

苏州大学

硕士学位论文

明清以来江南庙会与妇女生活

姓名：孙歆

申请学位级别：硕士

专业：中国近现代史

指导教师：朱小田

20070401

内 容 提 要

明清以来的江南地区，庙会日益成为一项全民性的活动，而妇女则是参加庙会的主要人群。参与江南庙会的妇女，来自不同的社会阶层，不同的职业行当、不同的年龄以及不同的地域，因而她们参与庙会的目的和表现出的行为也不一样；江南庙会具有多重特性和多种内容，妇女们在庙会中可以表达宗教信仰，可以进行市场交易，也可以进行休闲娱乐；江南妇女频繁的参与庙会活动，必然引起社会大传统与社会小传统对此的不同反应。上层士绅出于维护礼教的目的对妇女参与庙会的行为极度鄙夷，而普通民众对此则多采取较为宽容的态度。

上个世纪以来，学者已经对江南庙会有过诸多研究，而对江南庙会与妇女生活之关系，却较少有人关注。本文运用历史学和民俗学的方法，对此问题做了探究，展示了在传统庙会活动中江南妇女们多彩的生活侧面。

关键词：明清以来 江南 庙会 妇女生活

作 者：孙 歆
指导教师：朱小田

Temple fairs and women's life in Jiangnan region since Ming and Qing dynasties

Abstract

Since Ming and Qing dynasties, participating temple fairs has become a popular activity in people's daily life in Jiangnan region and usually women played a dominant role in most of local temple fairs.

Because those women came from all walks of life, different parts of the region and all of the ages, so it's naturally that they usually cherished different hopes and behaved differently in temple fairs. Women also often expressed their religious sincere, made deals in temple markets or just went sight-seeing in temple fairs.

In traditional China, people from polite society are dislike to see the occasions that so many women frequently taking part in temple fairs without misgivings, they criticized and disdained women because they think that these women have violated the strict Confucious social rules seriously. But on the other side, common people are lenient in dealing with such activities.

Since early in last century, some scholars have done lots of thoroughgoing studies about the temple fairs in Jiangnan region, but there are not so many studies have been done about the relation between temple fairs and women's daily life. Apply to observe and study the local custom of temple fairs with historical means, my thesis try to expose local women's diversified and colourful life at that time.

Key words: Since Ming and Qing dynasties Jiangnan region
Temple fairs Women's (daily) life

Written by Sun xin
Supervised by Zhu xiaotian

苏州大学学位论文独创性声明及使用授权声明

学位论文独创性声明

本人郑重声明：所提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，本论文不含其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果，也不含为获得苏州大学或其它教育机构的学位证书而使用过的材料。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人承担本声明的法律责任。

研究生签名： 孙淑 日期： 2007.12

学位论文使用授权声明

苏州大学、中国科学技术信息研究所、国家图书馆、清华大学论文合作部、中国社科院文献信息情报中心有权保留本人所送交学位论文的复印件和电子文档，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。本人电子文档的内容和纸质论文的内容相一致。除在保密期内的保密论文外，允许论文被查阅和借阅，可以公布（包括刊登）论文的全部或部分内容。论文的公布（包括刊登）授权苏州大学学位办办理。

研究生签名： 孙淑 日期： 2007.12

导师签名： 孙小田 日期： 2007.12

绪论

(一) 选题意义

庙会是指“以祠庙为依托,在特定日期举行的,祭祀神灵、交易货物、娱乐身心的集会”。^①明清以来,庙会在江南^②民间生活中占有特殊地位,除都市大邑之外,随着当时江南乡镇的勃兴,庙会也遍布江南村镇,成为江南乡镇社会生活中不可或缺的一个组成部分。^③庙会真正成为了几百年来江南城乡民众普遍参与的宗教活动、经济活动和休闲娱乐活动。从纷繁多样的庙会活动中,我们可以从一个侧面更为深入的了解明清以来江南地区的民众生活状态。

妇女是参加江南庙会的重要力量,在很多江南庙会中,妇女都构成了人群的主体。“传统中国社会中,恐怕没有一个公共活动像庙会这样具有全民性,因为它不但不排斥妇女,而且在很大程度上,还以妇女为主。”^④史籍中的相关描述不绝于书。明清以来,江南庙会中的妇女,涵盖了城乡妇女的各种职业角色、各个年龄阶段以及各个社会阶层。可以说,与男性相比,庙会在明清以来江南妇女社会生活中的重要性更为突出,庙会几乎成为江南妇女的一种生活方式。特别是对那些乡村妇女而言,庙会对其宗教信仰生活、物质生活和文化娱乐生活的影响更为强大。而江南妇女们参与庙会的方式、目的、言行以及社会传统对妇女参与庙会活动的反映等也反映了那个时代的妇女社会生活的诸多特征。而对于明清以来江南庙会与妇女生活之关系,就笔者所见,也还没有受到学者们更多的关注。因此,从这个意义上说,对明清以来江南庙会与妇女生活的研究,可以帮助我们更深入地了解庙会对江南妇女社会生活的重要意义,帮助我们更清晰、更鲜活地了解在那个虽然已经过去,但还不甚遥远的岁月中普通江南妇女的日常生活。而这,也正是为过去传统史家所忽略的普通民众的世界。

(二) 学术史的回顾

1. 有关江南庙会的研究

1890年,英国人类学家弗雷泽(J. G. Frazer)出版了他第一版的《金枝》,这部著作提及1888年广东地方官员举行的一次祈雨会中“晒龙王”的情景。^⑤19世纪末,荷兰学者德格鲁特(J. J. M. de Groot)的著作《厦门的年度节庆:中国民间宗教的研究》提及闽南的庙会活动。1936年,法国社会学家葛兰言(Marcel Granet)出版了《上古中国的诗歌与节庆》,开始涉及中国庙会的起源问题。1938年,日本学者冈田谦基于对台湾北部村落民间庙会的考察,提出了“祭祀圈”概念。20世纪60年代以后,西方学者对中国民间信仰的研究著作更为丰富,其中

^①小田:《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》,人民出版社2002年,第15页。

^②关于“江南”之地域范围,历来众说不一。据李伯重先生在《简论“江南地区”界定》(《中国社会经济史研究》1991年第1期)一文中归纳:在诸多研究者的论著中,“江南”大则包括苏皖南部、浙江全省乃至江西大部,小则仅有太湖东部平原之一角。介于其中者,有苏淞常镇或苏松嘉湖四府说、苏松杭嘉湖五府说、苏松常杭嘉湖六府说、苏松常镇杭嘉湖七府说、苏松常镇宁杭嘉湖八府说、苏松常镇宁杭嘉湖徽九府说、苏松常镇宁杭嘉湖甬绍十府说等。本文采用十府说。

^③小田:《江南乡镇社会的近代转型》,中国商业出版社1997年,第242页。

^④小田:《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》,人民出版社2002年,第223页。

^⑤(英)詹姆斯·乔治·弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社1987年,第112页。

许多涉及庙会问题。在这方面,美国历史学家韦思谛(Stepehn C. Averill)主编的《中国大众宗教》(Chinese Popular Religion)^①可谓代表。日本学者滨岛敦俊的一系列论著则对明清时期江南的城隍庙会和赛猛将等习俗做了很有见地的研究。

明清以来的地方志、文人笔记中,有当时民众参与庙会的大量记载,如顾禄的《清嘉录》、袁景澜《吴郡岁华纪丽》、钱泳《履园丛话》、范祖述《杭俗遗风》等。1925年,历史学家顾颉刚等学者组成“国学门风俗调查会”,对北京西郊妙峰山的庙会首次进行了实地考察,调查报告发表于《京报》副刊。作为苏州人的顾颉刚在《妙峰山》一文中首次叙述了北方庙会与江南庙会留给他的不同印象。此后,民俗学、社会学、宗教学、历史学界对庙会的关注掀起了一个小高潮。1934年,全汉昇在《食货》杂志发表《中国庙市之史的考察》一文,首次对附着于庙会的庙市的起源和发展演变作了全局性的梳理。1935年,林耀华在《义序的宗族研究》一书中则对庙会问题列有专门的章节进行研究。1936年出版的胡朴安的《中华全国风俗志》至今仍是学者们研究庙会问题的必备资料。1935年,社会学家费孝通在其《江村经济——中国农民的生活》等著作中也谈及江南庙会活动。

20世纪60年代起,台湾学者李亦园等人对庙会的关注达到一个新的高度。进入90年代,大陆学者对于庙会的研究也进入一个崭新的阶段。王铭铭教授从文化人类学的角度考察研究过民间宗教信仰。在历史学界,赵世瑜教授的《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》^②一书有专门章节谈及华北与江南庙会的异同。小田教授则陆续出版和发表了《吴地庙会》^③等一系列有关庙会特别是江南庙会的著作和论文。顾希佳教授也对江南庙会作过一系列研究,其对江南特别是浙江一带的神歌及蚕桑文化的研究独树一帜。2002年,人民出版社出版了小田教授《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》一书。该书运用历史学、社会学、人类学、民俗学、宗教学等多学科领域的理论知识及丰富的资料,在田野考察的基础上对江南庙会作了全景式的探讨,在理论建构上尤其深入,可算是学界对近代江南庙会研究的集中成果。此外,普及性的民俗学著作中出现了一批专门展示或探讨庙会现象的书籍,如《论庙会文化》^④、《中国庙会大观》^⑤、《妙峰山——世纪之交的中国民俗流变》^⑥、《中国古代的庙会》^⑦、《中国庙会文化》^⑧等。这些著作或罗列各地庙会之风俗,或介绍各地著名庙会之由来,虽然无理论深度,但也富有情趣。

从上个世纪80年代中叶开始,一些有关江南庙会的资料也出现在民俗学著作和资料汇编中,如《浙江风俗简志》^⑨和《吴县民间习俗》^⑩二书注重非文本的民间资料搜集;《上海滩与上海人》系列丛书^⑪重在揭示晚清至民国早期文人眼中上海开埠后的市井演变;《中国地方志民俗资料汇编·华东卷》(上、中、下

^①陈仲丹译,江苏人民出版社2006年。

^②生活·读书·新知三联书店2002年。

^③南京大学出版社1994年。

^④高占详主编,文化艺术出版社1992年。

^⑤张双林著,工商出版社1995年。

^⑥中国旅游文化学会旅游民俗专业委员会编,中国城市出版社1996年。

^⑦王兆祥、刘文智著,商务印书馆1997年。

^⑧高有鹏著,上海文艺出版社1999年。

^⑨浙江民俗学会编,浙江人民出版社1986年。

^⑩吴县政协文史资料委员会内部刊物,1991年。

^⑪上海古籍出版社1989年。

册)^①则是地方志资料的宝贵收集和整理;《吴越民间信仰民俗》^②结构清晰明了,内容丰富;《稻作文化与江南民俗》^③著作浩繁,细致入微;《绍兴百俗图鉴》^④图文并茂;《吴地民风演变》^⑤、《上海都市民俗》^⑥重在普及;《明清时代庶民文化生活》^⑦、《二十世纪中国民俗学经典》丛书^⑧学术理论极有深度;《中国风俗通史》明代卷、清代卷^⑨也是大部头著作。这些著作都为后来者研究江南庙会提供了丰富素材。

近些年出版的宗教学著作也有部分涉及江南庙会,如《生育神与性巫术研究》^⑩、《中国城隍信仰》^⑪是对单一种类神灵的考察,旁及包括庙会在内的信仰活动;而《世俗迷信与中国社会》^⑫、《生死超越与人间关怀:神仙信仰在道教与民间的互动》^⑬、《民间信仰与社会空间》^⑭等著作则注意到了民间宗教与国家力量、乡村构建、社群文化等多方面的关系。

时至今日,随着社会史研究的繁荣,有关传统庙会及江南庙会的研究已经达到了一个较高的高度,新的理论、新的方法、新的角度及新的探索领域不断出现,人们对庙会这一在传统生活中具有深刻影响力的活动的研究兴趣正不断加深。

2. 有关妇女参与庙会情况的研究

女性历来是参加庙会活动的主体人群。明清以来的地方志和文人笔记中,留有大量的当时妇女参与庙会的记载和描述。前文所述国内外著作中,也不乏零星关于近代妇女参与庙会习俗的资料或探讨。赵世瑜《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》一书辟有“明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化”一节;罗时进《中国妇女生活风俗》^⑮有“妇女的宗教生活”一章,探讨了佛教、道教吸引女性信众的原因;小田教授的《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》也曾对江南女性在庙会中的休闲生活做了专题探讨。此外也有一些研究中国历史上女性生活风俗、信仰风俗的著作涉及女性参与庙会的情况,如《道教与女性》^⑯、《妇女风俗考》^⑰、《中国女性民俗文化》^⑱、《女性的禁忌:中国古代妇女礼仪的文化审视》^⑲等。

对明清以来庙会中的妇女进行专题研究的论文有李永菊的《明清女性参加庙

^①丁世良、赵放主编,书目文献出版社1995年。

^②姜彬主编,上海文艺出版社1992年。

^③姜彬主编,上海文艺出版社1996年。

^④绍兴市文联编,百花文艺出版社1997年。

^⑤曹金华著,南京大学出版社1997年。

^⑥蔡丰明著,学林出版社2001年。

^⑦王尔敏著,岳麓书社2002年。

^⑧苑利主编,社会科学文献出版社2002年。

^⑨陈宝良、王熙编著,上海文艺出版社2005年。

^⑩宋兆麟著,文物出版社1990年。

^⑪郑士有、王贤森著,上海三联书店1994年。

^⑫郭春梅、张庆捷著,宗教文化出版社2001年。

^⑬李小光著,巴蜀书社2002年。

^⑭郑振满、陈春声主编,福建人民出版社2003年。

^⑮陕西人民出版社,1994年。

^⑯詹石窗著,上海古籍出版社1990年。

^⑰高洪兴、徐锦钧、张强著,上海文艺出版社1991年。

^⑱荆莉等著,中国档案出版社1995年。

^⑲赵健伟、张振军著,大众文艺出版社1996年。

会的文化需求分析》^①、台湾学者何素花的《清初士大夫与妇女——以禁止妇女宗教信仰活动为中心》^②等，后者更是把研究焦点集中在清初江南妇女参与庙会活动与士大夫阶层的强烈反对上。

但总体来看，把庙会与妇女生活联系在一起进行考察的论著，特别是把江南庙会与妇女生活联系在一起的论著，就笔者所见，还很缺乏。江南女性作为参与庙会活动的主体人群，应该受到更多的关注，而这也正是笔者写就此文的初衷所在。

（三）研究思路与方法

本文对江南庙会女性的研究，重在考察女性这一特殊群体在庙会中的多方表现。

首先，庙会是一项集体性、全民性活动，而参与庙会的江南妇女林林总总，涵盖各色人等。因此，对庙会妇女的角色构成进行分析，当为首要；也即分析哪些人参与了庙会，她们在庙会中又各自扮演什么样的角色，有哪些不同的目的和需求。而女性之角色构成，包括了女性的职业类别、年龄层次、地域分布（空间构成）和社会阶层；也即参与庙会的江南妇女来自那些职业行当、哪些年龄层次，来自城市抑或乡村，来自社会上层抑或下层。不同的职业、年龄、地域、阶层的妇女，其在庙会中的参与方式、角色分担、目的需求肯定会有所不同。本文对江南庙会妇女角色构成的分析，重点即在于此。

其次，本文题为“明清以来江南庙会与妇女生活”，因此江南妇女在庙会中所呈现的生活常态，当为重要考察内容。而对妇女参与庙会的方式进行分析研究，就是考察当时妇女生活常态的途径之一。庙会是一种综合性的活动，信仰、交易与休闲，都是江南庙会的重要内容。对妇女参与庙会方式进行研究，也即分析她们在庙会中如何进行宗教信仰的实践与表达，如何进行经济物资的交流，如何进行休闲与娱乐。

最后，明清以来江南妇女既大规模的参与庙会活动，必然会引起社会传统对此的反响。因此，社会传统对妇女参与庙会的看法和应对，也是本文的重要考察对象。社会传统不是一个内涵单一的概念，它既包含来自社会上层的，由士绅阶层控制的社会“大传统”，也包含来自下层的，由普通民众所遵奉的社会“小传统”，而不同的社会传统对妇女参与庙会的行为就会有不同的反应。本文也将对此进行探讨。

本文的研究方法，重在历史学与民俗学的研究。总体上以历史年代为背景，展示特定历史场景中的庙会妇女风俗。此外，江南庙会与江南妇女，都属社会史之考察对象，因此，对庙会妇女的考察，重在探讨普通民众的日常生活场景，揭示普通人的情感和言行。除此之外，本文也适当运用社会学、宗教学、心理学的方法来对庙会女性进行较为浅显的分析。

本文的资料来源，一是来自于明清以来的地方志资料特别是民俗资料；二是来自于明清以来的文人作品；三是来自于国内外现当代学者有关的研究论著。在掌握一定资料的情况下，笔者再对明清以来的江南庙会与女性生活进行探讨和分析。

^①《湖北大学学报》社会科学版，2004年9月第5期。

^②《清史研究》，2003年8月第3期。

第一章 庙会活动中的妇女构成

(一) 下层职业妇女

明清以来,随着商品经济的发展,江南女性的劳动角色有了显著的变化,除了从事蚕桑、棉纺、编织这些“传统”劳动外,原本由男子承担的一些户外重体力劳动也落到了妇女尤其是乡村妇女身上。^①“世以苏俗为奢惰,实仅指城市言之耳。若其四乡,则甚俭且勤,妇女皆天足,从事田亩,杂男子力作,樵渔蚕牧,拿舟担物,凡男子所有事,皆优为之。”^②“乡村妇女最为勤苦,凡耘蓐刈获桔棒之事,与男子共其劳。官府有召,每男子避去,使老嫗当之。”^③江南妇女们同时集多重角色于一身,她们的负担是非常沉重的。反映在庙会活动中,就是参与庙会的江南妇女职业行当的广泛性。此外,经济的繁荣加上迷信风俗的普遍,也使得类似于妓女与巫婆这样特殊职业的下层妇女在江南庙会中经常见到。这里列举几种职业妇女的例子:

1. 渔妇与船娘

江南为水乡,水网纵横,河港湖汊遍布城乡,船只为一般民众之重要交通工具和谋生工具。在这样的地理环境中长大的江南妇女,不少自小就会撑船驾桨,来去自如。“扯索看篷仗阿婆,元妻把舵去如梭。兴来自唱渔家傲,不学吴娃荡桨歌”说的就是清时太湖女船民的高超技巧。^④渔妇们每到庙会时节,便会成为极其活跃的庙会人群。旧时每年阳春三月,江浙交界处的王江泾有渔民举行的网船会,两省渔户驾船举家赴会,以妇女为多。^⑤吴江盛泽妇女“皆至陶家庙烧香,盛泽埠头船舶为之一空。”^⑥时人沈云有《盛湖竹枝词》云:

网船赶会艳阳春,雁荡湖边多丽人。争向陶家句上去,衣香鬓影一时新。

乾隆《支溪小志》载江苏常熟支塘镇四月八日^⑦浴佛会上技术高超的船妇:“乾隆二十年间,岁必有女人弄械船船头,飞棹往来。”^⑧

又沈廷瑞《东畚杂记》说浙江嘉兴濮院清明时的“划船会”:“清明日乡人每圩各装一船,为划船会……妇女棹舟往观甚众。或因扫墓而看划船名曰‘闹清明’。”^⑨

宁波鄞东“葛仙翁”庙会中,有不少渔民参加。前来还愿的渔民,一般是夫妻双双来到,带些咸鱼干虾之类奉献给“葛仙翁菩萨”。^⑩

浙东舟山群岛一带,一村一庙,一岛数庙。庙会多在上季终了下季渔汛前夕,或者正月十五元宵节,集全村男女老少进行。由村长、族长出面组织,历

^①王仲:《明清江南农业劳动中妇女的角色、地位》,《中国农史》1995年第14卷第4期。

^②[清]徐珂:《清稗类钞》“风俗类”之“苏乡妇女之俭勤”,中华书局1984年。

^③道光《昆新两县志》卷一“风俗·占候”,《中国地方志集成·江苏府县志辑15》,江苏古籍出版社1991年。

^④[清]金友理:《太湖备考》,江苏古籍出版1998年,第669页。

^⑤《点石斋画报》第三册,上海画报出版社2001年,第164页。

^⑥盛泽地方志委员会:《盛泽镇志》,江苏古籍出版社1991年,第432页。

^⑦农历,下同。

^⑧乾隆《支溪小志》卷五“杂记·风俗”,《中国地方志集成·乡镇志专辑10》,江苏古籍出版社1992年。

^⑨见民国《濮院志》卷六“风俗”,《中国地方志集成·乡镇志专辑21》,上海书店1992年。

^⑩沈志远、乐炳成:《灵峰山“葛仙翁菩萨”信仰调查》,《中国民间文化》第三集,学林出版社1991年。

时三至七天,有抬菩萨、台阁、鼓阁、马灯、喜灯、扮戏文、吹乐、鸣火铳等自娱性演出,也有划龙船、爬桅杆等体育竞技项目。“老年人热心于敬神、扶乩、祈福;青年人热衷于表演;妇女、儿童热心于吃食、货物和看戏。”^①在传统社会,渔妇是备受压抑的群体,社会风俗对她们有诸多的限制与歧视,^②也许庙会的欢乐能带给她们更多的抚慰吧。

江南城市中还有以操船摆渡为生的船娘,她们也是一个备受歧视的群体,往往被人贬斥为娼妓一类。与渔妇不同的是,她们参与庙会的目的不是烧香拜神、看戏游乐,而是为生计奔忙。例如过去苏州城内每逢节会,虎丘附近总是游船云集,乡间妇女熟悉驾船者于时便驾船前往,期盼能乘机替游人摆渡赚钱:

虎丘游船,有市有会。清明、七月半、十月朝为三节会,春为牡丹市,秋为木犀市,夏为乘凉市。一岁之中,惟龙船市妇女出游最盛,船价亦增数倍。……捧轴理棹者多妇女,故顾日新有“理棹吴娘年二九,玉立人前花不偶。步摇两朵压香云,跳脱一双垂素手。”之句。^③

2. 蚕妇

江南为蚕乡,蚕桑业在家庭经济中地位之重要,远非渔牧等其他农村副业所能比,在某些地方甚至有“蚕桑胜耕田”之说。^④江南乡村妇女自小便熟悉蚕桑之道。如太湖一带农村,《太湖备考》中说:

(太)湖中诸山……以蚕桑为务,地多植桑。凡女未及笄,即习育蚕。^⑤

既然蚕桑如此重要,妇女们参加为蚕事而举行的庙会便再自然不过了:“初成蚕箔,白茧团团。玉砌银铺,高下丛簇……田翁称庆,邻妇相邀。村村挝鼓赛神,操车煮茧。”^⑥

江南最为流行的蚕神为马头娘,如时人诗中所云:

村南少妇理新妆,女伴相携过上方。要卜今年蚕事好,来朝先祭马头娘。^⑦

养得春蚕白满篝,今年二十四分收。黄鱼索粉都空担,健妇操丝谢马头。^⑧

江南蚕妇对祭祀蚕神的重视、各地祭祀蚕神的仪式、风俗之纷繁多样,到了无以复加的地步:

育蚕前要祈蚕——“吴郡西山及太湖诸山村民,多以蚕桑为业……争向神祠叠鼓祈蚕。巫讴杂进,杯玠占年,小姑拈香默祝,童子舞柘跳跟。”^⑨太湖西部平原地区的三月廿八“摸蚕神”庙会中,蚕娘要摸神像左手,以祈蚕业兴旺。^⑩

^①姜彬主编:《吴越民间信仰民俗》,上海文艺出版社1992年,第354页。

^②例如在旧时无锡,渔民的风俗是妇女不能当船主,不能跨过船首和网架;未满月的新娘称“火脚”,不能走到别的船上去,否则不吉利;未满月的新娘又称“花粉娘子”,认为外出遇病人,将来自己病了不会好;生育后未满月的渔妇称“红门”,不能到别的船上去,也不能用手推船,认为推船会印上5个红手印,鱼见了会逃走,等等。见无锡市地方志编纂委员会编《无锡市志》卷五十四“风俗”第2章之“行业习俗”,江苏人民出版社1995年。

^③[清]顾禄:《桐桥倚棹录》卷十二,江苏古籍出版社1999年。

^④乾隆《震泽镇志》卷首引“慈云塔影”诗,《中国地方志集成·江苏府县志辑23》,江苏古籍出版社1991年。

^⑤[清]金友理:《太湖备考》,江苏古籍出版社1998年,第296页。

^⑥[明]高濂:《四时幽赏录》,《西湖文献丛书》,上海古籍出版社1999年,第67页。

^⑦[清]李兆宏:《蚕妇诗》。

^⑧[清]杨树本:《濮院琐志》卷八“文咏”,《中国地方志集成·乡镇志专辑21》,上海书店1992年。

^⑨[清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》卷四之“卖新丝”,江苏古籍出版社1998年。

^⑩吴县地方志编纂委员会:《吴县志》,上海古籍出版社1994年,第1092页。

还要“烧十庙香”——张宏范《幽湖竹枝词》：“过了清明夏日长，先游硤石后曹王。红蚕未浴无些事，就近还烧十庙香。”村妇必于春日游硤石川宝塔（在浙江海宁），烧十庙香，然后肯安心养蚕。^①

另外还要“游含山”——“清明‘游含山’是盛行浙北、嘉兴、湖州交界处的一项庙会活动……乌镇土地庙前也有一个水潭。赶香市的农村妇女，在庙里烧过香后，就要到水潭里洗一洗手，俗称‘汰茧花手’。据称，在那里汰过手以后，将来养起蚕来，就无病无灾，确保蚕花廿四分。此俗只应蚕乡有。”^②

更有“轧（音 gá）蚕花”的习俗——江苏宜兴、浙江杭嘉湖平原一带的农村妇女清明前后到附近庙里祭拜蚕神——蚕花娘娘，俗称“轧蚕花”。据说，“轧蚕花”就要“轧”，人与人之间越“轧”，蚕花就越“发”。俗话说：“蚕花越轧越发。”旧时，在“轧蚕花”的这几天里，那些未婚养蚕姑娘希望有一位相识的，或不相识的小伙子去摸一摸她的乳房，称为“摸蚕花奶奶”。被摸过后，哪怕只是碰一下，就意味着那位未婚姑娘就有资格当蚕娘了，她家这一年的蚕桑一定丰收。^③

卖新丝后也要谢神——“惟时，邻翁称庆，蚕妇相邀，挝鼓赛神，缣车鸣雨。”^④

年底还有“蚕花杆”——“传说十二月十二日是蚕花娘娘嫫祖或马头娘的生日。……此日，蚕妇们都来祭拜，有的还要拜丝，叫做‘蚕花杆’。”^⑤这一天，蚕娘们还要用红、青、白三种颜色的米粉团，制成像形团子，如像骑在马上马明王菩萨、桑树上的龙蚕、一绞绞的丝束、一重重的元宝等。在神位前供酒菜，燃香烛。^⑥

江南妇女在蚕神庙会中能有如此多的花样，反映了蚕桑之业在江南妇女生活中的重要性，这是在其他地区妇女的生活中所不能见到的。这些蚕神信仰的仪式与活动，实际上也与蚕桑业的整个生产进程密切应照，反映了蚕桑生产的方方面面。可以说，从春到冬，江南蚕神庙会的兴盛态势，正是以妇女劳动为主力的江南蚕桑业的生动写照。这些蚕神庙会，不但寄托了江南妇女期盼“蚕花廿四分”的美好愿望，从某种程度上说也是对蚕妇们终岁辛苦劳作的肯定与酬劳。

3. 女艺人

江南庙会一般有娱乐的节目，既为娱神，更为娱人。艺人是少不了的，女艺人也可见到，如以下几种：

①街头舞蹈表演。例如浙江慈溪礼拜庙会上的“采茶篮”节目，是由一个少女高擎茶篮为导具，边唱边舞，出戏由群众选点，如《童子佬》、《大补缸》、《吕洞宾盘药材》等，并有“连响手”伴唱。“采茶篮”小型灵活，逢场出戏，富有特色。^⑦

^①光绪《梅里志》卷七“风俗”引朱昆田《田妇词》，《中国地方志集成·乡镇志专辑19》，上海书店1992年。

^②小田：《吴地庙会》，南京大学出版社1994年，第83—84页。

^③金天麟：《群众文化民俗学研究》，黑龙江人民出版社1994年，第89页。

^④〔清〕袁景澜：《吴郡岁华纪丽》卷四之“卖新丝”，江苏古籍出版社1998年。

^⑤曹金华：《吴地民风演变》，南京大学出版社1997年，第110页。

^⑥徐艺乙等：《江南水乡的民俗与旅游》，旅游教育出版社1996年，第70页。

^⑦<http://news.qq.com/a/20040118/000012.htm>，《慈溪的礼拜庙会》。

②评书说唱。清时苏州新年庙会中有“说因果”的盲女艺人：“新年诸丛林各建岁醮坛，士女游玩琳宫梵宇，或烧香答愿……瞽男、盲女，击木鱼、铜钹，答唱前朝故事，谓之‘说因果’。”^①旧时浙东地区则流行的一个专唱社会新闻的曲种，叫“唱新闻”，宁波鄞州、镇海、北仑、奉化、象山一带尤为普遍。从事新闻演唱的都是盲女瞽男，演唱内容多是当地街头巷尾流传的一些古今故事和流行小调。逢到庙会集市，他们便会出来演唱，名为“唱灯头”。^②

③地方戏剧演出。江南民间剧种繁多，几乎一地一戏，如昆曲、越剧、绍剧、沪剧、姚剧、锡剧、甬剧、评弹、滩簧、滑稽戏等等。以流行上海、苏南的花鼓戏为例。花鼓戏为地方小戏，在庙会上常见。花鼓戏由女艺人与男艺人搭档演唱，所唱内容大多为男女之情，因此也被“上流人士”所鄙夷和痛恨，如以下三则记载：

西园隙地，男女杂坐围听者……又有花鼓戏，皆淫媒色餌也。演者约三四人，男敲锣，妇打两头鼓，和以胡琴琵琶。所唱皆秽词衰谭，冥白亦用土语，取其晓易。^③

——玉觥生《海陬冶游录》

淞南好，官禁役生财。地棍盆堂牛犊数，村优花鼓妇淫媒，革俗待谁来。……男敲锣，妇打两头鼓加以胡琴、笛、板，所唱皆淫秽之词，冥白亦用土语，村愚悉能通晓，曰‘花鼓戏’。演必以夜，邻村男女键户往观。^④

——杨光辅《淞南乐府》

有无耻棍徒纠率少妇演习种种亵歌淫态，谓之花鼓戏，乘闹设立宝场，抽头分肥，淫奔爬窃皆由此起，为害甚烈。^⑤

——宣统《太仓州镇洋县志》

旧时的社会风俗对女艺人在庙会中公开登台演出是一般是难以接受的。例如越剧是江南特有剧种，绍兴舜王庙会，从前来演戏的戏班以绍剧为主，而不许女子越剧上台。后来才逐渐开放，允许女子越剧的戏班进庙演出。^⑥

至于上层社会，则对女艺人，特别是花鼓、滩簧等小戏女艺人公开在庙会中演出是严加斥责的，甚至有官方行为予以禁止，如19世纪40年代常州府“永禁演唱滩簧”碑：

府正堂严示：永禁演唱滩簧，点做淫戏，及茶馆庙宇男妇弹唱淫词艳曲，并士民聚赌匪类窝娼等情，如敢故违，许各该图耆董地保，分别扭解，指名稟究，特示。^⑦

禁则禁矣，普通男女对村台“野戏”的喜爱是官府禁止不了的。一纸禁令只能换来暂时的清静，过后又是莺歌燕舞，妇女群集。

4. 巫婆

江南人一般把巫婆称为“师娘”。江苏盛泽有歇后语：“关师娘(巫婆)上身

^①[清]顾禄《清嘉录》卷一之“新年”，江苏古籍出版社1999年。

^② http://zhejiang.d0086.com/SLM/ningbo/TKM/bskk/ftrq_478.htm

^③[清]玉觥生：《海陬冶游录》卷下，车吉心主编《中华野史·清朝卷二》，泰山出版社2000年。

^④[清]杨光辅：《淞南乐府》，《上海滩与上海人》丛书，上海古籍出版社1989年，第172页。

^⑤宣统《太仓州镇洋县志》卷三“风土”，《中国地方志集成·江苏府县志辑18》，江苏古籍出版社1991年。

^⑥顾希佳：《绍兴舜王庙会之调查思考》，《民间文化》2001年第1期。

^⑦转引自蒋仁发：《常锡剧的由来与发展》，《常州地方史料选编》第5辑，1983年。

——说鬼话”。^①她们是最为士大夫所不齿的一类人：

吴中称巫为师娘。装束不男不女，情状不梦不醒，语言不蛮不直，其黠悍正在村蠢不根之中。蛊惑愚民，吓骗妇女，诡诈百出。^②

明清时“师娘”是时常参与江南庙会的。在旧时江苏吴县黄埭城隍庙会中，就有装神扮鬼，表演绝技“杀罚倒”的巫婆。^③她们女性宗教师的身份，使她们在庙会中的角色比一般妇女更为特殊，许多妇女正是因为听了“师娘”的话之后才去庙宇祈神祷福的：

《蒲溪小志》：“俗信巫鬼，重淫祀。……而有干禁例害人尤甚者，莫如师娘（俗呼双仙神），而近时更多。动辄令病家一同至松郡照天侯庙祷告，曰‘分雪’，彼则于中取利。”^④

光绪《吴江县续志》：“丛祠口庙所在，多有赛会迎神。繁费无度。巫覡卜祝之流妄称神鬼，遇有痼病，祷祀相沓。其妇女或远至都郡修斋拜佛，祈求福佑……公然出入庙宇，无所禁忌，此复成何风俗哉！”^⑤

民国上海人秦锡田有《闹登坛》诗，也描写了巫婆装神弄鬼的伎俩：“病家迎得女巫看，看出魔多神不安。连夜打寻毛道士，酬神送鬼闹登坛。”^⑥

更有一些巫婆在庙会中起主导、操纵之效，近代苏州上方山“借阴债”庙会便是典型：

农历八月十八日夜，月亮初升，一名巫婆焚香拜神，然后由两名巫婆扶持着，从上方山顶疾驰而下，俗称“跑马”。巫婆来到山下香火盛旺处，呵欠一伸，两眼上翻，呈颠厥状，意为五老爷已附身。口中哼哼唧唧，念念有词，有时还吞吃燃烛。庙里，借债者依次供上香烛钱粮，斋献供品，叩拜祈祷。^⑦

再如近代吴江芦墟城司林的“开光”仪式就由巫婆代言菩萨：

吴江芦墟城司林的“开光”仪式别具一格。整个“开光”仪式的焦点和高潮在于“点光”……“点光”必须遵循历来的传统程式，红色必用公鸡之血，地点要在湖荡中央，荡名要由菩萨指定，菩萨当然是请巫婆代言。^⑧

不管在旧时代还是在现代社会，属于“三姑六婆”之列的巫婆都是受人鄙视的。^⑨她们以赚钱为目的，喜欢装神弄鬼，蛊惑人心。更重要的是，江南妇女频繁参与庙会，不守“妇道”，就有这些巫婆鼓动的功劳。因此有明清江南文人对巫婆恨之入骨，幻想着将她们一概沉诸湖荡——“若得如西门豹手段，取数十人投之石湖深渊，尤为痛快。”^⑩我们也应该看到，巫婆们的行径的确令人不齿，但正是这些装神弄鬼、惟利是图的“师娘”们，成为了明清以来江南妇女们打破传统妇道，走出深闺，公开参与庙会活动的鼓动者和中介人。

5. 妓女

^①盛泽地方志委员会：《盛泽镇志》第六章之“方言”，江苏古籍出版社1991年。

^②〔清〕褚人获：《坚瓠集·辛集》卷四“师娘”，浙江人民出版社1986年影印本。

^③吴县政协文史资料委员会：《吴县民间习俗》，1991年内部资料，第12—13页。

^④〔清〕顾传金：《蒲溪小志》卷一“风俗”，上海古籍出版社2003年。

^⑤光绪《吴江县续志》卷五“祠祀”，《中国地方志集成·江苏府县志辑20》，江苏古籍出版社1991年。

^⑥<http://www.mhcnt.sh.cn/huodong/mingjianwf/index/xiangxiye.asp>，〔清〕秦锡田《周浦塘棹歌》之“闹登坛”。

^⑦小田：《吴地庙会》，南京大学出版社1994年，第58—59页。

^⑧小田：《吴地庙会》，南京大学出版社1994年，第91页。

^⑨清人李延是在《南吴旧话录》中说：“古人以尼姑、道姑、卦姑为三姑；以牙婆、媒婆、师婆、度婆、药婆、稳婆为六婆。”上海古籍出版社1985年，第97页。

^⑩〔清〕褚人获：《坚瓠集·辛集》卷四之“师娘”，浙江人民出版社1986年影印本。

明清以至近现代,江南为全国经济文化中心。饱暖思淫欲,云集江南的达官富商向有挟妓冶游之风。如旧时苏州风俗:“七月望中元节,十月朔下元节,游侠贵胄妖姬艳妓驾画舫临彩口,徜徉于斟酌桥一带,如鱼尾之相接,曰‘打招’。”^①江南娼妓业之发达,全国闻名。南京之秦淮河,苏州之野芳浜,杭州之西湖畔,上海之四马路,哪里风景清嘉,商贾聚集,哪里便是妓女集中之地。于是江南的庙会中,便有了妓女这一特殊群体的广泛参与。

《清嘉录》载苏州妓女参加四月十四神仙庙会:“四月十四日为纯阳生日,满城妓女俱至庙中两廊市花,谓之神仙花。”^②

近代上海城隍会烧香的队伍中也不乏那些喜欢炫耀出风头的妓女。有上海竹枝词云:“家家自有蓝呢轿,个个争穿红皱裙。妆出新年新气象,烧香邑庙去纷纷。”描写的就是大年初一上海城中的妓女们打扮一新,热热闹闹地去城隍庙烧香的情景。^③

江南妓女有自己的专供神祇:“(南京)教坊妓女各供白眉神,即祆神也。朔望以手帕扎神面一过,遇子弟有打乖者辄以帕掷其面,坠地使拾之,自然心悅而从,留恋不已。”^④一说白眉神就是柳盗跖,神“长髯伟貌,骑马持刀,眉白而眼赤”,号“东陵”,因他排行第三,所以又称“三郎”神。^⑤

近代上海妓女则信奉施相公,如《上海都市民俗》所记载:

上海城内虹桥一带妓院集中,那里有一座小庙,庙中供奉的是上海本地人十分崇拜的施相公。那些从事淫业的妓女,居然也尊他为行业神。每年四月十二,妓女都要到施相公庙中去烧香。如果妓女患上了梅毒,也要到施相公庙中去献牲设醴,侑以鼓乐以偿之。^⑥

江南妓女还有自己专门的庙会。清潘宗鼎《金陵岁时记》记载南京六月十一日“老郎会”:

为妓祭祀老郎神之期,或云神为管仲,盖女间三百之所由仿也。是日,灯烛辉煌,香花缭绕,入夜竞放灯火,妓者手招游客,置酒宴饮,丝肉杂进,极一时之盛。^⑦

近代的上海红庙供奉观音菩萨及保安司徒,由于附近妓女经常入庙烧香朝拜,久而久之,这座原本普通的庙宇几乎成了妓女们的专用庙宇,成为清末至民国期间上海的一道特殊风景。每逢观音诞日以及每月的朔望之际,附近的妓女们便都要到红庙中进香膜拜。而那些广东妓女在红庙烧香时所供的祭品尤为特别,除了香烛、瓜果、酒菜以外,她们还要在观音像前献上一头全猪。时人因此作词打趣道:“红庙门外买香烛,红庙殿前烧铎球。输于吴侬作话柄,观音菩萨吃猪头。”^⑧时人又有歌谣云:

妆饰偏工,有女如云庙入红,一瓣心香奉,伴侣虔诚共。咚!邑庙忆城中,闹来丹凤。稽首慈悲,早赐团圆梦。君看色相真如总是空。^⑨

上流社会对妓女频繁地、公开地参与庙会当然是看不惯的,官府对此也曾

^①民国《吴县志》卷五十二上“风俗”,江苏古籍出版社 1991 年。

^②[清]顾禄:《清嘉录》卷四之“神仙花”,江苏古籍出版社 1999 年。

^③蔡丰明:《上海都市民俗》,学林出版社 2001 年,第 248 页。

^④[清]褚人获:《坚瓠集·补集》卷四之“白眉神词”,浙江人民出版社 1986 年影印本。

^⑤陈宝良、王熙:《中国风俗通史》明代卷,上海文艺出版社 2005 年,第 899 页。

^⑥蔡丰明:《上海都市民俗》,学林出版社 2001 年,第 266 页。

^⑦转引自陶思炎等著:《中国都市民俗学》,东南大学出版社 2004 年,第 114 页。

^⑧蔡丰明:《上海都市民俗》,学林出版社 2001 年,第 251 页。

^⑨[清]葛元煦:《沪游杂记》之“烧香”,《上海滩与上海人》丛书,上海古籍出版社 1989 年。

严加禁止。比如这块隆庆二年(1568年)“苏州府示禁挟妓游山碑”:

直隶苏州府为禁约事。照得虎丘山寺往昔游人喧杂,流荡淫佚,今虽禁止,恐后开复,合立石以垂永久。今后除士大夫览胜寻幽超然情境之外者,住持僧即行延入外,其有荡子挟妓携童,妇女冶容艳妆来游此山者,许诸人拿送到官,审实,妇人财物即行给赏。若住持及总保甲人等纵容不举,及日后将此石毁坏者,本府一体追究。故示。^①

这块碑文把达官贵人挟妓入庙的行为开脱为“览胜寻幽”,“超然情境之外”,把具有同样行为的其他人称为“荡子”,显然打错了板子。因为真正有财力行此“荡子”之事的人,大多数就是那些所谓的“士大夫”们。所以,同其他明清以来数不清的禁止妇女参加庙会的官方告示、命令一样,这份碑文带来的最终结果仍然是禁而不止。虎丘一带山寺,自明至清以至民国,照样妓女如云:“涂朱抹粉汗流斑,打扮蹊跷说话弯。嫖客厝多帮衬少,拉拉扯扯虎丘山。”^②

(二) 上层社会妇女

在旧时代,江南社会同样是等级森严的。妇女在上层者为金闺名媛,下层则贫妇村姬。但就宗教信仰而言,其对佛道二教、天地鬼神之崇信,上流社会的妇女并不因为其知书达理而与下层社会的妇女有本质的不同。崇祯《乌程县志》说:“释氏教兴,家家无不事之,自老少男妇,贤愚贵贱,皆入其陷阱而不能出。”^③

就江南妇女公开参加庙会而言,史籍所见,虽然多村媪贫妇,但上流社会妇女公开参加庙会者,也有不少。以下几例:

清梁恭辰《北东园笔录》载杭州妇女有入花神庙进香者,明显为上层社会大家闺秀,引来旁人注目:“西湖每逢二三月,严衢一带妇女俱来进香。是日,翁结伴在花神庙闲步,忽见一妇貌颇端丽,随数婢入庙游玩……”^④

康熙《常熟县志》说:“春月进香朝佛于真武庙,闺媛村媪殆不免焉。而冶容炫服,间亦不少……至于崇信巫覡,贫富同然。”^⑤

乾隆《元和县志》则记载了一则“大家命妇”疑神疑鬼的闹剧:“今迎神赛会之风未息也。前五六年谗言春申君娶妻,极金珠翠钿、侍女从嫁、鸾(驾)鼉鼓、龙笛凤箫之盛。大家命妇有送嫁祠庙者。一时举动传笑四方,而长民者不问之也。”^⑥

苏州有人在重阳节入道观游玩,也发现有大家妇女云集其中:“九月九日,余将为姑苏台之游……西过炼虚村访女真院。院中女冠有辟谷者,诱致大家诸妇女,从学甚众。”^⑦

虽然如此,但总的来看,明清以来江南上流社会妇女参加庙会者相比下层社会妇女而言仍然为少数,其原因在于传统社会对上层妇女的要求限制更为严

^①王国平、唐力行主编:《明清以来苏州社会史碑刻集》,苏州大学出版社1998年。

^②转引自陶思炎等著:《中国都市民俗学》,东南大学出版社2004年,第47页。

^③崇祯《乌程县志》卷四“风俗”,《日本藏中国罕见地方志丛刊》,书目文献出版社1991年。

^④[清]梁恭辰:《北东园笔录四编》卷三之“游戏示警”,车吉心主编《中华野史·清朝卷三》,泰山出版社2000年。

^⑤康熙《常熟县志》卷九“风俗”,《中国地方志集成·江苏府县志辑21》,江苏古籍出版社1991年。

^⑥乾隆《元和县志》卷十“风俗”,《中国地方志集成·江苏府县志辑14》,江苏古籍出版社1991年。

^⑦[清]王锡祺:《小方壶斋舆地丛钞选》载汪琬《游姑苏台记》,《苏州文献丛钞初编》,古吴轩出版社2005年。

格，其伦理纲常之道，对上层社会妇女的影响更为深入。上流社会普遍把妇女公开参与庙会视为下作之事，自然不会随便允许自家的闺秀少妇公开出入三教九流之所。因此，明清时期虽然大家闺秀也外出参与庙会活动，但更多的是在家里吃斋念经，或延请尼姑、女冠、师娘之类的女性宗教教师来家讲经传道：

妇女在家吃斋念佛，请尼姑讲经说法，更多的出现在上层社会，礼法观念较强的家庭之中，对于活动自由度较大的普通妇女，则不限于此，她们更为频繁的参加户外的、与生活礼仪相关的宗教性活动以及具有宗教色彩的节庆日活动。^①

因此明朝田艺蘅《留青日札》所载江南大家妇女是这样的：“大家妇女虽不出家，而持斋把素，袖藏念珠，口诵佛号，装供神像，俨然寺院。”^②

即便是那些公开参与庙会的上层社会妇女，其在庙会中的言行举止也大多不如普通妇女那样随意。普通妇女可以素面朝天，左顾右盼，大户人家的妇女则多半讲究举止端庄，不轻易与普通男女一起“秽迹”。《清嘉录》引《吴县志》记述苏州大户人家的妇女在观看立春日迎春牛的情形时说“大户皆垂帘门外，妇女艳饰。”^③ 清时苏州的富家小姐在观看玄妙观前的元宵花灯时，会“先期赁屋作看场”，让“千万灯光蔽月光”，然后再“楼上眼光楼下落，各家眷属各家郎。”^④

反观下层社会妇女，她们则没有太多的伦常之累，相对于上层社会妇女而言，她们在庙会中的表现更加大胆自如，甚至急不可耐。《吴地庙会》引无锡洛社的一则歌谣，描述了农妇一门心思想要赶会的心情：“菜花虫虫嗡嗡响，摇纱织布无心相，一心想去游节场。”^⑤ 江南蚕乡在育蚕期间家家闭户不相往来，但普通蚕妇们想要逛庙会的心思是挡不住的，她们约好一到蚕丝成熟，便要玩个尽兴。如《硖山竹枝词》中的蚕妇：“麦畦矢鸟雏羽斑斓，蚕月乡村断往还。预约邻姑联袂去，朝朝东岳暮西山。”^⑥ 明袁宏道有《迎春歌》，记载立春时苏州妇女上街迎春牛时的大胆举动：“一路香风吹笑声，千里红纱遮醉玉。青莲衫子藕荷裳，透额垂髻淡淡妆。拾得春条夸姊妹，袖来瓜子掷儿郎。”^⑦ 这“掷儿郎”的举动，大家闺秀是肯定做不出来的。

当然，时代的改变也会使一些大户人家的妇女改变观念。如 20 世纪 20 年代的浙江湖州南浔，在一群年轻大学生的鼓动下，每年的“双十节”要举办提灯会。这是带有明显民族主义特征的新式庙会。届时，“被幽禁在深闺之中的小姐现在也挤在人山人海的中间，站在绸缎店或洋货店的柜台上，张大了眼，守候着。”^⑧

另外，大户人家的妇女参加庙会一般来讲以寻求宗教慰藉为主，而下层妇女对神灵的要求则更为现实。如石三友所著《金陵野史》中所述南京花神庙会中的农家妇女：

我在南京读书的时候，最喜去南郊花神庙游玩。那座庙宇虽没有神权时代那样显赫，但一到农历二月十二百花生日那天，花农们都要前往烧香礼拜，为

^①赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店 2002 年，第 270 页。

^②[明]田艺蘅：《留青日札》卷二十七之“念佛婆”，上海古籍出版社 1985 年。

^③[清]顾禄：《清嘉录》卷一之“行春”，江苏古籍出版社 1999 年。

^④《元夕灯词》，载于[清]袁景澜《吴郡岁华纪丽》卷一之“灯市”，江苏古籍出版社 1998 年。

^⑤小田：《吴地庙会》，南京大学出版社 1994 年，第 103 页。

^⑥嘉庆《硖川续志》卷十七“诗”，《中国地方志集成·乡镇志专辑 20》，上海书店 1992 年。

^⑦[清]顾禄：《清嘉录》卷一之“行春”，江苏古籍出版社 1999 年。

^⑧徐迟：《一个镇的轮廓》，《徐迟文集》卷二，长江文艺出版社 1993 年。

新的一年花事茂盛而祈祷,特别是那些农家妇女无不梳妆打扮在花神座前顶礼膜拜。据说花神非常灵验,姑娘们所祈求的事,很多都完成了心愿,虽然这未免近于荒诞。^①

小户家庭的妇女向神膜拜,无非是企求身体健康、家业兴盛、多子多福,她们不会像大家妇女那样把更多的精力放在单纯追求精神慰藉上。至于为何上层社会妇女与下层社会妇女在庙会参与目的上有如此差别,赵世瑜教授这样解释:

与上层知识妇女相比,下层妇女参与宗教活动的动机有相同的一面,但由于她们面临的社会压力不同,所以主要不是寻求精神上的慰藉,而是解决实际生活和家庭生活中遇到的困难。对于上层妇女来说,衣食住行和生老病死等问题不存在太大的困难,但下层妇女则时时面临这样的问题,她们的求佛拜神就主要针对生子、祛病、免灾等等。^②

最后,江南上层社会妇女在庙会中一般衣饰浮华,前呼后拥,出手也极为阔绰,而下层妇女则不可能有如此排场。比如同样每年去杭州逛香市,富有之家的妇女与一般妇女的出行方式也不同:

城乡士女,买舟结队,檀香柏烛,置办精虔。富豪之族,则买画舫,两三人为伴,或挈眷偕行,留连弥月。比户小家,则数十人结伴,雇赁楼船,为赚金之人曰香头。船中杂坐喧嘈,来往只七日,谓之报春。^③

民国来杭州烧“跑香”的妇女既有一般蚕妇,也有富家妇女。二者在参加庙会的时间上彼此交错,行为举止也大不相同:“一至立夏节,烧跑香者皆妇女众饲蚕。继来者大率嘉湖市镇及苏申之富有家妇女。若辈举止阔绰,不惜金钱,故一般顶上圆光者见之莫不逢迎恐后也。”^④蚕妇们来到庙里,是有求于庙宇中的神灵,而富家妇女来到庙中,则是庙里的和尚有求于她们。

民国时期“翻三山”的杭州妇女皆城内富豪之家。这些大家妇女出场时的派头是“大轿阔管,随带仆妇丫鬟。其头面之装饰,衣裙之鲜艳,穷工极巧,斗丽争华,不啻姮娥下降,仙子临凡。”因此有人写了一幅对联说:“腾云驾雾娉婷女,玉叶金枝窈窕娘”,盖形容其富贵尊容而已。^⑤

与之对照的是在江苏太仓璜泾,每年赴“猛将会”的老太们,则是寒碜不已,基本上是自带冷饭,潦水一淘,蚕豆下饭。^⑥不同社会阶层妇女的经济状况的悬殊直接决定了她们在庙会中的消费能力。

(三) 年龄结构

明清以来参加庙会的江南妇女,有老有少,年龄不拘,如《石湖志》记述明末苏州上方山的五通神庙会就是“男女老稚填街塞巷,接踵而来如聚蚁然。”

^①但细加分析,参加庙会的中老年妇女与青年妇女还是有很大不同的。

首先,中老年妇女参加庙会时对神灵的信仰相对青年妇女而言要虔诚得多。在江南庙会中,时常可见对神佛鼎礼膜拜之中老年妇女。甚至有年迈老姬,扁

^①石三友:《金陵野史》,江苏文艺出版社1985年,第153页。

^②赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店2002年,第291页。

^③[清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》卷三之“杭州进香船”,江苏古籍出版社1998年。

^④范祖述:《杭俗遗风》“时序类”之“天竺香市”,上海文艺出版社1989年影印本。

^⑤范祖述:《杭俗遗风》“时序类”之“三山香市”,上海文艺出版社1989年影印本。

^⑥严洗尘:《五月廿一的太仓》,《中国的一日》,上海书店1936年。

^⑦[明]莫震:《石湖志》,《吴中小志丛刊》,广陵书社2004年。

担大的字不识一筐，却连走路、吃饭、睡觉都有经念。这确是一种境界。旧时吴江施塔的金城王庙的庙会九月十六日开始，有些虔诚的中老年妇女竟是通宵达旦，坐蒲墩诵经念佛。^①再如民国《嘉定县续志》所记老妪念经：“其表示信仰之法，一曰烧香……一般老妪信奉尤诚，或于神佛前喃喃念经，或绕行塑像四周，且行且诵，虽疲不以为苦。”^②

在宁波的梁山伯庙会中，许多老年妇女身穿黑色朝香服，身背黄色朝香袋，手挈香烛，成群结队前来梁山伯庙。除了本地人外，还有来自数百里之外的奉化、余姚、慈溪、镇海等地的信众，有的坚持几十年不中断。^③每年八月十五前后庙会高潮时，三大进庙宇，里里外外，坐满了“坐夜”的人，真正是摩肩接踵。“坐夜者除年轻的男女外，更多的是老太太”^④。

青年妇女参加庙会，则很多时候表现为游览休闲，甚至谈情说爱。如《西湖浏览志余》记《吴山游女》诗云：

十八姑儿浅淡妆，春衣初试柳芽黄。三三五五东风里，去上吴山答愿香。^⑤

又崇祯《嘉兴县志》云：“（二月）十九日为观音诞辰，家户斋供，而僧寺尼庵士女群拥。是月游冶，闺阁多喜踏青，走佛庐神庙烧香祈福。”^⑥

少女们逛庙会经常成群结队。《上海竹枝词》描写上海青年女子相邀参加庙会：“花朝十二赛花神，十九观音佛诞辰。约伴向沉香阁去，桃花扇小杏衫新。”^⑦

《硤川续志》引钱光绣《硤山竹枝词》二首则别有深意：

趁着清明好日光，同来村庙祷蚕桑。恼人几点催花雨，堕珥遗簪满地香。
无心去看满山花，独自关情媚眼斜。记得别时曾借问，垂杨巷口是君家。^⑧
前一首是写踏青，后一首则是暗送秋波了。

其次，中老年妇女参与宗教信仰的目的很多表现为祈求来生的福祉。如清时参加六月六日翻经会的苏州村妪：“是日，诸醮林各以藏经曝烈日中，僧人集村妪为翻经会，谓翻经十次，他生可转男身。”^⑨

再如清时至民国苏州烧“八字娘娘香”的老年妇女：“八字娘奶奶感像在城中北寺内，一半老妇人，插花满头，相传与人生前造命，妇女薰香献履，再生可转男身。”^⑩“（八月）八日群聚于城北报恩寺，进香者皆老妇，并携金纸所糊之竹笋，曰‘金饭笋’，就殿庭焚之，谓如是能致他生丰足。”^⑪

而青年妇女的参与目的更多的指向现实需求。如以下几个例子：

参加宁波鄞县梁山伯庙会的青年男女，其目的就是为祈求“夫妻同到老”。有一首诗说：“梁山伯庙去烧香，拜拜多情祝九娘；少年夫妻双许愿，不为蝴蝶即鸳鸯。”^⑫

遍布江南各地的观音菩萨神像脚下，在拜倒在地青年妇女的心中，大多

^①小田：《吴地庙会》，南京大学出版社 1994 年，第 86 页。

^②丁世良，赵放主编：《中国地方志民俗资料选编·华东卷》，书目文献出版社 1995 年，第 60 页。

^③<http://www.nb7000.net/homepage/specialty/feiwuzhi/html/>，《宁波梁山伯庙会》。

^④袁文康、王理琰：《鄞县梁山伯庙及其风俗》，1986 年 12 月浙江省民间文学上虞年会论文。

^⑤[明]田汝成：《西湖浏览志余》，《西湖文献丛书》，上海古籍出版社 1999 年，第 167 页。

^⑥崇祯《嘉兴县志》卷十五“里俗”，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，书目文献出版社 1991 年。

^⑦[清]秦荣光：《上海县竹枝词》，《上海滩与上海人》丛书，上海古籍出版社 1989 年。

^⑧嘉庆《硤川续志》卷十七“诗”，《中国地方志集成·乡镇志专辑 20》，上海书店 1992 年。

^⑨[清]顾禄：《清嘉录》卷六之“翻经”，江苏古籍出版社 1999 年。

^⑩[清]顾禄：《清嘉录》卷八之“八字娘娘生日”，江苏古籍出版社 1999 年。

^⑪民国《吴县志》卷五十二上“风俗”，江苏古籍出版社 1991 年。

^⑫袁文康、王理琰：《鄞县梁山伯庙及其风俗》，1986 年 12 月浙江省民间文学上虞年会论文。

是期望菩萨能送给她一个健康可爱的孩子：

青浦黄渡镇妇女之无子者，必往镇东祖师堂之送子观音前，烧香告祷，并暗中将送子观音之绣花鞋，偷去一只，立即能生子。惟生子以后，须寄给与送子观音为乾儿子也。^①

而参加清明“游含山”、“轧蚕花”、“扯利市绢头”活动的大姑娘小媳妇们，其在人群中挤挤挨挨的目的，除了享受青春的冲动外，不外乎祈求今年的蚕桑有个好收成：

在嘉兴新塍的清明庙会上，蚕农家的年轻女子，无论大姑娘还是小媳妇，都一律在大襟衣衫上别上一块手帕，手帕上自绣着蚕花图案。逛了庙会回家，如果手帕被不相干的人扯去了，她会兴高采烈，以为蚕花丰收的预兆；如果手帕还留在衣衫上，她就垂头丧气，以为不吉利。这快手帕被叫做“利市绢头”或“蚕花绢头”。^②

中老年妇女与青年妇女在参与庙会信仰活动的目的需求上有如此的差异，也是很好理解的。中老年妇女来日不多，或者已经无力改变生活的现状，因此她们更多的把希望寄托在来生；青年妇女来日方长，其对未来的生活还充满着幸福的憧憬，因此她们的眼光也就聚焦于现实了。

最后，一些中老年妇女在庙会中能主动参与庙会的组织、牵头工作，反观青年妇女则少有表现。

中老年妇女组织领导庙会活动，典型的如浙江嘉善县下甸乡王家埭村的“斋天”：

嘉善县下甸乡王家埭村的祭天又名“斋天”，规模很大……由村中四十岁以上的妇女组成的“庚申会”中有威信的女发起并负责做好准备工作，……在缭绕的香烟中，“庚申会”的妇女们唱起了《庚申经》……在“斋天”活动中，农民，尤其是农妇们也享受到在那个时代难得一次文化娱乐生活。^③

再如浙江桐乡芝村的水上蚕神会“龙蚕会”，其为神像梳妆清洁的工作就由老年妇女完成：

龙蚕庙中原有两尊神像，一为坐宫，一为行宫。行宫蚕神被请至庙外化妆。两位老太太为其梳头，掸尘，脱下旧彩袍，换上新彩袍，准备风光了。^④

还是宁波鄞县梁山伯庙会，有些朝香者中有专门的组织者，俗称“香头”，负责联系和组织工作，也是中老年妇女居多。^⑤

反观青年妇女，她们大多为其个人目的来参加庙会，也缺乏中老年妇女那样的庙会经验，即便不为看客，也大多只是参与庙会队伍的游行和表演。如《吴地庙会》描写无锡洛社的出巡表演节目“挑茶担”：

一位戴墨镜的时髦女郎，用一条软扁担，挑着一对花篮，内装贵重的古董玉器，周围有许多人护卫着。女郎右手抵腰，轻盈颠步，扁担弯弯，花篮一顿一顿，有趣发噱，谓之“挑茶担”。^⑥

再如嘉善县惠民镇大通双石桥一带的“摇舂船”：

两男子一前一后，面外背里，各执一柄橹柄；两女子（必须是未婚姑娘，还要按会规打扮）面里背外，脚踏出水木跳，各执一根橹绷绳，和同一杆执橹

^①胡朴安：《中华全国风俗志》下编卷三，中州古籍出版社 1990 年。

^②顾希佳：《杭嘉湖蚕乡风俗初探》，《浙江民俗》1986 年 7 月第 2、3 期。

^③金天麟：《群众文化民俗学研究》，黑龙江人民出版社 2004 年，第 100—102 页。

^④小田：《吴地庙会》，南京大学出版社 1994 年，第 80 页。

^⑤<http://www.nb7000.net/homepage/specialty/feiwuzhi/html/>，《宁波梁山伯庙会》。

^⑥小田：《吴地庙会》，南京大学出版社 1994 年，第 112 页。

的男子面对着面……比赛时，摇橹动作必须动作一致，以锣鼓声为号……赛船不分名次，意在接受“神”的检阅。^①

最后顺便提一下参加庙会的女童。在参加庙会的人群中，女童是必不可少。在江南庙会中经常能看到有一些女童参加庙会游行时的演出，如无锡玉祁赛神队伍中的“武香会”班中，表演“轮车”的汉子背上，就架着一对扮演戏文的童男玉女。^②但更多的女童是跟着大人来看热闹的。有时热闹看多了，也会有小小的麻烦。比如与大人走失：

谁家闺女路旁啼，向人说住大街西。才随姥姥桥边过，看放花灯忽失迷。^③

（四）空间构成

这里所谓空间构成，专指城乡之别而言。明清以来的江南，释道二教早已世俗化，深入民间了。无论城乡，妇女们都是信奉宗教的中坚力量。民国《嘉定县续志》说：“邑人之信仰释道二教者，乡间男女皆然，在城厢则妇女为多。”^④因此，就宗教的虔诚度而言，作为宗教信仰重要载体的庙会，城乡妇女都是乐于参加的，这点没有大的差别。再者江南庙会遍布城乡，无论是都市大邑还是穷乡僻壤，妇女们都有机会接触、参与庙会，因此城乡之地域差别，并不影响城乡妇女对庙会的参与程度。

但参与庙会的城市和乡村妇女，其表现还是有区别的。

首先，城市庙会对乡村妇女的吸引力巨大，乡村妇女来到城市参与庙会，酬神之余，见识城市的繁华富庶，是其重要目的之一。《陶庵梦忆》记载明末绍兴城里的灯会：

城中妇女多相率步行，往闹处看灯；否则，大家小户杂坐门前，吃瓜子、糖豆，看往来士女，午夜方散。乡村夫妇多在白日进城，乔乔画画，东穿西走，曰“钻灯棚”，曰“走灯桥”，天晴无日无之。^⑤

与城市妇女相比，那些“钻灯棚”，“走灯桥”的农村妇女，活脱一幅刘姥姥进大观园的情形。

清末上海天后宫庙会，成为邻近乡村妇女见识大上海的绝好机会，《沪城岁事衢歌》云：

大开灯市六街妍，十日东门沸管弦。村妇新妆忙底事，趁晴齐说到宫前。天后宫，明顾济庙也……三月二十三日为天后诞。市人敬礼，灯彩特盛。虽乡村妇女，必往观焉。谓其地为“宫前”。^⑥

民国杭州陈明府君庙会，也成为乡村妇女的盛大节日。《余杭县志》载：

二月望日为汉令“陈明府君诞辰”，即南湖庙所祀天曹也。往例庆贺迎神，前后三四日间，旌旗鼓吹，卤簿威仪，备极华绚……争奇斗艳，以致穷乡士女歌呼连袂，充街塞巷。^⑦

城市中还有主要为乡人参加的庙会，如苏州三月二十八日东岳庙会，由于

^①金天麟：《群众文化民俗学研究》，黑龙江人民出版社 2004 年，第 153 页。

^②周昌明：《玉祁乡土记》，《玉祁史鉴》，上海人民出版社 1990 年。

^③〔清〕袁景澜：《吴郡岁华纪丽》卷一引刘效祖“灯市”诗，江苏古籍出版社 1998 年。

^④丁世良，赵放主编：《中国地方志民俗资料选编》华东卷，书目文献出版社 1995 年，第 60 页。

^⑤〔明〕张岱：《陶庵梦忆》卷六之“绍兴灯景”，车吉心主编：《中华野史·明代卷四》，泰山出版社 2000 年。

^⑥〔清〕张春华：《沪城岁事衢歌》，《上海滩与上海人》丛书，上海古籍出版社 1989 年。

^⑦丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料选编》华东卷，书目文献出版社 1995 年，第 607 页。

穿草鞋的农村人多,被城里人戏称为“草鞋香”。这脚着草鞋的赶会人中,有不少被城中妇女取笑的农村妇女。清时袁景澜《观社会》诗就说“楼船满载烧香女”。即使是那些“荒村野堡,民贫无资财”者,亦“复摇小艇,载童冠妇女六七人,赴闹市,赶春场,或探亲朋谋醉饱,熙熙攘攘,以了一年游愿。”^①民国《吴县志》也记载:

二十八日东岳神诞。……城中圆妙观有东岳帝殿,祈恩酬愿,终岁络绎而至。诞日为尤盛。是日进香者多乡人,谓之“草鞋香”。^②

其次,城市庙会的繁华气息以及城市妇女的衣着言谈,也使得一些乡村庙会和乡村妇女相形见绌。

《上海县竹枝词》记载上海静安寺浴佛庙会的盛况,美女如云,一派近代都市氛围:“士女如云浴佛辰,静安场聚万车轮。衣香鬓影斜阳返,十里红飞马路尘。四月初八日,静安寺游人最盛。”^③

再看著名的上海龙华庙会。一首近代诗词中这样写道:“三月十五天气新,春申浦畔多佳人。绿裙红袄风鞋绣,金雀玉翘伶娉身……人山人海笑语喧,一路游行循阡陌。香车宝马络绎驰,帆樯接天影参差……东连长寿溯阳里,西接虞姬计前程。为近华夷通商处,繁华已习与性成。”^④

反观苏州尹山乡猛将会,“三年一大会。装演故事,遍走村坊”,虽也规模盛大,但更多的是乡土气息。赶会的农村妇女则是“村俏成群意气浮”,“桃柳风翻裙褶乱,歪斜吹散牡丹头。”^⑤一群活泼村姑形象。

庙会时妇女们的穿着打扮往往是一道靓丽的风景,在这点上城乡妇女有着巨大的差别。《坚瓠集》引时人诗嘲讽城市女子庙会出游时的时髦打扮:

貂鼠围头镶锦袍,妙常巾带下垂尻。寒回犹着新皮袄,只欠一双野雉毛。^⑥

与之相对应的是乡村妇女,她们的庙会行头则常常引来城里人的讥笑。民国《川沙县志》记当地歌谣:

乡下姑娘懒惰煞。织布不高兴,烧香高兴煞。红鞋子,绿鞋拔,挑花膝裤稻柴扎。走在路上踉跄踉,踉到龙华塔。前门进去道士轧,后门进去和尚轧。轧得身体扁塌塌,弄得丈夫活气煞。^⑦

这“红鞋子,绿鞋拔,挑花膝裤稻柴扎”的乡下姑娘,一幅风风火火、活蹦乱跳的模样,绝不是城里的大家闺秀能装得出来的。

当城市妇女与乡村妇女在庙会中相逢时,会有什么发生呢?《吴郡岁华纪丽》记载一个乡下姑娘兴冲冲来到苏州城里观看元宵灯会,结果引来的是城里女子的一顿奚落:

乡里女儿十八春,描眉画额点红唇。灯前忽遇城中女,笑指明妆不可人。^⑧

这位乡下姑娘所受到的耻笑很形象地反映了那个时代的城乡差别,反映了城市妇女与农村妇女在风尚、情趣上的落差。

综合以上叙述,我们可以看到,明清以来参与江南庙会的妇女,涵盖了遍

^①[清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》卷三之“东岳草鞋香”,江苏古籍出版社1998年。

^②民国《吴县志》卷五十二上“风俗”,江苏古籍出版社1991年。

^③[清]秦荣光:《上海县竹枝词》,《上海滩与上海人》丛书,上海古籍出版社1989年。

^④蔡丰明:《上海都市民俗》,学林出版社2001年,第261页。

^⑤[清]褚人获:《坚瓠集·癸集》卷二之“尹山猛将会”,浙江人民出版社1986年影印本。

^⑥[清]褚人获:《坚瓠集·补集》卷四之“冶容诲淫”,浙江人民出版社1986年影印本。

^⑦丁世良、赵放主编:《中国地方志民俗资料选编》华东卷,书目文献出版社1995年,第29页。

^⑧[清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》引赵符庚“灯市”诗,江苏古籍出版社1998年,第36页。

及城乡的诸多职业行当、各个年龄阶段以及各个社会阶层，妇女们对庙会活动之热衷，也由此可见一斑。这也是为什么说庙会是明清时期江南地区一项全民性活动的佐证之一。

从积极参加庙会这一点上看，江南妇女的行为具有普遍性和共同性；但不同职业、不同地域、不同年龄和不同阶层的江南妇女在参加庙会活动时，又表现出了丰富的多样性和差异性。这些多样性和差异性，也为我们提供了更为全面生动的当时各色江南妇女实际生活的素材。

第二章 妇女在庙会中的参与方式

(一) 庙会与女性信仰方式

1. 女性与信仰

庙会的内容之一就是祭祀神灵,与民间信仰紧密联系。可以说,信仰是庙会的第一属性。一些江南妇女参加庙会时信仰之诚,由嘉庆《贞丰拟乘》可见一斑:

此间(指苏州周庄)男女最崇香信,远则越海而至普陀,不避风波之险,外此如武当三茅九华天竺等处亦岁必至焉。若虎丘元墓附近名山,不过资游览计耳。再或村姑里老,无力出乡,仅在马现乡落霞浦野庙中向南膜拜,作竟日之游,亦以了却一年心事也。^①

在传统社会,女性相对男性而言是弱者,而宗教信仰往往能够提供给弱者精神上的抚慰,而集体性宗教行为如庙会更能使参加者感受到群体的认同力量和安全保障。故“女人比男人更容易走近神灵”。^②另外,在传统社会,文化资源和道德权柄皆操纵在男性手中,女性自身的文化需求和道德取向无从充分表达。这使得女性更容易接近宗教,在宗教生活中寻找自身的尊严与价值。故集体性的庙会信仰活动中,虔诚的妇女群体经常占据主体地位。江南妇女也不例外。金玉音《浴佛会竹枝词》描写江南乡村妇女听宣卷之沉迷:

波涌龙腾四面围,冬冬鱼鼓彻秋扉。村姑最喜听因果,红日西沉唤不归。^③

明清时期,理学发展至颠峰,传统伦理对女性之桎梏在此时也发展至颠峰。在日常生活中受尽男尊女卑、三纲五常之苦的江南女子,其对宗教信仰之渴望也日甚一日。而明清时期,佛道二教已经世俗化,其组织、教义、仪式都日益混同于民众世俗生活之中。佛教主张众生平等,道教也主张“重阴阳、等男女”,^④这对处于男性绝对中心的宗法体制下生活的妇女遥指了一片可望解脱的精神世界。故明末浙江桐乡人李乐提及其家乡妇女崇信神佛之情状时说:

天下大势,崇佛之地多而妇人女子尤多。吾乡东南西北百里之内有称佛爷佛祖佛师,巍然上坐,群男妇数百人罗拜其下,声色不动,若辈不知几何人哉。以一传十,以十传百,不须牌票拘集,二三月间响应可数千人也。^⑤

此外前文提到,明清时期的江南女性一身兼任多重劳动角色,其负担是异常沉重的。明清以来江南商品经济的迅猛发展,晚清以后外国资本主义经济势力的入侵,都给处于市场前沿的江南妇女及其家庭带来了巨大的冲击,这种冲击之猛烈是中国其他地方的妇女难以感受到的。处于家庭经济生活和日益扩大的社会化生产旋涡之中的江南妇女,其现实的生存压力也迫使她们更虔诚地倒向神佛。

传统中国既是一个典型的世俗国度,同时也是一个典型的多神信仰的国度。每届江南庙会,久浸世俗的男女便会在那段特殊的日子暂时抛却尘俗,唤醒蛰伏心底,沉睡已久的神灵。在庙会中,妇女信仰的神祇除佛、道二教神灵之外,儒家先贤、忠勇烈士、清官贤臣、文人墨客、贞节烈妇乃至游魂恶鬼、花草蛇虫,都是祭拜之对象。与高级宗教不同,民间信仰更为随意繁杂。一般大字不识几个

^①嘉庆《贞丰拟乘》卷之上“风俗”,《中国地方志集成·乡镇志专辑6》,江苏古籍出版社1992年。

^②李永菊:《明清女性参加庙会的文化需求分析》,《湖北大学学报》哲学社会科学版2004年9月第5期。

^③金玉音:《浴佛会竹枝词》,顾炳权:《上海风俗古迹考》,华东师范大学出版社1993年,第364页。

^④罗时进:《中国妇女生活风俗》,陕西人民出版社1994年,第189页。

^⑤[明]李乐:《见闻杂记》卷五·第五十八,上海古籍出版社1986年。

的江南乡村妇女，既分不清佛道二教神祇之区别，也弄不清“杜十姨”与“五髻须”之来历，往往是遇庙则进，逢神便拜，如《上海市志》所载：

50年代中期前，一般乡民佛道不分。今日拜寺(佛庙)，明日叩观(道观)，逢时过节、禳灾祈福，或红白喜事，僧、道同做水陆道场……有以幼女寄名观音，童男寄名关帝风尚。

寺观供奉神多土著神，有的佛、道并奉，大多缘于乡民对家计民生的期望、祸福休咎的趋避。1949年上海县、新泾区、龙华区内218所寺庙，供奉最多的除释迦牟尼外，还有观音(101所)、关帝(51所)、三官(14所)，土著神有城隍(46所)、刘猛将(30所)、施相公(21所)、杨老爷(14所)、黄道婆(4所)。以及战国春申君黄歇(2所)，汉代萧何(1所)、虞姬(2所)、英布(1所)、霍光(2所)、纪信(1所)，三国吴王孙权(2所)、陆逊(2所)、周瑜〔1所〕及唐罗成(2所)、唐明皇(1所)和宋代岳飞(2所)、杨阿太(2所)等。城隍有府城隍明末松江抗清志士李待问，县城隍秦裕伯。七宝镇城隍为《说岳全传》中的李若水。^①

2. 仪式：信仰的表达

宗教信仰是神圣的，这种神圣性需要依靠一系列的仪式来传达。仪式是信仰的动态表达。江南庙会“旨在复苏神圣存在”，而要实现这一目的，也必须依靠一系列的仪式。江南庙会中林林总总的仪式“唤醒的是一种心理倾向，这便是神圣存在”([法]涂尔干语)。②明清以来的江南妇女们在庙会中正是依靠这些纷繁复杂的仪式，表达自己的信仰，期望达成现实的愿望。

(1) 苦行仪式：信仰的消极表达

明清以来的江南妇女在庙会中有所谓苦行仪式，即以自身肉体的痛苦为代价，展示对神的虔诚，换取神的宽恕或福佑。我们可以把它看作一种宗教信仰的消极表达方式。具体地说有如下几种仪式：

①沿路跪拜。如鄞县梁山伯庙前“百龄路”上的妇女：“来庙进香者，大多是姚江水路乘船而来，到邵家渡弃舟登岸，然后沿大石板路去庙。这条大石板路名叫‘百龄路’，每隔十来块有荷花石板。虔诚的善男信女每到荷花石板，就伏地跪拜叩头。”③

还有晚清无锡“拜香凳”的妇女：“(三月)十八日‘三茅君诞’……愚民千百为群，手持小木凳炷香于其端，口诵神号，三五步一拜，数十里拜至山顶……三日内昼夜不绝。”④

更典型的是浙江葛仙翁庙会中的妇女：

四月初一起，登寺的三里山道就开始热闹起来，很多人从五里外的阿育王寺山门起拜，三步一叩头，朝灵峰寺进发。也有的从自己家门开始，三步一跪直拜到葛仙翁像前。他们大多从日出拜到日落，晚上就近借宿于农家，翌日则从昨日停拜处起拜前进，约三五日后才拜到仙翁殿。采用这种礼拜方式的，以女香客尤其老年妇女为多，她们着道袍、穿纱袜、蹬黑履，口中念念有词(大多诵《大

①《上海市 上海县志》第三十篇“社会四”之“宗教”，上海县志编纂委员会，上海人民出版社1993年。

②小田：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》，人民出版社2002年，第125页。

③袁文康、王理珑：《鄞县梁山伯庙及其风俗》，1986年12月浙江省民间文学上虞年会论文。

④丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料选编》华东卷，书目文献出版社1995年，第449页。

悲咒》), 旁若无人, 专心致志。^①

② 扮囚。在庙会游行的队伍中装扮“犯人”, 也是一种江南妇女流行的苦行仪式。典型的如无锡甘露寺“老寄爷”庙会:

无锡甘露寺的“犯人”大多为女性, 需要事先报名才能充当“犯人”。服装自制, 头罩白布, 上身穿白色竹布短衫, 外罩淡蓝背心, 下身大红布裤子, 或白布“百衲裙”, 一手执白色招旗, 一手握裹以白毛巾的香烛, 颈上套刑具, 刑具质地各不相同, 一般是细铁链条, 木制手铐, 有钱人家用白银链条和手铐, 还有加银质脚镣、脚链。每届庙会, 寺庙仪门一开, 执事人员指挥鹵簿出门时, 她们立即插入队伍的最前列, 神态虔诚, 动作整齐, 随“起马牌”行走, 一路严肃认真, 紧跟不舍。^②

③ “坐夜”。“坐夜”又叫“宿山”, 妇女们云集寺庙, 咏唱佛号, 彻夜不眠: 乾隆《湖州府志》: “三月二十八日系帝诞日。妇女先晚入庙烧香, 夜即于庙内外席地而坐, 守至天明, 名曰‘宿山’。男女杂遄, 不下万余人。”^③

光绪《无锡金匱县志》: “(三月)二十八日, 斋瓣香走东岳庙者, 数县毕至, 村姬市媼, 扶携而行。遂止宿庙中, 名曰‘宿夜’。数日间寺塘泾为之壅塞。”^④

民国《萧山县志稿》: “(三月)十九日, 俗称‘太阳生日’, 有集会, 设供于庭。妇女彻夜宣佛号者, 谓之‘宿太阳山’。”^⑤

民国《江阴县续志》: “三月十五日, 大桥香山集场, 山上有祖师、玉皇等殿, 拜香者四面咸集。其妇女先期至者, 谓之‘坐夜’。”^⑥

民国《相城小志》: “(三月)廿八月东岳诞辰, 妇女先一夕至庙伴佛, 澈夜诵佛, 名曰‘宿山’, 远近毕至。”^⑦

清末《点石斋画报》则详细记载了浙江普陀山普济寺圆通殿中会集于此的妇女们彻夜“伴观音”的虔诚景象:

二月十九日相传为观音大士诞辰, 佞佛之徒争以一瓣心香皈依莲花座下。或驾桂棹, 或乘荀舆, 凡此绣佛长斋, 无不唤妹呼姨, 广结香闺伴侣, 是彼固有所谓伴也, 而何冀于观音, 乃证之鸯湖风俗。更有发人一噱者, 缘该处观音寺香烟鼎盛, 凡诣寺进香者先于十八夜会启无遮, 不论老的少的村的俏的立寺之前后左右, 低眉合十露坐通宵, 谓之“伴观音”。嗟夫观音固世所称大慈大悲救苦救难者也, 今以祝嘏之故, 使人风餐露宿, 局踣街衢, 在常人犹或不忍, 况我辈者。然则所谓伴者, 亦只伴其所伴, 在观音必不屑为伴。^⑧

④ 斋戒。江南妇女参加庙会时还有斋戒仪式。所谓斋戒, 包括吃素、禁欲、断屠等。江南地区的寺庙每逢盛会, 妇女们多有斋戒之举, 其中以持斋吃素最为普遍。旧时上海的老姬吃素“有长素、六月素、雷公素”等名目;^⑨ 浙江上虞地区每年时届八月, 一般佞佛老姬, 例有烧“八字香”之举。“据云, 倘于八月初八、十八、二十八三天斋戒沐浴, 躬临神庙, 虔诚念佛, 百年之后, 即可托生富贵人家”;^⑩ 民国《吴县志》载当地妇女在二月有“观音素”, 五月有“善月斋”,

^①沈志远、乐炳成:《灵峰山“葛仙翁菩萨”信仰调查》,《中国民间文化》第三集,学林出版社1991年。

^②祝永昌:《“老寄爷”的祭祀习俗》,《中国民间文化》第十一集,学林出版社1993年。

^③丁世良、赵放主编:《中国地方志民俗资料选编》华东卷,书目文献出版社1995年,第732页。

^④光绪《无锡金匱县志》卷三十“风俗”,《中国地方志集成·江苏府县志辑24》,江苏古籍出版社1991年。

^⑤丁世良、赵放主编:《中国地方志民俗资料选编》华东卷,书目文献出版社1995年,第643页。

^⑥丁世良、赵放主编:《中国地方志民俗资料选编》华东卷,书目文献出版社1995年,第460页。

^⑦丁世良、赵放主编:《中国地方志民俗资料选编》华东卷,书目文献出版社1995年,第398页。

^⑧转引自荆荆主编《中国女性民俗文化》,中国档案出版社1995年,第388页。

^⑨上海县志编纂委员会:《上海市上海县志》第三十篇“社会四”之“宗教”,上海人民出版社1993年。

^⑩《烧八字香之热闹》,《上虞声》1927年9月27日。

六月有“雷素”，七月有“三官素”。^①更有许多参加庙会的江南妇女常年吃斋念佛。

禁欲也是常见的。民国吴县太平镇人在出会前除斋戒沐浴、茹素三日外，在赶会路上，即为夫妻，也分别住宿。^②《沪游杂记》里的上海女子，为参加庙会而不惜冷落情郎，也为禁欲：“昨日五通刚祭罢，古社丛祠，又报《神弦》赛。斋守隔宵郎莫怪，心香未熟先持戒。莲座朝来人似海，结伴争先，夺个蒲团拜。虔祝慈云私愿在，欢常团聚身康泰。”^③

⑤ 浴佛翻经。江南妇女们每年四月八日去寺庙为佛像洗刷，为“浴佛会”；每年六月六日（天贶节），她们又去寺院翻经，为“翻经会”。这些行为都是妇女们以自身的勤苦为寺庙尽一己之力，亦属苦行之类，如下面两则记载：

其一：四月初八日，寺院多为传经之会，尼庵尤盛。于广场东西设高台二，两僧立焉，诸妇女分立两班。铜盆注水及澡豆，置悉达太子小铜像于其中，僧以水灌其顶，递传以遍，妇女投钱于盘。次取诸经，次第传遍。^④

其二：天贶节……作汤饼会。寺中曝贝叶经。妇女叠绵入寺，踞烈日中，用所贵丝次第刷经。挥汗如雨不自顾。^⑤

⑥ “点肉身灯”。江南庙会中最为触目惊心的苦行仪式是“点肉身灯”，又叫“烧肉香”。男女以蜡烛燃放肩臂之上，虽灼烤不觉痛苦。甚至有人以铁钩刺穿身体，下垂各种重物，鲜血淋漓而不以为痛楚。这种“烧肉香”的仪式有一种流行的解释，说是为纪念母亲生育儿女时的痛苦，儿女便以自身的痛苦回报娘亲，故又称“报娘恩”。由于仪式过于残忍血腥，多见男子参与，但女子也有参与者。康熙年间“汤文正公（斌）抚吴告谕”里就斥责苏州妇女说：

乃开元等寺，何物妖僧，创为报母之说，煽惑民间妇女，百十成群，裸体燃烛肩臂，谓之‘点肉身灯’，夜以继日，男女混杂，伤风败俗。闻者掩耳，而乃习久不察，视为故常，良可哀悯。^⑥

清时苏州三月二十八日东岳庙会，七月三十日地藏王庙会，都有女子烧肉香者。《清嘉录》卷三载《东岳诞辰》诗句云：“更或肉身灯一盏，以身供养酬亲恩。任他恶少恣嘲谑，来绕百匝呼其群。孝哉某氏子与女，自有善人交称叹。”^⑦同书卷七云：“晦日为地藏王生日，骈集于开元之殿，酬愿烧香。妇女有脱裙之俗，裙以红纸为之，谓曾生产一次，脱裙一次，则他生可免产厄。点肉身灯，以报娘恩。”^⑧

另民国《濮院志》载《幽湖百咏》诗一：“东皇赛会鼓簪簪，人在鳌峰最上层。郎点臂香妾烧烛，报娘还点肉身灯。”^⑨说的则是浙江嘉兴女子点肉身灯的情形。

在笔者看来，江南妇女在庙会中的诸多苦行仪式，实际上一是反映了妇女们自身在现实生活中的痛苦，如女性特有的生理上的痛苦，来自传统道德的歧视等，她们借助于向神佛展示这种痛苦，以期引起神佛的注意，从而获得神佑；二是反

^①民国《吴县志》卷五十二上“风俗”，江苏古籍出版社 1991 年。

^②斯全：《太平庙》，《申报》1924 年 11 月 24 日。

^③[清]葛元煦：《沪游杂记》之“烧香”，《上海滩与上海人》丛书，上海古籍出版社 1989 年。

^④丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料选编》华东卷，书目文献出版社 1995 年，第 450 页。

^⑤[清]杨树本：《濮院琐志》卷六“岁时”，《中国地方志集成·乡镇志专辑 21》，上海书店 1992 年。

^⑥同治《苏州府志》卷三“风俗”之“附录”，《中国地方志集成·江苏府县志辑 7》，江苏古籍出版社 1991 年。

^⑦[清]顾禄：《清嘉录》卷三之“东岳生日”，江苏古籍出版社 1999 年。

^⑧[清]顾禄：《清嘉录》卷七之“地藏王生日”，江苏古籍出版社 1999 年。

^⑨民国《濮院志》卷六“风俗”，《中国地方志集成·江苏府县志辑 21》，江苏古籍出版社 1991 年。

映了妇女们在神佛这种巨大的道德权威面前所感到的自身的卑微与污秽,她们在庙会这样神圣的场合,在神的面前,以一种近乎自戕的方式惩罚自己,以获得神的宽恕。

(2) 祷求仪式:信仰的积极表达

与苦行仪式不同,祷求仪式是膜拜者通过象征性的行为、语言和物件,向神主动祷求具体的福祉。我们可以不妨称之为宗教信仰的一种积极表达。明清以来的江南妇女在参加庙会时的祷求仪式纷繁复杂,如以下几种:

① 远足与长途朝圣。明清时期的江南妇女,经常以远足的方式告慰神灵,宣示其信仰之诚恳,而庙宇是她们必经之地,故有“烧十庙香”、“烧八庙香”、“翻三山”等说法。为表示虔诚,妇女们还以谁最先游历完规定数目的庙宇为荣。江苏昆山有谚语“先进庙门三日大”即为此意。^①

《清嘉录》卷一“烧十庙香”：“郡县城隍庙及本里土地诸神祠，男妇修行者，年初皆往烧香，必经历十庙而止，谓之‘烧十庙香’。”^②

光绪《武进阳湖县志》里列举了当地妇女“烧八庙香”之具体神祇名称：“（正月）八日妇女烧八庙香。真武、营田、季子、关帝、东岳、忠佑、晏公、灵官。”^③

《杭俗遗风》载民国时期杭州“翻三山”的妇女：“三山者，一曰天竺；二曰小和山；三曰法华山。……每逢三月间，城里乡绅以及大家富户之妇女，约伴烧香，名曰‘翻三山’。盖云一日之长，烧遍三山之香也。”^④

清末民初杭州人“烧八寺香”还有里八寺、外八寺之分。^⑤此外杭人也在年初游历寺院：“杭州市郊初五初六两日，合家外出郊游，遇寺院必入。进入寺院，未婚女子要敲钟打鼓。”^⑥

远足形式发展到极端，即为长途的朝圣活动。明清以至民国，江南地区最为盛大的跨省朝圣活动是一年一度的西湖香市和普陀香汛。几百年来，这两大以朝拜观音为主的群体性庙会，不知吸引了多少虔诚的江南女子。下面是有关普陀香汛的一段记述：

普陀虽孤悬海外，但在晚明，香火顿时显得颇为兴盛，高楼飞阁，无疑已成一处佛教圣地。每年春天，进香人以巨万计，舍费如山，一步一拜，即妇女亦多渡海而往者……江南地区民间的进香，大多以去普陀为主。而苏州、松江、湖州、嘉兴等府之人到普陀进香，大体上是从松江的锐关口渡海过去。苏州府常熟县人去普陀进香，则有太仓州的浏家河港出发。普陀山的香客，远的有从山东前来进香的。^⑦

下面是有关杭州西湖香市的两则记载：

《陶庵梦忆》：“西湖香市，起于花朝，尽于端午，山东进香普陀者日至，嘉湖进香天竺者日至，至则与湖之人市焉，故曰香市。”^⑧

^①昆山市地方志编纂委员会：《昆山县志》第26篇第7章第1节，上海人民出版社1990年。

^②〔清〕顾禄：《清嘉录》卷一之“新年”，江苏古籍出版社1999年。

^③光绪《武进阳湖县志》卷一“舆地·风俗”，《中国地方志集成·江苏府县志辑37》，江苏古籍出版社1991年。

^④范祖述：《杭俗遗风》“时序类”之“三山香市”，上海文艺出版社1989年影印本。

^⑤范祖述：《杭俗遗风》“时序类”之“佛诞放生”，上海文艺出版社1989年影印本。

^⑥浙江民俗学会编：《浙江风俗简志》，浙江人民出版社1986年，第93页。

^⑦陈宝良、王熙：《中国风俗通史》明代卷，上海文艺出版社2005年，第924—925页。

^⑧〔明〕张岱：《陶庵梦忆》卷七之“西湖香市”，车吉心主编：《中华野史·明代卷四》，泰山出版社2000年。

《杭俗遗风》之“下乡香市”：“下乡者，下至苏州一省以及杭嘉湖三府属，各乡村民男女，坐船而来杭州进香。均泊于松木场，或上岸自寻下处。或歇各寺院房头，或在船中居住。其船有千数之多。早则正月尽，迟则二月初，咸来聚焉。须于看蚕时返棹，延有月余之久。”^①

② 寄寓。江南妇女还经常以寄寓的形式乞求来生的富足，其基本方法是在庙前焚烧纸制的金钱银锭，如以下几则记载：

《清嘉录》：“八日为八字娘娘生日，北寺有其像，诞日香火甚盛。进香者多年老妇人，预日编麦草为锭式，实竹箩中。箩以金纸糊之，两箩对合封固，上书某门某氏姓氏，是日焚化殿庭，名曰‘金饭箩’。谓如是，能致他生丰足。”^②

《吴郡岁华纪丽》卷八载陆玠《吴门竹枝词》：“烧香北寺约娇娥，停绣忙糊金饭箩。献履祈求生富足，回家总要日西陲。”^③

《濮院琐志》：“（七月）廿五日后庵寺建地藏王忏。妇女烧香者甚众。有自造银锭累千，志姓氏于上，诣庵寺焚之，意欲为来生所需，谓之‘寄藏’。”^④

《梅里备志》：“又妇女等每以纸锭元宝焚化于社庙库中，备身后取用，谓之‘寄库’。”^⑤

③ 乞健康。在江南庙会中也有妇女以各种方式向神灵乞求健康：

崇祯《嘉兴县志》记：“五月为恶月……僧道有诵经五日作消灾会者。妇女剪彩作小偶，曰健人，佩之。”^⑥

宁波人“俗传地藏王菩萨平时闭眼，七月三十生日这天才睁开眼，观光大千世界……也

有年长妇人插（香）于米筛，中间设一碗净水，求祷地藏王菩萨布施法水，谓用此水洗眼，目光明亮。”^⑦

从前宁波梁山伯庙里有梁祝的卧室，桩台鸳鸯，颇似新房，里面也有梁祝的偶像。燃香妇女常以新绣弓鞋放置室中，说是备英台穿用的。又每以手摸神足，说是可以治足痛病。^⑧

④ 乞子。生儿育女为妇女天生不可替代之能，也是传统社会加于女子之首要义务。“不孝有三，无后为大。”因而在明清以来的江南庙会中，妇女的乞子仪式最为常见和纷杂：

明代苏州妇女在祭祀太妈之后，再献酒拜伏，口中祝道：“今夜献过太妈娘娘三杯酒，愿得我家养子像陆南、王涣、文徵明。”遍城皆是，习以为例。^⑨

近代南京妇女有中秋“摸秋”之习俗，妇女们群往茉莉园，以摸得瓜豆为宜男。妇女们还在长乐渡玄帝庙前摸那根“铁老鸦杆”，在钟山书院前摸那个铁锚，也是“摸秋”的一种；而一些无赖往往在旗杆和铁锚上涂以粪便，让妇女在暗中摸索，大受其害，令人绝倒。^⑩另外，南京妇女还在这天夜里游夫子庙求子：

中秋节是民间的一个大节日，这天也是求子佳时。这天夜里，在江苏省有“游夫子庙”求子之俗，望子者焚香拜月玩毕，至夫子庙游一圈，然后过桥一行，俗

^①范祖述：《杭俗遗风》“时序类”之“下乡香市”，上海文艺出版社1989年影印本。

^②〔清〕顾禄：《清嘉录》卷八之“八字娘娘生日”，江苏古籍出版社1999年。

^③〔清〕袁景澜：《吴郡岁华纪丽》卷八之“八字香”，江苏古籍出版社1998年。

^④〔清〕杨树本：《濮院琐志》卷六“岁时”，《中国地方志集成·乡镇志专辑21》，上海书店1992年。

^⑤余霖：《梅里备志》卷二“风俗”，《中国地方志集成·乡镇志专辑19》，上海书店1992年。

^⑥崇祯《嘉兴县志》卷十五“里俗”，《日本藏中国罕见地方志丛书》，书目文献出版社1991年。

^⑦浙江民俗学会编：《浙江风俗简志》，浙江人民出版社1986年，第150页。

^⑧<http://www.nb7000.net/homepage/specialty/feiwuzhi/html/>，《宁波梁山伯庙会》。

^⑨陈宝良、王熙：《中国风俗通史》明代卷，上海文艺出版社2005年，第639页。

^⑩潘宗鼎：《金陵岁时记》，转引自陶思炎等《中国都市民俗学》，东南大学出版社2004年，第112页。

云可以卜梦熊黑，有助于生子。^①

《清嘉录》记载苏州妇女在观音像前求子：“（二月）十九日为观音诞辰。士女骈集殿庭炷香，或施佛前长明灯油，供长幡，以保安康。或供，云求子得子。既生小儿，则于观音座下皈依寄名，可保长寿”。^②

《梅里志》记载无锡妇女买泥孩求子：“清明后往天竺进香，连夜鼓棹，止三日而返。村妇约伴游硖石及曹王庙，买泥孩，取宜男之意。”^③

南堂太均是杭嘉湖地区人们信奉的一位保护幼童的女神。湖州排田漾西岸建有太均娘娘庙，每年正月十一当地妇女都要去庙中祈祷求子。^④清末民初，杭州人在三朝要烧“太均纸”。传说太均娘娘为宋真州兵马都监陆圭之女，吴山游庙，叫“太均送子殿”。^⑤

过去杭州人过春节时，新婚夫妇或不育妇女由婆婆、嫂子带领，到娘娘庙去。庙会上准备有许多泥娃娃，置于神案上。人们除烧香拜神外，必掏出一根红线，称“百岁百寿线”，拴在泥娃娃脖子上，然后以红纸包起来，向神告别。回家后把泥娃娃供在祖先牌位旁边，由祖先保护，不久就会生子。生子后要敬神还愿。^⑥

近代上海青浦黄渡镇的居民如有生子者，要祭拜“天生婆婆”，而无子的人家会去“偷”人家祭拜时所用的红蛋。有子人家祭拜完后，会把烧剩的假银锭送到无子人家的家门口，叫做“送儿子来也”。^⑦

值得一提的是，在许多庙会中，神虽则为泥塑的偶像，但由于人们赋予了它以神的品性，因而泥塑的偶像就不仅仅为一堆泥土，其所“居”之庙就成为神圣之地，其所“用”之物就成为神圣之物。典型的如宁波梁山伯庙中梁山伯坟上的一掬黄土，祝英台房间的一把梳子、一条毛巾：

梁祝几乎成了无所不能的神，如朝拜梁山伯庙墓的男女要带一把墓上的黄土回去，传说放在灶头上能防治蟑螂、蚂蚁等各种小虫；撒在住房内，可以保佑合家平安；撒在蚕房内，可以保佑蚕花利市；撒在青年夫妻床下，可以保佑夫妻和睦，白头到老。据说青年姑娘拿起祝英台房中的毛巾揩一揩脸，就可以长久保持青春美丽；拿梳子梳几下头发，可以万事顺利，夫妻和睦，顺顺当当过日子。^⑧

普通江南妇女是不会细想梁山伯坟中是否真埋着梁山伯，那把梳子是否真是祝英台用过的梳子，因为宗教信仰从某种程度上来说是武断的、不容置疑的。在庙会这神圣的时节，不容有凡俗的猜想。

与苦行仪式相比而言，江南妇女在庙会中的祷求仪式，更直接地反映了普通妇女的现实需求，从她们林林总总的祈祷方式和需求来看，传统社会中的妇女承受着来自社会、家庭的重担与责任，而庙会则是她们缓解精神压力的适合场所。

（二）庙市与女性经济行为

庙市即庙会型的集市，反映着庙会的市场属性。由于它伴随庙会而生，因而

^①郭春梅、张庆捷：《世俗迷信与中国社会》，宗教文化出版社 2001 年，第 304 页。

^②〔清〕顾禄：《清嘉录》卷二之“观音生日”，江苏古籍出版社 1999 年。

^③光绪《梅里志》卷七“风俗”，《中国地方志集成 乡镇志专辑 19》，上海书店 1992 年。

^④浙江民俗学会编：《浙江风俗简志》，浙江人民出版社 1986 年，第 401 页。

^⑤浙江民俗学会编：《浙江风俗简志》，浙江人民出版社 1986 年，第 45 页。

^⑥宋兆麟：《生育神与性巫术研究》，文物出版社 1990 年，第 131 页。

^⑦胡朴安：《中华全国风俗志》下编卷三，中州古籍出版社 1990 年。

^⑧<http://www.nb7000.net/homepage/specialty/feiwuzhi/html/>，《宁波梁山伯庙会》。

与庙会具有先天的依附性；又由于它具有一般市场之特性，故又与庙会有着相对独立性。^① 明清以来的江南妇女既频繁地参与庙会，其与庙市必然要发生联系。如《锡金识小录》载晚清无锡地区的“三茅君诞”：“村妇终岁机杼所积余钱零布，必罄用始为快。”^② 小田教授则指出“庙市就以妇女和儿童作为主要的消费对象来组织商品。”^③ 江南女性在庙市中的经济活动总体来看可以区分为宗教性市场行为与非宗教性市场行为两类。前者与宗教信仰密切相关，是一种宗教信仰的表述与实践，反映着庙市对于庙会的先天依附；后者是一种通常意义上的市场行为，以赢利得便为目的，反映着庙市与庙会的相对独立。

1. 宗教性市场行为：庙市的神圣氛围

庙市因庙会而起，其市场之范围亦在庙会行止之地，香客汇聚之所。故宗教性市场行为应为庙市应有之义。这是庙市与普通集会的区别之一。明清以来的江南妇女在庙市中的某些经济行为，也笼罩着浓厚的宗教神圣氛围。

施舍是最常见的宗教行为之一，是庙会中常见的经济行为。江南女性在庙会中的施舍行为随处可见；施舍的对象或者是庙宇，或者是乞丐。

某些庙宇之建立、运作与维护修葺，与妇女的施舍密切相关，把辛苦积攒的钱物捐献出来，用于庙宇的修建，是江南妇女们表达宗教虔诚的最好方式之一：民国时苏州西园寺“为某氏七姨舍资所建，中供五百罗汉，鸠五年之工而成，住持僧与七姨常顶礼其间。”^④ 而民国时绍兴龙尾山曹娥庙也是由妇女们捐献而建成。民国《螭阳志》引俞芑生《谒龙尾山曹孝女庙诗》就说：“城乡士女捐金共，鸠工有患不敷用。经营半载告成功，曹娥有像虔心供。”^⑤

另据笔者统计，在王国平、唐力行所主编《明清以来苏州社会史碑刻集》一书中，“重修西山庙记（1919）”记载有名有姓之善主共计 67 人，捐款数额从大洋五角到五百五十元不等，其中从其姓名看明显为女性者起码有 33 人，以家庭、商行、戏班等为名者 7 人次、虽有姓名但无法判别性别者 6 人，明显为男性者仅 21 人。另有无名氏 4 人；“重修北寺不染尘观音殿碑记（1929）”共记善主 186 人，其中从其姓名看明显为女性者最起码有 44 人；另一块“苏城青莲庵重修碑记（1930）”所载善主中，发起人均为男性，共计 13 人；赞成人则均为女性，共计 17 人。^⑥

除了庙宇的修葺，一部分施舍便成了神庙的收入。妇女们在布施上往往舍得花费，同治《菱湖镇志》引朱发《竹枝词》描述女子在庙会上的施舍行为时说：“拉得四邻游十庙，金环权作布施钱。”^⑦ 每逢庙会，特别是香客众多的盛大庙会，一些和尚、道士便会因妇女的施舍而挣得盆满钵满。每年三月初三上巳节，江苏常熟祖师山庙会历时仅一天，但这“一天的收入，可供众僧一年食用”。^⑧ 明末莫震《石湖志》则记苏州上方山五通神庙会上，信众奉献的全体猪羊，“日不下数十事。庙宇不能容，则陈于天井，天井不能容，则陈于山门外。……亦有以

^① 关于庙市之定义及庙市与庙会之关系，见小田：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》之 4 “神圣的凡俗：庙市”，人民出版社 2002 年。

^② 丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料选编》华东卷，书目文献出版社 1995 年，第 449 页。

^③ 小田：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》，人民出版社 2002 年，第 144 页。

^④ 叶楚伦：《金昌三月记》，《苏州文献丛钞初编》，古吴轩出版社 2005 年。

^⑤ 张拯滋：《螭阳志》卷二，《中国地方志集成·乡镇志专辑 25》，上海书店 1992 年。

^⑥ 见王国平、唐力行主编：《明清以来苏州社会史碑刻集》，苏州大学出版社 1998 年，第 440—446 页。

^⑦ 同治《菱湖镇志》卷十“风俗”之“四时尚俗”，《中国地方志集成·乡镇志专辑 24》，上海书店 1992 年。

^⑧ 张家港地方志编纂委员会：《港口地方志》，张家港地方志办公室藏，第 29 页。

活羊莫毕就付与住持僧者，以故住持僧享用无尽，谓上方为酒池肉林。”^①民国时杭州天竺香市也是如此：

是日也，老的少的村的俏的无不云集，途为之塞。寺中和尚得善男子善女人布施，莫不金钱满囊。灵隐一带茶楼面馆亦莫不利市三倍……善男女之入寺烧香者，僧人必备果盒以饷客，食少许，或酬洋二元四元不等。即沿湖一带之小庄别墅，亦有款客茶果，冀得厚酬者。而游者往往不屑金钱，以示阔绰。……所以天竺和尚，吴山道士，白手求财，吃养不尽。^②

除了妇女们的主动施舍外，一些和尚道士也会借机利用妇女们的慷慨演出骗局，或者与妇女中的“香头”人物合伙招引妇女们来施舍财物。清代袁枚《子不语》中就记述了清时一个杭州道士为募钱立庙，串通一无赖在开光之日故意辱骂神灵，然后悄悄以毒酒毒死无赖，以向众人显示神的灵验的故事。^③晚清俞樾《右台仙馆笔记》则记载了一个苏州和尚委托一个邻居老妇，为其举行佛会招徕信众，入会收钱，结果差点被老妇讹诈的故事。^④

甚至有市井无赖之徒也会盯上妇女们的钱袋。《花溪志补遗》里说，康熙年间，戚家港地方一伙赌徒为敛财，把一个傻子用药弄哑，然后“缚其手足，锁闭一瓮，以为此活佛也”。而那些愚昧的妇女们“摩肩接踵至”，“施食不下数千”。钱落入了赌徒们的口袋，而可怜的傻子早已活活饿死了。^⑤

善良的江南妇女们还经常施舍聚集于庙会的乞丐，因为扶助弱者本身就是妇女们虔诚信仰的宗教教义所提倡的事情，特别是在神的面前施舍给一个弱者，更能使施舍者觉得功德广大，而乞丐们则把庙会当做了发财的好机会：

居住在丹阳窦王庙附近的人家，每逢庙会，总要给坐夜者送米粥、点心，就是一种施舍。当然最常见的施舍是对乞丐的施舍。赶庙会的善男信女，此时尤其虔诚。庙堂内阵阵鼓号、缕缕香烟，或许让一个情感并不细腻的村女也能平添几许对人间生灵的关怀。^⑥

杭州天竺香市，士女如云，乞丐也如云：“即如沿途乞丐，挨班坐索，各有位次。自茅家埠至普福茶亭以达上天竺，除棉线蚕豆糕饼不计外，其钱亦可乞得作一年粮草也。”^⑦

苏州“八字娘娘”庙会中，山道两旁，烂手烂脚的乞丐扮成种种惨状，根据进香者的不同年龄身份，哀求“奶奶、大娘、姑姑、姐姐”予以施舍，叩头如捣蒜。^⑧

除了施舍，参加庙会的江南妇女或多或少总要购买一些宗教性物品，如香棒、蜡烛、锡箔、冥钞、黄纸、佛像、经卷、护身符等等。其中最典型的如浙东葛仙翁庙会中的度牒（又叫“葛牒”、“戒牒”、“灵峰牒”）买卖。由于传说这种度牒能使人有灾去灾、有病去病，且“买其一牒，可当冥财万贯”，因此早在清时，葛仙翁庙里的度牒就已经令江南妇女如痴如狂。《烟屿楼笔记》上说：

鄞东灵峰有葛仙翁祠。相传四月十日，其生日也。妇女往拜而买其度牒者，无虑数万人。且有谚云：“有人拜我生，送银一万两。”谓买其一牒，可当冥财万

^①[明]莫震：《石湖志》，《吴中小志丛刊》，广陵书社2004年。

^②范祖述：《杭俗遗风》“时序类”之“天竺香市”，上海文艺出版社1989年影印本。

^③[清]袁枚：《子不语》之“鸩人取香火”，中国戏剧出版社1986年。

^④[清]俞樾：《右台仙馆笔记》卷一，车吉心主编《中华野史·清朝卷四》泰山出版社2000年。

^⑤[清]许良谟：《花溪志补遗》之“杂志补遗”，《中国地方志集成·乡镇志专辑20》，上海书店1992年。

^⑥小田：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》，人民出版社2002年，第167页。

^⑦范祖述：《杭俗遗风》“时序类”之“天竺香市”，上海文艺出版社1989年影印本。

^⑧《八字娘娘上寿记》，《苏州明报》1926年9月16日。

贯也。故贪痴婆子，以至少小闺女，奔走跋涉，较之请买他牒，尤为狂惑。……葛牒谓之灵峰牒，每岁卖牒钱至数千金。地方无赖，衙门胥吏，往与和尚瓜分之。既而海寇思夺其利，往劫牒钱，互相攻击，遂尽焚其宫观梵宇。于是僧人不能重建，搭草屋一间，届期又复卖牒。而愚夫妇往者，仍复不少。灰烬瓦砾中，匍匐泥首，珍重买一牒，以去光景，真不值一笑也（僧云：信男信女，能于瓦砾中虔诚往拜者，则功德倍于他时。以是愚夫妇惑之益甚）。^①

妇女们买度牒的疯狂劲头给当地寺庙、政府和民众带来了巨大经济利益，民国时期还专门成立“迷信会产管理委员会”处置会产，查处假冒野牒。1954年会期，由于香客买牒太多，寺里用来给度牒盖印的两个牒房，用了四颗木印、一颗玉印连续盖章，九天九夜未息。庙会结束后，庙里卖牒得来的钞票之多，须用几个人抬了两大箩筐下山存入银行。时至今日，买卖度牒仍然是葛仙翁庙会的主要特色。^②

有些普通物品，借着庙会的由头，摇身一变，成为庙市中带有宗教神秘色彩的商品，引得一班善男信女前来购买。典型的如苏州城中最为热闹的“轧神仙”庙会。在这个纪念吕洞宾生辰的庙会上，庙市中所出售的鲜花叫“神仙花”（很多妓女前来购买），所卖的糕点叫“神仙糕”，所卖的菩萨像叫“神仙菩萨”，所卖的垂须钹帽叫“神仙帽”，甚至卖给游人的绿毛龟和大小乌龟也被叫做“神仙乌龟”，总之，此时销售的东西无一不与神仙挂钩。^③福济观（即吕祖庙）里还有个“天医院”，供有十二尊“天医”神像，当地的郎中在此出售自制的药品，称之“仙药”。^④

2. 非宗教性市场行为：庙市的世俗气息

有人把庙会直称为庙市，虽不正确，但却实在点出了一些庙市在经济交流活动上带给人的深刻印象。因为庙市既为集市，自然也会有商贾云集，顾客盈门之景象。甚至某些盛大的庙市，就如同商品博览会，其浓厚的世俗气息，盖过了神殿里庄严的咏唱。西湖香市几百年来以女香客为主流，张岱《陶庵梦忆》记明末西湖香市说：

进香之人市于上天竺，市于岳王坟，市于湖心亭，市于陆宣公祠，无不市，而独凑集于昭庆寺。昭庆寺两廊故无日不市者，三代八朝之古董，蛮夷闽貉之珍异，皆集焉。至香市，则殿中边、甬道上下、池左右、山门内外，有屋则摊，无屋则厂，厂外又棚，棚外又摊，节节寸寸。凡胭脂簪珥、牙尺剪刀，以至经典木鱼、犴儿嬉具之类，无不集。^⑤

民国时的西湖香市照样繁华盛大，商家大受其利：“城中三百六十行生意，一年中敌不过春市一市之多。大街小巷，挨肩擦背，皆香客也。”^⑥

明清以来，活动在江南庙市的妇女们，自然也会在这些庙市中交易购物，解决生活、娱乐之需。

乾隆《震泽县志》说，农历三月二十八日为东岳诞辰，苏州震泽镇“前后十余日，士女拈香，鬲赛塘路，楼船野舫，充满溪河。又有买卖赶趁，茶饼果梨，

^① [清]徐时栋：《烟屿楼笔记》卷一，车吉心主编《中华野史·清朝卷四》，泰山出版社2000年。

^② 沈志远、乐炳成：《灵峰山“葛仙翁菩萨”信仰调查》，《中国民间文化》第三集，学林出版社1991年。

^③ 徐艺乙等：《江南水乡的民俗与旅游》，旅游教育出版社1996年，第63页。

^④ 李小光：《生死超越与人间关怀：神仙信仰在道教与民间的互动》，巴蜀书社2002年，第204页。

^⑤ [明]张岱：《陶庵梦忆》卷七之“西湖香市”，车吉心主编《中华野史·明代卷四》，泰山出版社2000年。

^⑥ 范祖述：《杭俗遗风》“时序类”之“天竺香市”，上海文艺出版社1989年影印本。

塑妆傀儡，走兽飞禽，杨笙兆鼓，琐碎戏具，以诱悦童曹，所在成市。今尚沿旧俗。”^①

康熙年间汪永安《紫堤村志》里说，每逢四月初八日，在上海诸翟镇一带，僧家用纸制莲船，中实冥镪，集妇女念佛焚之，曰“化莲船”。到时候“男女云集，买田器杂货。”^②

民国《乌青镇志》里所描述的乌青镇清明庙会，也是一派市井繁华的景象：

清明翌日谓“二明日”，村男女争赴普静寺祈蚕，及谷雨收蚕子乃罢。……清明后，村男女赴普静寺烧香，今名香市。其时，有洋片摊、糖摊、马戏、髦儿戏、傀儡戏搭娱乐场，游人甚众。并有赴杭烧香回来，云“烧回香”。幼童沿路拜香，燃臂香、肉身灯……河渡港中更有竞渡者，驾划船，挑四橹，枪刀斗勇……两栅高桥下境尚有名“烧茅场”，临时设摊售物，以供关外香船购买。^③

庙市中深受妇女儿童欢迎的商品不少。以泥塑玩具为例，清时杭州半山、嘉兴曹王庙因为生产泥猫（养蚕人家驱鼠之用）、泥孩等物件，进而发展成专业市镇。旧时杭州半山出产的泥猫塑像，大小栩栩如生。半山娘娘庙会期间，朝香者无不购泥猫而回。^④ 每年二月廿八日，曹王庙镇举行神诞，“游人远近悉集，所出泥孩耍货竟成一本。”^⑤ 无锡惠山泥人，明清以来特别是清中叶以后更是畅行江南庙市。民国苏州“神仙庙会”上，“自锡运苏之各种泥偶摊贩，罗列几遍，途为之塞。”^⑥

其次，对于那些远道而来的女香客来说，朝香过程中的交通、食宿等费用是必不可少的。这也自然成为沿途船夫、轿夫、车夫、旅店、饭馆的节日。明末的苏州，每逢六月二十四日为荷花生日，葑门外“楼船画舫至鱼艇小艇，雇觅一空。远方游客，有持数万钱无所得舟，蚁旋岸上者。”^⑦ 至于其他盛大庙会时节，苏州船夫也忙个不停。《吴门画舫续录纪事》说：“近城乏游观之地，尝以清明中元十月朔三节，赛神于虎阜。舟子藉诸丽品以昂其价。”^⑧

每年二月十九日苏州支硎山观音香市，则是轿夫们赚钱的好时机，吴中仕女焚香顶礼，群焉投最。而“人多赁坐竹舆，舆无帷盖，两人肩以行，风日不蔽，而可游瞻林峦，名观音山轿。”^⑨

民国上海龙华庙会，一些妇女为了能够在赶赴庙会的途中更好他观赏美景、还常常租用独轮车或马车，乘坐在车上缓缓而行，许多车行也因此而生意红火起来。^⑩

近代杭州“元帅会”日，小商贩们也借机哄抬物价，“食物无不昂贵，经纪小贩，莫不利市三倍焉。”^⑪

每年江苏常熟祖师诞，则使附近旅店顾客爆满。1922年，由于来拜香的男男女女太多，“城内外大小旅客寓下处早于初二日午刻，一律客满，而问津求宿

^①乾隆《震泽县志》卷二十六“节序”，《中国地方志集成·江苏府县志辑23》，江苏古籍出版社1991年。

^②丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料选编》华东卷，书目文献出版社1995年，第12页。

^③丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料选编》华东卷，书目文献出版社1995年，第714—715页。

^④范祖述：《杭俗遗风》“时序类”之“半山观桃”，上海文艺出版社1989影印本。

^⑤转引自陈学文：《明清江南蚕俗和蚕文化》，《农业考古》1992年第3期。

^⑥《轧神仙情况热闹》，《江苏日报》1945年5月26日。

^⑦〔明〕张岱：《陶庵梦忆》卷一之“葑门荷宕”，车吉心主编《中华野史·明代卷四》，泰山出版社2000年。

^⑧〔清〕笛中生：《吴门画舫续录纪事》，车吉心主编《中华野史·清朝卷三》，泰山出版社2000年。

^⑨〔清〕袁景澜：《吴郡岁华纪丽》卷二之“观音山香市”，江苏古籍出版社1998年。

^⑩蔡丰明：《上海都市民俗》，学林出版社2001年，第261页。

^⑪范祖述：《杭俗遗风》“时序类”之“元帅会场”，上海文艺出版社1989影印本。

者尚络绎而至。”^①

另外，在江南庙市上，妇女们也会利用这一机会，出售商品，提供服务，以补贴家用。如以下几例：

蚕乡妇女至今仍有戴“蚕花”的习俗。每年清明节前后，在浙江桐乡“轧蚕花”活动上，就有众多手持插满五颜六色蚕花花篮的卖花女，向游人兜售蚕花。^②

《百城烟水》引吴伟业《木棉吟》，则记述了清时种植棉田的江南妇女趁庙会出售棉麻的情形：“木棉未开妇女绩，缉麻执杵当姑前。徐王庙南耕辘洗，卖得官机佐种田。”^③

晚清时的苏州，更有可怜的乡村老妇，趁着节会，给人摇船摆渡为业：“虎丘每逢市会，有等老妪或乡间之人，操疲舟，驾朽橹，泊山浜、野芳浜，于灯船杂沓之际，渡人至上下塘买物或游玩乐便，每人只乞一二文，谓之‘摆渡船’。”^④

最后，即便那些不直接参加庙会的江南妇女，也有可能从庙市中宗教物品的买卖中受益。如民国时期，上海松江为江南冥钞制造中心。据1928年的《新闻报》记载，“一般贫家妇女及孩童，藉胶糊冥币而活命者，亦不下千余人。”^⑤《杭俗遗风》一书则详细记载了清末民初杭州妇女“磨纸”、“糊锭”的情形：

杭州锡箔一行，不知养活几万万……穷家小户女人，一人养一身，绰有余裕矣。……磨纸一业，贫户女子半赖以生活者也。……然（年来）生活程度日高，仍有不能维持生计之叹也。

磨纸收数，取其匀洁光亮者，出售于锡箔店内。店中以一千张劈作底面，中间配以粗羔纸糊好，名为锭儿，即为冥锭……每提五百或一千，有双七分双八分双九分之别。七八分工钱每千五十文；九分六十文。做得快者，每日和穿（？），可做成一二千，亦可养得活一日矣。盖杭城尚鬼，大户人家连做佛事，一年要用几十万，是以不愁没得做也。案：糊纸一业，在今日已成强弩之末，良以工资薄而面粉贵，女工多不愿为之。^⑥

妇女们在江南庙市上的市场性经济活动，是传统社会妇女在经济生活上的突出表现，它既满足了妇女自身的物质和精神需求，也在客观上刺激了当地经济的发展。庙市中的买卖交易甚至成为了一部分江南妇女谋生的主要手段。江南妇女在庙市中不论是购买物品还是出售商品与服务，都是她们积极参与当地经济生活，积极主宰自身命运的一个重要手段。

（三）庙会与女性休闲方式

一些西方学者认为，宗教与休闲之间存在着密切的关系；^⑦赵世瑜教授则认为，中国传统庙会具有违抗“道德理性”的狂欢精神；^⑧小田教授认为，虽然不

^①1922年3月31日《常熟日报》。

^②金天麟：《群众文化民俗学研究》，黑龙江人民出版社2004年，第48页。

^③〔清〕徐枋、张大纯：《百城烟水》，江苏古籍出版社1999年，第429—430页。

^④〔清〕顾禄：《桐桥倚棹录》卷十二，江苏古籍出版社1999年。

^⑤黄影采：《谭松江之鬼事业》，《新闻报》1928年5月13日。

^⑥范祖述：《杭俗遗风》“女工类”，上海文艺出版社1989年影印本。

^⑦关于宗教与休闲之间的关系，可以参见小田：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》第194—195页，人民出版社2002年。

^⑧关于中国传统庙会中的狂欢精神，参见赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》第116—118页，三联书店2002年。

是所有的庙会都具休闲性,但总体上看,民间宗教,特别是作为其社会表现形式的庙会,从行为上体现出明显的休闲性。^①因此我们可以说,休闲性也是庙会的重要属性特征之一。在明清以来的江南庙会中,女性展示了缤纷多彩的休闲娱乐方式,说庙会是江南妇女们的狂欢节,也不为过。

方式一:游山玩水。

江南庙会一般集中在春秋两季,当此时,或绿草如茵,鸟语花香,或天高云淡,金风送爽,正是江南风景最为清秀可人之际。在传统的男权社会,妇女们被局限在深闺厅堂之中,外出的自由受到限制,因此每到庙会,江南妇女们可以以宗教信仰为借口,突破伦理的藩篱,尽情享受自由的快乐:

庙会使女性的身心得到放松,还体现在它对女性所起到的娱乐功能上……在去庙会的沿途,女人们可以尽兴游乐。是时,夭桃始华,新草初萌,放眼大自然的美丽景色,女人终于可以暂松一口气了!^②

这样的心情对于终日劳作的乡村女性来说未免过于奢侈,她们得有借口。二月初二为土地神诞日,在苏州,城中廨宇,各有专祠,牲乐以酬;乡村土谷神祠,农民亦家具壶浆,以祝神釐。张籍诗:“今朝社日停针线,起向朱樱树下行。”所以,社日妇女不用针线。^③民谚所谓“二月二,龙抬头”,有妇女不用针线,恐伤龙目之说。其实所谓二月二停针线,是妇女们借神的名义行游春之乐事。^④在此意义上,顾颉刚说,“游览是人生的乐事,春游更是一种适合的人性的要求,这类的情兴结合了宗教的信仰,就成了春天的进香,所以南方有‘借佛游春’一句谚语”。^⑤

乾隆《长洲县志》说:“惟妇人多不事女红,又往往藉入庙烧香以游览名胜,此则习之最陋。”^⑥

清代邵长蘅的《吴趋行》云:“二月春始半,踏青邀女伴。小桃虎丘红,新柳山塘短。烧香观音山,丝绣三丈幡。拔钗供佛会,共郎游梵天。”^⑦

方式二,追求爱情。

在传统江南乡村,人们大多聚族而居,女子很难独自打破由血缘关系织成的社交网络,因而在择偶问题上不得不依靠“父母之命,媒妁之言”,而以乡镇为中心的庙会则提供了她们一次走出去自由择偶的机会。胡适的母亲就是在一次江南庙会中相中了后来成为她丈夫的“三先生”胡传的。^⑧再者,传统道德要求妇女“坐则垂帘,出必拥面”,她们也缺乏机会见识自己心仪的男子,而开放的庙会则给了她们更多释放青春冲动的时机。因此在江南庙会上,我们时常可以见到男女混杂的场面,而桑间濮上之举也间有发生。前文已经提及的江南蚕乡庙会中的“轧蚕花”、“摸蚕花奶奶”、“扯利市绢头”就是典型例证。苏州的“轧神仙”庙会,其初衷是人们期望能在如潮的人群中“轧”到一位真正的神仙,以得到好运,但神仙是轧不到的,男男女女拥挤在一起时,小伙子趁机摸一把“神仙奶奶”则更为常见。至于很多姑娘们在这样混乱嘈杂的环境中不气不恼的原因,不言自明。

^①小田:《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》,人民出版社2002年,第198页。

^②李永菊:《明清女性参加庙会的文化需求分析》,《湖北大学学报》哲学社会科学版2004年9月第5期。

^③[清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》卷二之“土神诞日作春社”,江苏古籍出版社1998年。

^④罗时进:《中国妇女生活风俗》,陕西人民出版社1994年,第212页。

^⑤顾颉刚编著:《妙峰山》引言,上海文艺出版社1988年。

^⑥乾隆《长洲县志》卷十一“风俗”,《中国地方志集成·江苏府县志辑13》,江苏古籍出版社1991年。

^⑦转引自曹金华:《吴地民风演变》,南京大学出版社1997年,第53页。

^⑧小田:《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》,人民出版社2002年,第226页。

农历二月十九,浙江姚北地区有芦城观音庙会。当地民谣:“二月十九芦城庙,光棍老倌双脚跳。若有一堂勿赶到,夜里困之脚喊吊。”“二月十九芦城庙,礼拜社头真热闹。年轻妇女兴致高,胭脂花粉打扮俏。东约姑娘西约嫂,又借罗衫又借袄。庙前庙后都赶到,一世为人难得到。”^① 这些诙谐的民歌说明,所谓芦城庙拜观音,对青年男女来说只是一个幌子,得到异性青睐恐怕才是真意。

在近代上海,青年男子们常常追随在那些烧香的妇女们身后,夹杂其间,与其调笑逗乐。而有些妇女不怒反喜。《上海竹枝词》云:“妇人佞佛最虔心,红庙朝朝有美临。几辈少年多注目,分明来拜活观音。”又,“罗衣新试称身材,约伴烧香红庙来。惹得游蜂争逐队,故迟娇步作低徊。”^②

由于庙会一般只是匆匆的几日,那些长相英俊、才艺突出的男子最为年青妇女们所关注,比如在江南庙会中经常见到的梨园弟子:

《清嘉录》里说:“(三月)二十四日为雷尊诞……有为首者,集众为醮会,伶人舁老郎神像入观,监斋、卤簿、仪从,皆梨园子弟所充……蔡云《吴歈》云:‘……美人曾现甄甄相,看杀梨园子弟佳。’”^③ 沈廷瑞《东畲杂记》也描绘了浙江濮院中秋“摆宴”时妇女在各寺庙听曲:“里中风流少年学习梨园丝竹,是夜集于台上,夜静更深,明月正中,奏《长生殿》法曲,少年妇女靓妆步月,率来听曲。”^④

方式三:招亲访友。

江南庙会一开,四乡民众咸集,有些庙会甚至达到“倾国而至”的地步,在庙会举行之地的城乡主妇们,就要做好接待远道而来的亲朋好友的准备了。而庙会所拥有的时节性,为这种有时间规律的亲朋聚会,提供了现实的契机。以下几例:

同治《苏州府志》说苏州人“岁首即会于佛寺,曰之‘岁忼’。士女阗咽,殆无行路。亲友有经岁不相面者,多于此时相见。”^⑤

清时的苏州中秋之夜,妇女们要到各处尼庵看“烧斗香”,届时“妇女盛装出游,携植胜地、联袂踏歌。里门夜开,比邻同巷,互相往来……逮鸡声唱晓,犹婆娑忘寐,谓之走月亮。”^⑥

在江南蚕乡,三四月谓之蚕月,家家闭户,不相往来,因此在清明时节,在蚕神庙会大兴期间的湖州,“各家青年主妇有做客的习惯,由婆婆主持待客。妇女们乘田蚕大忙前走动一下,颇合情理。”^⑦

清明时节,自杭州香市回来的妇女们,也不忘了给亲友捎上杭州的土特产:“清明节,很多人家在门前屋后插柳条,种植树木;有的到野外‘踏青’赏景;有的佛门弟子、老太太辈在此季节往杭州灵隐、天竺烧香,拜佛游春,一举两得。回来时买些西湖画扇、竹篮及杭州土特产分送亲友。”^⑧

据1929年《申报》载,在上海浦东社庄庙著名的“三百六十行赛会”期间,洋泾镇上其它商行(店)莫不利市三倍,“惟收买机织布之布庄市面完全停止,盖无论贫富之家,妇女大都招待亲戚之观会者,中馈忙碌,遂投梭辍织”,记者为

^① 邹松寿:《余姚庙会调查》,《浙江民俗》1987年4月第2期。

^② 蔡丰明:《上海都市民俗》,学林出版社2001年,第254页。

^③ [清]顾禄:《清嘉录》卷三之“雷斋”,江苏古籍出版社1999年。

^④ 民国《濮院志》卷六“风俗”,《中国地方志集成·乡镇志专辑21》,上海书店1992年。

^⑤ 同治《苏州府志》卷三“风俗”,《中国地方志集成·江苏府县志辑7》,江苏古籍出版社1991年。

^⑥ [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》卷八之“走月亮”,江苏古籍出版社1998年。

^⑦ 浙江民俗学会:《浙江风俗简志》,浙江人民出版社1986年,第387页。

^⑧ 昆山市地方志编纂委员会:《昆山志》第26篇第2章第1节,上海人民出版社1990年。

此感叹：“幸此会数年一举，否则将不胜其劳矣。”^①

臧克家也曾在1931年的《申报》上写到，当江南乡村庙会举行时，“从外祖母起一直到自己的女儿，女儿的小姑，几世不走动了的亲戚，因此也走动起来”。^②

妇女们还会趁着庙会时机回娘家探望父母。如清潘宗鼎《金陵岁时记》记载南京“土地会”：“土地会，乡村以二月二日赛土神会礼……吾乡女子新嫁者，率于是日归宁。谚云，二月二，家家接女儿。途中香舆往来如织，随载朱漆提盒，以贮馈赠之品。”又，南京谚语：“二月二，龙抬头，家家接女诉冤仇。”^③

方式四：欣赏文艺。

很多江南庙会例有戏剧演出。江南妇女们在逛庙会之余，经常在戏场流连忘返。那种疯狂痴迷的劲头，有如当今的追星一族。江南庙会中的戏剧演出名目众多，有“年规戏”、“小满戏”、“春台戏”、“冬至戏”、“开光戏”、“谢火戏”、“谢洋戏”、“蚕花戏（皮影戏）”、“青龙戏”、“目连戏（焰口戏）”、“关帝戏”等种种类别，戏剧舞台常常就搭在神庙的对面，妇女们往往先拜神，后看戏，一举两得。江苏盛泽蚕花殿是道光年间建造的蚕神庙，也是当年丝业公所在。相传小满日是蚕神诞辰，一年一度的“小满戏”遐迹闻名，引来无数靓装女子：

小满见新丝，丝市转旺。每逢此节，在先蚕祠演祥瑞戏，以取吉利……祠内戏台前的广场可容数千观众，场两侧有东、西两厢楼，东厢橙供丝业学徒、店员观剧专用，女眷则在西厢楼。演出期间，丝行业学徒、店员均放假3日。《盛湖竹枝词》云：“先蚕祠里剧登场，男释耕耘女罢桑。只为今朝逢小满，万人空巷新斗妆。”^④

江南春天，城乡临时搭台，醮钱演剧，男妇聚观，谓之“春台戏”。“亦有一年一度在正月内演者，谓之年规戏。”^⑤《坚瓠集》记载了康熙年间苏州城中大型春台戏的场景：

康熙癸酉春，苏城搭台演戏，几无隙地。妇女有抢去首饰者，有被人奸骗者，无赖生事起衅不一。当事不为严禁，至四月犹未止。^⑥

花鼓戏向被称为“淫戏”，下层江南妇女却偏偏痴迷。《上海县竹枝词》云：“花鼓淫词蛊少孀，村台淫戏诱乡郎。安排种种迷魂阵，坏尽人心决大防。最坏者花鼓淫词、村台淫戏，引诱子弟，游荡废业。”^⑦

明清两代，宁波鄞县梁山伯庙会上要照例上演《十八相送》、《楼台会》等折子戏，以后上演《梁山伯与祝英台》戏文，多为越剧。看戏者多为年青男女，崇拜梁祝至死不渝的爱情，希望白头到老。^⑧

绍兴地区五月至七月间则有隆重的“平安大戏”。先于五月初间，每乡村中，由一发起人，向各家捐款，于是选一日期，在土地庙开演。演出时，“近村妇女，呼朋唤友，前来看戏，非常热闹”，并且看戏时妇女儿童还要头插桃树枝或桃树叶以辟邪。^⑨

^①《社庄庙迎神赛会纪》，《申报》1929年4月30日。

^②臧克家：《社戏》，《申报》1931年4月17日。

^③陶思炎等：《中国都市民俗学》，东南大学出版社2004年，第113页。

^④盛泽地方志委员会：《盛泽镇志》第十四卷“社会”之第一章“风俗”，江苏古籍出版社1991年。

^⑤《绍兴县志资料》第一辑“天乐志”之卷十七“风俗”，《中国地方志集成·乡镇志专辑24》，上海书店1992年。

^⑥〔清〕褚人获：《坚瓠集·癸集》卷一之“戏台对联”，浙江人民出版社1986年影印本。

^⑦〔清〕秦荣光：《上海县竹枝词》，《上海滩与上海人》丛书，上海古籍出版社1989年。

^⑧姜彬主编：《吴越民间信仰民俗》，上海文艺出版社1992年，第362页。

^⑨姜彬主编：《吴越民间信仰民俗》，上海文艺出版社1992年，第351页。

乡村居民虽然平时舍不得吃穿,但在酬神演戏上却往往舍得花费。即便演剧艺人,也常常从城里高薪延请。乾隆《支溪小志》记载江苏常熟支塘镇人演剧:“俗以四月初八浴佛日,于褒亲寺中村妇为传经会。近年高台演剧,优伶必择郡中之最著者,晚张灯彩,男女杂沓。”^①《贞丰拟乘》载苏州周庄:“二三月间各乡村集名优演剧。从郡城邀至,歌值加倍。午后登场,演不过二十出,恒费至三十余金。相沿成风,弗惜也。”^②此种情形往往令上层士绅鄙夷不屑:“盖民愈贫而俗愈糜。即此可见一斑矣。”^③但他们又哪里能真正体会乡村庙戏对农人们的那种巨大的吸引力?

江南庙会中还有划船、武术等体育表演节目,也会引来无数妇女观看。如《巢林笔谈》载乾隆时苏州石牌乡东岳庙会:

三月二十八日,俗称岱诞,各乡之神朝于岱庙。庙有数处,石牌介昆山、常熟间,赛会尤盛。届期水陆毕集,加以鼓口游拳,飞艖竞渡,玉箫金管,蜚逸响于清波;翠袖红妆,流采葩于涟漪。^④

与之类似的,还有划龙舟、“踏白船”等活动。明清以来,苏州人每逢端午要以龙舟竞渡的方式纪念伍子胥,浙江上虞人则以同样的方式纪念曹娥。旧时每年三月十六嘉兴地区的“踏白船”活动,是为祭祀“蚕花娘娘”而兴。^⑤每年三月初三,无锡辉峰山麓雪浪乡的农民,有快船比赛风俗,是为庙会之余兴节目:

三月初三为南乡辉峰山的庙会节场,香船游舫停满烧香浜。上午,各村青年摇着快船,满载村民,赶至辉峰山看庙会,游节场。午后,快船集中到葛埭桥附近的长广溪参赛,看过迎神察会和游节场的男女老少也到此观看快船比赛。^⑥

方式五:见识繁华。

走出深闺的江南妇女,在庙会中能识见世间的繁华,于熙熙攘攘的人群之中,体会热闹场面。江南妇女们当看到游行的仪仗抬阁,悬挂的彩灯装饰,陈列的新奇珍宝,以及洋溢在每个人脸上的欢乐时,都会感到无限欢跃。无锡崇安寺庙会便能引得满城妇女倾城而出,有竹枝词云:“锣鼓喧闹岁事更,瓯香橄榄旧故名。新初半月崇安寺,士女倾城第一声。”^⑦

张岱在《陶庵梦忆》里赞叹明末西湖香市之繁华,则用了一连串排比:

而此以香客杂来,光景又别。士女闲都,不胜其村妆野妇之乔画;芳兰芻泽,不胜其合香芜荑之熏蒸;丝竹管弦,不胜其摇鼓欲笙之聒帐;鼎彝光怪,不胜其泥人竹马之行情;宋元名画,不胜其湖景佛图之纸贵。如逃如逐,如奔如追,撩扑不开,牵挽不住。数百十万男男女女、老老少少,日簇拥于寺之前后左右者,凡四阅月方罢。恐大江以东,断无此二地矣。^⑧

嘉庆《增修宜兴旧志》记当地城隍庙会:“四月下旬举城隍会,仪从极盛,妆饰故事俱极精巧,士女云集。”^⑨

余霖《梅里备志》引祝廷锡《梅里竹枝词》描述无锡梅里九月十三“大周仓”庙会:“春灯一队百花坊,帘幕家家竞晚妆。待到秋风重九后,约郎来看大周仓。”

^①乾隆《支溪小志》卷五“杂记·风俗”,《中国地方志集成·乡镇志专辑10》,江苏古籍出版社1992年。

^②嘉庆《贞丰拟乘》卷之上“风俗”,《中国地方志集成·乡镇志专辑6》,江苏古籍出版社1992年。

^③乾隆《支溪小志》卷五“杂记·风俗”,《中国地方志集成·乡镇志专辑10》,江苏古籍出版社1992年。

^④[清]龚炜:《巢林笔谈》之“岱诞赛会”,车吉心主编:《中华野史·清朝卷五》,泰山出版社2000年。

^⑤曹金华:《吴地民风演变》,南京大学出版社1997年,第112页。

^⑥无锡市地方志编纂委员会:《无锡市志》第五十四卷“风俗”第一章之“民间传统节日”,江苏人民出版社1995年。

^⑦孙俭:《崇安寺今昔》,《无锡文史资料》第21辑,1990年。

^⑧[明]张岱:《陶庵梦忆》卷七“西湖香市”,车吉心主编:《中华野史·明代卷四》,泰山出版社2000年。

^⑨嘉庆《增修宜兴旧志》卷一“风俗”,《中国地方志集成·江苏府县志辑39》,江苏古籍出版社1991年。

并引其自注：“春宵迎灯，秋日赛会，里中旧例也。俗以九月十三日为关帝诞，舁神像出巡，而选里人之最长者饰周将军导舆前，故有大周仓之称。”^①

晚清苏州城内“今日某神出游，明日某神胜会”，引得“男女奔赴，数十里之内人人若狂。”^②《夜雨秋灯录》也记载说：

苏郡社会，甲于全省。暮春之际，举国若狂。其会首绅耆，咸集神庙，公议敛资，置办彩衣，务极鲜艳；搬演古事，则翻新出奇，争奢斗富。即如寿星之袍，以珍珠满缀寿字；百蛮进宝，以径尺翡翠盘，盛金叶火齐珠；钟进士送妹，以二尺余之白玉瓶，内插珊瑚，枝上站云拥美人，随小鬼执绣盖，此之谓抬阁。一座之价，使人不能估测，不仅以金玉镯结栏干而已。如是者数十座。又有所谓肩阁、兜干、彩龙、马道等类，不计其数。以是故，远近来观者千万人。凡临街之楼，招集妇女，皆赁栏俯瞩，粉白黛绿，迷眩一时。^③

民国《濮院志》记浙江嘉兴濮院中秋之夜各寺院之“摆宴”习俗：“各寺观有赏中秋之举，名曰‘摆宴’。自十五日东岳庙为始，十六日翔云观摆宴，其余寺庙以次递举。士女杂沓，笙歌之声达旦，至月终而毕。”^④

在此，笔者借用明末唐寅《元宵》一诗，来总结明清以来江南妇女在庙会中的欢喜心情：

有灯无月不娱人，无月无灯不算春。
春到人间人似玉，灯绕月下月如银。
满街珠翠游春女，拂地笙歌赛社神。
不展芳樽开口笑，如何消得此良辰。

^①余霖：《梅里备志》卷二“风俗”，《中国地方志集成·乡镇志专辑19》，上海书店1992年。

^②同治《苏州府志》卷三“风俗”，《中国地方志集成·江苏府县志辑7》，江苏古籍出版社1991年。

^③[清]宣鼎：《夜雨秋灯录·三集》卷一“汤文正”，齐鲁书社2004年。

^④民国《濮院志》卷六“风俗”，《中国地方志集成·乡镇志专辑21》，上海书店1992年。

第三章 社会传统对女性参与庙会的反应

明清二代,始终站在道德的制高点上的是儒家社会伦理。对于作为民间活动之庙会,江南上层社会多采取鄙夷与敌视之态度。而对于江南妇女积极参与庙会的行为,上层士绅则更为反感和排斥;官方的限制、严禁和取缔,从未间断。进入民国,除了守旧的道学家们对妇女参与庙会仍口诛笔伐外,江南民间庙会又被一些社会精英视为民智愚昧之典型代表、社会文明之天然敌人,因而从文化界到官方,斥责、严禁之举也多有发生。“文革”时期,作为所谓封建文化之糟粕,江南庙会遭到沉重打击,无数庙宇被无情摧毁,庙会也随之销声匿迹。江南妇女参加庙会之情形,已成遥远回忆。

即便社会上层势力几百年来一直对江南妇女参与庙会之行为予以鄙视、劝阻和严禁,但她们的热情却始终没有消减。诸多官方的禁令或许能作用于一时一地,但来自民间的力量以及江南妇女们对多彩庙会的渴求却使这些禁令一次次地变为一纸空文。明清以来江南妇女参与庙会的行为,便在这“打击——复兴——再打击——再复兴”的循环圈中,一次次上演。

笔者之关注点,多在晚明以至民国前期参与江南庙会之妇女。^①总体来看,明清以来江南妇女参与庙会活动之曲折艰难,反映着几百年来国家政权与民间社会之冲突;反映着精英理念与草根信仰之冲突;反映着中国社会文化“大传统”与文化“小传统”^②之冲突。

(一) 社会大传统的鄙夷

1. 中心缘由:对男女混杂的恐惧

传统儒家道德对妇女言行的要求,实际上是典型的男权社会对女性这一弱势群体之要求。其要求之严厉,不必多说,清人蓝鼎元《鹿洲全集·女学》卷二中的两段话可为代表:

男女不杂坐,不同楹枷,不同巾擗,不亲授。嫂叔不通问。男女非有行媒,不相知名。非受币,不交不亲。

男女之防,人兽之关,最宜慎重,不可紊也。女子守身,当兢兢业业,如将军守城,稍有一毫疏失,则不得生。^③

以这样的标准看来,在那些顽固的士绅眼中,明清以来那些频繁地、公开地参加庙会的江南妇女就如同禽兽,应该羞愧自尽。所以不难推测,明清江南士绅们反对妇女参加庙会的中心理由就是“男女混杂”,因为这实在有伤儒家观念中男女之“人防”。崇祯《嘉兴县志》上斥责当地庙会之弊时就說:“左道荧惑,俗既佞佛媚鬼。……混男女而败化,集党羽以藏奸。多方煽构,实为地方

^① 20世纪30年代后,江南庙会受江南农村经济情势之影响而日趋衰退,此后更受国内外战争以及“文革”的摧残而更显凋敝。关于此中情形,可参考小田《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》之2“庙会纪程”。人民出版社2002年。

^② 20世纪50年代,美国学者罗伯特·雷德菲尔德(Robert Redfield)就提出了“大传统”(great tradition)和“小传统”(little tradition)的概念并将其用于社区研究。此后李亦园、王铭铭等学者也有各自对此的解释。王尔敏则在其著作《明清时代的庶民文化生活》(岳麓书社,2002年)中对明清时期的官绅文化和庸俗文化有具体的解释。总体上来说,大传统指社会上层知识阶层的文化,小传统则指未受教育的一般民众的文化。

^③ [清]蓝鼎元:《鹿洲全集》“女学”卷二,厦门大学出版社1995年。

之隐祸。”^①清人钱泳的《履园丛话》对此则有更详细的说明：

近江阴李明经见田亦极论之有赛会十弊……一曰混男女。凡乡城有盛会，观者如山，妇女焉得不出？妇女既多，则轻薄少年逐队随行，焉得不看？趁游人之如沸，揽芳泽于咫尺。看回头一笑，便错认有情；听娇语数声，则神魂若失。甚至同船唤渡；舟覆人亡；挨挤翻舆，鬓蓬钗坠。伤风败俗，莫此为甚。^②

清人徐时栋在《烟屿楼笔记》中则把江南妇女公开出入寺庙等同于娼妓行为：

先府君家教，不许妇女入寺院烧香念佛。常曰：‘少年妇人入寺门，此与倚门卖笑者相去几何哉？’近时，大家士族，无不纵其家室拜经礼忏。风俗之坏，深可痛悯。^③

民国《濮院志》也引谢天瑞《鹤林玉露补》说：

予于康熙庚子辛丑间见嘉兴濮院三月三日有佑圣会……见覆一舟，皆良家妇人，呈诸丑态。……按迎神为风俗之蠹者有六：一曰竞奢；二曰诲淫；三月招盗；四曰起争；五曰废时；六曰失事。^④

其中“诲淫”直指妇女参加庙会而言。

民间士绅的愤怒如此，官方的严禁之辞当然也就异口同声。同治《苏州府志》附录乾隆年间江苏巡抚“陈文恭公（宏谋）风俗条约”说：

妇女礼处深闺，坐则垂帘，出必拥面，所以别嫌疑、杜窥伺也。何乃习于游荡，少妇艳妆，抛头露面，绝无顾忌，或兜轿游山，或灯夕走月，甚至寺庙游观烧香做会，跪听讲经，僧房道院，谈笑自如；又其甚者，三月下旬以宿神会为结缘，六月六日以翻经十次可转男身，七月晦日以点肉灯为求福，或宿山庙求子，或舍身于后殿寝宫，朔望供役僧道款待。恶少围绕，本夫亲属恬不为怪，深为风俗之玷。现在出示，庵观有听从少年妇女入寺庙者，地方官即将僧道枷示庙门，仍拘夫男惩处。^⑤

所以道光十九年十一月三十日，江苏按察使裕谦出示严禁九条，第一条就是“不准妇女入庙烧香，更不许住庙受戒！”^⑥

庙会中男女混杂的情况为何如此令士绅们恐惧？

在明清以来的传统农业社会，儒家伦理仍然代表着至高无上的道德规范。整个国家的官方统治理念皆以儒家伦理特别是宋代以来的理学理论为道德范本，而王朝之合法性，也依靠这一整套道德规范得以确立。就传统道德对妇女的要求而言，明清二代上至皇室，下至地方缙绅，都以宋明理学所提倡之“三从四德”作为妇女应接受之义务条款。因此，在以男性为主体的上层社会中，那些江南庙会中男男女女挨挨擦擦、肌肤相亲的言行不啻为对传统道德的公然背叛，也是对整个的王朝统治秩序的公然扰乱。士大夫们捶胸顿足、口诛笔伐也就可以理解的了。

另一方面，在男权社会中，妇女如同男子之私有财产，既是“私有财产”，其一举一动都应处于丈夫或家族的监督保护之下。女子外出参加庙会，就意味着男性失去了对该女子的控制；而当该女子在庙会上与别的男子有“不轨”行为时，等于造成该男子在私有财产上的损失，注重名节身份的上层社会男性当

^①崇祯《嘉兴县志》卷一十五“里俗”，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，书目文献出版社 1991 年。

^②〔清〕钱泳：《履园丛话》之“出会”，陕西人民出版社 1998 年。

^③〔清〕徐时栋：《烟屿楼笔记》卷一，车吉心主编：《中华野史·清朝卷四》，泰山出版社 2000 年。

^④民国《濮院志》卷六“风俗”，《中国地方志集成·乡镇志专辑 21》，上海书店 1992 年。

^⑤同治《苏州府志》卷三“风俗”，《中国地方志集成·江苏府县志辑 7》，江苏古籍出版社 1991 年。

^⑥〔清〕顾震涛：《吴门表隐》附集，江苏古籍出版社 1999 年。

然会对此愤怒不已。《烟屿楼笔记》载，咸丰十年二月十九日，太平军进攻杭州，适值西湖香市，“凡杭州以至外省郡县妇女，至天竺烧香者至万数。而是日粤寇猝至，尽被淫杀，或遂掳掠以去。号哭震天，尸血载路。”作者为此哀叹“而以深闺士女，无故出受其祸，此岂可诿诸气数者乎！”^①在作者看来，妇女们遭受惨祸，不在命运，而在人为；其离开丈夫家人私自外出，是最大的诱因。

最后，男权社会容易忽视女性区别于男性的生理、心理需求，他们“错误的认为男女之间的交往乃是偷情、调戏、私奔、奸淫等社会坏风气的恶源。他们不理解女性在面临各种社会压力的情况下对宗教的特殊需求，他们不太注意妇女的种种精神苦闷，因此他们只把妇女投身于宗教活动的行为简单的归结为肉体的欲望，忽视了她们的精神渴望。”^②例如清时上海妇女喜欢于中秋之夜麋集蕊珠宫看烧斗香，于是就有人先入为主的猜测“然夜间踪迹易淆，良莠不辨”，因而“苟有门户者，往往以此为妇女戒。”^③

2. 恐惧的延伸：对僧道淫行的担忧

明清以来，僧道阶层也在发生变化。上层僧道持有官方度牒，住在官方注册过的大寺院道观之中，但大多数所谓“在俗僧道”（secular clergy）则四处游荡，形同乞丐。^④这些僧道的宗教修行也可想而知；明清时作奸犯科之僧道，也很多为此辈。上层社会对江南僧道的评价是普遍不高的，乾隆年间“陈文恭公（宏谋）风俗条约”就直接说“江南僧人拥有厚资，公然饮酒食肉，赌博奸淫，盘剥占夺，设计骗人，藏匿妇女，无恶不作。”“女尼中有少妇幼女戴发修行，艳服男装，勾引男妇，无异娼妓……一切引诱淫荡之事，皆尼庵之所有。”^⑤而明清时期的文人著作中，随处可见对僧道的指责和嘲笑。清初松江人叶梦君的《阅世编》则对当时江南民间佛道二教偏离“主流”教义的现象提出批评：

释道之教，其来已久，或则奉之，或则斥之，要皆一偏之说，不足据也。原立教之意，本与吾道不甚悬绝，逮其流既远，百弊丛生，不特为妖为妄者，不可胜计。甚全力背其师说，即为彼教中所不容不诛者，比比而是，固未可以尽信矣。^⑥

江南妇女们成群地参与庙会，必然会与很多下层僧道打交道。对此，士绅们是竭力指责的：

今烧香名念佛婆者，人家老妇衰败无所事事，乃怕死，修善结会念佛，如古白莲教。皆为师姑尼姑所引，因而成群倾国，老幼恶美无不入会。淫僧泼道拜为干娘，而淫妇泼妻又拜僧道为师为父，自称曰弟子。昼夜奸宿淫乐，其丈夫子孙亦有奉佛入伙不以为耻。大家妇女虽不出家，而持斋把素，袖藏念珠，口诵佛号，装供神像，俨然寺院。妇人无子，诱云某僧能干，可度一佛种，如磨口过气之法，即元之所谓大布施，以身布施之流也，可胜诛邪。亦有引诱少年师尼与丈夫淫乐者，诚所谓欢喜佛矣。戒之戒之！^⑦

^①[清]徐时栋：《烟屿楼笔记》卷一，车吉心主编《中华野史·清朝卷四》，泰山出版社2000年。

^②赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店2002年，第296页。

^③[清]张春华：《沪城岁事衢歌》，《上海滩与上海人》丛书，上海古籍出版社1989年。

^④关于明清时期普通僧道的生活状况及社会地位，可参见（美）孔飞力所著《叫魂》第5章之“对于僧道的怀疑”，上海三联书店1999年。

^⑤同治《苏州府志》卷三“风俗”，《中国地方志集成·江苏府县志辑7》，江苏古籍出版社1991年。

^⑥[清]叶梦珠：《阅世编》卷五之“释道”，车吉心主编：《中华野史·清朝卷一》，泰山出版社2000年。

^⑦[明]田艺衡：《留青日札》卷二七之“念佛婆”，上海古籍出版社1985年。

以上田氏所言僧道淫行,无法一一判断真伪,但明清时普通僧道中良莠不齐的现象确实存在。由于僧道常称自己为出家脱俗之人,因而一旦有僧道做出“俗事”来,儒家士大夫们是很乐于看他们的笑话的,尤其是对僧道尼姑等人触犯戒条的性生活津津乐道。在他们心中,江南僧道已经沦落为淫棍娼妓的代名词了。士绅们在幸灾乐祸之余,对于那些喜欢在庙会上与“淫僧妖道”打交道的江南妇女也不忘痛批一番。清陈其元《庸闲斋笔记》就记载了这样一件事:

同治癸酉,吴县之海宏寺僧与益寿庵尼经人控其奸私。邑令高君碧湄讯得实,僧鞭一百,递解回籍;尼则勒令即还俗,寺与庵均封闭入官。……数百年琳宫梵宇,一旦毁于淫汗僧尼之手,可为慨叹。闻尚有牵涉,高君不复追究。嗟乎!妇女入庙烧香,久著明禁,奈何甘于犯禁,复市秽声,诚何心哉!^①

明清以来的上层社会之所以对江南妇女在庙会中与僧道交往一事耿耿于怀,有以下两个原因:

首先他们认为,江南妇女在庙会中频繁与男性宗教从业者交往,会败坏妇女的名节,有伤风化。“人们认为,妇女在家念经并不可怕,可怕的是会被尼姑引诱出外,与和尚等男性混杂在一起,造成丑闻。”^②《明会典》也说:“有无知愚民,妄称道人,一概蛊惑。男女杂处无别,败坏风化。”^③明末南京名僧雪浪,由于行为放浪,被当地官员驱逐出南京,但他仍“劣迹”不改。“曾至吴越间,士女如狂,受戒礼拜者,摩肩接踵,城郭为之罢市。雪浪有侍者数人,皆韶年丽质,被服纨绮,即衲衣亦必红紫,几同烟粉之饰。”^④

现实中也确有淫僧奸骗民妇的事发生,如《郎潜纪闻初笔》所述:

苏州治平寺有二十二房,囊橐饶裕,造密室藏妇女,恣意淫纵。乾隆二十四年,巡抚陈文恭公宏谋廉得其实,密掩捕之,搜获妇女四人,并衣饰奁具无算。公派员讞鞫,二十二房内犯奸者一十四房,淫僧一十六名,并供出被奸妇女二十五人。……今苏州道观僧寮。檀施极盛,化日之下,当无复幽房曲室,渔色藏奸。然有风化之责者,仍不可不以文恭之心为心,隐微必察,惩治必严也。^⑤

所以一旦有妇女入庙烧香游玩,士大夫们就会把脏水泼向“淫僧妖道”。

其次,江南士大夫们认为,僧道所信仰之佛道二教,会引诱参加庙会的江南妇女偏离儒家正统,抛弃社会责任;甚至会使儒家传统的“男大当婚,女大当嫁”的家庭伦理受到挑战。佛道出家断俗的行为,在士绅们看来却是一种无父无母、断子绝孙的不孝行为,是一种逃避社会责任的懒惰行为,这与儒家以修齐治平、繁衍子孙为社会和家庭责任的观念是冲突的。所以明嘉靖年间就有人向皇帝建言拆除尼庵道院,强制尼姑道姑还俗,以繁殖人口:

嘉靖时,礼部尚书方献夫等言:尼僧道姑有伤风化,乞将见在者发回改嫁,以胥生聚。年老者量给养贍,依亲居住。其庵寺拆毁变卖……世庙是其言,因谕献夫曰:“……僧道盛者,王道之衰也,所言良是。今天下僧道无度牒者,其令有司尽为查革。自今永不许开度及私创寺观庵院,犯者罪无赦。”^⑥

江南士绅们逻辑是:假如江南妇女们受到僧道之蛊惑,一心遁世,男人们

^① [清]陈其元:《庸闲斋笔记》卷八之“僧尼秽迹”,车吉心主编:《中华野史·清朝卷三》,泰山出版社2000年。

^② 赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店2002年,第268页。

^③ [明]李东阳等纂:《大明会典》卷之一百四“僧道”。

^④ [明]沈德符:《万历野获编》卷二十七之“雪浪被逐”,中华书局2004年。

^⑤ [清]陈康祺:《郎潜纪闻初笔》卷四“苏州治平寺淫僧案”,泰山出版社2000年。

^⑥ [明]余继澄:《皇明典故纪闻》卷十七,车吉心主编:《中华野史·明代卷二》,泰山出版社2000年。

又该如何传宗接代呢？如果男人不能传宗接代，又该由谁去为朝廷效力呢？

3. 历代禁例

对于妇女私自入庙烧香之行为，明清两代法典均曾予以明文禁止。

《明会典》：“凡私家告天拜斗，焚烧夜香，燃点天灯七灯，亵渎神明者，杖八十。妇女有犯，罪坐家长。若僧道修斋设醮，而拜奏青词表文及祈禳火灾者，同罪还俗。若有官及军民之家，纵令妻女于寺观神庙烧香者，笞四十。罪坐夫男。无夫男者，罪坐本妇。其寺观神庙住持，及守门之人，不为禁止者，与同罪。……若军民人等，纵令妇女于寺观神庙有犯者，问罪，枷号一个月发落。”^①

《清会典》：“凡私家告天拜斗，焚烧夜香，然点天灯，告天七灯，拜斗亵渎神明者，杖八十。妇女有犯，罪坐家长。若僧道修斋设醮，而拜奏青词表文及祈禳火灾者，同罪还俗。”^②

作为最高统治者之明清两代皇帝，也曾多次下令禁止妇女入庙烧香。^③其中也有专门针对江南妇女的禁令。如雍正元年覆准：

江南浙江等省，禁止妇女游山入寺。愚昧之徒，纵令妇女成群聚会，往寺庙进香，有坏风俗。嗣后将寺庙进香起会之处，严行禁止，犯者照例治罪，其住持及守门人不禁者同罪。^④

既然国家法律和最高统治层意向如此，明清以来，江南各级地方官员禁止妇女参与民间庙会的作为也就经常见诸史籍了，下文表中所列即为一些例子。

在诸多江南地方官员禁止民间庙会、禁止妇女烧香的“壮举”之中，声势最为迅猛，也最为后世江南士绅所津津乐道的，是康熙二十五年（1685年）江苏巡抚汤斌捣毁苏州上方山五通神祠之举。清人笔记《阅世编》如此记载：

公乃躬诣上方山，命毁其像，左右逡巡不敢，公曰：“愚民无知，一至于此！神果能为祟，则我实使然，与汝辈何与？”手挥之下，命从役纵火悉焚之。因遍檄所属江宁、苏、松、常、镇、淮、扬七府及徐州一境内，无论乡城衙宇，凡有五圣神祠者，檄到之日，悉皆拆毁，投其像于水火，违者责在有司。一月之间，江南绝五圣神祠之迹。^⑤

汤斌又发布“抚吴告谕”，宣称妇女理应“职司中馈，幼女学习女红，皆宜静处闺帏，别嫌明微，即异性亲戚不得相见”，并严禁妇女参与庙会活动，说：“如有犯者，许地方附近居民禀严拿究处。女坐其父，妇坐其夫。僧道容隐不行举发，解院重责，枷示不贷！”^⑥

与历代江南官府严禁妇女参与庙会相对应的，是官方对“贞节烈女”的大肆表彰和祭祀。以苏州地区为例：

苏州郡学西的杨家巷，在清道光年间有总节孝祠，祀钦旌表吴郡三邑历代贞节烈孝的妇女，设总位祠，供奉贞节烈孝妇女的神位。苏州知府李璋煜题写

^①《大明会典·卷之一百六十五·律例六·礼律·祭祀·亵渎神明》。

^②《清会典·事例·卷七百六十六·刑部四四·礼律祭祀·亵渎神明》。

^③关于明清两朝皇帝禁止妇女入庙烧香之诸多上谕，可以参见何素花：《清初士大夫与妇女——以禁止妇女宗教活动为中心》一文，《清史研究》2003年8月第3期。

^④转引自何素花：《清初士大夫与妇女——以禁止妇女宗教活动为中心》，《清史研究》2003年8月第3期。

^⑤〔清〕叶梦珠：《阅世编》卷四“宦迹一”，车吉心主编《中华野史·清朝卷一》泰山出版社2000年。

^⑥同治《苏州府志》卷三“风俗”之“附录”，《中国地方志集成·江苏府县志辑7》，江苏古籍出版社1991年。

楹联曰：节烈阍孤寒，补五百年吴中阙典，春秋崇享祀，慰三千人泉下贞魂。……设有旌表的妇女有三千四百多人，设立总节孝祠后，安奉神主致祭，春秋编印有司诣祭。苏州巡抚裕谦作匾曰：“汇表幽潜”。^①

有人做过统计，在吴县的历史上，曾有祠堂 302 座，其中，家祠（亦称宗祠）60 座。吴县的社会公祠中，一共祭祀了 5300 多人，其中以贞女节妇数量为最多。^②

官方大树贞节烈女之举，意在昭示儒家“妇道”，也反证了官方对于江南妇女热衷于参与民间“淫祀”行为的态度。然而，这些节孝祠中供奉的冷冰冰、扼杀妇女人性的贞节牌位又怎能与民间庙会的热闹繁华场景相提并论？数百年来，江南妇女们在重重禁令之下，依然我行我素；熙熙攘攘的江南庙会中，依旧晃动着妇女们的艳丽身姿。

明清以来江南地方官员禁止庙会活动暨禁止妇女烧香事件举例

年代	地方官员	地点	措施及禁令	备注
弘治年间	郡守曹凤	苏州	捣毁五通神庙。	见褚人获：《坚瓠集》辛集卷四“毁淫祠”。
嘉靖年间	南大宗伯霍公	南京	毁城内外诸淫祠，遣散尼姑。	见顾起元《客座赘语》之“尼庵”。
万历年间	按察金宪何公	杭州	禁止妇女赴西湖烧香遨游及寄宿僧舍。	见李乐《见闻杂记》卷八第九。
崇祯年间	太守陈幼学	浙江乌程	禁止妇女参拜观音及入东岳庙烧香。	见崇祯《乌程县志》卷四“时序”。
康熙二十五年	江苏巡抚汤斌	苏州	毁五通神祠，禁止妇女烧香。	见顾公燮《丹午笔记》之“汤文正治吴”。
康熙年间	江苏督粮道刘鼎	江苏常熟	禁止妇女烧香。	见康熙《常熟县志》卷九“风俗”。
雍正年间	浙江巡抚朱轼	杭州	禁灯棚、水嬉、妇女入寺烧香、游山、听戏诸事。	见钱泳《履园丛话》之“为政不相师友”。
乾隆五年	江苏巡抚陈宏谋	苏州	拆毁城内诸庙，严禁妇女烧香。	见顾公燮《丹午笔记》之“万年桥”。
道光年间	知县王检心	江苏句容	禁止妇女参与城隍庙会。	见光绪续纂《句容县志》卷六下“风俗物产”。
道光六年	少府徐既若	上海青浦	锁拿金泽镇淫祠“陈三姑娘”。	见钱泳《履园丛话》之“陈三姑娘”。
道光十六年	道台黄冕	上海	禁止妇女中秋夜游及烧“斗香”。	见张春华《沪城岁事衢歌》。

^①尹文等：《江南祠堂》，上海书店 2004 年，第 106 页。

^②吴县政协文史资料委员会：《吴县民间习俗》，1991 年内部刊物，第 175 页。

道光十九年	江苏按察使裕谦	苏州	通告摧祠毁神,禁止妇女入庙烧香。	见顾震涛《吴门表隐》附集。
同治年间	江苏巡抚丁日昌	苏州	严禁结会烧香。	见丁日昌《抚吴公牒》卷四十一“札飭严禁结会烧香一案由”。
民国十八年	县长王引才	江苏吴县	捣毁上方山五通神像。	见小田《吴地庙会》第57页。

(二) 社会小传统的宽容

与明清以来社会上层所信奉、以儒家传统伦理为主体的社会大传统不一样的是,在江南民间庙会中,普通民众所遵循的却是植根于下层的社会小传统。江南民间社会小传统对女性参与庙会之宽容,具体表现有三:

1. 禁而不止

明清以来的官方禁例并没有止住江南妇女参与庙会的步伐;民间的热情有增无减。那些看似严厉的官府禁令,由于违背民间初衷,往往无法执行;即便执行,也只是起一时之效。风头一过,江南庙会便死灰复燃,渐趋兴盛,妇女们又会出现于朝拜游赏的人群中。明朝嘉靖年间,南京大毁淫祠,“一时尼庵之所折毁者亡算”;但没过多久,“尼之富者,衣服绮罗,且盛饰香缨麝带之属,淫秽之声尤腥人耳,而祠祭之法独亡以及之”。至于讲经说法,仍旧是“男女混淆,昼夜丛沓”。^①崇祯年间,乌程县令陈幼学力禁妇女烧香,“其风稍息”,不久之后,“复如故”。^②乾隆年间江苏巡抚陈宏谋禁止妇女烧香之举可谓来势汹汹,最终却因为“三春游展寥寥,舆夫、舟子、肩挑之辈无以谋生”而导致“物议哗然,由是弛禁”。^③上海城隍庙的三巡会由于有许多妇女参加,“浪荡子弟”追逐跟随,清末时,上海知县曾告谕市民不准进行三巡会活动;民国时期,租界中也数次禁止上海市民举行三巡会活动,“但是这些禁令都没有得到很好的贯彻,当地民众赛会观会的热情依然十分高涨。”^④宁波鄞东的“葛仙翁”庙会,年年妇女云集。“文革”期间庙宇被捣毁一空,但“即使在这样的年月里,每逢香期,上山进香的仍络绎不绝,少的成百上千,多的几万人次。寺没了,菩萨没了,他们便在残垣断壁处、山岩间点上香烛参拜。好在那口丹井尚在,取点、喝点井水回家。”^⑤

苏州地区五通神信仰的流变更能说明问题。五通神据说专以淫人妻女为能,“巫言神娶某女为妾,女心动,鬼物若或凭之,久得羸疾而死。”^⑥故苏州妇女多敬畏崇拜之。汤斌说苏州人朝拜它时“男女杂还,经年无时间歇。”^⑦明朝弘治年间郡守曹凤就曾把“庙像拆毁无遗”,^⑧但明末的上方山五通神庙已是“祭

^①[明]顾起元:《客座赘语》之“尼庵”,凤凰出版社2005年。

^②崇祯《乌程县志》卷四“时序”,《日本藏中国罕见地方志丛刊》,书目文献出版社1991年。

^③见王健:《祀典、私祀与淫祀:明清以来苏州地区民间信仰考察》,《史林》2003年第1期。

^④蔡丰明:《上海都市民俗》,学林出版社2001年,第257页。

^⑤沈志远、乐炳成:《灵峰山“葛仙翁菩萨”信仰调查》,《中国民间文化》第三集,学林出版社1991年。

^⑥乾隆《元和县志》卷十“风俗”,《中国地方志集成·江苏府县志辑》,江苏古籍出版社1991年。

^⑦[清]汤斌:《奏毁淫祠疏》,转引自宗力、刘群:《中国民间诸神》,河北人民出版社1986年,第632页。

^⑧见[清]褚人获:《坚瓠集·辛集》卷四之“毁淫祠”,浙江人民出版社1986年影印本。

赛者远近毕至，四时不绝，虽风雪盛寒时亦然。”^① 康熙年间汤斌毁祠之后，确曾取得一时效果，但不久，“渐有兴复向惑之甚”，^② 且“惟五圣之母，名曰太母，僧移像匿于塔内，漏网未毁，尚有愚民烧香焉。”^③ 直到今天，苏州上方山仍然有太母的神像端坐于斯。^④ 只不过，人们把祭祀对象偷偷地换了一下。另据《红兰逸乘》说，在汤斌毁祠之后，马上又出现了一个新的神祇，名叫“陈姑娘”，“俗传即五圣之妹。自汤文正毁上方五圣，而陈姑娘香烟始盛，土人云：‘宝塔倒，姑娘好’。”该女神甚至与其兄一样也有所谓“淫行”。^⑤ 光绪《震泽县志》则说：“今乡村间犹有所谓‘待筵席’者。罗列神马多至数十，而巍然中坐，祀之备礼者，则名帮主。云是五通神之母，五通神像并绘其旁。是虽不敢公然祀之，而恶习固未能尽革也。”^⑥ 《清嘉录》在提到晚清苏州商人于正月初五“接路头”的风俗时也说：“康熙间汤文正斌巡抚江苏，毁上方祠，不复正五显为五通之讹，而祀者皆有禁矣。因更其名曰路头，亦曰财神。”^⑦ 由是可见，汤斌毁祠之后，苏州妇女虽不敢再公开祭祀五通神，但变相的崇拜仍然存在，可见民间小传统之顽强。甚至到了民国期间的1936年，上方山又多了一个祭祀的对象，“三太太”，即老太姆的“三媳妇”，而这个“三太太”原是上海一个商人的女儿，死后其父遵其遗嘱将其灵柩送至上方便山，从此为神。^⑧ 此时距离民国时县令王引才又一次毁五通神像不过7年的时间。我们可以看到，每一次毁神像，换来的是新的偶像，且一定与原来的神有着千丝万缕的关联。江南妇女们对神灵之信仰，不是简单的通过行政手段就可以轻易破除的。

官方严禁妇女参加庙会，其初衷是端正风俗，扼杀离经叛道的信仰活动，但到头来，江南妇女的信仰并没有因此而发生根本改变，而禁止妇女参加庙会之后所带来的副作用却是官方始料未及的；最直接的后果就是市面萧条，很多女子无所事事，郁郁寡欢。比如在苏州：

康熙庚戌之春，巡抚马公严禁妇女烧香。朱望子先生戏作竹枝词云：“城中名胜路非遥，北寺玄都尽寂寥。灌口二郎任土地，一时香火半萧条。”“大家行径不寻常，游伴尼姑定一行。只此三春坐闺阁，庵中闲杀女陪堂。”……“古刹名山尽寂然，画船闲泊市湖边。天公似解闺中闷，积雨春光已半捐。”^⑨

在杭州，先后两个浙江巡抚的不同作为，带来的结果完全不一样：

雍正间，朱文端公轼以醇儒巡抚浙江，按古制婚丧祭燕之仪以教士民，又禁灯棚、水嬉、妇女入寺烧香、游山、听戏诸事。是以小民肩背资生，如卖浆市饼者之流，弛担闭门，默默不得意。李敏达公（卫）签杭，不禁妓女，不擒樗蒲，不废茶坊酒肆。曰：“此盗线也，绝之则盗难踪迹也。”公虽受知于文端，而为政不相师友，一切听从民便，歌舞升平，细民益颂祷焉。^⑩

在屡禁不止的情形下，社会大传统显得有些无能为力。因此有时，社会大传统便不得不屈从于小传统，虽然其理由也冠冕堂皇。如清雍正元年，鸿胪寺卿李凤翥奏称“乡邑中共为神会，敛钱演剧，男女混杂，耗费多端，应行禁止。”

^①[明]莫震：《石湖志》，《吴中小志丛刊》，广陵书社2004年。

^②康熙《常州府志》卷九“风俗”，《中国地方志集成·江苏府县志辑36》，江苏古籍出版社1991年。

^③[清]顾公燮：《丹午笔记》之“汤文正治吴”，江苏古籍出版社1985年。

^④小田：《吴地庙会》，南京大学出版社1994年，第57页。

^⑤[清]张紫琳：《红兰逸乘》卷二，《苏州文献丛钞初编》，古吴轩出版社2005年。

^⑥丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料选编》华东卷，书目文献出版社1995年，第435页。

^⑦[清]顾禄：《清嘉录》卷一之“接路头”，江苏古籍出版社1999年。

^⑧小田：《吴地庙会》，南京大学出版社1994年，第57页。

^⑨[清]褚人获：《坚瓠集·壬集》卷二之“官禁妇女烧香”，浙江人民出版社1986年影印本。

^⑩[清]钱泳：《履园丛话》之“为政不相师友”，陕西人民出版社1998年。

皇帝认为所奏“合理”，“降旨允行”。可过了仅5年，皇帝却以酬神演剧“在民间有不容己之情，在国法无一概禁止之理”为由而要求地方官员对民间演剧之由细加辨别，实际是变相允许其存在。而个中真正原因在同一上谕之中也得以体现：“朕之立法皆准诸情理之至，当从无可施行之事，亦从无不便于民之事。其有不便而难行者，则有司奉行之不善也。”把严禁民间庙会不得人心之责任全数推给了地方官员。^①

2. 对淫神的崇拜与对正神的曲解

在江南妇女所崇奉的诸多神灵之中，有不少属于明清官方祀典之外的“淫祀”之列。如前所述，明清以来江南士绅阶层敌视妇女参加庙会的最大理由是“男女混杂”，但有不少江南妇女笃信的神灵，恰恰是“男女混杂”的典型代表。如前文提到的五通神，汤斌在《奏毁淫祠疏》里痛斥说“更可恨者，凡年少妇女有殊色者，偶有寒热之症，必曰五通将娶为妇，而其妇女亦恍惚梦与神遇，往往羸瘵而死。家人不以为哀，反艳称之。每岁常至数十家，视河伯娶妇而更甚矣，”^②是典型的“淫神”。苏州妇女不以被五通淫猥为耻，反而争着做五通的媳妇，家人甚至以此为荣，可见民间传统与正统理念差别之大。实际上，江南妇女们信奉的淫神还有不少。如上海青浦的“陈三姑娘”：

青浦有曰“陈三姑娘”者，有塑像附东岳行宫。每年逢三月二十八、九月初九，远近数百里内，男女杂沓，络绎而至者，以数万计。灯花香烛，昼夜不绝。乡中妇女皆装束陪侍女神，以祈福佑。或有疾病者，巫辄言触犯三姑，必须虔祷。于是愚夫愚妇亟具三牲，到庙求免。庙僧拒门不纳，索费无已。亦看其家之贫富，富者至少三十番，然后延入，以为利藪。地方上有痒生杨姓者，为庙中护法，与僧朋比剖分。相传祷祝时，必检择美少年入庙哀求，尤为响应。真可笑也。三姑娘者，云是吴江之芦墟人，居三白荡边，年十六七，美丽自命，有桑间濮上之行。其父觉之，遂沉诸湖。后为祟，由来已久。^③

光绪《周庄镇志》形容乡人入庙烧香祭祀“陈三姑娘”的盛况时说：“每岁三、四月，庙中香火如繁星，舫舟至不能容，人趾相错于途，而平时以牲帛酬神者尤无算。”^④

无独有偶，浙江嘉善有“仙家妹妹”的传说。说是当地有一个姑娘爱上了本村一个小伙子，但受到父母和宗属的阻挠。姑娘不能匹配成双，上吊而死，冤魂不散，夜夜到村上作怪，弄得村中不得安宁。小伙子十分感动，也自尽了。村上人感慨万分，既求太平，又为了成全他们死后成双，就造了座庙，树了姑娘的神像，旁边树了小伙子的像，在庙的正殿后面依照活人一样，布置了一间新房。从此，村上安宁了。各地追求自由恋爱的青年，暗中祈求他们保护，后来竟发展到祈求人口太平、年景丰好。由于“有求必应”，被称为“仙家”，庙名也叫“仙家妹妹庙”了。每年举行庙会，纪念她。^⑤

江苏常熟的“桑三姐”亦颇类似：

桑三姐者，亦本地人，生时颇美，偶遇和尚一笑，彼此直出无心。其父疑之，遂将三姐捆束，投诸水中，和尚闻有此事，亦投河以明心迹。一灵未泯，

^①《清实录》第七册《世宗宪皇帝实录一》卷六十七，中华书局1985年影印本。

^②〔清〕汤斌：《奏毁淫祠疏》，转引自宗力、刘群：《中国民间诸神》，河北人民出版社1986年，第633页。

^③〔清〕钱泳：《履园丛话》之“陈三姑娘”，陕西人民出版社1998年。

^④光绪《周庄镇志》卷六“杂记”，《中国地方志集成·乡镇志专辑6》，上海书店1992年。

^⑤金天麟：《群众文化民俗学研究》，黑龙江人民出版社2004年，第86页。

亦为祟。乡间至刻画像，俗称为“佛马”是也。病者亦祷之。^①

其实无论是“陈三姑娘”、“仙家妹妹”、“桑三姐”还是苏州“陈姑娘”，根据传说中她们生前的相似遭遇来看，都反映了江南妇女在爱情婚姻上的不自由。普通江南妇女不能公开指责传统伦理的不公，于是把对爱情婚姻自由的向往寄托在这些神灵的身上，然后借助于庙会的形式给予曲折的表达。这也是民间“小传统”在江南庙会中的一种表现。

与此类似的还有流行于江南各地的中秋之夜“烧斗香”的风俗。嫦娥本来就是违背传统道德的女神，纪念嫦娥的庙会则成了女人们的专利，烧斗香仪式也只在尼庵中举行。尤其在一些江南城市（如苏州）的中秋之夜，妇女们夜不归宿（如同嫦娥抛弃丈夫独求长生），穿街走巷，再加上游船、听歌、待客、“摸秋”等习俗，简直把整个城市变成了妇女的游乐场。^②

即便是载在祀典的神灵，其宏扬传统道德之本意，也常在明清以来的庙会中被江南妇女们所曲解；其原因在于“社会精英与民间社会对于偶像崇拜的意义，在理解上存在着相当大的距离。”^③

宁波鄞县梁山伯庙会之由来，据庙中碑文所载，是因为梁山伯生前任鄞县（即鄞县）县令时颇著政绩，死后县民祀之以庙。南朝宋刘裕讨寇经过这里，梦到梁山伯神灵相助，平寇后奏于朝，封梁为“义忠王”，故又称“义忠王庙”。然而，民间并不这么称呼，上至士绅，下至村姑，均亲切地称之为“梁山伯庙”。^④民间传统意念中不会有多少人会对梁山伯曾为当地县令而留有印象，他们更熟悉的是梁山伯与祝英台的爱情故事。因此，每年去梁山伯庙会中烧香的男男女女，其最普遍的动机即为企求爱情自由、婚姻美满——“若要夫妻同到老，梁山伯庙到一到”。

传说大禹死后葬于会稽，并称其子启登位后便在大禹墓旁立庙守灵，故绍兴大禹庙会，按理应该为纪念大禹治水的丰功伟绩而兴。但到了近代，每年三月五日大禹庙会，却几乎演变成了求子庙会。禹庙中所谓“禹迹”，乃一突起石根，称“窆石”，传说为大禹下葬时遗落的一根棺材钉，由于形状如男性生殖器，也被许多妇女崇拜，云往其中投钱得中即能生子。^⑤儒家经卷中的圣人竟然被代表成了一根巨大的“男根”，也是民间“小传统”的功劳。

浙江杭州半山娘娘，据传原为民间女子，两宋之交时为躲避金兵奸淫而被蛇咬死，死后曾撒漫天黄沙以保护康王（即宋高宗赵构）逃避金兵追捕，南宋时敕封为神，受浙江妇女崇拜已久，有“浙江女子尽封皇”的故事，又有“清明三月三，黄沙落满山”之谚。不知何时起，半山娘娘演变成了蚕神。旧俗，附近看蚕人家的妇女，每年二月至四月，常来半山娘娘庙烧香，有的购“泥猫”回家，以防蚕室鼠害。^⑥历史上的贞节烈女，变成了为妇女谋求现实利益的女神。空洞的道德说教不一定能使一个普通女子昭著青史，但如果神能为妇女带来实际利益，一定能久享香火。

流行江南各地的城隍神，从周朝时起就已经是官方祭奠的神灵之一；三国时的吴国在赤乌年间就已经有了城隍庙；从明初洪武年间起，规定官员必须每

^①[清]钱泳：《履园丛话》之“王老相公桑三姐”，陕西人民出版社1998年。

^②参见[清]顾禄《清嘉录》卷八及袁景澜《吴郡岁华纪丽》卷八之相关描述。

^③小田：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》，人民出版社2002年，第301页。

^④袁文康、王理琰：《鄞县梁山伯庙及其风俗》，1986年12月浙江省民间文学上虞年会论文。

^⑤[清]徐珂：《清稗类钞》“迷信类”之“投石卜男”，中华书局1984年。

^⑥吕洪年：《浙江民间传说与风俗》，（日）铃木满男主编：《浙江民俗研究》，浙江人民出版社1992年。

年祭拜“无祀鬼神坛”，并以城隍神为主祭，^①江南于是例有城隍会。按官方解释，城隍应该是“城市守护神”，祭礼应从官方之规定，体现庄严之特性。但明末清初江南乡镇出现“镇城隍”，并随之出现民间自发的“解钱粮”的习俗，^②已近于讹。而清时吴江黎里更有紧接城隍巡会而来的“夫人会”，引来无数妇女观看。嘉庆《黎里志》卷四“风俗”说：“（八月）十六日夜，出诸神夫人，曰‘夫人会’。妇女沿街执香，摩肩接踵，笙歌载道，灯月交辉，是夜彻晓。”^③延及道光年间，江苏句容县城隍会已经演变成“好事者设立口会，赭衣满路，铁锁银铛，男女杂沓，良贱不分”的情形，引得知县要禁止出会。^④到了清末民初的上海，妓女们也纷纷在城隍神的巡行仪式上抛头露面，扮演“犯天”的角色。

《海陬冶游录》载清末上海妓女参加城隍庙会：“二月二十八日为城隍夫人诞日，街市悬灯，士女骈集。清明、中元、十月朔，邑人例奉城隍出巡，谓之三节会。妓女多著赭衣白裳，蓬发银铛，乘舆后从，谓之偿愿。油头浮滑，追逐指视。品评妍媸，媚神即以招客，计亦良得。”^⑤此时的城隍庙会，已经淡化了其威严意味，江南妇女已经把它完全当做普通宗教信仰的寄托和外出游玩的借口了。

3. 默许与表彰

明末清初小说《照世杯》中对江南妇女有一段评价：

我们吴越的妇女，终日游山玩水，入寺拜僧，倚门立户，看戏赴社，把一个花容粉面，任你千人看，万人瞧。他还要批评男人的长短，谈笑过路的丑美，再不晓得爱惜自家头脸。^⑥

这种现象并非说明明清时期以儒家伦理为核心的社会大传统对江南妇女没有约束力，只不过在庙会这样的特定时段，社会小传统对妇女的行为起主导作用。台湾李亦园教授认为，男人重于“宗祠的崇拜”，而女人重于“厅堂的崇拜”；既然社会把属于“厅堂崇拜”的庙会祭祀事务交给了妇女，那么，就不得不对妇女们在庙会中的言行监督有所放松。而妇女们就可以乘着这样的由头，大胆行为。^⑦

社会小传统不仅仅对妇女参与庙会的行为不加以反对和禁止，甚至在某种程度上还给予了默许和表彰。例如《定海县志》所载，在观看庙会中例有的戏剧演出之时，人们会对前来观剧的妇女提供方便：“演剧之时，合境老稚男女多往观之，各家多自备高椅或度板为台以便妇女坐观。”^⑧

更为明显的例证就是江南蚕乡蚕神庙会中开放大胆的男女之行，前文提到的“轧蚕花”、“摸蚕花奶奶”、“扯利市绢头”等行为，放在封建士大夫们的眼中，就是举止轻佻，浮华浪荡；放在普通蚕农的眼中，就是蚕丝的丰歉征兆。

“当地习俗，在这个庙会上扯年轻女子的蚕花绢头是被允许的，不被认为轻薄”。

^①于志斌：《祭城隍民俗考》，《苏州大学学报》哲学社会科学版 1998 年第 1 期。

^②（日）滨岛敦俊：《明清江南城隍考》，《中国社会经济史研究》1991 年第 1 期。

^③丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料选编》华东卷，书目文献出版社 1995 年，第 441 页。

^④光绪续纂《句容县志》卷六下“风俗物产”，《中国地方志集成·江苏府县志辑 35》，江苏古籍出版社 1991 年。

^⑤〔清〕玉觐生：《海陬冶游录》卷上，车吉心主编：《中华野史·清朝卷二》，泰山出版社 2000 年。

^⑥〔清〕酌元亭主人：《照世杯》，上海古籍出版社 1956 年，第 63 页。

^⑦参见小田：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》之“神圣的凡俗（续）：休闲”之 5“女性休闲”，人民出版社 2002 年。

^⑧《定海县志》，1924 年铅印本。

^① 同样的行为如果放在平时，任何一个江南农民家庭都不会允许自己的妻子女儿随便与男人挨挨擦擦，被不相干的男人抚摸乳房；可是放在庙会中，就是顺理成章甚至渴望发生的事情。在庙会游戏中，蚕妇们是把蚕作的兴旺看得比传统礼教还重的。

在明清以来的江南庙会中，女性不但可以抛头露面，甚至为褒扬女性人格，庙会组织者还以一定形式为她们提供露面的机会。按照吴江“双杨会”的老规矩，届时“龙头船”上将坐着一位当年新媳妇缣丝状元，此为“聘花”：双杨一朵花。如此“风光”，一辈子“有过一回就已经足够了！”^②

社会小传统对江南女性参与庙会活动的默许与表彰，与社会大传统对此的敌视与严禁形成鲜明的对比。由此我们可以更透彻地了解明清以来江南妇女丰

富多彩的庙会生活对她们的影响力之强大。传统社会所忽视的女性的人格尊严与社会价值也可以通过庙会活动得以展现一斑。我们也可以借此遥想，传统社会中的江南女子的生活并非如很多人认为的那样简单而刻板。那些被社会大传统所掩盖了的鲜活的女性形象，只有借助于对社会小传统的理解和分析，才能跃然而出。

^①顾希佳：《杭嘉湖蚕乡风俗初探》，《浙江民俗》1986年7月第2、3期。

^②陆康德：《德音》，《苏州杂志》1992年第2期。

结 语

通过以上对明清以来江南妇女在庙会中的参与角色、参与方式和社会传统对此的反应之分析，我们可以得出以下几点结论：

一、明清以来的江南庙会是全民性的活动，而其全民性特征，很大程度上归功于江南妇女对庙会的积极参与。没有女性的积极参与，明清以来的江南庙会不会如此丰富多彩。在参加庙会的江南妇女中，各种职业、各种年龄层次、无论城市乡村、无论上层社会妇女还是下层普通女子，都有参加庙会之举，而这其中不同的职业、地域、年龄和社会层次的江南妇女在参加庙会活动时又各有差别。这也反映了明清以来的江南庙会对那个时期的妇女有着不一般的影响力。庙会，已经成为当时江南妇女特别是普通城乡妇女很自然、很亲切的一种生活方式。

二、江南庙会是集宗教信仰、市场交易、休闲娱乐为一体的综合性活动。在这其中，宗教信仰的属性是首要的，江南妇女们在庙会中通过一系列的仪式或积极或消极地表达了自己的虔诚信仰。伴随庙会而生的庙市则代表了庙会的市场特性，江南妇女们在庙市中的经济行为既笼罩在庙会的神圣氛围之中，又带有强烈的世俗气息。庙会的休闲娱乐的功能对久居深闺的江南妇女们来讲更具有不同的意义，我们应该承认，庙会中多姿多彩的休闲活动是吸引江南妇女积极参与庙会的主要原因之一。

三、在对待妇女参与庙会的问题上，社会大传统与社会小传统有着不同的反应。社会大传统主要以儒家伦理为标准来衡量妇女在庙会中言行，因而代表国家控制力量的社会上层对妇女频繁参与庙会活动一般采取鄙夷与敌视之态度，而这种态度缘于士大夫们对庙会中男女混杂行为的恐惧；社会小传统则对妇女参加庙会活动的行为采取宽容的态度，而这种宽容也是明清以来江南妇女能突破种种官方禁令，继续参与庙会活动的内在缘由。

四、最后，明清以来的江南妇女参与庙会的历史表明，在笼统而庞杂的历史表面之下，生活在具体的历史场景中的一个个不知名的普通人也有着鲜活的精神和物质生活。江南妇女们在庙会中的方方面面的活动也使我们从一个侧面认识到传统社会中普通妇女的生活内容和生活方式，她们不是永远禁锢在传统伦理道德的重围之中，她们同样也有着丰富外向的精神情感世界。

主要参考文献

1. (日)滨岛敦俊:《明清江南城隍考》,《中国社会经济史研究》1991年第1期。
2. 蔡丰明:《上海都市民俗》,学林出版社2001年。
3. 曹金华:《吴地民风演变》,南京大学出版社1997年。
4. 陈宝良、王熙:《中国风俗通史》明代卷,上海文艺出版社2005年。
5. [清]陈康祺:《郎潜纪闻初笔》,车吉心主编《中华野史·清朝卷一》,泰山出版社2000年。
6. [清]陈其元:《庸闲斋笔记》,车吉心主编:《中华野史·清朝卷三》,泰山出版社2000年。
7. 陈学文:《明清江南蚕俗和蚕文化》,《农业考古》1992年第3期。
8. 崇祯《嘉兴县志》,《日本藏中国罕见地方志丛刊》,书目文献出版社1991年。
9. 崇祯《乌程县志》,《日本藏中国罕见地方志丛刊》,书目文献出版社1991年。
10. [清]褚人获:《坚瓠集》,浙江人民出版社1986年影印本。
11. 道光《昆新两县志》,《中国地方志集成·江苏府县志辑15》,江苏古籍出版社1991年。
12. 丁世良、赵放主编:《中国地方志民俗资料选编》华东卷,书目文献出版社1995年。
13. 范祖述:《杭俗遗风》,上海文艺出版社1989年影印本。
14. [明]高濂:《四时幽赏录》,《西湖文献丛书》,上海古籍出版社1999年。
15. [清]葛元煦:《沪游杂记》,《上海滩与上海人》丛书,上海古籍出版社1989年。
16. [清]箇中生:《吴门画舫续录纪事》,车吉心主编《中华野史·清朝卷三》,泰山出版社2000年。
17. [清]龚炜:《巢林笔谈》,车吉心主编:《中华野史·清朝卷五》,泰山出版社2000年。
18. 袁文康、王理琰:《鄞县梁山伯庙及其风俗》,1986年12月浙江省民间文学上虞年会论文。
19. 顾炳权:《上海风俗古迹考》,华东师范大学出版社1993年。
20. [清]顾公燮:《丹午笔记》,江苏古籍出版社1985年。
21. 顾颉刚编著:《妙峰山》,上海文艺出版社1988年。
22. [清]顾禄:《清嘉录》,江苏古籍出版社1999年。
23. [清]顾禄:《桐桥倚棹录》,江苏古籍出版社1999年。
24. [明]顾起元:《客座赘语》,凤凰出版社2005年。
25. [清]顾震涛:《吴门表隐》,江苏古籍出版社1999年。
26. 顾希佳:《杭嘉湖蚕乡风俗初探》,《浙江民俗》1986年7月第2、3期。
27. 光绪《梅里志》,《中国地方志集成·乡镇志专辑19》,上海书店1992年。
28. 光绪《无锡金匮县志》,《中国地方志集成·江苏府县志辑24》,江苏古籍出版社1991年。
29. 光绪《武进阳湖县志》,《中国地方志集成·江苏府县志辑37》,江苏古籍出版社1991年。
30. 光绪续纂《句容县志》,《中国地方志集成·江苏府县志辑35》,江苏古籍出版社1991年。

31. 光绪《周庄镇志》，《中国地方志集成·乡镇志专辑6》，上海书店1992年。
32. 郭春梅、张庆捷：《世俗迷信与中国社会》，宗教文化出版社2001年。
33. 何素花：《清初士大夫与妇女——以禁止妇女宗教活动为中心》，《清史研究》2003年8月第3期。
34. 胡朴安：《中华全国风俗志》，中州古籍出版社1990年。
35. 嘉庆《硃川续志》，《中国地方志集成·乡镇志专辑20》，上海书店1992年。
36. 嘉庆《增修宜兴旧志》，《中国地方志集成·江苏府县志辑39》，江苏古籍出版社1991年。
37. 嘉庆《贞丰拟乘》，《中国地方志集成·乡镇志专辑6》，江苏古籍出版社1992年。
38. 姜彬主编：《吴越民间信仰民俗》，上海文艺出版社1992年。
39. 金天麟：《群众文化民俗学研究》，黑龙江人民出版社2004年。
40. 康熙《常州府志》，《中国地方志集成·江苏府县志辑36》，江苏古籍出版社1991年。
41. (美)孔飞力：《叫魂》，上海三联书店1999年。
42. 昆山市地方志编纂委员会：《昆山县志》，上海人民出版社1990年。
43. [清]蓝鼎元：《鹿洲全集》，厦门大学出版社1995年。
44. [明]李乐：《见闻杂记》，上海古籍出版社1986年。
45. 李小光：《生死超越与人间关怀：神仙信仰在道教与民间的互动》，巴蜀书社2002年。
46. 李永菊：《明清女性参加庙会的文化需求分析》，《湖北大学学报》哲学社会科学版2004年9月第5期。
47. [清]梁恭辰：《北东园笔录四编》，车吉心主编：《中华野史·清朝卷三》，泰山出版社2000年。
48. 罗时进：《中国妇女生活风俗》，陕西人民出版社1994年。
49. 吕洪年：《浙江民间传说与风俗》，(日)铃木满男主编：《浙江民俗研究》，浙江人民出版社1992年。
50. 民国《濮院志》，《中国地方志集成·乡镇志专辑21》，上海书店1992年。
51. [明]莫震：《石湖志》，《吴中小志丛刊》，广陵书社2004年。
52. 乾隆《长洲县志》，《中国地方志集成·江苏府县志辑13》，江苏古籍出版社1991年。
53. 乾隆《元和县志》，《中国地方志集成·江苏府县志辑14》，江苏古籍出版社1991年。
54. 乾隆《震泽县志》，《中国地方志集成·江苏府县志辑23》，江苏古籍出版社1991年。
55. 乾隆《支溪小志》，《中国地方志集成·乡镇志专辑10》，江苏古籍出版社1992年。
56. [清]钱泳：《履园丛话》，陕西人民出版社1998年。
57. [清]秦荣光：《上海县竹枝词》，《上海滩与上海人》丛书，上海古籍出版社1989年。
58. 《清实录》第七册《世宗宪皇帝实录一》，中华书局1985年影印本。
59. 上海县志编纂委员会：《上海市 上海县志》，上海人民出版社1993年。
60. 《绍兴县志资料》，《中国地方志集成·乡镇志专辑24》，上海书店1992年。
61. [明]沈德符：《万历野获编》，中华书局2004年。

62. 沈志远、乐炳成：《灵峰山“葛仙翁菩萨”信仰调查》，《中国民间文化》第三集，学林出版社 1991 年。
63. 盛泽地方志委员会：《盛泽镇志》，江苏古籍出版社 1991 年。
64. 石三友：《金陵野史》，江苏文艺出版社 1985 年。
65. 宋兆麟：《生育神与性巫术研究》，文物出版社 1990 年。
66. 陶思炎等：《中国都市民俗学》，东南大学出版社 2004 年。
67. [明]田汝成：《西湖游览志余》，《西湖文献丛书》，上海古籍出版社 1999 年。
68. [明]田艺衡：《留青日札》，上海古籍出版社 1985 年。
69. 同治《菱湖镇志》，《中国地方志集成·乡镇志专辑 24》，上海书店 1992 年。
70. 同治《苏州府志》，《中国地方志集成·江苏府县志辑 7》，江苏古籍出版社 1991 年。
71. 王国平、唐力行主编：《明清以来苏州社会史碑刻集》，苏州大学出版社 1998 年。
72. 王健：《祀典、私祀与淫祀：明清以来苏州地区民间信仰考察》，《史林》2003 年第 1 期。
73. [清]王锡祺：《小方壶斋舆地丛钞选》，《苏州文献丛钞初编》，古吴轩出版社 2005 年。
74. 王仲：《明清江南农业劳动中妇女的角色、地位》，《中国农史》1995 年第 14 卷第 4 期。
75. 无锡市地方志编纂委员会：《无锡市志》，江苏人民出版社 1995 年。
76. 吴县政协文史资料委员会：《吴县民间习俗》，1991 年内部刊物。
77. 小田：《江南乡镇社会的近代转型》，中国商业出版社 1997 年。
78. 小田：《吴地庙会》，南京大学出版社 1994 年。
79. 小田：《在神圣与凡俗之间——江南庙会论考》，人民出版社 2002 年。
80. 荆莉主编《中国女性民俗文化》，中国档案出版社 1995 年。
81. [清]徐珂：《清稗类钞》，中华书局 1984 年。
82. [清]徐时栋：《烟屿楼笔记》，车吉心主编《中华野史·清朝卷四》，泰山出版社 2000 年。
83. [清]徐崧、张大纯：《百城烟水》，江苏古籍出版社 1999 年。
84. 徐艺乙等：《江南水乡的民俗与旅游》，旅游教育出版社 1996 年。
85. [清]许良谟：《花溪志补遗》，《中国地方志集成·乡镇志专辑 20》，上海书店 1992 年。
86. [清]宣鼎：《夜雨秋灯录·三集》，齐鲁书社 2004 年。
87. [清]杨光辅：《淞南乐府》，《上海滩与上海人》丛书，上海古籍出版社 1989 年。
88. [清]杨树本：《濮院琐志》，《中国地方志集成·乡镇志专辑 21》，上海书店 1992 年。
89. 叶楚伦：《金昌三月记》，《苏州文献丛钞初编》，古吴轩出版社 2005 年。
90. [清]叶梦珠：《阅世编》，车吉心主编《中华野史·清朝卷一》，泰山出版社 2000 年。
91. 尹文等：《江南祠堂》，上海书店 2004 年。
92. [明]余继澄：《皇明典故纪闻》，车吉心主编：《中华野史·明代卷二》，泰山出版社 2000 年。
93. 余霖：《梅里备志》，《中国地方志集成·乡镇志专辑 19》，上海书店 1992 年。

94. [清]俞樾:《右台仙馆笔记》,车吉心主编《中华野史·清朝卷四》泰山出版社 2000 年。
95. 于志斌:《祭城隍民俗考》,《苏州大学学报》哲学社会科学版 1998 年第 1 期。
96. [清]玉鱿生:《海陬冶游录》,车吉心主编:《中华野史·清朝卷二》,泰山出版社 2000 年。
97. [清]袁景澜:《吴郡岁华纪丽》,江苏古籍出版社 1998 年。
98. [清]袁枚:《子不语》,中国戏剧出版社 1986 年。
99. (英)詹姆斯·乔治·弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社 1987 年。
100. [清]张春华:《沪城岁事衢歌》,《上海滩与上海人》丛书,上海古籍出版社 1989 年。
101. [明]张岱:《陶庵梦忆》,车吉心主编:《中华野史·明代卷四》,泰山出版社 2000 年。
102. 张家港地方志编纂委员会:《港口地方志》,张家港地方志办公室藏。
103. 张拯滋:《埭阳志》,《中国地方志集成·乡镇志专辑 25》,上海书店 1992 年。
104. [清]张紫琳:《红兰逸乘》,《苏州文献丛钞初编》,古吴轩出版社 2005 年。
105. 赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店 2002 年。
106. 浙江民俗学会:《浙江风俗简志》,浙江人民出版社 1986 年。
107. 祝永昌:《“老寄爷”的祭祀习俗》,《中国民间文化》第十一集,学林出版社 1993 年。
108. [清]酌元亭主人:《照世杯》,上海古籍出版社 1956 年。
109. 宗力、刘群:《中国民间诸神》,河北人民出版社 1986 年。
110. 邹松寿:《余姚庙会调查》,《浙江民俗》1987 年 4 月第 2 期。

攻读学位期间本人公开发表的论文

1. 《浅论苏南乡镇发展的历史轨迹》，发表于《中国农村城镇化研究》杂志 2005 年秋冬卷。
2. 《明清以来江南女神崇拜与妇女之爱情、婚姻、家庭》，发表于《新余高等专科学校学报》2007 年第 3 期。

致 谢

几经易改，拙文终于完成。在此我要首先感谢朱小田老师的耐心教诲及严格督导，我能从一开始不知历史学论文基本格式，也不知历史学研究的一些基本方法，到今日能完成此数万字的文章，实赖于此。再者我要感谢苏州大学社会学院历史系诸位师长，三年来他们的言传身教令我如坐春风。我还要祝福我那些年轻而纯朴的同窗好友，三年聚散，情谊盈怀。

最后，我将此文献给我的家人尤其是我初生的女儿，人生虽艰难，长夜总相依。

孙歆
2007年4月