

单位代码	10475
学 号	104753101447
分 类 号	C953

河南大學

硕士学位论文

农耕的退场 ——中岳庙会的文化变迁研究

学 科 、 专 业 ： 民俗学

研 究 方 向 ： 民间文学

申请学位类别 ： 法学硕士

申 请 人 ： 钟一

指 导 教 师 ： 高有鹏 教授

二〇一三 年 六 月

THE VANISHING OF AGRICULTURE
CIVILIZATION:AN RESEARCH ON THE
EVOLUTION OF ZHONGYUE TEMPLE FAIRS

A Dissertation Submitted to
the Graduate School of Henan University
in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of
Master of Law

By

Zhong Yi

Supervisor: Prof. Gao Youpeng

Jun,2013

关于学位论文独创声明和学术诚信承诺

本人向河南大学提出硕士学位申请。本人郑重声明：所呈交的学位论文是本人在导师的指导下独立完成的，对所研究的课题有新的见解。据我所知，除文中特别加以说明、标注和致谢的地方外，论文中不包括其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包括其他人为获得任何教育、科研机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同事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。

在此本人郑重承诺：所呈交的学位论文不存在舞弊作伪行为，文责自负。

学位申请人（学位论文作者）签名：

2013 年 月 日

关于学位论文著作权使用授权书

本人经河南大学审核批准授予硕士学位。作为学位论文的作者，本人完全了解并同意河南大学有关保留、使用学位论文的要求，即河南大学有权向国家图书馆、科研信息机构、数据收集机构和本校图书馆等提供学位论文（纸质文本和电子文本）以供公众检索、查阅。本人授权河南大学出于宣扬、展览学校学术发展和进行学术交流等目的，可以采取影印、缩印、扫描和拷贝等复制手段保存、汇编学位论文（纸质文本和电子文本）。（涉及保密内容的学位论文在解密后适用本授权书）

学位获得者（学位论文作者）签名：

2013 年 月 日

学位论文指导教师签名：

2013 年 月 日

摘要

庙会是从古代的宗庙祭祀和诸侯合会以及民间信仰中孕育诞生，历经汉唐宋时期，明清进一步完善发展，近代商贸功能突出，成为人们经济生活、精神生活和文化生活的重要组成部分，充分反映着广大民众的心理诉求和风俗习惯，其中的很多活动，都与中国传统的农耕文明的运作方式相适应。从根本上说，庙会是中国农耕文明发展过程中的产物，从庙会祭祀活动中的诸神、庙会节日时间的选取，早期祭祀的社会功能、庙会中的祭祀对象的文化渊源以及庙会上商品交易的内容等等方面，都可以看到明显的农耕文化的影响标记。

在传统庙会上，人们为了满足现实的物质与文化需求所进行的很多活动，都与中国传统的农耕文明的运作方式相适应，比如说其中的商品交换，体现的是自然经济的一些特点，而其中举办的文艺活动，更多地是为了舒缓广大劳作者疲惫的身心，其中也包含有教化的内容，这都是从保持一方安定的角度出发的。从根本上说，庙会是中国农耕文明发展过程中的产物，从庙会祭祀活动中的诸神、庙会节日时间的选取，早期祭祀的社会功能、庙会中的祭祀对象的文化渊源等方面，都可以看到明显的农耕文化的影子。

到了商品经济社会，随着社会的不断发展，经济水平不断提高，生产力得到解放，人民的物质生活水平得到质的飞跃，但是信仰的力量随着科技不断发展进步在逐渐减弱，人们认识世界的能力不断增强，很多人是不相信有神灵的存在。但是庙会在近几年来依旧表现了很兴盛的势头。庙会的基础是信仰，在现当代信仰在逐步弱化，而庙会的势头依旧强劲，就是由于庙会的经济职能在当今发挥了越来越重要的作用，人们在过去到庙会首先是烧香拜佛，求得神灵庇佑，获得精神的满足。但如今人们去庙会更多的是旅游观光、度假，他们将庙会作为一种传统的旅游资源。

河南各地丰富多彩的庙会，自形成以来，就扎根中原文化沃土，从城市到农村，历经几百年甚至上千年的积淀，至今仍保持旺盛的生命力和巨大的吸引力，为广大民众所喜爱。而中岳庙位于儒释道三教汇聚的登封，文化积淀深厚，中岳庙会在嵩山地区影响广泛，信徒众多，有着很深厚的社会基础和群众基础，能满足人们多方面的需要。因此，选择研究中岳庙会的文化变迁具有很深远的意义。

论文结构共分为四部分：

第一部分：传统中岳庙会与农耕文化的关系。介绍了中岳庙会的起源与形成，对中岳庙的神灵类别进行了重新构化，并探讨分析庙会与农耕文明之间的关系，以神灵代表景观，一草一木，都有着信仰的烙印。

第二部分：庙会的现代转型。以 1949 年到 1979 年和 1980 年到 2008 年这两个时间段为准，分别从庙会活动内容、庙会组织者、庙会参与者和庙会上交易商品这四个方面的变化来比较分析这两个阶段，从中可以很明显的看出庙会随着商品经济社会的不断发展而不断变化。

第三部分：庙会的文化产业化。积极探究了中岳庙会的文化经济特色，提出了对现当代文化资源产业化的思考以及建设性的意见。

第四部分：结语。

关键词：庙会，庙会文化，文化变迁

ABSTRACT

The temple fair was fostered by the rituals of sacrifice offering to ancestral temple and prince assembly as well as popular belief in ancient times; after the Tang and Song periods, it developed further in the Ming and Qing dynasties; with the business functions, it has become an important component of the economic, spiritual and cultural life of people, and it reflects people's psychological demands, customs and traditions in modern times. Many activities in the temple fair are compatible with the traditional cultivation culture in China. Fundamentally speaking, the temple fair was a product in the development of cultivation culture in China. There are evident marks of the influence of cultivation culture in the following aspects: gods in the sacrificial activities in the temple fair, timing of temple fair festivals, the social function of the early sacrificial activities, the cultural origins of the sacrificial objects in the temple fair, the content of commodity trading in the temple fair, etc.

A number of activities in the traditional temple fair by which people meet their material and cultural needs are compatible with the traditional cultivation culture in China. For example, the exchange of commodities is the embodiment of some characteristics of the natural economy; the art and cultural activities, which are designed more for resting the weary body and mind of laborers, also contain the enlightening staff. All of these start from maintaining the social stability. Fundamentally speaking, the temple fair was a product in the development of cultivation culture in China. There are evident traces of the cultivation culture in the following aspects: gods in the ceremonial activities in the temple fair, timing of temple fair festivals, the social function of the early sacrificial activities, the cultural origins of the sacrificial offering objects in the temple fair, etc.

Along with the social and economic development in the society of commodity economy, the productive forces have been emancipated, and people's living standards have undergone a qualitative leap, but the strength of faith has been diminishing with the development and progress of science and technology; people have stronger cognitive abilities to understand the world, and many people do not believe the existence of gods. However the temple fair has still showed a prosperous momentum in recent years. The temple fair is based on belief. The reason why the temple fair has grown steadily in the environment of weakening belief in contemporary and modern times is because the economic functions of the temple fair have play an increasingly important role today. In the past, the first thing that people did in the temple fair was burning incense and praying for bless of gods and the spiritual fulfillment. Nowadays, however, people go to the temple fair mostly for sightseeing and making holiday. They regard the temple fair as a traditional tourism resource.

The diversified temple fairs throughout Henan Province, which have been rooted in the fertile cultural soil in the central plains of China since their foundation, still maintain their vitality and great attractiveness to people and are loved by people in both urban and rural areas after hundreds or even thousands of years of historical accumulation. It is of far-reaching significance to select the cultural changes in Zhongyue Temple Fair as the subject investigated. The Zhongyue Temple is located in Dengfeng, a convergent point of Confucianism, Buddhism and Taoism with deep cultural connotations. The Zhongyue Temple Fair has extensive influence in the Songshan District. With lots of pilgrims, it enjoys a deep social and mass base, and can meet people's varied demands.

This paper's structure is divided into 4 parts:

Part 1: the relationship between the Zhongyue Temple Fair and cultivation culture. It describes the origins and formation of the Zhongyue Temple Fair, re-elaborates the gods in the Zhongyue Temple; it

also explores and analyzes the relationship between the Zhongyue Temple Fair and cultivation culture. The Zhongyue Temple Fair represents the landscape by gods, and every nook and cranny of the Temple bears the stamp of faith.

Part 2: the modern transition of the temple fair. It compares and analyzes the temple fair in the two time periods from 1949 to 1979 and from 1980 to 2008 from four perspectives: content of the temple fair activities, organizers and pilgrims of the temple fair, and commodities in the temple fair, which clearly indicate that the temple fair has been constantly changing along with the continuing development of the society of commodity economy.

Part 3: industrialization of temple fair culture. Based on the active exploration of the cultural and economic characteristics of the Zhongyue Temple Fair, it gives reflection and constructive comments of the industrialization of contemporary cultural resources.

Section 4: concluding remarks.

KEY WORDS: Temple, the temple culture, cultural change

目 录

摘 要.....	I
ABSTRACT	III
第一章 引言.....	1
一 选题缘由	1
二 研究方法及意义	1
三 学术史回顾	2
（一）国内学者对庙会文化的研究.....	2
（二）国外学者对庙会文化研究.....	4
第二章 传统中岳庙会与农耕文化.....	5
第一节 中岳庙会的起源与形成	5
第二节 神灵类别	11
第三节 庙会与农耕文化	14
第三章 庙会的现代转型.....	19
第一节 1949-1979 的中岳庙会	19
（一）庙会活动内容的转变.....	19
（二）庙会参与主体的转变.....	23
（三）庙会组织者的转变.....	26
（四）庙会上买卖商品的转变.....	27
第二节 1980-2008 的中岳庙会.....	28
（一）庙会活动内容的转变.....	28
（二）庙会参与主体的转变.....	29
（三）庙会组织者的转变.....	30
（四）庙会上买卖商品的转变.....	31
第四章 庙会文化的产业化.....	33
第一节 中岳庙会的文化经济特色	33
第二节 关于中岳庙文化资源产业化的思考	35
（一）强化庙会文化资源产业化意识.....	35
（二）挖掘文化底蕴，体现民俗内涵.....	35
（三）加强创新，传承与发展并重.....	36
第五章 结 语.....	37
参考文献.....	39
致 谢.....	41

第一章 引言

一 选题缘由

庙会源于农耕社会，源于信仰，千百年来，我国人民过的是自给自足，自产自销的以小农经济为主的农耕生活，90%以上的人口都是生活在农村，商品和物质观念都极为匮乏。人们在庙会上聚集以后，产生了经济上的互动。因为古代商品经济不发达，缺乏了交换的空间，庙会在有了经济职能之后，在很大程度上充当了市场的作用，人们在庙会上不光表达信仰，还要进行商品的交换，满足个人所需，这样以来庙会既满足了人们的精神需求也满了物质需求，这是农耕社会一大特点。

到了商品经济社会，随着社会的不断发展，经济水平不断提高，生产力得到了解放，人民的物质生活水平得到质的飞跃，但是信仰的力量随着科技不断发展进步在逐渐减弱，人们认识世界的能力不断增强，很多人是不相信有神灵的存在。但是庙会在近几年来依旧表现了很兴盛的势头。那么既然庙会的基础是信仰，为何在信仰弱化的今天，庙会势头依旧如此兴盛呢？就是由于庙会的经济职能在当今发挥了越来越重要的作用，人们在过去到庙会首先是烧香拜佛，求得神灵庇佑，获得精神的满足。但如今人们去庙会更多的是旅游观光、度假，他们将庙会作为了一种传统的旅游资源。农耕社会庙会上更多的是生产生活资料的交换，而旅游的人是不可能去庙会上买这些东西的，他们买的是旅游纪念品、精美的工艺制品和开过光的护符。

总之，庙会方方面面的变化可以概括为一句话——农耕的退场。

二 研究方法及意义

学术研究必须采用科学的方法。正确的结论也取决于科学的方法。就本文而言，笔者拟采用以下几种研究方法：

（一）田野调查法

作为一种具体的研究方法，田野调查历来是人类学、民族学和社会学等学科的常用方法。本文主要采取参与观察、深度访谈与直接体验三种方式。事实上，对于笔者来

说，“生于斯，长于斯”的生活经历，从小便置于当时的社会文化背景中，直接体验着乡土社会的一切，而当笔者最终确定将庙会文化作为自己毕业论文选题时，更是进一步密切关注着相关的一切。

（二）文献法

文献法主要是通过各种文献资料认识传统庙会文化及其生长环境。中岳庙会由来已久，要了解其历史演变，就必须围绕中岳庙研究的主题和内容，尽可能多地搜集相关的文献资料。本文的文献资料主要包括地方志、官方统计资料以及国家的政策法规等。

（三）多学科的综合研究法

对于中岳庙会的研究，除了以民俗学作为自己的基础理论外，还必须运用历史学、宗教学、社会学、政治学、哲学等相关学科的研究方法进行综合研究。当代新学科的发展趋势就是交叉学科兴起，多学科纵横交错，彼此吸收和相互渗透。不同学科之间相互渗透，是学科发展的必然趋势。学科之间要划出完全明确的界限已经不太现实，围绕某一学科问题的研究已经由单一向综合研究的方向转变。

三 学术史回顾

（一）、国内学者对庙会文化的研究

著作类：

1925年北京大学国学门的顾颉刚、容庚、荣肇祖等一批学者所进行的首次妙峰山进香的民俗学调查开启了中国庙会研究的先河。由顾颉刚编著的《妙峰山》采用了清代朴学归纳法，主要是从抄录香会组织张贴在北京城内外的各种会贴入手对妙峰山庙会进行研究。但研究并不全面，诸如香会间关系、香会与碧霞元君信仰的关系等都未涉及，对于自己身边大量香会组织也没有做访问和调查。

费孝通的《江村经济》是一本描述中国农民的消费、生产、分配和交易等体系的书，是对中国东部，太湖东南岸开弦弓村的实地考察。书中第六章“村与户”的第三节“宗教和娱乐团体”提到了江村村民对于灶王爷和刘皇的信仰，描述了经济萧条是集会停止的根本原因，这也是前人研究中首次提到了庙会与经济之间的联系。

高有鹏的《中国庙会文化》是田野作业与文献考证相结合，多角度探析庙会文化发生、发展及其规律、特征。内容分为两大部分，前半部分是对庙会文化进行了一个宏观

把握，后半部分是对我国主要的庙会进行了个案分析，对中国庙会群基本分布做了详细分类，使我们全面而清晰地看到了庙会文化的起源、发展和嬗变等具体内容。

刘晓春的《仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆》从仪式与象征的视角切入，分析了富东村灵官庙会的三族轮值制度。认为“三年一届的灵官庙会是罗、李两姓三族的共同仪式、共同的生活空间基础之上的生存资源的争夺与共享、人际关系的互动、婚姻资源的相互利用以及文化象征资源的并置与借取。在强调各个家族对资源的占有的同时也充分认识到村落共同体的内外有别。也使我们从仪式变迁角度来理解现在民族-国家时期家族的空间认同与建构，就不难得出“即使我国其它一些地方庙会仪式的消失也并不意味着仪式本身所象征的秩序也随之在乡间结构”这一结论。

高占祥《论庙会文化》一书收录了全国庙会文化研讨会的部分论文。这些论文对庙会文化的性质、特征、渊源与发展做了深刻的论述；对庙会文化的类型做了科学的划分；对庙会文化在当代社会中所起的作用和影响做了比较全面、客观的分析。书中有关于“商品经济发展对庙会文化产生的影响”这一部分，作者做了比较充分的理论分析，但缺乏对于庙会与经济之间关系的实地个案考察，没有将经济数据的收集引入其间，使论证更为坚实有力，这也是其中的一些缺憾。

论文类：

在高有鹏、孟芳《中原民间庙会文化简论》一文中突出了随着社会的发展，尤其是经济的发展，庙会已经和集市交易融为一体，成为人们祭祀神灵、交流情感和贸易往来的综合性社会活动这一特点。详述了中原地区古庙会发展的各个阶段、丰富的功能、基本特征以及与神话传说有着极为密切关系这些方面。为本论文对庙会文化尤其是庙会信仰方面提供了极为宝贵的借鉴意义。

王作良《简论庙会与中国农耕文明的关系》以庙会与农耕文明之间的关系为视角，发现在庙会节日时间上的选取、祭祀活动中的诸神、早期祭祀中的社会功能、祭祀对象的文化渊源等方面都带有明显的农耕文化的影响印记。也就是说，本质上庙会是中国农耕文明发展中的产物。这篇文章从庙会发展本质上溯源，结合庙会中构成因素，理清了它和农耕文明之间千丝万缕的关系，但其论述不够细致，对于庙会性质的转变没有进入更深层次的解析。

小田在文章《庙会仪式与社群记忆——以江南一个村落联合体庙会为中心》采用了人类学与历史学对话的研究方法，对社群仪式进行了历时性与共时性的研究。认为仪式

可能是宗教中最稳定要素，因为在很大程度上，仪式时建立在物质性操作基础之上，而这些物质性操作不断出现，社群文化得以遗存下来。共同的生存问题是人们共同信仰聚集的来源，这也为中岳庙地区周边的人民在庙会期间怀揣着如此虔诚的信念四面八方向中岳大帝朝拜祈愿的举动提供了理论依据。

刘铁梁的《庙会类型与民俗宗教的实践模式——以安国药王庙会为例》从经济生活模式与宗教实践模式关系的角度来考察庙会，以安国药王庙会为例，探讨了庙会的历史发展。文中分析了药王庙会的类型性特征、药王邳彤的神话传说、庙会与民俗宗教的关系，这对后人研究庙会与经济生活模式之间如何交互发生作用给予莫大启示，也使我们了解了宗教实践与生活秩序的关系。但文章中对于汉族民俗宗教的统一性特征的实地考察缺乏广泛度，没有涉及包括节日、人生礼仪、亲属制度等在内的民众的生活方面，这也是后续研究中亟待解决的问题。

赵世瑜在《中国传统庙会中的狂欢精神》一文中从中国传统社会庙会及娱神活动狂欢精神的角度出发，通过传统庙会活动的原始性、全民性、反规范性等特征，分析了庙会与明清以来的城乡关系，以城隍和土地为例解释了城乡之间支配与被支配关系，对中国传统庙会中的狂欢精神进行透视，由此给国内的庙会研究开辟了一条崭新的道路。

（二）、国外学者对庙会文化研究

著作类：

挪威汉学家、比较宗教学家艾香德在《安庆的寺庙及其崇拜：近代中国人的宗教研究》一书中以安庆为例，介绍了华中地区民间的宗教信仰状况。书中涉及佛教、道教、儒教以及其他信仰，作者采取了不同于三教说的方式，揭示了民间信仰的真实情况。他对安庆寺庙、祠堂、名人祠、官庙、佛寺、道观以及城隍、龙王、火神、八蜡、药王、财神、土地神进行了详尽的描述，围绕着安庆寺庙展开了研究，详实地记录了当地普遍的宗教意识和信仰状况。

日本人类学家渡边欣雄的《汉民族的宗教——社会人类学的研究》一书中在社会人类学的视角下，对汉族宗教和礼仪进行研究。“所有汉族所共同拥有的唯一宗教，正是民俗宗教，它既非道教，也不是儒教和佛教；甚至也不是那些以教义、教典、教团为基础所成立宗教的混合。他认为，汉族的寺庙是神仙们的宇宙，祭祀着各种应信奉者要求的具有各种不同功能的神灵，寺庙便成为了带宗教性的市场。

第二章 传统中岳庙会与农耕文化

第一节 中岳庙会的起源与形成

庙会的实质在于信仰，是一种群体性的信仰活动。它是依托宗教祭祀庆典节日等时间，在庙院道观及其附近，集游艺、宗教、商贸于一体、群众广泛参与、延续多天的大型综合性民间活动^①。庙会一词，最早见于《论语·先进》：“宗庙会同，非诸侯而何”。虽然孔子这句话是把宗庙祭祀与诸侯会盟作为两件事说的，但这两件事却密不可分，“非诸侯而何”表明了庙会的严肃性、重要性。后来“庙”与“会”又进一步连在一起，如《后汉书·张纯传》“元始五年，诸王公、列侯庙会，始为祭祀。又前十八年亲幸长安，亦行此礼。”

当人们谈及“庙会”这个名字是从哪里来的。或许有人说：“顾名思义，在寺庙的周围聚会，买卖东西，烧香磕头，所以就叫庙会。”这种说法太过于简单，并没有了解到事情的本源。

上古之时，由于还没有佛教道教，“庙”并不指寺庙。上古时期的庙，指的是帝王、贵胄祭祀祖先的宗庙。《诗·大雅·思齐》：“雍雍在宫，肃肃在庙。”《周颂·清庙序》：“清庙，祀文王也。”宋高承《事物纪原·庙》曰：“《轩辕本纪》云：‘帝升天，臣僚追慕，取几杖立庙，于是曾游处皆祠’云，此庙之始也。”《说文解字·广部》：“庙，尊先祖俎也。”段玉裁注：“古者庙以祀先祖，凡神不为庙也。为神立庙者，始三代以后^②。”，“庙”既不是寺庙，“庙会”之“会”也不是后代平民百姓的一般聚会。在上古，“会”是特指天子与诸侯或诸侯之间的一种定期会见。是一种极为重要和正式的政治外交活动。“会”须在天子或盟主的宗庙里进行，通过对先王的祭祀而完成。显然，这种庙会一般人不可能参与，因而与后世的所谓“庙会”相差甚远。

中岳之神为黄帝，中岳庙会是和祭祀黄帝联系在一起的，即在中岳庙庙会文化中，黄帝崇拜与黄帝神话群具有特殊的意义。这是一个很重要的因素，即以五方帝崇拜为中岳庙庙会的文化底蕴。所谓五方帝，传统的说法是指黄帝为中央之帝，其余四帝为太皓、

^① 吉发涵：《庙会的由来及其发展演变》，民俗研究，1994年第1期

^② 《说文解字注》446页，沪古本

西皇、炎神、颛顼，黄帝是四方天帝之长，故有“黄帝四面”之说。黄帝崇拜不单单在庙会文化中具有特殊的意义，而且在整个中国神话体系中都有非凡的地位、价值和意义。在一定程度上，我们的神话可以分成两大阶段，黄帝前神话系统，包括神话中的盘古时代、女娲时代、伏羲时代，黄帝后神话系统，包括神话中的黄帝时代到尧、舜、禹时代。在黄帝时代，可以看出神话的完整性、系统性明显地异于在此之前的各神话时代。当然，这里的因素更为复杂，既有当时社会生产力的发展，诸如指南车等重要的科学发明，又有着后世道教徒的渲染。应当指出的是，道教徒的渲染也决不会随意附会，盲目所为，他们要选择无论在传说中的历史上，还是在当世中，都有重要影响的神话人物，附之非凡的本领，借以增强自己的宗教力量。这样的结果具有两种意义：一是使黄帝神话更加绚丽多彩而成为高度系统性、完整性的故事形态；另一是使黄帝神话明显地比其他神话更庞大，也更为丰富。正是这两种意义，使黄帝神话具有其他神话无法比拟的价值、作用。

我国古代神话典籍《山海经》中，可以看到黄帝神话的五大分支系统，一是禹獬、禹京一系，一是昌意、韩流、颛顼一系，一是骆明、白马（鯀）一系，一是苗龙、融吾、弄明（卞明）、白犬（犬戎）一系，一是始均，北狄一系。其中，昌意一系还可包容伯服、淑士、老童（含祝融、太子长琴、重、黎、噎）、三面、叔歆、驩头、苗民等神性家族，骆明一系可包容炎融、禹、均国、役采、修鞫、绰人（毛民）等神性家族。黄帝族在影响意义上丝毫不亚于奥林匹斯山上的宙斯家族，更不用说“凡黄帝之子，二十五宗”之类的传说记载。尤为重要的是神州大地，特别是中原地区，广泛分布着皇帝神话的遗址，如古代典籍所载：

黄帝生于天水，在上姬城东七十里轩辕山谷。^①

（黄帝）长于姬水，以姬为姓。^②

黄帝都陈仓。^③

（黄帝）邑于涿鹿之阿。^④

^① 《水经注·渭水》。

^② 《史记·五帝本纪》索隐引皇甫谧言。

^③ 《路史》。

^④ 《史记·五帝本纪》。

黄帝都有熊，今河南新郑是也。^①

② 黄帝……艺五种，抚万民。……时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾。……迁移往来无常处，以师兵为营卫。

普天之下，到处都有黄帝的足迹。黄帝的丰功伟业更是为世人所称道：

轩辕，黄龙体。^③

黄帝四面。^④

轩辕生而神明，弱而能言，幼而绚奇，长而敦敏，成而聪明。^⑤

中央土地，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方。^⑥

黄帝，古天神也，始造人之始，化生阴阳。^⑦

轩辕，主雷雨之神。^⑧

黄帝作宝鼎三，象天、地、人。^⑨

黄帝的功德是以帝王的身份出现的。他虽然没有像盘古那样开天辟地。像伏羲、女娲那样造就万物包括人类，而他创造了无比辉煌的文明，完善了人类社会的秩序、机能，俨然为天国的领袖。进一步讲，黄帝是战神为主要神格，威慑天下，统摄四方而成为古代传说中神圣的“领袖”。这一庞大的主神集团的影响区域，主要就在中原地区，尽管它标明是“四方”。他和炎帝之争，征伐蚩尤等重大战争，使他确立了自己的地位，是传说中改变了中华民族历史，具有重要奠基意义的卓越人物。迄今，在嵩山地区及其周围，如登封、密县、灵宝等地，不但广泛流传着黄帝的神话传说故事，而且在一些风景名胜中还依附着这些神奇的传说。这是一种社会历史发展中的信仰意识的物化形态，成为庙会文化的生成基础。值得注意的是，中岳庙庙会中的黄帝崇拜不像盘古庙会、伏羲庙会等神话色彩较浓的庙会那样有着很直接的神性崇拜即敬祀行为，而是渐进的、隐

① 《太平御览》卷一五五引《帝王世纪》。

② 《史记·五帝本纪》。

③ 《史记·天官书》。

④ 《太平御览》卷七九引《尸子》。

⑤ 《大戴礼·五帝德》。

⑥ 《淮南子·天文》。

⑦ 《淮南子·说林》高诱注。

⑧ 《离骚》洪补引《春秋合成图》。

⑨ 《史记·封禅书》。

没得深含其中。

中岳庙位于登封城东六里，在嵩山东麓黄盖峰下。是我国五岳中最富盛名的神庙。每年农历三月和十月，这里都要举行传统的中岳庙会。豫西登封相邻的县和陕西、山西、湖北等地的群众跋山涉水，来这里叩拜神灵，烧香还愿。同时，各种民间文艺活动和物质交流为庙会助兴，使中岳庙会成为集旅游、娱神、交易为一体的物质文化活动中心。赶庙会的人，除了信奉崇拜天中神的善男信女之外，还有各行各业的商贩和小手工业者，以及购买生产工具和生活用品的农民。人数最多时达到每天二十万人次。

中岳庙会的兴起与中原地区其他庙会不同的是，它与古代统治者祭祀山岳的活动直接联系在一起。中岳庙的前身是太室祠，早在先秦时期，就有隆重的祭祀活动，而且已经出现了神状“人面而三首”的现象，秦始皇的统一大业完成后，就诏令祠官祭祀中岳，每年向祠庙供奉牛犊、珪币、脯酒等祭物。汉代、南北朝时期，都有对中岳庙的祭祀活动。魏太武帝太延元年（435年）在嵩山上立祠庙，至此之后，中岳庙成为道教神庙。唐代武则天祭祀中岳，封岳神为“天中王”，唐玄宗重修中岳庙，封岳神为“中天王”。宋代敕修中岳庙，而且县令兼任庙会司，县尉兼任庙承，中岳庙政教合一，形成中岳庙会的鼎盛时期。之后经过频繁的战乱和风雨侵蚀，出现了数百年的冷落，清代又重修，并在庙内设置道会司，其祀典平淡，中岳庙会仅为普通的民间庙会。但这些毕竟奠定了中岳庙会的基础，为后来庙会的广泛发展创造了前提。

中岳庙会，历史悠久，它在唐代已经相当流行，五代时期已非常兴盛。宋代人骆文蔚在《重修中岳庙记》称：“国家祭享之外，留守祷祈之暇，每至清明届候，娱景方浓，千里匪遥，万人斯集，歌乐震野，万人斯集，陆海之珍，咸聚于此。”可见“其来久矣”。清初学者登封人景日昃曾在《嵩岳庙史》中用“庙会图”形象而生动地再现了庙会内外的具体情景：许多赶庙会的人，熙熙攘攘，正从远山旁的小路上朝着中岳庙走来，途中有座小城堡，城楼高耸，三角旗在旗杆上迎风飘着，它便是十里堡，是东南方向来客的必由之地。一伙赶会的人，正在这一带行进中。有的香客步行，有的扛着东西；有的推着独轮车，有的骑马。尽管他们身份不同，心愿不一，但此间都朝着一个方向——中岳庙涌来。



庙会 图（一）



庙会 图（二）

从“庙会图（一）、（二）”上可以看出，庙院是那么宏阔，大门一旁，旗杆高树，角旗斜挂在杆顶。一座牌楼，座落在门前一侧。可是大庙的内外竟布满了各类行市，各类生意都称做“行”。大门外为竹棚集市，大门后即高台城楼式重檐建筑，叫“天中阁”。阁前为一院落，阁之西围墙以外，建有“纓行”和“酒肆”，台之下，东有“农器行”，西有“铁货行”，都直接与生产有关；再北是“针行”。再往北看，在一座重檐洞门后边，路之东侧有“扇行”，路的西侧是“洋货行”，再后还有“京货行”与“药行”。在庙内最后一进院子里，东有“铜器行”，西有“油行”与“布行”，真可谓吃、穿、药、用，样样俱全。此外，在庙最后的墙角里，还有专为穷苦人们出售旧货的“故衣行”与“旧夏布行”等。

从景日珍绘制的《庙会图》中，我们可以管窥当年中岳庙会的一般概况和庙会的各种习俗。庙会在当时并没有突出祭祀的内容，这一方面与作者绘制图的主导思想“觐世变”有关，另一方面也说明当时的庙会主要在于交易。其中最突出的一个特点是：庙内外的各行都充分体现出农村生产经济的基本内容，说明中岳庙会和当地农业生产的密切联系。很明显，每年农历三月是为了夏收准备而兴起的庙会，十月则是秋收后，人们为了准备安排下一年的生产而兴起的庙会。庙会中的“京货行”和“洋货行”，则体现了外来商品对当地农村经济生活的冲击所发生的一些变化。中岳庙会与嵩山地区的经济、农业生产相互影响，相互作用。这种现象今天仍然保持着，但庙院内的交易场所都迁移到庙外的道路旁，而且交易范围更广，内容更丰富^①。有人对1950年的农历十月庙会进行过详细的统计：参加物质交流的行业有三十六个，大型行店有二百四十户，交流的商品种类有三百多种，成交额达三十多亿元（旧人民币）。参加庙会的群众包括九个省、市，三十多个县。商品成交比例为：生活用品占15.6%，土副产品占19%，百货、布匹占43.8%，杂货占14%，粮食占4.8%，中药材占3.4%，生产资料占0.2%。农村生产责任制推行之后，庙会更加兴盛。1983年农历十月庙会，仅登封县供销社系统就有十五个单位到庙会上营业，有三十七个摊点，销售额高达二十四万余元。近几年，中岳庙会在商品交易比例上发生了显著变化，即各种工艺品随着中外游客的猛增，急速上升，生活用品和土副产品增长比例较缓，中药材基本平稳，而粮食比例明显下降，代之以饮食等服务行业的迅速上升，特别是各类饮料。此外，广告业务也挤进了庙会，随时都可看见各地企业做的巨幅广告牌。

^① 王雪宝：《中岳庙》附录三，河南人民出版社，1988年版，第78页。

在今天的中岳庙会上，有一个现象值得我们去思考，那就是随着现代科技的发展，现代影视，特别是各种音响充斥着庙会市场。但在庙会上还保留着许多古老的习俗，如民间艺术中的舞蹈，诸如狮子、旱船、高跷、火龙舞和各种带有信仰色彩的诸如长命锁、玉如意、香袋、避邪剑等特色纪念品，尤其是中老年妇女的“经歌”都一直不衰，而且它们积极的吸收了现代文明的成果，朝着更精湛的方向发展。这就是传统的力量。换句话说，是民俗心理对人们的行为、观念的支配。这也正是中岳庙会经久不衰，获得生机的原因之一。

第二节 神灵类别

在道教产生和发展的过程中，各派道士分别推出了各种不同的神灵谱系，这些不同的谱系不断融合，又不断分化。一方面，道教组织较为松散，历来没有强力的中央权威机构，所以道教神灵谱系也就没有权威认定的统一模式。另一方面，像道教这种长期处于相对边缘地位的宗教，特别需要直接来自群众的支援，所以总是尽量提供多种多样的神灵来满足群众的需要；而群众的需要又极为繁多，并且不断变化，道教的神谱也就变化不定，以至其极为庞杂。

道教神灵谱系的顶层是一批享有最高礼仪待遇的先天尊神，其中以元始天尊为首的三清形成了三位一体的至上神格，象征着道教的无为性质；而统率神界官僚体系的玉皇大帝稍微晚些时候出现，是对儒教有为的昊天上帝的模仿。基本定型于宋代的神界官僚体系是由天地水三大系列组成，其中天官系列又包括天帝、星君、雷部三大系统。宋代以后又顺俗增奉了一些神灵，他们与道教神谱既定的框架不尽协调。仙人也是道教神谱里不可或缺的部分，他们既依附于神界官僚体系，又超越于神界官僚体系之外。

中岳之神为黄帝，中岳庙也是以祭祀黄帝为主。黄帝是传说中的远古帝王，道教尊奉的古仙。道教在形成初期视黄帝与老子同为道教的祖师，人们称其前身为“黄老道”，可见，黄帝是自古以来唯一的治世而兼得道的圣人。而后张道陵创立的五斗米道，独尊老子为教祖，而尊黄帝为古仙人，由此遂被沿袭。所以此后道书仍然以黄帝为古仙人继续进行增饰。葛洪《抱朴子内篇·微旨》云：“黄老玄圣，深识独见，开秘文于名山，受仙经于神人，蹶埃尘以遣累，凌大遐以高跻，金石不能与之齐坚，龟鹤不足与之等寿^①。”同书《辩问》篇夸说黄帝是自古以来唯一的治世而兼得道的圣人，曰：“俗所谓圣

^① 《抱朴子内篇·微旨》。

人者，皆治世之圣人，非得道之圣人，得道之圣人，则黄老是也。治世之圣人，则周孔是也^①。

儒教崇尚刚健有为，所谓“天行健，君子以自强不息^②。”儒士们设想最高神“昊天上帝”不懈地关注着人世间的重大事件，随时准备做出适当的反应，以示奖赏或遣告。中岳庙后来的中岳大帝（玉皇大帝），就是对昊天上帝的模仿。

在上清经系神谱中，“玉帝”、“玉皇”的名号都有，但是不止一位。大概古人相信食玉可以长生，又以为玉石纯洁清净的象征，所以道教神仙境界常常用玉作装饰，或用玉的意象来形容。陶弘景的《真灵位业图》中，“玉皇道君”和“高上玉帝”都在玉清境。玉清境的几十位道君都清静无为，“不与下界相关”。^③这种自然无为的精神，比较适合门阀贵族的政治理想和生活情趣。

唐朝皇室以家族血缘的名义与道教尊神拉关系，特别推崇道教，虽然不可能改变儒教作为治国主导思想的地位，但是道教已与皇权发生密切关系，不能不考虑神界也应该有一个覆盖全局的专制君权问题，以便与门阀贵族走向衰落的社会政治需要更好地相适应。在君主专制的帝国体制中，“玉帝”、“玉皇”的名号让一般人听起来，比“天尊”、“太上”之类的更加有威势。所以唐诗中屡屡称道，如王维《金屑泉》“翠凰翔文螭，羽节朝玉帝”，李白《赠别舍人台卿之江南》“入洞过天地，登真朝玉皇”，白居易《梦仙》“仰謁玉皇帝，稽首前至诚”。为了更好的庇佑自己的政权，古代帝王在遵从国家礼制对五岳进行祭祀同时，从唐朝开始不断提高五岳的封爵。据《汉唐书·礼仪志》记载“武后垂拱四年七月，改嵩山为神岳，封其神为天中王，配妃为天灵妃。”“万岁通天元年腊月，封于神岳，改元曰万岁登封，遂禅于少室山。”“二月，尊神岳天中王为神岳天中黄帝，天灵妃为天中黄后。”“明皇开元十八年，命祀嵩山以王礼，仍封岳神为天中王。岁六月，遣河南守至岳下恭祀，终唐无改^④。”

唐朝灭亡以后，道教以上清经法为主导的统一体制逐渐瓦解，宋朝道教形成了宗派林立的新体制，朝廷插手对道教神谱进行了新的整合。宋代道教趋向平民化，道教更需要推出一位新的高位神，在三清之下具体掌管三界最高权力，以便更好的适应平民百姓的宗教心理。于是唐诗中屡屡称道的玉皇、玉帝，就通过宋代皇帝的钦定，成为专制君

^① 《抱朴子内篇·辩问》。

^② 《易·乾卦·象传》。

^③ 陶弘景：《真灵位业图》。

^④ 《汉唐书·礼仪志》。

权在道教中的象征了。据《宋史·太祖本纪》记载：“太祖乾德元年，令有司制岳神衣冠剑履，遣使易之^①。”宋太祖在即位之前，就与中岳嵩山道士有交往。“大中祥符四年春二月，帝有事于汾阴，还经洛阳，望祭嵩岳。五月，诏加五岳尊号。遣册礼使摄太尉、右谏议大夫陈彭年，副使摄司徒、光禄少卿沈继宗，奉玉书袞章，加上中岳号曰中天崇圣帝，中岳后曰正明后^②。”宋真宗大中祥符四年（公元1011年），诏加五岳帝号，封中岳神黄帝为“中岳中天崇圣大帝”，东岳为天齐仁圣帝、南岳为司天昭圣帝、西岳为金天顺圣帝、北岳为安天元圣帝，把祭祀五岳尤其是中岳主神黄帝推向了高潮。

元明年间，有些道士试图把玉帝解释为最高神，至少要同元始天尊并列。如《灵宝济度金书》就说玉清（元始天尊）“为教门之尊”，昊天（玉皇大帝）“为三界之尊”，都算至尊^③；《高上玉皇本行集经注》也说，“玉帝在道教，即三清之化。道家先三清者，先务虚而后妙有，所谓无极太极，非有尊卑之殊”，甚至说玉帝“统万天，包三教^④”，但这类说法不具备经典的权威性，在仪理上也不符合道教的内在逻辑。所以就有了“世祖至元三年六月，遣使祀嵩山于河南府境。五年六月，遣使王沂祀中岳。二十八年，加上中岳为中天大宁崇圣帝^⑤。”这也是中岳神最后一次加封帝号。明太祖洪武三年（公元1370年），朱元璋不满五岳为帝，不顾前代帝王定制，诏改神号，削去五岳帝号，改为东岳泰山之神，南岳衡山之神，中岳嵩山之神，西岳华山之神，北岳恒山之神。虽然明朝官方削去了五岳帝号，但五岳大帝信仰已经深入人心，民间仍称五岳之神为五岳大帝。

除了道教神谱中的正规神，还顺应民间百姓的各种夙愿增加了一些民间神。中岳庙化三门后面的正殿供奉的是文昌帝君。文昌神源自民间俗神祭拜与星宿崇拜的结合。中国古时候的星相学说将北斗星附近的六颗小星称作“文昌宫”，职责是主宰人的命运；其中有“司命”、“司禄”、“贵相”、“司中”，分别主管寿命、福禄、文化教育、灾难。北斗七星的形状如同一只勺子，第一到第四颗星就如同勺子的头部，称作魁星。“魁”又有居首位，第一的意思，如果有士子在科举中高中便称作“魁首”，于是魁星在民间被认作是主文运的神灵。道教神学在魏晋以后就将文昌主宰命运的功能分散到了泰山、龟君、北斗、南斗等神名之下，文昌星司职人的命运的观念逐步被淡化了。隋唐时期，

^① 《宋史·太祖本纪》。

^② 《宋史·礼制》。

^③ 《灵宝济度金书》（卷一）。

^④ 《高上玉皇本行集经注》（卷一）。

^⑤ 《元史·祭祀》。

科举制度的兴起，使得人们逐渐的将科举考试的成败与文昌联系了起来。

在中岳庙峻极殿东西两侧，有东廊坊西廊坊，里面供奉有七十二司、十大阎君、八大朝臣、武财神（赵公明、关羽、岳飞）、文财神（比干、范蠡）。中国古代传统文化重义轻利，大约在唐朝之前还没有出现“财神”这一概念。它是私有制高度发展的产物，与其说它是财富之神，倒不如说它就是钱神。宋代商品经济的迅速发展，是财神不断发展壮大的基础。人们希望在商品的流通过程之中立于不败之地，才有了一些神灵被赋予了保佑发财盈利的功能。

武财神是人们敬的传说中的人物赵公明。赵公明在魏晋时期天师道的文献中出现过：“上下塚中王气五方诸神赵公明等^①。”宋代道教将他编入了雷部神将系列，号雷霆副帅。元代《新编连相搜神广记》里说他地位极高，职能广泛，有着司法、商贸的职能。后来《封神演义》里他作为一位得道大仙被姜子牙设法毙命后，被封为“正一龙虎玄坛真君”，麾下的四人也被封为了招财使者、利市仙官、招宝天尊、纳珍天尊，这样就极大突出了他的财神属性。

文财神人们敬的是商代的比干和战国时期越国的范蠡。比干是殷代纣王的丞相，清正廉洁，忠心耿耿，无私无畏。传说殷纣王被狐狸精所迷惑，昏庸无道、混淆是非。比干为了使纣王迷途知返，就遣人抓了几只狐狸，用它们的皮毛做了一件狐皮袍给纣王，吓走狐狸精。狐狸精知道后就想出了一条挖出比干的心作为药引治愈自己顽疾的毒计。昏庸的纣王听信了谗言，就将比干的心挖了出来，但因之前比干吃了姜子牙的灵药，虽然没了心，却能安然无恙。从此，比干为人办事心底坦荡无私，刚正不阿。比干做财神能使财产分配公道平均。另一位文财神是范蠡，南阳人，曾帮助越王勾践报仇雪恨打败吴王。传说范蠡每到一个地方就会教人如何做生意，给他们拿出本钱，并告诉人“钱能生一，一能生十，十能生百，无穷无尽”的道理。范蠡做财神能使人人幸福。

第三节 庙会与农耕文化

中岳庙庙会是中原地区最具影响力的庙会之一。中岳庙的古代历史建筑群保存完整，香客、游人在这这里烧香祈愿、游历名胜的同时，也领略到了中国道教文化的发展变化轨迹，中岳庙会给人们呈现出了一部形象的道教文化教科书。

按照古人的说法，中原地区被华夏民族视为天下中心，是中华民族、中华文明、中

^① 《真诰》卷十。

原文化的发源地，具有非常重要的军事战略地位，“得中原者得天下”，是历来兵家必争之地。嵩山峻极峰高，五岳的总览，孕育着神灵，化生出了杰出的人物，镇守着天下的中心，它也被作为了中原地区的中心，具有极其神秘的象征意义。在如此的背景之下，道教徒们选择了黄帝作为“威震天中”的嵩岳大神。这位当年传说铸鼎“以铭制度成功，传之久远”的文化领袖，却成为了“神岳天中黄帝”。黄帝作为中华民族的始祖之一，被道教徒们所利用，结合嵩山地望居于天之顶心的特殊意义，成为了嵩山地区神灵的“统帅”。天中王的神通无比广大，功德无量，恩泽四野，周边地区的民众对它极其虔诚，认为天中王法力无边，善恶明断，奖惩有度，都将它作为一股极其强烈的信仰之力。据庙里的道士回忆：“在明清时期，中岳庙拥有将近三百亩的土地，这些土地租给当地的佃户耕种，田里的作物将近成熟的时候会被贴上‘中王贴’（一种庙里的道士符贴），一旦被贴上，就被视作中王爷看上的东西，任何人都不得碰触，直至作物成熟，收归庙里所有。”从中我们可以看到中岳庙凭借中王爷的神权，也就是民众对它的信奉和畏惧感，来增加庙里的收入。

在中岳庙的诸景之中，“岳立中天”这块石碑最为引人注目，四个朱砂大字，笔法苍遒有力，古朴刚劲，成为了庙中的一块“圣石”。庙会期间，成群结队的善男信女来到这块碑石之前，虔诚之至，双手作揖，跪下磕上几个响头，口中念念有词，希望神灵可以给予他们福佑恩泽，当说完这些后，他们又会用手小心翼翼地抚摸几下碑石再离开。

中岳庙崇圣门东北方有四个八尺多高的大铁人，勇猛威武，分别站立于古神库的四个角。这些铁人铸造于宋代，据说北宋末年，金兵南下入侵，民族英雄岳飞带领岳家军转战黄河南北，顽强狙击金兵南下，中原儿女受其鼓舞感其号召，纷纷投入岳家军保家卫国。宋高宗绍兴十年秋，岳家军在取得郾城大捷后，进驻中岳庙，准备稍息休整，然后北越黄河，直抵金兵老巢。在此期间，中岳庙的八个铁人看到岳家军军纪严明，整军上下同仇敌忾，气势如虹。他们几个就商量也要跟随岳家军北上抗金，为家国贡献一份力，待协商达成一致，他们八个就乔装打扮，瞒过把守大门的石翁仲，悄悄尾随岳家军北上。凌晨时分，他们到了黄河边，此时岳家军已经全体渡过黄河，于是他们对摆渡的艄公说是岳家军的人马，要追随部队北上，艄公一听就答应帮他们渡河，无奈铁人太重，一次只能上四个人，分两批过河。待到第二批的时候天已经亮了，此时中岳庙的道长发现铁人不见，急忙出来追赶，赶到时正好发现这四个铁人正要渡河，于是大喝一声，掷下一枚符，就将四铁人收服。所以现今我们看到的只有这剩下的四个铁人了。这四人因

未遂愿，现在还是一副怒目而视、壮志未酬的神态。当地的老百姓受传说的影响，对铁人充满了崇敬之情，孩子周岁时，当地人要到中岳庙的铁人前举行挂锁仪式。挂锁前，家人把事先准备好的铜锁或银锁先挂在铁人的臂膀上，然后让孩子焚香磕头。待锁从铁人身上取下，挂到孩子的脖子上时，就意味着锁是铁人送给孩子的礼物，孩子将受到铁人的保护，以后就会平安健康。按一般习惯，锁要戴至十二岁，这中间每年都还要来给铁人烧香，并到守神库的道士那里再取几根红线，等到孩子十二岁时，把这些红线拧在一块编成红腰带用。做到这些，就可保证孩子长得结实、健康。除了挂锁之外，当地人来到中岳庙的铁人前时，总要有目的地抚摩一阵。据说人身体的哪个部位疼痛不适，只要摸摸铁人与自己相同的部位，这样，自己的病痛就会减轻甚至痊愈。在中岳庙会期间，抚摸铁人更成为一种传统习俗。

岳庙的柏树不仅多，而且奇，和宋代四大铁人、寝殿的睡爷爷坐奶奶一同被称为中岳庙三奇。造型奇特的古柏，由于沧桑古老而千姿百态，龙钟的枝干或俯或伏，或屈或蟠，耐人寻味，而极大地开发了人们的想象力。人们就根据其自然造化结合动植物形象而给她们分别命名为“卧羊柏”、“猴柏”、“鹿柏”、“盘龙柏”、“狮子柏”、“凤尾柏”、“荷花柏”等。这里有个武后封柏的故事，相传大周久视年间，武则天游嵩山后，要来中岳庙祭祀岳神。中岳庙内有个叫“能天外”的道士就想借机向皇帝讨个封号。他绞尽脑汁，最后想出了一个办法：美化柏树。于是，他就把附近的施主找来，这些土财主一听高兴万分，都想分一杯羹，以便光耀门楣。因而，有人买来珍禽异兽，有人牵来家畜，绑在庙内的柏树上，并漆以树干的颜色，还高挂“凤凰展翅”、“鹿回首”、“卧羊哺乳”等名牌。武则天进庙后，“能天外”着意介绍这些奇形怪状的柏树，最后“能天外”请封时，武则天就写下了“岳庙千秋秀，奇柏万年芳”。等祭罢岳神，谁知这些禽兽家畜都已和柏树化为一体了。现如今，中岳庙地区的人们有让自己孩子认庙里大柏树为干亲的习俗。这实际上是过去的灵异崇拜造成的“树大有灵”观念的延伸。一些人认为孩子命硬，需要认一百个老干娘，因“柏”、“百”谐音，所以就把孩子认到中岳庙柏树上，这样就不会再克父母了。

除此之外，庙内每一处宫、殿、台、阁和石狮、铁狮、一草一木，甚至鱼虫鸟兽，都具有天中王所赋予的“灵性”，受到人们的拜谒。这些景观都在中岳庙信仰的范畴之中，神灵信仰构成了中岳庙一个重要特点：神灵就是景观。

中岳庙地区的民间信仰是一个较为庞杂的系统。它同民众的日常生活紧紧契合在一

起。同时同本地区土生土长的道教有着千丝万缕的关联。

一方面，民间信仰极大提现了当地百姓对神灵鬼怪世界的理解、希望和祈求，其中包含着民众的宗教情愫，以及对神灵的深厚情感，是中岳大帝在本地极具影响力的重要思想根源。它是中岳庙神灵谱系形成、传播和发展的基石，遵从这一信仰的民众正源源不断地为庙会输送着大批的信众。庙会的形成、发展和不断的壮大是和民间信仰息息相关，它们之间这种历史联系是不可否认的。

另一方面，民间信仰中又存在着多元、无序、缺乏内在一统的这一特征。他一定会受到官方既定的神灵的影响和一定程度的支配。官方所既定的神灵比民间自发的散漫的民间神更具有号召力，在信仰体系之中一般处于最高的级别。即使是民间自发的信仰对象，都可以在那些道教正神之中寻找到一丝一缕的关联，这种现象是普遍存在的。民众不管如何抬高自己所信奉的神灵地位，但总是会居于道教最高正神之下。因而，对神灵的拜谒在人们中间产生了重的影响力，庙会又在一定程度上实现了对民众精神世界的影响和统治。道教里的不少神灵正是通过民间信仰这一环节，提高了自己在百姓中的知名度，有的甚至在这中间完成了神格的转换和等级的提升。

庙会对于民间信仰的吸收，也有着自己的选择标准，并不是对所有的信仰对象都全盘接收。历史上，道教就参与了正祀与淫祀之争。

中国人非常重视伦理道德，对于鬼神，也素来注意将其分为正邪两派。在国家的祀典之中，那些被列入的，称为正神，没有列入的，称为淫祀，一般说道教反对大多数的淫祀。但也不乏随着历史时代背景的转换，统治者的政治需求，一些没有列入正祀的神灵，经过改造成为了普遍接受的祭拜对象。比如中岳庙大殿西廊坊里的武财神关公，关公崇拜的起源是在他阵亡的楚地。关羽死地当阳本有楚地巫风淫祀的民俗，南北朝时期又是巴人迁徙至此。关羽最初显圣，有“此祠鬼助土木之功而成^①，”正是巴人信奉之天师道的拿手本领，两者结合，奠定了早期的民俗信仰基础。由于楚人好巫鬼，所以惨死的关羽被他们视为最具有极大冤屈的厉鬼，很是厉害，所以广为祭拜。这一时期，关羽一直是个厉鬼形象，和传说中的威武骁勇、忠义两全的形象极为不符。没有进入国家正祠，属于淫祀。他的形象第一次变化，在于佛教介入。“唐高宗仪凤（676-678）末年，佛教禅宗派高僧神秀至当阳玉泉寺传教，由于关羽显灵而被‘封为本寺珈蓝，自此

^① 唐·范摅《云溪友议》。

各寺流传’，关羽成为佛教护法伽蓝神^①。”这也只是一个地位很低的一个神。宋朝时期，解州盐池除了问题，影响了财政，而道教乘机宣传这是邪神蚩尤作怪，而关羽可以对付邪神。“宋政和（1111-1117年），解州池监至期而败，课则不登，帝召静虚真人询之。奏曰：‘此蚩尤神暴也。’帝曰：‘谁能胜之？’曰：‘关帅可，臣已敕之矣。’寻解州奏大风霆偃巨木，已而薺，则池水平若镜，监复课矣。帝召虚境劳之，曰：‘关帅可得见乎？’曰：‘可’。俄而见大身克庭，帝惧，拈一崇宁钱投之，曰：‘以为信’。明日，封崇宁真君^②。”巧合的事，这龙虎真人作法之后过了几年，盐池真的恢复了。因为除蚩尤有功的关羽也就恢复的正祠的地位，不仅如此，还被加封为王。

关羽虽然是厉鬼淫祠出生，其本身毕竟是个正牌将领，而文昌就是不折不扣的邪神。其本体是蜀地的邪神——蛇神张恶子。“梓潼神”张亚子（又名恶子、歪子、蛮子）为氏人。东晋中曾统帅军队，与后秦王姚萇有交往，成为全国“帝君”一级的司文运之神。民间信仰中又“北关南梓”之说^③。“梓潼神”是巴蜀梓潼的地方守护神。它的形成，是源远流长和异常复杂的。正如前段所言，它曾来自自然神，如树神和雷神；也来自动物神如蛇神、蛟神、陷河神。同样，也有来自人间神祇族的张亚子。他的崛起，始于唐朝两位黄帝因安史之乱和黄巢之乱逃亡蜀地。方神在蜀地已威灵显应，影响甚大，在唐玄宗、僖宗因内乱流亡蜀地时，都曾加以利用，希望通过这位氏族的民间神来稳定其摇摇欲坠的政权，因之也大大提高了这位地方神的地位。隋唐以来，士人们以科举为主要途径，各地祈祷神灵，询问功名利禄之风普遍盛行，一般皆传梓潼神灵异显著，每求必应。由于科举的发达，这位梓潼神越来越广为受到崇拜，终于篡夺了文昌星这一称号。

以上两则实例就说明了道教对于民间信仰的收容和改造，道教与民间信仰联系非常紧密。从某种意义上说，道教曾经在民间信仰中吸取了大量的营养，民间信仰与道教中的神仙信仰有一定的矛盾，但却长期对道教庙会的发展起着资源性的作用。随着庙会的进一步发展对待民间信仰要取其精髓去其糟粕，对人民群众的精神世界给予正确的指引和支持。

^① 《历代神仙通鉴》卷一四。

^② 王世贞：《弇州续稿》。

^③ 崔鸿：《后秦录》。

第三章 庙会的现代转型

第一节 1949-1979 的中岳庙会

（一）庙会活动内容的转变

在 1980 年改革开放以前，庙会的重头戏就是集中在祭祀神灵上面，“进香者自发组成若干列长队，选一名领头者举一面红旗开道，走到第一道门前，就边敲锣边叩首，一路烧香烧纸，一直到中岳大殿前……。”^①庙会期间，中岳庙的道士坚持宗教习俗，同时有许多的朝拜者都在庙里的主殿前唱经歌。在道教的殿宇前为何要唱佛教的经歌呢？登封地区为儒释道三教汇聚之地，佛教创始人悉达多·乔达摩相传为净饭王太子，佛教徒将他尊为祖师，进入我国以后也被认作佛教最高神。道教徒们为了对抗佛教的影响，讹传老子“入夷狄化浮屠”，把佛作为老子的化身之一。在民间的诸神崇拜之间，佛与道已经基本上形成了一体，这里佛即是道，道亦是佛。所以他们唱经歌也就不足为奇了。

中岳庙会上的经歌与豫西地区的其他庙会上基本类似，据笔者对登封县送表乡的几位老年妇女调查发现，她们在周边几个庙会之间来回串场，但是所唱的经歌基本都一个调，内容也都相同。笔者对她们中的一个人进行过采访。

笔者：您是什么时候开始唱经歌的？

刘巧凤：我从 1978 年结婚以后就开始学唱了。

笔者：这个经歌是有专门的手抄本供你们习唱吗？

刘巧凤：我没有见过手抄本，我是跟我婆婆学的，听说这个都是靠口头传授的。

笔者：你能唱多少种呢？

刘巧凤：会唱的多嘞。比如《小佳人》、《八十老母进华庭》、《织手绢》、《豆腐歌》、《十碗菜》、《拐棍歌》等等，光我会唱的就有二十多段，我婆婆会的有四十多段呢。

笔者：你们每年都会来庙会上唱吗？

刘巧凤：当然了，我们每年都从各乡组织人来一起唱，少的时候有二十多个人，多的时候有百十来号人呢。

^① 胡世厚，汤漳平等：《河南风物志》

笔者：嵩山地区最具影响力的就属中岳庙会了，你们除了在中岳庙会上唱，还去其他地方吗？

刘巧凤：去啊，九龙圣母庙会我们也去，一般都去人最热闹的康村和道袍沟这两个地方。

笔者：你们去这些庙会上唱的歌内容都一样吗？还是有区别？

刘巧凤：基本都一样，这些经歌表现的内容都差不多。^①

通过对被采访人的了解，唱经歌和烧香磕头都是一个道理，这两种形式的最终目的都是取悦神灵，让神灵庇佑自己平安，免除灾难。在一定程度上唱经歌已经成为了群众自发组织的一项自娱自乐的文娱活动。

“坐唱”与“跑场”是庙会上经歌演唱的两种形式。“坐唱”是指一个人在前面领唱，周围坐着的人跟着一起和。“跑场”就是三个人或三个人以上在一起来回穿插，边跑边唱，带着一种舞蹈的韵味，演唱者每唱一句，周围的坐者都要伴唱“哎嗨哟那个南无阿弥陀佛呀嗨嗨哟。”

笔者就曾对她们演唱的内容做了一个记录，内容如下：

一朵莲花一瓣开，上前安把谁来拜。

左拜谁来，右拜谁，拜拜上方众位神。

一切灾难化乌有。

阿弥陀佛观世音，阿弥陀佛观世音。

二朵莲花二瓣开，上前安把谁来拜。

左拜谁来，右拜谁，拜拜上方众位神。

一切灾难化乌有。

阿弥陀佛观世音，阿弥陀佛观世音。

三朵莲花三瓣开，上前安把谁来拜。

左拜谁来，右拜谁，拜拜上方众位神。

一切灾难化乌有。

阿弥陀佛观世音，阿弥陀佛观世音。

四朵莲花四瓣开，上前安把谁来拜。

左拜谁来，右拜谁，拜拜上方众位神。

一切灾难化乌有。

阿弥陀佛观世音，阿弥陀佛观世音。

^① 被访谈人：刘巧凤，访谈人：钟一，访谈时间：2012年3月15日，访谈地点：登封中岳庙。

.....

十朵莲花十瓣开，上前安把谁来拜。

左拜谁来，右拜谁，拜拜上方众位神。

一切灾难化乌有。

阿弥陀佛观世音，阿弥陀佛观世音。

这首经歌中充分体现了人们对于神的无比敬仰与崇拜，从一敬唱到了十敬，每一敬都是那么的虔诚与谦恭，寄托了对美好未来的无限期望，尽管这些人来自不同地方，但有着同一目的的她们聚集在一起，通过经歌的传唱来表现这自己此时此刻的心情，长途跋涉，旅途劳顿都能通过这么一唱就消失的无影无踪，整个人也都快乐了起来，着实为庙会增添了不少乐趣。

除了经歌，中岳庙会另一项突出的民间文艺活动就是“社火”，“社火”的形式多种多样，但其中的歌灯尤具特色，伴随着锣鼓喧嚣、唢呐齐鸣，人们载歌载舞，热烈激昂，将整个中岳庙会的气氛推至顶端。

“社火”这种活动最早可追溯至原始时代的巫术，源于秦汉时期的百戏、盛于唐宋时期。^①“立春前一日，太守迎春于城东蕃观，令宫妓扮社火；春梦婆一，春姐二，皂隶二，春官一。”^②“轻薄行歌过，颠狂社舞呈，民间故乐，谓之社火，不可悉记，大抵以滑稽取笑。”^③这都表明了“社火”在唐宋时期的盛况。社火主要是集民间歌曲、舞蹈、杂技和民间小戏为一体的以祭祀为主要内容的综合性民间文艺活动，在中岳庙会上多以狮子、龙灯、旱船、炮竹马、打花鼓、高跷、打花棍等民间艺术活动呈现。

社火一般分成四个部分。

第一部分为“探马开路”。探马也叫“报马”、“百马”。由一个人倒骑着高头大马告知大伙们要开始举行社火。这种形式在建国之前比较盛行，在今天已然不多见了。现今都是由民乐手敲锣打鼓走个过场就算是通报给大家了。

第二部分是开场。

先是由一个人扮演将军骑着大马在前方开路，后面跟一群扛旗的人，接着就是敲锣打鼓、吹号打擦和各种丝竹、管弦。在他们的行进过程中有一些身手好的还表演翻跟头、

^① 高有鹏：《沉重的祭典：中原古庙会文化分析》。

^② 李斗：《扬州画舫录》。

^③ 范成大：《上元纪吴中节物俳谐伴三十二韵》。

拿大顶等，引起人们的欢呼叫好声。

第三部分为开路。

这时候会有一个个八抬大轿陆续出现，轿子里坐着各种老百姓心中所喜爱和崇拜的人物，有包公、关公、李靖等。

第四部分为社火的核心内容，俗称“芯子”。芯子就是社火心，是由许多民间艺术排列组合而成。芯子在某些地方又分成了抬芯和背芯两种，抬芯人多，有的用马车拉，背芯就是由一个人背着。中岳庙会则为狮子、龙灯、旱船、高跷、花鼓和民歌等民间文艺，伴着“灯歌”和各种小调，直到最后在社火队后面的小丑一类的角色做着各种滑稽的表演而收场。

灯歌的表达的内容多为男欢女爱以及各种生活中的琐碎之事，通过这种简单质朴、明朗自然的腔调表现出来，增添了些许庙会上的乐趣。灯歌的小调分成了花棍调、竹马调、高跷调、旱船调、花鼓调、软八叉子调等等十多个类别。

庙会社火比较流行的灯歌主要有《十二状元》、《跑旱船》、《十爱姐》、《串亲戚》、《扭秧歌》、《绣鸳鸯》、《花为媒》、《冷对指》、《凤凰桥》、《四季对花》、《十月采茶》、《俏哑姑》、《勤俭歌》等。这些灯歌表达的内容比较丰富，曲调也都基本借用了老阳调、花鼓调、采茶调等。将它们唱出口时，配以舞蹈，非常优美，引人入胜，笑声连连。这当中最为典型的如《陪送》：

张家的姑娘要陪送，
爹娘陪个大马桶，
婶子大娘陪铺盖，
哥嫂陪的花衣裳，
依呀依子喂呀喂，
爹娘那个陪个大呀大马桶。

这是一首源自江南的灯歌，意在打趣，通过荒唐的举止来展现生活中人们对子女的逗乐心态，表现出了民间艺人的超然风度。

又如《卖樱桃》：

姐儿房中绣荷包，
忽听门外人吵闹，
吵闹声中有人卖呀卖樱桃。

钢针连住红绫线，
放下荷包往外跑。
金莲小，门坎儿高，
踩住罗裙绊倒了，
闪坏奴呀奴家腰。
哎嗨哎嗨
闪坏奴家腰。
手扒门帘往外瞧，
原来是李家的小鳖羔
假装卖呀卖樱桃。
哎嗨哟将奴忙坏了！

这两首歌的内容都表现出了很深层次的寓意。《陪送》是父母教导子女在出嫁以后应懂得勤俭持家、花费有度，不要怕干脏活累活，要把整个家庭照顾起来，让生活变的更加美好。《卖樱桃》则是表现了一个姑娘听到了自己心上人的叫卖声后那种既激动又羞涩的复杂心情，她很想去向自己的爱人表明自己心意，但在封建礼教的束缚之下又难以挣脱枷锁，这就使得整个故事显得耐人寻味，充满了对这对那女爱的向往与期盼。

（二）庙会参与主体的转变

庙会作为一种群众性的公共集会，其参加的阶层是非常的广泛，上至达官显贵，下至黎民百姓，如登封县“至日，官率僚属，往迎东郊前列社火”^①；中岳庙会“公子小姐或坐轿或骑马、楞车席卜，带领家郎院公，偕同丫鬟仆女赶会看戏、还原烧香。官员绅士乘车坐马、后随跟班的赶会看热闹”。^②官僚也都积极参与，庙会的参与群体更为广大，影响力也很深远。在社会各阶层的积极参与下，庙会期间常常出现百货骈集，地无余隙的盛大场面。按照他们参与目的不同，笔者将庙会的主体分为了一下几类进行详细的考察。

1、香客

^① 洪亮吉，陆继萼：《登封县志》清乾隆五十二年，1787年。

^② 王金祥主编：《登封民俗志》，中州古籍出版社1991年版，第222~223页。

“凡诣庙烧香的男女”^①即称香客。寺庙是宗教活动的场所，伴随着浓郁的信仰崇拜色彩，这对怀有虔诚谦恭信仰的香客信众具有极其大的吸引力。虽然后来随着商品经济的不断发展，庙会逐渐成为了商品交易的市场，但不能否认，庙会期间进庙烧香还愿的男女仍旧是庙会参与的一个庞大群体。

人们怀揣着各式各样的心愿前来礼敬烧香，是由于“全省民俗，无不迷信神权，自城市衙署，以及村镇山林，凡有人烟处即有寺庙”^②。人们也是根据自身的信仰而建庙求神，登封嵩山有五岳之中的称谓，山神也成为了百姓们可以顶礼膜拜的民间神，所以就有了中岳庙里的中岳之神，成为了广大香客的敬拜祈祷之地。

关于这种情形，地方志也有大量的记载。登封县农历3月20日九龙圣母庙会，“善男信女崇拜焚香，络绎不绝”；豫北新乡农历12月9日，常家岗“天地庙会，进香者众”；辉县农历3月28日城隍庙会，“阖境愚民皆诣城隍庙焚香”。^③开封农历3月28日，这天是岳帝诞辰，有“夜趋而以得焚第一炷香为喜者，乡伕村姑，尘面蓬首，妖童冶女，艳服靓装，结队而来，似恭似蝶，火焱于鼎，后至者不能向迹也”^④。随着庙会期间进香者的大量涌入给当地也带来了巨额的收入，尤其是那些外来香客，由于要在庙会上呆上好几天，所以要在周围找住宿的地方，这对当地的收入是一个极大的刺激。

登封县的颍阳、白坪、君召、送表、石道等地还专门成立了香火会，每年定期组织一次前去中岳庙烧香告祭以慰神灵对她们的照顾，所以常有善男信女的进香举动，每一个香火会的起源，“动比相传数年乃至数十年之久，嗣因久经举行或为特殊需要之关系便逐渐扩大其范围”^⑤。

2、商人

近代以来的庙会已经发展成为重要的商品交易场所，因此，这时的庙会又可称之为庙市，成为集市的一种，商人也成为了庙会参与者的重要组成部分。“万商云集，交易繁盛，外商坐贾，百货囤积，街市喧嚣，贸易数日”^⑥。说明了庙会的热闹程度以及商品交易市场的规模之大。

从以往典籍的记述中可以看出，庙会上的商人是一个比较复杂的阶层。应该说商人

^① 徐珂编撰：《清稗类钞》，第10册，中华书局1986年版，第4668页。

^② 河南地方史志编纂委员会：《河南新志》上册，据1929年河南旧志整理，河南省档案馆整理重印，中州古籍出版社1990年版，第188页。

^③ 辉县志编委会：《辉县志》第1卷（旧志）《地理志·民俗》，1959年铅印本，第87页。

^④ 张淑载修：《新修祥符县志》（乾隆）卷5《风俗》，1739年刻本。

^⑤ 蔡衡溪著：《淮阳乡村风土记》，1934年版，第173页。

^⑥ 民国《登封县志》。

的构成，能直接反映出一定时代和地区经济结构和发展水平。不同时期，他们的组成成分也是不一样的。通过调查在改革开放以前商人大致可以分成：（1）专职商贩。他们都以买卖经营为生，依托庙会这个市场，把握好商机，出售自己的商品，他们售卖商品往往比集市上便宜，薄利多销，大大刺激了市场繁荣，促进了货币流通。他们中有专门的骡马商人、布匹商人、铁器商人、百货商人等。不同季节，所卖商品也都不一样。一般说来，在农忙时节农具交易量大些；农闲时节，还是以日常百货为主。（2）兼职商贩。这一部分人平时都有自己的主业，辛勤劳作，在庙会期间则充分抓住交易机会，出售自己的劳动产品。比如农民将自己多余的粮食拿到庙会上去卖，增加自己收入，也可将收入再购置一些日常生活必需品。匠人则将自己手工制品进行出售，也很大程度上繁荣了市场经济。（3）游击商贩。他们一般没有固定居住地点，资产也简单，经常是听闻哪里有庙会就往那里去。他们经营的商品范围比较窄，品种单一，游击性强。比如庙会上那些卖膏药、卖祖传偏方的、卖耗子药的等。

3、游人

中岳嵩山山势雄浑，风光壮丽，自古以来，古刹繁起，宫观林立，素有“三里一寺，五里一庵”之说，加上地处中原，面临九朝古都洛阳，东靠七代京都开封，所以历代帝王将相、文人墨客、高僧名道，多来嵩山游历、禅祭。中岳庙是嵩山保存最为完好的道教宫观，面对玉案山，背依黄盖山，山峦环抱，历来都是朝山进香和游览胜地。顾颉刚就认为“自从佛教流入，到处塑像立庙。中国人把旧有的信仰和它对抗，就建设了道教，也是到处塑像立庙。它们把风景好的地方都占据了。浏览是人生的乐事，春游更是适合人性的要求，这类的情形结合了宗教的信仰，就成了春天的进香”^①。

庙会期间，游人们聚集在这个热闹的地方，想象着神灵的恩赐，欣赏着庙会周边美景，在这个神圣肃穆与世俗激烈交汇的地方，青春的气息激荡着人们生命的活力，让他们暂时忘却世俗悲苦与折磨。这些人无疑是快乐满足的。进香人当中，以劳动界居多，他们闲暇生活比较匮乏，逛庙会也成了他们一种很重要的娱乐形式和精神满足，他们也成了游人之中人数众多的一部分。

4、民间艺人

庙会也为民间艺人提供了天然的献艺舞台。他们借助庙会这个文化浓郁的氛围，展现着自己各式各样精彩绝伦的技艺，尽情宣泄着人们的宗教情感，将老百姓们喜闻乐见的艺术形式充分表现出来，丰富了庙会的表现内容，增添了人们逛庙会的热情。

^① 顾颉刚编著：《妙峰山》，上海书店 1996 年据国立中山大学语言历史研究所 1928 年版影印，第 11 页。

在中岳庙会上如“张大脚领班的大鼓书、黄老虎领班的梆子戏，演唱技艺精湛、唱腔圆滑清亮，常在正本之外补个小段，另听观众们流连忘返”^①每逢庙会都会邀请各乡镇的戏班子来唱戏，戏曲演员也是艺人中的一个重要组成部分。民国时期登封县三月初十的中岳庙会，大会组织者就会在会前向各乡镇有名的戏班子发了请帖，邀请他们中的名角前来唱戏。到了赶会这天，“各乡镇的神社，打着关帝、火神各种神社的旗帜，带着文艺队到会上去助兴。这些神社一路也有八百十人，一个会上能到二三十个神社，仅神社的文艺队伍就能排三四里长。表演开始锣鼓齐鸣，炮声震天，踩高跷的、玩旱船的、骑竹马的，又说有唱，载歌载舞，各路神社比谁表演的节目精彩”^②。

以上四类人员并非是泾渭分明，有的游人既是前去烧香也是去观光，“这烧香，一为积福，一为看景逍遥”^③。因此游人和香客又可以归为一类。笔者之所以这样划分还是为了彰显出来庙会活动参与主体的多样性与广泛性，也可以看出当时庙会的深远影响力。

（三）庙会组织者的转变

旧时庙会多无组织者，大多是自发组织形成，中岳庙会在 1949 年以前都是由庙里道士和周边地区的信徒参与组织而成。古时候的庙会组织随意性很强，“朝祖会是为朝祭淮阳人祖所组织之集会而言……朝祖会之组织须先由会首发起，会首发起此会之原因，非系家有久病之人，即系手下缺少子嗣，因欲借人祖之神灵求赐予挽救之方也。……朝祖回，会即解体……。”^④又如清光绪二十四年（1898 年）《登封县志》载：“佞佛之风，村民最盛。每岁三月间，荒弃所业，奔走寺观……前导者若卒伍之有长，曰止则止，曰行则行，俗曰‘领会’……。城市有中岳庙，设会时，麋聚者多童男童女，流弊之滋，尤污风化。”^⑤另据《河南新志》载：“会时演戏，先期由庙中送帖于常来进香之家，请其观剧，款以素筵……香资之外，另纳钱若干，每会钱数约百千缗也。”^⑥通过以上资料说明，中岳庙会多由寺庙发起，或是由百姓们自发组织，这也成为了传统庙会的一大特色。

^① 胡世厚著：《河南风物志》，河南人民出版社 1985 年版，第 303~304 页。

^② 袁业周编：《郑州市民俗》，郑州市民政局民俗志编辑室 1987 年版，第 90 页。

^③ 西周生辑著：《醒世姻缘传》（下册），齐鲁书社 1980 年版，第 890 页。

^④ 丁世良，赵牧：《中国地方志民俗资料汇编（中南卷）》。

^⑤ 清《登封县志》。

^⑥ 河南地方志编纂委员会：《河南新志》。

近代以来为了确保中岳庙会秩序，提高庙会的影响力，专门有人去倡导、组织，在各乡镇各村庄都成立了香火会，这些香火会的首领就是会首，专门负责庙会的组织和管理。如登封石道乡张沟村由李登全作为会首成立的中岳庙香火会，订立了大会的规章制度，大会有了管理机构，开始有组织、有领导的发展，“主要是由本村的村民组成，乡公所职员大都以会员身份参加，是与庙会服务的临时组织机构，庙会结束后，则由本村会首主持日常工作，办公地址一般设在村委会，每到临近庙会的时候，就由会首组织大家进行商议，安排庙会的行程，并组织会员凑钱，统一购买庙会的香、裱、纸钱等进贡之物，还要组织协调本村到庙会上助兴的演绎团体，以确保庙会有序稳定的进行。会首另一项重要职责和任务就是组织好庙会期间的商品交易，统计本村的商贩去到庙会上的数量，对商贸进行也会事先规划好摊点布局，以确保庙会经济稳定发展，繁荣农村市场。

（四）庙会上买卖商品的转变

建国初期，中岳庙会上的交易还是以农耕产品为主，所以也叫物质交流大会，逐步淡化了信仰传统，驱除神灵，形成了比较单一的物质交流而不是文化交流，这与当时的文化背景是分不开的。当时国家提倡破除迷信，提倡革命化，但是老百姓又对传统的东西有很强依赖性。如农时有四时八节，每月的初一、十五都是重要的节日，老百姓在此时都要到庙里面去归属心灵。笔者曾对自己的爷爷进行过采访，他是 1935 年生人，五六十年代的时候基本每年都去逛中岳庙会，对庙会市场上所卖的东西都还有很深刻的记忆。笔者就 1955 年的庙会所卖商品进行过统计，制成以下表格：

表 1 交易品种

类别	项目	单价（元）	家数	总计
牲畜（头）	牛	260	3	39
	马	300	6	
	羊	20	12	
	猪	40	11	
	骡子	200	7	
生产工具（个）	犁	20	2	47
	镰刀	2	3	
	锹	4	6	
	锄头	3	3	
	镢头	4	7	
	钯	12	2	

	木叉	2	5	
	石磙	20	1	
	扁担	2	2	
	铡刀	15	3	
	锨板子	3	7	
	竹筛子	1	6	
粮食产品（斤）	小麦	0.2	8	25
	玉米	0.1	5	
	绿豆	0.1	6	
	芝麻	0.8	3	
	高粱	0.3	3	
日用品（个）	锅	2	4	25
	碗	0.1	3	
	盆	0.5	5	
	碟	0.08	3	
	扫帚	0.8	6	25
	菜刀	1	2	
	剪子	1	2	
合计	29		136	136

表 1 反映出了 1955 年中岳庙会交易商品的情况。共四大类，29 项，136 家。其中牲畜有 39 家，占 26%；生产工具 47 家，占 35%；粮食产品 25 家，占 18%；日用品 25 家，占 18%。从各个类别在总的交易商品中所占的比重可以看出，农耕社会中庙会上的更多的还是生产生活资料的交换，它们依然占据了很大的比重。

第二节 1980-2008 的中岳庙会

（一）庙会活动内容的转变

改革开放以前中岳庙会主要依靠信仰崇拜、集市买卖和民间游乐活动而聚集信众，但随着改革开放的不断深入，庙会的崇神敬佛活动已经成为了第二位，主要节目已经成为了“逛”、“吃”、“玩”了。近代以来的庙会祭祀活动多半是从功利角度出发，并非笃信这个宗教或是这里的神灵。人们来到庙会上主要是为了自己的生活、生产或事业而向神灵们祈祷，并虔诚希望神灵赐予他们福禄寿喜、健康和平安。

随着社会的不断发展进步，经济水平的不断提高，以往作为庙会最主要的活动内容之一演戏，也变得越来越冷清，观众们对这项活动的诉求也不再像以往那般高涨。明代以来，中岳庙会的唱戏活动都是由个乡镇的会首组织，资金款也是由他们筹集，群众到

场可以免费观戏，演戏之风可谓盛极一时。“演梨园的彩台，高擎锣鼓，响动处，文官晋笏，武将舞剑。搬演故事的整队远至，旗帜飘扬，时仙女挥尘，恶鬼荷戈”。^①登封县中岳庙，“同日演剧者不止七八处所也”^②荥阳县“有一会三台至六台者”^③许昌县除农忙外，“每年都会举办香堂，每堂必唱曲。资据长辈公言，某乡商业鼎旺，商贾聚集，市面喧嚣，每岁自正月十五演戏，到年防止”^④。

改革开放以来中岳庙会上的戏曲演绎也是缤纷多姿。剧种不仅有本地的梆子、大平调、罗戏、卷戏等，还有二簧、曲子、越调等。有时候在庙会前面广场东边搭好戏棚开始演唱时，西边就又会有戏棚搭起来，两边总有种暗暗较劲的感觉，唱的观众们是连声叫好，精彩纷呈。演唱的曲目也是多种多样，比如：梆子戏有《雷振海征北》、《薛礼征东》、《铡美案》等；大平调有《下江南》、《晋阳关》、《收姜维》、《金鞭记》等；罗戏有《刘伯温访将》、《保定府》、《海瑞搜宫》、《李俊反南京》等。总之曲目纷呈，看得人是流连忘返。

在庙会期间社火表演依然是一项群体文艺活动，它的互动性很强，又是百姓喜闻乐见的艺术展演形式，通常能吸引很多人驻足欣赏，丰富了庙会上的内容。社火的形式依旧多种多样，除了传统的高跷、竹马、狮子、旱船、抬花轿、龙灯等，还增添了现代社会中的流行因素，比如他们把模仿戏曲唱段及流行歌曲作为主要内容，父子、夫妻同台演出。比较著名的有南蔡庄、大口、吴屯的唢呐班。女唢呐手、少儿唢呐手也日渐增多。在种类繁多的社火表演队伍中，尤以大金店飞龙舞狮团的舞狮最为著名，狮子在国人心中视为瑞兽，象征着吉祥如意，在舞狮中寄托着民众消除灾害、求吉纳福的美好意愿，“象人”便是舞狮的前身。^⑤他们的舞狮分为文狮子和武狮子，文狮子的动作比较细腻温和，神情安详；舞狮子是动作比较迅猛刚烈，雄浑霸气，威武非凡。主要的表演动作有猛狮子抢绣球、猛狮下山、过人桥、凤凰三点头、采青、过跷跷板、走梅花桩等。

（二）庙会参与主体的转变

近几年来庙会的参与者除了虔诚的香客、辛勤的商贩、多才的民间艺人之外，又有了专门前来赏玩的游人，他们不同于之前的那些除了游玩而且拜神的游人，只纯粹的把

^① 成书：《歧路灯》（清乾隆）。

^② 光绪七年《登封县志》卷六《风俗志》。

^③ 民国13年《续荥阳县志》卷三。

^④ 民国22年《许昌县志》卷二《地理·风俗》。

^⑤ 《汉书·礼乐志》。

逛庙会当做了是一种休闲旅游，对于庙会上喜闻乐见的活动方式只是抱着一种参观的态度，满足自己那种好奇的心理。他们对于信仰文化并没有过多的关注，只把充满着宗教信仰的中岳庙会当作一种文化景观，旅游景点来看待。笔者在三月间的庙会上曾经对其中的游客进行过访谈，被采访的游客是来自福建省福州市的陈伟华先生，采访内容如下：

笔者：您好，请问您是来自哪里的？

陈：我是来自福州的。

笔者：中岳庙会在你们那里有听说过吗？

陈：没有，我是这次来河南旅游才知道的。

笔者：那你对庙会一定是很感兴趣了，刚好遇上了三月的这一次庙会。

陈：还好了，庙会我去的很多，对这种热闹的场景我很喜欢。

笔者：你会进庙里拜佛求神吗？

陈：这个没有，我去庙会基本就是来参观旅游的，没有说是一定要拜神。

笔者：那你不觉得这样会很遗憾吗？当地老百姓都认为这里的神很灵，能够有求必应，不来虔诚的参拜，归属心灵不是很可惜？

陈：我来这里最主要的还是来参观游玩，把这里当做一个纯粹的旅游景点，所以拜神不是主要目的。

除了以上的采访，笔者还陆续对二十个来这里参加庙会的游客进行了简单的访谈，其中有七个人都是单纯的来这里旅游观光的，对于这里的信仰文化没有关注，只是纯粹的将中岳庙作为一个旅游景点。

这相比五六十年代那会的庙会是一个很明显的变化，说明了作为庙会基础的信仰在逐步弱化，人们来这里并不都是为了满足精神上的满足，而是将庙会作为了一种传统的文化旅游资源。

（三）庙会组织者的转变

在“文革”期间，中岳庙会遭到了禁止，中岳庙不少文物都遭到了不同程度的破坏，庙会一些设施被拆，尤其是庙院两侧东、西天门街的古店铺破坏严重。1978年后，中岳庙会得到了恢复。但随着经济的发展，原来的一些古店铺被改成了民居，使庙会的场地变小了，现在大都集中在庙前广场和公路两侧。近年来，庙会规模又逐年扩大，庙会项目又有所增加，显得庙会场地十分拥挤。另外，因为现代文明冲击，在成为旅游热点的

同时，各种祭典、传说、乐舞等内容濒临失传。

针对这种情况，当地政府部门已采取了相应的保护措施。其一就是成立了中岳庙会指挥部，全面协调庙会的组织安排工作，确保庙会安全有序的进行。其二是加强对参加庙会商户和文艺团体的管理，实行减免税收和管理费等优惠政策。在此期间文管所（文物局）开始于 1980 年对中岳庙实施收取门票的政策，1984 年根据国家出台的宗教管理条例，所有的门票收入都交付庙院。2007 年后，门票改由嵩山景区管理委员会代收，并承诺每年给庙里 500 万作为日常开支和设施修葺。

从政府部门的强力介入，我们可以看到，庙会组织者已逐渐慢慢的由政府部门担任，它们负责庙会的组织协调工作，这对于以往那种由民众选举的会首进行组织协调的状况，是一个很明显的变化。

（四）庙会上买卖商品的转变

1979 年以来，中国实行了改革开放，将社会主义市场经济体制代替了高度集中的计划经济体制，极大程度上解放和发展社会生产力，市场经济得到了高速稳定的发展，告别了农耕经济，到了商品经济社会，一方面信仰的力量在逐渐减弱，随着科技的进步和发展，人们认识世界能力逐步提高，很多人不相信是有神灵的存在，但是庙会在近几年依旧表现了很兴盛的势头，庙会从物质交流转向了文化交流，人们在庙会上的购买需求也在逐步改变，笔者就 1980 年的中岳庙会上所卖商品进行过很详细的调查，调查结果如下：

表 2 交易品种

类别	项目	单价（元）	家数	总计
服用	皮袄	45	6	116
	成衣	20	20	
	帽	5	20	
	鞋	8	24	
	手套	3	27	
	袜	1.5	19	
纺织品	棉布	2	6	16
	麻布	1.5	5	
	丝绸	8	2	
	边带	1	1	
	棉绳	0.8	2	

玩具	小叫吹	0.2	12	12
	竹笛	1		
	小竹剑	1.5		
	小喇叭	0.8		
	花手巾	0.5		
	石猴	0.6		
	石老虎	0.6		
	簪子	0.3		
	戒指	0.5		
	小堂锣	1.5		
小吃	浆面条	0.2	3	47
	烧饼	0.1	5	
	丸子汤	0.5	2	
	包子	0.1	4	
	豆腐汤	0.2	3	
	烧鸡	2.5	2	
	酱牛肉	1	2	
	烤肉串	0.3	2	
	糖糕	0.5	7	
	豌豆糕	0.4	7	
	调凉粉	0.1	10	
旅游纪念 品	生肖石	3	5	5
	玉如意	8		
	八卦镜	5		
	桃符	0.5		
	长命锁	1		
	桃木剑	7		
合计	43			196

表 2 反映出了 1980 年中岳庙会交易商品的情况。共五大类，43 项，196 家。其中服用有 116 家，占 59%；纺织品 16 家，占 0.8%；玩具 12 家，占 0.6%；小吃 47 家，占 24%；旅游纪念品 5 家，占 0.2%。从各个类别在总的交易商品中所占的比重可以看出，自从中国实行改革开放以来，中国经济社会发生了转变，在庙会交易的商品中看出，服用类和小吃类占据了绝大部分的比重，玩具、旅游纪念品也开始逐渐增多，庙会上基本看不到农畜产品的交易，说明了商品经济的迅速发展，逐步代替了农耕时代的经济，这也宣告了农耕时代的退场。

第四章 庙会文化的产业化

第一节 中岳庙会的文化经济特色

庙会是集宗教祭祀、文艺游戏、商品交易为一体的民间集会，是古老的、最具有代表性的中国商业文化经济形式。中岳庙会就是在传统的宗教型庙会基础上发展起来成为现今的物资交流大会。在古时，庙市一般为具有百货云集的综合性市场性质。清代中岳庙开市之日，“庭中设彩幕露屋义铺，卖蒲合、薄席、屏帟、洗漱、鞍辔、弓剑、时果、腊脯之类。近佛殿，孟家道院王道人蜜煎、赵文秀笔及潘谷墨。占定两廊，皆诸寺师姑卖绣作、领抹、花朵、珠翠、头面、生色销金花样模帽子、特髻、冠子、绦线之类。殿后资圣门前，皆书籍、玩好、图画及诸路散任官员土物香药之类。后廊皆日者传神货术之类。”^①所需之物真是应有尽有。到了十月份的庙会，集市更大，蔚为壮观。“盛时百货生易颇大，四方商贾如蜀、赣、浙、桂、秦、黔等地，及本省各州县之云集者，殆十万统，马骡、药材、茶布、丝棉、毛料、木植、磁、铜、锡器诸大宗生理交易，至少者，值亦数万。”^②据景日昉《嵩岳庙史·时祭》所载：“每岁二月朔日始，至十八日止，四方进香者络绎辐辏，商贾贾货鳞集，贸迁有无。土著者因肆酒备、搭铺棚，博绳头，资助耕稼所不足，俗称庙会。即如京师所谓庙市也。”从中可以看出当时庙市交易的规模之大、种类之多、影响之深令人咋舌。无论是传统型庙会，还是现如今物资交流大会，文化与经济都是贯穿其中的主脉。是其不断发展的根本原因。

中岳庙的文化经济特色体现在庙会与宗教文化、庙市经济相结合而产生的宗教文化特色。中岳庙会因古代帝王祭祀山岳神的因素而起源，“神”成为了传统型庙会的产生、活动主旨、发展脉络以及宗教文化深层次结构的内核，宗教的产生也因为铺盖了如此神幻色彩的神灵而显得神秘莫测、扑朔迷离，这都是综合反映出了当时的种种社会心理和社会状态，人们更期冀追溯一种精神寄托，使得人与人之间的沟通更加便利，也丰富了自己的精神生活。宗教的发展与兴盛也促进了作为宗教与经济协调发展产物的庙会下的商品交换的发展，比方说：随着宗教祭祀的出现以及他的规模的不断扩张，成为了商品

^① 清·景日昉《嵩岳庙史》卷三。

^② 民国《登封县志》。

交易场所形成的作重要原因之一。这点在中国这块土地最具有代表性，而它的具体表现形式就是庙会。历来中国都是一个自给自足的传统农业大国，传统的重农抑商政策在这里根深蒂固，这就形成了狭隘保守的小农经济意识，阻滞了商品的流通，延缓了市场经济的发展前行脚步，人们唯一外出集会也只有在宗教祭典，宗教节日的时候，庙会很自然而然的就成为了人们聚集交流的场所。但之前在此基础上形成的庙会只有纯粹的宗教祭祀内容，并没有商品交换形式出现，它也只作为一种文化生活方式而满足广大民众的精神需要。到后来商贾们借助民众在宗教场所的聚集，就把大量的生活必须物资运输至此，人们在参与宗教祭典同时也可以进行商品交易，同时满了物质与精神上双重满足，一举两得，这种商品交易活动与宗教祭祀的结合而发展成为了现代意义上的庙会。中岳庙的祭祀活动在于“求神”“娱神”，通过这一目的而开展了各式各样的祭典活动，比如行持（道教节日、日常功课等）、斋醮、赞颂、表奏等活动，这些道教的祭祀仪式对于处在封建愚昧统治下的教徒具有着莫大的吸引力，将他们从周围方圆几十里甚至几百里的地方聚集于一处。在庙会期间，人们边走边唱，唱的内容有颂扬圣贤的，也有的内容是宣传“二十四孝”的，也有的教导大家如何做人的。还有的民众分成两队，每一对有十几个人组成，他们头顶上分别举着两长条的布，有黄色的，称为“金桥”，白色的称为“银桥”，这都是要给中王爷上供的，向他老人家诉说自己的愿望夙求。另外一种是用物质的形式来表达对中王爷的感恩，这种利用物质来建立人与神之间的特殊关系的手段就是宗教献祭，如给中王爷“上桥”，会有领头人捧着很粗大的高香，身后带领着打着各色旗幡和吹唢呐敲锣鼓的人，最后面跟着一群一般教众，他们手里捧着各式各样的贡品，有皇冠、皇袍、猪肉、馒头、水果，以及香烛，纸钱等等。这种方式也逐步加速了宗教的功利化和世俗化，与此同时，人们还把自家剩余的农副产品在节日期间在庙宇周围进行了简单的物物交换。随着经济的不断发展，生产力的逐步提高，这种交换就发展成为了定期在庙宇周围举行的集市，使商品交易成为了庙会的主角，伴随着民间音乐、舞蹈、游戏杂耍、体育、旅游等活动。由此观之，庙会是同集市的兴起紧密相连，这也是一种历史文化经济现象。

中岳庙会以其深厚的宗教文化底蕴，潜移默化的渗透力和宣传功效，蕴含在民众的生活中，成为大众人群的生活方式。它的突出特点就是和经贸、旅游相结合。中国历代达官显贵都是在风景秀丽的大河名川之间进行旅游，这也是中国最为传统的一种旅游方式——宗教文化旅游。魏晋以后，随着宗教不断的现实化和世俗化，道教为了不断吸收

更多的达官显贵和信徒来提高自己的宗教的凝聚力和影响力，也逐步将一些世俗的消闲娱乐、茶品酒道、琴棋书画、商市社戏都渗透了进来，这样伴随着宗教祭祀活动就在庙宇中心及四周开展了轰轰烈烈的庙会经贸活动。中岳庙中的道观楼宇以及周围的园林景观都经过了数次的翻整修葺，庙里的人物雕像、文物、宗教器物以及建筑绘画也都保存完整，这都为道教的旅游观光增加了不少收入。还有就是庙里举办的“法事”、“道场”不再仅仅是“利乐众生”的善功而成为了吸引游客，赚取钱财的手段，当中的神职人员也都变身成为了生产工或服务人员。中岳庙的道教文化以这种静态或动态呈现给民众，并同庙会的文化旅游以及经贸活动紧密结合在一起，展现了丰富完整的庙会文化。

第二节 关于中岳庙文化资源产业化的思考

（一）强化庙会文化资源产业化意识

中国的传统民俗文化具有深远的历史意义，资源丰富充实。传统的庙会活动将以传统民俗文化作为强有力依托，积极的使文化带动经济，经济促进文化发展，我们要深刻意识到庙会文化资源产业化的巨大潜力。如果能积极发挥它的功效，那么它带给当地的经济效益也是十分丰厚的。当地政府应该积极组织协调，合理开发利用中岳庙会的文化资源，进行产业化的运作，带动当地经济的迅速腾飞，拓展当地的旅游市场，增强地区人民的民族精神和向心力。

中岳庙曾是嵩山地区的道教活动中心，也是人们祈祷心灵、烧香求神的地方，每逢庙会，都会有大量的善男信女涌入这里，在此随着人流的集中也开拓了庙会集市。现如今虽说庙会的规模较之以前有所减小，但中岳庙会凭借自身强大的文化底蕴让人们领略到了民俗文化的顽强生命力。2009年11月21日，登封市政府与中国港中旅集团在登封正式签署战略合作框架协议书，港中旅（登封）嵩山少林文化旅游有限公司挂牌成立，登封市政府占49%股份，港中旅集团占51%的股份。根据框架协议，港中旅集团和登封市政府在嵩山风景名胜区（少林寺、中岳庙、嵩阳书院）的综合开发、经营、管理和服务领域开展全面合作。这就意味着随着商业资本介入，市场这双无形的手将发挥更加积极作用，将当地的特色景区和庙会文化有机结合起来，使其适应时代的发展，吸引来更加大量游客，让其展现出更加良好的发展态势。

（二）挖掘文化底蕴，体现民俗内涵

在现当代更多的人去庙会只是一味注重庙会给他们带来的商业利益、经济价值，而忽略了庙会最原始的职能，只讲经济效益，不讲民俗文化内涵。他们将庙会开发成为了完完全全的商品买卖市场，在庙会周边植入大量广告，竖起巨幅横标，让人们更多感受的是商业元素的充斥和流行，长此以往，庙会就会完全失去它本身的特色，变成徒有其表没有实质内容的空壳。庙会之所以长久不衰、千百年盛行，就是因为它不仅能在物质上满足人们的需要，更多的是它满足了人民的精神诉求。

中岳庙会上有着许许多多的非物质文化展演，比如社火表演、唱经歌等，这些都是千百年来前人流传下来的文化瑰宝，应将它们积极融入到整个的庙会之中，成为中岳庙会一个鲜明的文化旗帜，满足人们得到精神文化需求。

（三）加强创新，传承与发展并重

现今庙会有些冷落的原因之一就是很多游客在逛完庙会之后都会有这样的感言：没有什么新鲜感，好像很多地方的庙会都是一个样，激发不起来再次逛的激情，要么就是小吃一条街，还有各个商铺地摊，所卖东西也没什么新意，文艺表演也总是几个老套路，如：社火、唱戏、踩高跷、扭秧歌等。

这就说明了任何文化的内涵在沉淀了若干年之后都需要一种形式上的创新，这样才能保持它蓬勃的青春活力，如果没有一点创新，那么它的生命力也不会持久。我们对待传统的文化要传承并发扬，但每当在继承它的基础之上，要时时把握时代脉搏，赋予它与时俱进的时代感，使这种古老的民族习俗更好的融入到我们现当代的社会中去，只有不断开拓创新，才能受到广大群众的喜爱与支持。

第五章 结 语

民俗文化是在一定的社会政治、经济和文化的基础上形成的，它的生产和演变与创造它的民众的需求息息相关。有些民俗随着历史的发展、社会的进步和生活方式的改变会自然消亡；有些民俗则经过某些补充和完善，一直传承至今。庙会文化作为民俗文化的一部分，就是在不断地进行自我调适，顺应着社会发展的需要。

通过揭示庙会文化的来龙去脉和变化发展，不难看出，庙会之所以能延续迄今主要受三方面因素的制约，信仰、文化和经济。三者缺一不可，它们支配、引导和决定着庙会文化的性质、特征及其功效。庙会文化作为一种意识形态，一种上层建筑，带有鲜明的时代性和民族性。

作为宗教性与世俗性相统一的庙会文化，是先进与落后，文明与愚昧的交汇，是精华与糟粕，积极因素与消极因素并存的复杂文化现象。其中迷信、郁闷、祭神、信鬼等封建糟粕还在借尸还魂。有的民俗民风，陈规陋习，清规戒律，与时代不合拍，还制约着商贸活动的开展，应该彻底移风易俗，去粗取精，逐步向现代型庙会文化发展，让“神”这个远古的幽灵被真理和科学所代替。当代中国庙会文化就是以社会主义精神文明和社会主义核心价值观为支点，其核心和特质是深层而全面的，是精心的安排和科学的组织管理。比如，对待传统庙会文化中具有文物价值、娱乐价值和历史文化价值的艺术层部分，应加以研究和开发，而其精神层部分，包含有对人类文化具有重大影响、造诣极高的宗教文化哲理应加以挖掘。其中，道德伦理观念等劝善念条对相当一部分社会成员尚具有吸引力。

近几年来，庙会文化的开展取得了一些成绩和经验，即利用人们对旧庙会文化约定俗成的信仰心理、参与心理，采用移花接木的方式，举办各种具有新意、新质、新内容的庙会文化活动，这些庙会以其辐射力、凝聚力、覆盖力，在广大城乡以星星之火，形成燎原之势，发挥了重要功能。

参考文献

连续出版物:

- [1] 吉发涵. 庙会的由来及其发展演变[J]. 民俗研究, 1994, 28 (1): 28.
- [2] 高有鹏, 孟芳. 中原民间庙会文化简论[J]. 民俗研究, 1996, 38 (2): 48-49.

国家、国际标准:

- [1] ISBN 978-7-80663-496-7, 说文解字注[S]. 北京: 中国书店出版社, 2011.
- [2] ISBN 978-7-10107-005-7, 水经注·渭水[S]. 上海: 中华书局, 2009.
- [3] ISBN 978-7-80694-171-3, 史记·五帝本纪[S]. 上海: 中华书局, 2005.
- [4] ISBN 978-7-53254-970-2, 太平御览[S]. 上海: 上海古籍出版社, 2004.
- [5] 大戴礼·五帝德[S]. 广州: 广雅书局, 1920.
- [6] ISBN 978-7-80592-366-6, 淮南子[S]. 广州: 广州出版社, 2004.
- [7] ISBN 978-7-101-08074-2, 抱朴子内篇·微旨[S]. 上海: 中华书局, 2013.
- [8] ISBN 978-7-141-08594-7, 宋史·太祖本[S]. 上海: 上海商务印书馆百衲本, 1934.
- [9] ISBN 978-7-141-08594-7, 宋史·礼制[S]. 上海: 上海商务印书馆百衲本, 1934.
- [10] 高上玉皇本行行集经注 (卷一)。
- [11] ISBN 978-7-101-00326-0, 元史·祭祀[S]. 上海: 中华书局, 1976.
- [12] ISBN 978-7-101-07817-6, 真诰[S]. 上海: 中华书局, 2011.
- [13] 陶弘景: 《真灵位业图》
- [14] 汉唐书·礼仪志
- [15] 林灵真. 灵宝济度金书[M]. 明代刻本.
- [16] 历代神仙通鉴[S]. 上海: 上海江东书局, 1912.

理论专著:

- [1] 王雪宝. 中岳庙[M], 郑州: 河南人民出版社, 1988: 78.
- [2] 高有鹏. 中国庙会文化[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1996: 351-357.

- [3] 范摅. 云溪友议[M]. 唐.
- [4] 王世贞. 弇州续稿[M]. 上海: 上海古籍出版, 1993:19.
- [5] 崔鸿. 后秦录[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1991:55.
- [6] 胡世厚, 汤漳平等. 河南风物志[M]. 郑州: 河南人民出版社, 1985: 334.
- [7] 高有鹏. 沉重的祭典: 中原古庙会文化分析[M]. 开封:河南大学出版社, 2000:155.
- [8] 李斗. 扬州画舫录[M]. 上海: 中华书局, 2007:195.
- [9] 范成大. 上元纪吴中节物俳谐伴三十二韵[M]. 长春: 吉林出版社, 2005: 26.
- [10] (清) 洪亮吉, 陆继萼纂修. 登封县志[M]. 清乾隆 52 年, 1787 年.
- [11] 王金祥编. 登封民俗志[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1991:222-223.
- [12] 徐珂. 清稗类钞[M]. 上海: 中华书局, 1986: 4668.
- [13] 河南地方史志编纂委员会. 河南新志(上册)[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1990: 188.
- [14] 辉县志编委会编纂. 辉县志[M]1959: 87.
- [15] (清) 张淑载纂修. 新修祥符县志[M]. 清乾隆 4 年刻本.
- [16] 蔡衡溪. 淮阳乡村风土记[M]. 1934:173.
- [17] 顾颉刚. 妙峰山[M]. 上海: 上海书店据国立中山大学语言历史研究所 1928 年版影印, 1996: 11.
- [18] 胡世厚编. 河南风物志[M]. 郑州: 河南人民出版社, 1985: 303-304.
- [19] 袁业周编. 郑州市民俗[M]. 郑州: 郑州市民政局民俗志编辑室, 1987: 90.
- [20] 西周生. 醒世姻缘传(下册)[M]. 济南: 齐鲁书社, 1980: 890.
- [21] 丁世良, 赵牧编. 中国地方志民俗资料汇编(中南卷)[M]. 北京: 书目文献出版社, 1991:288.
- [22] 李禄园. 歧路灯[M]. 济南: 齐鲁书社, 2008:110.
- [23] 卢以洽, 张圻修. 续荥阳县志[M]. 开封: 河南商务印刷所, 1924:55.
- [24] 朱又廉. 许昌县志[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 1933: 28-29.
- [25] (清) 景日畛. 嵩岳庙史[M]. 郑州: 中州古籍出版社, 2003: 335.

致 谢

岁月如歌，光阴似箭，三年的研究生生活即将结束。经历了工作的喧嚣与坎坷，我深深体会到了论文写作时的那份宁静与思考。回首这三年的求学历程，对那些引导我、帮助我、激励我的人，我心中充满了感激之情。

首先要感谢导师高有鹏教授，论文定题到写作定稿，倾注了高老师大量的心血。在我攻读硕士研究生期间，深深受益于高老师的关心、爱护和谆谆教导。他作为老师，指点迷津，让人如沐春风；作为长辈，关怀备至，让人感念至深。能师从高老师，我为自己感到庆幸。在此谨向高老师表示我最诚挚的敬意和感谢！

同时，我要感谢所有教导过我、关心过我的老师。特别是彭恒礼教授、郜冬萍教授。你们为我的学业倾注了大量心血，你们为人师表的风范令我敬仰，严谨治学的态度令我钦佩。

感谢一直关心与支持我的同学和朋友们！我的同门，王亚坤、李渊源、马路遥、郑笑丛，感谢你们的鼓励和帮助。还要感谢的是我寝室的兄弟张胜勇、张珍华，师兄郭西梁。三年来我们朝夕相处，共同进步，感谢你们给予我的所有关心和帮助。同窗之谊，我将终生难忘！

在此要感谢我生活学习了三年的母校——河南大学，母校给了我一个宽阔的学习平台，让我不断吸收新知，充实自己。

需要特别感谢的是我的父母。父母的养育之恩无以为报，他们是我十多年求学路上的坚强后盾，在我面临人生选择的迷茫之际，为我排忧解难，他们对我无私的爱与照顾是不断前进的动力。