

分类号_____

密级_____

UDC _____

编号_____

華中師範大學
硕士学位论文

论当阳关公信仰的功能变迁

学位申请人姓名: 于雅菲

申请学位学生类别: 全日制硕士

申请学位学科专业: 中国民间文学

指导教师姓名: 陈建宪 教授



硕士学位论文
MASTER'S THESIS



硕士学位论文

论当阳关公信仰的功能变迁

论文作者：于雅菲

指导教师：陈建宪 教授

学科专业：中国民间文学

研究方向：中国现代民俗文化

华中师范大学文学院

2014 年 5 月



硕士学位论文
MASTER'S THESIS

Research on the Changes of Function about the Guan Gong Faith in Dang Yang

A Thesis

Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement

For the M.A. Degree in Literature

By

Yu Yafei

Postgraduate Program

Chinese Literature and Linguistics

Central China Normal University

Supervisor: Chen Jianxian

Academic Title: Professor

Signature Yu Yafei

Approved

May. 2014



华中师范大学学位论文原创性声明和使用授权说明

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师指导下，独立进行研究工作所取得的研究成果。除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

作者签名：于雅菲

日期：2014年6月5日

学位论文授权使用授权书

学位论文作者完全了解华中师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属华中师范大学。学校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，允许学位论文被查阅和借阅；学校可以公布学位论文的全部或部分内容，可以允许采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编学位论文。（保密的学位论文在解密后遵守此规定）

保密论文注释：本学位论文属于保密，在____年解密后适用本授权书。

非保密论文注释：本学位论文不属于保密范围，适用本授权书。

作者签名：于雅菲

导师签名：

日期：2014年6月5日

日期：2014年6月5日

本人已经认真阅读“CALIS 高校学位论文全文数据库发布章程”，同意将本人的学位论文提交“CALIS 高校学位论文全文数据库”中全文发布，并可按“章程”中的规定享受相关权益。同意论文提交后滞后：☐半年；☐一年；☐二年发布。

作者签名：于雅菲

导师签名：

日期：2014年6月5日

日期：2014年6月5日



中文摘要

关公信仰是中国最盛行的民间信仰之一。在当代，海内外华人足迹所到之处都有关公信仰，研究关公信仰在当代的发展形态，是了解中国当代民间信仰走向的一个极好标本。作为关公尸体埋葬地与最早显圣地的当阳，在关公信仰的发展过程中发挥着不可替代的作用。本文拟把当阳关公信仰作为出发点与落脚点，探索当阳关公信仰随时代变动而产生的功能变迁，继而揭示变迁过程中的推动力量及功能持续发酵的深层次原因，并预测未来关公信仰的发展走向及类似民俗的发展前景。论文主体涵盖四个部分：

第一部分，阐述了本文的选题背景、研究目的与意义、研究现状、理论依据、研究思路与方法。民间信仰在当代中国的发展动态，既是理论问题，更是现实的需要。

第二部分，为研究当阳关公信仰的功能演变，笔者对这一信仰在历史发展过程中的功能作出了分阶段的梳理。将当阳关公信仰的发展分为四个时期：一是明成化以前的信仰滥觞期，以心理蕴藉功能为主，主要有保平安、消灾患、显灵佑等作用；二是明清的信仰确立期，国家力量正式介入，主要起着社会认同和凝聚功能；三是民国年间至九十年代末，功能比较多元，除政治功能之外，还有组织功能，经济功能；四是二十一世纪以来的信仰转变期，在此期间，当阳关公信仰的功能发生了转变，社会认同功能依然占据一席之地，文化功能、娱乐功能、经济功能日益重要。

第三部分，着眼于关公信仰功能建构的主要推动力量，信仰在历史进程中不断传承的主体。笔者在对湖北当阳关公信仰的文献以及田野调查资料进行整理时，发现参与建构关公信仰的主要力量有普通信众、政府机构、关氏后裔和文化精英。他们表达各自诉求，从不同侧面对关公信仰施加影响，使之最终呈现出当下的表现。

第四部分，在当阳关公信仰的功能变迁中，社会各阶层从中各取所需。随着历史的发展，生产方式和社会的进步，有些功能会逐渐被淘汰，有些则会被强调凸显，这是一个逐渐调适的过程，顺应信仰本身的发展规律。这一部分重点阐释了当阳关公信仰的未来、非物质文化遗产中信仰类民俗的发展两块内容。

关键词：当阳；关公信仰；关陵庙会；功能主义；变迁；



Abstract

The belief of Guan Gong is one of the most popular folk belief in China. In modern society, the Chinese people at home and abroad where their footprints in, they all have the belief in Guan Gong. Research on the belief in Guan Gong development pattern in contemporary, is an excellent specimen understanding Chinese contemporary folk belief trend. Dang Yang is the burial place of Guan Gong, it plays an irreplaceable role in the development process of the Guan Gong Faith. This paper will make the belief of Guan Gong in Dang Yang for the starting point and the foothold, to explore the functional change of Guan Gong faith in Dang Yang which produced along with time change, then revealed the driving force in the process of changing and the deep-seated reason function of continuous fermentation, to forecast future development of Guan Gong Faith and prospects for the development of similar folklore. The main body of the thesis covers four parts:

The first part, this part describes the research background, research purpose and significance, research status, theoretical basis, research ideas and methods. The dynamic development of folk belief in contemporary which is not only a theoretical problem, but is the need of reality.

The second part, in order to study the evolution of the function of Guan Gong Faith in Dang Yang, the author has made phased combing to this belief in the process of historical development function. The development of Guan Gong faith in Dang Yang is divided into four periods, they are the Chinghua previous beliefs origin, the Ming and Qing dynasties belief establishment period, the three years to the end of ninety's, the belief change period since twenty-first Century. Then the author mainly detailed psychological implication functions such as security、disaster risk、appeared to woo, social identity and cohesion function, organization function, economic function, culture function, sexual orientation status differences and development as well as the entertainment function shown in different periods.

The third part, focus on the function of Guan Gong beliefs construct the main driving force, belief in the historical process of continuous heritage body. When the writer finishing Dang Yang Guan Gong Faith's literature and field survey, found that the



main forces involved in construction of Guan Gong Faith of ordinary believers, government agencies, customs and cultural elite's descendants. They express their aspirations, different aspects influence the Guan Gong Faith, so that the performance of the final presentation of the moment.

The forth part, the changes in the function of Guan Gong Faith in Dang Yang, all sectors of society from which each takes what he needs. With the development of history, mode of production and social progress, some functions will gradually be eliminated, some will be emphasized, this is a gradual process of adjustment, conform to the developing rule of faith. This section explains the emphasis Dang Yang Guan Gong Faith in the future, intangible cultural heritage in the development of folk religion class two blocks content.

Keywords: Dang Yang; Guan Gong Faith; Guanling Temple Fair; Functionalism; Change.



目 录

中文摘要	I
Abstract	II
第一章 绪 论	1
第一节 选题背景	1
第二节 研究目的与意义	2
第三节 研究现状	3
第四节 理论依据	6
第五节 研究思路与方法	7
第二章 当阳关公信仰的功能演变	9
第一节 滥觞期	9
第二节 确立期	11
第三节 发展期	15
第四节 转变期	17
第三章 当阳关公信仰的多元主体	20
第一节 普通信众	20
第二节 地方政府	23
第三节 关氏后裔	26
第四节 文化精英	27
第四章 余 论	29
第一节 当阳关公信仰的未来	29
第二节 非物质文化遗产中信仰类民俗的发展	33
参考文献	37
致 谢	40



第一章 绪 论

第一节 选题背景

“民间信仰作为与制度性宗教相对的范畴，是指民众在日常生活中的所持奉的信仰及其仪式表现。”^①民间信仰在当代中国的发展动态，既是理论问题，更是现实的需要。

关公信仰是中国最盛行的民间信仰之一。乌丙安先生在《中国民间信仰》一书中就提出，民间对关公或关帝、关老爷的崇拜超过了对其他各路神灵的崇信，是中国民间信仰中最典型的神人崇拜。^②清代关庙中的一副对联大体勾勒了关羽从人到神逐步升高的轮廓：“儒称圣，释称佛，道称天尊，三教尽皈依；式詹庙貌长新，无人不肃然起敬。汉封侯，宋称王，明封大帝，历朝加尊号；矧是神功卓著，真所谓荡乎难名。”在当代，海内外华人足迹所到之处都有关公信仰，研究关公信仰在当代的发展形态，是了解中国当代民间信仰走向的一个极好标本。

就地理位置而言，位于湖北省中西部的当阳与关公有着特殊的缘分，是关羽的尸体埋葬地，也是其灵魂最早显圣之地，在关公信仰的发展过程中起着不可替代的作用。这是本论文选择当阳作为研究关公信仰当代形态的主要原因。

据《当阳县志》载，从夏朝开始当阳地属荆州之域。春秋时为楚地，西汉景帝中元元年（公元前149年）置当阳县，属南郡，因其地处荆山山脉以南，南郡以北，故名当阳。东汉建安十九年（公元214年），吴蜀分荆州，当阳属蜀汉。建安二十四年（公元219年），关羽败麦城，蜀失荆州，当阳又重新属于吴。之后历经朝代变迁，当阳行政建制与区划多次调整，1949年荆（荆州）当（当阳）分治，当阳县隶属宜昌专署。随后其隶属关系便未改变，1981年1月1日恢复“当阳县人民政府”，属湖北省宜昌地区行政公署。1988年经国务院批准，撤销当阳县，设立当阳市（县级），属宜昌市管辖。^③荆楚一带是关羽生前生活征战过的地方，当阳是关公死后躯体埋葬的地方，故而这一区域流传着关公的传说故事，保存着三国时代的遗迹，屹立着祭祀关公的祠庙，再加上荆楚一带自古“信鬼而尚祠”的习俗，关公信仰率先在这一区域形成。关公葬身于此，埋葬着英雄尸骨的关陵坐落于当阳城西，在全国关庙中唯一称“陵”。本是英雄末路的遭际，却成了关羽由人而神的起点。关公最

^① 高丙中：《作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰》，《江西社会科学》，2007年第3期。

^② 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社，1995年版，第56页。

^③ 湖北省当阳市地方志编纂委员会编纂：《当阳县志》，中国城市出版社，1992年版。



先显圣于玉泉山，中国最早的关庙“显烈祠”就位于玉泉山下。正因如此，当阳民间对关公的崇奉久盛不衰。

当阳关公信仰发起于民间，民众对关公的态度从畏惧转为崇敬，发展成神灵信仰。佛、道两教纷纷将关公拉入自己阵营，借以扩大本教影响。而且自明朝成化年间以来，官方正式将关公祭祀捧上政治舞台。在随后的历史变迁中，逐渐形成祭祀关公的民俗活动——关陵庙会。随着社会发展，当阳关陵庙会已经名列国家级非物质文化遗产代表名录，虽然传统的关陵庙会依然存在，但其形式和功能均已发生变化，当代庙会更注重海内外文化交流与地方经济发展。

第二节 研究目的与意义

一、研究目的

信仰的存在是具有功能的，探究当阳关公信仰随时代变动而产生的功能变迁，总结变迁过程中的各种力量如何发挥作用是本文的研究目的之一。

当今社会，以关公信仰为代表的一批民间信仰借非物质文化遗产的东风重新复活，分析促成这种现象发生的原因，思考其在现代社会中将会发挥什么作用，并将如何发展是本文的研究目的之二。

任何文化现象都以其功能为依托而存在，历史上的当阳关公信仰实现了心理蕴藉功能、宗教信仰功能、社会统治功能、组织协调功能、伦理教化功能、娱乐功能、经济功能等。随着时代变迁，这些功能或多或少发生了改变。本文试图通过梳理这一变迁过程，还原当阳关公信仰的历史功能，探究这种信仰的当代价值，勾勒出其未来走向。

二、研究意义

本文选取湖北当阳关公信仰的功能变迁作为研究对象，主要基于以下几点：

首先，当阳是关公征战之地，也是其殉难之地。这个地方，记录了他的荣耀和失败。湖北当阳与关公有着深厚的渊源，当阳关陵是英雄的陵寝之地，当阳玉泉山是关公最早显圣之地，关公传说在当地广为流传，玉泉寺显烈祠是史载最早的关庙，依托这些神圣空间生发了一系列信仰行为。信仰自有其功能，笔者认为有必要对这些信仰行为及其功能演变进行描述。

其次，关公信仰始于民间，壮于官方，以关陵和关陵庙会为依托的当阳关公信仰在当阳这片土地滋生。通过对当阳关公信仰功能的历时性演变进行梳理，有助于



厘清信仰功能的建构过程中不同主体各自扮演着怎样的角色以及如何施力,对于当阳关公信仰文化、经济、娱乐等功能的变化有何影响。

第三,关公已不仅仅以民间信奉的神灵身份出现,而是成为一种文化符号,被升华为中国文化品格的象征,常常被冠之以“海内外华人之祖”出现在大众视野中,成为维系海内外炎黄子孙的纽带,在今天弘扬优秀中华文化、促进社会精神文明建设的背景下,研究关公信仰具有一定的现实意义。

第三节 研究现状

一、关公信仰研究

第一,对关公形象与关公崇拜演变历程的整体性研究,这也是学界对关公研究成果最丰硕的领域。如蔡东洲《关羽现象五考》^①(1995)从家谱、祭日、造像、著述、封爵五个角度进行考据。刘永华在《关羽崇拜的塑成与民间文化传统》^②(1995)中将官方与民间对关羽的崇拜分为三个时期:第一个时期是唐代,官方崇拜与民间崇拜几乎没有任何接触和关系;第二个时期是从北宋后期到元代,官方崇拜受到了佛教和道教的影响;第三个是明清时期,官方崇拜与民间崇拜都受到了民间文化的影响,关羽崇拜在民间和官方的统一原因在于这一形象基本上来自共同的文化资源——宋元民间“说三分”的传统。上层文化与民间文化的关系是双向的,文化传统也是动态发展的,提出应该以发展的眼光考察关羽崇拜。蔡东洲、文廷海的《关羽崇拜研究》^③(2001)比较详细地勾勒关公崇拜从宋元时期形成,到明清时期的发展历程,尤其是在研究明清关羽崇拜时,不仅探讨了关羽崇拜与政治斗争、军事活动、关公戏的关系,还涉及了关羽崇拜与水旱灾害、科举选士、秘密社会、司法活动等的关系,是比较丰富的关羽崇拜史研究。刘海燕的《从民间到经典——关羽形象与关羽崇拜的生成演变史论》^④(2002),上编“关羽形象与关羽崇拜的演变轨迹”对关羽形象与关羽崇拜进行了历时性的梳理。下编“关羽形象与关羽崇拜的多种形态”主要分析各种类型的文本对于关羽形象生成所产生的不同影响和作用,考察关羽从历史人物到文学形象,再到宗教神灵的历史过程,研究较为详至。张雪年的《关羽与关羽文化》^⑤(2006),从历史上的关羽、艺术形象的关羽、被神圣化的关羽三个层

^① 蔡东洲:《关羽现象五考》,《四川师范学院学报(哲学社会科学版)》,1995年第1期。

^② 刘永华:《关羽崇拜的塑成与民间文化传统》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》,1995年第2期。

^③ 蔡东洲,文廷海:《关羽崇拜研究》,巴蜀书社,2001年版。

^④ 刘海燕:《从民间到经典——关羽形象与关羽崇拜的生成演变史论》,三联书店,2004年版。

^⑤ 张雪年:《关羽与关羽文化》,武汉出版社,2006年版。



面考察关羽文化,重点谈了荆州与关羽崇拜现象的联系。

第二,对特定地域的关公信仰研究。任义国的硕士论文《关公故里的关公信仰研究》^①(2010),将常平关帝家庙所在地常平里下冯村和运城市界定为“关公故里”,运用碑刻资料描述了常平关帝家庙、解州关帝祖庙和运城关王庙的规制和历史变迁。通过对常平关帝家庙关公诞辰仪式、解州关帝庙四月初八关公巡城仪式和九月金秋大祭仪式的考察,对当地政府和村落的信仰空间构建进行分析,对当地关公神职角色进行了解读,指出关公故里的关公信仰是各种因素共同作用的结果,具有典型的地方性特征。韩维鹏的硕士论文《明清时期洛阳关林庙会研究》^②(2012),利用历史文献和碑刻材料研究了明清时期关陵庙会的面貌,通过对庙会构成的群体、庙会规模、庙会功能、庙会的组织管理的论述,探讨其对洛阳社会的影响。闫爱萍的《关公信仰与地方社会生活——以山西解州为中心的个案研究》^③(2012)对狭义上的关帝故里常平村进行了民俗志式的描述,反映当地民众日常生活与关公信仰的关系,通过对关帝故里历史上和现存的关公祭祀仪式行为的调查分析,论述了不同信仰主体所产生的多重话语和解说,分析了普适性的关公信仰如何在关帝故里实现“在地化”。

第三,对关公信仰在传播过程中的嬗变研究。如陈宗凯《藏传佛教地区的关帝崇拜与关帝庙考述》^④(1999)探析了关帝在藏区被奉为护法神的背景和渊源,归纳了藏区流传的关帝传说,还介绍了藏区关帝庙的修建和现状。金荣华《汉城关庙的传说和特色》^⑤(2000),结合传说,描绘了韩国汉城的几所关庙的特色,反映了关公崇信在韩国的情况。李新元的硕士学位论文《关帝信仰在台湾的传播与发展之研究》^⑥(2009),按历史发展过程,分“明郑时期关帝信仰传入——清代发展——日据时期发展受限——战后蓬勃发展”四个阶段,详细阐述了关帝信仰在台湾的传播与发展脉络,探究了关帝信仰在台湾传播发展的原因及影响,是对关公信仰在台湾传播的系统全面的考察。

第四,对关公信仰功能的探讨。如刘志军《对于关公信仰的人类学分析》^⑦(2003),运用文化人类学、宗教人类学的方法,认为关公信仰的民族文化背景有四个方面:人身崇拜的传统、崇尚忠义的思想、实用功利的神灵观、唯上心理与从

^① 任义国:《关公故里的关公信仰研究》,山西师范大学2010年硕士学位论文。

^② 韩维鹏:《明清时期洛阳关林庙会研究》,广西师范大学2012年硕士学位论文。

^③ 闫爱萍:《关公信仰与地方社会生活——以山西解州为中心的个案研究》,山西人民出版社,2012年版。

^④ 陈宗凯:《藏传佛教地区的关帝崇拜与关帝庙考述》,《西北民族研究》,1999年第2期。

^⑤ 金荣华:《汉城关庙的传说与特色》,《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》,2000年第5期。

^⑥ 李新元:《关帝信仰在台湾的传播与发展之研究》,厦门大学2009年硕士学位论文。

^⑦ 刘志军:《对于关公信仰的人类学分析》,《民族研究》,2003年第4期。



众心理,并归纳了关公信仰的四种历史文化功能:政治统治、伦理教化、心理蕴藉与文化象征。刘志军的《论关公文化的现代意义》^①(2003),从强化优秀的传统伦理道德、整合全世界的炎黄子孙、提供一定程度的精神慰藉和促进相关地区的经济建设四个方面展开,论述了关公文化的现代意义。

二、当阳关公研究

第一,对当阳与关公渊源的描述与研究。如当地学者的著作《古当阳》^②(2000)、《三国当阳》^③(2009)记述了关公葬身当阳的详细情况、关公与当阳的渊源。王辉刚《当阳玉泉寺与关公信仰探析》^④(2012),认为在关公显圣玉泉山并帮助智者大师建寺的传说促使关公的影响力急剧上升而成为佛教“伽蓝神”,而在当阳民间力量的推动、武人的推崇、统治者的支持下,关公由佛教保护神成为“武圣”。

第二,对当阳关公传说的搜集整理与研究。《中国民间故事全书·湖北当阳卷》^⑤(2007),收录了大量当地流传的与关公相关的传说,多达35篇。杨亚平《从当阳民间传说看民间文化精神》^⑥(2011),分析了当阳流传的关公传说所蕴含的中国传统文化精神,即热恋故土、崇尚英雄、敬仰忠义等。石易的硕士学位论文《论三国故事从史传到小说到当阳民间传说的流传与变异》^⑦(2012),从文学史的角度出发,比较了赵子龙大战长坂坡、单骑救主,张翼德大闹当阳桥、独退曹兵,关云长败走麦城、父子归神三场战事在史书《三国志》,小说《三国演义》和民间三国故事中的情节变化,重点分析了关羽形象的演变,得出结论,即当阳三国故事的流变原因在于当地政府官员、知识分子和普通民众的共同构建。

第三,对关陵庙会的调查与研究。在非物质文化遗产保护的大潮下,当阳市文化部门组织人员从2007年开始就对当阳的非物质文化遗产资源进行了普查,历时几年,取得了一定成果,并将国家级非物质文化遗产当阳关陵庙会,湖北省级非物质文化遗产当阳打鼓说书、当阳杀故事、仙人掌茶制作技艺四项代表作名录的相关资料结集出版,汇成《当阳市非物质文化遗产集萃》^⑧(2011)一书。其中曹良柱的《当阳关陵庙会调查报告》、《关陵庙会的传承与创新》分别从关陵庙会的历史渊源、祭祀及相关活动、传承谱系、主要价值、濒危状况、传承活动等方面进行描述,是目

^① 刘志军:《论关公文化的现代意义》,《广西民族研究》,2003第1期。

^② 董乐义:《古当阳》,湖北辞书出版社,2000年版。

^③ 鲍传华:《三国当阳》,名人出版社,2009年版。

^④ 王辉刚:《当阳玉泉寺与关公信仰探析》,《三峡大学学报》,2012年第5期。

^⑤ 中国民间故事全书当阳市编委会:《中国民间故事全书·湖北当阳卷》,知识产权出版社,2007年版。

^⑥ 杨亚平:《从当阳民间传说看民间文化精神》,《学习月刊》,2011年第9期。

^⑦ 石易:《论三国故事从史传到小说到当阳民间传说的流传与变异》,中南民族大学2012年硕士学位论文。

^⑧ 杨亚平主编:《当阳非物质文化遗产集萃》,湖北教育出版社,2011年版。



前对关陵庙会最翔实的资料介绍,也是关陵庙会申报非物质文化遗产代表作的主要材料。此外,曹良柱的《古当阳人喜巫尚祀习俗催生了早期的关公崇拜》认为古当阳人的喜巫鬼习俗形成了对关公最初的崇拜、催生了关公显圣的传说、强化了关公的神圣地位,这种看法颇有见地。陈博言的硕士学位论文《湖北当阳关陵庙会的当代文化再生产》^①(2013),按照庙会举办与否,形式的差异将关陵庙会划分为三个时期:明清、民国时期的庙会,1991年举办的建国后首届关陵庙会,2001年“关公文化旅游节”举办后的庙会。着力描述了1991年、2001年和2012年三届关陵庙会的从确定方案到举行庙会期间的详细过程,以这些材料为基础,以法国社会学家布迪厄的“文化再生产理论”为理论指引,将关陵庙会作为一个文化产品,认为其发展历程是一个在各种社会资本竞争中,由多重力量博弈与制衡的不断再生产的过程,从较新颖的视角对关陵庙会进行了解读。

从已有的研究成果来看,学界对关公信仰的研究视角比较多元,研究成果比较丰富。尤其是进入21世纪,在国家文化大繁荣的背景下,关公信仰得到复兴,这一普遍性信仰的传承现状以及其如何与地方生活发生勾连,成为学者们的关注点。目前可见的对特定区域的关公信仰所作的个案研究,山西成果比较丰硕,既有翔实的资料收集,又有以新的眼光对作为活态的关公信仰进行的研究。对关公信仰功能的研究则主要集中于对这一信仰在新时期功能的探讨,鲜有从动态的、延续性的视角出发,研究其功能变迁过程。

当阳的关公研究则主要是资料的搜集整理和仪式的研究,也有对关公传说的研究,但总体而言,研究成果较少。当阳在关公信仰发展史上具有特殊地位,扩充这一区域的关公信仰研究是有必要的,从功能主义理论的视角出发,探索当阳关公信仰的功能变迁是有意义的。

第四节 理论依据

本文的写作,主要借用马林诺夫斯基的文化功能理论进行阐释。

马林诺夫斯基(1987)主张在探讨进化和传播之前,必须先有功能的分析,提出用“需要”和“功能”的概念来认识文化,认为“文化是包括一套工具及一套风俗——人体的或心灵的习惯,它们都是直接或间接地满足人类的需要”^②。马林诺夫斯基强调文化对人类需求的满足,认为一物品所有的意义“都是依它在人类活动的

^① 陈博言:《湖北当阳关陵庙会的当代文化再生产》,西南民族大学2013年硕士学位论文。

^② [英]马林诺夫斯基著,费孝通等译:《文化论》,中国民间文学出版社,1987年版,第14页。



体系中所处的地位,他关联的思想,及所有的价值而定”^①。因此,从信仰所处的地位,所具备的心理蕴藉、道德教化、娱乐、贸易等功能来看,关公信仰是一种有价值的文化。当阳关公信仰变迁的主要原因,就是为了迎合民众需求,顺应社会要求。功能的存在就是为了满足人类需要,不被需要的功能会遭到淘汰,被其它功能替代,这是功能变迁的动力因素。

马林诺夫斯基认为世界万物都是具有某种功能的,风俗和文化都是可以发生作用或功能的。要把握文化所具有的的功能和地位,应该将社会视为有机的整体。马林诺夫斯基“明确指出他的研究目的在于以功能的眼光来解释一切‘在发展水准上’的人类事实,看这些事实在完整的文化体系中占什么位置;在这个体系内的各部分怎样地互相联系,而这体系又以何方式与周围的物质环境互相连接”^②。借鉴这个思路来阐释当阳关公信仰的功能变迁,是本文的理论基础。作为一种文化现象,信仰因其具有特定的社会功能而存在,并且其各个组成部分都对信仰整体起着作用。功能的不断变迁,出于人类不断变化的需求,在这种情况下,信仰不断被创造出新的功能,旧有的功能价值也在不断变化。

第五节 研究思路与方法

一、研究思路

本文尝试在马林诺夫斯基文化功能理论的指引下,从纵横两个方向探究当阳关公信仰的功能变迁。从纵向上比较当阳关公信仰在历史上不同阶段的功能,将其分为四个时期分别论述。从横向上对当阳关公信仰作结构分析,探讨影响功能变化的力量如何发生作用,功能的变迁分别是为了满足各个主体的哪些需求。

最后得出结论,当阳关公信仰的功能将会怎样继续发展,其未来走向是怎样的。试图通过对特定区域关公信仰的功能变迁探究,思考全国性的关公信仰,乃至其它信仰形式的发展方向。

二、研究方法

1. 文献研究法:查阅地方史志,搜集相关文献资料和民间传说,还使用了大量关陵碑记作为资料来源。借鉴前人著作,不盲目引用,也不为创新而“创新”。

2. 田野调查法:进入调查地进行田野作业,立足于调查地的实际情况,通过参

^① [英]马林诺夫斯基著,费孝通等译:《文化论》,中国民间文学出版社,1987年版,第16页。

^② 康积萍:《关中农村庙会的功能研究——以陕西武功为例》,西北农林科技大学2013年硕士学位论文。



与观察、访谈的方法，搜集到一手材料，并对这些材料进行客观分析。笔者于2013年7月2日——6日到当阳做过初步调查与访谈，对当阳市关陵文管所负责人，当阳市文化馆鲍旭东馆长，当阳市文化馆王友兵先生，关氏后裔关章训老先生等人进行了访谈。后又于2013年9月26日——29日对当阳“关陵庙会”进行了田野作业，亲自参与了2013年关陵庙会暨秋祭大典，记录下了庙会当天的场地布置、祭祀仪式，访谈了参加活动的部分民众，搜集了本次活动的详细方案。在田野调查过程中收集了大量的访谈资料、文字记录。

3. 比较分析法：从纵向上分析不同阶段的当阳关公信仰功能，从横向上分析其多元建构主体的不同诉求。



第二章 当阳关公信仰的功能演变

当阳关公信仰源远流长，自建安二十四年（219）关公被孙权以王侯之礼葬于漳乡（今当阳）之后不久，当阳民间就出现了自发的祭祀活动，距今已有 1700 多年历史。为研究当阳关公信仰的功能演变，有必要对这一信仰在历史发展过程中的功能作出分阶段的梳理。

根据史料、碑记等资料记载，结合田野调查材料，按照不同时期信仰的主要功能差异，本文将当阳关公信仰的发展分为四个时期：一是明成化以前的信仰滥觞期，以心理蕴藉功能为主，主要有保平安、消灾患、显灵佑等作用；二是明清的信仰确立期，国家力量正式介入，主要起着社会认同和凝聚功能；三是民国年间至九十年代末，功能比较多元，除政治功能之外，还有组织功能，经济功能；四是二十一世纪以来的信仰转变期，在此期间，当阳关公信仰的功能发生了转变，社会认同功能依然占据一席之地，文化功能、娱乐功能、经济功能日益重要。

第一节 滥觞期

东汉末年至明成化以前，是当阳关公信仰功能发展的滥觞期。在这一时期，主要是起于民间的祭厉、避祸等心理蕴藉功能以及宗教意义上的保佑功能。

历史上的关羽，字云长，河东解县（今山西运城）人。据《三国志·蜀书》记载：“二十四年，先主为汉中王，拜羽为前将军，假节钺。是岁，羽率众攻曹仁于樊。而曹公遣徐晃救曹仁，羽不能克，引军退还。权已据江陵，尽掳羽士众妻子，羽军遂散。权遣将逆击羽，斩羽及子平于临沮。”^①建安二十四年（219），关羽奉刘备之命镇守荆州，此时曹操与孙权在合肥作战，关羽见此机会便离开荆州大本营，亲率大军北攻曹魏，之后连战告捷，攻樊城，擒于禁，斩庞德，勇猛无比。以至于曹操为避其锋芒，萌生迁都之意。但很快孙曹两方发现荆州后方空虚，有可乘之机，转变为共同勾结起来对付关羽，一方面可解樊城之围，另一方面又可趁机夺取荆州。孙权一方乘关羽不备占领荆州，关羽得知后立刻撤离樊城，带兵返回欲救荆州，但守将糜芳、傅士仁已经不战自降。此时关羽两面受敌，败退当阳麦城，麦城就在当阳沮、漳二水汇合处的夹洲地带，距当阳城二十公里，遗迹犹存。但从城中突围逃往西蜀的途中遭到阻击，被吴将马忠擒于临沮（今湖北远安县以北），在漳乡被杀

^① 陈寿：《三国志》，中华书局，1982年版，第941页。



害，终年 58 岁。关羽被害后，孙权害怕刘备报复，便将关羽的首级献给曹操。曹操看出其嫁祸之计，便命人雕沉香木作为关羽身躯，并以王侯之礼将关羽首级厚葬于洛阳，孙权也将关羽正身以候礼葬于当阳漳乡，就是如今的关陵所在。所以，后世民间一直流传着关羽“头定洛阳，身困当阳，魂归故乡”的说法，即关羽的首级埋葬在河南洛阳，正身埋葬在湖北当阳，魂魄回到了故乡山西解州。关陵墓原来是个土丘，称为“大王冢”，元人胡琦为当阳刊刻的最早的五卷本关羽志书《新编关王事迹》中，对于关羽陵墓有着这样的记载：“今冢以大王为号，每岁清明，乡人相率上冢，如拜扫之礼。”关羽被葬当阳之后，当地民众就开始在清明时节自发进行祭祀活动。

有研究者认为，关羽在荆州最初是被当作“厉鬼”来祭祀的。^①这种说法颇有道理。关羽一生勇武，却因一时大意死于吕蒙的袭杀，临终之时必定心怀怨怒，为了避免关羽将其怨怒发泄于死亡之地，危害乡里，所以当地民众便小心供奉，企求免灾避祸。据隋代玉泉寺灌顶记载：“其地本来荒险，神兽蛇暴，谚云，三毒之蔽，践者寒心……是春夏旱，百姓咸谓神怒。”百姓们认为当年春夏大旱，是因为关公神灵发怒而致。为了避免神灵发怒带来灾害，自下葬之初，当地人就开始积极祭祀关公了。陈渊《墨堂先生文集》也记载了他本人游历荆州时的见闻，“臣尝游荆州，见荆人所以事关羽者，家置一祠，虽父子兄弟室中之语，度非羽之所欲则必相戒以勿言，唯恐关羽知之也。关羽之死，已数百年，其不能守以害人也，审矣。而荆人畏之若此，以其余威在人，上下相传有以谁惑其心耳。”^②可见到了宋代，荆州民间群众对关羽还是持敬畏态度，但这种敬畏已不是因为其阴森可怖、恐其害人，而是其余威犹在的缘故，此时仍未涉及求福求安的心理。

随着时间的流逝，“关羽怨怒而死已被荆州人淡忘，而其勇武、忠义的高大形象逐渐植根于荆州民间信仰之中，其厉气亦随之消失，成为平乱驱害、保护一方的善神。”^③当阳人对关公经由惧怕演变为崇拜，在民间流传的关公显灵故事中有所表现。因为当地人早已将关公作为神奉祀，所以关公作为神灵在当阳显圣的传说也应运而生，如关公骑着赤兔马在空中巡查、驱赶石牛、保护庄稼等显圣护民的传说。于是，作为外来宗教的佛教想要扎根在当阳玉泉山，就利用了关公在民间的广泛信仰，编出“关公玉泉山显圣”和“关羽冥建玉泉寺”的传说来弘扬本派佛法，开始在社会民众中传播开来，并被载入一些佛教典籍。玉泉寺也成为信众们朝拜关公的

^① 向柏松：《关羽崇拜中的大传统与小传统》，《中南民族大学学报（人文社会科学版）》，2012 年第 6 期。

^② [宋]陈渊：《墨堂先生文集》卷 13《正月十七日上殿札子》，四部丛刊三编本。

^③ 蔡东洲，文廷海：《关羽崇拜研究》，巴蜀书社，2001 年版，第 55 页。



圣地，关公的神化又往前进了一大步。^①

自关公第一次在玉泉山显圣传说出现后，乡人深感其德，就集资在玉泉山麓修建了历史上最早的一座关庙——显烈祠，俗称“小关庙”。自唐代之后，当阳民间祀奉关公的现象就开始蓬勃出现，关公像开始出现在了一些民家的神龛上，墓祭也随之出现。“当人们一旦遭遇到人力不可及、不可抗拒的天灾人祸，他们便不顾一切地烧香叩头，共祭神鬼，恳请神异力量赐福消灾，祛病降吉。他们认为崇拜神鬼之心诚就会达到‘心诚则灵’的效果，崇拜神鬼之心切就会收到‘有求必应’的实惠。”^②因此，在讨论民间信仰时，我们常常以“功利性”来概括民众们的求愿、还愿行为。

无论是当阳民间的信仰，还是佛教的宗教崇奉，都具有心理蕴藉功能。宗教的一大功能就是为人们提供安全感和慰藉，消除人们心理上的焦虑与恐惧。^③在传统农业社会，面对突如其来的灾难，科学水平和生产力不足以解释或解决这些灾难，人们无法与之抗衡，神灵就成了人们心灵的寄托。通过定期的祭祀活动，达到与神灵对话沟通的目的。信仰背后，是心理和现实需求，广大民众参与祭祀关公，很大程度上是为了表达自己对神灵的心灵寄托，通过对神灵的祈求，给生活中一些不能解决的问题一个解释，借以消除恐惧或摆脱困境，寻求心理安慰和平衡，达到心理调适的功能。

第二节 确立期

明清两代，是当阳关公信仰功能的确立期，在这一时段国家力量介入强度增大，对关公的祭祀仪式感加强，凸显关公的“忠”，主要起着政府控制、社会认同的政治功能。

据《当阳县志》记载：“宋开宝中，诏置守塚三户。”在关羽下葬漳乡的七百多年之后，统治者开始派人守冢，逐步封丘土，建造祭亭、庙宇等。宋孝宗淳熙十五年（1188），时任襄阳太守的王铎，开始在关公墓前建造祭亭，在陵墓四周修建垣墙，并在周围种植松柏。到了宋理宗端平元年（1234），蒙古灭金，关羽陵墓荒芜。元世祖至元十四年（1277），玉泉山的僧人慧珍对关陵内进行了修整，剪其荆榛，封其邱垄，并派僧人看管，四时修护山门。明景泰四年（1453），在冢前建庙，称为“关墓祠”。

^① 杨亚平主编：《当阳非物质文化遗产集萃》，湖北教育出版社，2011年版，第60页。

^② 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社，1996年版，第7页。

^③ 戴康生，彭耀：《宗教社会学》，社会科学文献出版社，2007年版，第130页。



虽然在宋元期间,统治者及地方官员对关陵的修整有所关注,但官方统治者真正加大力度对当阳的关公信仰予以重视是在明成化三年(1467)以后,最明显的表现就是正式将关公祭祀列入祀典,据《当阳县志(全)》^①所载,明成化三年(1467),当阳县令黄恕向朝廷奏请重修武安王墓,并“请立庙春秋祀之”,得到朝廷许可。就一个神灵而言,被鉴定合格的标志就是“列入祠典”,标志着关公信仰正式取得官方支持。

在关陵这一空间内,有着与当阳关公信仰联系密切的表现形式,即关陵庙会。当阳关陵庙会是由祭祀关公而来的民俗活动,据乾隆五十九年版《当阳县志》记载,官方祭祀时间是“每岁春秋仲月及五月十三日致祭”,民间祭祀则是从除夕至元宵期间、清明节、农历四月初八(相传为关羽封爵日)、农历五月十三(相传为关羽生日)、端午节、中秋节、农历九月十三(相传为关羽升天日)等,可见除了中国传统的重要节日外,在民间传说的指引下,民众自发地在与关公相关的日子里举行祭祀活动。在明代,关陵祭祀分春秋两祭,“明成化三年,敕武安王墓,邑令黄恕请立庙,春秋祀之。”^②这是当阳关陵官方祭祀的开端。

到了清代,“雍正五年奉旨追封关帝三代公爵,州县皆建专祠,春秋二仲及五月十三日皆祭以太牢,地方官朔望行香,如文庙礼。乾隆三十三年奉敕加封忠义神武灵佑关圣大帝,向以博士承祭,春秋官祀县令行礼。”^③规定了祭祀日期为春秋二仲及五月十三,一般春祀为农历四月初八,秋祭为农历九月十三日,祭祀规制使“如文庙礼,博士承祭,县令行礼”。雍正四十六年,总督舒常奏言:“当阳章乡为关圣陵寝重地,与他处仅有庙祀者不同,请以宜昌总兵及该管之安陆知府轮往承祭,以昭诚敬其,章乡一切夫马采买军需概予豁免。制曰可。(自乾隆五十六年改属荆门直隶州,以后秋祭则州牧承祭。)”此处提到当阳关陵的独特性,即关圣的陵寝重地,所以不能与别处关庙的祀礼规制相当,需要有更高的地方长官承祭,才能显示诚敬之心。这个提议得到批准,并且得到额外特权——当地一切夫马采买军需一概豁免,由此可见清时统治者对当阳独特地位的肯定,对关陵祭祀的极高重视。

明清两代还对关公陵墓进行了大幅度的修建。明成化十五年(1479),镇守太监韦公贵到关陵谒墓,认为“有庙必有寝”,于是捐资在庙后建堂。明弘治十年(1497),“临桂刘候捐俸,省祭官张俊、住持僧净玺董工,祠宇门垣,宏其旧制;

^① 据[清]阮恩光等修、王柏心等纂, [清]同治五年修, 民国二十四年重印本影印:《当阳县志(全)》, 台北成文出版社有限公司, 中华民国五十九年四月版。

^② 据[清]阮恩光等修、王柏心等纂, [清]同治五年修, 民国二十四年重印本影印:《当阳县志(全)》, 台北成文出版社有限公司, 中华民国五十九年四月版, 第90页。

^③ 据[清]阮恩光等修、王柏心等纂, [清]同治五年修, 民国二十四年重印本影印:《当阳县志(全)》, 台北成文出版社有限公司, 中华民国五十九年四月版, 第193页。



祠田顷亩，复其故业”，重修了关王陵墓。到了明嘉靖三十五年（1556），司礼太监黄锦、太保都督陆炳，捐献白银 2500 两，嘱咐守备太监张方“撤而新之”，大修陵庙，“中为正殿，后为寝殿，前为祭台，左右为两庑；东为仪门，再东为大门。又建石坊于前，钟楼、鼓楼”。至此时，“庙祀之具咸备”。万历十一年（1583），湖广巡抚陈省倡捐维修。万历二十二年（1594），重修一新，并增修关伯子陪享祠。定制以每岁五月十三日为“圣诞日”，进行庆祝活动。万历三十一年（1603），当阳知县冯仕等倡募修复关陵庙。崇祯十年（1637），当地乡绅姚士淳、葛亮庆捐资倡募，维修正殿、拜殿和钟鼓楼等。崇祯十二年（1639），湖广巡抚方孔提倡捐俸维修。崇祯十三年（1640），关帝墓增舍树田。清代时，关陵又经过了多次修葺、增建，规模不断扩大。康熙十七年（1678），湖广总督蔡毓荣倡令重修，当阳知县俞廷瑞监工，第二年落成。俞廷瑞又捐资铸造香炉一鼎，重 4000 斤，立于殿前。康熙三十四年（1695），湖广总督吴典、巡抚年遐龄、当阳县令祝长庚、典史初任基等倡捐；荆州知府魏勤督工重修关陵，殿堂、楼台、门垣等焕然一新，并将正殿西侧关伯子陪享祠重新修葺。康熙三十八年（1699），县令祝长庚申请将关陵门前 140 余亩田产划为关陵永久祀田，收入用来支付关陵修建花费，并且立案勒碑永远不得侵占。乾隆二十一年（1756），县令苗肇岱倡捐白银 1800 两，维修关陵楹檐墙垣，并于寝殿东另建启圣宫，用作关氏宗祠。乾隆四十八年（1783），湖广督臣舒常言、湖北学政吴省钦等捐俸倡导，由武昌太守汪猷琛董工，将关陵庙内所有建筑按照旧有规制重新整修。嘉庆八年（1804）县令王文然奉檄重修因战乱毁坏的殿宇。嘉庆二十二年（1817），当阳知县关维纪、翰林博士关培先等四方募集，铸造洪钟一口，入圣帝位前供奉。道光元年（1821）复修陵庙，荆门知州郢祐督同当阳知县张开云办理。对寝殿梁柱椽枋拆朽换新，墙垣鼓裂一律修整，将前嘉庆皇帝钦颁“灵威攸宅”和道光皇帝钦颁“声灵如在”御匾二方，分别悬于正殿和寝殿上额，又于关陵门前沮河西岸筑石堤，于正面筑土垣，以挡洪水。道光二十九年（1849），当阳知县董文煜等筹款维修春秋阁。咸丰三年（1853），由知县董文煜倡捐，邑武举张文治、博士关培先董其工，维修寝殿、拜殿及后围墙。咸丰五年（1858），县令马晋图重修马殿。咸丰八年（1863）县令黄钟鸣重修伯子祠。同治七年（1868），由湖北巡抚中丞郭柏荫、湖北承宣布政司使何璟发倡筹费八千余缗^①，大举修葺关陵。自陵墓围栏、佛堂、祭亭、围垣均修祉完整，又改建客舍（来止轩）三楹、增修僧房三间、修葺博士院等。同治八年（1869）六月二十日，奉敕悬穆宗同治皇帝御书“威震华夏”金字匾额于正殿前。同治十一年（1872），当阳县令戴开基筹捐修葺

^① 用于成串的铜钱，一千钱称“缗”，同“贯”。



关公寝殿。光绪元年（1875），当阳县令周鸿英筹款补修春秋阁及红墙数处。光绪七年（1881），当阳县令李元才集岁资修葺铜殿、春秋阁、碑亭、伯子祠和红墙数处。光绪十年（1884），县令和乡绅筹捐重修春秋阁、拜殿和官厅门后走廊。光绪十三年（1887），县令、乡绅筹捐修葺铜殿、八角亭、碑亭、春秋阁、关伯子陪享祠和围墙。光绪三十一年（1905），由信士郭廷辉等倡捐，关氏后裔关启端、住持僧果培等督造铁化香炉一座，入于圣帝座前供奉。

这场历时持久的修复行为是在统治者主导，地方官员身体力行，当地士绅积极捐款下进行的。官宦和士绅在社会资源中占有优势，他们为关公奏请封号、祀典，兴修庙宇，撰写碑文。这些地方官员、乡绅之所以如此积极，归根结底是因为“上行下效”，统治者的认可与支持带给他们极大的动力，这种认可和尊荣从关陵的建制上可以体现。首先，从名称上来看，当阳关陵在全国所有关庙中唯一被冠以“陵”的称号。“在中国封建社会，庶民之墓称坟，王侯之墓称冢，皇帝之墓称陵，圣人之墓称林。”^①关公也被称为“关圣”，与“文圣”孔子地位相当，甚至有赶超之势，河南洛阳的关林是埋葬关羽首级的地方，称“林”。其次，从建制上看，不同于其他两大关庙的宫殿式建筑，关陵依托关公陵墓修建，建筑群按照帝陵格局、法式修建而成。因帝陵規制始于明代，所以明代以前修建祭亭时，按照关羽“候”的身份而建，所以祭亭上面是绿色筒瓦屋面。明万历二十二年（1594年），明神宗将关羽进爵为帝后，正殿、神道碑亭、圣像亭、三元门都是黄色琉璃瓦屋面，围墙也用黄色琉璃瓦，山门上的乳钉呈纵横九排，这是只有皇帝才能享受的级别象征。

“作为异族入主中原的满清政权，虽经历了激烈的政权改革，但却吸收了蒙元失去政权的深刻教训，采取‘因其教，不易其俗’的政策，在神灵祭祀方面几乎承袭了明代的政策。”^②这在清朝统治者对关公的不断加封和对关陵的不断修缮上可以体现。关陵庙会也在此期间兴起，官方统一了祭祀关公的时间、地点，民众也乐于参与其中，形成了盛大的集会。祭祀活动的意义和内涵是什么，取决于谁主持和操办祭祀。因此，庙会也成为中央对地方管理控制的途径，民是国家之本，民心安定了，社会才能安定，国家统治才能得以稳固。

这一时期关公信仰的主要功能是社会控制功能，即为了使社会运行规范有序，而运用各种方式对社会上各个阶级、团体以及个人进行约束。落实社会控制的有效手段之一就是利用信仰的功能，统治者们深谙此道。“明清两代的上层统治者秉承了历代统治者‘神道设教’的精髓。尤其是朱明政权的肇始者朱元璋发迹与农民阶

^① 郑士有：《关公信仰》，学苑出版社，1995年版，第146页。

^② 刘冲：《明清时期淮北庙会研究》，云南民族大学2012年硕士学位论文。



层,深谙神灵对普通百姓的统治作用。”^①面对关公这样一位在民间已有广泛信仰基础的人神,统治者自然十分欣赏,利用信众对神灵的敬畏心理,促使其自愿服从社会规范,从而有利于实现国家、社会秩序的平稳运行。关公信仰“开始迈出之前的无序状态,逐步走向了神圣化的发展道路”^②,转化成为标准的国家崇拜。虽然一开始关公信仰是为满足普通民众的精神需求而出现,但历经封建王朝尤其是明清两代,成为国家用以塑造意识形态的重要媒介,实施对地方精神控制的重要手段。

第三节 发展期

民国年间至九十年代末,是当阳关公信仰功能的发展期。封建王朝的覆灭,统治阶级利用关公的“忠”维护统治力度减弱,关公“义”的精神基调得到提升,民间社会、邻里关系、乡情人际关系中以此作为组织原则。民国期间,社会组织和人民大众比较活跃,关公信仰主要起着维护社会秩序、引导伦理观念等作用;到了九十年代,受海内外“寻根访祖”热潮和国家发展社会主义文化的政策影响,关公信仰的功能得到发展,“文化搭台,经济唱戏”的功能初露端倪。

“民国年间,战乱连年,国家对于地方的统治功能相对弱化,在关陵庙会中的绝对统治地位趋于瓦解。”^③虽然官方仍然有祭祀活动,但已由明、清时期的春秋二祭简化为每年只在五月十三日祭祀,祭祀仪式也相对简单。而民间祭祀依然十分活跃,每年正月初九、十五的民众到关陵朝圣,以及农忙时节、腊月在关陵、玉泉寺都会有祭拜活动。民间各种帮派组织开始在关公信仰发展中日渐发挥作用,这是一个与正统社会相对的地下王国,他们游离于秩序之外,摆脱了正统社会伦理限制,却也甘愿被主流文化奉为道德典范的关公俘虏。据久居关陵附近的老人金诗全讲述,当阳本地的民间帮会组织“古城会”,湖北南漳、保康一代的民间组织“新场会”,在民国期间是有名的帮会团体,他们都会在正月初九到十五期间,组织大批队伍,有几百甚至上千人来到关陵祭拜,规模十分浩大。

义气是帮派组织最基本的凝聚力,刘关张桃园结义的故事,关羽义薄云天的精神流传民间,对民间结社产生了巨大影响。帮派成员素质良莠不齐,难免有鸡鸣狗盗之辈,为了使他们自愿自觉讲义气,遵守“仗义疏财、替天行道”的准则,就需要寻找凝结江湖精义的典范。《三国演义》把关羽塑造成了一个武艺高强又极重信义的英雄,民间将其奉为神灵,就连封建统治者也肯定了他的尊荣地位。帮派组织

^① 刘冲:《明清时期淮北庙会研究》,云南民族大学2012年硕士学位论文。

^② 包诗卿:《明代关羽信仰及其地域分布研究》,河南大学2005年硕士学位论文。

^③ 陈博言:《湖北当阳关陵庙会的当代文化再生产》,西南民族大学2013年硕士学位论文。



便自发宣传关公之义,利用关公忠义轻利、忠诚不二的品质,来维持帮派内部团结,使这一信仰发挥其规范秩序的功能。

如在帮会组织中影响最大的洪门天地会,标榜“忠义堂前无大小”,成员以兄弟相称,不讲尊卑辈分。新会员入会仪式上,要供奉“关帝”的牌位,室内摆放有算盘(计算灭清时间)、秤(表示正义)、镜(表示照见一切邪恶善良)、桃枝(表示刘关张兄弟结义)等。入会者须跪在“圣位”前,按规定的誓词宣誓,焚三把半香为证:头把香,为羊角哀、左伯桃结生死交;二把香,为刘关张桃园结义;三把香,为梁山宋江有仁义;半把香,为单雄信至死忠于刘王不降唐。天地会还有一些与关公相关的联络暗号,如茶碗阵,通过变换茶碗的数目、排列方式以及茶壶的相对位置来安全接头,有双龙争玉阵、忠义阵、关公荆州阵等。另一有名的帮会组织“哥老会”的入会原则就是,必须按桃园三结义的精神,兄弟相亲、讲义气、扶正气、打抱不平、维护地方安宁。^①江湖人物四处流浪、自谋生计、孤弱无依,“义气”二字能将他们彼此相连,将人与人之间原本陌生疏远的关系变成熟悉亲近的关系。^②这就是关公信仰在帮派组织这一独特群体中发挥的约束内部组织以及道德规范作用。

在这一阶段,当阳关公信仰也历经了一段消沉期。新中国成立之初至20世纪80年代,民间信仰在反封建反迷信的活动中销声匿迹,当阳关庙会便一直没有举办。经历了文化大革命的冲击,民间信仰遭到不同程度的打击,即便是关公这样的社会各阶层共同信奉的大神,也遭受到了冷落。关陵也曾被改为他用^③,祭祀活动处于蛰伏状态,庙内神像被毁,古建筑遭到了严重破坏。可见受到反封建迷信和文革的冲击,关公信仰不容于主流权威,关陵遭到了毁坏,其重要价值并未被充分认识。据台湾中华道教关圣帝君弘道协会总会长陈展松先生讲述,八十年代初期大陆台湾尚未开放时,他就曾到过埋葬关公的当阳来祭拜,经过多方打听才找到关陵。当时的关陵十分冷清,香炉里面都已经结块,祭拜之后想要捐钱,却没找到负责人,只好把钱又带回去了。直到1984年5月,当阳县人民政府才专门设立了“关陵文物保护管理所”,负责保护、管理、维修关陵文物古迹,接待中外游客。

改革开放以来,民间信仰遭到冰封的局势逐渐解冻,当阳关陵作为关羽身躯安葬之地的祖庭位置日益凸显,海外华人迫切希望拜谒武圣关公,寻访关帝祖庭,国

^① 闰泉:《江湖文化》,中国经济出版社,1995年版,第49-52页。

^② 闰泉:《江湖文化》,中国经济出版社,1995年版,第74页。

^③ 1949年中华人民共和国成立至60年代,关陵被当阳县农科所占,从1952到1953年,先后拆毁外墙及博士宅等建筑物,用古墙旧砖修复了部分现代建筑。70年代,这里被中国人民解放军七六九医院使用,由湖北省卫生厅直接管理和保护。1981年,卫生部门将关陵移交给文化部门。



内民众也期盼着传统的关陵庙会。加之 1990 年，台湾省潘阿来先生率关公信众到关陵朝圣，与关陵文管所商定捐资建造关公铜像，并于次年来关陵举行铜像安座仪式，并举行盛大的祭祀活动。关陵文管所便借此契机，于 1991 年恢复了当阳关陵庙会。^①据当地百姓说当年的庙会非常热闹，达到上万人，大路上都挤满了人。

关陵庙会恢复后的几年，民众的自主参与性较强，地方政府介入力度不大，祭祀仍被视为大忌，政府不敢举办祭祀活动，注重的是以举办关陵庙会推动贸易发展，提升当阳在海内外的知名度，招商引资带动旅游发展的功能。

第四节 转变期

进入 21 世纪，随着社会主义政治、经济、文化的发展，民间信仰不再如洪水猛兽，特别是关公身上的“忠义礼智信”，符合我国传统文化道德评价标准，所以关公信仰复兴，海内外关公崇拜盛行，当阳也不例外。关公信仰的文化功能被不断挖掘，经济功能、娱乐功能占据主导地位。

在漫长的历史进程中，关陵庙会年年相袭，相沿成习，是当阳关公信仰的具体表现形式。自 2000 年开始，关陵庙会一直被冠以“文化节”、“文化旅游节”等名称，每年的“祭祀大典”成为固定项目。自 2010 年 5 月关陵庙会被国务院列为国家级非物质文化遗产代表作之后，当地政府就摒弃了“文化旅游节”之类的字眼，而将冠名回归为“关陵庙会”，如 2012 年的“关陵庙会暨秋祭大典”，2013 年的“中国·当阳 2013 全球华人关公朝拜大典暨关陵庙会”。这个变化的出现，是当地相关部门在开展非遗保护工作以来，出于对关陵庙会的历史渊源、民间传统、社会影响等方面的考虑，“关陵庙会”的知名度更高，并且“关陵庙会”这个名称意味着国家的认可，被赋予了文化价值，地方传统与国家认同保持一致，才能更好地发挥功用。

经济功能是这一时期最重要的功能。传统关陵庙会的经济功能主要产生于商品贸易活动，由于关陵庙会举办期间，朝拜的信众来自四面八方，而且游客众多，在城乡物资交流不便利的时代，它给人们的生活带来便利。1991 年恢复关陵庙会后，庙会组织者专门辟有场地，为物资交流作统筹安排，组织当地企业进场设摊展销、促销，还邀请外地客商进场进行商贸活动。此后的几届关陵庙会上，先后有稻花香集团、当阳卷烟厂、当阳商场等大中型企业进场交易，取得了不俗的业绩。也有一

^① 杨亚平主编：《当阳非物质文化遗产集萃》，湖北教育出版社，2011 年版，第 25 页。



些小型企业、个体商贩、当地村民在庙会期间做买卖。^①但笔者参加的 2013 年关陵庙会并未见到小商小贩，也没有商贸活动，会期仅持续了半天时间。进入新世纪，庙会的经济功能已经发生置换，商贩们的交易活动已不能满足当地经济发展的雄心，政府部门举办庙会的重心放在招商引资，打造“关公圣地”、“关公文化旅游城”，以旅游促发展。2013 年关陵秋祭大典祭文开头这样写道：“维公历二零一三年九月二十七日农历八月二十三，当阳关陵携湖北当阳市盛鹏达文化旅游城开发置业有限公司共同致祭于忠义神武灵佑仁勇威显护国保民关圣大帝神位前。”^② 本届关陵庙会由企业主办，故而祭文开头就要点明主办方——湖北当阳盛鹏达文化旅游开发有限公司，故而要给予其冠名权。这届庙会表现突出的就是欲借关陵庙会的势头，将其打造成一张王牌，带动当阳旅游、经济发展。如在宣传上，当阳政府致力于将城市形象定位于“关公圣地”，并由湖北盛鹏达公司投资兴建“天下关公文化旅游城”项目，这是当地大力发展文化旅游事业的雄心之举。项目占地 1650 亩，分为八大板块，包括关公文化展示区、关帝度假区、关圣商业区、楚汉民俗风情街区、现代影视游乐区、儿童水上乐园、水岸观光体验区、革命历史教育区。项目整体投资 50 亿元，项目建成后，年接待又可预计达 300 人次，成为体验荆楚文化、朝拜关公的必游之地。^③这是地方政府与旅游开发公司对当阳关公信仰、关陵庙会功能的主动延伸。地方政府希望通过关陵庙会宣传地方形象，借助庙会的平台发展旅游业，发展文化产业，带动地方经济。旅游开发公司注重的是其自身的经济效益。旅游开发在当阳的积极进行实际上也为当阳关公信仰的复兴提供了一个契机，而旅游开发的大背景下政府对城市文化的定位也为这些旅游开发公司提供了一个得到支持的机会。如果传统的祭祀仪式能够成为当阳旅游的“旗帜”，招徕游客，祭祀仪式就会得到更大支持，旅游开发商也会得到更多培植，最终达到在经济上的双赢局面。在旅游开发的背景下，传统的信仰功能发生了新的转化，承载信仰的关陵庙会成了旅游开发下的特色民俗项目，借以吸引海内外游客，带动地方经济发展。

21 世纪以来关陵庙会的另一主要功能是娱乐功能，不同于早期的“娱神”，到这一时期，关陵庙会上出现的娱乐形式和内涵发生了转变，由娱神变为娱人，浓郁的信仰色彩逐渐消散，取而代之的是世俗的娱乐展演。娱乐活动的主要功能是为人们减轻压力，放松心情提供一个场所。当阳“杀故事”是与当地关公信仰有密切关系的一项民俗活动，融汇了武术、戏曲、音乐、舞蹈等民间艺术元素。一般在正月十五以后开始，以同姓村寨为主办单位，每家每户都要有人参加，是民间自发的驱

^① 杨亚平主编：《当阳非物质文化遗产集萃》，湖北教育出版社，2011 年版，第 32 页。

^② 2013 年 9 月 27 日上午采录于当阳关陵庙会暨关陵秋祭大典现场。

^③ 据关陵门前广场展示板上所写内容。



邪攘灾、祈求风调雨顺的神圣活动，曾经是关陵庙会中的一项重要娱乐活动。“杀故事”中表演的请神、敬神、送神等表演形式，接近于古傩戏的演出形式，只是神的面具被油彩涂抹的脸谱所代替，关公、张飞都是“杀故事”中的角色，民众希望借助这些神的力量，达到驱逐瘟疫、祈福消灾的目的，体现了劳动人民的道德情感、民俗心理、审美趣味，是民间智慧的结晶和民间文化凝聚力的表现。玩故事时有诸多禁忌，如不准男女勾肩搭背、眉来眼去，否则会受到众人指责或神的惩罚，不可怠慢“故事”，跑旗时旗手不能跌跤，演员不能掉帽子、不能打断兵器，否则会被视为不祥之兆。^①可见不管是参与表演的演员，还是观看表演的群众，都是怀着虔诚的崇奉之心在向神灵祈祷，气氛神圣而庄严，既表达了对神灵的虔诚，又满足了放松身心的精神需求。

而现代庙会呈现出来的娱乐活动则与之大不相同，祭祀大典之后，最吸引群众的莫过于关陵内外两个场所举行的娱乐表演了。以笔者在 2013 年关陵庙会上所见，当天关陵庙内进行了富有当地特色的民俗文化表演和非遗展演，如皮影戏、采莲船、蚌壳精等。关陵大门外门阙舞台上是有现代特色的文艺表演，演出节目单为：1. 鼓舞；2. 独唱《嗨歌》；3. 舞蹈《吉祥》；4. 表演唱《龙船调》；5. 歌曲《最美的歌唱给妈妈》；6. 歌曲《太湖美》；7. 杂技；8. 歌曲《相聚中华》；9. 《等待》；10. 激情恰恰；11. 歌曲《我爱你中国》；12. 原创歌曲大联唱。节目形式比较多样，包括歌曲、舞蹈、杂技、魔术等，观看表演的基本都是普通群众，广场上坐满了群众，有些人没有座位，干脆席地而坐观看演出，热情高涨。如果说传统关陵庙会上的娱乐活动是为了“娱神”，那么随着参加庙会主体阶层的不同、职业的不同、性别的不通过，娱乐活动的主要功能就是为了“娱人”。神秘感和庄严性消失，取而代之的是对世俗口味的迎合。娱乐活动的两大参与主体——表演者和观赏者，不一定是虔诚的信仰者，古代的诸多禁忌被消解，表演者的服装可以时尚摩登，节目可以激情昂扬，观赏者则只需满足愉悦身心的目的即可。

^① 杨亚平主编：《当阳非物质文化遗产集萃》，湖北教育出版社，2011 年版，第 127-135 页。



第三章 当阳关公信仰的多元主体

纵观当阳关公信仰在历史上各个阶段的功能演变,可以发现这一过程呈现出自发——自觉——自发——自觉的特点。功能与结构相连,从当阳关公信仰在不同时期的功能性质变化中,可以发现在信仰建构过程的每一个阶段“都有多种话语参与,每种话语都有特定群体在演说自身的诉求”^①。考察当阳的关公信仰,就不能忽略任何参与主体,正是这些有着不同诉求的群体,在每一阶段都参与其中,“对关帝这个神灵符号寄予不同的话语和期望”^②,才使这一信仰能在历史进程中不断传承。在不同群体的参与下,一个地方的信仰形式辐射到全国乃至世界各地,一种神灵的崇拜被升格为民族的象征。笔者在对湖北当阳关公信仰的文献以及田野调查资料进行整理时,发现参与建构关公信仰的主要力量有普通信众、地方政府、关氏后裔和文化精英。他们表达各自诉求,从不同侧面对关公信仰施加影响,使之最终呈现出当下的表现。本章将分节对这四种力量如何参与建构关公信仰作出结构分析。

第一节 普通信众

普通信众就是指那些将关公视为神灵,祈求通过自身的信仰行为,得到关公庇佑的群众。既包括当阳本地的信众,也包括其他省份、港台等地的信众。普通民众对当阳关公信仰的建构,主要表现在两个方面:

第一,对关公的祭祀活动。当阳深深浸淫在楚文化的氛围中,建国后在当阳的考古调查和发掘,“共发现新石器时代遗址 14 处,商代遗址 2 处,周代遗址 26 处,汉代遗址 8 处,周代墓群 19 处,汉代墓群 8 处,在河溶赵家湖一代发现了数以千计的楚国墓葬,为探索楚文化的起源和发展提供了可信的科学依据。”^③隋书有云:“荆俗率敬鬼,尤重祠祀。”关公于建安二十四年在当阳被害,无头之躯葬于当阳,当地人称之为“大王冢”。在我国民间传统中,某地人或者某人死于某地,那么当地的人民就可能会为他立庙崇祀,“成为一方神灵,甚至形成一种区域性的信仰和崇拜”^④。在“喜巫鬼,尚淫祀”的荆楚之地当阳,更宜形成这样的信仰。

^① 闫爱萍:《关公信仰与地方社会生活——以山西解州为中心的个案研究》,山西人民出版社,2012 年版,第 158 页。

^② 闫爱萍:《地方文化系统中的关帝信仰——山西解州关帝庙庙会及关帝信仰调查研究》,《山西师大学报(社会科学版)》,2010 年第 2 期。

^③ 湖北省当阳市地方志编纂委员会编纂:《当阳县志》,中国城市出版社,1992 年版,第 6 页。

^④ 蔡东洲,文廷海:《关羽崇拜研究》,巴蜀书社,2001 年版,第 53 页。



在封建社会,“统治阶级需要自己的神灵来维护自己的统治,被统治的人民亦需要某个救苦救难的神灵来满足他们幻想的某种幸福的要求”^①,人民祭拜关公是为了求得庇佑,保一方平安。在农业经济时代,民众的诉求多以风调雨顺、庄稼丰收、平安健康等为主。如今,人们对关公的祭拜又增添了新的内容,在笔者走访玉泉寺小关庙、关陵庙会期间所见,所求内容囊括升官发财、学业有成婚姻美满、平安幸福等。并且当代社会,越来越多的港台信众来到当阳祭拜关公,进行大型祭祀活动。从1991年关陵庙会恢复开始,朝圣者就对之发挥了巨大作用。到关陵朝拜、谒陵,为关陵捐资铸神像、修复建筑,是当阳关公信仰的有力支持者。当地民众普遍认为从台湾、福建等地过来的朝圣者格外虔诚,有的从进了关陵就开始跪拜,一直到关公墓前。近几年,在海内外华人同根共生、血脉相连的呼声中,关公这位大神成为全世界共同供奉的武圣,更化身中华民族的道德偶像,成为一种“民族认同”文化符号。

第二,当阳民间传说对关公的神化。民众对关公的崇拜加上民众独特的审美趣味和叙事视角,发酵成为具有地方特色的关公传说,具有独特的审美功能。“这些栩栩如生的民间传说,让关羽生为英雄,可以影响国家兴废,死为神灵,仍能惩恶扬善。”^②就笔者目前所搜集到的36篇当阳关公传说内容来看,既包括解释当阳境内各种与关公相关风物的地方风物传说,也包括叙述关公显灵传说,还有关公与周仓为中心的人物传说以及关公降凡传说。

历史上的关羽在当阳行军打仗,所以有一部分传说利用当地人对关公的爱护之情解释当地风物由来。如《百宝寨与夜长山》^③:夜长山一代是关羽镇守荆州是的练兵场,他经常头顶烈日操练兵马,一站就是一天。当地百姓心疼不已,搬来椅子让关羽休息,无奈关羽身材高大,椅子一坐就垮。这件事被当地土地公公知道了,连夜报告玉皇大帝,要求给关羽赐座。玉皇大帝念其忠义,就让土地公公把南天门前一石墩带下供关羽练兵时休息。第二天,百姓见关羽有了休息之处,晓得有神人相助,都来道喜,还送来特产慰劳将士,关羽感谢乡民说:“你们这里是水陆通衢,物产百宝,山青水碧,人勤心诚,是个好地方啊!”众人请关公赐个好名字,关公想了想说:“就叫百宝寨吧。”从此,“百宝寨”就传开了。“百宝寨”的名称因这则传说而更加有意义,这是关公为感谢当地人的热情而亲口赐的名字,而关公又是经玉皇大帝认可并赐椅休息的忠义之士,这样的双重认可,使“百宝寨”内涵丰富了起来。类似的传说还有很多,如《石马槽》是说庙前镇与远安县交界的地方,有一

^① 吕大吉:《宗教学通论新编(二)》,中国社会科学出版社,1998年版,第158页。

^② 石易:《论三国故事从史传到小说到当阳民间传说的流传与变异》,中南民族大学2012年硕士学位论文。

^③ 中国民间故事全书当阳市编委会:《中国民间故事全书·湖北当阳卷》,知识产权出版社,2007年版,第81页。



个小山村，百姓过得很清苦，但人们心地善良、正直豪爽。一次，关公率军路过这里在村外宿营调养战马，村里百姓十分拥戴大名鼎鼎的关将军，虽然自己生活很苦，百姓还是自发地送粮送水，还请石匠在岩石上凿了很多马料槽喂马，很快战马就恢复了元气。后来石马槽就成了人们对关公的一个念想。

还有一些风物传说则表现了关公作为“人”的性格特征，如《涪溪·脚东·河溶》^①：关公想要义子关平成器，就专门找些苦给他吃，行军不许他骑马，还要他带蛮重的东西不行。一回到当阳方山脚下一个小集镇，关平实在走不动了，一颠一颠地向关羽求情：“义父，我的脚……淤气了。”关羽也蛮心疼关平和士兵，就下令宿营，士兵们也累得快条条的，听说宿营都欢喜得不得了，都说：“要不是关平脚淤气，不晓得还要跑好远。”有的士兵来了神，喊：“淤气淤气，就地休息。”一传十，十传百，那些当兵的以为这个地方叫“涪溪”，文图官就在行军图上标上了“涪溪”，从此那个小集镇就叫涪溪了。第二天天刚麻麻亮，关羽他们又往南走了一二十里，来到一条溪港前。关平因脚淤了气，过港时石头硌脚，疼得喊“脚痛”。刚好被关羽听见了，就大吼一声：“哪个喊脚痛？”士兵们你看看我我看看你，都不敢作声。周仓看到不对头，赶忙出来打圆场：“没得哪个喊脚痛，是说这个地方叫脚东，这条港就是脚东港。”他们连着又往南走了二三十里，来到漳、沮二河汇合的地方。几天几夜苦行军，关平脚打泡了，腿走肿了，浑身快皮拉肌的，又不敢作声。关羽看到关平这个窝囊相，又气又心痛：“养儿何用哦，养儿何用哦！”河溶就是从“何用”喊过来的。这则传说中重点突出的是作为一名既爱子又严厉的父亲关羽，颇有人情味。民间传说中的关公有时候也是具有人性弱点的，如《飞毛腿为何跑不快了》^②：周仓的腿上长了三根很长的毛，走路像飞一样，关公的赤兔马跑多快，他就能跟多快，寸步不离。但关公这个人疑心太大，在从樊城退回荆州的路上，关公骑在赤兔马上，回头看见周仓肩扛着明晃晃的大刀，在他的脑壳前晃来晃去，不觉对周仓起了戒心。于是哄周仓把腿上的三根毛拔了，从那以后，周仓走不快了，跟不上赤兔马了。关公大意失荆州，败走麦城时，周仓听说关公在罗汉峪遇到危险，便心急如焚地赶去救关公。但他怎么也跑不动，只跑了三四里路，就被东吴的兵马追上了。这里的关公虽然骁勇善战，但有着疑心重的毛病，哄着手下大将周仓拔掉飞毛腿上的毛，却最终导致周仓来不及在其危难时赶去营救。英雄在这里消亡，当地的人一方面敬重这位历史英雄，另一方面却又想为英雄落败找到一个合理的解释，于是民间传说发挥了这种功能。

^① 中国民间故事全书当阳市编委会：《中国民间故事全书·湖北当阳卷》，知识产权出版社，2007年版，第74页。

^② 中国民间故事全书当阳市编委会：《中国民间故事全书·湖北当阳卷》，知识产权出版社，2007年版，第79页。



因为埋葬关公正身的关陵就在当阳,当地民间也流传着不少关陵传说,最有代表性的就是关陵的“三怪”。第一怪是“树无头”,据《关陵庙里的无头树》^①记述:关陵庙里的树不管是柏树,还是柳树都没得脑壳,更有趣的是这些树都向着官老爷的坟茔歪长起的,只长枝桠子。而墙外的树头齐齐的,端端直直向天长起。据说,这跟关老爷有关。关老爷埋在这“五阳之地”以后,这一方山清水秀,树木茂盛,五谷丰登。庙里的树也受到管树的神仙加封,是关老爷的护院树,所以跟关老爷一样都不应该有脑壳,只要把树栽到庙里,树颠子都是慢慢地枯死,并向着关老爷的坟茔歪过去,像是在低头作揖的样子。有的树歪得吓死人,就是不倒。第二怪是“百鸟朝圣”,不仅关公陵墓周围的树木作拱向之态,被称为“百龙捧圣”,而每当晨曦、夜幕来临的时候,就会有百鸟飞来,对着陵墓齐鸣,仿佛是在歌颂关公,故而被称“百鸟朝圣”;第三怪是“红白蚂蚁打断头”,据说在文化大革命时,陵墓外出现了成千上万的红、白蚂蚁,打得不可开交,人们说红蚂蚁是关公的将士,白蚂蚁是曹操的兵马,后来关陵四周就留下了很多断头蚂蚁。^②因着关陵在此的缘故,在当地民众看来关公不仅保佑着一方水土、五谷丰登,就连关陵庙内的树都是具有神性的。

传说是民众集体记忆的表现,是民众对自己的生活空间想象和建构的一种方式。通过这些传说,一方面使关公的神性色彩得到合理阐释,凸显民众智慧,强化关公信仰;另一方面又与当地风物黏连,彰显地方色彩,奠定信仰基调。

普通信众是当阳关公信仰的坚实基础,关公的神性在信奉者的推动下不断丰富,他们的力量强大而深厚,在无形之中影响着当阳关公信仰的当代走向。

第二节 地方政府

地方政府是代表国家的权力机构,指代的是地方政府、历代关陵的保护管理机构,以及新时期的地方文化保护部门。在当阳关公信仰功能演变史中占据主导地位,存在于信仰建构的全过程中。

当阳关公信仰虽然缘起于民间,但回顾这一信仰的发展过程,政府力量是必不可少的角色。“从南北朝开始,民间就开始了对关羽的神化加工,而统治阶级层面的关公神话工程却推后了850年。关公由人而神,不能不说是统治阶层听从民意的一个善举,当然这样的善举也为统治阶级自身带来了益处。”^③在清乾隆二十一年编

^① 中国民间故事全书当阳市编委会:《中国民间故事全书·湖北当阳卷》,知识产权出版社,2007年版,第103页。

^② 石易:《论三国故事从史传到小说到当阳民间传说的流传与变异》,中南民族大学2012年硕士学位论文。

^③ 吴晓峰:《试论关公文化演进中的政府行为及现实意义》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》,2013年第2期。



印的《关帝志》中也有这样的记载：“玉泉关帝庙在当阳县西三十里覆船山，叠峰回拥，飞泉迤邐。汉建安二十四年（219）十二月，帝殁此山，下葬于漳乡。庙兴于陈光大中（567）。唐贞元十八年（802年）荆南节度使工部尚书裴均广其祠宇。宋大中祥符六年（1013年）命荆门守军以公钱修理。绍圣三年（1097），赐庙额显烈。”在南北朝时期，南朝的陈国皇帝陈伯宗在玉泉寺北为关羽立庙建祠，这也是见之于史籍记载的全国第一处关庙。宋朝皇帝又钦赐了庙额——显烈祠，后世称其“天下第一关庙”，在关公信仰的产生与发展过程中具有极其重要的地位。

在中国传统社会中，寺庙是以神灵崇拜为中心而营建起来的宗教场所，寺庙与民众生活之间的关系十分密切。^①作为当阳关公信仰的物质载体，关陵的建制是按皇家陵墓修建，宋朝时朝廷在关陵设置守冢三户，明朝时在关陵举办国家祭典，规定祭典的时间、规制、人员，此后在朝廷和地方官员的倡导下，多次对关陵进行修缮。封建统治者利用自身的统治权与话语权，一次次强化封建王权在当阳关公信仰中的地位，对关公的推崇无以复加。尤其是在官方祭典上，统治者不断宣扬关公“忠”的精神，以期通过对意识形态的改造强化其正统地位，维护国家统治。关公的忠义形象无疑是符合官方意识形态的，要想通过“神道设教”的方式规范人民行为，就要在无限强调关公的“忠”。就目前所见当阳关陵以及玉泉寺小关庙的碑文，无不充满着对关公忠义精神的赞叹。历代统治者都致力于将关公奉为国家最高道德楷模，因为关公的忠义精神是任何统治者都希望看到的。正是因为看到了关公在民间的巨大影响力，所以历代统治者才不遗余力地对关羽的不断加封，来规范关公神格，维护皇权统治。“随着封号越来越崇高，关圣的神力也跟着增加，并逐渐与民间信仰结合在一起。”^②历代统治者对关羽及其家人的不断加封，一方面反映了官方顺应民间风俗的一面，另一方面则达到了利用民间信仰强化统治的功利目的。

到了九十年代，当阳市政府、关陵文管所在台湾信众的热切期盼中，综合考虑打造关公品牌、发展当地经济等因素，抓住机遇恢复了关陵庙会。迈入21世纪，追随着“文化搭台，经济唱戏”的发展思路，当地政府又赋予关陵庙会新的内涵，即关公文化旅游节。随着国内非物质文化遗产保护工作的全面展开，当阳市也将关公信仰的保护工作提上日程，组织人员进行调查，整理材料，积极申报，挖掘其文化资源，最终达到提升当阳知名度，增加当地旅游收入，带动地方经济发展的目的。

郑土有先生认为，在中国民间神灵信仰中，历史上真实人物死后被崇奉为神灵的，在造神过程中一般遵循这样一条规律：这位人物本身具有成神的内在条件，并

^① 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002年版，第51页。

^② 张海超：《白族民间忠义故事的历史人类学阐释》，《民族文学研究》，2010年第1期。



且又遇到了适当的“环境”——统治者或人民群众需要这样一个偶像来为自己服务，两者相辅相成，相互作用，才完成从人到神的转化。^①通过材料的梳理，可见民众的祭祀是对关公神格崇拜性祭祀，期盼得到关公的保佑，满足愿望；而官方的祭祀行为，是一种追认性的祭祀，是对关公优秀人格的肯定和倡导，希望将其推广为人们的行事准则。民间崇拜为官方不断加封、褒扬关公提供了群众基础，同时，这些加封又会促进整个社会关公信仰的兴盛。故而，关公由人成神的是官、民双方合力促成的，并且在对关公信仰的解释上双方有走向一致性的趋势。

在调查中，笔者接触到了当阳市关陵文物保护管理所（以下简称“关陵文管所”）的管理人员和当阳市群众文化艺术馆的文化工作者。关陵文管所是当阳关陵的直接管理单位，这些官员“长期在官方的话语权及思想引导下工作，虽然他们并不能完全代表官方，但是处理关陵庙日常活动以及策划其重大节日祭祀活动，又离不开官方的思想引导，而且国内外关帝文化的交流需要这些管理者从中搭桥”^②。现实生活中，这些人员就是当地官方话语的解说者，透过他们的解说文本，可以窥见当下国家的主导意识形态。关陵文管所作为关陵的日常管理者，对于关陵建筑的维修与保护、庙会的举办与宣传有较强的主动性。当阳市群艺馆的文化工作者则致力于地方传统的建构。他们搜集、整理了当地文化，并对之作出阐释，是地方文化的解说者。2007年出版了《中国民间故事全书·湖北当阳卷》，其中收录了关公相关的传说达35篇。2011年12月出版了《当阳非物质文化遗产集萃》，全面介绍当阳市的非物质文化遗产，涵盖了当阳关陵庙会相关研究6篇，曹良柱先生和王友兵先生负责了对关陵庙会的作为当阳文化馆的工作人员，对关陵庙会做了十分细致的调查，民间传说的文本、史籍记载的材料经他们整理，避开其中涉及迷信的方面，加工成为了比较规范的材料，这些材料见诸于关陵庙会申请非遗项目的文本与视频资料、对外宣传材料，逐渐成为当地宣传关公文化的范本。

总之，地方政府在参与关公信仰的建构过程中，始终遵循一条原则——与国家意识形态保持一致，宣传关公对君主的“尽忠尽义”，推崇的是关公作为英雄的品格操守，是国家意识的积极践行者。另外，旅游开发的推动也是政府行为的有力推动，正是因为关公信仰对当地旅游业的开发能够产生直接影响，才得到了当地政府部门的大力支持。在此过程中，政府需要的是一个具有合法性与合理性的仪式，一个具有可看性与吸引力的表演。

^① 郑土有：《关公信仰》，学苑出版社，1995年版，第42页。

^② 石易：《论三国故事从史传到小说到当阳民间传说的流传与变异》，中南民族大学2012年硕士学位论文。



第三节 关氏后裔

本文所指关氏后裔，指历代奉祀当阳关陵的五经博士，以及现居住于关陵附近的关氏后人。在当阳关公信仰的功能建构中，起辅助性作用。

从清代雍正年间开始，关公后裔受命奉祀当阳关庙，《清史稿》卷八四“礼志三”中记载雍正十一年（1734）“增当阳博士一人，奉冢祀。”授予关樾大宗嫡系荆州府学贡生关朝泰为“五经博士”，奉祠荆州府当阳关陵，并准世袭。在关陵内建有“博士署”，供博士及其家人居住和接待私访，并管理关陵庙产，奉祠庙，主祭祀。“五经博士”一般是由大房长子世袭，选出后要报经朝廷认可。当时的五经博士虽然只是正八品官，但见官大一级，地位很高，即使再大的官来到关陵，他们都不需要跪拜。^①关陵共有十任“五经博士”，最早的一任博士是关羽的52代孙关朝泰，最后一任博士是关羽61代孙关成玺。民国十六年（1927）就任，任期24年。在乾隆三十六年（1771）时，授予关朝泰之孙关开榜为“五经博士”，并准其世代奉祀荆州南门关庙。朝廷还明文规定，关氏后裔享有优免一切赋税差役的特殊待遇，并从江陵、石首境内给关庙划拨出数百亩官田，作为关庙的奉祀田，用于每年的祭祀活动和接待官方访客所需。此外，“清代皇帝还将荆州城内八旗子弟中的满族显贵赐予关姓。关氏后裔当时在荆州城内形成一个特权家族，直至清末民国初。”^②可见，在封建社会，关氏后裔得到了官方统治者的极大重视，给他们带来了名誉、地位上的荣宠，和经济上的支持。

但是到了1951年，政府以土豪劣绅罪对关陵最后一任博士关成玺予以镇压，田产被纳入土改统一分配，其家人也被迫搬出关陵。^③至此，关陵五经博士在将近二百年间负责关陵庙会祭祀活动的使命宣告完成。

笔者在调查过程中多次与关陵庙会的国家级代表性传承人关章训先生接触，他是关陵最后一任五经博士关成玺之子，1942年生，小学文化，务农，现在居住在距离关陵2里左右的玉泉办事处的雄风村，2009年被任命为宜昌市第五批非物质文化遗产项目代表性传承人，2010年被命名为湖北省非物质文化遗产代表性传承人。据他介绍，现在当阳的关氏后裔大约三十几户，雄风村现有三四家，其他乡镇也有。现代的庙会官方祭拜活动开始前，都需要关章训老人为祭祀人员佩戴绶带，之后才能开始祭祀。身为关公后人，关氏后裔向来受到尊敬。在关章训老人家里，他高兴地向笔者展示自己所获得的非遗传承人证书和奖牌，传达出了一种对上级认可的自

^① 访谈对象：关章训，男，71岁，关羽62代孙。访谈时间：2013年7月4日。访谈地点：当阳关陵文管所。

^② 张雪年：《关羽与关羽文化》，武汉出版社，2006年版，第125页。

^③ 冯运保：《关陵志》修订稿，关陵文管所馆藏，1997年，第126页。



豪感。在关陵庙会申请非遗的过程中，代替传承人向国家提出申请；在祭祀关公的活动中，关氏后裔的角色也十分受重视。地方政府的种种举措使关氏后裔认识到自己作为文化主体所拥有的价值，也促使他们自身的文化认同感不断加强，从而在与国家、地方的互动中积极参与并得到互惠。

第四节 文化精英

笔者所谓“文化精英”是指在当阳关公信仰建构中比较突出的知识分子。他们有着深厚的理论研究基础，对当地历史文化背景比较熟悉，比起一般人，他们更重视对当地关公文化的挖掘和开发，对当阳关公信仰的复兴和功能延伸起到了本质的促进作用。

为了更好地开发文化资源，当地一批文化精英发表了大量介绍当阳与关公文化渊源的文章，出版了《三国当阳》、《当阳旅游百问百答》、《长坂坡》、《关陵匾额楹联注释》、《当阳地名传说》等书籍。当阳关陵庙会的恢复工作就是在一些当地的知名学者当中展开的，时任关陵文管所所长的江耀南和前任所长冯运宝本身就是当地关公文化研究的知名学者，他们查阅文献资料，进行调查访谈，梳理当阳关公文化源流，整理庙会活动内容，给之后的学者奠定了基础。在举行庙会期间，当地还会邀请一些研究关公文化的学者参加，组织研讨会研究关公信仰。在关陵庙会的申遗过程中，当地文化精英更是不可忽视的一个重要群体，他们掌握着更多的文化资源优势，并积极践行者收集整理责任，是关陵庙会申遗成功的有力推手。

鲍传华先生就是当地知名的三国文化研究学者，他曾担任过当阳市文化馆馆长，在总结前人研究的基础上，对当阳的三国文化提出了自己的见解。他曾探访过中国三大关庙，也参加过其他地方举办的关公文化研讨会，还曾参与电视剧《关公》的编剧创作，积极发掘当阳的三国文化旅游特色，致力于将家乡的三国文化做成一个品牌。

另一个代表人物朱正明先生，现任湖北省委统战部海外中心主任、世界关公文化促进会副会长，他从小生长于当阳长坂坡下，自幼爱听关公的故事，长大后更是成了一个十足的“关公迷”。为了寻访关公文化的踪迹，遍访中国，并涉足港澳台、东南亚、美国等地，拍摄了相关图片万余幅，先后在美国、台湾等地举办《中国关帝文化摄影展》，将当阳乃至湖北的关公信仰展现在世界面前。因其统战部官员和关公文化研究者的双重身份，他所强调的是关公作为中华民族道德偶像的身份，和其作为连接海内外华人的精神纽带的民族认同、凝聚功能。



在关公成为一个在全世界范围都有影响的文化符号的今天,地方官员需要文化精英的合作,而文化精英则希望得到学识、地位上的认可,所以他们常常结成联合体,确保当地文化传统得到更多、更高的认可。文化精英掌握着地方文化的话语权,他们在阐释关公信仰时更具权威性,在利用自身知识进行阐释时,更倾向于将当阳的关公信仰塑造造成超越地方性的文化符号,但同时又在努力彰显当地关公信仰在整个关公文化体系中的独特性。既可以因其为地方文化旅游产业开发提供理论支撑而得到政府认同,又可以在旅游开发过程中实现传承、强化地方文化传统的功能。

当阳作为关公崇拜的滥觞之地,至今流传着各色关公传说,遗留着相关历史遗迹,保持着渊源流长的祭拜活动,在今天依然保持活力。无论阶层,无论地域,关公在社会生活中都占据着重要地位。不管是传统社会,还是现代社会,在关公信仰的不断发展中,传说故事的流传、仪式活动的举办是必备的载体,民间广泛的崇拜为关公信仰提供了受众基础,国家的认可、地方政府的积极参与又为之提供了制度和物质保障,开拓了更广阔的发展空间。正是由于民间信仰的传承习惯,关陵管理者的积极迎合,文化工作者的努力挖掘,政府的默许与支持,再加上台湾等地关公文化组织者的热情响应,相互协调,构成了或明或隐的关系网,使得关陵庙会重新焕发生机,能年年井然有序地运行。

不同的群体有不同的侧重,百姓主要是求吉攘灾,信奉的是关公的灵验神性;帮会组织需要的是规范成员行为,尽力渲染关公的“义”;关氏后裔强调的是其正统性,享受着这一头衔为他们带来的便利;国家统治者更倾向于对关公道德偶像身份的渲染,地方精英扮演着积极的角色,为了地方发展和国家责任恪尽职守,普通群众看似只能被动地跟随、服从上层步伐。但通过比较分析,会发现在信仰传承的几大主体中并没有出现“长官意志”与“民众意愿”的对立。^①当地官员身体力行地参与到关陵庙会祭祀活动中,出于关公信仰对主流意识形态的遵从、经济发展的需要。反过来,地方政府的这种积极态度又会激起民众更大的热情。在庙会现场,笔者听到了不止一个群众认为政府应该多办一些这样的活动,他们希望在闲暇时可以看到免费的文艺表演。也有当地群众对之抱有很高的期望,他们希望借助“关公文化旅游城”的打造给他们带来切实的利益。旅游公司要满足的是其利益诉求,最大化地延伸其经济功能;文化精英挖掘的是当地文化传统,一方面藉此显示知识的权威性,另一方面又可以为地方发展争取更多支持。无论是地方领导,还是地方精英,在建构信仰的过程中,都考虑到了关公信仰所蕴藏的符号价值。

^① 施爱东:《学术与生活:分道扬镳的合作者——以各类“公祭大典”“文化旅游节”为中心的讨论》,《文化研究》,2008年第1期。



第四章 余 论

自关公信仰成为文化现象开始,就和社会生活就紧密联系在一起,同关公的攀亲结缘一直存在。封建统治阶级以不断的进爵加号、争相供奉、制造关圣佑助的神话,把关公视为维护其阶级利益和统治地位的权益保护神;帮会团体则借助关公的忠义精神,来维系内部团结稳固;平民群众也在流播关圣罚恶佑善,赐福免灾的传说。在当阳关公信仰的功能的变迁中,社会各阶层从中各取所需。随着历史的发展,生产方式和社会的进步,有些功能会逐渐被淘汰,有些则会被强调凸显,这是一个逐渐调适的过程,顺应信仰本身的发展规律。

第一节 当阳关公信仰的未来

无论是信仰的兴盛还是消亡,都是为了顺应当时的社会需求,满足一定的社会功能。在当阳关公信仰的功能演变过程中,始终与生产方式及社会发展状况相结合,这一信仰有其顽强的生命力,虽然在社会转型时期“诸多被重新恢复的民间信仰,都有着被重新建构的命运”^①,但是它并不会被湮没,而将以新的形式继续发挥作用。

首先,神秘的信仰色彩会越来越淡薄。

“农业文明时代,人们不能以有效手段保证丰产增收,自然要求助不可知的神秘力量。他们依照自己的需要塑造神性,使用法术,当遇到关键而又难以把握的生产关口时,他们需要借助神灵和法术,以保障生产的顺利进行,神秘的仪式与功利的目的未尝须臾分离。”^②不同于传统农业社会时期,随着科学水平的发展,人类文明的昌盛,人们的世界观、价值观都在发生转变,面对天灾人祸,人们考虑更多的是用现代化的力量去解决,而非向神灵伸出求助之手,期盼借助神的力量找寻希望。这点在年轻人身上表现尤甚,当下年轻人承受的压力越来越大,但很少有人会祈求神灵帮自己解决压力。即使处于茫然的境地,人们所想的不是寄希望于虚幻的神灵,烧香、磕头并不能带给他们实际的效用,要实现目的还是需要依靠自身力量。

笔者于2013关陵庙会期间,随机从对前来参加庙会的群众中(不包括参加嘉宾)抽取100名做了访谈性的调查。调查内容主要涉及被访谈对象的年龄,性别,

^① 卫文辉:《民间信仰的现代建构——以河洛地区黄大王信仰为例》,河南大学2012年硕士学位论文。

^② 周积明主编:《湖北文化史》,湖北教育出版社,2006年版,第1378页。



住址，职业，参加庙会的目的，是否有参加关陵庙会的经历，对本届庙会的看法等问题。统计结果如下表所示：

表 4.1 关陵庙会参加群众状况调查表

问题	选项	人数	百分比
性别	男	70	70%
	女	30	30%
年龄	20 岁以下	7	7%
	20 岁-40 岁	16	16%
	40 岁-60 岁	31	31%
	60 岁以上	46	46%
住址	当阳市内	52	52%
	当阳市农村	33	33%
	其他城市	15	15%
职业	退休职工	27	27%
	农民	52	52%
	商人	21	21%
参加次数	年年参加	43	43%
	偶尔参加	35	35%
	第一年参加	22	22%
参加目的	祭拜关公，求愿还愿	22	22%
	看热闹，顺便祭拜	35	35%
	纯看热闹	43	43%

从表中得知，参加庙会的人群性别差异明显，女性人数占据一大部分；庙会有其固定的参与群体，当阳境内的中老年人是参与庙会的中坚力量。

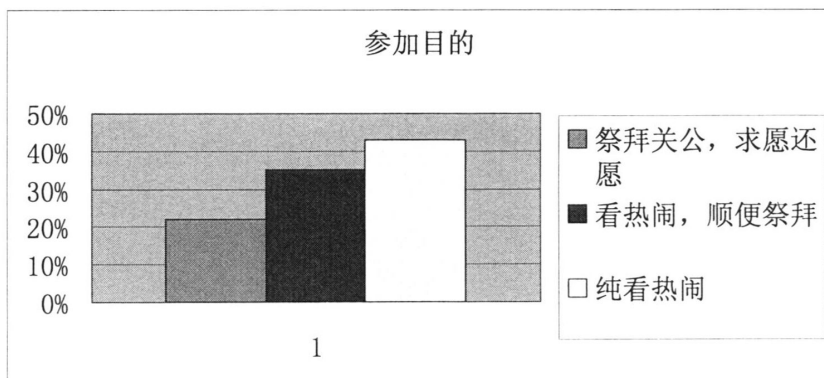


图 4.1 群众参与关陵庙会目的统计图

就笔者在庙会举办期间随机采访的群众来看，大致有以下三类：第一类是虔诚的善男善女，他们参加庙会的动机就是祭拜关公，向关公祈愿或还愿，以期消除祸患，求财求平安。这类信徒在参加庙会的总人数中所占比例很小；第二类是一般的香客，随着庙会娱乐性、商业化的加强，这部分人的信仰度并不高，他们虽然在祭祀完毕也会到殿前烧香磕头，但其主要目的是观看表演；第三类则是单纯意义上的凑热闹的，他们参加庙会的动机就是看表演、娱乐消遣，不会进关陵内烧香叩头，话语中也听不出信仰的因素。

其次，社会认同功能继续强化，主要表现形式是仪式的力量越来越强大。

马林诺夫斯基对仪式的功能问题有所论述，认为人类为了平衡、整合与周围环境的密切关联，会借助仪式庆典来稳固、控制这种关系。古代的祭祀仪式是庄严而神圣的，人们通过祭祀搭建与神灵沟通的桥梁，祭祀程序严格。现代的祭祀活动，形式上采用仿古祭祀，但对祭仪、祭祀人员的要求都不那么严格。高丙中认为“民间仪式被国家或国家部门及其代表所征用，主要取决于它们潜在的政治意义、经济价值”^①。不同时代的祭祀活动，会呈现出不同的功能和目的。无论是在古代还是现代，信仰总是伴随着一定的仪式、习俗存在的。这种形式既有实际意义，又有象征意义，会在不断重复的形式中发生内涵变化。文化认同是族群凝聚力产生的重要源泉。不同于历史上统治阶层用关公的“忠”来控制百姓，现在的国家力量是要通过介入关公信仰活动，进一步确立关公的正统地位，向人们传递关公忠义、仁爱、诚信、智慧、勇武的精神，形成国家、地方、人民三方认同，更好地服务于和谐社会的建设。同时，也可以借由海外信众对关公的崇拜，在不同政治、文化背景下寻

^① 高丙中：《民间的仪式与国家的在场》，《北京大学学报（哲社版）》，2001年第1期。



找交汇点, 将对一个本由民间崇拜而生的神灵, 上升为整个中华民族的道德偶像, 包蕴团结一致、祖国统一的时代要求。

第三, 审美娱乐功能的置换。

审美功能主要表现在当地流传的民间传说上, 人们通过想象力的发挥, 得到快感, “正是有了灵验传说, 信仰地才有存在的理由”^①。传说的价值不是一时的, 而是永恒的, 在未来的价值会更大。随着旅游、文化产业的发展, 富有神奇色彩的民间传说会更加引人注目, 不仅会因其表达地方文化和历史而被附会为地方的明信片, 而且传说的细节会不断扩大、丰富, 进而成为一种宣传地方特色的新方式, 最终得以广泛应用为旅游事业发展的直接资源。

关陵庙会, 往往是当地最隆重盛大的节日, 社会各阶层的人都可以在这里找到精神寄托。传统关陵庙会的娱乐活动主要目的是“娱神”, 带有肃穆色彩, 但祭祀关公前的抬神出游和含有崇拜关公遗风的“杀故事”表演现在已难觅踪迹, 取而代之的是更现代化的表演形式。通过新时期以来关陵庙会期间的娱乐活动, 特别是2013年关陵庙会上许多时尚潮流的节目来看, 关陵庙会的娱乐活动会更加大众化, 繁重的精神压力下, 更多人寻求的是轻松热闹的娱乐气氛。而这也必将为关陵庙会的娱乐活动定下基调——以娱神的名义完成娱人的目的。

无论是审美功能的发展, 还是娱乐功能的置换, 当阳关公信仰能得到发展的重要动力, 还是隐匿其中的经济价值。

第四, 经济功能日益突出。

传统关陵庙会中的经济行为, 是在民间关公信仰活动中自发产生的, 初期只是以提篮小卖、摆地摊和以物易物为主, 经营物品多是祭拜用的香、烛、纸、鞭炮和一些小吃等。其后由于庙会影响日益广泛, 前来祭拜的香客越来越多, 商人们见有利可图, 便在周围做起了生意。到了90年代恢复关陵庙会, 除了当地群众、个体商贩自发做起买卖外, 庙会组织者也自觉开辟场地、发放邀请, 为商贸活动提供便利, 为群众提供琳琅满目的商品, 提高庙会期间的商贸成交额。

就笔者参加2013年关陵庙会观察所见, 现在的关陵庙会已见不到任何做生意的商贩, 举办祭祀大典当天, 有公安机关维持现场秩序, 保持道路畅通。而普通民众对此主要持两种看法: 一种看法认为现在超市购物很方便了, 不需要再来赶庙会买东西了, 所以庙会上就没有卖东西的了。另一种看法则集中于关陵村的居民口中, 他们认为庙会应该有做生意的才完整, 现在政府在庙会当天清理道路场地, 不允许卖东西, 对此他们这些居住在附近的居民并不满意, 这是出于对自身经济利益的需

^① 张成福:《庙会重建中的文化生产——以妙峰山传说为个案分析》,《民俗研究》,2005年第3期。



求而产生的观点。

受传统的物资交流和经济发展水平所限,庙会上种类繁多的物品,弥补了集市上物品不够丰富的缺陷,既提高了民众参与庙会的热切,又密切了城乡联系,促进了经济发展。但是,随着社会生产力水平的提高,经济快速发展,旧有的物质交流方式被现代化的商品经济替代,四通八达的交通、遍布城镇的超市给人们提供更丰富便利的选择,所以人们参加庙会往往不是为了采购、交易。这在如今的关陵庙会上有明显表现。

在市场经济日益明显的作用下,获得最大化的经济利益是当阳关公信仰繁荣发展的主要动因,地方政府转变了以往“文化搭台,经济唱戏”的发展方式,抛弃了庙会的传统经济功能,转向更直接的“文化唱戏”,寄希望于更有利于地方财政收入、更好带动地方积极发展的关公文化旅游。2013年的关陵庙会就专门将“天下关公文化旅游城”项目图片展、推介会以及参观活动列入庙会活动方案。在今后,为了迎合社会的需求、经济的发展,当阳关公信仰将会形式化为祭祀大典,关陵的文物价值是其成为旅游资源的天然条件,关公信仰的符号价值也会成为当阳各级力量将其产业化的有力支撑。最终,促使经济功能在当阳关公信仰的整体系统中占据主导地位。

第二节 非物质文化遗产中信仰类民俗的发展

民间信仰植根于中国传统文化土壤之中,在漫长岁月中,随着历史变迁和文化的震荡几经浮沉。改革开放以来,民间信仰虽然呈现出复兴的趋势,但其生存空间仍然受到压制。翻阅1992年版的《当阳县志》,“民间风俗”一章有这么一段记载:“在生产、生活中,带有浓厚迷信色彩的习俗,正日益消亡。再也没有人祈求‘土地老爷’保佑丰收、祈求‘龙王爷’降雨抗旱。巫婆神汉装神弄鬼已成为社会渣滓被抛弃。社会主义精神文明和物质文明,改善、提高了人民生活,随之产生新的社会风尚习俗……本志所载民俗风情,意在以史为镜,摒弃糟粕,树立新风。”^①这时,民间那些祈求天上神灵降雨抗旱、保佑丰收的行为被视为需要摒弃的“糟粕”、“迷信”,不登大雅之堂,被批判甚至取缔。

直到2004年中国加入联合国教科文组织《保护非物质文化遗产公约》之后,我国非物质文化遗产抢救与保护工程不断深入,民间信仰的文化价值被重新认识,民间信仰被列入非物质文化遗产的关注范围,各地政府才将民间信仰作为一种民俗

^① 湖北省当阳市地方志编纂委员会编纂:《当阳县志》,中国城市出版社,1992年版,第767页。



事象积极申请,部分民间信仰在官方的地位才逐渐合法化,如关公信俗、妈祖信俗、汤和信俗、保生大帝信俗、嫫祖信俗等民间信仰便以“民间信俗”之名出现在国家级非物质文化遗产代表名录之中。

通过前文对当阳关公信仰的演变考察,可见国家政策总是隐匿在民间信仰之后,成为影响其生存状态的“无形的手”。那些有利于国家、民族意识形态建构,具有同根同源意义、和谐统一功能的民间信仰,必然会得到国家、政府和精英阶层的关注。在非物质文化遗产认定与保护浪潮中,学术界也对民间信仰与中国传统文化的关系重新审视,大声疾呼重视民间信仰作为非物质文化遗产的生命之源的地位,主张让“民间信仰在公共知识中‘名副其实’,不再简单地被污名化;在人们当下的现实生活中‘归其本位’,不再被恶意利用。”^①可见,当民间信仰的生存状态受到挤压时,寻求合法性与合理性是其有力的依存理据。

随着国家非物质文化遗产保护项目启动以来,国家、政府层面对民族传统文化的保护都越来越重视,包括信仰、庙会在内的民俗文化,争得了一丝存在空间。从前被禁止、被隐匿的信仰仪式被倡导、被宣扬,各地对于当地的民间文化、非物质文化遗产的挖掘、抢救与保护热情高涨。随之而来的便是关公、妈祖等信仰不可动摇的政治地位,这一地位的确立,又使这些民间信仰获得了更加优越的生存机制,万建中在对妈祖信仰的生存机制分析中就已指出:“一旦列入国家级非物质文化遗产,妈祖信仰的生存机制便又要迎合国家制度的规范。”^②从当阳关公信仰的变化来看,从民间自由祭拜关公开始,发展到封建统治者将其列入国家祀典,再到如今名列国家非物质文化遗产的行列。关陵庙会的功能被不同的人群进行了不同的诠释。时至今日,虽然关陵庙会中的民间信仰色彩尚未被完全剥离,但它已不再是纯粹意义上的信仰行为和空间了,在国家文化政策以及其他外界力量介入后,它在传承传统的同时,也附加了不少来自现代社会政治、经济的承载。作为非物质文化遗产的民间信仰逐步升华,一方面用来向世人展示关公身上所具备的中华民族优秀传统文化,另一方面被当作“金字招牌”招商引资,直接以文化的吸引力推动经济发展。这是一个环环相扣的过程,具有普适性的价值是其核心,地域化的信仰经过提炼升格为全国性的文化资源,而最终又会携带着新的价值回归地方。

马林诺夫斯基认为事物在“形式上有些要素是不变的,它们是规定于它所有用的活动的性质;有些要素则是可以变异的”^③,它们的用处决定了变异可能发生的

^① 高丙中:《作为作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰》,《江西社会科学》,2007年第3期。

^② 万建中:《非物质文化遗产的生存机制——以广东汕尾妈祖信仰为例》,《广西民族大学学报(哲学社会科学版)》,2008年第3期。

^③ [英]马林诺夫斯基著,费孝通等译:《文化论》,中国民间文学出版社,1987版,第21页。



限度,在这限度内,事物的主要性质是维持不变的,而在细节上就尽可变异。如关公信仰在不同地方的传播虽有差异,但其价值意义却保持着一致性。民间信仰就是如此,信仰不会消失,但其某些不必要的功能会随着生产方式和社会的进步退出舞台,而于时下发展有益的功能则会被不断补充、强化,这是事物发展的客观规律,民间信仰也不例外。非物质文化遗产中信仰类民俗的发展不仅具备了制度基础,也成为保持文化多样性、文化资源化的必然需要。所以,“成为非遗代表作,不应仅仅被看成是为该信仰在当代社会争取到生存合法性的一种手段,而且更应成为它进行自我反思、自我改造并重新建构的一个契机。”^①

在当今全球化、文化产业化的浪潮中,民俗文化“观光资源化的倾向是在所难免的”^②。在非物质文化遗产保护的招牌下,民间信仰很可能步入躯壳化的境地。这就要求,在保护与利用的过程中,必须要警惕加诸在信仰身上的政治、经济承载过多,超出其负荷,把传统的信仰行为变为不伦不类的旅游大杂烩。任何试图依托民间信仰进行的旅游开发,都不能脱离其原本赖以生存的土壤,即民众的信仰心理和其中的文化内涵。“民间信仰的产生源于百姓生活的需要,随着社会变革,当老百姓的生活需要发生变化时,他们会自觉调整自己的生活方式以使自己处在最舒适的位置。”^③任何信仰的存在与发展,都是在一定的政治、经济、文化的基础上产生的,都会遵循历史发展的必然性和时代的需要。而且,国家和政府力量的介入要适度而为,不能随意任性,最好给予民众以选择的自由,让他们淘汰或者选择生活所需。符合历史趋势的事物才能被普遍接受,得到大众认可的文化才能持续发展。

综上所述,当阳关公信仰的功能变迁历经了明成化以前的滥觞期——明清的确立期——民国年间至九十年代末的发展期——二十一世纪以来的转变期四个阶段,经历了由心理蕴藉功能向社会认同、凝聚功能的发展,再到组织功能、娱乐功能的充实,逐渐转变为经济功能、文化功能占据核心地位。在此变化过程中,不同诉求的群体参与其中,普通信众是关公信仰的坚实基础,通过对关公的祭祀和民间传说的神化表达对关公神性的虔诚信仰;地方政府是主导力量,贯穿于关公信仰构建的全过程,宣传关公的“尽忠尽义”,推崇关公的英雄品格,新时期的信仰行为还受经济利益的推动;关氏后裔起着辅助性作用,扮演国家祭祀的助手角色;文化精英们对当阳关公信仰的复兴起着促进作用,他们倾向于将当阳的关公信仰塑造成超越

^① 王霄冰,林海聪:《妈祖:从民间信仰到非物质文化遗产》,《文化遗产》,2013年第6期。

^② 岩本通弥,吕珍珍:《围绕民间信仰的文化遗产化的悖论——以日本的事例为中心》,《文化遗产》,2010年第2期。

^③ 张瑞迪:《庙会作为公共文化的传承与展演——以浙江省永康市方岩镇独松村的胡公庙会为个案》,温州大学2011年硕士学位论文。



地方性的文化符号，努力彰显其在整个关公文化体系中的独特性。这是一个多方合谋的互动过程。信仰的演变与社会发展状况趋势是一致的，所以新时期的关公信仰可能会发生信仰色彩越来越淡薄、仪式的力量越来越强大、审美娱乐功能发生置换、经济功能日益突出的变化。在非物质文化遗产保护的语境下，以关公信仰为代表的民间信仰难免会面临保护与开发的悖论。

对民间信仰的研究是民俗学界的一个永恒话题，本文的研究目的并非仅仅是描述当阳关公信仰功能变迁的这一事实，而是力图从功能主义的视角下剖析变迁过程中各个主体的一系列行为，这种剖析的目的不是对之进行批判或赞扬，而是期望这些分析能够对地方政府、学者、旅游开发者对于该信仰的旅游开发有所裨益。但是由于笔者学术水平及科研能力有所不足，田野调查尚不够深入，未能与当地民众生活实际结合，考察民间信仰与现代生活互渗、交织的关系，所以本文的理论高度与分析深度不够。最后一节未能结合更多的信仰事象讨论，归纳出具有普遍意义的特征，提出可操作性强的对策，故而显得单薄。这些都是笔者应该努力的方向。



参考文献

一、地方资料

1. 湖北省当阳市地方志编纂委员会编纂：《当阳县志》，北京：中国城市出版社，1992 年版。
2. 董乐义：《古当阳》，武汉：湖北辞书出版社，2000 年版。
3. 中国民间故事全书当阳市编委会：《中国民间故事全书·湖北当阳卷》，北京：知识产权出版社，2007 年版。
4. 杨亚平主编：《当阳非物质文化遗产集萃》，武汉：湖北教育出版社，2011 年版。
5. 据[清]阮恩光等修、王柏心等纂，[清]同治五年修，民国二十四年重印本影印：《当阳县志（全）》，台北：成文出版社有限公司，中华民国五十九年四月版。
6. 冯运保：《关陵志》修订稿，关陵文管所馆藏，1997 年版。

二、专著

7. 乌丙安：《中国民间信仰》，上海：上海人民出版社，1995 年版。
8. 蔡东洲，文廷海：《关羽崇拜研究》，成都：巴蜀书社，2001 年 9 月出版。
9. 刘海燕：《从民间到经典——关羽形象与关羽崇拜的生成演变史论》，北京：三联书店，2004 年版。
10. 张雪年：《关羽与关羽文化》，武汉：武汉出版社，2006 年版。
11. 闫爱萍：《关公信仰与地方社会生活——以山西解州为中心的个案研究》，太原：山西人民出版社，2012 年版。
12. [英]马林诺夫斯基著，费孝通等译：《文化论》，北京：中国民间文学出版社，1987 年版。
13. 陈寿：《三国志》，北京：中华书局，1982 年版。
14. 戴康生，彭耀：《宗教社会学》，北京：社会科学文献出版社，2007 年版。
15. 郑士有：《关公信仰》，北京：学苑出版社，1995 年版。
16. 闰泉：《江湖文化》，北京：中国经济出版社，1995 年版。
17. 吕大吉：《宗教学通论新编仁》，北京：中国社会科学出版社，1998 年版。
18. 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，北京：三联书店，2002 年版。
19. 周积明主编：《湖北文化史》，武汉：湖北教育出版社，2006 年版。
20. 向柏松：《传统民间信仰与现代生活》，北京：中国社会科学出版社，2011 年版。



三、期刊论文

21. 高丙中:《作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰》,《江西社会科学》,2007年第3期。
22. 罗忼烈:《文学和历史中的关羽》,《社会科学战线》,1993年第1期。
23. 蔡东洲:《关羽现象五考》,《四川师范学院学报(哲学社会科学版)》,1995年第1期。
24. 刘永华:《关羽崇拜的塑成与民间文化传统》,《厦门大学学报(哲学社会科学版)》,1995年第2期。
25. 陈宗凯:《藏传佛教地区的关帝崇拜与关帝庙考述》,《西北民族研究》,1999年第2期。
26. 金荣华:《汉城关庙的传说与特色》,《广西民族学院学报(哲学社会科学版)》,2000年第5期。
27. 刘志军:《对于关公信仰的人类学分析》,《民族研究》,2003年第4期。
28. 刘志军:《论关公文化的现代意义》,《广西民族研究》,2003年第1期。
29. 王辉刚:《当阳玉泉寺与关公信仰探析》,《三峡大学学报》,2012年第5期。
30. 杨亚平:《从当阳民间传说看民间文化精神》,《学习月刊》,2011年第9期。
31. 向柏松:《关羽崇拜中的大传统与小传统》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》,2012年第6期。
32. 闫爱萍:《地方文化系统中的关帝信仰——山西解州关帝庙庙会及关帝信仰调查研究》,《山西师大学报(社会科学版)》,2010年第2期。
33. 吴晓峰:《试论关公文化演进中的政府行为及现实意义》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》,2013年第2期。
34. 张海超:《白族民间忠义故事的历史人类学阐释》,《民族文学研究》,2010年第1期。
35. 施爱东:《学术与生活:分道扬镳的合作者——以各类“公祭大典”“文化旅游节”为中心的讨论》,《文化研究》,2008年第1期。
36. 高丙中:《民间的仪式与国家的在场》,《北京大学学报(哲社版)》,2001年第1期。
37. 张成福:《庙会重建中的文化生产——以妙峰山传说为个案分析》,《民俗研究》,2005年第3期。
38. 陈志勤:《非物质文化遗产的创造与民族国家认同——以大禹祭典为例》,《文化遗产》,2010年第2期。
39. 向柏松:《民间信仰与非物质文化遗产保护》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》,2006年第5期。



40. 高丙中：《作为作为非物质文化遗产研究课题的民间信仰》，《江西社会科学》，2007 年第 3 期。
41. 刘晓春：《第七届民间文化青年论坛 “民间信仰与文化遗产” 学术研讨会综述》，《文化遗产》，2010 年第 1 期。
42. 万建中：《非物质文化遗产的生存机制——以广东汕尾妈祖信仰为例》，《广西民族大学学报（哲学社会科学版）》，2008 年第 3 期。
43. 王霄冰，林海聪：《妈祖：从民间信仰到非物质文化遗产》，《文化遗产》，2013 年第 6 期。
44. 岩本通弥，吕珍珍：《围绕民间信仰的文化遗产化的悖论——以日本的事例为中心》，《文化遗产》，2010 年第 2 期。

四、学位论文

45. 任义国：《关公故里的关公信仰研究》，山西师范大学 2010 年硕士学位论文。
46. 韩维鹏：《明清时期洛阳关林庙会研究》，广西师范大学 2012 年硕士学位论文。
47. 石易：《论三国故事从史传到小说到当阳民间传说的流传与变异》，中南民族大学 2012 年硕士学位论文。
48. 陈博言：《湖北当阳关陵庙会的当代文化再生产》，西南民族大学 2013 年硕士学位论文。
49. 康积萍：《关中农村庙会的功能研究——以陕西武功为例》，西北农林科技大学 2013 年硕士学位论文。
50. 刘冲：《明清时期淮北庙会研究》，云南民族大学 2012 年硕士学位论文。
51. 包诗卿：《明代关羽信仰及其地域分布研究》，河南大学 2005 年硕士学位论文。
52. 卫文辉：《民间信仰的现代建构——以河洛地区黄大王信仰为例》，河南大学 2012 年硕士学位论文。
53. 张瑞迪：《庙会作为公共文化的传承与展演——以浙江省永康市方岩镇独松村的胡公庙会为个案》，温州大学 2011 年硕士学位论文。



致 谢

敲定论文最后一个字，本该如释重负的时刻却涌出了满心的愧疚，曾经设想将毕业论文作为研究生活的满意答卷，却因自己浅薄的知识而不尽人意。面对如今这般粗糙的文章，终觉愧对于在选题、调查、写作过程中得到的关心与帮助。

感谢教研室的每一位老师的悉心指导和关怀照顾。导师陈建宪教授为我的田野调查牵线搭桥，让我可以在只身前去做调查时心有底气；在我交出惨不忍睹的初稿后，又帮我重新确定主题、结构，一遍一遍地修改。刘守华老师对学术的挚守、对学生的关怀令人感动，对我的论文也非常关心，每当见到相关材料都会第一时间告诉我。孙正国老师多次帮助我寻找论文切入角度，他活跃的思维经常能帮我摆脱沮丧。晓苏老师幽默风趣，每一次讲授都能让人听得津津有味。张静老师更像是姐姐，善良贴心，对我帮助尤多。

对田野调查地的人们致以真诚的谢意。感谢当阳市关陵文管所的刘久兵所长、黄洁书记为我提供关陵资料，特别是当阳市文化馆的王友兵老师带我拜访传承人关章训老先生、和我交流研究方法、为我传真剪报资料，令我十分感动。

拥有一起成长的伙伴们是另一幸事。感谢专业里师兄师姐的照顾，感谢同窗好友韦姣、黄霜、杨童舒的陪伴，四人行很有趣味。感谢三年来形影不离的闺蜜——语言所的刘少佳，我们一起来到这里，希望未来也依然相聚。我还要感谢我的室友，谢谢你们为这段“同居”时光带来满满的笑声。今后各奔东西，惟愿岁月静好，幸福眷顾！

从大专到本科，再到研究生，八年的大学生活不仅是一个求知的过程，更是一段成长的旅程。我很庆幸父母的开明与支持给予我最大的自由，让我得以在求学道路上前行，否则我将无法领略民间文学的魅力，受教于学识渊博、品格高尚的老师，也无缘进入和谐温馨的集体，结识团结乐观、可爱可亲的同学。当我离开，必会对这个“家”怀念至极，我所学到的生活态度必将受益终生！