

民间信仰与村落秩序

——以高平市庄里村五谷庙为例

中文摘要

民间信仰和民众的生活关系密切，民众在一定的生活法则上建立了信仰，同时信仰也影响着民众的日常生活。炎帝神农氏是农业神、医药神，同时也是中华民族的祖先神，是至今仍流传于民间的信仰，其信仰民众分布广泛。目前主要在山西、陕西、湖南、湖北等地形成了炎帝神农信仰圈。

山西省炎帝神农信仰流传于整个晋东南地区，以高平羊头山为中心扩布于晋城和长治两市。此地主要以农业神的神格为主，这是当地特有的地理环境、空间结构和时间制度物化的结果，也是民众对生存状态不足的额外需求，也是民众在实践活动之外对精神生活的建构。

山西高平市庄里村不仅是炎帝神农信仰形成并流传至今的空间之一，还具有独特的炎帝陵祭方式，所以本文以庄里村的炎帝神农信仰为研究对象。并以现存的五谷庙为研究的线索，以当地村落的炎帝神农信仰和物化的遗迹碑刻等的历史演变为研究的时间线索，对高平市庄里村的炎帝神农信仰进行全面分析。同时在信仰空间和时间研究基础上进行村落神祭祀研究，来反映民众对生存状态思考，以及建立的神明秩序，同时也有对村落历史的记忆，从而来讨论民众信仰与日常生活之间的关系。现在庄里村每年四月初八举行五谷庙庙会，这一庙会关系着六个村庄的民众，从明清最早联合修建庙宇到民国时期社头组织庙会再到现如今的村落之间的联合，都是多村的联合机制。信仰组织从最早的地方绅士的控制到后来民众的积极参与，形成了现在的炎帝神农信仰组织。五谷庙庙会仪式是特有文化的展演，以及民众的心理需求、功利性需求以及娱乐的需求，并在在神圣的空间里阐释了现实村落秩序。

关键词 炎帝神农 民间信仰 村落生活 村落秩序 庄里村

Folk beliefs and village order

—a case study of Wugu temple of Zhuangli village in Gaoping

Abstract

Folk beliefs and people's life are closely, and people make beliefs on a certain rule, beliefs affect people's daily life. Shennong Emperor is not only an agricultural God and pharmaceutical God, but also the ancestor of the Chinese nation. It's a still circulating folk belief, and the people of belief are widely distributed. Now, Yandi Shennong belief ring formed in Shanxi, Shanxi, Hunan, Hubei and other places.

The Shennong belief of Shanxi Province spreads throughout the southeastern region, and it spreads Jincheng city and Changzhi city as the center of Yangtze mountain of Gaoping city. There the main god is agricultural god. It's a result of endemic geographical environment, spatial structure and time system materialized there, also the people on the survival of the state of the additional demand. It's also a construction of the spiritual life of people besides the practice activities.

Zhuangli village of Gaoping city in Shanxi province is a space Yandi Shennong belief formed and spread so far, and it has a unique worship of Yandiling. So this paper will take Yandi Shennong belief as the research object. Taking the existing Wugu Temple as the spatial cues of study, the historical evolution of the local village's Shennong belief and the materialization of the remains of inscriptions as time cues, conduct a comprehensive analysis of Yandi Shennong belief of Zhuangli village in Gaoping city. And study the worship of village god base on the belief space and time, to reflect the people's thinking on living, as well as the establishment of the gods order, but also the memory of the history of the village, then discuss the relationship between people's belief and daily life. Zhuangli village holds on the temple of Wugu Temple on April eight every year. This temple affects people in six villages, from the Ming and Qing Dynasties the earliest joint constructing the temple to the Republic shetou organizing the temple and to now the villages's joint, they're joint mechanism of villages. Belief organizations formed later the active participation of the people from the first control of the local gentry, and now the Shennong belief organizations form. The temple ceremony of Wugu Temple is a unique cultural performances, as well as people's psychological needs, utilitarian needs and entertainment needs, and explains the reality village order in the sacred space.

***Key words: Yandi Shennong folk beliefs village life village order
Zhuangli village***

目录

绪论.....	1
一. 选题背景和意义.....	1
二. 学术史综述.....	2
三. 采用的理论、方法与学术目标.....	8
第一章 高平市庄里村的民俗语境.....	10
第一节 自然生态环境.....	10
第二节 历史文化背景.....	11
第三节 庄里村的时空结构.....	12
一. 空间结构.....	12
二. 时间制度.....	13
第二章 五谷庙的源流.....	16
第一节 五谷庙的兴起与衰落.....	16
一. 五谷庙的兴起.....	16
二. 五谷庙的衰落.....	21
第二节 五谷庙的复兴.....	23
一. 寻根祭祖文化的兴起.....	23
二. 五谷庙的重建与复兴.....	23
第三节 五谷庙现存的空间状态.....	24
一. 以帝王家庭观念分布的主殿.....	25
二. 以民众生活所需分布的配殿.....	25
小结 五谷庙的兴衰伴随着复调式的声音.....	26
第三章 五谷庙炎帝的多重身份.....	27
第一节 春祈秋报的农业神.....	27
第二节 管理地方事务的地方神.....	29
一. 统领地方建设.....	29
二. 规范乡民.....	29
第三节 区域认同的中华民族祖先神.....	30
小结 神的职能的演变也是乡村社会结构的演变.....	31
第四章 神圣的五谷庙炎帝信仰仪式.....	33
第一节 作为祖先神的炎帝信仰仪式.....	33
一. 为神庆诞的五谷庙庙会.....	33
二. 庙会中的狂欢精神.....	35
第二节 作为农神的炎帝信仰仪式.....	36

一. 庙宇中祈求丰收.....	36
二. 土地中祈求丰收.....	37
第三节 作为雨神的炎帝信仰仪式.....	38
一. 干旱时虔诚的祈求.....	38
二. 求而不应时的暴晒与谩骂.....	40
小结 神圣空间体现了民众的功利性和生活性.....	41
第五章 五谷庙炎帝神农信仰与村落秩序.....	42
第一节 村落与村落之间.....	42
第二节 村民与村落超自然力量之间.....	43
第三节 民间信仰在村落中的功能.....	44
一. 民间信仰的控制功能.....	44
二. 民间信仰的心理慰藉功能.....	45
小结 民间信仰与村落秩序.....	46
结语.....	47
参考文献.....	48
附录.....	51
个人简历.....	62
后记.....	63

绪论

一. 选题背景和意义

(一) 选题背景

民间信仰深深地植根在一个国家和民族的文化中，不仅体现在重大的仪式场合，而且影响和支配着民众日常生活。民间信仰和民众生活方方面面的联系成为不同学科关注的话题。目前民俗学、人类学、历史学和社会学等学科以民间信仰为研究对象来探讨他们关注的话题。中国的信仰多种多样，除世界性的宗教以外，还形成了各式各样的地方民间信仰。区域的民间信仰最重要表现在每个村落以及多村落联合组成的信仰场域。这种信仰场域的构成成为这一村落不同于其他村落的主要标志，也是这一村落成员互相认同的场域。特别是靠近政治、经济和文化中心的村落，他们的信仰很多都会受到大传统文化的影响，建构符合国家意识的神，同时国家的意识又为了统治也在整合村落中的神。

庄里村五谷庙是山西高平地区的乡村庙宇，兴起于明清时期，信仰对象是炎帝神农氏，在中国历史上，从明代到现在经历了建构、繁荣、衰落和复兴，炎帝的形象也由农业神、雨神向祖先神变迁着。在历史变迁的过程中村落的庙宇和民众的日常生活息息相关，信仰对象和仪式都离不开民众依赖的土地以及对人生的思考。在深入调查五谷庙后，发现了很多明清时期的碑刻，而且现存的民俗事象也非常丰富。

村落作为社会构成的基本单位，有着像国家一样运行的法则。庄里村的五谷庙是多村落联合形成和发展的，是高平市唯一炎帝陵祭基础上形成的庙宇，具有独特的炎帝陵祭方式。在炎帝陵祭的神圣空间里，神灵的超自然力量以及神灵的姻亲关系共同维系者庄里村和其他村落之间秩序。因此本文以庄里村炎帝信仰为对象来说明民间信仰与村落秩序的关系。

(二) 选题意义

中国的很多地方存在着炎帝信仰，并呈现出区域性特征，不同区域塑造不同的炎帝形象。例如陕西地区出现了大量关于炎帝火神神格的传说、信仰；湖北和湖南地区的炎帝主要具有茶神和药神的神格，农神就比较减弱；河南和山西地区则主要是农业神的神格。区域内兴建了庙宇来祭祀不同神格的炎帝，庙宇的兴建就会伴随一些祭拜的仪式以及相对应的习俗。本文以高平市庄里村炎帝信仰为基础而展开的调查，试图对民间信仰与村落秩序进行分析。其意义有：

1. 为高平地区的炎帝神农文化研究增添一些民俗资料

目前山西高平炎帝多为历史学和文献学的研究,例如刘毓庆《上党神农氏传说与华夏文明起源》运用大量的文献史料来支持炎帝神农在上党地区发生的可能性,对于现存的民俗事象缺乏关注。高平市存在着大量的炎帝遗迹,以羊头山为中心散布于周围的各个村落,形成了大量炎帝的传说、信仰和习俗。本文从民俗学的角度对炎帝信仰进行研究,希望有助于人们了解更多的炎帝文化,并为当地的炎帝研究添加一些民俗材料。

2. 对炎帝神农信仰进行更深入的研究

民俗学学科对山西高平地区的炎帝神农研究主要集中在资料的收集以及简单的分析上,并且范围较大,涉及整个晋东南地区。例如,刘毓庆主编《华夏文明之根探源—晋东南神话、历史、传说和民俗综合考察》^[1]收录了多篇关于晋东南地区的炎帝神农文化的资料,但是没有作深入的分析。而郭艳芳《山西东南部炎帝传说与信仰研究》^[2]收集了很多关于晋东南地区的炎帝传说和信仰资料,并对传说和隐含的内容作了深入的分析,找出了传说和信仰的互动关系。这篇论文的分析透彻、思路清晰,但是范围偏大,整个晋东南地区炎帝神农传说、信仰之多是很难驾驭的。所以本文是更缩小到高平市的一个村落里,来更深入地分析民间信仰与村落秩序之间的关系。

二. 学术史综述

对民间信仰的研究,不仅有助于理解民众的精神世界,同时也可以理解中国传统社会的秩序和结构。所以很多不同的学科关注民间信仰的研究。

(一) 民间信仰研究回顾

国外在研究宗教问题时涉及到一些民间信仰的内容。布赖恩·莫里斯在《宗教人类学》中说:“学者们一心想的是与宗教起源有关的问题。他们饶有兴趣地讨论诸如人们如何逐渐信仰上了神和是否还存在着没有宗教的原始部落这类问题”^[3],他研究各个流派的宗教观念,认为宗教和信仰是一体的。弗雷泽的《金枝》^[4]是部对巫术与宗教的百科式的研究。在一系列列举中展示出巫术不断的进化为宗教,宗教再进化就是科学,论著中涵盖了大量的信仰的例子。把民间信仰作为宗教信仰中的一部分。而后杜尔干《宗教生活的初级形式》^[5]在批判了泰勒的宗教是“信仰精神的存在物”这一狭义的定义后,并提出自己对于宗教的定义:

^[1] 刘毓庆主编,《华夏文明之根探源—晋东南神话、历史、传说和民俗综合考察》,学苑出版社,2008年11月。

^[2] 郭艳芳,《山西东南部炎帝传说与信仰研究》,山西师范大学2006级硕士学位论文。

^[3] 【英】布赖恩·莫里斯著,周里黎译、姜建国校,《宗教人类学》,今日中国出版社,1992年,第120页。

^[4] 【英】弗雷泽著、徐育新译,《金枝》,大众文艺出版社,1998年1月。

^[5] 【法】杜尔干著、林宗锦、彭守义译,《宗教生活的初级形式》,中央民族大学出版社,1999年12月。

“一整套与神圣的事物有关的信仰和活动，也就是说，神圣事物是与世俗事物有别的并且是禁忌的——这样的信仰和活动把一个遵守单一伦理的社团统一起来——这一社团的所有成员都坚持并参与这样的信仰和活动”^[1]。这一时期的民间信仰与宗教是混合的，成为后来各个理论流派的基础。马林诺夫斯基认为关于灵魂的思想和对永生的渴望和信仰便构成了宗教的基础，并且这种思想和信仰都有一个心理的根源。他把宗教看成是有功能的，起着安稳人心灵的作用。除了宗教具有功能以外还跟心理学有了联系，荣格在他的《心理学与宗教》这本书中指出：“宗教不仅是一种社会的或历史的现象，而且还具有一种深刻的心理学意义”、“他把宗教定义为一种抓住并控制人的主观的精神体验，宗教的仪式和教义被认为只不过是——最初的一种宗教体验的经过编纂的形式”^[2]。还提出一个重要的观点那就是宗教是一种集体的潜意识。维克多·特纳的仪式理论用来分析信仰中的仪式过程，从而从仪式的过程中整合了部族的矛盾、和谐。而后就是吉尔兹的宗教是一种象征体系，这一作用渗透到人们的生活中，代表作是《宗教——一种文化体系》，运用象征理论来解释宗教。

中国对民间信仰的记录与整理，古时已有，例如《山海经》等，均收录有大量的古代民间信仰资料，但是并没有对其进行深入的分析。对中国民间信仰科学意义的研究，始于二十世纪初。一开始民间信仰总是与迷信分不开的。之后民间信仰经历一段低迷期后，在二十世纪八十年代由于政策的松动，民间信仰开始复兴。民间信仰有着丰富的文化内涵，是传统文化的组成部分。所以引起了民俗学、人类学、社会学、历史学等多学科研究者的青睐。

中国民间信仰的独特性以及民间信仰概念和所属范围问题成为学术界讨论的话题。钟敬文的《民俗学概论》中是这样定义民间信仰的：“民俗信仰又称民间信仰，是长期的历史发展过程中，在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”^[3]，这里的民间信仰与宗教无关，只是民众自发的不像宗教有组织、教义。金泽认为，“民间信仰是根植于老百姓当中的宗教信仰及宗教的行为表现”^[4]，把民间信仰归入到宗教中。乌丙安在《中国民俗学》指出民间信仰与宗教信仰有十个方面的区别：1、民间信仰没有固定的信仰组织，宗教信仰却有自己特定的教会、教团组织。2、民间信仰没有一定的至高信仰对象，宗教信仰却有各自特定的至高崇拜对象。3、民间信仰没有支配信仰的权威，宗教信仰却有各自的创教人或布教祖师。4、民间信仰没有形成任何信仰派别，宗

^[1] 【英】布赖恩·莫里斯著，周里黎译、姜建国校，《宗教人类学》，今日中国出版社，1992年，第155页。

^[2] 【英】布赖恩·莫里斯著，周里黎译、姜建国校，《宗教人类学》，今日中国出版社，1992年，第230-231页。

^[3] 钟敬文，《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998年，第187页。

^[4] 金泽，《中国民间信仰》，浙江教育出版社，1995年，第2页。

教信仰都有各自的宗派。5、民间信仰没有其信仰的完整体系，宗教信仰则有其伦理的、哲学的完整体系。6、民间信仰没有可遵守的一定的规约，宗教信仰则有特定教规的制约。7、民间信仰没有专司神职的职业人员，宗教信仰则都各有其专职的执事人员。8、民间信仰没有进行信仰活动的固定场所，宗教教会则都拥有各自的活动场所。9、民间信仰没有特定的法衣法器和仪仗，宗教活动却都有各自的神具、教服、法器或仪仗。10、民间信仰者在民间生活中没有自觉的信仰意识，从来都是自发的或盲目的。宗教信徒则不同，他们对自己所信奉的宗教，在任何时候都有自觉的宗教意识”^[1]，并在《中国民间信仰》中把民间信仰进行系统的分析和分类。这些研究只是对中国民间信仰整体作了系统的分析，中国区域辽阔，民族众多，整体的分析并不能很好的把握一些区域内独特的信仰方式，中国民间信仰对不同区域性的民间信仰有待更加深入分析。

近些年关于村庙、庙会和村落的研究不断深入，每个方面的研究成果都十分突出，但是这三者之间的关系也很复杂，常常结合在一起，没办法进行细致的划分。甘满堂《村庙与社区公共生活》确立了村庙定义：“村庙信仰是一种群体性民间信仰，它以村庙所属社区居民为主要信仰者，以村庙为主要信仰场所，以村庙诸神(社区神)为主要崇拜对象的信仰活动”^[2]。从社会宗教学的角度以福建民间村庙为研究对象，探讨了村庙的管理、功能和发展前景，以及与村落公共生活的关系。王铭铭《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》^[3]论述了民间信仰和村落生活各个方面的关系，认为民间信仰仪式凝聚功能。杨冰《神灵、庙宇与村落生活：对一个鲁中山村民间信仰的考察》^[4]对村中各个庙宇的核心祭祀圈调查发现庙和人们的核心通婚圈完全重合，证明了该村落的信仰生活所辐射的区域相当集中，并具有一定程度的社会意义。庙会的研究脱离不开村庙和村落生活，赵世瑜的《狂欢与日常—明清以来的庙会与民间社会》^[5]对村落中庙宇形成的庙会的特征和功能进行分析。民俗学或者人类学对于村落的研究也常常涉及到村庙和庙会。郑振满、陈春声主编的《民间信仰与社会空间》导言中则说“本书定名为‘民间信仰与社会空间’，也就是力图把民间信仰作为理解乡村社会结构、地域支配关系和普通百姓生活的一种途径，特别是通过这种研究加深对民间信仰所表达的社会空间之所以存在的历史过程的了解，揭示在这些过程中所蕴含和积淀的社会文化内容”^[6]。通过一篇篇论文来通过民间信仰这一稳定地保存在民众生

^[1] 乌丙安，《中国民俗学》，辽宁大学出版社，1999年，第271-274页。

^[2] 甘满堂，《村庙与社区公共生活》，社会科学文献出版社，2007年5月，第268页。

^[3] 王铭铭，《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，三联书店，1997年。

^[4] 杨冰，《神灵、庙宇与村落生活：对一个鲁中山村民间信仰的考察》，山东大学2007级硕士学位论文。

^[5] 赵世瑜，《狂欢与日常—明清以来的庙会与民间社会》，生活·读书·新知三联书店，2002年4月，第3页。

^[6] 郑振满、陈春生主编，《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社，2003年8月，第2页。

活中来反映乡村社会的内在秩序,例如:陈春声《宋明时期潮州地区的双忠公崇拜》^[1]从一个唐代起已被列入官方祀典的来自北方的神,是如何在南方一个“开化”中地域逐步地方化和民间化的过程。人类学的王铭铭则在《村落视野中文化与权力——闽台三村五论》的自序中说:“由于功能主义学说的长期制约,因而学者们的探讨大多局限在相对‘隔离’的部落社会和乡民社区的整体写照,没能在现代性和与之相联系的新权力格局的情境中描述文化的历程”^[2],正如他自序中所讲的那样他在文章中通过仪式制度、经济制度等来考察地方性制度体系以及国家与社会关系的变迁对地方制度的影响。郭于华主编的《仪式与社会变迁》^[3]中,所收录的文章往往通过进行一个村落或几个村落联合体的神明信仰调查,考察对杜医内的宗族、权力运作关系与民间信仰、仪式背后所隐藏的信息进行深入挖掘。叶涛的《信仰、仪式与乡村的日常生活》^[4]从香社组织及其仪式活动入手,进而探求一个村落的信仰习俗,表明这种民间组织及其活动一直和村落同日常生活密切相关。

对于民间信仰的研究出现了很多很有价值的研究,但是不同的学科都有自己的关注点,关注了一点就难免不能全面的分析民间信仰这一事象。就民俗学学科而言,大都是对信仰事象的阐释分析,信仰如何融入其中,扮演了什么角色并未得到充分体现。在历史学的研究中可以看到乡村的历史以及乡村历史是怎样在大传统历史的影响下变迁和传播的,以及两者的互动,从而更全面地了解历史。“然而,这只是把民间信仰当作认识历史的一种途径,学者们虽然也进行了田野调查,但主要考察的是一些遗留的家谱,族谱、碑刻以及当地的传说和故事等口碑资料,而且大部分的研究都是截取明清这一时间段,就如今仍广泛存在于民众生活中的民间信仰来说,那只能是对‘过去式’的研究”^[5]。人类学和社会学关注村落信仰的仪式来看民间的秩序、权力等,但是对于信众的范围、心理等缺乏关注。对民间信仰不能只作单学科的研究,要全面、正确地认识民间信仰应该对它进行多学科的综合考察。

中国地域辽阔,其他地域也出现了很多很有价值的信仰研究,乌丙安对东北地区萨满的研究等。南方地区的研究有王铭铭的《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》^[6]利用民间信仰探讨了不同历史观念、权力观念、时空制度、仪式文化在同一时空坐落中的并存与互动。陈春声《信仰的空间与社区历史的演变——以樟林的神庙系统为例》^[7],对祭祀圈或信仰圈的质疑。华北地区有岳永逸《庙

[1] 郑振满、陈春生主编,《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社,2003年8月。

[2] 王铭铭,《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》,三联书店,1997年12月,第3页。

[3] 郭于华主编,《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社,2000年10月。

[4] 叶涛主编,《信仰、仪式与乡村的日常生活》,民间文化论坛,2006年第6期。

[5] 陈瑶,《民间信仰的复兴与社会适应——融安县民间寺庙调查研究》,广西师范大学硕士论文,2002级。

[6] 王铭铭,《村落视野中的文化与权力:闽台三村五论》,三联书店,1997年。

[7] 郑振满、陈春生主编,《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社,2003年8月。

会的生产——当代河北赵县梨区庙会的田野考察》^[1]对河北赵县的龙牌会进行分析，并指出不同的权力互动构建了龙牌会。区域的研究出现不平衡的状态，东南地区的民间信仰关注较早也出现了受好评的理论成果。华北地区近些年得到了一定的关注，但是相对于东南地区来说，成果和理论欠缺。西北地区相对更薄弱一点，虽然开始对一些少数民族的民间信仰进行讨论，但是研究数量和优秀成果略显微弱。

（二）炎帝研究回顾

1. 炎帝与神农关系的研究

农业的出现开启了文明的大门，创造出历史上的农业文明，在这个创造文明的阶段出现了一位重要的人物炎帝神农氏。高诱注《吕氏春秋》提到：“神农，少典之子炎帝也，居三皇之中，农殖嘉谷而化之，号曰神农”，这是关于炎帝神农创造农业的事例之一。但是在很多古籍中，被称为三皇的往往是神农，很少涉及炎帝，神农的职能就是教民耕种，例如《逸周书》称：“神农之时，天雨粟，神农耕而种之”。而在另一些古籍中炎帝位于五方帝中，代表南方的火帝，和农业并无关系，例如《淮南子·天文训》中提到：“南方火也，其帝炎帝”。而后出现的典籍中神农与炎帝合而为一，例如郑玄注《礼记·月令》说：“炎帝，神农也”。这给后人研究炎帝神农带来一个很大的难题就是炎帝与神农的关系，对于神农、炎帝的关系的争论不休，徐旭生《中国古代的传说时代》^[2]中提出炎帝属于西北方的华夏集团，与神农一词发生联系是在战国时代学者的综合整理，认为认为神农一名有五种解释：一是主农事官员；二是主稼穡的神祇；三是时代的称号；四是氏族的名称；五是个人名，这几种说法里以氏族说占优势^[3]。而后炎帝与神农的结合是烈山氏族的柱起到桥梁作用，战国时被拉到一块。这是徐旭生对于炎帝神农关系的梳理。而在后来钟宗宪的《炎帝神农信仰》^[4]认为炎帝和神农是分开的，神农与后稷分别代表南北方的农神，而炎帝火神的神格使它具有医药神的属性，烈山氏的介入使得炎帝神农结合，神农农神逐渐掩盖了后稷的。“神农与炎帝组合最大的进展是衍生出农业神与医药神两大信仰来，这样的演变，一直到今天民间仍以此祭拜炎帝神农氏”^[5]，并指出这些传说的转变在于民间信仰的需求，因为随着社会的进步火神的神秘性消失，但是农业和医药还是占据重要的位置。炎帝神农的分离到合并是民众需求的结果。

2. 炎帝文化研究

^[1] 岳永逸，《庙会的生产——当代河北赵县梨区庙会的田野考察》，北京师范大学博士论文。

^[2] 徐旭生，《中国古代的传说时代》，广西师范大学出版社，2003年10月。

^[3] 徐旭生，《中国古代的传说时代》，广西师范大学出版社，2003年10月，第265页。

^[4] 钟宗宪，《炎帝神农信仰》，学苑出版社，1994年7月。

^[5] 钟宗宪，《炎帝神农信仰》，学苑出版社，1994年7月，第115—116页。

徐旭生的《中国古史的传说时代》则是从我国古代部落的分野得出属于华夏集团的炎帝支居南。而后在战国时代的学者的整理才与神农发生联系，构建了这一段传说的时代^[1]。黄爱平《清代的炎帝祭祀及其文化内涵》^[2]，从历史的角度把清代的炎帝祭祀大体分为帝王庙祭、传心殿祭、先农坛祭、先医庙祭、炎帝陵祭等不同的形式，而每种形式都各具自身的特色。而何星亮把炎帝看作中华民族精神来研究，在《炎帝的创新精神与中华民族的复兴》^[3]中从科技文化、制度文化和精神文化三方面分析炎帝的创新传说，认为关于炎帝的各种创新传说，是炎帝部落集团长期的生产实践经验和智慧的结晶，这充分说明中华民族是十分善于创新的民族。

随着炎帝文化研究热的不断升温，炎帝文化研究成果大量出现，地方政府开始打造炎帝文化，抢夺炎帝文化故里。依据当地的传说、信仰、遗迹，山西、陕西、湖南、湖北等地区开始打造炎帝文化。山西地区的学者刘毓庆主编的《华夏文明之根探源——晋东南神话、历史、传说与民俗综合考察》^[4]综合了多篇论文从大量传说和风俗文化考释说明炎帝神农发祥于山西晋东南。侯文宜《晋东南一带炎帝历史传说、民俗文化考释》^[5]介绍了晋东南地区的炎帝信仰的状态、传说和习俗。而陕西地区的学者霍彦儒主编的《炎帝·姜炎文化与和谐社会》^[6]也是整合多篇论文来说明炎帝故里在宝鸡。湖北地区的潘世东《论炎帝神农尝百草对汉水文化的深远影响》^[7]认为炎帝神农尝百草更是对汉水流域人们在中药与中医文化、防腐技术与饮食习惯、茶叶产业与茶叶文化、地方文化精神和地方文化支撑力方面留下了广泛而深远影响。湖南的曾韶山《炎帝神农氏与湖南稻作农业的起源》^[8]从史实记载、历史传说、民俗民风 and 现代考古等方面来说明湖南的炎帝神农与稻作文明的关系。

地方在炎帝故里的争夺中，不仅收集和整理了大量的炎帝资料，还促进了炎帝文化的研究。

3. 炎帝神农传说、信仰研究

郭艳芳硕士论文《山西东南部炎帝传说与信仰研究》^[9]是用大量的地方传说

^[1] 徐旭生，《中国古史的传说时代》，广西师范大学出版社，2003年10月。

^[2] 黄爱平，《清代的炎帝祭祀及其文化内涵》，理论学刊，2006年6月第6期。

^[3] 何星亮，《炎帝的创新精神与中华民族的复兴》，中南民族大学学报2006年7月第26卷第4期。

^[4] 刘毓庆主编，《华夏文明之根探源——晋东南神话、历史、传说和民俗综合考察》，学苑出版社，2008年11月。

^[5] 刘毓庆主编，《华夏文明之根探源——晋东南神话、历史、传说和民俗综合考察》，学苑出版社，2008年11月。

^[6] 霍彦儒主编，《炎帝·姜炎文化与和谐社会》，三秦出版社，2007年8月。

^[7] 潘世东，《论炎帝神农尝百草对汉水文化的深远影响》，邵阳师范高等专科学校学报，2007年8月第27卷第4期。

^[8] 曾韶山，《炎帝神农氏与湖南稻作农业的起源》，科技和产业，2009年第9卷12期。

^[9] 郭艳芳，《山西东南部炎帝传说与信仰研究》，山西师范大学2006级硕士学位论文。

和炎帝信仰的事例来说明炎帝传说与信仰的互动关系。高婧硕士论文是《山西东南部地区炎帝传说与文化初探》来说明炎帝神农文化对当地旅游资源开发的作用和意义。汪多维的硕士论文《随州的炎帝神农信仰》^[1]说明当地的这一现代信仰既有官方的发明，又有民众的文化需要共同构建了这一信仰。这些硕士学位论文都是对地方的炎帝神农信仰作了整体的研究，涵盖了民俗的方方面面，例如生活民俗，语言民俗，社会民俗以及整个文化空间都得到了广泛的描述。炎帝神农信仰是整个中华民族的祖先，所以在全国各地形成了以炎帝神农为中心的祖先崇拜。作为一个祖先神，炎帝神农信仰具有整体性，但在各地又形成了不同的信仰空间。所以对于地方性炎帝神农信仰的研究展示了它的多样性。

台湾学者钟宗宪《炎帝神农信仰》通过炎黄之战以及炎帝与神农和蚩尤的关系等历史文献来建构炎帝神农传说的形成，并指出炎帝神农传说转变的原因是民间信仰的需求。在此基础上形成了炎帝神农的两大传说圈，最后阐述了台湾地区炎帝神农信仰圈的内容^[2]。在阐述台湾民间信仰的时候作者结合大陆地区炎帝神农信仰，并分析两者的渊源关系，但是大陆地区的炎帝神农信仰仅仅涉及了湖北地区的，其他地区的信仰没有涉及，湖北地区不能代表整个大陆地区的炎帝神农信仰，所以在研究炎帝神农信仰时要结合各个地区的炎帝神农信仰。台湾与大陆的炎帝信仰比较，只是涉及了湖北，涉及面有狭小的嫌疑。

炎帝的研究无论是对信仰或传说的研究都还只是停留在大区域内的资料概括，很少出现对于炎帝研究更为深入的研究。同时对于炎帝的研究多出现在历史学，文学史等通过文献追溯的方法去研究，炎帝的研究特别是炎帝信仰的研究必须结合不同学科的理论、方法来分析。

三. 采用的理论、方法与学术目标

（一）理论

本文主要运用功能理论。

人类学家马林诺夫斯基开创了文化功能理论，认为“习俗的功能就在于通过文化的媒介满足个人的基本生理需求”^[3]，人在满足基本需要时就会创造出新的环境即文化，文化会满足人的需求这就是功能。马林诺夫斯基过于强调个人需求遭到布朗的反对，提出了结构功能论。“布朗倡导的文化研究理论，既强调功能，又强调结构…并指出无论是整个社会还是社会中的某个社区，都是功能统一体。构成这个整体的各部分相互配合、协调一致，研究时只有找到各部分的功能，才

^[1] 汪多维，《随州的炎帝神农信仰》，中山大学 2006 级硕士学位论文。

^[2] 钟宗宪，《炎帝神农信仰》，学苑出版社，1994 年 7 月。

^[3] 庄孔韶主编，《人类学概论》，中国人民大学出版社，2006 年 7 月，第 55 页。

可以理解它的意义”^[1]。文化的功能研究离不开马林诺夫斯基和布朗的功能论，民间信仰作为一种文化，要把他看成一个功能的统一体，不仅要看到是民众的需求也要从每个部分的功能着手，理解真正的意义。高平市庄里村的文化研究也需要功能理论的支撑，来了解背后隐含的意义。

（二）方法

本文主要采用田野调查法和文献分析方法。

民俗学的主要资料仍存在于民间的活的民俗事象中。因此民俗资料的收集离不开田野实践。田野调查不仅可以获得真实可靠的第一手资料，了解区域民俗状况，更准确地理解文化。本研究的田野调查主要采用参与观察法、深度访谈法对高平炎帝信仰进行调查。本人自2012年4月26日—29日去高平庄里、故关和羊头山调查、2012年7月18日—20日去高平庄里、长畛调查、2012年8月30日—31日去高平庄里、故关调查。分别进行了三次调查收集了大量的传说、口述资料以及碑刻资料，对于炎帝信仰在此地流传有了深入的了解。

民俗学学科包括民俗史、民俗学史，进行这些研究离不开古籍资料。不仅要古代的文献研究而且现在的文献资料。所以文献学方法在民俗学研究的资料收集中不可忽视的方法。本文参考《山西通志》、《泽州府志》、《高平县志》、《高平金石志》等地方志资料。对于炎帝的信仰进行了历史的梳理。

（三）学术目标

本文将信仰民俗放在一个连接过去与现在的框架下进行分析，并从信仰的能动性入手，描绘出民间信仰变迁的过程、探求民间信仰变迁的原因，并在现代性的背景下完成对民间信仰的文化透视，研究其兴衰背后的深层内涵以及信仰者在信仰变迁过程中扮演的角色。是在前人研究的基础上做了更小范围的研究，只是希望能把大信仰范围内中的小信仰范围写下了，为大家提供一个更详细的研究资料。

^[1] 庄孔韶主编，《人类学概论》，中国人民大学出版社，2006年7月，第57页。

第一章 高平市庄里村的民俗语境

第一节 自然生态环境

高平市位于山西省东南部, 泽州盆地北端, 太行山西南边缘。春秋时称泫氏, 战国时称长平, 著名长平之战发生于此。北魏时因其地理位置四面环山, 中为平地而名为高平延续至今。地跨东经 $112^{\circ} 42' - 113^{\circ} 09'$, 北纬 $35^{\circ} 39' - 35^{\circ} 59'$ 之间。东接壤陵川, 西毗邻沁水, 南紧挨泽州, 北临长子、长治两县。境内四周青山环列, 中部地势平坦。全市总面积946平方公里, 1993年撤县设市, 辖16个乡(镇、街道办事处)、461个行政村(居委会)、48万人口。年均降水量600毫米, 属温带季风性气候, 年均气温 10.5°C , 年日照时间2570小时左右, 无霜期180—200天^[1]。

庄里村隶属于高平市的神农镇, 神农镇位于高平市东北部。东连陈区镇, 西接永录乡, 南邻三甲镇, 北与长治、长子两县搭界。东西10公里, 南北6.5公里, 略呈半圆形, 面积50.69平方公里, 占全市总面积的5%。总耕地27780亩, 人均耕地1.1亩。共辖33个行政村, 46个自然村, 102个村民小组。总户数6475户, 总人口25100人, 其中农业人口22150人, 劳动力人数10020人。神农镇历史上属泽州高平县管辖, 现为高平市所辖。在行政区划上, 清代实行都里制时属高平第一、二、三都管辖。民国时改区村制后属高平第五区。1956年取消区级制后改为团池乡。1958年取消乡建制, 改为管理区。1961年取消管理区, 设置团池人民公社。1984年又改建为团池乡人民政府。2000年经省政府批准, 恢复原“神农”命名, 设立神农镇。神农镇东有虎头山和狗王山, 西有郎公山, 北有羊头山, 三面环山, 东仓河、西仓河从北向南流经全境。境内地势复杂, 沟壑纵横, 平地较少, 大部属丘陵和半山区。年平均气温 $9-10^{\circ}\text{C}$, 最高温度 $32-34^{\circ}\text{C}$, 最低温度 $-15--18^{\circ}\text{C}$ 。年降雨量550毫米左右, 以7-9月为最多, 如果7-9月份降雨稀少就会形成旱灾。无霜期160-170天。神农镇播种的农作物主要是以玉米、小麦、谷子为主, 其中最多的是玉米, 占总耕地的80%, 2005年, 粮食总产达到832万公斤。神农镇主要特产是黄梨, 年产达到100万公斤。神农镇资源丰富, 境内有煤、铁、硫矿、铝矾土等, 尤以煤铁储量最大, 因而煤铁为全镇支柱产业^[2]。

庄里村是神农镇的行政村, 位于神农镇东北方向。全村共有150户, 570口人,

^[1] 高平县志编纂委员会, 《高平县志》, 中国地图出版社, 1992年10月。

^[2] 神农镇镇政府内部资料。

耕地490亩^[1]。村庄坐落在五谷山下，临近小东仓河，附近有207国道，交通方便。自然条件与神农镇相似，基于这些自然环境条件，此地基本上是以农业生产为主，农作物主要是以玉米、小麦、谷子为主，现在种植最多的是玉米，一是因为玉米耕作省事，二是目前玉米价格较高。但是在过去最主要的种植对象是黍（糜子也就是当地人称的软米）和粟（谷），就连明代音律家朱载堉在《羊头山新记》中提到定音律是用羊头山的黍，由此可知黍和粟在当时农业中的重要地位。“太行山地区黄土均匀、松散、透水性好的良好土壤结构，既有利于开垦，也有利于粟类作物生长，是粟作农业起源和发展的得天独厚的条件，太行山地区遍布的狗尾巴草，为粟作农业的起源提供了生物证据”^[2]。粟和黍符合庄里村的自然环境，所以在此地得到很好的发展。独特的地理环境形成了特有的一些农业文化事象，庄里村独特的种植粟和黍的地理环境形成了粟和黍的文化。据说小米是有毒的，炎帝的太子尝试的时候就中毒了，后来就拿针在小米上扎了一个眼，毒水就流出来了，从此以后小米就能吃了，但是却留下了一个针眼^[3]。至今为止山西的晋东南地区仍保留着吃小米饭的习俗，并有沁州黄等著名的小米。由于农业对自然环境因素具有很大的依赖性，人们对区域内的土地、雨量等自然因素给予特别的关注，因此就有了进入头伏天的求雨仪式，头伏天出现干旱时，村落的民众就会到五谷庙中向炎帝神农求雨。

第二节 历史文化背景

据考古发现，高平市在旧石器时代就有人类居住。1986年在高平神农镇李家庄村发现遗址，有石核、石片、圆头刮削器等文物，属于旧石器时代。1956年在建宁乡发现石斧、石铲、灰陶片等文物，属于新石器时代。

高平，在夏商时期为冀州之城。春秋时期属于晋，开始称为泫氏，战国时改为长平，初属韩，后属赵，长平之战后属秦，秦以其地理位置把高平划到上党郡。长平之战遗址在 1995年高平市永录村发现，遗址范围广阔，西起骷髅山、马鞍壑；东到鸿家沟、邢村，宽约10公里；北起丹朱岭；南到米山镇，长约三十公里。出土了大量的尸骨以及刀币、布币、半两、箭头、带钩等文物。历史虽远但一些遗迹保留至今，许多地名、村名的由来都与此次战争有关，围城村相传为赵军被秦军围困处并因此命名。赵庄村，相传长平大战后，此地成为一片废墟，赵括死后，当地老百姓将赵括尸体偷回，葬于村北的二仙岭上，为使子孙后代不忘赵国，遂将此地改名为赵庄。历史遗迹不仅保留在地方名传说中，还保留在饮食民俗中。

^[1] 庄里村村委会提供的资料。

^[2] 刘毓庆，《上党神农氏传说与华夏文明起源》，人民出版社，2008年11月，第182页。

^[3] 张万福，守庙人，男，51岁，小学毕业。

例如与长平之战有关的饮食民俗是“烧白起”，它是一种豆腐的做法，但是当地民众却认为烧、煮豆腐是对白起的仇恨。

五代时期佛教盛行，高平地区也兴建了许多佛教庙宇，保留至今的有开化寺和清化寺石窟。开化寺保存了大量的壁画，内容为佛教故事，对研究佛教的发展有很大的帮助。清化寺石窟为北魏时所凿，石窟的造像仍有保留，有佛、菩萨、天王等造像。

清时期，天主教传入高平地区，并有天主教教堂，后被本县义和团所毁，后又建立修会口，到民国时期，全县有教民139人^[1]。

高平市庄里村行政划分出现的很晚，明清里甲制度时，这一区域属于故关里，没有庄里村的出现，1978年庄里村出现并隶属于团池公社，1990年隶属于团池乡，2000年时隶属于神农镇。而五谷庙内的碑刻上记载庄里村存在，并显示炎帝陵的祭祀是以故关里为首的六村落联合。现存庄里村五谷庙中《重修西陪房碑记》这样落款：“维首庄里村、口则村、故关村、长畛村、岭东村、换马村”，管账人和督理人分别是故关村和换马村。尽管故关村也有炎帝行宫的存在，但是在炎帝神农的祭祀中仍占有重要的地位。庄里与故关和换马现在被一条207国道分离开，作为独立的行政村落存在，具有独立的行政区域和行政领导。但是现在四月初八炎帝的祭祀活动仍是这六个村共同的祭祀，在这几天里庄里村的行政区域被打破。其它的岁时节日里每个村落的祭拜活动都在自己庙宇内举行，严格的行政区域被划分出来。

第三节 庄里村的时空结构

近年来，民俗学中又多了一个新的术语即民俗语境，他的出现结束了枯燥的静止的民俗研究，而是把民俗置身到一定的场景中来进行动态的分析。因为“民俗语境是指民俗赖以生成和传演的环境以及赋予民俗以特殊意义的上下文关系”^[2]。民间信仰是民俗的一个重要的部分，如果要全面的认识现存的民间信仰，知道它的形成状态、发展的结构等，就必须放入特定的空间和时间等文化语境中才能的到更好的解释。

一. 空间结构

“村落的空间结构实际上是当地居民生活方式与文化背景的具体展现，亦即空间结构与文化、生活方式相互呼应的外在表现。村落空间结构存在的一定意

^[1] 高平县志编纂委员会，《高平县志》，中国地图出版社，1992年10月，第499页。

^[2] 林继富、林丹著，《解释民俗学》，华中师范大学出版社，2006年7月。第173页。

象可以让我们用与其相对应的语言来进行解读”^[1]。庄里村的民众的生活方式体现在不同的方面，例如村落形成的格局、民居的建筑特点、庙宇的种类、庙宇位置的安排等。

庄里村背靠五谷山，五谷山下的平阔地方是村庄形成的基本条件，山上的耕地面积是村庄形成的物质条件，村前的公路发达是村庄形成的交通条件。村落呈椭圆状分布，文化广场作为政府所在地和学校所在地成为村落中心，其他民居围绕中心向四周扩散分布。村落的东南西北方向坐落着四座庙宇，为村落的保护神。东为奶奶庙，是保育之神，保佑十五岁以下儿童的健康平安；西为军事马殿，村民介绍说是各路神仙开会的地方，里面正墙上贴着毛泽东的图像；北为法堂庙，现已不存在，已成民居；南为五谷庙和炎帝陵，是该村落最大的庙宇。四个方位各有神灵共同维护村落和民众的平安、和谐。

现代民居的建筑特点是坐北朝南的二层小楼，结构一般为三间、五间和七间，有独立的院落，院落西侧一般建的是厕所，东为厨房。楼下一般是客厅和卧室，楼上一一般为卧室。建造房屋时有一定的习俗，特别是上梁的时候村民要往家里院里撒遍五谷，并念诵歌谣：“打东方甲乙木，两日开花要结果；打西方壬癸水，砖瓦木石层层垒；打南方丙丁火，两日开花要结果；打北方庚辛金，砖瓦木石崭崭新”^[2]。目的是为了辟邪平安，保佑家族兴旺。在庄里村调查的时候也发现民居的墙上有“泰山石敢当”的字样，这可以看出当地居民有泰山石敢当信仰。除了这个镇宅物外，民居里还有门神、家神等，保佑家里一切平安。

村落生活中，自然的、物质的空间结构经过精神世界的安排和建构，就有了一定的文化意义，形成独特的村落文化，构成了对自然空间的文化改造。村落通过村庙的建置，使自然地理空间成为超自然的神灵庇护村落。而民居空间的建造，不仅是物质文化的产物，同时也体现民众对于民居空间的文化改造，使它不仅是民众物质生活的产物还是精神世界物化的体现。浓厚的民间信仰就在这片土地上生根发芽长出果实。

二. 时间制度

“所谓时间制度，就是从时间安排的视阈研究民族文化表现，主要是研究特定区域中特定人群的时间安排，研究他们的各种仪式、日常活动随时间变化的状况，对时间安排的发生、发展、变迁过程及其相关因素进行分析。也可称为时间结构”^[3]。在村落生活中最能体现时间制度的就是他的节日习俗，我国传统的节日习俗就与农业的生产和生活有一定的联系。庄里村作为典型的以农业为主的村

^[1] 文忠祥，《土族民间信仰》，兰州大学博士论文。

^[2] 刘毓庆，《上党神农氏与华夏文明起源》，人民出版社，2008年11月。

^[3] 文忠祥，《土族民间信仰》，兰州大学博士论文。

落，他的时间制度的安排也离不开农业生产和生活。

农业的生产周期为一年，因此与农业有关的岁时节日也是一年，庄里村以农业为主围绕土地展开的祭祀活动。

正月初一，蒸上年糕去五谷庙烧香，并且村民们抢着烧头柱香，这样就会首先得到神的保佑。正月十四是感谢五谷老爷保佑五谷丰登的，据村民介绍说原来是在腊月初八煮上粟和黍等的五豆粥来酬谢炎帝的，后来觉得腊月太忙就变迁的正月十四。二月初二为动土日过了这一天就可以耕作粮食了，同时也达到春祈的效果。三月三为奶奶的生日，这是一个保育习俗祈求十五岁以下的儿童健康成长。四月初八为炎帝的诞辰，是包括庄里村在内的六个村落的节日，这一天不仅要给炎帝拜寿同时也感谢炎帝创造了五谷、孕育了这一方百姓。“六月六日，家家祀山神，相传神即射日之神，羿，以开门即山祀，以辟虎狼”^[1]。现在在五谷庙内有三峻山神庙，供奉的是后羿，六月六日家家祭祀以保平安。七月十五，家家蒸上猪和羊去五谷庙和地里祭拜五谷老爷，希望庄稼能有好收成，年成好，年景好。十月初一为谢土日，感谢有个好收成。十月初十蒸上羊敬谢五谷老爷达到秋报的目的。

“时空制度是对村落的认同，村民们在一定的时间共同举行仪式和庆典，这些区域性的活动突出了家族的凝聚力，加强了村落成员与亲属之间的联系，与此同时，家族的影响得以进一步扩大。而村落社会中独特的仪式与规范，或是对村历史的记忆，或是对普遍性制度的一种变通”^[2]。岁时节日的仪式和庆典不仅增进了村落凝聚力，而且也达到了娱乐的目的，同时也使民众的心理得到慰藉。

村民的生活也离不开时间制度，一天内有早、中、晚。一生中有出生、死亡。而对于庄里村的村民来说生活中的最重要的两个时间制度就是成人礼和葬礼。在庄里村，男孩十五，女孩十三之前是被村里的奶奶保佑的，每年都要去奶奶庙烧香、带锁以保平安无灾难。男孩十五岁，女孩十三岁时都要解锁，家里不仅邀请亲朋好友来参加同时也去奶奶庙烧香。再一个就是葬礼，人死后要往棺材里放五谷，铺的越多对死人的后人就越好，埋葬后，还要往坟上撒五谷，并向土地爷报道。标志着一生的结束。

村落的时间制度建立在自然规律上和社会文化生活上，自然条件决定了五谷在民众生活中的重要性，因此形成了关于五谷独特的社会文化，并表现在人的时间制度里，形成特有的人生礼仪文化。

通过对庄里村村落的时间和空间的分析，我们可以看出，庄里村的民众对身边自然物的认识，在认识的基础上赋予文化意义的。“他们把自然物首先认为是具有神秘的性质，赋予时间和空间神秘的力量。这样，造就了生活环境中的信仰

^[1] 《泽州府志》，五十二卷，清·雍正十二年刻本。

^[2] 刘晓春，《自然村落:客家乡村社会基本单位的研究》，赣南师范学院学报，1999年1月。

空间和信仰时间”^[1]。自然物五谷的产生被认为是五谷神即炎帝神农氏创造的，不仅为创造者构建的时间和空间的制度，也为五谷这一自然物赋予了特有时间和空间制度中不一样的文化意义。

^[1] 文忠祥，《土族民间信仰》，兰州大学博士论文。

第二章 五谷庙的源流

庄里村五谷庙是民众祈求丰收、祭拜祖先的场所，吸引着多个村落的信众。在历史上经历兴起、衰落和复兴，至今仍是民众信仰的主要场所。

第一节 五谷庙的兴起与衰落

一. 五谷庙的兴起

五谷庙是在农业生产的需要构建起来的信仰场所，而五谷庙内有炎帝陵，炎帝神农是农业神，五谷庙内祭祀着掌管农业的神炎帝神农。

晋东南地区特别是高平地区有着丰富的炎帝遗迹、传说和信仰，就高平地区的炎帝信仰来看，流传于此地的最早文献保存在羊头山的神农庙内。北齐天宝二年的《羊头山五佛碑石记》写有“齐宝二年岁…神农圣灵所托”^[2]的字样。再下来就是唐代的碑刻，是唐天授二年牛元敬所立的碑刻：“此山炎帝所居也。昔日摄提纪岁之后，燧人火化之前，穴处巢居，茹毛饮血。爰逮炎帝御宇，道济含灵，念博杀之亏仁，嗟屠戮之残德，寻求旨味，以替膻腥，遍涉群山，备尝庶草，届斯一所，获五谷焉。记此灵奇，显其神异，石类羊首，遂立石名。于是创制耒耜，始兴稼穡，调药石之湿毒，除瘵延龄，取黍稷之甘馨，充虚济众。人钦圣德，号曰神农。历代崇恩，峰亭享庙”^[3]。碑刻中详细的讲述了炎帝神农种五谷，制医药的事迹，炎帝神农农业、医药神的神格保留在其中。而后，宋代和元代，没有炎帝文献和碑刻资料的保存，明代朱载堉《羊头山新记》描述羊头山“山高千余丈，…其颠有石状若羊头…石之东南一百七十步有庙一所，正殿五间，殿中塑神农及后妃、太子像，…上有古城遗址，谓之神农城。城内有旧庙，今废”^[3]。除了文献记载外，还有炎帝创造的神农泉和神农井，并引用大量文献来佐证炎帝与羊头山的渊源。《羊头山新记》成为后人论证炎帝在高平范围活动的主要证，“而广泛分布于高平县境内的炎帝庙，也多创建于明中期，可以说，高平地区炎帝信仰的形成基本是在这个时候开始”^[4]。

从上面的历史文献和碑刻中我们可以看出高平地区的炎帝庙宇和炎帝信仰发展于明中期，并发现庄里村五谷庙和炎帝关系密切。历史资料中记载：

^[1] 王树新，《高平金石志》，中华书局，2004年，第5页。

^[2] 王树新，《高平金石志》，中华书局，2004年，第6页。

^[3] 晋城市地方志办公室，朱樟纂修，《泽州府志》第46卷，山西古籍出版社，2001年，第956页。

^[4] 罗丹妮，《延续性和多样性：10世纪以来山西高平的寺庙系统与社会变迁》，2006级北京师范大学博士学位论文。

“山之东南八里曰故关村，村之东二里曰换马镇，镇之东南一里许有古冢，垣址东西广六十步、南北袤百步，松栢茂密，相传为炎帝陵。有石栏、石柱存焉，盖金元物也。…今次坟侧有神农庙，有司岁时致祭焉。”^[1]

民众所称的五谷庙是当地民众的称法，高平市的五谷庙有两所，一所在庄里村，一所在枣庄村。枣庄村的五谷庙是发洪水时，庄里村的炎帝像冲到他们村，这样才建立起来的，可见枣庄村的五谷庙不处于正统地位。而现在庄里村位于换马村的东南一里的地理位置，也充分证明了炎帝陵与五谷庙的关系。碑刻中炎帝陵侧有神农庙，而现今炎帝陵侧有五谷庙。因此，认为炎帝陵侧的神农庙也就是现今民众称的五谷庙，它的创始年代在明代，同时也有碑刻为证，保存在炎帝陵的碑刻上刻着：“炎帝陵，万历三十九年孟夏吉旦”。万历即明万历年间。

民间信仰，特别是村落村庙信仰，它的流传与发展依赖于一定的组织和领导。由一些较有社会影响力村民组成，对村落民间信仰活动的开展起着重要的作用。炎帝神农信仰从明流传到今，不光有一定的民众基础，同时也有一些其他力量的参与。

（一）明时期士绅参与下的兴起

中国的每个朝代在建立之初，受战事影响总要进行休养生息。明朝初期也不例外，明朝初期为了抵御蒙古南下骚扰，设立军事重镇进行抵御，其中包括山西的大同和太原。抵御的过程中兴起了一批地方小贩，带动了地方经济的发展。明中期，经济得到复苏，军事力量增强，市场繁荣，商贾、士绅^[2]崛起。明中后期，高平所在的泽州地区，经济逐步出现稳定的局面，多种力量积极参与到地方建设事务中，特别是崛起的商人和士绅，还有一些村落中拥有实力的乡耆大姓。“在明代嘉靖、隆庆、万历山西南部进士人士较多的州县，在山西与河南的临近地区形成一个狭长的地带，包括蒲州、安邑、阳城、泽州、高平、长治”^[3]。可见，在明中后期，高平地区考取功名之风盛起，出现了一批参与地方事务的地方士绅。

高平地区的炎帝庙宇碑刻上显示的信息是炎帝神农庙宇大都是兴建于明中期万历和嘉靖年间。

炎帝陵碑，现存于神农镇庄里村，碑身正中间刻着“炎帝陵”三个楷书大字，落款为：“万历三十九年孟夏吉旦，生员申道统立”。

生员是指唐代国学及州、县学规定学生员额，因此称生员。明清凡经过本省各级考试取人府、州、县的通名生员，即秀才。庄里村的民众介绍炎帝陵碑的时候会指着告你说：“立碑人相当于现在的大学生”。那这一生员就是包括在士绅

^[1] 晋城市地方志办公室，朱樟纂修，《泽州府志》第46卷，山西古籍出版社，2001年，第958—959页。

^[2] 主要是指在野的并享有一定政治和经济特权的知识群体，也包括科举功名之士和退居乡里的官员

^[3] 赵国平，《明代嘉、隆、万时期山西籍进士及其时政思想》，2007级山西大学硕士学位论文。

中的科举功名之士。

“炎帝神农氏陵庙，历代相传，载在祀典，其形势嵯峨，林木深阻久矣。…坐之像，其俯仰趋跄，不能无孔子次乘之丑意以为渎，难以瞻礼。…民知，悦其像而不究其理，惟怀其旧而不（缺）。赵公友仁，父老焦公增、王公卿、焦公休、申公连等，合众建（缺）民设俾，吾民有咨嗟不满之心，非政之得也。今欲不（缺）民间水旱疾疫之禱，…申得□、□□□、□□宪、申迎□、…赵友库、赵彦□、赵守节、赵守禄、…申维、申守其、申良、申彦举。”^[1]

这块碑刻勒石于明嘉靖丙戌年十月，是《续修炎帝后妃像增制暖宫记》中碑文记载，碑身不完整，但大体内容仍很清晰。从碑文的记载看，主要参与者为申姓、赵姓和焦姓。从现在庄里村、故关村和换马村的村民的姓氏看，居于首位的仍是申、赵和焦姓，可见这些耆老大姓在当时的地方事务中的影响地位。

“高平县故关里换马镇迤南，神农炎帝庙内西北角，原系庄里村善人修盖三峻神空殿三间。委因年深日久，风雨损坏，塌毁墙垣，木植砖瓦朽烂不堪。以致雨水入殿，但恐工程浩大难以修补。今有本土乡约申朝卿等、信士郭岱等，同心并力，喜施资财，…等用物件。…今将为首施财人等姓名开后：

计开

为首人在城郭岱、赵英，每人各施银一两、各谷一石。李希孔施银五钱。乡约申朝卿，焦忠山、焦显每人各施银一两。申俊英施银一两五钱。信士焦光桂施银一两，裴子科施银四钱，申保、申状，许尚文，李尚枝每人各施银三钱…申崇安、席朝义、申旺兴每人各施银一钱

团池北里生员赵宗尧、赵宗禹各施银二钱，信士赵国卿、赵宗武各施银一钱

魏庄西里信士魏九高施银二两、魏九莠银一钱

皇明天启七年六月初七日

为首人在城信士郭袋、赵英

本里乡约申俊英、申朝卿、焦忠山、焦显

信士李希孔

…

选择阴阳王宗教”^[2]

这块碑刻是《补修神农炎帝庙三峻殿碑记》，勒石于明天启七年六月初七日，现存于神农镇庄里村炎帝陵。碑中记录了补修庙宇的为首施财人，除了士绅中的生员、耆老大姓中的申、赵和焦等大姓外，还有乡约和当地的信士，乡约是明时期制定的一套乡里管理体系，奉官命在乡里中管事的人，职能是可以订立乡约乡规。乡约的加入证明地方官方势力和民间信仰之间的关系，地方势力依靠

^[1] 高平市炎帝文化研究会，《炎帝古庙》，文物出版社，2011年10月，第24页。

^[2] 高平市炎帝文化研究会，《炎帝古庙》，文物出版社，2011年10月，第28页。

民间信仰控制民众，民众又依附与地方势力使民间信仰得到生存的空间。

庄里村五谷庙内现存的明时期的碑刻有《续修炎帝后妃像增制暖宫记》、《炎帝陵碑》、《补修神农炎帝庙三峻殿碑记》、《重修炎帝庙太子殿碑记》和《创修子孙祠碑记》。对于修建或者重建庙宇的施财人，出现最多的几个关键词分别是：生员、乡约、信士、进士、痒生和申、赵、焦等大姓氏族。生员、进士和痒生分别是掌管地方势力的知识分子。而乡约则是地方制定乡约制度的官员。信士则是本地的民间信仰人士。庙宇的重建过程中，村落中的士绅、耆老或实力雄厚的大姓人家参与到其中。

这几种力量结合了明时期的士绅、耆老大姓、官方势力和当地民众，在他们的领导下，炎帝神农民间信仰得到不断地发展。

（二）清时期村社力量下的繁荣

明清朝代更迭之际，战争严重地破坏了高平地区的经济、政治和文化体系，原有的地方势力格局被打破，当然，在此过程中信仰系统也遭到严重的破坏。随着朝代初期的修养生息，经济复苏、政治势力增强，各个地方的文化也要得到复兴，特别是老百姓依赖的民间信仰，同样地得到的恢复，各个地方开始重修庙宇。明中后期兴起的士绅、耆老大姓，在清初的社会秩序重建的过程中仍起到一定的作用，他们往往充当村的社首或者维首，主导地方社会中各项公共事务，成为新的势力村社的重要组成部分。日本学者柳田节子指出，宋代的“社”即等于“村”，北宋国家通过封祀地方神和推行基层行政管理两方面来加强地方的控制^[1]。在当时可能出现了以村落为单位的社的组织。杜正贞在研究明清时期泽州的社会变迁制度中提到，在泽州地区，“社”的组织来源于北宋时期，并与地方士绅共同组成了新的地方组织那就是村社^[2]。可见在清初期地方士绅重新构筑新的力量。随着村社力量的发展，村落之间的联合增强，只有人名而没有村落名的碑刻已很少见，而出现在碑刻中的村社名却增加。庄里村五谷庙清代碑刻中也不例外，最常见的是捐资村社的名称。

“兹氏城之北，古有炎帝陵庙在焉。峨巍者，神殿也。森列者，房廊也。岁逢享祀，民商云集一旷，口间即深，人以帝德广大之恩。无何历年久而西陪房六楹，渐睹摧倾之势矣。忽于丁巳岁废堕不堪，六村社首目击心忧，巨邀众村以谋，众村均无异言。…于孟夏八日，功成告竣。是殆，神有所庇，而何以功之速成如是乎？社首以盛举同勤，不容湮没，属于作文记。…

督理人换马村焦俭

^[1] 转引自罗丹妮，《延续性和多样性：10世纪以来山西高平的寺庙系统与社会变迁》，2006级北京师范大学博士学位论文。

^[2] 杜正贞，《村社传统与明清士绅：山西泽州乡土社会的制度变迁》，上海辞书出版社，2007年11月。

管账人故关村申国瑞

监工人口村社首

邱村社施钱四千文、东沙院社施钱三千文、沙口村社施钱二千五百文、吴李贺家社施钱一千五百文…

维首庄里村、口则村、故关村、长畛村、岭东村、换马村”^[1]

这是《重修西陪房碑记》，勒石于清咸丰八年四月初八，现存于神农镇庄里村炎帝陵。碑文中记述了庄里村、口则、故关等六村捐资重修炎帝陵西陪房一事，六村社首的权利很大，他们邀请村落商议重修庙宇之事，众村均无异言。可见他们在重修庙宇中的地位。同时，村社之间进行合作，互分权利，使得“督理者乐事而劝功，力役者趋劳而忘倦”^[2]。在碑文中，申、赵和焦等耆老大姓依然在地方事务中占据重要的位置，并成为村社中重要的一员。现在，在村落中仍流传有一句俗语“上苏州，下汉口，不如五谷庙里当社首”，可见村社力量之强大。随着村社的不断发展，村社之间开始互相联合，六村共同出现在碑刻中，无疑是证明村社之间合作共同延续民众的信仰。

从碑刻中还可以看出此时已形成完善的村社系统，不光有社首的组织领导还有督理人、管账人和监工人的体系的存在。村社的职能不仅在村庙的祭祀活动中发挥作用，而且还延伸到地方的公共事务和教化乡民的事务中。

“当其演亭之修也，有人曰：戏房垣墉以及坡岸并为举之。社首答曰：村小力微，何敢并举，以待后人。延及嘉庆元年，西北修戏房三间、正北筑瓦墙一壁。又歇肩数载，至壬辰之春，王凤来等，议为坡岸之举。村中老幼，无不悦福。择吉日四月十八动工，十一月初一告竣。每一家助工五工，共使土工六百四十；有牛者无人工，每只牛助工十五口，共使牛工一百六十有五。匠工四百整，聊为勒石。永垂不朽。”^[3]

这是《庄里村修坡碑记》，修建于清代嘉庆七年。从碑文中可以看出地方公共事务例如修坡是由村社的社首发起组织，村中无论老少年幼都参加到地方事务中，有人力的出人力，有牛的可以不出人力，几乎是每家都出力修建坡岸。可见当时的村社力量已经渗透到地方公共事务中，并且达到了全村民参与的程度。“与此同时，我们可以看出，炎帝庙作为一个祭祀场所其宗教色彩在日益淡化，而其所展现出来的作为处理村中各种公共事务的现实功能则越来越强大”^[4]。在这一变迁的过程中村社起到重要的作用，村社以及村社之间的联合使得炎帝信仰空间得到了扩大，同时村社或村社之间的联合需要神的监督。

（三）民国时期多种力量下的传承

^[1] 高平市炎帝文化研究会，《炎帝古庙》，文物出版社，2011年10月，第36页。

^[2] 高平市炎帝文化研究会，《炎帝古庙》，文物出版社，2011年10月，第36页。

^[3] 王树新，《高平金石志》，中华书局，2004年10月，第596页。

^[4] 罗丹妮，《延续性和多样性：10世纪以来山西高平的寺庙系统与社会变迁》，2006级北京师范大学博士学位论文。

中华民国是从清朝灭亡至中华人民共和国建立期间的国家名称和年号。简称民国，推翻了封建统治。新文化、新思想开始兴起，出现了一批新的知识分子。伴随着封建制度的消退，一些封建思想也受到冲击，特别是民间的庙宇被打上封建思想的烙印。但是，在高平地区，炎帝庙宇修建得到了延续。这可能是炎帝农业神的地位使得在这次冲击中存活和发展。因为碑刻中赞扬炎帝“尝百草，疗民疾，为万世医药之祖。粒食之源而尤为重大”^[1]。在这一新时代中，新的社会力量崛起，成为地方事务中的中坚力量。高平市庙宇重建的过程中，这一力量的到充分体现。

“…换马岭、炎帝陵种种遗迹，昭昭可考，此皆邑志所载，昭垂万古，其功德不可泯没也。知此因追本溯源，以纪始末，故里诸公，嘱予为文。勒石以记其事。予本谫陋，奈事关故里诸公恳嘱再三，义不容辞，只得据事直书，以垂不朽云尔。是为叙。

山西省教育厅奖给二等褒状、前任育中高级小学教员、清邑痒生旧齐克振撰文

县立第二高级小学毕业、历任初级小学教员、相如王金玉书丹，县立第二高级小学毕业、历任初级小学教员、子谟申丕显题

六村经理人故关村赵垒江、长畛村申廷辅、口则村赵德恭、岭东村焦国奂、庄里村王有富、换马村且天昌

主持春喜

玉工申胡成、申聚堂”^[2]

这是《重修炎帝庙各神殿禅房并补修桥梁扩大舞楼彩绘工竣及叙述款项来源碑记》，勒石于中华民国三十年，现存于庄里村五谷庙中，碑文中记载了把县长判给本里的树变卖修庙宇一事，并记述炎帝陵和炎帝上、中、下庙等的种种遗迹。碑文中撰文和显题明显的出现的新的名词一教员，在新的制度里出现的新的知识分子力量，他们积极的参加到民众信仰生活中。但是在碑文中，我们还可以看到像申、赵、焦这样的大姓人家仍活跃于地方事务中，只不过他们不是社首等名称，而是以新的身份出现，那就是经理人，他们身份随着时代的变化而改变，但是他们的地位仍是地方事务中的参与者和领导者。

二. 五谷庙的衰落

（一）文革时期自上而下破庙立学

文化大革命，简称文革。在这一时期，政治、经济和人们的生活受到了很大的冲击。文化上更是遭到严重的破坏，提出了“破四旧”政策，凡是属于四旧的范畴，统统被毁。因此全国大量文物受砸毁，古迹被破坏，神像被推倒庙宇遭破

^[1] 《重修炎帝庙各神殿禅房并补修桥梁扩大舞楼彩绘工竣及叙述款项来源碑记》，转引高平市炎帝文化研究会，《炎帝古庙》，文物出版社，2011年10月，第38页。

^[2] 高平市炎帝文化研究会，《炎帝古庙》，文物出版社，2011年10月，第38页。

坏。

在这样一个大背景下，从国家到地方形成了一股破四旧之风，许多庙宇，文物古迹遭到破坏，高平市地区也不例外。所有代表旧思想的文物被毁，炎帝庙宇作为封建思想之一，被彻底毁坏。在庙宇的基础上兴办学校，现在仍有兴办学校的痕迹。当走进高平市神农镇羊头山附近的炎帝庙宇时，还会看见大门上有五星的标记，上面写着人民公社的字样，走进大门，进入各个庙宇内，没有一处神像，只能看见墙上留下的黑板和黑板下面的讲台，许多碑刻被保存在墙壁中。庄里村五谷庙以及炎帝陵也遭到了大规模的破坏，炎帝陵作为帝王的坟墓，更是一种四旧之风，遭到破坏的程度更大，炎帝陵碑把它放入墙壁内才保留下了。而五谷庙内的碑刻成了民众建设房子的根基。村里的民众讲述说：原来五谷庙旁有一个通道，可以直接进入炎帝陵墓穴中，穴内放有万年灯，祭祀炎帝时，都要为万年灯添油。文化大革命时被毁，现在已没有一点痕迹。就连红墙绿瓦的庙宇也不见踪影。

（二）改革开放时期炎帝神农信仰的复苏

改革开放以来农村实行土地家庭承包制使得农民当家做主，经济得到了很大的改善，文化政策的宽松使得民众在一定的经济基础上开始考虑自己的精神世界。村庙的历史记忆使得民众开始找寻心灵的慰藉。但由于特殊历史时期的烙印，又不敢光明正大地进行他们的精神寄托。

高平地区也是如此，特别在村庙的祭祀上表现的尤为明显。据现在当地的老人回忆，虽然庙宇没有得到重建但是庙宇在那块民众仍是记忆犹新的，政策的宽松使得民众可以考虑自己的信仰世界，但是特殊时期的烙印使得他们不敢光明正大的去庙里祭拜，如果家里有什么状况有求于神灵的时候，他们就会照着庙宇的方向烧烧拜拜。而这一特殊的历史时期使得祭拜的对象发生了变化，本应该是男性出场的祭祀转变成女性出场。在长畛村调查时，问关于去庄里村进行求雨一事的相关问题时，有一位曾参与求雨老人一牛奶奶告诉我说其实一开始去求雨的时候，是男人们去的，后来文化大革命以后，男人们就不管这类事了，如果天旱的时候，女人们就会晚上偷偷去求雨，男人们知道这件事并默许女人们这么做。

特殊历史时期使得民间信仰停止甚至几乎毁灭，而特殊历史时期的烙印又使得民间信仰不断试探但又不敢光明前进。

第二节 五谷庙的复兴

一. 寻根祭祖文化的兴起

炎帝神农因其独特的农业和三皇之一的地位，逐渐有了始祖神的神格，并有祭拜活动。随着文化搭台经济唱戏政策的实施，地方政府开始为经济的发展来挖掘当地的文化资源，炎帝文化也是在这样的背景下逐渐被挖掘出来。1989年8月，湖北随州市委市政府召开了修复神农故里的会议，并成立随州市炎黄文化研究会，同年8月，炎帝神农故里修复工程在厉山全面展开，并在1991年农历四月二十六举办第一届炎帝神农生辰庆典。官方介入举办炎帝神农诞辰的庆典，其基本意义即是华夏民族寻根问祖。1986年6月28日，由湖南省株洲市人民政府主持的炎帝陵殿修复工程正式破土动工，到1988年10月胜利竣工。并以“炎黄子孙，不忘始祖”这几个字来作为炎帝陵大殿的牌匾，兴起的基本意义也是寻根祭祖。除此之外还有陕西宝鸡的炎帝文化，建立了炎帝陵等进行祭奠。这一时期，炎帝文化旅游热兴起，各地方在宣传文化的同时也带动经济的增长。

新时期的炎帝神农信仰都在政府的推动下得到恢复并繁荣起来，政府的借助寻根祭祖文化开发炎帝信仰，得到一定的经济利益。而民众依赖于政府的经济支持，重拾记忆彰显独有的文化。

1996年，庄里村发现的一块上面写着“炎帝陵”字样的石碑，引起了政府部门的关注，于是遗迹挖掘、史料汇编、传说收集的工作开展起来。从此炎帝文化研究之风在高平市兴起，羊头山发现很多炎帝神农的遗迹和碑刻。高平市政府大力支持炎帝文化的发展，并开展每年炎帝文化节，起到弘扬当地文化和带动当地经济的作用。高平被打造成炎帝故里，并且构造为农耕文化的发祥地之一，近几年来，高平市不断打造炎帝农耕文化这一品牌，初步形成了以丝绸、黑陶、戏曲、剪纸、根雕、面塑、刺绣、挂毯、琉璃等为代表的十大类近百个品种的文化产品。带动经济的发展同时也带动了炎帝信仰的复兴。

二. 五谷庙的重建与复兴

尽管在1997年在庄里村发现“炎帝陵”碑刻，但是炎帝文化的发展中心却是在团池村的羊头山上，旅游、文化节都在此地得到很好的发展。羊头山被首先开发，是因为炎帝神农的留下了最重要的遗迹，得嘉谷、教种植、建设神农城。直到2000年的时候才开始炎帝祭祀活动，团池乡刻碑刻记录：

“公元贰000年伍月拾壹日高平市团池乡人民政府际此全乡公祭炎帝陵重刻明代音律家朱载堉游羊头山是录唐天授二年重建清华寺记以飨后人

羊头山[重建清化寺碑记]此山炎帝之所居也，昔者摄提记岁之后，燧人化火之前，穴处巢居，茹毛饮血，爰逮炎帝，…遍涉群山，备尝庶草，届斯一所，获五谷焉，…唐天授三年牛元敬撰并书”^[1]

团池乡人民政府塑立这块碑刻，一方面是为了复制炎帝历史文化，一方面是为了证明地方信仰的合理性，炎帝文化的复兴促动政府的一系列措施。首先举行公祭活动并记载，《团池乡公祭炎帝陵文》为了“兴村富民光我先绪改革发展一日千里”。第二，团池乡改名为神农镇，为了迎合炎帝文化的发展。第三，神农镇政府又竖立《祭炎帝文》的碑刻。从炎帝文化兴起以来，不管地方政府制度如何改变，每年的祭祀炎帝的活动从没间断过。

2007 年五谷庙重新修建完成，并为炎帝等神灵竖立了塑像，塑立《五谷庙塑像碑刻》以此纪念。

“神农炎帝乃华夏始祖，树艺五谷，功盖乾坤。五谷庙为纪念，封祀神农炎帝而建，历代相传，香火甚盛。五谷庙会是神农炎帝开创日中为市之延续，年复一年，经久不衰。然庙之历经风雨飘摇，垣颓檐堕，瓦裂椽崩，临坍塌之危。经高平市政府将正殿修复保护后面貌一新，又经庄里、换马、岭东三村对正殿东西耳房乃西厢房进行了维修使五谷庙原有大部分古建筑得以保存遗庙，不随沧桑变千秋俎豆有光辉。”^[2]

五谷庙会筹备委员会在 2007 年 5 月 20 日立的碑刻，重建的庙宇保存至今。随着庙宇的兴建，炎帝的祭祀范围也不断扩大，除了附近村庄的民众来祭祀外，还吸引了全国各地的人们来祭祀炎帝。并且还吸引了国外炎帝神农信仰者的眼光，在五谷庙炎帝陵殿中会看到一个马来西亚神农炎帝宫赠送的一面旗子。上面写着“宫谊永存”的字样。从这里可以看出炎帝神农信仰的范围之广，五谷庙的兴起以及炎帝陵的开发使得炎帝神农得到了恢复，民众和政府的关注使得五谷庙得到重修，炎帝神农信仰不断地扩大，使得全国各地不同阶层的民众参与到这一信仰中。

第三节 五谷庙现存的空间状态

“宗教一个很重要的特征是针对人格化的神和代表它们的偶像的崇拜。民间信仰在本质上是多神崇拜，神明偶像众多是村庙神像设置的特色”^[3]。对于中国的民间信仰，特别是汉族地区，一所庙宇内有佛、道和儒教的所有神灵。他们被有序地安排在一所庙宇里，庙宇会根据信仰的主要对象来分配神灵的位置。往往

^[1] 2010 年四月初七在五谷庙内摘抄的碑刻。

^[2] 2012 年四月初七在五谷庙内摘抄的碑刻。

^[3] 甘满堂，《村庙与社区公共生活》，社会科学文献出版社，2007 年 5 月，第 66 页。

一所庙宇会把神灵分为主神和配神。庄里村五谷庙作为其中的一所庙宇，神灵也是这样分配的。

一. 以帝王家庭观念分布的主殿

炎帝神农在庄里村被民众叫做炎帝老爷或者是五谷老爷，这一尊称使得炎帝神农也有人性化的一面，仿佛像是衙门里的县太爷。在古籍中炎帝神农的形象被描述成牛首人身的人物，但是在高平市团西村的炎帝寝宫里的壁画中可以看出，在明清时期炎帝的形象已经成为身穿官服的帝王形象。民间信仰中把神明人性化是很常见的一种现象，台湾学者董芳苑在研究台湾民间信仰的特征是说，民间信仰将可祀神一律予以人格化，即神明不仅有偶像与居所，而且还有尊称、食欲、生辰、从属、妻儿仆俾等^[1]。庄里村的五谷庙主殿供奉的炎帝，样貌虽还是牛首人身，但是却配有妻子和儿子。

五谷庙的主殿中中心供奉的是炎帝，左为大太子和右为后妃（当地人称为二妃子），配殿里供奉的是炎帝的三个儿子，大太子、二太子和三太子，这些都属于炎帝这位神明的妻儿，民众构建了神的家庭。炎帝作为五帝之一，并以帝王的身份出现在炎帝陵。民众按照中国传统的帝王观念，皇帝的儿子被称为太子，妻子被称为皇后或者妃子。而在五谷庙内的妻子却被称为后妃，这是为什么呢？关于这一点村民们是这样解释的，因为炎帝的大媳妇没有生儿育女，所以没有被纳入主殿里，这是以生儿子为尊的传统观念在民众思想的遗留。同时大太子也被纳入主殿，这是因为在中国封建社会中，长子或长孙的地位是非常高的，长子或长孙具有一定的继承权，特别是在帝王家庭中，未来皇帝一般是大太子继承的。民众运用自己的理解和传统观念共同构建了一个神明主殿。

二. 以民众生活所需分布的配殿

在村落的民间信仰中，民众认为有超自然的神灵存在，能够保佑民众的生产和生活活动。由于人的生产和生活活动众多，便出现了多神崇拜的现象，多神崇拜并不代表村庙中的神明是没有秩序而言的，他们有明显的主神也有明显的配神。每所庙宇的主神和配神是不同的，一个神明在这个庙宇是主神，但去了另一个神庙却被当做配神祭拜，主神和配神的确定要看民众对神灵的需求了。

神农镇庄里村是以农业为主的村落，所以炎帝神农被作为主要的神明被放入主殿内，作为主要的祭祀对象。而配殿的神明也与民众的生产和生活息息相关，有三峻神、城隍、奶奶神。三峻神作为山神的羿后来又在民众中演化成司冰雹神，所以在粮食快要成熟的时候，民众非常害怕下冰雹，如果降下冰雹那这一年将是

^[1] 转引自甘满堂，《村庙与社区公共生活》，社会科学文献出版社，2007年5月，第66页。

一个收成不好的年份，所以三峻神也是民众需求的对象，被作为配神坐落在五谷庙的右边。还有一些神明也是和农业离不开关系的，那就是耕种农业的畜牧，五谷庙的左侧有马王殿，现在庙宇已不存在，只有一堵墙矗立在那里，但是民众还会在此方位祭拜。城隍爷能保佑或延续民众的生命，民众对于生老病死无能为力的部分就寄托神明身上，希望通过向神明祈祷，城隍在庄里村就是这一职能，当民众生病时或者将要病危时都会去求城隍老爷烧香祭拜，希望病情可以好转或者生命可以延续，城隍庙坐落在五谷庙的左侧。右侧的配神是奶奶庙，奶奶神作为生育神和保育神存在的，在现在保育神的地位更加明显，在村落里十五岁以下的小孩都是奶奶要保佑的对象，他们在遇到生病或者其他状况时，家里的老人在没有办法的情况下就会去奶奶庙请求帮助，直到小孩子“园锁”之后就不受奶奶保护了，庄里村地区男孩和女孩的“园锁”年龄不同，分别是十五岁和十三岁。

配神的出现充分地体现了民众对于自己生产和生活空间的建构，生活中或生产中无法实现或不能办到的，往往希望借助于超自然的力量来实现，充分体现了民间信仰功利性的色彩。

小结 五谷庙的兴衰伴随着复调式的声音

复调这个名词被用在文学作品写作方式中，首先是俄国作家陀思妥耶夫斯基在《罪与罚》中使用，在这篇小说中几乎每一个重要的人物都有一个自己的声音，像是众多的意识共同出现在一个平等的空间内，这种写作方式被巴赫金称为复调小说。主要指的是作家在小说中提供了多种声音，多种音调，使得小说具备了一种新的品格^[1]。把复调借用到民间信仰中，是指在村落庙宇的修建或者重修的过程中出现了不同阶级的参与者，他们代表不同的身份，在民间信仰的流传过程中起到重要的作用。在庙宇的修建和重修过程中有知识分子、地方官员、虔诚信众和普通百姓，代表不同的阶层声音出现在民间信仰这个平等的空间中，为了心中虔诚的信仰。不同阶层代表不同声音出现在民间信仰的平等空间内，被称为复调式的声音。庄里村五谷庙始建于明清时期，在特殊历史时期衰落以后现在又得到复兴，在这一过程中有地方知识分子、有威望的耆老大姓、有政府官员、有村社力量、有信众、有民众等等，这些声音在炎帝神农这一篇小说中各自出现，代表各自的利益，目的都是为了谱写好炎帝神农这个重要的人物。

^[1] 郑克鲁主编，《外国文学史》，高等教育出版社，1995年5月，第352页。

第三章 五谷庙炎帝的多重身份

第一节 春祈秋报的农业神

中国的农业起源很早，远在新石器时代，生活在黄河流域和长江流域的先民们创造了半坡文化和河姆渡文化，是农耕文化的典型代表。农业收成好坏直接影响人们的生活，许多古代的祭祀中出现了许多与农业相关的祭祀。例如有后稷或者稷神，它是谷物之神，《孟子·滕文公上》称：“后稷教民稼穡，树艺五谷，五谷熟而民人育。”与农业有关的神还有叔均，他的出现已经代表农业进入另一个阶段，已经开始出现牛耕。《山海经·海内经》中写到：“后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，是始作牛耕”^[1]。神农的出现几乎取代了后稷和叔均的角色，成为新的农业神，神农教民耕种，发明农业用具耒耜，又教人日中为市，新的职能的出现使得神农的地位不断升高，逐渐取代了其他农业神的地位。又与代表火神的炎帝相结合，使得炎帝神农的地位更加牢固。在高平市的民间信仰中，出现了神农庙、八蜡坛、先农坛等祭祀场所，祭祀的对象有神农、后稷、先农神等。

清代朱樟纂修《泽州府志》中记载了泽州五个县的坛庙，凤台县的最为详细，其他县的较为粗略，在介绍完坛庙时，具体内容就会被描述为五县同。

“先农坛，县（高平）东关外。雍正四年，知县甘士瑛奉文建。行耕藉祈谷礼，五县同”^[2]

凤台县在描述先农坛中强调“令天下郡县守土官，率于仲春上旬亥日出郭耕藉，以劝农功，立坛祀先农神祈谷”^[3]

从县志中我们可以看出高平地区有先农坛祭祀，祭祀的对象是先农神，民众祭祀的目的是祈谷，即祈求谷物丰收之意。这和古代祭祀中的稷的职能有相似之处，都是谷物之神。“清代顺治年间，始正式祭祀先农并举行籍田礼仪。顺治十一年，定于仲春亥日举行耕籍礼”^[4]。黄爱平在此文中指出先农坛祭属于清代炎帝祭祀中的一种形式。从中央到地方都举行的一种祭祀方式。钟宗宪《炎帝神农信仰》^[5]是也指出台湾的神农信仰除了民间建庙祭祀外，清代的官方也设立先农坛祭祀，并用《后汉书·礼仪志》注中引的《汉旧仪》证明神农与先农的关系，“春始东耕于藉田，官祀先农，先农即是神农炎帝也”^[6]。神农即先农，取代了后稷

^[1] 钟宗宪，《炎帝神农信仰》，学苑出版社，1994年7月，第57—60页。

^[2] 晋城市地方志办公室，朱樟纂修，《泽州府志》，山西古籍出版社，2001年10月，第204页。

^[3] 晋城市地方志办公室，朱樟纂修，《泽州府志》，山西古籍出版社，2001年10月，第201页。

^[4] 黄爱平，《清代的炎帝祭祀及其文化内涵》，理论学刊，2009年6月第6期。

^[5] 钟宗宪，《炎帝神农信仰》，学苑出版社，1994年7月。

^[6] 钟宗宪，《炎帝神农信仰》，学苑出版社，1994年7月，第137页。

等农业神的地位成为谷神。但是在高平县的坛庙中先农坛与神农庙的祭祀是各自独立设立的，先农坛作为官方设立的祭祀神农的场所，和民间的神农庙宇的祭祀有很大的区别，但是先农坛的祭祀又影响着神农庙的祭祀。除了先农坛祭外还有八蜡庙祭。

“八蜡庙，南关（高平县）。万历十年，知县刘一相改建于旧址之西。祀典同。”^[1]

凤台县的八蜡庙中明确的记载了祭祀的日期以及有那八位神明。

“八蜡庙，城外西南隅。春秋仲月上巳日祭。按《礼·郊特牲》岁十二月，合聚万物而飨之也。八神：先啬一，神农也；司啬二，上古后稷之官；农三，古田峻有功于民者；邮表畷四，田畔相连畷处造为邮舍，田峻居之，以督农者；猫虎五，猫食田鼠，虎食田豕，皆有功于民；坊六，坊堤也，以蓄水，亦以障水；庸七，庸沟也，以受水，亦以泄水；昆虫八，亦猫虎之属。曰蜡，年终祭名。”^[2]

陈正祥在《中国文化地理》中指出，八蜡乃指八位虫神，各名先啬、司啬、百种、农、邮表畷、禽兽、坊、水庸。农民无法对付各种虫灾，只好向它们献祭，恳求它们不要来害庄稼，逐渐演化成为蝗虫神的一种崇拜。^[3]八蜡庙一开始是每年农事完毕，在十二月农闲之时，祭祀八种与农业有关的神灵。后来才演化成蝗虫神信仰。八蜡的中的先啬之一是神农，神农作为农业之神，被冠上能够消灭虫灾的职能，也是有可能的。至今在高平地区，民众们回忆说，蝗虫灾害时去地里向五谷老爷祭拜希望能够消灭虫害，并得到灵验。五谷老爷在高平地区也就是炎帝神农。

高平县除了这些与农业有关的坛庙外，还有一所庙宇是与农业有关的那就是神农庙。

“神农庙，有三：一在羊头山，曰上庙，为神农尝五谷处；一在换马岭东南，曰中庙，有神农虚墓，有司春秋致祭；一在东关曰下庙，近致祭于此。”^[4]神农庙是区别于先农坛的民间庙宇，神农还是农业神的神格，供民众春秋祭祀，春季向神明祈求丰收，秋季报答神明的眷顾，使农业达到丰收。

不管是先农坛中的先农神，还是八蜡庙中的先啬，还是神农庙中的神农，他们都是炎帝神农，都与农业有关，只是祭祀的对象不同而已，目的是相同的，都是为了春祈秋报，保佑五谷丰登，农业有个好收成。

^[1] 晋城市地方志办公室，朱樟纂修，《泽州府志》，山西古籍出版社，2001年10月，第204页。

^[2] 晋城市地方志办公室，朱樟纂修，《泽州府志》，山西古籍出版社，2001年10月，第201页。

^[3] 转引自赵世瑜，《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》，生活·读书·新知三联书店，2002年4月，第93页。

^[4] 晋城市地方志办公室，朱樟纂修，《泽州府志》，山西古籍出版社，2001年10月，第204页。

第二节 管理地方事务的地方神

民间信仰特别是村落庙宇信仰不仅仅具有神圣化的一面，还具有世俗化的一面，那就是像官府衙门一样有制约和规范的民众的权力。

一. 统领地方建设

当地方公共事务得不到妥善处理的时候，往往会去庙里商议，这似乎给了神明一种审判的感觉，如果还解决不了的话，就会求助于神。这个时候神的神圣性就相对减弱，而世俗性表现出来并参与地方事务中。

“本城东门有水渠一所，久则不无壅塞之理，挑挖原有该里。嘉庆二十二年出本里之票，里中无势难究，五六年间口费不若干，各村皆存有帐。及到道光三年，又出本里之票，合其挑挖，乡口看无止息，公集炎帝庙议论，亲往挑挖。及观水渠低城濠数尺，虽挖无用，具呈禀验。七月初六蒙李太□堂讯票传，八里挑开城濠，本里方挖。延至八月初三日劫工，约五日告成。乡地等公议立墙碑一块，以凭后览。”^[1]

这是《挑挖水渠碑记》，勒石于道光三年十月廿日。笔者在四月初七去庄里村的时候还没见此碑刻，等到了七月上旬的时候去，此碑刻放在了五谷庙前。碑首和碑底都已不见，只有碑身被放在庙前，碑文仍完整。从碑文中可以看出挑挖水渠一事是公集在炎帝庙中完成的，原因是乡口看无止息。可见当时挑挖水渠一事意见不一，所以要到炎帝庙中解决。此时作为祭祀场所的炎帝庙被变成了处理地方公共事务的地方，炎帝也被赋予了管理的职能，可以消除分歧，可以领导民众参与地方事务。

二. 规范乡民

“民俗的规范功能，指民俗对社会群体中每个成员的行为方式所具有的约束作用”^[2]。民俗的力量像一只无形的手制约着民众的道德等方面，相当于民间社会的法律，不敢轻易违背。特别是在村落庙宇中形成的规范条列，更是无人敢违背的，因为有一个超自然的力量存在，他会看到你所做的每一件事。

“第一条，孝敬父母，父母□德与天地一般最是难报，所以为子女的必要重孝，好衣好食必归父母，不要惹他生气，若不孝顺父母便是禽兽；第二条，尊敬长上□君长师长官长家长，都是在上之人，你们在下的皆当尊之而不敢□，敬之而不敢侵，这就是□幼事尊长的道理；第三条，和睦乡里邻里乡党□□家人一样，最要和气，不可打架□论，必以礼谦为先是好风俗；…县治百里，先儒程于当设□□七年余处，而今废陵以矣，然十室之邑，必有忠信其

^[1] 《挑挖水渠碑记》，刻于道光三年十月廿，现存于庄里村五谷庙内，2012年7月14日抄录，同时也参考王树新，《高平金石志》，中华书局，2004年10月，第50页。

^[2] 钟敬文，《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998年12月，第28页。

令各乡地保甲，公举□□□，绅士二三人领先择一公所地方，刻石其中，每逢岁时伏腊农隙之时以及朔望之日，…遵守不可视为虚，文予务期熏陶渐染，家喻户晓于以化民成俗。”^[1]

这块碑刻存放在五谷庙内，碑首和碑尾已毁，碑身字迹清晰，碑文意思明确。从碑文中可以看出来一共有五条规范要民众遵守，孝敬父母、尊敬长辈、和睦乡邻、知信义廉耻和各安生理。如果这些你做不到就不是好百姓。这块碑刻竖立在五谷庙内，目的是为了使炎帝具有一定的监督职能，规范民众的道德品德。这只无形的手再加上民众舆论的压力，其功能可以超过法律条文的作用，使民众在潜移默化中遵守秩序。

第三节 区域认同的中华民族祖先神

中国民间信仰中，信仰对象多不胜数，但是祖先崇拜是比较普遍的，祖先神有氏族神、民族神和家族神。民众们既祭拜家族神也祭拜民族神或者氏族神，他们之间互不冲突。中国的祖先神有图腾始祖、女性始祖和男性始祖，男性始祖的出现标志着中国进入另一个重要的历史时期，那就是父权制的社会形态。“男性祖先往往既是始祖，又是部族首领，还是位文化英雄。从历史看，华夏各支系在进入父权制社会后，分别把炎帝、黄帝、尧、舜、禹、契等尊为始祖”^[2]。炎帝既是姜姓氏族的首领，也是开启农业文化的英雄，他获嘉谷，教民耕作，尝百草，使人民脱离了穴处巢居、茹毛饮血的时代，这些重要的贡献使得炎帝成为华夏民族的始祖，从古到今被人们祭拜。

庄里村农业地位非常重要，炎帝的祭祀也主要集中在农业方面。自明代中后期炎帝神农在高平地区兴起以来，不管是神农庙还是先农坛等庙宇，他的功能是保佑农业五谷丰登，年年有一个好收成。文化大革命时期炎帝信仰衰落，再次兴起的时候，炎帝神农就被冠以民族神的神格。庄里村的民众认为炎帝是吃五谷杂粮人的父母，要像自己的祖先那样祭拜。在高平市这个区域内，炎帝作为中华民族的祖先神的神格被建构起来。每年四月初八祭祀炎帝诞辰时宣读祭炎帝文就充分体现了这一点。

“公元二〇〇一年四月吉日，高平市神农镇公仆梁晋高、牛惠军率始祖子孙祭奠神农炎帝于陵前”^[3]

“公元贰零零年伍月吉日，高平市团池乡公仆梁晋高。牛惠军，谨代表全体干部群众敬献花篮鲜果时馐之义，祭尊中华始祖炎帝神农氏于陵之前”^[4]

^[1] 刻于嘉庆五年，碑首已毁，现存于五谷庙内，2012年7月14日抄录。

^[2] 金泽，《中国民间信仰》，浙江教育出版社，1995年，第142页。

^[3] 《祭炎帝文》，碑刻竖立在五谷庙前，2012年4月28日抄录。

^[4] 《团池乡公祭炎帝陵文》，碑刻竖立在五谷庙前，2012年4月28日抄录。

《祭炎帝文》和《团池乡公祭炎帝陵文》这两块碑刻分别刻于 2001 年和 2000 年，与明清时期的碑刻有很大的区别，明清时期的碑刻内容为“在碑之人，举家各求平安、福利，每岁田蚕茂盛，普降一方，风调雨顺。苦雨不生，人民康泰，五谷丰收”^[1]。前后两个时期相比发现，炎帝信仰在高平地区不断的演变。在演变的过程中，民众和当地政府部门分别扮演着不同的角色。对于民众来说。随着经济的发达，对于农业知识的认识的加强，而后退耕还林，现在农村所占耕地不断减少，再加上年轻人的出外打工，使得对土地的意识逐渐淡薄，祈求农业丰收的祭祀活动就会减弱。当地政府在各地炎帝故里文化兴起以来，也是大肆地宣传自己当地炎帝始祖地位的正统性，在政府的推动下，在大文化所趋的情况下，炎帝神农作为华夏子孙的祖先的地位被彰显出来。

小结 神的职能的演变也是乡村社会结构的演变

明清时期，高平市地区的炎帝神农信仰是以农业神为主。不管是乡绅、商人、耆老、地方官员或者是民众，农业占主要的地位。农业的收成好坏关系着民众的日常生活，整个高平地区崇拜农业神，民众建立庙宇进行祭拜。“村落庙宇的修建包含了早期村民对自己生存空间、生存状态的思考，是在危险处境中的一种应急性行为，是对自己生存空间的一种象征性设置”^[2]。民众对于农业的重视是和当时的社会结构有关系的，中国封建社会时期，国家的江山社稷大部分放在农业上，重农抑商的政策一直在贯彻。国家的统治者重视农业的程度不比民众差，国家对于农业祭祀的重视是历朝历代不敢怠慢的，国家的渗入和民众的迎合共同构建了农业神炎帝神农。

改革开放后，民众的经济和生活得到了不断的提高，思想也发生了转变，对于自然和社会有了更深的理解，不会再因自己生存空间的不足而求助于神灵，而是更加依赖于科技的发达。农业结构也发生了改变，土地承包制使得民众都拥有土地，农耕技术的不断进步，民众过上了丰衣足食的生活，结束了靠天吃饭的年代。有人会说随着经济的发展，民间信仰就会消失。但是这些进步似乎没能阻止民间信仰的发展，各个地方还会供奉各种神灵，但是那种很强的目的性心理不再具有，民间信仰的功能发生了变化。农业地位不断降低的年代，农业神的地位也在跟随着不断削弱。就像高平市地区的炎帝神农信仰，在现在的年代了它的农业神的神性不断地减弱，而祖先神的地位不断地上升，这是政府和民众重新建构的

^[1] 高平市炎帝文化研究会，《炎帝古庙》，文物出版社，2011 年 10 月，第 28 页。

^[2] 岳永逸，《灵验·磕头·传说民众信仰的阴面和阳面》，生活·读书·新知三联书店，2010 年 9 月，第 280 页。

结果。由此可以看出社会结构的转变不会使民间信仰彻底的消失，只是在流传的过程中民众重新建构了神的职能。

第四章 神圣的五谷庙炎帝信仰仪式

民众作为民俗中民的一部分，而民间信仰作为民俗中俗的一部分，他们之间的互动构成了当下生活中的民俗。民与俗并非是静止的，两者是不断运动的，民作为传承人把一些俗的事象传承或者移植到自己当下的生活空间中，不同程度地给予新的意义，使其发生变异，但原有成分也会有所保留。炎帝神农信仰作为民俗中俗的一部分，在民的不断传承中发生着变异。农业神、医药神、雨神、祖先神等不同神格的出现是炎帝神农信仰不断变迁的结果。

第一节 作为祖先神的炎帝信仰仪式

炎帝神农作为祖先神被祭拜是民众重构的结果，庄里村五谷庙庙会是把炎帝作为祖先神祭拜的活动。

一. 为神庆诞的五谷庙庙会

“乡村庙会，不是专指乡村市集或者说庙集，而是有着代表神灵的塑像、画像等圣画像、供桌、祭品等在内的庙宇或神棚等特有空间，有着组织和信众，有着许愿、还愿、敬拜、祈求、唱诵等用言语和行为表述，进行的与神灵沟通、交易、互惠的信仰实践，并以之为核心、源点，有着香烟、鼓声、纸、烟火等象征符号，集多种娱乐以及市集于一体，一年一度定期举行的地方群体性庆典”^[1]。

庄里村的五谷庙庙会属于乡村庙会的范畴，具备庙宇、信众市集等乡村庙会的特征，有炎帝神灵的塑像，有五谷庙特有的空间，有六村的村委组织联合六村的民众参与的敬拜活动。每年四月初八举行的与集市集为一体的庙会，是为了给炎帝过诞辰而举行的一系列仪式的庙会。

据老人们回忆过去五谷庙庙会比较隆重，四月初八起会，初四就敲钟了，七个村的社首聚到一起开始筹备庙会。四月初八给炎帝庆寿的那天，像四位太子所在的村庄就会抬着四太子的小塑像来五谷庙给炎帝和后妃拜寿，四位太子拜完以后，就会是七位社首拜寿，大殿前搭上彩棚，将炎帝和后妃娘娘的小塑像安坐在龙椅上，首先向炎帝和娘娘祭拜，然后向诸位太子行礼。接下来就是公祭，由社首主持，首先是烧香、献祭，最后由德高望重的人在大殿炎帝像前读炎帝文书，

^[1] 岳永逸，《灵验·磕头·传说民众信仰的阴面和阳面》，生活·读书·新知三联书店，2010年9月，第95页。

公祭结束后开始表演，一般是唱戏^[1]。据长畛村村民申思恭老人（已去世）讲述了文书的内容，文书的大致内容是：

“炎帝上了羊头山，井子坪处开荒田。籽种刮到石窝里，翻石倒土找不见。神蚁衔出籽一粒，才使籽种重建天。七种八种种成谷，除去毒液才能餐。娘娘将谷脱去皮，人才吃上小米饭。”^[2]

这篇文书的内容和炎帝得嘉谷和种植五谷的传说一致，可见当地炎帝神农信仰的影响深远。

现今保留的五谷庙庙会为三天，由四月初八到初十。庙会起会之前，由镇政府组织七个村的村委书记，讨论出资的状况，在庙会中唯一的开支就是请上八音会以及说书或者唱戏团来庙会上表演。庙会的资金是由庄里、换马和岭东三个村出的，因为他们三个村以前为一个大队的，而剩下的几个村是由镇政府安排他们出资的情况。庙会之前，五谷庙内各个殿的门是锁着的，平时谁家有事去庙里烧香的时候可以找守庙人打开。直到四月初八早上庙内各个殿的大门才会打开。神圣的空间和日常民众的生活空间是相互分离的，只有在特定的时间里神圣空间才被打开，世俗空间里的民众才能进入。

四月初八早上，由镇政府以及各村的领导人首先到达庙中，鞭炮声响起时候，八音会也开始敲打起来，他们一行人开始进入主殿祭拜，祭拜完以后，村里的民众就开始各家各户祭拜。参加者为七个村的民众，参加者的性别不分男女，进入庙宇中祭拜的以女性居多。每家户进入庙宇这一神圣空间内时，首先是放鞭炮，而后再进入庙宇内，首先祭拜的是主殿五谷庙，其次再祭拜各个配殿。来的民众几乎每个庙宇都要祭拜，年轻一点的民众有的甚至不知道是什么庙宇，也是跟随长者进去祭拜。当你向他们问起为什么要全部庙宇都祭拜时，他们就会对你说，祭拜的每一个神灵都会保佑家人的。在祭拜的过程中，首先要拿祭祀品，祭祀品一般为面蒸的羊，数目一般是五个或者三个，现在的人们不会蒸羊就拿一些买来的饼干或者面包或者水果来充当祭祀品。除了祭祀品外还有黄表、红布、香以及纸钱，有的家户还会带一些纸衣服或者纸元宝。进入庙宇中的第一件事是把贡品和放在恭台上，再就是黄表或者纸钱等放在神像下面，点着香和黄表等，把香插到香炉里，然后在磕头祭拜。如果祭祀完毕，出于自愿可以向功德箱中捐钱。祭祀完的物品，有的放在那里，有的被拿回去，庙会期间也会有一些生活条件不好的人把这些祭祀品拿走作为自己的食物。每个庙宇按照这样的程序祭祀完毕后，民众可以留下来看戏，也可以上集市上逛逛。

^[1] 侯文宜，《晋东南羊头山周边炎帝传说、民俗文化考释》，收录在刘毓庆主编《华夏文明之根探源——晋东南神话、历史、传说与民俗综合考察》，学苑出版社，2008年11月，第61页。

^[2] 侯文宜，《晋东南一带炎帝历史传说、民俗文化考释》，晋阳学刊，2005年第5期。

笔者在 2012 年四月初八去五谷庙调查发现，五谷庙会与过去的庙会有很大差别：第一，过去由社头组织，社头往往是德高望重的老人，俗语说：“走苏州，下汉口，不如在五谷庙当社头”。现今是由政府组织，神农镇政府安排庄里、换马和故关等六个村的出资情况。第二，过去庙会抬上炎帝儿子们的像来给炎帝拜寿，现在已经各个村落中太子殿已不存在。而近些年来五谷庙的重建，炎帝、后妃已经太子们的神像已经放入五谷庙中，民众有了的祭祀空间。第三，仪式也变得相对简单很多，炎帝的太子们已经落户于庙宇内，其他村庄的民众也不需要再抬上太子的塑像来向炎帝和后妃拜寿，这一仪式过程就被省略了。

在这个简单的祭拜仪式中我们可以看到不同的民俗事象出现在民众的祭祀中。它们是：红布、面羊、纸钱或者是纸衣服。这些民俗事象在这个神圣的空间里成为一种象征符号，象征着民众的意愿。一是希望能为自己的衣食父母庆祝诞辰，二是向炎帝祈求五谷丰登，家庭和谐平安，一切顺利。

第一个民俗事象是红布，红色在中国社会中属于吉祥的颜色，代表着喜庆，在中国的传统的喜庆日子中要挂大红灯笼、贴红对联、红福字，结婚则更是少不了红。红色还象征事业的兴旺、发达、顺利、成功、圆满等含义。所以在庆贺企业开业或商店开业、展览会开幕或工程奠基仪式及落成典礼等仪式上，往往用红绸结彩然后剪裁，以表示祝贺成功、顺利、圆满等含义。五谷庙中每家每户拿着一块红布，放在每个神像前面，用民众解释的话来说就是为祈求福，在这一年内一切都平安。可见红色在民众这里被赋予了顺利、平安之意。

第二个民俗事象是纸衣服或者纸钱。纸衣服包括帽子、衣服、裤子和鞋。这一事象通常会在清明祭祀家庭祖先的时候出现，现在却出现在炎帝诞辰日上，民众们解释说，这天是炎帝的生日要送炎帝新的衣服来给他祝寿。不仅衣服要换就连庙宇中挂的灯笼也要换新的。在调查的时候发现烧的东西里有灯笼就问村民说为什么要烧它，他们解释说，在炎帝生日这天都爱给他换新的。纸衣服的出现代表着民众已经把炎帝当成祖先来看待，出现在家庭祭祀中的物品出现在炎帝的祭祀中。

五谷庙庙会中的神圣成分虽然在现代化社会的冲击下不断的减弱，但是也会有新的民俗事象的加入，使得民间信仰在当代社会空间内发展。

二. 庙会中的狂欢精神

在中国传统社会中，庙会中的狂欢精神往往体现在娱神的项目上，娱神的过程中不但取悦了神明，而且使民众打破日常生活秩序，达到了狂欢的状态。取悦神的一种方式唱戏，五谷庙的庙会也不例外，请来一些艺术团为神灵唱一出好戏，现在的庙会中为了吸引人气，艺术团往往会使用三种形式的表演，目的是为

了照顾到不同年龄层面的观众，首先开场带来几首流行歌曲，这是年轻群众喜爱的一种表演方式，接着会说上几个段子也就是说书，语言为方言，内容一般比较诙谐可笑有具有教育意义，一般是教育子女要孝敬父母之类的节目，这是中年人喜欢看的，同时一些幽默的桥段也吸引了一批年轻观众。最后压轴的是戏剧，一般为河南豫剧，内容一般为历史剧，这是老人年喜欢看的节目，同时一些中年人从小观看的戏剧多，也能看懂一些，而年轻人对戏剧既看不懂又不感兴趣。要唱戏必须有戏台，作为娱神的戏台一般建在主殿的对面，那样才是给神唱戏，庄里村原有的戏台已毁，现在一般把戏台搭在与主殿神相对的空地。五谷庙庙会的神圣和世俗中是相同的，唱戏和祭祀是同时进行的，时间只是先后顺序而已，人们进入庙宇内，就是神圣的时间，人们带着敬畏和虔诚的心欢愉神、求助于神，人们跪拜、烧香等交织在这神圣空间中。从庙宇内走出就立马进入世俗的时间，人们可以站在戏台前看戏，也可以聊天等来放松心情。

庙会的狂欢性不仅体现在娱神时的戏剧表演，也表现在全民性和反规范性^[1]。庙会狂欢的全民性是指庙会的活动的参与者的平等性，在庙会中，平民百姓、党员干部、有钱老板等等都是平等的，都是来祭拜炎帝的民众，同时男女在庙会中也是平等的。不仅仅是庄里村的不同身份民众的参与，而是生活在炎帝神农信仰圈里的所有民众都被卷入到此活动中。

庙会的反规范性体现在与日常生活不同的官民、老少和男女同乐的反结构特征。日常生活中，官民、老少、男女之间是有一定的伦理秩序的，你不能打破这一秩序，而在庙会中官民、老少、男女可以同时挤在戏台下欣赏戏剧表演，在这个空间内是平等的，没有上下、长幼秩序之分，大家都是同等的民，享受着这一俗的事象。

第二节 作为农神的炎帝信仰仪式

七月十五日，道教称为中元节、佛教称为盂兰节、民间旧称鬼节，民间普遍进行祭祀鬼魂的活动。七月也是小秋，是若干农作物将要成熟的时候。庄里村的民众们不仅要祭祀鬼魂，同时也要去地里和五谷庙祭拜炎帝，希望能有一个好收成。七月十五那天早上庄里村的民众先在家里拜了家神然后再去五谷庙拜炎帝，最后再去地里祭拜五谷老爷，地里祭拜五谷老爷是非常重要的。中午或者下午的时候去上坟，祭拜自己的祖先。

一. 庙宇中祈求丰收

^[1] 赵世瑜，《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，生活·读书·新知三联书店，2002年4月，第116页。

庄里村的民众在七月十五的早上，络绎不绝的民众向五谷庙走去，他们带着的一个面猪和面羊还有三个馍馍，虔诚的走向五谷庙。进入庙宇后，祭拜的仪式非常简单，就是把馍馍和面羊和猪放到供台上，点上香和黄表，磕个头就行了。仪式相对比较简单，但是祈求的目的很明确，那就是祈求炎帝老爷能给百姓一个好年成好年景。

在庄里村的祭拜活动中，最常出现的民俗事象是面羊或者猪还有馍馍。有的学者认为羊是炎帝氏族的图腾，因为炎帝是姜姓，姜与羌族同宗，羌族崇拜羊以羊为图腾，那么炎帝族也崇拜羊。在庄里村的祭拜活动中常常出现羊的民俗事象不能代表炎帝氏族的图腾，只能说明羊在庄里村民众的日常生活中占有重要的位置，民众用他们重要的东西祭拜神明只是为了更好地取悦于它。官方的先农坛祭祀给民间的祭祀提供了参考依据，“自古祭神农以羊祭，而不以牛祭，盖牛耕农田，功高于农，人不忍杀功农者”^[1]。庄里村还有马王庙或者牛王庙等的祭祀。在高平县志上对此的描述“七月十五人们在十字路口烧纸祭祖。农民敬五谷神，是日让牲口休息一天，给牲口喝一顿菜饭（和子饭）。俗语：打一千，骂一万，七月十五日喝一顿老菜饭”^[2]。可见这些动物在民众生活的地位。对神灵的虔诚应该用活羊祭献，而庄里村为什么用面做的羊呢，民众们有更好的解释，那就是炎帝老爷不吃腥，所以面羊等民俗事象不断地出现在祭祀活动中。

二. 土地中祈求丰收

七月十五庄稼即将成熟，这是一年中庄稼的最后一次收割，在民众眼里被看作是一年到头了，五谷老爷把粮食给长成了，所以要去地里烧个香以示感谢。“在中国民众信仰中，作为信仰对象的‘神’与‘灵验’紧密相关，与‘圣’则关联甚少”^[3]。另一个去地里敬拜五谷老爷是于它的灵验故事有关，据说很早的时候，玉米快要成熟了，却发生了蝗灾，蝗虫把玉米都吃完了，后来民众去地里给五谷老爷拜了拜，蝗虫就没了^[4]。在庄稼快要成熟之际，既是感谢五谷老爷把庄稼长成了，也是为了祈求庄稼不要再遭受任何的自然灾害，于是就形成了七月十五去地里祭拜五谷神的信仰。

去地里祭拜的时候要带上一个面羊和一个面猪还有三个馍馍，四五张黄表还有香。找自己家里最近的一块地，在地头上找一块空地吧猪和羊对着放下，再把馍馍放在猪和羊的下面，然后再点上香和黄表，磕个头，祭拜过程就完成了。祭拜的时候民众的嘴里还会念叨说：“老爷快点好年成好年景吧，年成好年景，七

^[1] 沈平山，《中国神明概论》，转引自钟宗宪，《炎帝神农信仰》，学苑出版社，1994年7月，第141页。

^[2] 高平县志编纂委员会，《高平县志》，中国地图出版社，1992年10月，第二十一编。

^[3] 岳永逸，《灵验·磕头·传说民众信仰的阴面和阳面》，生活·读书·新知三联书店，2010年9月，第176页。

^[4] 庄里村李奶奶讲述，61岁，农民。

月十五好蒸上一猪一羊敬老爷”。去地里面祭拜的祭品是很有讲究的，不管是羊还是猪，他们的嘴里都会衔着一个谷穗。民众讲说猪是不去地里的，一般被圈在圈里，但是猪会拱地，蒸上猪去祭拜五谷老爷是为了让猪把地给拱的松松的，土松了地里的粮食就会长得更好，庄稼长好后羊就把谷穗衔在嘴里了。同时羊吃谷穗也是为了讽刺放羊的人，因为放羊的人没看好羊，羊吃了别人家的谷穗，但是他不承认说羊不吃谷穗。所以民众蒸上羊把谷穗含在羊的嘴里是为了证明羊是吃谷穗的。

炎帝神农被冠上五谷老爷的称号，是炎帝神农农业神神格的体现。炎帝不仅可以使五谷长成而且还可以使五谷免除一些自然灾害。七月十五不仅去五谷庙和地里祭拜五谷老爷，还要去土地庙祭拜。在一年到头的时间里，祭拜一下土地爷，希望能够多活一年，多活一年就多给土地老爷多烧一年香。这种接岁数的方式还有大年初一早上的头柱香，也是为了接住自己的寿岁，可以人活百岁，一生平安无事。不管是为了五谷能有一个好收成，还是为了能够活一个大岁数，民众产生了独特的信仰信仰方式，这些信仰方式的形成是民众对于自己生活空间和生存状态思考产生的结果。

第三节 作为雨神的炎帝信仰仪式

炎帝神农以农业神和医药神的故事传说不断的流传，随着传说和信仰的不断增多，许多不同的神性都归到炎帝神农的身上，例如雨神、蝗虫神等神格的加入使得炎帝神农成为“箭垛式”的人物。

炎帝神农是农业神，农业的耕作离不开水源，水源的由来一是从河流引入水，二是祈求降雨。神农雨神的神格古以有之。例如《尸子》中说“神农理天下，欲雨则雨。五日为行雨，旬日为谷雨，旬五日为时雨，正四时之制，万物咸利，故曰神雨”^[1]。炎帝神农以其农业神之缘故，不得不与雨和水有关。

一. 干旱时虔诚的祈求

高平市地区，炎帝神农雨神的神格最早出现的文献记载是康熙七年下台村在炎帝庙祈雨的碑刻。康熙七年，下台村一直干旱无雨，民众四处祈求下雨但是仍然干旱，于是商议去炎帝庙祈雨很快灵验，此后先后三次求雨都很灵验，并在《重修炎帝庙并各祠殿碑记》中记述了这件事：

“岁值戊申，六七月之间雨泽愆其，乡人向余而言曰：‘今者旱魃为虐，亢暘滋甚，远近居民之祈雨者，几遍山川、设坛而弗应，秋成其无望乎？吾侪士民曷不就本庙而虔告焉？’

^[1] 晋城市地方志办公室，朱樟纂修，《泽州府志》，山西古籍出版社，2001年10月，第1269页。

爰同耆众，斋肃从事，不崇朝而滂沱沾足。越旬日，复祷复应。又越旬日亦然。自夏徂秋，祷者三而应者三。”^[1]

这是首次炎帝在高平地区被当做雨神来供奉祭祀。而后在乾隆年间，高平地区向炎帝祈雨的现象非常多，已经有专门招待祈雨人的事情出现，保存在团池村的《团池村待朴村祈雨人等饭食碑记》中就记载了此事：

“高邑风俗，天旱祷雨名曰：旱雨，又名官水。旱水者，因旱祷雨；官水者，奉官祷雨也。邑内旱水有五，朴村其一。大旱之岁，遵邑令文票，往羊头山祷雨，路过团池村，旧有待饭之规。乃是父老传言，实无考据。五十六年岁则大旱，适朴村祷雨于羊头山，七月初十日夜宿三角村，十一日早晨到团池炎帝庙。村中公议，待以水、米粥饭一顿。社首、乡地恐年远日久，再有此举。伊或任意求索物件，吾村中亦不知有待饭之规，易欲滋事，故勒石以告来者。若伊自为祷雨，非奉邑官文票，路经此地，并无待饭之规。是为记。”^[2]

从碑文中我们可以看出炎帝神农信仰的范围之广，仅仅作为雨神已经聚集了这么多的信众。向炎帝神农祈雨一事不仅被刻入碑刻中记载，而且在高平地区还形成了一些炎帝作为雨神的传说。

“在浩庄有一个种地的能手，尤其是善于种蕉子，人称蕉子王。这一年，蕉子王又种了一亩蕉子，小苗长的黑油油的，蕉子王心想今年肯定又是一个丰收年。可是，天有不测风云，浩庄一带遭到百年不遇的大旱，没有多长时间，蕉子王种的蕉子叶眼看要焦杆死了。蕉子王在老婆的提醒下，决定去找老舅爷，央求他上羊头山找炎帝求雨。炎帝见老舅爷来了，知道必是为了求雨一事。炎帝心里想，浩庄天旱，这是关乎黎民百姓生死存亡的大事，正想去解救，不想老舅爷来了，正好给他个人情。炎帝递给老舅爷一杯水，就让老舅爷回去了。老舅爷心里虽然犯嘀咕，但无奈炎帝已经去忙其他事情了，只好往回走。不想，走到半路上，瓢泼大雨就下来了。原来炎帝送给他的一杯水，就是老舅爷要求的雨。浩庄下了个透雨，但是，因天旱太久，大部分庄稼都旱死了。蕉子王种的蕉子只救活5棵，地的四个角各长1棵，正中间一棵。蕉子王看见活了5棵，就精心照顾，施肥、锄草，结果5棵蕉子长的又粗又大。打下的蕉子放在场上晒，总是装不完，家里的大缸小缸，大囤小图都装满了，场地上晒的蕉子还是那么多。后来，蕉子王为感谢炎帝的功德，就在浩庄村盖了一座庙院祭祀炎帝，从此，蕉子王的美名传天下。也有的说，蕉子王就是炎帝的儿子柱的化身，柱后来被人们称为农神”

[3]

灵验使得炎帝雨神的地位更加牢固，一直延续到今天，天旱时不向其他的神灵祈雨而是向炎帝祈雨。高平羊头山是炎帝祈雨的中心，后因为路途遥远，民众纷纷在附近村的小庙内进行祈雨。长畛村就是一个例子，在过去村里的民众去羊头山的莲花池祈雨，据说取上莲花池的水回去就可以下雨了，后因路途遥远，村

[1] 王树新，《高平金石志》，中华书局，2004年，第33页。

[2] 高平市炎帝文化研究会，《炎帝文化》，2009年第三期，第48页。

[3] 高平市文史资料委员会编，《高平炎帝陵》，高平市振兴印刷厂，2000年，第284—286页。

里的民众就开始去庄里村五谷庙内祈雨，非常灵验后，庄里村就成了他们祈雨的神圣空间。头伏时，如果天旱无雨，长畛村的村民就去五谷庙内祈雨，人数不限一般为十二个、五个或者三个，只要有一个人是属龙的就行，其他人的属相不限，如果没有属龙的属蛇的也可以加入，性别一般是年纪长一点的女性。他们一般在下午或者晚上去求雨，去五谷庙内请上炎帝的小塑像回去，五谷庙内炎帝的小神像是长畛村做的，以前的小塑像已毁。炎帝的神像只能是属龙的才可以抱，其他人手里会拿着柳枝，回去的路上不准说话，路上的家户人家也不能喧哗，回去以后把炎帝像供起来每天祈求，直到下雨后才把炎帝的小神像送回去并会蒸上馍馍烧上香以示感谢炎帝。长畛村为什么能够在庄里村这么光明正大地把炎帝抬走，这是有原因的，因为庄里村和长畛村是虚拟的神的亲属关系，炎帝二妃子的娘家是长畛村的。这一虚拟关系的建立使得长畛村在五谷庙内祈雨是非常合理的，作为长畛村的女婿就应该为长畛村服务。

二. 求而不应时的暴晒与谩骂

弗雷泽的《金枝》中写道有的地方在向神灵求雨后仍持久干旱时，人们就会极其愤怒地念咒语，如果还不起作用的话就会改为恐吓。还提到中国人擅长于袭击天庭的巫术，当需要下雨时就制作龙来祈雨，如果祈求后仍不下雨这条假龙就会被诅咒、撕掉或者暴晒它让神明也尝一尝缺少雨水的苦楚，那样的话他们就可以满足祈求了，更严重的是鞭打或者罢黜它，寻找新的神明。不仅远东地区是这样求雨，甚至欧洲也有相类似的求雨方法^[1]。这种让神明受苦逼迫他降雨的方式在炎帝神农时代已有之，暴晒或者击打的对象不是神明而是人的尸体。

《神农求雨书》曰：“春夏雨日而不雨，甲乙命为青龙，又为火龙，东方小童舞之；丙丁不雨，命为赤龙，南方壮者舞之，戊巳不雨，命为黄龙，壮者舞之，庚辛不雨，命为白龙，又为火龙，西方老人舞之，壬癸不雨，命为黑龙，北方老人舞之。如此不雨，潜处，关南门，开北门，取人骨埋之。如此不雨，命巫祀而暴之。如此不雨，神山积薪击鼓而焚之。”^[2]

这种求雨方式古以有之并流传至今。人们有求于神灵的时候，一开始是虔诚的祈祷，如果还是达不到目的，民众们就开始有相反的方法使得神明听从于自己。庄里村五谷庙内的炎帝也遭受过这样的待遇，长畛村把炎帝的神像抬回村里供奉起来，一开始先供奉三天，三天后如果不下雨，就再供奉三天，如果还是不下雨就会把炎帝的神像放在地里。不仅让他照看庄稼，而且还暴晒到他下雨为止，在暴晒的过程中还会夹杂着些谩骂，例如，五谷老爷如果你再不下雨就让太阳晒你等之类的话。在长畛村还流传着一个习俗是小舅子不怕姐夫，这和炎帝被暴晒有

^[1] 【英】弗雷泽著、徐育新等译，《金枝》，大众文艺出版社，1998年1月，第111—112页。

^[2] 晋城市地方志办公室，朱樟纂修，《泽州府志》，山西古籍出版社，2001年10月，第1268页。

关。炎帝虽然是一个神灵，对于神灵必须要有敬畏之心，但同时又是长畛村的女婿，这样神灵的威严就减弱了。

小结 神圣空间体现了民众的功利性和生活性

五谷庙作为祭拜炎帝的神圣空间吸引着民众，他们带着敬畏的和虔诚的心来求助于神、取悦于神。民众通过烧香、跪拜、表演等方式与神灵交流，心灵得到慰藉，获得一种短暂的平静，成为和日常生活不同的自我。在神圣空间内农业似乎就能丰收，民众的生活就能达到预想的目的，人的生老病死的问题都能得到解决等，民众从神圣空间中获得了在世俗生活中的生存勇气和力量。因此，神圣的空间是慰藉的、净化的、鼓舞人心的。村庙信仰的酬神演戏却是世俗化的，祭品和唱戏只是仪式性地献给神灵，最终受惠的仍是献祭者，民众常常以看戏、逛集市等自己喜欢的方式来放松自己，同时也可以直接从神圣的空间内脱离开立即回到忙碌的世俗生活中。因此，世俗的空间是娱乐的、放松的。

第五章 五谷庙炎帝神农信仰与村落秩序

民间信仰是在长期的历史发展过程中,在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^[1]。是一种区别于制度化宗教的信仰,他没有专门的组织也没有教义但却对民众的生活影响深远。民间信仰是民众观念的体系,对民间神灵祭祀是行为展演,在展演的过程中不仅展示出一定的文化观念,同时也展现出信仰之外的某些权力和生活的秩序。通过对庄里村民间信仰的论述,我们看出庄里村的民间信仰和村落秩序有着深厚的联系。当地人对炎帝神农信仰的认识与构建,是民众对世界观和人生观的反映,并对其生产、生活都起着重要的作用。五谷庙庙会和其他祭祀炎帝的活动是其对炎帝信仰的展演过程,在展演中炎帝神农和村落秩序的关系表现在:村落与村落之间、村民与村落神灵之间以及民间信仰在村落中的功能上。

第一节 村落与村落之间

特定区域范围内的村落在长期的交往中,村落与村落之间会因为民间信仰而产生联系。信仰依附的村落会通过传说或者政治、经济手段来共同分享这一民间信仰。而民间信仰所在的主要村落会运用自身所拥有的文化资源对其他村落进行文化的自我认同。无论是关于神灵信仰的传说,重建的庙宇与碑刻的历史印证,都使得信仰的主要村落在区域文化资源上处于优势地位。在庄里村的炎帝神农信仰中,唯有五谷庙会是周边村落共同参与进来的,炎帝的诞辰吸引了周边的换马、长畛、故关、口则、岭东等村落,他们的参与具有一定的历史渊源。

在明代的里甲制度中,这几个村都属于故关里辖管,像修建庙宇等地方公共事务都是在故关里的带领下完成的,庄里村炎帝庙或称为五谷庙的修建往往会出现故关里、换马等村落的乡耆士绅,在明清时期炎帝庙的不断重建出现姓氏最多是申姓和焦姓,而现今故关村的申姓和换马村的焦姓还是大姓。这几个村落一直参与着五谷庙的重建工作,所以他们有充分的合理性不断地参与到五谷庙庙会中。现在这些村落已经成了平等的行政村,村落间有明确的行政区域划分。炎帝神农信仰也在这些村子里发生微妙的变化。在村落发展的过程中只有故关村建立了炎帝的祭祀场所炎帝行宫。换马、岭东和庄里以前是一个大队,近些年才划分开,所以这三个村一直共同参与公共事务,这三个村始终是炎帝神农信仰的主要信仰对象。故关村虽然有炎帝行宫的祭祀场所但是每年五谷庙庙会他还是出一定份额的钱才参与到炎帝的祭祀活动中。对于长畛村和口则村来说,他们也是每年

^[1] 钟敬文,《民俗学概论》,上海文艺出版社 1998 年 12 月,187 页。

出庙会钱的。除了钱财的加入使得这几个村落依然是祭祀炎帝的主要村落，但是有的村落还会创造一些神的亲属关系来使自己的信仰达到合理性。亲属关系有血缘亲属关系和非血缘的拟亲属关系。这是相对于人类的亲属称谓中总结出来的亲属关系。民众把神也人格化也建立了神的亲属关系，它是以共同信奉的民间神灵为纽带而形成的一种亲属关系，这种关系的确立使得自己村落的信仰合理化。

长畛村是炎帝二妃子的娘家，长治的南宋村是炎帝大妃子的娘家。这两个村落都是以炎帝信仰为纽带而建立的神的亲属关系。两个村落都是因为向炎帝求雨一事而建立的关系。长畛村的上文已提到过，而长治地区的南宋村则是把炎帝的大妃子偷到自己村上供奉起来，等到天旱的时候去祈求炎帝降雨，炎帝还不敢怠慢，因为炎帝的大妃子在南宋村，所以炎帝不得不去给降雨^[1]。这是炎帝大妃子没有被放入主殿的另外一种说法。

长畛村和南宋村都是通过建立炎帝的神亲关系而成为炎帝保护的区域范围内，并使得自己村落的信仰更加合理化。不管是出钱还是建立神的亲属关系，这样无形中显示出庄里村炎帝神农信仰的正统性，五谷庙会是在庄里村举行的，其他村落的民众都得来到庄里村才能参加这项活动。这种优势地位对周边村落产生了一种向心力，使其他村落的信仰的依附于本村落，对本村的民众产生一种文化认同。村落文化认同的产生使得村落与其他村落之间的主次秩序表现出来，使本村村民无形中对自己村落的文化产生骄傲感。

庙会的神圣空间中体现了村落之间的主次秩序，而世俗空间中的市集和唱戏也加强了村落与村落之间的交流，庙会期间本村的民众会邀请自己的亲朋好友来赶集或者来看戏。民众也会拿出自己最丰盛的事物招待客人，同时自己也能享受美味佳肴。对于庄里村村民来说，与自己的亲戚、朋友在庙会中聚在一起，不仅加强了彼此间的情感联系，而且也加强了村落之间的关系。在这一庙会中就形成了村落与村落之间既相互区别，又相互交流的秩序关系。

第二节 村民与村落超自然力量之间

自从明代炎帝神农信仰在高平庄里村兴起以来，经历了衰落后和复兴，在不断的变迁中形成了现今的炎帝神农信仰。炎帝的坟墓葬在庄里村，以此也形成了庙宇的祭祀，现今的五谷庙成为祭祀炎帝的主要场所。炎帝成为整个村落农业的保护神，是村落民众祈求丰收的主要祈求对象，炎帝神的重要地位使得民众还为他建立了家庭，五谷庙的主殿中有炎帝的妃子和儿子。对于一个村落来说不光是农业占主要地位，还有对生老病死等人生问题的思考，这些思考的结果也都并

^[1] 张晚福，男，51岁，2012年四月初八五谷庙内讲述。

存在五谷庙这一神圣空间内。在五谷庙内还融合了求子和保育神的奶奶、山神和司冰雹神为一体的羿以及可以控制疾病增加寿命的城隍。这些神都被分布五谷庙的配殿中，所占的地位也在炎帝之下。在民众的思想观念里认为炎帝的葬身之地为风水宝地，建立的庙宇也在风水宝地上，所以才把其他小神的庙建在炎帝庙周围，成为他的配侍神。在五谷庙这一神圣空间中炎帝是占统治地位的，是领导者，其他的神明都要听从于炎帝。但是庄里村的西端有一所庙宇是军事马殿，据说是神灵开会的地方，既然炎帝是这些神灵的领导者，那么这所庙宇内一定供奉的是炎帝了，但是事实却不是这样的，在这所军事马殿中所供奉的神是毛泽东。这座庙宇现今已很少祭祀，但是能说明民众建立的某种神灵之间的秩序。

这种神灵亲属体系和神灵等级地位的确立是民众们对超自然世界秩序的一种想象与建构。“宗教是用象征性的语言书写的社会生活，是观念与行为的隐喻体系。世间的秩序似乎是神圣秩序的主要复制对象。也就是说，乡土社会之所以仿效帝国的等级序列，正是人们在正式权威和公正资源稀缺的情况下，试图创造一种不同于帝国权威的神灵秩序与权威象征来实现对村落理想社会结构与秩序的维系”^[1]。炎帝的亲属关系的确立以及神灵间等级秩序的确立是对村落社会结构和秩序的建立。

神圣的空间中不仅强调神灵之间的秩序，而却还要建立民众与神灵之间的某种秩序关系。民众敬拜村落神灵，村落神灵庇护民众关系，五谷庙作为炎帝祭祀的神圣空间，成为民众祭拜炎帝的主要场所，民众通过烧香、磕头等仪式来建立人神之间的关系。关系之间确定以后，民众就要通过祭品和唱戏等形式取悦于神，这样人与神灵之间就建立了互惠关系。人有取悦于神，神才降福与人，人的心理和生活才能的到安慰和眷顾，这种美好的人神秩序就建立。神圣空间中的神是占据主要地位，神灵是至上的。世俗空间中的人是乞求者，是依附于神的，只有把神供起来，虔诚地祈求于神灵，在这种民众建立起来的等级秩序中才可以实现互惠互利、和谐共处的人神秩序。

第三节 民间信仰在村落中的功能

一. 民间信仰的控制功能

“民间信仰对社会的控制功能主要体现在民间信仰能够通过其自身所具有的并不成文的程式化规矩属性，对其信众群体的行为和意识起到一定的约束作用”^[2]。村落神灵的保护范围是整个村落，它管理民众生活的方方面面，有一些

^[1] 靳凤仙，《山西岚县岚城供会信仰、仪式与村落社会秩序研究》，山西师范大学硕士学位论文。

^[2] 王存奎、孙先伟，《民间信仰与社会控制》，民俗研究，2005年第4期。

村落的规则是不能违反的，如果你违反了不仅要得到全村人的指责，而且神灵也会降罪于你，神灵的权威不容冒犯，即便是违反规矩的人也得到神灵面前赎罪。

五谷庙中的炎帝是当地村落的农业神、雨神同时也是管理地方公共事务的神，在前文中提到的在庄里村五谷庙内竖立的教化乡民的碑刻，教导乡民要孝敬父母、和睦乡里、尊敬长辈等。同时五谷庙内还存放着《故关里息讼碑记》告诫乡民要和睦，不要借事生端假报冤仇。

“□皇帝上谕有曰，和乡党以息争讼，息诬告，以全善良是知讼也者。固不可有而亦不能遂无者也，□然□圣谟洋洋其□，以为世道之人心计间之身家虑者，至详且明也。”^[1]

这是保存在五谷庙的碑刻，有教育乡党之间要和睦相处不要争讼和诬告，虽然是人制度的规章制度，但是放在五谷庙中就有了一定的神性，神灵的权威性决定了它对村落的控制功能，这只无形的手与道德、法律一起共同构筑了人们的行为准则。在村落中如果谁家里面出事了就会被说是他家里惹怒了那个神灵所以遭到报应了。民间信仰的权威性和灵验性在民众心中根深蒂固，尽管民间信仰在当今社会被不断削弱，但是在信众中仍可以形成了一种信仰规范，信仰规范必须得到遵守，这就决定了民间信仰对村落的控制功能。

二. 民间信仰的心理慰藉功能

“民俗信仰的实质是求吉、禳灾。无论是预知俗信、祭祀活动，还是形形色色的巫术，万变不离其宗，都是为了自身的生存利益。…所以民众的信仰企图是趋福避祸，从而得到精神上的一种安慰”^[2]。在传统社会中，民众希望通过神明来战胜自然灾害，特别是农业上的自然灾害，比如庄里村五谷庙的炎帝，既是农神又是雨神，神格都与农业有关，民众们求雨或者祈求炎帝能够保证五谷丰登，目的是为了缓解民众对农业是否能够丰收的焦虑心情。随着科技的发展，当前的村落社会中，民众仍面临着各种各样的困难，因而他们也会求助于神灵，希望能够得到神灵的帮助，对现在的民众来说更加关注的祈福、求财、求健康平安。村庙就成了民众的心理诊所，解决民众现实生活中的难题。在庄里村的祭祀活动中经常出现的民俗事象就是红布条，它是福的象征，民众在祭祀神灵的时候，也把福求到家里，希望家里每一位成员都能够幸福平安。不管能不能实现，民众们都认为心诚则灵。

民间信仰在村落中的控制功能是村落能够乡里之间和睦、村落秩序有条不紊。而民间信仰的心灵安慰功能使得民众在心理得到安慰后都平心静气。民间信仰的这两中功能共同构建了和谐的村落秩序。

^[1] 《故关里息讼碑记》，现在存放于庄里村五谷庙，2012年四月初八抄录。

^[2] 钟敬文，《民俗学概论》，上海文艺出版社1998年12月，第204—205页。

小结 民间信仰与村落秩序

神明的权威性和灵验性和民众的功利性结合起来形成了民间信仰的神圣空间一庙宇。民众对于现实生活秩序的认识建构了神圣空间以及神明之间的秩序，主要的神明成了民众祭拜的对象，随着民众的祭拜，神明的影响范围就会扩大，于是就形成多村落的信仰形式，于是村落与村落之间根据一定的方式建立秩序。而本村落的村落秩序建立在民间信仰的功能上。由此可以看出，民间信仰是一种无形的超自然力量，它的存在不仅影响村落中的日常生活而且还会影响生活背后的某些秩序。

结语

关于炎帝神农的历史文献早在先秦和两汉时就有记载。炎帝神农从分离到合二为一，是历史发展的需要。在历史发展过程中炎帝神农从上古神话体系中脱离出来，与地方传说相结合形成了新的地方信仰体系，身份也发生了变化，除了国家祭奠的国家神之外，还作为民间信仰神而进入地方的世俗生活。炎帝神农地方神身份的出现使得民间祭祀炎帝的民俗活动分为两类：一是把炎帝神农作为农业、医药等保佑民众日常生活的神来祭拜；二是把炎帝神农当做中华民族的始祖神来祭祀。因为炎帝神农特殊的历史地位使得炎帝神农的庙宇成为农业时期，民众的主要信仰对象，于是就出现了祈求五谷丰登、风调雨顺的祭祀活动。而后的发展过程中有出现了始祖神等神格的变化。炎帝神农的演变经历了漫长的历史过程。因此，对高平地区炎帝神农信仰的把握，要立足于历史文献记载，对历史文献的把握，能够再现民间信仰的发展历程，同时也得对现存的活态的民俗事象进行把握，掌握现存的信仰状态。历史时间与现存信仰状态的结合才能更好地把握民间信仰。

高平市庄里村的炎帝神农信仰兴起于明中期，繁荣于清代，延续于民国时期，在文革时期衰落，在新时期又重新复兴的历史过程。本论文首先从炎帝信仰演变时间入手，初步总结出历史文献中炎帝神农演变历程。通过这一历程可以看出，不同时期，随着国家政策的变化，不同身份的人参与到炎帝神农信仰的发展过程中，复调式声音的出现使得炎帝神农信仰得到历史性的演变和发展。其次本论文又立足于当今活态的民俗事项中。对于当今炎帝神农信仰的演变过程作了分析，在当下的炎帝信仰复兴中，政府是其中坚力量，在国家“经济搭台文化唱戏”的政策下，地方的炎帝信仰得到了复兴和变化。在发展和变化中民众根据历史记忆和对生活的认识，重新建构了炎帝神农信仰。对超自然力量的认识、村落之间关系的变化以及民间信仰在当今的功能共同构建了庄里村的民间信仰方式和村落的秩序。

庄里村炎帝神农信仰是在炎帝陵墓祭祀的基础上兴建起来的庙宇信仰，炎帝神农发展农业的丰功伟绩成为民众祭拜的对象，在当今社会下，随着科技的发达、土地的减少，使得炎帝农业神的地位逐渐减弱，而相应的始祖神的地位不断的上升，在这一上升过程中不仅增进了村落的认同，也增进了民族的认同，同时也促进地方经济的发展。炎帝神农信仰不断地发生变化，在变化的过程中会带来好的影响也会带了一些不好的影响。这就要看当地政府怎么样开发和利用当地的文化资源。

参考文献

(一) 著作类

- 【1】钟敬文,《民俗学概论》,上海文艺出版社,1998年12月。
- 【2】乌丙安,《中国民间信仰》,上海人民出版社,1996年1月。
- 【3】乌丙安,《中国民俗学》,辽宁大学出版社,1999年9月。
- 【4】金泽,《中国民间信仰》,浙江教育出版社,1995年。
- 【5】岳永逸,《灵验·磕头·传说》,生活·读书·新知三联书店,2010年9月。
- 【6】王铭铭,《村落视野中的文化与权力—闽台三村五论》,三联书店,1997年12月。
- 【7】叶涛、周少明主编,《民间信仰与区域社会》,广西师范大学出版社,2010年6月。
- 【8】郭于华主编,《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社,2000年10月。
- 【9】郑振满、陈春生主编,《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社,2003年8月。
- 【10】赵世瑜,《狂欢与日常—明清以来的庙会与民间社会》,生活·读书·新知三联书店,2002年4月。
- 【11】甘满堂,《村庙与社区公共生活》,社会科学文献出版社,2007年5月。
- 【12】段玉明,《中国寺庙文化论》,吉林教育出版社,1999年3月。
- 【13】赵世瑜,《大河上下一0世纪以来的北方城乡与民众生活》,山西人民出版社,2010年12月。
- 【14】钟宗宪,《炎帝神农信仰》,学苑出版社,1994年7月。
- 【15】刘毓庆,《上党神农氏传说与华夏文明起源》,人民出版社,2008年11月。
- 【16】刘毓庆主编,《华夏文明之根探源—晋东南神话、历史、传说和民俗综合考察》,学苑出版社,2008年11月。
- 【17】徐旭生,《中国古史的传说时代》,广西师范大学出版社,2003年10月。
- 【18】霍彦儒主编,《炎帝·姜炎文化与和谐社会》,三秦出版社,2007年8月。
- 【19】霍彦儒主编,《炎帝·姜炎文化与民生》,三秦出版社,2010年8月。

【20】阳国胜,《华夏共连山—炎帝故里与神农文化源流考》,湖南人民出版社,2010年9月。

【21】布赖恩·莫里斯著,周里黎译、姜建国校,《宗教人类学》,今日中国出版社,1992年2月。

【22】渡边欣雄著、周星译,《汉族的民俗宗教》,天津人民出版社,1998年2月。

【23】吉冈丰义著、余万居译,《中国民间宗教概述》,华宇出版社,1985年。

(二) 期刊论文类

【1】文忠祥,《论土族民间信仰象征》,青海民族学院学报,2008年第二期。

【2】文忠祥,《论土族民间信仰的洁净观念》,青海民族学院学报,2009年第1期。

【3】刘铁梁,《作为公共生活的乡村庙会》,民间文化,2001年第1期。

【4】刘铁梁,《庙会类型与民俗宗教的实践模式》,民间文化论坛,2005年第4期。

【5】岳永逸,《乡村庙会传说与村落生活》,宁夏社会科学,2003年7月第4期。

【6】叶涛,《信仰、仪式与乡民的日常生活》,民间文化论坛,2006年第6期。

【7】黄爱平,《清代的炎帝祭祀及其文化内涵》,理论学刊,2006年6月第六期。

【8】马宁,《中国西北民间信仰研究综述》,西北民族大学学报,2009年第4期。

【9】何星亮,《炎帝的创新精神与中华民族的复兴》,中南民族大学学报 2006年7月第26卷第4期。

【10】侯文宜,《晋东南一带炎帝历史传说、民俗文化考释》,晋阳学刊,2005年第5期。

【11】潘世东,《论炎帝神农尝百草对汉水文化的深远影响》,郧阳师范高等专科学校学报,2007年8月第27卷第4期。

【12】文忠祥,《土族民间信仰研究》,兰州大学博士论文。

【13】岳永逸,《庙会的生产—当代河北赵县梨区庙会的田野考察》,北京师范大学博士论文。

【14】陈瑶,《民间信仰的复兴与社会适应—融安县民间寺庙调查研究》,广西师范大学 2002 级硕士学位论文。

【15】郭艳芳,《山西东南部炎帝传说与信仰研究》,山西师范大学 2006 级硕士学位论文。

【16】汪多维,《随州的炎帝神农信仰》,中山大学 2006 级硕士学位论文。

【17】王春晖,《庄谐之间:有关娘娘婆庙的故事——周至县大水屯村汉族民间信仰考察》,宁夏大学 2008 级硕士学位论文。

【18】余震,《浅析民间信仰与宗族聚居村落维系——以千岛湖札溪九相公信仰个案》,浙江师范大学 2008 级硕士学位论文。

【19】杨冰,《神灵、庙宇与村落生活:对一个鲁中山村民间信仰的考察》,山东大学 2007 级硕士学位论文,。

【20】王秀娟,《村庙、神灵与宗族认同——以桂林毛村“圣母宫”为个案研究》,广西师范大学 2005 级硕士学位论文。

【21】靳凤仙,《山西岚县岚城供会信仰、仪式与村落社会秩序研究》,山西师范大学硕士学位论文。

【22】李文慧,《民间信仰与村落关系——以清代至民国的山西太谷为例》,山西大学 2006 届硕士研究生学位论文。

【23】申梦博,《民间信仰与村落生活——基于晋东南 H 村的个案研究》,吉林大学硕士学位论文。

（三）地方志资料

【1】清·储大文纂,《山西通志》,山西省史志研究院,中华书局,2006 年 12 月。

【2】清·朱樟纂修,《泽州府志》,晋城市地方志办公室,山西古籍出版社,2001 年 10 月。

【3】高平县志编纂委员会,《高平县志》,中国地图出版社,1992 年 10 月。

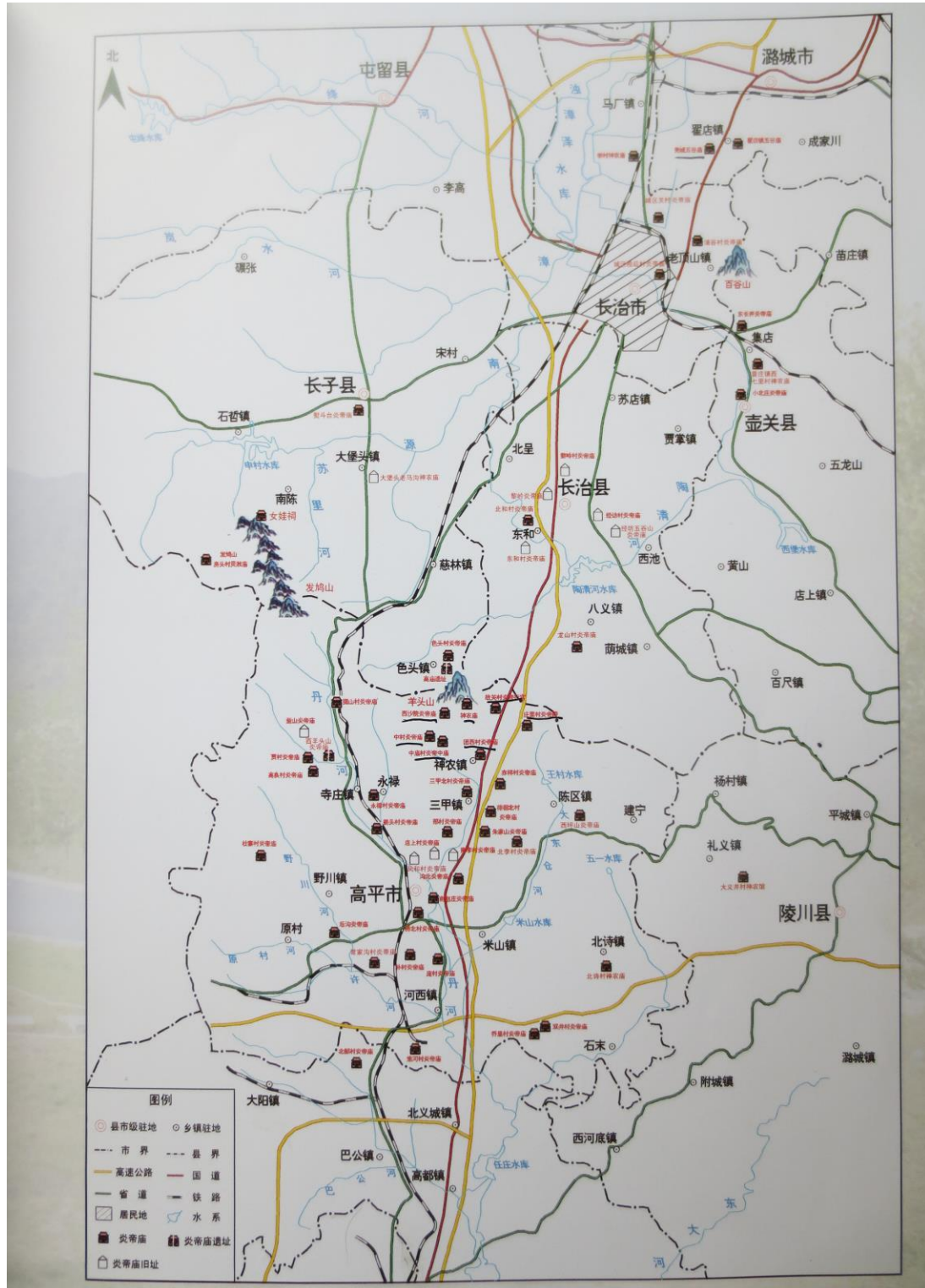
【4】高平市文史资料委员会编,《高平炎帝陵》,高平市振兴印刷厂,2000 年。

【5】高平市炎帝文化研究会,《炎帝古庙》,文物出版社,2011 年 10 月。

【6】王树新,《高平金石志》,中华书局,2004 年 10 月。

附录

一. 山西省晋东南地区炎帝神农信仰的主要分布地区



(参考高平市炎帝文化研究会,《炎帝古庙》,文物出版社,2011年10月)

二. 高平市祭祀炎帝庙宇分布表

序号	名称	时代	地址	说明
1	五谷庙	明	神农镇庄里村	炎帝陵庙
2	古中庙	元	神农镇中庙村	
3	炎帝行宫	清	神农镇故关村	
4	炎帝庙	清	南城办桥北村	
5	炎帝庙	清	河西镇焦河村	
6	炎帝庙	元	三甲镇邢村	
7	炎帝庙	清	三甲镇三甲北村	
8	炎帝庙	清	三甲镇赤祥村	
9	炎帝庙	明清	三甲镇徘徊北村	
10	炎帝庙	清	永禄乡永禄村	
11	炎帝庙	明清	寺庄镇箭头村	
12	炎帝庙	明	寺庄镇掘山村	
13	炎帝庙	明	野川镇常家沟村	
14	炎帝庙	清	野川镇杜寨村	
15	炎帝庙	清	寺庄镇高良村	
16	炎帝庙	清	寺庄镇贾村	
17	五谷庙	清	东城办南赵庄村	
18	神农炎帝庙	明	河西镇双井村	
19	神农庙		羊头山	不存
20	高庙		羊头山	不存
21	炎帝下庙		市城东关	不存
22	炎帝庙		炎帝岭	不存

23	炎帝庙		神头岭	不存
24	炎帝庙		陈区镇陈区村	不存
25	炎帝庙		寺庄镇釜山村	不存
26	药神庙		永禄乡永禄村	不存
27	炎帝庙		永禄乡扶市村	不存
28	机神、三官庙	清	寺庄镇伯方村	待考
29	炎显庙	清	米山镇南朱庄村	待考
30	药王庙		野川镇蒲沟村	待考
31	神农氏之牌位	明	石末乡晃山村	供奉于双圣神宫
32	玉女祠		高平市城北韩王山	不存
33	三皇庙		马村镇马村	不存
34	炎帝庙	清	陈区镇浩庄村	
35	炎帝庙	清	神农镇中村	
36	炎帝庙		东城办南李村	
37	炎帝庙		东城办店上村	不存
38	炎帝庙	清	河西镇乔里村	
39	炎帝庙		东城办凤和村	不存
40	三皇圣窟	明	郎公山	
41	羊头山神农庙	2002	羊头山	

(参考于郭艳芳,《山西东南部炎帝传说与信仰研究》,山西师范大学 2006 级硕士学位论文。)

三. 地方传说

(一) 地方名传说

传说一年夏天,炎帝骑马到羊头山西南三十多里的一个山岭上采药。在这里,炎帝发现了人们说的“百足虫”。炎帝以前听说过,但一直没有见过,不知它能不能入药,毒性如何。想到这里,炎帝便捉住一只放在口中咀嚼,嚼着嚼着炎帝渐渐感到不对劲,想吐出来时已经来不及了。此虫入腹,一足成一虫,不多时,毒性发作,炎帝全身瘫痪。人们赶忙将炎帝扶上马往回走。走了二十多里,到了一个村子,炎帝几乎昏迷,不能骑马,人们只好抬着往回赶。又走了二里多,到了一个村子,大家见炎帝安静下来,急忙呼唤,已经不能应声。炎帝死后,人们把他抬到一个避风的湾沟里停放装殓,准备安葬。此间,炎帝的坐骑一直守候在炎帝陵前,不肯离去。安葬完炎帝,炎帝的坐骑围着陵墓走了三圈,忽然长鸣一声,沿着一条山岭狂奔起来,不吃不喝,谁也没法阻止,最后以身殉主。马通灵性,炎帝坐骑这种忠心耿耿以身殉主的精神深深感动了人们,后来,就把这个岭叫做跑马岭。把炎帝吃百足虫中毒的那个岭叫做炎帝岭,把炎帝中毒回转途中换马的村叫换马村。呼唤炎帝不能应声的村叫不应村,后改为北营村,装殓的地方叫装殓村,后改为庄里村。停尸的那个湾叫卧龙湾。

(高平市文史资料委员会编,《高平炎帝陵》,高平市振兴印刷厂,2000年,第258—260)

(二) 羊头山神农尝百谷的传说

相传很早很早以前,高天苍苍,大荒茫茫,地不分州县,人无论草卑,几十人一群,穴处巢居,茹毛饮血,人多病而寿短。内中出了个圣贤,立志要寻找一种甘脂延长寿命。一天他来到一座大山里,累的骨软筋疲,便躺在山坡上歇息。此时,忽见一只大羊跑来吃草。他精神一振,跳起来便去撵,羊一惊,跑上山巅即化为巨石。但看那羊吃草处,草有半人高,草头结穗,每穗九支,每支九籽,清香淡淡,诱人口涎。他摘下一穗,用双掌一搓,吹去皮壳,一撮籽实,大小如沙粒,色泽澄黄,放入口中嚼嚼,香馨无比。他高兴极了,立即去领氏族中人来采摘为食。氏族中就推他为长。后来见天气冷热相易,花草枯而复荣,先前籽实撒落处,长出青株,接着又拔节、扬花、结籽,一粒变成千粒。这圣贤又伐荒拓土,播籽耕耘。日复一日,那播下的籽粒果然出土成苗,渐渐就抽穗结籽。山中又有毒蛟来糟害,这圣贤锁蛟于山下,挥卫收获。等到天气转凉,草黄籽熟,这草籽,人称黑柜黍,至今羊头山下的老百姓仍这么叫。它收籽好多,储藏起来,可以吃到新旧接食。消息传来,远远近近的氏族都来归附,并尊其氏族族长为神。对他顶礼膜拜,生供死祀。

(高平市文史资料委员会编,《高平炎帝陵》,高平市振兴印刷厂,2000年,第235—237页)

四. 采访资料

(一) 采访对象: 王某某, 70 岁

采访人: 张舒、范静

采访地点: 庄里村五谷庙内

采访时间: 2012 年四月初八

问: 这块红布这里祭拜的是谁?

答: 敬的是老爷, 迷信类吧。

问: 敬的是什么老爷?

答: 城隍老爷。

问: 敬城隍老爷主要是求什么呢?

答: 城隍老爷管阴曹地府的事呢, 以前文化大革命时神像被毁了, 现在当中的香炉就是城隍, 老百姓们迷信类, 有病啊, 特别是得上大病了就求老爷来了, 城隍老爷给咩 (高平方言我的意思) 加加寿数, 让咩活多大多大吧, 这样病就好了。

问: 那楼上的小塑像又是谁?

答: 炎帝老爷。

问: 炎帝老爷主要管什么?

答: 管五谷类, 咱们吃的五谷杂粮都是炎帝老爷创造的, 要不老百姓吃什么类, 就跟小麦一样, 它为什么中间有一道缝呢, 是因为小麦原来有毒, 炎帝老爷把那道筋抽了以后, 麦子才能吃。他的三个儿子也是尝五谷的时候吃死来。炎帝老爷给咱创造了五谷却把自己的三个儿子吃死了。

问: 那今天都有哪些人来祭拜?

答: 只要是吃五谷杂粮的都要来祭拜。

问: 那神身上披的红布是什么意思?

答: 那是给老爷穿衣服类。

问: 那你可以告我你叫什么吗?

答: 你问我这干嘛呢, 我老了瞎说呢, 可不敢给我弄什么啊孩。

(二) 采访对象: 张晚福, 51 岁, 看庙人

采访者: 张舒

采访地点: 庄里村张晚福家

采访时间: 2012 年七月十四

问: 还记得我吧, 四月初八的时候见过

答: 哦, 就是那个念书的娃吧。

问: 七月十五要去地里祭拜五谷老爷呢, 咱们村上也祭拜吧。

答：是，都蒸上羊和猪去地里拜拜，希望五谷老爷能把庄稼长好。

问：那你去吗？我可以明天跟上你看看吗？

答：咩不用去，咩是看庙的就到庙烧烧就行。

问：那这么样才能看庙呢？

答：咩家祖辈是看庙的，咩的爷爷的爷爷就在这里看庙了。

问：那你看庙政府给你工资吗？

答：不给，政府就不重视这件事。

问：那你可以给我找一家明天去地里烧香的吗？

答：不好找啊，现在去地里烧的都是老婆儿们（年龄比较大的女性），年轻人们都不去了。

问：为什么呢？

答：没地了，建高速路和二级路的时候把路占了很多地，又退耕换林的一些地，村里人几乎也没地了，年轻人们也不懂，也不会蒸馍就越来越少的人去地

五. 图片资料



五谷庙



五谷庙原貌



马来西亚神农宫赠



军事马殿



神农像



城隍



祭品



祭品



四月初八祭拜炎帝



炎帝小像用于求雨



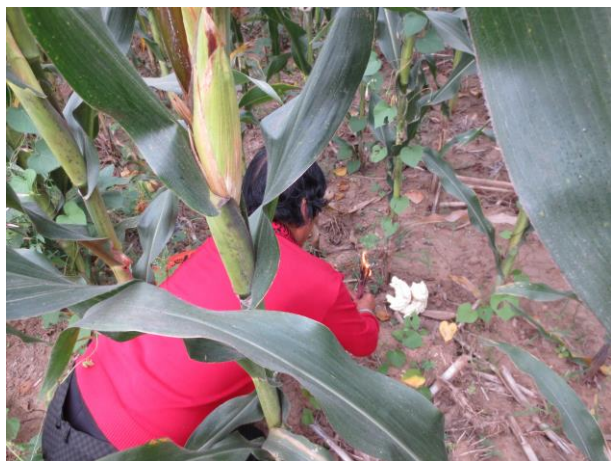
唱戏



庙会



地里祭拜五谷老爷



地里祭拜五谷老爷



面羊



面猪



炎帝陵碑



碑刻



纸帽、衣服、裤子



碑刻



泰山石敢当



三太子



寿桃



后羿



马王



奶奶

个人简历

张舒，女，汉族，1986年2月出生，山西屯留县人。

2010年七月毕业于山西师范大学现代文理学院，获学士学位。

2010年9月—2013年7月就读于青海师范大学民俗学专业，专业方向为区域民俗学。在读期间在《长治学院学报》发表的论文是《抹黑—婚礼仪式中的结构与反结构——以山西省屯留县丈八庙村为例》。

后记

三年前初次来到青海，有一些不适和想家，还没来得及整理这些情绪，三年就怎么过去了。在论文即将完稿之际，我要衷心的感谢所有在这三年研究生学习和生活中给予我关怀与帮助的老师 and 同学们。首先感谢我的导师文忠祥教授，从论文题目、框架到最后的论文修改，给了我许多意见，特别是论文修改期间，逐字逐行的帮我修改。他的严厉和认真虽然使我感到害怕，但是又庆幸自己遇到了怎么负责的老师。生活中，文老师又像一个和蔼的家长，经常督促要多看书，而我也像普通孩子那样，口头答应但没有实际行动。学习上，文老师提供他的办公室让我去学习，并推荐一些论文和书籍让我阅读。其次感谢赵宗福、何吉芳、贺喜炎、米海萍、邢海珍以及李言统等任课老师，在学习中给予我的指导和帮助，衷心的感谢你们！

感谢在田野调查的过程中，高平市炎帝文化研究所的梁晋高给我提供大量的资料，庄里村的张文秀老人带着病给我讲述五谷庙的历史，还有为我提供资料的庄里村村民。有了您们无私的帮助，我才能获得相关方面的访谈资料和地方文献资料，在此真心的谢谢你们！此外，我还要感谢我的同学范静，陪我进行田野调查，最后，还要感谢我的家人，有了你们的支持我才能顺利完成学业，谢谢你们！