的理解信仰的建构过程。仪式在民众信仰心理中起着非常重要的作用，“正是通过圣化了的行动一仪式，才产生出‘宗教观念是真实的’这样的信念；通过某种仪式形式，动机与情绪及关于存在秩序的一般观念才是相互满足和补充的。通过仪式，生存的世界和想象的世界借助于一组象征形式而融合起来，变为同一个世界，而他们构成了一个民族的精神意识。”^① 笔者将从常祭与庙祭两个角度入手对三仁信仰的仪式进行阐述：

3.1 日常祭祀仪式

祭祀仪式是民众将信仰付诸实践的具体行为，与民众的日常生活息息相关。三仁信仰的日常祭祀活动在时间上没有规定，大多是民众自发前来进行祭拜，分为两种情况，一是在每月的初一和十五，二是在村民遇到特殊情况并且在正常途径下无法解决的时候来祭拜。日常祭祀活动没有大型的有组织的活动，都为以村民为单位的个体自行祭拜。

三仁祠中拜祭的人来自不同的地方，有长治本地的、周边市区的，还有远至河北、河南、北京的香客。拜祭“三仁”一般为四个部分：首先，香客取香进入殿内点燃，绕至殿外台阶下站立俯首然后上香，将香插入香炉。然后，从侧门进入殿内按顺序进行祭拜，首先祭拜的是位于正中的微子，因为微子为本地保护神，其次是位于微子左侧的箕子，第三是位于微子右侧的比干。祭拜时，首先跪于神像前红色的垫子上，磕三次头，许下自己的心愿。然后将自己携带的贡品分别置于每个神像之前。之后，到供桌边一位义务服务的村民那里领取红布，其意喻为将神的福佑带回家，将红布放置枕头下可保平安。最后，香客可以选择通过在殿内挂红灯笼或者在三仁祠院内放鞭炮，这是为了向天上的老爷报道。这就是所谓的“火楔，在祭祀中，人们将某种物质用火点燃，以为某种物质就会在另外一个世界发生像自己希望与意愿中期望的结果。”^② 供品有很多种，饼干、鲜花、水果、馓子、鞋、衣服、红布、灯笼、金元宝、酒。人们通过自己的想象，将神灵人格化，从而以人的标准去供奉神灵。

三仁祠庙宇除去供奉微子、比干、箕子“三仁”之外，还供奉了道教的其他神灵，从而在规模上形成了所谓的“满神庙”，各种各样的神灵满足了民众方方面面的需求。笔者在微子镇的调查中发现，三仁祠主要是以“求财”为中心的多神信仰，在其宣传过程中更是以“天下第一财神庙”而标榜自身，在这里不同的愿望有着不同的祭祀仪式。

第一种是接运，准备 19 个苹果，9 尺红布，祭拜的时候先摆苹果，再烧香、磕头，然后将

^① 郭于华. 仪式与社会变迁[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000. P2.

^② 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2008. P153.

红布盖在神像身上。第二种是求子,不能摆肉、酒、烟,要摆馒头、苹果、葡萄、香蕉,拜了以后,把5个馒头烧了香以后,捧起来跟神说想要个什么样的孩子,但愿望达成之后必须来还愿,捐钱,挂灯笼或者为神像做衣裳。第三种是求官,求官要在中间的大殿求,全院所有神像都必须有贡品,不能买饼干,最低的标准是馍馍片,不能是小片,必须是纸包的,饼干意味着不干净,用饼干做贡品就什么也做不成了,馒头喧(喧是松软的意思,意味着蒸蒸日上),所有神像每人三个,真泽宫殿内要放5个,中间大殿三位主神每位5个馒头,两边站的那四个神一个人一个馒头,拜完以后到中间,许愿,然后告诉神仙愿望实现了你会怎么还愿。整个过程基本类似,即为准备贡品一敬献贡品一烧香许愿一还愿,经调查笔者发现大部分民众对祭拜方式都不清楚,需要寺庙管理人员还有湿婆进行指导,并且所有民众都不是固定的来祭拜神灵,大都是在自己有所求的时候来进行祭拜,祭拜的方式也是人与神一对一的“交易”,神灵帮助民众完成诉求,民众要相应的以一定的金钱与物品作为交换,在祭拜的过程中寺庙管理人员会特别强调许完愿一定要在心里说出来你要如何报答神灵。从这里我们可以明显看出民间信仰与正统宗教的区别,民间信仰的随意性很强,没有教义教规的限制,民众付出相应的金钱与物质的代价从而实现自己的愿望,这形成了一定具有普遍性的弹性体系,在这一规范下民众进行着各种祭祀活动,付出的代价与诉求实现的难易程度是成正比的。

3.2 庙会祭祀仪式

三仁祠庙会也被称为“比干岭庙会”,因为阴历七月十九是比干的忌日,在微子镇人们更愿意将三仁祠庙会称为比干岭庙会,就如很多当地人更习惯将三仁祠称作比干庙一样,但是在采访中问及民众个中原因时,人们只是表示可能是因为比干较微子、箕子来说名气更大一些,民众对于这其中的区别并不知道。在三仁祠被毁坏之后的时间里,民众只是进行个别简单的祭拜,无任何正式的大型祭拜仪式。然而,近年来,在微子镇比干岭村民王秀珍自主重新修建三仁祠之后,加上政府的鼓励与支持,三仁信仰逐步得到了恢复,尤其表现在庙会方面,庙会重现了古代祭祀神灵的仪式,这在一定上传承与弘扬了“三仁”文化。比干岭庙会于每年阴历七月十八开始,至七月二十一结束,历时四天,庙会期间,整个微子镇沉浸在节日的喜庆里,微子镇街道上装饰有大红拱门,三仁祠更是装饰一新,所有主要建筑物均悬挂大红灯笼。笔者有幸参加了2012年的微子镇比干岭庙会即,三仁祠落成十周年庆典仪式。

“庙会就是一种特殊的对话的行为,人神之间,人与大自然之间,人与先人之间或他人之间的集体对话。这种对话并不是单独的言语进行,而是伴随着多种行为形成浓郁的氛围来实现的。”^①因此,庙会中的祭祀行为与民间文化不仅寄托了民众的诉求并在一定程度上反映了一定地域内民众的历史文化特色。

a. 请神仪式

^① 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2008. P8.

请神仪式是整个公祭仪式的开始，是要将本地的老爷请出来与民同乐，除“三仁”之外还要上天入地邀请诸神共同参加。七月十八上午，由微子镇村民组成了请神的队列在广场集中，分别为一对门锣，二对挑牌，二对清道，二队飞甍，四对三角旗，十对红边兰心旗，九对銮驾，一对端盘，一对小伞，共 64 人组成，端盘上铺红纸是为了用于放置老爷的牌位。参与请神的人员前一天都必须沐浴净身，以表敬意。

队列从三仁祠广场出发，前往比干岭村的关帝庙，前往迎神的马匹身上要披红布，这些马匹是诸神的坐骑，因此被称为“神马”。到达庙前，仪仗队不可进庙，由扮演五道将军、土地神的人员跪门，由细乐、香老、神马进庙，进行拜祭后请出祖师爷和关老爷的牌位放置于端盘上，随后列队将这两个牌位请回三仁祠，将其供奉于三仁祠殿内，并将面粉做的“花祭”至于其前。面对正殿大门同样也要摆放“花祭”，但是是大型的花祭，即一幅高约 3 米、宽约 5 米的油炸面食屏风，长子方言“油炸”谓“煮”，故曰“煮花祭”。制作“花祭”，要用百数十斤百面粉，掺入姜黄（取色）和糖料汤（取硬度），用水搅拌和匀，擀成不同形状的面块，捏成各种花纹图案，然后投入油铛，炸成米黄色硬片；由厨师和纸扎艺人按设计图样将各种雕花面片插入屏风架上，并饰以彩纸花朵，构成具有观赏性的巨型画屏。下午四时左右，在三仁祠祠内广场上进行上党乐户表演，表演的是长治西流艺术团，其目的是为了娱神娱人。请神仪式拉开了庙会的帷幕，香客已陆续到达，整个三仁祠热闹非凡。

b. 公祭仪式

2012 年为三仁祠成立十周年，因此举行了较大规模的公祭仪式。政府人员、“三仁”后裔、微子清风公司成员以及社火仪式队伍人员参加了这一仪式。

七月十九日上午，在三仁祠广场左侧临时搭建的主持台，主持人宣布仪式开始。首先，9:

30 分举行献鼎仪式，这一仪式是由微子祖先敬献供品，司母戊鼎的仿制品，司于 1939 年 3 月出土于安阳殷墟，高 133 长 110 公分、宽 78 公分、重 875 公斤，文盘绕，形制雄伟，是世界青铜器之最，镇国之宝，是象征身份、地位的重要礼此可见微子的后人对其祖先的崇拜之式开始，乐户班子开始吹奏，在村民组成



后人向
母戊鼎
公分、
通身龙
被誉为
器。由
情。仪
的旗队

的护送下，由村民手抬礼器打头向 图 3-1 公祭大典（笔者于 2012 年 9 月 13 摄于三仁大殿外）三仁祠大殿出发，乐户班子尾随其后，之后是宋氏文化研究会成员，进入三仁祠后将礼器放置于“三仁”大殿门前正中央，这一项仪式是不许一般民众参加，鼎放置好后，先是由河南宋氏亲宗会会长进行讲话，之后由微子清风集团董事长王秀珍女士讲话，两人均向祖先表达了其敬仰之情。

上午 10 点公祭仪式开始，公祭三仁大殿议程的主要内容有：一、旗队、乐队、社火、来宾、群众在庙前依次列队，来宾身披黄巾，旗队、乐队开道，队伍缓缓登上三仁大殿。二、进庙院，

旗队乐队两厢站立，来宾在司仪安排下站立。三、请河南宋氏文化研究会会长讲话。四、主持人宣布公祭大典开始，击通九鼓、鸣锣九响、鸣炮奏乐。五、请清风岭开发有限公司代表致辞。六、敬献供品（六名礼仪敬送六盘水果放于祭桌，供品有香蕉、橘子、馒头、核桃、葡萄、苹果、柚子），乐队奏献酒曲、献茶曲。七、由中共潞城市委人办公厅、潞城市人民政府办公厅、潞城市人大办公厅、潞城市政协办公厅、微子镇党委政府、三元微子煤业敬献花篮。八、由主祭人潞城市政协主席宣读公祭祭文，并焚烧帛书。九、请清风岭开发有限公司董事长请香。十、三仁后人致辞。十一、三鞠躬。十二、鸣炮、奏乐、礼成。

公祭仪式结束后，由河南洛阳第二剧团在祠内中央表演穿越剧《忠烈千秋》，向人们展演了广为流传的“三仁”传说，大意为“相传纣王七年，曾到女娲娘娘庙来烧香，纣王烧了香之后准备起驾回朝，忽然看到了女娲娘娘天姿国色，顿起淫心。纣王认为自己虽然贵为天子，但哪有如此艳色。于是在女娲庙内墙上题诗一首：“但得妖姬能举动，取回长乐待君王”，商容劝说纣王不要亵渎神灵，但纣王不听。女娲娘娘归来看到后顿时倍感侮辱，于是掐指一算：殷商气数该尽。于是便命人取来金葫芦，从葫芦内飘出一副“招妖幡”来，遂用手一晃，招来了三个妖精千年狐狸精、九头雉鸡精、玉石琵琶精。让她们托身后宫，毁掉纣王的江山。被招入后宫的冀州侯苏护之女苏妲己，便是这只千年狐狸精的化身，娇艳妩媚，深得纣王欢心。纣王在她的狐媚下，残害朝廷的忠良。但是比干在朝廷辅政，甚是正直，妲己暗想：“只有害死比干，纣王的江山才能倒。”妲己发愁无计可施，正好九头雉鸡精暗地进宫来看自己，问得原因，雉鸡精说：“这有何难，让我到宫里去扮作你的妹妹，哪天，你装作心痛不已，需要一片七窍玲珑心，吃下去就能治好。我在一旁帮言，不怕纣王不从。”妲己听了大喜，于是两姐妹使用此计诱骗纣王，宣皇叔比干进宫。比干正巧此时在相府和微子为国事前途伤愁，忽见朝廷差官来宣，不知有何要事。于是便问奉御官，奉御官无奈下只好说出事情，比干听了大骂纣王无道昏君。只见微子说：“姜子牙临走时曾留下一副简帖，说是到紧急时拿出来看。”比干赶忙找出简帖打开看。又叫家里人勺米一碗水，把符儿用火烧了，放在碗中，喝了下去，便上马到了摘星楼前，纣王忙宣比干上楼。比干上得楼来，只见妲己倒在一旁，纣王果真要取他的心。比干说：“心为万物之灵苗，一伤人即死。老臣虽不惜一死，只怕这社稷丘墟，贤能尽绝。今你听信妖妇之言，摘取我心，只怕比干在，江山在，比干亡，社稷亡。”结果纣王不等比干再说，便叫人把比干的心取了，谁知比干被取出心后，并未倒地，而是骑上马出玉门而去。这时比干但觉腹内空虚，见一老妇人在路旁剥菜，比干便想讨些来吃。于是下马来到老妇人跟前，问道：“老婆婆，剥的什么菜”。老妇人说：“没心菜。”比干本想讨些来吃，待回味过“没心菜”时，顿感诧异道：“老婆婆，你刚才说剥的是什么菜？”“没心菜。”“菜没心会长？”老妇人说：“人没心还能活呢？”比干听后瞬间倒地而死。”表演将三仁事迹展现的淋漓尽致。在娱乐民众的同时让大家了解“三仁”的历史渊源，从而在一定程度上传播了传统文化，之后由14人组成的舞龙队分成两队向民众表演了双龙戏珠，将祭祀仪式烘托至高潮。

公祭仪式的祭文说：

吾族先人，世代敬仰。三仁之首，功德无量。立国微子，雄踞太行。广施仁政，万民颂扬。躬身示范，造田垦荒。勤耕善织，植木栽桑。五谷丰登，六畜兴旺。经济繁荣，物阜民康。家庭和睦，邻里互帮。政通人和，安国兴邦。殷受不仁，周代成汤。启公封宋，择日前往。举目过午，取牛为详。牛姓由来，源远流长。史书又载，其义更详。宋之后裔，牛姓始彰。司寇牛父，举国名扬。祖名为性，总系繁昌。祖德庇荫，祖训铭长。子孙播迁，五洲四洋。中华复兴，故国辉煌。任重道远，当仁不让。春风正气，光大发扬。而今我等，祭奠敬香。缅怀始祖，伏惟尚飨！

祭文内容简单概括了“三仁”的历史及后代一支牛姓的由来，凸显了“三仁”生前对民众所做出的丰功伟绩，感谢祖先的庇护，祭文不仅表达了后辈对祖先的尊敬与崇拜之情，而且起到了凝聚人心，激励子孙后代的积极作用。

c. 供盂仪式

供盂仪式用民间的话来说就是“给老爷”，向老爷敬献供品，整个仪式由阴阳生称之为“主礼生”。供盂仪开始前，有 12 士”身穿粉色绸缎，头戴黄色绸帽的村民孝伞，每一顶孝伞下都站有一名“亭士”绿色绸缎，头戴草帽，嘴衔禁语花的村民，手里托着端盘，端盘上放置由花罩罩着的盘子是用来放置供品而用的，亭士掇神盘



爷 过
主持，
位“帷
手 举
身 穿
她 们
盘 子，
饌 食

在前，帷士执响杖护后，在乐曲声 图 3-2 供盂仪（笔者于 2012 年 9 月 13 摄于三仁大殿内）中雁行而进，依次将供饌食品送至献殿内供桌之上。在这里，举孝伞是因为“三仁老爷”不能见光，要用伞遮着，禁语花衔在嘴里是在献礼的过程中禁止说话的意思，她们分别站在三仁大殿之前道路的两侧，人数一般在二十到三十人之间，每一亭士伺候一尊神，每一帷士则紧随亭士之后，手执响杖，以示护卫。

仪式正式开始，首先鸣金、击鼓、燃烛、焚香，之后乐户起乐，在诸神像前由清风公司董事长将点燃的三支香分三次插入三仁殿前的香炉内，全体人员下跪三叩首，叩首之后不能起身。再之后，由司仪初斟酒、酌酒、奠节、叩首；亚斟酒、酌酒、奠节、叩首；压盂并致酒词；最后终斟酒、酌酒、奠节、叩首。此时乐户起乐献 茶曲，打太平鼓，开始绕院。供奉共分为八次，第一次是茶水，其后分别是酒、水果、红枣、核桃、花生、瓜子、馓子，按既定食次、食谱依次供饌。绕院的队伍中有 5 名村民带头，首先是前行，其后是身穿黄衣扮演“马匹”的村民，“马匹”之后是道士，道士之后是清风公司董事长王秀珍，也是新三仁祠的修建人，排在第四的是扮演香老的村民，最后便是等候在道路两旁的手举孝伞以及手拿端盘的村民。绕院仪式从院中央开始，排成两行从中间走到大殿前右侧，沿院落边侧绕院，队伍到达三仁殿大门时，有专门的村民将已经准备好的供品分别放置于端盘上的花罩内，前行至大殿前左侧迂回向后走，走至三仁祠大门处前行引导分两列行进至三仁大殿下香炉前，端供品的村民单独分出一列站于中间。之后由司仪领

头，带领手端端盘的村民由三仁大殿右侧门进入到殿内，其他人是不得进入大殿的，进入殿内面向殿内三位仁神下跪—压盏—捧饌—放盏—叩首—升—伏俯—转身—退步—就位，至此一次供盏仪式结束，而后所有献盏仪式人员列队从大殿左侧门出来，重新站到孝伞下，等待献第二次供品。这样的献供品仪式一共有八次。

供盏仪式（如图 3-3）的最后是辞神，即向“老爷”道别，乐户班子开始奏乐，全体参与祭祀的村民下跪，四叩首，伏俯，鞠躬，元揖，折班，至此供盏仪式结束。

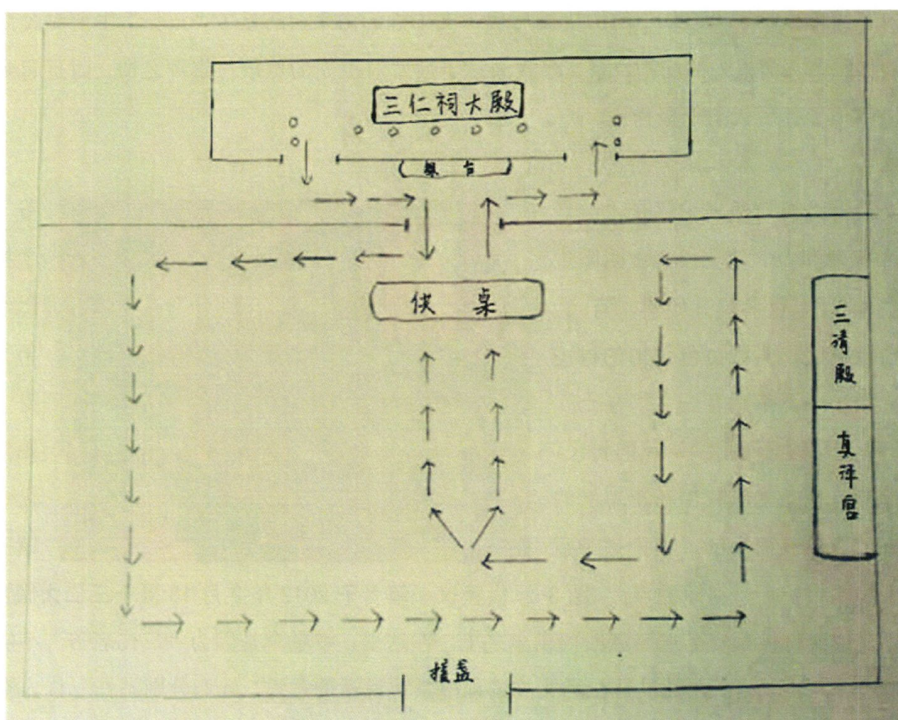


图 3-3 供盏仪式绕院路线图（笔者手绘）

d. 唱戏神

在庙会中，戏曲表演是不可缺少的。通常，不同地区的庙会所表演的内容都具有一定区域性，必定是在本区域内受欢迎的剧种，在长治地区比较受欢迎的剧种是上党梆子和河南豫剧，今年主办方请来的是河南第二豫剧团，剧团的表演受到了广大民众的好评。河南豫剧团除了表演戏剧以外，还要附和此次庙会的主题，用戏剧的方式将忠肝烈胆的事迹表演出来，在这里神戏的意味更深一些，这一表演采用穿越剧的形式，将广泛流传于民间的“三仁”神话表现出来，让人们了解“三仁”的历史，从而对这一信仰产生更加深刻的情感。

戏台是由庙会主办方微子清风公司搭建的，来唱戏的人员吃、住均由主办方负责，庙会共进行四天，每一天都有戏曲首先，搭台唱戏最主要的目的就是娱神，的位置正对三仁祠，其用意就是唱戏给听，给老爷过寿助兴，庙会期间多有雨时唱戏还没结束就开始下雨，但是戏绝因此而结束，必须要唱完，据当地村民不听老爷还要听，戏是一定要唱完的，侧面说明在现代唱戏娱神的这一



筹款方负责表演。戏台老爷水，不会香客这从

图 3-4 戏曲表演(笔者于 2012 年 9 月 13 摄于三仁大殿内)

功能仍然是占有主要地位的。其次，剧团表演的所有戏曲内容（见下表 3-1）都是积极向上并且具有明显的惩恶扬善倾向，具有很大的教育意义，因此唱戏可以在娱乐民众的同时起到教育大众的作用。其次，庙会正当农闲时节，农民忙碌了一整年，在农闲时节放松一下，庙会的戏曲表演正好满足了民众的这一需求，每一次在戏曲表演开场一个小时之前，戏台前就已经坐满了来看戏的民众，其中大部分为老年民众。大部分民众来到戏台前，首先并不急于占据看戏的有利位置，而是在四处张望寻找看戏的人群中是否有自己相识的人，如果有，就会热切的过去攀谈起来。在这里我们可以看出，戏曲表演不仅承担着祭祀的职能，而且还为民众提供了一个很好的情感交流的场所，这样可以很好的加强民众间的感情交流，有利于地区的团结和谐。

表 3-1 戏曲曲目表

	七月十八	七月十九	七月二十	七月二十一	七月二十二
上午		忠烈千秋	忠烈千秋		
下午		李文忠征北	花枪缘	文状元挂帅	桃花庵
晚上	穆桂英挂帅	陈平打朝	清风亭	搜杜府	三哭殿

庙会在现在的发展中也颇具人性化，由于今年庙会期间多有多雨，因此为了能让老百姓看上戏，主办方特意延长了一天时间，多加了两场戏，将庙会时间延至七月二十二，以满足广大民众的要求。

e. 乐户祀神

礼乐祀神是上党地区非常有地方特色的一项民俗内容，包括在上党古赛社中同样也有“雇佣乐人”这一环节，在这次公祭仪式中主办方请来了潞城市西流村王家乐户来进行表演，王家乐户属于省级非物质文化遗产，其传承人王进支为第七代传人，其子王文波已被定为第八代传承人，这次活动中，第一天及第二天的所有祭祀仪式中都有乐户的参与。

乐户班子共有八名表演者进行表演,所持乐器各不相同,有哨子、板鼓、板胡、唢呐、笙、铜锣、小锣、铜。在八人中间有一位指挥者,用敲鼓的形式,通过敲鼓节奏的速度弱的变换来指挥表演,其他人则在鼓点的下吹奏或打击各自的乐器。虽然表演的乐是非常传统的乐器,但是演奏出的乐曲却调丰富,慷慨激昂。们统一身着古代乐户的服装,红绿相间、有领无袖的大坎肩,子上镶有双龙戏衣服背后绣有暗八仙图在庙会活动中他们有两项重要的职责:第



挥
与强
指挥
器都
是曲
表演
他帽
案。
一,

在第一天请神活动之后进行吹奏 图 3-5 乐户表演(笔者于 2012 年 9 月 13 摄于三仁大殿外)表演,此时是坐立表演,他们围圈而坐,在表演过程中表演者随着乐曲的节奏时而坐立时而站立,非常投入。纵然周围时会有香客放鞭炮,但乐户的表演丝毫不受影响。第二,参与到公祭神灵的队伍当中,配合祭祀仪式进行吹奏表演,这时的乐户班子必须是站立表演的,上党乐户的一个特点是,在站立表演时要头戴长翎,坐立时并不需要,在配合祭祀表演的情况下乐户班子是完全按照司仪的指挥来进行表演的,乐起乐止是随祭祀内容而定的,不可以随意演奏,在祭祀进程中,乐户的作用是配合祭祀活动向“老爷”敬献神曲、茶曲、汎曲等等。乐户表演为祭祀活动营造出了一份神秘的氛围,虽然其主要作用的酬神祈福,但我们可以看出在现在乐户的表演中更多的是娱乐民众的成分,它向人们展现出了上党地区独特的音乐文化,让这种古老的音乐形式更多的出现在民众的视线当中,不仅传播了当地的文化,而且在一定程度上有利于非物质文化遗产的保护。

f. 司婆会

在三仁殿内,除去前来祭拜的民众之外还有一群特殊的人,他们脖子上带着黄色与红色的布条,边抽烟边喝酒边手舞足蹈,嘴里还碎碎唱着一些话语。这是庙会中非常常见的一种仪式,他们被称为人与神的沟通者“司婆”。司婆在现在的生活中尤其是农村当中是普遍存在的,并且大部分司婆为女性,男司婆只占很少一部分,大部分人将此作为自身的主要职业。

司婆在庙会里的主要职责有两点:

第一,辅助三仁祠管理人员办好庙会活动。往往司婆在庙会开始前就会到庙里报到,用他们自己的话来讲就是“是老爷托梦给我叫我来伺候他的”,^①庙会的主办人会热烈的欢迎她们,在庙会期间,他们吃、住都由庙会主办方负责,并且在庙会中听从主办方的安排,服务于庙会。庙会中在每一个神像下都需要一个辅助人员,引导香客祭拜,给香客发放红布,在调查中发现大多数的香客对于拜祭的方式并不了解,进入祠内不知道该拜谁,或者不知道拜祭的方式是什么,有的人甚至连如何叩首都不了解,这时通常都需要一旁司婆的指点与引导才能完成整个祭拜活动,在拜祭结束后,坐在佛像旁的司婆会给香客发放红布,用司婆的语言来讲,这是带红运,将好运带

^① 讲述人:石女士,女,比干岭村民,司婆。

回去的意思。

第二，人与神的沟通者。司婆通过他们自己的方式将香客的愿望传达给老爷，所以在教育水平较为落后的农村里，很受农民的欢迎。在拜祭的过程中，应香客的要求，司婆会询问香客的基本情况以及有何诉求，然后让香客跪在神像之前，将红布盖在求愿人的头上，然后将这些愿望或者诉求用她们自己的声调唱给老爷听，在唱的过程中司婆是保持着站立的姿势的，有时候还会抽烟或者喝酒，用司婆的话来讲这是替老爷在抽烟喝酒，是老爷问你要烟、要酒。等司婆将愿望转达完毕，许愿的民众方可三叩头、起身。另外有些香客会带着自己专门请来的司婆前来祭拜，并不用祠内已有的，这种情况一般是请当地自己熟知并且有一定知名度的，在来之前就已经详细了解自己的情况与愿望，这样司婆会带领并帮助香客完成整个拜祭活动。

除此之外，若司婆在并未被安排任务的情况下，他们会集结在一起，旁若无人的自唱自跳起来，但通常会有一个进入状态的过程即等待老爷旨意的下达，就是“要被老爷扶起来”^①，在此大致分为两种，一种是靠抽烟、喝酒来使自己进入状态，第二种是口念一种发音类似于“阿一思麻一思”的咒语，据司婆们讲，通常“只有时辰到的时候”司婆才会开始唱，否则他们想唱也唱不出来，其中有些人可以连续唱整整一个晚上。并且不论其他人是否在场对于他们的演唱来说都没有任何的影响，可以在场听到的人都是有缘分的人，有时候在进入状态的过程中他们会向周围群众要烟、要酒，但这并不是随便要的，是老爷和你要。他们整个的行为与意念都是受老爷所控制的，司婆的家里都供奉有老爷，有的人“顶着”一个老爷，有的人“顶着”四个老爷，只有老爷睬你，你才有老爷可顶，同时司婆们并不会互相随意交流，透露自己顶的是哪一个老爷，但是老爷的能力是有大小之分的，有的人可以顶主席而有的人只能顶地方性的老爷。

司婆演唱的曲调单调一致，音律没有什么突出的特色，类似于说唱的形式，没有任何的限制，其内容大多为司婆们临场发挥，大致分为两种：第一种为英雄事迹。这些英雄事迹并不限于三仁祠内供奉的各神，各种流传的英雄事迹都有可能被唱诵。第二种为家长里短。虽然大多是一些不为人知的家长里短，但都是一些典型的具有一定教育意义的例子。他们有时采用两人对话的形式，有时采用独唱的形式，并不固定。用司婆的话来讲，这一行为就是老爷借司婆们的口来向民众讲述一些积极向上的事情以此来达到教育民众的目的。

司婆之所以能够根植于民间，必定是有着广泛的民众基础的。在农村，人们的教育水平较低，在生活较为窘迫的情况下，迫于无奈的情况下就会将自己的希望寄托于神灵，这对于他们来说是更为容易接受的一个选择。人们认为上天的神仙无所不能，所以在自己遇到困难解决不了的时候希望借助上天的力量，寻求能够可以做到人、神沟通的司婆的帮助。民众坚信只要按照司婆的指导，通过司婆的传达以及一系列神秘的仪式，老爷定会帮助自己度过难关。民间信仰往往都是扎根于民众内心的，它是民众看待事物的一种方法，对于民众来说它在一定程度上成为了一种心理慰藉，一种情感上的寄托，在安抚民心的同时也间接促进了和谐社会的建构。

g. 社火

^① 讲述人：石女士，女，比干岭村民，司婆。

社火是一种集体性的庆典仪式，在节日中通常都会出现，它是属于下层民众的艺术，社火的主要作用在于在娱神的前提下娱乐大众，庙会中请来了威风锣鼓队、旱船表演队、舞龙队、秧歌队、舞蹈队，这些表演队都是来自周围各村、各镇，是民众自发组织的小团体，经常性的在节日活动中为村民们进行表演。祭祀仪式结束后，在三仁祠外广场上各表演队就按顺序开始了表演。平常在农村中，村民们并没有很多的娱乐活动，庙会必然会引起民众的围观，社火的表演在村庄中营造了节日的氛围，人神共庆，缓解了民众枯燥的生活，使村民们在欣赏到各种民间文化艺术的同时得到身心的愉悦。同其他艺术形式一样，社火会引起民众的集合，为民众提供情感交流的场所，民众可以在观赏表演的同时互相交流，增进情感，从而在一定地域范围内起到凝聚民心的作用，从而促进社会主义新农村建设。

h. 送神仪式

相比之前的祭祀仪式，送神仪式即显得非常简单，送神仪式是整个祭祀活动的结尾，是庙会活动结束的标志。送神仪式于二十二日上午举行，三仁祠负责人在供于大殿内的祖师爷和关老爷的牌位前烧香、叩首，之后取出牌位焚烧于院内香炉内。

祭祀是民众为了趋吉避凶而举行的一系列仪式，中国自古重“礼”，礼节渗透在民众生活中的各个方面，现今很多的大型祭祀仪式都是由古代宫廷祭祀仪式繁衍继承而来，通常都会具有繁缛的仪程，但是在复杂的仪式背后却恰恰蕴含着人们对于美好生活的期待，他们坚信在这一系列祭祀仪式之后会给他们带来平安与福佑，所以参与祭祀的所有村民都非常的严谨认真，并不会因为仪式的复杂而有一丝怠慢。随着时代的发展，祭祀仪式中的宗教成分已逐步减弱，仪式的展演更多存在着的是文化遗产的意义，通过展演这些古老的仪式将中国古老而又神秘的文化遗产下去，相信在这些古老的仪式之前，人们的心灵会得到升华。祭祀仪式处处向人们展示着尊重先人的理念，这也在一定程度上起到了教化大众的作用。

三仁信仰庙会的祭祀仪式一度曾被停止，从现在的祭祀仪式来看，展现在我们眼前的祭祀仪式实际是贾村赛社的缩影，赛社是上党地区非常古老的一种祭祀仪式，在“三仁”庙会的出现表现了相同地区仪式的一种相互吸收、相互借鉴，从而反映仪式的地域性特点。

4 三仁信仰祭祀仪式的信仰基础

4.1 信仰媒介——祭祀仪式中的“司婆”

巫觋是沟通人神的中介，他们通过一系列象征的行为与神进行感应后，将民众的祈求传达给上天并将神的旨意再传达给人。当人们遇到正常手段不能够解决的事情的时候就会求助于巫来达到自己的目的，尤其在古代生存条件恶劣的情况下，更是将巫术作为一种生存手段。巫觋进行祭祀活动时要采用一些手段，即巫术，弗雷泽在《金枝》中将巫术做了分类“第一类是‘同类相生’或果必同因，第二类是‘物体已经互相接触’，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用，前者可称之为‘相似律’。后者可称之为‘接触律’。基于相似律的法术叫做‘顺势巫术’，基于接触律的法术叫做‘接触巫术’。”^①巫术是要达到目的必须要遵守的一系列法则、戒律，整个巫术是建立在联想的基础之上的。

在现在顺势巫术仍旧普遍存在于社会中尤其是广大的农村之中，在三仁信仰的实践活动中顺势巫术更是作为主要的信仰实践活动而存在，甚至可以说是建立在这一巫术手段之上的。首先是司婆，司婆是民间信仰活动中较为普遍的存在，她们被称作是人与神的沟通者，在第三章中笔者已进行了详细阐述，通过分析三仁信仰祭祀活动中司婆沟通人与神的方式我们可以看出，他们的具体手段主要有两个，即为“见诸于形的舞与闻诸于声的歌”^②，司婆在与神灵沟通的时候都是伴有歌舞的，歌舞是他们与神沟通的一种形式。司婆在表演歌舞的时候，大多是用一种常人理解不了的方式与词句来表演，这会让人们认为是神灵的一种附体，司婆自己对此给予的解释是等进入状态后，“老爷”就附身了，司婆自身的所有行为方式此时都是受“老爷”控制的，司婆是如何进入所谓的状态的我们不得而知，但是在这里实际上是通过模仿“老爷”的行为即运用同类相生的巫术活动，在这一过程中司婆扮演的即为“老爷”的角色，司婆在附身的过程中会向众人索取烟、酒，这其实就相当于“老爷”在向民众要烟要酒，民众认为在这里伺候司婆实际上就等于是在伺候“老爷”，之后司婆会代替“老爷”说一些话告诉来求老爷的人应该怎么做才能达到目的，司婆非常投入的“表演”行为会让民众更加相信这一巫术的灵验性。巫术的一个特点是认为自然是可知可控的，通过一系列的方法可以让自然听从于人类，因此在三仁祠庙会中我们可以看到司婆们经常会运用一些方法将民众的诉求传达给神灵，并告诉民众一些达到目的的所谓的“方法”，但是三仁信仰这种根植于民间的下层大众信仰是具有极强功利性的信仰，在运用巫术的同时还吸收了宗教的因素，宗教不同于巫术的特点是认为世界是怎样运转的都早有定数，人所能做的就是奉承神灵讨好神灵，不可以压制神灵，三仁祠祭祀仪式中除去运用巫术外还要向神灵贡献祭品来讨好神灵。除了司婆之外，民众在进行祭祀的时候还有很多的禁忌，比如在三仁祠大殿求官的时候，供品不可以用饼干，因为小饼干意味着不干净，这样就什么也做不成了，最好

^① J.G 弗雷泽，徐育新等译，金枝[M]，北京：大众文艺出版社，1998. P19.

^② 黄惠馄，祭坛就是文坛[M]，北京：国际文化出版公司，1993. P62.

用馒头，馒头很喧，意味着事业会蒸蒸日上，这些事物本身是没有任何联系的，这些都是民众根据相似律而进行的联想。三仁祠周围经常会有算卦的大仙，尤其在庙会期间会出现的更多。整个三仁祠充斥着巫术的行为，而巫覡则是支撑整个巫术活动的主要中间人。

巫术仅仅是一系列联想的行为，民间信仰中除去这些巫术之外还附着着祈祷和贡献祭品的行为，这些是属于宗教的成分，民间信仰是将这两者融合了。巫术是在追求最终结果的过程中采用了一种完全错误的思维方式，相似律与接触律都是原始人思维的错误发展而造成的，但是它们却普遍的存在于民间信仰的活动之中，首先是因为这种原始思维的一脉传承，民众的潜意识里存在这种行为的记忆，其次是因为这种通过模拟达到自身的目的更加能够满足民众急功近利的思维趋向，民众来祭拜神灵通常都是存在正常手段达不到但在内心又非常渴望的诉求，在教育水平有限的广大农村，民众会更愿意将希望寄托在神灵的身上，顺势巫术则在一定程度增强了民间信仰的信服性，民众在内心是承认这些巫术的灵验性的，或者说是对此抱有一种挣扎的一线希望。以上的所有最终致使了巫术活动始终活跃在民众生活的大舞台之上。

4.2 思想基础——祭祀仪式中的“礼乐”

礼是中国文化的核心，代表的是一种行为处事的准则，一种行为规范，它建立在道德伦理的基础之上，渗透在中国民众生活中的每一个方面，并与民众的生活风俗相互结合，在无形中约束着民众的行为，它有着与法律同等的作用，但是它不像法律利用强制来实行，而是通过人们对传统的敬畏。礼早已融入到民众的习惯之中，在处事的时候人们会不自觉地遵守，绝不会轻易逾越，因为那样是不符合规矩的，会遭到谴责的。其中是否合乎于“礼”就是区分“正祀”与“淫祀”的一个标准，正祀是被国家、官方认可的，是按照规定的仪式进行祭祀的，超出的范围的或者未被国家收编的就会被认为是淫祀，三仁信仰主动将自己纳入道教范畴，认为自己符合礼的标准，从而归入“正祀”的系统之内。

经过比较分析我们可以发现，三仁信仰的祭祀仪式是迎神赛社的缩影，迎神赛社与古老的驱傩仪式是一脉相承的，是古代庙祀仪式向农村的延伸，并逐渐形成了农村中自成一体的祭祀制度。傩仪起始于原始社会，经历了几千年的演变，尤其在唐代是非常重要的国礼，典礼的仪式非常之复杂且隆重，上党地区的迎神赛社盛行于宋金时代，规模宏大，仪式中的供盃仪与宋金宫廷宴乐，是对对戏与队舞的继承，其核心在于“礼乐祀神”，这一核心也同样贯穿于三仁信仰祭祀活动的始终。

纵观三仁信仰的整个祭祀过程，首先三仁信仰的祭祀仪式是由司仪提前制定好的；其次祭祀仪式从请神、祭神、送神整个流程都是有一定固定次序的，其中祭祀仪式中最核心的部分供盃仪式总共要分为八次向神灵供献祭品，整个过程极其复杂，每一次供盃之前都要行礼、敬香、念诗、绕院、奏乐，参与祭祀队伍的人员有固定的位置，绕院有固定的路线，在向神进献贡品的时候更是细致到分为下跪—压盃—捧馐—放盃—叩首—升—伏俯—转身—退步—就位十个步骤，每一个

步骤都是严格排练过的,这些细致的步骤首先体现了一种等级的秩序,先后有别,这本身正是“礼”的体现;再有诗文、乐户奏乐始终贯穿于正个祭祀过程中,每次供盃之前司仪都会大声念读一首祭祀的诗文,乐户队伍始终跟随在祭祀的队伍当中,但是何时乐起何时乐止都不是随意的,是有专门的时间安排的,整个祭祀过程中,礼、诗、乐相辅相成,以礼为中心,诗和乐要达到礼的标准,礼、诗、乐被认为是成人的必经之道,兴起于诗,在礼的过程中加固,最后在乐中完成,只要此三者结合才可以达到修身的目的,还可以上升到一定美化的高度。同时这也正是贯穿三仁祭祀仪式中的主要灵魂思想,三者通过互相配合最终融合成“仁”的精神;最后,祭祀活动中的供盃仪式是贾村赛社的缩影,贾村赛社中的供盃部分总共要进行3到4天,但是在三仁信仰的祭祀活动中被简化成了八次,因为贾村赛社中供奉的神灵数量要远远多于三仁祠内供奉的神灵数量,在这里是根据神灵的数量和地位而进行专门设定的,正是符合了合称的标准。整个祭祀活动处处体现的“礼”的思想,通过在民众面前进行展演,可以间接的将这一思想传达出来,通过复杂的仪式过程让民众体会到祭祀的神圣性。

5 三仁信仰祭祀仪式下的村落社会

信仰是扎根于民众内心的，它并不会因为国家政策的变化而退出民众的生活，它是民众内在的一种文化需求，是一脉相承的，就如我们在三仁祠所看到的，虽然三仁祠曾一度被毁，但是民众仍然会在废墟上进行简单的拜祭。在国家政策相对宽松的情况下，各地的民间信仰纷纷开始逐步恢复，从现今的研究状况来看，大部分村落信仰仪式的复兴基本是由祖先后裔或者民间权威人物出于恢复宗祠或者发展本地传统文化的原因而发起。就微子镇三仁祠而言，它的重建以及信仰祭祀仪式的复兴是由一个既无任何政治背景且并非三仁后裔的本地村民自主发起，这在当代信仰复兴的案例中较为特殊。再有，三仁信仰扎根于民间村落社会，因此作为地区信仰的三仁信仰必定会对微子镇的村落社会秩序产生一定的影响，国家作为权利的代言人会作出相应的反应使农村的各项限定在国家允许范围内进行，与此同时信仰本身也在新的时代背景下发生了明显的变化，对它的研究可以帮助我们对新时期民间信仰的复兴状况进行更深一步的理解。

5.1 祭祀仪式与国家权力

国家与社会的关系一直是学术界讨论的热点话题，在当代的情况下两者的关系也发生了一定的改变，以下笔者将利用三仁信仰中祭祀仪式与国家权力的互动来阐述这一新型关系，并且从宏观的角度来探讨国家如何通过与祭祀仪式的互动对村落社会施加影响。在互动的过程中并不是一方对另一方单向的渗透影响，而是祭祀仪式与国家权力都从自己的利益出发主动做出了相应的对策。

5.1.1 民间祭祀仪式向国家权力靠拢

民间信仰的盛衰与国家的政策支持是密不可分的，民间信仰只有在国家政策宽松的情况下才会得以繁盛。文化大革命时期，民间信仰被认为是封建迷信而一度处于非常低迷的状态，乡村中的庙宇被拆毁或移作它用，人们更是不敢再在公开场合下进行民间祭祀的各种活动，因为那一时期，民间信仰是与国家政策相互冲突的。对于民众的生活来说，国家无时无刻不在影响着民众的生活，但是国家代表着“正统”，即被承认的东西，作为民间信仰来说，民众更希望看到自己的地方性信仰能够与国家的主流意识形态的契合，即是被承认的，或者可以说是光明正大的，因此，在当今，民间信仰为了复兴积极与国家政策相配合，向国家主流意识形态靠拢成为了民间信仰可以继续存在下去的必经道路。

三仁信仰就是如此在许多方面都明显的表现出了积极向国家主流意识形态靠拢的迹象。首先，三仁信仰作为非主流的民间信仰主动的向国家官方承认的主流宗教——道教靠拢。据笔者调查，三仁祠被毁坏前仅仅供奉着微子、箕子与比干三位神灵，现在新修建的三仁祠，加入了三清

殿、真泽宫、碧霞宫、娲皇宫，供奉的都是道教的神灵，由此可见三仁祠在积极的向道教靠拢，在对三仁祠的筹建人王秀珍采访时，她也非常肯定说现在三仁祠是属于道教信仰，在建立庙宇的初期也曾邀请过五台山的道士来主持寺庙的开光仪式。但我们知道，微子、箕子、比干是历史上真实的人物，他们并不属于任何宗教，民众之所以祭拜他们是因为他们忧国忧民、忠烈千秋。三仁信仰庙会的祭祀仪式，由于长时间被禁止，对于旧时具体的祭祀仪式实践大都已经遗忘，因此有借鉴临近地区其他祭祀仪式的现象，对庙会当天的祭祀仪式过程和内容分析可以看出它是贾村赛社的缩影，采取的是贾村赛社庞大的仪式系统中的一个部分，而“赛社神灵信仰系统是以道教神‘昊天玉皇上帝’为至高神的多中心、多派别信仰系统，”^①因此可以看出三仁祠在其一年中最重要的庙会活动中将贾村赛社的祭祀仪式作为其主要公祭仪式，可见两者是相互呼应的。上党地区多道教信仰是一方面因素，但是道教是国家正式承认的宗教系统，由于旧时期有关国家打击“淫祀”，即非官方承认的祭祀而给民众内心留下具有一定压力的消极记忆，因此，民众会自觉地对产生一定的反应，即将三仁信仰主动将自己归拢于道教系统，从而使自身归属于国家“正祀”的范围之内，正是向国家主流意识形态靠拢的体现。

其次，民间信仰与其所处的政治环境是紧密联系的，它的恢复必定会受到国家政策的影响。国家政策是作为主流意识形态而存在的，民间信仰作为地方性的文化资源必须在国家政策允许的范围内活动。如今，全国范围内的民间信仰之所以能够恢复，较为直接的因素就在于国家政策的放宽，但是国家并没有正面鼓励这些民间信仰的大规模复兴，而是在全球化进程中，本土文化受到了域外文化的冲击，国家需要对本土的具有中华民族传统特色的文化进行保护及继承。这些年较盛行的“文化遗产”之说就是为保护继承独特的本土文化所提供的一种新的方式，很多曾经被认为具有封建迷信色彩的事物都被重新发现了文化价值而被列入到文化遗产受到保护。现在文化产业具有一定客观的经济效益是大家有目共睹的，因此，政府在新的时代背景里为了更好的保护文化产业同时发展本地经济做出了相应的现代化的设计，比如“爱国爱乡”、“发展旅游”、“发展本地特色文化”等等。对于三仁祠而言，微子镇是微子的初封之地，微子、比干、箕子是三位真实的历史人物，三仁代表的是一种“忧国忧民”的积极思想，这是与正统思想相契合的值得推崇的思想，且其丰功伟绩从古至今一直被传诵，因此恢复三仁祠对于历史遗迹的保存以及中国优秀传统文化的弘扬有着非常重要的意义。而恢复祭祀仪式这个信仰中最核心的部分更是对于传统文化的发扬有着巨大的意义。祭祀仪式是一种行为方式，是民众在特定的生存背景下处理问题的一种理念，尤其在旧时期的贫困年代它更是作为一种生存技术而存在，在从古至今发展而来的过程中它一直都伴随着民众从未消失，祭祀仪式融合了民众的智慧和想象，因此祭祀仪式可以在一定程度上反映一定地域范围内民众的生活方式与文化积淀，通过对祭祀仪式的展演可以将这一古老的具有地域代表性的文化传承下去，并且祭祀仪式在展演的过程中将“礼制”的思想以仪式化的行为向民众传播。从这一方面来看，三仁信仰本身首先就具有了被保护与继承的资质，其次通过对新建三仁祠的发展过程进行分析还可以看出除去作为民众祭拜神灵的圣地之外，在发展

^① 朱文广，段建宏. 由贾村赛社《排神簿》、《祭文簿》看道教、民间信仰的特点[J]. 宗教学研究, 2012. P77.

的过程中三仁祠的复兴人积极的响应政府的现代化设计,三仁祠的历史文化价值,在向外宣传的过程中更多是将三仁信仰作为一种文化资源和旅游资源来进行开发,“弘扬微子文化、发展古镇经济”是三仁信仰的发展主题,而且恢复后的三仁祠是采用市场运作的方式来管理,利用“文化搭台,经济唱戏”,促进和带动地方经济发展,打造地方性文化特色品牌。在这里我们可以明显发现三仁祠的商业化发展趋势,对于三仁祠的复兴人来说,是将文化旅游资源的发展方向作为发展庙宇经济的一项有效途径,对于三仁信仰本身来说发展文化旅游资源可以作为民间信仰世俗神圣性的保护壳,这其中的比例关系是分割不了太清的,但从这里我们可以看出,三仁信仰积极的寻求与国家政策的契合点,从而向具有话语权的国家权力靠拢,这是民间信仰得以顺利复兴的必经道路。

调查中发现,三仁祠所在的比干岭曾经发生过一次众人皆知的著名战役—神头岭战役,这是一次光荣的经典战役,旧三仁祠也是在这一战役中被毁,就表面来看这一战役是没有必要在新三仁祠的复兴中提到的,但是在新三仁祠的复兴人以及比干岭当地的村民在向外人介绍三仁祠的时候都会很自豪的提到这一次战役,在宣扬三仁祠旅游的资料中这一战役也被加入到了其中,我们可以看出民众在不自觉中引入了国家正史,一方面对这一战役的宣扬丰富了三仁信仰的文化资源,提高了信仰的可推崇性,另一方面使三仁信仰的发生地与国家承认的事物相关联,进一步加强自身“正祀”的身份,这同样也是向国家权力积极靠拢的一种形式。

从以上分析可以看出,在三仁信仰复兴的过程中,民间精英充分的利用了地方性的文化资源与国家的资源,使两者有效的相互结合从而为三仁信仰自身确立了正统的祭祀地位。整个过程并非一种力量的独立作用,而是村落、地区、国家三个力量相互融合而成的,三仁信仰也在积极向国家权力靠拢的过程中为自己营造了一个安全的信仰空间。

5.1.2 国家权力向民间祭祀仪式渗透

信仰一直存在于我国政治的大背景之下,地方性文化与国家主流意识形态之间的关系一直在变化当中,“国家在不同的社会背景下可以成为民间仪式兴衰存亡的决定性力量,它既可用暴力或自己的象征符号摧毁或替代民间仪式,也可能征用民间仪式与象征服务于经济目的或政治治理,从而留给民间仪式得以复兴演变一定的社会空间。另一方面民间社会在国家在场的情况下,亦可与之互动、融合,或将国家作为发展的资源,例如将地方信仰转换为民族—国家象征符号,从而使之获得合法性并产生积极后果。文化仪式的相互承认、互融及至共谋正是国家与地方民族传统、政府与民众之间新型关系的体现。”^①在新时期政府对于信仰政策并没有完全放宽,所谓的宽松只是相对于以前对信仰的彻底取缔而言,政府采取了更为柔和的手段,即多方面的渗透,使信仰活动始终在政策所允许的规范内进行,即使信仰在众人期待下重新走上民众生活的大舞台,但仪式的形式、内涵以及其所象征的内容都发生了很大的变化。

^① 郭于华. 仪式与社会变迁 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000. P7-8.

从许多关于信仰复兴的研究中,我们可以看到,大多数信仰复兴发起人都离不开民间权威,民间权威大多是曾经有过一定的政治背景但是现在已无任何政治职务的人员,比如老红军、曾经的政府干部,因为他们了解国家政策,可以很好的将信仰的活动限定在政策允许的范围内,并且信仰的重建工作必然需要相关政府部门的审批,他们可以利用一些政治关系使信仰重建的活动变的更容易一些。微子镇三仁信仰重建这一想法最初是由本地村民王秀珍提出的,她是本地的村民,曾经开办过一些企业,有一定的经济条件,她在最初修建三仁祠的过程中遭遇到了重重阻碍,资金的短缺是最主要的困难,她多次到市政府寻求帮助,但市领导并没有意识到她是真正的想要把家乡的三仁信仰重新复兴,并没有在意。但是在潞城市曾经的县长(现已退休)得知她的想法之后,给予她很大的帮助,不仅帮助她联络相关的领导,拿出自己的一部分资金来帮助修建并且在如何实际的重塑三仁信仰方面给予她很多的建议。民间信仰曾经一度都是十分敏感的话题,因此对于信仰的恢复尤其是具有浓郁封建色彩的祭祀仪式的恢复必然要为其寻得一个合理的说法。对于县长来说,他更多考虑的是将家乡的传统文化继续传承下去,他所扮演的角色即为民间权威,它可以在一定程度上代表国家的意志,在重塑民间信仰的过程中他明白如何去权衡利弊,如何去避免与国家政策的冲突,并在此基础上很好的维护好本地的利益,传统文化赋予了他“同意权力”与“教化权力”^①,他可以利用他的政治资源为三仁信仰的复兴寻求到一个合理的方式,为其提供一定的制度保障,从而使三仁信仰的复兴在一定程度上得到国家的认可,在此可以看出民间权威对于引导信仰的重新树立起到了非常重要的作用,国家正是通过这种民间权威的力量对民间信仰乃至乡村社会进行调控。

关注三仁信仰的重塑,除了重建三仁祠有利于传统文化的继承,还有另外一个层面,即利用三仁信仰这一当地特色文化发展本地的旅游经济,加强本地区的知名度,从而得到一定的经济利益,政府作为国家意识形态的代表并不能正面鼓励这种大型信仰的重塑,但是对于利用三仁祠带动本地旅游产业发展,提高经济效益这一方面与自己的需求是一致的,因此政府只是在经济上给予了一定的支持,在信仰重建的各项工作中并没有过多的参与。然而,信仰必须是要在政策的规定范围内活动,政府在默许这一产业重新恢复的同时,积极以各种可行的方式向其进行渗透,自2003年以来王秀珍多次被授予长治市、潞城市和微子镇劳动模范、三八红旗手、先进旅游工作者,还被推选为潞城市第六届政协委员,由此可以看出虽然政府并没有对信仰的重建加以反对或者取缔,但是它利用另外一种更稳妥的方式对信仰进行间接地管理,通过这一系列的表彰给予王秀珍相对的政治权利,使其能够时刻了解到国家的相关政策,从而在其进行庙宇及信仰的组织管理活动时能够时刻与国家政策相和谐,使三仁祠的各项活动始终保持在国家政策允许的范围之内。在这种情况下,就会使信仰仪式本身发生一些微妙的变化,就是我们通常所说的仪式作为象征符号的意义发生了改变,祭祀仪式本身是一定群体范围内的人为了某一个共同的目的而认同的共同象征,但通过调查可以发现在本应完全属于下层民众的三仁祠祭祀仪式中,加入了许多政府的元素,比如公祭仪式中由中共潞城市委人办公厅、潞城市人民政府办公厅、潞城市人大办公

^① 费孝通. 乡土中国[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1985. P60-70.

厅、潞城市政协办公厅、微子镇党委政府敬献花篮，并由潞城政协主席宣读公祭祭文，并焚烧帛书，这些仪式在整个仪式的开头部分举行，并且非常严肃与正规，还有在庙会社火表演中，表演道具上显眼的“新农村建设”的标语，相比其他诸如请神、迎神、供盂等古老的祭祀仪式而言，这些新的仪式会显的有些突兀，但它表现的是国家的参与，其主要目的是在向民众昭示着祭祀仪式与国家意志的一致，向民众传达了祭祀仪式的合法性，这样祭祀仪式除了对神灵的敬仰又具有了一些表演的成分，从前作为一种生存技术并嵌入在民众灵魂深处的祭祀仪式，其神圣性已经逐步减弱，开始过渡到权力技术。因此在这里，我们可以发现祭祀仪式在表达传统文化的同时，还具有了一种建构性的作用，即国家权力渗透到祭祀仪式，使自身融入到信仰之中，从而利用这些重新构筑的仪式向民众传达一种权力的思想，这些仪式是国家权力符号的象征，表明了国家意志存在于民间仪式之中，通过行为方式的推崇与思想的灌输对基层社会进行了改造，从而达到对社会秩序的重塑以及对农村的整合与控制。通过进一步思考我们可以发现，大多数的民间信仰活动都存在这一问题，其情形也十分相似，从而让人联想到了一种模式的复制。在这里笔者认为可以通过华琛的“象征/结构”^①理论来进一步阐释这种现象的原因，首先笔者认为不能够因为象征/结构的相似就去否认信仰背后的内容与意义，两者不可割裂，但是民间信仰在象征与结构方面确实存在很大的相似性，国家通过倡导象征/结构的标准化从而达到某种文化的标准化，或者说民间信仰可以通过这种标准来证明自身的“正祀”身份，因为与国家保持良好的关系对地方人员乃至信仰本身来说都是百利而无一害，他们会很乐意配合国家，因此地区信仰会对已被承认的仪式模式进行仿照运用，从而使得各种信仰的仪式在一定程度上具有一定的相似性。

祭祀仪式同其他社火活动一样存在着“对民间仪式的征用”^②，三仁祠庙会中请来了威风锣鼓队、旱船表演队、舞龙队、秧歌队、舞蹈队进行表演，这些表演队都是来自周围各村或者各镇的民众自发组织的小团体。首先这些社火的表演会在庙会中形成一种祥和、热闹的气氛，形成一种“普天同庆”的氛围，这种氛围是具有一定政治意义的，通过这种气氛的渲染可以让民众感到政治稳定、生活安定，民众参与在其中表达了对政府成绩的一种认可。政府通过这种热闹的展演向民众传达国家的政治思想，从而使国家意志与民众生活相互结合。

民间的祭祀仪式反映了一个地区长久以来积淀的独特文化，具有很明显的传承性。一个地区的祭祀仪式不仅可以反映出这一地区内民众的生存技术以及生活文化，并且它还具有一定的建构性，国家通过对仪式象征意义的赋予，从而将自己的意志融入到三仁信仰当中，使祭祀中存在国家的意志。在当代，国家权力不再是利用强制的手段来管理社会，更多是采用合理利用这一形式，国家权力在与祭祀仪式互动的过程中会建立起一种无形的社会秩序，在这一秩序的调控下使得村落的各项文化、经济、政策发展都在国家权利允许的范围内进行，并因此形成一种稳定的社会状态，微子镇当地的村落秩序就在无形中被重新建构了，这是一种国家与社会的新型关系，非常值得我们关注与研究。

^① 载于复旦大学文史研究院。“民间”何在谁之“信仰”[M].北京：中华书局，2009.P14.

^② 郭于华.仪式与社会变迁[M].北京：社会科学文献出版社，2000.P326.

5.2 祭祀仪式与民众生活

祭祀仪式是民众对幸福生活的一种寄托,与民众的生活是息息相关的,时代背景不同,民众关注的问题就不同,民众在民间信仰活动中的表现就会不同。

5.2.1 祭祀仪式中民众的功利性趋向

祭祀仪式是民众向神灵祈求平安的一种方式,信仰之所以能够扎根民间、深入民众的内心就是因为信仰具有的这种灵验性而导致的,人们通过一系列的想象,将神灵人格化,认为神灵同样像人一样需要食品、需要衣服,进而通过一系列想象化的仪式去供奉神灵,从而让神灵降福于民众。虽然有些祭祀仪式非常复杂,但是通过复杂的仪式反而能够让民众更能体会到一种真实的现实感。民众坚信通过这些复杂的仪式,可以使神灵感受到他们的虔诚,并实现他们心中的愿望。对于中国人来说,正如韦伯所说的一样“中国的宗教,不管他是巫术性的或祭典性的,就是其意义而言是面向今世的。无论如何,一般而言,正统的儒教中国人(而不是佛教徒),是为了他在此岸的命运——为了长寿、子嗣与财富,以及在很小的程度上是为了祖先的幸福——而祭祀,全然不是为了他在‘彼岸’的命运。”^①他们更关注现世生活,对于死后的世界并没有太多的关注,这就决定了民间信仰的功利性。

对于祭祀仪式,在以前它是作为一种生存技术而存在的,人们虔诚的履行仪式中的每一个细节,是为了使所有人能够在艰苦的环境中生存下去,民众不敢怠慢任何一个细节,因为仪式与命运是紧密联系在一起,在这里祭祀仪式所代表的是整个群体或整个部落的利益,个人利益是让位于群体利益的,仪式寄托了民众对整个群体或整个部落的希望。现在民众生活水平提高,在生存方面基本没有任何问题,改革开放以后,推行家庭联产承包责任制,包产到户、包干到户,将生产任务落实在以家庭为单位的民众身上,家庭逐渐脱离了以前的村落组织,国家控制意识的逐渐减弱也导致了社会权利的分散,民众自主的意识相对有所增强,因而民众在许多日常的事物中更多的靠自己独立来做决定,因此祭祀的内容也不像以前是为共同的利益,而是逐渐细化到以家庭为单位甚至是以个人为单位上,当遇到非正常手段能够处理的事情的时候,在教育知识匮乏的情况下与文化传统的影响下,民众自然就会向神灵求助。因此在当代,民众已不需要为生存问题苦恼,大多是为生活中的一些日常事情而进行祭祀,因此祭祀仪式中与民众生存相关的内容已经消失,增加了一些表演成分,祭祀仪式逐步的从“娱神”走向“娱人”,参与祭祀仪式的民众“伺候老爷”,也是抱着各自内心一些更为利己的想法的。他们会告诉你,“来伺候老爷会跟上沾光的,等你有求于老爷的时候老爷会照顾你的”,民众只是简单的知道,这些大型的仪式是为了敬老爷的,他们跟着被提前告知的步骤一步一步完成这些祭祀仪式,但是他们的脸上已经缺少了旧时期祭祀时的那种神圣而严肃的表情,首先从民众内心而言三仁信仰以往的那种神圣不可知性已经在

^① 韦伯. 儒教与道教[M]. 南京:江苏人民出版社, 2008. 4. P169-170.

很大程度上被弱化了，三仁信仰对于他们而言是生活中附属的一部分，他们对仪式的具体含义根本不了解，只是知道这些仪式会给他们带来福佑，因此在这里免不了有些凑热闹的成分。再如乐户、唱神戏以及社火的表演在以前是非常神圣的非常严肃的，它们隶属于祭祀仪式中的一个不可缺少的部分，它们承载着人们的希望，但是现在可以看出，乐户、唱神戏以及社火表演的神圣性也基本消失，更多的是为了娱乐群众，从这些仪式中人们得到的更多是情感的交流。对于整个信仰来说，民众更多关注的是整个祭祀仪式是否灵验，自己的诉求是否会实现，对于信仰背后的意义甚至对于信仰主体——“三仁”的历史背景都不甚关注。只有重新恢复的祭祀仪式的复杂过程还在一定程度上向民众传达了信仰的神圣性，就现今而言，祭祀仪式更多的是一种能够为民众提供一定心理慰藉的方式，是人与神之间一种互惠互利的交流，人们许下愿望的同时会给予神灵同等的贡品，从而希望神灵看到自己的付出然后实现自己的诉求，在加上无数的灵验先例，这就形成了一种固定的思维，再加上民间信仰与正式宗教不同，正式宗教有着比较复杂与正规的系统，对入教、教规等等都有着明确的规定，人们一旦加入就需要严格遵守教义规定的一切，有着一定的束缚性。但民间信仰不同，它是非常自由的，没有任何复杂的教义规定，民众可以来去自由，这在一定程度上更加剧了信仰的功利性，民众来祭拜三仁大多是带着一定的具体诉求，除了大型的庙会之外大都只是有求于神灵的时候才会来祭拜。因此在民间信仰中，祭祀仪式中的个人取向逐渐占据了主导地位，民众功利性明显增强。

从另一个方面我们也同样可以发现祭祀仪式的功利性变得越来越突出，这就是祭祀仪式中将祖先信仰与神灵崇拜融为一体。祖先信仰在民众的思想中更多起到的是庇护其子孙后代的作用，有一定的局限性，它只庇护本家族的后代，同时对于祖先信仰的各种祭祀活动都是由家族后代筹办主持的，其后代在祭祀仪式中扮演非常重要的角色，祭祀祖先是后代的义务也是他们特有的权利。但是神灵崇拜是没有任何范围局限的，神灵会庇护每一位信奉它的民众，不分姓氏也不分贫富贵贱。“三仁”是我国一百四十三姓的宗祖，其中宋、牛、林姓最多，在河南商丘及卫辉市有其后人专门为祖先筹建的微子祠及比干庙，每年定期举行宗亲会，加强宗亲内部的联系，在三仁祠祭祀仪式中，“三仁”的后人均有到场，微子后人宋氏研究会的会长及成员都来参加仪式，并且为自己的祖先带来了祭祀的物品，在祭祀仪式中安排了庄重的“献鼎仪式”和后人代表致辞，以表达对祖先的敬仰之情，这一仪式是不允许其他民众参加的，仅限于“三仁”的后代，这表明祭祀仪式中存在着明显的祖先信仰成分。但是三仁祠所在地潞城市微子镇，宋姓只有俩家，林姓没有，没有任何的宗亲会活动，并且三仁祠的修建也与“三仁”的后人没有太大关系，他们只是在经济上给予了一定的帮助，但是只占很小的一部分，对于微子镇三仁祠而言，它更多的是作为一种区域性的保护神而存在，它接待来自全国各地的香客，接受所有人的敬仰。整个祭祀仪式将祖先信仰和神灵崇拜柔和在一起，模糊了两者的界限，其目的是让更大范围内的民众参与，扩大三仁信仰的知名度。从另一个层面来讲，通过知名度的扩大以及影响力的增强，三仁信仰会得到更多的信众与香客，三仁祠的管理人员可以从中得到更高的经济利益，这也恰恰反映了这一信仰的功利性。

功利性的增强恰恰在一定程度上使三仁信仰趋向于单一化的发展,民众如果有诉求就会来到这里,向神灵许愿后给予同等价值的金钱或者物品,并向神灵许诺如果愿望成真后还会给予神灵怎样的报答,这样就会形成一定的信仰秩序,整个三仁信仰的活动也就因此会更加的简单明了,在这里没有像正统宗教一样繁缛的程序也没有信徒过于激进的信仰态度,在这里更多的是一种人与神的直接交易,这种交易是在人与神互利互惠的基础上用金钱、物品来衡量,许愿—金钱赠与—愿望实现,在这种几乎固定的行为秩序中不会有反社会的情况发生,民众对这一民间信仰的态度大多都是“临时抱佛脚”,这就使整个三仁信仰的活动始终处在国家有效地控制之下,形成一种稳定的社会秩序,更加便于国家对社会的管理。

5.2.2 祭祀仪式对民众生活的影响

三仁信仰的祭祀仪式尤其是庙会的祭祀仪式具有一定的狂欢性和反传统性,人既具有动物性也具有社会性,人的动物性是来自本能的没有约束力的思想与行为,而社会性则是与文明相关联对动物性进行压抑之后形成的具有文明规范的思想与行为。而在现在时代的快速发展下,人处在极大的压力之下,如若不进行适当的放松会造成非常严重的后果。

三仁祠庙会安排在农闲时期,农民群众在忙碌的一年之后在庙会期间终于得以休息。首先,庙会期间连续数天的戏曲表演、各种歌舞形式的社火活动还有模拟巫术、成群宴饮等行为,这些行为都是来自原始的延续,具有很强的狂欢性质,民众不论任何身份都可以参与到其中,有些民众是作为旁观者,有些则是参与到祭祀仪式队伍当中,在这种狂欢的气氛下民众可以摆脱平日生活中的各种不愉快,全身心的投入到庙会活动中去,民众可以在这种狂欢的气氛之下使自己亢奋起来而同时不被他人认为是不合适的。其次,在这种狂欢的氛围之下,等级的森严制度在这里被冲淡了,三仁信仰的庙会祭祀活动是上党地区游神赛社其中的一个部分,游神赛社源于对土地的崇拜,目的是为了报答神祇的护佑,赛社中的礼乐相配最初是仿唐宋帝王“圣节”寿筵而形成的,这一活动在上党地区较为盛行,尤其在长子、潞城非常盛行,在整个敬神的祭祀仪式的过程中完全是按照官员的行为制度来办的,在三仁信仰的请神队伍中可以见到銮驾仪仗队、铜锣开道的场面,在平时民众是决然不敢公开进行这些行为的,然而在庙会期间,民众可以在此时逾越这种等级制度的约束。笔者曾在第四章中对祭祀仪式中礼制的思想进行过阐述,在这里是不冲突的,民众这种突破等级制度的模仿恰恰是在一定程度上默许与承认了这一等级制度的存在,民众并不是在这里对这种高一等级的行为方式进行反对或是诋毁,他们是在模仿,民众为可以在庙会期间模仿官员的行为方式而感到自豪,他们认为用这种官员等级的仪式供神是对神的尊敬,我们知道庙会最主要的目的还是为民众祈福,在大型祭祀仪式中跨越等级的行为模仿正是反应了礼仪等级制度的广泛性,礼制思想是深入民心的。最后,整个庙会活动会花费大量的人力、物力、财力,这一次三仁祠庙会活动祭祀队伍就有近百人参与,祭祀所用物品也耗费巨大,并且清风岭公司专门为庙会活动临时搭建了大型的戏台与主持台,农民相对于城市人来说积蓄水平有一定的局限性,

节俭是中国农民的一贯生活作风，当然民众认为只有把神灵“伺候”好了才会给自身带来福佑，然而这里不免存在铺张浪费之嫌，这也印证了庙会仪式的反常规性和一定程度上的宣泄性。庙会的这种狂欢性是民众宣泄自身情绪的一种有效方式，农村中平日里休闲娱乐活动非常有限，人们大多忙于生计，因此庙会的活动是民众在劳碌之后的放松，是平日压抑的释放，虽然旧时期的三纲五常观念已逐渐淡漠，但是这种框架式的约束思想仍然存在在民众的记忆之中，仍在不自觉地约束着民众的行为，因此平日里的民众仍是规矩的生活着的，但是在庙会期间民众可以暂时忘却这些条条框框进行全民性的狂欢，这些狂欢行为在一个方面来讲是民众较为向往但却并不属于自己的行为方式，虽然祭祀活动中存在蔑视等级制度的行为，但是始终都是法律允许范围之内的，它起着调节器的作用，如果农民一度辛苦劳作而没有放松的活动话，一定会造成社会的隐患，适当让民众在允许的范围内，进行狂欢发泄可以达到对乡村社会秩序的合理控制。再有庙会聚集了周围好几个村落的村民，大家聚在一起可以互相交流，增进情感，增加同一社区范围内的认同感，从而有效地增进地区的团结。

从另一个层面上讲，整个仪式过程既是对礼制的一种展演，重新恢复了的祭祀仪式重新走进民众的生活必定会产生一定的影响，仪式的礼制思想也会以新的姿态再一次登上民众生活的舞台，民众再一次亲身接触到仪式的展演，从而在观看仪式的同时开始接受礼制的思想。三仁信仰的神圣性与约束性会因为三仁祠的恢复而被重新激发起来，三仁信仰作为地方性神灵会对微子镇地方的民众行为具有一定的约束力，由于农村民众的教育水平有限，以及民间信仰神灵的灵验性记忆，因此他们对于神灵的畏惧性更为严重，民众会自觉地遵守社会规范，他们会害怕触犯神灵而对自己不利，因此仪式的恢复对村落的社会秩序会产生一定积极的影响。

经过重重阻难再一次呈现在我们面前的民间信仰在改革开放的大背景下已经发生了诸多了改变，国家权力通过对祭祀仪式的渗透实现了对乡村社会的控制，祭祀仪式也自觉地与国家意志相契合从而为自身赢得一个良好的生存发展环境，在这一过程中，三仁信仰的祭祀仪式从生存技术逐步转向了权力技术，祭祀仪式中原始的狂欢性与反传统性仍在延续，并由以娱神为主逐渐走向以娱人为主，成为村落社会秩序的调节器。作为三仁信仰的主要受益民众来说，在当代的背景下逐渐表现出了较为明显的功利性，祭祀方式也逐渐模式化，整个信仰活动趋向单一化发展，从而增强了信仰活动的可控制性。总之，祭祀仪式对社会秩序的的维护与重塑起到了积极的作用。

结 语

本文选取山西省潞城市微子镇比干岭三仁祠作为研究对象，在于其本身的独特性，三仁祠在抗日期间被毁，在2010年被比干岭村一位非三仁后裔的女村民独立自主重建，这在民间信仰复兴的事例中是十分罕见的。重建的过程非常之艰难，这说明民间信仰在政治的大背景下的复兴并非易事，民间信仰以什么样的新姿态展现在民众面前并不是一个人的力量可以决定的，而是来自国家、地方以及信仰本身，重新恢复后的三仁信仰必定会发生一定的变化，其最主要表现方面在于祭祀仪式，本文即从祭祀仪式的角度出发，通过对重新恢复后三仁信仰祭祀仪式的一系列变化来探析祭祀仪式对村落社会秩序的整合与重塑的作用。

首先三仁信仰的重塑是建立在国家的政治大背景之下的，国家意志具有绝对性的话语权，因此祭祀仪式只有自身主动向国家意志靠拢的情况下才能为自己赢得相对较为安全的生存环境；国家权力也改变了以往对民间信仰完全取缔的政策转而采取较为柔和的渗透手段，民间信仰是扎根于民众内心的一种需求，完全取缔的政策在达到目的同时会产生非常消极的影响，而如今国家通过在民间祭祀仪式中的在场即对祭祀仪式的重新建构而达到在形式上对民间信仰的控制，不仅能够保护继承村落的历史文化资源，还能够利用这些资源达到经济发展的目的，并在这一过程中影响村落的社会秩序建构，使农村的发展符合国家的方针，因此祭祀仪式在被重新建构的过程中其旧有的生存技术的象征意义就被逐渐淡化了转而成为了具有国家权力的象征符号。其次祭祀仪式虽然发生了很大的改变，但是其中原始的狂欢精神仍然被继承下来，民众在体验狂欢精神的同时得到了精神上的宣泄，祭祀仪式承担了调节民众生活的作用，为保证村落中社会秩序的稳定产生了积极的作用。最后，在当代社会的背景下，民众的生活水平提高，在对待民间信仰的态度上也发生了改变，个人取向突出功利性明显增强，整个祭祀仪式活动趋向于单一化的发展，这一变化更有利于庙宇经济的发展，并且三仁信仰这种祭祀仪式的简易化更便于将民间信仰的管理纳入到国家允许的范围之内，使得国家更加容易对村落社会秩序进行整合与控制。

本文主要观点即在于探讨祭祀仪式对村落社会秩序的整合与控制作用之上，从而引中出现时期国家与社会的这种新型的关系，即国家通过加强地方性知识资源与国家主流意识形态的互动达到对社会的有效控制与治理。

致 谢

在山西师范大学三年的硕士阶段学习即将结束，这三年的学习让我在学业方面得到了很大的提升，尤其是通过这一年毕业论文的写作与训练，使我能够更加独立的去调查和分析一个问题。在论文写作的过程中，从资料的收集到分析再到论文框架的制定，我领悟到了很多知识，并且得到了多方面的帮助与支持。

首先，我要感谢我的导师扈晓红老师，感谢他在论文写作期间对我的细心指导，扈老师平易近人，并且具有严肃的学术态度，对我论文的每一个细节都加以把关。感谢毛巧晖老师在论文初创的过程中，在文章结构方面给予了我非常多的建议，在此过程中我学到了很多。感谢刘同彪老师在学业方面给予了我莫大的帮助。还要感谢高忠严老师、石国伟老师在三年的学习中给予我的帮助与指导。

其次，我要感谢田野调查过程中曾给予我帮助的所有人，感谢王秀珍女士不厌其烦的给我讲解三仁祠复兴过程中的所有细节，感谢潞城县志办常宏武叔叔为我提供了相关的历史文献资料，还有微子镇比干岭热心的村民们。他们的朴实与真诚给予了我莫大的帮助。

最后，感谢我的所有同学们，感谢你们在这三年中对我的帮助与关怀，谢谢你们！

参考文献

著作图书文献:

- 【1】 钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海: 上海文艺出版总社, 1998.
- 【2】 乌丙安. 中国民俗学[M]. 辽宁: 辽宁大学出版社出版, 1985.
- 【3】 乌丙安. 民俗学原理[M]. 辽宁: 辽宁教育出版社出版, 2001.
- 【4】 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.
- 【5】 高有鹏. 庙会与中国文化[M]. 北京: 人民出版社, 2008.
- 【6】 马克斯韦伯, 洪天富译. 儒教与道教[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2008. 4.
- 【7】 黄惠馄. 祭坛就是文坛[M]. 北京: 国际文化出版公司, 1993.
- 【8】 王沪宁. 当代中国村落家族文化[M]. 上海: 人民出版社, 1991.
- 【9】 郭于华. 仪式与社会变迁[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000. 10.
- 【10】 费孝通. 乡土中国[M]. 北京: 生活 读书 新知三联书店, 1985.
- 【11】 项阳. 山西乐户研究[M]. 北京: 文物出版社, 2001.
- 【12】 复旦大学文史研究院. “民间”何在 谁之“信仰”[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- 【13】 程蔷. 中国民间传说[M]. 浙江: 浙江教育出版社, 1995.
- 【14】 乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海: 上海人民出版社, 1995.
- 【15】 郑振满, 陈春生. 民间信仰与社会空间[M]. 福建: 福建人民出版社, 2003. 8.
- 【16】 刘晓春. 仪式与象征的秩序[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
- 【17】 董晓萍. 田野民俗志[M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2003.
- 【18】 史耀清. 文化寻踪·历史卷[M]. 北京: 燕山出版社, 2005.
- 【19】 史耀清. 神话寻源·神话卷[M]. 北京: 燕山出版社, 2005.
- 【20】 郭栋材, 王国新. 庙会[M]. 山西: 经济出版社, 1991.

学术刊物文献:

- 【1】 张希宇. 微子墓及墓碑辨伪[J]. 山东大学学报, 1996. 4.
- 【2】 姚苏杰. 微子在殷身份考论[J]. 清华大学学报, 2009. 2.
- 【3】 陈立柱. 微子封建考[J]. 历史研究, 2005. 6.
- 【4】 苗永立. 商末周初的微氏家族[J]. 大连教育学院学报, 2007. 6.
- 【5】 张新斌. 殷比干三论[J]. 殷都学刊, 1998.
- 【6】 陶思炎, 铃木岩弓. 论民间信仰的研究体系[J]. 世界宗教研究, 1999. 1.
- 【7】 朱文广, 段建宏. 由贾村赛社《排神簿》、《祭文簿》看道教、民间信仰的特点[J]. 宗教学研究, 2012. 2.
- 【8】 王守恩. 社会史视野中的民间信仰与传统乡村社会[J]. 史学理论研究, 2009. 3.

- 【9】 王俊德, 顾荣梅. 传奇英雄形象的文化成因[J]. 滁州学院学报, 2009. 4.
- 【10】 刘锡诚. 中国民间信仰传说丛书总序[J]. 博览群书, 1995. 4.
- 【11】 刘铁梁. 村落集体仪式性文艺表演活动与村民的社会组织观念[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 1995. 6.
- 【12】 刘铁梁. 村落-民俗传承的生活空间[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 1996. 6.
- 【13】 刘晓春. 一个地域神的传说和民众生活世界[J]. 民间文学论坛, 1998. 3.
- 【14】 向柏松. 传统民间信仰与现代生活[J]. 中南民族大学学报(人文社会科学版), 2003. 1.
- 【15】 王钦法, 宫爱华. 对当前传统民间信仰习俗重生的文化透视[J]. 民俗研究, 1997. 2.
- 【16】 岳永逸. 传统民间文化与新农村建设-以华北梨区庙会为例[J]. 社会, 2008. 6.
- 【17】 郭栋材. 中国台北出版[J]. 山西文献, 1997.

方志资料:

- 【1】 王溥增修. 明天启潞城县志抄本现存于北京图书馆.
- 【2】 张淑渠, 姚学瑛, 姚学甲. 潞安府志. 清乾隆 35 年.
- 【3】 山西省潞城市志编纂委员会. 潞城市志. 中华书局. 1999.
- 【4】 王世舜. 尚书译注. 四川人民出版社. 1982.
- 【5】 司马迁. 史记. 中华书局. 1959.
- 【6】 北京大学哲学系. 论语批注. 中华书局. 1974.
- 【7】 宋濂. 元史. 中华书局. 1646.
- 【8】 毕沅. 续资治通鉴. 中华书局. 2008.
- 【9】 赵翼. 陔余丛考. 河北人民出版社. 1990.
- 【10】 潞城市政协委员会. 潞城风情. 2004.
- 【11】 修谱理事会. 北洋林氏族谱. 2006. 7.
- 【12】 田涛. 绌都朝歌. 淇县政协编. 1995.

附录 A

访谈一：

被访谈人：石 ，比干岭村村民

被访谈人角色：司婆

访谈人：王征

访谈时间：2012.09.05.

访谈地点：三仁祠大殿内

笔者：您在这里帮忙吗？

石：是的。

笔者：是义务的还是他们会给您钱？

石：我主动来的，义务的，来这里伺候老爷的。

笔者：您是听说有庙会所以就来了？

石：不是，我晚上睡觉老爷给我托梦，说让我来比干岭伺候他，我就来了。

笔者：一般你们参加庙会都是老爷通知？

石：对。

笔者：您在这里负责什么？

石：替他们向老爷传达他们的心愿。磕完头给他们红布。

笔者：这个红布有什么作用？

石：求红运。老爷把财运发到家了，要是运气不好就来求一块。家有老爷放老爷身上，或者观音老母那些，没有就挂身上或者放家里。

笔者：这些来拜神的人都来自于哪里？

石：哪里的都有，周围的村子的，周围县的，还有河南、河北、北京的呢。

笔者：这里拜祭有什么顺序没？

石：先拿香点上，烧上去殿外把香插到香炉上，然后进来磕头，放供品，然后拿红布，有的人还要挂灯笼。最后在院子里放鞭炮，告诉老爷你来了。

笔者：来这里磕头的村民是都拜啊还有有目的的只拜一个？

石：都拜，院子里的所有老爷、奶奶都要拜。

笔者：村民们知道拜哪个是求什么的吗？

石：一般不知道，一般来了全部都拜。不过大本分是求财的。

笔者：为什么这里是微子镇，不是仅仅供奉微子，还供奉其他的呢？

石：这是全神庙啊，要拜都要拜呢。

笔者：那您知不知道哪个神是求什么的？

石：微子是主神，箕子是上首，比干是下首。因为这是微子镇，微子是地方官，他只能指挥本村的，所以在中间。这个山是比干岭，比干老爷没有心，来到这，死到这，埋到这了，比干是全国的。两边的娲皇娘娘、是求子的，下面有太上老君，通天教主，元始天尊。求煤矿、开车的人。二仙奶奶管家里的事，主要是看孩子。

笔者：这里每年庙会都这么热闹？

石：今年是十周年所以这么大，以前也弄，不过没这么大。

笔者：以前新庙没建的时候，这里是什么样子的？

石：就是个荒土堆。

笔者：那那会有没有人来烧香？

石：有呢，那会就是土堆也有可多人来这烧香呢。

笔者：以前有庙么？

石：有呢。

笔者：这个庙是怎么毁坏的？

石：日军来了破坏了。

笔者：关于这个庙的信息您是从哪里得来的？

石：都是黑夜老爷告诉我的。

笔者：您在家祭拜么？

石：拜呢，把老爷请回家。

笔者：怎么请？

石：烧上香，叫他的名字，就请回家了。

笔者：一般都什么时候来烧香？

石：什么时候都行啊。初一、十五肯定来，老爷坐殿呢，其他以外是你想看病啊，保平安啊就来求来。一年四个会，正月二十四，四月十九，七月十九，腊月三十一。

笔者：您是能帮其他人向神来传话是吗？

石：嗯，是呢。她们就是老爷扶起来了，因为老爷是男的，所以她们抽烟喝酒，有时候念咒语。

（大殿内其他司婆正站在神像地下抽烟，唱歌）

笔者：她们在唱什么？

石：也不是唱，老爷一俯身，你就说出来了。就是借老爷的口，告诉你该怎么做。

笔者：你们能记住说过什么？

石：有时候记不住。老爷就和我说了我是为天下人民服务。

笔者：谁都会托梦么？

石：你来拜的次数多了，老爷知道你诚心。就会告诉你，怎么样做你就工资升了。

笔者：唱的我们好像听不太懂？

石：你们听不懂，是给老爷唱的，老爷才能听的懂。这个东西就是迷信，你想干什么干不了就得

听他的。像这位大姐就是顶神的，顶咱们现在的主席的，比较厉害。

笔者：那你们什么时候才会唱？

石：因为咱们都是凡人，旨意下来了，我现在还没开始说就是时辰还没到。我能唱一个晚上。

笔者：外人在有没有影响？

石：没有，就是今天我们有缘，所以你就听到了。我吸烟不是随便吸，我吸你的烟不吸他的烟就是我和你有缘分。就是老爷要你的烟，老爷指挥我呢。一个人可能顶一个老爷，一个人顶四个老爷的也有。人家老爷睬你你就有老爷，人家不睬你，你就没有。我们不能跟别人说自己的老爷是谁。

笔者：你们这个唱的仪式主要是为了什么？

石：为了求平安。给自己，给百姓都求。

笔者：您听过村里人说过有没有关于实现愿望的事情？

石：有，我就是，以前我家里可穷呢，我就是全靠老爷和我说呢，他告诉我怎样怎样就富了。他七月初一告我来挂一对大灯，我就来挂了。还有隔壁的老奶奶一直梦里给我要鞋呢，我不知道往哪里送，就问她给我指点，她就托梦说比干岭，我就知道了。

访谈二：

被访谈人：王秀珍，比干岭村村民

被访谈人角色：三仁祠修复发起人

访谈人：王征

访谈时间：2012.09.13.

访谈地点：三仁祠大殿内

笔者：您就是本地村民吗？

王：是的。

笔者：在修建三仁祠之前您是做什么的？

王：我是个企业家，开过砖窑、干过饭店、包过文化站、开过商店、修过隧道还干过包工队。最后不行，要不上钱，所以就回来家了。

笔者：那是什么让你产生修建三仁祠这个想法的？

王：我本来是想把这个山头包下来，植树造林的，栽果树，但是准备干的时候，其他人就告诉我，这里以前是个庙，都是烧香拜佛的地方，你不能随便动啊，动了不好。然后我就想既然这以前是个挺出名的庙，干其他也不行，还不如把庙重新修起来。

笔者：这个庙当初是怎么毁的？

王：就是那会神头战役的时候，日本人把这给占领了，这里地势高么，最后打仗的时候就被毁掉了。

笔者：对于修庙您主要是为了什么呢？

王：我就是想做一些事业，我也没什么文化，不会说话，就是造福子孙后代，还能给我自己带来一些经济效益。

笔者：修庙的资金大概多少？从哪里来？

王：前前后后总共 500 多万，大部分是我出的，政府总共给了我 83 万，那也是在主殿建起来以后政府才开始给钱的，一年给几万，一年给几万，还有三仁的后代也给了一部分，刚开始都是我自己垫的。还有镇里的人也捐了好多，基本就是微子镇管的这些村子们，也就是捐十来块钱，其他地方也没有。

笔者：修建的过程顺利吗？

王：太不顺利了，刚开始的时候我找人画图，掘土，推平，刨树，大概用个半个多月，当时挖出来以前庙宇的地基还有当时日本人在这里修建的炮楼的地基。推出来以后我就上报了文物局，最后文物局的说想盖庙就一就盖好，这是个风水宝地，你要只想简单盖几间房那就不要盖，我那会自己有 50 米万，想得自己盖，不用求人，那会我光想着积功德了，不要让人们忘了微子镇，就忘了给自己的孩子们打江山了，刚挖完就没有钱了，一下子就感觉后悔了，但是又没有办法，已经把山头挖的乱七八糟了，没钱往起盖了，那会特别的困难，我连续 5 天不吃饭都是平常事，把我身体也差点弄垮了，那会没建好的时候都不捐钱，不捐钱还骂我，说我不想活了来这弄这个庙来骗人来了。我去和村里的人说好话，那就都扔给我几毛钱。那会镇政府也不管，谁都不管，那会光画一个图纸就要 8 万多。

笔者：然后你怎么办？

王：然后我就去找市政府的书记，一开始都以为我是个农村妇女穿的破烂，都不见我，我整整连续去了 40 多天，根本不见我，就进不去，我就每天等，那会每天中午坐在那个潞城的文庙里等，等到人家上班我再去，还是不行，我就吵吵开了，那个秘书一直推我不让我闹，书记听见了这才让我进去，然后书记说“给她 5 分钟时间”，我可算就进去了，我进去紧张不知道该怎么说，我拿着图纸、资料给书记，书记还没看就说 5 分钟够了，就把我撵出来了，我当时就哭了，后来真的是没钱了，家里吃不起饭了都，我的闺女考的财经学校，我一分钱都拿不出来，孩子也没上成学，然后我就沿街乞讨，礼拜五开始，到了礼拜一我就去找干部，我实在不知道该找谁，脑袋里就没有概念，最后有一天那个政协主席就问我为什么每天都来，都 50 多天了怎么天天来，我就哭开了，然后他就让我去他办公室，我就都跟他说了，他觉得我不可思议怎么会干这个，他后来就再开会的时候和书记反映了，后来我再来的时候，有一天那个书记下楼看见我就把我叫进办公室了，说那天对我态度不好，不知道我是干事业的，说这是件好事，应该支持，问我有什么困难，我就都说了，他有一天下乡专门来我这里来看，看了一下，头一次就给我拨了 5 万。后来又有人和我说我应该在纪委立项，后来我就跑资料跑手续，那个时候我就遇到了林晓强，一个包煤矿的，他又给了我 1 万，我老头以前干包工的，也认识一些包工的人，后来好多会盖庙的人就来干，我分期给钱，给不了钱的我就打欠条，那会就是个空架子，光这个庙我换了 7 个工队，一直就是边筹边盖，这个庙我花了三年，不能细讲。现在的人都佩服我。当时有个江西的工队，我连他们的

路费都给不了，然后我就想了个办法，先开光，我去五台山找的道士，开光那天集了将近4万才赶紧打发人家工队走。

笔者：开光在什么时候？

王：2000年6月10号黑夜子时动的土。

笔者：您庙里的神像是怎么建的，参照什么建的？

王：就是根据资料找店上（附近村落）的一个人建的。

笔者：在这个过程您还寻求过其他帮助吗？

王：以前的县长郭栋才，他听说我想修建这个，给了我特别多关于这方面的资料，还拿出自己一部分积蓄资助我修建。

笔者：那现在庙里的经济状况怎么样？

王：还是不太好，包工队的钱我还没有还完呢，我现在还欠了很多钱，功德箱的钱还是得攒着，攒够1000，我给包工队寄一笔。现在我们都成朋友了，好几年的朋友。我之前欠债欠了360多万，现在还剩几十万块钱了。

笔者：这个三仁祠以前就叫三仁祠还是比干庙？

王：就叫三仁祠。

笔者：那为什么老百姓都叫比干庙呢？

王：因为这里是个比干岭，传说是比干被挖心以后死在这里，所以老百姓就这么叫，还有就是比干在全国的名气大一些，所以大家叫比干庙，还有叫财神庙的，比干老爷特别灵。以前村里面一进村口的那个焉有桥旁边还有个微子阁，也没有了。

笔者：以前的庙里没有侧殿那些神吧？

王：没有，都是现在才弄的。

笔者：为什么呢？

王：咱现在是按道教来弄的，一起商议了一下就说把道教那些相关的神都一起弄进来了。

笔者：现在庙里香火还行吧？

王：还行喽，庙里面挂的那些旗、灯笼、匾那些都是愿望实现了来还愿的时候送的。

笔者：平常来烧香的时候，求不同的事情祭拜方式有没有什么不同？

王：接运的话，准备19个苹果，9尺红布，祭拜的时候先摆苹果，再烧香、磕头，然后将红布盖在神像身上。求子，不能摆肉、酒、烟，要摆馒头苹果葡萄香蕉。拜了以后，把5个馒头烧了香以后，捧起来跟神说想要个什么娃，生了以后来还愿，捐个钱啊，挂个灯笼，做个衣裳。求官的话在中间大殿求，全院都有贡品，不能买饼干，起码的馍馍片，不能是小片，的是纸包的那种大的，小的也是饼干，就是不干净，你就什么也做不成了，馒头好，噶，所有神仙一个神仙三个，奶奶那个地方5，中间三个神仙一个5个馒头，两边站的那四个神一个人一个馒头，拜完以后到中间，许愿，然后告诉神仙愿望实现了你会怎么还愿。

笔者：您的这个公司是自己成立的吧？

王：对外的时候有个名字呗，以前叫筹备处现在成公司了，镇里面有一小部分股。

笔者：有没有相关的传说呢？

王：有呢，村头有个微子阁，阁上放了一个勾，天旱不下雨，就哪有云彩就把钩子扭到那边，天就会下雨，下太大的话再扭到没云彩的一边雨就停了。后来好多人除了求雨还去那拜其他，说自己的愿望，有的说自己没饭吃回去就有了，人们都知道了以后，有的人就把偷了，结果自从丢了以后就不灵了。财神庙里的赵公明是被玉皇大帝派来守护比干的尸体的，然后就派 9 个姑娘来哭比干，结果一个人哭了一口井，九个人哭了个九龙连环井，后山山系上有九条龙，也可灵了，生了小孩没奶，就去井里打水回来熬米汤喝上就有奶了，这都是真的。还有咱们本地的唐宫悦酒，那传说是微子的厨子酿出来的酒。

访谈三：

被访谈人：冯姓村民

被访谈人角色：比干岭村村民

访谈人：王征

访谈时间：2012.09.14.

访谈地点：三仁祠广场

笔者：您每年都来参加比干岭庙会吗？

冯：来

笔者：平常来么？

冯：偶来来吧

笔者：来的时间固定么？

冯：不固定，有时候有个求的就来了

笔者：您知道微子、比干、箕子的故事吗？

冯：大概知道，都是老以前的人，比干被挖了心，最后死在这儿了

笔者：他们有什么传说吗？

冯：呀，不太清楚

笔者：您知道这个庙会为什么不叫三仁祠庙会，叫比干岭庙会吗？

冯：不太清楚，都是这么叫的，可能是这是个比干岭吧

笔者：您来这里有什么特别要求的嘛？

冯：没有，就是来拜一拜，看一看。

笔者：庙会的那些祭祀仪式您了解吗？

冯：不太了解，都是拜老爷了吧

笔者：庙会里您最喜欢参加哪个活动？

冯：那个唱戏，好多人都来看

笔者：能碰见您的朋友么？

冯：能喽，其他村的也来呢

笔者：以前的三仁祠和现在的有什么不一样的地方吗？

冯：以前的那个早就不在了，日本人炸毁了，就是个山头，旁边以前有两个特别大的碑，后来不知道去哪了。具体的我也不太清楚。

笔者：有没有相关的比较灵验的传说呢？

王：咱庙门口的那个碑，每次春天下种的时候，要是不下雨，老百姓就到那个碑前烧香再往碑上洒洒水，一两天就会下雨。

笔者：这里有没有什么大的求雨之类的祭祀活动？

王：没有，就是自己来。

附录 B



图 三仁祠重新修建发起人王秀珍女士
(笔者于 2012 年 9 月 13 日摄于三仁祠内)

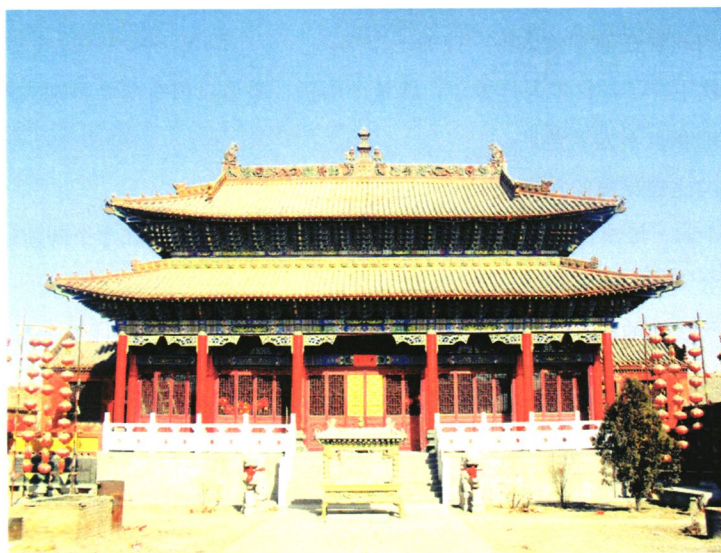


图 重建之后的三仁祠大殿
(笔者于 2012 年 9 月 13 日摄于三仁祠外)



图 三仁祠内景观
(笔者于 2012 年 9 月 13 日摄于三仁祠大殿内)

附录 C

明天启版《潞城县志》中，形胜篇记载道：“微子清风：考微子庙在城东相传以为微子始封之地今地名曰微子其所来者远矣不意山城荒野清风可挹故为景七。”^①

山川篇记载到：“微子岭在县东北二十里上有三仁庙。”^②

古迹篇记载到：“微子城在县东十里相传以为微子所封之地按史记微子世家注微畿内国名子爵也微子以殷帝乙之元子纣之庶兄始封微子周武王伐纣克殷微子归周武王乃释微子复其位如故至成王微子始国于宋在今河南睢阳旧志云宋城则是以潞城为成王所封微子之宋殊为谬甚盖微在殷之畿内此去纣都不数百里岂其始封之地耶。潞城在县东北四十里本汉县治后魏改刘陵县于潞水北此城遂废其地名曰故称。”^③

祠祀志中记载到：“三仁庙在县东北二十里微子村村西口外。”^④

重修微子庙记中记载到：“上党北五十里地曰微子自前古立祠于此山下有故墟曰宋城世传商微子昔居焉考之于传微畿内国也以元子分封故遂为号至成正封之于宋以奉殷后此去纣都不数百里岂其始封之地耶旧祠以箕子比干配享端冕南向即微子也被发如奴坐於左即箕子也玄冠曰王子坐于右即比干也当纣之时贤臣失位或负重器而归周或佯狂而为奴或亟谏而剖心虽制行不一殊途而同归故孔子称曰殷有三仁焉成周继兴诛暴进贤彼去位而亡者乃作宾于王家以狂而拘囚者得肆志于洪范至使死骨不朽即其墓而封焉以成王周公之盛犹尊崇之如此其以仁人之功烈不特著于当时其德可加于后世是宜为百世祀也然箕子既释囚而受封后世庙貌不改厥初岂非全其真以彰明德哉岁久殿宇隳陟好事者易其地而新之谓箕子被发此僧也加之胡服谓比干王子也名为太子皆置之别坐后而祀之咸失其真呜呼仁者见弃与当时后世幸能不没其实乃矫诬如此名实相违何渎神之甚也岁时献享固将重之岂答神之意耶余家世卜居于此少与群儿游戏庙侧仰瞻神像古制宛然比余随仕秦封还谒祠下然丹青炳焕規制错讹罔或如古询之故老则曰神之旧像皆所目睹一为俗讹莫之能革于是慨然颇思改易昔人谓前哲令德之人可以启后故在祀典若三子者自殷迄今历数千载崇祀不绝虽先贤之德不可忘抑圣王之制存之于今与昔其讹错怪诞使圣贤之迹寂然无闻乃语诸长者曰吾邑之奉祀三人也久矣启可见诬见诬于冥冥之中盍革去俗讹尊其古制去胡服尊微子以箕子比干奉配昭哲人之令德毋貽神羞不亦宜乎众皆曰然时多事莫遑改易遂书厥由于庙壁间后二十余年余归自河东父老来告曰子当欲正三人之祀方今时和随礼民安乐业使神享其祀人受其福此其时矣遂与众祀神而卜之吉乃其祀宇正其福位以复明灵之居乃题其祠曰三仁俾后者不罔于流俗咸仰彝德而致肃云工始于七月之庚子落成于十月之丙子乡人请以久题刻石庙左遂为书之。”^⑤

^① 王溥增修，明天启潞城县志，抄本现存于北京图书馆，48。

^② 王溥增修，明天启潞城县志，抄本现存于北京图书馆，51。

^③ 王溥增修，明天启潞城县志，抄本现存于北京图书馆，52-53。

^④ 王溥增修，明天启潞城县志，抄本现存于北京图书馆，134。

^⑤ 王溥增修，明天启潞城县志，抄本现存于北京图书馆，225-229。

诗篇记载到：^①

1) 过微子岭

路穿云霭蹶层冈,稍下弥高十里长。
涧底攒星分水室,谷中行蚁辨牛羊。
奇峰巉刻瞻熊耳,乱壑奔湍泻浊漳。
咫尺灵源虽不到,空余俗眼羨青苍。

2) 谒微子祠

朝登微子岭,上有微子祠。我来拜堂下,升堂瞻圣仪。
三人俨相向,衣冠肖古时。嗟此崇黎地,何以知祀兹。
好德本彝性,公论孰掩之。林木交荫翳,罔恋互参差。
泉脉甘且冽,周道通四驰。我欲告邑人,好颢通盘词。

3) 谒微子祠 : 明潞州知州马暉著

曾于经典见三仁,生者心同死者真。有意欲绵千世祀,无门且作百年人。
庙遗道左兴还废,名并山高秋复春。最喜奚斯工孔硕,旧碑新刻贵如银。

4) 谒三仁祠 : 国子学正李而洵著

微子原封潞子田,殷勤抱器占机先。
王初若出寻常事,商后焉能八百年。
况是苍龙开阙里,依然白马客周筵。
剖心披发应居次,世久方堪论圣贤。

5) 微子清风

忠臣孝子植纲常,报祀应宜伏腊长。
古庙荒凉苔藓合,清风犹拂万年芳。

最新版《潞城县志》记载,“每年的四月二十四潞城微子镇有社火祭微子,七月十九比干岭村祭祀比干。”^②

《魅力长治文化丛书》^③历史卷微子镇古会中记载到:微子镇是潞城市东部的第一大镇,也是上党地区通向冀、鲁、豫三省一大门户。邯长铁路和邯长、甘林两条公路在这里交叉相会,穿境而过,机动车日流量达上万次。这里自古以来就是商家必经的集散中心。特别是每年的“填苍会”和比干岭庙会,更是客商看好的贸易机会,被誉为“太行第一会”。

填苍会于每年的正月二十四为正会。此会因祭祀用“填仓”拯救当地灾民的三峻神而得名。当地人有句顺口溜:“微子镇,靠山强,不闹十五闹填仓。”

^① 王溥增修.明天启潞城县志.抄本现存于北京图书馆.264-285.

^② 潞城市政协委员会.潞城市志.中华书局.1999,199.

^③ 史耀清.文化寻踪 历史卷.北京:燕山出版社.2005,37-38.

比干岭庙会于每年农历七月十九正式举行，会址原以镇旁的比干岭比干庙为中心，比干庙又叫“三仁祠”。是当地人为敬奉商代的忠臣微子（此地商代为微子国）、比干、箕子“三仁”而建的祠堂。