

# 独创性声明

本人声明所呈交的论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得宁夏大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示了谢意。

研究生签名：董湘漪

时间：2014年5月23日

# 关于论文使用授权的说明

本人完全了解宁夏大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。同意宁夏大学可以用不同方式在不同媒体上发表、传播学位论文的全部或部分内容。

(保密的学位论文在解密后应遵守此协议)

研究生签名：董湘漪

时间：2014年5月23日

导师签名：

孙振玉

时间：2014年5月23日



## 摘 要

西北地区汉族的民间信仰是当地居民在长期生活中积淀而成的活态文化，是承载着当地居民文化、生活与历史等诸多方面的宝贵财富。村民的民间信仰在特定时间与情况下，通过一系列的仪式表现出来。抬神仪式为地处西北的汉族村落同心县汪家塬村民处理人、神、鬼三者间关系的最具代表性的民间信仰仪式。

笔者选取汪家塬抬神仪式为个案，于农历三月二十青龙山庙会期间，详实记录了仪式过程，访谈了多位问师、轿夫、庙会会长、信教群众等，力图从不同视角对仪式进行了解，并通过文字、图片等形式将自己所看到和了解到的资料记录下来。以获取的田野调查资料为基础，系统阐述了仪式全过程，将其分为出马抬神和庙会抬神两部分，其中出马抬神通过访谈个案进行分类介绍，庙会抬神对仪式内抬神和仪式外抬神分别作出描述。

结合文献资料，将抬神仪式放到相关理论框架中，力图用象征理论来分析该仪式，通过对仪式过程中的语言、物件、行为、声音、方位、时间、空间、禁忌等各种象征符号进行解读，阐释象征符号的特性，挖掘隐藏在仪式背后的象征意义。

通过对抬神仪式的全面分析，了解这种活态文化的发展、变迁，认识到对这种现有文化现象研究的重要性。

**关键词：**西北地区汉族；民间信仰；抬神仪式；符号；象征

# A Case Study on Folk Belief Ritual of Northwest Han

## —The Case of God Lift in *Wangjiayuan* Country of *Tongxin* County

Dong Xiangyi

(Ethnology)

Directed by Sun Zhenyu

### Abstract

The folk beliefs of Northwest Han, which are accumulated from the long-term life of local residents, are living culture. Meanwhile, it bears the precious wealth in many aspects, such as culture, life and history of the local residents. The folk belief of villagers manifest through a series of rituals in a particular time and circumstances. God lift ceremony is the most representative folk belief ceremony to treat the relationship of people, gods and ghosts by the residents in the northwest of *Wangjiayuan* country, *Tongxin* county.

The case of God lift ceremony is selected to record the process of ritual in detail in *Qinglong* Temple during the Lunar March 20. A number of teachers, bearers, temple president, religious people, and so on are asked. Meanwhile, the paper tries to understand the ceremony from a different perspective, and record the information what they see and understand through text, images and other forms. Based on gathering the survey data in the folk and analyzed systemically with whole process of the ceremony, It divides the ceremony of God lift into the temple fairs and outer places. Then the author introduces respectively the the ceremony of God lift in outer places with the interview, and the ceremony of God lift into the temple fairs is described as inside and outside.

According with relevant literature information, it takes the ceremony of God lift into the relevant theoretical framework, tries to analyze the ceremony with the symbolic theory, interprets the symbols of language, object, behavior, sound, direction, time, space and taboos in the ritual process, and explains the characteristics of symbols, the symbolic meaning which conceals behind in the ceremony.

Throughing a comprehensive analysis of the ceremony of God lift to understand the development and transition of the living culture, and it helps us to recognize the importance of studying the cultural phenomenon.

**Keywords:** Northwest Han; Folk beliefs; God lift ceremony; Symbol; Symbolize

# 目 录

第一章 绪论 .....	1
一、选题缘由与意义 .....	1
二、国内外研究情况 .....	1
三、研究方法与方案 .....	3
四、田野调查情况 .....	3
第二章 汪家塬上的人家与民风 .....	5
第一节 汪家塬简介 .....	5
一、所在县乡概况 .....	5
二、汪家塬村概况 .....	6
第二节 汪家塬民间信仰概况 .....	7
一、汪家塬上民间信仰的时间、空间分布 .....	8
二、信教群众的人员构成 .....	10
第三章 走近抬神——人、神与媒 .....	12
第一节 抬神仪式中的人物角色 .....	12
一、核心人物 .....	12
二、组织者 .....	13
三、热心帮忙者 .....	13
四、香客 .....	14
五、庙会小商贩 .....	15
六、阴阳 .....	17
第二节 抬神仪式中的诸神 .....	19
一、举办庙会的寺庙常年供奉的神 .....	19
二、庙会期间邀请的客神 .....	20
第三节 “神”的载体——神轿 .....	21
一、箱桌 .....	21
二、铁轿 .....	21
三、三宵篓子 .....	22
第四节 牛角卦卦象 .....	23
一、牛角卦 .....	23
二、卦象 .....	24
第四章 “人神共舞”——仪式展演 .....	30
第一节 出马抬神 .....	30
一、出马看病 .....	31
二、出马问事 .....	34
三、问事+看病 .....	35

第二节 庙会抬神.....	35
一、仪式之内的抬神.....	37
二、仪式之外的抬神.....	56
第五章 仪式解读.....	59
第一节 村民信仰体系——神、鬼、祖先.....	59
一、诸神的创造.....	59
二、异域空间的鬼.....	60
三、敬畏并存——祖先.....	60
第二节 抬神仪式——文化符号构成的象征体系.....	60
一、抬神仪式象征符号.....	61
二、抬神仪式象征符号特性.....	63
三、抬神仪式象征意义.....	64
结 语.....	66
参考文献.....	67
致 谢.....	69
个人简介及论文发表情况.....	70

## 第一章 绪论

### 一、选题缘由与意义

#### (一) 选题缘由

改革开放以来,伴随着社会的发展农村宗教活动也在不断的复兴与重建,广大的农村地区宗教活动相较过去更加频繁,规模也越来越大。新变化和随之出现的新问题吸引了不少研究者的目光。然而大家更多的把目光放在了少数民族的宗教信仰上,而对于为数更多、更具普遍性的汉族民间信仰却缺少深入的研究。机缘巧合,了解到汪家塬塬上地区的汉族村民中存在着广泛的民间信仰,宗教活动过程中的抬神仪式极具特色,蕴含着丰富的文化。对于神灵的种种说法对于我们来说并不算陌生,从小到人都从老人的口中听说过、从书本上看到过很多有关的故事和传说,这些都让我们对神灵这个未知的世界充满了好奇。披着神秘面纱的仪式活动能够让我在研究过程中充分满足长期以来对于神灵之说的好奇心,通过了解重新对这种文化加以审视和思考。

汉族民间信仰的普遍存在使之极具典型性,针对当前该领域研究缺失的情况,故而选择汪家塬作为田野调查点,将当地民间信仰活动中的抬神仪式选为研究方向来完成我的毕业论文。

#### (二) 选题意义

抬神仪式作为一种文化现象是汪家塬民间信仰的突出特点,其内容鲜活而且是最具符号象征意义的元素,要想了解当地的信仰文化对其仪式的研究就成为了最为重要的部分。透过整个仪式的过程探讨抬神仪式的象征体系,能够更深入当地的民间信仰,了解仪式背后蕴含的深厚文化。

针对当前西北地区汉族民间信仰仪式研究数量有限的现状,选取同心县汪家塬的抬神仪式作为本文的研究对象,可以充实对西北地区汉族民间信仰仪式的研究,对个案的描述也为日后的相关研究提供了可供借鉴的田野资料。

当地的民间信仰仪式在组织、活动过程中加强了村民彼此间的交流与沟通,为村民提供了休闲娱乐的场合,促进村民关系的和谐。庙会仪式发展过程中初具规模,在当地形成集生态、文化为一体的观光景点,带动了当地的旅游业,为村民增收开辟了一条新途径。这让该选题的研究具有一定的现实意义。

### 二、国内外研究情况

目前,在中国知网上搜索关键词“民间信仰”,学科分类中显示民族学与此相关的研究文献共计127篇。其中期刊94篇,硕士论文23篇,博士论文5篇,报纸2篇,会议3篇。相关的民间信仰文献研究涉及到白族、布朗族、瑶族、藏族、壮族、傣族、朝鲜族、侗族、布依族、土家族、哈萨克族、满族、蒙古族、苗族、羌族、畲族、水族、乌孜别克族、彝族、汉族,共计20个民族,研究对象主要的面向各少数民族,研究地域主要集中在西南少数民族地区。

“仪式研究作为人类学的基本研究领域之一,其理论成果也常常为其他人文社会科学所借

鉴,甚至发展出不同学科自己的理论。”<sup>①</sup>作为文化人类学中的最重要的研究领域之一,国内外对仪式的研究很多。“由于不同的学科和学者对仪式的描述和定义不同,有的甚至大相径庭;单在仪式的定义上就呈现出百花齐放的态势。”<sup>②</sup>尽管对仪式的研究很多,但就国内研究来说,对汉族民间信仰的研究数量并不多,针对汉族民间信仰中相关仪式的研究更是有限。

### (一) 国外仪式研究情况

国外针对仪式的研究已有很长的历史,研究的学者有很多,诸如涂尔干、莫斯、列维-斯特劳斯、马林诺夫斯基、格尔兹、范·根内普、格拉克曼、维克多·特纳等都对仪式进行相关研究,也因此而产生不同的流派。通过对仪式的研究产生了很多至今影响深远的与仪式相关的著作,如《通过仪式》、《仪式的过程:结构与反结构》等,这些相关的研究成果为后人的研究提供了丰富的理论基础。

关于仪式的研究,彭兆荣在《人类学仪式研究评述》中讲到:在过去的一百多年里,人类学关于仪式的研究经历了一个明显的变化过程。它的研究取向大致沿着这样两种方向演进:其一是对古典神话和仪式的诠释。其学理依据主要来自人类学的古典进化论及其影响。其二是对仪式的宗教渊源和社会行为的探讨。依据一般的看法,仪式一直被视为特定的宗教行为和社会实践。学者们沿着这样的路径,一方面审视神话-仪式与宗教之间的历史纽带关系,另一方面探索作为宗教化的仪式在社会总体结构和社会组织中的指示性功能。与纯粹的宗教学研究不同,社会文化人类学的仪式研究趋向于把带有明确宗教意义和喻指的仪式作为具体的社会行为来分析,进而考察其在整个社会结构中的位置、作用和地位。<sup>③</sup>

以上彭兆荣对仪式研究的梳理,让我们清晰的了解到国外仪式研究的演进方向,对国外仪式研究情况有了整体的认知。通过学习过程中对相关理论的了解,结合有关的研究著述,对仪式的研究有了一个更为清楚的认识。

### (二) 国内学者对仪式研究情况

#### 1.对西方仪式理论及其流派进行研究、梳理

由于所有的人类学流派对仪式都有着独特的理解和认知角度,人类学研究的发展也会在仪式研究中有所反应。彭兆荣在《人类学仪式研究评述》中对人类学中的仪式研究作一个大致的评述。对仪式的知识谱系进行梳理,有助于学科的学理逻辑方法论的理解。此外,彭兆荣的《人类学仪式理论的知识谱系》,汤振宇的《略论人类学仪式理论流派》,彭文斌、郭建勋的《人类学仪式研究的理论学派述论》等通过对人类学仪式理论及流派的梳理,在整体把握仪式研究脉络的情况下,对以后的仪式研究提供借鉴。

这些对仪式理论及流派进行梳理的论文,使我初步了解了相关的理论内容,对本课题的进行起到指导性意义。当然,目前对理论的掌握还很欠缺,在今后的学习中需要不断强化。

#### 2.基于已有理论对相关仪式的研究

此类研究大多是在不同地域、不同民族选取的各种民间信仰仪式进行的研究。研究过程中大都对仪式本身作出了详实的描述,以仪式个案本身为基础,结合已有的理论对仪式进行分析、解

① 汤振宇.略论人类学仪式理论流派.理论界,2010,6,页93-94.

② 彭兆荣.人类学仪式的理论与实践.北京:民族出版社,2007,页13.

③ 彭兆荣.人类学仪式研究评述.民族研究,2002,2,页88.

读,从而挖掘出隐藏在仪式背后所蕴含的更深层的意义。

这些被选取的个案主要集中在偏远地区和少数民族中间,对仪式的解读各有侧重,有些关注于仪式本身的文化现象,有些侧重于仪式的发展变迁,还有些选取具有代表性个案分析并对部分存在的问题提出实用性的解决方案。例如王俊昕的《喜力妈妈祭祀的文化研究》选取的沈阳锡伯族的祭祀仪式,谭志满《土家族梯玛还愿仪式研究》中选取土家语区土家族的还愿仪式,表达出随着民间信仰的变迁,发生了一系列改变,仪式原本功能淡化,符号的象征意义更加凸显。麻三山的《隐藏在记忆里的文化符号——湘西苗族巴代文化研究》选取湘西的“巴代”作为研究对象,阐释巴代文化。杨春艳《黔西北苗族“解簸箕”仪式研究》以黔西北苗族的“解簸箕”为出发点,了解其文化。

国内有关仪式研究都是在西方仪式理论的基础之上,选择相关的仪式结合理论进行研究。这些与仪式有关的参阅文献是开阔思路,寻求方法的第一步,今后要在不断的学习中加深这项工作。

### 三、研究方法 with 方案

#### (一) 研究方法

文献阅读和田野调查相结合。

#### (二) 研究方案与计划

1.2012年10月至2012年12月:收集相关文献资料,了解有关民间信仰方面的内容,侧重了解汉族民间信仰的内容。

2.2013年1月至2013年2月:依据所掌握的内容,设计、修改论文大纲。

3.2013年3月至2013年6月:深入田野调查点,进行多次深入、细致的田野调查,获取所需资料。

4.2013年7月至2013年12月:结合田野资料和民族学相关理论分析,形成论文初稿。

5.2014年1月至2014年2月:反复修改论文,形成二稿。

6.2014年3月:最终定稿。

### 四、田野调查情况

(一)2012年10月12日至10月14日,第一次进入位于宁夏同心县张家源乡汪家塬村的田野调查点,进行了为期三天的田野调查,对田野点的情况进行了初步了解。本次调查过程中,对当地民间信仰的有关情况进行整体了解,走访了位于汪家塬上的几个庙,确定了后期田野调查的时间、地点和联系人,为再次进入田野做好准备工作。

(二)2013年4月27日至5月2日,第二次进入田野点,进行了为期六天的田野调查。本次调查时间的选择是依据青龙山农历三月二十的庙会而选定的。庙会从前期准备到正会当天前后为期三天,笔者参与观察了整个庙会的全过程,通过照相、摄像、录音等形式对庙会期间的情况做了详细记录,并在庙会期间对部分庙会组织者、轿夫、问师、信教群众等进行了访谈。庙会结束后,在当地走访部分村民家中进行个案访谈,进一步了解情况。

(三) 2013年6月9日至6月12日,第三次进入田野点,进行为期四天的田野调查。田野调查时间的选定是依据农历四月二十黄蒿山药王庙的庙会。此次庙会同青龙山庙会一样从前期准备到庙会当天一共为期三天,笔者参与观察整个庙会的全过程,对庙会期间的情况进行详细记录,对部分人物进行访谈的同时又对第二次的部分受访人物进行回访,对之前两次的田野调查进行资料补充。

(四) 论文进行过程中,依据之前田野资料收集过程中保留的当地村民的联系方式,通过电话、短信的方式对田野资料进行进一步的补充、确认。

## 第二章 汪家塬上的人家与民风

### 第一节 汪家塬简介

#### 一、所在县乡概况

##### (一) 同心县

同心县位于宁夏回族自治区中南部，隶属吴忠市管辖。东与盐池县、甘肃庆阳市环县接壤，南与固原市原州区毗连，西与中卫市沙坡头区、中宁县、海原县为邻，北与吴忠市红寺堡区交界。全县辖7镇4乡2个管委会，189个行政村，总面积4466.16平方公里，总人口39.69万人，其中农业人口30.16万人。

地处鄂尔多斯台地南部黄土高原，地势呈南高北低之势，海拔高度1260—2625米，县城所在地海拔1344米，属丘陵沟壑区。地貌类型主要有山脉、黄土丘陵、河谷滩地、沙漠垣地等，地形复杂，山川纵横交错分布。境内有罗山、米钵山、马大山、老爷山、青龙山、窑山等，均属六盘山系。

该县处于宁夏中部干旱带的核心区，自南向北由温带半干旱区向干旱区过渡，具有明显的大陆性气候特征，冬寒长，春暖迟，夏热短，秋凉早，干旱少雨，降雨集中，蒸发强烈，风大沙多，日照充足。主要自然灾害有沙尘暴、干热风、霜冻、冰雹等，其中以干旱危害最为严重。

同心县历史悠久，是中华民族灿烂文化的发祥地之一。东部山区丁家二沟等地蕴藏着丰富的古生物化石，经专家鉴定，这里几千万年前就生息着大批动物和类人猿。红城水新石器时代遗址的发现，表明几万年人类就在这里生息繁衍。悠久的历史加之丰厚的人文和自然资源，让同心具有很好的旅游业发展条件。由于同心县是宁夏回族自治区境内回族人口比例较高的县区，回汉各族交错杂居，多民族长期共同生活和互相影响，创造了具有浓郁地方特色、民族特色的光辉灿烂文化。有奇特秀美的暖泉，规模宏大的明王陵墓，雄伟壮观的古长城，康济寺塔等历史名胜，有中国工农红军及其领导人曾工作和战斗过的同心清真大寺，王家团庄北堡子，预旺城、下马关、红城水娘娘庙等革命遗迹。除此之外，罗山傲然独立，风景秀美，让该地有了“早海明珠”的美誉。

同心县矿产特别是非金属资源丰富，土地资源优势明显。现有耕地246.88万亩，农业人口人均占有8.2亩。固海扬水工程的开发扩建，盐环定、红寺堡灌区的开发建设，使同心县丰富的土地后备资源得到有效的开发利用。同心县自建县以来，经济取得了较快的发展。2011年全县实现国内生产总值315170万元，全县地方财政收入12230万元，农民人均纯收入3941.5元。同心县基础设施日臻完善，交通畅达、通讯便捷、电力充足。境内三纵（银平、包兰、惠平），一镇（兴仁至惠安堡）四条公路线和宝中铁路大动脉经过同心。邮电通讯业快速发展，年末电话装机总数11761部，移动电话用户是165640户，互联网用户8012户。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 资料来源：汪家塬村部宣传海报资料汇总而成。

## （二）张家塬乡

张家塬乡地处同心县东南部，位于东经 $106^{\circ} 19' 96''$ — $106^{\circ} 52' 99''$ ，北纬 $36^{\circ} 59' 13''$ — $36^{\circ} 82' 20''$ ，距县城约 92 公里。东与甘肃环县相接，南与海原县甘城乡接壤，西与王团、北与预旺接壤，惠平公路横穿南北。

张家塬乡地势东北高，西南低，平均海拔 1700 米左右，最高海拔 2014 米。张家塬乡属黄土丘陵山区，境内山岭相间，塬、梁、峁交错分布，沟、壑、壕纵横绵延，黄土层厚度约 30—90 米。张家塬乡气候特点是冷暖干湿四季分明，冬春长，夏秋短，日照长，太阳辐射强，干旱少雨。当年平均气温  $6.7^{\circ}\text{C}$ ，平均年降雨量 230 毫米左右，最热 7 月，平均气温  $20.9^{\circ}\text{C}$ ，最冷 1 月，平均气温  $-9.6^{\circ}\text{C}$ 。

张家塬乡 2009 年末共有 5838 户 24813 人。搬迁安置移民 3193 户 13623 人。经过搬迁合并，目前所辖 8 个村民委员会 2645 户 11190 口人，人口密度为 22 人/平方公里。2011 年，全乡人口出生率为 13%。本乡辖区东西最大距离乡总面积 513.43 平方公里，其中耕地面积 200340 亩，退耕还林面积 62852 亩，荒山造林面积 387019.7 亩。本乡民族有回族、汉族，其中回族 1507 户 6576 人，占 58.77%；汉族 1138 户 4614 人，占 41.23%。全乡现有 9 个党支部 358 名党员，乡干部 42 人（公务员 21 人，其中领导干部 7 人），村干部 26 人。

张家塬素有同心东部文化之乡之称，文化底蕴深厚，每年正月前后办社火，各个节日举办秦腔演唱、文艺节目、农民篮球运动会等，其中莲花山是全县民族文化发祥地之一，每年农历四月十五的青苗水会，上山的人达 6 万多人次，已成为集生态环境、民间宗教文化、观光为一体的人文自然景观。全乡现有宗教活动场所 54 所，其中，清真寺 48 所，庙坊 6 所。在职宗教人士 43 人，其中哲赫任耶 6 人，信教群众 3280 人；虎夫耶 31 人，信教群众 8750 人；嘎德任耶 2 人，信教群众 430 人；伊哈瓦尼 4 人，信教群众 2480 人。莲花山、犁铧嘴、骆驼峁峁、张家塬、范堡子、柳树峁峁、苏家岭、陈家台等清真寺被命名为“和谐寺宇观”。由于生态移民工程的实施，现有一半以上清真寺闲置，在移民三村新建清真寺 2 所。

近年来，张家塬乡党委政府积极引导农民调整种植结构，大力发展以银柴胡、防风、黄芪等为主的中药材和玉米、西瓜、葵花等旱作保墒农业，探索出一条山区农民稳定增收之路。2011 年实现农村经济总收入预计达 10884.6 万元，全乡人均纯收入 3120 元，比上年增长 19.8%。

2011 年末，全乡共有学校 11 所，在校学生 484 人，其中中学生 89 人，小学生 395 人。全乡现有教职工 93 人，其中，中小学专任教师 85 人，特岗教师 8 人。全乡有一所乡级卫生院，6 名主治医师，8 名村级卫生员。2011 年农民群众医疗保险参合率达到 95%，农村养老保险参保率均达到 84% 以上，现有 2847 户 3159 人享受城乡居民最低生活保障，其中农村低保 2726 户 2874 人，城市居民低保 121 户 285 人。全乡共有残疾人 531 人，五保户 97 人（其中散居 49 人，寄养 48 人）孤儿 40 人（其中纯孤儿 8 人），优抚对象 9 人，高龄老人 115 人（其中 90 岁以上 9 人）。<sup>①</sup>

## 二、汪家塬村概况

汪家塬村距同心县政府 81 公里，位于张家塬乡政府东北部 26 公里处。东临甘肃环县，西临同心县王团，南临固原彭阳，北靠红寺堡。村部与村小学位于三队村公路两旁。

<sup>①</sup> 资料来源：汪家塬村部宣传海报资料汇总而成。

全村总面积为 42 平方公里, 平均降雨量 230 毫米, 属典型的黄土丘陵地区, 其气候冬冷夏热, 干旱少雨, 四季明显。境内马家大山海拔 2016 米, 境内地形起伏, 山崩相间, 沟壑纵横, 土地多以坡地为主。在 2010 年 10 月份两村(汪家塬村—油坊糖村)合并后辖 6 个社, 全村共有 624 户, 总人口 1920 人, 其中常住人口 1920 人, 农业人口 1920 人, 少数民族人口 75 人, 妇女人口 840 人, 劳动力 720 人, 其中女性劳动力 340 人, 外出务工人数 430 人。2011 年, 农民人均纯收入为 2506 元, 贫困人口数 1500 人。其中民政低保人数 275 人, 残疾人口数 55 人。

共有村小学(教学点) 2 个。村民平均受教育年限 12 年, 学龄人口 150 人, 其中女性 70 人。学龄儿童入学率 100%, 辍学率为 0。学校共有在校生 150 人, 其中, 中学生 90 人, 女中学生 40 人, 小学生 60 人, 女小学生 35 人。参加合作医疗人数 1920 人, 特困医疗救助人数 50 人, 参加少生快富 20 人。村卫生室 1 处, 基层组织建设活动室 1 处。地方财政资金 400 万元, 贴息贷款(小额贷款) 180 万元, 退耕还林补助资金 62 万元, 其它资金 55 万元。

农作物受降雨直接影响, 属典型的“望天庄稼”, 以种植小麦、胡麻、花籽、土豆以及糜子、谷子、荞麦等杂粮为主。回汉群众养殖牛羊经验丰富。汪家塬村土地总面积为 22616 亩, 退耕还林还草面积为 6810 亩, 耕地 15806 亩。其中旱作地 15806 亩, 水平梯田 6000 亩, 林地 6810 亩, 草地 3000 亩。农作物总播种面积 12806 亩, 其中玉米 2000 亩, 小麦 3000 亩, 马铃薯 1600 亩, 油料 1000 亩, 小杂粮 3000 亩, 蔬菜 100 亩, 红葱 100 亩, 中药材 2000 亩。肉牛饲养量 120 头, 生猪饲养量 500 头, 养殖圈舍 680 间, 现有农村能源沼气池 200 口, 中小型农机 220 台, 水窖 750 眼。

塬下很多村镇为回族聚居区, 汪家塬是处在回族聚居区的汉族小社区, 回汉毗邻而居, 日常生活中各民族之间往来较多。村中有杂货铺, 但该村村民日常生活所需的日用百货、粮食、蔬菜等主要赶预旺镇的集市, 集市每 3 天一次, 每逢集市村民就驾驶摩托车或搭乘村中通往预旺镇的班车前往购买。

截至 2013 年, 汪家塬村村民委员会共有成员 7 人, 村支书兼村委会主任 1 人, 副主任 1 人, 会计 1 人, 委员 4 人, 其中男性 6 人, 女性 1 人。全村共有党员 79 名, 其中女党员 14 名, 高中文化程度 21 名, 大专 3 名, 初中文化程度 26 名, 初小文化程度 29 名。<sup>①</sup>

## 第二节 汪家塬民间信仰概况

汪家塬当地干旱少雨, 灾病频繁。落后的农业生产技术、医疗手段远远不能满足村民需求, 人们借助神力与自然灾害和病魔抗争。村民教育缺乏让很多生活中的事物无法从科学的角度做出合理的解释, 于是将这一类无法做出解释的事物和现象归结到鬼神身上。每逢农作物播种、收成等时节, 举办庙会祈求上苍普降甘霖丰泽禾稼, 祈盼神灵保佑庄稼丰收, 平时也求神拜佛禳灾祛病保佑安宁。抬神仪式也在这种信仰中逐渐发展演变至今。

<sup>①</sup> 资料来源: 汪家塬村部资料汇总而成。

## 一、汪家塬上民间信仰的时间、空间分布

### (一) 时间分布

民间信仰在汪家塬的村民中间长久存在。询问具体的时间,村中的老人也说不上,只是存在于儿时零星的记忆中。大体来说,可以将塬上的民间信仰分为前后三个阶段。解放前,当地村民就信神,塬上修建有寺庙。有轿夫、问师、阴阳,也会举行抬神仪式。那个时期医疗、文化、科技等各方面均比较落后,人们对看病、农业生产等诉求无法通过其它的途径解决,民间信仰成了那个时期人们的精神寄托。1966年9月文革期间,林彪号召红卫兵破四旧,“大破一切剥削阶级的旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯”,让当地的民间信仰成了被破坏对象。宗教信仰活动者及信教群众都停止了以往的宗教活动,寺庙被拆,神像被毁,抬神仪式活动终止,有村民提及那个时候说当时就连抬神的箱桌都被人们带回家当成了小板凳坐。改革开放后,当地民间信仰又进入一个新的阶段,开始寺庙的重建工作。伴随着经济发展,当地开始兴修和扩建寺庙,雕塑佛像,民间信仰进入繁荣发展阶段。一些规模较大的寺庙在此基础上开始开发旅游资源,大力发展旅游业吸引越来越多的信教群众和游客前来。

下面是塬上各个庙的发展简介:

1.青龙山道观位于吴忠市同心县张家塬乡汪家塬村,始建于1930年前后,最早叫龙王庙。后毁于“文化大革命”期间。党的十一届三中全会以后,随着民族宗教政策的不断落实,1981年在地方群众的要求下,由张恩科、贾廷锡、张耀忠、侯登财、李宗亮、陈振琪等人发起,在当地信教群众的大力支持下,建起简陋的土窑洞。后到1983年建起土木结构的龙王殿、三霄娘娘殿、无量殿、二郎真君殿、五圣宫等。随后又建起钟楼,并重新修建土窑洞卷棚。1986年在管委会的带领下又重新翻建砖木结构的无量殿,随后又成立了由张庆忠、汪作吉、孙荣华、张会洲、尚志勤、马效援、汪正林、王甲强、贾治安等人组成的管委会委员重新翻建砖木结构的无量殿、龙王殿、二郎真君殿、五圣宫等,在建设过程中,又有张广福、侯满谦、陈振邦、张银星、汪志钊、陆志荣、董生明、姜艾元、刘吉贵、陆兆林等人参与了道观的建设,随后请画匠师傅在大殿内画像彩绘。寺院总占地面积10000平方米,建筑面积1200平方米。每年农历三月二十日、六月二十六日、八月十五日为传统庙会,是一家道教寺庙。<sup>①</sup>

2.青凤山道观位于吴忠市同心县张家塬乡油坊塘村,具体始建年代不详,据寺院清嘉庆二十二年香炉和清咸丰七年的铜磬记载:在清朝年间这里就有寺庙存在,曾多次维修,由于战争、地震等原因,寺庙无人看守,年久失修,后毁于“文化大革命”时期。党的十一届三中全会后,随着民族宗教政策开放,1979年7月12日,由信士弟子马秉魁、张宝明、刘满刚、侯满域等人发起兴建土窑洞。开始供奉九天圣母、三霄娘娘、大王、二郎、地母娘娘、杨四将军、龙王、虫王、王灵官等神位,祈求风调雨顺、五谷丰登、六畜兴旺。1985年2月24日建庙主任张庆忠、车志成、张耀忠、汪建国、王甲德、汪建强等人第二次发起动工翻修九天圣母大殿,于农历三月初九竣工。随着社会的发展,人们生活水平的不断提高,以前的殿宇已破旧,信士弟子张广福、张孝全、张显、汪云等人加入建设,决定重新扩建大殿,先于1999年农历四月十三日开工新建大王殿、三霄殿,于四月二十四日竣工。又于2002年农历三月三日建后土娘娘殿、九天娘娘大殿,由原来的1间改为13间。2003年农历三月二十九日开工期间又盖五圣宫殿,于四月二十二日竣

<sup>①</sup> 贺泽松,刘伟.中国寺庙总览宁夏卷(上).内蒙古:内蒙古人民出版社,2010,页364-365.

工。2004年2月21日建起钟鼓楼、院墙、山门楼等，于农历四月二十六日竣工完善。每年农历四月二十七日为传统庙会，总占地面积6670平方米，建筑面积1000平方米，各殿塑像庄严肃穆，形象逼真。现任管委会主任：姜艾元，委员：张霖、张耀烈、汪建强、张震、张广智、马汉成、张耀富、汪忠、车忠明、侯金富。<sup>①</sup>

3.二龙莲花池位于吴忠市同心县张家塬乡油坊塘村张家山，大约始建于清朝嘉庆年间，最初是一窑洞，内供九天圣母，杨四将军、二郎真君、金龙大王、山神土地、牛王马祖、四海龙王等神位，寺院现保存有清朝嘉庆三年的铜钟和石香炉各一鼎。据前辈传说，建二龙山时是张九儒带领本地张氏门家族修建，后由于历史原因寺庙被毁。1973年，张国贤、张国兴、张弟儒、黄喜等人发起在旧址上重修庙宇。1976年由会长张占兴、张树贵、李丙雄等人参与建设并建有前殿一座。后到1997年正月初十动土，先后修建九天圣母殿、圣贤殿、三霄殿、四海龙王殿4座殿宇。修建过程中有本会弟子捐资和十方化缘，另有孙占财以及张国琴父子发心捐资，建起了砖木结构的4座大殿。1999年在几位老前辈户永玉、王进贤、胡学兴、张庆明、赵世平等人的指导下二龙山首次开办水会。2000年由张树云、张国仕、木匠刘汉思、刘仲云、砖匠刘汉伟、刘仲义等人历时两个月建成玉皇阁。2003年由张国庆、马存有、赵建思、郭广英、砖匠田文钊父子带领当地信教群众先后建成二郎殿、圣母殿。2010年又建设佛殿一座，二龙莲花池在多年的建设中先后建成玉皇阁、圣母殿、圣贤殿、二郎殿、三霄殿、佛殿等殿宇。每年农历三月二十八日、六月二十六日、十月一日举办传统庙会。寺庙总占地面积50000平方米，建筑面积1800平方米，是一家道教寺庙。现任管委会主任：张启德。委员：张国琴、马存有、郭广英、张树云、赵建思、张孝全、刘仲帮、刘耀功、刘万英、王学忠、陈振帮、陈宗旨。<sup>②</sup>

4.青亘山道观位于吴忠市同心县张家塬乡折腰沟村，青亘山道观依山而建，与莲花山三霄庵遥遥对应，具体始建年代不详。最早有龙王殿，供奉龙王造像，保地方百姓生活安居乐业，风调雨顺，香火旺盛，后毁于“文化大革命”期间。党的十一届三中全会以后，随着民族宗教政策的落实，20世纪80年代初期，由地方信众张鼎、王志杰、刘汉珍、户永发、苏希全、张升、王学荣、王学智、侯满泰等人组成的筹建小组。带领信教群众先后建成土木建构的大王殿、九天圣母殿。随着当地百姓的生活日益富余，又建成土木结构的观音殿、三霄殿、龙王殿、圣贤殿等，并请塑像大师塑像于其中。1998年由万文、苏志杰、张升、李庭华、王学荣等人发起，另有王学柱、张宏吉、张彦龙、王学庭等人加入重建大王殿、金龙大王殿、药王殿等建设中，并请大师塑像和彩绘。2003年先后请来宝鼎和吉祥钟，并建钟楼。现已建成圣贤殿、雷祖殿、大王殿、金龙大王殿、药王殿、观音殿、九天圣母殿、灵官殿、龙王殿、三霄洞等，是一家建设塑像较完整的道教寺庙。在信士弟子苏志杰的支持下，计划2010年底建成戏楼和10间厢房等。每年农历四月初八为传统庙会，庙会期间来自周边四面八方的香客前来烧香，人来人往。现任管委会委员：张升、苏志杰、赵焕章、张树林、王继文、李廷华、王学荣、王学柱、张宏吉、张彦龙、王学庭。<sup>③</sup>

5.黄蒿山的药王庙规模不大，但却是汪家塬上历史最久远的庙。具体的修建年代已无从考证，只能零星从村民口中听到关于该庙建庙的一个传说。传说中现在的药王庙所在地原来长有一根黄蒿，十分高大粗壮，跟修建房子用的房梁一样。后来，村民们就在这株黄蒿生长的地方修建了药

① 贺泽松,刘伟.中国寺庙总览宁夏卷(上).内蒙古:内蒙古人民出版社,2010,页366-367.

② 贺泽松,刘伟.中国寺庙总览宁夏卷(上).内蒙古:内蒙古人民出版社,2010,页368.

③ 贺泽松,刘伟.中国寺庙总览宁夏卷(上).内蒙古:内蒙古人民出版社,2010,页370.

王庙,把那株黄蒿当做房梁。期间几经修缮,成了我们现在所看到的药王庙。

## (二) 空间分布

“仪式空间与寺庙、教堂、祭坛等有着密切的关系。”<sup>①</sup>汪家塬民间信仰的空间分布是长期以来为了满足人们的信仰需求而逐渐形成的,寺庙是当地民间信仰分布的直观体现。“越是信仰的中心,庙宇越多,信仰度越高,从中心到边缘,庙宇的密度逐渐稀疏,信仰度也逐渐下降”。<sup>②</sup>空间分布需要综合考虑地理位置、风水和交通。修建寺庙过程中,选择地势较高,依山傍水的地理位置和好的风水是各地佛寺、道观普遍遵循的原则。仔细观察可以发现,汪家塬当地民间信仰的空间分布还充分考虑到交通条件。村庄里只要有人家,至少都建有龙王、山神、土地、五圣宫等小庙,大的村庄一般都建有宫观殿堂。基本上每个行政村或自然村有一个寺庙,有些是历史比较久的,也有新近修建的,整体来说是出于信教群众的往来便利程度考虑。前些年,当地百姓主要依靠步行和牲畜等一些简单的交通工具,往来并不便利。各队居住距离较远,赶上庙会的时候,老人、女人和孩子们需要步行很远的距离才能赶一次庙会,交通问题成了村民参加宗教活动的限制条件。为了满足各队村民的信仰需求,发展过程中逐渐形成了各自然村建一个寺庙的分布格局,村民都遵循就近原则到离家较近的寺庙烧香拜佛。近几年,随着摩托车和汽车走入农家,交通问题得到了有效解决,人们往来各个寺庙越来越频繁,交通问题不再是信仰过程中的主要制约条件,民间信仰的辐射面在逐渐变广。

当地民间信仰的空间分布以“方”为单位,“方”在这里属于一个地域概念,根据寺庙规模的大小,将庙分为十方山和方神庙。《莲花山志》中对十方山的解释是:道教寺庙,又称作宫观。宫观又有祖庙与子庙的不同,按照营建规模划分则有大宫观及专供一神的小庙、神祠等。从宫观管理制度的角度看,则大致上可以根据庙产的归属划分为两类,一类是庙产私有的子孙庙,一类是庙产公有的十方常住。子孙庙不留居十方道众,十方常住的宫观,可云集各地各派道众。这就从庙产和管理上说明了十方和小庙的区别。“十方”是从上述说法沿袭下来的,但它已失去了原来的意义,基本上是一个地域概念。所谓十方山是相对方神庙而言的。方神庙,一般是按自然区域形成的;方神庙的香火、建设、管理等活动,均由该自然村(亦即“方”)的信士群众负责、负担。十方山则不同。“十方”,指东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下十方。宋书《河罗单国传》有“眉间白豪,普照十方”的说法。这里所说的十方山一般没有明确的区域界定。凡信士弟子,不论何处人士,只要出于自愿,都可到这里敬香布施,拜佛求神,并参与寺庙管理活动。<sup>③</sup>

通过《莲花山志》中对十方山的解释可以看出,除了十方山之外,其余的方神庙都是以自然村为单位的。汪家塬上的五个寺庙中,只有青亘山是十方山,其余均为小方,分布在塬上的几个自然村周围。

## 二、信教群众的人员构成

汪家塬上的村民均为汉族,长期生活在塬上的汉族村民与塬下聚居居住的信仰伊斯兰教的回族信仰不同,让回汉两族村民在居住上维持着大杂居、小聚居的情况。

① 陈玉平. 土家族摊祭仪式的空间象征. 宗教学研究, 2008, 3, 页 114.

② 齐涛, 陈建宪. 中国民俗通志·民间文学志(上). 济南: 山东教育出版社, 2005, 页 197.

③ 资料来源: 莲花山庙管会内部资料《莲花山志》。

过去，塬上的村民基本都信神。信教群众在不同年龄段和性别上分布较均匀，根据不同的年龄段和性别在诉求上有所区别，但共同的信仰让他们在宗教活动中聚集在一起，从日常生活到婚丧嫁娶中都能找到民间信仰的影子。近些年，伴随着当地医疗和教育的发展，信教群众的群体发生变化。受教育程度的提高，年轻人逐渐从塬上走出去，接受了新思想和新观念的年轻人也不再把精神都寄托给神明。电视、网络等媒介让在家中的人们也逐渐认识外面的社会，为自己遇到的事情寻求多种解决的途径，以往一些无法解释的现象和事情也逐渐得到了科学的答案，对疾病的治疗也更多的求助于现代医疗手段。

综合分析，年轻人尤其是那些接受过较多学校教育或与外界交流接触较多的青年，特别是男性青年中信教群众较少。信教群众主要集中在两类人群中：一类是受教育程度较低的年轻女性。这类女性接受教育较少，往往很年轻就结婚生子担负起养育子女、照顾老人的担子，丈夫多常年在外出务工，自己留守家中。精神缺少情感寄托，往往求助于神灵。一类是中老年人，这部分人从小就接受神明思想，除了家里或田里的活计缺少业余生活，将信神做为精神寄托。这些村民虽然信神，但是观念较以往发生了很大变化，由全盘接受到有选择的相信。对于能够通过医疗、科学技术解决的问题，不再过分依赖神灵，即使求助神灵，也知道只是寻求心理上的慰藉。

## 第三章 走近抬神——人、神与媒

汪家塬上的抬神仪式依据不同的时间、地点可分为庙会抬神和出马抬神两种类型，两种抬神仪式有共通之处，也各有特点。下面将对抬神仪式中的人物角色、不同作用的神、神轿和牛角卦的卦象做简单的介绍，以便更好的了解抬神仪式。

### 第一节 抬神仪式中的人物角色

#### 一、核心人物

(一) 问师。抬神过程中的核心人物之一，每次的抬神过程中都需要一位问师。问师均为男性，每个庙的问师基本是固定的，都是长期担任问师，有些老问师在庙上一干就是几十年。问师都是村民自己学的，没有师傅传授，担任问师需要了解牛角卦的基本算法，懂得看卦象。神轿抬起来后，问师卜牛角卦，通过牛角卦不同的卦象，判断出不同的情况，从而根据实际情况寻求解决的途径。问卦的时候“女人怕三阳，男人怕三阴”，也就是问卦的时候男女忌讳的卦象，遇到这样不好的卦象，“老人家”不插手。1.判断是身体疾病。问卦的时候牛角卦倒四个阳的，两个阴的，这就是正病。有些癌症之类的治不好的绝症“老人家”不给看会让患者自己去维持，如果“老人家”给看病，村民们称之为下手，只要“老人家”下手，病就能够看好。“老人家”下手的病会通过神轿传达的神的旨意给患者开方子舍药。2.判断是精神疾病。问卦的时候倒一个阳钎子，五个阴的，这就说明把魂落(liào)了。通过神轿来回在患者身上渡，从而解除病患。依据不同的情况，执行过程中也会有所区别，有些简单，有些复杂。3.判断是阳宅、阴宅的问题，会求助于阴阳先生。让阴阳先生画个符或者改个土等破解问题。问师们自己说，有些时候，自己也看不懂卦象到底显示的是什么情况，都是胡猜呢。

(二) 轿夫。抬神过程中除问师之外的核心人物，当地人也称轿夫为“抬老爷”。轿夫的人数比较多，每个庙上至少有七八个轿夫，根据实际情况进行替补。轿夫是由神点下的，均为中青年男性，这些被点下的轿夫一干就是很多年，一直到上了年纪抬不动为止。庙会请神的时候轿夫把神轿抬起来，抬一个铁轿需要两位轿夫，铁轿左右两侧各一位。抬箱桌需要四位轿夫，每位轿夫握一个箱桌腿。抬筊子需要四位轿夫，每位轿夫抬一个轿杆。抬神的时候只要神轿一起来，中间就不可以替换新的轿夫，确定轿夫人选之后从头到尾抬轿都要固定人选。几位确定的轿夫彼此之间可以调换，比如抬铁轿的可以换取抬箱桌，抬箱桌的也可以换去抬铁轿。抬铁轿左右位置上没有讲究，抬箱桌的时候后面两位轿夫的位置没有讲究，位于箱桌前面的两位轿夫也都是老人家点下的。轿夫可以抬的神很多，关键看哪一位神挽轿。轿夫抬轿的过程中，没有固定的模式，完全是遵循神的旨意。神轿的上下、左右、前后等摆动均是神轿自己在动，这些轿夫在此过程中只需抬住神轿保持平衡就可以了。抬轿的过程中也只有神轿摆动起来才说明神真正的来了。不抬轿的时候，这些轿夫和其他村民的生活一样，都在村中务农。

## 二、组织者

抬神活动的组织者也是庙会活动的组织者，即庙会的寺管会成员。每一次的抬神都是这些寺管会成员进行组织安排。会长由村民轮流担任或推举，庙会组成人员一般为3—5人，负责该方寺庙修建、庙会活动、文化娱乐活动、筹划本方公益事业。十方山庙会组织由各方推举，会首（会长）10—20人不等。正、副会长分工明确，各司其职。有的管水会，有的管财务，有的管乐器，有的管乡村社火及各种文化活动。有关重大事宜由众会首讨论商定。

以青龙山为例，现任管委会主任是尚志勤，委员：马效援、汪正林、王甲强、贾治安、苏志杰、陈树西、赵焕章、刘吉贵。其中，出纳刘吉贵，会计赵焕章。组织抬神活动的主要是会长和副会长。如果是庙会期间的抬神，这些会长和副会长均为活动的组织者，大家在庙会期间会共同操持相关事宜。平时出马，只需要一位会长带领轿夫和问师到问事者家中抬神。这些组织者有些是自愿加入，有些是村民选出来的，在村中长期从事此类活动。平日里没有活动的时候就在家务农，因年龄较大，都没有外出务工。青龙山庙上的组织者并没有几年一更换，目前的几位组织者长期任职。据村民讲，现任的会长和副会长已经是庙上的第三任组织者了，之前的都已经老的走不动了。近些年，随着越来越多的年轻人走出了村子，宗教活动中的组织者和参与者都出现老龄化。笔者与道龙山会长聊天的过程中，会长说：“现在年轻人都外出打工了，就剩老人信神了。”

说到信神，青龙山会长说：“老汉敬神其实就是个精神治疗，科学必定是科学，不过老汉就信这个。生病的人心理压力大，人的病其实是三分的病七分的压力，他通过庙上这么一调节就好多了。真正要开刀看的病必须到医院去看，你不能说让神仙给你抓刀子看病，不现实。”

## 三、热心帮忙者

庙会期间除了组织者之外还需要部分帮忙的人过来打理灶上和仪式过程中的具体事宜。热心帮忙者对男女有明确的分工，以男性居多，女性占少数。

（一）一位男性担任总管，负责庙会期间厨房的组织安排工作。总管也是庙会期间过来帮忙的，不是寺管会的组成人员。本次青龙山庙会专门管灶的人被村民们亲切的称呼小名双斌。

（二）其中女性帮忙者负责庙会期间的伙食，被当地人称为“饭大师”。“饭大师”具体人员多少依据实际情况而定，人多的时候就多叫几个妇女到灶上帮忙，人少的时候就少叫几个，一般人数在三至六人不等。青龙山庙会期间，庙上请的“饭大师”均为三队的村民，邀请“饭大师”的会长并不知晓这些女人们的名字，都是直接称呼谁的女人，青龙山三月二十的庙会上会长尚自勤共邀请了四位“饭大师”，分别为汪正林的女人、贾志国的女人、金志海的女人、王正孝的女人。



图 3-1 药王庙庙会“饭大师”们合影

(三)除了灶上帮忙的人之外,还需要很多男性在庙会期间帮忙搬东西、放炮等,这些人员不固定,都是附近男性村民自愿前往。也没有固定的分工,大家都聚集在庙周围,随时听候会长等组织人员的安排。

(四)看香人。庙会期间,每一个神殿内都安排一位看香人,负责管理庙会期间的香火,这些人通常都是附近的村民,以老年男性为主。看香的过程中要保证殿内的香火不断,同时,要保障来庙进香的人们上在香炉里的香不会点燃周围物品引发火灾,保证庙会期间的安全。庙里上的是长香,人们把香呈 W 状摆放在托盘里,使之首尾相接,接口处撒上香沫,这样的一盘香点燃后正好烧一天,中间不间断。

(五)打醋坛的人。青龙山庙会期间打醋坛的人叫王作周,是附近的村民。此人为庙会期间会长指定的,负责在庙会期间给庙四周和每个到庙上的人打醋坛。

## 四、香客

### (一)香客范围

抬神活动的参与者以汪家塬各队村民为主体,还包括少量的来自宁夏吴忠、中宁、银川等地的信教群众和邻省甘肃的部分村民。辐射面较小,参与者多是本地村民,外地前来的参与者也多是本村居民迁居外地或者是通过亲友关系得知而慕名前来的。

### (二)香客分类

1.有诉求。这部分参与抬神活动的人群是带着目的性前来,为了通过抬神仪式解决自己、家人或家庭的问题。主要包括求医问药、解决困难等。

2.无诉求。这部分参与者主要集中在庙会期间,参与该项活动主要是为了看热闹,把庙会期间的活动当做是娱乐项目。

### (三)香客对抬神的看法

1.深信不疑。持此观点的人占参与者中的一部分,以中老年女性居多。他们认为抬神很灵验,能够借助超能力解决人力所不能及的问题。他们对神明心存敬畏,对抬神寄予很深的希望。

案例：每逢中考、高考等重要考试前夕的庙会，家中有孩子参加考试的家长大都会到庙上发文祈求神明保佑孩子顺利通过考试。一位家在四队刚参加完 2013 年高考的高三女生利用暑假期间跟父母到黄蒿山药王庙赶庙会，在跟笔者聊天的过程中说，由于父亲的工作原因，高中阶段在离汪家塬较远的石嘴山市第三中学就读。高考前夕，在塬上居住的爷爷为远在异地就读的孙女赶四月莲花山庙会发文祈求在高考中取得优异的成绩。不仅仅是家长，很多塬上的学生也愿意借助神明保佑自己考试顺利，为了通过 2013 年 6 月的大学英语四级考试，村中一位大学三年级的男生陪同笔者赶庙会的时候说：“准备要个文儿带回去，到考场上化掉，保佑四级通过。”类似的情况在考试前夕有很多，以中学生的家长为主。通过考前祈福可以看出，人们相信神明是会显灵的，部分参与者对抬神一事深信不疑。

2. 半信半疑。他们占参与者中的一部分，多集中在接受过较多教育的人群，以青少年居多，且男性占主体。他们根据自己掌握的知识对抬神进行判断，有选择的相信。对于现代科学技术能够解决的问题，他们会选择用科学的手段处理问题，遇到人们现有能力无法解释或无法处理的问题，会求助于神灵的帮助。平时生活中，对此秉承着一颗敬畏的心。该村一位外出求学的男大学生说：“住到农村的一般也不敢胡来，一般都信，年轻人在外面可能意识淡薄一些。”村上的一位婶子说：“这个神事你不可不信也不可全信，有时候你不信有的地方还怪的很。”

案例：笔者在一位汪家塬当地的大学生陪同下进入田野点进行调研，该男生虽然在汪家塬长大，但并没有深入系统的了解过当地的民间信仰，在此之前对信神一事半信半疑，既不否认神灵的存在，也不全信。初到庙上，笔者和该男生在殿内看轿夫和问师抬神问卦并进行拍照、录像，仪式进行中神轿突然指向了我们两人。当时并不知晓原因，过后从轿夫口中得知“老人家”是在问我们两人是干啥的，问师陈震邦回复“老人家”说：“这俩娃娃是学习着呢，是问事呢。”“老人家”听到问师的解释后，箱桌腿在供桌上点了三下，告知问师办事要办好，我们俩人可以问三个人，如果问的人太多了就问乱了，有的人就该胡说了。“老人家”指定的三个人分别是侯满谦老人、会长尚自勤、阴阳师傅王甲强。之后男生与二婶聊天的过程中说：“当时把我吓的，吓坏了，我在那跟前呢，神轿转过来朝住我了，吓的这两天有好多东西不敢问。”二婶说：“那你问呢么。”男生说：“反正小心点好，真的神的很么，过关的时候，娘娘婆子一起来有个娃娃站错了，那个婆子直接就到那个人跟前，把轿夫都整毛了，最后一直挤的那个人到该站的位置才停下。”说起抬神，男生跟二婶说：“原先不是很信，这两天我这么看着哦，那绝对不是人为的，那就是神附了轿了，完完全全都是轿子摆着呢，左三圈右三圈，倒一下顺一下，就那么摆着呢。”这位男生对于信神一事通过几天的庙会访谈经历了前后发生态度转变，对一些自己无法解释的事情他归结为是神明的驱使，由开始的半信半疑转变为深信不疑。

3. 予以否认。持此观点的人在村中极少，庙会的参与者中更是鲜见。人们大多都认为，既然不能做出合理的解释，那就“宁可信其有，不可信其无。”虽然有部分村民因心存顾虑表示自己不信神，但实际情况中，他们仍旧会或多或少的参与相关活动。

## 五、庙会小商贩

与其它庙会期间来庙的香客不同，庙会期间的小商贩来此具有双重目的，一方面可以赶庙会过个关，另一方面可以通过给来往香客提供小商品赚取部分利润。这些小商贩只在庙会当天到庙

门口设置摊位，因为这一天人比较多。青龙山正会当天，一共有两个商贩前来卖杂货，两个商贩彼此之间还有亲属关系。

商贩一：张起萍，女，65岁，汪家塬三队村民

张阿姨在村中自家房子里开了间小卖铺，位于青龙山不远处，这位经营杂货铺十几年的生意人每逢庙会就会过来卖些小商品补贴家用。庙会期间所卖商品涵盖了烟酒、饮料、副食品等，商品种类大概有几十上百种，货物用电动三轮车运至庙门口摆放。庙会期间购买者主要集中在女人和娃娃，娃娃的小吃头、水、饮料和香烟卖的快一点。生意好的情况下一天能挣个一百多，会大的话连本带利能卖个三四百。除了青龙山的庙会，附近几个庙的庙会也都会去。因为家中商铺规模小，客源少，平日都是从预旺街上进货，每次大概拿几百元的货。阿姨本次来庙是和家里的儿子、儿媳妇、孙子一起来的，中午一起过个关图个吉利。



图 3-2 庙会商贩

商贩二：商贩张起萍的姨娘，女，汪家塬三队村民

该商贩也在三队自家房子内开有杂货铺，相比另一位商贩的杂货铺规模更大，货品种类更加齐全。由于店铺规模大，进货量也相比李阿姨家大，货品都是找班车从固原和预旺带货，每次几千块钱的货，要是赶上过年会更多些。庙会期间阿姨自己骑着三轮摩托过来摆摊做生意的同时，家中的生意也不耽误，留着老伴在家看店。平时周围山上的几个庙的庙会都会去，庙会大的话一天能卖七八百块。庙会期间的商品除了烟酒、饮料和零食之外还有小孩子的玩具，很多成盒包装的玩具都拆开单件出售。聊天的过程中，就有几位村民前来买东西，其中一盒马兰州 3.5 元，果汁 2.0 元，打火机 1.0 元，棒棒糖 0.5 元，玩具手机 2.5 元，所售货物整体价格偏低。



图 3-3 庙会商贩

庙会期间，村中商贩的销售和村民的购买可以直观的反映出当地村民的消费习惯、消费水平和购买力，从商贩口中也可以大致了解日常生活中的经营状况，这让我们从侧面了解当地村民的经济生活。

## 六、阴阳

阴阳，也称为居家道士、火居道士，平日家居务农，给村民看风水、择坟地、选阳庄，做道场，在江家塬上可以说是不可或缺的角色。不同的场合，阴阳的活动安排也不一样。庙上过会属于清教，办白事属于亡教，两者道场不一样，念的经不一样，发的文也不一样。阴阳先生在庙会期间可以说是整个活动的核心人物，庙会期间所有的活动安排全部都是围绕阴阳诵经进行，但抬神过程中，阴阳扮演的角色却显得没有那么重要，大多数的抬神仪式中都不需要阴阳出现，只有当抬神问卦确定问事人的问题出在风水、阴宅、阳宅等情况的时候，需要阴阳先生出场解决。这样的情况下，“老人家”虽然指出了问题，却并没有办法详细的把问题和解决方案等讯息传递给村民，这就需要阴阳先生用罗盘等工具和自身掌握的内容协助处理。

本地阴阳清初以前不可考，清朝末年以豫旺城为中心。清咸丰年间（1852—1861年）至光绪三年（1877年）豫旺地区行艺的是莲花山下的折腰沟人郭三思，其人不只水、火、易技艺高超，传说坎道门（法术）也很好。光绪四年（1878年）郭三思去世后，豫旺城东沟滩的马妖人是当地有名的阴阳，此人还常往甘肃环县等地行艺，以后其父子家族有12人是阴阳，擅长风水。宣统三年（1911年）至民国32年（1943年）间，最著名的是沈家湾沈福来，其徒有何家渠的何满瀛、赵卷槽的赵秉铎、杜家滩的杜启祯、豫旺南塬的王青云、郝占彬、王维钧等。赵秉铎又师从七营川褚师、孟道，擅道场，当地的禅韵调就是他学来的。何满瀛又师从甘肃环县大封建县文治，镇原县大封建段志扬，又同师弟七营川戴宗礼在崆峒山灵宝天尊前受篆，并各受赐宝印一枚。民国30年以来，何满瀛先后传艺杜启祯、李廷柱、王秉仁、何定国、陈仲魁等人，50年代初其子何

定国继承印信。何定国后来又传艺并受印于豫旺南塬王甲强。杜启祯有深厚文化素养，以自学为主义师从沈福来、何满瀛、段志扬及七营川张九明等先生，擅长诵经、符水、咒语，70年代收其侄杜汉仁为徒，并传其印。杜汉仁先在青亘山受执，后又于2008年末在江西省鹰潭市龙虎山（张道陵天师后裔、道教正一派发祥地）经推荐、考试正式受策，由中国道教协会任法融会长亲自颁发《正一传度受篆职牒》。赵秉铎其有名的徒弟有两个，一是大庄科张廷铎，张廷铎又传艺本村人徐应云。二是其子赵世平，赵世平又传其子赵建运。豫北路包括今下马关及马高庄汪家阳洼一带，民国时期，著名的阴阳师汪家阳汪秀伯，弟子有其子汪有仓和周生义、张全德、李喜春等人，50年代初，其子汪有仓受印，汪有仓又传于其子<sup>①</sup>。

据青龙山庙会期间参与做法事的阴阳讲，阴阳有全真派和正一派之分，现在塬上的阴阳属于江西龙虎山的正一派。塬上的阴阳都是火居道士，平时在家务农与寻常村民没有区别，只有活动的时候才出来。青龙山庙会期间，做法事一共有五位阴阳先生，均为阴阳师王甲强的徒弟，大家组成了一个阴阳班子。学徒们学习时间长短不一，长的跟着师傅学了十几年，短的也学了几年。关于阴阳学艺有这样一句话“三年出个大阴阳，十年出个没（mò）阴阳”，也就是说，学阴阳这一行学上三年学个一知半解，自己感觉什么都懂了，学上十年就又觉得什么都不知道了，因为学的深了才发现蕴含的内容太深了，自己学上十年也只是学了皮毛而已。这些阴阳徒弟都是附近的村民，年龄都在三四十岁，现在年轻人都外出上学、打工，由于收入少没有人愿意留在农村当阴阳先生。这些中年男性之所以入了阴阳这一行，主要是为了生计。由于年龄大外出务工找不到工作，而阴阳徒弟在学徒期间也有收入，正常情况下出场一天的收入大概在两百二三十元，本次青龙山庙会由于阴阳师王甲强被“老人家”选定为副会长，故而青龙山庙会期间收取费用较低，每人每天大概收入一百元。做法事期间，阴阳的吃、喝、住均由庙上安排。平时这些阴阳徒弟就在家务农，生活跟普通村民没有区别，师傅一接到活儿，就会通知各位徒弟，大家到指定的时间就都过来。阴阳法事过程中的法衣、法器用品均为师傅王甲强购买，供众位阴阳使用。法衣从江西龙虎山购买，价格在几百元高低不等。阴阳的法器有铙、钹、钲子、鼓、铃子、铛子、木鱼，这些法器不同的情况用法不同，每一种法器有不同的作用。法事过程中，每位阴阳先生拿一种法器，其中一位同时手持铃子和木鱼，众位阴阳敲击法器和诵经要相互配合，主要的道场一切听从铙的指挥，其它的都是跟上铙配音的，掌铙的阴阳是总指挥，什么时候起韵、起什么韵都是掌铙的决定，其他人根据铙的声音去配合。朝事过程中，每一场朝事用的法器不同，用法也不一样。开经的时候用三起，落经的时候用三落，早朝的时候必须用三起，三通鼓。神殿里面挂着一幅对联上面就写着“发鼓三通，晚收班铃朝上帝。”意思是三通鼓一发，所有的神灵都到位了。这时候阴阳就可以开始念经，给神仙回话发文了。午朝的时候跟早朝一样还是三通鼓，法事过程中，阴阳表情要庄重、严肃，不能笑，要表示出对神灵的尊敬。

<sup>①</sup> 资料来源：莲花山庙会内部资料《莲花山志》。



图 3-4 教爸王甲强

做法事的过程中，具体需要几位阴阳先生主要看活动规模的大小，活动越大，阴阳的人数越多。法事活动中，这个阴阳班子的五位阴阳先生中有两位是掌教的，两人轮流做法念经。

## 第二节 抬神仪式中的诸神

要想了解庙会期间抬的神，首先要了解庙会中神的分类。依据神的主客之分，可以粗略的将诸神分为以下两类：

### 一、举办庙会的寺庙常年供奉的神

这类神明依据职能可再粗略归结为三种类型。

（一）压山神。塬上的五个庙中，压山神分别为：青龙山是龙王压山，黄蒿山、二龙莲花池（张山）、青凤山（油坊糖）是九天圣母压山，青亘山是关公压山。一般小坊的坊神多是九天圣母，大坊上压山的一般都不是九天圣母。汪家塬上只有青亘山和青龙山是十方山，其他三个都是小坊。

（二）出马神。塬上的五个庙中，出马神分别为：青龙山二郎、三霄娘娘出马，其中二郎负责平时问事、看病，三霄娘娘过会的时候出马，主要是已婚妇女求子。黄蒿山药王（孙真人，即孙思邈）出马。二龙莲花池、青凤山是二郎出马。青亘山大王（五员，即伍子胥）出马。

二郎，也称杨戬，中国神话传说中他是人与神的混血，是玉皇大帝的亲外甥。它阙庭有神眼，手持三尖两刃刀，有坐骑哮天犬。法术高强，会七十三般变化。

三霄在《封神演义》里被描述得颇为生动传奇。姊妹三人为赵公元帅，即赵公明的三位妹妹，先在三仙岛烟花洞修炼，后参加商周之战，大摆九曲黄河阵，大显神通，以层层迷障，屡陷保周统帅姜子牙一筹莫展于窘境，后在元始天尊的施威惩治下，才阵图被破，壮烈殉国。姜子牙封神时，三姊妹被封为三霄娘娘，执掌混元金斗，专擅出生、先后之天，凡一应仙、凡、人圣、诸侯、

天子、贵贱、贤愚、落地出生，先以混元金斗转劫，不得越此，俗称送子娘娘<sup>①</sup>。

大王，即吴国大夫伍员，字子胥。春秋时楚国大夫伍奢次子，因父谏平王被杀并株连杀害 300 余口。他历经宋、郑等国入吴后帮助王子阖闾，夺取王位，整军经武，国势日盛，不久攻破楚国，掘平王墓，鞭尸复仇。因功封于申又称申胥。他勇武刚烈，被世人神化，尊为显神大王，其兄伍尚亦尊为金龙大王，当地人建大王庙祀奉<sup>②</sup>。

药王即孙思邈，唐代著名道士，医药学家，京兆华原（今陕西耀县）人，幼聪颖好学，及长，通老、庄及百家之说兼佛典。据传，孙思邈擅长阴阳、推步、妙解算术。终身不仕，隐于山林，采制药物，为人治病。他搜集民间验方、秘方，总结临床经验及前代医学理论，为医学和药物学做出重要贡献。史载其医学著作计三十余种唯多亡佚，现存有《千金要方》和《千金翼方》各三十卷，系我国著名医学著作，其它如《摄养论》、《太清丹金要诀》、《枕中方》等数种，尚有部分佚文可见，后世尊其为药王<sup>③</sup>。

（三）本庙供奉其它诸神。除压山神和出马神外，每个庙上还供奉有很多其它诸神，这些神常年供奉于神殿内，接受当地百姓的香火，保佑百姓。以青龙山为例，除去压山神龙王和出马神二郎、云霄、碧霄、琼霄这三位三霄娘娘，还供奉有无量寿佛、福禄寿喜四位神仙、赵灵官、风伯、雷公、电母、雨师、牛王、马祖、山神、土地、城隍。

## 二、庙会期间邀请的客神

与上面罗列的三类本寺庙供奉的神不同，客神不是常年供奉于庙内的神，都是庙会期间从外面邀请来的，在庙会期间由阴阳将诸位客神请到庙里接受人们供奉的香火和贡品，保佑一方百姓。

（一）请来收香火的大神。这一类神地位比较高，属于大神。例如庙会仪式过程中，位于阳城的三个幡上面的“三清”就属于客神。“三清”，即玉清元始天尊（亦称天宝君）、上清灵宝天尊（亦称太上道君）、太上道德天尊（亦称太上老君）。

（二）受邀赴会的其它各庙的出马神。每个庙上举办庙会，都会通过抬神问卦确定对周边寺庙的邀请名单，受邀的庙也会通过抬神询问“老人家”的意思，看是否前来赴会，只有“老人家”同意赴会的庙才能抬着神轿到举办庙会的寺庙赴会，“老人家”不同意的就派一位代表出席。受邀赴会的神都是每个庙上的压山神，其中以九天圣母最多。

（三）经堂内的左右班神和列为神仙。开经前，阴阳会布置经堂，也就是把事先准备好的左右班神挂在经堂两侧，把众位神仙的画像挂于供桌上方，这些神仙数量依据会事大小决定。神像平日里都供奉在阴阳先生家中。

（四）法坛内的神。围坛后，人们在法坛内也供奉邀请来的神仙。

抬神的时候，箱桌、铁轿和篓子内所抬的神均为出马神，篓子里抬的都是三霄娘娘。庙会期间抬的神轿分两种，一种是举办庙会的庙上自己的神轿，里面的神也就是该庙的出马神。以青龙山庙会为例，庙会期间，青龙山本庙的神轿有坐有三霄娘娘的篓子和坐有二郎的铁轿和箱桌。另一种是庙会期间受邀前来赴会的神轿，里面的神是受邀庙上的出马神，具体哪位神坐轿要看受邀的庙哪位神是出马神。外面受邀前来赴会的神到了举办庙会的庙上的时候，举办庙会的寺庙要举

① 资料来源：莲花山庙管会内部资料《莲花山志》。

② 同上。

③ 同上。

行接神仪式。受邀前来赴会的庙的神轿到了，青龙山的神轿要抬出去到山门外迎接。两个神轿先在山门外碰面，然后抬至庙内，到各个神殿内去跟众神会面。每一次庙会要有好几次接神仪式，具体的次数要看接到邀请函的庙上的神是否前来，具体的时间要看赴会的神何时前往。

### 第三节 “神”的载体——神轿

#### 一、箱桌

箱桌实际上就是在我们日常生活中常见的四腿小木板凳上面盖上红色、黄色、粉色、绿色的绸布，并用红布条绑好固定住。在小木板凳四条凳子腿中间用红布条串挂好大小不一的铜铃铛。对于铃铛的大小和个数没有具体的规定和限制，栓上是为了在抬神的过程中让箱桌发出叮铃当啷的响动渲染氛围。由四位轿夫一起抬。箱桌、铁轿、篓子上面的彩布称为“袍”，其实就是集市上买的盖头面子。每逢过年的时候，箱桌最上面一层旧的“袍”都要由轿夫抽掉换上一层新的，其余的都不动，保持层数不变。“袍”对颜色没有讲究，以红色和绿色居多。抽下来的旧“袍”，有的家长会到庙上要回去给小娃娃避邪。箱桌面和四条腿都是找木匠一块做成的，腿子多高，坡度多大木匠都知道，由木匠自己定好尺寸打制。青龙山用的这个箱桌的腿已经坏了三次了，用久的箱桌坏了就需要找木匠修理。人们提前找个懂木活儿的人，由阴阳提前看日子之后在指定的时间内由木匠更换，更换的过程中只能有一两个人看着，不能有太多人围观。

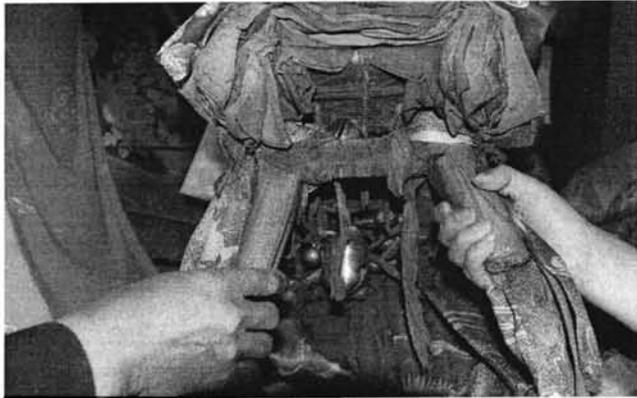


图 3-5 箱桌

#### 二、铁轿

用铁焊制一个圆柱形的铁棍，顶端有把手，用红棉布将铁棍缠绕起来，位于顶端的位置栓几块红、黄、绿等各色绸布，并用红布栓上几个铜铃。由两位轿夫一起抬。铁轿上面的袍也会每年换新的，但与箱桌抽掉旧的换新的有所区别，人们只要直接拿一块新的被面挂在铁轿上面就可以了，原有旧的不用取下来。

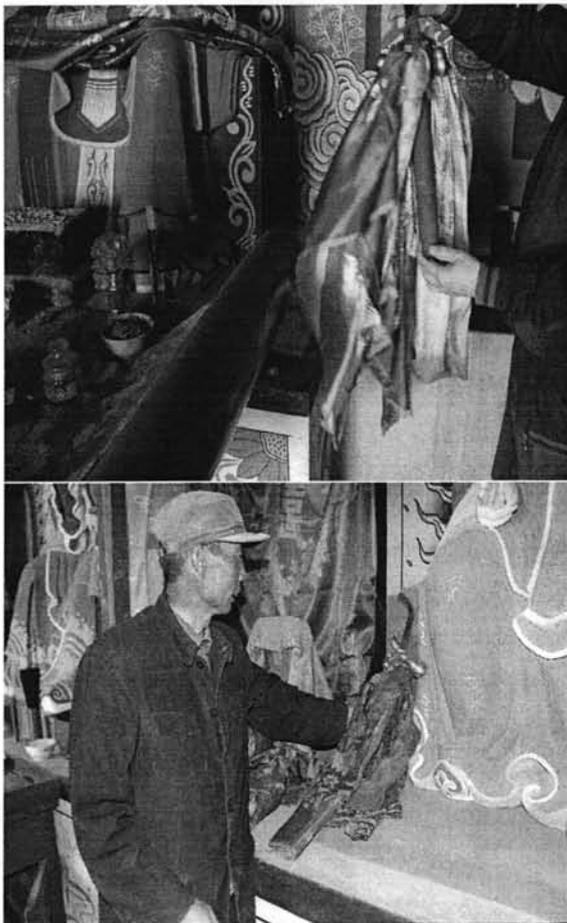


图 3-6 铁轿

### 三、三霄簏子

三霄簏子整体结构类似于古代的一种交通工具——轿子。整体结构由木制的底座、边框、立柱、栏杆、顶盖、轿杆几个部分组成。顶盖如同齐脊的屋顶，四角上翘，轿身围着用各色彩布制成的帷幔，左右后三面封住，正前方设有拱形的出口，里面供奉三霄娘娘神像。轿身均用红、黄、绿、黑、白等各色油漆绘制花纹和颜色，正前方两根立柱上有两条盘卧的黄龙。轿子左右两侧上方挂有铜铃，为了在抬轿的时候发出叮铃铃的响声。平时不起轿的时候轿杆与轿身单独放置，抬轿前用麻绳将轿杆与轿身固定。“袍”一共有十二层，代表一年的十二个月，也代表十二生肖。由于轿杆比较长，起轿之后，四位轿夫们采用抬和扛两种方式穿插抬轿。与箱桌和铁轿坐轿的都是本庙的出马神不同，三霄簏子坐轿的只有三霄娘娘。



图 3-7 三宵婆子

三种神轿在抬轿的时候具体选择抬哪个，一次抬几个都要因具体的情况而定。有时候围观群众多了就抬两幅轿，人少了抬一副轿，如果给人观魂（给丢了魂的人找魂），就必须用两幅笼轿。具体神轿的抬法每个山和每个山都不一样，全都依照“老人家”的意思，所有的动作按照轿夫的说法全都是神在动，完全不以人的意志为转移，轿夫的作用就是手握轿杆。实际抬神过程中，神轿都是先翻着三下，再摆轿三下，有时候还会转圈，基本情况都是三下，左三圈，右三圈。挽轿的神仙不一样神轿摆动的动作也不一样，有的翻一下，有的摆一下，比如二郎的轿子都那么点着的，灵官的轿子起轿了都是前后来回甩。抬轿的轿夫们有的人能抬前手，有的人抬不了前手，都根据实际情况选定每位轿夫的位置。四个人一起抬轿的时候，位于前面的轿夫从始至终要一直抬前面，后面的要一直抬后面，如果来回调换就抬不到一块去了。铁轿虽然是两个人抬，但是轿夫位于左边还是右边也有所区别。

## 第四节 牛角卦卦象

### 一、牛角卦

问卦是抬神过程中的重要环节，牛角卦是问师问卦的工具，因而牛角卦是抬神过程中不可或缺的道具。从材质上来讲，牛角卦分为铜制的、木制的和牛角的，其中以牛角做的卦最好。制作牛角卦前，先由庙上的组织者事先找好原料，之后专门找人做。如果是用牛角为原材料的话，就将准备好的牛角纵向剖成两半，组成一副卦，其它材质则是按照牛角的形状进行加工制作。做好的牛角卦并不能直接使用，需要倒卦让“老人家”验收，通过验收就可以在以后的抬神过程中使

用，不验收就用不成。青龙山庙里共有三副牛角卦，每一副牛角卦的大小和材质都不同。

牛角卦的卦象总体分为三种类型，分别是阳卦、阴卦和圣卦。两个全翻过去，剖面在上的称为阳卦。两个全趴着，剖面在下面是阴卦（也称做盖夫），一正一反称为圣卦。根据阴卦、阳卦和圣卦不同的排列组合构成多种多样的卦象，人们依据卦书上对卦象的解释对卜问的事情进行分析。人们问卦的时候通常不是一次就能直接问出结论，据懂得问卦的人讲“一卦十几猜”，也就是一幅卦有十几种解释。通过卦象得知所问事情的原因后，轿夫和问师再借助出马神给人们解决问题或指引人们解决问题。问卦的过程中，有些时候问师通过卦象能够直接领悟神意，有些时候卦象并不能直接向人们传达讯息，这就需要寻找另一种途径去解释卦象。人们用备好的毛笔让“老人家”写一个字，通过写出的字人们寻找答案。过去“老人家”写的都是繁体字，现在很多人都认识繁体字，仪式中就逐渐将繁体字简化了。

## 二、卦象

牛角卦进行不同的排列组合可以表现不同的含义。卦分为神本卦和问事的卦象，显示所问事情的所属分类、好坏等。

### （一）神本卦

不同的神灵可以通过不同的卦象显示出来，神本卦即牛角卦组合成的代表哪位神灵的卦象。由两个阳卦、两个阴卦或一阴一阳的圣卦通过不同角度构成人们所信仰的神灵的本卦。



图 3-8 神本卦

### （二）其它卦象

根据牛角卦正（剖面）、反（凸起面）两面的组合，可以整体归为三类：

1.一正一反：圣卦

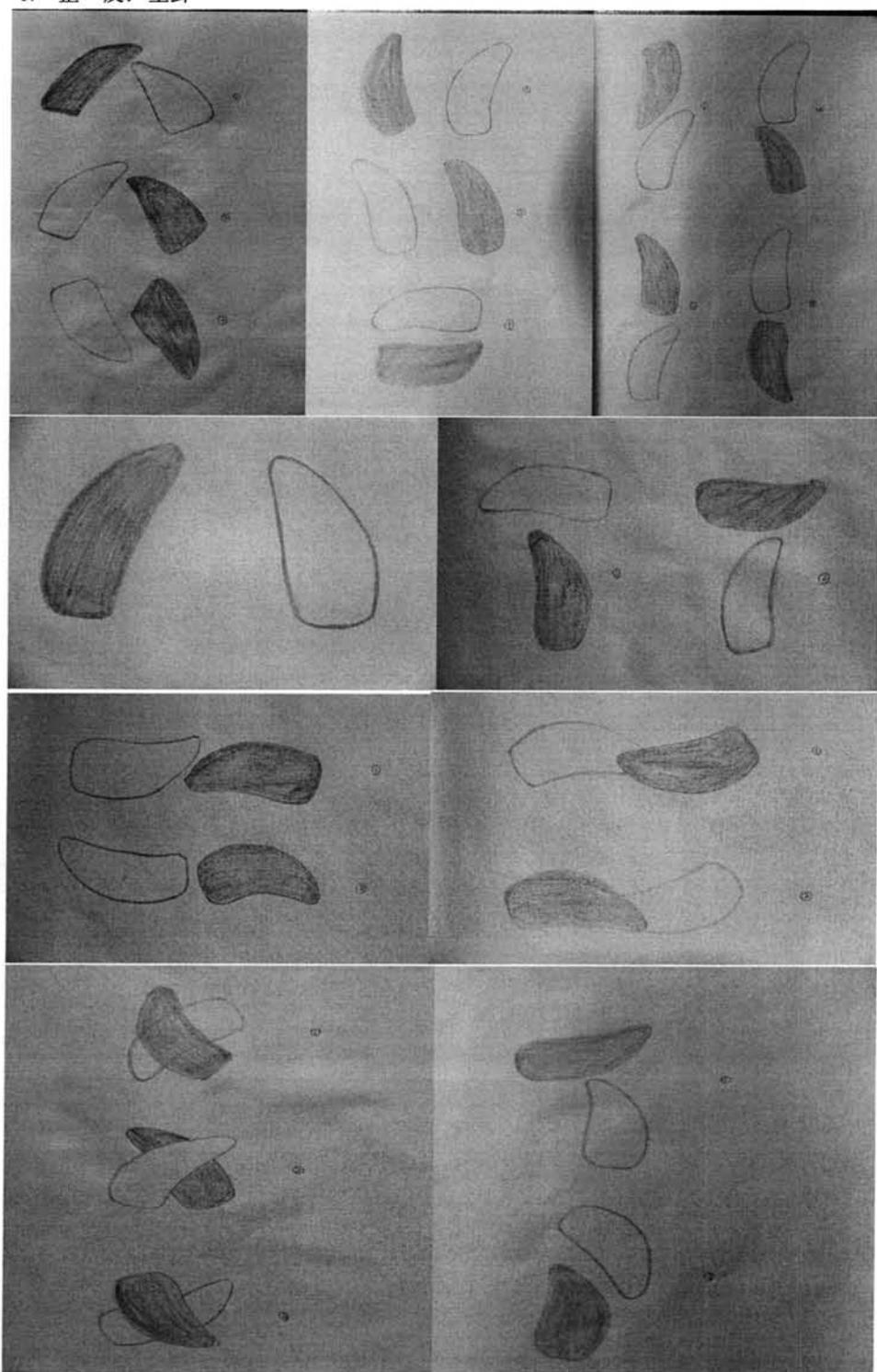


图 3-9 圣卦

## 2.两正：阳卦

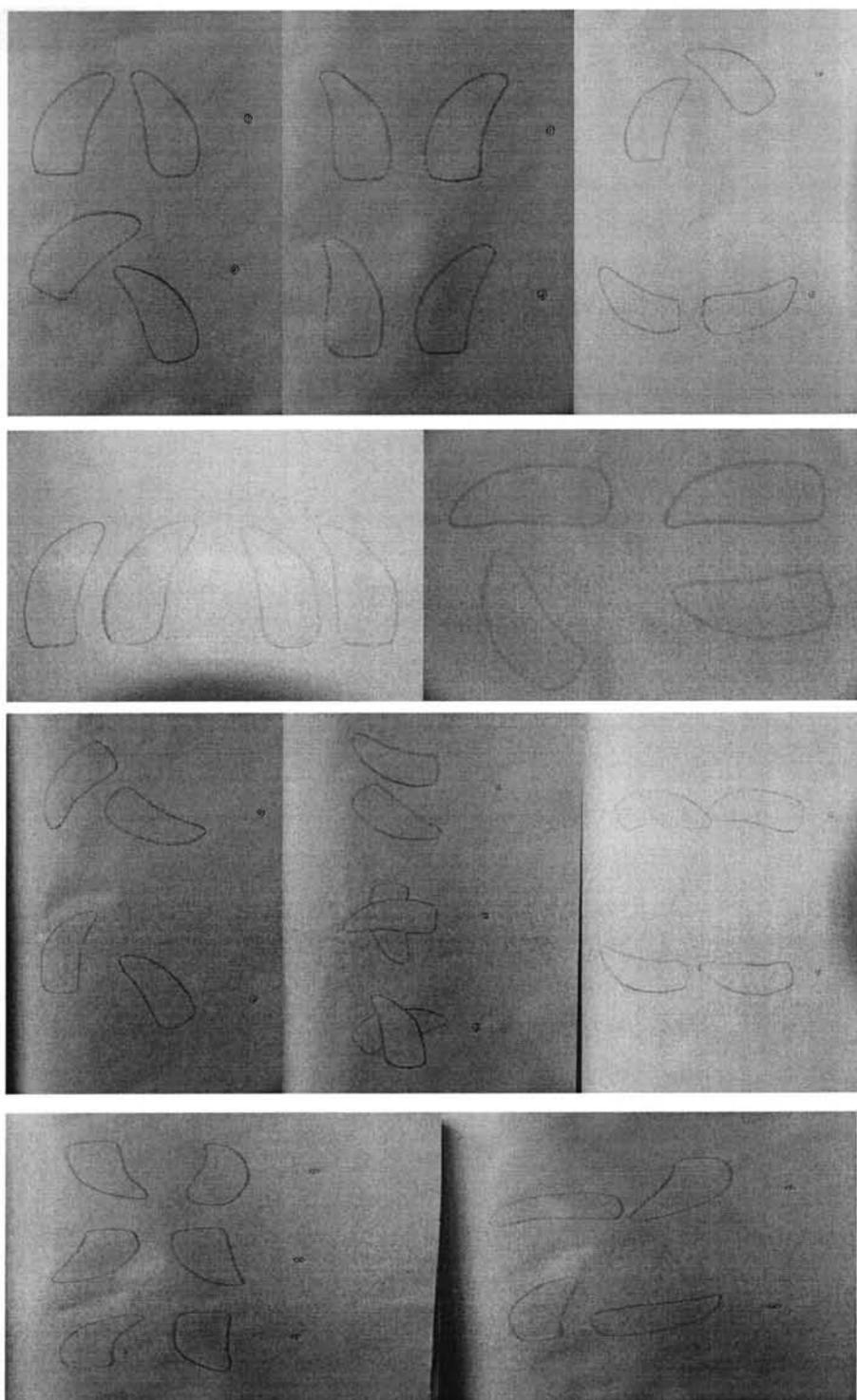


图 3-10 阳卦

### 3.两反：阴卦

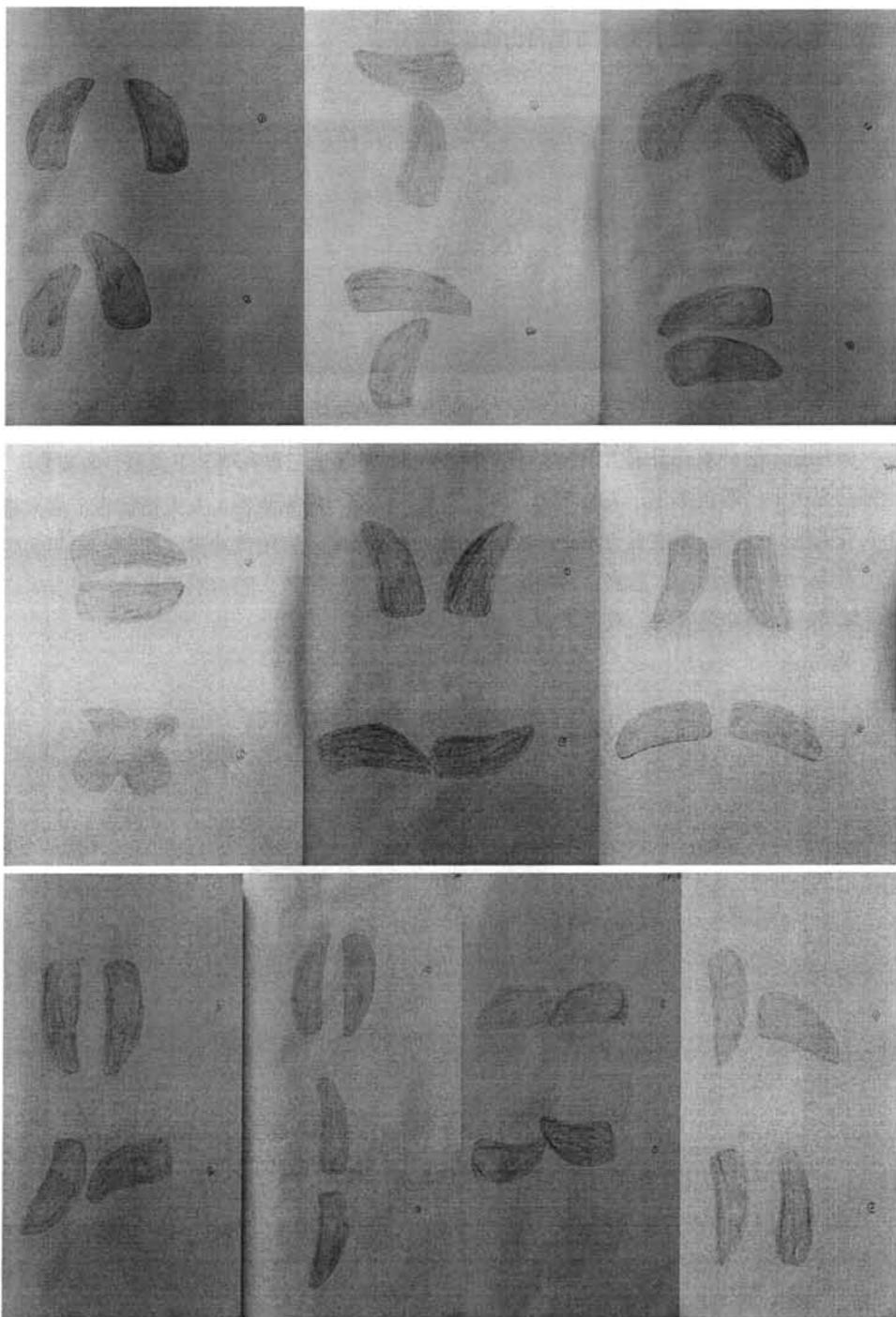


图 3-11 阴卦

以上图片展示出不同分类的卦象，每一个卦象都有其不同的解释。这些卦象不是一次就能直接解释出来，往往需要测算多次。一副卦的解释不是唯一的，往往有几种可能，问师依据问事者实际情况与卦书结合进行判断方能得出结论。

例一：

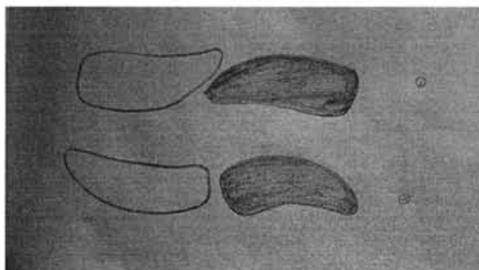


图 3-12 平线神卦

图片显示的卦象在卦书上的解释是：平线神卦，是天地三界齐引之卜总断，凶测数吉。一测：是神宫会神卜，庙点不正，人心不齐，神位怒架。二测：病家犯治，女人得病吉，男人得病凶，小人有灾殃。三测：阳宅五方不正，冲犯凶煞，六畜不旺，有凶煞冲犯。四测：宅阴病犯血腥，安土不当，凶犯诸论凶。总测：神煞土炁冲宅，生孝月妇所致，阳前阴后者吉，阴前阳后者凶，阳斗跳者吉，阴斗跳者凶，双斗半吉。

例二：

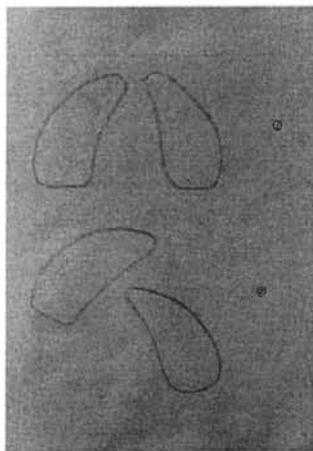


图 3-13 顺人阳卦

图片显示的卦象在卦书上的解释是：本卦是顺人阳卦，分吉二卦作一论，总测吉多凶少。一测：阳宅有小事，但没有把事办完全，总论化吉祥。二测：阳宅安灶白虎方向不对引起习痛、眼目之疾。三测：男的生病有本身正病，小儿得病者正。四测：女的生病是本冲犯灶神，有灾难但吉。总测：阳宅安镇大吉，病者男为正，女为邪，阴宅是有人在坟地的安治，总断吉，但一寸二寸吉，三寸后凶。

例三：



图 3-14 阴卦

图片显示的卦象在卦书上的解释是：本卜是灵牌私跟均阴，一寸者凶，两寸者总凶。一测：女的得病十人九亡，单怕倒阴灵仙招魄，牛头马面勾魂来。二测：男子得病有搭救，小儿得病命归阴，一二寸正。三测：十四卜是阎君勾魂，出票凶日得病，世人于亡凶。总测：一二寸凶，三四寸吉，五寸以上者，引子××占吉，无论是何卜，都注意斗动，远近一齐者论。

卦书对各种卦象的解释都有三至五测，最后总测。从测的内容来讲，归纳起来问卦的对象包含：神、人、鬼、家畜、阴宅、阳宅等诸多方面，包含生活中遇到的各种事物。从测的方向来说，整体分为吉、凶两类，测算过程中依据实际情况再进一步细化分类。

## 第四章 “人神共舞”——仪式展演

“仪式由模式化的、有秩序的一系列词语和行为构成，并伴随着音乐和舞蹈，呈现不同程度的正式、模式、集中和循环往复的内容与形式安排。”<sup>①</sup>抬神仪式依据不同的时间和地点可以分为不同模式的出马抬神和庙会抬神两类。两种类型的抬神在行为、内容等方面有相同之处，也存在程度上的差异。相较之下，出马抬神抬的过程更加详细，更侧重于看病、问事的作用，整个仪式过程参与人员少，活动范围小。庙会抬神一方面是为了庙会期间阴阳先生主持的一系列仪式服务，另一方面是为了给信教群众看病、问事。仪式过程中参与人员多，活动范围大，场面热闹。

### 第一节 出马抬神

出马是指由寺庙的会长组织问师、轿夫，带着相关物品抬着神轿到需要解决问题的人家给人攘病、攘灾。庙会每年次数很少，村民得以在庙会期间看病、问事的机会不多，不能够满足村民对此的需求。为了适应实际需求，除去每年例行的庙会期间抬神，日常生活中，村民遇到需要看病、问事的时候会请寺庙的会长和轿夫，根据会长和轿夫们的安排到家中抬神。一方面可以方便村民，另一方面也给寺庙增加了收入来源，用以维持日常开支和寺庙神殿的维护与扩建。出马一般安排 6~7 个人，包括 4~5 位轿夫，一位问师还有一位庙里的会长负责安排相关事宜。抬神抬的都是出马神，是庙里为人们办事的神，替往来的信徒解决问题。出马神有二郎、三霄娘娘、药王、灵官、将军等，依据坐轿的出马神的不同，神轿代表不同的神，具体抬哪位神要看抬神的庙上哪位神管事。出马的时间一般都定在晚上天黑以后，依据实际情况时间有长有短，一般都持续到半夜。通常情况下，村民把“老人家”请到家中看病都是病情比较重或事情比较严重的，从时间安排上来说不能等到庙会的时候再看。

出马抬神与庙会期间的抬神不同，庙会期间庙里要负责管往来香客的伙食，还要请阴阳先生做法诵经，因而除了收到香客的布施之外，还需要有一笔不小的开支。出马抬神只有庙会组织者及轿夫和问师等几位成员到患者家中抬神看病，赶上路程比较远的车费、伙食费均由患者家属承担。轿夫和问师抬神、舍药之后，主人家酌情给出马钱，因而出马只有收入没有支出。塬上的庙基本都会出马给人看病、问事，这些庙有大十坊，也有小十坊。无论寺庙规模的大与小，现如今塬上的寺庙都会用出马这种形式替代以往的化布施。青龙山会长说：“青龙山每年都到外面去给别人出马请神，会赚一部分钱。现在人不化布施，都出去给人看病，看病没有明码标价，都是给人看完病之后病人及家属自愿给钱，各个庙上都这样做。”出马的收入都记录在专门的账本上，与过会期间的缘簿分开管理，用来承担寺庙的日常修缮维护与扩建。

① 王霄冰. 仪式与信仰. 北京: 民族出版社, 2008, 页 57.



图 4-1 记录出马收入的账本

针对实际情况出马可大致分为三类：

### 一、出马看病

在村民的观念中，人是灵魂与肉体共存共生的，两者有一方出现问题都会导致身体不适，肉体出现问题就表现为身体疾病，灵魂出现问题就表现为精神疾病。日常生活中，当村民身体出现诸如上述的身体或精神疾病时，除了到医院接受药物或相关治疗外，还有一个选择就是出马看病。“一个民族的药物和治疗方法不是无关联、无意义的习惯混合物，而是由有关病因的特定观念所派生出来的一套方法。”<sup>①</sup>“治疗不仅是生理过程，也是社会文化过程。”<sup>②</sup>出马看病依据患者平日里的种种症状表现，再通过抬神轿问卦，通过卦象可以辨别出患者具体的发病原因，将病患分为身体疾病和精神疾病两大类分类治疗。

（一）身体疾病。因身体疾病而请神到家中看病的患者病情大多比较严重，通过医院治疗和长期服药都没有取得良好的效果，从而选择抬神问卦来攘病，这类病患中的大多数人在抬神看病的同时仍旧接受医院治疗。由于出马看病针对的对象为个体，时间比较充裕，对病情查看的较为详细，过程较为复杂。轿夫先在患者家中将神轿抬起，让出马神揽轿，待到通过卜牛角卦得知老人家附了轿之后，再接着抬轿在患者身上来回摆动祛病。针对不同的病症，接下来采取的治疗措施会有所不同。有些患者“老人家”给舍药<sup>③</sup>、渡文<sup>④</sup>，之后每日服用舍下的药达到治疗效果，有些病需要用雷池在患者身上印，从而把脏病全都打掉，还有部分病症轿夫们通过热敷、艾灸之类的治疗手段进行辅助治疗。依据病情的轻重确定抬神治疗的次数，部分病情较轻的一次就能痊愈，有些则需要每隔一段时间看一次，直至病情好转或痊愈。

① 石奕龙. 应用人类学. 厦门: 厦门大学出版社, 1996, 页 306.

② 罗伯特·汉. 疾病与治疗——人类学怎么看, 禾木译. 上海: 东方出版中心, 2010, 页 342.

③ 舍药: 把黄表撕成方形的小纸片, 抬神时候箱桌腿在桌子上磕几下就代表“老人家”舍下几副药, 需要用火化了之后同水服下或直接食用, 具体服用次数遵神嘱。

④ 渡文: 在一张黄表上面盖印章子(印章一侧刻有“上”, 另一侧刻有“雷霆渡事”), 这样盖好章子的黄表称为文, “老人家”指示盖章子的过程称为渡文。



图 4-2 雷池

图 4-3 印

案例一：赵建生，男，汪家塬二队村民。据该村民介绍，他于 2012 年 7 月份开始腰疼，起初到同心县医院就诊，拍 CT 没有查出病因。经同心县医院的骨科大夫介绍到银川武警医院做核磁共振进一步检查，得知患有颈椎结核、腰椎间盘突出，至此看病共花费一千五百余元。查出病因后，赵建生又回到县里的医院，医生给开了西药并告知他需要接受手术治疗。听说要做手术，他当时就想“这杂做呢，这一做怕是做倒了”，于是自己到同心一个药房里配了四服中药，希望中、西药结合能缓解病情。吃完中药药觉着有效果，又去抓了十服继续吃，当年前后一共吃了三十二服中药，一直吃到了过年。正月里，家人请轿夫和问师出马给他看病，抬轿后轿夫们依据“老人家”的意思给灸了两次。具体做法是：把七块石头敲碎制成的活石头<sup>①</sup>烧红，加入七碗水和适量盐一起倒入脸盆中，熬出像面汤一样的水。用热毛巾蘸满这个水敷在腰上进行热敷，据赵建生讲：“胡舒服，一点都不觉得烫”。热敷之后，“老人家”又示意轿夫拿筷子沾着锅底灰在他身上点了几个穴位灸艾灸。通过“老人家”第一次治疗后已经可以在家干一些轻活了。时隔不久又进行了第二次治疗，这一次的治疗方法同上回一样，不过原本热敷没有感觉的腰部这一次有了反应，赵建生说“好像那一坨肉死了，又给烫活了。”由于病情较为严重，需要“老人家”给看三次，但是因为看病的过程比较麻烦，需要全家人配合患者的日常饮食起居，还要让其保持良好的心情，因而一直拖着没有看。据患者说，病情的好转应该与吃中药和“老人家”的治疗都分不开。现在自己每天早晨起来都遵照医生的嘱咐，在院子里面倒着转个十圈八圈的锻炼身体。笔者与知情轿夫张银心谈及赵建生的病情，张银心说：“现在腰疼不疼不好说，不过之前已经不得动弹了，抬神给看过两回，现在人家啥活都能干了，走路好好的，原来走路哪有现在这么快呢。自从老人家给看好了病，现在每次庙会的时候他都会到庙上来帮忙。”

赵建生因腰疼找“老人家”给出马看病的情况可以说是很多村民遇到身体疾病的真实写照，村民身体不舒服一方面寄希望于现代的医疗技术手段，另一方面也把出马看病当作精神依托，同时接受两种完全不同的治疗手段在他们看来似乎更稳妥。

① 活石头：巴掌大的石头敲碎后的那个碎石。

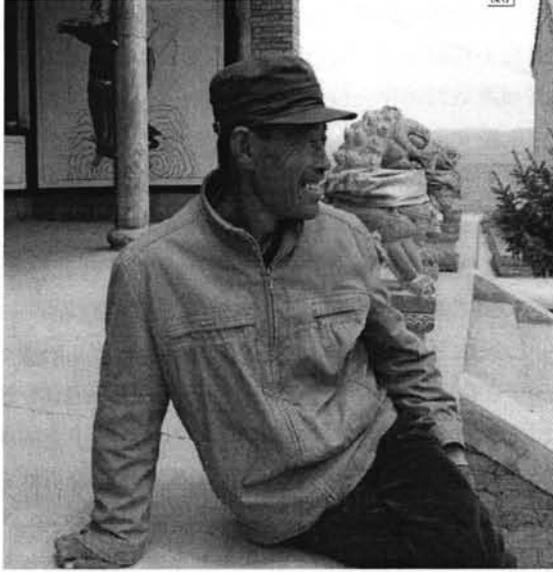


图 4-4 患者赵建生

案例二：陪同笔者进行访谈的大三男生的大娘家住银川，患有严重的心脏病，曾在塬上抬神看病。经笔者侧面了解得知，大娘几年前在银川附属医院就诊被医生告知需要做心脏搭桥手术，大姑父觉得这是正病，认为通过现代医学手段治疗比较好。就在家人把十二万的押金交完后，得知医院有一例做同样手术的患者在手术过程中死亡。这下把大娘的家人吓着了，为了图个心理安慰，大姑父就打电话说让这边亲戚帮忙问问“老人家”看这次手术能不能成功。结果抬神一问，“老人家”的意思是不让大娘上手术台，如果做手术的话就下不了手术台，回塬上让“老人家”给看的话多了不给说，至少能保证再多活十年。两难的选择让家人中出现了两种观点，部分亲属倾向于信神，还有部分亲属则认为大医院里病查的很清楚，大伙儿问神是胡整呢，到时候人命关天看谁负责。权衡之后，大娘到医院把手术押金都给退了，最终选择回到塬上看病。在家人的陪同下先是回到塬上请问师和轿夫出马给看了一回，又先后在庙上看了两回。从“老人家”给看病至今已经快五年了，大娘现在身体好好的，平日里就吃点降压药。每逢五月端午黄蒿山过会的时候，大娘一家都回塬上来还愿，顺便再让“老人家”给送个病，舍些药。对于大娘看病，二婶说：“人有诚心，神有感应”。

该患者在患病初期选择去医院接受治疗，之后因为手术存在的风险而寻找神灵给予心理慰藉，最终放弃医院治疗而选择出马治疗。前后心理出现了很大波动，对出马看病从起初的不信到最后的坚信。

(二) 精神疾病。精神疾病不同于身体疾病表现为身体的某个部位的不适，精神疾病有其特殊的症状，主要表现为全身乏力、精神萎靡或精神失常等。出现这些症状的多是女性，从青年到老年各个年龄段均有发生，中老年女性是高发人群。有类似的情况，人们会求助于神灵，通过抬神问卦进行判断，寻找出现症状的原因。总体来说，精神类疾病往往都是村民口中所说的失魂所致。失魂也就是人的灵魂因种种原因脱离了肉身，导致肉身独立存在，从而表现出一系列的病症。失魂也分不同的种类，有些仅是因胆子小受到惊吓而失了魂，这种治疗比较简单，只需要把丢了

的魂找回来就治好了。有些则是身上有煞，这种治疗起来过程比较复杂，情况也比较严重，需要先去煞再招魂。由于有不同的原因，因而治疗前需要卜卦让“老人家”看失魂的原因，再寻求适当的解决途径，化解问题达到治疗的效果。

案例：村中一位年轻女孩儿很长一段时间内总是觉得身上乏，没有精神，家长找问师问卦得知是失了魂，需要把丢了魂喊回来才能让女孩儿身体痊愈。家人先联系庙里的会长，让会长安排轿夫和问师傍晚一起抬着神轿到患者家中，先把神轿抬起来，卜卦看失魂的原因。得知是因惊吓导致的失魂后，针对该情况开始给患者喊魂。首先，需要端一个碗，把碗扣到场<sup>①</sup>心里，用来扣魂。之后，由患者的父亲到场上叫魂，叫“×××（患者的名字）快回来”，叫魂的时候轿子在后面跟着，问师和轿夫抬着轿子问卦，通过牛角卦判断女孩儿的魂是否喊回来了，待到卦象显示把魂喊回来之后轿子在患者身上绕一绕，表示灵魂已经回归肉体，招魂仪式就结束了。给患者喊魂的时候，对往回喊魂的亲属有一定的要求，一般为男性，子女的魂没了要由父亲来喊，妻子的魂没了要由儿子喊，如果没有儿子就由丈夫喊。如果家里没有男性直系亲属，就要由家族中其他兄弟等男性来代替。

村民出现乏力、萎靡等一系列症状时，往往不会考虑是身体本身出现了问题，都会认为是因为一些人们看不见的外力导致患病。大多不会选择正规医院检查治疗，都是通过问神解决问题。

无论是身体类疾病还是精神类疾病，出马送病的时候，患者必须把送病地点选在自己家中或外面，大家都不会让外人在自己家中送病，认为那样会把别人的病送到自己家中。送病的过程中其他人可以旁观，但是要尽量离的远一些，否则容易被别人把病送到自己身上。村中谁家要是抬神祛病的，除了一些前去帮忙的人之外，一般的村民都不会去看热闹，大家对于驱除病邪都有所顾忌，怕不小心沾染上了。在田野点的时候，一天晚上恰巧赶上村中一户人家抬神祛病，笔者要随同前往，被一旁的村民制止，认为年轻人不要看这种热闹，怕沾染脏物。

## 二、出马问事

有些村民家中在一段时间内屡屡不顺，总是遇到各种各样的麻烦，出现这种情况信神的村民会请神看问题出在哪里，通过一系列的方法化解问题。会长带领轿夫和问师出马，问卦卜出问题的根源。据了解情况的村民讲，如果牛角卦是五阳一阴，那就是庄子的事，如果牛角卦是五阴一阳，那就是煞<sup>②</sup>。遇到庄子的事，人们就在黄表上盖上印，用火把和香把院子一清，然后再渡文，在院子里问卦卜一下，倒些酒，庄子就都 wó ye（好）了。如果说哪里被水淹了，还是被推了之类的，老人家那个黄表一渡，盖的那个印发了就好了。若是需要看阴宅和风水的话，还需要请阴阳到场，“老人家”说院子里门不对或水哪达流不对之类的，阴阳就把罗盘拿上打，看跟“老人家”说的对上了没有，如果阴阳用罗盘看不对，就需要调整。

案例：笔者初次到汪家塬进行田野调查的过程中遇到特意从银川开车赶到塬上来问事的一户人家，户主正跪在大殿内让阴阳和问师给卜卦。通过侧面了解到该户原本居住在离汪家塬不远的何渠，后举家搬往银川。这次到庙上来问卦是因为家中老先人的坟出现了问题，来找阴阳化解。该户已经过世的老先人当初下葬在选择阴宅地址的时候没有发现那里原本就有一个老坟，结果埋

① 场：每年农作物丰收打场的空地。

② 煞：过去人们迷信的认为是鬼让家中不顺，现在人们反对迷信，改称那些让家中不顺的脏东西为煞。

葬的时候把新旧两个坟重叠埋在了同一个地方。当地有一种说法是“若要富，墓套墓”，也就是说出现自己家先人的坟跟更早埋在那里的别人的老坟套在一起的情况，其本家后辈子孙在经济方面会有好的发展，生活越过越富有。但在给本家子孙带来财富的同时，对已故先人不利，同时会给家户中其它亲戚带来病灾。出现这样的问题，亲戚们都没有办法，该户家庭的男主人回到老家找到塬上的阴阳求助，阴阳经过一番测算，与当事人商议，最终做出了迁坟的决定。让户主选择合适的时间，把老先人的坟从现在埋葬的地方迁出，重新择址下葬，从而破解坟套坟的阴宅问题，让之前由此引发的问题都迎刃而解。

出马问事在村中隔三差五就能碰到，有动土问事的、阴宅问事的、家中不顺问事的等等，村民日常生活中遇到的很多情况都需要“老人家”解决，这可以说是村民生活中的一部分。

### 三、问事+看病

有些时候看病和问事是独立开来的，有些时候两者需要同时进行。一些情况下，患者表现出来的一系列病症不仅仅是因为疾病导致，这些疾病有引发的诱因，比如宅子风水、煞等，从而影响到人的健康问题。遇到这种情况就需要将看病和问事同时进行，首先弄清楚是什么引起患者发病，之后先化解问题，待到事情都做了妥善的处理之后，再给患者将疾病祛除，从而达到良好的治疗效果。

案例：村中一农户家接二连三发生不好的事情，之前一直没有引起重视。有一天，奶奶看小孙子的时候，停在路边的三轮车突然溜车把小孙子给撞了，孩子的胯骨被扯到了，头也磕了，孩子一直高烧不退。事情一出，很快就在塬上传开了，该户前前后后发生的一连串不好的事情，成了大家茶余饭后的谈资。爷爷奶奶看见小孙子伤的很严重吓的赶紧联系庙上出马给看病。当晚，庙上的会长、轿夫和问师以及帮忙的一干人等都骑着摩托车到该户家中给娃娃看病。神轿抬起来后把该看的都看了，该治的都治了，神还没走小娃娃的烧就退下去了。之后，在城里工作的父母得到消息后怕孩子留下后遗症，赶回来要带孩子去大医院进行进一步的检查，奶奶说孩子病全好了，不用再去医院看病。事情发生后没多久，刚好赶上庙上过会，奶奶带着小孙子到庙上过会，谈及此事孩子奶奶仍然心有余悸，给大家讲述那天事情发生的整个过程，好在一切都让“老人家”给化解了。聊天中，一位婶子还说：“你看它都怪死了，这都是神仙给看的”。

村民并不会把这样的事件当做是偶然事件，他们认为此类事情既然发生势必会有其原因，如果不加以制止坏事还会接二连三的发生，而“老人家”的出手是解决此类问题的最好途径。

## 第二节 庙会抬神

汪家塬上各个庙每年定期举办庙会，主要是朝山进香，求神问卦，祈福求雨，禳病消灾。庙会与抬神两者紧密联系，每逢庙会都会有抬神仪式，因而庙会抬神时间依据举办庙会的日期而定。庙会的仪式活动中抬神占据重要地位，抬神仪式从开经当天上午起轿开始一直贯穿整个庙会的始终。汪家塬上五个庙大规模的庙会时间分别为黄蒿山（药王庙）农历五月初五，青龙山农历三月二十，青亘山农历四月初八，青凤山（油坊糖）农历四月二十七，张家山（二龙莲花池）农历三

月二十八。村民抬神的寺庙大体由神殿、禅房、仓库、山门、法坛、钟楼几个组成部分，其中法坛是过会的时候设置的，由于规模比较小，当地很多寺庙都没有山门，庙会期间人们用绳子和纸帘留出临时的山门。

汪家塬上各庙的庙会安排及其抬神流程差异不大，区别只在于庙会规模及往来的看病、问事信徒及其情况不同。庙会按照规模的大小分为三天经和起落经两种，起落经规模比较小，三天经规模比较大，只有比较大的教事才会开三天经。本文选定位于汪家塬三队的青龙山做为塬上庙会的一个观察点，该庙全年共有三次大小规模不等的庙会，依次为农历三月二十、六月二十六（二郎的寿诞举办香烟会）、八月十五，其中三月二十的庙会规模最大。本文以2013年青龙山农历三月二十的庙会为例，根据庙会进行过程中起落经的流程安排做纪实性描述，展现庙会期间的抬神。

举办庙会前，庙上提前抬神由问师陈震邦卜卦让“老人家”确定邀请名单，由会长写邀请函并找人提前十天送达邀请的各个庙上。青龙山2013年三月二十的庙会共邀请了十三个庙，分别为莲花山、九龙山（张家源）、道龙山（海棠湖）、呈龙山（石家庄）、火云府（火神庙）、乾龙山、双凤山、青凤山、青亘山、黄蒿山、张家山（二龙莲花池）、郭大湾坊、姜家湾坊。受邀方接到邀请函后，要卜卦问“老人家”是否前去赴会，如果“老人家”说不去，那受邀的庙就派个代表前往，如果“老人家”愿意去，轿夫和问师们就会在庙会当天抬轿过去。青龙山庙会期间，双凤山、道龙山（海棠湖）、青亘山、黄蒿山四个受邀的庙先后抬着“老人家”赴会。抬神的时候每个神轿旁都有一位问师在场，青龙山庙会当天共有五个神轿，分别是受邀前来的四个神轿和青龙山的神轿，黄蒿山的轿子旁是董生明问师，双凤山的轿子旁是张新国问师，青亘山的轿子旁是王学云问师，海棠湖的轿子旁是一位顾姓的问师，青龙山的轿子旁是陈震邦问师。

“每一类仪式在时间上是模式化的一个进程，它的单位是象征物品和象征性行为的连续事项。”<sup>①</sup>整个庙会从准备阶段到庙会结束全程历时三天，庙会进程中依照阴阳诵经流程安排前后共分为起经、早朝、升奏请神、告庙取水、抬贡、过关、午朝、送谖、送驾九个主要阶段，每一阶段的朝事都大致维持一个小时，中间还穿插一些如拴娃娃、领羊等小型仪式。每个阶段的法事开始前，阴阳先生们提前进入殿堂更换法衣进行法事前的准备工作。每个阶段的法事阴阳穿的衣服有所不同，法事小的流程穿黑色法衣，法事活动隆重的穿彩色法衣。法事活动中，五位阴阳先生中位于中间的一位是掌教的，身上穿的法衣和头上戴的冠子有别于其他四人，要做下道场起主导的作用。

庙会期间的抬神分两种：一、仪式过程中的抬神。仪式过程中的抬神都是与仪式本身相关的，因此这个时间的抬神都与仪式进程息息相关。庙会期间，从起经开始会经过很多大大小小的仪式，需要抬神的时候轿夫抬着神轿按照仪式程序进行。二、仪式之外的抬神。正会头一天，人们吃罢早饭，就可以起轿<sup>②</sup>了。只要轿子一起，来庙看病、问事的群众就都可以随时通过抬神解决自己的问题，如拴娃娃、看病、问事，这些活动与阴阳诵经流程穿插进行，一直持续到正会当晚庙会结束。“仪式”之外的抬神与仪式本身无关，阴阳念经的过程中轿夫和问师仍旧可以抬神给信徒问事、看病，两者不相冲突。

① 张珍. 仪式过程与象征建构——鸡足山白族“平安头”祭祀仪式研究. 思想战线, 2008, 34, 页 8.

② 起轿：神轿抬起来了，也就是开始抬神给人们看病、问事了。



图 4-5 塬上各庙之间的庙会请柬

## 一、仪式之内的抬神

### (一) 第一天

2013年农历三月十八，庙会进入前期准备阶段。在会长的召集下，庙会的组织人员都来到庙上安排庙会相关事宜，“饭大师”和总管也都来到灶上。人们对庙内各神殿的卫生进行清扫，庙会期间灶上需要的食材如大米、白面、食用油、蔬菜、肉食、水果、干果都购置齐全，在总管的指挥分配下，“饭大师”们开始炸油饼、蒸捏有龙型图案的大馍馍（庙会当天抬贡用）和点有红点的小馍馍（每个神殿都需摆放的贡品）、蒸面娃娃，之后存放起来供后两天庙会期间上贡和伙食之用。

“中国传统的民间祭祀从来不会缺少的物品之一便是香炉与香火，无论是祀神还是祭鬼，无论是在庙堂内的供养还是在野外的献祭，焚香燃烟都是其中的必备内容。”<sup>①</sup>大殿的神像旁边都放着一个磬，烧香弟子来了，先要上五柱香。具体流程是：从供桌上事先摆放的香中拿出五根，在一旁的香油灯上把香点燃，再用手把火焯灭，之后拿着点燃的香作揖拜神后把香插在香炉里。上香的时候需要注意不能用嘴把点燃的香吹灭，需要左手上香且要遵循“香不离寸”的原则，即上香的时候每一根香之间的距离不要离的太远。上好香之后再到神像前鞠个躬，然后从供桌上拿几张黄纸，也就是村民所说的表，将表在供桌前面地上摆放的盆子里面焚化，之后磕三个头、作三个揖，起身后把磬扣上几声上香就结束了。这个上香的环节，是每一位来到庙上的男性上香弟子最先要做的事情，待到上完香，人们才开始在庙里一天的活动。

### (二) 第二天

2013年农历三月十九，这一天仍旧以庙会前的准备工作为主。上午，坛里面请来了十二灵官保佑当地百姓平安，村民在天坛里烧一把香，之后每隔一段时间就上一柱香，放三声炮，化个表，发个文（为了让来到庙上的神仙收一收香烟）。轿夫和问师会抬起神轿，用卦卜一下起轿的时辰，当天卜卦结果显示起轿的时间为上午十一点钟，到了这个时间神轿起来了就随时都可以给来庙的群众看病、问事。中午，会长事先邀请的阴阳们来到庙上，吃罢午饭，阴阳先生在禅房开始准备庙会期间需要用的物品。众位阴阳分工合作，有的裁纸，有的写对联，有的打字（出于美观考

<sup>①</sup> 黄丽斌. 云南腾冲栗柴坝村秋祭习俗调查与研究: [硕士学位论文]. 云南: 云南民族大学, 2012.

虑，阴阳用自带的工具在彩纸上面凿出图案、花纹），有的写文。这些文类似于日常生活中的书信，由封皮和文两个部分组成，不同封皮里面文的内容也不同。这些文在仪式的不同阶段使用，其中黄色的为疏文，要跪着念，白色的为碟文，要站着念。下午四五点钟，一切工作准备就绪的阴阳来到龙王正殿内开始布置经堂。先把带来的神像都拿出来按照顺序依次挂在供桌上方，供桌的两侧人们拉起绳子，挂满写有班神名号的黄纸条子，其中每一张黄纸条子代表一位班神。班神分为左、右班神，左为上，右为下。依据青龙山本次庙会为起落经，所以一共挂有十二位班神，左右两边各六位。左班为：皇穹金阙诸天上帝、五方五老梵炁天尊、十方大道灵宝天尊、本境城隍里域等神、北斗七星解厄天尊、天地水府三官大帝。右班为：高上神宵九宸上帝、三皇经中五品真仙、太皇三十二天上帝、千拜朝天金禄神位、五方五斗大曜真君、周天二十八宿星君。如果赶上三天经，就需要二十四位班神，左右两侧各十二位。此外，还有五天经和七天经，班神均为三十六位，左右两侧各十八位。由于寺庙规模小，塬上的庙会一般都为起落经，偶尔举办一次三天经，五天经和七天经都不曾举办。布置好经堂后，阴阳先生穿戴好做法事用的黑色法衣和头冠准备起经。

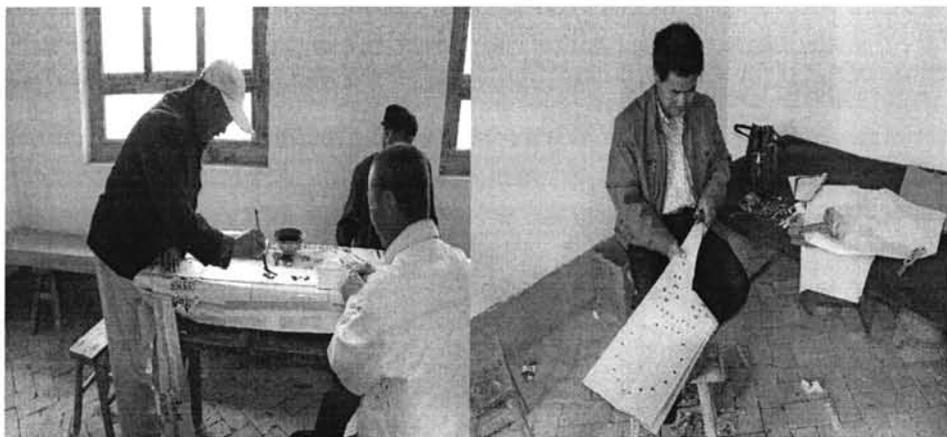


图 4-6 进行准备工作的阴阳



图 4-7 布置好的经堂

### 1. 起经

起经的时间定于三月十九正会头一天下午。会长等人在开经之前先跪在地上接堂子（堂子即佛龕），神堂子外面用红布罩起来，里面是画的神像，神像都是历史上的名人，因为办了好事被封的神。接堂子的时候要磕个头表示恭敬，等阴阳来了准备开经的时候把堂子挂起来。阴阳在龙王正殿内布置经堂，里面神牌布置都是依照中间最大，其它分居左右两侧，且遵循左为上的原则。神像排序的口诀为：北斗七星解厄天尊，妙幼高真，左右天蓬，大羅三净三清三宝天尊，昊天金阙紫宋玉皇上帝，四帝二后，老少二臣，南斗六司延寿天尊，王朱殷康八大元帅，城隍土地，天师文昌，十殿阎君，太上三元三品三官大帝，幽冥教主地藏王菩萨，周公桃花，大边木莲，马赵温岳四大元帅，牛王马祖。

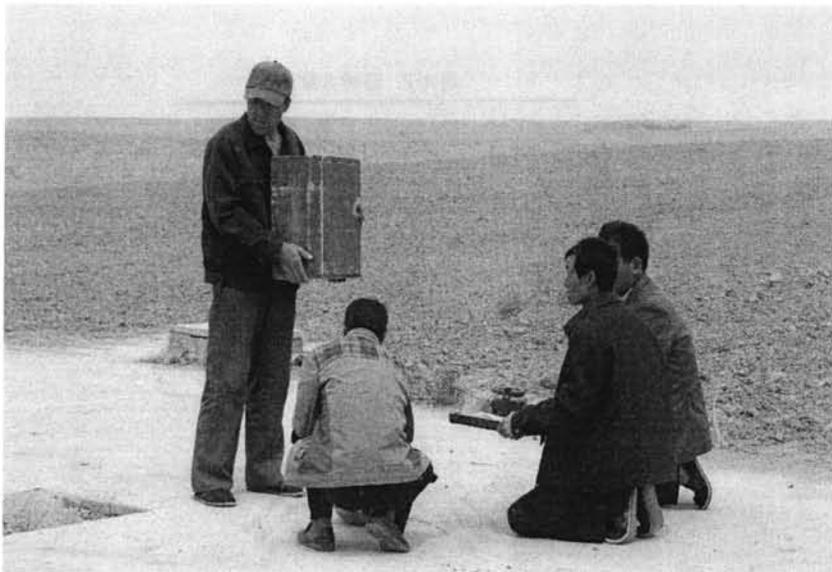


图 4-8 接堂子

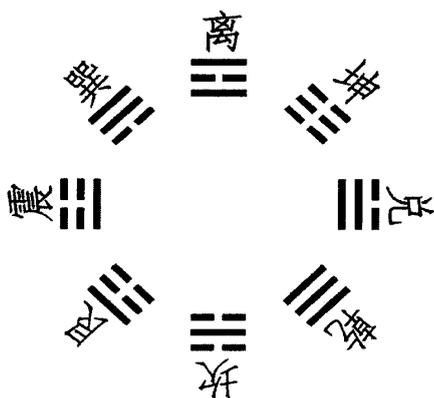
开经前要事先进行准备工作，由阴阳看哪一天的什么时候是吉时定围坛时间，具体工作由会长负责安排。围坛时先在正殿和焦炉中间摆在一起摆放两张方木桌，最上层盖上红布，在两层中间供奉从外面请来的城隍老爷，中间插五柱香，城隍两侧为从外面请来的十殿阎君，分别为第一殿秦广王蒋，第二殿楚江王厉，第三殿宋帝王余，第四殿五官王吕，第五殿阎罗天子包，第六殿卞城王毕，第七殿泰山王董，第八殿都市王黄，第九殿平等王陆，第十殿转轮王薛，依次排列在两侧供奉。这个用来供奉天地三界神的坛，称之为法坛。最后在需要围起来的范围的四个角落插四根椽，之后用绳子栓在椽上把龙王正殿和法坛的范围全部圈起来，坛就围好了。坛门的方位不是随意定下的，而是依据功曹下降日（接神）等来定，坛门方位设置口诀为：甲乙在巽丙在东，丁艮戊坎巳离宫，庚辛在坤壬在兑，唯有癸字在乾宫。喜神方位口诀为：甲巳在艮乙庚乾，丙辛坤位喜神安，丁壬只问离宫坐，戊癸游来在巽间。本次庙会根据情况在西南方向留一个一米多宽的出口做为坛门，坛门侧方摆放一张长木桌留作抬神用。

表 4-1: 坛门方位设置

每天的时辰	坛门的方位
甲乙	巽(东南)
丙	东
丁	艮
戊	坎
巳	离宫
庚辛	坤
壬	兑
癸	乾

表 4-2: 喜神方位

日子	坛门的方位
甲 巳	艮
乙 庚	乾
丙 辛	坤
丁 壬	离
戊 癸	巽

图 4-9 文王八卦方位图<sup>①</sup>

法坛设置有对口坛和七星坛等多种类型。庙会上设置什么法坛也是“老人家”卜的，多用的是对口坛，也就是坛对着大殿门。对口坛事情少一些，其它比较复杂的坛需要做的事情多，如果不是太明白的话，有时候越弄越复杂反倒不好。

<sup>①</sup> 图片来源: <http://photo.blog.sina.com.cn/photo/4d8fdb28x7da649ab9147>

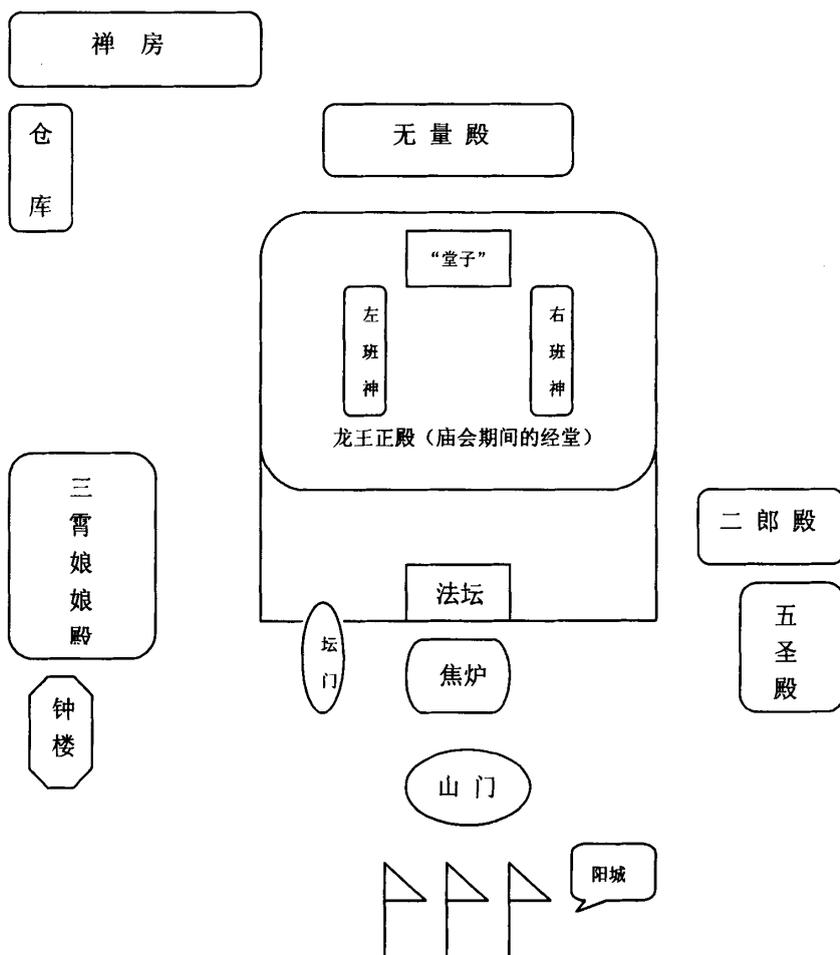


图 4-10 青龙山庙会期间布局图

围好坛后，对人们进法坛有一定的禁忌。围坛的时候笔者在大殿内，待到坛围好就被一位叔叔叫出来，告知坛已经围好，交代在此之后不能进入法坛内。经过一番询问得知，按照当地寺庙的规定，坛围好之后直至庙会结束，那些身上来月经的女人们、男人养下娃娃的、进了药屋的都不能进入法坛内。女人身上每个月会来月经，汪家塬地处山区是五道巡山，月经被人们视为污秽的象征，养下娃娃的男人和进了药屋的男人也沾染了污秽的东西，会弄脏了已经清理干净的法坛从而冲撞神灵让神灵怪罪，同时也对本人有不好的影响。由于人们不好判断一个女人身上是否来月经，为此，庙会期间女人一律不得进入法坛内。为了能够在开经当晚观看栓娃娃，笔者曾提出想进殿内观看，在场的人有些表示可以商量，有些直接表示反对，经过一番询问后，问师同意到時候问卦看“老人家”的意思，如果“老人家”同意，就可以进去，如果“老人家”不同意，无论谁说都没有办法。在此之后的正会当天，三霄娘娘的神婆子起轿的时候“老人家”突然驳开了，之后二郎的箱桌也驳开了，笔者通过问师了解到出现这种情况是由于庙会期间有女人身上来着月经进入了法坛和神殿，问师通过问卦了解到事情的原因。了解情况后，问师和会长就跟“老人家”

解释说“现在这个人有些懂呢，有些不懂。再一个女人有时候身上好好的，现走着月经就来了，跑都跑不及么。”给“老人家”解释过后，轿夫们抬着箱桌，箱桌腿在供桌上磕了三下，指示人们画三道文，又在三道文上面摇了会儿，然后轿夫们手握着箱桌腿朝里翻一下，朝外翻一下，最后再对个卦，卦合上了就说明给的这个文对上了。紧接着会长安排打醋坛的人拿着醋坛<sup>①</sup>把寺庙里清理了一遍，让活动继续进行。

围坛之后轿夫和问师在大殿内抬神，问开经当天的有关神事，问事结束之后众人跪地磕头表示对神的尊敬。之后要清坛，由打醋坛的人拿着醋坛，轿夫抬着神轿，还有一位热心帮忙的村民提着装炮的口袋，一行人在庙里的每个神殿前打醋坛清理，轿夫舞动神轿，之后放几个炮，在庙的四周都清理一遍，把污秽的东西清除出去。清坛的顺序是先从龙王正殿开始，转到位于正殿后方的无量殿，然后到正殿右侧的二郎殿，之后转到正殿左侧的娘娘殿，最后转到二郎殿旁的五圣殿，待到一圈转完之后大概下午五点左右开始放炮。“炮响三声四路开”，那些不好的邪气一放炮就都散掉了。同时，炮声对阴阳有时间指示作用，第一声炮响，通知阴阳马上开经，第二声炮响，阴阳更换黑色法衣，第三声炮响，阴阳开始诵经，正式开经。在此之后的每一堂朝事前都有三声炮，走同样的流程，阴阳严格遵守炮响时间进行。开经以后，众位阴阳详细分工，每人手持一件法器，有打铙的，有打钲子的，在龙王殿内诵《清静经》，为了让所有的地方都清净，通常情况下不全都诵完而是只诵上半部。诵完《清静经》之后，阴阳要排成一列出去转庙。转庙的时候要遵循左出右入左为上的原则，出经堂的时候要走左边，进去的时候要走右边，中间不能踏中线。转庙的时候先从左边走出，到旁边的神殿转一圈，最后要到灶房门前诵经，之后再绕回到法坛诵经，把坛转完之后回到经堂念一个晚经，是《清静经》最后面的部分，也就是行一个道家的礼节。诵经过程中，村民在阴阳身侧化表，表就相当于钱，人们在活动中给神仙送一些钱去。具体烧多少没有严格的规定，但是只要经不结束，烧表就不能断。阴阳诵经过程中，大殿门口跪着手中持香的男人和小孩儿（妇女不能进入法坛，因而不能守香），这些是守香的人，跪在那里敬神爷爷。守香的人都是自觉自愿的，不一定有事情要问神，守香的时候要一直跪到阴阳把经念完。阴阳念经的过程中无论走到哪里守香的人和化表的人都会一直跟随跪在旁边，阴阳的经一停，开经就结束了。值得注意的是，自开经之后来庙的人员无论男女老少进庙之前都要打醋坛进行清理工作之后方可进入庙内。

## 2. 拴娃娃

“仪式，通常被界定为象征性的、表演性的、由文化传统所规定的一整套超常态的社会行为方式。”<sup>②</sup>受到传统生育观念的影响，为了求子人们举行带有象征性和表演性的仪式期盼生育男孩传宗接代。汪家塬当地村民婚后多年不育或有女无男者会在庙会期间进香求子，也就是村民所说的拴娃娃。

拴娃娃每年的情况都不一样，有时候庙会过来拴娃娃的夫妇比较多，有时候就没有人过来拴娃娃。为了给庙上充足的准备时间，需要拴娃娃的夫妇会提前给庙上打招呼预约，一般有几对拴娃娃的夫妇庙上就要准备几对面娃娃。由于拴娃娃时人要少，时间一般都定在晚上，大概半夜十一二点。三月十九当晚开经结束后，围观群众都散去，轿夫们和问师抬起神轿问卦，定晚上拴娃娃的具体时间。可问卦的时候卦象显示要在后半夜拴娃娃，问师不同意，跟“老人家”说过了十

① 醋坛：是个大神，也就是人们所说的姜子牙，庙会期间哪里的清理工作都离不开醋坛。

② 文忠祥，“非常态”的民间消解——上族求雨仪式解析，青海社会科学，2011，4，页38。

二点就是神爷爷您正会的时间了，拴娃娃最晚不超过晚上十二点，于是又问卦确定晚上十二点拴娃娃。

由于拴娃娃的时候还要抬神轿，所以定下时间后轿夫、问师还有需要拴娃娃的夫妇都按“老人家”点下的时间来到庙上。问师和轿夫先抬神问卦算拴娃娃期间的相关事宜，比如“老人家”让拴娃娃的夫妻跪在哪里拴。之后，打醋坛的人给求子的夫妇打醋坛清理一下，让准备拴娃娃的夫妻跪在神前。轿夫把三霄簋子抬起来，问师通过牛角卦判断三霄娘娘是否已经坐了轿，等到三霄娘娘坐了轿，轿夫把簋子抬起来围着求子的夫妇给绕一绕，上香焚表祷告要儿还是要女。会长在一旁给跪在地上拴娃娃的夫妇一根红绳，一些核桃和红枣，还有老人家给渡的小福娃（庙会前期准备中饭大师蒸制的小面人），用黄表包起来，让拴娃娃的夫妇一并带回家去吃掉，再把黄表化掉。红绳晚上回到家中拴在女人的腰上，直到孩子生下来再用红布把红绳包好后给娃娃带在脖子上。庙上准备的面娃娃有男女之分，想拴男娃娃的就把男娃娃带回去吃，想拴女娃娃的就把女娃娃带回去吃掉。从晚上拴完娃娃一直到第二天天亮，拴娃娃的夫妇不能跟任何人说话，彼此之间也不能再说话。塬上绝大多数村民来拴娃娃不是因为不能生育，而是想要男丁，因而多数人都是选择拴男娃娃，用村民的话说：“女孩一般都不用拴”。

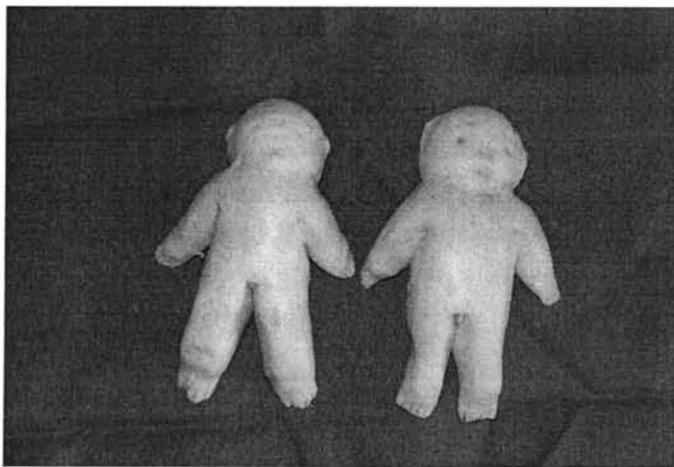


图 4-11 拴娃娃用的小面人儿

拴娃娃的时候，陪同的亲属和一些在场的村民可以观看，但也都要打醋坛。结束后，拴娃娃的夫妇要给庙上化些布施，等孩子如愿的生下来后还要来庙上许愿，通常在哪个庙上拴的就还要到哪个庙上许愿。这些通过拴娃娃而生下来的孩子在塬上都有个标记，那就是在未满十二岁的时候脖子上都挂有一个红项圈，这个红项圈就是求子时庙上给的让女人系在腰间的红绳制成。这些拴来的孩子在村民眼中是神赐的孩子，长大后比其他孩子更有出息。拴来的男孩待到十二岁，要在家长的带领下到庙上抹项圈、许愿。

### （三）第三天

2013年农历三月二十这一天是青龙山的正会，阴阳先生每隔一段时间就要做法念经。附近的村民都陆陆续续来到庙上赶庙会，这一天是整个庙会期间最热闹的，来庙的村民有些是为了过关、许愿，祈求自己及家人平安、健康，有些为了到庙上问事、看病，借助神灵的力量解决自己的困扰。正会当天，庙上香客中以女人和孩子居多，当地村民都说过会是女人的会，这样的活动

不仅仅是给人们提供宗教活动的场所，同样也是塬上村民一次大型的社交活动，大家在这一天齐聚在庙里联络感情。相比之下，男人们则更多出现在庙会的准备工作期间，大家在这期间到庙上帮忙做好事，到了正会当天男人们更多的是充当看客。这一天，庙里有很多抬神仪式，有些是阴阳诵经仪式过程中的需要，有些是为百姓看病，有些是为了给人问事。抬神仪式和阴阳做法有时同时进行，有时穿插进行。来到庙上的村民首先要化布施，有专门的负责人把布施者的姓名及布施金额纪录在缘簿上，供日后会计做帐。

### 1.早朝

正会前一天，轿夫和问师问卦算好了早朝的相关事宜。早朝通常在三月二十正会当天早上七点钟左右开始，由于是一般的朝事，阴阳身着黑色道袍在经堂里诵经，期间有专门负责人在院子里放炮。之后阴阳从大殿内出来到阳城<sup>①</sup>接神扬幡（出幡），阴阳提前做好印有神名号的幡，然后把三个幡拿绳子挂在山门外的三个木杆上。扬帆的时候要上香，共五柱香，这个香不能断要一直烧，神请来了之后也要一直烧，村民都说“神争一口香，人争一口气”。除了上香还要发文，给神汇报一下会怎么过，过会秩序之类的相关事宜。扬起的三个幡中黄色的是太上三元三品三观大帝（尧舜禹），中间红色的是东宫教主太乙救苦天尊（道教教主），本境城隍土地里域等神。三个木杆底下摆放的红色小盒子是四季功曹，其职能是送信。接到阳城的这三位神都是大神，都不进庙，就在外面的幡上。之后阴阳在幡底下诵经，顶香的人一直手中持香跪在阴阳侧方，两位男性村民提着油灯化表，期间仍有村民不间断的放炮。扬帆结束后，阴阳一干人等转坛，经过山门进入庙内，停在禅房门口诵经，顶香的人和化表的人继续顶香、化表。之后阴阳又经坛门进入法坛内，在法坛诵经，最后列队进入经堂内继续诵经至结束。阴阳扬帆之后回到大殿时，轿夫们抬起神轿问卦办神事，渡文并问发文的时间。问完神事之后把神轿抬至天坛前继续抬神，旁边一位男性村民一直化黄表。早朝期间，道龙山应邀前来赴会，青龙山的轿夫抬着箱桌到山门外摆放的长木桌旁迎接道龙山“老人家”。两位揽轿的神会面后，轿夫在长木桌旁抬神，问师问卦，之后一起经山门进入庙内。



图 4-12 青龙山箱桌接前来赴会的神

① 阳城：庙外面正对大殿立的三根木头柱子的位置。

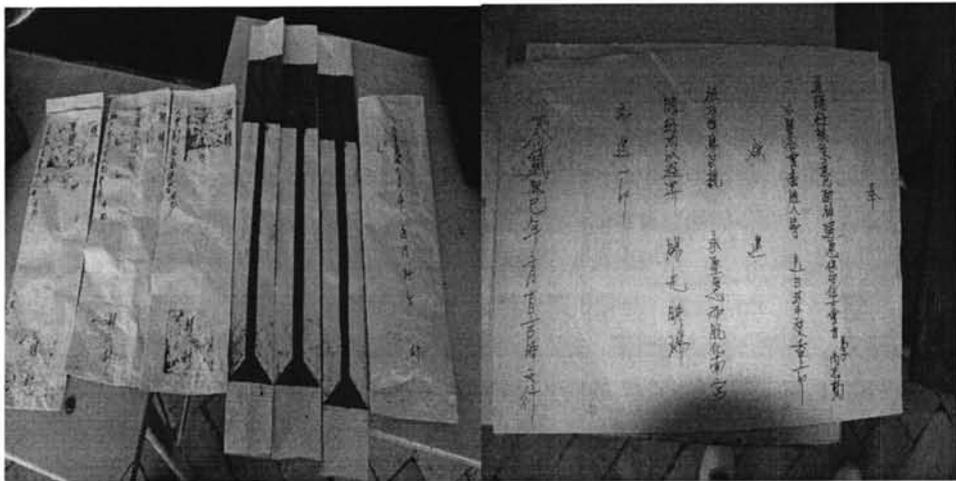


图 4-13 发的文

## 2. 升奏请神

该仪式目的是在庙会期间邀请客神来庙上赴会，于庙会当天上午十点开始。因为是请大神，属于主要的朝事，仪式开始前阴阳在神殿内把红色、黄色和蓝色的法袍穿起。这一阶段需要上三柱香，念三段经。按照正规流程，上香之前要有一个穿短衣的道士或阴阳专门跑堂拿香。上的三炷香为三柱寸香，长度不足一寸。上香的时候有一个上手香炉，香炉里面煨的檀香，旁边放着三柱香，上香的时候要先在香炉那把手熏了以后再拿起三炷香，这三炷香称为道、经、师三宝香。不同的手指是三种不同的上法，其中大拇指和中指是道，大拇指和无名指是经，大拇指和食指是师。道、经、师三宝天尊，即道宝天尊、经宝天尊、师宝天尊。上香的时候手上反映的是三宝天尊，嘴里念的也是三宝天尊。这三柱是信香，上到香炉里可以直达天庭，就相当于现在拿手机打电话。阴阳念经先念一个《八方咒》，之后再念一个《祝香咒》。上香之后还要到阳城发东宫疏一道。要把会长写下的文书，也就是这一次庙会围绕着什么办，计划多少人，怎么过会都写出来，庙会的主办人（即庙上的几位会长）也要逐一写出来，文写好后由会长画押。发文前要打醋坛，之后再念经把文化掉呈表给天庭。把庙里庙外的神都请来，阴阳先生念经让神仙把写的文都批复了，表示上面同意了。再停一阵子发的文叫谕，这个谕就是神仙回复过来的，通常一卷经一卷谕，“念经不念谕等于经白念”。发文提前先诵经，诵经后再发文。之后到阳城上三柱长香请神，阴阳按照左两位右两位中间一位的队形排好后诵经，位于中间的阴阳拿着护板走七星步，位于两侧的阴阳敲击法器。把神请过来之后阴阳还要到各个小庙里面转一下去安神，也就是再跟请过来的神打个招呼。顶香的人没有数量要求，不过一般都是三个，一共三柱香。有的时候多了还有十二个人的，一般都是谁想跪就跪，跪的时候手里拿一根香就行了。“心诚不在香多，心尽到了就行。”阴阳从阳城回来进入大殿再诵一会儿经，之后从经堂走出来，到禅房门口继续诵经，依旧按照左两位，右两位，中间一位的排列次序。待到返回的时候，位于中间的阴阳先生退后，左右两侧的阴阳先生列队走在前面，原本位于中间的阴阳先生走在队伍最后面，回到法坛前保持原来的队形继续诵经，稍作停顿后阴阳又列队回到经堂内诵经。升奏请神期间轿夫和问师抬轿为往来的香客看病、问事。

### 3. 告庙取水

上午十一点，举行告庙取水仪式。取水的队伍走在最前面的是两位举着写有“肃静”牌子的村民，后面是两位分别手执蓝、绿色写有“行香告庙”和“取水净经”条幅的村民，紧接其后的是六位举着画有阴阳八卦图的黄底红边彩旗的村民，彩旗后是两位抬着供桌的村民，供桌上摆放着香炉和一捆香，而阴阳先生依次排列跟在供桌后面。阴阳的队伍里，一位身着蓝色道袍的阴阳走在最前面，走在中间的是身着红色道袍的阴阳，身着红色道袍的阴阳两侧是两位身着黄色道袍的阴阳，走在最后的是一位身着红色道袍的阴阳。每位阴阳手中都持有法器，走在最后的阴阳手中持“道幡子”，一面写着“辞官引路天尊”，另一面写着“太乙救苦天尊”，这个起到保护的作用，让外面的鬼邪不能沾到阴阳。走在一行队伍最后面的是打鼓的村民，一路锣鼓声不断。

告庙的队伍一路打鼓、放炮的沿着庙旁的水泥路向三队的村子走去，行至村口一户人家，队伍转向朝着山上走去，到两户人家中间的一片空地上，队伍停止前行。大家把供桌摆放好，拿一块毡子铺到供桌前，众位阴阳走向前去诵经举行告庙仪式，由一位身着黄色道袍的阴阳跪着诵经，其他诸位阴阳手持法器配合，期间阴阳打开一个黄颜色上面贴有红色纸条的信封，从里面拿出告庙疏来念，念完之后把疏文装回信封内，交给一旁化表的人点燃焚化。阴阳们奏响法器，之后村民燃放一串鞭炮。听到炮响，前来告庙的几个神轿的轿夫开始抬神。告庙通常都是告的大十坊山，告庙仪式的对象、方向每一年都不确定，是依据“老人家”的意思，人们走在告庙的半路上会做短时间的停顿，通过抬神问卦得知本次告庙的对象。本次三月二十青龙山庙会告庙对象是火神庙（火云府），与青龙山一样也是一个大十坊山，告庙队伍选定的位置正好对着远处的火神庙。告庙仪式举行过程中，其它受邀前来赴会的几个庙也都陆续抬着神轿来到告庙地点告庙。整个仪式期间，村中的年轻人提着一袋子小炮不间断的燃放。



图 4-14 告庙

告庙结束后，两位村民抬着供桌离开，其余众人跟着离开。返回青龙山的途中，众人仍旧保持来时的队形。回庙途中还要取水，人们在距离青龙山不远的地方停住，该处有一口窖，人们事先在窖口上面摆放了一张正方形的红纸，红纸上面压着土块还有一块木桩，这就是本次取水的窖。在窖前面上五柱香，手持彩旗的村民分别站在道路两侧，轿夫抬着一个铁轿和一个箱桌分别位于窖的两侧抬神，问师用牛角卦问卦，阴阳在窖的一侧路边诵经，三位村民开始烧香、化表。取水过程中，阴阳发的是取水牒。打醋坛的人在窖的正上方打醋坛进行清理之后负责取水的人打开窖盖，拿着铁桶放入窖内，在鞭炮声中将盛满的水桶提上来，人们用一个空酒瓶子从水桶中灌满一瓶水，之后把桶中剩余的水倒回窖内，用红布把瓶口盖住，用红绳系住封口，之后盖好窖盖，轿夫抬着铁轿和箱桌在水窖上方舞动。之后，人们把盛满水的瓶子与香和表放在同一个托盘内端着列队走向青龙山。到了山门口接神的地方，队伍又一次停下，把供桌摆放在路旁抬神，整个场面非常热闹。待到取水队伍进入山门，打醋坛的人跟在队伍的最后面进行清理工作。人们把供桌摆放在山门的正下方，三霄婆子开始迎水、检水，轿夫在山门的位置抬神，三个村民在一旁化表，阴阳敲击法器，村民击鼓敲锣。取水过程中跟着的都是男人们，女人和孩子们还有一些没有跟着取水的男人们都在庙里面围在一起聊天等待取水归来。



图 4-15 取水

迎水进庙后，人们把供桌摆放在法坛门口，轿夫抬着神轿和阴阳进入龙王正殿内，之前身着黄色道袍诵经的阴阳戴上了“五老”<sup>①</sup>的帽子，仍旧在大殿内诵经。期间，铁轿和箱桌在法坛外给前来的香客问卦看病。在正殿内诵一会经之后，阴阳又列队从大殿内走出来，排列顺序依次为身着蓝色道袍的阴阳、身着黄色道袍的阴阳、身着红色道袍的阴阳、身着黄色道袍的阴阳、身着红色道袍的阴阳。走在最后面的身着红色道袍的阴阳头戴“五老”帽，右手持剑，把剑的顶端搭在右肩膀上，左手端着一个盛着刚取回来的法水<sup>②</sup>的小杯子，并用左手食指和中指夹着一柱香，

① 五老：五方五老天君，为东南西北中五方之天神。

② 法水：请来的北天圣水，用来净坛的，阴阳取水回来后在庙的各个角落洒水，还有一道请水符，念咒语意思是让神把甘露降下来，把污垢都清洗干净。

走向山门外扬帆迎大神的位置。五位阴阳口中念念有词的环绕扬帆的三根木桩走一圈，并用右手的剑沾着左手端的法水抛洒，之后进入山门。阴阳先生从三霄娘娘殿和正殿之间走过，绕到正殿后面的无量殿，又从无量殿来到二郎殿和五圣殿，之后进入三霄娘娘殿，最后到钟楼。走在最后的那位阴阳用剑柄敲击铜钟，另一位阴阳在钟的另一侧敲击铜钟，之后一众阴阳行至禅房。按照这样的先后顺序抛洒法水，净坛之后，阴阳从三霄娘娘殿和正殿中间的路上回到正殿内继续敲打法器诵经，待到仪式结束后脱去道袍休息。



图 4-16 抛洒法水

#### 4. 抬贡

抬贡即庙会期间将庙里准备的供奉给神明的贡品抬至神殿内供神灵享用，仪式安排在正会当天中午十二点左右进行。“祭品作为一种献给神灵的礼物，是各个民族向神灵传递信息、表达思想感情和心理意愿的载体，是人与神进行交换并相互认同的途径和手段，通过祭品这一象征符号作为桥梁，把世俗与神圣世界有机地连接起来，以此建立一种和睦共处、相互依赖的人神关系。”

<sup>①</sup>贡品分为十大贡品和若干配贡，由主管后勤的副会长负责。十大贡分别为：香、花（绢花）、灯（蜡烛）、水、果、茶、食（饼干之类的食物）、宝（项链、戒指一类的首饰，本次庙会为一个银耳环）、珠（玛瑙）、衣（一块红布片）。配贡为若干果品、小馍馍和大馍馍。抬贡一共供两组馍馍，每组六个，一共十二个。每组馍馍摆放的时候，底下摆四个小的，中间摆一个小的，最上面再摆一个带花的大馍馍，这样摆放是出于美观的考虑。除了抬贡时给龙王正殿上供外，其它偏殿内人们也要摆放贡品，偏殿里供的馒头是小馒头，共两组，每组六个，共计十二个。由于是道教，寺庙内除去唯一的佛殿无量殿忌荤食，其它神殿对贡品没有禁忌。

① 瞿明安. 云南少数民族传统饮食文化的象征意义. 文化研究, 2010, 3, 页 44.

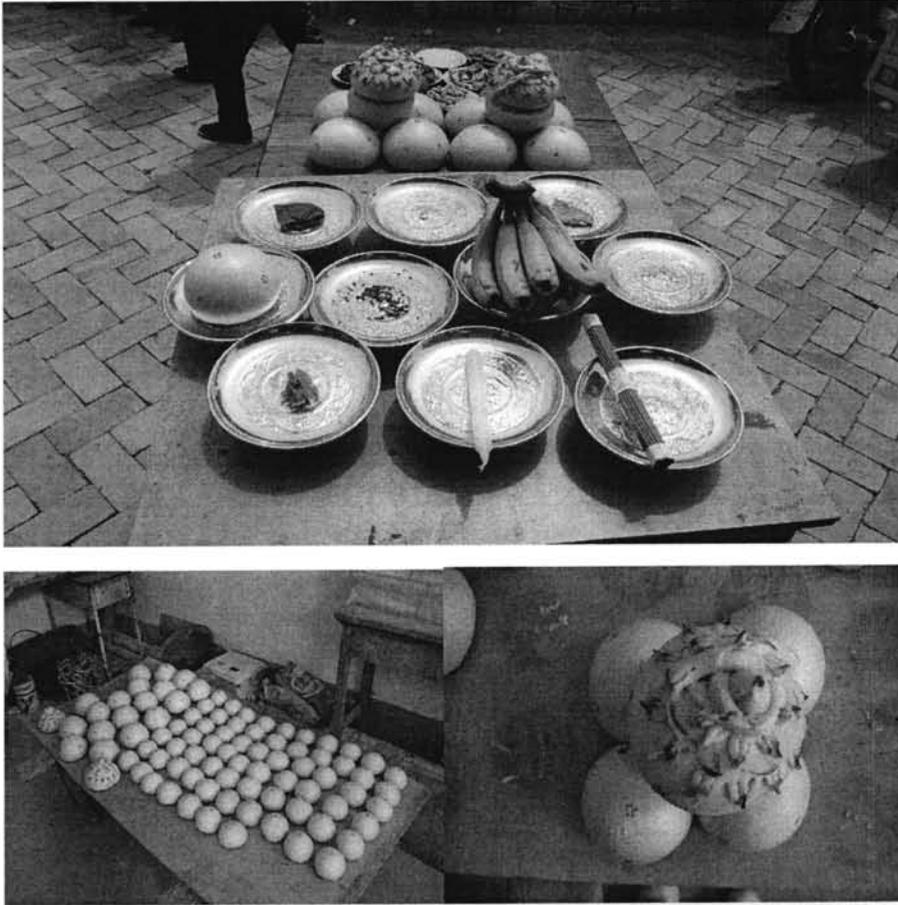


图 4-17 准备的贡品

贡品准备好之后先放在方形木桌上，摆放在禅房（即厨房和休息室）门口，抬贡前由身着彩色法袍的阴阳来到禅房门口的贡品前诵经。阴阳诵经的过程中，青龙山的箱桌、铁轿、篓子和前来赴会各庙的神轿均抬至禅房门前，三霄娘娘、二郎、九天这些出马神都已经附了轿在参神。抬神的过程中问师一直在算牛角卦，看神灵着么呢，如果神灵着卦就对齐了，要啥给啥，神不灵卦就对不齐。人们在刚把篓子抬起来的时候问卦看三霄娘娘是否坐了轿，如果坐了轿就抬，没坐轿就不能抬。人们在娘娘一坐轿的时候就跪下拜娘娘，问卦看娘娘想坐在哪。抬轿的时候具体前进还是后退、直走还是转圈、向上还是向下全都依据神的意思。抬轿的时候没有特定的动作，一位轿夫说：“你捉住由它摆就行了，那个也没有啥。”至于有的轿夫一只手捉着轿杆，另一只手背在背后，是为了避免胳膊来回摆动碰到人。三霄娘娘附轿参神的时候，依照一定的顺序，先从娘娘殿里出来之后去龙王正殿，然后去无量殿、二郎殿、法坛，最后到阳城扬帆的地方参大神，待到参神结束后村民把三霄篓子摆在法坛前面供着。待到抬神诵经结束，把文一发，村民开始抬着贡品举行过关仪式。

#### 5.过关

过关又叫午功，人们过关主要是为了攘病，对身体好。来庙会过关的主要是女人、娃娃和一些上了年纪的老人，青壮年的男性较少过关。

过关之前，轿夫抬着三霄笏子和箱桌、铁轿在禅房门口抬轿子，问师算牛角卦。阴阳在禅房门前的供桌旁诵经，围观群众都聚在四周看热闹，一位阿姨说“过关的时候那好看呢”。准备过关的人们事先拿黄纸包上些钱，做为过关钱，钱的多少完全自愿没有限制。过去，人们都把那个黄纸叠个花花子，现在都简单了，庙上给一张黄表，准备过关的人们自己把钱卷在里头就行了。过关仪式开始的时候，仪仗队拿着写有“回避”的虎头牌还有黄色的旗在庙四周走动，来到庙旁的水泥路上。准备过关的善男信女都排成纵列跪在路中间等待过关。

过关之前，三霄笏子抬至水泥路的时候，有几位围观群众站在路中间阻碍了人们过关和抬轿，三霄娘娘的笏子就摆动着把那几个人一直推到他们该站的地方，据轿夫回想，整个过程完全不受人的控制，完全是轿子自己在动。

过关的时候，身着红黄蓝色法袍的阴阳在队伍的最前面唱诵写在大块红布上的“关煞偈子”，笏子、箱桌、铁轿、旗幡、摆放有供品的供桌等从过关村民头顶抬过去，期间神轿在有的人跟前停的时间长，有的人跟前停的时间短，如果神轿在哪个个人跟前停的时间比较长，就说明这个人的身体不好，神轿做短时间的停顿，在这个人身上给饶达一下，跟着的人们赶紧给把印一渡，把黄表给化了，病送走之后再饶达一下，起到消灾攘病、控制病情的作用。之后继续抬着神轿从其他人头顶经过。凡是过关了的人会长都会用毛笔蘸朱砂水在他们额头点一颗红点，表示同意过关，祛病得福，这个红点一般等到第二天洗脸的时候擦掉。神轿经过的时候，庙上的出纳和会计开始收过关的群众手中的过关钱，之后把表<sup>①</sup>化掉，钱统计好数目后入到庙会的帐面上。

村中的人们尤其是中老年的妇女都认为过关好，“老人家”打头上过去，过了关这一年就不害病。庙会当天阿姨和奶奶们都提醒笔者过关的时候也跪下过个关。



图 4-18 过关

① 表：庙上用来烧的黄纸。

过关结束后，人们将摆放有贡品的供桌抬至龙王正殿前开始转贡，意思是大神前来赴会，大家把东西献给神。由前来帮忙的信徒将贡品逐一递送至大殿前的阴阳手中，由三位阴阳转贡将贡品供于殿内神像前的供桌上。转贡的过程中，位于中间的阴阳拿十大供，两侧的阴阳拿配供，转贡共需十次把贡品转完。转贡的时候，阴阳脚下走的是七星步，彼此之间穿插着走，不会碰到一起，位于两侧的阴阳一个用左手的大拇指和中指掐住盘子，一个用右手的大拇指和中指掐住盘子，另一只手都背到后面挡住袍子，不让袍子挡住路，位于中间的阴阳用双手托着护板，贡品放在护板上。过关期间阴阳发的是减灾碟。贡品上完后，轿夫抬着神轿还要在法坛前面舞动，阴阳先生从经堂内列队走出来，到法坛前面诵经，神轿跟在阴阳的队伍后舞动，诵一会儿经之后阴阳先生再次进入经堂内，三霄娘娘的神轿在法坛前卜卦。待到庙会结束，阴阳和庙上的人们就把贡品分着吃掉。

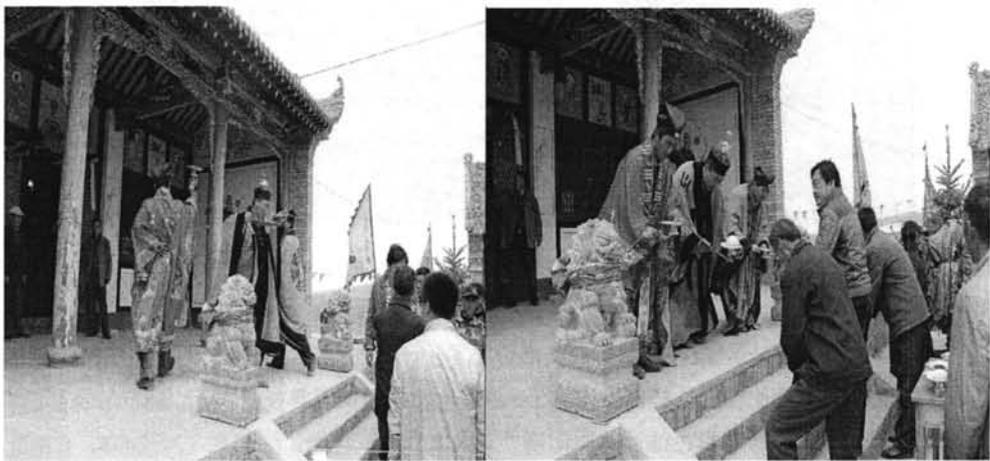


图 4-19 转贡

#### 6. 领羊

人们过会的时候用布施钱买一只羊羔献给“老人家”，待到当天抬供和过关结束后，抬神问“老人家”是否可以领羊（领牲），神意指示可以领了。会长指挥前来帮忙的男人们把羊洗干净牵至龙王正殿门口。几个人把羊围起来，在羊的身上喷点酒，这时如果羊抖毛就表示“老人家”已经把羊领了，羊实际上已经到“那边”<sup>①</sup>去了，这样人们就可以把羊拉出去宰了，如果羊不抖毛，就表示“老人家”没有收。如果老人家不领的话有时候就要换羊（身上全是白毛的羊老人家不领，领羊的时候用的羊要身上有点其它颜色的花毛的），有些时候换了羊就好了，或者给说些好话。青龙山庙会当天领羊的时候老人家没有领，会长尚自勤跟“老人家”说：“你看这个天也早，不管哪个‘老人家’来，你把这个羊领了去，早下了就早下了么，‘老人家’你也不能说害怕降不下雨就不领羊了，你把羊先领上。”一位阴阳在一旁说：“我今几个一算那‘老人家’不领这个羊么。”说了半天最后“老人家”还是不领，这只羊不能随便宰，实在没办法人们就把羊的耳朵拧开，把血滴在黄表上，然后把黄表化了，称为沾毛血。这样就算是给“老人家”献上了，随后把羊拉出去宰了之后送至后厨烹饪，待到羊肉煮熟了，把羊心献给神爷爷，之后把羊心掐着泼散一下，剩下的人们就吃了。

① 那边：村民口中指代的神的世界。



图 4-20 领羊

### 7.午朝

仪式进行到午朝的阶段，就表明大朝都行完了，该请的神都请到了，民间需要办的事情都办完了，老百姓想给神仙说的话都已经说完了，消灾免罪的事情都拜托给神了，剩下的就是看看“老人家”有什么吩咐。身着彩色法袍的阴阳给“老人家”诵一卷经，午朝念《消愆经》，有的念《无量渡人经》，到阳城发城隍疏、东岳牒各一道。按照过去，经一念，之后要在阳城拓纲布斗，拓纲就是九宫八卦纲或者三宝纲。之后到经堂回像，就是把那些神像都念一遍，安慰一下，转所有坛后仪式结束，现在有些步骤已经简化了。

### 8.送谳

谳指的是写好的文书，给上面汇报文件后上面批下的文件叫做谳。送谳目的是打发庙会期间请来的客神回宫，让这些神仙回去禀报上帝。送谳就是念阴阳用黄纸做的那个四方子斗斗谳文，念之后烧掉。念《北斗经》，这个专门就是攘灾渡恶（nèi）的，所有的那些怪病都必须念北斗给消灾谳罪。念一卷经诵一卷谳，送谳现念现拜，上一个香，念一句，磕一个头。一共两卷经，一卷经是上四十八柱香，共计九十六柱香。

### 9.送驾

就是送神回宫。念着经走到阳城去放杆，把驾送了，东西拆了，活动就结束了。送谳和送驾两个环节有时候可以连在一起进行，依据庙会香客多少来确定，人多的情况下就两个仪式分开进行，让场面热闹，人少的情况下就两个仪式连在一起，让活动结束的早一些。

庙会结束后，围的那个坛朝哪个方向倒也有讲究，那个方向不是固定的，每天都是不一样的，这个倒的方向跟设坛的时候坛门的朝向讲究是一样的。

## (四) 庙会期间收支

## 1. 收入

过会收取的布施一般都够日常及庙会花销, 还有盈余。由会计和出纳对香火钱进行统计管理。笔者将 2009 至 2012 四年青龙山三月二十庙会期间的功德簿布施情况做了统计, 详见下表:

表 4-3: 历年香客布施人数、金额及物品

年份	2009		2010		2011		2012	
	金 额 (元)	物 品	金 额 (元)	物 品	金 额 (元)	物 品	金 额 (元)	物 品
1		上供器 具一套	1000		800		5000	
		113	200		300		4000	
		60	54		201		500	
		40	30		200		70	
		38					40	
		4						
		2						
		30		121		150		30
				111		30		
						5		
2								
3	200						200	
4							300	
5					500			
6								
9	100						10	
13	50	红一定						
	5							
17					50			
18			50					
23					10			
24	20							
25					100			
26			100					
30							100	
37							50	
55			20					
59					20			
65							20	
76			10					
85	10	红一定						

资料来源: 青龙山庙会功德簿

表 4-4: 历年赴会各山布施金额及物品

年份	2009		2010		2011		2012	
	金 额 (元)	物 品						
赴 会 各 山 名	莲花山	200	红两定	100	红两定	300		300
	九龙山	50	红两定			300	红一定	200
	二龙莲 花池	30	红一定	30	红一定	200	红一定	60
	青凤山	30	红一定	100	红一定	100	红一定	100
	呈龙山	20	红一定			30	红一定	50
	黄嵩山	30		50	红一定	100	红一定	320
	双凤山	30		50	红两定	100	红一定	200
	青亘山	50		100		100	红一定	200
	莲云山			100	红两定			
	上畔坊 神庙			50				
	田塘火 神庙			120		36	红一定	
	孔龙山			100	红一定			
	乾龙山					100	红一定	100
	道龙山					100	红一定	300
	方华山					50		50
	火云庙							72

资料来源: 青龙山庙会功德簿

表 4-5: 历年过关钱数及布施总额

年份	2009	2010	2011	2012
过关钱(元)	137.7	240.8	149.9	149.5
收入总额(元)	4439.7	8178.8	10796.9	19811.5

资料来源: 青龙山庙会功德簿

依据以上表格统计可以看出: 庙会每年参会人数变动不大, 随着近几年村民经济条件好转, 无论是各个受邀赴会的庙还是往来香客, 布施的金额有了较大提高, 庙会收入总额几年之间成倍增长。庙会期间受邀前来的主要是青龙山附近的一些庙, 这些庙之间联系交往比较密切, 过会的时候都相互邀请。往来香客主要以塬上村民为主, 还有部分由塬上搬离的居民从外面赶回来过会, 或通过亲友带领、介绍前来赶庙会。这些过会的村民中部分是为了看热闹, 还有部分是有诉求。

过会的时候不能嫌贫爱富, 每个人都应受到公平对待。上布施有的上一块钱, 有的上一千块钱, 但是不一定布施钱多的人就比钱少的心诚。塬上有这样一个传说: 过去这里住着一个寡妇老婆子, 养个孙女子, 孙女子出嫁的时候老婆子给孙女子用个包包子包个大麻钱子当嫁妆, 这个麻钱子还是老婆子出嫁时候她妈妈给的嫁妆。后来孙女子把这个麻钱子给庙上化了布施。再后来庙上造一个大钟, 往钟上写布施名单, 那些布施多的名字都写上了, 唯独这个老婆子的名字没有写

上,结果这个钟怎么都造不成,一造就烂了。最后得知是因为那个寡妇老婆子的麻钱子没有写上。人们把麻钱子拿着去造钟,最后铁都化了那个麻钱子都没有化,就长到钟上了。

各个庙上来给的布施都是前来赴会的庙自行安排的,这个与彼此的经济情况有关,也就是庙上的香火好不好。大家礼尚往来,别人给拿多少,可以回多少,对于自身条件比较好的可以回更多,赶上经济条件差的也可以酌情少回一些。布施中有一百几十元这样的金额,经询问得知如果栓男娃娃就出个单数,如果栓个女娃娃就出个双数。过去村民手中没有闲钱,一般都是给化几升粮食,随着生活条件的改变,现在化布施以钱为主,此外也有实物如烟、酒、法器、被面等。各个庙之间布施的红被面在功德簿上有记录,回头别人过会的时候还要给人家送被面,群众给的被面一般都不做记录。

## 2.支出

2013年三月二十青龙山庙会期间,花销大概五千余元,开支中以庙会期间伙食和请阴阳支出最多。

(1)伙食。庙会期间,厨房灶上要准备好各个神殿的贡品、人们的一日三餐和栓娃娃用的小福娃,还要炸油饼,这些都由会长安排,饭大师只管做饭。庙上提前把粮油都买好,一共买了三袋50斤装的面,一袋50斤装的米,还有三十斤清油。还准备有肉、调料和白菜、萝卜、粉条、木耳、豆腐、土豆等蔬菜,仅蔬菜和调料花费就需要几百元。正会结束后,给“老人家”领羊吃羊羔肉,羊羔肉比较贵,一斤二十几块钱,活着秤一斤十八块钱,一般都是看附近哪个村民家中有羊羔子就在哪家买,一只羊羔算下来都几百块钱。

过会期间,庙里的饭具体吃米还是吃面都不固定,每天会变换花样,通常是一天一顿米饭一顿面条儿,吃米饭就做烩菜,吃面条的话就炒臊子做臊子面。一般人多的时候就吃米饭,人少的时候就吃面条,因为如果人多了吃面条的话汤很黏。除了伙食,庙上还要准备水果、干果、点心、烟、饮料等,用来上供和工作人员使用。



图 4-21 庙会的伙食

(2)请阴阳支出。庙会期间五位阴阳工作的两天,青龙山庙会共计支付了2400元。给阴阳的钱都是教爸(王甲强)与会长协商,通常支付给阴阳的钱不能讲价,要多少就给多少。王甲强

为老人家点下的青龙山庙会的副会长，因而庙会期间对青龙山的收费相比其它地方低。

(3) 香表。过会前会提前到预旺购买庙会期间用的香、表、彩纸等。通常是整箱批发，买好之后存放在寺庙。过会期间，往来香客无需自行购买香火，寺庙提前准备好放在供桌上，香客依据需要自行拿取。过会剩余部分就留下平时给众位神灵上香、化表用。由于价格低，这部分的开支较小。

## 二、仪式之外的抬神

仪式之外的抬神与出马抬神都是为了给村民看病和问事，两者只在时间、地点的选择上有所不同。由于庙会人多，仪式较之出马抬神简单，时间持续较短。

(一) 看病。需要看病的患者跪在法坛前面或者出马神的神殿门口，面朝外面，轿夫抬着神轿在患者头上饶达，渡文、化表给人送病。依据情况不同，将患者的疾病归为两大类：

1. 身体疾病。村民们遇到腰腿疼、牙疼、心脑血管疾病等一系列病症的情况下，会选择在庙会期间通过抬神看病治疗，部分病情比较严重的患者则直接联系会长及轿夫们到家中出马抬神祛病。过去，村民身体的不适完全寄托给神明解决，随着医疗条件的好转，部分患者会选择两种治疗途径，也就是通过医疗手段和抬神共同治疗，如果医院治疗没有效果，则完全寄托给神。一位村民说：“有时候有那些子邪病了医院没办法看的，你就请神，一看就好。”送病地点可以在法坛外的焦炉前，也可以在二郎殿或三霄娘娘殿。先让患者面朝神殿外或面朝法坛外跪着，轿夫抬神把病送出去，之后转过身磕一个头答谢“老人家”。看完病之后箱桌腿在供桌上敲打几下，就给患者舍儿副药。这里所说的药是盖有印的黄色小纸片，那个印子根据不同的病症有甘草、花椒之类，患者回去后遵照叮嘱把这些药都找上，放在炉子上熬，熬好之后把水算出来，之后用火把黄纸化了混着熬好的水服下。这种神舍的药跟从医院开的药一样都是按疗程服用，一般一服药三至七天一个疗程，如果第一次看完之后病没有痊愈，还要再去看是否见功<sup>①</sup>，如果见功了继续再开一服吃，如果不见功了再调方子。



图 4-22 舍药

① 见功：药起功效了。



图 4-23 给蓝头巾的老奶奶攘病

2.精神疾病。抬神中治疗的精神类疾病最典型的是村民口中所说的观魂。这些患者的症状表现为浑身乏力，没有精神。通常出现这种症状的人们会被认为是魂丢了，因而需要通过观魂把丢失的灵魂找回来，重新回归肉体。失魂也有不同的情况，一种情况是人的时运弱导致煞气上身因而失了魂，如果没有煞气在身上的情况下，则是由于胆小害怕而把魂丢了。一位家住红寺普的贾阿姨，今年 62 岁，近期一直感觉浑身乏力没有精神，提前问卦得知是失了魂，此次庙会特意在亲属的陪同下赶来观魂。观魂之前，轿夫抬起箱桌，问师问卦，先渡了几道文，一个是阳宅子门上贴的，还有三个是需要回到家里化掉的。治疗中，通过卦象显示轿夫要抬铁轿，于是轿夫们把箱桌换成铁轿。观魂视具体情况不同选择使用的方法也不一样，这位观魂的阿姨因身上有煞，只有把煞去掉之后才能叫魂。人们准备了一把菜刀和一根擀面杖，擀面杖被村民称作白虎鞭，菜刀是青龙刀，做去煞之用。观魂前先打醋坛，之后轿夫喝一口白酒喷在摆在天坛外面的桌子上，清理桌子上面不干净的东西。清理工作做好之后，两位轿夫抬起铁轿，在香炉上面摆一下，之后让贾阿姨面朝庙门跪在桌子前，铁轿由两位轿夫抬着在桌子上面左右来回摆动，旁边有两位村民手持盖有印章、写有文的黄表，一人手持青龙刀和白虎鞭在天坛前面给贾阿姨往下退煞（如果失魂的人身上没有煞，观魂的过程中就不需要用青龙刀、白虎鞭），用青龙刀和白虎鞭在铁轿上面、观魂者的背部来回摆，紧接着绕着她的头转，并站在她的面前左右摆动，还在患者的后背和胸前摆动。之后，铁轿抬出庙门，隔了一会儿又进来，一位男性村民化了一张表在阿姨的头上来回摆动，紧接着把一块红色的被面直接罩在了阿姨的身上将整个人完全盖住。据说罩住这块红布是为了把阴、阳隔开，让一些不利的东西沾不了身。人们把铁轿抬到让红被面罩着的贾阿姨身上，让她双膝跪地（跪着表示请求，魂好上身）朝禅房内走去。禅房里有灶神，患者失了魂就在灶主附近，人们需要灶神协助让贾阿姨的魂上身。魂上身后看病结束，在禅房里人们把被面从患者的身上取下来收好，抬着铁轿进入经堂内。为了烘托气氛，整个观魂的过程中一直有村民敲锣，其他村民聚集在四周观看。观魂结束后，贾阿姨独自坐在禅房里哭，之后进来的两位阿姨一边劝导一边跟笔者说这是因为有病了心里面难受，思想上有负担，不过现在魂回来就好了。

（二）问事。亲人遭受意外、家中连年不顺等情况都被村民认为是需要神解决的问题，这种情况的发生往往与家中阴宅或阳宅出现问题有关，继而把不良后果反映在人的身上。人们通过抬

神问卦分析家中一系列事情的原因，找到原因之后，针对不同的情况选择相应的解决途径去化解从而改变当前的不良状态。庙会期间，对于各项仪式安排也需要抬神问事，整个流程和各个环节都要依照“老人家”的意思进行。

(三) 小孩抹项圈。“仪式不仅是对社会需要的回应，更是人类创造意义的行为。”<sup>①</sup>抹项圈的行为就蕴含着个体从孩童迈向成人的意义。从庙上求子栓来的孩子无论男孩、女孩脖子上都戴着红布项圈，如果十二岁这年不摘的话就要等到结婚的时候摘，为了避免以后麻烦，一般孩子年满十二岁家长都会带着到庙会上来抹锁儿。摘之前家长事先在项圈上栓上钱，这是给娃娃摘锁子的钱。家长带着孩子跪在地上，由轿夫抬轿，给孩子把项圈摘下来。之后，家长还会根据心意单独把自己给“老人家”的钱放到桌子上，金额多少全凭自愿。



图 4-24 抹项圈

(四) 求学。每逢考试前夕的庙会，家中有升学的学生家长都是带着孩子或者自己前往庙上抬神请求神爷爷保佑能够顺利通过考试并取得好成绩。由于笔者参加的庙会没有赶在考试前夕，故而没有看到为求学而进行的抬神仪式。

无论是看病、问事还是抹项圈，抬神之后“老人家”都会给舍药或渡文，依据不同的情况，药和文也会有所不同，使用方法也会有所区别。

① 维克多·特纳. 象征之林 - 恩登布人仪式散论. 赵玉燕等译. 北京: 商务印书馆, 2006, 页 59.

## 第五章 仪式解读

“传统的民间信仰文化包括信仰、仪式和象征三个不可分开的体系：信仰体系包括神、鬼和祖先；仪式形态包括家祭、庙祭、墓祭、公共节庆、人生礼仪、占验术等等；象征体系包括神系的象征、地理情景的象征、文字象征（比如对联、族谱、道符等）、自然物象征等等。”<sup>①</sup>汪家塬抬神仪式是当地民间信仰在仪式形态上的表现，透过仪式内蕴含的种类繁多的象征符号，形成仪式特有的象征体系。“‘象征’是仪式研究中的一个重要范式。”<sup>②</sup>通过对仪式中蕴含的象征要素进行研究，从而达到解读仪式的目的。

### 第一节 村民信仰体系——神、鬼、祖先

信仰与仪式两者相伴相生，要想知道一个地区民间信仰的仪式，首先需要了解当地的民间信仰。“国外汉学人类学者在研究中国民间宗教时，多采用神、祖先和鬼崇拜的信仰分类层次。武雅士（Arthur Wolf）主编的《中国社会中的宗教与仪式》集中了国际上相关的研究成果，发现神、祖先和鬼表达的是农民对他们的社会世界的阶级划分。”<sup>③</sup>汪家塬上村民的信仰体系由神、鬼、祖先三者共同组成，并由此衍生出抬神仪式。虽然称之为抬神仪式，但仪式对象不仅仅是人与神两者之间，也包含了鬼与祖先。神，扮演解决问题的角色，能够帮助人们处理生活中所遇到的各种各样的问题，村民通过烧香、化表等敬神环节请求神给予帮助。鬼，村民口中所说的煞，是村民生活中很多问题的制造者，可以导致村民生病、家中不顺等诸多问题。祖先，是每户村民自家过世的祖先，既起到庇佑子孙的作用，也会因种种不良诱因而降罪于家人，村民对祖先既有尊敬，又包含畏惧。仪式过程中需要面对的问题来自三个完全不同的空间，即神的世界、人的世界和鬼的世界。这三个世界正常情况下依照各自的规则进行，彼此之间互不干涉，只有在特殊情况下才有交集。举行仪式往往是由鬼、祖先以及自然力等原因造成村民困扰，通过仪式求助于神，由神帮助村民化解问题。仪式开始前，问师和轿夫通过交流对村民需要解决的问题做适当的了解，起轿后通过问卦由神告知村民所遇到的问题的真正诱因，之后通过揽轿的神帮助村民解决问题。抬神仪式实际上是给原本处在不同空间的人、神、鬼、祖先之间创造一个交流、互动的平台，从而达到村民的功利性目的。

#### 一、诸神的创造

当地村民民间信仰属于多偶像崇拜，众神有品阶高低之分，也就是村民口中所说的大神和小神，形成了一个系统庞杂的神职系统。诸神都各司其职，男神女神职责分工明确。依据众神产生的时间，可将村民信奉的神分为两类：一类是先天尊神，如三清。先天神都源于中国广泛流传的神话故事中，如神魔小说《封神演义》等，村民们将老人口头讲述、阅读小说、电视等途径所了

① 王铭铭. 神圣、象征与仪式：民间宗教的文化理解. 天津：天津人民出版社，1997，页 63.

② 冯智明，倪水雄. 贺州客家人祭祀饮食符号的象征隐喻——以莲塘镇白花村为个案. 黑龙江民族丛刊，2007，4，页 32.

③ 冯智明. 客家人食物献祭仪式的展演与分类象征——以贺州市白花村为例. 黑龙江民族丛刊，2008，3，页 41.

解到的有限的神话故事进行整合,依据自己对神的理解进行本土化再创造。修建寺庙时,将很多神话故事以彩绘的形式展现在寺庙的墙壁上,让每一位前来的人透过壁画了解这些供奉着的神像背后的故事,形成独特的信仰文化;一类是后天神。这些神不是大家耳熟能详的神话故事中的神,而是寻常百姓通过后天的修炼而羽化成仙。这类神的共同点都是在世时与人为善、为百姓带来福祉,他们受到百姓的爱戴,死后被封神。

仪式过程中,每一位神所处的位置、职能、喜好,对待每一位神的态度、方式等均源自百姓自身对神的本土化理解,村民按照自己的方式与神接触、交流。在长期的发展中,这些对神的理解已经被当地村民广泛传播与接受,形成带有地方特色的信仰。

## 二、异域空间的鬼

村民相信每一个个体都是灵魂和肉体的双重存在,生老病死是每个人的一生都要面对的,而死亡就意味着肉体消亡,灵魂脱离肉体而独立存在。脱离了肉体的灵魂因生前与村民的血缘关系而被划分为两类,与村民存在血缘关系的被称为祖先,无血缘关系的被称为鬼。鬼不以实体的形式存在,它有自己所属的异域空间,也就是老百姓所说的阴间,由掌控阴间的神进行管理。鬼所处的阴间与人所处的阳间虽然是两个不同的空间,但在特定的时间或特殊情况下,鬼仍旧能往来于两个空间。这种生活中的交叉势必会造成人与鬼的接触,鬼与人发生交集会让人生病、生活不顺、遭遇灾祸。种种恶果导致人们对鬼憎恨、畏惧,但又无能为力。寻求解决途径的村民借助抬神仪式求助于能够掌控鬼的神,让神来指示人们问题的原因,解决的办法。而阴阳,则是神处理此类问题时的媒介,借阴阳之手帮助人们通过迁坟、改水、化符等方法解决。

## 三、敬畏并存——祖先

祖先与鬼一样也是一种灵魂的存在,因血缘关系而被认为是家户的保护神,被供奉与尊敬。祖先享有与神一样的地位,每逢岁时节令接受家人的上香、上供,这部分灵魂被村民与鬼区别对待。对待祖先,人们敬畏并存。因为祖先在保护家人的同时,如果一旦被触怒或者哪些事情处理不当,也会怪罪家人。与祖先之间发生问题,村民也会求助于神,通过抬神仪式了解问题,着手化解问题从而达到人与祖先之间关系的和谐与平衡。

祖坟是祖先已故肉身和灵魂的所在,是家族的象征,村民与祖先的接触范围主要就在祖坟和家中供奉的牌位。祖坟风水好,各方面都处理得当,不仅利于祖先,也有利于后世子孙。反之,如果哪户家中祖坟出现问题,就会波及祖先与该户家人。让祖先原本该安息的灵魂不得安宁,让生者遭受病患、灾祸的折磨。抬神仪式过程中,不乏此类问题。

## 第二节 抬神仪式——文化符号构成的象征体系

“仪式作为人类文化具体行为表现形式之一,是一种能够传递信息和表达观念的象征体系,

阐释其象征符号所包含的多重象征意义，是人类学研究人类文化方面的任务之一。”<sup>①</sup>

“象征是由象征符号和象征意义两种要素组合而成的复合体。象征符号是象征意义的表现形式，以外显或可感知的具体事物显现出来，是人们储存意义的媒介或载体，承担着传递信息的任务，属于象征体系中的表层结构。而象征意义则是象征符号所反映的内容，即隐藏在象征符号之中而被人们传递出来的文化信息和密码，代表了人们对特定事物的看法和寄予的期望，属于象征体系中的深层结构。”<sup>②</sup>抬神仪式就是由众多文化符号构成的一个象征体系，透过象征符号，向人们传达出隐藏在仪式背后的象征意义。

## 一、抬神仪式象征符号

“仪式象征符号最简明的特点就是浓缩（condensation）。一个简单的事物表示许多事物的行动。”<sup>③</sup>“在费孝通看来，能够构成一个文化里会意的那部分，往往都是这个文化里最为平常的内容，其平淡无奇到甚至无法为人所察觉，但恰恰是这种不易为人所觉察的部分，才构成了这个地方文化中最基本、最一致、最深刻、最核心的部分，它已经如此完备、如此深入人心地融合在生活的每一个细节中，以至于人们根本无需再互相说明和解释。”<sup>④</sup>“符号化的思维和符号化的行为是人类生活中最富于代表性的特征。”<sup>⑤</sup>抬神仪式中的文化符号种类繁多，涉及到仪式过程中的方方面面，这些符号都是人们在长期的摸索中依照对抬神的理解而逐渐形成，并在长期的发展中被大众所接受与认可。“任何节日活动，都是由一定的具体符号及其系统所组成，是对各种符号的系统的整合。”<sup>⑥</sup>庙会抬神仪式由各种各样的符号组成了庞大的符号体系。依据符号所属的不同类别，将其分为语言形式的符号，物件形式的符号，行为形式的符号，声音形式的符号，方位、时间、空间符号，禁忌符号。

（一）语言形式的符号。“语言是一种表达观念的符号系统，因此，可以比之于文字、聋哑人的字母、象征仪式、礼节形式、军用信号等等。它只是这些系统中最重要。”<sup>⑦</sup>抬神仪式中的语言形式的符号是问师对牛角卦蕴含的不同卦象进行的种类繁多的语言解读，依据实际卜卦情况大体分为好、坏和好坏参半三种。其中不仅包括对情况的分析判断，也包含对问题针对性的解决方法，这些都是语言形式的符号。虽然是经由问师的口中说出，但问师充当的是传递讯息的媒介，借问师之口转述的内容是神向人们传递的讯息，这些语言实际象征神意，在仪式中具有十分重要的作用。

（二）物件形式的符号。整个抬神仪式，从准备阶段直至仪式结束，需要许多的物品来支撑仪式的进行，这些物品可以看作是仪式中的物件形式的符号。主要有：请帖、铁轿、箱桌、簏子、铜锣、牛角卦、黄表、药纸、印、雷池、红布、毛笔、擀面杖、菜刀、白酒、醋坛等。依据功能可将物件形式的符号进行细化分类：

1.清理符号：醋坛、白酒。醋坛是由一个铁质的炒锅、一个特制的圆形铁球和食醋组成。打

① 余舒. 彝族丧葬仪式及象征特性——以磨菇村为例. 毕节学院学报, 2011, 5, 页 21.

② 格尔茨. 文化的解释, 纳日碧力戈等译. 上海: 上海人民出版社, 1999, 页 7.

③ 维克多·特纳. 象征之林——恩登布人仪式散论, 赵玉燕, 欧阳敏, 徐洪峰译. 北京: 商务印书馆出版社, 2006, 页 27.

④ 转引自: 王俊昕. 喜力妈妈祭祀的文化研究. [硕士学位论文]. 辽宁: 辽宁大学, 2011.

⑤ 卡西尔. 人论. 上海: 上海译文出版社, 1985, 页 35.

⑥ 吴正彪. “区域性板块”结构中的活动仪式链接与符号系统——从贵州巴沙苗族芦笙节的文化象征意义谈起. 贵州民族研究, 2004, 4, 页 57.

⑦ 费尔迪南·德·索绪尔. 普通语言学教程, 高名凯译. 北京: 商务印书馆, 1999, 页 37.

醋坛的时候首先在铁质炒锅里倒入适量食用醋，在炉火上加热后，用特制的圆形铁球在铁锅里面来回晃动。如果是给进庙信士弟子<sup>①</sup>进行清理就拿着醋坛环绕每位信士弟子走一圈，如果是仪式中的清理工作，就依据实际需要的范围进行。醋坛作为一个清理的工具，在庙会抬神和出马抬神中频频出现。白酒相比醋坛来说，出现的频率较低，只在一些特定的仪式中出现，例如观魂过程中，去煞之前就要事先用白酒喷洒进行清理。在村民看来，生活的周遭都充斥着一些人们看不见、摸不着的东西，其中有些是脏物。仪式开始前，出于对神的尊敬，要进行必要的清理工作，醋坛和白酒都是起到清理的作用。用醋坛打过，喷洒过白酒就是洁净的象征。

2.出行符号：铁轿、箱桌、篓子。与我们日常出行要借助汽车、摩托车、自行车等交通工具一样，村民认为神出来帮助人们解决问题也需要乘坐出行的工具，神的交通工具就是铁轿、箱桌和篓子，三者依据神的不同和仪式需求进行有选择的使用。仪式开始前，轿夫先将轿子抬起来，然后问师卜卦测算“老人家”是否坐了轿，只有坐轿了才能真正开始抬神。神揽轿在抬神仪式中意味着神仙应承下了人们的请求，同意帮助解决问题。

3.礼仪性符号：请帖、黄表。“由于符号是人们按照自己的价值准则创造的，所以符号一经产生，就带有人的价值和人生观的痕迹，从而使这些物质形态的符号获得了精神的意味。”<sup>②</sup>日常生活中，遇到结婚、满月等人生礼仪人们彼此之间都会派发请帖，邀请他人参加活动的同时也表示出对邀请对象的尊重。抬神仪式中，各庙之间也会派发请帖，看似是把请帖发给了各个庙的负责人，实际上是对受邀庙的出马神的邀请，是作为人与神之间往来礼仪性的象征，请帖邀请表示对邀请对象的重视，是人们把生活中自身的观念赋予符号的表现。抬神仪式中，总会在给信士弟子看病或问事后化黄表，这里的黄表相当于日常生活中的货币，烧黄表表示村民对神的感谢。

4.交流符号：牛角卦、毛笔、铜锣。人与人之间的交流主要依靠语言与文字，牛角卦和毛笔、铜锣则是人与神借以交流的工具，人们通过牛角卦知会神意，牛角卦无法解决的情况下可以通过毛笔写字对“老人家”的意思进行进一步解读。铜锣作为用牛角卦卜卦过程中的辅助工具，也是不可或缺的。这些交流符号传达出的讯息是神意的象征。

5.治疗符号：药纸、印、雷池、红布、擀面杖、菜刀。这些都是看病、问事过程中用到的工具，与生病需要用药和相关仪器治疗一样，这些治疗符号在抬神中用以解除病患。

（三）行为形式的符号。仪式参与者的每一种行为动作都可以看作是行为形式的符号。轿夫抬轿的每一个动作、渡文、舍药，问师的卜卦，信教群众看病、问事过程中的跪、拜、化表。

1.“老人家”指示的行为：抬轿时的抗、颠、抬、转圈等动作，渡文，舍药看似是轿夫们在做，实际上是轿子控制轿夫的行动，都是“老人家”的指示。这些行为形式的符号都是神意的象征。

2.村民自己的行为：卜卦、化表、跪、拜。村民自己的行为是为了与神沟通和表示对神的敬畏与谢意。抬神仪式中，没有了世俗生活中人们的高低贵贱之分，所有人都处于平等的地位，唯有神高高在上，为人们排忧解难。

（四）声音形式的符号。炮仗声、锣鼓声、神轿上的铜铃声。炮仗声是人们利用大的声响进行清理工作，为的是把周围不干净的东西用砰砰的响声吓跑，驱赶干净。锣鼓声和铜铃声是为仪式渲染气氛，让整个仪式显得热闹，带动围观群众。

① 信士弟子：当地村民对庙会期间到庙上烧香、拜神、抬神问事、看病群众的统称。

② 阿旺格桑：藏族装饰图案艺术。拉萨：西藏人民出版社，1999，页5。

(五) 方位、时间、空间符号。坛门设置方位、设置时间、信教群众跪、拜的方向。坛门设置的方位象征的是喜神所在的方位, 设置时间代表的是适合举办仪式的吉日吉时, 跪拜的方位代表的是神所在的方位和驱赶走邪病的方位。

(六) 禁忌符号。“禁忌是通过自我行为约束, 避免神鬼等超自然力量的侵犯的一种防范措施。”<sup>①</sup>在仪式中, 禁忌也是一种符号。经期妇女、孕妇、进过病房和产房的男性禁止进入法坛内。这些被禁忌的人群被村民视为沾染了脏物的象征, 是不干净的人, 如果不遵守禁忌会冲撞了神, 激怒了神灵会降罪给人们, 带来不良后果。出于对神的敬畏, 人们分辨洁净与肮脏, 逐渐形成了这种禁忌符号。辨别的标准主要是因山区固有的重男轻女思想而形成的, 当地传统上来说, 历来女性的地位要低于男性, 女性区别于男性的月经被视为不洁。

## 二、抬神仪式象征符号特性

“从一定程度上说, 象征符号再造了生活, 推动了社会生活的变迁, 象征符号所涵盖的神秘要义, 也使得民众对仪式过程的神圣性深信不疑。”<sup>②</sup>这些占据举足轻重地位的象征符号也具有自己的特性。“笔者在前人研究的基础上, 从象征人类学的角度, 对象征的群体性、主体性、多重性、时空性、传承性等基本特征做了相应的概括和分析, 以便为人们开展各种具体的象征研究提供一些理论上的认识视角。”<sup>③</sup>瞿明安对象征基本特性做了如上分类, 汪家堰抬神仪式的象征符号也具有这些特性。

依据汪家堰抬神仪式的自身特点, 其象征符号具有这些特性:

(一) 群体性。“著名人类学家格尔兹认为文化具有公共的性质, 文化是公共的, 意义也是公共的。”<sup>④</sup>抬神仪式的象征符号的表现形式及其象征意义是汪家堰绝大多数村民普遍认同的, 反映了汪家堰上居民群体的价值取向和心理状态。人们在长期的生活摸索中, 逐渐形成仪式中的文化符号, 做为所要传达的意义的载体, 这些符号不是个体形成的单一个案, 而是受到汪家堰上居民这个特定群体的广泛认可, 故而具有群体性。例如: 抬神仪式中的禁忌符号, 妇女的月经是不洁的象征, 会冲撞神而引发不必要的麻烦, 为了避免意外打破庙会期间法坛对经期妇女的禁忌, 堰上各庙举办庙会期间, 所有女性都不得进入法坛的范围内。对此, 堰上的男女信众心中普遍认可, 妇女也都严格遵守。

(二) 主体性。“所谓象征的主体性, 是指任何象征符号在传递信息的过程中都是通过人这一主体来具体操作的, 人的行为活动和思维方式是象征符号向象征意义转化的中间环节。”<sup>⑤</sup>通过象征符号传递象征意义的时候, 需要发送者和接受者, 一方通过发送者将符号传递出去, 接收到符号的接受者再根据群体对符号的广泛认可进行解读, 从而达到信息传递的目的。这个过程中, 发送者和接受者都可以以个体或群体的形式出现。例如: 庙会中出现频率很高的打醋坛, 打醋坛的人作为象征符号的发送者在需要进行清理工作的时候打醋坛, 其它群众则是符号的接受者, 人们将打醋坛这个符号转化成清理的意义。

(三) 多重性。仪式中包含多种象征符号, 这些象征符号往往并不指代单一的象征意义, 依

① 李玉琴. 沟通人神: 藏族服饰的象征意义及解读. 西藏大学学报(社会科学版), 2010, 2, 页 24.

② 王俊昕. 喜力妈妈祭祀的文化研究: [硕士学位论文]. 辽宁: 辽宁大学, 2011.

③ 瞿明安. 象征的基本特征. 民族研究, 2007, 5, 页 57.

④ 格尔兹. 文化的解释, 纳日碧力戈等译. 上海: 上海人民出版社, 1999, 页 11-14.

⑤ 瞿明安. 象征的基本特征. 民族研究, 2007, 5, 页 59.

据实际情况的不同,仪式的象征符号具有多种意义。例如牛角卦的卦象这种语言性的符号,依据实际情况,相同的卦象依据不同情况会反映出多种多样的测算结果,运用多种途径解决问题,表现出仪式象征符号的多重性。铜锣在仪式过程中既可以作为敲击的乐器来渲染气氛,带动围观群众的情绪,又可以在问卦过程中充当卜锣卦的工具,象征符号不同的用法也体现出了其多重性的特性。

(四)时空性。仪式符号具有一定的时间和空间限制,只有在限制条件内,特定的符号才具有象征意义。例如:菜刀和擀面杖,这两种日常生活中厨房常见的必备工具,只有在庙上观魂仪式中的去煞环节才成为特定的象征符号被赋予青龙刀和白虎鞭的称号,具有驱赶脏物的象征意义。平日休闲娱乐之用的炮仗在仪式进程中不仅仅具有单纯的娱乐性,其声音起到清理的作用,通过剧烈的声响把人们看不见摸不着的脏东西都驱赶走。醋和白酒这种日常生活中的调料和饮品在抬神仪式中也被赋予了清洁的作用。

(五)传承性。仪式中的象征符号从形成以后会一直传承与延续,不会因外力干扰而完全改变或消失。文革期间对抬神仪式的冲击虽然让汪家塬抬神仪式有一个阶段的休眠期,但当仪式再一次兴起的时候,仪式中蕴含的象征符号并没有消失或完全改变,而是传承了下来。汪家塬地处宁夏南部的回族聚居区,回汉两族大杂居,小聚居的状态下,汉族民间信仰与回族伊斯兰教两种文化的相互冲击下,彼此都维持着各自的文化,并没有因此而发生过多的改变。

### 三、抬神仪式象征意义

“何一项文化事件不单只是存在、发生,它们还具有象征意义,并因这象征意义而产生宗教仪式。”<sup>①</sup>“仪式是符号的聚合体。一个仪式,就是一个充满意义的世界,一个意义的象征体系。”<sup>②</sup>种种文化符号组成仪式的象征体系,阐释象征意义。“象征符号用来指作为观念载体的物、行为、事项、性质或关系——观念是象征的‘意义’。”<sup>③</sup>我们所要阐释的象征意义,其实也就是隐含的村民的观念。

(一)抬神仪式举行的时间、供奉的对象和取水、洒水环节隐喻了汪家塬的农耕文化。“人类最早由于缺乏其它保护方式的力量,通过仪式来控制环境,他们设想周围的环境是由隐藏的力量和超自然的实体控制。”<sup>④</sup>寺庙内供奉的山神、土地、龙王这些神都与农业生产密切相关。通过对这些神的信仰可以反映出当地以农业生产为主要生活来源,农业生产环境封闭,村民种植主要是自给自足。落后的农业生产和当地用水条件的限制,让人们靠天吃饭,村民把希望寄托给神。依据实际需求,当地建龙王庙让龙王压山,在农田需要用水的时候定期举办庙会,进行取水和洒水的仪式,祈求神能够普降甘霖,滋润庄稼,给百姓带来丰收。

(二)神系反映了人们传统观念中的封建等级制度。村民信仰的神依据不同的职能与职位大小被村民进行了详细的分工,形成了由大到小的金字塔状分布的等级区分。那些位于神系金字塔顶端的是人们尊奉的大神,掌管着三界的事物,而位于神系金字塔底端的则是一些分管各项事务的小神,这些分管的小神都在自己的职能范围内执行管理。寺庙内对神像的陈列都按照人们对神

① 谷家荣. 仪式与象征——下古陈村瑶族师公跳盘王的人类学解读. 广西民族研究, 2006, 84, 页 66.

② 袁园. 丽江永胜六德乡他留人丧葬仪式象征符号的解读. 青年文学家·文化论坛, 2013, 页 223.

③ 格尔兹. 文化的解释. 纳日碧力格等译. 上海: 上海人民出版社, 1999, 页 105.

④ 埃文斯·普理查德. 努尔人. 北京: 华夏出版社, 2002, 页 225.

的大小等级来进行摆放，庙会期间对客神的安排也严格按照等级安排。对神系的划分是村民观念中等级制度的象征。

（三）“敬”与“畏”的心灵告白。“民间宗教都是个人追求自身福利和消除不确定感的行为，是在没有掌握科学技术的状态下人们满足自己的基本生物需要的一种手段。”<sup>①</sup>仪式中，村民给神仙烧香、化表、磕头叩拜等种种行为表现出对神的“敬”，这种“敬”出于人们祈盼神的保佑。仪式中种种清理和禁忌则是“畏”的象征，因害怕冲撞神灵而带来厄运。仪式中的行为举动都是村民对神“敬”与“畏”的双重心理的心灵告白。

<sup>①</sup> 马林诺夫斯基. 巫术、科学、宗教与神话. 北京: 商务出版社, 1936, 页 78.

## 结 语

抬神仪式在汪家塬地区有了很长的历史，是汪家塬历史发展演变而形成的一种文化现象。透过这种现象，可以了解这个地处宁夏南部山区的小山村曾经的农业、经济、医疗水平等方方面面。对这种民间信仰仪式文化现象本身的探讨是本文的目的。

随着时间的发展，抬神仪式也伴随着整个社会大环境一直发生变化，这种变化涉及到内容、形式等方方面面。抬神仪式被汪家塬当地村民赋予了诸多功能，因举办的时间和地点不同而区分出的出马抬神和庙会抬神两种不同情况的仪式其功能也存在些许差异。出马抬神可以说是为了满足村民日常生活中的看病、问事而产生，相较庙会抬神，其功能较少。庙会抬神在出马抬神的功能的基础上，还增加了仪式中的祈福、祈雨、盼丰收、求子、求学、娱乐、问神事以及神之间的交流功能等功能。

仪式所蕴含的诸多功能无一不是村民依据实际生活的需要而一一赋予的，这些功能满足了绝大多数村民的心理需要，被众人所接受。随着社会发展，汪家塬当地居民生活也发生翻天覆地的变化，这让人们对生活的需求随之发生改变，仪式所蕴含的功能也自然而然的改变。一些人们不需要的功能逐渐在仪式中淡化或转变，人们一些新的诉求转化成了仪式中新的功能。发展至今，该仪式将原本繁琐的内容逐渐简化，参与群众集中于老人、妇女和孩子。这种变化是不可逆的，是文化发展的必然趋势。

未来，抬神仪式是否会长期存在或是以什么样的情况存在，对我们来说是个未知数，这让对现存的这种活态文化研究更显得迫切和重要。

## 参考文献

### 专著

- [1] 罗伯特·汉. 疾病与治疗——人类学怎么看, 禾木译. 上海: 东方出版中心, 2010.
- [2] 维克多·特纳. 象征之林——恩登布人仪式散论, 赵玉燕等译. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [3] 格尔茨. 文化的解释, 纳日碧力戈等译. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [4] 卡西尔. 人论. 上海: 上海译文出版社, 1985.
- [5] 费尔迪南·德·索绪尔. 普通语言学教程, 高名凯译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [6] 埃文斯·普理查德. 努尔人. 北京: 华夏出版社, 2002.
- [7] 马林诺夫斯基. 巫术、科学、宗教与神话. 北京: 商务出版社, 1936.
- [8] 彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践. 北京: 民族出版社, 2007.
- [9] 贺泽松, 刘伟. 中国寺庙总览宁夏卷(上). 内蒙古: 内蒙古人民出版社, 2010.
- [10] 齐涛, 陈建宪. 中国民俗通志·民间文学志(上). 济南: 山东教育出版社, 2005.
- [11] 王霄冰. 仪式与信仰. 北京: 民族出版社, 2008.
- [12] 石奕龙. 应用人类学. 厦门: 厦门大学出版社, 1996.
- [13] 石奕龙. 文化人类学导论. 北京: 首都经济贸易大学出版社, 2010.
- [14] 王铭铭. 神圣、象征与仪式: 民间宗教的文化理解. 天津: 天津人民出版社, 1997.
- [15] 阿旺格桑. 藏族装饰图案艺术. 拉萨: 西藏人民出版社, 1999.

### 期刊

- [1] 汤振宇. 略论人类学仪式理论流派. 理论界, 2010, 6.
- [2] 彭兆荣. 人类学仪式研究评述. 民族研究, 2002, 2.
- [3] 陈玉平. 土家族傩祭仪式的空间象征. 宗教学研究, 2008, 3.
- [4] 张珍. 仪式过程与象征建构——鸡足山白族“平安头”祭祀仪式研究. 思想战线, 2008, 34.
- [5] 文忠祥. “非常态”的民间消解——土族求雨仪式解析. 青海社会科学, 2011, 4.
- [6] 瞿明安. 云南少数民族传统饮食文化的象征意义. 文化研究, 2010, 3.
- [7] 冯智明, 倪水雄. 贺州客家人祭祀饮食符号的象征隐喻——以莲塘镇白花村为个案. 黑龙江民族丛刊, 2007, 4.
- [8] 冯智明. 客家人食物献祭仪式的展演与分类象征——以贺州市白花村为例. 黑龙江民族丛刊, 2008, 3.
- [9] 余舒. 彝族丧葬仪式及象征特性——以蘑菇村为例. 毕节学院学报, 2011, 5.
- [10] 吴正彪. “区域性板块”结构中的活动仪式链接与符号系统——从贵州岜沙苗族芦笙节的文化象征意义谈起. 贵州民族研究, 2004, 4.
- [11] 李玉琴. 沟通人神: 藏族服饰的象征意义及解读. 西藏大学学报(社会科学版), 2010, 2.
- [12] 瞿明安. 象征的基本特征. 民族研究, 2007, 5.
- [13] 谷家荣. 仪式与象征——下古陈村瑶族师公跳盘王的人类学解读. 广西民族研究, 2006, 84.
- [14] 袁园. 丽江永胜六德乡他留人丧葬仪式象征符号的解读. 青年文学家·文化论坛, 2013.

- [15]李建宗.文化人类学视野下的甘肃陇中汉族民间信仰.青海民族学院学报(社会科学版),2009,3.
- [16]文忠祥.土族民间信仰中的洁净观念初探.青海民族学院学报(社会科学版),2009,1.
- [17]谭志满.土家族梯玛还愿仪式研究.黑龙江民族丛刊,2011,2.
- [18]黄彩文.民间信仰与社会变迁——以双江县一个布朗族村寨的祭竜仪式为例.云南民族大学学报(哲学社会科学版),2009,4.
- [19]鄂崇荣.对汉藏边界汉族民间信仰中神祇和仪式的田野调查——以乐都县中坝藏族乡为例.青海民族研究,2006,4.
- [20]雷翔.端公的法术——土家族民间信仰研究.湖北民族学院学报(社会科学版),1998,5.
- [21]安学斌.白族本主祭祀仪式象征意义的阐释.中央民族大学学报(哲学社会科学版),2006,1.
- [22]春燕.藏族文化符号的象征人类学阐释.内蒙古农业大学学报(社会科学版),2012,5.
- [23]郭建勋.川西贵琼人碉房中的锅庄石及其象征意义.西南民族大学学报(人文社会科学版),2010,4.
- [24]陆群.苗族“保东斋”仪式符号象征及其发生学研究.宗教学研究,2013,1.
- [25]秦莹.南涧彝族“跳菜”礼仪的象征分析.广西民族研究,2007,3.
- [26]潘梓晗.盘村祭社仪式及其象征意义的变迁.前沿,2009,9.
- [27]陈玉平,龚德全.土家族“收神疯”傩仪的象征人类学解读.怀化学院学报,2009,9.

## 学位论文

- [1]麻三山.隐藏在记忆里的文化符号——湘西苗族巴代文化研究:[博士学位论文].北京:中央民族大学,2010.
- [2]文忠祥.土族民间信仰研究:[博士学位论文].甘肃:兰州大学,2006.
- [3]黄丽斌.云南腾冲栗柴坝村秋千祭祀习俗调查与研究:[硕士学位论文].云南:云南民族大学,2012.
- [4]王俊昕.喜力妈妈祭祀的文化研究:[硕士学位论文].辽宁:辽宁大学,2011.
- [5]张艳.文化的记忆与重构:环大明山龙母信仰探析——以广西上林县塘红乡石门村为例:[硕士学位论文].广西:广西民族大学,2008.
- [6]杨春艳.黔西北苗族“解簸箕”仪式研究:[硕士学位论文].贵州:贵州民族学院,2010.
- [7]麦益姣.广西富川刘娘信仰民俗研究:[硕士学位论文].广西:广西师范学院,2012.
- [8]程守祯.扁鹊信仰探究:[硕士学位论文].山东:山东大学,2011.
- [9]吴凤玲.辽东满族的仪式与象征研究:[硕士学位论文].北京:中国社会科学院研究生院,2001.

## 致 谢

时间如白驹过隙，三年的研究生生活转瞬即逝，在毕业设计完成之际，三年中经历的点点滴滴都浮现在眼前。短短的三年，是我学习生涯和人生经历的重要转折点，民族学这门学科把我带入了一个以前知之甚少的领域，让我发现原来生活中蕴含着如此丰富精彩的文化，田野的历练也让我有了独特的人生体验，对生活有了更多的感悟。

毕业之际，我要感谢一路走来教导我、帮助我、信任我的人们，我的成长离不开大家的帮助。首先，要感谢我的导师孙振玉教授，是您的指引和教导让我从初步接触民族学，到逐渐认识，一路走到今天。感谢导师组的李德宽、苏东海、梁向明、赵慧各位教授，三年的成长得益于众位老师的心血教导。其次，要感谢论文撰写过程中帮助过我的朋友们，感谢王怀金同学和汪家塬村民对我的热情款待，村干部对调查给予的支持，抬神活动组织者和参与者提供的帮助，论文能够顺利完成离不开大家的支持和帮助。最后，我要感谢一路陪我走来的亲人，还有三年朝夕相处的同学们。老师、朋友、同学和亲人给予的爱，是我前进的动力。

## 个人简介及论文发表情况

### 一 个人简介

董湘漪，女，满族，1987，辽宁锦州。

2006年9月，洛阳师范学院，少数民族预科。

2007年9月，许昌学院，汉语言文学专业。

2011年9月，宁夏大学，民族学专业。

### 二 论文发表情况

[1]董湘漪,孙振玉.山远水长:西北汉族地方性丧葬仪式的个案研究——来自南长滩的田野报告.北方民族大学学报(哲学社会科学版),2013,4.