



中国海洋大学
OCEAN UNIVERSITY OF CHINA

硕士学位论文

MASTER DISSERTATION

论文题目: 崂山庙会物意义的意义结构分析

英文题目: Analysis on Physical Symbols of Laoshan Temple Festival

作者: 张传奇

指导教师: 孟 华

学位类别: 全日制学术学位

专业名称: 汉语言文字学

研究方向: 语言符号学



2013 年 6 月 3 日

谨以此文献给挚爱符号学与地域文化研究的同仁

-----张传奇

崂山庙会物意义的意义结构分析

学位论文答辩日期: 2013.6.2

指导教师签字: 董华

答辩委员会成员签字: _____

刘中富
董华
李树新
李树新
刘中富

独 创 声 明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，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，或其他教育机构的学位或证书使用过的材料。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谢意。

学位论文作者签名：张仕奇 签字日期：2013年6月3日

学位论文授权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，并同意以下事项：

1、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磁盘，允许论文被查阅和借阅。

2、学校可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。同时授权清华大学“中国学术期刊(光盘版)电子杂志社”用于出版和编入CNKI《中国知识资源总库》，授权中国科学技术信息研究所将本学位论文收录到《中国学位论文全文数据库》。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：张仕奇

导师签字：李华

签字日期：2013年6月3日

签字日期：2013年6月3日

1、中文摘要

崂山庙会物意义的意义结构分析

摘 要

“物的叙事”研究是当前学术研究的热点之一，它追求全面挖掘物的涵义。选择从材料到物的研究还是从物到材料的研究，决定了得到的是一个由他者架构的观念物还是由自我展示的自然物。为探寻物的研究方法，本文综合了符号学物语的观点、文化研究的文化元素概念、语言学中框架和脚本的概念，将崂山庙会作为一个实物能指符号，在崂山文化系统的整体关照下，分析这种仪式性实物符号是如何叙事的。

全文分为五个部分：

第一部分为引言，介绍目前关于崂山庙会的研究成果，进而引出本文的创新之处——符号学视角下的庙会语义分析。它分为两个方向的研究，一是纵向的物个体研究，而是横向的物体系研究。

第二部分为纵向的物个体研究，即崂山庙会物语的内涵展示，以汉河庵庙会作为研究个案，依据物的自然与系统功能，剖析其根元素、基础元素、派生元素。

第三部分为横向的能指物体系、所指物体系分析和纵向的意指结构关系研究，依据物语个体的语义结构，划分出能指符号——宫观庙宇，即根元素；所指符号——庙会外观展示，即基础元素、派生元素，进而分析能指物体系、所指物体系的影响因素，分析能指与所指之间的意指结构关系。

第四部分为横向的自然物体系研究，即崂山庙会物语的系统功能，分析崂山庙会在青岛与崂山地区所扮演的角色与功能。

第五部分为结语，概括全文主要内容，重申符号学的物语研究方法，它可以为语言学、符号学、文化学、人类学、历史学等学科的研究开辟新思路，提供新

方法。

关键词： 物语； 崂山； 庙会； 物个体； 物体系

2、英文摘要

Analysis on Physical Symbols of Laoshan temple festival

Abstract

The study on “the narrative of objects” at the perspective of multi – evidence pursues to uncover various meanings of objects. It is the academic choice that whether from written material to substantial objects or on the contrary that determines an object constructed by concepts or a natural object presented by itself. To find a method studying on physical symbols, we borrowed the concepts of frame and script from linguistics, and by which we consider Laoshan temple festival as a physical symbol. We are to find how this ritual symbol narrates in the background of the whole cultural system in Laoshan.

This thesis includes five chapters in total.

Chapter 1 is introduction, in which research results of Laoshan temple would be reviewed. On the basis of the previous research results, the innovations of the thesis will be introduced, that is, the semantic analysis of Laoshan temple festival from the perspective of semiotics. The analysis will be divided into two directions: one is the longitudinal study of individual quantity; one is the horizontal research of object system.

Chapter 2 is about the longitudinal study of individual quantity to display the connotation of the tale of Laoshan temple festival. This part will take Han River temple festival as a case study to analyze its root elements, basic elements and derived elements on the basis of the nature and system functions of individuals.

Chapter 3 is the study on the relationship between the horizontal study of signifier system, signified system and the longitudinal study of signification structure. Based on the semantic structure of tales of individuals, Signifier——Monastic temples, that is , root elements, signified——appearance display, that is , basic elements and derived elements will be divided. Further analysis is the influencing

factor of signifier system and signified system and the significance structure relationship between signifier and signified.

Chapter 4 is the horizontal study on systems of natural objects, that is, the systematic function of tales of Laoshan temple festival. The role and function of Laoshan temple festival in Qingdao and Laoshan District will be analyzed.

Chapter 5 is conclusion which reviews the main contents of the whole thesis and restates the methodology used in this thesis. This part also points out the innovation of this thesis, that is, it can help the related study jump out of the set pattern by providing new methodology and creating new ways of thinking.

**Keywords: Physical Symbols; Laoshan; Temple festival; Unit;
Complex system**

目 录

1 引言.....	1
1.1 关于崂山庙会	1
1.1.1 崂山庙会概况.....	1
1.1.2 当前研究成果总结.....	2
1.2 关于研究方法	4
1.2.1 符号与物语.....	4
1.2.2 物个体视角的物语研究.....	7
1.2.3 物体系视角的物语研究.....	8
2 个体语义结构分析.....	11
2.1 根元素	12
2.2 基础元素	12
2.3 派生元素	13
2.4 小结	15
3 能指物体系与所指物体系分析.....	17
3.1 能指物体系分析	17
3.1.1 能指物体系的概括.....	17
3.1.2 能指物体系的影响因素.....	18
3.2 所指物体系分析	23
3.2.1 所指物体系的概括.....	23
3.2.2 所指物体系的演变.....	25
3.3 意指关系分析	26
3.3.1 能指对所指的结构化.....	26
3.3.2 所指对能指的语言化.....	27
3.4 小结	28

4 自然物体系分析.....	29
4.1 角色与功能	29
4.1.1 宗教生活.....	29
4.1.2 生产联系.....	30
4.1.3 信仰生活.....	30
4.1.4 文化传承.....	31
4.1.5 社会生活.....	31
4.2 角色与功能的转变	32
4.2.1 生产方式的联系.....	32
4.2.2 民众认识的联系.....	33
4.2.3 娱乐生活的联系.....	33
4.2.4 商品贸易的联系.....	33
4.3 小结	34
5 结 语.....	35
参考文献.....	37
附录 1: 华严寺庙会	40
附录 2: 汉河庵庙会	44
附录 3: 清溪庵庙会、海云庵庙会	47
附录 4: 崂山庙会实景照片	51

1 引言

“物的叙事”近年来备受学者们的关注。叶舒宪从文学人类学的角度着重展示了这种“物的多维叙事”——“也就是直接研究物体本身蕴涵的潜在‘叙事’，从古代遗留的实物及图像中解读出文字文本没有记录的文化信息”^①，并提出了“四重证据法”。孟华从符号学的角度阐释了“物的叙事”——“让实物自己说话，让写作成为物语的工具，让书写的法则服从于物的法则”^②，并分析了物语呈现意义的几种方法，如借助前景化、图像、话语、书写等方式^③。本文试图借鉴文学人类学、语言学、符号学等学科的方法，选取崂山庙会作为实物物语，具体分析这种物语是如何进行叙事的。

1.1 关于崂山庙会

“庙会”这个词始见于《妙香室丛话》，“京师隆福寺，每月九日，百货云集，谓之庙会”^④。庙会指在寺庙附近聚会，进行祭神、娱乐和购物等活动。它大多在道庙、佛寺节日以及传统春节节庆等时间内进行，活动地点大多为宫观庙宇的院内或周围。它伴随着民间信仰活动而发展、完善和普及起来，是民间广为流传的一种传统民俗活动，是中国传统的节日风俗。

1.1.1 崂山庙会概况

崂山历史悠久，区域特色鲜明，民间信仰、民风民俗等民众精神世界丰富多彩。承载着崂山历史文化的传统节会以及婚丧嫁娶、日常禁忌、节日庆祝等的崂山庙会作为传统民俗生活的重要组成部分，对青岛传统生活样式产生了深远的影响，是青岛城市精神生活的重要来源。

1、庙会主要内容

崂山作为“道教全真第二丛林”，又是青岛儒家、释家重要传播地，山内外

^① 叶舒宪：《物的叙事：中华文明探源的四重证据法》，《兰州大学学报（社会科学版）》，第38卷第6期，2010年11月。

^② 孟华：《再论“物是如何叙事的”》，中国文学人类学研究会第六届学术年会提交论文，2012年4月。

^③ 孟华：《物是如何叙事的》，中国文学人类学研究会第五届学术年会发表论文，2010年6月。

^④ 李洪斌：《庙会》，北京：北京出版社，2005年7月，第3页。

宫观庙宇星罗棋布。随着这些道庙佛寺的创建，道庙、佛寺庙会逐步兴起，数量越来越多。庙会上有唱大戏的、跑高跷的、舞狮的、跑旱船的、打把势卖艺的等，有卖各种小吃、玩具的，人山人海、热闹非凡，活动内容越来越丰富多彩、越来越兴旺昌盛，形成了具有崂山特色的庙会文化。

2、庙会主要时间

数百年来，这些庙会都有各自固定的逢会时间：正月初三张村庙庙会，正月初七为北小庙庙会，正月初九为清溪庵庙会，正月初十为成化庵庙会，正月十一为于姑庵庙会，正月十二为玉清宫庙会（汉河庵庙会），正月十五为大士庵庙会、荒草庵庙会、海云庵庙会、玄阳观庙会，正月十八为显化庵庙会，正月十九为卧云庵庙会，正月二十至二十一为清凉院庙会，正月二十一为潮海宫庙会，二月初二为龙王庙庙会，四月初八为湛山寺庙会、明真观庙会，正月十五和四月初八为法海寺庙会，九月廿五为清云宫庙会。

“文化大革命”初期，庙宇多被拆毁，庙会随之消失。至 2005 年，崂山山内外恢复的庙会主要有华严寺庙会、玉清宫庙会、清溪庵庙会、沧海观庙会、海云庵庙会、大士寺庙会、湛山寺庙会等。

1.1.2 当前研究成果总结

中国对庙会研究历史悠久，可以追溯到魏晋南北朝时期，如晋时周处的《风土记》、北魏杨衒之的《洛阳伽蓝记》等对古代庙会都有记载。

近代开启庙会研究先河的是顾颉刚先生。他的《妙峰山》从会帖入手对妙峰山庙会进行研究，对香客的心理、碧霞元君信仰以及香会组织作了全面的考察。之后，很多关于北京妙峰山的专著问世，如刘锡诚主编的《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》、奉宽的《妙峰山琐记》等，都是妙峰山后续研究的代表作品。

当前，关于庙会的研究可谓是繁星点点、著作众多。高占祥对庙会的定义进行了进一步的概述，“是特定日期在寺庙内及附近举办的集市活动”^①。他认为庙会是一种历史现象和社会生活，是“各种社会心理、社会状态错综交合的反映”^②，需要将庙会纳入文化工作中，使庙会文化有一个新起点，从而保护民间文化遗产，满足群众文化需求。高有鹏对中国庙会的起源与演变、特征与类型、庙会

^① 高占祥：《论庙会文化》，北京：文化艺术出版社，1992 年，第 1 页。

^② 高占祥：《论庙会文化》，北京：文化艺术出版社，1992 年，第 4 页。

与中国文化之间的关系等方面有着深入浅出的详细论述。^①其中,关于庙会结构,他主要分析了佛寺道庙的建筑物结构、庙会仪式的僧侣道徒角色等内容,认为神庙的结构直接影响着庙会的具体内容及其风格,这一方面揭示了庙宇建筑对于庙会内容的决定性影响作用,这是值得肯定的,这也是本文所要解释的内容之一;另一方面他的视线集中在庙会仪式身上,认为仪式与僧侣道徒是庙会结构的主要构成。仪式无疑是庙会的重要内容,但他忽略了参加庙会的民众、表演节目的艺人甚至于摆售商品的小商贩,更不用说看不见的民间传说等。

关于庙会的论述,较多的出现在民俗学的研究当中。高丙中从社会生活民俗的角度,把庙会划分到岁时节日民俗和民俗观念中去,按时间顺序具体论述了不同的节日民俗,具体解释了民间祭祀的神灵对象。^②钟敬文主编的《民俗学概论》将庙会归到民俗信仰中,从信仰对象、信仰媒介、表达方式等方面论述了民间信仰内容。^③从民俗学的角度研究庙会,阐释了庙会的民俗内涵。但同时因为将庙作为民俗的表现形式,庙会由一个有机整体散而为形式结构,忽略了其他组成部分,因而在面临归类的问题时,庙会陷入节庆与信仰的摇摆之中。

总体而言,这些著作多为展示地方民俗与历史的史志材料,将庙会作为一种民俗活动,注重研究它的历史演变、节庆仪式、信仰特征等内容。

至于崂山庙会,当前研究专著较少,主要集中在两个方向,一是青岛地方志研究中有关崂山庙会的内容,二是崂山道教文化研究中有关庙会的内容。前者如黄宗昌的《即墨县志》、周志元的《崂山志》、孙守信等编著的《青岛崂山》、鲍运昌等著的《青岛民俗》以及政府主办的《青岛市志·文化志/风俗志》、《崂山区志》、《崂山民俗志》、《崂山概况》、《崂山村落》等,都有崂山庙会的相关内容;后者如任颖卮的《崂山道教史》、张崇纲的《张崇纲文选》以及政府主办的《青岛市志·宗教志》、《崂山研究》等,对于崂山庙会也都有着精彩的阐释。

这些地方色彩的史志研究,其研究方法主要集中在历史学与民俗学上,内容上多为庙会的时间、活动内容、历史演变等,其目的在于展示地方文化,因而对于崂山庙会的本体阐释成为次要的东西,崂山庙会成为“残缺的物”。

^① 高有鹏:《庙会与中国文化》,北京:人民出版社,2008年1月。

^② 高丙中:《中国民俗概论》,北京:北京大学出版社,2009年10月。

^③ 钟敬文主编:《民俗学概论》,第2版,北京:高等教育出版社,2010年8月。

1.2 关于研究方法

本课题的研究目的和研究价值在于探索一种新的“实物”研究模式，它既可作为语言学与符号学中关于符号表达机制与意义结构的分析方法，又可应用于文学人类学中关于“物的叙事”的研究，还可作为一种地域文化的分析模式，广泛的应用于实践研究当中。

1.2.1 符号与物

二十世纪八十年代以来，应用符号学研究热潮大兴，凡涉及意义活动的人类文化都可作为符号学的用武之地。“第三阶段符号学发展的另一个重要战场，就是在文化的所有领域中应用符号学。所有与意义研究相关的课题，都转向符号学，以获得更深一步探索的进路。”^①

1、何谓符号

什么是符号？国内外学者有着众多的解释。

“现代语言学之父”德·索绪尔提出：“语言是一种表达观念的符号系统”，“我们可以设想有一门专门研究社会生活中符号生命的科学；它将构成社会心理学的一部分，因而也是普通心理学的一部分；我们管它叫符号学”，“它将告诉我们符号是由什么构成的，受什么规律支配”^②。在语言中，“我们把概念和音响形象的结合叫做符号”，“用符号这个词表示整体，用所指和能指分别代替概念和音响形象”^③。索绪尔感觉到了“符号学”的存在，但对于“符号到底是什么”这个问题，他没有给出明确的答案。

美国哲学家皮尔士认为“逻辑学在一般意义上只是符号学的别名，是符号的带有必然性的或形式的学说”^④。符号是“某种对某人来说在某一方面或以某种能力代表某一事物的东西”^⑤也就是说独立存在的任何事物，只要它与另一种事物有联系，并且能够被解释，那么它的功能就是符号。

罗兰·巴特认为符号学乃是语言学的一部分，“是具体负责话语中大的意义

^① 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京：南京大学出版社，2011年3月，第17页。

^② （瑞士）德·索绪尔著，高明凯译：《普通语言学教程》，北京：商务印书馆，1980年11月，第38页。

^③ （瑞士）德·索绪尔著，高明凯译：《普通语言学教程》，北京：商务印书馆，1980年11月，第102页。

^④ （美）皮尔士：《论文集》，第二卷，第227节。

^⑤ （美）皮尔士：《皮尔士选集》，第二卷，第228节。

单位的那部分。”^① 符号学的符号也由能指与所指组成，“但它在实体的层面上又与语言学符号有分别”，“很多的符号系统（物品、手势、图像）都有一个本体不在意指的表达实体；通常，这是些由社会处于意指目的加以衍义的实用物品：衣服用于蔽体，食物用于果腹，但它们也被用来表达意义”。^② 在后文中，他提出了更为明确的符号观：“只要有社会，任何实用都转化为该实用的符号”^③，即处于社会中的一切事物都是符号。巴特以语言的结构去研究社会的符号，尽管这依然是结构主义符号学观，但是符号学研究对象已经由语言走向了非语言。

艾柯提出了看似简单的符号学定义：“符号学研究所有能被视为符号的事物”。^④ 不过，艾柯未曾对符号学的关涉对象做独立于符号学的考察，他的符号学对象，“一方面具有选择的经验性，另一方面又具有先验的独断性”，正如他对符号学对象作出的文学式描述：“（1）大海表面，在其下面的海独立于水分子运动，潜流的互动，这个海正是存在着的某种平均性的最终形式；（2）精心布置的风景景观，由于人类干预，景观内的房舍、农田和运河不断改变”。^⑤ 他对符号学研究所持的立场是矛盾的。

国内学者对符号学的研究起步较晚，真正成规模的符号学研究是从二十世纪八十年代才开始的。“由于中国文化传统具有丰富的符号学内涵，根植于中华文明背景中的符号学研究，从起步就显示出与众不同的勃勃生机”^⑥，中国符号学研究已经成为世界符号学研究的重要组成部分。

叶蜚声、徐通锵认为需要将符号与征候相区别开来，“征候是事物本身的特征，它代表着事物，可以让我们通过它来推知事物”，而“符号和自己所代表的事物是两回事，相互之间没有必然的联系”^⑦。这实际又回到了索绪尔的语言符号观。

李幼蒸提出：“符号学是一研究领域，即由文化和思想现象中一切符号学方面或语义学方面组成的各个系统。”^⑧ 他反对将符号学列为一种新的学科，而是

^① (法) 罗兰·巴特著，王东亮等译：《符号学原理》，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年6月，第3页。

^② 同上，第31页。

^③ 同上，第32页。

^④ 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京：南京大学出版社，2011年3月，第2页。

^⑤ 李幼蒸：《理论符号学导论》（第三版），北京：中国人民大学出版社，2007年6月，第594页。

^⑥ 王铭玉、宋尧：《中国符号学研究二十年》，载于顾嘉祖、辛斌主编：《符号学与符号学新论》，南京：东南大学出版社，2006年10月，第386页。

^⑦ 叶蜚声、徐通锵：《语言学纲要》（第三版），北京：北京大学出版社，1997年4月，第26—27页。

^⑧ 李幼蒸：《理论符号学导论》（第三版），北京：中国人民大学出版社，2007年6月，第6页。

一个跨学科的研究，其内容与方法与其他学科密切相关，所设的规则、问题是多元的，需广泛地运用社会、人文、自然科学等各学科的知识。

孟华提出：“符号学是阐释精神表达规则的科学”，它“把人的社会活动看作是广义的符号表达活动，因而表达是指人类形成、构造其文化产品的深层机构和基本原则。”^① 这种符号观，已经脱离了结构主义符号观的束缚，不再拘泥于形式与意义之间的任意性关联，符号学的关注视野空前拓展。

赵毅衡的《符号学原理与推演》一书，对国内外符号学的发展做了相当全面的概述，进而提出了新的符号观：“符号是携带意义的感知：意义必须用符号才能表达，符号的用途是表达意义。”有符号才能进行意义活动，“意义就是一个符号可以被另外的符号解释的潜力，解释即意义的实现。”全部与意义相关的活动、学科领域都可作为符号学的研究对象，“因为符号就是意义，无符号即无意义，符号学即意义学。”^② 这是对符号学视野拓展的充分肯定。

综合以上符号学观，我们将“庙会”这个民俗现象作为一个意义饱满的富含自然历史人文信息的实物符号，无疑是可行的。不同于民俗学、历史学等的研究，本文的研究重点在于揭示庙会的意义结构，探索它是如何展示意义的。

2、何谓物语

孟华在《文字论》一书中根据自然形态将符号分为“言、文、象”，而后在其教授的中国海洋大学研究生课程《类符号学》中，提出了“字语”、“词语”、“话语”、“图语”、“物语”等不同类型符号概念。这并非是说，字语就是文字符号，词语是词语符号，话语为语言符号，图语为图像符号，物语为实物符号。这些符号概念是在不同类型符号关系场内，根据区别性原则与统一性原则确定而来的各自概念。就“物语”而言，它并非简单的实物，而是关注于符号能指的实体性，关注于物的“理据性的自然关联”而非“任意性的人为约定”。本文所用“物语”一词，便是由此得之。

孟华在《类符号学》一书中提出：“我们通过对物语的认知性所指的历史还原，可以达到对某段历史的真实记忆，它要比文字记叙的历史更接近原点。因为这些认知性所指不是文字虚构和加工的，而是经过实证的方法建立了物语载体与它背后的认知性所指之间的内在客观联系。它遵循的是物的实证法则而非书写的

^① 孟华：《符号表达原理》，青岛：青岛海洋大学出版社，1999年10月，第1—4页。

^② 赵毅衡：《符号学原理与推演》，南京：南京大学出版社，2011年3月，第1—3页。

人为约定性法则。这样每个认知性所指就较少地受到意识形态的干扰而更具客观性，这种方法我们叫做物证或以物证史。”^① 这充分展示出物语研究的独特魅力，显现出物语研究的重要意义。

相类似于语言学中语言符号的结构关系，符号总是处于纵向的意指关系与横向的结构关系当中，我们认为作为实物形态的物语，其意义结构同样处于纵横两种关系场：纵向的物个体与横向的物体系。因此，我们的分析便从这样两个角度进行展开：物个体视角的物语研究和物体系视角的物语研究。

1.2.2 物个体视角的物语研究

物个体视角的物语研究，是面对一个实物符号内部结构的分析。为便于分析，我们引入根元素、基础元素、派生元素的概念。

孟华先生在《崂山区域文化研究》课题中提出了地域文化根元素、基础元素、派生元素的概念：

根元素是指维系整个区域文化系统的发生、存在和发展的基本条件，同时又是本区域文化元素系统中最基础的生成单位。根元素的“根”功能表现在：其一，它生成了其他派生性的文化元素；其二，根元素是整个文化元素系统存在的基本条件；其三，根元素的性质决定了整个文化元素系统的性质，根元素的基本文化精神特性就是整个系统中各级文化元素的基本特性。^②

在《文化元素·国家·地方》一书中，他分析了地域文化的基本元素：

基本元素指在根元素基础上产生的、对整个文化系统或局部产生重大影响的文化元素。基本元素包括物质性文化元素和非物质性文化元素，物质性文化元素指以物质实体的形式负载了根元素的某些文化内涵，它一方面作为物质载体，生成着根文化或根文化的某些侧面，另一方面又是一个载体，反映和象征着根文化或根文化的某些侧面。非物质性文化元素指以非物质文化的形式负载了根元素的某些内涵。^③

孟华提出的根元素是指一个文化系统中最根本的生成单位，因而他得出了崂山文化系统的三个根元素“青岛元素”、“蓝色崂山”、“绿色崂山”，进而分析了

^① 孟华：《类符号学》（初稿，暂未刊印），济南：山东教育出版社。

^② 孟华等：《崂山区域文化研究纲要》，崂山区政府横向重点课题，2010年1月—2012年2月。

^③ 孟华：《文化元素·国家·地方——以青岛为例》，长春：吉林大学出版社，2009年4月，第34—35页。

根元素基础上的基本元素和派生元素。^①

而在本文中，我们将“根元素”延伸为“一个实物符号得以展现的物质基础”。因而，我们将庙会个体的意义结构分为三层：第一层是根元素，即庙会得以存在的物质基础，对于崂山众庙会而言就是其物质承载者——庙宇；第二层是基础元素，即基本元素中的物质性文化元素，指崂山庙会上存在的所有物质性实体和人为活动；第三层是派生元素，即基本元素中的非物质性文化元素，指与崂山庙会相关的一切口传材料、历史记忆、神话传说等。

1.2.3 物体系视角的物语研究

马克思主义哲学提出了联系的普遍规律，一些事物都处在联系当中。英国哲学家怀特海提出了连续体的概念，它“是由相关联的各种关系系统一起来的实有组成的复合体，这些关系包括整体与部分的关系、拥有共同部分的重叠关系、接触关系以及从这些基本关系派生出来的其他关系。”^② “除了它的空间化和时间化以外，它还是由各种关系组成的那种普遍系统，使许多对象能够结合成一种经验的实在统一体。”^③ 联系的普遍性现已成为众所周知的道理。

同其他事物一样，崂山庙会也是处在一个自然联系的物的系统之中。“物处于一个物语空间体系中，物在外部关联、内部包含了一个空间系统，物语还在这个系统中发挥自己的相关功能，所有这一切构成了物的系统功能信息。”^④ 这个自然联系的物的系统就是“物体系”[注]^⑤，因此物语天然具备了它的系统功能，物体系视角的物语研究的着眼点便是系统功能。

1、能指物体系、所指物体系、自然物体系

罗兰·巴特提出，任何符号学的分析必须假定“能指”和“所指”这两个术语之间的对等关系，在这种关系中需要分清的是二者联合起来的相互关系，而不是由哪个要素导致另一个要素的前后相继的序列。^⑥ 也就是说，符号学的研究

^① 孟华等：《崂山区域文化研究纲要》，崂山区政府横向重点课题，2010年1月—2012年2月，第23页。

^② (英)怀特海著，李步楼译：《过程与实在》，北京：商务印书馆，2011年10月，第105页。

^③ 同上，第107页。

^④ 孟华：《类符号学》（初稿，暂未刊印），济南：山东教育出版社。

^⑤ 注：“物体系”一词借鉴于（法）布希亚著、林志明译《物体系》：“我们分析对象不是只能以功能决定的物品，也不是为分析之便而进行分类之物，而是人类究竟透过何种程序和物产生关联，以及由此而来的人的行为及人际关系系统。”本文所用“物体系”不同于布希亚的“物体系”，尽管它同样包含以物观人、以物的视角研究人的关系，但它更强调作为一个区域整体所自然关联的一些事物的合体，强调“物的法则”，而非“人的法则”。

^⑥ 罗兰·巴尔特：《神话学》，第109—150页。

重点不是能指为何、所指为谁，而是能指与所指之间的意指关系究竟是什么。

如果我们将一个物语视为一个语言符号，那么这个语言符号所关联的符号系统便可分为三个部分：能指符号系统、所指符号系统、整体符号系统。

例如“苹果代表爱情”这个例子。当我们拿出一个真实的苹果时，这个苹果就成为“爱情”的能指符号。同样道理，当我们用另一个苹果来替换它后，这另一个苹果也成为“爱情”的能指符号。而可以表达爱情的能指符号有很多，可以是玫瑰花，也可以是巧克力。那么我们发现“苹果”这个“爱情”的能指符号，处在一个由“另一个苹果”、“玫瑰花”、“巧克力”组成的能指物体系中。另一方面，苹果不仅可以表示“爱情”，在亚当夏娃的故事里它代表了“诱惑”，在果农的眼中“财富”又成为苹果的所指符号，这样“爱情”又处在了“诱惑”、“财富”等所指物体系中。而对于整个“苹果”这个实物符号而言，外部关联着梨子、桃子等系列水果，关联着丘陵地区、农村果园等自然物体系，像“烟台栖霞苹果”一样，处在一个自然物体系当中，成为地域文化系统的重要元素。

把庙会视为物语符号后，根据元素的不同功能，根元素庙宇是庙会物语的物质基础，也就是庙会意义的最终负载体，因此，根元庙宇就是物语符号的能指符号，依托于能指庙宇的基础元素和派生元素也就成为所指符号，庙会物语所关联的物体系因而为：能指物体系、所指物体系、自然物体系。能指物体系为崂山众多的宫观庙宇，所指物体系为崂山庙会所关联的一切物质性元素和非物质性元素，自然物体系为崂山庙会的系统功能。

因而本文对物体系视角的物语分析又分为两个部分，一是能指物体系、所指物体系的分析，即研究视角由崂山个体庙会转变为崂山系列庙会，旨在分析崂山系列庙会演变的影响因素，以及在演变过程中能指符号与所指符号之间的意指关系；二是自然物体系的分析，即崂山庙会在崂山人的生活中所扮演的角色，在崂山区域文化系统当中所发挥的作用。

2、文化元素与物体系

自然物体系重在分析物语在文化系统中的功能，因而我们再引入“文化元素”的概念。孟华先生在《文化元素·国家·地方》一书中，提出了“文化元素”的概念：“文化元素理论基于符号学的立场，认为任何观念形态的东西都不是孤立存在的，它必须寄寓于某种物质载体，是物质与精深观念的统一体：这种物质形

态不是它自身而是关于某种文化的象征符号。”^① 对于崂山庙会的自然物体系的系统功能研究，我们利用“文化元素”的概念，借此分析崂山庙会在崂山人的生活中所扮演的角色，在崂山区域文化系统当中所发挥的作用。

当把这种文化元素的观念应用于地域文化的研究时，我们发现每个文化元素都在其地域文化系统中扮演着某种角色，这便是物语在横向的自然物体系关系中所发挥的系统功能。

^① 孟华：《文化元素·国家·地方——以青岛为例》，长春：吉林大学出版社，2009年4月，第26页。

2 个体语义结构分析

为便于展示，我们选取当前已经恢复、具有系统研究价值的沧海观庙会作为研究对象。[注]^① 沧海观俗称“海庙”，旧时渔民们为求得出海平安，每年正月十三举行隆重的祭奠仪式；20世纪60年代初，庙会中止；80年代，村民自发于正月十三日到此烧香、放鞭，庙会逐渐恢复。现在，原庙会中独具特色的“请龙牌”祭海仪式已经移到崂山区非物质文化遗产节舞台之上，旧时庙会上的小吃大都消失，传统的民间文艺除零星的锣鼓表演外均已消失。

认知语言学有图示、框架与脚本的概念：

图式也称为心智模型“是以无数次重复的日常行为的经验为基础而形成的一种样本（或者知识结构），其中以日常生活中行为模式为基础形成的结构是脚本，而以行为者之间社会环境和社会角色的类典特征为基础的结构则称为框架。”^②

脚本与框架的主要区别是，脚本表现的是一个图式中动态的分行为，是物所关联的人的活动事件或行动链条；而框架表现的是物体及其静态的特征，是物所关联的物体系。借鉴于此，我们将沧海观庙会语义结构中的基础元素分为两个部分，一是庙会上存在的所有物质性实体，我们称之为框架结构；二是庙会上存在的所有人为活动，我们称之为活动脚本。

在沧海观庙会物意义的意指格局中，沧海观作为其基础元素和派生元素的根元素，它提供了基础元素和派生元素存在的物质空间；基础元素是沧海观庙会上存在的所有物质性实体和人为活动；派生元素是与沧海观庙会相关的一切口传材料、历史记忆、传说故事等。[注]^③ 关于基础元素、派生元素的展示，我们的着重于分析沧海观庙会关联了哪些框架、脚本以及非物质形式的材料，反映的信息为何，以及这些基础元素、派生元素对庙会的影响程度如何，找出崂山庙会的“主导型”元素。[注]^④

^① 注 1：为避免重复、资料冗杂，本文关于其他四个崂山庙会（华严寺庙会、汉河庵庙会、清溪庵庙会、海云庵庙会）的元素分析放在了附录部分。

^② 冯晓虎：《隐喻——思维的基础 篇章的框架》，对外经济贸易大学出版社，2004年2月，第86页。

^③ 注 2：本文注重方法的展示，因而对于基础元素、派生元素的分析，均为例举。

^④ 注 3：“主导型”一词源于孟华：《类符号学》（初稿，暂未刊印），济南：山东教育出版社。“主导型不是一个自足的定义，是在与异质符号的对立中获得自己的区别性特征的。”本文所用的“主导型”指庙会基础元素、派生元素中占据主要地位、最能代表庙会特点的元素。

2.1 根元素

沧海观为姜哥庄和石湾两村民于明崇祯七年集资所建，主要祭祀妈祖娘娘和龙王以及三官大帝等神。

2.2 基础元素

1、框架结构

- (1) 神像：（原神仙塑像已毁，当前供奉的是神仙画像，附录图片 3-2）
 - 妈祖娘娘：天后妈祖，海神娘娘，保护渔民平安；
 - 龙王：海神龙王，保护渔民平安；
 - 三官大帝：上元天官赐福、中元地官赦罪、下元水官解厄。
 - 文财神：比干，公和正直，公平分配财务；
 - 武财神：关羽，忠义勇武，财物守护神。
- (2) 祭拜群体：沙子口附近以渔民为主的村民。
- (3) 相关物品：香纸、文书、鞭炮、供品。

2、活动脚本

(1) 民众到沧海观庙会，主要为祭拜龙王、海神娘娘以及道教神仙，祈福保平安，因而主要活动脚本为祭拜活动。（附录图片 3-1）

庙外——购买香纸文书鞭炮等——入庙——烧香——烧纸、文书——磕头——进大殿——祭拜众神仙——出殿——出庙。

(2) 经历了文革时期的毁灭性打击的海庙庙会，上世纪九十年代在群众自发组织下，逐渐恢复，原来庙会盛况隆重的演出活动、商贸活动，现在仅有几个锣鼓爱好者自发的锣鼓表演，商贩经营的商品也仅为祭拜所需的香纸文书鞭炮等。（附录图片 3-3、图片 3-4）

锣鼓表演：庙外广场——搭架锣鼓——表演；

商贸活动：庙外道路两侧——摆售商品。

(3) 旧时以东西南北四姜哥庄和石湾村为主要组织者和参与者的海庙庙会，作为庙会的东道主，庙会日也成为村民接待前来参加庙会的亲朋好友的节日。今

天的海庙庙会虽然没有原来的规模，来自远处的村民也没有原来的众多，但是接待亲朋好友的传统确沿传了下来。村民参加完庙会后，招呼亲戚好友，回到家中，屋外鞭炮礼花，屋内美酒佳肴，热闹非凡。

庙会祭拜——招呼亲戚朋友——请到家中——燃放鞭炮——开始酒席——谈天说地——酒席结束——送别朋友。

2.3 派生元素

1、道教信仰

沧海观原为道教宫观，信奉全真道教。崂山全真道教讲究摒除妄幻，主其本真；识心见性，苦己利人；忍辱苦修，孝慈为本。崂山人生活的各个方面，从崇拜山海、敬畏生命的价值观念到爱护自然、关注社会的使命责任，从不畏艰难、勇于奋斗的顽强精神到忠厚本分、乐善好施的社会风气，处处都显现着崂山道教文化的烙印。

2、民间信仰

当地沿海渔民尊敖广为“龙王”，尊天后圣母为“海神娘娘”，历来有祭海的习俗，渔民出海前要到海庙祭神，祈求龙王、海神保佑风调雨顺、海上平安。

从 2012 年崂山区非物质文化遗产节《崂山沙子口祭海仪式颂文》一文，我们足以看出民众对于天后龙王海神的尊重和喜爱：

天后圣母，慈仁得润。德行昭彰，懿范冠伦。
三官大帝，威名远震。赐福解厄，护佑黎民。
东海龙王，四海崇尊。海不扬波，风调雨顺。
祖筑海庙，奉祀诸神。上苍护佑，崂山百姓。
今逢盛世，与时俱进。壬辰之年，气象纷纭。
崂山慧聚，和谐如春。泰月吉旦，丽日祥云。
供奉贡品，五彩缤纷。呈献鲜花，吟诵颂文。
万众拜谒，祈福盼顺。传统信俗，文化遗存。
大力弘扬，激励后民。薪火相传，福满乾坤。^①

3、历史记忆

^① 崂山区第二届非物质文化遗产节，祭海仪式颂文，2012 年 2 月 4 日。

(1) 沧海观庙会的兴复

沧海观附近的四姜与石湾村是崂山沙子口重要的渔村，附近的沙子口港口则是清朝时期崂山地区最大的贸易港口。因此，渔业生产与出海贸易就成为周围村民的主要生活方式，海神祭拜也即成为农民生活的重要组成部分。文革时期，在“破四旧 立四新”的浪潮之下，沧海观也未能躲避被毁的厄运，庙会中断。因为生产方式的延续，八十年代后随着人们思想的解放，周围渔民便自发来到海庙旧址进行烧香祭拜，并希望在政府的主导下能够海庙进行修复。在群众的呼声之下，政府出资对海庙进行了主体性修复，庙会也就随之逐渐恢复，祭拜天后圣母与东海龙王等神仙。^①

(2) “请龙牌”祭海仪式

旧时海庙庙会最隆重的组成单元就是“请龙牌”祭海仪式，它是东西南北四姜各庄以及石湾村最重要的节日活动，所有村民都要参加；它历时两天，第一天由海庙开始，请到各村巡回祭拜，第二天送回海庙，伴随着浩浩荡荡的送请队伍、热热闹闹的节目表演，将海庙庙会掀起最高潮。

请龙牌：十二日下午海庙——请龙王神位——出庙——南姜村——东姜村——石湾村——北姜村——西姜村的大庙——族人香火供奉——十三日早晨——锣鼓、高跷、旱船、舞龙队伴随送回海庙——隆重祭奠。^②

4、传说故事

位处于海边渔村的沧海观，民众流传着众多的神话故事，其中最著名的当属海神娘娘和东海龙王。

海神娘娘传说：传说她是宋朝福建莆田一林姓人家之女，11岁时遇仙人传法曾在梦中救过海上遇难者，被尊为海神，至今民间还流传着许多海神娘娘送灯为遇难渔船引航的故事。过去，南方航船来青时，船民必进庙祭拜，祈求海上平安。海神被视为航海者的保护神。^③

关于东海龙王的传说，民间流传着众多版本。由崂山区文化局主编，张崇纲搜集整理的《青岛海洋民间故事》，共收录了27篇歌颂龙王的传说故事。

这些传说都是自民间搜集而来，口传故事者也多已古稀之年。自文革时期沧

^① 访谈资料，受访人：曲宝光，崂山区文化局，2012年2月。

^② 访谈资料，受访人：曲宝光，崂山区文化局，2012年2月。

^③ 鲍运昌，李国增：《青岛民俗》，青岛出版社，1997年6月，第81页。

海观的神仙塑像被毁之后，由于各方面的原因，塑像一直未能得到修复，如今的沧海观供奉的神仙只得以纸质的画像代替。上世纪七十年代到九十年代，是沧海观庙会终止、神像被毁的二十年，而依托于庙宇与塑像的民间故事也便因此而断代。

2.4 小结

本部分分析了崂山庙会物意义的个体语义结构，通过对根元素、基础元素、派生元素的展示与分析，我们将系个体性的崂山庙会分为四组对立结构。

第一组：佛寺庙会与道观庙会。

崂山众庙会，均历史或现实地依托于佛寺道观，根据根元素——庙宇的属性，可以将崂山庙会分为佛寺庙会与道观庙会。前者，当前依然进行的有华严寺庙会、大士寺庙会、法海寺庙会等；后者，当前进行的主要有玉清宫庙会、沧海观庙会、海云庵庙会等。

第二组：大型公共庙会与小型民间庙会。

从规模与参加庙会的人员状况来看，崂山众庙会规模不一，各有特点。规模较大，盛况隆重，成为整个青岛乃至半岛地区，甚至国内外的大型公共庙会的有海云庵庙会、清溪庵庙会等；规模较小，以周边村民为主要参加者的民间庙会有华严寺庙会、沧海观庙会、玉清宫庙会等。大型公共庙会的框架和脚本结构复杂，内容多样，成就了庙会盛况的同时，逐渐偏离了庙会原貌；小型庙会的框架和脚本结构简单，多为单纯的祭拜活动，保持了宗教信仰原貌。

第三组：生产生活主导型庙会与商品贸易主导型庙会。

庙会为传统民间节庆生活的重要组成部分，随着经济的发展，商品日益增多，而人山人海的庙会也就成为商品贸易的优良平台，因此，可以将崂山庙会分为生产生活主导型庙会和商品贸易主导型庙会。崂山本为青岛的城市郊区，居民以从事农业生产、海洋养殖、水产捕捞等为主要生产方式，敬畏自然、保佑平安、祈求福禄、获得丰收是居民的心理常态，因此，庙会神灵祭拜是某些崂山庙会的主要组成框架和脚本活动，这样的庙会便是生产生活主导型庙会，如沧海观庙会、汉河庵庙会。而现已位处于中心城区的某些宫观庙宇，随着市民城市生活方式的转变，商品贸易活动已取代了宗教信仰活动的地位，这样的庙会便是商品贸易主

导型庙会，如清溪庵庙会、海云庵庙会。

第四组：信仰主导型庙会与娱乐主导型庙会。

庙会本为宗教信仰活动，但随着时间的变迁，许多崂山庙会已经成为以休闲娱乐为主的节庆活动。尤其是随着宫观庙宇的年久失修、倾圮残垣，庙会已然转身为节日。因此，可以将崂山庙会分为信仰主导型庙会和娱乐主导型庙会，前者指保留了传统庙会的主要形式，以祭拜神灵为主要活动脚本的庙会，主要有华严寺庙会、汉河庵庙会、沧海观庙会、大士寺庙会等；后者指不再进行宗教神仙祭拜活动的庙会，或者即便保留了祭拜神灵活动，但主要框架与脚本为商品贸易、休闲旅游等活动，主要有海云庵庙会、清溪庵庙会。

3 能指物体系与所指物体系分析

本部分为崂山庙会物横向的能指物体系、所指物体系及其影响因素的研究和纵向的意指结构关系研究。作为庙会物语的能指，根元素庙宇之间互相关联，形成横向的能指物体系；依附于能指庙宇的基础元素、派生元素，横向关联组成所指物体系。

在这三层结构中，能指根元素是所指基础元素和派生元素的物质生成者，是基础元素和派生元素存在的根本；所指系统中，基础元素是物意义结构中语的物质组成部分，它一方面是在根元素的基础上产生的衍生品，另一方面又是派生元素衍生的母本；派生元素是根元素和基础元素的衍生品。派生元素是物意义结构中重要组成部分，因为它独特的非物质形态，成为重塑庙会现实的关键。

3.1 能指物体系分析

庙宇作为庙会的物质载体，是庙会内部结构的能指符号。能指在行使着自己的自然功能的同时，又被所指语言化、结构化。能指物体系是指崂山系列庙会所依托的物质载体，我们的分析主要围绕能指物体系的演变及其影响因素展开。

3.1.1 能指物体系的概括

宫观作为道教特有的活动中心和宗教建筑，是神仙在人间的居所和人神交流的中介场所。历史上，自张廉夫始建三官庙之后发展至极盛时期的“九宫八观七十二庵”，崂山道观始终是崂山一大景观。根据宫观名字和宗教类型，大体可分为以下几类：^①

1、道宫

崂山历代有太清宫、上清宫、玉清宫、太平宫、华楼宫、斗母宫、聚仙宫、三元宫、天后宫、通真宫、寓仙宫、延寿宫、神清宫、万寿宫、潮海宫、三清宫、黄石宫、通明宫、青云宫、武龙宫、东华宫、仙人宫、笄道宫 22 处。

2、道观

^① 青岛市崂山区志编纂委员会：《崂山区志》，北京：方志出版社，2008年2月，第655—664页。

崂山历代有明道观、凝真观、龙泉观、塘子观、沧海观、大崂观、太和观、白云观、玄阳观、清真观、倒座观、迎真观、大悲观、玉灵观等 14 处。

3、庵

崂山的庵有遇真庵、修真庵、铁佛庵、石障庵、先天庵、神普庵、驱虎庵、熟阳庵、白榕庵、寿阳庵、白云庵、老姑庵、青龙庵、松阳庵、石鼓庵、百福庵、姑子庵、紫榕庵、石门庵、显化庵、灵鹫庵、杏树庵、福泰庵、朝阳庵、大士庵、荒草庵、常在庵、云峰庵、慈云庵、清华庵、卧云庵、华西庵、聚仙庵、清虚庵、圣水庵、超然庵、林花庵、老母庵、孤柏庵、龙潭庵、普庆庵、六合庵、清真庵、巨峰庵等 48 处。

4、庙

崂山有关帝庙、龙王庙、镇水庙、真武庙、三官庙、镇武庙、齐天庙、岔河庙、大庙、碧霞玄君庙、玉皇庙、菩萨庙、娘娘庙、老子庙、老母庙、老爷庙等 15 处。

5、寺院

崂山有华严寺、灵圣寺、海印寺、大士寺、法海寺、洪门寺、大明寺、崇佛寺、歇佛寺、青云寺、白佛寺、观音庵、毗卢庵、潮海院、大水院、清凉院、庵沟院、慧炬院、狮莲院、康公祠、关圣祠、经神祠、那罗延窟、峡口庙等寺院 24 处。

随着时间的发展，宫观庙宇大多已经消失在历史的长河中，当前以崂山太清宫、华严寺为代表的修缮较好的宫观庙宇约有 20 处。

3.1.2 能指物体系的影响因素

1、能指的强化因素

强调能指实体化的物语符号，其能指的物质形态自然是研究物语符号的重要内容。对于庙会物语而言，“能指的强化”是指对庙会的物质载体——庙宇的完善和保护。在青岛与崂山的近现代时期，有过一些保护寺观、修复庙宇的措施。这些能指的强化因素往往只是历史学的研究兴趣所在，成为文化研究的不曾触及的地带。而从物出发的物语的研究，注重物的实际关联，追求展现“完整的物”，能指的强化元素成为重要的研究内容。

德租胶澳时期，德国人非常重视对崂山宫观庙宇的保护和管理，对租界区宫观庙宇的地位和庙产进行了调查，“尽力利用寺庙的壮丽和经济价值使崂山更完美”，采取了一系列的措施，如对崂山森林资源进行大规模保护，维护风景如画的古老庙宇建筑。对宫观庙产的权益理解，便足以展示德国人对中国传统文化的尊重：“宫观的法人性质，通过其成员的法律地位得以体现，这些成员同时是这座宫观财产的利益关系人和管理人：他们之所以是受益者，是因为只有他们有权使用；他们之所以是管理人，是因为他们可以对生利的财产行使一种管理权并可独立安排宫观的种植。头头因而是最高的管理人，是道长即‘当家的’。”^①

1922年，国民政府华北政务委员会通过了颁布了佛教同原会提交的保护庙宇及庙产的申请：“……查民国以来，籍口兴办各种事业，占据寺庙，侵夺庙产，毁坏佛像等情事，地方多有，诚如该会所称。戾气所钟，影响极为恶劣，本署有鉴于此，业经已提倡佛教保护寺宇及庙产，为宗教行政方针。名胜古迹古物并亦恪遵条例妥为保护，历有成案，该会所请通行各省市转饬所属，对于辖境寺宇及庙产，切实保护以维宗教一节，尚属当务之急。”^②

1957年山东省委关于保护太清宫、华严寺、玉清宫、聚仙宫、海庙、清溪庵在内的37处庙宇等文物古迹的通知，规定了一系列的具体保护措施：“所有庙宇及附属文物（包括庙宇内外树木花草风景石）均不得破坏；各庙宇内所藏经笈字画文物等均不得损坏或借出庙外；庙宇看管保护，凡住有僧道的庙宇，由僧道负责，无僧道居住的庙宇，由该地乡人负责保护”。^③

1962年青岛市委关于保护主要寺庙庵观和文物古迹的通告中规定了更加详实的保护措施：“各庙殿及附属房屋一律不得任意占用，不准涂抹、刻划、拆毁；塑像、雕刻、碑碣、洞窟、古墓、亭塔、有名山石等必须严加保护，不准拆移、刻划、涂抹、毁坏……”。^④

这些能指强化因素，不仅可以解释宫观庙宇的历史变迁，它的展现更可以以更直观的形式告诉面对宫观、解读庙宇的人，尤其是文化研究者、政策制定者，历史是如何对待人文遗产的。

^① 青岛市档案馆编：《青岛开埠十七年——〈胶澳发展备忘录〉全译》，中国档案出版社，2007年版，第322页。

^② 青岛市档案馆，档案号：B0023-002-00466。

^③ 青岛市档案馆资料，档案号：A0021-002-00463。

^④ 青岛市档案馆资料，档案号：A0023-002-00466。

2、能指的弱化因素

与能指的强化因素相对应的就是能指的弱化因素，对于庙会物语而言，“能指的弱化”因素指庙会物质载体——宫观庙宇的破坏因素。

在中国近现代史上的思想现代化转变潮流中，佛家道教总是被作为“旧思想、旧残余”成为批判的对象，佛道寺庙自然免不了遭受摧残。自光绪年间的“庙产兴学”开始，经历了国民政府兴办教育以及公益慈善事业，一直到解放后的开办学校、文革时期掀起的“破四旧 立四新”等运动，寺庙就一直未能摆脱遭到破坏乃至消失的命运，崂山寺庙庙产遭到分割与破坏，很多庙宇大而化小、小而再小，直至无迹可寻。

(1) 公益事业

国民政府时期制定了一系列旨在推动民众教育、济贫救灾、育幼养老、公共卫生、公益慈善等事项发展的措施。如 1932 年 9 月，国民政府颁布了《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》，设立了专门的监督管理机构，负责利用庙产兴办公益事业的举措，视各自能力制定不同的标准，表现良好的给予嘉奖：

“第三条 寺庙出资兴办事业时应按其每年财产总收入，依左列之标准每年分两次缴纳之

- (一) 五百元以上一千元未满足百分之二
- (二) 一千元以上三千元未满足百分之四
- (三) 三千元以上五千元未满足百分之六
- (四) 五千元以上一万元未满足百分之八
- (五) 一万元以上者百分之十

其全年总收入不满五百元之寺庙，志愿量力纳款者听……”^①

(2) 庙产兴学

庙产兴学运动起于清末的维新运动。甲午海战后，中国面临空前危机，以救亡图存的号召的维新运动开始。变法派提出了庙产兴学的主张，而后清廷颁布谕令，令不在祀典范围的民间祠庙一律改为学堂，庙产兴学自此而始。

到国民政府时期，庙产兴学活动依然延续。如，1931 年青岛市社会局向国民政府递交的《呈为呈请准变庙产创办师范，仰祈鉴核备案事》，意在利用道观

^① 青岛市档案馆，档案号：B0032—001—00333.

常在庵庙产兴办学校教育：“窃查民村常在庵，有庙地百亩，山岚四处，约值洋五万六千元，为原庙主王茂公王茂哲等所捐设，除供香火外，所得租余，历由民村首事，支配运用，举办各种公益事业；现经村民公众决议，抽出庙产三分之二，创办乡村师范，于奉神之余，惠及学子，人神两便。查立法院第六十三次会议通过之监督寺庙条例第九条，寺庙应按其财产，兴办公益，或慈善事业……”^①

国民政府的庙产兴学活动一直延续到解放前夕。如 1947 年 9 月，为保证适龄儿童普遍入学问题，增加校舍，解决儿童失学问题，青岛市长李先良颁布政府训令，通飭各区利用庙宇及祠堂房屋办理国民学校。^② 再如 1948 年 1 月，青岛时报刊登了市教育局题为《吕祖请出 胶州路庙宇将设民教馆》的文章：“教育局以本市辖区辽阔人烟稠密，民众教育亟待开展，过去因经费所限，对民众教育馆之设置，未能按照原定计划，全部实施，已设有民教馆外，市中心区尚为缺少，该局拟于胶州路增设民教馆，利用吕祖庙旧址，设立胶州路民众教育馆一处，内设总务，教导，两部，以广推展社会教育。”^③

解放后，庙产兴学运动再次掀起热潮，崂山众多庙宇在此期间大规模的转变为学校与工厂。

（3）风俗改良运动

德租胶澳、日占青岛、国民政府统治时期，青岛与崂山经历了飞速发展与社会动乱交替前进的几个阶段，上层阶级物质奢华，穷苦大众民不聊生，在这种双重刺激下，众多宫观道士的角色发生了变化，宫观越来越多地背离它原来的宗旨，代替奉献敬神的是追逐世俗的财物和世俗的享受，道士们在知识和智慧上和他们的祖师相去甚远，越来越堕落：“虽然每个月的初一至十五，并且——至少在较大的宫观中——在从十月初一到正月十五这段时间，每天早、中、晚都遵循老习惯诵经，而且道士也偶尔参加为富人出殡的活动（为了得赏钱），但他们根本就不理解其所诵经文的含义和信仰的意义，如果考虑到大部分道士都不识字，则这一点就不会令人感到意外。诸如文化教育的缺失，使得道士们缺乏正直的品德。再没有清道士了，几乎所有道士都是花道士。吸食鸦片和与妇女来往都是司空见惯的现象。”^④

^① 青岛市档案馆，档案号：A0021-001-00328.

^② 青岛市档案馆，档案号：B0026-001-00524-0002.

^③ 青岛市档案馆，档案号：D000269-00032-0011.

^④ 青岛市档案馆，档案号：D000269-00032-0011.

随着科学认识普及，人们对于神仙鬼怪的认识逐渐有了改变，民国时期上自政府下至知识阶层将信神视为迷信，开始反对民众烧香拜神。如1933年4月29日《青岛时报》刊登了《风俗改委会昨日午后开第九次会议，决议改良赛会民风》一文：“利用其期间及地点，临时办理社会教育讲演或参加一种正当娱乐，以期渐进改良。办法，遇有迎神赛会场所，在市内由民众教育馆派口讲演团宣讲，须预行划定地点，设备讲席，并须携带留声机或滑稽画等，四围由巡警维持秩序。乡区由各建设办事处办理，不特废历正月，即每期朔望香火较旺之寺庙，均可行之，或于赛会时日同时提倡一种正当娱乐，如新剧国术公共运动等，在附近空地或学校办理，以灌输群众之亲见闻。藉渐减轻其迷信。”^①

面对日益发展的民间迷信，国民政府对民间祭拜神仙体系进行了普查，并根据神仙属性设定了宫观寺庙佛道神像存废的标准：“可存神仙有三大类：1、先哲类，对于民族发展有勋者、对于学术有所发明利溥人群者、对于国家社会人民有捍卫御侮兴利除弊之事迹者、忠烈孝义足为人类于式者，可存神祠举例：伏羲氏、神农、黄帝、嫫祖、后稷、六禹、孔子、孟子、公输盘、岳飞、关羽等；2、宗教类，多神教如佛教释迦牟尼，道教老子、元始天尊、三官、天师、王灵官、吕祖等；一神教如回教、耶教等；3、古神类，日月星辰之神、山川土地之神、风云雷雨之神等。需要废弃的淫祠标准计有四点：1、附会宗教毫无崇拜价值者；2、意图籍神敛钱或秘密供奉开堂惑众者；3、类以依草附木牛鬼蛇神者；4、根据齐东野语稗官小说世俗传说毫无事迹可考者。如张仙、送子娘娘、财神、二郭、齐天大圣、瘟神、痘神、玄壇、时迁庙、狐仙庙等。”^②

（4）破四旧 立四新运动

相较而言，对宫观庙宇、佛道神像破坏最甚的要属解放后的破四旧立四新以及文化大革命运动。

同能指强化因素一样，这些能指弱化因素，也往往是文化研究的盲区所在。从实际关联出发的物语研究，“捡起”了众多研究盲区。从能指出发的物体系的分析，是物语横向的物体系研究的第一层面。

^① 《青岛时报》，1933年4月29日。

^② 青岛市档案馆，档案号 A0021-001-00328。

3.2 所指物体系分析

所指物体系是指崂山系列庙会的所指符号，我们对所指物体系进行汇总概括，分析它们的变化及其影响因素。

3.2.1 所指物体系的概括

1、主要框架结构

所指系统中基础元素的系统功能是不同的，其中最重要的当为神仙塑像牌位。崂山庙会佛寺主要供奉众佛与菩萨，道观所奉的主要神仙体系包括神明、仙真、物灵及历史传说中的杰出人物。通过对神明仙真的祭拜，道徒与民众们祈求福寿安康、长生久视，惩恶扬善、护卫家园，这种对自然的敬畏、对神灵的崇拜，成为崂山人的生活常态，成为维持生活秩序、传承中华文明的重要形式。

(1) 佛教菩萨

释迦牟尼佛：原名乔达摩·悉达多，佛教创始人。成佛后的释迦牟尼，尊称为佛陀，意思是大彻大悟的人；民间信仰佛教的人也常称呼佛祖、如来佛祖。

阿弥陀佛：佛教中在西方极乐世界的教主，与观世音菩萨、大势至菩萨统称为西方三圣。大乘佛教各宗多以阿弥陀佛的净土为归，但是净土宗则以专心信愿念阿弥陀佛为其主要特色。

观世音菩萨：四大菩萨之一，“观察世间民众的声音”的菩萨，是西方极乐世界教主阿弥陀佛座下的上首菩萨。他相貌端庄慈祥，手持净瓶杨柳，具有无量的智慧和神通，大慈大悲，普救人间疾苦。当人们遇到灾难时，只要念其名号，便前往救度，所以称观世音。

文殊菩萨：四大菩萨之一，释迦牟尼佛的左胁侍菩萨，代表聪明智慧，意为美妙、吉祥。因德才超群，居菩萨之首，故称法王子，是观世音菩萨外最受尊崇的大菩萨。

普贤菩萨，四大菩萨之一，象征理德、行德，同文殊菩萨的智德、正德相对应，是娑婆世界释迦牟尼佛的右、左胁侍，被称为“华严三圣”。

地藏王菩萨：四大菩萨之一，因其“安忍不动如大地，静虑深密如秘藏”故名地藏，以其“久远劫来屡发弘愿”，被尊称为大愿地藏王菩萨，与观音、文殊、

普贤一起，深受世人敬仰。

（2）道教神仙

道教神仙，体系庞杂，我们这里分析的是崂山全真道教主要祭拜的神仙。^①

玉皇大帝，居于太微玉清宫，全称“昊天金阙无上至尊自然妙有弥罗至真玉皇上帝”。

“三清”尊神在道教神仙体系中地位最尊：

——元始天尊，道教开天辟地之神，为上古盘古氏尊谓，称玉清元始天尊，在“三清”中位为最尊，也是道教神仙中的第一位尊神。

——灵宝天尊，上清高圣太上玉晨元皇大道君，仅次于第一神阶中位之元始天尊。

——道德天尊即太上老君，居三清尊神的第三位，是道教初期崇奉的至高神，原为春秋时的思想家、道家学派创始人老子。

龙王，职能为兴云布雨，龙王治水成了民间普遍的信仰。

真武大帝，太上老君第八十二次变化之身，托生于大罗境上无欲天官，净乐国王善胜皇后之子。

王母，原是掌管灾疫和刑罚的怪神，后于流传过程中逐渐演化为年老慈祥的女神。

三官大帝，即上元天官赐福、中元地官赦罪、下元水官解厄。相传尧时敬天爱民，风调雨顺，被后人尊为天官；舜时民风高尚，地不生灾，被尊为地官；大禹因势利导，治理洪水灾害，被尊为水官。

文财神，比干，公和正直，公平分配财务。

武财神，关羽，忠义勇武，坚贞不二，财物守护神。

（3）民间神灵

天后妈祖，即海神娘娘，是崂山以渔民为主的沿海居民信奉的神祇。崂山人把希望寄托于神灵的保佑，在出海前要先祭天妃，祈求保佑顺风和安全，在船舶上立天妃神位供奉。

胡三太爷，狐仙。崂山民间多迷信狐狸，有“千年黑，万年红”之说，成仙的狐狸能给人降福消灾，至今北九水一带还流传着火、荷二仙惩治坏人、救人解

^① 任颖卮：《崂山道教史》，北京：中央编译出版社，2009年12月，第139—146页。

难的故事。

2、主要活动脚本

总体而言，崂山庙会的主要活动脚本有三种类型：祭拜活动、娱乐活动、商贸活动。具体到庙会个体而言，各种脚本活动有主有次，占据主体性地位的活动脚本，决定了庙会的属性特点，它就是该庙会的主导型脚本。这是划分庙会类型的重要依据。

3、主要派生元素

总体而言，崂山庙会的主要派生元素有三种类型：宗教信仰、历史记忆、传说故事。派生元素是庙会物意义结构的重要组成部分，它的非物质形式导致了易受忽略的地位。而正是这个原因，派生元素也就成为重塑庙会现实的重要元素。派生元素依附于物质形态的根元素、基础元素，因而保护了根元素、基础元素，也就保护了派生元素。遗憾的是，当前崂山庙会的众多历史记忆、传说故事正日渐走向消亡的命运。

3.2.2 所指物体系的演变

现代已经恢复的几个崂山重要庙会与旧时的庙会相比，许多曾经发生在庙会中的行为活动已经属于历时脚本，现在已不复存在；根元素消失，基本元素、派生元素发生了变革。

1、基础元素的演变

庙会基础元素与派生元素发生变革：伴随着旧时庙会行为的改变与消失，组成庙会框架的基本元素与派生元素也在发生着变化。除海云庵与清溪庵庙会有大型的民俗文艺表演以及沧海观庙的零星锣鼓表演外，其他几个庙会都已经失去了这一民俗元素。众多民俗小吃在沧海观庙会、汉河庵庙会上已经消失。

旧时，崂山不同庙会上人的行为活动大体相似：小商贩们在庙会之前提前去占据摊位，有的建炉打灶，以备炸油条、打炉包用；传统艺术表演者们来庙会上搭台献唱，或杂耍、或买卖；赶会者们纷纷前来，或自带或现买香纸文书，香火极旺；附近村民们家家户户宾朋满门，热闹非常。现代已经恢复的几个庙会中，已经大都失去了这些活动脚本：华严寺庙会上已经没有了搭台献唱玩杂耍的传统艺术表演；沧海观庙会上也没有了艺术表演，商贩也只有些摆售香纸文书的；汉

河庵庙会只剩下前来烧香磕头的附近村民。位处青岛市区的海云庵庙会与清溪庵庙会，在政府的主导与市民的参与下，已发展成为集商贸、文艺、旅游一体的大型的民俗文化展示平台。

2、派生元素的演变

在寂光洞外狐仙胡三太爷的祭祀石碑上刻有的“岛城灵圣 有求必应”碑文，以及众多的关于狐仙的故事传说，都在表明胡三太爷是可以保佑赐福的神仙；沧海观庙会上对天后圣母海神娘娘的祭拜，也源于周围渔民祈求海神妈祖的保佑平安；玉皇、三官、文武财神，也都是可以赐福、祈求平安的神仙。崂山庙会对上述诸神的祭拜表明，庙会民间传统信仰更倾向于功利性质的神仙崇拜。而庙会本身依托的物质载体为佛寺道观，这些佛寺道观本为较为纯粹的宗教信仰，与民间信仰融合发展为庙会后，成为综合性的信仰崇拜。如，本为道教宫观的沧海观，祭拜着东海龙王敖广、天后圣母林默娘、上元天官赐福紫微大帝、中元地官赦罪清虚大帝、下元水官解厄洞阴大帝、武财神关羽将军、文财神比干丞相诸神。

3.3 意指关系分析

我们对物意义的意指关系，从两个方面展开：一是能指对所指的影响，主要分析能指作为意义载体对所指外观呈现的结构化[注]^①；二是所指对能指的影响，所指作为外观展示，它的文本呈现对能指载体的语言化[注]^②。

3.3.1 能指对所指的结构化

庙会的物质载体——庙宇，作为根元素，它的存在与否与庙会的开办有着直接影响。东陈村的显化庵在文革时期被摧毁后，现在显化庵旧址已成为村委办公室与工厂厂房，幸福村的聚仙宫旧址则成为部队营地。物质载体消失后，依附于庙宇的庙会也就随之消失。汉河庵在文革时期也被摧毁，但随着玉清宫与汉河庵旧址石碑的树立，附近村民又自发于旧时庙会日前来烧香祭拜，形成小区域的简单庙会。而海庙被毁于文革后，于八十年代末在村民的呼声、政府的出资下进行了主体性修复。此后，村民便自发于旧时庙会日前来烧香祭拜，庙会逐渐恢复。

^① 注 1：“结构化”意为“能指物质形态结构对所指形态的决定性影响”。

^② 注 2：“语言化”意为“所指语言表达对能指物质形态的反作用”。

①

伴随着庙会的中断以及神像的被毁，作为框架派生元素的神话故事等也就逐渐消失。原东陈显化庵内供奉着不同于崂山其他庙宇的神仙——“老母神”。此庵前方有一座山，旧时村民们称之为“老母山”，村里也流传些关于老母神的传说故事。然而，自上世纪 60 年代显化庵被拆、庙会中断、老母神像被毁后，围绕老母神的传说故事在村内也即中断，了解老母神的人也就局限在生于四五十年代之前的老人。随着衰老病死，知道的人越来越少。于是，村前的那座山逐渐失去了“老母山”的名字，取而代之的为“南山”。^②至于原庵内供奉的“送子娘娘”等其他神仙的传说故事，也都处在日渐消失的状态中。

3.3.2 所指对能指的语言化

随着庙会框架与脚本的变化，如今的庙会已经不同于以前。

海云庵庙会更为人所知的称呼是“糖球会”，清溪庵庙会则为“萝卜会”，甚至如今的政府公文、媒体报道也直呼为“糖球会”、“萝卜会”，然而，这两个名称的由来却少有市民所知，“海云庵庙会”与“清溪庵庙会”也逐渐不再为人所知。因为海云庵附近夏庄等地村民大量种植山楂，于是村民便于庙会时将山楂做成酸甜可口、老少皆宜的糖球拿到庙会上叫卖，久而久之，人们给海云庵庙会起了个“糖球会”的名称。而清溪庵庙会也是如此，因为旧时前来参加庙会的人很多，冬日没有方便解渴的水果等，附近村民便将家里的萝卜拿到庙会上来叫卖，既用来解渴又可作为比较便宜的小吃享用，于是人们便给清溪庵庙会起了个“萝卜会”的名称。^③而今，原庙会的副产品反而成了这两个主题。

随着清溪庵的拆毁，清溪庵庙会已经成为依托于青岛昌乐路文化街的以商贸活动为主的集商贸、旅游、民间艺术表演为一体的综合平台。海云庵庙会则以海云庵、海云街、嘉禾路、糖球广场等为依托的集商贸、民俗、旅游等为一体的大型庙会。不过，在海云庵入庵收费制度以及商贸交易的发展等综合因素的影响下，到庙里祭拜神像、烧香祈福已经成为海云庵庙会的次要脚本，主要脚本则为品尝小吃、购买商品等活动。

^① 访谈资料，受访人：东陈村陈姓村民、汉河村曲姓村民、幸福村曲姓村民、崂山区文化局曲宝光等，2012年2月。

^② 访谈资料，受访人：东陈村陈姓村民，2012年2月。

^③ 访谈资料，受访人：孙守信，原崂山区园林局，2012年3月。

3.4 小结

能指物体系与所指物体系分析，展示了崂山系列庙会的根元素、基础元素和派生元素的影响因素。在崂山庙会物语结构关系中，能指的变化带动了所指的变化，所指的变化影响了能指本身。能指做为所指系统存在的物质载体，隐含了一个由基础元素和派生元素构成的所指系统，庙宇的变动左右了庙会的变化；而所指作为能指的外观展示，它的语言化又影响了庙宇本身，有的庙宇始毁终兴，有的庙宇始兴终毁。

4 自然物体系分析

崂山庙会这个实物形态的物语，是崂山地域文化的重要组成部分。文化最深层的涵养水源是民众的生产生活，崂山庙会与崂山人乃至青岛人的生活关联是研究庙会系统功能的主要内容。

负载和体现崂山文化精神的典型形象、实物、人物、单位、建筑、文献、口承、景物等，我们均称之为“崂山文化元素”^①。每个元素都蕴含着特定的崂山精神，是崂山文化创意、记忆、认同、宣传最重要的文化资源。这个“崂山文化元素库”便是整个崂山区域文化的自然物体系，它不是一个简单的区域文化资料汇集，不是文献的挖掘与整理，而是一个文化分类系统，物的文化功能的分类。

本文指出的崂山庙会物语的自然物体系研究，就是要分析庙会在这个元素库中所扮演的角色与发挥的功能。

4.1 角色与功能

崂山数量众多、派别各异的宫观庙宇不仅承载着民众的精神寄托，还构成了他们日常生活的重要组成部分。通过供奉香火，祈求风调雨顺五谷丰登、恳请幸福平安生财生子、祷告山海无虞免遭灾害等，庙宇构成了崂山人宗教生活的中心。崂山庙会涉及到民众的精神活动、经济生活、休闲娱乐和各项公共生活，可以作为集镇或市镇的补充，构成基层社会中一个独特的经济文化网络。

4.1.1 宗教生活

崂山自春秋战国时期就已成为享誉国内的“东海仙山”，唐宋以后崂山道教发展迅猛，庙宇建筑越来越多；宋末元初时期道教全真派创始人王重阳率全真七子来到崂山宣传教义，成为道教全真派自立以来第一处地面大、庙宇集中的丛林基地；后延至明、清数代长久不衰，极盛时期崂山有上百处道教庙场，称为“九宫八观七十二庵”。

而佛教自东汉末年传入中国，很快就传播到崂山地区，已有 1700 多年的历史

^① 孟华等：《崂山区域文化研究》，崂山区政府横向重点课题，2010年1月—2012年2月，第137页。

史。崂山佛教虽然没有像道教那样根深蒂固地形成丛林规模，却也不乏其一时之繁荣，其始于魏晋，盛于隋唐，明代又迭起高潮，清代后期渐衰。

4.1.2 生产联系

崂山庙会的物质载体与崂山民众的生产生活同样联系紧密。旧时崂山村民主要是“靠山吃山，靠海吃海”的生产方式，“亦山亦海亦林”的物质生产资料，^①决定了整个农民的生产生活只能“听天由命”，由此必然产生祈求玉皇大帝王母娘娘、赐福赦罪解厄三官大帝、文武财神等传统民间信仰仙神的保佑，祈求送子观音保佑家中妇女多生孩子，祈求祭龙王保佑风调雨顺，祈求天后圣母娘娘保佑出海平安、大获丰收。

除了生产原因需要祭拜神灵，宫观与乡民之间还有着直接的经济联系。“宫观与乡民的经济依存关系，主要通过两种形式，一是乡民租种宫观的地产，二是乡民到宫观内做工。道教宫观通过各种方式获得的大量田产和山林，往往租给附近的乡民耕种或管理，并按时收取地租。也有少数乡民，为谋生计，闲时到宫观内做‘支使’，为道士们分担保杂务。”^②

道观佛寺为周边乡民提供了生计，而道士僧侣们的衣食生活则仰赖乡民的供给，他们之间形成了一种互相依赖的共生关系。这种经济上的依存关系，使道佛文化深深扎根于乡土社会，潜移默化地影响着乡民的生活观念和生活方式。

4.1.3 信仰生活

以沧海观海庙庙会为例，它位处于崂山沙子口的重要渔村，由海洋生产带来的海洋信仰自是当地渔民精神生活的重要内容。沧海观庙会作为渔民生产方式和信仰生活的载体，是当地渔民表达海洋信仰的直接方式，是在长期的历史发展过程中，在涉海民众中自发产生的一套神灵崇拜观念、行为习惯和相应的仪式制度。

海洋信仰最重要的仪式就是祈祷出海平安、渔业丰收的海祭，由海庙庙会所展现出的海洋信仰特色，成为增强崂山涉海民众彼此身份认同和海洋情感的有效载体。

^① 孟华等：《崂山区域文化研究纲要》，崂山区政府研究课题，2010年—2012年。

^② 孟华等：《崂山区域文化研究》，崂山区政府横向重点课题，2010年1月—2012年2月，第38页。

4.1.4 文化传承

崂山庙会承载起了传承崂山文化的重任，成为崂山乃至青岛地区传统文化根系的重要一支，是青岛人寻找记忆、传承历史的重要精神载体。以庙会为主的民风民俗，为崂山地域奠定了一个质朴敦厚的基础，为青岛提供了一种本土文化元素，塑造了一种多元的、充满活力的精神空间。

4.1.5 社会生活

依托于崂山道观佛寺的崂山庙会，是居民喜爱的节日盛会，它不仅是居民的节日生活、信仰生活，还是居民的游玩场所、娱乐方式，也不仅是文化传承、历史沿革的方式，还是购买点心、置办物资的渠道。总之，它深入到居民生活的方方面面，成为青岛与崂山地区的地域文化的重要组成部分。

热热闹闹、人头攒动的崂山庙会，成为市民社会生活的“镜子”，人们都集中到庙会上来，庙会成了整个社会的小缩影。我们可以从刊登于1940年2月16日《青岛新民报》的《春节零拾·春光》^①一文，了解当时的社会众生相：

忽然，又一阵杂乱的锣鼓声，院落里更涌进了许多的人，尤其是小孩子从人丛中穿来穿去丝毫不怕大人人们的拥挤，几个长衣新袍的生意人，虽然深恐被人们踏污了新买的鞋子，然而争先恐后的心却未尝泯灭，不过总是瞻前顾后的两手扶在他人的后肩上，眼在一时不闲的注视着脚下。梳着大辫子的乡下姑娘，外面罩上了一件红绿的新衣，然而衣角间却隐匿不了平日穿的沾满污秽的红袄子，嘴里不住的在哼着什么，间或被人挤了一下，或者绣花的鞋上被人踏了一脚，又会哼出一些不好听的骂语。年轻的，似乎是工人的青年，嘴里叼着一支烟卷，身形骄持地在一群女人后而指手画脚，有时也不知是因为后面人的拥挤，他们哄的一声挤在了前面那些女人的身上，那些女人在骂了一声之后，恨恨的回头过来，嘴里又要骂，但是，却没有骂出来，惹得那群青年奇声怪气一阵狂笑。穿着呢大衣的鸨母，带了五六个姑娘，从人丛中挤进庙里，打扮得妖艳的妓女，脖子上都围着一张整个的狐狸皮，花枝招展的在胡三太爷座前虔心叩拜，又骄矜地站在石阶上注视着正在拥挤着的一些人。三个女学生站在庙下，互相以目示意，好像是在

^① 青岛市档案馆，档案号：D000307-00100-0006.

同情妓女的堕落不幸，但是在看到人家脚上的那双高跟鞋时，目光马上收回在自己脚上的半高跟鞋上，似是羡慕，又似是自愧不如，再偷眼看看同伴也是半高跟的鞋子。庙门口的两旁，排列着两行乞丐，手在乱张着，同时哀哀的祈求着，使人们怜悯的目光在注视着老爷太太的脸。两个中学生，还是穿着黑制服，从角门里哼着“月亮在那里”的歌曲走进来，四双目光好像是有目的似的，紧紧地四处张望着，霎时又退了出去，连声说：“晦气！一个也没有！”玩具摊上的哨子声呼五喝六的赌博声，拥挤的喊声，哭、叫……一些噪耳的声浪中，微微地尚能够听得庙殿里的击钵声。

4.2 角色与功能的转变

随着时间的变迁，崂山庙会因为自身形态的变化，在自然物体系中所扮演的角色与功能也逐渐发生改变。这种转变的总体趋势是由“物的自然联系”走向“人为的书写联系”。

4.2.1 生产方式的联系

旧时庙会的框架与脚本与当时人们的生产、生活的是自然地紧密关联的，庙会规模与生产规模相当，这是物的联系。庙会时间为传统民俗节日比较集中的春节期间，此时为冬季农闲期，人们的空闲时间非常充裕。如前所述，“亦山亦海亦林”的物质资料生产方式，^①产生了祈求玉皇大帝王母娘娘、赐福赦罪解厄三官大帝、文武财神等传统民间信仰仙神的保佑，祈求送子观音保佑家中妇女多生孩子，祈求祭龙王保佑风调雨顺，祈求天后圣母娘娘保佑出海平安、大获丰收。

如今，许多崂山范围内的村民，依然保持着传统的农业、渔业等生产生活样式。依托于此，如华严寺庙会、沧海观庙会与汉河庵庙会的恢复，与附近村民的传统的农渔生产、生活方式之间的自然联系是分不开的。

而活动规模越来越大、经济效益越来越好，成为青岛旅游品牌的“糖球会”、“萝卜会”，它们的繁荣昌盛的局面并非源于市民的生产方式所带来的祭拜需求，而是政府与商家共同打造的经济旅游平台，市民的生产方式与庙会内容、庙会规模之间的关联“退居后线”。

^① 孟华等：《崂山区域文化研究纲要》，崂山区政府研究课题，2010年—2012年。

4.2.2 民众认识的联系

随着科学的发展、生产方式的进步以及人们文化水平的提高，原先一些迷信色彩浓厚的信仰、传说等正逐渐消失。由于对生育的科学认识以及对不孕不育的科学医疗，现在庙会上已经没有了关于送子观音的行为活动。

4.2.3 娱乐生活的联系

原先农民的娱乐生活比较单调，能够观看文艺节目的机会非常稀少，因此庙会上的传统文艺表演就成为庙会的重要内容之一。如今，生活娱乐方式的多元化，电脑、电视等可以观看综艺节目的渠道的普及，旧时庙会上的文艺表演也只存在于清溪庵庙会等具有舞台性质的大型节会上，而原先庙会在男女相亲中扮演的角色更是直接消失。

当海庙庙会上的“请龙牌”祭海仪式搬到崂山非物质文化遗产节开幕式上时，这种舞台表演已非源于市民们对其艺术形式的喜好，渔民由祭海活动的直接参与者继而变为台下观摩的观众，祭海舞台表演也就成为是风光的政绩工作。舞台的高高在上、演员的职业化、道具的专业化等等，都宣告了“请龙牌”祭海仪式已经不再是渔民们只要一把弦、一架鼓就能浸乐其中的民俗生活了。

4.2.4 商品贸易的联系

由于旧时生活简朴，甜点小吃在日常生活当中更是少见，因此人们参加庙会时往往会购买一些甜点风味小吃，商贩于是也就成为庙会框架与脚本的不可缺少的组成部分。而今天在经济的快速发展之下，尤其是旅游业的推动，在政府的主导下，今天的海云庵庙会与清溪庵庙会已经发展成“以民俗活动为主，文化、体育、经贸、旅游于一体，文化搭台，经贸唱戏”的国内外游客广泛参加的大型节会活动，成为发展经济、特色旅游的手段。庙会框架与脚本转而为经济与旅游服务，赶会的人们已经不再是到庙里烧香祭拜、祈福保平安，转而为品尝小吃、观看表演、购买商品、娱乐旅游。

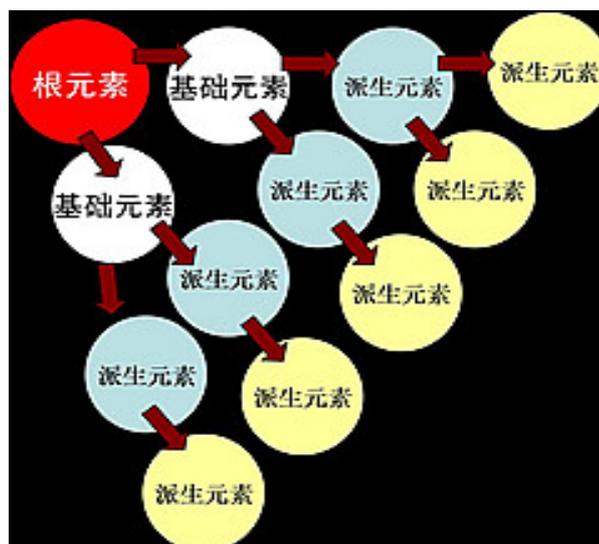
4.3 小结

庙会物意自然物体系的分析,展示了崂山庙会在青岛与崂山的地域文化中所扮演的角色。它与社会生产紧密相连,对民众生活的各个方面产生了深远影响,是地域文化的重要元素。而庙会的这种系统功能,随着时间的变迁逐渐发生改变,它与民众之间的关系呈现出由“物的自然联系”走向“人为的书写联系”的特点。

5 结 语

符号学除了是一门关于理论研究的学科，它更是一门关于方法论的学科。随着应用符号学研究热潮的推进，符号学所散发出的光辉与魅力日益夺目。

借助于符号学的理论和方法，我们较为全面的分析了崂山庙会这个话语符号的意义结构，它一方面内部关联了崂山庙会这个庞大的元素系统，另一方面又联结着整个崂山文化系统。通过分析这两种不同系统的层次，我们得出了话语符号的最根本意义负载体，这个根元素派生出一系列的基础元素，而基础元素又在根元素的基础上派生出众多派生元素，派生元素同时又可以派生更远范围的派生元素，整个崂山庙会这个话语符号展现出层级性结构特点。如下图所示，在话语意义的层级结构当中，高一级是低一级的意义生成者，当高一级符号消失时，其关联的意义链条也就容易走向消亡。



这个图示意义结构，同时又给我们展示了另一条信息。当我们研究一个对象的时候，选择从根元素到派生元素的研究视角，还是选择从派生元素到根元素的研究视角，这是两种完全相反的思维方式。选择前者，那么根元素成为话语意义的建构者，根元素所关联的一切事物都是研究对象的意义组成部分，这是符号学所赞同的认识论；选择后者，那么派生元素成为话语意义的建构者，尽管它的着眼点依然是那个研究对象，但是它的意义却是一种拼凑和重组，其结果是值得怀疑的。

关于物意义结构的展示与分析，旨在让实物自己说话，让写作成为物意义的工具，让书写的法则服从于物的法则，从而还原一个全面而真实的物，发掘被隐性书写的内涵意义，这是物意义研究的方法所在。与实物相关的全部要素成为物的意义组成部分，物成为其负载意义的根元素，相关要素成为其负载意义的基础元素、派生元素。因而，物意义研究应当是从根元素到派生元素的研究而非派生元素到根元素的研究，追求一个自我展示的物而非他者架构的物。

这种实物分析方法，不仅是符号学视野的开拓尝试，它还是语言学、人类学、民俗学、历史学等学科研究的可行思路。它揭露谎言，重现真实；它排斥立场，博取众长。它在呐喊：让事实说话，让我们直面一个真实的世界。

参考文献

一、学术专著

- [1] 孟华. 符号表达原理. 青岛: 青岛海洋大学出版社. 1999.
- [2] 孟华. 文化元素·国家·地方——以青岛为例. 长春: 吉林大学出版社. 2009.
- [3] 孟华. 三重证据法——语言·文字·图像. 长春: 吉林大学出版社. 2009.
- [4] 孟华. 文字论. 济南: 山东教育出版社. 2008.
- [5] 孟华. 类符号学(初稿, 暂未刊印). 济南: 山东教育出版社.
- [6] (瑞士) 德·索绪尔著. 高明凯译. 《普通语言学教程》. 北京: 商务印书馆. 1980.
- [7] (美) 皮尔士. 论文集. 第二卷.
- [8] (美) 皮尔士. 皮尔士选集. 第二卷.
- [9] (法) 罗兰·巴特著. 敖军译. 流行体系: 符号学与服饰符码. 上海: 上海人民出版社. 2000.
- [10] (法) 罗兰·巴特著. 王东亮等译. 符号学原理. 北京: 生活·读书·新知三联书店. 1999.
- [11] (法) 罗兰·巴尔特. 神话学.
- [12] (英) 怀特海著. 李步楼译. 过程与实在. 北京: 商务印书馆. 2011.
- [13] (法) 布希亚著. 林志明译. 物体系. 上海: 上海人民出版社. 2001.
- [14] (英) 特伦斯·霍克斯著. 瞿铁鹏译. 结构主义和符号学. 上海: 上海译文出版社. 1987.
- [15] 李幼蒸. 理论符号学导论(第三版). 北京: 中国人民大学出版社. 2007.
- [16] 王铭玉, 宋尧. 中国符号学研究二十年. 符号学与符号学新论. 南京: 东南大学出版社. 2006.
- [17] 庄锡昌等. 多维视野中的文化理论. 杭州: 浙江大学出版社. 1987.
- [18] 冯晓虎. 隐喻——思维的基础 篇章的框架. 北京: 对外经济贸易大学出版社. 2004.
- [19] 卢植. 认知与语言——认知语言学导论. 上海: 上海外语教育出版社. 2006.
- [20] 赵毅衡. 符号学原理与推演. 南京: 南京大学出版社. 2011.
- [21] 叶蜚声, 徐通锵. 语言学纲要(第三版). 北京: 北京大学出版社. 1997.
- [22] 李鸿斌. 庙会. 北京: 北京出版社. 2005.
- [23] 高有鹏. 庙会与中国文化. 北京: 人民出版社. 2008.
- [24] 高丙中. 中国民俗概论. 北京: 北京大学出版社. 2009.

[25] 钟敬文主编. 民俗学概论 (第二版). 北京: 高等教育出版社. 2010.

[26] 高占祥. 论庙会文化. 北京: 文化艺术出版社. 1992.

二、地方志

[1] 周志元. 崂山志. 济南: 齐鲁书社. 1993.

[2] 青岛市崂山区史志办公室, 青岛市崂山区档案局, 中共崂山区委党史研究室编. 崂山概况. 北京: 五洲传播出版社. 2004.

[3] 青岛市崂山区志编纂委员会. 崂山区志. 北京: 方志出版社. 2008.

[4] 青岛市崂山文化研究会编. 崂山研究 (第 1 辑). 青岛: 中国海洋大学出版社. 2006.

[5] 青岛市崂山文化研究会编. 崂山研究 (第 2 辑). 青岛: 中国海洋大学出版社. 2008.

[6] 孙守信, 王玉华编著. 青岛崂山. 青岛: 青岛出版社. 2000.

[7] 任颖卮. 崂山道教史. 北京: 中央编译出版社. 2009.

[8] 崂山区政府编. 崂山村落. 北京: 中国文史出版社. 2007.

[9] 青岛市崂山区人民政府主办, 青岛市崂山区史志办公室承编. 崂山民俗志. 北京: 五洲传播出版社. 2005.

[10] 青岛市崂山区文化馆编. 崂山民间故事连环画——崂山狐狸. 青岛: 青岛出版社. 2007.

[11] 青岛市史志办公室编. 青岛市志·文化志/风俗志. 新华出版社. 1998.

[12] 鲍运昌, 李国增. 青岛民俗. 青岛出版社. 1997.

[13] 青岛市档案馆编. 青岛开埠十七年——《胶澳发展备忘录》全译. 北京: 中国档案出版社. 2007.

[14] 青岛市崂山区文化局主编. 青岛海洋民间故事. 青岛: 青岛出版社. 2007.

三、论文资料

[1] 孟华. 物是如何叙事的. 中国文学人类学研究会第五届学术年会发表论文. 2010.

[2] 孟华. 再论“物是如何叙事的”. 中国文学人类学研究会第六届学术年会提交论文. 2012.

[3] 叶舒宪. 物的叙事: 中华文明探源的四重证据法. 兰州大学学报 (社会科学版). 第 38 卷第 6 期. 2010.

[4] 叶舒宪. 国学考据学的证据法研究及展望——从一重证据法到四重证据法. 证据科学. 第 17 卷第 4 期. 2009.

[5] 赵立霞. 清末庙产兴学与移风易俗. 山东省农业管理干部学院学报. 第 20 卷第 5 期. 2004.

[6] 吴林羽. 清末庙产兴学及其社会反应. 济南大学学报. 第 15 卷第 3 期. 2005.

[7] 高雅楠. 庙会研究文献述评. 理论界. 总第 461 期. 2012.

[8] 蔡丰明. 城市庙会:人性本质的释放与张扬. 学术月刊. 第 43 卷. 2011.

[9] 任颖后. 崂山道教与当地民俗考究. 岱宗学刊. 第 14 卷第 14 期. 2010.

[10] 李永菊. 庙会的文化功能分析. 湖北省社会主义学院学报. 2003.

四、课题研究

[1] 孟华等. 崂山区域文化研究纲要. 崂山区政府研究课题. 2010—2012.

[2] 马树华等. 崂山耐冬文化与传统民间节庆文化研究. 青岛市崂山区文学艺术界联合会横向课题. 2012.

[3] 马树华等. 《崂山》图书(在研). 青岛市崂山区文学艺术界联合会横向课题. 2012.

五、档案资料

[1] 青岛市档案馆. 档案号. B0023-002-00466.

[2] 青岛市档案馆. 档案号. B0032-001-00333.

[3] 青岛市档案馆. 档案号. A0021-001-00328.

[4] 青岛市档案馆. 档案号. D000269-00032-0011.

[5] 青岛市档案馆. 档案号. D000307-00100-0006.

[6] 青岛市档案馆. 档案号. B0026-001-00524-0002.

六、报纸资料

《青岛时报》. 1932—1937.

七、访谈资料

时间: 2012—2013.

[1] 参观宫观: 太清宫、上清宫、玉清宫、华楼宫、聚仙宫、天后宫、沧海观、太和观、百元观、汉河庵、于姑庵、荒草庵、蔚竹庵、华严寺、海印寺、大士寺、法海寺、湛山寺等。

[2] 访谈单位: 青岛市崂山区政府、崂山区委宣传部、崂山区文学艺术界联合会、崂山区文化局、王哥庄街道、沙子口街道、北宅街道、中韩街道.

[3] 访谈个人:

孙守信. 青岛人. 道家弟子. 原崂山区园林局.

曲宝光. 青岛人. 崂山区文化局.

社区居民. 东陈村、毕家村、双石屋、姜各庄、东西麦窑、幸福村、汉河村等.

附录 1：华严寺庙会

华严寺始于明崇祯年间，依山顺势修建而成。华严寺庙会原在每年四月初八举行，20 世纪 60 年代中期庙会中止，1985 年起原华严寺庙会和新兴起的“寂光洞”庙会合为一个庙会，改为正月初八。

（一）根元素

1、华严寺

华严寺旧名华严庵，在那罗延山东麓，是崂山东部区域唯一的佛刹。它三面环山，左临大海，涧壑泉石清奇，殿宇楼阁壮丽，是崂山风景区的著名景点。寺下海滨大路旁有一巨石，叫“砥柱石”，镌有“山海奇观”四个大字，字径一丈，为乾隆十五年山东巡抚惠龄游崂时所题，是崂山最大的石刻。

从山下到华严寺，苍松古木荫蔽如幄，林中大石卓立万状，景致优美，壮丽非凡。华严寺系明侍御即墨黄宗昌所创建，因为战事没有完成，后来他的儿子坦与慈沾上人继续修建得以建成。华严寺的大殿供奉那罗古佛，左侧为僧侣客舍，右侧为大悲殿，西侧为祖师堂。祖师堂前为藏经阁，画栋飞甍，高出竹松。站在山坡上的华严寺，背负青川，面朝大海，登阁远眺，一览无余。再加上崂山渺渺白雾，幽深涧底，峦峰竹松，让人不禁产生悠然绝尘的念想。

2、寂光洞

在华严寺右上侧有一自然石洞，巨石空敞如屋，额镌“寂光洞”三个大字，相传为狐仙居所，内有胡三太爷神位。洞外竖有刻着“岛城灵圣 有求必应”的石碑数十座，建有专供烧纸祭拜的高台。

（二）基础元素

1、框架结构

（1）神像，主要为华严寺的佛、菩萨和寂光洞的狐仙：

——释迦牟尼佛，佛教创始人，如来佛祖；

——阿弥陀佛，西方极乐世界的教主；

——观音音菩萨，大慈大悲，救苦救难；

——文殊菩萨：聪明智慧，美妙吉祥；

——普贤菩萨，理德、行德；

——地藏王菩萨，安忍不动如大地，静虑深密如秘藏；

——狐仙胡三太爷。

(2) 藏经阁：藏经阁是华严寺的重要名片，建于清康熙二十七年，其画栋雕梁，气势庄严，海山胜景，壮美非常。阁中藏经，为清雍正间所颁，总七百二十部，每部十本，字方约官尺五分，整齐完好，是佛家重要宝物。

(3) 那罗延窟：位于那罗延山的北坡，是一处天然的花岗岩石洞，四面石壁光滑如削，地面平整如刮。石壁上方凸出一方薄石，形状极似佛龕，洞顶部有一浑圆而光滑的洞孔直通天空，相传为那罗延佛他修炼成佛升天之处，僧侣们称此窟为“世界第二大窟”。因其结构独特，被载入宗教典籍，并列入“崂山十二景”。

(4) 祭拜群体：王哥庄附近村民，包括部分市区市民。

(5) 相关物品：香纸、文书、鞭炮、供品、小吃、手工艺品。

2、活动脚本

(1) 民众到华严寺庙会，主要为祭拜佛圣、仙灵，祈福保平安，因而主要活动脚本为祭拜活动。

上山——购买香纸文书鞭炮等——华严寺——祭拜佛像——寂光洞——祭拜狐仙（烧香——烧纸、文书——磕头——燃放鞭炮）——下山。

(2) 华严寺三面环山，左临大海，涧壑泉石清奇，殿宇楼阁壮丽，是崂山风景区的著名景点，因而观光活动又是华严寺庙会的重要活动脚本。

山下观海——寺前观音圣象、法显雕塑——欣赏山道景观——参观华严寺——西上参观那罗延窟——返回。

(3) 崂山素以“山海奇观”称胜，东部和南部紧逼大海，形成山海交错的绝妙景观。崂山山区面积辽阔，巨峰下插沧海高凌空，崂山兼有山海林泉之胜，囊括奇险秀朴之姿，处处奇峰异石、深谷幽洞、古树名花、飞瀑鸣泉，加之山海相映、沐日浴月、明霞云涛、烟雾缭绕，是青岛与崂山市民绝佳旅游场所。近年来，随着交通设施的不断完善，生活水平不断提高，市民对于休闲娱乐、锻炼身体更加注重，“驴友登山”成为崂山最常见的活动脚本。

从华严寺出发的登山路线，主要有三条，分别为：

A、沿海线：华严寺——返岭——长岭——黄山——青山——垭口——太清

宫景区；

B、南北线：砥柱石——华严寺——那罗延窟——明道观——清水湾——天马峰——巨峰景区——天地醇和——下山；

C、东西线：砥柱石——华严寺——那罗延窟——明道观——滑溜口——狮身人面石——流韵亭——北九水景区——下山。

（三）派生元素

1、佛教信仰

佛教自东汉末年传入中国，很快就传播到崂山地区，已有 1700 多年的历史。崂山佛教虽然没有像道教那样根深蒂固地形成丛林规模，却也不乏其一时之繁荣，其始于魏晋，盛于隋唐，明代又迭起高潮，清代后期渐衰。崂山佛教寺院自古至今有名可循的有 32 处，建于隋代之前有 6 座，建于唐代的有 4 座，建于宋代的有 1 座，建于明代的有 16 座，建于清代的有 5 座。如今已修复的寺院主要有法海寺、华严寺、大士寺等处。

2、民间信仰

崂山民间多迷信狐狸，认为它们年深日久就会成仙得道，有“千年黑，万年红”之说，意思是说黑毛狐狸已修炼了千年，红毛狐狸已修炼了万年。成仙的狐狸能给人降福消灾，至今北九水一带还流传着火、荷二仙惩治坏人、救人解难的故事。如有得罪，也会给人带来灾难。出于敬畏心理，人们多把它们当成仙家供养，禁忌直呼其名，对狐狸要称“狐仙”、“胡三太爷”。有些老太太，甚至中年妇女遇有难事，如家中丢失财物或有人生病，也往往到洞口、狐狸庙进香许愿，供奉糕点、烟酒，有的还送去小衣服、小鞋或红布帐幔。^①

3、历史记忆

（1）于七与螳螂拳

于七，反清农民起义军领袖，明时山东栖霞唐家泊村，因在同门 10 人中排行第七，别号称“于七”。顺治六年冬，清政府出兵 5 万围剿胶东义军，于七逃至崂山华严庵。一日清兵追查至此，当时华严庵主持慈沾大师急中生智，立即舀来一瓢滚烫的开水，将于七脸烫起许多燎泡，面貌全非。慈沾大师对前来搜捕的清兵称此僧患了天花病，这才躲过了搜捕。后来于七在华严庵落发为僧，皈依佛

^① 《崂山民俗志》，青岛市崂山区人民政府主办，青岛市崂山区史志办公室承编，北京：五洲传播出版社，2005 年 9 月，第 73 页。

门，拜慈沾为师，取戒名“寂彻”，法号“善和”，任华严庵住持。于七通过观察螳螂捕食的形态独创了一套新拳法——螳螂拳，云游四海到处教授，希望能再举反清义旗，但是最终因为势力微弱，壮志未酬，于公元 1720 年含恨圆寂华严寺，终年 113 岁。

（2）法显登临

东晋高僧法显，为健全僧伽制度，西行天竺，寻求戒律。归国时在海上遇狂风暴雨，于义熙八年（公元 412 年）秋在崂山南岸栲栳岛一带登陆。法显在这里翻译了部分佛经，并在其靠岸登陆处创建了石佛寺，从此佛教在崂山地区声望大振。法显登临处不在华严寺，然作为崂山地区最有影响力的寺院，寺前树立起了法显登临的雕塑，成为华严寺庙会历史记忆的组成部分。

4、传说故事

青岛民间流传着众多的故事，尤其是关于狐仙的传说，更是千式万样，各有风采。我们例举连环画《崂山狐狸》，以此展示崂山人对狐仙的崇拜与喜爱。

有一户人家，双目失明的娘和独生子秋生相依为命过日子，秋生爹闯关东，一去十八年，不知生死。这天，秋生告别家乡去寻父。他来到崂山脚下，遇到一猎人卖三只小狐狸。秋生见那狐狸可怜，便用身上所有的钱买下它们，然后到树林里把它们都放生了。天黑后秋生正寻一处歇息之地，忽见前面野地里有一丝灯光，一个老者带着三个俊后生迎了出来。老者把秋生让进上房，摆上了酒菜款待秋生。老者自称姓胡，在崂山居住已几千年，这三个俊后生都是他的儿子。老者问秋生有什么困难，秋生把身世如实讲了。饭后一觉醒来，秋生发现自己竟然睡在一个坟莹里，倒下的石碑上放着三粒金丹。秋生吃下一粒便升上了天，落在关东山一病重的老汉前，那人便是秋生的爹。秋生掏出第二粒金丹给爹吃下去，病立即好了，爷俩一起升天飞回崂山。秋生娘听见儿子和丈夫一起回来了，高兴地大哭起来，眼睛竟然复明了。后来，一老者带着一黄瘦闺女前来讨饭，秋生把第三粒金丹给那闺女吃下，那女子变成一个俊姑娘。老者对秋生的爹娘说：“让她给秋生做媳妇吧。”说完老者不见了踪影。后来，俊媳妇生了一儿一女，一家六口三世同堂，日子越过越红火。^①

^① 青岛市崂山区文化馆编：《崂山民间故事连环画 崂山狐狸》，青岛：青岛出版社 2007 年 11 月。

附录 2：汉河庵庙会

汉河庵建于明正德四年，曾为铁瓦殿下院与玉清宫脚庙，解放初有庙殿 12 间，神像 20 尊。原汉河庵庙会为每年的农历正月初九，文化大革命初期庙被毁，庙会中断。现在原庙址处建有玉清宫石碑与汉河庵石碑各一处，每年正月初九时附近村民自发前来上香祭拜。

（一）根元素

1、汉河庵石碑

今汉河庵已消失，原址处仅有一“汉河庵”石碑，立于 2009 年 9 月 18 日。

2、玉清宫石碑

今玉清宫已消失，原址处设有一“玉清宫遗址”的石碑，立于 2006 年 1 月 8 日，碑文如下：

玉清宫简介 玉清宫坐落于青岛市崂山区汉河社区东山，面积约两千平方米，始建于唐朝中期，至今约有一千二百多年的历史。庙宇建筑雄壮威武，堪与北京故宫相媲美。正大门为青龙白虎殿，其两侧左为娘娘殿，右为钟鼓楼。大院正殿树立昊天金厥扁，供奉玉皇大帝，两侧有天宫各大神像，东侧有老子殿，院子有东西配房，整齐壮观。每年正月初九庙会是祭尊日，此日庙会，人山人海，香火旺盛，延续至公元一九六七年。恐后人遗忘，特立此碑，以资纪念。公元二零零六年一月八日 立

（二）基础元素

1、框架结构

（1）祭拜群体：汉河村附近村民。

（2）相关物品：香纸、文书、鞭炮、供品。

2、活动脚本

旧时汉河庵庙会也是崂山地区非常隆重的庙会活动，随着汉河庵、玉清宫的毁坏与消失，以及文革时期的“破四旧”运动，庙会逐渐停止。近年来，参加过原来庙会的村民自发的前来烧香纸、放鞭炮，进行简单的祭拜活动。至于庙会常见的商贸活动、文艺表演等，均已不在。

玉清宫石碑——摆放供品——香火磕头——燃放鞭炮——祭拜完毕。

（三）派生元素

1、道教信仰

由玉清宫碑文，可知玉清宫与汉河庵原为道教宫观，主要供奉玉皇大帝、天官各神、老子等道教神仙，同时又吸纳了具有民间信仰特色的娘娘、青龙白虎等神仙灵物等。

2、历史记忆

因汉河庵、玉清宫已经被毁消失，我们只得借助于旧时文献回忆其旧貌：

一名早河庵，在早河村东，建于明正德年间。本为巨峰上庵之下院，自上庵圯后移建于此。中殿祀玉皇，东为三清殿，门前台阶三十余级，檐瓦丹碧，神像辉煌，宏敞之势为二崂道观不多见者。周志元诗：“早河东去玉清宫，径在松阴宛转中。瓦是琉璃阶是玉，二崂观宇独称雄。”^①

玉清宫在慈光洞，西为中巨峰，俗呼上庵。创建无考。明万历年间重修。盖与铁瓦殿同时兴建者，自铁瓦殿毁后，宫亦旋圯。其匾额移悬早河庵，即今之玉清宫也。^②

旧时热闹的庙会盛况，已经成为过去的历史记忆：

商贩，初八占据摊位，建炉打灶，准备商品，初九叫卖商品；艺术表演者，初八搭建戏台，初九日在平台唱戏、杂耍等表演；赶庙拜众，烧香磕头，燃放鞭炮；附近村民，家家户户宾朋满门，宴请亲朋好友。^③

3、传说故事

当地人流传着唐朝杨贵妃在崂山玉清宫出家的传奇故事：

公元756年，安史之乱爆发，杨贵妃香消玉殒在马嵬坡上，她的灵魂飘摇到崂山仙山出家修行。后来，唐玄宗派道士去找寻杨贵妃，最终在崂山玉清宫找到了贵妃。因此，白居易在《长恨歌》里写到：“马嵬坡下泥土中，不见玉颜空死处”，“忽闻海上有仙山，山在虚无缥缈间”，“其中一人字太真，雪肤花貌参差是”，“太真”便是杨贵妃的出家法号。^④

由于史料的粗略记载、文人墨客的浪漫描述，一代绝世美人杨贵妃的生死传

^① 周志元：《崂山志》，济南：齐鲁书社，1993年12月，第94页。

^② 周志元：《崂山志》，济南：齐鲁书社，1993年12月，第105页。

^③ 访谈资料，受访人：东陈村村民，陈氏，2012年2月。

^④ 访谈资料，受访人：汉河村民，毕氏，63岁，2012年2月。

闻给世人带来了无限的希望与幻想，增添了她这位备受争议的历史人物传奇色彩。

附录 3：清溪庵庙会、海云庵庙会

清溪庵庙会因与海云庵庙会具有相似性，且在今天的庙会中，二者与青岛元宵山会合三为一，名为“青岛萝卜·元宵·糖球会”，日期为正月初九至正月十八日，我们将其并置进行分析。

清溪庵庙会为农历正月初九，届时庙外沿途彩灯高悬，踩高跷、耍龙灯、狮舞等各种杂耍争相献艺。摊贩云集，人流如潮。各种土特产品、百货日用品、民间工艺品、儿童玩具、风味小吃，尤其是各种各样的青红萝卜摊贩，遍布大街小巷，争相卖买，令人流连忘返。

海云庵庙会为农历正月十六日，方圆数十里的居民扶老携幼前往赶会，该庙会是以糖球为媒介融经济、旅游、文化、体育、宗教活动为一体的盛会。各种商品摊位达数千处，制售糖球的摊位鳞次栉比，叫卖声此起彼伏，不少摊主连夜扎了漂亮的彩棚，挂起了一串串造型别致的糖球。卖买和游览者人山人海，而且群众喜闻乐见的舞龙、舞狮、高跷、旱船等民间杂耍和快板、大鼓书等曲艺表演，在糖球会上掀起一股民间文化的热潮。1990年，“海云庵糖球会”被列为国家重点旅游项目。^①

（一）根元素

1、海云庵

海云庵始位于海云街一号，是明代兴建。属崂山太清宫下院，有南北殿堂两座，供奉观音、比干、关羽、龙王、老君、鲁班等诸神。1982年12月，该庵被列为青岛市重点文物保护单位，经过上世纪九十年代的修缮扩建，1994年9月正式成为宗教活动场所。

2、清溪庵

清溪庵始建于元代，距今已有500多年的历史，因庙前有一条长流不断的清澈小溪而得名清溪庵。供奉玉皇大帝、太上老君、关帝圣君神像。因地势低狭，年久失修，在青岛建置初期庙宇被毁，但庙会却一直延续下来，现依托于昌乐路文化街，发展为从正月初九至十一日为期三天的大型民俗集会。

^① 青岛市史志办公室编：《青岛市志·文化志/风俗志》，新华出版社，1998年9月，344页。

（二）基础元素

1、框架结构

（1）神像

海云庵的神像以道教神仙为主，清溪庵已经消失，神像不复存在。

——太上老君，全称“一气化三清太清居火赤天仙登太清境玄气所成日神宝君道德天尊混元上帝”，元气之祖宗，天地之根本；

——龙王：统领水族的王，掌管兴云降雨；

——观音：大慈大悲，救苦救难；

——文财神：比干，公和正直，公平分配财务；

——武财神：关羽，忠义勇武，坚贞不二，财物守护神。

（2）祭拜群体：以青岛市民为主的国内外游客。

（3）相关物品：糖球、萝卜、泥人、剪纸、年画、产品、字画雕塑、花鸟虫鱼、民间玩具等。

（4）民间文艺表演：锣鼓、高跷、柳腔、剪纸、杂耍等。

2、活动脚本

（1）文艺表演者：茂腔、柳腔、皮影、杂耍、锣鼓等。

（2）商贩：占据摊位，摆售各式各样的糖球、风味小吃、手工艺品。

（3）游客：购买糖球、萝卜等风味小吃，观看文艺表演，拍照留念。

（三）派生元素

1、道教信仰

清溪庵、海云庵为道教宫观，清溪庵的拆毁后，香火停止，清溪庵成为历史记忆。而位处于青岛市区的海云庵，旅游逐渐成为海云庵的主要功能，宗教活动逐渐演变为旅游产品。

2、历史记忆

（1）“糖球会”、“萝卜会”的演变

糖球是中国传统小吃，海云庵庙会附近盛产山楂，商贩们多用它做成糖球在庙会上叫卖，久而久之，海云庵庙会便被民众称为“海云庵糖球会”。

萝卜是养生佳品，有“正月初九吃萝卜，不牙疼，防百病”的民谣。清溪庵庙会时，庙会热闹非凡，人山人海。因为没有供应游人饮用的水源，附近村民便

把家里的萝卜拿来叫卖，既可作为补充水分的水源，又可作为甜辣可口的水果，久而久之，卖萝卜、买萝卜、吃萝卜，成为清溪庵庙会的一大风景，“萝卜会”名字由此而生。

（2）“拴孩儿”

清溪庵原供奉“送子娘娘”，为迎合村民急于生子的心理，道士、尼姑提前做好男孩模样的泥娃娃，摆在“送子娘娘”膝下，庙会时道尼们焚香燃烛，敲鼓鸣钟，诵经祈祷。年轻的不育少妇，便梳洗打扮，在家人陪同下，进庙“拴孩儿”。

① 拴孩儿要配以默念的咒语：

“儿啦儿啦跟娘走，咱家黄金拴北斗。儿啦儿啦跟娘来，娘给你做双虎头鞋。你爹今年 XXX（年龄），你娘今年 XXX（年龄）。儿啦儿啦跟娘走，XXX 村回头朝 XXX（方向）就是咱的大门口。”②

（3）文字记载的萝卜会

民国时期的萝卜会：刊登于《青岛时报》的《废历年后街头风光素描》：③

萝卜会是东镇下庄玉皇庙的香火会，就是从前的杨家村，庙墙上留存着“杨家村”字样，在二十年代，当下村的建筑物还不是很多时，杨家村不过如同乡村小庙一样，到了正月初九，也就是去几个善男信女烧烧香而已。因有几个卖萝卜的点缀在庙门外边，所以这玉皇庙的香火会也叫“萝卜会”。随着城市的发展，东镇下庄渐渐繁华起来，新春“萝卜会”的名声也随之鹊起，无人不晓了。“萝卜会”不但给春节期间闲暇的人们提供了一处休闲之地，也给小摊贩们带来了发财的好机会，这里逐渐演变成一个人声鼎沸的交易市场：“卖纸箔的，买鞭炮的，买玩具的，……在道口路上，平定路上，郭口路上，姜沟路上，山口路上，庙的四周，和庙的前院，布满了摊桌，并且在墙上贴着红条，写着摊主的名字，表示那块地盘是已被他占据了。”

3、传说故事

海云庵传说。500 多年前，从海上漂来一根巨大的圆木，上面载着一家幸免于难的渔民。原来，那根圆木受到神的庇佑，保护那一家渔民安全到岸。后来，村民们就用那根圆木建了一座庙宇。庙建完后，常有仙鹤在庙顶盘旋，而且还有

① 访谈资料，受访者：孙守信，原崂山区园林局，2012 年 3 月。

② 鲍运昌，李国增：《青岛民俗》，青岛出版社，1997 年 6 月，第 63 页。

③ 《青岛时报》，1935 年 2 月 13 日。

祥云笼罩，人们就称这座庙为“海云庵”，以取“海为龙天地，云是鹤家乡”之意。圆木漂来的那一天也就是正月十六就成了庙会的日期了。^①

^① 调研资料，海云庵，2012年2月。

附录 4：崂山庙会实景照片

1、华严寺庙会



图 1-1 华严寺



图 1-2 寂光洞



图 1-3 庙会场景 1



图 1-4 庙会场景 2

2、汉河庵庙会



图 2-1 冷清的庙会



图 2-2 汉河庵遗址



图 2-3 玉清宫遗址



图 2-4 玉清宫简介

3、沧海观庙会



图 3-1 庙会场景



图 3-2 神像与牌位



图 3-3 祈福文书



图 3-4 锣鼓表演

4、清溪庵庙会



图 4-1 旅游品牌



图 4-2 儿童乐园



图 4-3 传统小吃



图 4-4 买卖萝卜

5、海云庵庙会



图 5-1 热闹的小吃街

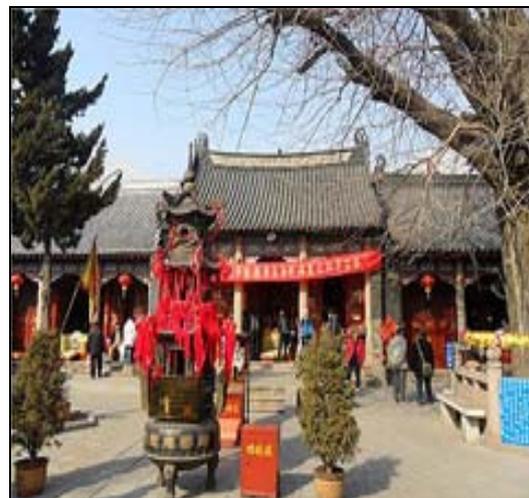


图 5-2 冷清的海云庵

致 谢

时光荏苒，三年已逝，回顾往昔，感慨良多。

首先，真诚地感谢我敬爱的导师——孟华教授。他渊博的学识和总是处于“狂欢”状态的思想观念，带我徜徉在符号学的欢乐海洋；他积极的探索精神、豁达的处事方式，给我以乐观向上的人生态度；他对当今这个真真假假的社会关怀和批判，使我明白了当代学者所肩负的社会责任。硕士生活期间，我跟随孟老师陆续参加了崂山区政府的三项课题研究，并藉此确定了硕士毕业论文的选题与写作思路。之后，我跟随导师参加了中国文学人类学第六届学术年会，在孟老师指导下完成的与本文相同选材的会议论文获得了“首届中国青年优秀论文二等奖”，这些都带给我莫大的鼓舞和动力。正是在孟老师身上，我深深地明白了“导师”这个词原是如此的神圣与光辉。

其次，我要特别感谢本学院中国史方向的马树华老师和青岛市崂山区文学艺术界联合会的韦志芳主席及其工作人员，她们带给我家庭的温情、工作的热情和生活的激情。承蒙韦主席、马老师的提携与照顾，近三年的遍布青岛与崂山的社会调研与课题研究，让我全面了解了崂山这个悠久而鲜活的热土，并深深地被这壮丽的“山海奇观”所折服。

再次，我要感谢三年来教育过我的其他各位老师，感谢他们对我的论文提出的宝贵意见，从他们身上我学到了很多，收获无数，对我未来的人生道路产生了深刻的影响，借由此次机会，谨在此表达我深深的谢意。

同时，我还要感谢那些在田野调查中给予我帮助的单位 and 村民、僧侣和道士以及深爱着这片土地的所有人，在他们的热心帮助和积极配合下，材料收集等相关工作才得以顺利完成。

最后，感谢我的父母和给予我帮助、带给我欢乐的亲戚、朋友们，你们永远是我的力量源泉和坚实后盾。

个人简历

1987年11月11日出生于山东省淄博市。

2006年9月考入青岛农业大学人文学院汉语言文学专业，2010年7月本科毕业并获得文学学士学位。

2010年9月考入中国海洋大学文学与新闻传播学院汉语言文字学专业攻读硕士学位至今。

发表的学术论文

[1] 崂山庙会物语的语义框架与概念脚本分析. 中国文学与人类学研究会第六届学术年会. 获得该年会评选的“中国首届青年优秀论文二等奖”；

[2] 地域特产的命名结构分析. 南昌教育学院学报, 2012, 3, 29;

[3] 简析新闻报道中的“谎言”. 剑南文学, 2012, 1, 183;

[4] 符号学视域下的“×族”新词研究. 佳木斯教育学院学报, 2012, 1, 41.