

学位类别：法学

分 类 号：

学 号：0303031101

密 级：

青海民族大学硕士学位论文

河湟汉人社会文化研究 ——以青海乐都七里店村为例

学位申请人姓名：张紫萱

导师姓名及职称 索端智 教授

专 业 名 称：人类学

答辩委员会（签名）：

中文摘要

本项目研究的主要内容为青海河湟流域地区汉人社会与文化的发展脉络,其中主要包括该地区汉人社会的历史形成与发展现状;在汉文化与藏文化交界地带所形成的特有的多民族文化的融合;当地汉族群体的文化适应性;从地理边缘看汉族族群在历史上如何拓土到边疆,他们移民的方式及影响;并从汉族文化边缘看他们在变迁过程中的文化变异及其传承。

笔者以七里店村为研究点,力图通过该村的形成与变迁、当地汉族移民后代生活中的文化事项为视角进行调查,着眼于文化模式的研究,从象征和深描两个角度探索七里店村移民后代的文化及其形成与演变,其中还包括寻找移民后代在该文化场域中的特殊角色,继而从文化与社会两个角度对河湟地区与当地少数民族融合之后所形成独具特色的汉人社会进行深入研究。

文章以绪论开头,结语收尾,全文共分为五章。其中绪论部分主要对本论题的研究目的、研究意义、国内外研究现状以及研究方法加以分析说明。

第二章中主要对该地区区域文化背景做了全景式介绍,主要介绍了青海河湟谷地的地理概况、人口分布状和文化构成,在文化构成中主要包括对河湟文化圈的概述以及圈中汉族移民生活状态的描述,进而以明清时期从内地迁至青海省乐都县七里店村的汉族移民进行研究,他们将内地先进的生产技术传到当地,同时还将根植于他们生活习惯中的儒家文化也传播至此。因此,我以这群移民为基点,通过他们的口述及记忆,了解他们的迁徙特点,分析在边疆建设过程中当地汉人社会生成的社会历史渊源,同时根据当地人的宗族特点,了解他们的家庭结构、村落组织形态。

在第三章宗族及社会生活文化传承与变迁中,我以村民的口述史和族谱为基点,以裴家和徐家为代表性村落宗族,从物质文化和精神文化两个角度,较为详细地记述了当地村民过去与现在的生活状态,其中包括服饰、饮食、婚、丧、嫁、娶等各个方面,用文字描绘了村民们一天、一年、一生的生活画面。在婚姻部分,以施坚雅市场理论为根据,分析了当地人的“市场圈”和“婚姻圈”。

在第四章中,我试图以“汉人信仰与宗教生活”为架构,从“祭祀圈”和“信仰圈”两个角度分析村庙信仰的经济来源、社会结构、活动情况以及社会影响力,

思考宗教之下隐藏着人们内心怎样的诉求,以及宗教背后的社会力量,进而探讨村庙信仰和地方社区二者之间的关系,提出村庙信仰不单为村民提供精神信仰,同时作为村民平时聚会聊天的场所,村庙还为地方村民提供了休闲娱乐的公共空间,进一步反映出青海地区汉族民间信仰的社会功能。

在第五章中,我从人类学研究视角出发,同时运用民俗学的研究方法,以实地调查获得的第一手资料和文献估计资料参考,通过对青海乐都七里店村庙会中九曲黄河灯会这一部分的文化结构和变化脉络进行了梳理,较为详细地记述了九曲黄河灯会的起源、发展现状、灯会仪式过程,并通过对灯会仪式的分析,阐述该灯会对于区域民众族群认同方面的重要价值,一改以往学者对灯会单独分析的角度,而是将灯会作为庙会酬神仪式的一个组成部分进行分析。同时结尾对九曲黄河灯会这一民俗事项在城镇化建设与传统文化传承的冲撞中,进行了怎样的文化传承和文化变迁。

文中个案均来自于笔者的田野调查,因此具有较强的可信度和一定的学术价值,文章以七里店村为视角,从汉族移民史、宗族、民俗、宗教信仰等不同角度展开论述,围绕汉人社会与文化这一主线,进而辐射到对整个青海河湟流域汉人社会的研究,以达到以小见大的作用。

关键词: 汉人社会, 移民, 宗族, 宗教, 文化传承

ABSTRACT

The main content of the project research for hehuang valley in qinghai region the development of Chinese social and cultural context, which mainly includes the formation and current situation of the development of the history of the Chinese society in the region; In the han culture border with Tibetan culture unique multi-ethnic culture which is formed by the fusion; The local han Chinese community cultural adaptability; From geographical edge the han ethnic group in history, how to its soil to the frontier, the way they immigration and its influence; And look from the edge of the han culture in the process of changing cultural variation and its heritage.

At QiLiDian village as the research, the writer tries to descendants of the immigrants in the formation and change of the village, the local han Chinese culture matters in life as a perspective for investigation, focus on the study of the patterns of culture, from the Angle of symbol and deep draw two explore QiLiDian village migrant children and its formation and evolution of culture, which also includes looking for migrant children special role in the cultural field, and then from the Angle of cultural and social two hehuang area with local ethnic fusion formed by the unique Chinese society after in-depth research.

The article begins with the introduction and conclusion, the full text is divided into six chapters. The introduction part is mainly to this article research background, research purpose, research significance, domestic and overseas research status and research methods to analysis.

Main regional cultural background in the region in the second chapter made a panoramic introduction, mainly introduces the geography, population distribution of the qinghai province hehuang valley shape, and culture, in the cultural structure mainly includes the overview of hehuang culture and describes the state of han Chinese immigrants in the circle of life. The author mainly to the Ming and qing dynasties moved from the mainland to qinghai music QiLiDian study of han Chinese migrants. Immigration movement in this period is larger in the history of qinghai

migration at a time, they will be advanced production technology to the local mainland, will also be rooted in their habits and customs of the Confucian culture has spread so far. As a result, I made it a group of immigrants as the basis, through their oral and memory, understand their migration characteristics, analysis of local Chinese society in the process of construction of frontier generated social and historical origin, at the same time, according to the characteristics of local families about their family structure, village organization form.

In the fourth chapter clan and cultural inheritance and change of social life, I to the villagers' oral history and genealogy as the basis, for expanding exploration PeiGuHe representative clan village, from two aspects: material culture and spiritual culture, describes in detail the local villagers living state of the past and present, including clothing, food, marriage, funerals, marry, marry, depicts the villagers in words a day, a year, life picture. Part in marriage to ShiJian based on market theory, and analyzes the locals "market" and "marriage".

In the fifth chapter,I try to "han belief and religious life" for the architecture, from the "worship circle" and "belief" two angles by analyzing the economic source of village temple beliefs, social structure, activity and social influence, how people think religious hidden under the inner demands, and the social forces behind the religion, and then discusses the village temple faith and local community relations between them, put forward village temple faith not only for the villagers to provide spiritual beliefs, at the same time as the villagers' party chat sites at ordinary times, the village temple also provides local villagers leisure public space, further reflects the social function of the han nationality folk beliefs in qinghai area.

In the sixth chapter,I from the perspective of anthropology, at the same time, using the research methods of folklore, estimated by the field investigation to obtain first-hand information and literature references, through to the qinghai music QiLiDian village temple fair in the Yellow River Lantern Festival culture structure and the change of this part concerning the comb, describes in detail the origin and development of Yellow River will present situation, the Lantern Festival ceremony process, and through the analysis of the Lantern Festival ceremony, on the Lantern

Festival the important value of the regional public aspects of ethnic identity, changes the past scholars will separate analysis point of view, but the light as god reward ceremony as part of a temple fair is analyzed. At the same time the article also reflects on the urbanization construction and traditional cultural heritage of a collision, this cultural ceremony presented in the process of inheritance, development and change of outlook.

The case from the author's fieldwork, therefore has strong credibility and a certain academic value, based on the perspective of QiLiDian village, from the history of the han immigrants, the clan, folk custom, religious belief and so on different angles, around the main Chinese society and culture, and radiation to the research on the hehuang valley of Chinese society in qinghai, to view the role of.

Key Words: Chinese society; Immigration; clan; religious; cultural heritage

目 录

中文摘要	II
英文摘要	IV
目 录	VII
第一章 绪论	1
第一节 研究目的与意义	1
第二节 相关研究文献综述	4
第四节 研究方法	15
第二章 研究社区背景	16
第一节 区域社会文化背景	16
第二节 拓土开疆与汉人社会形成	22
第三节 村落背景	25
第三章 汉人宗族社会及文化生活	37
第一节 历史记忆	37
第二节 物质文化	52
第三节 精神文化	55
第四章 汉人信仰与宗教生活	81
第一节 村庙	82
第二节 周期性集体祭祀——庙会	105
第三节 祭仪过程	114
第四节 祭祀圈与信仰圈	121
第五章 七里店九曲黄河灯会	126
第一节 九曲黄河灯会考源	126
第二节 七里店灯会产生渊源及人文背景	128
第三节 灯会仪式过程	130
第四节 现代化背景下的灯会	143
第五节 仪式的功能与象征	144
结 语	154
参考文献	156
附 录	161
致 谢	170

第一章 绪论

第一节 研究目的与意义

一、研究目的

本研究是关于汉人社会与文化的研究，与一般汉人社会与文化研究相比，其特点是本研究对象处于西北少数民族文化与汉文化的边缘，该地区既是地理上的边缘地带，又是多民族文化交融荟萃地带。纵向上，本研究考察汉人移民边疆的社会动力及类型，横向上重点研究边缘地区汉人的生活方式及文化特点。

本文调研的重点是以青藏高原和黄土高原结合部、汉藏文化交融汇聚的河湟多元文化为背景，以汉族百姓在文化边陲的生活为内容，以青海省乐都县七里店村为调研点，通过对当地村落结构的形成，村民生活状态的改变，该村与周边村落的关系、族群历史记忆、文化传承及演变、人口迁入与当地居民的冲突和融合，以及外来人口对当地社会发展的影响，其中包括婚姻、亲属制度、经济、社会活动、宗教、习俗、文化等各个方面。进而以全景式角度调查自明清时期大规模内地汉族移民迁至青海河湟流域以来，他们对于当地社会进行了怎样的整合，从宏观视角勾勒出少数民族地区汉人社会发展脉络，同时思考汉民族文化在少数民族地区自我的传承过程中与他民族文化发生了怎样的融合，即对青海河湟区域的汉人社会与文化进行较为深入的研究，进而整体思考这些汉族移民族群对边疆建设的意义以及在多民族多宗教文化场域中的自我调适。

二、研究意义

（一）学术意义

西北边区汉人社会的形成，与历代中央王朝对边疆地区的拓殖和边疆建设密切相关，汉人移民西北边疆有其特殊的历史背景，华夏边缘的河湟地区汉人社会，因其形成的历史过程和多元交融的文化生态背景等在族群形成、社会文化生活等方面有不同一般的特殊性。

对于汉人社会的研究自古以来就是人们了解中国、了解汉族的窗口，从物质文化到精神文化的传承与流变，到人们的生产生活方式以及思想层面的研究，再到文化内质的剖析与解读等各个方面，都是人们试图了解中国汉人社会的重要组成部分。乡村、宗族、血缘等方面作为人们研究汉人社会的标志性符号，至今仍被学术界不断解读着。因此了解汉人社会，研究汉人社会，有助于我们更全面更系统地认识这个复杂多元的族群，同时，青海作为一个多民族聚居地，当地汉族与内地汉族在各个方面都有一定的区别，通过对当地汉人一系列表象的文化研究，进而深入到对少数民族地区地方社会的研究和解构，有助于为学术界对多民族地区的汉人社会研究以及多元文化区域的民族间文化融合与文化遗产提供一些帮助。

边疆地区汉族的研究，如台湾汉人社会研究、东南的客家族汉族研究很多，但是对于西北地区的青藏高原边缘地带在历史上迁居至此的汉人族群的研究相对较少，人们更多地叫关注点放到了当地少数民族的历史、宗教、文化及社会生活等方面，而很少人看到汉族居民在当地的适应、开拓及汉族百姓在民族间文化融合中吸收借鉴了哪些当地少数民族的文化。没有人知道生活在这里的汉人在当地做出了什么贡献，他们的祖先最初如何适应当地，如何开发这块土地，和当地少数民族如何进行互动，如何与中原地区祖居地的亲人保持联系。

因此笔者试图通过研究当地汉人社会的组织、历史沿革、风俗习惯，从社会整体角度出发，解读在跨文化背景下生活的汉人的社会结构、功能以及发生发展规律，继而探讨组织或团体在地方社会中发挥了何种隐性作用。为学术界提供少数民族地区汉族社会生活状态的文字性记载，了解这一群体的独特性，为今后对该群体做研究的学者提供一些可靠资料。

（二）现实意义

随着城镇化建设的大规模开展，河湟汉人社会正在发生急剧的变迁，边疆地区汉人的社会生活和文化传统正在发生一系列的变化。基于目前国家关于青海海东区域的总体规划，乐都县将于 2011—2030 年建设成为青海东部河湟谷地之上的次中心城市，大力发展新型工业、特色农业、旅游业和现代服务业为主导，生态宜居的海东中心城市。经济生产方式也由过去自给自足的小农生产方式被迫转变，使农村劳动力大量外出务工，逐渐形成市场经济意识形态。据笔者于 2013 年 4 月至 7 月的调查显示，乐都县碾伯镇七里店村土地已经征收完毕，村落规划图业已成型，村民将被政府集中安置，过去传统的村落结构即将改变，村里的耕地也被征收，很多过去从事农业劳作的村民选择外出务工或经商，传统的生产生活方式发生了根本性的变化，我们无法预计该村落接下来的发展态势，村落文明的消失更我们加大了调查的紧迫性和抢救性。

其次，作为河湟文化古都，大规模的城市规划势必造成对当地传统文化的强烈冲击，传统的乡土格局被打破，村落文化在过去相对隔绝的环境中的隐形传承在与现代化建设的文化碰撞与适应中，势必会改变其文化生态，而这些一旦发生变化，那些传承了成百上千年的传统文化将很难恢复其原貌。同时，大规模的移民作为独具青海特色的迁徙文化，使更多的人了解当地汉族移民的生活状况和文化变迁，有助于人们可以更好地了解青海地区移民村落的形成与移民文化。

同时，在对以农耕经济为主汉族移民社区在信仰的实践中，对传统文化在当代社会中的适应和坚守进行研究，探究在村落社会急剧转型的情况下，青海地区汉人村落的民风民俗进行了怎样的自我调适，为人们如何正确处理传统文化和现代化建设的关系提供一定的理性思考。

（三）创新意义

学术界关于汉人社会文化研究的成果丰硕，但对边疆地区汉人社会，尤其青海地区汉人社会与文化的实证研究相对不足，且学者们更多的是从民族学、社会学、民俗学等角度进行研究。针对这一现状，笔者从人类学的文化和社会两个角

度出发，对河湟汉人社会进行深入实证研究。

研究多集中于明清时期从内地迁徙到青海地区少数民族圈内的汉人社会中，从汉人村落、社会历史、生活状态、宗族、民俗文化等方面的文化变迁与文化融合研究。在借鉴前人已有研究成果的基础上，从当地村民在日常生活中的显性的民俗事象中寻找隐性的文化内涵，探索移民带来的文化，在文化传播的过程中进行了怎样的文化传承以及文化变迁，以及跨文化背景之下在边疆地区的汉人生存环境，他们如何在当地扎根，如何生息繁衍，通过小社区大社会的方法做逻辑，进而对青海河湟流域的汉人社会及文化进行深入思考。

第二节 相关研究文献综述

一、国内研究现状

汉族人口众多，分布地域广阔，各地方群体在适应不同生态环境和人文环境的过程中，都形成了自己的文化特征。自上世纪二十年代以来，越来越多的学者关注和研究汉人社会，人们的研究从社会、经济、政治以及文化等各个层面对该领域做出不同角度的解释。

（一）专著类

上世纪三四十年代，在英美受过系统学习的吴文藻、潘光旦、费孝通、许烺光、林耀华、李景汉等人主要围绕家族和婚姻、土地制度和农民生活、社会阶层、法和习惯、社会心理、人口动态、文化生态、血缘构造、社会变动等方面对中国汉人社会进行了较为深入的分析。

以下为我国汉人社会研究的主要成果：

一是以宗族制度为研究角度的传统汉人社会研究。在这些研究中，费孝通先生的《江村经济》作为一本描述中国农民的消费、生产、分配和交易等体系的专著，是根据对中国东部，太湖东南岸开弦弓村的实地考察写成的。在书中，作者从家开始推及到社会生活的诸多方面，最后将以家为基础的社会结构和以家为、地理环境的关系，以及与这个社区的社会结构的关系。此外，费孝通先生的《生育制度》是关于家及时代关系的一本理论性极强的家庭社会学著作，书中主要论述了家庭所担负的有关生育子女的若干理论问题。但本书所论述的不止是生育，凡是与种族延续有关的一套活动体系均有讨论。其中包括：配偶的选择、婚姻关系、家庭组织、双系抚育、父母的权力、世代的隔膜、社会继替、亲属的扩展等等。作者认为家庭成员之间的关系就是“生”同“育”为基础形成的关系，在这里费先生通过对家的研究，分析了人类社会生物性和社会性的关系。

之后，费孝通先生所传承下来的一支汉人社会研究队伍对汉人家族制度表示出浓厚的兴趣。例如麻国庆先生通过田野调查以及文献资料的多元化比较所写出的博士论文《家与中国社会结构》，文中对家庭、宗族的概念及特点，内部的运作机制进行了详尽的阐释，进而提出不同情境下的称谓体现家的特点，个人、群体与社会三者之间的关系是可以用家的内在结构和其外延性来建构的，为人类学学者研究中国式家庭及社会开拓了更为广阔的研究视野。麻国庆先生认为人们在研究汉人家族时，一方面要注意移植家族的家族类型，另一方面要建构在汉人社会的基本结构之上，将其置于中国社会、文化背景下进行考察，在具体到家族的问题时，还要考虑到高层文化中的家和基层文化中家的本质区别。

林耀华先生以汉人家族宗族制度作为认知中国的窗口，为中国汉人社会研究提出“宗族乡村”概念。这一概念把村落模式和家族宗族模式结合起来，形成了一个地缘和血缘结合体的观察单位。1934 年林耀华通过对福建义序进行 3 个月的宗族考察，进而写出《义序的宗族研究》一书，该书将宗族问题首先置于社区基础中描述，然后观察社会组织与结构，接下来从民众实际生活和心理状态两方面展示社会组织与结构的功能，该研究注重宗族组织和功能的分析。但是“义序”研究在运用西方理论的同时，它能结合中国大传统的精英文献来跟现实相关照，是他的同辈学者所不能做到的。林耀华在继义序宗族进行相关研究之后，于 20

世纪 40 年代又出版了《金翼——中国家族制度的社会学研究》这部家族制度的人类学作品，该书对家族分析的思路发生了变化：在《义序》里主要以宗族为主，姻亲为辅。《金翼》虽标明“中国家族制度的社会学研究”，实际上是“父系家族与姻亲”互动的文化表演。在书中作者为大家展示了家族作为父系体系和姻亲体系的两个基本面。

20 世纪 80 年代中后期庄孔韶先生写出了《银翅——中国的地方社会与文化变迁》延续林耀华以家族宗族制度研究为特长的汉人社会研究。《银翅》既秉承了林耀华的“宗族乡村”概念，同时又注入了历史变迁和大小传统相勾连的视角，突出了“宗族理念”对理解宗族制度存在的重要性，推动了“宗族乡村”这一分析框架的发展与完善。

在所有关于汉人社会的研究中，宗族一直是被学术界重点研究的部分。唐美君先生认为，汉人的宗族兼有血缘、地缘、利益三者的全部社会组织原则，它既是血缘为主的亲属团体，又是聚族而居的地缘单位，而且具有很多社会功能。^①冯友兰也曾说过：“家族制度就是中国的社会的制度。”因此，早期学者对于汉人社会家族的研究多从家族观念、亲属结构，和社会结构中去了解。

许烺光先生在云南任教时对距大理下关 34 公里处的喜洲进行田野调查时，发现保存中国社会大变迁前的西南的传统乡村，该乡村与外界的交流导致它并不闭塞，具有一定的文化代表性，由此写出《祖荫下》一书。在书中作者由分析喜洲村庄的格局、主要住宅类型内每一房间的功能、外部的雕饰开始，进而探讨喜洲富人与穷人的日常生活与劳动之间反映出的家庭成员之间的关系、分工；他们如何续香火、繁衍；他们的宗族关系、大家庭理想与不得不发生的分家现实的协调；当地人如何面对死亡、安排葬礼、与祖先交流，祭神、扫墓；如何延续祖辈的生活；婚娶、子女的教育，进而作者从文化对个性的塑造推出喜洲人的主要个性特点：对权威的绝对服从；对成功的强烈欲望（荣耀祖先），但局限在传统观点认可的范围之内；没有创新能力，只须按严格的权威所限定的形式和原则来试图建立一系列新的体制。

二是多视角解构的现代汉人社会研究。上世纪九十年代，一批人类学学者开始了广泛的田野工作，进一步从多维度研究宗族制度与汉人社会。他们以宗族制

^① 李文治. 明代宗族制的体现形式及其基层政权的作用. 《中国经济史研究》. 1988 年 1 期

度为出发点,同时转而展开多视角认知中国社会的探索方式。著名学者兰林友对后夏寨村的重访,提出“残缺宗族类型”概念。周泓告别传统的单纯的农业村落研究范式,选取村落与市镇有机结构在一起的田野调查地点来认知汉人社会,从而进一步提炼出“商域宗族”概念,以解释地域社会运转问题。杜靖通过对山东闵氏宗族村落的历史人类学考察,通过对当地形成五服-姻亲结构的形成,提出了“喷泉社会”理论,表明乡土社会并不完全基于地缘而存在,也并不像费孝通所理解的“差序格局”原理那样“荡漾”开来。马威通过对“东蒙农耕地区”的轮伙头制度和习俗进行考察,探讨了在国家力量影响下,蒙汉族群碰撞带来的周边民族亲属观念、家庭制度、社会组织的变迁,以及蒙古族如何接受汉人社会轮养制家庭模式的问题,延伸了庄孔韶对轮伙头制度和“中国准组合家族”制度探讨的学术意义。石峰提出了“组织参与的力量性与缺失性置换”的理论分析思路,探讨在大族缺失的情境下,非宗族组织替代了宗族组织来运作地方社会的问题。范长风把洮州青苗会作为理解地域社会的一个分析工具,从生态、仪式、族群和历史四个维度,分析地方社会内部的联动、国家与地方之间的历史关系,提出了一个重要的观点:西北乡村共同体没有解体且没有像东南地区那样产生出地域性宗族组织。

三是边疆汉人移植社会的研究。李亦园先生在其整理的《李亦园自选集》一书中以台湾这个边疆移植的社会中的汉人家庭与宗族作为中国文化在特殊地区的一种发展,以家庭变迁这种发展模式为主,对中国社会文化的整体动向进行了较为深入的思考,为我们研究边疆区域汉人社会提供了思考的方向。王铭铭曾在《村落视野中的文化与权力:闽台三村五论》一书中表达了他基于三个村落的实地考察素材而展开的理论思考,分别探讨了民族国家与传统家庭社会组织之间的关系、现代化过程中民间传统的地位,现代福利制度比较视野中的地方性互助制度,民间生活观念与现代幸福观的可比性,现代权威制度建设历程中民间权威的延续等问题。在王明珂先生的《羌在汉藏之间》一书中记录的羌族——一个处在中国西南边缘汉藏夹缝中生存的少数民族。我研究的对象便是位于汉藏蒙回土族多元文化边缘的汉人群体。这里的边缘不仅是指族群间的边缘,还指文化认同上的边缘。我要写的便是生活在中国西北少数民族包围圈中的汉族,他们在一个大的少数民族族群边界中,凭借“祖源记忆”形成一个小的汉人族群边界,因此我

的目的就是要以“少数民族圈中的汉人”这个族群为例，对他们的社会环境与历史文化进行深入研究，进而系统阐述我对于少数民族地区汉人社会文化的发展与传承的一些认识。王明珂先生在《华夏边缘：历史记忆与族群认同》一书中阐述“族群边缘”时曾做过这样一个比喻：当我们在一张纸上画一个圆形时，事实上是它的“边缘”让它看来像个圆形。他认为族群边界形成于维持，造成族群边界的是一群主观上对外的异己感，以及对内的基本情感联系，是人们在特定的资源竞争关系中，为了维护共同资源而产生的。族群由族群边界来维持，在族群边界环绕中的人群，往往以“共同的祖源记忆”来凝聚。人或人群都经常借着改变原有的祖源记忆，来加入、接纳或脱离一个族群；如此造成族群边界的变迁，也就是族群认同变迁。族群的本质由“共同的祖源记忆”来界定及维系，在一个族群的内部，也经常形成不同的次群体，互相竞争着到底谁对本族群的“过去”有诠释权。在书中，作者还提到：“在族群边缘，人们强烈的坚持一种认同，强烈的遗忘一种认同，这都是在族群核心所不易见到的。这也使得“边缘”成为观察、了解族群现象的最佳位置。”^①

在汉人社会家族研究中对移植社会的研究显得越来越重要，移植社会是从本土较大规模地迁移到边陲地区的移民社会的家族所共同形成的社会。笔者在作为华夏文化边缘的青海东部地区的传统社会的研究中也发现了类似规律。如当地汉族移民大部分来自中国东南地区和中部地区，他们以宗族构成小的村落，小村落之间相互连接，相互通婚，形成少数民族地区中的汉族社会。

四是以“社会文化变迁”为视角的汉人社会研究。中国改革开放后，人类学家的注意力逐渐移向了中国内陆。这个时期的汉人社会研究，不论在方法论，还是研究取向、田野点都呈现多样化的特征。“社会文化变迁”主题逐渐替代了过往对“传统中国”的关注。阎云翔从家庭关系、私人生活和社会变迁这些新出现的社会现象这一角度思考，得出在社会变迁过程中，夫妇、个体和情感逐渐上升为家庭生活的中心地位这一观点。所有这些新的社会现象挑战了古典人类学汉人亲属研究“合作团体”的陈腐观点。

另一方面，越来越多的学者发现在“村村皆有庙，无庙不成村”的典型汉式村落中，村庙的存在对于当地村民有着非常重要的意义，研究村庙文化，对了解

^①王明珂. 华夏边缘：历史记忆与族群认同，社会科学文献出版社，第15页

汉人社会及其心理有着非常重要的作用。甘满堂在《村庙与社区公共生活》一书中提出村庙信仰是围绕村庙所供奉的社区神而展开的信仰活动。从宗教学角度而言,村庙信仰是一种群体性的民间信仰,是民间信仰的主体,是一种准制度化的宗教,它是一种入世型性宗教,村庙信仰与社区生活紧密相连,因此近几年人们也正在努力从民间宗教的活动来探讨汉人社会结构与信仰生活。

(二) 期刊类

此外,较有影响力和代表性的涉及汉人宗族研究的述评性文章主要有:王铭铭的《社会人类学与中国研究》第三章“宗族、社会与国家”,陈其南的《汉人宗族制度的研究——弗里德曼宗族理论的批判》,陈奕麟的《重新思考 Lineage theory 与中国社会》,叶春荣的《再思考 Lineage theory:一个土著论述的批评》,常建华的《20 世纪的中国宗族研究》和《近十年晚清民国以来宗族研究综述》,张宏明的《宗族的再思考——一种人类学的比较视野》,周建新的《人类学视野中的宗族社会研究》等。以上文章均围绕弗里德曼学术观点而展开,其回顾的向心点在于各自的学术实践,较为详细地展现了从弗里德曼到各自研究的学术脉络。还有一种社会史的倾向,在郑振满的《明清福建家族组织和社会变迁》一文中,作者把中国传统社会中的家庭和宗族纳入同一分析架构,认为宗族组织作为一种直接建构于家庭之上的社会组织,受到家庭发展形态的深刻影响。同时作者提出家庭内部形成的各种关系,如婚姻关系、血缘关系、收养关系、过继关系,以及由此形成的继嗣关系,在一定程度上决定了宗族组织的构成及其演变趋势。在杜靖《“理念先在”与汉人社会研究——庄孔韶人类学实践中的“理念观”》一文中提到,“理念在先”作为庄孔韶研究汉人社会一个研究视角,其具有的特别的研究意义。该理念不仅能够在横向上把大小传统勾联起来,避免了单纯的二元分立的认识论偏颇,还能从纵向上把过去和现在联结起来,有助于我们认识中国文化的连续性。满永在《关系圈与婚姻圈——当代乡土中国的婚姻形成》一文中,通过对皖北 M 村适龄男子婚姻形成过程的实地观察,发现改革开放以后农村劳动力流向城市,并没能从根本上改变农村青年的婚姻圈,绝大多数人依然要通过“中间关系人”来建立自己的婚姻家庭关系,所变化的是婚姻形成“中间关系人”的范围进一步缩小成父母的亲朋圈,总结出其父辈“关系圈”决定婚姻的选择范

围即“婚姻圈”。黄剑波《在乡村发现中国——汉人社会研究札记》提出乡村还有“传统”，还没有完全被城市化或现代化(或其他任何外来因素)所吞没。人们总是试图在山野间而不是在城市中建构一个我们对“纯粹的”中国的理解，即对中国(汉人)社会的认知仍然是“乡土中国”，作者认为这样一种寻找“传统”的努力，一方面吻合了中国历史上“礼失求诸野”的传统方案，也能与源于西方的现代人类学对“异邦”的想象不谋而合。

一直以来，台湾地区的汉人社会研究不论是在理论上还是在田野调查方面，都有非常高的学术成果，也为内地汉人社会研究提供了诸多思考角度。马威在《台湾人类学的汉人社会研究》一文中在台湾地区人类学学者及其著作、研究项目、学术话题、理论讨论等方面回顾了人类学的汉人社会研究在台湾发展基本状况，重点介绍了关于汉人宗族研究、祭祀圈研究、台湾汉人社会形成等领域主要研究成果和理论进展。同时，文章还结合社会背景的发展，具体探讨了社会变迁对汉人社会研究发展的影响。祭祀圈理论是台湾学者研究汉人乡土社会的重要范式，它的提出是台湾学者对施坚雅的“市场体系”和弗里德曼的“宗族研究范式”的重要修正。周大鸣在《祭祀圈理论与思考——关于中国乡村研究范式的讨论》一文中对祭祀圈理论进行了系统的梳理，对大陆学者在田野实践的基础上对于祭祀圈理论提出的补充和发展进行了回溯，在文中作者以潮州凤凰村为个案，描述了当地游神祭祀的仪式范围、社会组织、对祭祀圈理论在粤东地区的发展和现状进行了讨论。

关于移民社会的文献资料中，郑正强《最后的屯堡-一个汉移民社区的文化探究》(2001)通过人类学的视角描述了一个具有江淮遗风的汉移民社区屯堡文化变迁的过程。方志远《明清湘鄂赣地区的人口流动与城乡商品经济》(2001)主要探讨了湘鄂赣地区明清时期人口流动与社会发展、商品化生产等方面的内容。葛庆华《近代苏浙皖交界地区人口迁移研究》(2002)主要研究从1853年到1911年间苏浙皖交界地区人口迁移的类型、来源、动因以及移民所引起的各种社会文化变迁。张士尊《清代东北移民与社会变迁》(2003)集中探讨了清代东北地区的移民过程以及由移民活动而引发的社会变迁。周大鸣、柯群英主编的《侨乡移民与地方社会》(2003)主要论述了海外移民对侨乡社会发展的影响以及侨乡所发生的社会文化变迁。葛剑雄、安介生合著的《四海同根:移民与中国传统文化》(2004)

通过具体的历史事例来展现移民群体和移民运动在中国文化发展史上的伟大贡献。范玉春的《移民与中国文化》(2005)以人口迁移和文化扩散为视角,对中国文化发展以及文化要素的空间分布情况进行了研究。吴晓萍著《穿越时空隧道的山地民族:美国苗族移民的文化调适与变迁》(2005)对于生活在美国的苗族移民文化变迁过程进行了探讨。程瑜《白村生活—广东山峡移民适应性研究》(2006)对一个山峡移民村的文化适应进行了研究,并提出水库移民所亟待解决的问题及相应的对策。王卫东《1648—1937年绥远地区移民与社会变迁研究》(2007)记述了1648—1937年绥远地区的移民过程并对移民社会结构变迁、语言文化以及风俗习惯的变迁进行了研究。

二、国外研究状况

麻国庆先生认为,如果说第一次汉族社会人类学的研究高潮是以费孝通先生的《江村经济》为契机,那么第二次汉族社会人类学的高潮应该是在弗里德曼的理论的刺激下,以华南为中心(台湾、香港、广东),从60年代开始逐渐发展起来的。^①二战以后,弗里德曼出来总结林耀华等人的中国经验描述,并结合非洲学范式提炼出享誉世界人类学界的理论模型——中国宗族范式。弗氏的“宗族”模式对人类学汉人社会研究产生了深远的影响,以至学术史上人们把他开启的研究称为“宗族范式”。1958年,弗里德曼(M. Freedman)在伦敦出版了《中国东南的宗族组织》,对中国东南地区福建、广东的宗族体系和结构进行了细致的分析,他根据历史文献和田野报告勾画出的东南地区特别是广东、福建两省宗族组织的基本特征,试图通过对地域化宗族组织的结构认识,重构汉人传统社会的构成法则。进而提出构成汉人传统社会最基层单位之一就是地域化宗族这一观点。这一研究被称为弗里德曼模式,被学术界看做是人类学汉人社会研究的一个学术起点。

反思弗氏的理论范式:

武雅士(A. Wolf)关于婚姻与家庭模式的讨论。他从两个方面挑战了“宗族范式”,在“宗族范式”看来,已婚妇女是作为成人通过联姻嫁入丈夫的家庭,

^①麻国庆. 家与中国社会结构. 文物出版社 1999 年版. 第 22 页

居住模式是“从父居”。而“童养媳”的案例则说明了妇女可以在孩童时期通过收养，并被未来的婆婆抚养从而进入丈夫的家庭。另外的案例则显示，已婚男子往往是跟妻子的父母居住在一起，因此属于“从母居”的居住模式。华若碧（R. Watson）则立足于香港新界的经验，从马克思主义人类学出发，探讨了阶级与亲属的关系。她认为对亲属的研究需要在财产关系、社会不平等以及社会变迁这个大框架下进行。其意义在于挑战了弗氏关于宗族是一个“准自然”裂变过程的观点，宗族实际上是历史的产物。

“宗族”研究强调纵向的“继嗣”关系，而强调横向交换关系的“联姻”理论在后弗里德曼时期被逐渐唤醒。这个新的学术苗头与新的政治经济也有莫大的关系，因为市场经济更强调“交换”而不是“生产”。人类学家把注意力转移到关注中国人的送礼、社会网络及相关的社会行为方面。概言之，研究取向从“团体”过渡到了“网络”。任柯安（A. Kipnis）通过对山东乡村社会送礼实践的调研，展示了中国社会“关系”、“人情”与“报”的本土概念。同时期，阎云翔在黑龙江乡村社会的调研，同样揭示了礼物交换、互惠与社会网络在中国社会中的作用。他特别讨论了在新的政治经济背景下，“关系”网络与“人情”伦理的扩展形式。“关系”实践的研究与“宗族”研究过分强调群体的封闭性形成鲜明的对比。顾豪本在广东乡村调研时注意到，虽然当地宗族势力相当发达，但“关系”网络在日常生活中日渐突出，“关系”网络突破了父系组带的限制。

仁井田陞利用《惯性调查》资料，对华北农村家长的权威和宗族结合的社会角色进行了论述，他把《惯性调查》作为文献资料利用，把不同时代和地域的其他资料组合进来，在历史的文脉中捕捉，构筑成一个完整的体系。内田智雄作为《惯性调查》的直接参加者，对于家、分家、宗族等有详尽的研究。旗田巍的研究虽侧重于村落共同体及村落内部的结合，但对家族系统在村落中的角色也进行了有益的探讨。平野义太郎作为日本侵略中国时满洲调查的负责人之一，在华北农村进行了较长时间的实地调查，对村落的组织——“会”、庙会及宗族的研究，在此基础上他于 1943 年出版了《作为北支村落的基础要素的宗族和村庙》，首次对中国的宗祠、村庙和日本的氏神、镇守进行了对比。本世纪 50 年代以后，日本及其他国家的很多学者以《惯性调查》为基础，写出了很多有关中国农村社会研究的著作和论文。如 1990 年中生胜美对满铁的调查村之一山东省历城县冷

水沟进行追踪调查，对于 50 年代后这一村落的社会变迁和村落的权力结构，特别是围绕着家族宗族进行了分析和描述。1986 年至 1990 年五年间，佐佐木卫在山东、河北、北京、天津的农村进行田野调查，调查项目涉及到村落组织、家庭、亲族集团的功能、农家经营、农村阶层等，以探讨先带华北社会的基本结构经过社会主义革命所发生的变迁。此外杜赞奇也利用《惯性调查》，从文化、权利与国家的视角，探讨村落中的各种社会关系和权力的文化网络，进而阐明村落和国家的关系，其研究具体反映在《文化、权力与国家》一书中。葛学溥(Kulp II, D. H) 在《华南的乡村生活——广东凤凰村的家族主义社会学研究》一书中透过华南乡村看到了中国的家族主义制度(families)，在中国家族制度类型的分析方面做出了重要贡献。

在上述诸多的研究中，研究者较为注意的是村落自身的结构特点。特别是旗田巍、杜赞奇等，都注意到了亲族关系与村庄的分化。只是他们的研究对组成亲族关系的具体的家庭及宗族的内在机制描述的较少。这些研究基本上反映了两种倾向，日本的学者考虑的是村落本身的结构特色且着眼于描述，理论的生化不足，特别是没有更多的研究调查社区与整体社会的有机联系；而杜赞奇等人的研究强调了国家政权与村落的关系，对村落的影响，缺乏更多的考虑民间社会的规范对整体社会的影响。

二、青海汉族研究综述

（一）碑志类

《青海地方史略》：“现今青海汉族居民中广泛地传说‘从南京迁来的’云云。考之史实，大都是明初的军户或民屯而来，民间保存的碑记和谱中也证实了这一点。1942 年出土于青海省乐都县老鸦城西之白崖子的《三老掾赵宽碑》，简称《赵宽碑》，于东汉光和三年（180 年）刻，共 23 行，每行 32 字，现收藏于青海省博物馆，碑文记载了汉朝名将赵充国之孙赵宽及其祖辈的事迹：赵宽，字伯然，金城郡（治允吾，即今甘肃皋兰西北黄河北岸）浩亶（故城在今甘肃碾伯县东）人，曾随第五将军破羌，会败绩，死伤惨重，宽幸生还。有文名，官至三老掾（“三

老”为汉时掌管文化之官名)。桓帝元嘉二年（152）二月卒，终年六十五岁。赵充国，字翁孙，该于威谋，为汉名将。外定疆夷，即序西戎；内建筹策，协霍立宣。湟中县大才乡孙家窑东侧王氏坟莹石碑云：‘原籍南京，拔户来宁’。《清郭氏家谱》记：‘明初徙居西宁’，如此等等。

（二）史志类

早在明代至今，已有大量关于汉族移民内容的记述，在《明史录》和《明史》中对于明代军事迁移已经有了一定的叙述。在《西宁卫志·西宁志》中曾提到“古湟中地，甘肃凉庄之右背，河州洮岷之前户^①”，由此可知自明代以来，河湟地区就是边防前沿，周围群番林立，战略位置非常重要，是历代兵家必争之地，而河湟地区的人口迁移和军事屯兵有着不可分割的联系；在《青海百科全书》中关于人口省际迁移有较为准确的数据资料；《青海通史》记述有关青海地区汉族人口的来源。

（三）期刊类

牟一之先生在《青海汉族的来源和发展（下）》中谈到青海汉族的来源之一时提到与明初的卫所移民有很大的关系；同时还有谢万里的《试论清明人口迁移的特点》，贾伟在《试论明代青海河湟地区人口迁移》一文中着重论述了本文着重论述了明代河湟地区的移民活动状况，描述了人口迁移活动的历史过程，较详细地考证了移民的来派、迁入区以及移民的方式等相关问题。霍福在《“南京竹子巷”与青海汉族移民》中论证了认为青海汉族来自“南京竹子巷”这一传说。至于民间传说中有‘来自南京竹子巷’乃音讹，应是珠玑巷。”在一定程度上填补了青海移民史的空白，对全面了解明代河湟地区的社会活动有着重要的意义。陈新海在《历代移民屯田政策对青海社会的影响》一文中讲到，青海现今是一个内陆省份，但在历史上青海却一直是西部边陲的一个重要组成部分。秦为陇西边

^① 《西宁卫志》卷7《艺文考》经略尚书郑洛奏《收复蕃族疏》

外之地，汉为河西五郡之一，唐为唐蕃对峙之地，明清虽天下一统，而对游牧于高原之上的各部羁縻之，设卫置镇以抚西陲。历代统治者为使西陲安宁，自汉武帝起，就采取移民实边，屯田固圉的政策，而为历代所沿承，到明王朝达到了顶峰。通过历代的移民屯田，使大批的以汉族为主体的农耕生产者定居青海，并成为青海地区的主体民族，给青海社会带来了深刻的影响。范玉春在《论中国古代军事移民对移民地的影响》中提出作为一个特殊的移民群体，军事移民曾在中外历史上产生过极为广泛的影响，中国古代的军事移民尤以其人口数量大、持续时间长、分布地域广而受到了人口学界的长期关注，被誉为开发性移民的重要形式。实际上，中国古代军事移民的籍贯分布、性别、职业构成、移民在移居地的地理分布以及与土著居民的关系等都与其他形式和类型的移民有所区别，因而其对移居地的影响也呈现明显的特殊性。自汉代以来，青海地区便有很多汉人因军事屯田举家搬迁至此，尤其在明清时期，军事移民者更多，这是我们在分析军事移民对青海汉人社会与文化的影响时必须要注意到的。

第四节 研究方法

本文采用文献法、访谈法、参与式观察法开展研究，力图做到对青海乐都七里店村自明代以来迁徙至此的移民文化做一个较为全面系统的研究。在调研前期，笔者首先查阅相关文献资料，阅读角度主要针对的各位学者前辈关于汉人社会研究的文献资料，再结合史料查阅明代以来从南京朱子巷迁至此地的移民记载，对当地汉人来源以及迁居此地时，与当地少数民族间进行的文化遗产与文化适应方面的资料都进行了认真地阅读。在有一定的学术积累之后便主要通过访谈法与参与式观察法对青海乐都七里店村进行了长时段的田野研究，对当地社会与地方文化进行了较为详尽的考察，考查范围侧重于村落历史与现状、移民的历史记忆、地方文化、生活习俗、宗教信仰与仪式等各个方面，同时由于史料记载的不够完整，在田野调查中还通过对村中族谱的调查对移民文化的真实性进行了核实。在论文的写作过程中，后两种方法是笔者对七里店村汉人社会文化研究的重要依据。

第二章 研究社区背景

第一节 区域社会文化背景

自明清时期迁至青海地区的汉族移民多居住在青海东部的河湟流域,在湟水河沿岸从事生产劳作,区域位置如图 2-1,该区域位于青海东部地区与甘肃西部地区接壤处,由湟水河与黄河两大水系在积石山、祁连山与大阪山三山之间冲击之下逐渐形成的河湟谷地,同时该地区还被分割成一条条的山岭,一道道的关隘,使河湟地带成为一个独立的地理单元,因此又将其称之为“河湟谷地”。^①在《后汉书·西羌传》中“乃度河湟,筑令居塞^②”是关于“河湟”一词最早的记述。

“河湟”现在的“河湟”泛指今甘肃青海两省的交界地区黄河及其支流湟水。此后,“河湟”才逐渐演变为一个区域观念。它的地理范围在今祁连山以南,日月山以东,青海黄南牧区和甘南草原以北。河湟地区自西向东依次为黄河流域的贵德县、尖扎县、化隆县、循化县,及湟水流域的海晏县、湟源县、湟中县、大通县、西宁市、互助县、平安县、乐都县、民和县,以及甘肃省的临夏回族自治州,如图 2-2。

河湟地区在社会文化背景上有两个特点:一是中原汉族儒道文化与高原羌藏文化的交汇地带,同时又是汉文化、藏文化、回族撒拉族伊斯兰文化的交融区域;二是青藏高原游牧与农业两种经济文化类型的接壤地带,地理生态上既是黄土高原到青藏高原的过渡地带,经济上又是精耕细作的农业文化与草原游牧文化交错的区域。

^① 陈新海. 河湟文化的历史地理特征[J]. 青海民院学报, 2002, (2).

^② 《后汉书》卷七十八《西羌传》



图 2-1 中国青海地形图^①

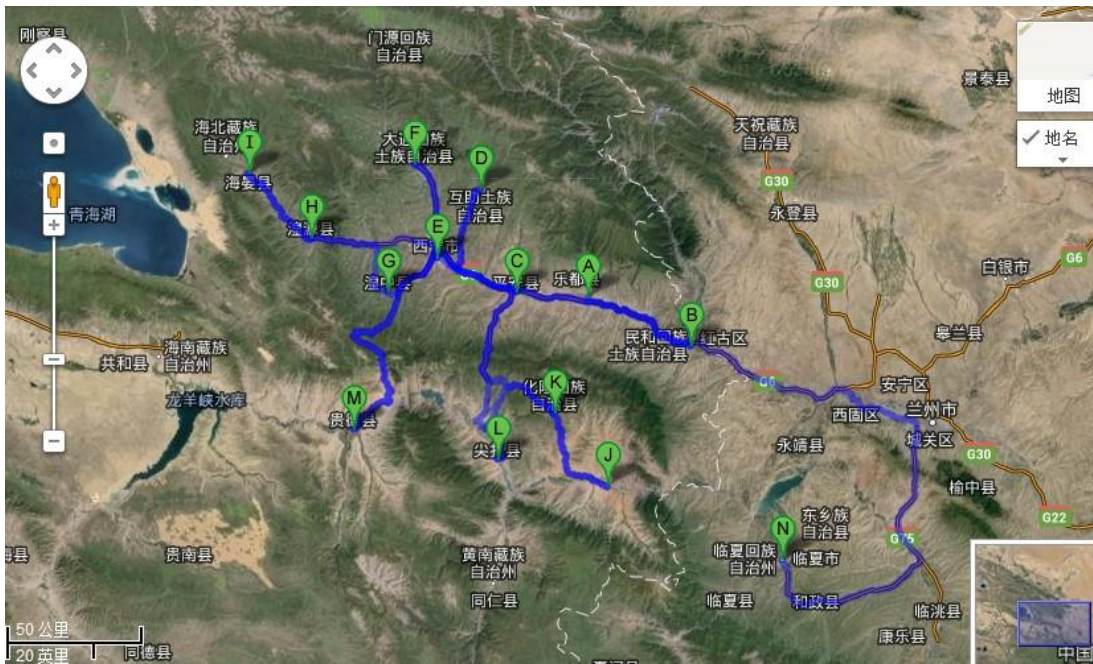


图 2-2 河湟流域^②

一、经济结构

在过去靠天吃饭的生活状态下，由于生产技术不够发达，一个民族形成何种

^① 图片来源于谷歌地图
^② 图片来源于谷歌地图

社会生产方式很大程度上取决于该民族生活在怎样的生态环境中,可以说有怎样的自然环境,便会形成与之相符合的劳动生产方式。在青海地区,由于其特殊的自然和地理环境,游牧文化和农耕文化在这里共生共存,形成了宜耕则耕,以牧则牧,形成了农牧相间的生产方式。例如东部的湟水谷地地势较低,气温较高,土壤肥沃,水资源较为丰富,易于灌溉,便于耕种。而在山间河谷交错的地带,随着山地抬高,气温较低,植被覆盖率降低,土质疏松干燥,易降雨雪,虽不利于农耕经济,却有利于耐寒植物的孕育,因此人们便在河湟谷地两边的浅山地区发展畜牧业。

而在河湟地区的经济结构中存在着这样一种有趣的现象,在河谷地带从事农业生产的多为汉族、土族百姓,在浅山地区从事畜牧业生产的则多为藏族、蒙古族,而回族和撒拉族则自古以来以经商为主,其经营范围主要包括饮食、服务业、货物流通等方面,近年来到当地谋生的外来移民多以建筑、个体私营为主。各民族在长期相处的过程中经济分工较为明显,互市交易时,各取所需,用不同的方式在共同经营着同一片土地,而经济结构中各民族经济生产方式的不同也在一定程度上体现了各民族不同的文化价值观。

二、民族构成

在春秋战国时期,古羌人作为青海地区的早期先民,河湟谷地便一直是他们生活的地区,大约存在于公元前 4000 年至公元前 2000 年。1974 年到 1981 年,考古工作者在青海省乐都县高店镇柳湾发现卡约文化、辛店文化、齐家文化、马家窑文化半山类型、马厂类型等新石器时代到青铜器时代(距今 4600 年-3600 年)的墓葬 1730 座,共出土 37925 件文物,这些均被视作先羌文化,亦是至今为止我国发现的规模最大的原始社会氏族聚落遗址和墓葬群。自汉代以来,在青海东部湟水河沿岸一带地区受战争、灾荒、流亡、发配等因素影响,中央王朝为巩固和发展边疆势力,在西北地区实行军事屯田政策,将中原地区的汉族百姓有目的、有计划地迁入河湟流域。在公元四世纪早期,鲜卑族从东北地区的漠北高原和今辽宁地区迁徙到今河湟流域南部,并和当地的汉、羌等各民族的先民共同生活,之后吐谷浑在青海建立政权 350 余年,与魏晋南北朝、中西亚甚至欧洲都有长期的商贸往来,使坐落在青海河湟流域的西宁成为南方丝绸之路上的一个

重要枢纽。公元七世纪时,吐蕃王国征服了鲜卑人在青海地区建立的吐谷浑王国,其势力范围已囊括了青海东部大部分地区,与此同时,大量的卫藏人进去湟水河流域。到公元九世纪,由于吐蕃赞普达玛大肆地灭佛兴本,使得大批藏族百姓为了避难而逃入湟水流域,在与当地的鲜卑族、汉族等民族交错杂居,彼此融合。此后,中原王朝与吐谷浑、吐蕃在当地进行了一场旷日持久的政治势力的拉锯战。北宋时期,在该地区形成了角厮罗政权,这一政权是由吐蕃王朝后裔在该区域所建的最有影响力的政权,与当时的北宋和西夏形成鼎足之势。元明清时期,大多从阿拉伯、波斯等地到中国经商的人们将伊斯兰教传播到青海河湟流域,并开始成为河湟文化的一个重要组成部分,蒙古族、撒拉族、回族、土族在当地陆续移入或形成,明清时期是该地区汉族人口迁移的高峰期,在这一时期,整个河湟地区的汉族移民多因犯罪贬谪、军事屯兵、经商等各种原因迁移过来,汉族移民的大量迁入一定程度上改变了当地人口格局,使河湟流域的人口密度和人口数量迅速增加,由于汉族善农耕,迁居此地后,开垦大量土地,促进了当地的农业和工商业发展,改变了当地以畜牧业为主的经济形态,此外内地的儒家文化也因为大规模的人口迁移而传播到此地,清朝以后逐步形成现在的格局,汉、藏、蒙、回、土、撒拉族等各族人民在这个地方生存、繁衍,经过几百年的传承和变迁,这些移民与当地居民不断接触,由客居变为青海当地世居少数民族,不同民族的文化在岁月的积累中进行了大量的融合,逐渐形成了独具河湟特色的多族群文化。根据第六次人口普查,在青海海东地区的常住人口中,汉族 778305 人,占总人数比重 55.7%;各少数民族总人口 618541 人,占总人数比重 44.28%,其中:藏族人口 132381 人,所占比重 9.48%;回族人口 273672 人,所占 19.59%;土族人口 115008 人,所占比重 8.23%;撒拉族人口 89741 人,所占比重 6.42%;蒙古族人口 6242 人,所占比重 0.45%;其他少数民族共 1497 人,所占比重 0.11%。

三、文化构成

河湟谷地位于青藏高原的藏传佛教文化、中原汉地的儒道文化、西域的伊斯兰文化、蒙古高原的草原游牧文化四大文化板块的接壤之处,同时,该地区作为一个多民族共同生活的地方,民族成分不同,宗教信仰不同,各区域百姓生

活方式也有所不同，这些不同交织在一起，形成青海地区多元重叠的地域文化。而青海东部的河湟谷地在全省范围内经济发展最快、人口密度最大、内地移民数量最多，各区域文化在这里长期碰撞、交融、浸润、涵化，各民族文化在裂变中彼此融合，在交流中相互传播，形成独具地方特色的多元文化统一体。

（一）河湟文化圈的形成

公元前 221 年，秦始皇统一全国，“分天下为三十六郡”^①河湟流域隶属于陇西郡的统辖范围之内。史料记载，汉武帝时开始“征讨四夷，开地广境，北却匈奴，西逐诸羌。”^②凭借得天独厚的地理位置，河湟谷地在汉代成为汉军北击匈奴的重要的军事基地。公元前 111 年，李息、徐自为的部队对湟水河流域进行管辖，“始置护羌校尉，持节统领焉”。^③从此便开始了对当地羌人进行管理，此外还采取拓土开疆、军事移民、设亭驻防等措施，使汉族势力渗透到河湟。公元前 61 年，西汉平羌之战取得大捷之后，赵充国将军提出了通过军事屯田达到移民实边的构想，并得到了中央王朝的认可，于是移民实边的屯田策略开始逐步实行。移民的到来使中原地区的农耕技艺与汉族文化传播到河湟谷地，慢慢地将河湟谷地纳入到中央封建王朝的郡县制的体系当中。在此之后，汉族百姓在当地所扮演的角色逐渐演变为河湟区域社会、经济、文化发展的中坚力量。

元、明、清作为划分河湟流域民族格局的重要历史时期，也是湟水谷地多族群文化圈最后形成的阶段。自从蒙元建国以来，在向河湟流域用兵过程中，不但使大量的蒙古人迁居此地，还令原本生活在西亚地区的色目人也迁至此地。这些军事措施最终形成了回、土、撒拉、东乡等许多新的民族共同体。自明王朝建立以来，明朝政府在河湟鼓励兴办军事屯田和移民实边。此时的汉族移民达到历史最高点。据有关文献资料记录，明朝中期的河湟谷地汉人族群约有 25 万人，成为这一地区的核心民族，汉文化也成为当地社会的主流文化。^④到了清朝时期，在河湟流域汉族儒道文化、藏传佛教文化和伊斯兰教文化这三大文化在发展中兼

^① 史记，卷 5，秦本纪[C]. 北京：中华书局. 1972

^② 后汉书，卷 117 西羌传[C]. 北京：中华书局. 1972

^③ 后汉书，卷 117 西羌传[C]. 北京：中华书局. 1972

^④ 彭措. 西北汉族河湟支系的形成及认为特征[J]. 青海民族学院学报, 1999, 第 4 页.

收并蓄，使藏族、蒙古族、回族、土族、撒拉族、汉族等近十余种民族文化在这里呈现包容并存、多元一体的文化格局。这些民族在坚守本民族文化的同时，呈献给人们更多的是民族间文化融合现象，并且在价值观和文化模式等方面形成了一个共同的身份与文化认同，即河湟文化。

（二）河湟文化的多元与融合

河湟文化是在不同民族间文化碰撞交融中逐渐形成的，因该地区位于青藏高原与黄土高原接壤处，自古以来东有猛汉、南有悍蕃、北有强蒙，三方在军事斗争中互相制衡，在政权范围的拉锯战中各方势力此消彼长。唐朝诗人司空图在《河湟有感》中写道：“一自萧关起战尘，河湟隔断异乡春。汉人学得胡儿语，却向城头骂汉人。”头两句明指河湟地区已被吐蕃所占，继而写当地汉人政权的此消彼长中“学得胡儿语”之后，“却向城头骂汉人”。军事力量强弱的交替，权利的此消彼长，导致边疆势力范围的不断调整，进而形成文化间的拉锯战，经济生产方式也在不断调整，这些都促进了青海河湟地区少数民族间多元文化的相互吸收与融合，为当地汉族移民及其后裔提供了文化交融的空间，当地汉族移民在本民族文化的传承中，还大量学习了当地各民族的文化，这便是与内地汉人社会文化最大的不同之处。

经过很长一段时间的民族间文化碰撞与融合，在河湟地区生活着藏族、回族、蒙古族、撒拉族、汉族、土族、东乡族等民族，是多民族多元文化交织汇集的地带。这些民族从言语说辞到宗教信仰，从物质文化到精神文化，以及在地域文化的各个方面都形成了独具特色的多元民族文化，该地区既有藏传佛教文化、又有汉传儒教文化。明代之后，伊斯兰教和道教民间信仰相继进入该地，各民族各地区人民又在世代相处的过程中共同创造了丰富绚烂的河湟文化。在这样一个以跨文化为背景的区域下呈现了一种既是边缘又是汇聚的文化现象，建构出河湟谷地多元鼎立与包容并序的文化特征。

我们之所以说当地汉族是华夏文化边缘的汉人，是因为该地区呈现的是一个内地汉人族群移植入少数民族地区的社会形态。汉儒家文化、藏传佛教文化和伊斯兰教文化在河湟谷地呈现三足鼎立的态势，又在相互的交流中彼此渗透，在当地少数民族吸收迁徙到当地的汉族移民文化的同时，他们的文化也日益融入当地

汉人的生活圈，潜移默化地影响着他们的文化。这些汉族移民在适应当地生活的同时，也在努力学习当地少数民族文化，多民族文化相互融合，共同促进了河湟地区社会的繁荣稳定和民族间的相互理解。在河湟文化圈的形成过程中，各种各样的文化在交流中融合，在传播中变异，驱使多种地域文化在发展过程中增生出更多超越其原有的传统文化的新的文化因子，使各民族文化在传承本民族时做到自我超越，为本民族文化更多元且更包容。

第二节 拓土开疆与汉人社会形成

自人类诞生以来，人们就不断地从一个地区迁移至另一个地区，人口迁移作为一种常见的社会现象，不论是自发性迁移，还是计划性迁移，它都涉及到政治、经济、文化等多个层面，对一个国家和地区的社会以及经济的发展具有重要影响，人口迁移在很大程度上也起到促使民族间交流和各民族文化相互融合的作用，而在国家军事策略之下，为了巩固和发展边疆地区建设和发展本部族势力范围时进行的人口迁移，这些人在大的边疆政权拉锯战中，所受到的经济文化建设、生产生活方式的改变，各部族力量的比拼、文化势力的强弱则是人类学研究的一个重要课题。

河湟地区是在中原王朝、羌人、藏人的边疆少数民族政权势力拉锯的过程中形成的，其势力范围随着中原王朝势力的强弱不断伸缩，不断推移，经过历代王朝经营，把内陆地区的士兵、犯人迁至此地，不断地拓土开疆，扩大势力范围。

自汉代以来便有内地汉民不断地迁入青海生活。汉宣帝神爵元年，赵充国将军率军进驻河湟地区屯兵耕种。次年（前 60 年），设立破羌县（治所在今乐都境老鸦城），置流官，汉人开始定居乐都。此后，历代都有大量的汉族战乱驱使的情况下，进入乐都地区，形成了以军事移民为主，同时伴随有商业移民、家庭移民等其他各类型的移民文化。

一、军事屯田

公元前二世纪末，汉王朝统治者在对边疆地区实施移民实边政策时，有计划

地使中原地区和其他地区的汉人族群大量进入青海东部地区,与当地少数民族一起经营河湟谷地,以达到拓土开疆的目的。到了明清时期则更多的是军事移民,当时,统治者为了确保边疆地区稳定,实行移民实边政策,派遣一部分士兵到青海戍守边疆、屯田种地。时间久了,士兵们便会定居于此,统治者也会给予这些士兵一定的资金补助,同时鼓励老百姓搬迁到人少的地方去。

从汉代对羌作战、隋唐对吐谷浑和吐蕃之战,到明代对诸蒙古之战,这些战争都给当地带来了大批汉人。两汉时期,出于政治、军事的需要,调入军队和汉族官吏到郡县兼职、驻防,人口有所增加。

汉武帝时派兵 10 万进击羌人。汉宣帝时赵充国领兵击败羌人,罢兵屯田,留居了一部分汉人。后设破羌县,派汉官吏镇守。西汉王莽改制,流放大批汉人在青海屯田,主要分布在湟中一带,即今湟水河流域,以军事屯田为主。“内地犯者徙西海”,“徙者以千万数”。东汉时期延续西汉在河湟谷地拓土屯田的策略,前期主要在湟水河两岸耕种屯田。“罢屯兵各归郡,唯置弛刑徒二千余人,分以屯田”^①在这以后,还有一些人定居在今西宁到乐都一代的湟水流域沿岸。

经蒙元统治之后,蒙古成吉思汗部进入青海地区后,将其一部留居在西宁、乐都一带。据 2012 年 4 月青海省乐都县七里店村委会人口统计,该村蒙古族居民 13 人,据推测,他们有可能就是从其他地方迁居至此的蒙古族后裔。

之后,明清政权相继建立,又大肆移民屯田,成为河湟地区屯田的第三个高潮。明朝初期,在河湟地区设军事卫所,兼摄民政,西宁卫在洪武六年时置,辖六千户所。并在各地普遍建立堡、寨,形成卫——所——堡寨——墩的军事坊御体系。据村民回忆,过去七里店就叫七里堡。堡寨的军丁多由内地迁来,在百户的带领下载修堡筑寨,屯田戍边。屯兵又分为军屯和民屯,军屯三分守城,七分种田,每人授田 50 亩,给耕牛和农具。这些人以后就定居于乐都,称军户。民屯有独丁、有聚族、有犯人,有官吏。有的士兵,驻扎数年后与当地土著通婚定居,有的作为官宦带来家属定居。明将长兴侯耿炳文率陕西诸卫所兵守备边疆,后又派兵部尚书郑洛领兵来青海,并带有大批官吏,分驻在老鸦堡、碾伯英、胜番沟堡、冰沟驿等地。乐都县碾伯镇七里店村的裴姓家族原籍陕西长安,明初随部队打仗来到青海,后在乐都县定居,其后裔现分居于水磨湾村、马家台村、七里店村、宇

^①赵文林,谢淑君著.《中国人口史》.人民出版社,1988 年 6 月第 1 版,第 418 页

文镇等地。七里店村徐姓家族，原籍江苏南京，明初徐姓三兄弟随军迁到青海，后定居于乐都县及周边村落，今在七里店村、高庙等地皆有其后裔。后来随着时间流逝，分家住户，分开来住。^①明王朝历代的屯田力度和规模虽有不同，但作为一项巩固边防的政策却贯彻始终。

二、充军发配

《明史·刑法志》考注中写道：“充军者，明初唯边方屯种，后定制，分极边，烟瘴，边远，边卫，沿海，附近军。有终生，永久。终生：规定罪犯要服役到死；永久：还要罪及子孙后代。”^②青海河湟流域在古代生产力水平较低，较之内地，农耕经济发展较为落后，有些内地汉人因祖辈犯罪但罪不至死的，国家为了惩罚这些人，便把犯人集中起来，达到一定数量后，一起充军发配至此。其中有功名做官者犯罪以后称为贬谪，平民老百姓为发配，这些人犯罪后，其家眷也会受到牵连，也会一同被充军发配，以此达到既惩治罪犯，又能充实边疆汉族人口，扩大中原王朝势力范围。

湟中县的鲁沙尔、共和、大源、维新、大才、西堡和青海省图书馆收藏的 17 户姓氏的家谱资料显示，17 户中有 11 户为明朝洪武年间自南京举家迁到此地的，其中迁徙者有军户、罪犯和被诛连的宗亲。其余 6 户中，祖籍山西曲活县元树二户、陕西三原县亚户、扬州江都 1 户、河州 1 户^③。此外 1985 年在湟源县大华乡的后庄、红土湾、河南、塔湾、阿家图村、池汉村、崖根，申中乡的韭菜沟、申中，波航乡的纳隆村，城郊乡的河拉台、纳隆口等 11 个村的 1704 户家庭宗谱调查，其中有 1413 户，6651 人祖籍为南京一带，系明代洪武、天启年间充军、移民而来^④。明洪武年间，不少汉人被充军发配到今天的大通县外川和城关镇，他们的祖先就是从南京朱子巷迁到青海当地的。

三、护军定居

^①乐都县志. 乐都县志编撰委员会编，陕西人民出版社，1992 年 8 月第一版，第 89-90 页

^②《明史·刑法志》考注，王伟凯著，天津古籍出版社，2005 年 4 月第一版，第 133 页

^③湟中县志编委会编《湟中县志》，1992 年青海人民出版社出版

^④湟源县志编委会编《湟源县志》，1993 年陕西人民出版社出版

明朝永乐年间，朝廷派宦官孟继等四人率领 108 名军官，到乐都县瞿昙寺参与建造并护卫瞿昙寺，后定居于乐都，其中正军 36 名，副军 72 名。现在生活在乐都南山一带的杨、徐、盛、唐等姓氏的百姓大部分就是这些军官的后代。城关杨姓，在明朝初期跟随军队来到青海并留在乐都当地，祖籍南京，该家族后人现散落在乐都县岗沟高家庄、引胜杨家岗、亲仁杨家、碾伯镇城关、河口等地。石嘴俞姓家族的祖先是明朝初期的流官，曾担任西宁卫碾伯右千户所千户，之后在乐都落户，俞氏家族的后裔现主要在中岭乡、高庙石嘴等地生活。大古城周氏，祖籍安徽泗州盱眙县，明初亦任碾伯右千户所千户，后定居乐都，其后裔现分居羊官沟、大古城、岗沟、高庙等地。瞿昙谢氏、亲仁张氏，均于明初定居乐都。1376 年，河滩寨逯氏的祖先接世袭武略将，原籍河北省永年县，驻扎在现在的引胜乡潘其营百户所，1725 年，逯氏后代迁至现在的高店乡河滩寨，之后又散落在湟中县逯家寨，互助县红崖子沟、曹家堡，平安县东营、西营等地。

四、经商定居

近代以来的汉族移民大部分来自山西、陕西、河北、河南等全国各地，他们以客商工匠为主，主要以做买卖为生，后定居于乐都，其后裔分居碾伯、高庙一带，此外也有很多人外出逃荒者。

解放前，有很多从山西来的商人，当地人把这些外地来的叫做“客人”，也叫“客娃”，当地人将其译为客人的娃子，和内地人称呼外国人为“洋人”、“老外”是一个意思，不是歧视，有开玩笑戏谑之意。从山西到乐都地区经商的人较多，有很多字号，杂货、日用百货等。也有的像百货公司，主要开布店卖布，卖盐、卖茶（茯茶）等，他们一般从兰州进货，或更远一些的大城市进货。主要是做生意卖，开当铺，现在在乐都城的西边还有这些人开的当铺，他们大多数是从山西临汾、晋南一带来的。

第三节 村落背景

一、地理基础

1.区域位置

七里店村原名七里堡，坐落在青海省海东地区乐都县碾伯镇西部的河湟谷地之上，位于乐都县城的西南侧，因距县城仅七里地而得名。七里店村所在地碾伯镇，是座有近两千年城建历史的高原文化古城，曾经是南凉王国，角厮罗政权的都城和唐代陇右道、陇右节度使的驻地，一度是河湟地区乃至大西北的政治、经济、文化中心和军事、交通中枢，是青海东部的重镇。七里店村的地理坐标为北纬 $36^{\circ}28'40.25''$ ，东京 $102^{\circ}21'48.79''$ ，位于兰西高速公路、兰新铁路二线以北区域，由 G109 国道从原七里店村与七里店东村穿过连接县城，交通便利，北邻湟水河流域，西距省会西宁市 68 公里，东距乐都县城 3.5 公里，距离甘肃省会兰州 161.7 公里，西挨水磨湾村，南靠廻龙山，北临湟水河，地理位置优越。图 2-3 为村落区位图。七里店村凭借其先天的地理优势，农耕经济发展平稳，文化教育发达，人民生活水平较为富裕。

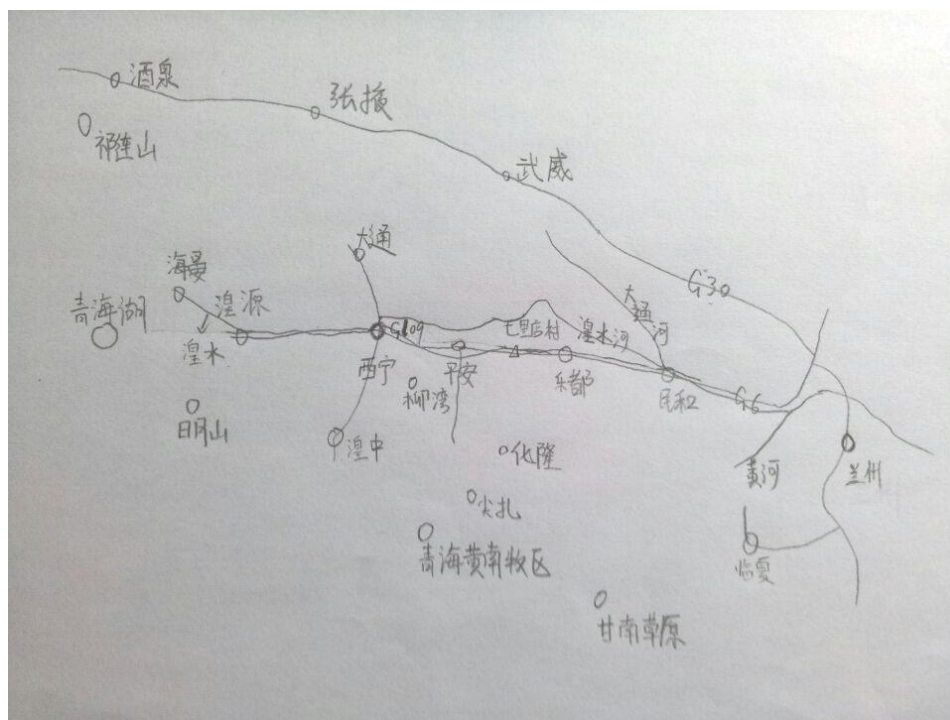


图 2-3 村落区位图

该村是由古代众多到边疆地区进行发展建设而遗留至此的军事屯田移民中

的一支所形成的一个军事性村落，在古代他们扼守交通要道，保卫一方安全，时至今日其军事性早已不再发挥作用，而是作为一个从内地迁至此地的汉族移民族群的后裔与当地百姓世代生活于此并共同拓展建设这片西部土地，图 2-4 为七里店村与周边村长位置关系图。

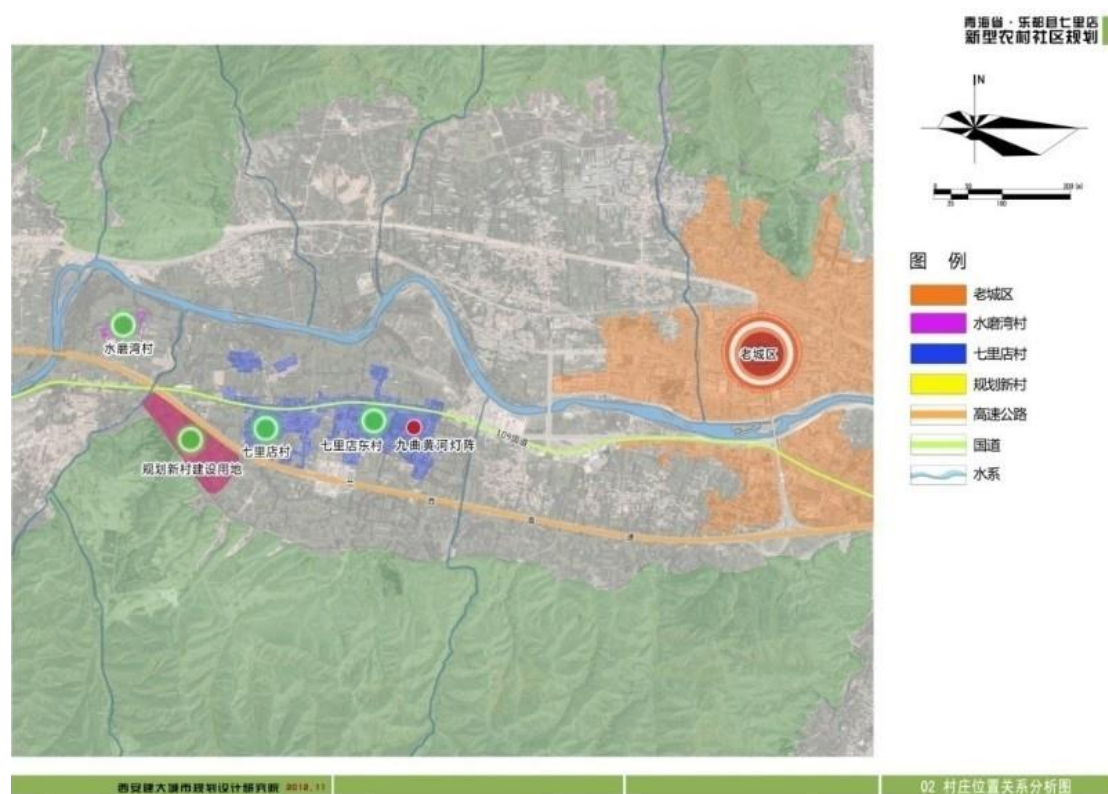


图 2-4 七里店与周边村庄位置关系图^①

2.自然条件

该区域海拔在 1850-2150 米之间，气候温和，年平均气温为 6.9 摄氏度，最暖月平均气温 17-19℃，极端最低气温零下 23.6 摄氏度，极端最高气温 38.5 摄氏度，全年平均无霜期约 155 天左右，作物生长期约为 245 天，年日照时数 2600-2900 小时。年平均降雨量为 320-340 毫米，该地区雨量虽少，但该地区为湟水河南岸的河漫滩沉积处，地处城区湟水河南岸、滨河南路西端，有湟水河灌溉，地下水水位较高，地表以下越 0.6——0.8 米即为含水层，地表为腐殖质红壤层和沙土层，可基本满足农作物生长需要，成为灌溉农业区，适合小麦、洋

^① 图片来源于青海省乐都县住建局新农村建设规划图

芋和油料、果树等其他经济作物生长。图 2-5 为七里店村及周边村落地形图。



图 2-5 七里店村庄地形图^①

二、经济状况

目前七里店劳动力约 600 人，用地以村庄居住用地及生产耕地为主，可建设用地面积约 150 公顷，其中村庄建设用地约 54 公顷，耕地面积约 100 公顷，树林 150 亩。过去村民以农耕劳作为主，主要种植小麦、洋芋、油菜籽、大蒜等农作物。以一个家庭作为一个生产单位来计算，家庭成员依据性别、年龄形成自然分工，开展不同方式的生产劳作，例如游牧、耕种、织布、纺纱等。过去，村民传统的生产方式是种地，近年来随着新农村建设逐步开展，村里有一半土地已经被政府征用，村民们即将形成无地可耕的局面，传统的生产方式由农业生产被迫转为外出务工，男性主要从事建筑业，女性以餐饮业为主，打工者一般于每年 3 月至 11 月之间在外务工，11 月中旬左右回家休息，至来年 3 月再次外出，自己自足的自然经济随之改变。

^① 图片来源于谷歌地图

三、受教育水平

2012 年 4 月数据统计，七里店村常住人口受教育水平：小学毕业 341 人，占总人口数的 23.7%；初中毕业 792 人，占总人口数的 55.2%，当中女性人数 322 人，男性人数 470 人；高中毕业 80 人，占总人口数的 5.57%；专科毕业 22 人，占总人口数 1.53%；本科毕业 2 人，占总人口数的 0.13%；文盲人数 199 人，占总人口数的 13.9%，其中女性人数 167 人，占文盲总人口的 84.3%；男性人数 32 人，仅占总人口的 25.7%。

数据显示，七里店村在受教育程度方面除了小学和大专以上学历以外，其他程度的受教育水平存在较为明显的男女比例不协调，在文盲总人数中，女性文盲约为男性文盲的 5 倍。据村里人回忆，在改革开放以前，村里识字的女性几乎没有，只有家庭条件较好的男性才可以读书识字。

表 2-1

七里店常住人口受教育程度										单位：人	
未上学 199		完小 341		初中 792		高中 80		专科 22		本科 2	
男	女	男	女	男	女	男	女	男	女	男	女
32	167	163	178	470	322	54	26	10	12	1	1

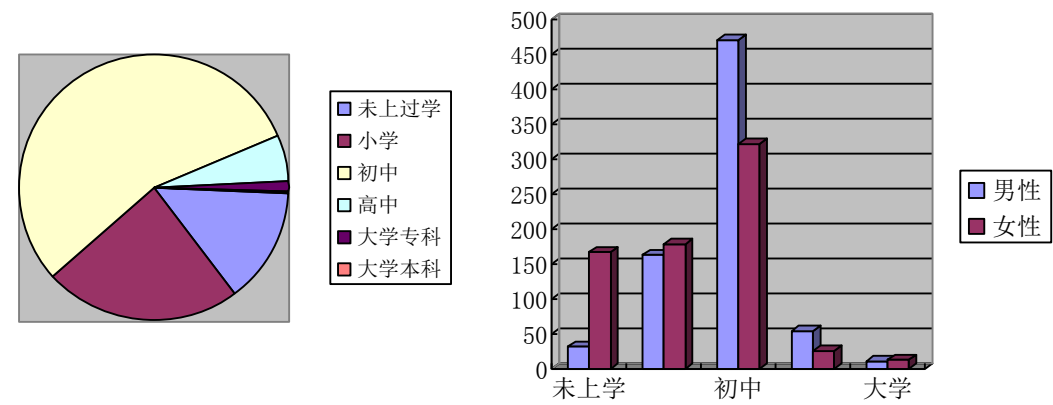


表 2-2

表 2-3

四、村中族群与人口

据 2012 年 4 月最新统计，七里店村现在共有 433 户居民，总人口数 1561 人，其中汉族 1512 人，少数民族 49 人，男 764 人，女 797 人，残疾人 25 人，留守儿童 36 人，劳动力：男 315 人，女 285 人。当地多以家族居住，村中有五大姓氏：徐、张、叶、裴、许。在七里店村进行的人口姓氏统计中，徐姓人口 223 人，占总人数的 14.29%，张姓人口 217 人，占总人数的 13.90%，叶姓人口 213 人，占总人数的 13.65%，裴姓人口 122 人，占总人数的 7.82%，许姓人口 111 人，占总人数的 7.11%，五大姓氏人数共占村里总人口的 56.76%。^①据村民族谱记载，最早在村子扎根的是许家，之后才有徐家和裴家等其他家族迁居至此。另外，我们也可从七里店村姓氏户数人口分配中看出，其他姓氏总人口数虽然相对较少，所有杂姓人口加起来只有 43.24%，但是作为一个小村落而言，共有 104 个姓氏，这样的情况是不多见的，通过村民家谱得知，村中大部分家族的祖先都是跟随部队打仗而来，该村在交通上位于乐都县正西方，扼守交通要道，在村西头曾建有城门，既供人出入也用作防御，后在文革时期被拆毁，因此笔者在此也大胆推测，该村落极有可能是过去屯兵打仗时，统治者为了抵御外敌在这里安置一支部队屯田驻防，久而久之形成的一个军事村落。

（一）年龄构成

据 2012 年 4 月最新统计，七里店村总人口为 1561 人，其中 18 岁以下 397 人，60 岁以上老人 184 人，60 周岁以上共 203 人，18 周岁以下共 378 人。18 岁—40 岁的青年 545 人。41—65 岁的中年 530 人。

2012 年七里店人口年龄性别统计（表 2-5）

出生日期	年龄组	总人口	总人口中		男性占 总人口 口%	女性占 总人口 口%	性别比例 (女=100)	各年龄组 占总人口 口%
			男	女				
1920—2012	0—100	1561	764	797	48.94	51.06	95.86	——
1920—1930	82—92	18	7	11	0.45	0.70	1.15	1.15
1931—1940	72—81	33	13	20	0.83	1.28	2.11	2.11

^① 参见附表 1

1941-1950	62-71	101	54	47	3.45	3.01	6.47	6.47
1951-1960	52-61	168	70	98	4.48	6.27	10.76	10.76
1961-1970	42-51	253	127	126	8.13	8.07	16.21	16.21
1971-1980	32-41	312	161	151	10.31	9.67	19.99	19.99
1981-1990	22-31	205	94	111	6.02	7.11	13.13	13.13
1991-2000	12-21	234	111	123	7.11	7.87	14.99	14.99
2001-2011	3-11	213	114	99	7.30	6.34	13.65	13.65
2011-2012	0-2	24	13	11	0.83	0.70	1.53	1.54

人口组成有两个条件：一为性别，一为年龄，今即以人口年龄与性别的分配，列成百分数，制成金字塔图表，供读者参看。

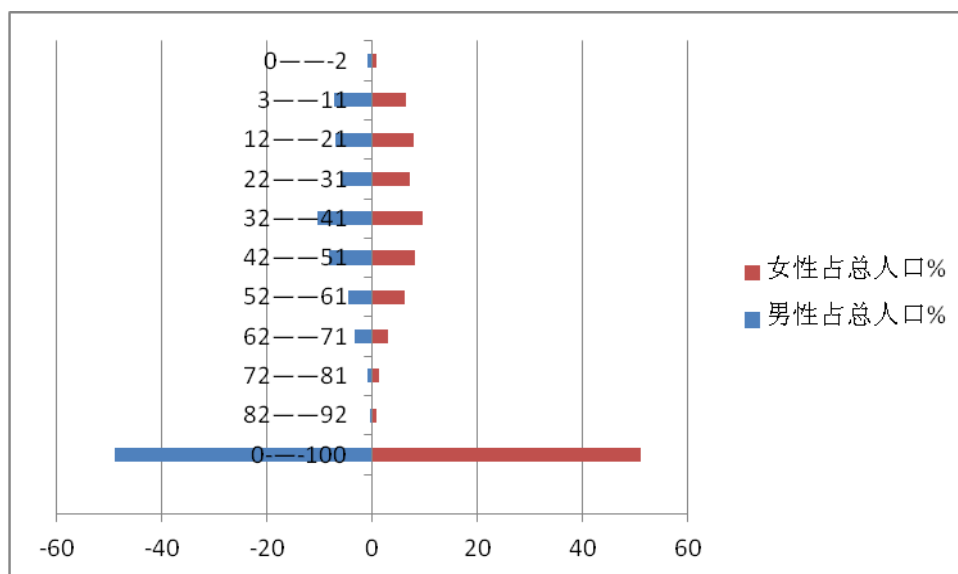


表 2-6 七里店人口年龄性别的金字塔
(纵线代表年龄组 横线代表百分数)

从金字塔图表中，我们可以看出每个年龄段的男女比例基本持平，并无明显的男女比例差距较大的现象。

(二) 生活方式

较之现代化娱乐设施丰富、日常生活环境相对独立的大城市，村落社区公共生活主要集中在神庙、戏台、村委会、村支部活动室等地，但是娱乐设施相对较少，主要表现在以下几点：(1) 缺少现代化的娱乐场所。在村里，村民们想要聊天往往会聚集在村庙、小商店、大树下、或者某人家里。村里大部分老年人会每天不定时地搬着各自的小板凳到村庙里，晒太阳、聊天、喝茶、打牌，有的人会在小商店里，围着火炉，烤火聊天，聊的半中间，有的人有事走了，过一会儿

又会有其他的人到店里，看到有空位子就坐下，聊一会儿再走，就像话剧一样，一幕落下一幕升起，场上却从未缺过人。而年轻人则更愿意在闲暇之余选择到乐都县城或省会西宁去。（2）公共活动内容单调，业余文化生活缺乏。尤其到了冬天，外出打工的壮劳力都回了家，平时没事做，空闲时间较多，如何打发时间成为一个问题，除了坐到一起聊天以外，更多的居民热衷于带赌博性质的打麻将、扑克等。（3）没有经费支持集体娱乐活动的开展。集体经济弱化这一现象在中国农村地区非常普遍，由于没有集体经济作为依托，具有集体福利事业性质的公共娱乐事业便无从办起。过去在村里，不到过年过节，想看一场电影是一件非常奢侈的事，也只有到了七月二十五牛王马祖会的时候，为庆祝丰收和祈求下一年风调雨顺，村里才会出资请人唱皮影戏，以及正月十五举办灯会的时候，才会请人在村里的戏台唱戏，村民们才有机会一起看戏。现如今，由于人们生活方式的改变，家家户户都有电视，年轻人渐渐不再接受传统戏剧，因此，皮影戏也不像过去那么受欢迎，正月十五的戏曲专场改为戏曲与文工团歌舞演出交替表演，一天戏曲，一天歌舞表演。

在采访村里的庙官赵佛爷时，他曾说：“孔子庙里天天有老人在那里，昨天十五上香拜佛，今天码牌，喧个话（聊天），每天都这样。吃饭的时候回家吃，（年龄）大的也有，小的也有。40、50岁的人打麻将、看电视、浪。年轻人夏天打工，冬天就休息。夏天把该挣的钱都挣到，冬天把钱带回来，在家歇半年。三月份出去打工，有的开车，搞建筑，做生意，啥都有，十月左右回家，回家以后什么都不做，冬天玩牌，浪的，你家去，我家去，家里打工，男的女的都出去。20、30、40、50多（岁）的都有，再到第二年三月（出去）。家里的孩子由爷爷奶奶妈妈照顾。如果不打工，就在家照看孩子上学。夏秋在外面，冬春在家。”

随着社会的发展，村里的妇女也不再像过去那样只是待在家里照顾家小，平时她们也会结伴到村附近的河边进行一些简单的体育锻炼，如练剑、跳广场舞之类的运动。

（三）民族构成

七里店村是一个以汉族居民为主，和藏族、土族、蒙古族多民族交错杂居的村落，全村 1561 人中，汉族 1512 人，占总人口的 96.86%，藏族 20 人，占全

村总人口的 1.28%，土族 16 人，占全村总人口的 1.02%，蒙古族 13 人，占全村总人口的 0.83%。其中藏族多是从偏远山区搬迁至此的调庄户，土族和蒙古族则多以女子嫁进村子繁衍子嗣而来。平时村内各族使用汉语，少数民族的生活习惯和当地汉族大同小异，但在宗教信仰上还是有所差别，尤以藏族为主。

七里店人口民族构成概况表（表 2-7） 单位：人

民族	总人数 (1940)	总人口 比重	男(764)	占本民族 人口比重	女(797)	占本民族 人口比重
汉族	1512	96.86	746	49.3	766	50.66
藏族	20	1.28	9	45	11	55
土族	16	1.02	6	37.5	10	62.5
蒙古族	13	0.83	3	23.1	10	76.9

1.民族来源

（1）藏族

明清时期不断地有卫藏人迁至乐都地区居住。明代因三罗喇嘛在乐都建寺，其管家梅氏家族到乐都定居，其后裔一直在乐都南山地区以半农半牧的生产方式生活。建国后随着经济的发展，山上生活条件渐趋落后，不再适宜居住，县政府便把生活在偏远山区的藏族作为调庄户迁居乐都各村，其中也包括七里店村，迁居的同时还在山上分给他们一定的土地，主要种植小麦和油菜籽，还有少量的树苗。

（2）蒙古族

在《清史稿》中将居住在青海大地湾（原名达子湾）的祁氏称之为“蒙古族”，他们的祖先朵尔只什结是元朝高官，任甘肃行省右丞一职，过去居住在甘州（今张掖）地区。公元 1371 年归降明朝，被封为西宁卫指挥使，任命期间，奉命招抚甘肃地区（包括今青海）的蒙古各部族，自此以后世为土司，现如今他的后代分居于共和乡的祁家堡、湟中县的祁家川、乐都县大地湾、寿乐乡的仓岭沟、仓岭顶和亲仁乡的祁家山等地。七里店村的 13 名蒙古族村民中，姓祁者共八人，且都为女性，多以女子嫁进村子繁衍子嗣而来。

(3) 土族

土族与吐谷浑、蒙古族在其民族形成和发展的进程中有着十分深厚的渊源。也有人认为可以追溯到汉朝时期匈奴的邀濮。他们也称自己为“蒙古勒”、“蒙古尔人”或“蒙古尔孔”，其旧称为“青海土人”，藏族也会将当地土族叫做“霍尔”。通用的语言属于阿尔泰语系蒙古语族，使用汉文字进行书写。多信奉喇嘛教。随着时间的推移，部分土族在与当地汉族长期的相处之后，逐渐融如汉族社会，民族成分也变为汉族。1982年6月24日和12月20日，根据中央有关规定，乐都县政府决定将共和公社居住的25户李姓人氏（共780人）、达拉公社居住的241户李姓人氏（共1287人），由汉族恢复为土族。1984年政社分设时，于8月2日，经青海省人民政府批准，达拉人民公社改为达拉土族乡。过去居住于乐都下水磨沟脑庄的张氏、杨氏、李氏原本均为土族，在与生活在该地区的汉族进行长期的民族间融合之后，逐渐融入当地汉族，从文化、心理和民族成分上都成为当地汉人社会的一部分。在1984年后，这些姓氏中的一部分人恢复了他们原本的民族成分。

七里店村张姓共217人，占总人口13.90%，李姓共95人，占总人口6.09%，杨姓共22人，占总人口1.41%。且在李姓95人中，仅有22人为男性，而女性则有73人。在采访过程中，村中女性基本都是从外村嫁过来的，据此推测，其中应该也有一部分人过去的民族成分是土族。

2.民族通婚

七里店民族间通婚（表 2-8）

民族	户数（23）	比重
汉藏	7	30.43%
汉蒙	6	26.08%
汉土	7	30.43%
少数民族间	3	13.04%

2014年1月6日，笔者针对七里店村民族通婚这一现状，对该村某家庭进行访谈调查，主要访谈材料来自以下人员：

夫：裴得成，1960年生，汉族，乐都县碾伯镇七里店村村民。

妻：祁兰香，1964年生，蒙古族，乐都县碾伯镇七里店村村民，原为乐都县共和乡人氏。

以下为访谈资料：

笔者：咱们这边结婚的话，娶媳妇的话都是哪的媳妇？

裴氏（夫）：这可不一定，东南西北都有，哪里的都有，本村的也有，外村的也有，外县的也有，外省的也有。

笔者：都是怎么认识的？

裴氏（夫）：通过同学介绍，朋友介绍，还有网上。

笔者：这样的一般都是年轻人是吗？

裴氏（夫）：是的。

笔者：年龄大一点的呢？

裴氏（夫）：以前的人都是婚姻包办啊，经人介绍，主要是亲朋好友。

笔者：介绍的人就是媒人吗？

裴氏（夫）：就是媒人。媒人一般都是认识两家的人。

笔者：怎么介绍的呢？

裴氏（夫）：男方家找媒人，让媒人找有没有合适的对象。

笔者：您二位是怎么认识的？

裴氏（夫）：经人介绍，本庄子的亲朋好友，邻居，党家子（宗亲）。我们这个年龄的以前都是靠亲朋好友，经人介绍，双方愿意，再就成了。

笔者：阿姨是哪里的？

裴氏（夫）她是乐都县共和乡的。

笔者：阿姨是少数民族吗？

祁氏（妻）：蒙族，假的。我们不是正宗的少数民族。

笔者：那意思是您不是少数民族吗？

祁氏（妻）：我也不知道，反正说的是我们姓祁的都是蒙族，生活习惯都一样。据说很久以前，蒙古族人叫达子，我们的祖先（应该）就是蒙古族。

儿子：蒙古族的后裔。

笔者：子女是汉族还是蒙古族？

祁氏（妻）：子女都是汉族，随父亲。

笔者：生活习惯全部一样吗？

裴氏（夫）：都一样。

儿子：这边的蒙古族都是汉化了，再没有那些蒙古的习俗了。

笔者：怎么从那么远介绍你们的婚事呢？

裴氏（夫）：我们的亲朋好友都认识，介绍的。她家的亲戚是我们本村的，我家的友好。认识以后都愿意，之后就提亲，准备结婚。

笔者：本村的女人一般都嫁到哪里？

裴氏（夫）：这个说不上，东南西北都有，本村也有，外村也有。本村少，外村多，面太广了，都是甲村和乙村（的人结婚），乙村和丙村（在结婚）这样的。

笔者：为什么本村之间结婚的少呢？

裴氏（夫）：本村之间不好，离得太近了，矛盾多，稍微远一点，外村矛盾少一

点，马家台村水磨湾也少，大部分嫁的比较远。都是这边的亲戚朋友和那边的亲戚朋友认识。

笔者：两家结婚，民族不一样，家里也都同意吗？

裴氏（夫）：都同意，也没有觉得不一样，生活习惯啥都一样。

在访谈中得知，夫妻双方经认识双方家庭的亲戚朋友介绍，媒人是男方本村的好朋友，也是女方家的亲戚，经其介绍，妻子祁兰香从乐都县共和乡远嫁至此，其生活习惯和宗教信仰等方面与当地汉族并无差异。

在访谈中发现当地少数民族间通婚与汉族百姓的婚姻圈非常相似，基本都已自家亲朋好友作为娶嫁双方家庭间连接的链条，互相介绍，将女子从 A 村嫁到 B 村，将别的女子从 B 村嫁到 C 村，再将 C 村女子嫁到 D 村，再从 D 村娶回 A 村，如此，相邻的村落间彼此形成姻亲的联接。

第三章 汉人宗族社会及文化生活

中国是以家为基础的社会结构，而血缘则是稳定和延续家族的力量，宗族作为中国的乡土社会里的基本社群，成为研究中国汉人社会及其文化的一个重要视角。七里店村作为一个全体村民共同聚居的村落，其存在形式更像一个类宗族社会，因为除了徐、许、叶、裴、张这五大家族以外，还有近 100 余个其他姓氏，这样一个地域团体和血缘团体组合起来的村落，便形成一个类宗族乡村。

中国人类学学者往往倾向于对单个村落社区的研究上，通常会把观察点放到一个非常小的地方社区，以研究小的社区来分析大的中国社会，考证当地社会的地缘关系与血缘关系，如宗族与村落、婚姻与村落等。

第一节 历史记忆

一、裴家记忆

在七里店这个类宗族乡村中，除五大宗族以外，还有 104 个其他姓氏，值得一提的是，无论从村中五大家族的族谱记录中研究还是对他们口述史的记录，都可以发现，他们从内地移民到此是共同的历史记忆。

据村里裴家老人回忆，裴氏祖籍陕西长安，明朝时期裴家四兄弟随着徐达元帅的征西部队一路过来，途径甘肃武威来到青海，平定这一地区，征服以后再没回去，当时还有一个裴家军军队，裴家祖先为皇上打过仗。自西宁镇海堡到了武威再转回来后裴家兄弟四人分散，形成裴家四大分支，听过去的老人说宇文镇的裴姓也属于他们家族分支中的一支。

还有一种说法讲的是裴家最早山西洪洞槐树庄的人，之后不知是何原因到陕西长安定居，明朝时期参军打仗来到青海，因立战功定居至此。解放前村子里只有十几户人家。

“我们最早的是山西人，槐树庄的人，洪洞大槐树下面的，从那里走到陕

西的，陕西长安城人，后来明朝参军打仗过来青海这边，从那里也可以查到裴家的历史。明朝时期和徐达元帅正西，青海甘肃一起，在武威，有个裴家军军队，皇上打仗，排长那么的官，当时是4个老先人，兄弟四个过来的，历史上徐达元帅，征西部队，征服以后再没回去。西宁镇海堡到了武威再转回来，我们的父母全部在邓家庄。”“不知道当时来的时候这里有啥人，家谱没有写，（到这里）有500多年了。徐家以前就有了，万历三十六年这里已经兴建三官庙点灯了，在这之前这几家就在这里了。”

二、族谱

所谓族谱，是指“在中国的宗教中所构造的以系谱为中心的记录”^①。族谱作为一种自本族始祖以来凭借父系亲属血缘传承的记录，它的内容涵盖了家族中每一位男性成员的姓名、生卒年信息、生平事迹、妻子姓氏、居住地等信息；此外，族谱中记录和解释整个家族的源起和来历，以及家族成员应遵守怎样的族规，同时，从这些族规中也可以发现该家族尊崇怎样的为人处世的理念。族谱以无形的血缘为纽带，如枝杈生长，自根部发芽，以一脉相承的血缘为延续生命的载体，在书面记述的过程中，以其枝繁叶茂为表征，父系传承为其精神内质，承袭并发扬着一代又一代先人们的历史与文化。

在记录家族历史的过程中，家谱往往很难做到对事实的“纯客观”记录。在对家谱的记录中，往往由家中某位相对有文化的成员亲手撰写并由家中德高望重者将其收藏保存。在撰写家谱时，撰写者及其族人都希望在家谱中记载祖先光辉灿烂的一面，而“灰暗”的历史则会在记录中尽量摒弃。对于撰写者本人而言，从一定程度上讲，家谱中记载的内容是与撰写者的自我认同及价值理念息息相关的。

当然，在试图表明族中先人和家族历史的这一动机时，撰写者有可能对族人的某些事迹或者某些系谱关系没有进行完全真实的描述；但另一方面也应该看出，正是因为有了这一动机，才使得怎样的一种无意识的选择行为，决定了何种内容应该写入家谱，而何种内容应该在家谱中被族人摒弃。在这样一种价值判断

^①【日】濑川昌久著，钱杭译. 族谱：华南汉族的宗族·风水·移居，上海书店出版社，1999年5月第一次印刷第一版，第2页

的过程中，给予族谱中所记录的内容以某种虚拟的东西的可能性是非常大的，而正是这些虚拟的东西才体现出一个家族乃至一个社区的价值观。

在七里店村针对族谱记载的调研中也发现过这种现象，人们在谈到家族迁徙时，会尽量避谈自己家族有可能是祖先犯罪而被贬谪至此，人们更愿意谈论的是自家祖先官居高位，因在青海打仗立下军功，皇帝封其高官，全家迁徙至此，连重修的家谱也会如此书写，但其真假便也不得而知。

（一）神秘的族谱

1.族谱有灵

当地有一句俗语：活着为人，死了为神。在族人眼里，族谱意味着祖先的灵魂，非常神圣，平日里族人根本不可以看族谱，过去特别保守，辈分不够高的族人也不能看，有的家里甚至连族里最老的老人都没见过自家族谱，女人绝对不可以碰族谱，外人更看不到，只有家里特别有威望的人才可以看。只要到了初一十五，家里掌事者都要携族人给族谱上香、点灯、磕头。平日里，也只有在冬至、清明上坟时，或者家人去世要往族谱里填名字时才可以打开家谱。

看家谱的时候也很讲究，要先给老先人烧香磕头。家里有人去世以后需要上谱时，逝者的儿子要跪在地上，手中高举点燃的香，等写名字的人写完之后才能起来。

每本家谱都要“穿”衣服，里外共两层方布，里面一层是红布，外面一层是黑布，“穿”的时候也有固定的顺序，如图 3-1 图 3-2。族人先把族谱放到布的正中间从右往左包回来，再从左往右，从下往上，上面的“头”在从上往下包的时候还要折回来一个小角，在外面再系一根红绳子。顺序绝对不可以错，人们认为对待族谱一定要有敬畏之心。

家谱中一般记载着家族里每位逝者的名字以及他们二十岁以后的生平事迹。每个人的位置都已经提前排好，每个人都知道自己在家谱中的位置，位置是按辈分排好的，等人去世以后才能写上去。图 3-3 图 3-4 为裴氏家谱。



图 3--1



图 3--2



图 3--3



图 3--4

2.神龛

在当地村子里，每个有族谱的家庭都会专门请人给族谱做房子，他们认为这是老先人在家里住的地方，房子分老式和新式，有的老式房子有几百年历史，新式房子时间较短，房子的设计是仿造古时候人住的房子的样式，包括房子造型，门锁设计，雕刻分七层和九层，做工和木料都非常讲究。家谱就“住”在房子里面，一本一本的按着顺序摞起来。

裴氏现有四大宗支，各宗支管各宗支的族谱。房子里还要放一串珠串，当子女遇到什么事情需要寻求老先人的解答时，掌事人要在神龛面前，烧香鞠躬，手握珠串，心中默念，与老先人沟通。图 3-5 为裴家先人的旧神龛，约有几百年历史，图 3-6 为裴家子孙近几年为老先人新修的神龛。

神龛要有专门供奉的地方，有的人家会专门腾出一个房间供奉老仙人的住所，摆放位置也极为讲究，首先神龛要在主房里“住”，坐北朝南，其次有神龛的楼层之上不可以住人。如有需要，只有男人还可以在神龛之上的楼层走动，但是女人绝对不可以。



图 3-5



图 3-6

在祖先崇拜中也表现出了“孝道”。在神龛上贴的有对联，如“祖德垂福泽，宗功衍家声”，“祖德香百世，宗功芳千春”，“大启尔宇无非祖德宗功，长发其祥自是子贤孙杰”，横批一般都是“忠孝堂”。孝心不仅仅是向逝者表达孝奉之心，它还包括祖先在世时、临终时，以及死后变成神灵之后所应得的敬意。自先祖还在世的时候起，这种孝顺的品质成就了长辈的威严；在从生到死的艰难转变过程中，孝敬最终“滋养”了祖先神灵的实体。^①儒家思想中所注重的“孝”道，简言之其实就是通过意识控制来维持社会的安定和谐，而孝的解释——“无违”，就是要承认长辈的权威，一旦做出违背长辈意志的举动就含有忤逆不孝的意味。而长老在中国人的观念中代表传统，遵守传统即意味着可以不违背长辈的教诲。

（二）族谱的变迁

在村里，每个大家族基本上都会有家谱，大概 20 户左右有，最老的家谱是裴氏家谱，有 500 多年的历史。经过十几代人的繁衍，裴氏家族的后裔很多，将近 300 户，有的家族人太多，慢慢地分出去。据老人回忆，现水磨湾村有一股，七里店村有一股，马家台村还有一股，家谱就像树大分枝一样全部分散开了。

村里的徐氏家族目前有记录的最早的家谱是在清朝光绪年间，清朝之前的全部毁于战火，经一辈辈子孙口头相传，后被族里的一位祖奶奶重修。

据村民回忆，清朝同治年间发生战乱，当地回民造反，在战争中有的家谱被焚烧。文革时期，村里许多人家的家谱都被红卫兵搜查出后，又一次被焚毁。当时裴家人把家谱分给每家，分开藏起来，抄家时候没有被抄出来，幸而得以保存。可惜的是裴家最古老的一本家谱在家人上香的时候，不小心引起火灾，烧掉的部分已无法修复。村里也有部分持有家谱的家庭因担心文革抄家会被抄出来，便私自烧掉，后又偷偷写起来的。图 3-7 和图 3-8 为焚烧后保存下来的族谱。

^① 葛兰言. 中国人的信仰. 哈尔滨出版社, 2012 年 5 月第一版, 第 55 页



图 3-7

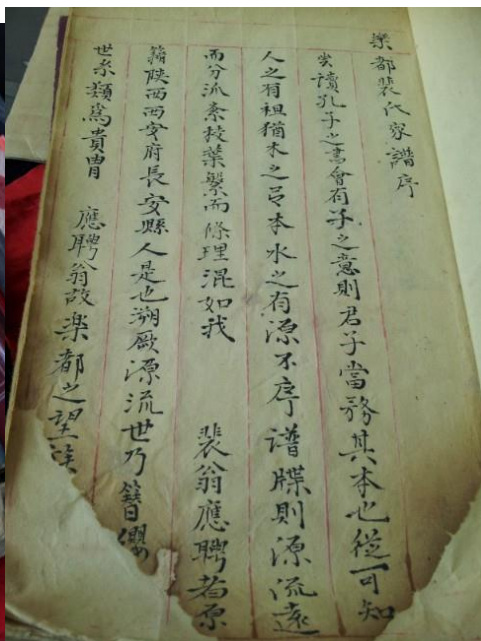


图 3-8

（三）族谱中的迁徙信息

一般情况下，一个家族的族谱的编修要在一世祖经过迁移、安家落户之后，期间要经过几代人在迁居地的辛勤劳作，积蓄了一定的宗族力量，并在达到一定程度的发展之后，才开始准备撰写家谱或者修建宗祠的家族活动。

居住在七里店村的汉族关于移民的说法有很多，且经常有口头上传说南京朱子巷是他们的祖居地，有的还在家谱上对此做明文记载，其中连地名都有详细记录，如竹子巷，珠玑巷，朱子巷，朱十巷等十几个写法，但大致上说的南京是没有错的。关于汉族祖先移民的这一传说，亦可更确切地将其称之为先祖原居住地的传闻，其“真实性”、传说形成的背景以及存在的理由也是值得我们认真考究的。

据说最先到村里的宗族是徐家，在徐氏较早的家谱上可查到关于迁移的只有一句话：“原肇基于南京，后随征西域”。徐家分支的另一个家谱上记载着是经商过来的。有一种说法是明朝朱元璋时候修瞿昙寺随着工匠来的，还有一个传说讲的是徐家的先人是建文帝朱允炆的跟随，永乐年间朱棣推翻自己的侄子朱允炆时，朱允炆就逃到乐都瞿昙寺，徐家先人也跟随至此。

在裴氏家谱中这样记载着族人的经历：“原籍陕西西安府长安县人状供壹世

祖裴忠，洪武元年六月内自华阴归附徐元帅，随军征讨有功，选充小旗二年跟随武定侯郭英攻取庆阳，追杀叛贼张良弼有功，赏钞一百五十贯，棉布二匹……万历十九年病故，父裴世元系嫡长亲男捕役，四十六年蒙调辽东，X启二年二月内，跟随总兵罗一贵在地名沙岭与叛贼对敌，重伤身故。裴应聘系嫡亲男捕役，见在西宁营征操，今情愿照例纳级以图报效所供是实。”

一世祖裴忠是到青海的第一代人，也是最早给裴家立家谱的人。在裴家最早的族谱里记录着每个家族、每个宗支的发展。据家谱记载，裴氏先祖原是陕西长安人，明朝时期裴家四兄弟跟随徐达元帅部队征西打仗，平息叛乱，途径甘肃武威，后到达青海，征服以后留在这里再没回去。祖辈们到了这里以后，再没去别的地方，据说平安县也有裴家后裔，但他们的民族成分是藏族，据说当时抓壮丁，他们改了民族成分，家谱也没有了，现已无据可查。

（四）选择性记忆

族谱的记载并不全是事实，同时，对这类族谱进行客观考证，然后在真实的基础上重建其历史，也不是本书的主旨。笔者以为，不论家谱内容是否全部真实准确，我们在研究时都应该将其完整保留，并将谱中记述的内容重新假设为具有一定引导性质的“事实”，进而反观编撰者在哪些方面进行了选择性记录甚至是虚假编撰，以此剖析隐藏在编撰家谱者脑中的意识结构，从存在于编撰者本人思想中的社会准绳与文化观，把思考范围扩大到整个地方社会的意识形态和价值观念，相比之下，这比探究家谱本身的真实性要更有价值。也正因为如此，家谱才成为学术界在宗族研究中的无价之宝：它可以以历史画卷的形式告知我们，哪些潜藏在宗族等级、祖先祭祀活动以及这些行为背后的中国传统的父系传承理念以及对于一脉相承的血缘关系的认同。

关于本族一世祖以前的系谱，一方面从与近邻或相隔较远的同姓宗族间的相互关系中寻找，另一方面则由编篆者自己尝试着进行重建。这时，如果一个宗族中个别的分支，或者相互间有着密切关联的若干个宗族，个别独立地去探寻各自远祖的系谱，很可能会得出互不相同的结论。

家谱作为一种文字记录，往往是在亲族成员离世之后，族中的编篆者以总结性和评价性的方式对其生平事迹进行的回顾性记录。编撰者在每一次对家谱的重

新编修时都要增加对它的转述和再说明的工作。尤其是对最初编撰族谱时确立的有关家族中早期祖先的那部分历史记录,往往会因编撰者的追溯性寻访和再解读过程而大量增加,这种现象是在编纂中难以避免的。正如多贺秋五郎在所著《宗谱的研究》一书中所说:“(宗谱)与其说是以累世同居等形式为母胎而自然出现的,还不如更多的是在距始祖若干代以后的某一个时期,为适应当时子孙的某种现实要求而结合组成的。”^①

以某一村庄或地方社区为生存背景的家族,在记述迁至这一地区的一世祖之前的先祖事迹时,多半会转引该先祖迁出之地域的宗族,或者是与该宗族同一系谱的其他家族的族谱。此外,由于族谱的编纂并不一定在迁移之始就要着手准备,而一般都要在经过迁移、定居之后很长一段时间,当家族已经开始呈现出繁荣景象之后才计划编撰关于迁居以后自一始祖起往后的部分;因此在这样一种情况之下,那些从始祖母村迁居到现居住地之后直至编纂以前这一段时间内的家族记载,依旧有可能成为追溯性重建过程中的产物。在此,笔者尽可能根据族谱本身所记载的内容,来探明体现在族谱视野中的那一个世界。

族谱的存在意义,首先是对宗族成员资格的确认,并为本族成员提供了与其他同姓宗族发生关系的依据;其次,它在一个父系观念强大的社会中,明确地标志出作为本人及其群体自我认同根基的父系祖先源流。从族谱中除名,也就是所谓的“出族”的处罚,是宗族为控制其成员行为的一个武器。开基祖和分支始祖的系谱,在提供了宗族一体性根据的同时,也规定了各宗族成员对于分支共有财产的权利的应有态度。开基祖以前的远祖系谱,一方面提供了与其他同姓宗族建立联合关系的根据,另一方面也提供了个人追溯同姓渊源和开拓社会关系的前提。^②

三、宗族认同

在全村 1561 人中,共 104 个姓氏,其中徐、叶、张、许、裴是大姓,徐家 223 人,张家 217 人,叶家 213 人,裴家 122 人,许家 111 人,共占七里店村

^①【日】濑川昌久著,钱杭译.族谱:华南汉族的宗族·风水·移居,上海书店出版社,1995年5月第一版,第4页

^②【日】濑川昌久著,钱杭译.族谱:华南汉族的宗族·风水·移居,上海书店出版社,1995年5月第一版,第22页

一半以上人口。据村民回忆在过去村里只有这五大姓，约百十来户人家，马家台村以前就几户人家，传说大部分是移民来的。

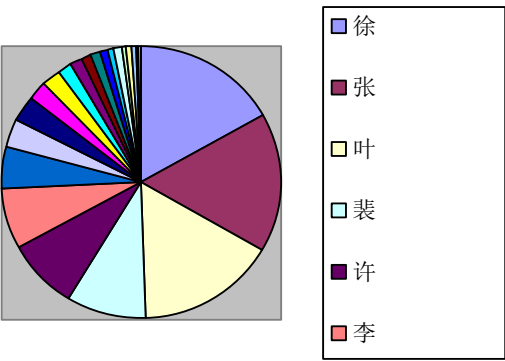


表 3-1

七里店村和马家台村的裴家本属于一支，加起来将近 300 户，但是几百年以来，彼此的辈分都没有乱，在提到如何确认是不是裴家人的时候，裴家老人非常确定地说：“虽然裴家人口很多，但是不论你走到乐都任何一个有姓裴的村子里，只要讲出各自的名字，就会知道彼此的辈分。”他们就是凭借名字里的辈分把裴家一辈辈的血脉联系到一起。因此即使走到别的村子里，只要讲到各自的名字，耄耋老人都有可能称某位三岁顽童是自己的爷爷。

现在有女儿的人家，女儿一般不要求在名字中出现辈分，但是儿子的名字中则必须要有辈分。如果有的家里只有女儿没有儿子，在当地人眼中就意味着这个家庭没有后人，族谱里这一支下面便不能再写，相当于断了这一支的血脉。一般情况下，这样的人家都要招赘，招来的女婿不仅要改姓氏，连辈分也要一起改。过去这样的家庭所生的第一个子女姓裴，之后的便可以随着父亲过去的姓氏，现在由于家里一般只有一个孩子，所以要全部姓裴。等女儿去世以后便要把入赘女婿的名字写到族谱上。

裴大爷：“我们有个裴家村，我们的辈分都没有乱，你一说名字，就知道该叫你爷爷还是大大还是哥哥，可能有将近 300 户，以后人多了，就分出去了。时间长了，他们是大房人，裴世雷老大，我们是三房人，我们是老三的后代，我们是裴世元的后代，还有一个裴世才，不知道是几房。”

“我们现在姓裴的七辈人了，我是最大的一代”老人边向我述说，边指着和他年龄相仿的一位老大爷说：“他要叫（我）爷爷。”

四、家族禁忌

乡土社会一直以来都是礼治的社会，礼治社会注重于克己复礼，以礼判定事物的正确与否，在这样的社会中，法度的权威难以体现。费孝通曾提出，礼治社会并不是像镜花缘里所描写的君子国一般的社会，礼也可以杀人，可以很“野蛮”。^①而维系礼俗的力量更多的在于富有弹性的软性教育，而非硬性权威。

据村里老人回忆，过去家里有什么事，都是各族族长说了算，村里管不了，一般也只是起到调解的作用。人们把家里辈分最大、说话最有威信的人立为族长。过去的家规非常严格，族人绝对不能违反，如果家里有谁犯了事，族长会把犯事者从族中清除出去，连家里最亲的亲人都会受到牵连，从此家谱中不再记载，更不能在村里住。但这也是清朝时期的规矩，解放以后家规渐渐废除，这些规矩已经成为族人之间互相传着说说而已的祖先们的故事。

过去家里男人死了以后，女人绝对不容许改嫁，这也是家规中非常重要的一条，一直到了民国时期还有这个规矩。时至今日村民们始终认为过去的女人之所以要把脚裹的越小越好，为的就是让女人走路的时候一摇一晃地站不住，以防女人跟着别人跑了。

过去如果有子女不孝顺父母，族长就会命令族人将其绑住吊起到房梁上，用棍子拷打。而且族长让谁打就得打，必须服从。据村里裴家老人回忆：“过去家规非常严，即使偷一棵菜都不行，管教的非常严。如果谁做了坏事，族里会有很严重的惩罚，甚至会以砍手作为惩罚。”

在裴家还有一条家规是，姓裴的人之间不能通婚，即使外省的也不可以，裴家人认为天下姓裴是一家，祖上都是一支的，所以不论走到哪里，姓裴的都是亲戚，绝对不可以结婚，这是裴家最严重的禁忌，也是至今为止一直坚守的家规。

五、祭祖

（一）祖坟

^①费孝通，乡土中国，三联书店出版社，1985年6月第一版，第50页

祖坟位置极为讲究，在选择位置的时候人们一定要先找风水先生，阴阳道士，或赵黑虎（庙官）选地。坟源的地方是后土，供奉着土地神，人们认为坟墓的最后面由土地神管理，土神下面的位置是三代祖坟，一般是高祖父、曾祖父、祖父，下面是父母，再往下就是子女的分支，从右往左，自长子及其妻子开始，依次排序。等到树大分枝的时候，再找另辟新坟，此后各管各家，但还是要尽量留在一起，祖坟还是要一起去祭拜。过去的祖坟在大跃进的时候都被铲平，后人已经找不到坟墓的位置，每到祭祖的时候，后辈们只能朝着老祖坟原址的方向祭拜。图 3-9 为当地村民给老先人修的坟墓位置。

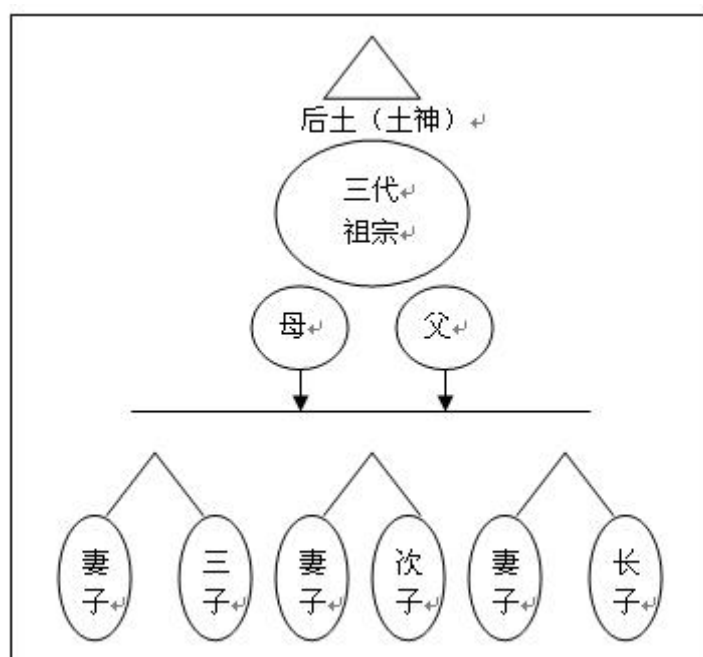


图 3-9

（二）祭品

祭祀拿的东西基本都一样，一般有馍馍、花卷、肉、油果、水果、糖、纸钱、白纸、香纸、灯、茶、酒等，家里还有什么好写的食品也会拿上。过去当地人把给老先人烧的黄纸叫表，白纸叫纸，现在全部用黄纸代替了。祭祀多的人家，每户家里至少要带十个馒头。人们会等到祭祀之后在坟上象征性地吃一些贡品，然后把剩下的贡品给每家都分一些，带回家吃。人们认为，后代一定要吃一点在祖先坟前献过的食物，特别是小孩，表示这是老先人散给子孙的福气。

据村民回忆，过去由于肉很少，所以人们很少吃到，每到祭祀的时候都要象征性地给老先人撕几块，烧掉，等到肉烧差不多的时候，便把肉吃掉。祭奠时候还要有烟，纸烟卷烟都可以，在坟前烧几根，表示给老先人敬烟。还要往坟前地下奠酒和茶，意为请老先人喝酒喝茶。

（三）祭祖

1.大年三十

由于老先人的坟墓都在较为偏远的山上，所以年三十的晚上子孙后代一般不会专门到坟上祭祖，而是在家门口朝着坟墓的方向祭拜。人们在柏树枝上浇些油燃起火，当地人也叫“松（柏）蓬”。一般由家中管事者在家门前的地上先画一个大十字，或一个大圆圈，把纸钱放到里面，代表这是专门给这家的老先人烧的纸钱，外鬼不能侵入更不能拿走。当地人认为在野外烧的纸钱，如果不画十字或者圆圈，那样的钱是散烧的钱，就会被外鬼抢走。然后在旁边摆好祭祀物品，包括肉、香、表、馍馍、柏树枝等。管事者先揪一些馍馍放在火上烧，再给老先人往地上奠一些酒和茶。烧纸的时候，后人还会在嘴里念念有词，说些祝福的话，例如“过年过节给各位老先人烧点纸，我儿孙后代现在过得怎么样怎么样，老先人在那边要过的好，求老先人在天之灵，护佑儿孙平平安安”之类的祈祷之词。

大年三十贴春联的时候，要用正方形黄纸折成三角形，类似红领巾的样子，倒着贴在横批下面，意为请老先人回家过年。黄纸的长度和横批差不多，当地人称烧纸就为“表”，倒贴的三角形黄纸为“表马子”，等到正月十六，春联不动，把“表马子”撕下来烧掉，意为把老先人送走。如果村中谁家有人过世，那么这户人家要在办丧事的当年贴白色对联，第二年改为绿色，到第三年时才能是红色对联。

据当地人讲，大年三十烧纸的由来，一方面是因为要给老先人办年货，虽然他们在另一个世界，但也要过年，不能没后人管理。而且也要祈求老先人在接下来的一年里保佑后代平安，所以家家户户都要给老先人恭恭敬敬地磕头、烧香、敬酒、烧纸钱。

2. 初一

初一早上当地人要带着祭品专门去坟头上坟，上坟祭祖的时候，子女会边烧纸边说一些“你活着为人，死了为神，求老先人保佑全家大小平安，读书的孩子学习成绩进步，工作的人工作顺利，老人健康长寿，保佑家里发财”之类的话。所拿到的祭品也会相对丰盛一些。

3. “天社”

与内地汉族祭祖不同的是，在当地的清明以前有一次非常重要的祭祖，叫“天社”，即春分之后的第五个戊日，还有一说是春分后第十天，在古代“社日”是祭祀土地神的日子，过去人们认为自每年社日起意味着春天到来，人们便会祈求土地神保佑一年的丰收。而今在村里，“天社”是村里面一年中第一个重大的祭祀之日。平时人们会把祭祀祖先称为给老先人“烧纸”，但是人们会把天社这天的祭祀称为“挂纸”。据当地人讲“挂纸”的由来是因为人们在祭祀的时候会把一部分长钱烧掉，再将一部分挂在坟头边的灌木上，由此称为“挂纸”。

“天社”祭祖不同于其他祭祖节的地方是除了要烧印的纸钱，家家户户还要打长钱。过去的长钱是用铁做的纸凿在一沓纸上打出来连续的铜钱印子，中间是空眼（如图 3-10）。然后呈“之”字形剪成不断裂的一条一条的长纸条，如此反复剪成相同的若干条，放到一起拉长之后粘到杆子或者树枝上，用杆子挑起来，上面还要粘上金箔纸做的金元宝，看上去是一串一串古代铜钱的钱。最下面还要剪成尾巴的形状，类似于灯上的穗子，每当风吹起的时候，叮铃当啷地和风铃一样，在去坟地烧纸的路上要打一路。纸凿从外观看，正面是圆筒，中间是四方形实心，凿下去之后，形成铜钱形状。图 3-11 为现如今人们在天社祭祀时使用的长钱。

“天社”当日，村中比较大的家族会在坟头烧完纸之后聚餐，也有的会在烧完纸之后回到家中聚餐。在当地人眼中，到坟上上坟之后的聚餐，是向老先人展示家族后人的生活状态和各自的发展水平，让祖先们看到子孙后代们生活的很好，家中谁读了大书，谁当了官，谁做生意挣了钱等等，看到光宗耀祖的后代们，意味着子孙后代为老先人争了光。聚餐的家族，每到天社的时候都会有人负责主

持，每年都会任命“户头”，即总管，户头一般都是家族中的男人们轮流担当，户头向每家收钱，给各家各户分工，提前准备好在坟前做饭的食材、锅碗等物。吃饭的时候，家中年轻的晚辈还会把提前准备好的音响拿出来，一起唱歌跳舞，有的人家还会一起跳郭庄，一家人就着馍馍吃菜吃闹饭，边吃饭边聊天，非常热闹。

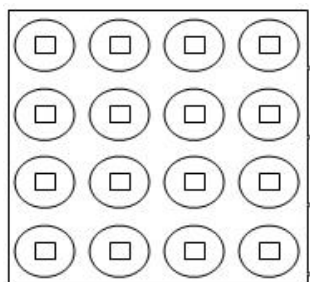


图 3-10



图 3-11

4.清明

过去，一般天社上完坟，当地人就不会在清明的时候再上坟了。只有那些在清明当天回不了家乡的外地人、本地人给外乡的老先人烧纸的，会在清明当天去乐都县城城隍庙里给老先人们“烧包”。即在纸糊的袋子里面装上“表”、纸钱、长钱、纸凿铜钱，还要用一种类似于榔头的凿子在纸上敲成银元形状，上面写着“壹圆”，图形上还有麦穗等图案的纸钱。祭祀的人们把袋子封好以后，用庙里城隍爷的红印章盖戳，说明纸包会像包裹一样邮到老家去，用以寄托对亡人的哀思。

5.八月十五

在内地，很多人会在 7 月 15 鬼节这天给祖先烧纸，但是在七里店村却没有这样的习惯，村里人说，一般只有懂些阴阳风水之事的人家会在农历七月十五这一天烧纸，而大部分村民会认为八月十五是好日子，在这一天给老先人烧纸，献自家做的月饼，在坟上还会说一些“一年已满雨没打，平平安安把粮收，全丰收了可”之类的话语，还会祈求老先人保佑家人平平安安，嘴里也会念叨写诸如“没结婚的孩子早点有个好人家，结婚的子女早点生个胖小子，上学的孩子好好学习，

考个好学校”之类的话。

6.十月初一

当地民间小调云：“十月里十月一，麻腐包儿送寒衣。”过去村民会在初一那天用红黄蓝白黑五色纸剪成各式各样的衣裤，意为天气转冷，子女们要去给老先人送寒衣。是日，家人还要给老先人包饺子。据村民回忆，过去家家都很穷，但仍很注重十月一时做寒衣送饺子的习俗。即使只能做的起单衣，烧些棉花，但仍会坚守这一习俗。现在村民们都富裕了，且市面上什么样式的寒衣都可以买到，所以现在的村民们都不再自己做衣服，而是在街上买方便现成的纸衣。

7.冬至

在当地，冬至是很重要的节日，谚语云“夏至十八天，冬至当日回。”冬至这天是一年转暖的第一天。这一天，家家户户首先要准备的就是祭祖，冬至祭祖是除了继天社祭祖之后第二次和族人一起祭祖的日子，因此极为隆重。

过去有些家族还要过“冬至会”。即在冬至当天，各家各户三至四代以内的亲人要聚在一起祭祀先人。首先要在老祖坟上烧纸，族人们烧完纸以后会在祖坟边杀猪宰羊，支锅做饭，届时家里所有的妇女一起动手，把事先和好的面用背篓、筐子、篦子等所有能搓面的工具制作面食，当地人称其为“刺刺子”，形状类似于杏壳，也叫猫耳朵。当天要吃“刺刺子”的原因有两方面，一方面是因当地人喜吃面食，在野外制作其他面食很不方便，而刺刺子则简单好做；另一个原因是聚餐族人太多，“刺刺子”易做快捷，较为方便。

但是随着树大分枝，能聚在一起的家庭越来越少，多为小单位祭祀，而且现在在外面没有宽敞的地方可以做饭，使得过去几十口人的大规模家庭祭祀以及室外聚餐现象几乎消失了。但是一些家族较大的家庭每到冬至这天还是会坚持聚餐，由家里管事的男人轮流组织，人们称其为“坟头”，即上坟的头、管事人。负责人一年负责两次，春天的天社一次，冬至一次，“坟头”负责置办东西，亲戚们到“坟头”家聚会，聚会结束的时候给明年的“坟头”一个馒头，意为明年是他

家准备。有的家族人多，十年八年轮一次，而人较少的家族四五年轮一次。也有的家族是在“坟头”家里支锅，费用各家分摊。烧纸之后到“坟头”家里聚餐，主人会提前到店里买好现成的机器面，在家炒菜，亲戚们便会在“坟头”家里喝酒吃肉宣话。

数九过冬后不出门不烧纸，接下来就是年底大年三十的祭祀，如此年复一年地循环着，祭奠着每一位逝去的先人，这便是七里店村民们一年的祭祀。

第二节 物质文化

一、服饰

新中国成立前，夏季多穿白土布单上衣的粗褂子，蓝图不单裤，一种是白色家织粗布，约一尺多宽，质地比较粗糙；另一种是洋布，白色机织细布（扣布），走亲戚的时候穿哗叽，也叫咔叽，即礼服。冬天穿黑色或蓝色棉衣、棉裤或皮袄、皮褂、褐裤毡衫、毡裤，袍子，当地人叫“绑身子”。冬天还有一种老羊皮袄，可以做到脚皮袄。有钱人用布搭上面子，老百姓则穿的是白羊皮，戴羊皮帽子，像东北人。还有一种是自家织的“褐子”，当地人叫“土呢子”或“豁子”，像呢子大衣，更多的为了暖和，有的甚至一套都是褐衣褐裤，这是没钱人穿的。平时劳动时候穿粗布衣裤。

款式：和内地一样的样式，都是“纽襟”装，一种是自己挽的疙瘩，还有一种子母扣，也是暗扣，单长衣叫“衫子”，单短衣叫“褂子”，绵长衣叫“棉袍子”，棉短衣叫“主腰”，衬衣叫“汉褐子”。喜事穿衫（袍）子，丧事穿白长衣“孝衫”。

服装颜色：中年男女穿灰、黑、蓝色；少年穿黑、白色；少女穿红、绿、蓝色。鞋袜多系手工制作，圆口黑布鞋，白布袜子。新中国成立后，随着经济条件的改善，衣服式样不断翻新，和内地没有区别。

过去当地经商交通工具就是马，为了便于骑马，骑马者多穿套裤，即两个不连档裤腿，一个腿上穿一只，从脚踝到大腿根斜斜的上来，把屁股露出来，里面穿黑色或者白色单裤。套裤一般是夹层或者絮棉。从前头看是很厚实的棉裤，后

头看则是两片套裤，露出里面的单裤。

过去中年男子多戴细绒礼帽，帽子前面卷而尖，帽檐不卷。还有一种帽子，内地叫瓜皮帽，当地人叫缎小帽，是用缎子做的。在 30、40 年代当地很流行水晶石做的圆眼镜，出行者还要随身携带装眼镜的盒子。过去来当地经商的山西人，被当地人戏称为“老客娃”，据当地人回忆，这些“老客娃”到乡下收钱去时手持褡裢，穿着马褂，戴着水晶石眼镜，包里放着鲨鱼皮质地的椭圆形眼镜盒是，下面再放些珠子和铜钱，一看便知是有分量的人。

过去当地人叫帽子为“火车头”，手套叫“入（焐）爪”，棉鞋叫“鸡窝子”，但是现在已经没有这样的词汇了。

二、饮食

过去农作物比较单一，大部分是小麦，白面，玉米几乎没有，种植物一般为白面（麦面），青稞，大麦，洋芋，因此当地形成了以面食为主的饮食习惯。

老百姓家里吃的较多的有面片，面片分为两种：一种是擀面片，即把擀好的面切成两公分宽的长条，再用手揪成方块下锅。另一种是软面片，调和的面同于拉面用的面，压扁后拉成长条，再揪成方块下锅。吃法有汤水面片、烩面片、炒面片等。还有手擀长面，其做法是先把面切开，不扯，下锅，分为臊子面、干拌面和炸酱面。还有一种扯面，当地人也叫拉条子，吃法和长面相同。还有一种面食是先把把软面片放在斗笠上用手搓成杏核的形状再下锅，内地人叫猫耳朵，当地人称其为刺刺子。当地人把饺子称为扁食。另外还有：散饭、拌汤、搅团、搓鱼等主食。散饭是专门用豌豆面和玉麦（莜麦）面做成的糊状饭。拌汤是用小麦面或豆面做成颗粒状的粥饭。而搅团则是一种用大麦面、青稞面、荞面做成的硬粥饭，一般要两个人一起完成。等开锅后，先放洋芋，一个人用擀面杖搅水，一个人放面，面放好了，再慢慢搅，锅里干了以后，加点水。村里人说搅拌的越厉害，面越劲道，吃起来才越香。搓鱼则是用大麦面、青稞面、荞面调和后用手搓成鱼状面棒（两头小中间大）做出来的面食。平时人们也会做一些油馍馍，将和好的面擀成薄饼入锅加少量油即成，简单易做。其他的面食还有馍馍、花卷、包子、千层饼、焜焜、锅盔等。

还有一种面肠叫起麻，先把面用大油（猪油）、花椒大料等各种调味一起拌

好，再往洗净的大肠里装面，一般过节的时候家家户户都会吃。

在本地洋芋也是一种主食，家家户户几乎每顿饭都会做洋芋。洋芋的吃法是多样的，如蒸、煮、炸、炒，能做出几十种不同形态的洋芋菜。

油炸食品有油果、馓子、油饼、麻花、油糕等。

居住在该地区的人们均喜欢茯茶，家中来客都以泡、煮茯茶待客。过去生活好的人家还会以“碗子”待客，这是一种往茶碗里加冰糖、桂圆的饮料。

三、民居

七里店村目前有两种风格的房屋建筑。一种为独居青海特色的传统土砌民居，呈方形，多为一层；建筑表层门窗多为木制构造，墙体表面装饰多运用传统的夯土作法，建筑色彩以土黄、象牙黄为主色调，如图 2-6 图 2-7。该类型房屋多为上世纪末修建，为青海地区庄廓民居的典型代表。另一种则为砖瓦房，近十年来，随着经济发展，家家户户开始修建这类房屋，多为二层楼房，门窗也由过去的木质结构改为塑钢窗和防盗门，相比之下，该房屋更为牢固与安全。目前为止约 80%的农户居住在砖瓦房，如图 2-8。在乐都县新农村建设中，政府考虑七里店原有村庄多为质量相对较差的建筑，因此规划提出除村庙以外，其他的民居建筑全部予以拆迁新建，预计两年以后现村庄所有住房建筑将全部消失，政府将把原有村庄整体搬迁至规划新地段进行集中建设，图 2-9 图 2-10 为七里店新型农村住房建筑户型图，图 2-11 为七里店新型农村社区总体鸟瞰图。



图 2-6



图 2-7



图 2-8



图 2--9



图 2--10



图 2--11

第三节 精神文化

一、婚嫁

施坚雅在四川省对农村市场结构进行研究时曾提出：初级市场因其是一个内生的社会区域，人们一般是从集市上寻娶媳妇，而媒人则往往在集市上完成婚姻介绍。^①在这之后杜赞奇又提出了“市场圈”和“婚姻圈”两种说法，并对该说法提出了自己的不同观点。杜赞其认为“即使婚姻圈包含于市场范围之内，但我们仍有理由相信集市中心并不一定是确定婚姻关系的地方”，“市场体系理论只能部分地解释联姻现象，集市辐射半径在限定联姻圈和其他社会圈方面有着重要作用，但联姻圈有着自己独立的中心，并不一定与集市中心重合”。^②施坚雅和杜赞其的这些研究虽全部建立在他们对几十年之前中国地方村落的观察基础上，但这些观点对之后的学者在探讨当下传统中国社会中婚姻的形成仍起着宝贵的指导作用。

在中国这个传统社会里，不论是士大夫阶级还是乡土人家，媒人在婚姻形式中占有绝对重要的分量。在我的观察地七里店村，这一点至今仍未改变。在访谈中问道“现在结婚还有没有媒婆”这一问题时，村里的老人回答得很肯定：“媒婆很重要啊，没有那怎么成？”

有的学者按照婚姻关系中的双方认识方式，将居于双方之间的介绍人细划为

^①施坚雅. 中国农村的市场和社会结构[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1998 年第一版. 第 45—46 页

^②杜赞奇. 文化、权力与国家[M]. 南京: 江苏人民出版社, 1996 年第一版. 第 19 页

婚姻当事人的父母、亲朋好友与同事等，但介绍人并未把介绍婚姻当做职业般经营，他们往往是与婚姻双方的当事人都很熟识的亲朋好友。所以也有人将这些介绍亲事的“媒人”称为婚姻形成的“中间关系人”。

七里店村是一个以徐、许、裴、叶、张五大宗族为主的村落，村子内部相互结婚的人家较少，主要以与相距不远的外村结亲，人们一般认为与本村的人家结亲不好，一方面是因为担心有血缘关系，另一方面是认为住的太近彼此容易发生矛盾。过去村落之间还有世代结婚的家族，男女双方婚事皆由父母做主，经“中间关系人”即“媒人”说和后确定婚约，定期迎娶，自 80 年代起自由恋爱的人数逐渐增多，婚恋的前提就是双方必须认识，且都是自由恋爱，男女双方谈到婚嫁程度的时候，才由媒人到两家说和，确定婚期和彩礼嫁妆等事宜。在调研中，笔者进行访谈的对象便是这样的情况。

访谈者徐某某，生于 1972 年，女性，岗沟镇人氏，现经营商铺，于 1992 年 6 月与七里店村金某某结婚。他们之间便是自由恋爱相识，后男方通过生活在本村的徐某干妈的弟弟联系徐某的干妈，即徐某父亲的干兄弟的媳妇，再通过徐某的干妈联系徐某的父母，商量这段婚事，徐某某和金某某通过两边媒人联系两家长辈，经长辈同意后方可结婚，其关系如图 3-12。

媒人与两家关系图：

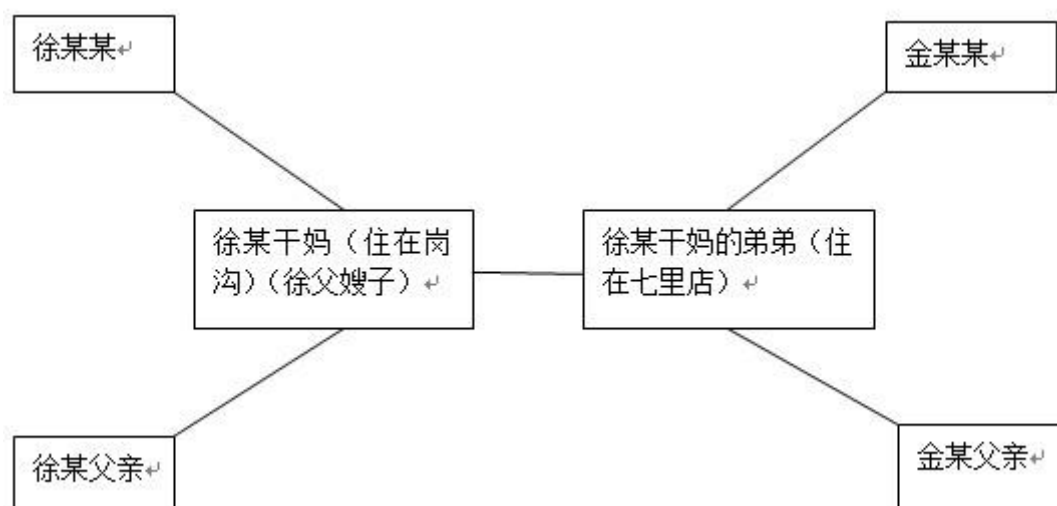


图 3-12

还有一个案例，本村人金某某，生于 1969 年，1991 年嫁到相对较远的引胜沟。两家人原本不认识，男方家的庄廓（邻居）是金某某的姨娘，男方到讨媳妇年龄的时候，男方父母便和他们关系好的邻居打听有没有亲戚家的女儿还未嫁

的，打听对方家庭情况，女儿的长相，能不能吃苦等各方面，庄廓再到女方父母家打听女方家里的意愿，如果同意，便由庄廓领着男方家人来女方家看女方，相中之后便择吉日提亲，商定婚事。等婚礼办完后，男方家长还要好好酬谢媒人。

（一）订婚

1. 提亲

提亲就是在男女双方家长都基本同意的时候，男方父母和本人在媒婆的陪同下，拿着礼品到女方家商议彩礼，即定彩礼。定彩礼时要有媒婆婆做中间人才可以结婚，即使男女双方自由恋爱的，也要找媒婆去女方家上门提亲，过去是有媒婆婆去双方家里介绍对方家庭的情况，父母决定这桩婚姻，现在已经没有过去的包办婚姻，所以媒婆婆只是走过场而已，像两边家庭的媒介一样，在中间主要商议和传达两家间彩礼的数量，其中包括彩礼钱、首饰、衣服等。

2. “送酒”

“送酒”即送酒钱，在内地也称为送彩礼。送彩礼在过去又称“纳征”（六礼中的第四礼），又称“纳币”、“下财”、“过大礼”等。地区不同，名称也不同。

①

送彩礼之前，男方家要先找算卦先生定日期，通过男女双方的生辰八字算好送彩礼的黄道吉日，看哪天日子好，双日好还是单日好。还要把迎娶的日期和时辰算仔细，迎娶的时日一定要严格按照算好的时辰，有的甚至要在半夜 12 点，凌晨 3、4 点迎娶。日子算好以后，把定好的彩礼份额送到女方家。

过去男方到女方家提亲去时要拎两瓶酒，两份茶包，一包糖，八个馍馍。女方家如果同意这门婚事，要喝男方带来的酒，而不是自己家的酒，喝完以后，女方家人要把瓶子装到男方的包里，带回家去。瓶子里还要放麦子或豆子，如果女方家人把麦子装进瓶子里则表示答应男方家这门亲事，装豆子则表示拒绝男方，

^①许彦国. 乐都婚丧礼俗，青海人民出版社，2012 年 7 月第一版，第 16 页

村里的俗语：“成是麦子，不成是豆”。女方把麦子装进瓶子里以后，要拿红布封口，意为男方家已经把女方家的口粮带到自己家里了。因为过去一般不当面说出来同不同意，但是现在已经几乎没有这样的习俗了，基本上只要能让去家里提亲，就是表示同意了。

（二）娶亲

娶亲前一两天要去祭祖，到坟上把结婚的喜讯告诉老先人，祈求祖先的庇佑。

娶亲时，新娘要由自己的兄弟抱着或背着出门，在这个过程中新娘的脚不可以落地。在当地有一个说法是姑娘出嫁不能沾到娘家的土，意为带人不带财，故而脚不落地。但是没有兄弟的人，只能自己走出去。新娘在出嫁的时候还要哭嫁，如果不哭的话，意为女儿没良心，嫁出去便不再想念自己的父母。之后直接接到新郎家，新郎把新娘娶回家以后要过火盆，新娘要在接亲人的指导下，绕火转三圈后从火上跨过去，之后由新郎把新娘一直抱到新房里面。

摆宴席的时候婆家娘家两家人都在一起吃饭，司仪主持婚礼，新郎新娘要像男方父母敬酒：“请爸爸喝个酒，妈妈喝个酒。”之后父母要给媳妇改口钱。亲戚们一般是吃完饭就走，婆家人要尽心招待娘家这边的亲戚，绝对不敢怠慢。

忌讳：怀孕的人不能参加婚礼，据说这样生不出孩子；孝子也不参加，避免冲撞了办婚礼人家的喜气。

（三）闹洞房

洞房要提前布置好，娘家人要在床上撒核桃、枣、钱，花生，床底下也要铺枣、核桃，意味早生贵子，孩子也要“花花生”，即不要一溜生，要既有儿子也有女儿。

闹洞房，新郎的朋友会闹着新郎新娘给他们点烟敬酒，年轻人会在洞房里互相开些低俗的玩笑，逗大家开心。

敬茶 结婚第二天早上媳妇要给公婆端茶、端洗脸水并说类似：“阿大，你洗脸。阿妈，你洗脸。”之类的话语。之后正常生活，三天之内媳妇不能进厨房干活，三天以后才可以。结婚头三天要吃包子，吃完以后还要吃长寿面。

（四）回门

第三天新郎和新娘要一同回娘家。回门含义有二：一是女儿成家之后不忘父母养育之恩。而是女婿感谢岳父母恩德及女婿婚后的恩爱。^①

夫妻当天去就得当天回，不能在娘家住，为的是避免和不吉利的事情相遇。回门时要带茶包，馍馍，再拿两瓶酒。

二、续香火

如果有的人家没有孩子，就意味着这家断了香火，这在香火观念非常重的宗族里面是非常严重的事情。因此家里要看自己的哥哥或弟弟谁家生的儿子多，顶过去一个，每家至少得有一个后代，实在没有的只能招女婿。以前招女婿很少，解放前基本没有，大部分都是把亲戚的孩子过继过来，解放后由于实行计划生育，招女婿的家庭逐渐多了起来。

村里面想求子必先拜佛，这是一直不能得子的家庭最先想到的事情。村里有专门的求子庙，七里店村的白帝庙供奉着百子娘娘，七里寺的娘娘庙供奉着三霄娘娘，孔子庙的娘娘殿也供奉着百子娘娘，这些都是保佑人们生子的。人们在生了孩子后，之前许过的愿，一定要去还愿。生了孩子后还要去给老先人烧纸，祈求老先人保佑子孙后代平安健康。

在正月十五的九曲黄河灯会上，也有很多人前来求子，求子者要提前了解到谁家孩子生的多，尤其是男孩，如果谁家弟兄七八个，儿子多得的话，便会把他家在灯会上摆的灯“偷”走，放到自己家里，并且祭拜，等生了儿子以后，要做一个一模一样的灯，再把之前的灯一并拿上送回去，再拿点香火钱去庙里拜拜，感谢神灵。当地很多人到现在求子的时候都会这么做。

孩子满月时，家人要摆酒，当地人称其为“老八盘”，还要给孩子“抓周”，“抓周”的桌子上摆好梳子、钢笔（意味着当官）、算盘（意味着当老板要算账）、木棍（意味着长大以后放牛羊，但是现在一般不摆了，因为大人们都不希望孩子长大以后放牛羊，所以不摆了）、剪子（裁缝）、车钥匙（开车）。

^①许彦国. 乐都婚丧礼俗, 青海人民出版社, 2012 年 7 月第一版, 第 50 页

百岁是给孩子穿新衣、照相，外公外婆要给孩子准备好长命百岁锁。

人们在本命年时要系红腰带，过去都是普通的红布做腰带，现在市面上有卖的腰带，上面还写着“平安一生，幸福一生”之类的字，用以护佑佩戴者平安，也有辟邪、镇灾之意，有讲究的人还要穿红内衣、红内裤和红袜子。

三、过寿

在过去，只有家境富裕的人家才会为老人过寿，现在随着人们生活水平的提高，越来越多的人家会给老人过寿。当地人不是整周岁过寿，而是从 61 岁开始过，十二年为一个周期，之后便是 73 岁、85 岁，依次计算，有的在生日当天过，有的则会选择在年节前后过。父母亲还健在的一般不过。

老人家过寿时都要摆酒席，祝寿之前要先敬祖。司仪要先问老人一句：“先敬人还是先敬神”，老人要回答“先敬神后敬人”，然后在提前准备好摆在放寿桃的桌子上，燃两根红蜡烛，寿桃前面点两盏清油灯，烧香敬神，这里敬的神就是自家的祖先。

老人自己先拜，之后子女再拜，子女拜的时候有先后顺序，一般都是儿子先拜，之后儿媳妇拜，再之后女婿拜，女婿拜完女儿才可以拜，然后是侄子侄媳妇、孙子等，最后是较远的亲戚拜。之所以女儿排在女婿后面拜，村里的老人有这样的解释：“这是中国的传统，重男轻女。男孩是养家继承人。”

拜过之后待席，照例先吃老八盘，子孙按照次序磕头敬酒祝福，说些敬酒说词，例如“福如东海长流水”之类的祝词，先是子辈，后是孙辈，再然后便是外甥、女婿及女儿等这些外家亲戚敬酒。现在过寿还讲究要吃生日蛋糕，子女们唱生日歌，这些在过去是没有的。最后给老人上一碗长寿面。子女们还要给寿星“背红”，即在市面上提前买一块红色背面，折成条状，过寿现场要斜斜的搭到老人的身上。

过寿的时候还要提前请两位同辈的老人，一般是父亲的弟弟。母亲在父亲旁边坐，叔叔的老婆、阿舅，也都坐在一起陪着寿星。意思是有年龄大的老人陪伴，可以为其福上添福，寿上增寿。之后老人会给小孩子散点钱，意为“散福”。

现在的过寿普遍成了吃一顿席，有的是家里请厨子做饭，但大部分都在外面饭店。

四、丧葬

（一）丧葬仪式

任何人在他亲历过许多别人丧葬的仪式之后，对于他自己的死，便也有所准备，永生的信仰，经他屡次在亲友们的死亡仪式中练习之后，会使他愈清晰的觉得：他自己的来生是更可预期的了。^①

对于一个将死之人而言，临终前的祭祀仪式都会使他相信他并未真正死亡，而是以另一种方式在另一个世界得到永生。在祭仪中，宗教职业者念诵的超度经，亡者棺木中的佩戴，祭祀用的献食等等都会使他相信灵魂不死，此时的离去只是作为到下一世的必经阶段，而经过丧葬仪式之后，灵魂得以超脱，他会认为下一世应该是更好的，并对来世充满希望，与此同时也减少了人们面对死亡时的恐惧。死亡之前的仪式，在很大程度上为将死之人在面对生的渴望与死的冲突时提供矛盾情绪的转化。另一方面，亡者归天之后，亡者身边遭受情感打击的亲属，在丧葬礼仪的过渡中，在仪式中通过守灵、埋葬、超度，一步步接受亡者的离去，同时在通过丧葬仪式之后便可使亡者肉体死亡而灵魂升天这一观念中，给予生者对亡者灵魂超度的希望。使生者从渴望挽回逝者而又绝望无解的悲伤情绪中得以慰藉。正是通过丧葬的仪式的调剂，使人们相信死者可以在另一个世界继续存在，仪式作为生与死之间的隐形链条，是两个世界的中间介质，也是人们在现实世界中与另一个臆想出的世界的关联方式。

在此我们也可以发现：人类永生的信仰便是祖先崇拜、家内祭祀、丧葬仪式以及灵物二元论的基础。^②即使其外在形式不同，但以各种信仰形成的仪式依旧是普遍存在的。

1.请人

^①费孝通译文集上册，群言出版社，2002年10月第一版，第271——272页

^②费孝通译文集上册，群言出版社，2002年10月第一版，第272页

在当地人们一旦过世，首先要为逝者选下葬的吉日，通过看逝者的属相，为其合命，选好日子以后，要请好阴阳、先生和“吹响”（吹唢呐的人）即乐师。阴阳一般请三个，先生一般请两个，吹响一般也是两个，一般家庭特别好有钱人家或者儿子比较多的会多请五个或者七个。普通人家请三个阴阳就是平平常常一般念经就可以了，请五个就是做道场，阵势较大，请五个或七个阴阳的就做五天的经事。

2.写字

下葬时间一般是 3 到 4 天，选好日子以后，等先生阴阳他们到齐，阴阳先写大字，贴大字，贴丧联（白色），请亡，孝子披麻戴孝到外面拿上烧纸、贡物品到外面请亡。

写大字的时候，母亲去世一般写：云山苍苍，江水汪洋，母亲之德，山高水长。父亲去世一般写：福寿全归，富范长存，敬设三朝（从右往左写），一般年轻人早亡一般不写大字。

3.请亡

第一天，大幡立在院子里，阴阳先生写亡人的引魂幡，孝子举着亡人的牌位从家里走出去，再举进来，意为引着亡人的灵魂，牌位一般都是由家里的长子或长孙举着，如果没有儿子的话只能让女儿举，阴阳要“搭桥”，念经，烧纸，把亡灵召回，并将三代老先人请回，为亡灵念经烧纸。一般情况下，请三个阴阳先生的话，则不请神只请亡，五个以上则请神请亡。

阴阳念的经一般为：《常清清静经》《三元经》《城隍经》《都经》《救苦经》。

引魂幡上一般为两个幡：

其一为：东极宫寥林院黄籙教主太乙救苦天尊青玄九阳上帝

妣

其二为：执赐宝幡一首引领共时故先 XXX 形魂来临法会

考

4.骨主训话

第二天早饭以后 9 点左右请神升幡，门上写着：“奉请东极慈尊放祥光而接引。奉请南丹真老指云路以超升”，上午阴阳念经（超度经），孝子烧纸，10 点以后亲友好友吊唁，请吃饭，部分亲戚走掉，骨主要被孝子请到家里给孝子说话，骨主要训斥孝子，对孝子们说：“以前你的母亲或父亲好的时候没有当人，活的时候好好不伺候，你不拿他当人，虐待……”之类的话。

当地有句俗语：“骨主不说话，亡人不脱化（不高兴）”脱化即腐烂的意思。骨主必须要说话，说完话以后要看看丧失办的怎么样，亡人穿衣的多少要看看，阴阳请了没，先生请了没，亡人一般穿 5 件 7 件 9 件，其中包括内衣，棉袄，古时候的长跑短褂，骨主把话说完以后，看完灵堂，烧纸后才吃饭，晚上入殓时还要亲眼看着入殓，下葬时骨主还要到坟上去，点三张纸，动三钎土。在当地骨主很重要，亡者的家人一定要要好好迎接，绝不能怠慢，在过去骨主一旦发脾气，后果是不堪设想的。

5.送亡

第二天下午孝子烧纸之后要送神，5 点左右降幡送神，送的神仙是冥王。送神之后送亡，即把老先人的亡灵送走，他们认为这就和活人做客一样，做客以后要送走。阴阳先生念经，孝子花长钱，即“花”（烧）钱粮。

6.入殓

晚饭以后，9 点左右比较安静的时候，人们把棺材抬进去，亡人入殓，一般只能让年长点“党家子”（辈分大的亲戚）入殓，儿子也可以，但是闺女媳妇不可以，因为男人们一般眼泪少，而女人们则能哭眼泪多，亡人身上不能沾到泪水。入殓的时候，亲人必须要亲眼看到，因为家境好一点的人家会在亡人嘴里放金银，如果不亲眼看着，怕其他人把值钱的东西拿走或把坏的东西放到棺材中，另外棺材里要放纸或“柏香”，因为亡人的“像”一定要端端正正的，棺材一定不能松

动，有的人家也用土，把白土放到小布袋里面去，摆放到“像”周围，但是由于太重，用的人家很少，用纸则比较轻。等放好以后，在用布把棺材盖严。

当地人讲究亡人不能空空走，所以亡人嘴里一般会放有金子、银子或者茶叶，总之嘴里不能空。手腕上会有七个饼干大小的饼子，人们称其为“打狗饼”，饼子用红线穿上，亡人到了阴间的路上遇到恶狗的话要把饼子扔给它。饼子是提前做好的，早上看人不在了之后就要烙饼，亡人身上不能放东西。棺材里要放茶壶、金碗、筷子和龙碗。女人放木梳，篦子，镜子，到了阴间也要梳头。有的家里为了对后代好，要在棺材里的枕头下放以前的老古书，亡人在上面枕着，意为对后人脑子好，聪明能识字。

7.题字

起灵一般都是在早上6点左右，起灵时先生要先写棺木前面的牌位，材盖也写上，写上之后才可以起驾。

棺材题字：

男：公故X寿X翁讳XX府君之灵柩

女：公故X寿X母讳XXX慈君之灵柩

X寿要根据年龄写：

45岁以下	45——55岁	55——65岁	65——75岁	75——85岁	85——95岁
强寿	艾寿	耆寿	稀寿	耄寿	耄寿

在这里张家就是张公，李家就是李公，张家就是张母，李家就是李母。女子去世的话，谁家的媳妇要先写夫家的姓氏，“讳”字之后才写自己的本名。如果没有子女的，年纪轻轻就不在了的，还是这样写，孩子早夭的不写。

棺木盖上的题字：

（男）乾元亨利贞 乾南极星辉

（女）坤元亨利贞 坤宝婺焕彩

8.起灵

棺材上题好字以后，六点起灵，乐师吹响喇叭，阴阳要念起灵经，八抬大轿抬起，这就意味着今天这户人家要送葬。人下葬后要在墓坑前面放馒头，做为亡灵去往阴间的盘缠。还要放五谷仓，即给亡人准备的在阴间路上吃的口粮。还要点一盏明灯，意为明亮，在阴间走路不黑暗，不会迷路。同时要看棺木的“像”，棺木一定要摆正，定好位置以后，请骨主先烧三张纸，之后别人才可以烧纸。到坟上以后祭皇天后土，阴阳先生念后土经。

9.煨火

埋完以后要“全三”，也就是子女们在人下葬之后的前三天要去照看整理坟墓，儿子、女儿、女婿、外甥等等要卸孝，把孝服在坟上烧掉。现在一般都不再等到升天那天，上午埋完整理好以后，烧完纸，下午就会把丧服烧掉。但是要留一个孝子的孝服不能烧，未烧丧服的孝子要每天拿着草到坟上“煨火”，给亡人做伴。当地人认为亡人一个人在那里会孤单，需要有人陪着。以前“煨火”持续的天数是 35 天，即人们常说的“五七”，现在一般是 21 天，也有 14 天的。“煨火”的另一个目的是，过去荒山上狼虫多，人们担心它们可能会扒墓，由于它们怕火，有火的地方就不敢靠近，“煨火”的话它们就不会过来这里。另外如果每天不去，便不知道亡人的陵墓安不安全。据老人们回忆，过去人们的生活条件不好，有的家庭甚至困难到没有衣服穿的程度，这样的人家很有可能会盗墓，而且有的有钱人家会在坟墓里放值钱的东西，人们为了防止盗墓，所以要每天上坟，一方面煨火，另一方面则是每天都去守护陵墓，因此“煨火”也起到保护坟墓的作用。

“煨火”的工作由没烧掉丧服的孝子去，每天煨火的时候不能换衣服。21 天后才可以把衣服烧掉。一般“三七”的时候比较简单，“五七”要隆重些，有条件的会请阴阳念经，没条件的烧纸，百天的时候也这样。在当地，一、二、三、十周年都要给老先人烧纸。

村民们主要还是选择土葬，也有火葬的，一般火葬都是年轻一点的，10- 20

岁左右的孩子，人们认为这个年龄段去世的人邪气比较重，烧的话才能把阴气烧干净。

（二）丧礼文化

1. 棺材的讲究

棺材要凑够五样木头：榆木、松木、柏木、沙枣木、白杨木，其中以柏木为尊，一般是柏木越多越好，柏木放最多，其他少放点更好，为的是防止穿山甲破坏棺木。

坟墓位置的选择也很有讲究，背有靠山，前有朝山，靠山高大，可以依靠；朝山意味着儿女、钱财比较好。坟墓的位置决定着这个家族的后代繁衍生息的风水，因此要事先找风水先生用罗盘决定下葬的。

本村人所有的坟墓全在一起，但是各家管各家，位置一目了然，非常清晰。

2. 泪丧

没有后人的青年人去世或孩子早夭都属于“泪丧”，当地人会认为这样的人家太“北”了，这个年龄的人正是该好好活着的时候，家里的父母老人都在，孩子还小，作为顶梁柱的儿子或女儿却走掉了，人们会叹息这样的人死的太早了，家里人一般不为这样的死者举行法式，早夭的一般也是烧了以后直接埋掉，不祭奠。只有到了三、四十岁有儿女以后，有后人管理丧事的才举行法事。

3. 骨主的力量

骨主就是外家，俗话说男有外家，女有娘家，女方的骨主就是娘家人，男方的骨主就是舅舅，骨主不分男女父母兄弟都算骨主，老了以后，侄子什么的都算。一般在人去世以后，骨主要去亡者的家里说话，例如“儿子把老人孝顺了没有，活的时候没有孝顺到，照顾好”之类的话。在当地，过去只要骨主不说话，棺材

就不能下葬，但是现在国家有法律，所以骨主只是按着老规矩询问一下而已，做个样子，说一些“老人岁数大，去世了，你们照顾好得很，多烧纸，做好棺木”，这就算骨主放话，第二天就可以下葬了。在过去，如果他们娘家人照顾不好，雇主们便会十天半个月待在亡者家里，杀猪宰羊天天吃，还不准下葬，主家既吃不起，也待不起，生怕得罪骨主。

据老人们讲述，过去社会不好，没有法律。有的女人生活不好就选择自杀，或上吊，或跳悬崖，这时候，骨主就要为死者打抱不平。骨主平时没有事，女方出嫁以后，如果两口子不和，男方欺负女方，骨主就要站出来说话，给女方撑腰。在这时骨主最起作用。过去有的家里不和，不把媳妇当人，娘家人就会去打婆家的人，严重的甚至会吊起来打。

五、节日

（一）春节

春节，民间将其称之为“过年”，是中国传统而古老的节日，夏历以正月初一日为岁首，腊月三十晚为除夕，农历腊月如果是小月，二十九日晚为除夕。当地人都认为小月好，当地有个谚语：腊月大，夹着个皮带满街“Chua”（乱逛之意）。这里的皮带用羊皮子做的一种装面装粮食的口袋，这句话的意思是人们还要在腊月里夹着空空的粮食袋到处找粮食，一副求告无门的可怜样子。腊月小，吃不了，是富裕的意思。

1.春节前的准备

（1）请客

腊月里家家户户便开始杀猪宰羊，杀完以后还要请客，以此作为春节的前奏。届时主人会把全村人能请到的都请来，谁家先杀谁家请，我家先杀请你家，你家杀完再请我家，大家坐在一起喝酒吃肉。还要吃一种名为起麻的面肠。小肠也用上，先洗干净，把肉沫切好，再把猪血灌进去，弄好后放锅里煮，煮熟以后，切成一坨一坨薄薄的圆片。还要吃猪肚子和猪胃等各种肉食。过去有的家里比较穷，杀的猪也比较小的，年前就差不多吃光了。这是村里在年前非常重要的一次请客。

杀猪基本都是在过年前冬天那个时候，要在腊月里，不能过早杀猪，过去经济条件不好，家境一般的老百姓如果过早杀猪，等请完客以后，过年的时候家里便没有可吃的肉了。所以大部分家里都会赶在新年将近，等猪也长到差不多的时候再杀。家里有羊的杀羊，有猪的杀猪，在过去这样的人家一般都是大户，有的小户人家连猪也养不起。但是一般过年的时候再穷的人家大小也要准备头猪。要不然自己家里没有还老吃别人家的也不行。

请客之后，腊月二十四五左右各家便开始准备办年货。给家里的小孩买点穿戴衣服鞋帽，过去都是自己买布做衣服做鞋，现在则基本上都是去商店买成品。还要买祭祖的和祭神的祭品。给家里提前置办吃食，家里有肉的不用买肉，没有的要割肉。粉条是必吃的，人们会买上干粉条，大香、姜皮、花椒、盐巴等调料，等到春节的时候家家户户做粉条炖肉。还要买茶叶，更多的是砖茶，即茯砖。一方面是家里喝，亲戚来了作为招待，另一方面是走亲戚送人要从茶包，在过去茶包是村民们被作为非常贵重的年礼看待的。还要买土碱，家家都要蒸馒头。过去的有钱人家会买窗户纸。还要买对联纸，买回去以后请写字好的人帮忙写对联。一般家里贴的是红色对联，刚办了丧事的人家则不能贴，家中有人过世的当年贴的是白色对联，第二年为绿色，第三年才能是红色。还要买黄表，一个是烧，一个是贴，有钱的话还要买灶王爷神像。要买香，这是祭神和祭祖用的。还有鈔

票冥币，过去都是自己刻模板，在木头上刻好后自己用纸凿打印出来。过年还要买钱马，市场上有卖，吉祥的钱马，贴在堂屋的八仙桌的桌子上，表示过年送财送宝，寓意招财进宝，给家人带来吉祥。人们也称其为“供马”，作为贡品要很恭敬地上供给神灵，以上这些就是办年货，人们很重视年前的年货准备，过去有的人家很穷，一次置办不起这么多东西，只能陆陆续续地置办，哪天有钱买，没钱的也要拿粮食换东西，。到现在过年前人们还会彼此问一下“年货办好了没有”之类的话问题。

(2) 祭灶

年货陆续办好之后，差不多就到了腊月二十三，这是祭灶送灶的日子，这一天人们要祭拜灶王爷，等到晚饭以后便把灶王爷送上天。图 3-13 为当地村民常贴的灶爷神位图。

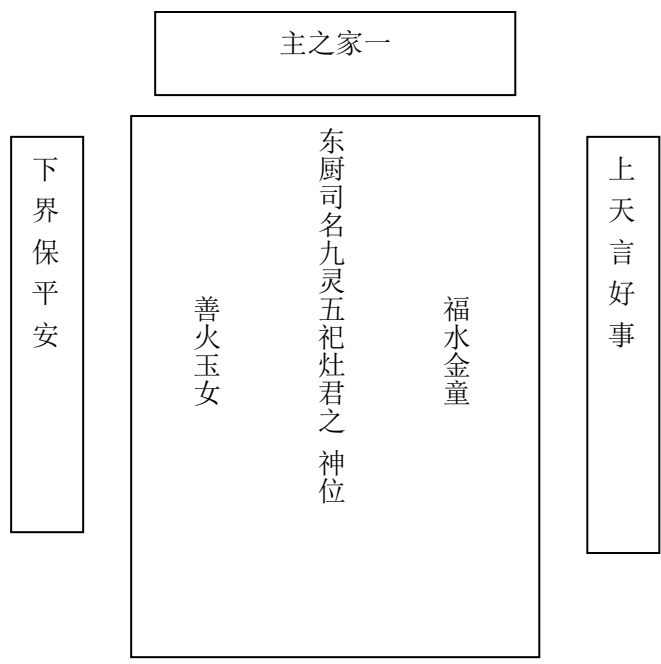


图 3-13 灶爷神位图

吃完晚饭，人们把厨房收拾干净，风箱里面弄平弄干净，放上香、白纸、表、草节和豆瓣（供给灶王爷的草料）。过去各家各户还要造糖，制作糖瓜，先用小米熬出来的糖，烧成糖稀，放到容器里冷却到一块，在没有凝固以前，用细麻绳截成小块，一块一块的样子，因为很黏，用刀切不断，所以只能用麻绳。过去小贩也有卖糖瓜的，但大部分还是自家熬制。家里还要给灶王爷做“灶饼”，

是一圈一圈的样子，先把香豆磨成绿色粉末，摊开面，撒上香豆粉，放油。祭祀的碟子里放上十二个饼子，糖瓜，一碗清水（据村民说水可能是给马的），摆到灶台上，还要给灶神点一盏明灯。

过去村里的灶王爷有三种，一种是灶爷，还有一种是灶娘娘，还有一说是两为尊神，即灶爷和灶娘娘，分男女。据老人们讲，过去一直都是祭拜的灶爷，后来不知道什么时候还出来一位灶娘娘，有的村民家把灶王爷供奉成灶娘娘，大家也搞不清哪个是对的，但是都会祭拜。村里人认为有的神可能会结婚，因为神是由人变的，所以灶爷极有可能是有老婆的。到现在村里以灶王爷为主。灶王爷是家神，管理一家人的命运，所以一定要好好对待。人们认为灶王爷每天和家人生活在一起，监视着家人的一举一动，家人做了哪些善事，哪些恶事，哪里做错了，灶王爷都能看到。如果这一年没有好好对待灶爷，腊月二十三当天，灶爷便会到天上向玉帝告状，还会向玉帝禀报这家人这一年中做了什么不好的事。

神位也分两种，一种是摆在木制神龕里的神位，还有一种是纸上画好后钉在墙上的灶神神位图，一年四季都在那里，神位两边还贴有小对联。有的家里没钱买不起神像，就自己买上黄表（黄纸），请村里会写字的写在纸上写上“东厨司名九灵五祀灶君之神位”，“之”字下面要空一个字，表示神要抬头，两边还写上侍候灶王爷的童男童女，右为“福水金童”，左为“善火玉女”。当地土话中称其为“灶爷”，一般不说灶王爷。这是里面得一张纸，上头这样写上就算是灶王爷的神位。神位两边要贴对联，两张贴着黄表，过年要给灶爷写对联，内容一般为“上天言好事，下界保平安”，横批多半写的是“一家之主”，因为灶王爷是“人间司命主，上天耳目臣”，村民们认为他才是家里真正的主人。过去写对联很有讲究，也很谨慎，对联的顺序要求很高，要从右往左写，绝对不可以贴错。在徐家老人的记述中提到：“父亲贴对联的时候特别慎重，贴对联贴错了就不吉利，不能倒过来。右边是上联，左边是下联，父亲左瞅瞅右瞅瞅，还要让家人看是不是贴对了。”对联贴好以后，磕头叩拜，嘴里头要说：“您老人家保佑了我们家一年，过年了，上天去，给玉皇大帝好好汇报，请您老人家多说好话，其他不好的话就别说了，求您老人家保佑我家平安，过年的时候我们再把您老人家请回来。”说完之后，把水泼掉，草结、豆瓣放到灶膛里烧掉，三炷香过后，等到灯灭了，香也烧完了，大人们便把祭祀的食物分给等着吃糖和灶饼的小孩子，另外

还要给每一个小孩子一个馍馍，这些食物都是灶爷赏的福气，吃不了的第二天也要吃完，这就是送灶。

（3）扫尘

农历腊月二十四是家里一年中最大规模的一次清扫，大人们打扫卫生，把平日看不到东西的，都拿出来晒一晒，扫一扫，这时小孩子都会很新奇地看家里藏起来的东​​西都是些什么。之后从腊月二十五一直到年三十把过年的准备工作都做好，以待新年。

（4）除夕

除夕这天，最忙的是女人，她们的主要任务是煮肉，把年猪卸成块，煮大肉还有羊肉，提前做成半成品。煮肉的时候人们还要吃麦仁，就是把麦子的皮取掉，和肉一起煮，村子里到现在还有吃麦仁的习惯。再就是吃饺子，女人们一边加火煮肉，一边包饺子。

腊月二十四的时候家里已经打扫完毕，除夕当天要简单地再扫一遍，还要把农具都收拾好，给大轱辘车卸掉轮子，车轴都放开，卸成零件，立在一间屋子里，或者没有盖房子的角落里。

男人们在除夕这天要做两件事，一件是祭祖，方便的话就到坟上去，如果家里缺人手，顾不过来就在家门外头祭祖，在吃饭前，这里少不了肉，在头一碗的饺子里捞几个给老先人。烧纸之前的另一件事是要贴对联和门神，先写好再贴好对联，对联贴好纸烧完，一家人一起吃饺子。

饺子吃完还有一件事，就是“打醋炭”除瘟，人们要提前两三天在河边找三颗大卵石，放在家里准备好，不需要太大。晚饭后要把石头放在炉子里烧着，过去叫火盆，在柴火或者煤烧上烧，炉子要加的旺旺的，再准备一个铁锅或盆子的容器，里面放上水、醋和一点黄表和白纸，醋为多半，水是开水，等到晚上九、十点左右，开始这个活动，此时锅里的肉已经煮差不多了，家人把锅拿来，倒上醋、开水，把三个石头烧红了，夹出来，放到锅里，再把一锅水倒进去，此时水、醋在锅里就翻腾了。这时候要有有经验的老者，一般除了父亲就是长子，把锅提

上，每个人凑到锅前，脸朝着锅里的醋熏一下，一家大小围着熏，然后提着锅在家里转一圈，转过来以后送出门去，走一段路，在人走路的地方一倒，意味着把家里的邪气赶出去了，这样做可以为家人祛除邪气。“打醋炭”以后把家门一关，便不再有外人来家里访问了，于是一家大小开始吃煮的肉，叫“咬鬼”，即把有害的吃掉，这一年就不会再为害了。吃猪蹄、猪头肉、猪舌头、猪耳朵、起麻、血肠、灌肠，一盘一盘吃完为止，有时候除夕晚上在醋坛打完、咬鬼咬完之后给长辈们会给压岁钱，钱不多，就是走个形式，过去穷人家没钱，好一点的给一两毛，就算给年钱了。

之后便是守夜，守岁就是做寿，守岁谁坐的时间上，寿命就长。过去一般都是家里的老人坐到天亮，其他的女人们由于煮东西、做衣服太辛苦，往往等一家人咬完“鬼”后，厨房的事情算完了，女人们就准备睡觉了。

2.初一

初一凌晨时分，大人们要祭拜庙神，去庙里烧香迎神，为神佛添油点灯，燃香烧表，一晚上基本不睡，春节早上请神回来，届时，诸神下界，所有的神仙都来人间过年，家里的灶王爷也回来了。天快亮时候放炮，初三时还要送神。

临近早上，人们先睡一会儿，再起来吃早饭，早上一般不炒菜，只吃烩菜，现在也叫“闹闹子”，过去冬天没有新鲜蔬菜，只有粉条豆腐洋芋和肉，邻居间还会互相送菜，其他的主要食品有油炸食品、蒸馍花卷、包子等，晚饭吃长面。吃完饭后晚辈要一起去给族里的老人恭贺新年，长辈要给小辈压岁钱。过去村里的裴家拜年非常隆重，初一整个早上，人们会先聚到一家，之后再一起去另一家，像滚雪球一样，有时候要走一街的裴家人。一般都要在早上8点多吃完饭后就去拜年，十点以前要把该拜的长辈全部拜完。给活人拜完年以后要去上坟，给老先人祭祖，回来以后就没有什么事了。各家各户还要在自家院门外煨桑、化表、放炮迎神，烧之前，在堂屋把提前准备要献的祭品摆好，如馍馍、肉之类的贡品，烧香磕头点灯，以示敬神。初一下午一般没事，主要是玩，大人们赌点钱作为休闲娱乐，小孩子则一起出去在街上玩耍。过去村子里做了一个很大的秋千，每到过年的时候，几乎所有的小孩都会去那里荡秋千。

3.初二

“三十晚上做寿，初一晚上早睡”，大部分人家初一晚上吃完晚饭马上就睡，初二开始走亲戚，先拜舅舅家，再拜丈人家，俗话说：“拜舅舅不过二，拜丈人不过三”，此时媳妇可以去娘家给自己的父母拜年，过去媳妇在平时是不能去回去娘家的，只有在春节走亲戚的时候才可以回娘家。现在有的初二也可以拜丈人，但还是要先拜舅舅，时间可以错开，上午拜舅舅下午拜丈人。在当地人眼里舅舅很重要，因为舅舅家是母亲的根。舅舅和舅母之后才是岳父母。初四再陆续地走其他亲戚，有的家里亲戚特别多的要走到正月十五。一般情况下主要的亲戚要初五六以前走完，初六七以后远得很的也要在元宵节以前走完。当地有一句俗语：“亲戚走在十五后，又没油果（油炸食品）又没肉。”意思是家里什么吃的都没有了，年也过完了，就别走亲戚了。特殊情况下，过年没有来得及走的亲戚的，至多在十五那天去拜一下。

（二）元宵节

正月十五为元宵节，也叫上元节或灯节，与农历七月十五的中元节、农历十月十五的下元节相对应届时村里会举办三年两头点的九曲黄河灯会。村民们初八上庙，开始做灯会的准备工作，之后家家户户准备灯笼，庙里准备举办庙会，正式的点灯时间是从正月十四日开始到十六日结束，十六晚上点完灯后，11点左右准备收灯，各家收各家的灯，保存起来，以待来年。

（三）“黑十七”

据老人讲“黑十七”的由来是因为十五以后的月亮出来的越来越晚了，整个天空都黑下来了，于是就叫黑十七。

过去当地民间还有个风俗叫“跳火堆”，即在正月十七晚上，每家每户拿出一些麦草，隔几步放一堆，然后一堆一堆地燃起，人从一头往另一头跳，从火上过着跑，跳完跑回来再跳。和打醋坛一样，用火把人身上的邪气烧掉，之后便要

安安静静地开始准备农耕了。过去火堆就摆在在现在的 109 国道上，过去这里是土路，晚上几乎没有车马，但是现在不能点了，可能附近山区还会有这个风俗，但是已经无据可靠了。

（四）游神巡境——收瘟

正月十八要收瘟，即村里的男人要把庙里所有的轿子佛爷都请上，四人一位轿子佛爷，在七里店村和马家台村两个村里巡游。村民们还要在家要做面灯，即按照庙里点灯时用的灯盏的模样做出的灯，里面还要放上灯捻和清油，在家里给佛爷点起来。等到轿子佛爷路过村民家的时候，各家各户都会把提前准备好的香、表、柏枝放到轿子佛爷后面跟的车里。巡游的终点是七里店村村西头的“鄂博”，即用石头堆起来的类似于蒙古族的敖包。然后人们把所有收来的香表在这里烧掉，意为把家家户户不干净的东西都烧掉了，以求保佑家人不会得瘟病，佛爷会为人们把瘟都收走，同时还会把家里不好的东西带走，让家人之间和睦不吵架不生气。

（五）二月二

农历二月初二是“二月二”节，据说一入冬令，龙就潜入渊底，直到次年二月初二日抬头升空，开始布云降雨。青海高原灾情频繁，春夏怕旱、怕雹灾，秋后怕洪、怕涝灾。如遇上这些灾害，一年的辛苦就毁于一旦。在科学不发达、人们对自然现象没有正确认识的岁月里，寄希望于老天，对龙也就有了无限的崇拜。二月二这一天，有些地方有祭龙的习俗，但现在已经不举行这种仪式了。仅有炒食蚕豆（大豆）的习俗，一直流传至今。^①

在当地少数民族中有这样一句俗语：“腊八散饭一吃，糊涂了，过年胡吃胡喝去了；二月二大豆一吃，把脑子一震，清醒了，才知道家里头米也不多了，面也不多了，油也不多了，肉也吃完了，就开始下地干活了。结果要到该干活的时候了，家里也没有好吃的了，于是乎开始烧纸上坟给老先人哭诉去了。”讲的便

^① 乐都县志. 乐都县志编撰委员会，陕西人民出版社，第 514 页

是其他少数民族笑话当地汉族过春节时候大吃大喝的样子，因为腊八吃散饭把脑子吃糊涂以后，什么也不想了，就开始在家胡吃海喝，就为了一个过年，结果把所有的好东西都完以后，等到二月二吃了嘎嘣脆的蚕豆才把脑子震清醒，才意识到家里什么食物都没有了，此时也到了该补充体力下地干活的时候了，所有的苦都没办法解决，于是就又到了“天社”，便去给祖先祭祀，给自己的老先人们哭诉，祈求祖先的保佑。

（六）朝山会

农历四月初八日，是释迦牟尼的誕生日，这一天村民们会汇集于碾伯镇引胜沟老爷山（也叫武当山），有的人上山进香磕头，有的人踏青观赏风景，庙外有很多人在出售香、表、柏枝，有的年轻人会在这里听花儿会并唱花儿，老年人多会在烧香拜佛之后听戏，场面十分热闹。

（七）端午节

端午节是民间传统节日，这一天家家户户的屋檐上都要插杨柳枝，瓶中还要插沙枣花、芍药花、艾草等植物。孩子们穿新夏衣佩香包（叫荷包），手腕脖颈栓彩色线（叫锁儿）。食品有三角形包子、卷子、粽子等。饮雄黄酒。

过去青海没有米，村里的人们便用面包面制成油包子，以此代替粽子。油包子共两层皮，外面的皮是白面，里面是小麦面，包成三角形粽子的形状，每家都做，端午节那天走亲戚时拿着油包子互相送，过去端午节走完亲戚，第二天上学的时候还要给学堂里的老师拿上家里做的馍馍。

人们还要给小孩绑五色线，意为辟邪，也有长寿的意思，当地人称其为“锁儿”。有的人手腕上、颈部、脚腕上或者手指头上也会戴上。

有的人为了防止虫子钻进鼻子或耳朵，还会往鼻子和耳朵上抹点雄黄，喝雄黄酒。有的人家为了避灾会在大门上插柳枝。在家中主屋的八仙桌上的花瓶里头要献鲜花，主要是牡丹、芍药、沙枣花，主要是献给神仙。人们认为只要是过节总会有神仙来保佑，但是具体是哪位神仙，谁也不知道。

端午那天人们要吃用香菜调好的水萝卜，当地人也称其为“天鹅蛋”，还要

吃凉面、粉皮、凉粉和韭菜盒子。

（八）六月六

六月六喝药水，据说能治百病，乐都县境内有药水泉多出，如雨润乡的大峡口、马营乡的水峡、高庙镇的柳湾、碾伯镇的雷泉等。每逢农历六月初六日，群众汇集于泉边接水加糖饮用。据当地人传说该民俗起源于汉代，汉宣帝神爵元年（前 61 年）时期，赵充国将军进兵湟水河流域，在与羌的对战中取得胜利，之后驻兵休息，而此时，许多士兵出现水土不服的现象，此外兵营中还出现了许多受高原气候影响的患者。一夜充国秉烛观书，朦胧中见一老翁近前相告“士兵苦于疾病，今请得药王至此，将药撒入泉中，请患者饮此水病即愈”。充国醒后颇感奇异，次日传令，士兵一律喝泉水，不数日病果愈。于是出榜晓谕居民，“有疾者饮泉水病当立除”。^①在乐都当地有一座老爷山，过去在山底下有个泉眼，人们认为喝了那里的泉水便会保佑家人平安健康。

（九）牛王马祖会

据村里人讲述，农历二十五那天也叫牛王马祖会，为的是祭祀牛神马神。村庙里的三宫殿内左右两侧供奉着牛王爷和马王爷，七月二十五时便是老百姓到庙里感谢牛王马王一年来对村里庄稼庇佑的日子。

此外，村民们认为家里的牛和马非常重要，因为牛马负责耕作，牛马辛苦了整整一年，才使家里的粮食得以丰收。于是在每年农历的七月二十五左右村里面家家户户的村民们把粮食收下之后，一来为了感谢牛神马神，二来为了庆祝丰收，村里便要在这几天酬神演戏。村民们对于牛马的重视，这也在很大程度上体现了汉族群体精耕细作的农业文化的价值观。

酬神时，村民们用七月新下来的麦子磨成面粉，做成馒头敬神。各家各户都要拿上 12 个大馒头摆到龙王爷和四位娘娘的莲台边，烧香磕头献馒头，以示感谢，在过去，人们还会互相比较各家馍馍的大小，有的人家馍馍做小了，旁人还会开玩笑地说：“你家庄稼被雨打了吗？”如果有人在国会期间没有献祭，则会

^①乐都县志. 乐都县志编撰委员会，陕西人民出版社，第 516 页，

有人责问：“难道你们家里没有收下粮食吗？”所以，过去几乎没人敢不对神灵献祭。而现如今，年轻人献祭已不像过去那么隆重了。

一般情况下，献祭者往往会将花费较少但能表示人们诚意的祭品献给神灵，且在献祭之后，将神食用过的祭品作为神灵降下的福气，人们还会将祭品吃掉。

在此期间，人们还要杀羊献祭。杀羊之前，人们要先把羊拉到神的前面，然后跪在地上给羊浇冷水，浇水之后，要看羊抖不抖，羊抖的话才可以杀，如果不抖就不可以杀，意为“领神”，即神领了献祭者的意思。人们认为一定要在得到神灵的允许以后才可以杀这只羊。

在献祭之后，村民们便会在庙前空地架锅做饭，将献给神灵的祭品吃掉。男人们会在戏台旁边杀羊，女人们切萝卜皮、洋芋，粉条，之后再将羊肉和所有的食材做成一锅烩菜。这一系列的活动全由本村人操作，到会的人一人盛一碗，再泡上馍馍，村中所有人都会聚到这里吃神赐的饭。

献祭仪式体现的是一种人神之间的互报原则，举行献祭仪式时，人们奉献给神贡品、香资，而献祭仪式实质上是人与神在世俗的世界中进行交流的表现，更是人们为了表达人臣服于神而奉献礼物的一个象征符号，而不是简单的赠与神灵礼物祈求得到庇佑的简单的等价物质交换。在人神交流的过程中，人们将祭品以礼物的形式赠予神灵，神灵因人对神的服从而感到高兴，便会降福于人类，以此作为礼物回赠给人们。虽然礼物奉献的隐喻很容易使人产生误解，但在某种程度上说，它似乎表明了人们是如何看待献祭的：神灵并不是需要人们的礼物，神灵要求的是人类在献祭过程中的诚意，即对神绝对服从的表现。事实上，神灵所有的意志都是人们按照自己的价值观和对大自然的敬畏而揣度的。

除了酬神，村里还会在这几天请戏班子在庙里的空地上唱皮影戏，一般会唱三到四天，白天唱的话又叫“白影子”，白天借助阳光，晚上使用棉花做成灯捻的清油灯制成灯光，用木板、纸板或者动物皮做成人物剪影，在光线的投射下指挥皮偶，用隔亮布进行演戏。村民们在院子里看戏，戏文主要有：《金山寺还愿》、《西游记》、《薛仁贵征东》、《沉香救母》、《劈华山》等，大部分都是劝人为善的戏。

过去只要到了这几天，村里家家户户都会聚到一起看戏，但是随着时代的发展，家家户户有了电视，看皮影戏的年轻人越来越少，一般只有村里的老人们会

搬着凳子坐在一起看，所以，皮影戏也不再像过去那么受欢迎，近两年便也就停了下来。并且由于新农村建设规划土地，村里的土地全被征完，人们不再以种地为主，为了庆祝丰收而举办的牛王马祖会便也失去了它的意义，村里便不再在这几天过会了。

（十）中秋节

农历八月十五是中国的传统节日中秋节，过去在中秋前一天，当地的老百姓都是自家用“筒笼”蒸两个大月饼，十五晚上献给神灵。月饼的样子类似于千层饼，里头放葡萄干、芝麻等食物，月饼表面有各种装饰的花样。这一天人们会买些瓜果，以西瓜为主。到了十五晚上，夜幕降临，月亮快要升起的时候，家家户户把八仙桌抬到庭院里，在桌子上面朝着月亮的方向摆上“香供”，主要供些新麦面蒸的圆形馍、月饼和各种瓜果。西瓜放在供桌上以后先不切，要先“敬/接月”，烧香点灯磕头，之后再把西瓜化成锯齿状，两瓣从中间取开，打开之后的形状像两朵莲花，人们认为神就在那里，但是不知道具体是哪位神。有的人家在月下摆上酒席合家共饮，一家人对着月亮聊天。小孩子则等着吃瓜吃月饼，等到月亮升得差不多，香烧完灯收了以后，大人会说：“行了，月亮已经吃过了，我们也吃一点吧。”之后，大家会吃贡品，也会互相串亲戚，亲朋间互赠月饼叫“拜十五”。在当地，每年的八月十五、端午、和春节都是一年中三个要串亲戚最重要的节日。

（十一）重阳节

农历九月初九日是重阳节，再当地的藏、土、汉等民族中均有以登高放禄马达到消灾解惑的风俗。禄马是一种用黄纸剪成马的形状的纸片，现在也有很多人到山上放禄马。当地人认为，生了病却怎么都治不好的人要在重阳节登高之前先请当地的阴阳先生算卦，算好禄马的数量，然后回家用黄纸裁剪，到了重阳节这一天的黎明前带上提前准备好的禄马上山，登顶之后将禄马迎风撒向空中，人们认为放禄马可以把身上“不干净的东西”带走，生病的人病情便会好转。

（十二）腊八节

农历十二月（腊月）初八日叫“腊八”。据说古时候叫“腊日”，这天有祭神活动。民间过腊八，早晨天未亮前到河滩背冰，将冰放在地里和废料堆上，预祈来年的丰收。早饭食用各种米和豆煮成的粥（叫腊八散饭），并把粥抹在门扇上。传说此习是根据释迦牟尼在这天吃了牧女送来的乳糜成佛二流传下来的。当天各寺院诵经，并以“腊八粥”供佛。

村里人认为一年的节日要从腊月算起，村民们很重视腊八，而且腊八节一过各家就要准备办年货。在内地，腊八节的早上要吃腊八粥，而当地人则吃“散饭”，散饭是一种小米加肉、半稀不稠的粥。据村民们的说法，“粥”是外来词，有稀粥和稠粥区分，过去本地人不这么说，只说吃散饭。散饭的做法：先抄上肉丁，葱花炆锅，加水，加小米，散了白面，就可以吃了。过去村里没有大米，只有麦子和小米。最近几年吃散饭的时候加了枣子和葡萄干。随着经济水平的提高，现在村民们家里在平时想吃散饭的时候也会做着吃，但是腊八当天则是一定要吃的。

吃散饭之前要还举行仪式，大人要用筷子粘着散饭在家门外面的门板上画十字，据说那天会有神过来，所以要纪念。村里面两个说法：一个是和释迦牟尼有关系。他 29 岁看破人生，感觉人生的生老病死苦没有意义，为了悟道，他便到各处探索人生真谛，有一次在他苦行途中饿的快死的时候，在一个地方倒下，一名牧羊女经过，看到他，拿粥给他喝下去，使其恢复体力。释迦牟尼感谢之余下水洗澡，上来之后坐在菩提树下，自语找到了人生的真谛，于是他便涅槃成佛了。在他涅槃那天刚好是腊月初八，因为他是被牧羊女的粥救活的，所以之后的人们为了纪念释迦牟尼，每到这一天便会喝腊八粥。还有一种传说讲的是，朱元璋小时候很穷，有一天犯了法，被财主痛打一顿之后关到一间小房子里，不给他吃喝，在他饿得不行的时候便在小房子里抓老鼠，结果在老鼠窝里意外发现各种粮食，于是弄成粥吃。等他当了皇帝以后，恰逢腊八这天，怀念起小时候吃过的这种粥的味道，便吩咐下人们照他的说法熬成粥，由此从明朝开始衍生的腊八节。

过去，腊八这天还有一件很重要的事就是小孩子们要在早上早早起来去挑水，传说水里面有金马驹，谁去的早，就有可能把金马驹挑到自己家里来。所以

过午夜之后，会有勤快的人去河里挑水。

还有一件事便是要打冰，人们把河上结的冰打回家里，放到院子中间，即家里要祭神的中央，也叫“中宫”，要很大块的那种，在地里放一块，果树上夹一块，以此祈求丰收。家里人通过观察冰粒里的水泡所结成各式各样的图案，有圆的、菱形的，有的像豆子，有的像麦子，有的像五谷杂粮的形状，预测明年五谷的生长情况，哪些五谷长的好，哪种东西适宜种，那些作物会丰收。

村里的老人回忆，在过去，人们为了祈求平安，还要吃冰，过去天气很冷，冰块即使放在家里也不会融化。过年时人们吃的油水多了，便会砸一块冰吃，人们认为这是很干净的冰。但是现在已经不再有这样的习俗了。

腊八节一过，村民们就要开始为即将到来的新年做打算了。由于回族没有过春节的习俗，每到此时，当地的回族百姓便会开玩笑地说汉民：“汉民们把散饭一吃心就胀糊涂了，脑子也糊涂了，是叫散饭糊住了，于是就开始胡花乱吃，准备过年了。”这样一句玩笑话也在一定程度上看出，在同一地理空间生活中不同民族间的文化理念与文化价值观。

现在的腊八，已经基本上随大流随时代走，村里还是有吃腊八散饭的这个习惯，很多年轻人不再像过去的老人们那样重视这个节日。

第四章 汉人信仰与宗教生活

“信仰”一词最早来自于拉丁文的“fides”一词，意为信托，指的是对某一种东西的信奉。它包含了两种含义：仪式通过理性判断或经验论证所得出的“确信”的信念；而是完全不凭借逻辑判断，仅凭情感的托付所生出的“虔信”。^①宗教信仰作为人类社会文明发展进程中广泛存在的一种社会现象，它在为社会提供精神支撑的同时，还在为社会团体提供一种组织和整合机制。因此宗教是可以在社会进程中发挥其积极的社会正功能的。

中国作为一个多民族多宗教信仰的国家，其宗教的力量在社会生活与文化中的影响力也是不容小觑的。中国作为世界第一人口大国，但其宗教徒的数量却不是世界第一，据有关资料统计，中国作为一个多宗教国家，信徒主要信奉的有佛教、道教、天主教、基督教和伊斯兰教。据中国统战部于 2013 年统计数据得知，中国现有各宗教信徒约一亿多人，宗教活动场所有 8.5 万余处，宗教神职人员约 30 万人，宗教团体约 3000 多个。宗教团体还办有培养宗教教职人员的宗教院校 74 所。但是在许多人类学家和宗教社会学家眼中，以上数字并不完全正确。他们提出，大部分的汉族百姓都有一定的宗教信仰，这种宗教信仰还是中国社会中一种传统的文化，它便是“民间信仰”。民间信仰主要表现在人们对各种神明的崇拜和对祖先的崇拜。由于对宗教认定的程度不同，才产生了这种统计误差。

台湾社会人类学家李亦园提出传统汉人社会的宗教特色主要体现于“普化宗教”（即泛化宗教）的形态上，他指出：“我们的传统宗教信仰可包括祖先崇拜、神明崇拜、岁时祭仪、生命礼俗、符咒法术等等，甚至于时空宇宙观也都是我们宗教观念的一部分。由此可见我们的宗教信仰是如何与一般生活混合而普化及于文化的各面，而我们这一种方式的宗教信仰当然也不会出现有严格的教会组织，也不见有成册的经典语系统的教义。”^②自古以来在汉人社会中，每逢岁时节庆举办隆重的建醮酬神、唱戏娱神等祭祀仪式似乎是约定俗成且必不可少的一种文化惯习。

^① 郝苏民. 仪式崇拜与有序的神圣. 中央民族大学出版社, 2008 年 8 月第一版, 第 16 页

^② 李亦园, 人类的视野. 上海文艺出版社, 1996 第一版, 第 274 页

第一节 村庙

村庙作为地方社区的公共建筑，其修筑和建立的过程都和村落即周边社区的发展息息相关，同时作为社区公共庙宇，村庙既是地方社区中传统的标志性建筑物，也是地方社区民间信仰活动的场道，因此村庙在汉族村落中有着举足轻重的地位。七里店村是乐都县民间信仰活动较为发达的地区之一，其村庙七里寺位于七里店村东侧，七里店小学正南方。距离七里店村约 450 米，图 2-12 中 A 为七里寺，B 为七里店村，C 为马家台村。

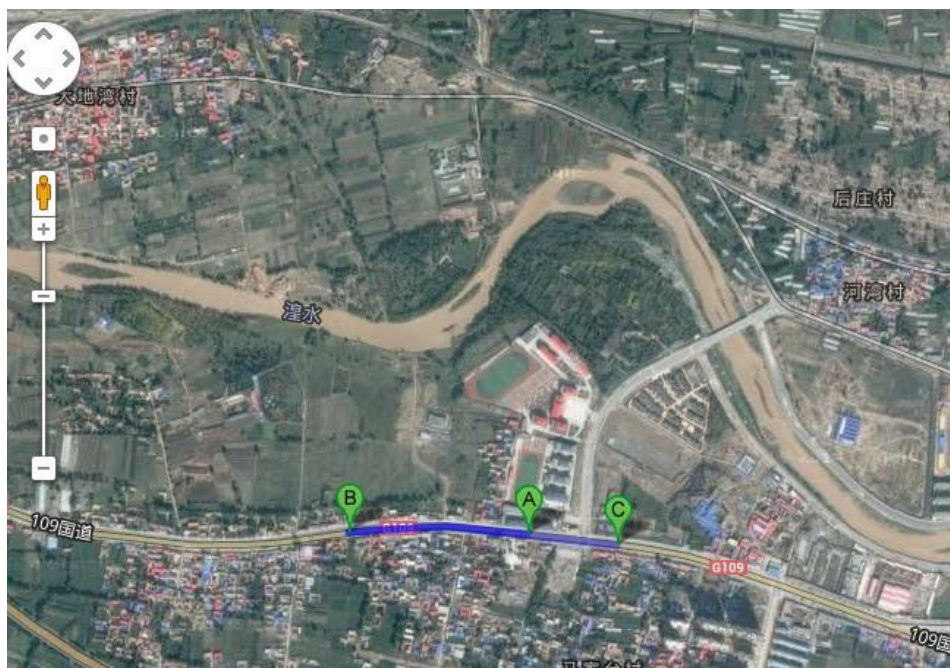


图 2-12 七里寺位置关系图

该村村庙的规模在乐都地区相对较大，现共有 13 座大殿，占地约十五亩。加上新修的圣母殿共二十余亩。每一座大殿都以柏木为基本建材，建筑工艺极其考究。每一座大殿的修建资金动辄几十万，有的花费较多的甚至会达到几百万，附表三为七里店村庙宇情况调查表。

村庙中供奉的主神就是地方社区的保护神，七里寺中供奉的神明既有佛教里面的如来佛、弥勒佛、文殊菩萨、观音菩萨、普贤菩萨等，又有道教里面的玉皇大帝、太上老君、三霄娘娘、龙王爷等。每逢初一十五，村民便会到庙中烧香祈福，每年的正月十五还会以家庭为单位在村庙中共同举办庙会，庙会期间会有酬神建醮、演公戏、转九曲黄河灯阵、游神巡境等仪式，在仪式过程中为神灵烧香，以此祈求神明护佑村中居民的平安健康。

一、七里寺

明代初期内地汉族移民的到来，不仅从经济上带来了农耕文明，还从思想上传入了他们的宗教信仰，使那些后来在这里成长的移民后裔在宗教信仰上更偏重于汉传佛教和道教，并使一些世代在这里居住的少数民族也改变信仰。明朝万历36年（公元1608年），由当时的碾伯右千户组织当地百姓，在七里店村捐资修建“三官庙”。后因“三官赐福”，更名为赐福观，2004年又正式更名为七里寺，现如今由于寺里供奉着多种教派的神明，日常生活中村民们习惯称其为“全神庙”。从其寺名的更改中，我们便可看出这是一个多神信仰的道观，亦可称之为寺庙。寺中不仅有观音殿、古佛殿，供奉着如来佛、弥勒佛等佛教神灵，还有三官殿、玉皇殿、三清殿、娘娘殿、十王殿，供奉着玉皇大帝、关二爷、太上老君、三霄娘娘等道教神像。在村庙中至今仍保留着一块村庙修建时期遗留的一块石碑，上面写着当时参与修建村庙的人的名字，从石碑上斑驳的文字记录中依稀可以找到七里店村徐氏族人的祖先参与修建的文字记载。

古佛殿是七里店最早的庙宇，位于今七里店小学，后建成老爷殿和娘娘殿。老爷殿也叫关帝庙，坐北朝南，过去在旧七里店小学里面。关帝庙中供奉着三尊神像，中间是关公，右面是其白面义子关平，左面是手持大刀的周仓。在村庙东侧的圣母殿中供奉着三霄娘娘：云霄娘娘，碧霄娘娘和琼霄娘娘。殿里最西侧供奉着痘疹娘娘，村民认为她掌管痘疹，可治疗牛痘天花，最东侧供奉着龙王，因村子里没钱加盖寺庙，因此全部都供奉在娘娘殿里面。庙前面是院子、山门，山门塑着四大金刚神像。庙的西面是戏台，戏台中间没有门，门两边贴着对联，对联的内容一般都和关老爷有关，如“单刀会鲁肃，江南文武寒心。匹马斩颜良，河北英雄丧胆”这种歌颂关二爷的诗文。每到七里店举办灯会以及唱大戏的时候，戏台上面可以唱戏，下面则像城门一样可以进出，戏台屋檐上还有蚩等的装饰物，格局很像故宫庙宇的建筑风格。

之后，在文革时期所有的寺观庙宇以及戏台全部被拆掉，改作学校的操场和一个医疗室，现在这里全部成了七里店学校。图 2-13 为村庙旧址。

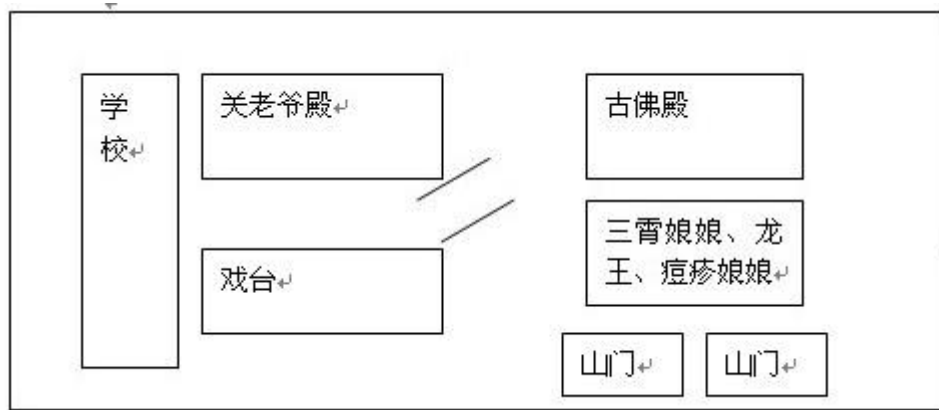


图 2-13 村庙旧图

二、村庙重建

过去老爷殿、古佛寺、娘娘殿在今七里店小学的位置，重建时为了便于管理，便将三座大殿移到三官庙中，现在改成七里寺。庙里有总管和传承人，村民们参与重建和维护。平时不做什么，主要在正月十五举办灯会的时候负责各个部分。

在询问村庙重建的时候，庙官回忆道：“文革时候连戏台都拆掉了，（庙里的）神像都被打了，来这边的都是重塑的。古佛寺是水泥厂一个老总捐的，三清殿两个老总捐的，灵官和赵公明，两个老板捐的，菩萨殿（是一个）老板捐的，文昌殿（是一个）老总捐的，孔子庙也是一个老总捐的，紫微宫也是。盖的早的也是大老板捐的，明朝右千户盖的是那几个庙（古佛寺、玉皇阁），在文革时候全拆掉了。现在（最早）的有 14 年，都是后来新修的，（其他）旧的庙修了有 10 年，县里也没有（过去村庙的）记载，全部给破坏了。”

据村民讲述，文革时候村庙被拆掉以后，文革十年中村民们再没有举行宗教祭祀仪式。文革以后，村民们决定重建村庙，位置选在旧村庙的对面，今村委会以东 300 米左右的位置。最初时候村书记虽不出面组织但是默许他人，当时都是村民捐钱，由本村有权威的老人们自己过来修建。后来国家政策逐步解禁以后，村政府才出面组织村庙的重建。

宗教改革时期，山门上的黑虎和王灵官都被搬走，后来重塑金身时由于当时经费不足，重塑的金身非常小，村庙认为不够气派，后来村里管事的老人把两位金身供奉到玉皇殿前面的廊檐下，近几年才又重塑了更大的金身。

重建的村庙最初叫三官庙，后来改成赐福观，2011 年 4 月又更名七里寺。

刚开始庙里只有三官殿，后来陆续修建了三清殿，古佛殿、娘娘殿、玉皇殿、老爷殿、十王殿、观音殿，下图 2-14 为现村庙结构示意图。

据村里老人回忆，改革开放 30 年以来，村庙改了两茬，过去村民们没钱，盖得不好，后来随着经济条件的改善，捐的钱越来越多，人们便把盖的不够好的庙宇拆掉，请专门的包工头过来修建规模更大更好的庙宇，村庙的重塑至今仍未停止。据庙观爷介绍，现在又在不好了，随着新农村建设，政府因拓宽公路对七里店村进行征地，向村里赔偿了 300 万，村里便又新盖了现如今的玉皇殿，人们对每一次的重塑都很重视，在重塑玉皇殿的时候先考察贵德的玉皇阁的修建风格以后，专门请木匠画好图纸，用上等木料以及大理石地板修建。现在给村庙捐的钱人也很多，不仅是本村人会主动捐钱，还有很多本地和外地的公司老板也会过来捐钱修筑，为自己捐功德。村里的人们认为村庙是由村里老百姓捐起来的庙，是众人的庙。

村庙里还有一座万历年间初建村庙时刻的石碑，后在宗教改革中遭到损毁，被截为两半，埋在庙里的地底下。从上面斑驳的文字中，我们可以依稀看到村庙修建的年代和历史背景。80 年代，村民们意识到石碑的重要性，便挖起来放到庙里，但是上面部分文字已被施工中的水泥所覆盖。

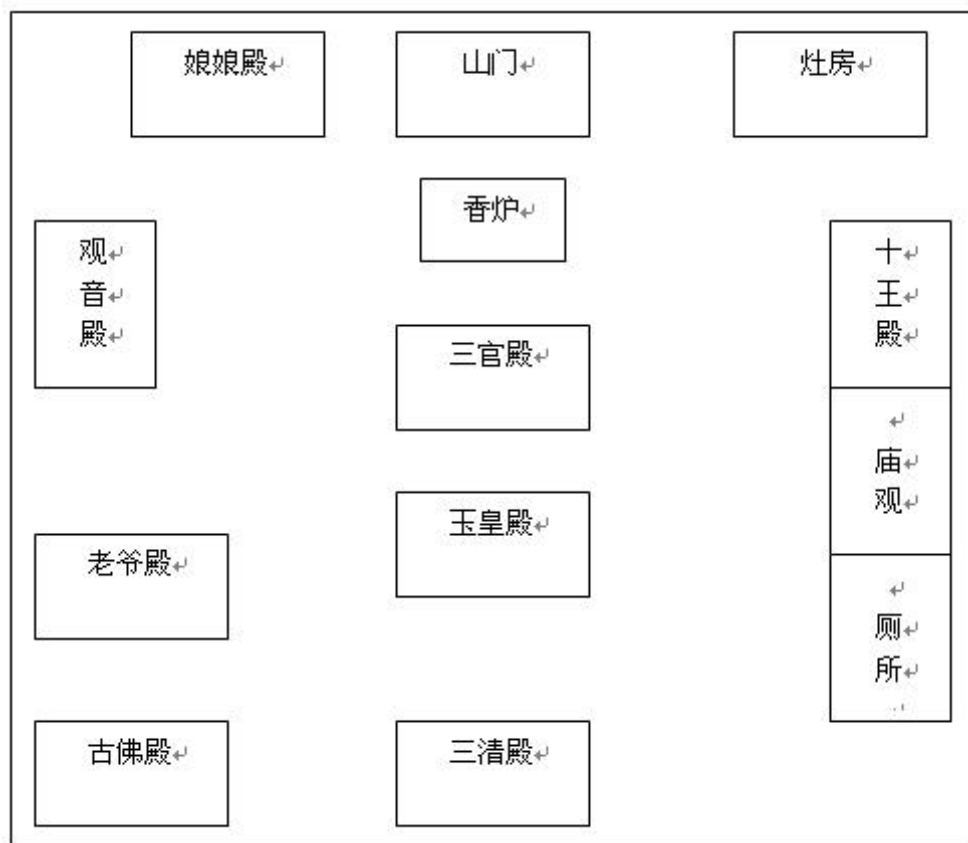


图 2-14 新建村庙空间结构示意图

三、村庙现状

最初的三官庙中只有玉皇殿和三官殿。其余的殿宇都是后来重修起来的。当地人也把七里寺称为“全神庙”，意为佛教儒教道教全有的庙宇，庙中既有求财的财神，也有求子的送子娘娘。还有佛教中的如来佛、弥勒佛、燃灯佛、观音菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨等。

笔者：“各位神仙都掌管着什么？”

庙官：“每个神掌管的不一样，没有儿女的求白子娘娘，没有财求财，求老爷殿，三官殿，求财神。每个佛爷有每个佛爷管的地方。”

笔者：“平时什么人会到庙里拜？”

庙官：“只有平时积善行德做了好事的人才可以来求神拜佛，求财求平安。天天害人的怎么能行。”

（一）三官殿

三官殿中供奉着天官、地官、水官，作为道教尊奉的三位天神，分别代表福、禄、寿之意。东汉年间，天师道的创始人张陵，将祭祀天地水三官，上三观手书作为道教信徒祈求平安祛病祈福的途径，此外，人们还将道教最早供奉的神灵——天官、地官和水官并称为“三官大帝”或“三官帝君”。正月十五请神期间，七里店村的三官殿前便会贴着写有“天官赐福、地官赦罪、水官解厄”的大字。人们来这里上香点灯求签，向神灵提出诉求，来这里的人们一般都以求官求财求儿女为主。殿内两边墙壁上是各种布画佛像，殿门上面画的也是一些诸如八仙、钟馗之类的道教画像。庙宇外面的墙壁两侧分别为王母拜寿和八仙过海图。每当庙里要请神的时候，都会在三官殿念经，过去一般都会请五到七个阴阳先生，规模很大。图 2-15 为三官殿，图 2-16 为七里店村庙宇建筑风格，图 2-17 为天官神像，图 2-18 为水管神像，图 2-19 为测签筒，来庙里上香的百姓往往会因家中有诉求而来这里求签解惑，图 2-20、2-21、2-22 为上香者带来的贡品，贡品以馍馍、水果、冰糖、香、表、香资为主。



图 2-15



图 2-16



图 2-17



图 2-18



图 2-19



图 2--20

图 2--21

图 2--22

（二）玉皇殿

图 2-23 为玉皇殿，该殿位于三官殿正南方，坐南朝北，属道教庙宇。殿内供奉着天皇、地皇、人皇三位神像，在《史记·秦始皇本纪》中记载有：“古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。^①”其中“泰皇”即指“人皇”。该殿与三官殿修建时间相同，是庙里年代最久的殿，文革期间被拆毁，文革结束后经村民重新修葺，保存至今。



图 2-23

（三）三清殿

图 2-24 为三清殿，位于玉皇殿正南方，坐南朝北，殿宇中间供奉的是太清道德天尊太上老君，东边是上清灵宝天尊，西边是玉清元始天尊。在道教神灵体

^① 司马迁.史记卷六·秦始皇本纪第六

系中，三清作为道教天神中的最高位者，对其他神进行管理，同时监督民间百姓的社会生活。殿内佛像均为鎏金质地，如图 2-25、图 2-26、图 2-27。主神左右两侧分别供奉着十二上仙的鎏金神像，图 2-28 和图 2-29 为殿内东西两侧布画。该殿始修于 2005 年，由民间捐资修建完成。



图 2--24

图 2--25

图 2--26



图 2--27

图 2--28

图 2--29

（四）老爷殿

明朝初年，朱元璋在南京为关公单独建庙，称“汉前将军寿亭侯”。嘉靖时期，更正错误，将其称之为“汉前将军汉寿亭侯”。之后，永乐年间又在北京建关羽庙。成化年间，于宛平县修建庙宇，每年五月十三日，由太常寺派官祭祀。这个时期关羽的地位在诸多武神之间有所提高，但还没有达到全国性祭祀的地位，仍只是众神之一。清朝建都盛京时，清廷于地戟门之外为关羽建庙，之后便又在地安门外为其建庙，每年的五月十三日为其祭祀。顺治九年，将其封为“忠义神武关圣大帝”。乾隆三十三年，更改原谥“壮缪”为“神勇”，并加号灵佑。此后，又陆续加号护国、仁勇、翊赞、威显、精诚、绥靖、保民、宣德等，升为

中祀。

清代，民间所建的关帝庙，更加普遍。两边写对联，中间没有门，正对关老爷。柱子上的对联一般和关老爷有关系。主要以歌颂关二爷为主，如：“单刀会鲁肃，江南文武寒心（害怕）。匹马斩颜良，河北英雄丧胆。”

老爷殿有 20 年的历史，据村民讲因关二爷爱好看戏，戏台又位于村庙的南边，因此老爷殿的位置为坐北朝南。殿里中间供奉着关二爷的神像，左边是黑面虬髯的周仓，右边是其白面义子关平，两边墙上画着关公的历史故事。

关羽被封为神的原因，最关键的还是他的历史故事和人物形象在汉人社会可以说是深入人心。同时关羽成为主神的过程也体现了中国儒教神灵的形成模式：劳苦功高、品行端正者通过皇上为其加封、列入祀典者，便可祭祀为神，封神之后，护佑百姓命运，掌管人生安危祸福。



图 2-30



图 2-31



图 2--32 关公

图 2--33 关平

图 2--34 周仓

（五）十王殿

十王殿位于村庙东边，坐东朝西，殿中供奉着地藏王菩萨和十大元君，左右两边墙壁上画着人们在阴朝地府所受的各种刑罚。地藏王菩萨梵名乞叉底伽沙，主要掌管所有地域鬼魂的度化事宜，使世人无需再坠入冥界经历苦难。阴间所有的亡灵活着的时候虽然曾经做过错事，但若是能够真心悔悟，菩萨便可以让其从宽抵罪，改过自新，免于受诸苦刑。每逢初一、初六、初九、十五这样的日子，都会有人带着贡品前往七里寺中的十王殿为家中先人祈福，为佛爷上香点灯。图 2-35 为十王殿，图 2-36 为地藏王菩萨塑像，图 2-37、图 2-38 为殿内两边布画图，图 2-39、图 2-40 为一户现居住地为格尔木，而祖籍为七里店村村民的人家恰逢初六回老家探亲，便到七里寺中为老先人烧香点灯的画面，图 2-41 为家人为其奠酒。



图 2-35



图 2-36



图 2-37



图 2-38



图 2--39



图 2--40



图 2--41

（六）娘娘殿

灵官西边是娘娘殿，也叫圣母殿，坐北朝南，如图 3-38.殿内中间供奉着三霄娘娘的神像，分别是云霄娘娘、碧霄娘娘和琼霄娘娘三姐妹，如图 2-42。三霄娘娘东边是龙王爷，如图 2-47，西边是痘疹师母，如图 2-48。殿两边的墙壁上画的是娘娘和赵公明的神话传说如图 2-49、图 2-50。有关三霄娘娘最早的记载出现于《封神演义》一书中，三霄娘娘的哥哥赵公明在战争中助商灭周，反被周朝将领射死。云霄三姐妹听闻哥哥死讯，悲愤至极。她们决定为兄报仇，在与姜子牙斗法过程中摆出“九曲黄河阵”，后元始天尊和老子临阵，将她们的法宝收走，三人也被战死，在第九十九回《姜子牙归国封神》中，三霄娘娘被封为“感应随世仙姑”，掌管“混元金斗”。在当地村民眼中，当地的九曲黄河灯阵便是三霄娘娘为兄报仇在与姜子牙对战时摆的迷魂阵，每逢正月十五还要请戏班子在戏台处唱与三霄娘娘神话故事有关的《黄河阵》。村民们每逢初一十五便会来庙里拜，也有的人家认为三霄娘娘管给人间送子，在殿外贴有“圣母神恩福庇一方黎庶，神佑洪爱保全四境婴孩”的对联，横批为“灵通四境”，从该对联中也可看出在当地人眼中三霄娘娘掌管四方婴孩的平安，所以在当地许多婚后迟迟无法怀孕的女人便会来庙里敬香求子。如果有的人家遇到大事，需要请求佛爷禳解的时候，便会到庙里将轿子佛爷请回家，为其做法事，如图 2-46 中的三霄娘娘本应为三尊神像，现只剩一尊，其余两尊均被请走

在城镇化^{城镇化}规划建设中，因要拓宽公路，娘娘殿占道，所以娘娘殿和山门要统一往南移 12 米。目前在建的玉皇殿改为娘娘殿，娘娘殿的神像将会在 2014 年

农历6月初六移到新修的殿里，新殿如图3-39。新修的娘娘殿高16米，侧边的柱子9.5米，均用柏木修建。图3-40、图3-41为工匠在为新娘娘殿做殿门外的木雕。娘娘殿前面再修五间山门，供奉黑虎和灵官殿，之后再在娘娘殿后面修玉皇殿。



图 2-42



图 2-43



图 2-44



图 2-45



图 2--46



图 2--47



图 2--48



图 2-49

图 2-50

（七）古佛殿

古佛殿最早建于明朝万历年间，后于文革期间拆毁，图 2-52 为明代古佛，文革时期拆除庙宇的时候，村里面的人将这三尊佛像藏了起来，也因此才得以保存，现如今，为了更好地保护三尊佛像，庙里将其珍藏起来，不再世人。2005 年依靠民间集资，人们又将其重修，图 2-51 为现在的古佛殿，殿内中间供奉着如来佛，东边是燃灯佛，西边是弥勒佛，大殿两边是形态各异的十八罗汉，他们手中拿的东西也都不一样，有的拿书，有的拿佛珠，有的拿钵。墙上画有 500 罗汉 500 僧，有念经的，也有练武的，姿态不一，房梁上绘有精美的山水画。



图 2-51

图 2-52



图 2-53

图 2-54



图 2-55 图 2-56 图 2-57 图 2-58

（八）菩萨殿

村庙西边是菩萨殿，坐西朝东，如图 2-59。最早的菩萨殿修于一百多年前，后于文革期间拆毁。1998 年又将其重新修起。大殿中间是观音菩萨如图 2-60，北边是文殊菩萨，南边是普贤菩萨。大殿两边是金刚护法，如图 2-64。两边墙壁上画着观音菩萨感化动物和妖怪的故事，还有教育人们孝敬老人的，旨在教导人们做人要有道德，要修善积德，教人为善。



图 2-59 图 2-60



图 2--61 图 2--62 图 2--63 图 2--64

（九）山门

据庙官介绍，山门东边供奉着赵公明财神，代表都督府，西边供奉着王灵官，他们作为两位大元帅，镇守着七里店村庙。两边墙上的画是两位元帅的臣子。

四、村庙值守者——庙官

作为管理七里店村全部庙宇的庙官，赵世荣还担任七里店村村长及村庙庙官一职，同时他还是一名宗教职业者——法拉，“法拉”，也叫巫，有禳解之意，在村里面充当着神与人沟通的角色。为宗教职业者，“法拉”通过一系列的通灵仪式，使神灵附体，再由他向人们传达神灵的旨意。

由于当地村民们信奉的佛爷是赵公明，其神像下面骑的是黑虎，因此也称其为赵黑虎或黑虎大神。恰好庙观赵世荣也姓赵，且他在通神时附体降的神就是赵黑虎，村民们便把庙观爷尊称为“佛爷”，生活中也会叫他为“赵佛爷”。在村中他集合所有角色于一身，既是一名宗教职业者，他还是周期性集体祭祀仪式的组织者，同时作为庙官，他还是村庙的值守者，此外还担任七里店村村长一职，为村中百姓做事，还是七里店九曲黄河灯会的文化传承人，还监管一个生态园和村里新修的驾校。

作为“法拉”，每当村子里谁家遇到什么难解的事，如看病、出行、动土、算日子，在什么地方要干什么，家里哪里不好，家里出了什么事情，谁去了什么不干净的地方，灾祸怎么避免等等都会找“赵佛爷”出面。赵佛爷通灵时请先请神。焚香，烧表，磕头，拿一面镜子和代表神明的木桩，默念“我是赵黑虎的弟子，现有一事……”之类的言辞，以此求神问卜。遇到重大事项时还要杀羊、祭奠、扎草人。黑虎附身后，赵佛爷以神的旨意神谕，教给问卜之人禳解的做法。

访谈资料：

笔者：“您一般什么时候会请佛爷？”

赵佛爷：“生病，有的不是生病，是中了邪了，会请佛爷。邪气入侵。鬼把人的身体占了，心里不清楚，昏昏沉沉，迷迷瞪瞪。”

我：“怎么让鬼走开？”

赵佛爷：“佛爷（赵公明）有办法，办法不能讲。因为那是天意。（我要先）

得到赵公明的旨意，然后决定。”

请神时，赵佛爷被神明附体，神明借赵佛爷之口，说出神谕，为求神问卜之人提供解决问题的答案，以达到神与人的沟通。请神往往是非常神秘的，不能告知外人，在“法拉”看来，这是属于亵渎神灵的做法，会让神感到不满。

作为庙官，赵佛爷要管的事情很多，不仅要村庙进行日常管理和维护，在修缮庙宇时还要筹措香资、设计庙宇、采买砖块和水泥等事宜。

作为集体祭仪的组织者，赵佛爷要负责统筹仪式的方方面面，从权利任务的分配，到祭祀仪式的组织，再到社会力量的凝聚和地方文化的宣传等各个部分。

五、庙宇更名背后

笔者在对村里白帝庙庙官金 XX 进行采访时曾问道：“为什么要把赐福观改名为七里寺？”这一问题时，他无奈地回答道：“不改名字，国家不拨钱，改成寺，国家才给拨钱。不是寺院国家不给钱，寺院是藏民的，藏民的给钱，汉民的不给钱，寺院才给钱。（可是）我们的三教（儒释道）都全着的……”

面对城镇化建设，如果不把道观改为寺庙，就有可能面临拆迁的危险，因此目前村庙信仰的处境正处于非常尴尬的境地，村民们为了保护村庙，只有把道观名称改为寺庙名称，从形式上将民间信仰变为佛教信仰，其内容则仍是当地社会几百年来留存下来的道教信仰。

六、孔子庙

中国传统的儒家思想又被人们称为“儒教”，也有人将其称之为中华民族的宗教，甚至是“国教”。它之所以被人称为“国教”，是由于儒家思想全面深入地映射了华夏汉族群体的民族心理。儒家思想既是文人墨客的宗教信仰，从其起源和礼仪规范上看，它又是一种阶级宗教。葛兰言从研究中华民族文人阶层的宗教信仰、风俗习惯、民族心理和道德观念等角度方面出发，对中国社会的宗教文化进行了深入研究，并将“儒教”界定为中国汉人社会的“官方宗教。”

在当代中国，随着儒释道三教在形式上的高度重叠，三教在宗教生活、象征

手法和准则上相互影响、彼此融合的趋势已逐渐被世人所认同。

现如今国内许多被称为“民间信仰”的一些现象都是儒教文化的遗存。弄清它们和儒教的关系,对于今后宗教政策或许会有点帮助。自汉代起,孔子便被历代统治者祭祀为国家公神,在封建社会,他的地位与社稷神的等级持平。到清朝末年,升为“大祀”,和天地同级。

儒学作为封建王朝的统治思想,其作用仅从中国封建社会能延续两千年之久这一点中,就可想到了。其对青海社会的影响也非其他文化所能比拟的。东汉时就有赵宽(赵充国的后裔)入关中“修习典艺,博贯史略”,成为饱学儒士之后返回河湟,“教诲后生,百有余人,皆成俊艾”的事迹,现有“三老赵椽之碑”一通确记其事。魏晋南北朝时期,南凉秃发利鹿孤“建学校,开庠序,选耆德硕儒以训胄子”,任用儒学之士田玄冲、赵诞为博士祭酒,教育贵族子弟^①。明清时期,随着汉族移民的入迁,使儒学教育在河湟地区得到更快的发展。明王朝在青海设立西宁卫学,清王朝在此之后将其改为西宁府学,雍正末年又创建贡院,并在各县设县儒学,各乡社设社学、义学^②。清朝乾隆之后,更高层次的教育机构——书院在各地相继建立,如乐都的凤山书院(1761年建)、大雅书院(1829年建,1874年改为崇山书院)、大通的三川书院(1738年建)、贵德的河阴书院(1820年建)和西宁的湟中书院(1785年建)。清朝光绪年间,西宁府又建五峰书院、丹邑(今湟源)建海峰书院,循化建龙支书院,大通又建泰兴书院。儒学教育的发展不仅培养了大批汉族人才,同时也培养了大批土著民族的俊秀子弟,如成化十七年庚子科进士便是李土司的后裔李巩为。祁土司后裔动祁彛为康熙九年武进士等。各世居少数民族在儒学教育的陶冶之下,尚武之民风大为改观,“劝民读书,风气丕变,同治之代,文人臻多”^③。

当地人深受儒家观念的影响,在村里一位老人的记述中,曾讲到他身边的一个故事:“我母亲和我的侄子辈年龄相仿,论辈分的话,我侄子叫我妈妈为奶奶,路上遇到我的侄子们都要站住给我妈妈弯腰行礼,很谦恭。”

儒学教育的发展及为当地世居民族对儒家文化的接受,使得河湟边塞之地的各民族在思想上与内地有了共同之处,儒学逐渐成为中央王朝统治河湟各民族的

^① 《晋书》卷一百二十六《秃发制鹿孤载记》

^② 《西宁府新志》卷十一

^③ 《大通县志》二

思想武器,这在很大程度上促进了中央王朝对边疆地区的建设和发展。

（一）孔庙

近几年,有一些来自全国各地的企业老板在七里店村庙西边不远处集资修建了一座孔子庙如图 2-65,到目前为止孔子庙已修建了 6 年,至今仍在不断修缮,预计 2015 年完工。孔庙中自北向南共有三座大殿,分别是孔子殿、紫微宫和文昌殿。每一座大殿所用的木料都是柏木,均为汉式庙宇建筑格局,房梁上面雕刻着双龙戏珠,还绘有一些图案,多以神话人物人物为主,如钟馗、八仙,其次还有一些山水画,工艺及其精美,如图 2-71、图 2-72、图 2-73。孔庙中的每一座大殿里两侧墙壁上都是在布上绘制的图案。其图案内容也很讲究,例如在文昌殿中两侧的图案是他的 72 位弟子,在紫微宫两侧的图案则是百子图,所绘图案相当精致。据庙官介绍,这样的布画比壁画保存时间会更为久远,有极高的保存价值。

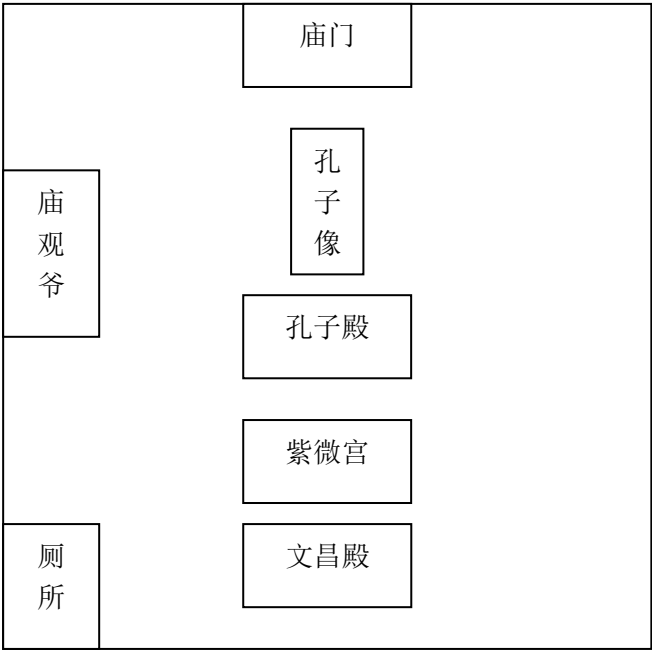


图 2-65 孔庙结构图

1.孔子殿

最前面的殿是孔子殿,如图 2-67,殿中间供奉着孔子像,两边的神像尚未塑好,因七里店村北边的白帝庙在城市规划中占道,要被拆掉,因此村民便先将百子娘娘和送子娘娘于 2013 年农历三月初三从白帝庙暂时请到孔子殿中供奉,

目前大殿东西两边供奉着两位娘娘，如图 2-68。相传百子娘娘为周文王姬昌的妻子太姒，他们共有一百个儿子，故而将她称之为百子娘娘。此外据村里传人说送子娘娘来自印度，她吃了百姓家 500 个儿女，后经如来佛感化，放下屠刀立地成佛，专给人间送儿女。



图 2-66



图 2-67



图 2-68



图 2-69



图 2-70



图 2-71



图 2-72



图 2-73

2. 紫微宫

中间的紫微宫里供奉着中天紫微北极大帝，是道教尊神“四御”之中的第二位神，其地位仅次于最高尊神“三清”和玉皇大帝。在当地，因“北极”与“白子”发音相似，当地人也将之称之为“紫薇白子大帝”，认为其能够保佑人们多子多孙，故将送子娘娘和百子娘娘神像置于其东西两侧。殿内两边绘制的也是百子图。

3. 文昌殿

最后面的殿是文昌殿，中间供奉着文昌帝君，又称梓潼帝君，掌管功名与禄位之神，文昌帝君左右两边分别是文曲星和武曲星，两侧墙上画的是文昌帝君下面的臣子。文昌是中国古代学问、文章、科举士子的守护神，在道教神仙系统中地位较高。“斗魁戴匡六星曰文昌宫”载于《史记·天官书》，所以文昌历来就是国家祭祀的对象。在大学士朱珪撰写的碑文中提出文昌帝君即为文昌星，周朝初年降世为张亚子，隋唐之际为王通，唐宋元时期都曾加封，于是定制祭祀。宋元时期祭文昌，是儒家学者为了让神灵保佑取得功名，故而是纯粹的儒者之神。清代的祭祀，又把文昌变为政治之神。祭于官府就表明，这是为了保佑官吏和地方上的平安。^①

在村里老人讲：“去孔子庙里拜的人很多，大部分是功名的。文昌老爷相当于人间的国家总理，是专门保佑孩子升学、男人升官发财的，过去村里没有孔庙的时候，人们一般都会到村庙里为子女祈求功名，现如今修了孔庙，大家便都会到孔庙中烧香叩拜，祈求佛祖保佑子女读书好，考上好的大学。也有求财，求儿女的。”

在讲到庙宇的修建时，庙官非常自豪地讲到：“三座大殿位于一条中轴线上，

^① 李申 儒学与儒教，四川大学出版社，2005年8月第一版，第458页

非常讲究。大殿（里面）两边（的墙上）都是布画的，一百多年以后会成为国家的国宝。水泥做出来（庙宇）的是仿古，真正的古建是木头，（是）用刀子雕刻出来的，（我们用的是）松木，之后用铜皮包起来，可以保存几千年。古建的庙一百多年就不成了。”以此表达孔庙的价值以及修建的不易程度。

（二）俗名的寓意

起名字一定程度上反映着人们的价值观，通过观察族谱中记载的族人的名字，我们也可隐约地看到村民们所崇尚的儒家文化。

以七里店村徐氏家族为例，在采访徐氏家族中的一位老人时，他讲到他的父亲的心愿曾无意中提到，他家人的名字，老大徐致温、老二徐致良，他排行老三，名为徐致恭。他说他的父亲当时想生五个儿子，取俗名时就取温、良、恭、俭、让五个字依次排序，但是到家中老四时生的是女儿，便没再排下去。

在裴氏家谱中第十二世祖裴亮仕和裴亮卿，从他们的俗名中的仕、卿二字，便可看出家人学而优则仕的官本位思想，以及之后的十三世祖裴敬度、裴信度、裴礼度和裴荣度，十九世祖裴发军、裴发忠和裴发民，村里像这样起名字的家庭非常多，尤其是家里长辈稍有些文化的或者条件较好的，都会这样给子女起名字，因此仅从他们的名字中都可以嗅到一丝儒家思想的气息。

孔子庙的在修建中不仅体现了儒学教育在当地文化中的主流地位，还使得“求子文化、祈福文化和求学文化”在这里融为一体，“道家文化、儒家文化与生育民俗文化”出现在同一地域范围中，它不仅寄托了中国人自古以来学而优则仕的儒学理想，也表达了潜藏在当地人心中尊孔尚儒的价值观，还在一定程度上反映了当地村民的宗教信仰和人生追求。

七、白帝庙

在村委会旁边有一座年代久远的神庙如图 2-74，庙门上写着白帝庙，里面却又供奉着紫薇北极大帝，但是因音译的差别，村里人也不确定庙名，有的人说是白帝庙，也有人说是百子庙，还有人称其为北极庙，庙官爷又将其称为紫薇宫。虽不明确庙名，但是村民们求子时都要来这里烧香拜佛。很久以前不知是何原因

被烧的只剩下北面的一堵墙，如同残垣断壁一般。40 年代左右村民们集资重盖，解放后队里将其收回，平时在里面开会，近几年才重被塑起神像，供人们膜拜。

中间的神像是紫薇北极大帝，如图 2-75，他是周文王的大儿子姬发化身。大帝前面还有两位神像，一个是文曲星，一个是武曲星。由于城镇化建设将这里进行了道路规划，因此这座庙在不久之后将会被拆掉。2012 年农历三月初三，是道教王母娘娘蟠桃会的好日子，村民们便选在这天把庙里供奉的轿子佛爷送子娘娘和百子娘娘请到孔子庙中。请神当天早晨，村庙负责人要先上香点灯烧表放炮，意为像神明请示，之后才能请神，等孔子庙彻底修好以后还要做法事念经。



图 2-74



图 2-75

八、宗教诉求

村里现有村庙中的娘娘殿、菩萨殿、十王殿、三官殿、玉皇殿、三清殿、古佛殿、老爷殿和山门，外加新修的一座娘娘殿，孔子庙里的孔子殿、文昌殿、紫薇宫，以及村委会东侧的百子庙，共 15 座庙宇。平时本村和外村的村民每逢初一、十五便会到庙里烧香拜佛，一般以求子，求财，求对象，求工作，求平安为主。拜佛时会带祭品，一般是自家蒸的馍馍、水果、香、表等。到了过年的时候，从初一到十五天天都会有人来拜。除此之外，一般只有家里有事要祈求神明保佑的时候才会来庙里。

在过去，逢年过节的时候，不论佛教神殿还是道教神殿，村民们都会到每一间殿里给各位神像烧香磕头。人们没有去思考过自己信的是哪位尊神，也不明白是什么支配着自己到村民许愿。总之便是见庙就磕头，见寺就烧香，不论求什么，都会去各个殿里许愿。遇神拜神，遇佛求佛，以同样的仪式给不同的神灵烧香捐

钱点灯，对每一位神灵诉说自己心中的愿望。

村民们许的愿大部分以家人平安健康、求子、升学、当官、发财为主，例如：最近家里诸事不顺，是不是遇到什么孽障阻挡，使得家里不平安，人们企图通过神灵找到禳解的方式；又或者儿子考大学；儿媳妇生孩子，能不能生男孩；儿子今年能不能当官；外出工作能不能挣钱之类的夙愿。

在问到“村里人什么时候来庙里拜佛”的时候，庙官回答道：“天天有人来拜，求平安，儿女，对象，升官发财。遇到家里有事时候也会过来拜。我们的佛爷保佑的是国泰民安、风调雨顺、国富民强。风来了，雨来了，万物生长了。”

据庙官爷描述：“（人们）结婚的时候要来庙里上香拜佛点灯，求平安。结了婚的求子，生了孩子以后来还愿，孩子生病，来寺里找佛爷保了，十二年的时候辩锁子。三官保下了就叫三观保，黑虎保，娘娘保，灵官保。满月时候来上香，孩子不抱过来。百岁以后才来寺里抱，十二岁生日那天，用公鸡、筛子、毛巾，身上辩锁子。十二岁一到，这个孩子头不疼脑不热，平安着，十二岁已过，（意为）佛爷把你的正气扶了，佛爷的任务也就完成了。再到小孩上学的时候，考试的时候再过来求，求佛爷保佑平安，考大学，当国家有用的人。考上以后（给佛爷）点灯挂红。考了大学以后求工作，工作以后求官，求个好对象，结婚以后再求孩子，一轮一轮地转回来了，老了以后求身体健康，拜寿、看日子都来求一下。拜寿，来庙里增福增寿，再老了病的不行了，求佛爷让他走，埋了最好，少受罪。”这便是村民们从出生到死亡一辈子的祈求。

在过去的村庙里，人们还供奉着龙王爷和痘疹娘娘，每到求雨或者灾荒年的时候，人们都会拿着祭品祭拜龙王。过去医疗条件差，没有可以治愈牛痘天花的药，因此当谁家孩子生病，人们便会祈求痘疹娘娘保佑子女健康平安。

老百姓并不明白“宗教”二字的意思，他们认为宗教就是神灵，神灵有分藏族的神灵和汉族的神灵，他们认为遇事就要祈求神灵的庇佑，心够诚才会得到神灵的帮助，如果有家人到庙里求子，恰逢当年怀了孩子，便认为是送子娘娘接到了自己的诉求，孩子是神灵送给这家人的。等到愿望达成时，人们要去庙里还愿，感谢神灵，还愿要履行当初许愿时对神灵许下的诺言，有的人家给神灵点灯，或者宰羊，也有的有钱人给佛爷送一件经衣，大体如是。

有的人工作不顺利，去庙里祈求找到一份好工作，并保证等找到以后会到神

灵面前还愿，如果没有还愿，人们便认为这户人家一定会遇到不顺的事，轻者工作不顺，重者会使家人去世，这是作为没有遵守与神灵诺言的惩罚。

家里有人去世的，也要去村庙里烧香磕头拜神灵，但是戴孝的儿子不能去，据说这样会对神不利，若要去庙里烧香，只能让家里其他帮忙的人去一下。此外，孝子不过百天也不可以去别人家，避免给别人家带来灾祸。

第二节 周期性集体祭祀——庙会

一、缘起

七里店村的庙会在文革时期宗教改革运动中销声匿迹，自文革结束后，村庙中的三官殿得以重建，当地村民的宗教活动也逐渐恢复。之后随着玉皇殿、圣母殿等其他庙宇大规模的重建，每到岁时节令，七里店村中的“村庙管理委员会”便会对建醮日期和遴选阴阳道士等基本事宜先做初步决定，之后联合周边三村共同举办酬神建醮仪式。近年来庙会仪式的规模越来越大，参与庙会的百姓也越来越多，不光是本村村民前来祭拜，外村外县甚至外省的人们都会前来烧香祈福。究其原因，不外乎文革时期对宗教信仰和祭祀仪式短暂的压制之下，反而形成人们对宗教信仰的反弹，再加上近年来人们生活水平的逐渐提高，以及地方社会对宗教文化的重视程度逐渐加深，使得人们更加注重祭典仪式的规模。最为重要的是随着工商社会的发达，人们更加注重实利生活，在宗教生活背后是人们对现实实利的强烈追求。此外，仪式举办的规模和阴阳道士在仪式过程中的文化展演也在一定程度上反映了守护该村落的社区神在更大区域范围内神灵体系中的正统地位。

过去村里会在每年的正月十五和农历七月二十五举办庙会，近两年七月二十五的牛王会不再举办，于是正月十五的庙会便成了七里店村和周边村落为社区神天官庆生时共同举办的唯一一次庙会，该庙会主要由四部分组成：庙内酬神建醮、庙外设坛祭亡、灯场摆九曲黄河灯阵、戏台娱神唱戏。

二、准备工作

1. 聘请道士

每到庙会举办之际，庙里都会提前聘请主持醮仪的阴阳先生。阴阳先生的好坏会直接影响此次酬神建醮的效果，因此遴选道士一定要慎之又慎。七里寺一般会选择当地很有名望的阴阳先生。以七里店村 2014 年正月十五的庙会为例，寺中请的便是在乐都县中坝乡非常有名望的阴阳先生谢国太（1954 年生人）及其弟子，共五人。谢国太作为获得第四批省级非物质文化遗产南山阴阳诵经调传承人，17 岁时便跟随家中长辈研习道教经文并诵经，他的爷爷谢合明过去在乐都县南北二山被称为“阴阳官”，作为一名神职人员，专门从事宗教仪式的工作。谢国太的父亲也是当地一代有名的阴阳道士，其家族在乐都当地享有很高威望，县里每逢大型的祭祀活动，他们都会作为阴阳道士为其主持醮仪。

2. 上庙分工

阴阳先生聘定之后，接下来便开始庙里的准备工作。庙会从初八开始准备，首先组织者会提前发布告示：“初八，七里店民众等上庙”，告示发布之后，村民口耳相传，按时到会，主要负责人在会上明确“办事机构”，安排各部门负责人，细化庙会事宜。图 4-1、图 4-2 为庙会期间各部门工作人员花名册。



图 4-1

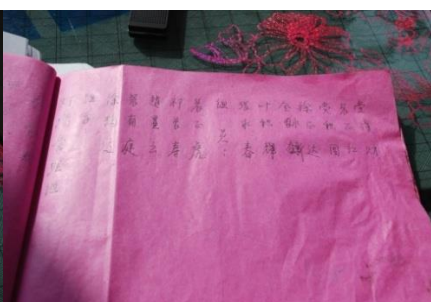
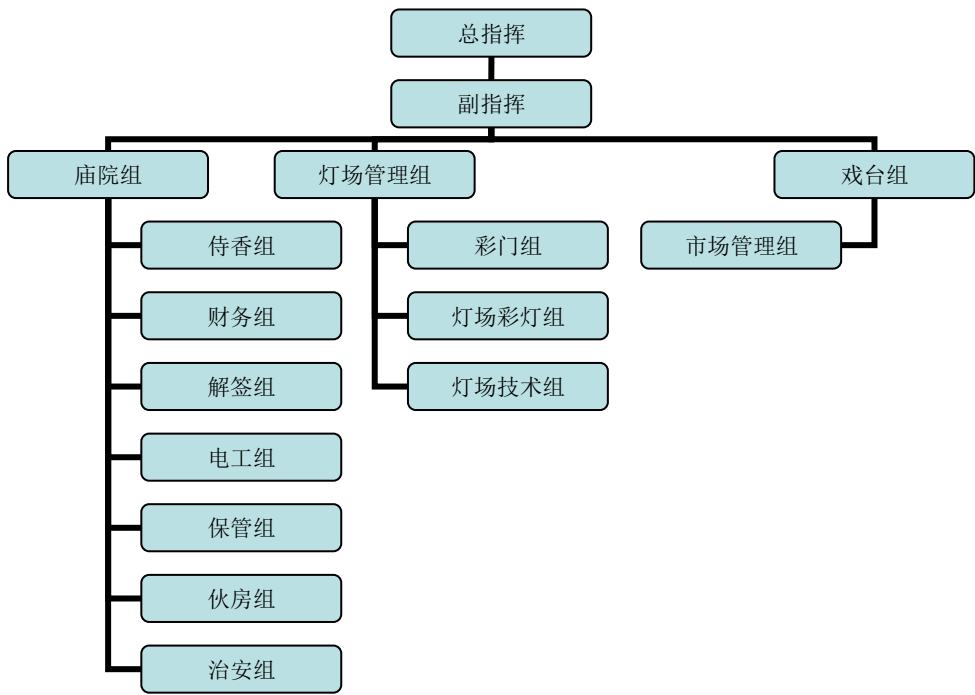


图 4-2

庙会组织系统如下：



3.工作开展

道士聘定，庙会分工确定之后，两者相互接触，具体的准备工作逐步展开。在正月十四建醮请神之前，所有准备工作均由阴阳先生和庙会工作人员两方面分头进行。

3.1 阴阳先生

道士团队的规模依据建醮规模、举办天数、科仪繁简程度和报酬多少而定，庙管会还会参照香资收入情况决定当年庙会道士人数，一般情况下会请 5 位阴阳。此次庙会建醮，支付阴阳先生的报酬为 10000 元，平均一人 2000 元，庙会共三天，平均一天工资约为 700 元左右。

人数确定，薪资议好，便要开始建醮准备工作，于正月十三之前，把榜文、神灵牌位、高竿大字写好，在此次庙会请的五位阴阳先生中，谢道士为师傅，做法事时处于居中位置，在诵经的同时主要从事向神灵上疏发牒的工作，其他四人则主要为其辅助完成诵经及书写牒文的工作。

3.2 庙会组织与分工

庙会组织者将工作分配到各个村民之后，谁被分到哪个小组，谁就要负责那片区域，分到管庙就要管庙，分到灯场就要管灯场，大家各干其事，谁都不会有怨言。

以下为庙会工作规程：

(1) 乐都县七里店村奉道建醮，设于七里店村庙三官殿。

(2) 本庙会设置总指挥一名，总管庙会事务，副指挥十三名，协助管理各个部门。

(3) 本庙会设置不同分管区域的小组，各组均有组长、副组长和组员，秉承总指挥命令，分管庙会事宜。

- ①侍香组 ②财务组 ③戏台组 ④电工组 ⑤彩门组
⑥保管组 ⑦庙院组 ⑧治安组 ⑨伙房组 ⑩解签组
⑪灯场管理组 ⑫灯场技术组 ⑬市场管理组 ⑭灯场彩灯组

① 侍香组设组长二人，组员四十三人，过去主要侍候庙会期间唱戏师傅的食宿，现在则主要负责看管各个大殿，他们要代替道士尼姑道姑，在庙里吃素，在灯会期间负责点灯烧香，伺候神佛以及阴阳先生饮食的，“侍香”者必须是村里比较有修养，并且敬神敬佛的人。

② 财务组掌管本次庙会的财务收支，组长一人，副组长一人，组员二十三人。组员们被分配到各个大殿记录香资。庙会期间，香客到庙里烧香时一般都会添香钱，每个庙的财务组组员都要准备一本账簿，账簿上用毛笔写上添钱的人的名字，如：XXX 50；XX 100，所有香资要对外公开。收的钱每天晚上都要把当天香资结算，再统一交给组长，所有香资统计之后归组长一个人管，等到庙会结束后，各大殿香资收入情况要写到一张红纸上，公布到庙中，年年如此。

③戏台组组长三人，组员十人。主要负责戏台的搭建，看护、防火以及安排每一天的工作，例如今天戏班子唱戏，明天歌舞团跳舞，后天还要做什么。

④电工组组长三人，组员十三人。主要负责庙会期间各部门电路情况，确保

戏台和庙里的供电事宜。

⑤彩门组组长二人，组员九人，负责安装及维护灯场东进西出两门。

⑥保管组组长一人，组员一人，负责看管灯笼、高杆等物，庙会结束后，要将灯笼和高杆等保存好，等待来年再用。

⑦庙院组共九人，均为庙管会成员。主要给年轻人安排诸如竖灯杆、点灯、打扫卫生等任务，还要采买庙会期间要用的东西。请神送神时还要负责放炮、奠酒、烧表诸事宜。这些年轻人会无偿地、不讲条件地给庙里做事，他们认为为佛爷做事便是为自己积德，所以长辈们让做什么就做什么，且都是一到庙会举办时便自发地前来。

⑧治安组，治安组人员主要负责戏台、灯场、庙内的防火以及 109 国道附近的交通安全。

⑨伙房组，组长二人，组员 19 人，庙会期间，村民们会在庙里聚餐，因此伙房组则主要负责打扫卫生、倒茶倒水、准备饭食等事宜。每年的正月十二起，村里的女人们便会像约定俗成一般地到庙里准备伙食。食材会提前两天买好，每餐饭基本都是闹饭或面食。大家各有分工，有的人负责打扫卫生，有的人负责洗碗，有的人负责给到庙里的客人端茶倒水，最重要的一部分则是做饭。每天早上六点左右，女人们便会结伴到庙里，开始准备食材，有的人削土豆，有的人炸辣椒，有的人切菜，有的人洗菜。所有准备工作做好以后，大厨即伙房组族长便开始把材料一一下锅，如图 4-3 图 4-4 为做好的闹饭。



图 4-3



图 4-4

当地人认为，庙里做的饭用料不多，且为大锅饭，但是特别好吃，是因为佛爷在饭里给人们下药了，所以味道特别好。并且因为是佛爷赏的饭，吃了便会有

福气。吃了以后便不会生病，生病的人吃了也会痊愈。所以很多人到庙会期间，会专门到庙里吃一碗佛爷赏赐的饭。同时他们还认为只有有缘的人才能吃到佛爷赏的饭菜。据伙房的人介绍，像图中这样的大锅，一天至少要 10 锅，仅正月十五当天中午一顿便做了四大锅，一天便是 13 锅。

村庙里的人聚餐时吃闹饭，阴阳先生和守三官殿者则要吃素，吃荤者和女人均不可以进三官殿。

在谈到庙会期间对女人的禁忌时，村民金 XX(男)讲到：“女人只能做饭，其他都不能做。请神是男人们的事情，女人进去（庙里），本来是好事，最后就捣乱成坏事。神佛不喜欢女人，不让女人进去。女人有时候身上不干净，不是头疼脑肉就是不行，也会伤到佛爷。对自己也不好，只有男人可以去。不自觉的人，不干净会伤到自己，也会伤到神佛。”

⑩解签组共二人，负责为前来上香的香客解说签文。

⑪灯场管理组共十二人，均为协理庙会四村的村支书和村长。主要负责看管灯场。

⑫灯场技术组组长二人，组员十人，主要负责灯场画图打线。过去灯场最重要部分则是决定谁做灯把式，即谁负责构图，谁按照灯场的图案打线。过去栽灯杆必须先要裴家人画线，就像设计师一样。过去没有裴家人提供灯阵图，灯阵就画不出来，但是现在图纸早已不再是秘密。

⑬市场管理组组长一人，组员二人。灯会期间，会有很多卖食品、玩具的小摊贩将摊点设在村庙旁边，市场管理组便负责管理、规范小个体户搞饮食、卖玩具，为这些人提供一些地方设置摊点，确保防火安全。

⑭灯场彩灯组一人，负责灯场外围彩灯的布置、安装和看护。

各大殿安排的人要出榜，即在各大殿门口柱子上将负责该殿的人员名字写上去（如图 5-5），平均每间大殿要分配四到六个人（如图 5-6），这些榜上有名的人从正月十三开始便要来殿里值班，他们一来要看香钱，二来要注意防火安全。正月十五晚上人特别多的时候，这些人还要通宵值班。为了保护殿内佛像、壁画，在正月十五期间各大殿内均不能烧香，所有香案都要摆到大殿外面。此外灯场里

面每个高灯下面都有一个负责人，共 9 人。灯阵中心的紫禁城需要四到五个负责人，有收香钱的，也有防火的。



图 4-5

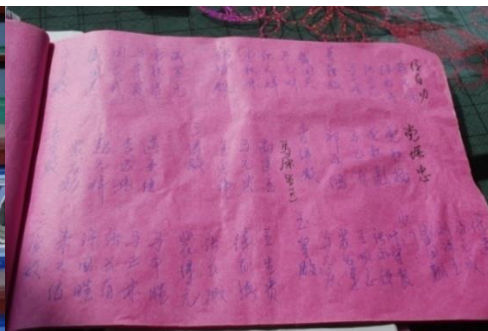


图 4-6

3.3 发布告示

庙会期间在村庙附近贴有如图 4-7 的海报，其内容如下：“为了弘扬传统文化，保护非物质文化遗产，祈求风调雨顺，国泰民安，定于公元二 0 一四年农历正与十三至十六在七里店古佛寺举行黄河灯会。灯会期间特邀南山（山桃）秦剧团前来演出并在三官殿奉道建醮，唸经拜忏，谨请社会各界人士光临进香，观灯看戏。——七里店灯会管委会”

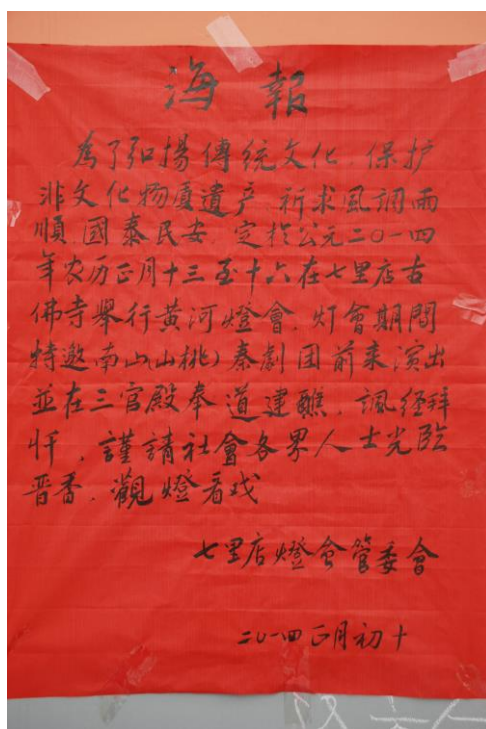


图 4-7 灯会海报

通过这则海报，我们可以看出原本作为庙会建醮酬神仪式一个组成部分的九曲黄河灯会，正是凭借国家级非物质文化遗产申报的成功，从而使当地政府对该

民俗文化给予了高度重视，连庙会举办的侧重点也由酬神建醮变成了举办九曲黄河灯会，借由对非物质文化遗产的保护和传承这一名义，为举办传统祈福酬神的庙会寻找一个正当理由。

4.村庙活动的经济基础

（1）民间捐资。村庙的主要收入来自于社会力量，有些有钱的信徒来庙里许愿，愿望达成后会捐大量资金以表感谢，例如孔子庙中的三座大殿，七里寺中的三清殿、古佛殿、菩萨殿以及目前新修的娘娘殿均由还愿者自愿为庙宇捐赠，一来还愿，二来为自己积功德。由于村庙并非营利性机构，不以经济收入为目的，因此并未刻意追求经济收入，所有收入均用于发展村庙建设即庙会仪式举办。

（2）香资。平时到庙里拜佛许愿的人们一般都会往功德箱捐一些香钱，但是数量相对较少。而每年在正月十五元宵节举办九曲黄河灯会时，会有来自青海各地区的信众前来拜佛，这属于村庙的香资收入，其中包括信众捐的香资和解签的收入，此时香资的数量是一年中收入最多的时候。届时，信众会比平时烧香拜佛要多投一些香资到功德箱中，到正月十六日晚，各个庙的负责人会整理各庙香资，并记录整理，最后把各个庙的香资汇总到总负责人那里，并张榜公布，所得香资最终汇总到寺管会，均用于庙宇日常开销，庙宇重修即村庙中节庆活动的开展。等人们赶完庙会以后，财务组会把各个大殿所收香资集中起来，最后还要写榜文公布出来，以下为 2014 年七里店村九曲黄河灯会收支情况表。

2014 年七里店村九曲黄河灯会收支情况^①

单位：元

收入				支出	
三官殿	19475	三清殿	5000	庙内烟、伙食、纸等	9810
玉皇殿	5905	古佛殿	5940	灯场白灰、松枝、清油	1555
圣母殿	6801	十王殿	2959	请戏班、阴阳师傅工资	16400
老爷殿	4607	菩萨殿	4545	伙食	651
收裴 XX 交来香资款	15105	收徐 XX 交来娘娘香资款及丧葬祭款	3000	鞭炮、锦旗	2914
收裴 XX 交来香资款	16247	收裴 XX 交来香资款	3335	日杂用品、木匠工资	15965
收王 XX 交来香资款	8225	收徐 XX 交来香资款	3710	戏曲人员住宿费	2710
收许 XX 交来香资款	2258	收裴 XX 交来香资款	3858.5		
收裴 XX 交来香资款	4941	收裴 XX 交来香资款	3434		
收裴 XX 交来解签款	1641	收马 XX 交来香资款	10000		
香资			130986.5	支出合计	50005
结余					80981.5



图 4-8

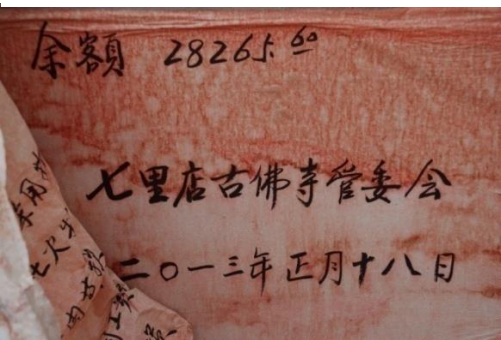


图 4-9

^①资料来源：本表数据来自七里店村七里寺内所张贴的“2014 年灯会收支情况”

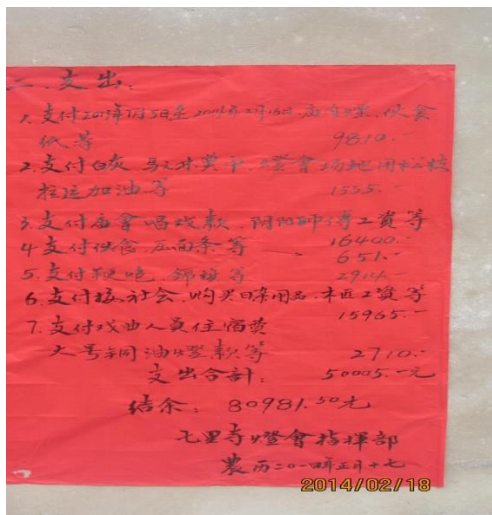


图 4-10

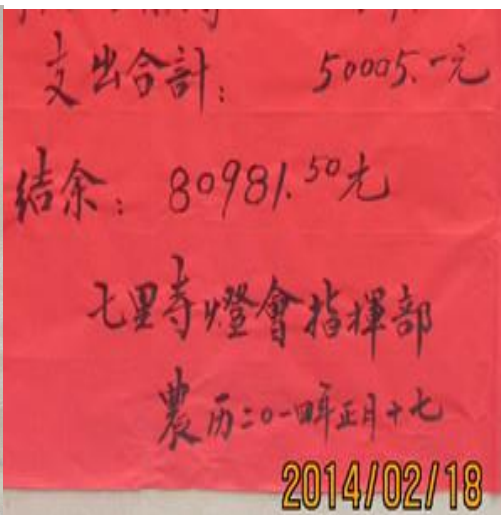


图 4-11

通过对庙会举办时分工的了解,可以看出村落间在宗教信仰中的关系和民间信仰背后的支撑力量,也在一定程度上反映了七里店村和周边村落不同的信仰、宗族和村落在大的社区中的协调和整合。

第三节 祭仪过程

仪式作为人类探究世界神秘的通道,作为沟通神与人、神圣与世俗、无形与有形之间的一个连接点。正月十三下午阴阳先生要先在庙中请神,再到亡坛请亡,一为天上的神仙飨宴,二为村民家中逝去的先人超度,其场面极为隆重。正月十四至正月十六三天举办九曲黄河灯会,期间还要搭台唱戏。村民们会在这段期间到庙里烧香祈福,灯场点灯转灯,戏台观戏。正月十六下午待阴阳送亡送神之后,正月十七早上还要请通灵者“问话”,向神灵请示对此次庙会的满意程度,神灵若满意,便把其他村子的轿子佛爷请回本村,至此庙会彻底结束。

一、酬神建醮

1. 开壇立疏

在道教科仪中,疏文用处非常之多。《文体明辨》中写道:“按奏疏者,君臣

论谏之总名也奏御之文，其名不一，故以奏疏扩之也。……二曰疏，疏者布也”。用于宗教职业者在神位前对神灵的上疏，起到人与神之间的沟通作用，疏文由阴阳先生写于黄纸之上，写好之后，盖上大印，封于写有“正乙玄坛秉教奉行”字样的红色长方形封套中，封套上下两端分别写着“封”、“谨”二字。疏文念罢，意为向神灵的请示结束，之后便要将其焚化，下图为封套和疏文。



图 4-12

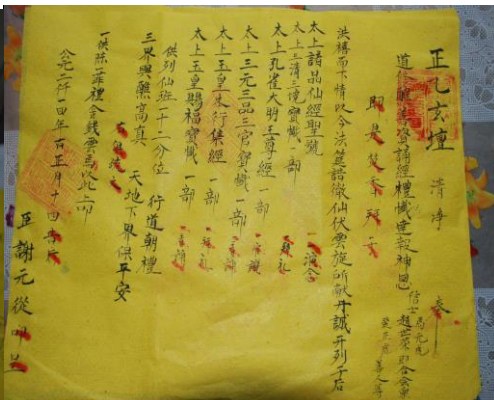


图 4-13

2.栽高竿

在刘枝万的《台北市松山祈安建醮祭典——台湾祈安醮祭习俗研究之一》一书中曾详细地对台湾地区道教科仪中栽高竿的部分有过详细描述，其描述内容与七里店村庙举办庙会时的栽法几乎一模一样，他在书中写道：“塑灯篙”或称“塑幡”，则指塑列高竿，上端悬挂旗幡及灯光之事；因竿上有灯，故称“灯篙”。白天旗幡飘动，入夜灯笼高悬，照耀触目，无远弗届，是醮场中最易辨别的标识。其目的，正如灯篙牒所云：“宫前吉地，塑列神幡，飘摇空中，引迎天神地祇”，旨在对天神、地祇、孤魂、幽灵等灵界筑众，明白表示“此地将行祭醮，此处便是道场”；故凡有天神下降以及幽魂漂移观念之民族，多用高竿为祭场之标识。因此，既然竖起灯篙，从今以后，众灵可以望标而降，亦可谓之祭仪之实际开端；乃与祭后放倒灯篙，将其收拾，表示祭醮结束之‘谢灯篙’仪式，首尾呼应，系整个醮事，不可或缺之重要过程。^①

在七里店村庙会中，阴阳先生正月十三当天要请神，请神之前便要在每一座大殿前栽灯杆，一根灯杆代表一位神灵，灯杆上挂着写有每一位神灵神号的高幡，

^①刘枝万，《台北市松山祈安建醮祭典——台湾祈安醮祭习俗研究之一》，81页，中央研究院民族学研究所专刊之十四

还有一盏灯笼，请神期间，白天则旗幡飘扬，到了晚上则要降幡燃灯，之后再升幡。

把高竿升起后，阴阳先生要在庙外贴榜，庙内每间大殿都要贴大字，在三官殿前便贴着“天官赐福、地官赦罪、水官解厄”的字样。之后在三官殿内开始诵经，庙里会有专人负责放炮，烧表，奠酒。之后阴阳先生要走到三官殿外对着神坛诵经，意为请天上诸神下界，享受人间香火，与老百姓一起过节。

正月十六下午送神，阴阳先生要先在庙内诵经、转庙，到庙外亡坛处送亡，届时所有村民都会把提前准备好的祭品摆在空地上，送亡经一旦念起，他们便烧表煨桑奠茶。送亡时还有专人负责把引魂幡降下，把魂幡烧掉，同时还要烧表、煨桑、奠酒。送亡之后阴阳先生再回到庙里送神，送神的时候要放炮、烧长钱、奠茶、降幡，并在阴阳先生诵完最后一遍经之后把神幡都烧掉。



图 4-14



图 4-15



图 4-16



图 4-17

二、设坛祭亡

在正月十三请神之后要请亡，即把七里店村和周边村落仙逝的亡灵请回村子，阴阳先生在祭神期间能为他们进行超度，正月十六下午要在送神之前先送亡。

请亡之前要先塑高杆，将引魂幡升至高空，此时阴阳先生要为亡人诵经，即把亡魂引回来。亡坛上还要摆好贡品，此时村民们要拿着柏枝、馍馍、香、表等贡品给自家老先人祭拜，祭拜时要先在地上用茶水围一个圆，祭品要在圈内焚烧，意为自己家老先人来的地方，有外鬼莫入之意。送亡时要在阴阳先生念经时降幡，把引魂幡烧掉，同时还要烧一些柏枝、香、表等物，同时还要奠茶奠酒。



图 4-18



图 4-19



图 4-20



图 4-21



图 4-22



图 4-23

三、摆九曲黄河灯阵

七里店村的灯会被称为“九曲黄河灯会”或“九曲黄河灯阵”，当地人也将其称之为“三霄娘娘的迷魂阵”，该灯会作为庙会的一个部分而存在，它与祭神、祭亡、唱戏共同构成七里店村与周边三村的庙会。人们在转灯会之前都会先到庙里烧香煨桑祈福，有的人家还要给自家老先人烧香献祭，之后再去看灯转灯，有的人会在转灯过程中到最中间的紫禁城烧香煨桑许愿。与其他地方很相似的习俗还有“偷灯”，亦为求子之意。笔者将在第六章中对灯会进行详细记录，在此不再赘述。

四、唱戏——世俗的祭礼

庙会在具有宗教功能的同时，还要具有较强的娱乐性，因此每逢庙会村里都会请戏班唱戏。在宗教祭坛之上，戏曲作为世俗对神圣的祭礼，它表面以某种虚幻或神奇的形式出现，其本质还是反映了现实世界中的人情世故。不论是神话传说还是历史典故，在庙会中通过唱戏，一方面使降临凡间享受人间香火的神灵愉悦，一方面使平日没有什么娱乐活动的村民在庙会期间除了烧香拜佛，还可以有机会聚在一起看戏娱乐，以此达到娱神娱人的功能。

戏剧在宗教仪式中最大的作用便是敬神，庙会期间还有一件村民们认为很重要的事就是唱大戏，很多人认为中国戏剧是一种民间祭祀的产物。过去在关帝庙那边的戏台上唱戏，连唱三天三夜，白天两本，晚上一本，三天九本。过去以秦腔为主，还有京剧和折子戏。一般唱“百寿图”、“打金枝”、“穆桂英挂帅”、“五典坡”、“走宁国”、“龙凤呈祥”、“三国戏”、“关公戏”等戏，现在则在村庙南面新修的戏台唱戏，以秦腔和眉户为主，秦腔一般唱铡美案等经典戏曲，眉户唱的则都是地方戏，即用青海方言唱出的一些较为幽默的家长里短的小故事。

郭英德曾在《世俗的祭礼——中国戏曲的宗教精神》一书中提出宗教的世俗化、功利化成为中国戏曲的普遍倾向。戏曲中的宗教故事由于长期在民间流传，宗教色彩逐渐淡化，现实色调逐渐突出。^①

^①郭英德.《世俗的祭礼——中国戏曲的宗教精神》，国际文化出版公司，1988年版第97—98页



图 4-24



图 4-25



图 4-26

有时候也会有有钱的人包戏，花钱让戏班子多唱一天。一般唱三天，从正月十四到正月十六，全天唱，包戏的话则会唱四天。灯会期间，很多人会到戏台听戏，其中以爱听戏的老人和看热闹的小孩子居多，时至正月十五，虽然天气寒冷，但并未减弱人们看戏的热情，有的老人会找些柴火燃起，再捡几块砖头围到一起坐下，烤火看戏，每看到幽默搞笑的部分，老人们还会捧腹大笑，看的十分投入。



图 4-27



图 4-28



图 4-29



图 4-30

但现在的戏曲内容已不再像过去那样全部都是戏曲了，由于大部分年轻人不懂戏文，也不爱看，村里便请来文工团，一天唱戏，一天表演歌舞，图一为正月十五当天戏班子准备唱的戏。

在正月十五早上首先要唱一曲“刘海洒金钱”，唱戏者一般要在十五早上 5

点扮相，6 点左右边唱边从戏台走向村庙，他们要先到三官庙前给三官叩拜（如图二），之后扮演刘海者便要在殿前抛洒“金钱”，即黄表剪成钱币模样的纸，还有糖果、核桃、枣子之类的东西，早已在一旁等待的人们便会上前疯抢，凡是能抢到东西的人都会很高兴，这寓意着能拿到佛爷给的赏赐，接下来的一年都会有好运。接下来，演唱者便会继续走向戏台，在回去的路上，锣鼓声依旧，演员们也会如在戏中般踱着方步，一步一步走向戏台再唱，刘海再一次抛洒金钱（如图三），守在戏台的村民早已准备好“捡”钱，有很多已在庙里捡到金钱的村民还会跟着演员们走到戏台，再一次“捡”钱，图四为正在捡钱的村民。



图 4-31



图 4-32



图 4-33



图 4-34

正月十五晚上则一定要唱和九曲黄河灯会有有关的戏，即“黄河阵”，里面主要讲的是三霄娘娘为兄报仇，摆灯阵对战姜子牙及其弟子的故事，图 4-35、图 4-36 为三霄娘娘唱戏的画面。



图 4-35

图 4-36

正月十六下午等戏唱完，送亡、送神都结束以后，村民把自家的灯收掉，此时人们不能说灯灭了，不然不吉利，有的人家也会在十七早上收灯，灯场也会在十七早上收拾。

第四节 祭祀圈与信仰圈

冈田谦通过对台湾士林街进行考察，最早提出“祭祀圈”的概念，他在调查中发现当地汉人社会的通婚圈与祭祀圈在一定程度上有重合的现象。他认为，要想做好台湾地区汉人村落社会的研究就应以祭祀圈为着眼点，并将“祭祀圈”定义为“共同奉祀一个主神的民众所居住之地域。”^①台湾人类学家林美容教授在承袭前辈学者对于“祭祀圈”研究成果的同时，以台湾中部南投县草屯村为田野点，对“祭祀圈”重新进行定义：“祭祀圈是指一个以主祭神为中心，共同举行祭祀的居民所属的地域单位。”^②并在研究中以“共神信仰、地域单位、共同祭祀活动、共同祭祀组织、共同祭祀经费”五个角度来阐释祭祀圈的内涵。^③

一、庙会与社区中村落之关系

庙会的举办离不开社区中各村落人力物力财力的支撑，组织一场大型庙会往往牵动到整个地方社区的权利组织和社会力量。七里店村的村庙自举办庙会活动

^① 《台湾北部村落之祭祀范围》，冈田谦著，刊于《日本社会学年报》第五卷。转引于林美容. 由祭祀圈来看草屯镇的地方组织. 中央研究院民族学研究所集刊. 第 62, 54 页

^② 林美容，从祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展，中国海洋发展史论文集，第 93 页

^③ 周大鸣，祭祀圈理论与思考——关于中国乡村研究范式的讨论，青海民族研究，2013 年 10 月，第 24 卷第 4 期，第 3-4 页

以来，便是由周边四个村落共同举办的，其经济收入也主要来源于民间捐资和信众烧香时所捐的香资。每逢庙会便会有皮影戏或戏曲团前来唱戏，正月十八还会游神巡境，这与林美容教授关于“祭祀圈”的界定几乎完全相符^①。

地方社区中那些有较高威望的长者和热衷于公益事业的人共同出面，组成村庙管理委员会或祭祀组织，对村庙事务进行管理，很大程度上推动了村民信仰活动的开展，以下为七里店村庙会举办过程中的主要负责人：

总指挥：七里店村村长兼庙官赵世荣，同时他也是九曲黄河灯会非遗传承人，1952 年出生，男，汉族、七里店村人。

三大指挥：裴正虎（61 岁）、马原虎（65 岁）、赵黑虎（即赵世荣，63 岁），人称“三虎”，除赵世荣外，其余二人均为马家台村村民。

副指挥：七里店村支书徐姓、马家台村书记盛姓、村长裴姓、水磨湾村书记王姓、村长王姓、李家村书记赵姓、村长祁姓。裴正虎（马家台村）、马原虎（马家台村）、金永胜（七里店村）、马原成（马家台村）、王长福（水磨湾村）、盛国举（马家台村），副指挥主要负责庙院内各项事宜。



图 4-37



图 4-38

在 2014 年正月庙会期间，笔者到七里店村访问，当问到庙会流程时，报道人张 XX 说出了七里店村及周边村落在灯会期间的轮流时间表，从时间表可以看出，从正月初六到十六形成了一定的次序。下图是实地调查后的顺序：

^①林美容教授六项划定祭祀圈的指标：一是建庙和修庙由居民共同出资；二是有收丁钱或募捐；三是有头家炉主；四是演公戏；五是有巡境；六是有其他共同祭祀的活动。——摘自《祭祀圈、信仰圈、文化圈之刍议》，任桂香，黑龙江史志，2008 年 11 月，第 60 页

七里店村庙会部门分工表

部门 分工	管理区（行政村）和参与庙会的姓氏	
	组长	组员
侍香组 45 人	七里店村金姓，马家台村马姓	七里店村 12 人，徐、张、金、裴姓，马家台村 31 人，党、马、冉、盛、高姓，水磨湾村 1 人许姓，李家村 1 人祁姓
灯场管理组 12 人	基本上都是书记和村长，七里店书记徐姓、马家台村长裴姓，李家村村长祁姓、李家村书记赵姓	12 人中，徐姓 2 人，裴姓 3 人，党姓 2 人，赵姓 1 人，张姓 1 人，金姓 1 人，叶姓 1 人，祁姓 1 人
戏台组 13 人	马家台村盛姓马姓，七里店村裴姓	马家台村 8 人，七里店村 1 人，李家村 1 人 X 村 X 姓，X 村 X 姓，X 村 X 姓，
财务组 25 人	水磨湾村王姓，七里店村徐姓（副组长）	23 人中，七里店村 10 人徐、许、裴姓，马家台村 13 人 X 马、冉、裴、党、高姓
彩门组 11 人	马家台村马姓，七里店村叶姓	七里店村 4 人周、叶、张、徐姓，马家台村 4 人马、党、李、赵姓，李家村 1 人李姓
电工组 16 人	马家台村马、裴姓	七里店村 3 人徐、裴姓，马家台村 10 人盛、党、裴、马姓
灯场彩灯组 1 人	马家台村盛姓	
治安组 18 人	马家台村裴、马、党姓，七里店村张、许、叶姓，水磨湾村菜、高姓	
伙房组 21 人	马家台村赵、祁姓	马家台村 19 人
保管组 2 人	马家台村裴姓	马家台村 1 人党姓
解签组	马家台村裴姓，马家台村荣姓	
庙院组（寺管会成员）	七里店村 2 人金、张姓，马家台村 6 人裴、马、党姓，水磨湾村 1 人王姓	
市场管理组 3 人	马家台村党姓	七里店村 1 人徐姓、马家台村 1 人叶姓

二、宗教背后的社会力量

马克思韦伯认为现代社会是一个“驱除巫魅”的过程，人类理性与科学的发展促使社会慢慢摆脱对于宗教的依赖性，当神的功能渐趋减弱，人对大自然的控

制力量逐步增强时，宗教在社会生活中的影响力也逐渐减弱。而人们通常认为的信仰往往具有不确定性和模糊性。但尽管如此，七里寺至今仍是当地社会非常有力量的宗教场所，在这里不仅七里店周边四村的村民会前来参拜，连乐都县其他地区甚至远在格尔木、甘肃的人，也会在农历初一、十五或者赶庙会时前来烧香拜佛，信徒的分布通常必须超越地方社区的范围，才能判定该地区的信仰圈范围。村庙信仰作为一种群体性、社区性的民间信仰，其活动是围绕着村庙所供奉的神明（通常是一种社区神）而展开的^①。而信仰圈正是以某一神明或（和）其分身至信仰为中心，信徒所共同形成的志愿性宗教组织。当地村民常将七里店村的村庙七里寺称为“全神庙”，意为该庙神灵最全也最为灵验，村庙信仰作为社区性与群体性相结合的一种信仰，既是汉人社会民间信仰的重要组成部分，又是村落社区整合的纽带。

村庙里随处可见的便是功德碑，在七里寺里还有一口价值约 3-4 万的大钟，高两米二，直径一米八，重达两吨，上面写着“风调雨顺，国泰民安”的字样，如图 4-39。还有一个长度约 2 米的香炉，如图 4-40，价值也在 4 万左右，这些都是各地有钱的老板赠送的。还有很多老板在这里许愿，达成心愿以后来庙里还愿，多者会捐 300—500 万以供修庙。逢年过节都会过来庙里烧香磕头。目前村庙里所有新修的庙宇都是靠来这里许愿的有钱人捐的钱修起来的，村民们捐的比较少，一般都是 10-100 元左右，一般只有在过年过节到庙里上香的时候，平时不会捐钱，据庙官介绍，过年期间，庙里能收到村民捐的钱一般在 2 万元左右，而大老板一天就会捐几十万，一般都是因为自己在庙里求官求财求子达成心愿，他们受到佛爷的庇护，他们相信这里的神灵能保佑他们，所以会来庙里捐钱感谢佛爷，一则为佛爷修庙，二则为自己修功德。目前村里的娘娘殿、古佛殿、三清殿以及孔子庙中的三座大殿全部都是这些有钱人捐的钱。过去盖庙的时候还有村民参与，一般都是出劳力，自愿地到庙里做些小活，男女老少都会来，能做什么便做什么，一般都是抬砖调水泥做饭之类的活，现在基本都会请工匠来干活，能庙修起来以后，再把大家捐的香钱支付给工匠们。但是修庙期间，孝子、孕妇以及经期的女人不能来，村民们认为这样不吉利，既会冲撞了佛爷，又对他们本人不好。等庙宇修好以后，村里面的人都会过来拜，村里的少数民族也都会来拜。

^①甘满堂. 村庙与社区公共生活. 社会科学文献出版社，2007 年 5 月第一版第一次印刷，第 5 页



图 4-39



图 4-40



图 4-41

张 XX：“帮庙里做好事，就是为自己积德积福，只有这个理念，才把四个村子聚在一起，使得四个村子年年坚持点灯唱戏，年年搞庙会，从明朝一直到这个时候。一般的话弄两年就不弄了，就像跳社火一样，不给钱就不跳了。所有的人都是这么一个理念，全是自发的、不求回报。”

采访中了解到，各个村的人们基本都彼此认识，因为人们平时有事没事都会到庙里拜拜，尤其是老人们，没事的时候就会搬着椅子一起聚到庙里某个大殿前打牌聊天。

第五章 七里店九曲黄河灯会

第一节 九曲黄河灯会考源

在因建醮酬神而举办的七里店庙会中，九曲黄河灯会作为庙会祭祀仪式的一部分而存在，它是仪式整体结构里面的一个有机组成部分，该灯会又被称为“九曲黄河灯阵”。该灯会不同于青海其他地区的元宵花灯，它是在特定的阵图或场图里进行的民俗活动，在灯会中，人们转灯游赏，烧香祈福，人们认为灯场作为一个神圣空间，灯场的大门作为神圣与世俗的分界点，使浊者进净者出，转灯是人们祈求神灵帮助转灯者攘灾驱疫、达成心愿的一个重要方式。

在明末的《帝京景物略》中出现了关于黄河灯会最早的文字记录：“正月十一日至十六日，乡村人缚林秸作棚，周悬杂灯，地广二亩，门径曲黯，藏三四里，入者误不得径，即久迷不出，曰：黄河九曲灯也。”^①在明末到康熙年间，各地方志关于九曲黄河灯的记载还不是很多，北京及其附近地区俨然成为当时九曲黄河灯会的中心区域。康熙年间的进士查嗣璈(公元 1652 — 1733 年)曾经在他的诗中描述京师元宵节的热闹的看灯场面：“火树星球影万层，累成鸡卵结成冰；街南街北游难遍，不看黄河九曲灯。”^②在《昌平州志》中也有关于九曲黄河灯会的记载：“其郊各村落率编竹围河流九曲之形，谓之‘黄河灯’，老稚嬉游其间，必随湾旋转，否则迷不得出。”^③北京及其附近地区九曲黄河灯流行，与清朝宫廷对九曲黄河灯的示范作用是分不开的。作为一个对汉族传统文化熟悉的朝廷，清朝政府对九曲黄河灯的活动仪式也了如指掌。胤禔尚未即位之前，曾写《咏黄河灯》：“华灯夜满原，布置列星繁。缥缈探三岛，离奇演八门。族旗随火转，语笑

^①【明】刘侗、于奕正著，孙小力校注：《帝京景物略》，上海古籍出版社，2001 年，第 105 页。

^②【清】查嗣璈：《查浦诗钞》卷五，选自罗琳主编：《四库未收书辑刊》第 8 辑第 20 册，北京出版社，2000 年，第 64 页。

^③【清】吴都梁，清修：昌平州志[普通古籍]：康熙：二十六卷卷首一卷

逐风喧。寓意藏韬略，游观荷圣恩。”^①在诗十五末尾雍正灯阵中迷宫似的布局大加赞赏，认为迷宫格局建的灯阵蕴藏着习演兵法、排兵布阵的意味，诗文还以感“荷圣恩”作为结尾，由此也可看出黄河九曲灯的排设是在康熙的授意下形成的，想必九曲黄河灯也是被精心安排在整个宫廷元宵节庆活动里的。从雍正、乾隆年间一直到清末民国时期，各地的方志对九曲黄河灯的一记载逐渐多起来，以华北地区的方志记载居多。通过这些方志的一记载，我们发现，九曲黄河灯会主要分布在乡村和军堡。从九曲黄河灯会在城市和乡村的分布来看，一般城市和乡村都有分布，但以居乡村者为多。如“村中多立社，点九曲灯。”“凡村庄，作九曲黄河。”更具特色的九曲黄河灯会则多分布在沿长城九边的军事性城池——“堡”里。在河北省的怀安县会在城外立竹木、设灯阵图、制灯，在当地称其为“九曲灯。”北京延庆地区则集中在离长城很近的白河堡村，晋西北地区偏关县的九曲灯会流传至今最久的地方是老营堡，《偏关县志》这样描述：“尤其是老营堡正月十五的灯游会沿袭至今。在灯游会上要用灯摆九曲黄河图，供人们观赏。”^②而七里店村最早便是作为一个军事屯兵性质的堡子而形成的，村子原名七里堡。

正月十五转九曲黄河阵作为我国黄河流域民众在元宵节期间举行的一种庄肃的民俗活动，是地方民众对具有谱系性神灵群体的一种庄肃性的崇拜仪式。这一仪式存在于整个华北、西北地区，尤其是陕北、晋西北乃至东北地区，是元宵节期间重要的仪式性表演活动。苗峰在对明清时期九曲黄河灯会考察时另辟视角，提出九曲黄河灯会最早起源于明朝道家的九幽狱灯图，“灯会吸收和借鉴了北宋以来军事战法上的九宫八卦阵，明朝中期由道家创设而成，在明清发展成为一种具有鲜明地方特色的岁时民俗活动。”^③也有人认为灯会最初有可能产生于明朝时期的军事性城堡里，随着军事功能的弱化，其民俗娱乐功能才逐渐强化起来。据研究，七里店村应该也是由明朝时期军事屯田建成的军事性质的堡子，自该村建立起来，陕西长安裴姓四兄弟因打仗迁居至此，带来九曲黄河灯会，因此灯会的军事溯源也是有据可依的。

正月十五的九曲黄河灯会是七里店及周边村落普遍流行的一种习俗。《万历

^①世宗宪皇帝御制文集·雍邸集，景印文渊阁四库全书，台湾商务印书馆影印本，2008年，第64页。

^②朱儒仁主编：《偏关县志》，山西经济出版社，1999年8月，第649页。

^③苗峰，明清黄河流域元宵灯俗的历史地理学考察——以九曲黄河灯会为中心[D]，暨南大学历史地理学专业硕士学位论文，2010（6）：27

东里志》记载：“十五上元节，俗称元宵。自十三至十六日，各村扮队张灯、结鳌山、放火炮、烧烟火、罗酒相聚为乐。”^①

九曲黄河灯会植根于中国传统汉人社会的岁时节令活动中，弥漫着庄严而又古朴的民俗文化气息。本文研究的七里店村的“九曲黄河灯会”仪式，既扎根于传统又不断地发展、变迁，成为独具地方特色的民俗活动。

七里店村作为青海九曲黄河灯会仪式研究的重点区域，它既是汉、藏、蒙、土多民族相互交融的特殊地域，又是史上内地迁居移民和当地土著居民后代共同繁衍的土地，不同民族、不同信仰、不同生活习惯的人们共同生活，从而形成了多元文化形态的人文景观，这也为在少数民族地区的多元文化从横向和纵向两个方面作比较的学术研究提供了较为理想的文化土壤，目前有关九曲黄河灯会的相关研究虽然也有，但对青海地区独具多民族特色的九曲黄河灯会的研究却少之又少，而由移民迁入对该灯会的影响更是无人研究，这也增加了它的研究价值。

第二节 七里店灯会产生渊源及人文背景

一、灯会记忆

据村里老人回忆，灯会是明朝时期从陕西长安迁移至此的裴家人带过来的，且先有村庙后有灯会，村庙也是在移民迁居此地之后，村民集资建成的。据传说，灯阵是由封神演义中三霄娘娘为兄赵公明报仇吗，在于姜子牙对战是摆的迷魂阵而来，过去灯会图纸一直由裴家人保存，后来不知谁拿走了图纸，从此灯会图纸便成了村里的“公有物”。过去由于办灯会的人少，所以摆的规模相对较小，村里有信仰基督教信徒不参加以外，其余的村民都参加，新中国成立后，灯会停办，1898年恢复。

后来参与灯会的人越来越多，灯阵的规模逐渐扩大，时至今日，灯阵已不局限于四个村子，很多外地信徒和游客都会参加。

笔者：“您知道灯会是怎么来的吗？”

^① 周大鸣.祭祀圈理论与思考.青海民族研究（百年纪念刊）.2013年10月第24卷第4期.第8页

裴 XX：“咱们的灯会是从陕西姓裴的（从）长安城带过来的带回来的，没有历史记载，（共）36座城，我们的灯会。原来人少得很，一个小院子里点着，现在在学校占了，如果裴家人没有，灯会摆不上，他们没有图，（图纸是）改革开放以后，老太爷裴发朝（19世祖）画的，现在他们有图纸了，在姓叶的手里。55年最后一次点过以后，再没点过，58年破除迷信，庙宇都拆了，破四旧，文革时候都不知道谁拆了，改革开放以后（灯）才又点起来，55年以前有灯会，灯会图纸是一样的，3年两头点灯，中间隔着一年，今年没点，明年点。灯会有个原来的位置，老地方，点不成，原来的灯场私人买了，修成了驾校。赵佛爷在修新的（灯场），庙上啥都不知道，原来是改革开放以后一帮老头子管着，现在合不来，都不管了，这两年各个村子的村长，四个村子，原来没有钱，点不起，现在省上不拨款，财政部，一年拨的钱下来就没有了，他们网上申报120万，下来是12万，到灯会上是几千块钱，中央电视台还来过，吹牛的很。

这个灯会早得很，先有七里店再有碾伯镇，少数民族也参加灯会。

村庙里先有庙后有灯会，我们来之前，这里没有人烟，来了以后建的村庙，一口人一个灯，自家做了自家点，都有固定位置，啥时候点都是这个位置，乱不了，在现在的练车场那里，以前都是庙会上的地，改革开放以后都分了地，点灯的时候，占这个地，现在不知道怎么弄，灯会现在再不知道有没有了。”^①

笔者：“村里有灯会的记载吗？”

徐致恭：“没有灯会的历史记载，（灯）会，明朝过来一直有，原来是因为人少，摆的样式小点，但设计的图纸是一样的，现在人多了，就放大了，一米放成三米，灯阵是一样的，四四方方一座城，要把人转晕。”^②

二、灯会沿革

在七里寺中保存的与灯会相关的文字记录：“七里店原名七里堡，系明代嘉靖十四年（公元一五三五年）所建的防御性堡子，明朝万历三十六年（公元一六〇八年）始建成三官殿（后改成赐福观）及其他庙殿。庙殿建成后，约于此时即

^① 裴发君，男，61岁，汉族，初中文化程度，马家台村民。访谈时间：2013年9月27日。访谈地点：裴发君家里。访谈人：张紫萱

^② 徐致恭，男，81岁，汉族，本科文化程度，原七里店村民，后于兰州大学文学院任教。访谈地点：徐致恭家里。访谈时间：2013年10月访谈人：张紫萱

摆黄河灯阵，此灯阵与清朝宫内“西苑烟火”极为相似。”

青海省乐都县七里店自建观后，群众就开始举办“九曲黄河灯阵”，并附以搭台唱戏。灯会每三年中会举行两次，俗称“三年两头点”，该灯会点灯期共三天，为每年的阴历正月十四至正月十六。灯会由《封神演义》中三霄娘娘为兄报仇而摆的黄河阵不断演绎而成，由七里店村、七里店东村、李家村、水磨湾村四村共同举办的元宵节灯会，所点灯笼数量按每户人口总数计算，每户间用柏树枝相隔，占地约十多亩，路线约长八、九华里，是本地区久负盛名的独特的民间艺术奇葩。七里店灯会自举办距今已有约 400 年历史，经过朝代的数次更迭以及与当地少数民族民俗文化的融合而延续至今，此间所承载的深厚的历史文化底蕴已经充分体现在村民的信仰民俗里，植根于他们的现实中，是河湟地区久负盛名的民间艺术奇葩，也是历代人民群众聪明智慧的结晶，更是乐都地区元宵节一道绚丽壮观的艺术风景。如今，该灯会集民俗文化、多元宗教文化、节庆文化为一体，集中体现了当地人民群众传承弘扬传统文化，大力发展现代文明，积极构建和谐社会的主流文化，是促进多民族地区文化间互动、群众娱乐和民俗旅游文化发展的首要平台。2008 年，该灯会被正式列入“国家级非物质文化遗产名录”。

九曲黄河灯会以民间信仰祭祀活动为中心，融入宗教生活、民俗信仰、民间娱乐、商业贸易等活动。而七里店的九曲黄河灯会不但很好地传承了中国汉人社会民间岁时节庆文化的精华，还由于青海本地汉、藏、蒙、土、回、撒拉多民族聚居而成为独具特色的地方性民俗文化。但是，目前国内外尚没有学者对其进行过深入调研，独具青海特色的九曲黄河灯会至今仍鲜为人知，如深埋土中的一坛老酒，等待人们的发掘。

第三节 灯会仪式过程

一、准备工作

1.迎喜

初八早上第一件事便是“迎喜”，即给佛爷找一个他喜欢的地方。迎喜的时候要提前安排好四个抬轿子的人，先把轿子佛爷即走神抬到灯会场地，沿着灯场的四个方位走，四方都有财神，佛爷走到哪里不走了，就意味着这里是好地方，是佛爷喜欢的地方。村里人认为，方位是由佛爷决定的，佛爷认为好的才是好的，佛爷认为不好的就是不好的。然后再把佛爷选定的地方的喜事迎到庙里。

迎喜的时候要把所有的轿子佛爷都请上走，每四个人一抬轿子，绕着灯场的四个方位，定位还要根据少数服从多数的原则，比如请的十个佛爷中，九个佛爷认为这里是对的，一个说这个地方是不对的，便要服从九位佛爷的意思。

笔者：“是人抬着佛爷，怎么就走不动了呢？”

徐金玉：“就是说请的佛爷已经给四个人下了神位了，四个人决定好还是不好，轿子佛爷说这里是对的，四个人怎么拉都拉不动，基本上（所有的佛爷）都已经定在了一个地方。”^①

2. 塑蜡

过去没有电灯的时候，塑蜡是村民们正月初九以后十四以前准备的第一件事，虽然集市上有卖的洋蜡，但是村民们认为洋蜡是不能在灯会上点的，因为不知道洋蜡里有什么成分，或许不够干净，显得自己对待神灵的诚意不足，会亵渎神灵。而自己塑的蜡里面放的是清油，还会放些白蜡，在放上棉花捻子，村民认为这样的蜡烛是很干净的，神佛因能感受到其诚意而高兴。现在村民们会在初六初七的时候上庙里一起塑蜡。但是近年来，人们生活条件虽然逐渐好了起来，有的家庭反而不再亲自塑蜡，而是买现成的蜡烛放到灯笼里面。

访谈材料：

笔者：你们在家怎么塑蜡呢？

访谈者裴 XX：现在没有以前隆重，以前（人们）兴趣很大，（现在）因为每年都在点灯，所以就淡了。以前也点灯，灯都是用白蜡和清油塑蜡，连人吃的清油都没有，人太穷，另一方面解放思想破除迷信，把庙宇拆倒，那几年就没有点

^① 访谈者：徐金玉，女，44岁，经营商铺，七里店村村民。访谈时间：2013年12月28日。访谈地点：徐金玉家中。访谈人：张紫萱+

过，我们点灯以虔诚之心为主。^①

3.做灯笼

塑蜡之后的第二件事是糊灯笼，每口人糊一个，家里若是两口人，便要做三个灯，一人一口灯之外，一户还要做一个彩灯，彩灯是在灯阵外面挂的，小灯则是一人一个灯笼，但是现在人们淡化了做灯的意识，一般都只做自己的灯，彩灯不再做，改由庙里准备或民间捐赠。过去的灯笼都是四方形素白色灯笼，1979年后有所改革，灯笼的颜色分成三种，按照九宫八卦图区别，灯城共九座，中间是紫金城，使用黄色灯笼，次红色、再次绿色，远看似一朵盛开的莲花，尤其到了晚上，所有灯笼点起时，黄蕊红花绿叶，城内城外系各色花样灯，制作精湛，形态各异，或鸟或兽或虫鱼，各灯上还配有纸花，绚烂夺目，极其好看。



图 5-1



图 5-2



图 5-3



图 5-4



图 5-5

4.栽灯杆

^① 访谈者：裴得成，男，1960 年生，务农，七里店村村民。访谈时间：2014 年 1 月 6 日。访谈地点：裴得成家中。访谈人：张紫萱

正月十三村民们便开始栽灯杆，灯阵中总共会栽高竿十六根，每一根高竿上方都会挂一盏高灯，灯阵里面按五方插有五种颜色的旗幡。灯阵设总城、城壕、胡同、内城、仪门等。九曲黄河灯阵的样式由道教中的九宫八卦图演绎而来，也就是依照“太极生两仪（东西两仪门，一为进门，一为出门。）、两仪生四象（一种说法为灯阵中的四方路线，还有一种说法为东南西北四面城壕）；四象生八卦，有八方“𠂔”子胡同、八卦成九宫（九座城）”的阵法设计总城，因此共有九座城。其城名分别为：东南城、东中城、东北城、中南城、中央紫禁城、中北城、西北城、西中城、西南城。该灯阵由东门入，西门出，灯场东西两门上分别写着“东进解厄”和“西出延生”的字样，灯阵中三条街纵横相连，每座城中都有高竿一个，每根高竿上都会有一盏灯笼和一首神幡，图 5-6 为七里店村九曲黄河灯阵图。

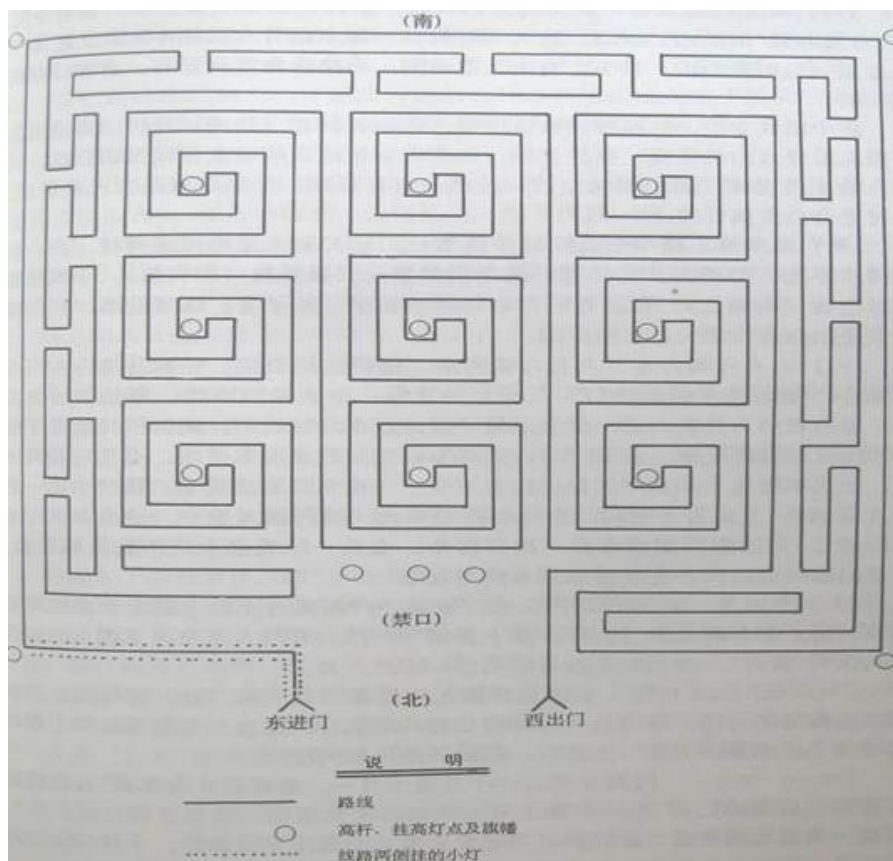


图 5-6 九曲黄河灯阵图

栽灯杆以前，每座城的负责人会先在高杆上挂神幡，包括九座城的神幡在内，整个灯场共 21 张神幡，即 21 个神位。每一张神幡上分别写着每一位神明的神号。

据当地村民讲述：“灯阵的每个方位都是固定的，谁家挨着谁家也都是定好的。灯阵的界限很简单，界杆上插一根松树苗或者将松枝绑到杆子上，就是你我的分界线。”

灯杆都是由自家栽自家的，图 5-9 为一位父亲带着女儿一起栽灯杆。往年每到正月十三开始，灯场便人潮攒动，处处都是一户一户栽灯的家庭，而今年，一方面由于天气寒冷，另一方面人们的参与度略有降低，栽灯者相对减少，甚至九宫之中，有两个宫没有栽起来。



图 5-7



图 5-8



图 5-9



图 5-10



图 5-11



图 5-12

二、灯会过程

1.点灯

到十四早上开始套灯，十四晚上太阳落山夜幕降临后，大约 19 点，各家各户篮子里放着蜡烛，几盏灯就要放几只蜡，小心翼翼地放到灯笼里，然后点灯，灯亮以后，开始转灯，大约持续一到两个小时，十五和十六晚上都是一样，十六晚上结束，结束之后各家把各家的灯笼拿回去，等待来年再点，撤杆。

2.上香

在《礼记·祭统》中这样讲到：“礼有五经，莫重于祭”。在古代，人们认为对礼的损益，最重要的是确定祭礼。儒家认为的最重要的制礼礼乐事业，主要就是制定祭礼。^①

从大年初一开始每天都会有人到庙里烧香，一直到正月十五。初八迎喜，十三请天上的神仙到这里落地，到人间和老百姓一起过节，村民们认为这是神灵到村里来做客的，十六下午还要送神上天。

一般正月十四和正月十五两天上香的人数达到最多，庙里通宵都会有人来上香点灯，庙门口也会有人通宵销售香表和柏枝。



图 5-13



图 5-14

^① 儒学与儒教 四川大学出版社，2005 年 8 月第一版，第 45 页



图 5-15

图 5-16



图 5-17

图 5-18

请神的时候有阴阳先生念经，送神的时候也要念经、放炮，还要“送盘”。“送盘”是指把给神灵的盘缠都摆在院子里。“盘缠”一般都是馍馍（12 个）、果子、桃子、核桃、枣子等。

庙会期间村庙里会请阴阳先生做道场，一般请五个阴阳先生，过去请的更多，要请到七个阴阳先生，他们要在三官庙唸经，一般要诵三天三夜的经，在这三天之内，阴阳先生要吃素，等到十六晚上诵完最后一遍经，才可以开荤。

老百姓转灯以前要先去三官庙朝拜诸神，烧香，磕头，祈福，去了以后还要捐一定的“香资”，即香钱，香钱多少没有规定，全凭拜佛者的心意。有的老板很讲究，会添很多香钱。添钱多少，庙里都要公布透明，庙上会有几个专门负责收香钱的人，他们将所收香钱登记在册，用毛笔将香钱数目写到一个纸条上，如“XXX 香资 1000 元”，写上以后，会有人公布在旁边的墙上（如图 6-21 图 6-22）。这些钱全部用于这次灯会的花费，如果花费还是不够，老百姓就均摊，若有结余，就放到庙里，以后做佛事的时候再用，图 5-19 为灯会期间记录香资的总账本，图 5-20 为财务组负责人在灯会结束后对本次灯会所收香资做整理，图 5-23 图 5-24 为灯会期间全部香资结算后公布的灯会收支情况。

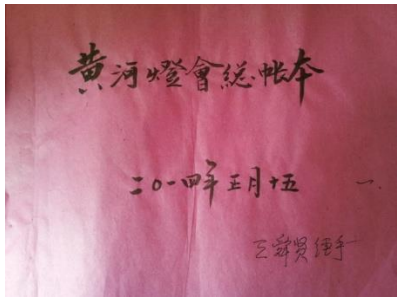


图 5-19



图 5-20



图 5-21

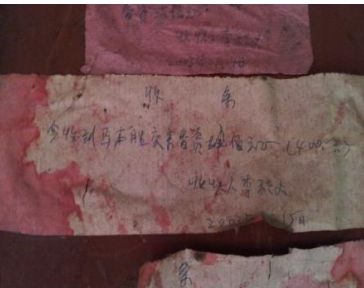


图 5-22

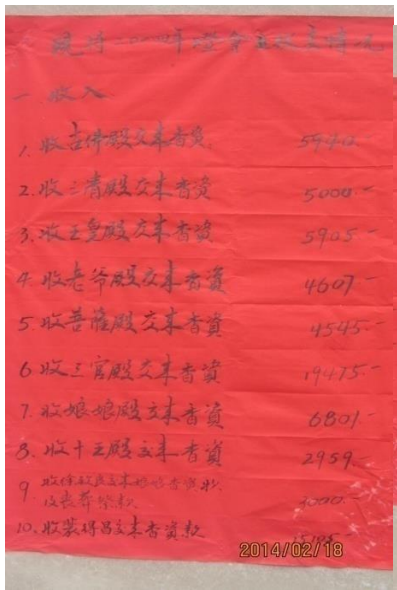


图 5-23

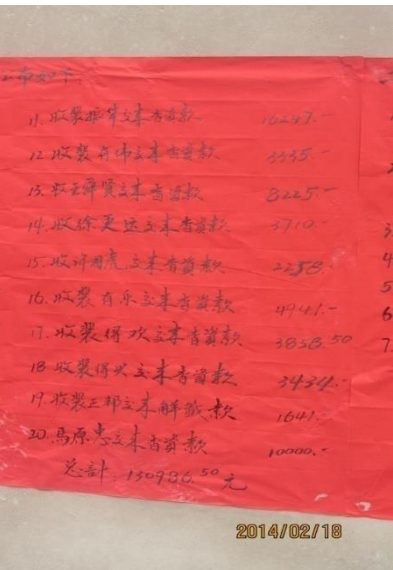


图 5-24

过去庙里还有专门的炊事班，初九以后开始准备，每年正月期间会在庙里搭建临时伙房，有人烧茶，有人做饭。过去如果有人添了较多香钱，就会被侍香请进内室，喝茶，吃清油馓子，但是不能吃荤腥，但是现在已经没有这样的现象了，伙房会做统一的闹饭，来的人都可以吃上一碗。

村民们添香钱敬佛以后就去转灯，据村里的老人讲，过去人们转灯都很虔诚，现在则多半是看热闹。

3.转灯

农历的正月十四到正月十六，村民们的点灯时间大概在每晚的七点左右，约9点结束，每到此时七里店村各家各户在灯场所点燃的高灯、城灯、门灯和灯阵外的彩灯所发出的亮光全部融合到一起，远远看去好似一片灯海。十里八乡的群众扶老携幼，从四面八方涌向会场，按着图案转灯，东进西出，进去灯阵以后，沿着“回”字型路线走，灯阵里很容易迷路，人们要很小心，以避免走到另外一个地方去，否则很可能会原路转回去，当地人讲究绝对不可以走回头路，绳子绝对不能钻。在九座城里每座城都栽的有幡杆，有神，有的人给神灵磕头以后就转向，不知道往哪里走。过去人们在给神灵磕头的时候，有人会往功德箱里添香钱，这些香钱不用上交，都归了私人，因为立杆子的人家花费也多。现在则不再设香案和功德箱，人们会提前在庙里添香钱，之后再到处转灯，现在的年轻人几乎都不磕头，很多人都是到灯场跟着其他转灯的人转一转，凑凑热闹。真正磕头的要么是中老年人，要么便是家中有事来许愿的人（如图5-26）。在灯阵中转灯的人们有的求祷祈福，有的祭祀叩拜，有的欣赏各种民间艺术，虽然人们的表达方式不一，但大家心里都有一个共同的愿望：通过转灯洗涤身上的晦气，并渴望得到神灵的护佑。过去村庙修建的不如现在的好，参加灯阵的也基本上都是本乡本土的人们，现在随着灯会知名度的提高，灯会期间，来自全国各地的人都会到这里转灯祈福，人次甚至会达到十几万。



图 5-25

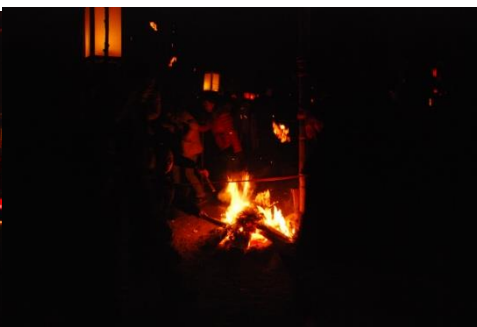


图 5-26



图 5-27



图 5-28

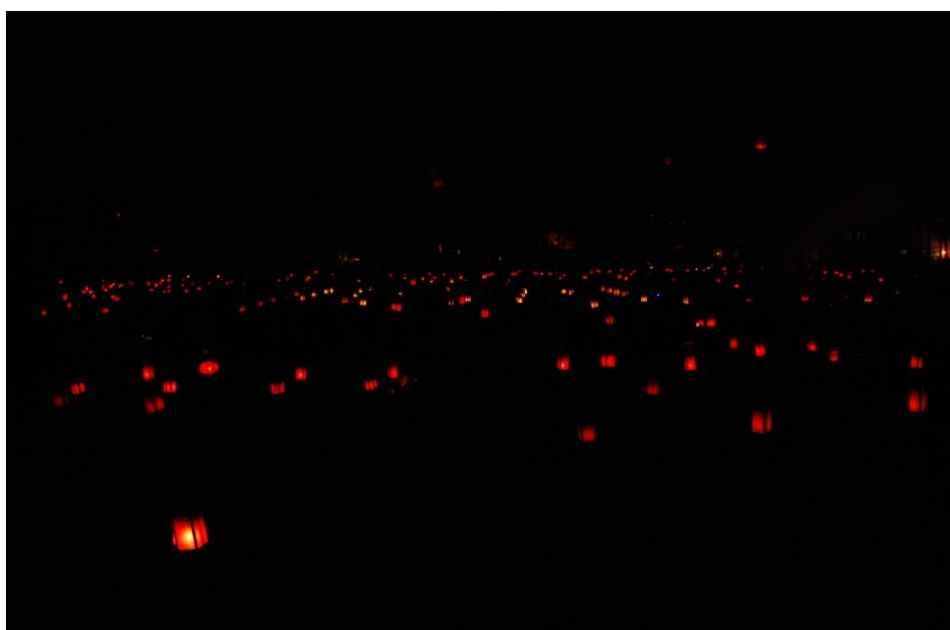


图 5-29

据村里老人回忆，破除迷信后能点灯的第一年，参与灯会的人特别多，在东进西出的两个门处还有民兵站岗，转灯的人要排队买票才可以进去。过去大部分是乐都当地人或青海其他地区的人去的多，现在去的本地人比以前少了许多，与此同时多了许多外地人前来观赏。而且每家每户都会做灯，从不会缺席，而今年却有两个灯阵的没有摆起来（如图 5-30）。



图 5-30

4. “偷”灯

有的家庭结婚多年始终没有孩子的，为了求儿女，夫妻二人会去灯会上“偷”灯，祈求神灵赐予他们儿女。之所以称之为“偷”，是因为过去家家户户都很穷，如果今年的灯被偷掉一个，明年还得补做，农民们做灯费钱，所以晚上各家都会守在灯旁，以防被偷。而“偷”灯者要趁着主人家刚把灯点上还不注意的时候，马上把灯“偷”掉，“偷”走以后赶紧往家走，回去的路上要一路保护好，在路上灯绝对不能灭。“偷”灯者要提前准备好蜡烛，以防路上蜡烛熄灭，当地人讲究“偷”来的灯千万不能灭，灯一定要旺，在过去，有的“偷”灯者来自十里八乡以外，有的还要骑牲口赶路，如此远的路还要确保“偷”来的灯要一路亮到家里，所以要赶紧走到家。到家以后再把灯供到桌子上，求子的俩夫妻要在灯前跪下磕头祈祷，心里默念类似“给我生个儿女吧，求老天爷、神佛保佑”这样的祷词。

“偷”灯者在“偷”灯以前还要打听好谁家的孩子多，被偷者还要具备一定的条件：家里有钱，生活条件好，儿女旺。过去的人们尤其讲究子孙满堂，被偷者的家里必须是儿女多的，尤其是儿子，如果缺儿女的人家则也不会被偷。

如果有的家庭恰巧在“偷”灯当年怀孕产子，到第二年要做一个一模一样的

灯笼，拿一对还给被偷者的家里，到被偷者家里致谢。两个家庭一起把一对灯供到桌子上，磕头拜谢，“偷”灯者的家属要给人家一定报酬，有的家庭还要认对方为干亲，生的孩子叫这家父母为干爹干妈，逢年过节也要到家里走亲戚。若实在找不到的就把灯捐到庙里，给庙里的神灵送香火钱，感谢神灵。

时至今日，村里仍有很多家这么做，还有娶不到老婆的人家，也回到灯会上看谁家的灯笼上的花做的特别漂亮的，把灯笼上的纸花或者庙里的花“偷”回去，娶上老婆以后也要做一束一样的花还回去。

5.唱戏

在正月十五晚“黄河阵”的第八场——打阵中，详细描述了三霄娘娘摆阵与姜子牙、燃灯佛对战的故事经过，以下为第八场的部分戏文：

姜子牙：兴周灭纣姜名望，善哉善哉，带领人马来伐离，不得时朝歌摆卦场，玉石琵琶是我降，比干想领我把殿上，他封我振国大夫在朝廊，妲己描下鹿台样，他命我监修拆民房，金蝉脱壳把尔谎，驾水遁逃奔宋家庄，渭河湾里天鼓响，雷声马氏逢降霜，二教宫中曾议榜，他命我背榜下山冈，我叹来大将张桂芳，又叹来魔家四天王，二次我把昆仑上，他赐我三宝世无双，他赐狮须豹尾四不像，打神鞭来杏黄旗，朝歌城中闻仲发兵将，发兵西岐伐武王，闻仲西岐打败仗，搬来功名挑战场，七剪神符公明丧，三霄童子下山岗，昨日临阵大一仗，众家门人被他伤，杨二郎打开臭皮衣，哮天犬扯烂他衣衫，四不像倒退不前往，险些儿老命他手亡，姜子牙正在无法想（十二大仙上）

又板：一把黄土把阵盖，九曲黄河把阵开，

元始天尊斗牛率，通天教主打阵来

十二大仙：十二大仙下上岗

姜子牙：远远打躬迎进帐

十二大仙：军事迎接不敢当

姜子牙：三霄摆阵无人闯

十二大仙：奉命来帮忙

姜子牙：起这说兵符帅印你们谁执掌

十二大仙：这一指学浅不敢当

姜子牙：耳内里忽听仙乐响

燃灯佛：燃灯奉命下山冈，三霄摆阵无人闯百年造就了这一场，阿弥陀佛。

姜子牙：老师到了，请下云头来

燃灯佛：下云头来了（坐）

姜子牙：请问老师，你不在他山修真养性来在周营有的何事？

燃灯佛：领了三教主法谕，随带十二大仙，来破九曲黄河阵，了完五百年劫难。

姜子牙：如此就将兵符帅印让老师执掌。

燃灯佛：看过兵符帅印<持印姜下>这是十二大仙，你们各带法宝随姜黄河阵走

十二大仙：大仙到了，大仙到了。

燃灯佛：盘古开天把世创，女娲氏炼石补阴阳，都只是听宫少星象，三霄童子太狂妄，不修真身摆战场，忙吩咐十二大仙你们排两行，随带着六丁六甲四天王。

琼霄娘娘：可恨子牙贼老朽，竟敢大胆欺神姑，我摆下黄河大阵把法赌，看谁家自来谁家无？

燃灯佛：三霄不把元功务，私动无名显神待，击金钟来鸣玉鼓，旗胜招展遮金鸟，丑丫头不把身体顾，打乱青丝赛妖狐，赤舍子来并文殊，你先打东方甲乙木，二仙打阵被装入都烧。呀！好一个九曲黄河阵，六丁六甲甚凶恶，舍利子千百颗，金花两朵罩阵角，混元斗来穷困缚，打的舍利子往下落，万般神仙躲不过，各个压在东南角，慈航道人并普贤，净水湮灭他丙丁火，（打阵向前）呀，天地昏暗如混沌，煞气腾腾罩乾坤，千年万年修道行，神仙宫中走真魂，金蝉脱壳就地滚，遍地莲花护全身，广成子手执翻天印，你先打西方庚辛金……

戏文中讲述了三霄娘娘得知兄长赵公明战死之后，悲愤交加之下为兄报仇而摆九曲黄河灯阵，以此对战姜子牙众仙的神话故事，戏文中从神话传说的角度讲述了九曲黄河灯阵的由来，并且通过众仙班在激烈的斗争中均无力对抗灯阵的场面，很大程度上渲染了灯阵的厉害之处。

三、灯会结束

正月十六日是灯会最后一天，傍晚时分，阴阳先生在庙里送神之后会到亡坛送亡，意味着庙会就此结束，十六晚上的灯场去的人便很少了，有的人家会在十六晚上点灯之后收灯，有的人家会在十七早上收灯，至此，三年两头点的九曲黄河灯会便结束了。

第四节 现代化背景下的灯会

一、七里店旅游业的发展与定位

七里店九曲黄河灯会由观而兴，七里寺亦因灯会而盛。如今的九曲黄河灯会集民俗、宗教、节庆文化为一体，集中体现了当地人民群众传承弘扬传统文化，促进文化交流、群众娱乐进而旅游发展的重要平台。结合城市总体规划，现已形成七里店黄河灯阵博物馆与民俗农家乐体验区，作为九曲黄河灯阵文化的传承区域。

在城镇规划中，海东市人民政府为了把乐都县的七里店村打造成具有当地特色的民俗文化旅游景区，在二期（2012——2014 年）工程中，初步建成青海省著名的民俗文化旅游示范区；二期（2015——2017 年）工程逐步建成 4A 级民俗文化旅游景区，试图把当地民俗文化作为载体，为依托，以当地村民的宗教实践生活为精髓，以政府对非遗的开发和保护为重心，依靠对七里店新农村建设的规划和依靠文化发展当地旅游业的契机，凭借河湟谷地深厚的文化底蕴打造出独具当地特色的民俗文化形象符号——河湟地区核心民俗文化体验基地、乐都民俗第一村、西北地区著名多民族民俗文化旅游村。

在规划中，民俗核心体验区占地面积 23070 平方米，以民俗体验、民俗观光、宗教文化观光、宗教文化体验为主。试图以传统民俗文化九曲黄河灯阵作为文化资源依托，以三官庙深厚的宗教文化资源为辅助，以七里店传统灯会仪式为根本，建设九曲黄河灯阵会场，通过定期的民俗文化活动的开展，结合科技动态展示手段，将传统的灯会做“活”，将风情园中的河湟民俗文化进行形象演绎，把该区建设成为雅俗共赏、老少皆宜的河湟民俗文化体验目的地，图 6-31、图 6-32 为七里店村规划图。

九曲黄河灯会在当地具有极为厚重的汉文化积淀，也是汉族移民文化传承的有力证据。同时它作为一种地方民俗，早已在岁月的承载中以“文化惯习”的姿态融入当地百姓的日常生活之中。

二、民俗文化的回归

据村里老人回忆，1955年点灯以后再没点过，破四旧的那个年代，人们认为点灯是迷信，为了破除迷信人们把村里所有的庙宇都拆了，直到改革开放以后黄河灯才又点起来，庙观说这几年是灯会发展最好的几年，自申遗成功以来，本村人受到极大的鼓舞，前几年还有些村里的年轻人发懒不爱参加，现在则非常积极地参与其中。同时，随着灯会名气的提高，并且人们对各地传统文化越来越重视，越来越多的外地人都会专门在正月十五的时候前来七里店参加灯会，一来祈福求愿，二来感受独具青海特色的灯会文化，这也更添加了当地过节的气氛。

七里店村的九曲黄河灯会作为河湟流域汉人移民文化传承与坚守的重要证据，成为我们寻找早期汉族移民痕迹的一条重要线索，从其文化内涵方面也有着极高的艺术价值。作为汉族移民后裔自己创办的灯会，不仅为人们展现了汉族文化观念在与当地少数民族文化碰撞时形成的文化理解与文化融合，以及当地百姓在信仰上的实践，如对民间信仰的践行，宗教在社会组织中的影响力，同时灯会作为一种地方文化的展演也很大程度上体现了当地深厚的文化底蕴。

第五节 仪式的功能与象征

“仪式，无论何时它都和社会性的生死冲突相联系，因而必然趋向于成为一种神圣或祭礼。”^①文化人类学家杜尔凯姆则认为，宗教的核心不是教义，而是仪式；而宗教仪式的功能就是强化一种价值的行为方式。在他看来，宗教是集体情感与观念的沟通关系。^②对于一个特定社区人民的生活而言，周期性展演的仪式都是一项制度化的安排，仪式一方面体现着文化的意义，一方面又是具体行为的实践。仪式提供了当地人解释和实践其世界观、宇宙观的认知框架，承载着社区人民生活的特定意义，因而是文化解码的最好文本。^③

^① Francis Edward: *Ritual and Drama*. London: Lutterworth Press Guildford, 1976. 第11页.

^② 夏建中：《文化人类学理论学派——文化研究的历史》，中国人民大学出版社1997年版，第102—103页

^③ 索端智：信仰与仪式中的文化、权力和秩序，青海民族学院学报(社会科学版)，第34卷第1期，2008年1月，第90页

一、灯会仪式与宗教

灯会因三霄娘娘摆阵的神话传说而兴起，以民间信仰祭祀活动为中心，其中包含了佛教、道教等多种宗教文化因子，在数次朝代更迭，经过很长一个时间段的军事力量拉锯战后得以流传至今，灯会中所包涵的厚重的汉文化已非常全面地体现在当地村民的信仰实践中，并且深深地扎根于他们的实际生活当中。笔者在观察中发现，灯会的内容和仪式都打上了道教的深刻烙印，三官庙作为灯会的神灵祭祀中心，其斋醮仪式中的栽高杆、请神送神、神职人员诵念道家经文、信众煨桑、点灯等各个方面无不体现出灯会中的道教和佛教因素，值得一提的是，煨桑本是藏族百姓祭天地诸神的仪式，属于典型的藏传佛教不可或缺的祭祀形式，有净化空间之意。而在七里店村当地的汉人也在长久的文化融合之中，自觉地在自己的宗教仪式中加入了煨桑这一习俗。

在谈到对神明的敬畏之心时，村里老人回忆，过去村里如果有谁没准时在初八参与灯会的准备工作，负责人只需淡淡地向周围的人说一句：“叫他自己看着办，这是三官爷的事，你们也知道轻重。”便会有人赶忙给没去的人捎话，当地人说：“（谁也）不打不骂，也不需要什么束缚，但是谁也不敢不来。”

过去老百姓家里没钱，办灯会很不容易，但是过去灯会却非常好办，每个人为了换得一个平安，都很积极。村民们认为，每个人做事好坏，神佛都是知道的，谁要敢说二话，便说明这个人吉利，将来他的家里会倒霉，会有不够好的事发生。

究其原因，人们的压力来自于对神灵的敬畏，一句关于神灵可能发脾气的话便能把人吓住。村民们认为如果把神佛得罪了，将来会过的很不好，所以分配干活的时候，每个人都会尽心竭力地办事，庙里分配的任务也都会赶紧完成。

二、灯会仪式与象征

通过对一个族群有意识或无意识时所选择的象征性行为和选择象征物的研

究,可以在很大程度上对该民族价值观、人生观、伦理观等观念世界的一些讯息有所了解。在中国人尤其是深受儒家思想和黄老思想影响的汉人族群心中,稳定和平安是人们一生最基本的诉求,它主要表现人们生活的各个方面。例如中国古代社会时的房屋建筑中常有蝙蝠、鹿、仙鹤等雕刻,取“福、禄、寿”之意,求子时很多地区都有“撒帐”的习俗,即在新婚夫妻的新床上撒一些红枣花生之类的食物,取“早生贵子”之意,也有很多人喜欢在家中摆放花瓶,因“瓶”与“平”谐音,意为保佑家中平安。再如很多汉族婚礼中都会有吃苹果的风俗,这些全是祈求平安的一些象征性行为。当然这些象征性符号的选择和中国人依靠精耕细作的农业生产为生的生活方式有关,祖祖辈辈都在祖先留下的一亩三分地上平平安稳地活着是很多汉族潜意识中存在的观念。而这种象征性行为在求进取、求变化的西方文化中绝不会有这种象征物和象征意义。

据调查,到七里店村庙拜佛之人最基本的诉求便是求平安,不论到哪间大殿,第一件事一定是求自己和家人健康平安长寿。供品也会摆放苹果,因苹果的“苹”与平安的“平”谐音,其目的便是祈求平安。

其次便是求财求学求官。功名利禄观念在中国人观念中早已根深蒂固,灯会期间,来七里寺上香许愿的人们,没工作的祈求找一个好工作,找到好工作的祈求能够在工作单位有好的发展;每当官的祈求能够当官,当了官的祈求能够有更好的仕途。这些与中国人的官本位思想不谋而合。有的人为了求官求财,会专门选择凌晨时间前来上香。学而优则仕的儒家思想在中国人的意识中十分普遍,在七里店村孔子庙中有这样两副对联,“崇儒尚文建设文化县,尊圣重教振兴教育业”,横批“为人师表”;“道集大成作亿民之教主,德参太极为万世之儒师”,横批“万世之师”。由此观之,当地人心中对儒学教育观念的重视程度以及儒家思想的推崇与传承。

再次便是对生育子女的诉求。在中国人的观念中一直存在一个根深蒂固的香火观,即“不孝有三,无后为大”。多子多福的家庭在地方社会中往往是被人羡慕的,在中国汉人社会中通过象征的方式表达这一观念的象征形式多种多样。例如,七里店村当地村民在结婚时要在新郎新娘的婚床上撒帐,即撒一些红枣、花生、桂圆、核桃等物,象征新娘早生贵子。在灯会期间摆的九曲黄河灯阵中,每一盏灯都代表一个人。在台湾,灯还暗含添“丁”与光明的意味,同时在台语中

“灯”与又“丁”谐音，有生男孩的寓意。这与七里店灯会中一盏灯代表一个人的寓意极其相似。且在灯会中还有“偷灯”这一习俗，人们认为在灯会期间生不了孩子的人家如果把香火比较旺的人家的灯“偷”回家，会帮助他们生孩子，其寓意便是把这家香火旺的人家的孩子“借”过来，便能给他们带来孩子。

三、灯会仪式与文化

格尔茨在《深描说：迈向文化的解释理论》中提出了“深描”的观点。在他的观点中，文化阐释观的根本出发点其实就是人类社会行为是有意义的并可阐释得，格尔茨认为：“文化就是这样一些由人自己编织的意义之网，因此，对文化的分析不是一种寻求规律的实验性科学，而是一种探求意义的解释性科学。”^①在格尔茨看来，文化的本质既非物质性，也‘非观念性，或是二者的简单混合。文化是“从历史上留下来的存在于符号中的意义模式，是以符号形式表达的前后相袭的概念系统，借此人们交流、保存和发展对生命的知识和态度”。^②文化是一个社区人民实际生活的行动逻辑，它赋予社区人民生活以意义。人类学者强调在一个民族的文化符号体系做系统阐释时，必须以行为者为取向，必须关注行为。要理解一个社群人民生活方式的意义，就必须透过生活的表象深入到深层的意义结构。^③

文化作为一个隐性的、看不见的东西存在于人们的社会行为之中，而显性的行为作为可观的实体成为一种承载隐性文化的意义。在九曲黄河灯阵的东进西出两门处，分别写着“东进解厄”和“西出延生”的横批，人们认为从东门进去，通过在灯阵中的行走，便会把人们身带的厄运解除掉，最后在灯阵尽头的西出门处走出，人就如同被净化过一般获得新的生命。如同重获新生一般。

灯阵中的每一盏灯都代表一个人，过去人们认为添灯则寓意着家中要添丁，灯燃烧的时间越长，寓意这家人这一年都会很顺利，如果灯会中，灯不小心被灭掉，则被认为是不够吉利，人们便要到庙里多拜拜，给佛爷多摆写贡品，还要多

^①克利福德·格尔茨著. 纳日碧力戈，罗红光译，《文化的解释》，上海人民出版社 1999 年 1 月版，第 5 页

^②格尔茨著，韩莉译《文化的解释》南京：译林出版社，1999，第 209 页。

^③索端智：信仰与仪式中的文化、权力和秩序，青海民族学院学报（社会科学版），第 34 卷第 1 期，2008 年 1 月，第 90 页

少点香表，祈求佛爷的护佑。

此外，当地人认为，在灯阵中顺顺利利走下来是最好的，寓意这一年都会顺顺利利，而有的人则在灯阵中迷了路，或走回头路，这样的现象都会让迷路者感到担忧，人们认为，这或许会有不好的事情发生，或者惹佛爷生气。因此，人们在灯场中最担心的事便是走错路或者迷路。

四、灯会的演变与文化的传承

七里店灯会作为明代移民从原住地带到青海河湟地区的岁时民俗，在传承的过程中融入当地，成为河湟民俗文化的一部分，它的到来不仅丰富了青藏高原文化，还在汉文化的传承中纳入了当地少数民族文化，更是见证了明代移民实边、军事屯田足迹的历史画卷。

（一）灯会的演变

据村民回忆，最早办灯会的便是从陕西随军打仗迁徙至此的士兵及随军家属，所以参与灯会的人数也比较少，灯场的范围就小一些，后来随着灯会的名气越来越大，在灯会的传承过程中逐渐融入当地社会，成为一种地方文化，后来不仅当地汉民会参与，连当地的藏蒙土族也会参与进来，不仅观灯还会做灯，灯场也逐渐扩大，目前已扩大至全场 9.3 华里，转完一个灯阵至少也要 1 到 2 个小时左右，据乐都县住建局规划图显示，今后两年将重点修建灯场，以下为乐都县住建局关于将七里店修建为民俗村的规划表，建成后的七里店村便不再像现在这样每到灯会期间便人工画图，而是按照灯场图纸在七里寺正南方向修建一个固定的灯场，其建设规模为 8996 平方米，建成后的灯场要比现在的灯场更大更方便，不再像现在的砂土路，也不会出现类似于今年因天气太冷，以至于砂土冻住无法栽灯杆这种现象。

现代元素的冲击，逐渐消解了人们对九曲黄河灯会文化原有的传承逻辑，过去虽然穷困，家里连可食用的清油都不够，但是人们在塑蜡时依旧会坚持使用清油，因为人们认为只有这样的蜡烛才会是洁净的，神灵才会喜欢，而现在，有的

人家为了省事，便到街上买蜡烛，塑蜡的人家越来越少了。过去人们做灯，不光要做自己家的灯笼，每家都要坐一盏彩灯，彩灯用于灯场外圈的布置，近年来，人们已经不愿像过去那样做复杂的彩灯了，庙里只能用每年拜佛者捐的香资买彩灯。

随着人们生活状态的改变，对神灵诉求也在发生演变。过去人们到庙里祈福的时候，还会祈求上天保佑风调雨顺，家里的农田能够丰收。今年因家家户户的土地都征收，人们不再务农，这样的诉求便也不再有了。

（二）七里店九曲黄河灯会与其他地区灯会的区别

以河北省邯郸县丛中村的九曲黄河灯会为例，当地人又将该灯会称为“摆黄河”或“摆黄河阵”，摆黄河的开场仪式叫“祭风”，场面很隆重，预祝来年风调雨顺。在串玩黄河阵后，还有偷灯的习俗，取偷灯求子之意。另外，在黄河阵的南方，还糊有一个小庙，供奉着云霄、碧霄、琼霄三位娘娘的神位，人们可以在神位前许愿和还愿。^①

七里店村的九曲黄河灯会在与当地文化文化的适应和融合中，也加入了一些当地少数民族的文化元素，例如煨桑，在灯会中，人们在烧香表给神灵和先人时，都会烧一些松柏枝（如下图 5-33、图 5-34），在问到当地人为什么会煨桑烧柏枝时，当地人也说不清原因，只会含糊地说：“佛爷喜欢这个味道，烧了以后的空气干净，佛爷高兴”之类的话语。事实上，煨桑是藏族百姓祭祀天地神灵时必不可少的祭祀方式，用以净化空气。同时在当地人给佛爷点灯时使用的灯具，其形状与藏传佛教的酥油灯灯具极其相似，他们在借鉴藏民使用酥油灯点灯方式的同时，在灯中又坚持使用自家炼的清油，他们认为他们的神灵只接受清油，其他油则不接受。^②

^①欧大年、范丽珠编著：《邯郸地区民俗辑录》，天津古籍出版社，2006 年 1 月，第 141—142 页

^② 参见附录九曲黄河灯活动仪式的区域差异表



图 5-33



图 5-34

（二）灯会的文化传承

1. 民间守护

灯会源起于明朝，历经 400 年的岁月涤荡，数次朝代更迭，时至今日，当地百姓仍能怀着对神灵的敬畏之心，对灯会的虔诚之意，用心和双手守护着九曲黄河灯会这一地方民俗，使其得以完好地延续下来，我们不得不说其文化传承力量之强大。究其缘由，其守护的力量最主要来自于当地百姓对灯会的信仰，对守护神的敬畏，人们坚信灯会会给他们带来好运，每一次转灯都会把自己身上的厄运解除，人们认为通过转灯把身上“脏”的、不好的东西全部丢掉，即使到社会科技高速发展的今天，远离了农耕劳作的当地百姓早已与外界社会有了深度接触，但即使如此，他们还是会坚信灯会有着强大而神奇的力量。

2. 社会力量

灯会在村民们的守护中得以传承，但在传承中亦有部分村民不再坚守的现象，这种现象在年轻人中尤为明显。他们不像老人们懂转灯的意义，更不懂戏台上那些咿咿呀呀有板有眼的戏文。即使他们从小就是在灯场的灯阵中一年一年长大的，新鲜热闹的外界给了他们更多的吸引力，他们是在传统与现代结合的社会中长大的一代，虽然人们能理解一部分传统的意义，但更多地受到现代化社会中的娱乐氛围影响，比起转灯，或许他们更热衷于 K 歌、看电影、打游戏、逛街

等更为现代化的休闲娱乐活动。这是对传统的悲哀,但也体现了现代社会的进步。于是便出现了社会力量对传统文化的保护手段。

村中的寺管会在村庙中记录有关于灯场布置的文字记载中层记录的灯场制作规格与要求,其记载如下:

为了使黄河灯会这一非物质文化遗产得到更好地发展和完善,特制定出具体规格和要求,望各户遵守实施,其内容如下:

一、七里地区根据传统和要求,每人必须点一盏灯,灯笼制作新颖别致,式样各异,且显明透亮,另外每户制作彩灯一直、花四枝。

二、点灯时间为十四、十五、十六日晚的七点,蜡烛燃放时间约一小时左右。

三、灯笼鱼灯杆连接要端正、牢固,灯杆之间的连接线为上下两行,连接绳要显明易见,严禁用铁丝作连接线。

四、灯杆裁制。间隔为 1.2——1.5 米,按裁要牢固端正,位置准确无误,并且行行端齐整、挺直、角子方正,终点到位。

五、起拔灯杆时间为十七日,严禁任何人不得超前。

3. 国家力量对民俗文化的保护与传承

灯会作为当地百姓世代相承、与村民生产生活密切相关的传统民俗文化,既是历史发展的见证,又是重要的文化资源,是当地百姓对于地方文化坚守与呵护的意义,灯会背后的文化价值和历史价值远远超多灯会本身,灯会在传承中体现出其文化与历史的厚重感值得我们每一个人去保护和传承。国家作为最有力的保护者,应该对这些没有文字记载的,仅仅凭借口授和行为传承的文化遗产,在传承中逐渐丢失的文化,进行更大力度的保护。

鉴于乐都县七里店村九曲黄河灯会形成发展的历史渊源和文化价值,该灯会于 2006 年被列入青海省第一批非物质文化遗产代表作名录,后于 2008 年被正式列入“国家级非物质文化遗产名录”。村民们为了更好地守护和传承这一“国家级非物质文化遗产”,使之成为弘扬七里店村传统民俗文化,服务人民群众,

促进旅游事业，经当地村委会研究决定成立七里店黄河灯阵保护传承管理机构，并通过保护性建设，将其打造成乐都县一个旅游品牌。

为了更好地保护九曲黄河灯会这一国家级非物质文化遗产，当地政府对海东地区进行新农村建设规划中，还专门建造灯场。试图以九曲黄河灯阵这一传统民俗文化为核心文化资源依托，以七里寺宗教文化资源为辅助，参照七里店村传统灯会设置要点，打造九曲黄河灯阵会场及灯会活动，通过定期民俗文化赛事及日常民俗娱乐活动的开展，结合现代化科技手段，将灯会进行动态展示，进而将七里店当地打造为河湟民俗文化体验目的地。

设计中的灯阵会场分为九曲黄河灯会会场及灯会观光长廊两部分：灯会会场要严格按照九宫八卦阵进行布设；传统的灯杆用白玉石柱制成，石柱上有金色盘龙、在射灯的照射下形成空中绚丽的光阵；地面铺装为九曲形态之玻璃水道，水道上铺景观玻璃板，下有流水潺潺流动，内设 LED 夜景灯，中心部位设置音乐七彩旱喷泉。夜晚音乐喷泉交相跃动。灯会观灯长廊以浮雕透雕景观、具象路灯及专题游园为展示手段。图 5-35 为新灯场规划图。



图 5-35 新灯场规划图

按照灯场的设计，今后村民便不用再手绘灯阵，亦不需要年年都工程浩大地在地上铺路，一定程度上降低了仪式的繁琐程度，虽然改变了灯会的外在形式，却在努力做到保留其内在精神本质，使得灯会得以传承和发展。更加现代化的灯场规划一定程度上体现了传统村庄像现代村庄的改变，同时也为传统文化贴上了现代化的新标签，是传统文化与现代文化的有机整合，使人们穿梭在玻璃水道制

成的九曲黄河灯阵中,感受着一辈辈先人守护与传承下来的古老文化也是一件非常有意义的事情。

结 语

笔者利用在青海乐都七里店村获取的第一手田野调查资料对青海河湟流域少数民族地区的汉人社会及其文化进行了研究，并针对不同年代、不同社会背景之下的七里店村汉族移民后裔的宗族发展现状、汉文化的发展与演变、宗教信仰与社会公共生活发生的变化进行了对比，继而对生活在青海河湟谷地上的汉族移民后裔在与当地世居少数民族社会杂糅过程当中产生的文化碰撞与彼此接纳进行了如下思考：

一、这些生活在藏、蒙、回、土多元民族文化圈中的汉人群体，依靠族谱记载的方式，将方圆数百里之内的同支宗族后裔联结到一起，凭借祖祖辈辈如此强大的“祖源记忆”在这样一个“少数民族文化圈”的夹缝中形成一个汉人族群，他们以父系血缘为纽带遍布在河湟谷地之上，如同大树开枝散叶一般，每个枝杈都能顺利找到自己的经络。他们的宗族组织、婚姻制度、宗教信仰、社会生活、文化习俗等各个方面在一代代人的守护中传承，在传承中发展。

二、在西北地区的少数民族文化圈这一背景之下，从内地迁徙至此的汉人族群在与当地世居少数民族通过数代人的文化适应和文化接纳之后，不仅生活方式、宗教信仰与内地汉族有了明显的区别，其血缘、地缘与利益三者之间的关系与结构也都发生了巨大变化。在七里店村这个独特的类宗族乡村，他们的“婚姻圈”以亲戚朋友之间的相互介绍为主，其“血缘关系”与“地缘关系”基本处于重合状态，且血缘关系中有很多还是在与当地少数民族通婚后所形成的姻亲关系。

三、这些汉族移民在与他民族文化的碰撞、融合的过程中，又形成了一种独具当地特色的汉人社会文化，在数百年的文化传承中，他们早已被地方化。在西北画卷中，这些汉人手执羊鞭，唱着花儿，在湟水河沿岸跳着锅庄，在坟前他们拿着柏树枝给老先人煨桑烧表；在佛前他们一面和内地汉族一样给神灵烧香，一面学着当地藏族点酥油灯的模样给神灵点清油灯，他们一面认真地传承着儒家文化，一面又主动学习当地少数民族文化，并积极地将儒家文化和藏、蒙、回等少数民族文化完美地融合在一起，以此更好地适应当地生活，时至今日，他们早已在文化的碰撞中自觉地成为青海世居民族之一。

四、最后，笔者认为在急剧的社会变迁中，城镇化建设虽然有利于村落的经济建设和整体区域的发展，但同时也会造成传统的乡土社会格局被打破，阡陌交通的村落文化在发生着明显的变化，也正因为如此才使得有的独具地方特色的民风民俗逐渐成为人们记忆中的画面，甚至成为一种逐渐消逝的文明。面对这样一种现象，人们只有在文化自觉的基础上对其进行文化抢救，也只有这样才会使地方文化在传承中得到进一步的发展，而这也正是中国人类学奠基人费孝通先生所倡导的在“文化自觉”前提下达到的“美美与共，天下大同”的文化宽容的境界。

此外，通过近一年的田野调查，笔者对人类学专业也有了一定的感悟，人类学学者所做的工作更像是一个文化解码员的工作，在田野中看到这样或那样的文化，进而分析、探索、阐释该文化，透过显性的、看得见的文化探寻隐藏在该文化背后的隐性的观念之上的东西，而自己在调研过程中也发现自己对各个角度深层次的剖析实为欠缺，理论深度还不够，尤其是对在地方社会的实地调研中没能进行更为深入的思考，作为一个人类学专业的学生，没能很好地学会观文化而察社会，这也是本文最为缺憾的地方，同时也是笔者在今后的学习中要更加注重的地方。

参考文献

史志类:

- (1) 明代官修.《明实录》.(台湾)“中央研究院”历史语言研究所校印本, 1962.
- (2) 清代官修.《清实录》.(台湾)华文书局影印本, 1964.
- (3) 清 张廷玉等著.《明史》.中华书局点校本, 1974.
- (4) 清 杨应琚.《西宁府新志》.青海人民出版社, 1988 年点校本.
- (5) 清 邓承伟等.《西宁府续志》.青海人民出版社.1985 年点校本.
- (6) 王昱主编.《青海方志资料类编》(上、下).青海人民出版社 1987-1988 年版.
- (7) 青海省志编纂委员会.《青海历史纪要》.青海人民出版社, 1987.
- (8) 马成俊, 贾伟.《青海人口研究》.民族出版社, .2008.
- (9) 青海百科全书编撰委员会.《青海百科全书》.中国大百科全书出版社, 1998.
- (10) 乐都县志编纂委员会.《乐都县志》.陕西人民出版社, 1992.
- (11) 青海地方志编纂委员会.《青海省志·农业志·渔业志》.青海人民出版社, 1993.
- (12) 青海地方志编纂委员会.《青海省志·建制沿革志》.青海人民出版社, 2001.
- (13) 青海地方志编纂委员会.《青海省志·宗教志》.青海人民出版社, 2000.

专著类:

- (1) 卞一之等编.《西宁历史与文化》.辽宁民族出版社, 2005.
- (2) 葛剑雄主编.《中国移民史》.福建人民出版社, 1997.
- (3) 王毓桂.《明代的军屯》.中华书局, 1956.
- (4) 葛剑雄, 安介生著.《四海同根: 移民与中国传统文化》.山西人民出版社, 2004.
- (5) 钱穆.《中国文化史导论》.商务印书馆, 2009.
- (6) 费孝通.《中华民族多元一体格局》.中央民族学院出版社, 1989.

- (7) 王明珂.《华夏边缘——历史记忆与族群认同》.台北:允晨文化出版公司,1997.
- (8) 王明珂.《羌在汉藏之间——川西羌族的历史人类学研究》.中华书局,2008.
- (9) 甘满堂.《村庙宇社区公共生活》.社会科学文献出版社,2007.
- (10) 林耀华.《义序的宗族研究》.三联书店,2000.
- (11) 许烺光.《祖荫下》.(台北)南天书局,2001.
- (12) 王同惠,费孝通.花篮瑶社会组织.南京:江苏人民出版社,1988.
- (13) 兰林友.论结构-功能主义理论影响下的亲属制度研究.载庄孔韶主编《林耀华先生纪念文集》,北京:民族出版社,2005.
- (14) 庄孔韶主编.林耀华先生纪念文集.北京:民族出版社,2005.
- (15) 马克斯·韦伯著,王容芬译.儒教与道教.北京:商务印书馆,1995.
- (16) 庄孔韶.林耀华早期学术作品之思路转换(附记).林耀华.义序的宗族研究.北京:三联书店,2000.
- (17) 林耀华.金翼——中国家族制度的社会学研究.北京:三联书店,2000.
- (18) 李亦园.台湾的民族学田野工作(台大考古人类学系专刊第四种).台北:台大考古人类学系,1967.
- (19) 王崧兴.龟山岛——汉人渔村社会之研究(中央研究院民族学研究所专刊之十三).台北:中央研究院民族学研究所,1967.
- (20) 庄英章.台湾农村家族对现代化的适应——一个田野调查实例的分析.中央研究院民族研究所集刊,1972,(34).
- (21) 谢继昌.中国家族的定义:从一个台湾乡村说起[A].李亦园,乔健主编.中国的民族、社会与文化.台北:食货出版社,1981.
- (22) 谢继昌.轮伙头制度初探.中央研究院民族研究所集刊,1985,(59).
- (23) 庄英章.社会变迁中的南村家族——五个家庭的个案分析.中央研究院民族学所集刊,1981,(52).
- (24) 庄孔韶.银翅——中国的地方社会与文化变迁.北京:三联书店,2000.
- (25) 麻国庆.家与中国社会.北京:文物出版社,1999.

(26) 赵旭东.权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元.天津:天津古籍出版,2003.

(27) 阎云翔,著,龚小夏,译.私人生活的变革:一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系.上海:上海书店,2006.

(28) 刘枝万.《台北市松山祈安建醮祭典——台湾祈安醮祭习俗研究之一》.中央研究院民族学研究所专刊之十四.

外国:

(1) (美) 何炳棣著.葛剑雄译.《明初以降人口及其相关问题(1368-1953)》.三联书店, 2000.

(2) (美) 杜赞奇著.王福明译.《文化、权力与国家——1990-1942 年的华北农村》.江苏人民出版社.2006.

(3) (法) 爱弥儿·涂尔干.《宗教生活的基本形式》.上海人民出版社, 2006 年.

(4) (英) 维克多·特纳.《仪式过程——结构与反结构》.中国人民大学出版社, 2006.

(5) (美) 克利福德·格尔茨.《文化的解释》.译林出版社, 1999.

(6) (美) 露丝·本尼迪克特.《文化模式》.华夏出版社, 1987.

(7) (法) 罗伯特·赫兹. 吴凤玲译.《死亡与右手》.上海人民出版社, 2011.

(8) (英) 莫里斯·弗里德曼.刘晓春译.《中国东南的宗族组织》.上海人民出版社, 2000.

(9) (英) 王斯福.《帝国的隐喻》.凤凰出版传媒集团.江苏人民出版社, 2008.

(10) (法) 葛兰言.《中国人的信仰》.哈尔滨出版社, 2012.

(11) (法) 葛兰言.《中国古代的节庆与歌谣》.广西师范大学出版社, 2005.

(12) (英) 米尔恰·伊利亚德.《神圣的存在: 比较宗教的范型》.广西师范大学出版社, 2008.

论文:

(1) 郭红.《明代卫所移民与地域文化的变迁》.《中国历史地理论丛》.2003 年第 2 辑.

(2) 许立坤.《明代移民政策及其对边疆民族地区的影响》.《广西民族学

院学报》.1998 年 9 月

(3) 谢万里.《试论明清人口迁移的特点》.《贵州社会学科》.1999 年.第 5 期.

(4) 陈新海.《明代兴屯戍边与青海地名》.《青海民族学院学报》.1996 年第 2 期

(5) 潘郎.《明代汉族迁徙青海略述》.《青海图书馆》.1985 年第 2 期.

(6) 贾伟.《明中后期青海河湟地区藏族人口数量考察》.《青海民族研究》.2001 年第 3 期.

(7) 鄂崇荣.《九曲黄河灯会仪式及其文化内涵》.《青海文化》.2012 年第 1 期.

(8) 吴承义.《青海汉族溯源》.《西北史地》.1994 年第 3 期.

(9) 贾伟、马兴盛.《试论明代在青海河湟地区人口迁移》.《青海民族研究》.2002 年第 4 期.

(10) 彭毅.《国家非物质文化遗产——秦淮灯会》.世纪掠影

(11) 高志英,熊胜祥.《藏医走廊西部边缘多元宗教互动与宗教文化变迁研究》.《云南行政学院学报》2010 年第 6 期.

(12) 赵智娟.《非物质文化遗产九曲黄河灯》.《档案文化》

(13) 贾晓萍.《民俗文化与群众文化的关系分析》.《语言文化》

(14) 龙生祥.《热贡“六月会”祭神仪式的民俗功能解读》.《青海社会科学》.2012 年第 3 期.

(15) 张英、赵毅.《试论民族文化遗产中的“集体无意识”现象》.《德宏师范高等专科学校学报》.2011 年第 1 期第 20 卷.

(16) 索端智.《信仰与仪式中的文化、权力和秩序》.青海民族学院学报(社会科学版),第 34 卷第 1 期,2008 年 1 月

硕博论文

(1) 孙小利.《晋西北“转九曲”仪式研究——以山西李家湾村为个案》.辽宁大学硕士学位论文.2012.

(2) 冯军.《<封神演义>诠释史论》.山东大学博士学位论文.2011.

(3) 苗峰.《明清黄河流域元宵灯俗的历史地理学考察——以九曲黄河灯会

为中心》.暨南大学硕士学位论文.2010.

(4) 范立君.《近代东北移民与社会变迁》浙江大学博士论文.2005.

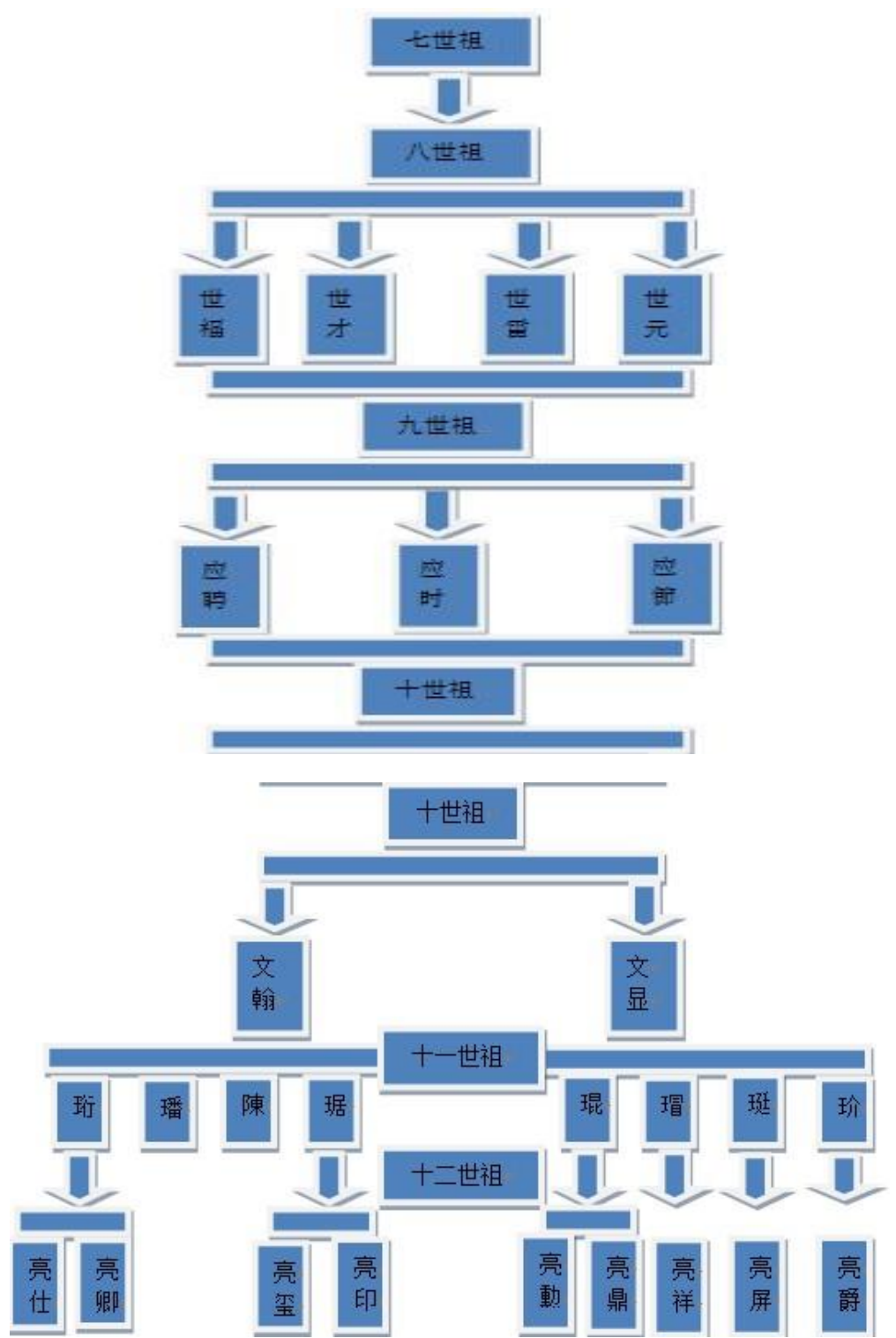
(5) 才仁措.《汉藏民族杂居村落的民俗文化研究——以青海省共和县恰藏村为个案》青海师范大学硕士学位论文.2009.

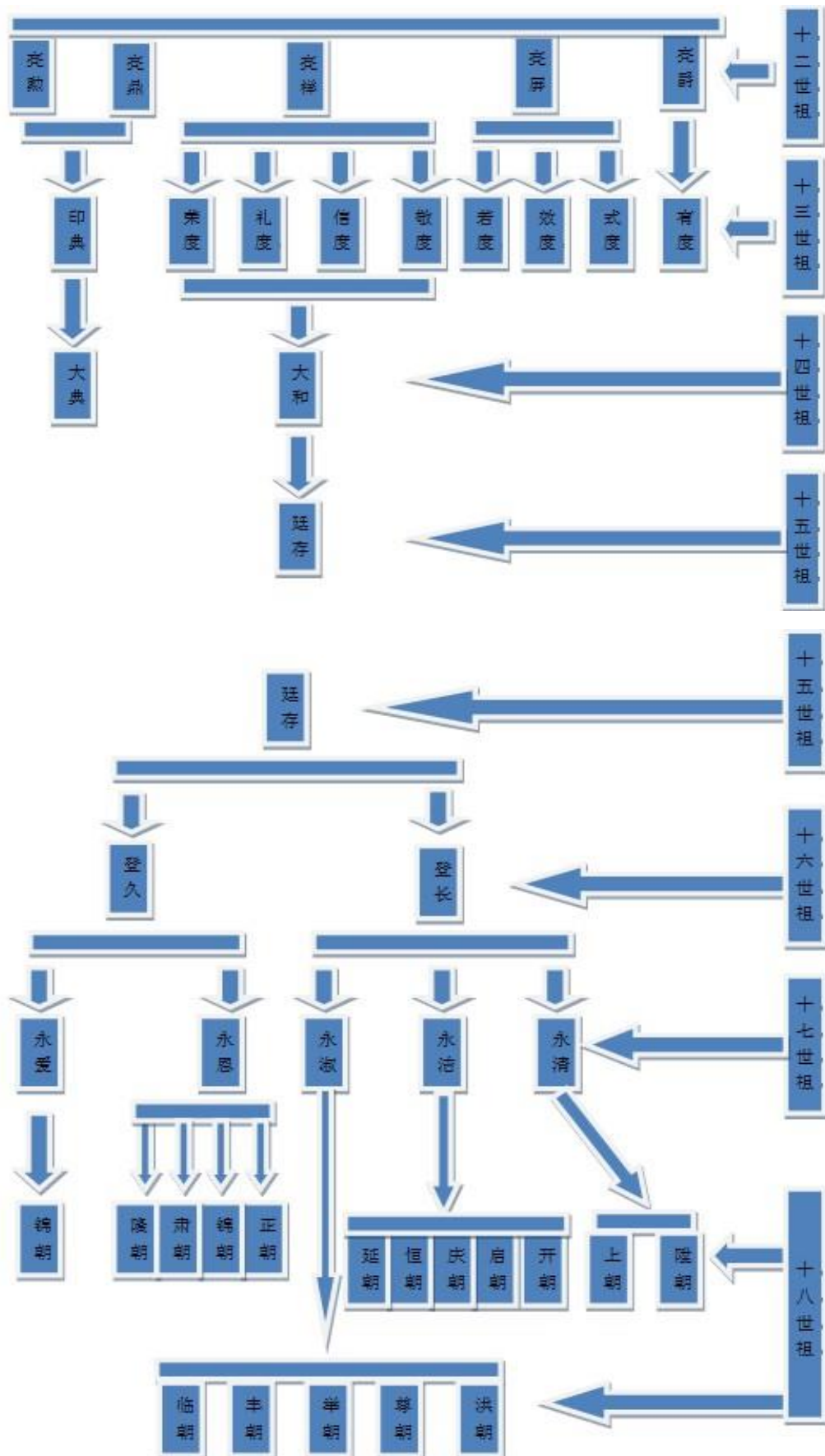
附 录

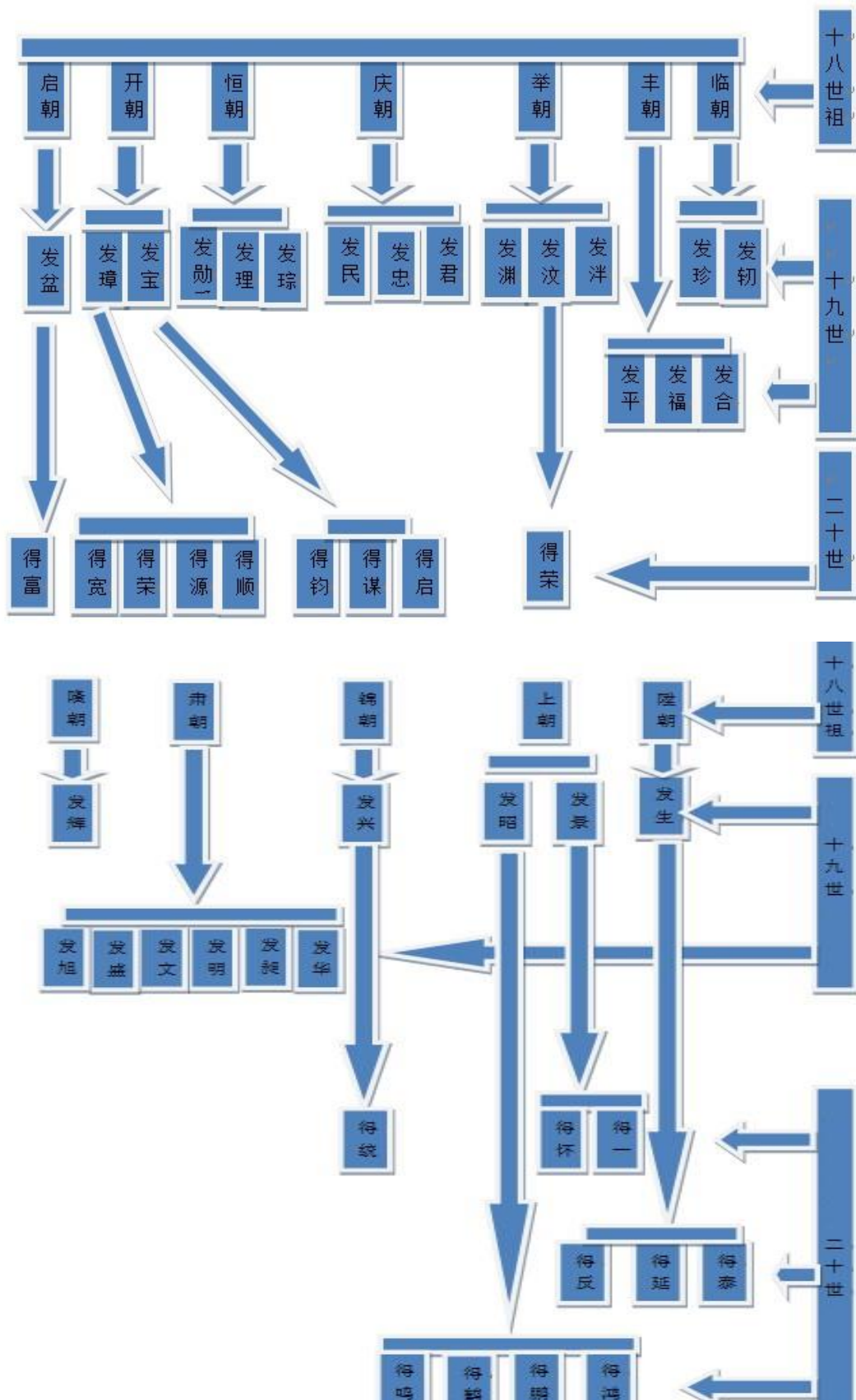
七里店村人口姓氏统计

姓氏 (104)	人数 (1561)	百分比
徐	223	14.29%
张	217	13.90%
叶	213	13.65%
裴	122	7.82%
许	111	7.11%
李	95	6.09%
王	66	4.23%
金	44	2.82%
周	40	2.56%
袁	31	1.99%
马 赵	28	1.79%
杨	22	1.41%
吴	17	1.09%
姚	16	1.02%
邓 刘	14	0.90%
祁 申 晁	12	0.77%
哈	11	0.70%
朱	10	0.64%
董 郭 熊	8	0.51%
杜 江	7	0.45%
保 海 俞	6	0.38%
朵 贾 梁 桑 沈 辛 祝	5	0.32%
胡 时 唐 应	4	0.25%
白 陈 党 丁 高 何 黄 姜 盛 谢	3	0.19%
范 侯 霍 拉 雷 林 茹 谭 严 阴 尹 余 郑	2	0.12%
安 曹 曾 崔 刁 段 冯 付 刚 巩 贺 华 巨 兰 逯 栾 罗 乔 秦 冉 任 荣 宁 潘 邵 石 司 斯 宋 苏 孙 童 卫 魏 胥 钟 邹	1	0.06%
龚立毛杰		
鲁荷朵才郎		
鲁拉秀		

裴氏世系表







七里店庙宇情况调查表

宫庙名	面积（平方米）	主神	其他神	原建时间	重修时间	门朝向	叩拜原因
三官殿	长 20 米 宽 12 米	天官	地官、水官	明朝万历 36 年	1964 年	北	求财 求官
三清殿	长 20 米 宽 12 米	太清道德天尊	上清灵宝天尊、玉清元始天尊	2005 年		北	求财 求官
圣母殿	长 14 米 宽 12 米	三霄娘娘	龙王爷、痘疹师母	明朝万历 36 年	1998 年	南	驱邪、 保平安
（新）圣母殿	长 26 米 宽 12 米	三霄娘娘	龙王爷、痘疹师母	2013 年		北	
十王殿	长 14 米 宽 11 米	地藏王菩萨	十大元君	100 多年前	1998 年	西	超度 先人
老爷殿	长 14 米 宽 11 米	关公	关平、周仓	明朝（具体年份未知）	1997 年	南	求财、 求平安
古佛殿	长 20 米 宽 12 米	如来佛	燃灯佛、弥勒佛	明朝万历 36 年	2005 年	北	求财、 求平安
菩萨殿	长 14 米 宽 11 米	观音菩萨	文殊菩萨、普贤菩萨	100 多年前	1998 年	东	求财、 求平安
玉皇殿	长 14 米 宽 11 米	天皇	地皇、人皇	几百年	50 年代	北	求财、 求平安
山门	长 12 米 宽 11 米	黑虎、灵官		万历 36 年	重修 3 次 1998 年	南	求财 求平安
紫薇宫	长 14 米 宽 11 米	百子大帝	百子娘娘、送子娘娘	100 多年前	2004 年	南	求儿女 求平安

孔子庙	长 16 米 宽 12 米	孔子	学生	2007 年		北	求 学 求 官
紫薇宫	长 16 米 宽 12 米	紫薇百子大 帝	百子娘娘、 送子娘娘	2009 年		北	求 儿 女
文昌殿	长 16 米 宽 12 米	文昌帝君	文曲星 武曲星	2008 年		北	求 官 求 财

七里店民俗村总投资规划表^①：

项目名称	建设规模	预算金额（万元）			占总投 资百分 比（%）
		总计	一期	二期	
总投资		24113	16789	7324	100
项目建设费		19560	13750	5810	81.1
入口形象大门	10m*4m 字形钢架玻 璃体，水池	100	100		0.4
游客服务中心	830 m ² ，三层	950		950	3.9
五千河湟文化大道	1700 m ² ，音乐喷泉	350		350	1.5
民俗数字博物馆	338 m ² *2，两层	680		680	2.8
农耕文化园	4129	150		150	0.6
游牧文化园	3183	120		120	0.5
湟水海容量景观雕塑	高 6 cm，青石材质	80		80	0.3
九曲黄河灯会（包含游 园）	8996 m ²	1600	1600		6.6

^① 青海省乐都县住建局

九曲黄河灯会列入非物质文化遗产保护名录表^①

申报名称	申报单位	目前级别	列入年度
九曲黄河阵灯俗	北京市怀柔区、密云县	国家级	2008 年
九曲黄河灯俗	青海省海东地区乐都县七里店	国家级	2008 年
九曲黄河灯盏会	河南省安阳县伦掌镇孟村	省级	2009 年
九曲黄河灯	河北省石家庄市井隆县板桥村	省级	2009 年
九曲黄河灯	河北省保定市定兴县	省级	2009 年
九曲黄河灯	河北省张家口市怀安县	省级	2009 年
九曲黄河阵	山西省晋中市榆次区庄子乡怀远村	省级	2009 年
九曲黄河阵	山西省长治市沁源县	省级	2009 年
九曲黄河阵	安徽省亳州市利辛县	省级	2008 年
九曲黄河灯	河北省张家口市怀来县	市级	2008 年
黄河灯	河北省承德市隆化县	市级	2007 年
串黄河	山西省吕梁市汾阳市	市级	2009 年
九曲灯会	山西省吕梁市中阳县庞家会	市级	2009 年
灯游会	内蒙古鄂尔多斯市东胜区、准格尔旗	市级	2007 年
九曲黄河灯谜阵	山东省淄博市临淄区皇城镇	区级	2007 年
九曲黄河灯	内蒙古乌兰察布市卓资县	县级	2009 年
黄河灯	河南省三门峡市泥池县仁村乡	县级	2008 年
九曲黄河灯游会	山西省忻州市河曲县文笔镇南元村	县级	2009 年
九曲黄河阵	山西省忻州市保德县	县级	2009 年
九曲黄河阵	山西省吕梁市交口县	县级	2009 年
九曲黄河阵一河 灯	山西省运城市翟山县太阳乡坞堆村	县级	2008 年

^①苗峰：《明清黄河流域元宵灯俗的历史地理学考察——以九曲黄河灯会为中心》，暨南大学 2010 年硕士论文，第 45-46 页

九曲黄河灯活动仪式的区域差异表

区域	名称	供奉神灵	活动仪式
山西河曲、偏关等县城	“转灯油会”	三官庙神	鼓乐
山西汶水、潞城等地	“埋九曲”	不知	未知
河北邯郸县一带	“摆黄河”或“摆黄河阵”	三霄娘娘	未知
陕西一带	“转九曲”	太上玄元祖师	秧歌
北京、河北、山西大部分地区	“九曲黄河灯”、“黄河九曲灯”、“九曲灯”、“黄河灯”	三官庙神或三霄娘娘	秧歌居多
青海乐都七里店村	“黄河阵”、“九曲黄河灯会”	三官庙神和三霄娘娘	酬神、唱戏

攻读学位期间发表的学术论文

浅谈多维民族文化的传播与互动，青海师范大学民族师范学院学报，2013 年第二期，总第四十二期

致 谢

林花谢了春红，太匆匆。转眼间，三年的研究生生活即将结束。回想三年前初来乍到时的陌生、紧张与兴奋，到三年后对青海丰富而充实的回忆，期间的点点滴滴都让我牢记在心。在这里，我要感谢三年来给予我支持与帮助的老师、同学，还有我的家人，是他们的辛苦付出，才使得我的学业得以顺利完成。

本文的完成作为我这三年来硕士研究生学习的一个汇报性成果，首先要感谢我的导师索端智老师。我的论文从最初田野点的选定、选题的修改和确定、框架结构的调整、对论文逐字逐句的提出修改意见直至文章最终的定稿，都倾注了老师很多的心血，使我受益匪浅。在论文的创作过程中，索老师十分关心我的论文进度，在一次次的讨论与修改中给我提出许多宝贵的修改意见，即使在百忙之中也会专门抽时间进行阅读和指导，并于 2014 年正月期间，冒着严寒亲自到我的田野调查点进行指导，并提出许多宝贵意见。研究生期间，索老师严谨务实的治学态度时刻鞭策着我刻苦学习；循循善诱、诲人不倦的教学方法更使我受益匪浅，同时索老师高深的学术修养更为我打开了人类学学习的思路。在这里我还要感谢唐仲山老师对我的论文也提出了许多极具指导性的建议，对论文的每一个篇章都进行了细致认真的修改。还要感谢骆桂花老师的辛勤指导和帮助，在一次次论文的修改中提出的宝贵意见都让我醍醐灌顶。同时，还要感谢民社院的其他老师在这三年中的辛勤指导和帮助，再此表示深深的感谢。

感谢民族学与社会学学院提供了如此良好的学术氛围，资料室看过的每一本书，学院举办的每一场讲座，老师们讲过的每一堂课都使我不仅在人类学专业有所收获，还使我学习到民族学、宗教学、历史学等诸多学科知识，不仅开拓了我的学术视野，还使自己的学术修养有了一定的提升。

同时还要感谢在田野调查过程中给予我帮助的各位乡亲，他们让我深切感受到了青海人的朴实与热情，在他们的帮助下，我收集到许多宝贵的田野资料。

感谢我的同窗吴健吉和扎西班牙巴，三年来，我们在学习上相互切磋，在生活中相互扶持，感谢你们的陪伴，让青海三年的生活成为我一生中弥足珍贵的回忆，我想即使很多年过去以后，都会想念和你们在青海共同经历的这段美好时光。

最后，感谢家人的理解和支持，在我求学的过程中，给了我最大的动力与支

持，有他们无微不至的关怀和默默奉献,才使我的学业顺利完成。

毕业在即，我要感谢我就读三年的青海民族大学，在这里，我不仅学到了专业方面的知识，获得了学术上的长进，还让我对许多问题有了新的思考和认识，同时还结识了如此多的良师益友，这将成为我受益终生的财富。

原创声明

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

论文作者签名：

日 期： 年 月 日

版权使用授权说明

学位论文版权使用授权书内容：

本学位论文作者完全了解青海民族大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权 研究生工作部可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

（保密的学位论文在解密后适用本授权书，本论文：☐不保密，☐保密期限至 年 月止）。

学位论文作者签名： 导师签名：

签字日期： 年 月 日 签字日期： 年 月

日

学位论文作者毕业后去向：

工作单位： 电话：（ ）

通讯地址：

邮编：