

“标准化”神灵与多元神灵信仰互动关系 ——以登封大冶镇北五里大禹庙为例

朱鹏、胡宁

摘要: 在中国民间的庙宇中, 有很多属于不同系统的神灵共存。它们或被安置于同一座庙的同一间殿中, 或被安置于同一座庙的不同殿中。由于属于不同的神灵系统, 即便出现一位被“国家”或“官方”允准和鼓励的“标准化”神灵, 也难以对其它神灵进行融合。“标准化”神灵与地方神灵的关系如何, 并不取决于国家对“标准化”神灵的允准和鼓励, 而是取决于背后多元实践群体不同的利益与信仰诉求以及彼此的互动关系。登封大冶镇北五里大禹庙大禹与多元神灵的共存, 就是在登封地区的“标准化”神灵——大禹呈现一体化的表象之下, 多元实践群体互动的结果。

关键词: 标准化; 大禹; 多元神灵; 信仰实践

作者: 朱鹏, 男, 文学博士, 河南师范大学旅游学院讲师, 研究方向为中国民间信仰与地方传说。邮箱: 1126010519@qq.com。胡宁, 女, 马来亚大学文学暨社会科学学院, 中文系博士研究生, 研究方向为马来西亚华人社会及其民间信仰。邮箱: s2153346@siswa.um.edu.my。

基金项目: 本文系河南兴文化工程文化研究专项项目“中原大禹传说文化的传承实践研究”(项目编号: 2023XWH192); 河南省软科学研究计划项目“河南省文旅融合助推乡村振兴战略发展及优化路径研究”(项目编号: 32400410375)阶段性成果。

Title: The Relationship of Belief Interaction between “Standardized” Deity and Multiple Deities: A Case Study of Beiwuli Dayu Temple in Daye Town, Dengfeng City

Abstract: Within Chinese folk temples, diverse deities originating from different belief systems coexist, often being enshrined in the same or different basilicas of a single temple. Despite attempts by 'state' or 'official' authorities to endorse a 'standardize' deity, integrating them with other deities remains challenging due to their disparate origins. The relationship between these 'standardized' deities and local ones is shaped not by state approval, but by the diverse interests, beliefs, and interactions of various practitioner groups. This study examines the coexistence of the 'standardized' Dayu and polytheistic beliefs within Beiwuli Dayu Temple. The unity of the 'standardized' Dayu in the Dengfeng region contrasts with the varied and complex interactions among practitioner groups, resulting in the unique amalgamation of deities within the temple.

Keywords: Standardization; Dayu; Multiple Deities; Belief Practices

Authors: Zhu Peng, male, Ph.D. in Literature, Lecturer at the Faculty of Tourism, Henan Normal University, China. His research focus on Chinese folk belief and local legends. Email: 1126010519@qq.com. Hu Ning, female, Ph.D. candidate in Chinese Studies at the Universiti Malaya, with a research focus on Malaysian Chinese society and its folk beliefs. Email: s2153346@siswa.um.edu.my.

Funding Project: This is the preliminary output of two research projects: the "Research on the Inheritance and Practice of Dayu Legend Culture in the the Central Plains of China" funded by the Special Project of Henan Xing Culture Engineering (Project Number: 2023XWH192) and the "Research on the Integration of Culture and Tourism to Promote the Strategic Development and Optimization Path of Rural Revitalization in Henan Province" funded by the Henan Province Soft Science Research Project (Project Number: 32400410375).

一、引言

中国的民间信仰在自明清以来的西方宗教话语和自民国以来的科学话语双重否定之下，长期经历并继续经受着各个层面的打击。

“中国民间信仰研究，堪称中国近现代思想史与学术史上的一个

‘老大难问题’”¹，但同时也如张志刚所认为的那样，民间信仰是扎根于中国乡土的最普遍、最真实、最基本的宗教文化传统。²杨庆堃提出了“制度性宗教”与“弥散性宗教”的概念，以此来破除西方宗教标准下对中国民间信仰的否定，并指出了“弥散性宗教”在中国信仰体系中的主导地位。³王斯福以隐喻的逻辑来理解中国民间信仰与帝国行政的关系。⁴在一般的民间信仰研究中，一种神灵符号的源起、传播、分布与文化内涵等是学者最常关注的内容。而华琛结合历史学与人类学，提出了“标准化”的概念，并在中华文化一体性的讨论中来理解中国民间信仰中神灵符号的多重内涵。⁵1985年，华琛发表的《神的标准化：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励（960-1960年）》⁶一文，以妈祖信仰为案例讨论了中华帝国晚期的文化整合问题，并提出了“标准化”的概念。此后，华琛又于1988年和1993年分别发表了《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》⁷和《仪式还是信仰？——帝国晚期一致性文化的构建》⁸两篇文章，继续完善了他

- 1 张志刚：《“中国民间信仰研究”反思——从田野调查、学术症结到理论重建》，《学术月刊》，2016年第11期，第5-24页。
- 2 张志刚：《民间信仰：最真实的中国宗教文化传统》，《中国民族报》，2014年4月22日《宗教周刊·理论》版。
- 3 杨庆堃著，范丽珠等译：《中国社会中的宗教》，成都：四川人民出版社，2016年，第17页。
- 4 王斯福著，赵旭东译：《帝国的隐喻：中国民间宗教》，南京：江苏人民出版社，2021年。
- 5 刘铁梁：《村落庙会的传统及其调整——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较》，郭于华主编《仪式与社会变迁》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第254-309页。高丙中：《民间的仪式与国家的在场》，郭于华主编，《仪式与社会变迁》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第310-337页。
- 6 华琛：《神的标准化：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励（960-1960年）》，韦思谛编，陈仲丹译，《中国大众宗教》，南京：江苏人民出版社，2006年，第57-92页。
- 7 华琛著，湛蔚晔译：《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》，《历史人类学学刊》，2003年10月第1卷第2期，第98-114页。
- 8 华琛著，徐天基、罗丹译：《仪式还是信仰？——中华帝国晚期一致性文化的构建》，复旦大学历史学系编，巫能昌执行主编，《明清史评论》第六辑，上海：中西书局，2022年，第1-26页。

的“标准化”理论。“标准化”理论提出后引起了广泛的讨论，苏堂栋、宋怡明、康豹、彭慕兰、鲍梅立等人从各自的研究内容出发对“标准化”进行了批评和修正，并引发了科大卫、刘志伟与苏堂栋的论争。关于华琛的“标准化”及相关争论，杜树海、徐天基等曾有系统评述。

“标准化”的过程实际是一个充满博弈的过程。“在‘标准化’与‘本土化’的博弈中，标准化未能‘完胜’本土化，反而有被本土化影响的可能。”⁹华琛侧重讨论了“标准化”的神灵对地方神灵的影响或吸收，进而呈现出表面的一体性，而没有对具体而微的博弈过程给予足够关注。在这个博弈过程中，既有如沙江妈之类的地方神灵被“标准化”的神灵如妈祖吸收或消灭掉的情况，也有如台湾玉二妈之类的神灵撕下妈祖的标志而重新兴盛的案例¹⁰，还有“标准化”的神灵与地方神灵达致一种共存共生关系。这种“标准化”神灵与地方神灵的共存关系又可以分为两种类型：一，地方神灵以属神或配祀神的方式与“标准化”神灵互融共存；二，地方神灵不作为属神或配祀神与“标准化”神灵相对独立地共存。王芳辉指出，第一种情况是在“标准化和地方化两种力量的交互作用”下，“人们因地制宜地为妈祖配上了一些具有地方特色的下属或配祀神”¹¹。对于第二种情况，学术界也有一些讨论。Robert Weller（魏乐博）通过考察道光咸丰年间广西少数民族崇拜的非官僚体系神灵兴起的原因，以此解释地方信仰在权威或标准神灵体系下所表现出来的张力。¹²但值得思考的是，随着中国现代化的发展，目前“已无钦准的神明，是否就不会出现标准化？”¹³

当代中国的民间信仰存在多样性的实践，不同的信仰体系在各

9 李凡：《神灵信仰的标准化与本土化——以胶东半岛妈祖信仰为例》，《民俗研究》，2015年第3期，第139-149页。

10 谢贵文：《神明的标准化——从老二妈、玉二妈、六房妈的传说谈起》，《台湾文学研究学报》，2016年4月总第22期，第7-47页。

11 王芳辉：《标准化与地方化——宋元以来广东的妈祖信仰研究》，《文化遗产》，2008年第3期，第98-105页。

12 Robert P. W.: "Matricidal Magistrates and Gambling Gods: Weak States and Strong Spirits in China", in Meir S. and Robert P. W., eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, pp.250-268.

13 谢贵文：《神明的标准化——从老二妈、玉二妈、六房妈的传说谈起》，《台湾文学研究学报》，2016年4月总第22期，第7-47页。

地有不同的传统和影响力。中原地区在中国古代的历史叙述中，经常被作为代表“正统”的地域，¹⁴展现了多种信仰文化体系的共存和相互影响，这使得它成为一个重要的信仰文化景观的交汇点，是探讨中国民间信仰多样性的理想地点。大禹作为中国古代重要的治水英雄，自先秦起就被官方认可，不断载入史册。他的传说和信仰在中原地区¹⁵，尤其在登封的地方文化建构中，通过吸收本土的特色，来强化与其他地区大禹传说和信仰的边界。因此，选择一个与特定地区或文化传统相关的信仰，有助于突出该地区民间信仰在历时性演变和共时性发展两方面的特点。本文从“标准化”角度，以大冶镇北五里大禹庙¹⁶为案例探讨登封的大禹传说与信仰何以形成一种一体性的地方文化，进而从多元群体实践的角度考察在这种表面呈现一体性的大禹文化之下，地方的多种神灵信仰与大禹信仰如何互动，以期更全面地理解登封大禹文化，并由此对“标准化”理论作出反思。

二、土壤：登封大禹传说与信仰的建构

在登封，大禹传说的相关文化遗迹（包括当下的新建筑）数量众多，如启母石、启母阙、太室阙、少室阙、焦河、禹洞、启母冢（毛女冢）、禹都阳城（王城岗遗址）、息壤岗、石纽石、金牛岭、嵩山、姚沟以及多座大禹庙等等。近年来，登封地区的文化精英们通过对一系列大禹文化景观的不断叙事，并以举办学术研讨会、重建祠庙、出版专著、开展文化艺术节等多种方式来对大禹文化进行重构。大冶镇北五里庙是登封建构大禹文化的重要场域，也是历届登封大禹文化艺术节暨禹王祭祀典礼的举办地。

14 鲁西奇：《人群·聚落·地域社会：中古南方史地初探》，厦门：厦门大学出版社，2012年，第1-2页。

15 中原大禹治水传说有三个集中分布区，分别是三门峡地区、嵩岳伊洛区、桐柏淮源区。参见程健君：《中原神话调查与研究》，《中华文化论坛》，2020年第1期，第49-54页。

16 北五里大禹庙，正式的名称为北五里庙，因当下是以大禹为主神，所以也称北五里大禹庙。后文将基本使用“北五里庙”一词。

(一) 登封大禹传说与信仰的历史建构

登封地区的大禹传说与信仰的确切记载出现在汉代。¹⁷《汉书·武帝纪》载：“春正月，行幸缙氏。诏曰：‘朕用事华山，至于中岳获駮廡，见夏后启母石。翌日亲登嵩高，御史乘属，在庙旁吏卒咸闻呼万岁者三。登礼罔不答。其令祠官加增太室祠，禁无伐其草木。以山下户三百为之奉邑，名曰崇高，独给祠，复亡所与’。”¹⁸嵩高即现在的嵩山，有太室山和少室山，颍川辖境大致相当于现在的登封县。从这段文献中可以看出，汉武帝时期登封的嵩山就已经有了启母石，据此也可以推测出彼时当地流传有大禹的相关传说。与登封大禹传说发生关联的帝王除汉武帝外，另有唐高宗、武则天等。《旧唐书》载：“（唐高宗）癸丑，幸汝州温汤。丁巳，至少室山。戊午，亲谒少姨庙，赐故玉清观道士王远知谥曰升真先生，赠太中大夫。又幸隐士田游岩所居。己未，幸嵩阳观及启母庙，并命立碑。”¹⁹又，“圣历中，则天幸嵩岳，见融所撰启母庙碑，深加叹美。及封禅毕，乃命融撰朝覲碑文。”²⁰由于武周朝都于洛阳，距登封较近，因而武则天的相关传说在登封也广有流传。崔融所撰碑文在后世的登封方志中也屡有述及。如，明嘉靖《登封新志》中载：“古迹：启母石，在县北五里，嵩山之下。按《淮南子》云：‘启母，涂山氏之女也。禹治洪水，经轩辕岭，谓涂山氏曰：欲饷，闻鼓声乃来。禹跳石误中鼓，涂山氏来见，禹方化熊，惭之而去，至嵩下化为石。禹曰：归我子，石破而生启。’其说不经，唐弘文馆学士崔融有启母石铭。”²¹关于大禹的文献记载自然是浩如烟海，登封地区的文献记录也是不可胜数，本文无意考镜源流，仅在此摘举二三。²²

17 《孟子·万章上》记载：“舜崩，三年之丧毕，禹避舜之子于阳城。”“禹都阳城”的阳城具体在何处，学界长期有争议，一说即河南登封。

18 班固：《汉书》，北京：中华书局，2012年，第164页。

19 刘昫：《旧唐书》卷五，北京：中华书局，1997年，第46页。

20 刘昫：《旧唐书》卷五，北京：中华书局，1997年，第773页。

21 侯泰修：《登封新志》卷一《古迹》，北京：北京线装书局，2003年，明嘉靖八年影印本。

22 关于登封大禹传说与信仰的历史演变过程，参见朱鹏：《地方传说文化的传承实践研究——以登封大禹传说与信仰为中心》，山东大学博士论文，

与华南地区许多神灵符号的演变历史主要呈现出标准化或正统化过程不同的是，大禹传说与信仰自先秦即已具备了正统性。地处中原地带的包括启母、少姨在内的登封大禹传说与信仰的历史建构过程，就和华南地区神灵符号主要依靠朝廷敕封来获取正统性，完成标准化的演变过程不同。²³ 所以当代登封的地方文化精英进行的大禹传说与信仰再建构，面临的已经是一个呈现“标准化”结果的大禹符号。后来，当地有记者将其作为封建迷信进行曝光，使得庙会受到影响。

（二）登封大禹传说与信仰的当代建构

登封的丰富历史和文化遗迹，为建构具有地域特色的大禹文化打下了坚实基础，而近几十年来的相关活动则为这一建构提供了现实的动力。在 20 世纪 80 年代以张振犁为首的对中原神话的田野调查中，大禹神话成为中原神话的重要组成部分，而其中尤以登封地区的大禹神话最为典型。²⁴ 在《中原神话通鉴》中，共收录河南各地大禹神话 89 篇，仅登封一地就有 25 篇，占总数近三成。²⁵ 2007 年 11 月，登封市被中国民间文艺家协会认定为“中国大禹文化之乡”。²⁶ 2008 年初，中国大禹文化研究中心成立，是为中国民间文艺家协会设立于登封的大禹文化研究机构。中心成立后，相继举办了“2008 中国大禹文化研讨会”“2014 年登封禹大禹故里学术座谈会”“2015 中国登封大禹文化研讨会”“2017 年中国登封国际大禹文化研讨会等学术活动”等。²⁷ 2011 年，大禹神话传说被评为河南省级非物质文化遗产代表作项目。自 2011 年至 2019 年，登封

2022 年。

23 朱鹏：《大禹传说作为中华正统观念中原叙事的意义——以登封大禹、启母与少姨的传说与信仰为中心》，《民俗研究》，2021 年第 6 期，第 107-116 页。

24 “神话”与“传说”的概念在学术界素有争议，本文无意辨析两个概念，行文中主要使用“传说”一词，但涉及部分学者的研究时，亦直接采其所用的“神话”一词。

25 张振犁：《中原神话通鉴》，郑州：河南大学出版社，2017 年。

26 刘白雪、常松木：《大禹与嵩山》（上卷），郑州：中州古籍出版社，2009 年。

27 齐岸青、阎铁成：《古都郑州》，2018 年第 1 期，内部资料。

市连续举办了十届大禹文化艺术节。²⁸

登封大禹传说与信仰的一体性呈现离不开来自地方精英的积极推动。常松木是打造登封大禹文化的核心人物，是一位既熟悉登封大禹文化，又有能力上下联系的“大禹神话传说”省级代表性传承人。他曾任登封市民间文艺家协会主席、登封市政协文史委主任等职。在挖掘登封大禹文化的十余年间，常松木遍访登封禹迹，询问村夫耆老，并考察了四川、山东、安徽、浙江等全国多处大禹文化遗迹，和各方大禹文化推动者保持着友好联系。在常松木周围，以登封市大禹文化研究会等组织为依托，聚集着一批积极推动大禹文化的地方精英。这些以常松木为代表的地方精英们的同心努力，无疑是登封市大禹传说与信仰相对活跃的重要原因。

由地方政府和地方精英主导的众多文化活动无疑增强着大禹信仰与传说在民间的影响力。在地方打造大禹这一标志性文化符号的过程中，除了举办各类研讨会，文化艺术节等，还伴随着各个群体共同参与的建祠、修庙、立碑、立像、更改地名等活动。

（三）北五里庙的大禹祭典与仪式的标准化

北五里庙是登封当下举办大禹活动最重要的场所，位于登封市大冶镇石岭头村所辖的一处山岭上，2009年被常松木等人以中国大禹文化研究中心、登封市大禹文化研究会的名义授予“长岭山传承：大禹文化研究基地”的称号。北五里庙现有正殿一座，东西侧殿各一座。正殿自左至右依次供奉关圣帝君、镇山山神、大禹王、太上老君、虫王伯益等。西殿供奉有送子观音和山神奶奶，西殿北侧搭有厨房一间，东殿为休息室。庙对面有一座坐南朝北的戏台，上书红色大字：“大冶北五里庙大禹文化艺术剧院”，庙西为尚处于建设中的大禹文化广场。

在当下的中国各地普遍存在对各种先贤圣王的祭典活动。这些祭典活动的仪程大体上是一致的。如华琛所说，“如果有事物可以创造和维系着一个一统的中国文化的话，那就是标准化的仪式

28 其中，第一届大禹文化艺术节于2011年农历正月十六在登封市大冶镇沁水村禹王庙举办，同年农历七月初一，第二届大禹文化艺术节在登封市大冶镇石岭头村北五里庙举办。此后历届大禹文化艺术节均于当年农历七月初一在北五里庙举办。

了。”²⁹ 比如，在 2019 年第十届大禹文化艺术节暨祭祀禹王典礼上，流程分为大禹文化艺术节开幕式和祭祀禹王典礼两部分。³⁰ 整场典礼，无论是领导致辞、嘉宾发言、祭文宣读还是其它仪式活动，无不凸显着大禹的圣王形象，重复着对大禹圣绩的叙事。围聚在场的四方乡邻无疑也会在这种对大禹圣绩的重复叙事中加深对大禹形象的认知。“地方民众建造他们自己的庙宇，安放神像，举行节庆。但要更细进行探讨就发现，很明显，国家在以微妙的方式干预，将某种一致的东西强加于地区和地方层次的崇拜”，地方精英们“急于要在信仰标准化的过程中与国家权威合作。帮助建造一座得到允准的庙宇是这许多方法中的一种，有文化的士绅可以借此使他自己和家乡的社区变得‘儒雅’”³¹。实际上，这种仪式流程上的“标准化”，在与全国各地的大禹祭祀典礼仪程的对比中更为

29 华琛：《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》，《历史人类学学刊》，2003 年 10 月第 1 卷第 2 期，第 98-114 页。

30 第一部分：大禹文化艺术节开幕式，时间：2019 年 8 月 1 日上午 9:00。地点：北五里庙戏台。一，鸣鼓奏乐；二，登封市大禹文化研究会会长、河南省嵩山风景名胜区管委会原常务副主任介绍出席开幕式的领导和嘉宾；三，登封市大冶镇党委书记致欢迎词；四，安徽省淮南市大禹文化研究会会长讲话；五，书法家向艺术节敬献书法作品；六，中华炎黄文化研究会副会长、河南省政协原主席、中华豫剧发展促进会会长题词“大禹故里，华夏之源”，委托河南省炎黄文化研究会办公室主任代转；七，文艺节目表演。

第二部分：祭祀禹王典礼，时间：2019 年 8 月 1 日上午 10:00。地点：北五里庙大禹文化广场。一，肃立雅静；二，鸣号（鸣长号 9 响，每次 5 秒，寓意大禹劈九山、开九道、治九河、划九州、铸九鼎以及五音听政之赫赫功德）；三，击鼓（击鼓 34 响，寓意全国 34 个省、市、自治区、特别行政区）；四，鸣锣（鸣锣 13 响，寓意大禹治水十三年，三过家门而不入的丰功伟绩）；五，敬献花篮；六，献三牲、五谷、珍果；七，献酒献爵、献玉璧；八，恭读祭文；九，敬酒献爵；十，敬香；十一，献乐；十二，献舞；十三，全体嘉宾向立国始祖大禹行鞠躬礼。

31 华琛：《神的标准化：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励（1960-1960 年）》，韦思谛编，陈仲丹译，《中国大众宗教》，南京：江苏人民出版社，2006 年，第 58 页。

明显，如安徽涂山³²、陕西韩城³³、浙江绍兴³⁴、甘肃渭源³⁵等地的大禹祭祀典礼。Szonyi（宋怡明）在研究福州地区的五帝信仰时认为，五帝崇拜经历了一系列跨地区或是全国性文化整合，每一次整合都表明了地方与跨地方的文化之间的融合协调进入了一个新阶段且对当地产生了不同影响。³⁶大禹祭典仪式流程上的相对统一，也反映了大禹信仰经历了一系列跨地区或是全国性的文化整合。

如果我们仅从表面通过一场祭典和地方精英的参与来认识大冶镇北五里庙的大禹信仰活动，便会容易得到大禹“标准化”或者“资源化”的表象。但若继续调查则会发现，大禹庙的大禹信仰与传说实际上与其它神灵信仰是互相借助、共存共荣的关系。以第十届大禹文化艺术节暨禹王祭祀典礼来说，围聚在场的成百上千的四方乡邻并非专为祭典仪式而来，真正吸引着他们的是此地每年上演的持续十天或半月之久的演剧活动。普通百姓除了在典礼现场作为顺道的观众，更重要的身份则是演剧活动的观众和进庙上香的香客。

三、竞合：北五里庙历史与演剧

在北五里庙大禹信仰“标准化”之下，对其历史演变必须进行进一步的调查。科大卫、刘志伟在讨论“标准化”时强调：“我们要研究的，就不只是中国文化的‘大一统’的结构本身，而是形成其结构的复杂历史过程，尤其要对不同地域历史演变作出比较的研究。”³⁷

32 朱勇鸿：《安徽涂山禹王宫举行祭祀大禹活动》，《中国大禹文化》，2013年9月总第5期，内部刊物。

33 张娜：《陕西韩城举行癸巳年祭祀大禹典礼第四届大禹文化节》，《中国大禹文化》，2013年9月总第5期，内部刊物。

34 丁晓洋：《浙江绍兴大禹陵首祭20周年以“禘礼”公祭大禹》，《中国大禹文化》，2015年6月总第13、14期，内部刊物。

35 马宝明：《甘肃省渭源县举行祭祀大禹典礼》，《中国大禹文化》，2015年12月总第17、18期，内部刊物。

36 Szonyi M.: *The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China. The Journal of Asian Studies*, Vol. 56, No. 1 (Feb., 1997), pp. 113-135.

37 科大卫、刘志伟：《“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪

（一）从山神庙到大禹庙：北五里庙的演变史

当下的北五里庙无疑是以大禹为主神的大禹庙，所以也有人称北五里大禹庙。而实际上，大禹庙则是由山神庙演变而来。据石岭头村老村民弋宗理讲述，大禹庙在民国年间为一座小山神庙。山神庙为一间屋，屋内有石板垒就的石庙，石庙内供奉山神爷和山神奶奶。时人称：“五里庙，屋里庙，屋里还有庙，庙里还套庙。”屋前为一座卷棚，西边一间屋，供奉土地和虫王。庙宇处在禹县（今禹州）至巩县（今巩义）的所经之路上，周围没有住户。庙旁有一处石洞，一个石凳，洞内放有水缸。山神庙原有三亩地的庙产，附近村民中有耕种这块土地者，则需要负责每天往水缸挑水，以供来往行人歇憩饮用。

北五里庙周边的村落中有大小会首，在每年的麦收之后，这些会首会轮流组织庙会，除给山神等进香外，还邀请戏班唱三天戏，时称“山神爷会”。1958年，北五里庙和全国无数个庙宇一样，面临着被拆除的命运。村里有老人不愿意，就敲着锣通知大家。还有人偷偷在庙里写了几行字：“我是北乡客，常在庙里歇。谁扒这小庙，我是他亲爹。”庙被拆毁后，砖瓦等物被一部分村民抢走，另有一部分村民觉得吃亏，于是就有两个木匠把庙内的两棵大槐树砍走了。两位木匠在砍树后数年内去世，人们将其死因归之于有灵性的大槐树使祟。据说，扒庙的时候也有人从庙屋上摔下。³⁸

之后，北五里庙又经多次修建。关于几次修建时间，常松木所撰碑文³⁹与秦志明、弋宗理的讲述有所出入。据大禹庙大禹活动的

看中国文化的大一统》，《历史人类学学刊》，2008年10月第6卷第1、2期合刊，第1-21页。

38 被访谈人：弋宗理，男，登封市大冶镇石岭头村村民，1937年生。访谈人：朱鹏。访谈时间：2018年10月18日。访谈地点：登封市大冶镇北五里庙。

39 重修北五里庙碑记》全文：“己巳年，附近诸村集资建瓦房三间，并东西庙房。七年后，又改殿房为琉璃瓦顶。庚寅年，北五里庙理事会秦福宽、刘保京、秦志明、刘木森、王占魁、燕长生诸君慨叹神之灵应而殿宇逼仄，遂萌除旧增新之念，乃恳告四方善士助缘聚资，躬画規制，鸠工构榘，经始于辛卯孟夏至癸巳仲秋，天成殿、厢房、牌坊、舞楼、禹功亭、明德亭、平成亭顺次落成。鸟革翬飞，美轮美奂，四方瞻拜，一望肃然。大殿敬塑禹王、山神、虫王、关帝、老君，绘饬诸神宜色冠服，森列威

组织者之一秦志明讲述，这里原有两块大石头，两棵上千年的槐树，一棵红槐一棵白槐。北五里庙原是山神庙，大禹就是山神，因为他治水，管山河。秦志明的父亲秦福杰在1978年曾在此地悄悄地建了个小庙。经济条件好转后，周围村民又于1998年修建了一次，2008年再次修建。⁴⁰大禹庙附近居民弋综理回忆，20世纪60年代，这里是私人盖的小庙，80年代生活条件变好，人们又在小庙前面盖了三间庙，90年代又将三间庙改建为五间庙。弋综理在附近开有小卖铺，曾是修建三间庙的主要人物。⁴¹现在，正殿中的西侧长桌上放有三间庙拆除后留下的四尊神像，为药王、财神、老君、山神，但并无大禹神像。

综上，我们可以了解北五里庙自民国以来的历史演变，大致经历了山神庙——拆毁——私建小庙——三间瓦房庙——琉璃房庙——新修五间庙等几个阶段。若以碑文所记时间，禹王像在2011年之后才被安置进正殿即天成殿内。

（二）非遗保护与北五里庙的演剧活动

大冶镇北五里庙的历届大禹祭典都在农历七月初一举行，而在民间传说中，大禹则诞生于六月初六，各地的大禹庙也多数以六月六为举办大禹庙会之期。当地的文化精英为何没有将大禹祭祀典礼的日期选在普遍认可的六月六日而是选在了七月初一？实际上，这一日期的选择正是基于当地盛行演剧的民俗传统。“《华琛专号》的作者认为，华琛的研究，强调了中国文化的统一性，过于偏重讨

严。禹历七月初一乃古剝会。辛卯年始，中国大禹文化研究中心，登封市大禹文化研究会在此举办中国大禹文化之乡暨禹王祭祀典礼。群贤毕至，信士云集。适连岁大旱，而秩祀之后三五天内多雨五六场，人皆欢呼而颂禹王之德。”重修北五里庙碑位于登封市大冶镇北五里庙正殿前，禹历丙申年孟春穀旦仝立，即2016年刻立。碑文中的己巳年即1989年，七年后即1996年，庚寅年即2010年，辛卯年即2011年，癸巳年即2013年，丙申年即2016年。

40 被访谈人：秦志明，男，沁水村人，1958年生，现于登封某矿厂工作。访谈人：朱鹏。访谈时间：2018年6月16日。访谈地点：登封市大冶镇北五里庙。

41 被访谈人：弋宗理，男，登封市大冶镇石岭头村村民，1937年生。访谈人：朱鹏。访谈时间：2018年10月18日。访谈地点：登封市大冶镇北五里庙。

论标准化的信仰和仪式在地方社会的渗透，而对民间和本地的习俗的延续性则没有足够的关注。”⁴² 只有对北五里庙原有的演剧传统详加考察，才能理解当地大禹活动的内在逻辑。

北五里庙的演剧活动自民国山神庙时期既已存在。如前所述，每年的麦收时节举办“山神爷会”时，则邀请戏班唱三天戏。当时戏台并不大，仅一席之地。一天三场戏，除上午和下午外，晚上还点灯继续演唱，如此持续三天。附近村民络绎前来，观众有数百人。妇女们在前看戏，男人们则不许往里进，只得在后面看。1958年山神庙被拆除之后，演剧活动也随之中断。据弋宗理讲述，20世纪70年代，演剧活动再次兴起，有好事者十几人到各村收钱，每户五角，而后便组织演剧。⁴³

20世纪90年代后，形成了每年农历七月初一举办庙会的传统。庙会期间，戏剧演出是最重要的活动之一。此时，已不再有人向村民收钱，而是由许多到庙里还愿的人出资请戏，如在庙里求子得子的、考学如愿的，或办喜事报喜的等。本地的煤矿、铝矿等企业若效益好，也常捐资请戏。演剧活动有时自农历六月二十八或二十九即已开始，可达半月之久，如2006年的演剧活动就长达46天。⁴⁴ 21世纪初，当地有媒体将大冶镇作为封建迷信的负面案例曝光，北五里庙及大禹信仰文化一度陷入了举步维艰的困境。非物质文化遗产保护运动兴起之后，登封的“大禹神话传说”先后被评定为登封市（县级）、郑州市（市级）、河南省（省级）非物质文化遗产。“2011年7月31日至8月上旬，中国大禹文化研究中心、嵩山文化研究会、登封市文联、登封市大禹文化研究会在大冶镇北五里庙举办了第二届中国大禹文化之乡民间艺术节，组织了戏剧、民间社火、音乐、曲艺等十几场演出。”⁴⁵ 有了官方和各阶层

42 科大卫、刘志伟：《“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》，《历史人类学学刊》，2008年10月第6卷第1、2期合刊，第1-21页。

43 被访谈人：弋宗理，男，登封市大冶镇石岭头村村民，1937年生。访谈人：朱鹏。访谈时间：2018年10月18日。访谈地点：登封市大冶镇北五里庙。

44 被访谈人：秦志明，男，沁水村人，1958年生，现于登封某矿厂工作。访谈人：朱鹏。访谈时间：2018年6月16日。访谈地点：登封市大冶镇北五里庙。

45 欧阳文权：《大禹故里天中古城又一张文化金名片—探求登封“大禹故

文化精英的参与，北五里庙的民间信仰、演剧等也借助民俗文化和非物质文化遗产之名取得了合法的生存空间。正如有的学者所指出的那样，“在当代中国，随着‘民俗热’的再次兴起和‘非物质文化遗产’保护实践的广泛开展，民间信仰之于当代社会的意义被不断的赋予、阐释和重建，‘非遗化’渐渐成为民间信仰当代转型的重要路径依赖。”⁴⁶ 随后的历届大禹文化艺术节均在北五里庙举行了隆重的祭典活动。包括演剧在内的文艺活动也随之每年登场，持续半月之久。“有异于帝国时期国家是标准化的主要推动者，现代国家已不再以钦准神明来控制民间信仰，标准化大多为地方基于实质利益而自发地发动；然而，国家也并非完全退出标准的运作，透过民俗文化资产的认定，仍能引导地方去发掘或创造具有正统性的历史，而导致标准化的发生或深化。”⁴⁷ 由此来看，如大禹等具有正统性的符号被列入“非物质文化遗产”名录，亦可视作现代国家推行“标准化”的一种方式。

通过对北五里庙历史演变和演剧活动的调查，我们可以显而易见地看到：北五里庙的大禹祭典正是通过深植于当地的民俗文化传统而得以顺利举办；当地的信仰传统也因得到官方认可和地方文化精英的保护而取得了生存空间。

四、共存：北五里庙的多元信仰

在乡土的民间信仰实践中，实际有着多元信仰群体的互动。国家在以某种形式介入到民间的信仰生活时并不会强势地改变地方原有的信仰传统。“国家强调的是形式而非内容。在中国宗教中，（国家）并未尝试去推行一套标准化了的信仰。”⁴⁸ 在北五里庙，

里”史迹》，2019年8月28日。网址：<http://www.dfswl.cn/article-399-1.html>。取用时间：2019年8月28日。

46 张祝平：《本体与他者：当代中国社会民间信仰“非遗化”反思》，《中国农业大学学报（社会科学版）》，2017年第6期，第75-83页。

47 谢贵文：《神明的标准化——从老二妈、玉二妈、六房妈的传说谈起》，《台湾文学研究学报》，2016年4月总第22期，第7-47页。

48 华琛著，徐天基、罗丹译：《仪式还是信仰？——中华帝国晚期一致性文化的构建》，复旦大学历史学系编，巫能昌执行主编，《明清史评论》第六辑，上海：中西书局，2022年，第1-26页。

作为主神的大禹并不是当地百姓灵验叙事最多的神灵，自然也不是最为百姓崇信的神灵。实际上，大禹作为一种国家正统象征的文化符号，为当地的信仰活动提供了保护。在大禹信仰之下，北五里庙是一个山神信仰最为浓厚，老君、财神、关公等多元神灵共存的信仰空间。“在一神教信仰中，人们所有的精神或神秘的需要都向惟一真神祈祷；但是在中国人多神崇拜的传统中，人们为不同的目的向不同的神明祈祷。”⁴⁹这种多元神灵信仰共存，实际也是地方多元实践群体互动的结果。苏堂栋（Donald S. Sutton）认为，我们“应该关注不同的地方利益对文化变迁的塑造作用，尤其是地方文化背景下的心理诉求与权力地位的竞争。”⁵⁰北五里庙当下的多元神灵共存的信仰生态即是地方多元群体的心理诉求和权力地位竞争的反映。

（一）山神爷、山神奶奶与求子习俗

上文述及，北五里庙原为山神庙，庙内的山神爷与山神奶奶是最受当地人信奉的神灵。山神爷守护一地山川，一方百姓，与土地爷一样，是中国最普遍的地方神。山神奶奶往往具有送子之神职，最易为四邻百姓所需。北五里庙的西殿至今供奉着山神奶奶，神像一旁的条案上则放着很多只红红绿绿的小布鞋。秦志明解释，谁家有不孕的妇女，家人就在这里偷一只鞋，悄悄地放到不孕妇女卧室里的隐蔽处。待妇女生产后，家人就来庙里送还一双或多双鞋。当年盖庙时，几百双的鞋子都被烧掉了。⁵¹据常在大禹庙走动的方玉芳讲，这里的山神奶奶送子很灵验，要男得男，要女得女。为了感谢老人家，得子的人家就会请一台戏还愿。这里的戏都是一场一个月，一天三场，三台戏对着唱。这些鞋子都是还愿的人送来的。送红鞋的代表生了儿子，送绿鞋的代表生了女儿，称为“红官绿娘

49 杨庆堃著，范丽珠等译：《中国社会中的宗教》，成都：四川人民出版社，2016年，第7页。

50 苏堂栋著，汤芸、张原译，《明清时期的文化一体性、差异性与国家——对标准化与正统实践的讨论之延伸》，《历史人类学学刊》，2009年10月第7卷第2期，第139-163页。

51 被访谈人：秦志明，男，沁水村人，1958年生，现于登封某矿厂工作。访谈人：朱鹏。访谈时间：2018年6月16日。访谈地点：登封市大冶镇北五里庙。

娘”。黄鞋也代表生了儿子，黄色代表皇家、贵族或官员，一般是富贵人家来送。⁵²在大禹庙西殿的墙上，挂有多幅锦旗，均为附近村民还愿所赠。锦旗内容以求子遂愿后感谢山神奶奶为主，如“送子有功”“神恩浩荡，送子有功”“神恩浩大，送子有功”等。可以想见，北五里庙周边的村民们对山神奶奶的信仰之盛、之诚。

在第十届大禹祭典的前两天，即7月30号，下午四点第一场戏正式开唱。这台戏的出资人是一对来自北五里庙周边村落——陈家沟的夫妇。他们曾在北五里庙为儿媳求子，而后儿媳生了一对龙凤胎。在还愿戏开唱之前，他们需要在庙里遍祀所有神灵。元宝、高香、食品等一应供神之物齐备，中年妇女将高香点燃后插进院内的大铜香炉，在正殿向大禹、关公、山神、老君、虫王以及几尊旧神像等依次磕头上香。当最后在西侧殿为山神奶奶上香时，事主流露出了一种自内而外无法抑制的笑意，使在一旁观察的笔者也受到了深深的感染。这使笔者相信，在这些老百姓看来，能使他们求子得子的山神奶奶在他们的心目中要远比端坐在上的圣王大禹重要和亲切得多。

（二）财神信仰与地方矿产

财神信仰与太上老君信仰是大冶镇乃至登封、新密、巩义一带民间信仰中的重要内容。这一信仰的兴盛与当地的地理矿产和地方产业经济有着密切的联系。登封市大冶镇矿产资源丰富，已探明有煤炭、铝土矿、铁矿、镓矿、锂矿、磷矿等。⁵³因此，大冶镇的煤矿、铝矿等大小企业达数千之多。大冶镇之名，也是由矿产与冶炼而来。由于矿企之多，求财、保平安就成了最为广大从业者所需的事情。财神是中国民间供奉最为广泛的神灵，其中又有文财神、武财神等区别。诸多财神中，最为知名的当属赵公明和关公。太上老君不仅是道教祖师，也是五金冶炼、开矿、制陶等的行业神。北五里庙的改建、扩建，其资金除了来自于四邻村落的善男信女捐助之外，更多的则是来自于本地矿企的捐助。因此，当下北五里庙在原山神庙的基础上陆续加入关帝圣君、太上老君等神灵就是自然而

52 被访谈人：方玉芳，女，登封人，1966年生，在嵩山老母洞取得道士证，游走于各个庙宇为人看病问事。访谈人：朱鹏。访谈时间：2018年10月17日。访谈地点：登封市大冶镇北五里庙。

53 郝焕斌：《大冶镇志》，郑州：河南人民出版社，2008年。

然的事情了。

（三）虫王信仰的历史继承与当下植入

虫王是北五里庙在作为山神庙时就已供奉的神灵之一，是保护一方庄稼免遭蝗灾虫害的神灵。关于虫王是谁，有不同的说法，其中以刘猛将军为虫王者较多。实际上，在民间庙宇中，除了玉皇大帝、关帝、灶王爷等流传极为广泛的神灵之外，许多民众对于很多神灵并不知道其名号，他们最常称呼的可能是“老人家”“老母”“奶奶”等拟人化的称号。北五里庙的虫王也是如此。当笔者向弋宗理及他人问及山神庙时期的虫王是谁时，他们仅仅知道是虫王，并不知虫王是谁。然而，当前北五里庙供奉的虫王则明确地在牌位上写着“虫王伯益”四字。伯益何人？《荀子》中记载：“禹傅土平天下，躬亲为民，行劳苦，得益、皋陶、横革、直成为辅。”⁵⁴ 益即为伯益，为辅佐大禹治水的重要人物之一。

虫王为伯益之说何来？清嘉庆年间的《密县志》卷七载：“虫王庙，在邑东云崖宫北下里。顺治六年，知县李芝兰重建。《说嵩》《广博物志》曰：伯益，字隤斨，为唐泽虞臣，是为百虫将军。今巩、洛、嵩山有百虫将军庙是也。自汉有之。水经注云晋元康时复立。《中州杂俎》：密有虫王庙，即百虫将军，乃烈山泽之伯益也。岁祀。令必躬亲祠祀。最古。”⁵⁵ 卷九又载：“城隍圣诞每年五月二十八日祭。不奉。勅。陈设：帛一、羊一、豕一、爵三、饌案一。仪注：行二跪六叩礼。虫王庙。每年六月十二日祭。陈设同上。仪注：行一跪三叩礼。”⁵⁶ 可见，在嵩、洛一带确有奉伯益为虫王的传统。《水经注》载：“水出百称山东谷，其山孤峰秀出，嵯峨分立。仲长统曰：昔密有卜成者，身游九山之上，放心不拘之境。谓是山也……南据嵩岳，北带洛瀍。晋元康二年九月，太岁在戌，帝遣殿中中郎将关内侯樊广、缙氏令王与主簿傅演，奉宣诏命立庙殿焉。又有百虫将军显灵碑，碑云将军姓伊氏，讳益，字隤斨，帝高阳之第二子伯益者也。晋元康五年七月七日，顺人吴

54 王先谦：《荀子集解》，中华书局，1988年，第463页。

55 景纶修，谢增纂：《密县志》卷七《建制志·坛庙》，清嘉庆二十二年刻本。

56 景纶修，谢增纂：《密县志》卷九《典礼志·群祀》，清嘉庆二十二年刻本。

义等建立堂庙。永平元年二月二十日，刻石立颂赞示后贤矣”⁵⁷由此可见，嵩、洛一带奉伯益为虫王（百虫将军）起源甚早。

北五里庙奉伯益为虫王其来有自，而伯益何以会成为虫王？《汉书》载：“益作朕虞，育草木鸟兽。（应劭曰：益，伯益也。虞，掌山泽禽兽官名也。）”⁵⁸可见，伯益是掌管山泽禽兽，保育草木之官。后世将其衍申为虫王，也在情理之中了。伯益佐禹治水、育草木鸟兽的事迹不仅载诸史册，还在当代的登封地区演绎着更丰富的传说。常松木有《虫王的来历》一文，其梗概为：

传说大禹治水后，洪水里的鱼仔晒在地上变成了蚂蚱，成为一大祸患，为害庄稼。夏启惊恐地想起了被他杀害的伯益。伯益知禽兽之言，曾帮助帝舜调驯鸟兽，能用火焚烧山泽，迫使猛兽逃匿。夏启就不断祭祀伯益。伯益可怜黎民百姓，就指点人们用火攻、挖沟土埋等方法消灭了蚂蚱。夏启于是每年都祭祀伯益亡灵。后来人们也就尊伯益为“百虫将军”，建了很多虫王庙来供奉伯益。现在，登封大冶北五里庙等村的庙宇里都还供奉着虫王爷伯益，希望他保佑人们免遭蝗虫伤害呢。⁵⁹

综上所述，无论当地村民是否知道北五里庙最早供奉的虫王为谁，将其视作伯益都在情理之中。而当下对于虫王伯益的供奉，不仅延续了原山神庙时期的虫王信仰，更是借助伯益佐禹治水而增强了大禹的主体地位，为大禹在北五里庙占据主神之位提供了一定意义上的合理性。同时，大禹在北五里庙中的增设，不仅为庙宇内其它信仰提供了来自文化精英和地方政府的保护，也使自身的传说和信仰进一步传播具备了深厚的土壤。

北五里庙多元神灵信仰共存格局的形成是地方自然地理特征和民俗文化传统的合力使然。这种合力的背后实际是以随着社会发展而变动不居的能动的多元群体的信仰实践为基础的。这个多元群

57 酈道元著，杨守敬、熊会贞疏，杨旻宏、杨世燦、杨未冬补：《水经注疏补（中编）》，北京：中华书局，2016年，第327-328页。

58 班固：《汉书》，北京：中华书局，2012年，第665-667页。

59 常松木主编：《登封大禹神话传说》，郑州：河南文艺出版社，2014年，第238-239页。

体，既有允准和鼓励“标准化”神灵——大禹的地方官员和文化精英，也有地方或村落中从事采矿与冶炼等的工商业者，更有围绕祈子与看病问事等展开活动的道士、巫医与香客。多元神灵背后多元群体的信仰实践自然是一个充满博弈与互动的过程。北五里庙的大禹和多元神灵信仰即“呈现了中国宗教的真实场景：各个社会群体之间永无止境的动态博弈。”⁶⁰

五、余论

在中国民间的庙宇中，实际上有很多属于不同系统的神灵共存，他们或被安置于同一座庙的同一间殿中，或被安置于同一座庙的不同殿中。由于属于不同的神灵系统，即便出现一位被“国家”或“官方”允准和鼓励的“标准化”神灵，也难以对其它神灵进行融合。实际上，“标准化”神灵与同一地方其它神灵的关系如何，主要取决于以下两方面因素：

第一，神性传统。不同的神灵有着各自的神性传统。有些神灵的神性相同或相近，有些神灵的神性则明显不同。当神性相同或者相近时，地方神灵往往容易被“标准化”神灵同化吸收，或作为陪祀神纳入同一神灵系统。当神性相异甚至相反时，地方神灵往往更容易和“标准化”神灵独立共存。我们很难想象，一个威严肃穆的圣王形象的大禹，能够代替山神奶奶而兼有送子的神职。

另外，当两个或两个以上非地方性神灵同时出现时，其中的“标准化”神灵也难以对其它的非地方性神灵实现同化或吸收。在北五里庙的神灵中，太上老君、关圣帝君和大禹都是非地方性神灵。这些神灵都拥有着相当久远的历史和极为广泛的信仰群体，自然也有着强盛的“生命力”，所以当受到鼓励和允准的“标准化”神灵——大禹出现时，并不能对关圣帝君、太上老君等进行同化或吸收。

第二，信仰实践。如果说神性传统是来自历史惯性的力量，那么信仰实践就是来自现实的力量。现实的信仰实践往往更加能够决定一个地方不同神灵的生存状态和相互关系。北五里庙中的每一位

60 徐天基：《帝制晚期中国文化的研究框架与范式——反思华琛的标准化理论》，《世界宗教研究》，2013年第6期，第178-186页。

神灵的存在，都是源于本地不同群体的实践需求。作为国家象征和文化资源的大禹是地方文化精英着力建构的对象，太上老君和关帝圣君是地方煤矿冶炼从业者祈求平安和财运的对象，山神爷、山神奶奶是周边村落百姓祈愿一方安宁，求子求女的对象。每一位神灵背后其实都是不同信仰群体的实践需求。

北五里庙的地方传统遇到合法性的困境时，借助被允准和鼓励的“标准化”神灵大禹来取得合法性，就是一个最为有利的选择。

“标准化”神灵大禹入主北五里庙，妥协和借助原有的地方传统来增加影响力，则是一个最为有效的选择。所以，多位神灵的共存共荣就成了符合背后不同实践群体共同利益的事情。可以想象，离开了原有的地方传统，北五里庙的大禹影响力就会大为削减，而没有了大禹的进驻，原有的地方传统也会遭遇困境。

这里需要说明的一个问题是，华琛以妈祖为例讨论神灵“标准化”时所选择的时间范围是 1960 到 1960 年，但“标准化”理论仍然可以用于阐释当下的问题，只是国家允准和鼓励的方式发生了变化。实际上，华琛在讨论仪式“标准化”的最后，基于其 1985-1990 年在广东、江苏、山东的民族志调查，已经注意到了经济改革后仪式活动的恢复，并提出了不再有一套统一仪式是否意味着不再拥有一致性文化的问题。⁶¹ 在封建社会，国家可以通过鼓励和允准某一神灵实现“标准化”，而在现代社会，国家则通过选择、命名、允许乃至鼓励一些包括神灵在内的文化符号来实现“标准化”。非物质文化遗产的申报就是其中的一种有效方式。无论地方政府和文化精英们是以宣扬国家意识为目的，还是以增强地方认同感和自豪感为目的，或者是以文化资源开发为目的，都会在客观的潜移默化中借助“大禹”这一文化符号实现地方民众生活中的国家在场。实际上，很多地方的文化符号都被作为一种民族文化象征或者资源开发的工具，如黄帝、大禹、伏羲、女娲、妈祖等。并且，各个地方对这些带有国家象征的文化符号进行祭祀典礼等仪式时，在仪程中已经呈现趋于“标准化”的现象。显而易见的是，一旦一个文化符号被选择为一地的标志，就会得到大量的支持，从而使得

61 华琛著，湛蔚晞译：《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》，《历史人类学学刊》，2003年10月第1卷第2期，第98-114页。

这一文化符号在这一地域内形成一体性。而在这种文化符号呈现一体性的表象之下，则是多元性的内部互动。所以，登封大禹的传说与信仰就是一个一体多元的矛盾统一体。

“标准化”神灵与同一地方其它神灵的关系并不是一成不变的。这里需要说明的是，关圣帝君、太上老君等在封建社会，也是被鼓励和允准的“标准化”神灵。但在登封这一具体的地方中，它们都不是官方鼓励和支持的对象，也不作为“标准化”神灵而存在。这种多元神灵信仰共存的状态，在未来会有多种可能的走向。当“标准化”神灵的支持和鼓励持续存在，其影响力就会持续下去，而一旦官方和文化精英力量退场，“标准化”神灵的影响力自然也会随之减弱乃至退场。当地方其它神灵的信仰需求持续存在，这一神灵也自然会持续存在，而一旦信仰需求减弱，这一神灵的存在也会出现危机。以太上老君和关圣帝君来说，当登封的矿产资源日益枯竭，“火中求财”的从业者就会减少，由此而维系的太上老君和关圣帝君信仰也会随之减弱。实际上，在笔者的调查中，登封及周边县市的相关信仰正在出现这种变化。

综上，“标准化”神灵与同一地方其它神灵的关系是由长期延续的神性传统和发展变化的信仰实践共同决定的。在华琛对神灵标准化的讨论中，虽然注意到了在“标准化”的神灵符号之下存在着不同群体对同一神灵多元阐释的空间，但并没有指出，“标准化”的神灵未必需要像天后吃掉沙江妈那样吸收其它神灵的精魂，或者导致别的神灵消失，而是在多元的地方利益诉求和博弈中能够达致一种多元神灵共存的关系。不同的实践群体在多元的信仰交流与实践中有着各自不同的目的。大冶镇北五里庙的多元神灵信仰共存状态即是这样一种多元实践群体互动的反映。登封地区大禹的传说与信仰也是深植于地方民俗传统，与多元实践群体相互借助，共同建构的结果。

参考文献

1. 班固：《汉书》，北京：中华书局，2012年。
2. 常松木主编：《登封大禹神话传说》，郑州：河南文艺出版社，2014年。

3. 程健君:《中原神话调查与研究》,《中华文化论坛》,2020年第1期。
4. 丁晓洋:《浙江绍兴大禹陵首祭20周年以“禘礼”公祭大禹》,《中国大禹文化》,2015年6月总第13、14期,内部刊物。
5. 郭于华主编:《仪式与社会变迁》,北京:社会科学文献出版社,2000年。
6. 郝焕斌:《大冶镇志》,郑州:河南人民出版社,2008年。
7. 侯泰修:《登封新志》卷一《古迹》,北京:北京线装书局,2003年,明嘉靖八年影印本。
8. 华琛:《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》,《历史人类学学刊》,2003年10月第1卷第2期。
9. 华琛著,徐天基、罗丹译:《仪式还是信仰?——中华帝国晚期一致性文化的构建》,复旦大学历史学系编,巫能昌执行主编,《明清史评论》第六辑,上海:中西书局,2022年。
10. 景纶修,谢增纂:《密县志》卷七《建制志·坛庙》,清嘉庆二十二年刻本。
11. 科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,《历史人类学学刊》,2008年10月第6卷第1、2期合刊。
12. 李凡:《神灵信仰的标准化与本土化——以胶东半岛妈祖信仰为例》,《民俗研究》,2015年第3期。
13. 酈道元著,杨守敬、熊会贞疏,杨魁宏、杨世燦、杨未冬补:《水经注疏补(中编)》,北京:中华书局,2016年。
14. 刘白雪、常松木:《大禹与嵩山》(上卷),郑州:中州古籍出版社,2009年。
15. 刘昉:《旧唐书》卷五,北京:中华书局,1997年。
16. 鲁西奇:《人群·聚落·地域社会:中古南方史地初探》,厦门:厦门大学出版社,2012年。
17. 马宝明:《甘肃省渭源县举行祭祀大禹典礼》,《中国大禹文化》,2015年12月总第17、18期,内部刊物。
18. Meir S. and Robert P. W., eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
19. 欧阳文权:《大禹故里天中古城又一张文化金名片——探求登封“大禹故里”史迹》,2019年8月28日。网址:<http://www.dfswl.cn/article-399-1.html>。取用时间:2019年8月28日。
20. 齐岸青、阎铁成:《古都郑州》,2018年第1期,内部资料。

21. 苏堂栋著, 汤芸、张原译, 《明清时期的文化一体性、差异性与国家——对标准化与正统实践的讨论之延伸》, 《历史人类学学刊》, 2009年10月第7卷第2期。
22. Szonyi M.: The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 56, No. 1 (Feb., 1997).
23. 王芳辉: 《标准化与地方化——宋元以来广东的妈祖信仰研究》, 《文化遗产》, 2008年第3期。
24. 王先谦: 《荀子集解》, 北京: 中华书局, 1988年。
25. 王斯福著, 赵旭东译: 《帝国的隐喻: 中国民间宗教》, 南京: 江苏人民出版社, 2021年。
26. 韦思谛编, 陈仲丹译: 《中国大众宗教》, 南京: 江苏人民出版社, 2006年。
27. 谢贵文: 《神明的标准化——从老二妈、玉二妈、六房妈的传说谈起》, 《台湾文学研究学报》, 2016年4月总第22期。
28. 徐天基: 《帝制晚期中国文化的研究框架与范式——反思华琛的标准化理论》, 《世界宗教研究》, 2013年第6期。
29. 杨庆堃著, 范丽珠等译: 《中国社会中的宗教》, 成都: 四川人民出版社, 2016年。
30. 张娜: 《陕西韩城举行癸巳年祭祀大禹典礼第四届大禹文化节》, 《中国大禹文化》, 2013年9月总第5期, 内部刊物。
31. 张振犁: 《中原神话通鉴》, 郑州: 河南大学出版社, 2017年。
32. 张志刚: 《“中国民间信仰研究”反思——从田野调查、学术症结到理论重建》, 《学术月刊》, 2016年第11期。
33. 张志刚: 《民间信仰: 最真实的中国宗教文化传统》, 《中国民族报》, 2014年4月22日《宗教周刊·理论》版。
34. 张祝平: 《本体与他者: 当代中国社会民间信仰“非遗化”反思》, 《中国农业大学学报(社会科学版)》, 2017年第6期。
35. 朱鹏: 《地方传说文化的传承实践研究——以登封大禹传说与信仰为中心》, 山东大学博士论文, 2022年。
36. 朱鹏: 《大禹传说作为中华正统观念中原叙事的意义——以登封大禹、启母与少姨的传说与信仰为中心》, 《民俗研究》, 2021年第6期。
37. 朱勇鸿: 《安徽涂山禹王宫举行祭祀大禹活动》, 《中国大禹文化》, 2013年9月总第5期, 内部刊物。