

# 从庙堂到庙会：伏羲的祭祀与信仰

◎ 谭德贵

**内容提要：**伏羲作为传说中的氏族英雄和文明始祖，自古以来，不仅被官方祭祀，而且被民间所崇拜。在今日大力提倡文化复兴的时代背景之下，伏羲的祭祀、崇拜和信仰再次升温。本文以河南淮阳太昊陵的庙会为例，呈现盛大庙会的现实情态，展示伏羲庙会中的种种宗教、民俗和信仰的面相，寻绎在官方祭祀和民间信仰之间的逻辑、联系以及张力。

**关键词：**伏羲 太昊陵 儒教 信仰

**作者简介：**谭德贵，中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

淮阳太昊陵的庙会是国内范围最大、人数最多，持续时间最长的庙会，放之世界范围之内，概莫能逾者，前年有好事者，则将其载入了吉尼斯世界纪录。近年来，随着官方的介入和鼓励，民间的信仰和攒动，媒体的鼓噪、声扬，经济的刺激、需求，种种力量的推动，各种因素的交汇，使得太昊陵庙会尤其引人瞩目。在这一幅声势壮大、交汇混杂的庙会图景之下，在经济发展、文化繁荣的虚词之外，伏羲的官方祭祀和民间崇拜是源始落实处。这种落实是庙会内在的逻辑线索、亦是伏羲庙会得以存续的根由。

## 一、庙堂与伏羲的祭祀

伏羲的出生之地，历代典籍中多有抵牾之记载，《太平御览》卷七八引《诗含神雾》“大迹出于雷泽，华胥履之生苾栖”。《水经注》卷二四云：“瓠河又左迳雷泽北，其泽藪在大成阳县故城西北十余里，昔华胥履大人迹处也。其陂东西二十余里，南北十五里即舜所渔也。东南即成阳县，故《史记》曰：武王封弟叔武于成。应劭曰：其后乃迁于成之阳，故曰成阳也。《地理志》曰：成阳有尧冢、灵台，今成阳西二里有尧陵，陵南一里有尧母庆都陵，于城为西南称曰灵台。”古代的雷泽又称雷夏泽，最早见于《尚书·禹贡》：“雷夏即泽、雍、沮会同。”《地理志》曰：“在济阴城阳县西北。”《括地志》曰：“雷夏泽在濮州雷泽县郭外西北，雍、沮二水在雷泽西北平地也。”《史记五帝本纪》曰：“舜耕历山，渔雷泽。”汉代始设成阳县，晋代改名为城阳，隋代更名为雷泽县。雷泽县在今山东省鄄城县境内，其地在今之旧城乡。雷泽县古代属濮州，濮县旧址在今河南范县濮城镇，古代的雷泽位于旧城乡与濮州之间。此即谓伏羲生于大成阳。《太平御览》引《遁甲开山图》曰：“仇夷山四绝孤立，太昊之治伏羲生处。”仇夷山即仇池山在今甘肃和县西南，属昔秦岭山区。《水经注》：“成纪水故渎，东迳成纪县，故帝太昊伏羲所生处也。”成纪即今甘肃天水市。

至于太昊陵寝的所在之地，《左传·昭公十七年》：“陈，太昊之虚。”杜预注：“太昊居陈，木火所自出。”王符《潜夫论·五德志》：“伏羲，世号太昊，都于陈。”皇甫谧《帝王世纪》云：“太昊帝庖牺氏，风姓也，蛇首人身，有圣德，都陈。”又曰：“伏羲都陈。”“苾羲为天子，都陈，在《禹贡》豫州之域。”罗泌《路史·后纪》引作“天皇伏羲都陈留。”司马贞《补三皇本纪》曰：“太昊庖牺氏，风姓，代燧人氏，继天而王……都于陈，东封泰山。”徐坚《初学记·居处部》说：“伏羲都陈，神农亦都陈。”郑樵《通志·都邑略》曰：“伏羲都陈，神农都鲁或云始都陈。”马驥《绎史·太昊纪》引《帝王世纪》曰：“庖牺氏称太昊，都陈。”顾炎

武《历代宅京记》云：“伏羲氏都陈。”吴乘权等辑的《纲鉴易知录·太昊伏羲氏》说：“太昊伏羲氏，以木德王，作都于陈。”《水经·渠水注》曰：“沙水又东南迳陈城北，故陈国也。伏羲、神农并都之。城东北三十里许，犹有羲城实中。”

综上所述，关于伏羲出生地以及建都地点的记载均存在着多种说法，前后不一致，典籍不一说。伏羲被认为是一个并不十分确定的人物，角色的定位，三皇之一或是五帝之首；出生的年月，神话之中或是传说之言；出生的地理，河南之地或是陕西、山东之域，这种矛盾的存在对伏羲的定义和刻画提供了空间。而其被官方的祭祀显然忽略了这种不确定性，而找到了其最确定的部分，或者说，官方的祭祀聚焦的是其角色的扮演和功能的定位。

### （一）祖先与圣王的双重含义

就历史上官方对伏羲的祭祀去看，伏羲之所以被祭祀是源于其圣王的形象。典籍所载的伏羲功绩，首先当然是“画八卦，造书契”。《史记·太史公自序》言：“余闻之先人曰伏羲至纯厚，作易八卦。”《易系辞下》：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”魏晋时代的伪孔安国《尚书序》曰：“古者伏羲氏之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。”《白虎通·德论》也曰：“古之时，未有三纲六纪，民人但知其母，不知其父。于是伏羲因夫妇之道，正五行，始定人道，以民始知父子之亲，夫妇之道，长幼之序。”谯周《古史考》：“伏羲制嫁娶，以偁皮为礼。”此外是关于生产与政治建构方面的：《抱朴子·对俗》：“太昊师也蜘蛛而结网。”《绎史》卷三引《河图挺慵佐》：“伏羲禅于伯牛，钻木作火。”此外立九部，设六佐，以龙纪官。《左传》昭公十七载郟子说：“太昊氏以龙纪，故为龙师而龙名。”《易纬·坤灵图》载：“伏羲立九部，而民易理。”司马贞《三皇本纪》载：太昊伏羲氏“有龙瑞，以龙纪官，号曰龙师。”

据史料，伏羲之祭祀始于秦早期，两汉沿用此制。隋唐五代均以“三皇之首”祭之。唐玄宗开元年间（713—741），在京师长安专建三皇庙，天宝六年（747）又完善祭祀程序，为三皇祭祀确立了典范。不过，唐代的三皇祭祀仅限于京师，其余各地不得祭祀。赵宋以降，祭祀日渐隆盛。北宋对三皇陵寝的祭祀相当重视，宋太祖建隆元年（960），曾下诏云：“先代帝王，载在祀典，或庙貌犹在，久废牲牢，或陵墓虽存，不禁樵采。其太昊、炎帝、黄帝……各置守陵五户，岁春秋祠以太牢。”乾德四年（966），诏春秋祀以太牢，御书祝版。当时太昊的专祀地确定再河南陈州伏羲陵，祭祀规格由少牢升为太牢。元代元贞元年（1295），元成宗诏命全国各地通祀三皇，《元史·祭祀志》云：“初命郡县通祀三皇，如宣圣释奠礼。太昊伏羲氏以勾芒氏之神配……有司岁春秋二季行事，而以医师主之。”伏羲庙主祭伏羲，配祀炎帝神农和轩辕黄帝。每年三月三日、九月九日用太牢祭祀，礼乐仿孔庙，并申明礼部，由官府出资，由官员主祭。庙宇进一步扩建，崇祀空前绝后，明初，沿袭元制。《明史·礼志》云：“明初仍元制，三月三日、九月九日通祀三皇。洪武元年令此太牢祀。”至明洪武四年（1371），太祖朱元璋下诏废止三皇庙，祭祀只在寝陵进行，各地普遍的祭祀取消。

伏羲的祭祀，从国家的层面进行的考量，是被纳入国家祀典序列的标准的典范制度。伏羲被纳入国家的祭祀系统，在原初的意义上脱离不了祖先崇拜的板式，《礼记》有云：“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。”祖先崇拜可以说是中国民众宗教意识和社会生活的核心，诚如夫子所言：“生，事之以礼，死，葬之以礼，祭之以礼。”（《论语·为政》）民众在亲情中将孝弟等伦理道德规范与外化的对祖先的祭祀活动融为一体，使人们的人性意识、血缘感情、宗教心理有机地结合在一起，无须任何玄奥信仰体系，便得到了理性的与神秘性的双重满足。所谓“子生三年，然后免于父母之怀”（《论语·阳货》），基于对于父母、祖先的

感恩和纪念以及对于家族责任的承接，家中都供有祖先的灵牌，它源于血缘家族制度的世俗亲情，通过对祖先亡灵的崇拜，也使人们与祖先能够进行精神交流。

祭祀祖先的活动在道德和政治的共同作用下，显得非常重要，形成了一套制度。“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与太祖之庙而三。士一庙，庶人祭于寝。”（《礼记·王制》）家族中所有族众要在宗子的主持下进行祭祀，不能擅自另祭；在共祭之后才能回家“私祭”自己的祖先。既然每个人都有自己的“祭分”，“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀”（《礼记·王制》）；“士庶家无祠者，设盒堂室中，以安木主，生辰、忌日，设供以祭；或画祖考像于轴，岁除张于堂”<sup>①</sup>，并且相对安分守己。另外“凡祖者，创业传世之所自来也；宗者，德高而可尊，其庙不迁也……祖者，祖有功，宗者，宗有德，其庙世世不毁也”（《礼记·祭法》）。这也即是说关于英雄人物，即使没有血缘关系也是可以被列入祀典的，所谓“夫圣王之制祭祀也：法施于民，则祀之；以死勤事，则祀之；以劳定国，则祀之；能御大灾，则祀之；能捍大患，则祀之……此皆有功烈于民者也”。（《礼记·祭法》）

## （二）祀典与正统

国家祭祀伏羲，在于伏羲是一种正统的象征。“正统”首见于《春秋公羊传》。其曰：何言乎“王正月”，大一统也。书“王正月”，意在“重人君即位之年”；统者，始也。这句话的意思是说：“王者受制正月，以统天下，令万物无不一一皆奉之以为始，故言大一统也。”换言之，就是“君子居大正”，“王者大一统”，简称“正统”。用现在的话来说，是指统一天下，一系相承的政权。《论语》载：尧曰：“咨，尔舜，天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”伏羲的祭祀攸关于此。《拾遗记》载：“禹凿龙关之山，乃负火而进，见一神，蛇身人面。禹因与语。神即示禹八卦之图，列于金版之上。又有八神饰侧。禹曰：‘华胥生圣子，是汝耶？’答曰：‘华胥是九河神女，以生于也。’乃探玉简授禹，长一尺二寸，以合十二时之度，使量度天地。禹即执此简，以评定水土。蛇身之神即羲皇也。”据此，则禹平定水土的方略乃是九河神女华胥的儿子——伏羲传授的。《封禅书》以夏为木德，有青龙之瑞，木德青龙都是伏羲，所以《礼稽命征》曰：“禹建寅，宗伏羲。”既然从大禹就开始宗伏羲，不管“宗”的程度如何，伏羲都代表着正统。所以每个朝代都有伏羲的祀典，仪式“可以是特殊场合情景下庄严神圣的典礼，也可以是世俗功利性的礼仪、做法。或者亦可将其理解为被传统所规范的一套约定俗成的生存技术或由国家意识形态所运用的一套权力技术”。<sup>②</sup>

## 二、庙会与信仰

《录异记》卷八：“陈州为太昊之墟。东关城内有伏羲女娲庙。庙东南隅，有八卦坛；西南隅有海眼，是古树根穴直下，以物投之，不知深浅。岁早有金银物投之，可致雨，亦是国家设奠之所。穴侧有龙堂焉。东关外有伏羲墓，以铁锢之，触犯不得，时人谓之‘公婆墓’，陈州虽小，寇贼攻之，固不能克，以其墓灵也。”《历代陵寝备考》：太昊伏羲氏“以木德王，都陈，在位115年崩，陵在河南陈州城北三里怀宁县（今淮阳县）界，国朝载入会典蒙遇，国家大庆，遣官致祭”。据《陈州府志》记载：太昊陵在春秋时已有陵，汉以前有祠。唐太宗李世民于贞观四年（630）颁诏“禁民刍牧”。五代周世宗显德元年（954）禁民樵采耕犁。宋太祖赵匡胤于建隆元年（960）置守陵户，诏示三年一祭，牲用太牢，造祭器。乾德四年

① 《遵化通志》，清光绪十二年刊。

② 郭于华：《仪式与社会变迁》，北京：社会科学文献出版社，2000年版。

(966)，诏立陵庙，置守陵户五，春秋祀以太牢，御书祝版；开宝四年（971）又增守陵户二，以朱襄、昊英配祀。此后，陵与庙祀。日见崇隆并有御祭。元朝，祀事不修，庙貌渐毁，至元末已荡然无存，宋以前的建筑仅留下一块传为苏东坡的妹妹苏小妹巾书的墓碑。明洪武三年（1370），朱元璋访求帝王陵寝，太昊陵首列第一，四年驾幸陈（今淮阳），御制祝文致祭。八年，遣官行视陵寝。九年，复置守陵户。明英宗正统十三年（1448），知州张志道奏立寝殿、廊庑、戟门、厨库、宰牲等房；天顺六年（1462），复加修葺，立后殿、钟鼓楼、斋宿房，又作三清观；成化六年（1470）增高钟鼓楼、彩绘殿宇；万历四年（1576），输币三千金，又大修之；清乾隆十年（1745），发帑银八千两，大为修葺。至此，内外城垣，定成格局，陵有三殿、两楼、两廊、两坊、一台、一坛、一亭、一祠、一堂、一园、七观、十六门。

太昊寝殿楼内立有明正德八年（1513）御碑一通，故又称“御碑亭”，碑文开头有“洪武四年”字样，故有传说现在所看到的太昊陵格局是明朝洪武四年仿照南京皇宫建造的。传说元朝末年，朱元璋领兵起义，打了个败仗，只剩他孤身一人，又后有追兵，在走投无路之时，跑到了太昊伏羲的小庙内，祈祷说：“人祖爷若能保我平安无事，今后一旦得天下，一定依照我的宫殿，替你重修庙宇，再塑金身。”说也奇怪，他话音刚落，一只蜘蛛立即在庙门口飞快地结起了蛛网。元兵追到庙前，见蛛网封门，便追向别处。后来，朱元璋得天下建立明朝，于洪武四年便派他的大臣徐达前来，重修了太昊陵。

修庙或金身重塑的兑现就是“还愿”，即是知恩图报。一个人的朝拜是发自内心的，就是虔诚信仰。它关系到心里诚挚的许诺、真诚誓言和慷慨回报，人神关系的核心是进香者的誓言。对神的祈求可以在任何时间、任何地点提出，但这种祈求被认为应伴随着表示感激的真诚许诺，其表现方式是某种苦行或某种善举，一旦许愿，随后神就灵验，然后要还愿。<sup>①</sup>这是民众朴素的感情流露，你在危急时候帮了我，那我就感恩报答啊，好比借钱要还似的。无法得知伏羲是不是领受了香火，也无法感知伏羲是不是受到了祭祀的虔诚，其实这并不重要，重要的是进供者了了心愿。诚如香客所言，只要心诚，神自然会知，一切都会获得福报。

为什么来进香，香客的说法尽管不一，但是灵验是共通的，比如，一个香客以前没有儿子，到这来求之后，没过几年就喜得贵子了。此外关乎求财、求福等等不一而足。而祭拜方式及供品也是不尽相同，有怀抱高香的，有拿厚厚一摞冥币的，有的则将黄纸叠成元宝的形状的，还有将面食投入火中的。他们常常以自己特有的态度来揣度神灵的心理，并由此创造出各式各样的方式来敬神，这有点由人不由神的心情，但总之这是他们讨神欢心而邀福的方式。祭祀的心态不一，祭祀的方式不同，但是有灵验才有祭拜，灵代表了什么呢？通过每个人不同的祭祀方式把心愿注到供品中，去跟伏羲去交流，一旦灵验证实，灵会得到更大的加强。灵验是伏羲的某种属性，这种属性或许是想象的或者是真实的，而其传递的形式是某种仪式或者某种活动，所以伏羲开始本来是个地域性的神，起初的祭拜也只局限于整个陈州地界，但是越来越多的人感到了灵验，并以自己的方式来进行表达，这种示范效应将灵验扩散放大，慢慢地这个地域性的神开始上升为大家都供拜的神，以至于进入国家祀典。是这种“灵验”聚集了人气，是这种“灵验”整合了大家的差异。

伏羲的灵保留了香客各自定义的权利。有的说人祖爷就是上神，能呼风唤雨；有人说伏羲是人类共同的祖先，创造了人类；还有的根本就不知伏羲的历史、故事和传说，只是人云亦云。或许他们的回答文不切题，也许他们认为抛弃了所有传说的内容，就可以保留了自己意义上的伏羲了。这种“灵验”的效应是每个人都坚持自己真的与伏羲在交流，诚如一位朝

<sup>①</sup> 韦思谛：《中国大众宗教》，南京：江苏人民出版社，2006年版，第250页。

拜者言：伏羲是否有灵，安全取决于我们自己的真诚。这种可以说是交互的“灵”和“诚”聚拢了不同的信仰者，使他们有组织的向伏羲庙涌来。伏羲的朝拜不仅仅是一种地域性崇拜的联结，而且在某种程度上代表着对地方文化的认同和尊重。正是在这种意义上他的信仰可以被官方接受，视为文化的整合和文明的教化；也这是在这个意义上，他始终游离于官祀的边缘，因为这种有组织和有规模的集会某种程度上也构成了对统治的威胁。

这种个人语境的表达掺杂有太多的人情味和绮丽的想象色彩，但这种表达有很大的模糊性。模糊性透出来的确是兼容性和不确定性，兼容性如：神灵的混杂和无历史的真实性，例如山东《大刀会咒文》：“天地日月星，诸神俱降临。黑虎来护身，龟蛇二将来保命，万法百中显神灵。遵照祖师赦令，无星（量）佛来下界，压阵敌人惊。一请无星（量）佛，东海霹雳声，天地日月星，诸神齐就位，天后娘娘坐当中，一日受香烟。白面将军护前心，黑虎将军护后心，仰面一吐气，万法都显灵。十万神兵，十万鬼兵，南斗六星，北斗七星全下界，急奉太上老君赦令，闭目合什遍天空。北方郭长位，南方高之明，东方王炳海，西方邱米具，中央李廷玉，五大教主齐称神。合什口念阿弥陀，十万恶人一扫平。”<sup>①</sup> 其中咒语所言的众神都有模糊性，而咒语内容却如此的兼容。

不确定性在民众看来也许只是神灵的繁杂和混乱，但这却给官方了个机会来刻画神灵的神性。民众的信仰有时需要官方的引导，若不然可能会滑到“淫”的地步。民众的信仰崇拜同样也需要有官方的承认和鼓励。这种承认和鼓励是在不确定性的基础上进行的或者说才得以进行。不确定性给予了每个群体刻画自己心目中伏羲的共同素材，但每个群体都会刻画伏羲形象以适应自身特定的环境和特点。对于农民来说，他的形象应该是庄稼丰收和风调雨顺；对于商人来说，他意味着财富的护佑等等。不管怎样去想象和刻画。他都是单对个人的，并不能强加与其他人身上，而国家的刻画却不然。国家的刻画使不确定性开始确定起来，它不同于个人的刻画，它会威加到别人身上。这种国家的刻画是在原来层面上的涂抹，之所以说是涂抹一是抹去不合理的二是涂上新赋予的神性。国家积极涉足这一过程，不是消除伏羲信仰，也不是新建一个神去对抗伏羲。由于民间伏羲信仰已经深入人心，尽管他不同于官方所树立的文明与教化的形象，甚至有时在相悖，但是若强制去消除这种信仰，必定会激起不满和放抗。基于各种考虑，诸如稳定、经济利益等等，不如将其列入官方信仰，但这种“列入的伏羲”明显又民间的定义有差距。然而民众看到的只是表面的承认和提倡，实质上他们并不了解也无须知晓，而且认为是得到了权威保证，所以官方的刻画并没有阻止伏羲在民众中发挥作用以及扩大，反而加强了这一趋势。

### 三、小结

对官方和民间两条线索分别进行考察，是研究中国传统宗教和民间信仰的备选范式之一，就太昊陵伏羲庙会所展示出来的具体情境而言，这种研究的进路可以表明其逻辑的可适用性。比如在官方看来，伏羲得以被历代祭祀，是源于其圣王形象，典籍所记载的伏羲的丰功伟绩，肇始人伦，匠作生产，建制定礼等等。祭祀伏羲不仅仅是一种祖先崇拜的样式，也是正统象征的一种。在祖先崇拜的含义中，伏羲是慎终追远，民德归厚的一种自上而下的教化和感染，措至于政治制度和典礼，不外是一种国家意识的体现和范式的必然。在正统象征的领域内，祭祀伏羲是表明合法性和正统一贯性的符号，施之于国家的层次和法则典仪，不过是一种一套权力的技术和即时的需要。而民间普罗大众认为，伏羲不过是一种灵验，是护佑个人生活、

<sup>①</sup> 陈振江：《义和团文献辑注与研究》，天津：天津人民出版社，1985年版，第138—139页。

地方安全的一种神灵，于个人而言，其实为祷告疾病、痛苦、磨难而得以申诉，私自生活不能正常途径解决而为烧香祈愿的神明；于社会而言，其实为地方的一种保护神，比如《录异记》卷八载：“陈州东关城内有伏羲女娲庙。庙东南隅，有八卦坛；西南隅有海眼，是古树根穴直下，以物投之，不知深浅。岁早有金银物投之，可致雨，亦是国家设奠之所。穴侧有龙堂焉。东关外有伏羲墓，以铁锢之，触犯不得，时人谓之‘公婆墓’，陈州虽小，寇贼攻之，固不能克，以其墓灵也。” 总括而言，伏羲得以被祭祀源于其神性的一面，是功能的灵验和辐射维持了其信仰和香火的不绝如缕。

不言而喻，这种范式呈现了伏羲信仰和祭祀在官方和民间两个语境不同的意义和真实，但亦毋庸讳言，完整理解太昊陵庙会还必须其他的视角，才能透彻其切实涵义。中国的民间信仰历来是掺杂了大量且丰富的虚构内容和神化人物，比如其神灵系统的混杂和并包，顾颉刚先生曾言：“神轴上，很庄严的玉皇大帝坐在第一级，左边立着男的日神，女的月神。很慈祥的观音菩萨是第二级，旁边站着很活泼的善财和龙女。黑脸的孔圣人是第三极，旁边很清俊的颜渊捧着书立着。第四级中的可多了：有穿着树叶战衣的盘古，有温雅的文昌帝君，有红脸的关老爷，有捧刀的周仓，有风流旖旎的八仙，又有很可厌的柳树精在八仙中混着。第五级为摇鹅毛扇的诸葛亮，捧元宝的五路财神。第六级为执令旗的姜太公，时刀弄枪的尉迟敬德和秦叔宝，伴着黑虎的赵玄坛。第七级为歪了头的申公豹，踏着风火轮的哪吒太子，捧着蟾蜍盘笑呵呵的和合，瞋目怒发的四金刚。第八级是神职中最小的了：有老惫的土地公公，有呆坐在井栏旁边的井泉童子，有替人管家务的灶君。”<sup>①</sup> 顾先生列举的人物混合了儒道释三家的人物，不仅有历史的虚构和演绎，而且还分等阶层级。

民间神灵系统的庞杂、内容的并包、人物形象的删改、以及历史故事的加减，不妨理解为个人色彩的浓重，是一种主观和私人领域的自由表达和应然所需。而伏羲庙会所展示的则就不仅仅简单是官方和民间共力的结果了，它是超越官方虚文的祭祀典礼和民间祈福之膜拜，在神灵与人互动的情态之下，呈现出来的节日狂欢、真实信仰和文化权力。

首先伏羲庙会是一种夹杂宗教性质的节日狂欢，糅合了神灵崇拜仪式、民俗习惯展示、商业经济模式等多种属性。作为盛大的庙会，除去祭祀活动之外，也为贸易和其他社会活动也提供了机会和场合。以1934年杞县教委和淮阳师范对这个庙会进行的一次调查为例：<sup>②</sup>

分类	包括项目	数量(家数)
玩具	玩具、泥人、泥狗	222
饮食类	饭馆、茶馆、酒馆、酒摊	205
食用品	乾果、菜蔬、鱼、柿饼、肉、白面、模、甘蔗	197
零用杂品	杂货	179
竹木柳条编制品	木货、竹器、柳条编器、竹竿及木竿	162
供享品	纸扎、香、纸货	125

除上表所列内容外，庙会上还有家庭用品、金属器皿，服饰、布匹等内容，不一一列出。正如杨庆堃先生曾说，宗教能够在经济结构中扮演重要的角色，在于宗教仪式的力量可以吸

① 《顾颉刚选集》，天津：天津人民出版社，1988年版，第382—383页。

② 郑合成编：《淮阳太昊陵庙会概况》，1934年版，第49页。

引社区的民众，人群一旦聚集起来，自然就为贸易和其他社会活动提供了机会。<sup>①</sup>

其次，这种庙会的是一种真实信仰的表达，民间对伏羲的祭祀自然源于其灵验功能，对于灵验本身的崇拜和对于伏羲的祭祀在形式上是合一的，在实质上是一致的。而迥异于官方对于伏羲在祭祀形式和内在心理上的并不如一，后者或是政治性的工具，或是国家祀典的礼仪，或是权力的映射。纯粹的信仰所支撑的神灵崇拜和节日祭祀在结构上相对单一，仪式上色彩浓郁又呈现纷繁的个人表达，虽然有时会出现并不雅驯的形式、甚至荒诞的祭祀表演，但是传递出真实的心情和生活状态，展现了民间社会、宗教的真切面相，是一幅活生生的写实画卷。“当一场危机成为过去，人们可能淡忘了化危难于一时的英雄，甚至那些具有超越性的道德崇拜也会逐渐从普通百姓的意识中消失。为了使民间在常态下也长期纪念英雄，英雄必须成为普通百姓实际生活中的组成部分，为他们提供普遍的价值观，并帮他们实现日常生活中的愿望”。<sup>②</sup> 个人、家庭或团契的身心安顿、精神慰藉、愿望的达成（某种程度）是私人层面的问题，无需去界定神灵的属性，规范信仰的程式，更无必要去加强或者取缔一种信仰的模式，在自主不伤害的原则之下，这种私人层面的信仰表达出的真诚和热情就是一种客观的存在，自古如是，不会也不可能消解，更不必说外界妄图实施的干预了。

最后，伏羲庙会也是一种公共性的表达和文化权力的展示。公共性在于着重强调伏羲庙会是链接不同文化、凝聚地域认同，搭建沟通桥梁的媒介。会者，相聚、汇聚之义，是彼此交往和流通的形式和手段；庙者，本是祭祀祖宗的地方，钱穆先生曾言，同族的人，不但是同姓，而且由于他们供奉祭祀同一祖先，也就是同宗。同宗是指同一庙宇同一神，“宗”字就是一个庙和一个神。宗庙里面敬奉着其始迁祖，以对此始祖血统上的亲疏，而定政治上地位之高低，及应得的经济权益的多少<sup>③</sup>。伏羲有共祖的含义，临祭以及聚会也不失提供了一种不用地域念及共同记忆、乃至同根血缘的途径。公共聚会的形式在公共的空间表达公共的价值。

文化权力的展示在于伏羲的多重定义、形象的不同塑造、以及祭祀建制的逐渐完善是一种权力共致的结果。地域性的神灵上升到国家祭祀的层面，固然有施政者的权宜考量、价值诉求和利益取舍，但也摆脱不了地方和民间的积极运作、配合和推进。官方的册封和民间的申请是常见模式，两者处在一种互动的紧张状态，这种紧张状态不断地需要某种东西来填充。这种填充可以是仪式性的，诸如官方对民间信仰神祇的不断加封等；也可以是实质性的，诸如民间的信仰对象被纳入官方祀典等。模式之外，地方士绅和精英阶层的权力展示体现在制度的规范化和仪式的标准化。如以其他地域的伏羲庙为例，明成化十九年（1483）地方官吏在秦州创建天水伏羲庙，顺治十年（1653），秦州知州姚时采主持重修伏羲庙等。追古思远，教化万民，或者护佑自己升官发财无关紧要，紧要处在于地方士绅和精英阶层措之于其中的权力和文化表达。

（责任编辑 王伟）

① 杨庆堃：《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2007年版，第87页。

② 杨庆堃：《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2007年版，第161页。

③ 杨庆堃：《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2007年版，第87页。