

性別、宗教及權力

泰山女神信仰的建構及明清華北社會女性的宗教生活

學生姓名：張園靜

中國文化文學碩士論文

香港理工大學

2018.12

香港理工大學中國文化學系

性別、宗教及權力

泰山女神信仰的建構及明清華北社會女性的宗教生活

張園靜

2018.12

致謝

在理大一年半的學習時光匆匆而過，現提筆回首，我感到最幸運的便是認識了優秀的老師。他們不但授予我知識，更能讓我在迷茫失去方向的時候，給予我人生的建議，令我感動也使我感激。

首先，我要特別感謝我的論文指導老師賈晉華教授。賈老師不但學識非常淵博，對待研究工作也非常認真細緻。她的這種認真、嚴謹的治學態度對我產生了深刻的影響，這也成為我所要學習和畢生追求的對待學術的態度。寫作論文途中，我經歷過一次研究領域和題目的更改。在當時，賈老師不僅不厭其煩地給予我意見和建議，更是站在我的角度幫我考慮論文選題的研究前景等等，我十分感激。本篇論文的撰寫過程中，我經常會突然萌生一些小的想法和問題，雖不成文，但是我每次找賈老師請教、討論時，她總是耐心聆聽，悉心指導，總能使我茅塞頓開、受益匪淺；我論文中的諸多毛病與問題，賈老師幫我指出，並指導我改正；我學術能力上的不足，賈老師也及時幫我指出，使我在這篇學位論文的寫作訓練中，取得了相較之前很大的進步。

再有，我對我的論文第二指導老師梅林寶老師表示感謝。我的這篇論文是基於一篇我的學期論文，正是由梅林寶老師所指導。梅老師根據我的研究題目向我推薦了民俗宗教學領域中重要的研究成果及書目，每次細心解答我的問題，對我的幫助很大。

另外，我還想對張壽安教授表達感謝。從她的身上，我也學到很多非常寶貴的東西。正是她的鼓勵，以及可貴的、對我學術思維的不斷訓練，才能讓我在這段時間內迅速成長。

最後，感謝理大中國文化學系的其他老師。感謝給了我追求知識的寶貴的學習機會。這段時間是短暫且美好的，是我人生中最寶貴的財富。

摘要

明清以來，延續了一千多年的泰山東嶽大帝信仰逐漸被碧霞元君信仰所取代。在當時，這位女神擁有眾多信眾，其影響力迅速從山東擴大到整個華北地區。從東嶽大帝信仰到碧霞元君信仰的轉變來看，這不僅僅是男神沒落與女神興起的過程，其背後還代表著當時社會在歷史、政治生活、思想文化和經濟上的大變革。究其轉變的原因，可能也是十分複雜的，其中不僅牽涉到皇權與神權、神權與父權之間的博弈，還受到宋代以降中國宗教文化生活中民間創造女性神明熱潮的影響。不論如何，碧霞元君這位泰山上的女性神明，在吸收了佛、儒、道的各種宗教及文化元素之後，逐漸地以一個最令民眾滿意的形象建構起來。另外，在碧霞元君信仰發展和傳播的過程中，由於這位女神“擅長管理婦女事務”的職能而使她與其女性信眾之間形成了一種親密且積極的關係，從而備受不同階層、不同年齡婦女的青睞。而這些女性信眾通過各種途徑，對於碧霞元君的推廣及傳播也做出了重要的貢獻。

正文目錄

一、 緒論

(一) 泰山崇拜的三個階段和兩次明顯轉變

1 自然崇拜階段

2 東嶽大帝崇拜階段

3 碧霞元君崇拜階段

(二) 當代碧霞元君信仰研究綜述

1 歐美學界的碧霞元君信仰研究

2 日本學界的碧霞元君信仰研究

3 中國大陸及港臺學界的碧霞元君信仰研究

(三) 本文研究方法、旨趣與框架

二、 儒、道、佛與碧霞元君信仰的建構

(一) 碧霞元君信仰起源的年代學爬梳

(二) 大明詔旨碑與東嶽大帝信仰的沒落——皇權與神權的博弈

(三) 為何是女神？——皇權、神權、父權與性別

(四) 佛教的影響——碧霞元君與女性觀音在建構上的一致

(五) 道教女神碧霞元君

(六) 碧霞元君神格中「孝」元素的建構與儒家知識分子的態度

三、 明清時期碧霞元君女性信眾的宗教生活

(一) 碧霞元君信仰於明代的肇興及在清代的提昇——皇室女性的推動

1 明代皇室女性對碧霞元君信仰的推崇

2 清代皇室女性對碧霞元君信仰的推崇

(二) 碧霞元君與其女性信眾之關係探析

(三) 碧霞元君信仰推廣的重要媒介——女性與香社

(四) 宗教活動與兩性隔離

四、 結論

五、 徵引及參考書目

一 緒論

在中國，泰山作為五嶽之首，不僅具有獨特的自然景觀，更具有豐富的文化資源。具體到與宗教和民俗相關的泰山崇拜上來說，作為兩千年來帝王和民間崇拜的對象，泰山崇拜大體經歷了三個階段並兩次明顯的轉變：自然崇拜（山嶽崇拜）—泰山男性人格神崇拜（東嶽大帝崇拜）—泰山女性人格神崇拜（碧霞元君崇拜）。這種轉變是有趣且值得探討的——如果說從自然崇拜到男性人格神崇拜的轉變是宗教發展的必然結果，那麼從男性人格神到女性人格神崇拜的轉變，其背後所代表的是當時社會在政治、歷史、思想文化和經濟上的大變革。這個轉變過程以及此過程所帶來的現象和爭論，不僅將宋明以降中國宗教文化的變革具體地呈現出來，而且同時反映出當時人宗教生活的具體變化。特別是女性神祇逐漸代替男性神祇成為泰山的主神，帶動了更多女性信眾參與到公共的宗教活動中來，這些現象也為中國婦女史的研究提供了一個新的視野。

（一）泰山崇拜的三個階段和兩次明顯轉變

1 自然崇拜階段

中國先民從上古時代就開始了對於山水之神的祭祀，這在先秦的典籍中有諸多體現。¹具體到泰山祭祀上來，雖然直到西漢，五嶽祭祀的體制才確認下來，在先秦時期，泰山就已經是邦國祭祀的聖地。《史記·封禪書》中齊桓公欲封禪泰山

¹ 參看陳夢家，《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，1988），頁 594-96；常玉芝，《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010），頁 159-62；劉釗，《談出土文獻中有關祭祀山川的資料》，《古文字與古代史》第 5 輯（2017 年），頁 528-530。

一段，從側面反映出戰國時期可能已經出現封禪泰山的說法。²魯國大夫季氏在泰山舉行祭禮，被孔子認為僭越。³可以看出，在先秦時，「泰山」已經被賦予了一定的身份和意義。首先泰山的「聖地屬性」此時已經被建構完成。顧頡剛曾指出，周的都城豐、鎬附近都有比泰山高的多的大山，但是古代王者偏偏放棄眼前的大山而到遙遠的東方去封禪，連後來的秦皇漢武也要遵循，這說明在戰國時期，泰山的這重身份已被建構且趨於成熟，⁴並且成功地得到了統治階級的信奉。不過實際上，雖然這種人為的建構背後有著現實的政治意義，但也並不是刻意而為的，還是基於當時人樸素的原始信仰之上的一一當時的人們對於自然界還具有無數的未知，這使得他們心生畏懼，或對一些無從解釋的現象表示驚奇、信任及依賴，從而對自然界的事物產生崇拜。在當時，泰山地位崇高，人們認為必須尊重並且崇敬它。以至於秦始皇封禪泰山時，沒有接受儒生「埽地而祭，席用菹秸」的建議而遭遇暴風雨，被儒生認為這是對泰山的不敬並譏笑他。⁵正是在這種原始自然崇拜的樸素思想支配的基礎上，泰山成為連接「天」與擁有人間至高權利統治者之間的溝通媒介，不僅具有神聖的意義，同樣具有神聖的性質。這個場所的使用者必須是名義上人間「受天命」的最高領袖，即使在周天子勢力衰微情況下像齊桓公這樣的「九合諸侯，一匡天下」的霸主都名言不順，更不用說大夫季氏了。所以，在人們崇拜泰山的初始時期，這種樸素的原始自然崇拜觀念支配著人們的思想和行為。不過，與此同時，泰山作為一個神聖的獨立人格在先秦時已經模糊

² 詳見顧頡剛，〈「周公治禮」的傳說和《周官》一書的出現〉，原刊於《文史》1979年第六輯，后收入《顧頡剛集》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁186。

³ 楊伯峻譯註，《論語》（北京：中華書局，2006），頁26-27。

⁴ 顧頡剛曾指出：「齊國人的眼孔小，他們錯認了泰山是世界上最高的山，以為它最能接近上帝，而齊威王已下已經稱王，稱王即是做天子，該到泰山上去答謝。稷下先生們的議論和著作本來都是為齊王朝服務的，所以古代的七十二王就都該到泰山去封禪，而傳說中的管仲也就記得這十二家了。《漢書·藝文志》里有〈古封禪群祀〉二十二篇，恐怕就是出於他們的手筆。」詳見顧頡剛，〈「周公治禮」的傳說和《周官》一書的出現〉，頁186。

⁵ 司馬遷（前145-約前86年）撰，《史記》（北京：中華書局，1963），卷28，頁1366、1367。

出現。

2 東岳大帝崇拜階段

在先秦時，人們已經認為泰山有靈。但是在泰山信仰中，人們崇拜的具體對象是山嶽本身，還是山嶽中有靈的物體，抑或是山嶽本身幻化出的「靈」即山嶽人格化的神，在當時人們的觀念中還非常模糊。泰山的人格神在先秦時已經模糊出現，從孔子之語中似乎可以一窺究竟。《論語·八佾》中有：「季氏旅於泰山。子謂冉有曰：『女弗能救與？』對曰：『不能！』子曰：『嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？』」⁶這是說，大夫季氏要祭祀泰山，孔子認為以季氏的大夫身份祭禮泰山是僭越的行為。所以他說道，難道泰山還不如林放懂得禮，會接受這種不合規矩的祭祀嗎？⁷在這裡，孔子將泰山與林放放到一起做了類比，表面上可直接理解為泰山肯定知禮、且知最高之禮，實際是譏諷季氏等人。不過值得注意的是，孔子的話可以被認為隱藏有將泰山人格化的意義——泰山不僅擁有與人一樣的意識，而且具有比人類崇高的德行。如若不然，將泰山與林放——兩個性質和屬性完全不同的事物放在一起比較將毫無意義。

從唐始，泰山的人格神已經被官方承認。唐開元十三年封泰山神為「天齊王」，⁸宋代封「仁聖天齊王」、⁹「天齊仁聖帝」，¹⁰元代加封泰山神為「天齊大生仁聖帝」等等。¹¹然而，這種人格神的建構肯定早於唐朝且在民間已經非常成熟，但是泰

⁶ 《論語》，頁 26。

⁷ 林放在《論語·八佾》章內出現過，曾向孔子詢問過禮之根本，孔子認為他問的「禮之本」是「大哉問」，故林放是懂禮之人。

⁸ 劉昫（888—947 年）等撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷 8，頁 188-189。

⁹ 脫脫（1314—1355 年）等撰，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷 102，頁 2486。

¹⁰ 祥符四年（1011 年），真宗又將泰山神的「仁聖天齊王」升格為「天齊仁聖帝」。脫脫等撰，《宋史》，頁 2487。

¹¹ 宋濂（1310—1381 年）撰，《元史》（北京：中華書局，1976），卷 76，頁 1900。

山人格神從先秦的模糊顯現到唐代被官方承認並取得官方封號之間的漫長時期，又經歷了怎樣的發展和變化？

實際上，民間對於泰山人格神有意識的建構大約起自漢時，然而一開始就與「治鬼說」緊密相連。¹²漢樂府中就有《薤露》、《蒿里》兩篇，充分體現出當時人認為人死後魂歸泰山的觀念。而且，《史記·孝武本紀》中也講到西漢時，方士為了投武帝長生不死之所好，有「封禪則不死」之語；更有人申述「漢主亦當上封，上封則能僊登天矣」。根據泰山「封天禪地」的職能，人們相信，死後魂魄的歸息之所就在泰山。故東漢時，「太山主人生死」的說法幾乎已經得到普遍的共識，¹³連烏桓人也知「中國人死者魂神歸岱山也」。¹⁴更加有力的證明是漢代的鎮墓文，通過近代學者的搜集和整理，有兩則與泰山有關的鎮墓文的內容中也明確地表明泰山與死者的關係：「生屬長安，死屬大（泰）山」、「生人屬西長安，死人屬太山」。¹⁵根據這樣的屬性，晉時成書的《博物志》中，泰山人格神的建構已經相當明確且成熟，並且有了出身：「泰山一曰天孫，言為天帝孫也。主招人魂魄。東方萬物始成，知人生命之長短。」¹⁶

再有，佛教入中國後，不僅將治鬼的泰山神與冥思神進行了結合，¹⁷而且還受到印度偶像崇拜的影響，效法佛教而立嶽瀆神靈之像。東晉時泰山神就已有立

¹² 顧炎武（1613—1682年）著、黃汝成（1799—1837年）集釋，樂保群、呂宗力校點，《日知錄集釋》（石家莊：花山文藝出版社，1990），卷30，頁1353；酒井忠夫，〈泰山信仰的研究〉，收入游琪、劉錫誠主編，《山嶽與象征》（北京：商務印書館，2004），頁194-195。

¹³ 范曄（398—445年）撰，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷82，頁2731。

¹⁴ 范曄，《後漢書》，卷90，頁2980。

¹⁵ 詳見范文美，〈泰山「治鬼」與佛教地獄〉，《東南大學學報：哲學社會科學版》，卷12期S2（2010年12月），頁63。

¹⁶ 張華（232—300年）撰、范寧校證，《博物志》（北京：中華書局，1980），卷1，頁10。

¹⁷ 曲進賢主編、周郢編撰，《泰山通鑒（先秦至清代卷）》（濟南：齊魯書社，2005），頁8；酒井忠夫，〈泰山信仰的研究〉，頁209-217。另外，太史文指出，成書於九世紀的《十王經》（其中的觀念可能在七世紀就已成型）就將泰山神完全納入到了佛教冥界系統中。Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press), pp3.

像。¹⁸至隋時，以泰山神為代表的山嶽水瀆之神已經得到了官方的重視：「敢有毀壞偷盜佛及天尊像、嶽鎮海瀆神形者，以不道論。」¹⁹

逐漸地，泰山從自然之神發展出了人格、神格，並且出現了具體的形象，受到了官方的承認、敕造及尊重，繼而被官方封爵、封王並及帝，成為被人們所熟知的「東嶽大帝」。他代表泰山享有歷代朝廷的祭祀，是國家祭祀儀式的見證者，「滋殖百卉，函育庶類」的護國之神。²⁰不僅如此，隨著佛教、道教的興起及與儒家思想的相互借鑒，「東嶽大帝」這位神明慢慢被建構出了完整的身份、包括家庭妻子，擁有了強大的職能，成為道教神仙譜系中重要的一員和佛教中的地獄之王。由「泰山治鬼說」開始而逐漸發展起來的東嶽大帝信仰，也見證著泰山信仰從明堂到民間的逐步下移——從漢唐至宋元的漫長時期，泰山信仰的政治性逐漸降低，越來越受到民間百姓的崇祀。²¹

3 碧霞元君崇拜階段

然而到了明清兩朝，東嶽大帝信仰在民間的熱度迅速被另一信仰取而代之，這就是碧霞元君信仰，於是此時泰山信仰的崇拜對象又一次發生了顯而易見的轉變。這個被認為肇始於北宋的信仰，²²經過宋元及明初的醞釀，突然在明中葉的

¹⁸ 被收入《弘明集》第十四卷的東晉末竺道爽的《檄泰山文》，是一篇言辭犀利的討伐泰山神的檄文。竺道爽認為泰山的「正神」應該是「其道自然、無暇不徹」的原始自然神靈，而非「假東嶽之道，托山居之靈，因遊魂之狂詐，惑俗人之愚情，雕匠神典，偽立神形」的已經形象化的泰山人格神。無論如何，這裡表明了泰山神的具體形象已經在晉時出現。竺道爽，《弘明集》（約成文於415年前後），收入《大正藏》，冊52，頁91-92。

¹⁹ 魏徵（580—643年）等撰，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷2，頁46。

²⁰ 晁炯，〈大宋天齊仁聖帝碑銘〉（成文於1011年），收入湯貴仁編輯，《泰山文史輯存·泰山文獻集成第十卷》（濟南：泰山出版社，2005），頁202。

²¹ 周郢，〈從廟堂到民間：明清時期泰山文化之轉變〉，《民俗研究》，期112（2013年11月），頁61-67。

²² 碧霞元君信仰的起源時間在學界尚有爭論，有起源於宋代或明代之辯。此問題在後文將有詳細論述。

民間爆發出前所未有的能量——不僅信徒日眾，聲勢竟也漸漸遠超泰山主神東嶽大帝。而這次由男性人格神崇拜到女性人格神崇拜的轉移，其背後所代表的意義也是多重且更加複雜的。東嶽大帝崇拜到碧霞元君崇拜的轉變過程鮮明的揭示出宗教文化的發展是處在一個與社會經濟文化發展完全密不可分的狀態之中的。具體來說，其中所包含著政治權力轉移、社會新思潮的興起以及性別權利的訴求，都是推動這個轉變的因素。

（二）當代碧霞元君信仰研究綜述²³

（1）歐美學界的碧霞元君信仰研究

當今學界對於碧霞元君信仰研究的綜述已有不少，²⁴劉曉的〈海外漢學家碧霞元君信仰研究——以英語文獻為中心〉、蘇瑞隆的〈西方學者對泰山文化的研究〉、以及李俊嶺《天變與日常——近代社會轉型中的華北泰山信仰》一書緒論中的「海外學者對近代華北泰山信仰的研究」部分都是近年來對歐美學界碧霞元君研究成果的較為全面的總結。²⁵

劉曉一文將歐美學界重要的漢學家如沙畹（Edouard Chavannes）、²⁶杜德橋

²³ 鑒於本文的研究範圍為整個華北地區的碧霞元君信仰，故文獻綜述時也不僅僅局限於泰山地區，還包括有北京妙峰山、丫髻山等的碧霞元君信仰等。另外，碧霞元君信仰屬於泰山信仰中的一部分，但是由於與泰山信仰有關的研究汗牛充棟，此處也不作過多涉及。

²⁴ 詳見劉曉，〈海外漢學家碧霞元君信仰研究——以英語文獻為中心〉，《河南教育學院學報（哲學社會科學版）》，卷 27 期 3（2008 年 6 月），頁 38-42；蘇瑞隆，〈西方學者對泰山文化的研究〉，《齊魯文化研究（總第二輯）》（濟南：齊魯書社，2003），頁 238-245；李俊嶺，《天變與日常——近代社會轉型中的華北泰山信仰》（北京：社會科學文獻出版社，2017），頁 7-13。

²⁵ 此三篇文章雖然對於海外學者的碧霞元君信仰的研究做了簡要介紹，在此筆者將另做總結與補充。

²⁶ 法國漢學家沙畹作為近代泰山學研究的先驅，其有關泰山信仰的專著《泰山祭禮》一向受到學界極大的重視。其著作詳見 Édouard Chavannes, *LE T'AI CHAN Essai de monographie d'un culte chinois* (Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1910). 沙畹著，菊地章太譯，《泰山 中國人の信仰》（東京：勉誠出版，2001）。

(Glen Dudbridge)、²⁷古德里奇(Anne Swan Doodrich)、²⁸韓書瑞(Susan Naquin)、²⁹彭慕蘭(Kenneth Pomeranz)、³⁰達白安(Brian Russell Dott)等人對於碧霞元君的研究成果一一列舉，³¹並根據西方漢學家所關注的具體研究內容進行了分類，由此出發對於重要著作或文章進行了簡略的內容介紹。劉曉認為，從現有的西方漢學家有關碧霞元君研究的著作中來看，他們對於碧霞元君信仰的起源(包括身世與名號)、碧霞元君的神格與功能以及碧霞元君的信仰群體等幾個問題有著特殊的關注，而且他們的研究視角獨特，對於碧霞元君信仰領域的研究提出了不同以往的見解，為進一步思考泰山女神的特質提出了新的思考維度。

蘇瑞隆文章的研究範圍包括西方學界對於泰山學的整體研究，不過其中第二章的第二小節「民間信仰——碧霞元君」部分則較有針對性地列舉了幾篇在碧霞元君研究領域中較為出色的文章。例如他列舉道，杜德橋從描寫祭祀碧霞元君的宗教活動的明代小說《醒世姻緣傳》出發，又結合真實的朝山記載，對整個活動

²⁷ 英國漢學家杜德橋傾向於從介紹泰山進香的小說《醒世姻緣傳》入手，對碧霞元君信仰的香客、香社、宗教活動等等進行研究。具體著作詳見 Glen Dudbridge, *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992); "A Pilgrimage in Seventeenth-Century Fiction: T'ai-shan and the "Hsing-shih yin-yüanchuan," *T'oung Pao Second Series*, 77:4/5 (1991), pp. 226-252; "Women Pilgrims to T'an Shan: Some pages from a Seventeenth Century Novel", in Susan Naquin and Chun-fang Yu ed., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 1992), pp.39-64.

²⁸ 古德里奇夫人的《東嶽廟》一書是一部對北京東嶽廟進行細緻描述的作品，其中記錄了她1930-1932年在北京期間，對東嶽廟進行的多次調查和訪談的成果。其中的第七章「Deities of Birth and of Children」(送子與保衛兒童的神明)主要介紹了供奉在北京東嶽廟的女神們，她所提到的東嶽廟中子孫娘娘殿中供奉的主神 T'ien-hsien Niang Niang (天仙娘娘)即為碧霞元君。著作詳見 Anne S. Goodrich, *The Peking Temple of the Eastern Peak* (Nagoya: Monumenta Serica, 1964).

²⁹ 韓書瑞通過對明清時期妙峰山的香社組織、進香活動等等，揭示出當時中國社會正在發生的大變化。Susan Naquin, "The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Site," in Susan Naquin and Chun-fang Yu ed., *Pilgrims and Sacred Sites in China*, pp.333-377.

³⁰ 彭慕蘭，〈泰山女神信仰中的權利、性別與多元文化〉，收入韋思諦編、陳仲丹譯，《中國大眾宗教》(南京：江蘇人民出版社，2006)，頁115-142；〈上下泰山——中國民間信仰政治中的碧霞元君(約西元1500年至1949年)〉，《新史學》，卷20期4(2009年12月)，頁169-215；彭慕蘭著，劉曉譯，〈身份的反觀：中華帝國晚期的泰山朝聖〉，《民俗研究》，期3(2007年3月)，頁210-217。

³¹ Brian R. Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China* (Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2004).

過程進行深入細緻的研究。吳佩儀通過研究明朝時期兩位文人——王世貞和張岱前往泰山「朝聖」的過程，分析了當時的精英階層與普通民眾對於碧霞元君信仰祭祀活動心態的差別。³²彭慕蘭的研究最受蘇瑞隆的重視，他用了相當的篇幅介紹其這篇跨學科研究〈泰山女神宗教中的權力、性別及其多元性〉。他指出彭慕蘭的這篇文章結合了性別理論與宗教學理論來分析碧霞元君的盛衰起落，並強調了碧霞元君信仰中性別的力量。

李俊嶺則指出，除關注近代華北泰山信仰習俗的進香儀式與空間特色、碧霞元君的塑像與文化形象等基本問題以外，西方學者諸如康笑菲（Kang Xiao-fei）、³³彭慕蘭、³⁴高萬桑（Vincent Goossaert）等還在自己的研究中展示出了對近代碧霞元君與民間信仰「四大門」之間關係的興趣與探究。³⁵這些研究將「四大門」中的狐狸精與碧霞元君之間建立關聯，³⁶試圖挖掘由此帶來的在性別、權力等方面的深層次討論。

上述幾位研究者雖然對於西方學者的碧霞元君信仰研究做出了較為全面的梳理，不過有些方面還需注意。例如，彭慕蘭從性別、宗教學及政治歷史學等的角度入手所做的碧霞元君信仰研究的影響較大，後來學者為此多有引用，但其文章中所探討的一些具體內容仍值得商榷。例如他提出在明清時期，雖然碧霞元君在民間受到百姓熱情的崇祀，但是卻被士人階層認為是一種「危險」的信仰，從

³² Pei-yi Wu, "An Ambivalent Pilgrim to T'ai Shan in the Seventeenth Century," in Susan Naquin and Chun-fang Yu ed., *Pilgrims and Sacred Sites in China*, pp.65-88.

³³ 康笑菲在其著作《說狐》中提到了民間傳說中碧霞元君與狐精之間有一種密切的關係：兩者之間有相似的身份，碧霞元君還著控制狐精危險一面的力量。詳見康笑菲著、姚政志譯，《說狐》（杭州：浙江大學出版社，2011），頁 156-167。

³⁴ 彭慕蘭根據康笑菲的說法，又結合一些描述碧霞元君形象的文章材料，試圖挖掘碧霞元君的女性性意味。詳見彭慕蘭，〈泰山女神信仰中的權利、性別與多元文化〉。

³⁵ 高萬桑則從道士研究入手，指出碧霞元君是「四大門」的管理者，而道士的一個作用就是對這些具有危險性的信仰進行監督。詳見 Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics* (Harvard University Asia Center, Cambridge: Harvard University Press, 2007), pp.273.

³⁶ 李俊嶺，《天變與日常——近代社會轉型中的華北泰山信仰》，頁 10。

而失去了精英階層的公開供奉。³⁷周郢認為彭慕蘭的這一觀點與事實不符。故在他的〈明清之際的碧霞元君論——兼與彭慕蘭先生商榷〉一文中以詳實的史料對這個觀點進行了反駁。³⁸所以，雖然西方學者為此研究領域帶來了新的視野與新的研究方法，但是在一些觀點的提出上，可能需要更多詳實的史料加以證實。

(2) 日本學界的碧霞元君信仰研究

早在二十世紀初期，日本學界就產生了對於泰山信仰研究的極大興趣。歷年來學者們針對泰山封禪及國家祭祀、³⁹泰山與冥界及東嶽大帝（日本學界稱之為泰山府君）信仰等進行了全面的研究。⁴⁰關於碧霞元君信仰，早先多為敘述性質的介紹，沒有到成熟的議論。如石井昌子在其所著〈道教的神〉一文的第五章「泰山信仰中的諸神」中，有「泰山繁榮的支柱碧霞元君」一節，指出了碧霞元君是一位可以滿足信眾現實利益的神明——如求子、祈求孩子及父母的健康以及為自己帶來幸福和運氣。⁴¹澤村幸夫在《支那民間の神々》一書中也有一章專門介紹

³⁷ 彭慕蘭，〈泰山女神信仰中的權利、性別與多元文化〉，頁 116。

³⁸ 周郢，〈明清之際的碧霞元君論——兼與彭慕蘭先生商榷〉，收入周郢著，《碧霞信仰與泰山文化》，頁 52-77。

³⁹ 日本學者研究泰山封禪及國家祭祀的著作或文章主要有：平野良夫，〈封禪に關する一考察——齊桓公の封禪を中心として〉，《大東文化大學漢學會誌》，號 10（1971 年 7 月）；竹內弘行，〈司馬遷の封禪論——「史記」封禪書の歴史記述をめぐって〉，《哲學年報》，期 34（1975 年 3 月），頁 91-111；永井弥人，〈前漢武帝期に於ける泰山の明堂祭祀〉，收入福井文雅博士古稀・退職記念論集刊行會編，《アジア文化の思想と儀禮：福井文雅博士古稀記念論集》（東京：春秋社，2005）等。

⁴⁰ 日本學者研究泰山冥界與東嶽大帝信仰的著作或文章主要有：岡本三郎，〈泰山府君の由来について〉，收入東洋學同友會編，《東洋學研究》（東京：藤井書店，1943），頁 63-98；酒井忠夫，〈泰山信仰研究〉；山田利明，〈冥界と地下世界の形成〉、菊地章太，〈"あの世"の到来：『法滅尽經』とその周辺〉、田中純男，〈泰山と冥界〉、増尾伸一郎，〈泰山府君祭と「冥界十二神」の形成〉，均收入田中純男編，《死後の世界：インド・中国・日本の冥界信仰》（東京：東洋書林，2002）；松田佳代，〈日本における泰山府君信仰〉，《傳承文化研究》，號 1（2001 年 8 月），頁 61-68，等等。

⁴¹ 詳見石井昌子，〈道教的神〉，收入福井康順等監修、朱越利譯，《道教·第一卷》（上海：上海古籍出版社，1990），頁 134-155。

碧霞元君，內容包括碧霞元君的起源以及其陪祀女神等等。⁴²

近年來，日本學界出現了一些有關碧霞元君研究的成熟論述，其中以二ノ宮聰和石野一晴的研究最為重要。2014年，二ノ宮聰完成了他的博士畢業論文〈泰山諸神の展開-泰山、北京、旧満州を中心に〉（泰山諸神的展開——以泰山、北京、滿洲為中心），⁴³這是一部關於碧霞元君信仰研究相對全面的著作。除前言和結語，全文分為三個大章節，分別為「泰山信仰的變遷——從東嶽大帝到碧霞元君」、「北京的碧霞元君信仰」、「滿洲的碧霞元君信仰」，內容包含碧霞元君信仰的主要三大區域，而且研究內容從小說文本、各地的廟會記載、廟會的現狀等方面對三個地區的碧霞元君信仰做出了深入的研究。然而，本文對於泰山地區的碧霞元君信仰著墨不多，僅從《醒世姻緣傳》出發對其進行了介紹。⁴⁴

另一位重要學者石野一晴的研究〈泰山娘娘考——碧霞元君信仰的起源及其在明代的發展〉在前文已有簡略介紹。石野在指出「雖然明代以後的史料多認為真宗封禪時被發現的玉女是碧霞元君的起源，但無法查證宋元時期玉女信仰曾經與碧霞元君四字相關」之後，⁴⁵進一步探尋碧霞元君信仰興起的具體時間及原因。接下來的一章，石野通過對明代文人作品中關於碧霞元君的記載，來推測碧霞元君信仰出現的最早時間。再有，石野指出，「承輸莫大財力和人力的大運河的存在，對人們的信仰會產生巨大的影響」——從經濟角度為碧霞元君信仰的研究開闢出新的領域。⁴⁶

⁴² 詳見澤村幸夫，《支那民間の神々》（東京：象山閣，1941），頁 29-36。

⁴³ 二ノ宮聰，〈泰山諸神の展開-泰山、北京、旧満州を中心に〉（吹田：関西大学大学院文学研究科総合人文学博士論文，2014）。

⁴⁴ 二ノ宮聰，〈泰山諸神の展開-泰山、北京、旧満州を中心に〉，頁 65-74。

⁴⁵ 石野一晴，〈泰山娘娘考——碧霞元君信仰の起源及其在明代的發展〉，頁 86。

⁴⁶ 石野一晴，〈泰山娘娘考——碧霞元君信仰の起源及其在明代的發展〉，頁 94。

(3) 中國大陸及港臺學界的碧霞元君信仰研究

中國大陸近年來對於泰山信仰的研究報以極大的關注，不僅著述豐富，⁴⁷而且多次舉辦各種東嶽文化論壇，並出版了一部分優秀論文集。⁴⁸關於碧霞元君信仰的研究更是不勝枚舉，並已有學者對此進行過整理和綜述。

首先，陶道強的〈近三十年來碧霞元君信仰文化研究的回顧與思考〉是一篇較為全面的將 1980 年-2010 年度左右的碧霞元君信仰的相關研究做出梳理的文章。⁴⁹從他的梳理中可以看出，大陸學者對於碧霞元君信仰的研究主題選擇更加豐富，除了一些諸如身世研究、信仰起源研究、名號研究、女神屬性研究等的大熱主題，⁵⁰還有與碧霞元君信仰相關的經濟活動的研究：如香社及進香活動和與此相關的田野調查研究、香客店研究、香稅研究、廟會及相關的田野調查研究等等。⁵¹與之前相比，這些研究不僅使碧霞元君信仰的基本問題得到了越來越清晰的解答，而且開闊了研究視野，新的研究理論和方法也不斷介入。⁵²另外，邵珠

⁴⁷ 中國大陸有關泰山研究的專著較為全面的有：劉慧，《泰山宗教研究》（北京：文物出版社，1994），《泰山信仰與中國社會》（上海：上海人民出版社，2011）、《泰山廟會》（濟南：泰山教育出版社，2017）；劉興順，《泰山國家祭祀史》（濟南：山東人民出版社，2017）；葉濤，《泰山香社研究》（上海：上海古籍出版社，2009）；周郢，《泰山與中國文化》（濟南：山東友誼出版社，2010）；湯貴仁，《泰山封禪與祭祀》（濟南：齊魯書社，2003）。

⁴⁸ 近年來學界出版了一些有關泰山研究的論文集，例如葉濤、劉慧主編，《2010 泰山東嶽廟會國際論壇論文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2011）、《2011 泰山東嶽廟會國際談論論文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2012）；葉濤、陳振華主編，《東嶽文化與地域傳統 2011 東嶽文化蒲縣國際論壇論文集》（北京：學苑出版社，2013）；中國民俗學會、北京民俗博物館編，《東嶽文化與大眾生活 第四屆「東岳論壇」國際學術研討會論文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2009）。

⁴⁹ 陶道強，〈近三十年來碧霞元君信仰文化研究的回顧與思考〉，《泰山學院學報》，卷 33 期 1（2011 年 1 月），頁 36-42。

⁵⁰ 此研究領域內的重要研究包括呂繼祥，《泰山娘娘信仰》（北京：學苑出版社，1994）；范恩君，〈論碧霞元君信仰〉，《中國道教》，期 2（1995 年 6 月），頁 22-29；周郢，〈明崇禎朝敕封「碧霞元君」考辨——兼論泰山娘娘與媽祖信仰之關係〉，《世界宗教研究》，期 4（2014 年 8 月），頁 74-80 等。

⁵¹ 此範圍內的研究主要有：葉濤，〈泰山香社傳統進香儀式述略〉，《民俗研究》，期 3（2004 年 9 月），頁 100-111；葉濤，〈碧霞元君信仰與華北鄉村社會——明清時期泰山香社考論〉，《文史哲》，期 311（2009 年 2 月），頁 24-37；吳效群，〈北京的香會組織與妙峰山碧霞元君信仰〉（北京：北京師範大學中文系民俗學專業博士學位論文，1998）；吳延文、蕭寶萬，〈張大山香客店〉，《民俗研究》，期 4（1989 年 12 月），頁 68-70，等等。

⁵² 陶道強，〈近三十年來碧霞元君信仰文化研究的回顧與思考〉，頁 40。

峰在陶道強文章的基礎上，又整合梳理了 2010 年-2015 年出版或發表的碧霞元君信仰的相關研究。總體來說，這五年之內，學界對於碧霞元君信仰起源、碧霞元君封號來源、碧霞元君信仰與國家祭祀等存在爭論的問題又有新探討。⁵³

此外，還需值得注意的是，學者周郢將他近年來的幾篇重要論文集解成冊，於 2017 年出版了《碧霞信仰與泰山文化》一書。這幾篇文章分別針對碧霞元君信仰起源、碧霞元君信仰與精英階層或國家祭祀的關係、碧霞元君封號考證等方面進行了深入細緻的探究，是碧霞元君信仰研究領域中的重要研究成果。張進的〈泰山娘娘與女性宗教信仰〉一文提出「女性問題是碧霞元君信仰的核心問題」，⁵⁴強調了婦女在泰山女神信仰傳播中的作用，初步地從女性研究角度來進行碧霞元君信仰的相關探討。再有，與碧霞元君信仰的宗教活動相關的研究——如香客及香社、廟會等的研究則更加細化——出現了各種具體的小型地域性研究，⁵⁵為碧霞元君信仰的研究更添新成果。

香港學者涉及到碧霞元君信仰的研究並不太多，主要有徐天基的論文〈「標準化」的帷幕之下：北京丫髻山的進香史（1696-1937）〉。⁵⁶文章以文獻學及人類學研究方法入手，勾勒十七到二十世紀北京丫髻山碧霞元君進香活動的變遷史，旨在以個案形式反思與回應華琛所提出的「標準化」理論。

⁵³ 邵珠峰，〈近五年碧霞元君信仰文化研究綜述〉，《泰山學院學報》，卷 37 期 4（2015 年 7 月），頁 19-23。

⁵⁴ 張進，〈泰山娘娘與女性宗教信仰〉，《管子學刊》，期 3（2007 年 3 月），頁 103。

⁵⁵ 以小範圍地區或地區個案為研究對象的論文主要有：于坤，〈魯中農村碧霞元君信仰及其「和諧」內涵研究——以肥城市寶金山廟會為個案〉（桂林：廣西師範大學民俗學碩士學位論文，2010）；王新蕊，〈王權、地方社會與民間信仰——明至民國時期北京丫髻山碧霞元君信仰研究〉（南昌：江西師範大學專門史碩士學位論文，2008）；任雙霞，〈清末泰山信仰在海岱間的傳佈——以青山碧霞宮與大澤山日照庵為中心〉，《泰山學院學報》，卷 32 期 5（2010 年 9 月），頁 54-60；宋旭景，〈明清時期河南浚縣的碧霞元君信仰〉，《尋根》，期 1（2018 年 1 月），頁 27-30；柴俊青，〈道教背景下的民間信仰——明清民國時期浮丘山碧霞元君信仰〉，《安陽師範學院學報》，期 3（2012 年 6 月），頁 58-62，等等。

⁵⁶ 徐天基，〈「標準化」的帷幕之下：北京丫髻山的進香史（1696-1937）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 84（2014 年 6 月），頁 59-113。

最後，關於臺灣學界對於碧霞元君信仰的研究，早先比較重要的是吳龍安於1989年完成的碩士學位論文〈碧霞元君信仰、傳說之研究〉。⁵⁷本篇文章討論的問題較為全面，在靈活運用文獻和民間傳說的基礎上，對碧霞元君的來歷、屬性、封號加以討論，同時對香稅、香會等問題也均有涉獵。另外，近年來，值得注意的幾篇研究文章分別來自蔡泰彬〈泰山與太和山的香稅征收、管理、運用〉、邱仲麟〈明清泰山香稅新考〉以及薛孟琪〈女神坐泰山——岱頂空間角力的性別投射〉。前兩篇文章都將注意力集中於「香稅」之上，史料豐富、論證詳實。蔡文在詳細梳理史料的基礎上，將泰山香稅的征收、管理及運用的情況在文中做了詳細列舉，同時比較了泰山與太和山（武當山）的香稅征收情況，指出之前學界所認為的太和山香稅收入如同泰山的說法有誤。⁵⁸邱文則在總結前人在泰山香稅問題研究不足的基礎上，重新對於一些尚未釐清的問題進行詳細的考索。⁵⁹薛孟琪的文章在分析了碧霞元君信仰的歷史背景以及當時人們對此信仰的心態之後，認為存在一個東嶽大帝信仰與碧霞元君信仰之間的競合與勢力消長的過程，而「即使『坐泰山』的是碧霞元君，岱頂空間的得勝者永遠也不可能是女神自身。」——碧霞元君信仰是一種民眾自身喜好或意識形態的「投射」，通過朝拜她來獲得自身精神上的慰藉。⁶⁰

（三）本文的研究方法、旨趣與框架

⁵⁷ 吳龍安，〈碧霞元君信仰、傳說之研究〉（臺北：私立中國文化大學中國文學研究所碩士學位論文，1989）。

⁵⁸ 蔡泰彬，〈泰山與太和山的香稅征收、管理、運用〉，《臺大文史哲學報》，期74（2011年5月），頁127-179。

⁵⁹ 邱仲麟，〈明清泰山香稅新考〉，《臺大歷史學報》，期53（2014年6月），頁37-132。

⁶⁰ 薛孟琪，〈女神坐泰山——岱頂空間角力的性別投射〉，收入《〈營造〉第五輯——第五屆中國建築史學國際研討會會議論文集（下）》（第五屆中國建築史學國際研討會，2010）。

在梳理了泰山信仰的整體發展脈絡以及前人的研究成果之後，本文將轉入對於本篇主題——碧霞元君信仰的建構與明清時期華北女性的宗教生活等問題的具體研究中。這實際上來源於筆者對泰山信仰在歷史上的第二次轉變——從東嶽大帝到碧霞元君信仰的轉變過程的原因及背後深層次社會變革等問題的濃厚興趣。這個轉變雖然發生在宗教領域，但是其中所牽涉有政治上、經濟上、社會思想等各個方面的變革。再有，泰山主神的性別發生了轉變——較短時間內東嶽大帝信仰迅速落寞，而碧霞元君信仰則蓬勃發展，相關的宗教活動盛況空前，這一現象若從性別研究的角度出發探尋其背後的原因，或許可以發現更多與之前所不同的社會現象，從而加深我們對於當時人們生活狀態的認識。

故本文將從史料、地方志、文人遊記及記載、文人小說、傳說故事、碑銘等文字資料入手。通過史料分析、文本分析、人類學研究等方法進行研究問題的探析。正文第二章將分為六個小節，首先將碧霞元君的起源做一個年代學上的爬梳，然後探究明初朝廷的政治政策與碧霞元君興起的真實原因之間的關聯，這涉及到皇權、神權、父權與性別之間的博弈；之後將詳細分析碧霞元君形象建構中所吸收的佛、道、儒的元素——從其形象建構的過程中可以發現，明清之際三教合一的社會思潮清晰顯現。

正文第三章由四個部分組成，主要考察明清碧霞元君信仰的女性信眾與其宗教生活，探究女性群體在碧霞元君信仰的推廣與傳播中所起到的重要作用，對象包括皇室女性以及普通婦女。另外，找尋當時婦女打破兩性隔離外出參與宗教活動的原因，從中勾勒出碧霞元君與其女性信眾之間的緊密關係——碧霞元君信仰可以給予女性信眾們所需的精神關懷，而女性信眾反過來又對碧霞元君信仰進行了積極的推動和傳播。

二、 儒、道、佛與碧霞元君信仰的建構

前文中已經交代，明清以來碧霞元君信仰在民間的影響已經大大超越了東嶽大帝。清韓錫胙撰〈元君記〉，就充分肯定了碧霞元君的地位之高及香火之盛：「統古今天下神祇，首東嶽，而東嶽祀事之盛，首碧霞元君。」⁶¹當時，碧霞元君信仰不僅有取東嶽大帝而代之的趨勢：「碧霞宮壁輪奐，靈爽赫然，而東嶽之圯，反有遺洩者」；⁶²更在整個華北具有無與倫比的巨大影響力：「自京師以南，河淮以北，男婦之進香頂禮無算。」⁶³通過統計地方志中的相關記載，至清朝末年，僅山東一地的碧霞元君廟就達三百多座，北京、河北、江蘇、東北等地區民眾祭祀碧霞元君的繁盛景象也在地方志、文人記載作品中多有體現。⁶⁴碧霞元君被顧頡剛稱為是北方一般香客心目中的女皇，⁶⁵這句話不是憑空而談。

至於這種轉變發生的原因，周郢在其〈明清的碧霞元君論——兼與彭慕蘭先生商榷〉和〈從廟堂到民間：明清時期泰山文化之轉變〉兩篇文章中都做了一些探討。⁶⁶總體來說，周郢根據清孔貞瑄「抑或東嶽非小民之所得祀，故假借祀碧霞雲爾乎」之語認為，首先這是由於明初朝廷頒布去除傳統國家祭祀中的岳鎮海瀆之封號而重定神號以告祭，並禁止民間奉祀，致使民間泰山神祭祀活動日趨淡漠，而且官方祭祀態度敷衍，導致東嶽大帝崇拜逐漸落寞。而此時碧霞元君的出

⁶¹ 韓錫胙（1716—1776年），〈元君記〉，收入馬銘初選注，《泰山歷代文史粹編》（濟南：山東友誼書社，1989），頁376。

⁶² 王思任（1574—1646年），〈觀泰山記〉，收入馬銘初選注，《泰山歷代文史粹編》，頁294。

⁶³ 容庚，〈碧霞元君廟考〉，收入顧頡剛編著：《民國叢書·妙峰山》（上海：上海書店，1928），頁128。

⁶⁴ 詳見代洪亮，〈泰山信仰與明清山東社會〉（天津：南開大學歷史系碩士學位論文，2000）。

⁶⁵ 羅香林，〈碧霞元君〉，《民俗》，期69/70（1929年7月），頁5。

⁶⁶ 周郢，〈明清的碧霞元君論——兼與彭慕蘭先生商榷〉；周郢，〈從廟堂到民間：明清時期泰山文化之轉變〉，頁61-67。

現，恰好為民間的朝山活動提供了一位新的神祇。⁶⁷此論述是合情合理的，然而還是有很多問題沒有被解答：官方禁止民間奉祀之後，為什麼泰山的主神從一位男性神明變成了女性？在泰山信仰的神明譜系中，東嶽大帝之三子炳靈公與石敢當也深受民間信眾的崇拜，為何在朝廷禁止奉祀東嶽大帝之後，泰山的主神沒有變成其中任何一位？只有解答了這些問題，可能才會將泰山信仰的這一轉變發生時的社會及歷史背景了解得更為全面。

（一）碧霞元君信仰之起源

為了更好地在正文部分展開對上述研究問題的論述，故在此先對碧霞元君信仰的起源做一個年代學方法上的爬梳。關於碧霞元君信仰的起源所做的整理非常之多，自明末清初便有大儒試圖整理。⁶⁸然而學者們要麼僅做一個平行的來源敘述，要麼僅整理一個時間段內的材料以助論述，並不太注重整體意義上的各種碧霞元君起源說出現的先後年代，故在此試圖對碧霞元君信仰的起源說進行年代學方法論上的梳理，試圖明晰碧霞元君信仰起源說的發展變化過程，從而更好地捕捉各種碧霞元君起源說發展變化背後的意義與變革。

早先學界普遍認為碧霞元君信仰起始於北宋，馬端臨所書《文獻通考·卷九

⁶⁷ 周郢，〈從廟堂到民間：明清時期泰山文化之轉變〉，頁 62-63。

⁶⁸ 詳見顧炎武，〈碧霞元君考〉，收入馬銘初選註，《泰山歷代文史粹編》（濟南：山東友誼書社，1989），頁 373-375；韓錫胙，〈元君記〉，收入馬銘初選註，《泰山歷代文史粹編》，頁 376-379；容庚，〈碧霞元君廟考〉，頁 1067-1073；羅香林，〈碧霞元君〉，頁 1-67；馬書田，《中國民間諸神》（北京：團結出版社，1997）；劉慧，《泰山信仰與中國社會》，頁 208-217；葉濤，〈論碧霞元君信仰的起源〉，《民俗研究》，期 3（2007 年 6 月），頁 194-201；王曉莉、陳宏娜，〈碧霞元君的由來及演變〉，收入鄭玉順編，《第三屆婦女發展與進步國際學術研討會論文集》（北京：團結出版社，2006），頁 335-343；石野一晴著、張雯譯，〈泰山娘娘考——碧霞元君信仰的起源及其在明代的發展〉，收入《日本中國史研究年刊》刊行會編，《日本中國史研究年刊·2010 年度》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 77-109。

十·郊社考》中有載：「泰山玉女池在太平頂，池側有石像。泉源素壅而濁，東封先營頓置，泉忽湍湧；上徙升山，其流自廣，清泠可鑒，味甚甘美。經度制置使王欽若請浚治之，像頗摧折，詔皇城使劉承珪易以玉石。既成，上與近臣臨觀，遣使礪石為龕，奉置舊所，令欽若致祭，上為作記。」⁶⁹由於此條記載中有「奉置舊所」之語，故後人便認為碧霞元君信仰的前身泰山玉女信仰先存於北宋，只是真宗后恢復祭祀，修建了祭祀的廟宇玉女祠，⁷⁰便努力向前追溯更早的碧霞元君信仰起源。這種追蹤溯源的嘗試從明末清初的大儒顧炎武就開始了，他認為碧霞元君為泰山之女，出現時間遠遠早於北宋真宗時。他列舉、選載幾例：晉時張華所撰《博物志》、晉干寶所作《搜神記》、唐薛用弱所撰《集異記》等，都出現了有關泰山之子或女的記載。⁷¹清韓錫胙指出當時的關於碧霞元君來源的說法都是怪誕虛妄之說，而其真正是由郊社古代祭天地壇變而來。⁷²民國時期有何思敬，他主張碧霞元君信仰很可能起源於原始社會的大母神崇拜。⁷³當代泰山研究學者車錫倫認為碧霞元君信仰始於原始社會中的女神崇拜。⁷⁴泰山當地學者周郢則將碧霞元君的前身「泰山玉女」與先秦時出現的「巫山神女」建立聯繫，認為兩者之間存在承繼關係。⁷⁵而日本學者石野一晴通過對於地方志等材料的精細閱讀之後詳加論述並闡明，將碧霞元君與真宗所遇泰山玉女建立聯繫已是牽強，這僅僅

⁶⁹ 馬端臨（1254—1323年），《文獻通考》（杭州：浙江古籍出版社，1988），頁823。

⁷⁰ 關於玉女祠，《泰山道里記》引《岱史》有記：「宋建昭真祠，金建昭真觀，明洪武中重修，號碧霞元君。成、弘、嘉靖間拓建，額曰『霞靈佑宮』。」聶鉞著，《泰山道里記》（成書於1773年）（北京：中華書局，1985），頁17。

⁷¹ 顧炎武，〈碧霞元君考〉，頁373-375。

⁷² 韓錫胙，〈元君記〉，頁376-378。

⁷³ 何思敬，〈讀妙峰山進香專號〉，收入顧頡剛編著，《民國叢書·妙峰山》（上海：上海書店，1928），頁1141。

⁷⁴ 車錫倫指出：「這位女神是最早的泰山山神。進入父系社會，特別到了封建社會中，泰山已成了封建帝王封禪祭天的聖地，當然不允許一位女性來做山神爺。於是，經過長期的混亂，終於樹起一位東嶽大帝，代替了泰山女神。」詳見車錫倫，《中國寶卷研究論集》（臺北：學海出版社，1997），頁179。

⁷⁵ 周郢，〈從巫山神女到泰山玉女〉，收入《碧霞信仰與泰山文化》（濟南：山東人民出版社，2017），頁3-19。

是明末《帝京景物略》中引用稗史得來（很可能是王之綱的〈玉女傳〉），⁷⁶又怎能以此為證據繼續向前追溯呢？故石野一晴認為碧霞元君信仰并非由此而來：

「玉女只是泰山的玉女……迄今為止被普遍承認的北宋起源說的根據其實比較含糊，並沒有能夠證明民眾信仰有無的有力史料。而且可以確定的是，先行研究中因碧霞元君起源與真宗封禪的結合，而認為碧霞元君的名號起源於宋代的認識，其實全部有誤。」⁷⁷總結看來，石野一晴的論述嚴密周詳，具為可信。然若碧霞元君信仰的「北宋起源說」無法立足，那麼以此為基礎的其他「追根溯源」便也可能無處容身。

不過，若說碧霞元君與北宋玉女無一點關聯，似乎也是稍顯武斷——在此不妨換個思路——在漫長的漢唐至宋元時期，除東嶽大帝之妻淑明后，泰山信仰中並無明顯的女性人格神崇拜，而一些學者將前人諸如曹操詩中的「泰山仙人玉女」、⁷⁸劉禹錫詩中的「元君」、⁷⁹李白詩中的「玉女」拿來佐證碧霞元君的起源遠早於北宋，⁸⁰證據還是欠缺——這些詩中的「仙女」也僅僅指代住在泰山上的一般仙女，在沒有足夠證據的支撐下，并不能輕率的就認為泰山的女性人格神崇拜擁有悠久的歷史淵源。但是明中期開始受到熱烈崇拜的碧霞元君信仰，總是有著其被

⁷⁶ 明末《帝京景物略·卷三·弘仁橋》中有載：「元君者，漢時仁聖帝前有石琢金童玉女。至五代，殿圯，石像仆。至唐，童泐盡，女淪於池。至宋真宗封泰山還，次御帳，滌手池內，一石人浮出水面，出而滌之。命有司建小祠安奉，號為聖帝之女，封天仙玉女碧霞元君。」至於王之綱所撰〈玉女傳〉，其中有「山頂故有池，名玉女池，旁為玉女神像。宋真宗東封，先營至泉，水忽瀑，清泚可鑿，味甘美，王欽若請浚之。像偶折，詔易以玉，複礮石這龕，構昭真祠祀焉。尹龍謂世傳天仙玉女碧霞元君之祠，始此。」詳見劉侗（約 1593—1637 年）、于奕正（1597—1636 年），《帝京景物略》（北京：北京古籍出版社，1983），頁 132-133；王之綱（？-1658 年），〈玉女傳〉，收入查志隆著、湯貴仁點校，《岱史》（明代成書）（濟南：泰山出版社，2005），頁 106。

⁷⁷ 石野一晴，〈泰山娘娘考——碧霞元君信仰的起源及其在明代的發展〉，頁 85-86。

⁷⁸ 《氣出唱》中有：「東到泰山，仙人玉女，下來遨遊。」曹操（155—220 年），《曹操集》（北京：中華書局，1974），頁 1。

⁷⁹ 《贈東嶽張練師》中有：「久事元君住翠微。」劉禹錫（772—842 年），《劉禹錫集》（北京：中華書局，1990），頁 314。

⁸⁰ 《遊泰山》中有：「玉女四五人，飄飄下九垓。」李白（701—762 年），《李太白全集》（北京：中華書局，1977），頁 921。

建構的源頭，而起始於北宋的這段真宗與泰山玉女的故事，被後人拿來使用便不足為奇。王之綱（或者說《帝京景物略》的作者劉侗、于奕正）將此玉女的故事繼續向前追溯至漢，也無非是增加這位女性神明身份的神秘感與歷史厚重感。所以，宋真宗發現的這位泰山玉女就是碧霞元君的這一說法可能稍顯勉強，但是後人在建構碧霞元君信仰之時很可能參考了這段歷史，而且還與皇朝掛鉤，就使得這位女神擁有了存在的合法性和合理性。另外，現存的岱頂碧霞祠也確由玉女祠改建而來。是以，將碧霞元君信仰的建構源頭追溯至宋真宗時是比較妥當的。

整個有宋一代的文獻中都沒有出現「碧霞元君」或「碧霞」的確切記載，不過斷斷續續間有關於人們去到泰山玉女祠祭拜的記錄出現。⁸¹元代成書的《新編連相搜神廣記》中，將「泰山玉女」與東嶽大帝之間建構了關係：「帝一女：玉女大仙，即岱嶽太平頂玉仙娘娘也。」⁸²這後來發展成為碧霞元君來源最為流行的說法之一——由於有了這層關係，碧霞元君在泰山上的地位來源更為合理，神聖性更有保障，承繼來自信眾的香火便更為順理成章。

另外，關於碧霞元君的來歷，還有「凡間女得道」及「黃帝手下七女之一」之說，這兩種說法都出現在了王之綱〈玉女傳〉中。首先，王文中稱「黃帝手下七女之一」一說引自《玉女考》以及宋人李諤的《瑤池記》，⁸³後人也多引此句。

⁸¹ 阮元所錄《山左金石志》中，有兩條與拜玉女祠相關的刻石題記：一為宋時題刻「兗海守劉袞奉召祈雪，次謁玉女祠……元祐丁卯孟春三日」；二為金時題刻「皇姑濮國大長公主奉命同駙馬濟州防禦蒲查敬詣岱嶽，焚香禮畢。明日，遂登絕頂，拜於玉仙祠下。時明昌元年三月十二日。」詳見阮元（1764—1849年），《山左金石志·卷十七》，收入中國東方文化研究會歷史文化分會編，《歷代碑誌叢書》（南京：江蘇古籍出版社，1998），冊15，頁139、148。

⁸² 詳見秦子晉，《新編連相搜神廣記》（元代成書），收入《繪圖三教源流搜神大全（外二種）》（上海：上海古籍出版社，1990），頁484。

⁸³ 「按《玉女考》、李諤《瑤池記》云：『黃帝嘗建岱嶽觀，遣女七，云冠羽衣，焚修以迓西昆真人。玉女蓋七女中之一，其修而得道者。』」王之綱，〈玉女傳〉，頁106。

⁸⁴然縱覽文獻，遍尋不到李諤之原文，而最早引用者只能追溯到高誨。⁸⁵而「凡間女得道」說也在王文中出現，⁸⁶據稱引自《玉女卷》。而此《玉女卷》，則為明嘉靖萬曆年間流傳的與碧霞元君有關的三種寶卷之一，可惜該卷今不傳，全稱也不詳。⁸⁷

至此，宋、元、明時出現的有關碧霞元君信仰來源的說法就大體上被簡略梳理完畢。從中可以看出不同時期的不同變化——宋人多側重於玉女之神聖感及神秘感，不過當時東嶽大帝信仰正處於繁榮之時，故玉女信仰幾乎無人問津；元人則已然有意識地將其與東嶽大帝建立關聯；而到碧霞元君信仰興盛發展的明代，民間已經廣泛流傳著「凡女得道」的說法了。每種說法的建構實際上都有其背後的意義，並且受到當時社會思潮的影響。這些碧霞元君信仰起源的說法——實際上即為人們有意識的建構，也為碧霞元君信仰的發展和推廣也起到作用。

（二）大明詔旨碑與東嶽大帝信仰的沒落——皇權與神權的博弈

明太祖洪武三年詔定岳鎮海瀆封號：「為治之道，必本於禮。岳鎮海瀆之封，起自唐、宋。夫英靈之氣，萃而為神，必受命於上帝，豈國家封號所可加？瀆禮不經，莫此為甚。今依古定制，並去前代所封名號。」⁸⁸對於朱元璋的這一舉措，

⁸⁴ 除王之綱外，引此段者還有王思任作〈登泰山記〉、文翔鳳〈登泰山記〉、謝肇淛〈登岱記〉等，都與王之綱同時。

⁸⁵ 高誨，〈玉女考〉（明代成文），收入查志隆著，湯貴仁點校，《岱史·泰山文獻集成第二卷》，頁 103。而之後的學者引用此段時照抄王之綱將《玉女考》與李諤《瑤池記》連在一起，其實有誤。《玉女考》的作者為高誨。

⁸⁶ 是說碧霞元君的前身為漢朝時的一位自小聰慧的石姓女，十四歲時得仙人指點入泰山黃花洞修煉，得道之後成為碧霞元君。

⁸⁷ 車錫倫指出，流傳在明嘉靖萬曆年間的寶卷有三種，為《靈應泰山娘娘寶卷》、《天仙聖母源流泰山寶卷》以及王之綱〈玉女傳〉中出現的《玉女卷》。內容大體上都為凡間聰慧女子悟道修煉之後得道。詳見車錫倫，《中國寶卷研究論集》，頁 184-185。

⁸⁸ 張廷玉（1672—1755 年）等撰，《明史》（北京：中華書局，1974），卷 49，頁 1283。

西方學者有所論述：「官方宗教與民間宗教之間的一個重要區別，涉及到對山川之神的理解與獻祭的方式。在民間宗教中，把這些神祇與歷史人物，或者是虛擬的歷史人物的神祇認同起來，並相應地供奉它們。但是，官方觀點則主張，這類神祇根本不具有人類的本源，而是認為這些神祇的存在，一直都是自發出現的，並在持續不斷的宇宙進程中一直得以維持著。這意味著，為死人的神靈舉行的特別擬人化形象的儀式，並不適用於對山川諸神的獻祭。1370年，明太祖作出了這一區別，當時他表明了對於山川諸神的一種儀式改革的正當性。」⁸⁹

不過，朱元璋的本義真的是要恢復國家山川祭祀的正當性嗎？現立於岱廟的天貺殿西南處的「明太祖封東嶽泰山之神碑」中有：「因神有歷代封號，余起寒微，詳之再三，畏不敢效。蓋神與穹壤同始，靈鎮東方，必授命於上天後土，為人君者，何敢予焉？懼不敢加號，特以東嶽泰山名其神，依時祭神。」⁹⁰從中可以看出，朱元璋在此表明了他對於山川之神的敬畏之心：知自己出身寒微，不敢效仿唐宋君王給予這些神靈封號。的確，不管在唐時抑或是宋時，山川水神被官方給予「王」、「公」等各種封號，這實際上體現出一種皇權高於神權的思想——這些神明的封號是國家給予的，代表這些神明同樣被納入到了國家政權管理的框架體系之下。上文提到的泰勒的議論能說明一定的問題，但是他沒有回到當時中國的歷史時空中去考慮事實。唐代的皇帝為山嶽水瀆封爵，這就代表了官方承認了這些山嶽水瀆的人格神——實際上這也為他們的國家管理帶來方便，他們的權力仍然不容挑戰。

那麼，朱元璋的去山嶽水瀆封號並對其重定神號的這個舉措僅僅是表示自己

⁸⁹ 羅梅因·泰勒，〈明代的官方宗教〉，收入崔瑞德、牟復禮編，《劍橋中國明代史：1369-1644·下卷》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁818。

⁹⁰ 明太祖封東嶽泰山之神碑碑文，詳見查志隆撰，馬銘初、嚴澄非校注，《岱史校注》（青島：青島海洋大學出版社，1992），頁86。

的謙卑以及對神明的敬畏，抑或是為了避免諸如民間與官方在祭祀「城隍神、山川之神與歷史人物」等神祇時發生的衝突嗎？朱元璋此舉的目的恐怕並不這麼簡單。然而在考慮這個問題時，同樣需要結合當時的歷史時空。朱元璋建立明朝之後，採取了很多加強中央集權的政策，如：「洪武九年，汰平章政事、參知政事。十三年正月，誅丞相胡惟庸，遂罷中書省。其官屬盡革，惟存中書舍人。」⁹¹「洪武十三年罷丞相不設，析中書省之政歸六部，以尚書任天下事，侍郎貳之。而殿閣大學士只備顧問，帝方自操威柄，學士鮮所參決。」⁹²自洪武九年始，朱元璋便開始大刀闊斧地進行政治改革——廢丞相，權分六部；廢行省，設三司，對於國家權力的掌控欲達到歷代帝王的頂峰，所以若要他放棄歷來已經被官方掌控的宗教管理，似乎不切合實際。所以，從這個角度來說，朱元璋頒布大明詔旨的目的，不是為了將山嶽水神釋放出國家權力的框架，而是為了再次加強和鞏固他的中央集權。

實際上，這個結論不難理解。有宋一代，各地的宗教信仰發展已趨於成熟，以泰山為例，當時出現了完整意義上的泰山廟會，⁹³《水滸傳》中對此有詳細的描寫。⁹⁴元代文人也有對此的相關記載：「以神司命萬類，死生禍福幽明會歸所在，駿奔奉祀，惟恐居后。」⁹⁵荷蘭學者依代馬在其〈十三與十四世紀戲劇中的泰山朝山〉一文中，舉例了元代張國賓《汗衫記》、蕭德祥的《小孫屠》、鄭廷玉的《看錢奴》、《焚兒救母》等雜劇，並且指出，這些戲曲中都清晰地展現了當時百姓對

⁹¹ 張廷玉等撰，《明史·卷七十二·志第四十八·職官一》，冊 6，頁 1733。

⁹² 張廷玉等撰，《明史·卷七十二·志第四十八·職官一》，頁 1729。

⁹³ 周郢，《泰山與中華文化》（濟南：山東友誼出版社，2010），頁 231。

⁹⁴ 小說《水滸傳》中對於泰山廟會的描寫非常之生動：「原來廟上好生熱鬧，不算一百二十行經商買賣，只客店也有一千四五百家，延接天下香客。……那日燒香的人，真乃亞肩迭背，偌大一個東嶽廟，一涌便滿了，屋脊梁上都是看的人。」施耐庵（1296—1372 年），《水滸傳》（上海：上海古籍出版社，1988），頁 1087；

⁹⁵ 王惲（1227—1304 年），〈平陽路景行里新修岱嶽行祠記〉，《秋澗集·卷三十七》，收入《欽定四庫全書薈要·集部》，卷 16192，影印本，頁 2。

於前往泰山朝拜東嶽大帝有著極大的熱情，有的信徒甚至以自殘的方式來祈求神明，而官方對民眾這種狂熱的情形而感到懼怕，因為他們擔憂這種情況可能會導致政治的不安。⁹⁶這都表明，當時百姓對於神明信仰的熱情已經超越了官方可以控制的範圍，而這已然深深威脅到了朝廷的統治——神權成為超越皇權的存在——而在朱元璋看來這是無法接受的。一般來說，男性神祇被塑造成君主或大臣的形象，⁹⁷但是無論何種身份，他們是要被掌控在皇權之下的。明初朝廷憂慮的正是神權超越皇權之後可能會發生的不可控的情形，而要改變這種狀況，就是將山嶽水瀆的祭祀權進行「回收」。所以，朱元璋頒布的這個去岳鎮海瀆封號的命令，「恢復其山嶽之神之原始意義」以及「恢復國家對於山嶽水神的傳統祭祀」只是表面，而加強國家對於民間祭祀的管理與控制，才是其主要的目的。

朱元璋抑制神權的後果很快顯現，還是以泰山為例來說，民間對於東嶽大帝信仰的熱情短時間內迅速減弱。明代就有文人記載：「泰山有下中上三廟……上廟為碧霞元君所侵，其址殊湫隘不堪。」⁹⁸不過，朱元璋的號令只能說在某種程度上奏效——因為宗教發展到此時已經早早脫離了原始的自然崇拜階段，而又受到佛教、道教的影響，人們早已習慣祭拜一個擁有具體形象的神明，所以當人們發現無法繼續奉祀東嶽大帝之時，便開始尋找一個可以不受官方限制的具有具象的神明來作為繼續可以崇拜的對象。碧霞元君信仰便是在這樣的背景下異軍突起，成為了明清之際岱頂之上香火最旺的神明。

⁹⁶ Wilt L. Idema, "The pilgrimage to Taishan in the Dramatic Literature of the Thirteenth and Fourteenth Centuries," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, Vol19 (Dec. 1997), pp.23-57.

⁹⁷ 萬志英著，廖涵瀆譯，《左道——中國宗教文化中的神與魔》（北京：社會科學文獻出版社，2018），頁 152。

⁹⁸ 曹學佺（1574—1646 年），《西峰自說》，收入《四庫全書存目叢書·子部》（濟南：齊魯書社，1997），冊 108，頁 623。

(三) 為何是女神？——皇權、神權、父權與性別

在探究碧霞元君信仰之前，還需要被進一步明晰的是，民間的東嶽大帝信仰雖然被明初朝廷以官方敕令的形式改造，而人們又急需尋找下一個可以寄託以精神關懷的對象，那麼為什麼取而代之的是一位被現時建構的女神，而非在泰山信仰的神明譜系中已經發展地相對成熟的炳靈公信仰或是石敢當信仰呢？泰山信仰中的炳靈公信仰以及石敢當信仰具體的指代和其背後的含義分別又是什麼呢？

首先來看炳靈公信仰。炳靈公為泰山三郎即泰山神第三子，最早出現在《魏書》的記載中。⁹⁹但是在很多記述中，泰山三郎是一個好色、經常掠人妻女的「魯人畏敬，過於天齊」的惡劣形象。¹⁰⁰不過，到了後唐，有泰山僧向唐明宗進言：「嘗於泰山中親睹嶽神，謂僧曰：『吾第三子威靈可愛，而未有爵秩，師為我請之。』」遂被封為威雄大將軍。¹⁰¹《五代會要》中也有這件事的相關記載。¹⁰²不論如何，這位曾經的紈袴公子搖身一變成了擁有爵位的威雄大將軍。至宋，真宗大中祥符元年封禪之後，「封威雄將軍為炳靈公」，¹⁰³並「令兗州增葺祠宇」。¹⁰⁴再有，炳靈公還惠及了其他兄弟：宋哲宗時皇帝下詔，給予東嶽大帝的另外四子以爵位，因為「嶽帝有五子，惟第三子後唐封威雄大將軍，皇朝封炳靈公，其餘諸子並無名爵，故是有詔」。¹⁰⁵供奉他的炳靈公殿原在岱廟東南院，¹⁰⁶且其形象出现在了始

⁹⁹ 魏收（506—572年）撰，《魏書》（北京：中華書局，1974），頁1158。

¹⁰⁰ 詳見李昉（925—996年）等，《太平廣記·趙州參軍妻》、《太平廣記·葛氏婦》（北京：中華書局，1961），卷298、313，頁2373、2479。

¹⁰¹ 薛居正（912—981年）等撰，《舊五代史》（北京：中華書局，1976），卷44，頁605-606。

¹⁰² 《五代會要》中有「（後唐長興）四年七月，封泰山三郎為威雄大將軍。」詳見王溥（922—982年），《五代會要》（上海：上海古籍出版社，1978），卷11，頁192。

¹⁰³ 脫脫等撰，《宋史》，頁2486。

¹⁰⁴ 馬端臨，《文獻通考》，頁823。

¹⁰⁵ 李燾（1115—1184年）撰，《續資治通鑒長編》（北京：中華書局，1995），卷514，頁12215。

¹⁰⁶ 《泰山道里記》中載：「（岱廟）由中門而入，北為配天門，其東為三靈侯殿，又東為炳靈

繪於北宋的岱廟壁畫《泰山神起蹕舊鑿圖》中，¹⁰⁷東嶽大帝駕前乘輿著袍的少年仙人即是炳靈公。宋代時一些筆記和話本中都能見到他的神異傳說，如《擴異誌》中就有時兗州奉符縣主簿李敏因在監督炳靈公殿前沒有「先具公裳再拜，啟其事於神」，而遭遇「黑雲滿殿庭，風雹大作」的故事。¹⁰⁸此外，二ノ宮聡在其研究中稱，炳靈公信仰在明代也非常盛行，在很多故事文獻和小說中都可以看到這個名字。¹⁰⁹

而石敢當同樣是原始自然信仰中石崇拜的人格化，是為泰山石信仰，取其鎮守、守護之意。¹¹⁰現能追溯到最早的有關「泰山石敢當」的文獻為現存於臺北中央研究院傅斯年圖書館收藏的南宋高宗時碑銘的兩組拓片，有「泰山石敢當 安鎮 吉利」及「元亨利貞 泰山石敢當 安吉」的字樣。¹¹¹這說明，泰山石敢當信仰在當時已經存在。然而，若想在文獻中為石敢當信仰的發展探尋出一條如東嶽大帝信仰發展一般的明晰線索，並不太容易，只在明人徐勃的《徐氏筆精》中，將石敢當與五代時的勇士石敢聯繫在一起，¹¹²吸收的就是石敢這種忠義、守護安寧的特點。元時，普通百姓家家戶戶相信石敢當可鎮鬼保宅：「今人家正門適當巷陌橋道之沖，則立一小石將軍，或植一小石碑，鐫其上曰『石敢當』……世之用此，亦欲以為保障之意。」¹¹³明清時，泰山石敢當信仰不僅在山東當地已相當普遍：「齊魯之俗，多於村落巷口立石，刻『泰山石敢當』五字，云能暮夜至人家醫病。」

殿。」聶鉉撰，《泰山道里記》，頁 4。

¹⁰⁷ 學界關於壁畫的始繪時間存在爭議，然此處不再做詳論。無論如何，炳靈公信仰在泰山信仰的範疇之內，屬於較為重要的一位神明。

¹⁰⁸ 張師正（1016 年—？）撰，《擴異誌·卷十》，收入《四部叢刊續編·子部》（上海：上海書店，1934），頁 926-927。

¹⁰⁹ 二ノ宮聡，〈泰山諸神の展開-泰山、北京、旧満州を中心に〉，頁 23。

¹¹⁰ 劉慧，《泰山信仰與中國社會》，頁 230。

¹¹¹ 葉濤，《泰山石敢當》（杭州：浙江人民出版社，2007），頁 9。

¹¹² 徐勃，《徐氏筆精》（成書於明代）（北京：愛如生數字化技術研究中心），頁 89。網址：<http://server.wenzibase.com/spring/front/read>，閱讀時間：01/11/2018。

¹¹³ 陶宗儀（1329—1410 年），《南村輟耕錄》（北京：中華書局，1959），卷 17，頁 206。

¹¹⁴而且已經廣泛出現在中國的東南沿海地區，並跟隨沿海居民向海外傳播。¹¹⁵

通過梳理炳靈公與石敢當信仰可以看出，在明初，這兩種信仰在泰山地區實際上已經有了相當的基礎。但是為何其中之一並沒有發展成為東嶽大帝之後的泰山主神，反而成就了一位新興的女性神明——碧霞元君呢？思考這個問題可能需要從炳靈公及石敢當、碧霞元君以及信眾心理三個角度入手加以釐清。首先，不論是炳靈公信仰還是石敢當信仰，與東嶽大帝信仰相比，自身都存在一定的缺欠。石敢當信仰與東嶽大帝信仰相比，職能不僅較為單一，且此信仰並不需要諸如進香、廟會一類的大規模的儀式性行為來進行崇拜，僅需在家宅內外立小石或小碑足矣。而炳靈公作為東嶽大帝的陪祀，若東嶽大帝信仰本身不再成立，那麼他存在的正當性也將遭到質疑。而在與皇權博弈的過程中，東嶽大帝的神權已然遭到了抑制，而接替東嶽大帝的這位神明，最好也不要重新去挑戰它。在明代才正式出現的碧霞元君信仰，¹¹⁶在出現之時，並沒有引起官方的防備——甚至還得到了皇帝的支持。這很有可能因為其是位女性神明，所以可能被認為對皇權（或者說對傳統社會的父權）產生較小的威脅。所以，宋元時期一直默默無聞的泰山玉女信仰便被推上了歷史舞台，被拿來當做了碧霞元君信仰的發端。

與東嶽大帝相比，碧霞元君完全是按照信眾的心理需求被建構的。東嶽大帝的「地獄之主」抑或「冥界之主」的身份，已經樹立起他嚴肅、不容侵犯的形象，而被唐宋的皇帝封爵封王，也表明他的身份及形象也被官方所限定，不能為民間信眾隨心所欲地改造及建構。所以在這樣的背景下，碧霞元君這位在之後影響了

¹¹⁴ 王士禎（1634—1711年）著、趙伯陶點校，《古夫於亭雜錄》（北京：中華書局，1988），卷6，頁125。

¹¹⁵ 詳見窪德忠，〈沖繩と奄美：石敢當を通してみた〉，收入窪德忠著，《奄美のカマド神信仰（窪德忠著作集·九）》（東京：第一書房，2000）。

¹¹⁶ 石野一晴，〈泰山娘娘考——碧霞元君信仰的起源及其在明代的發展〉，頁86-92。

大半個中國的可親可敬的女神，就這樣被建構出來。然而，碧霞元君在建構是依照什麼依據呢？宋元時期的泰山玉女信仰的確可以被當做碧霞元君信仰的發軔，這也被明清的文人一再地證實，但是也僅僅說明在建構碧霞元君之時，宋真宗與泰山玉女的故事被拿來使用，因為並沒有連貫的文獻將泰山玉女與碧霞元君畫上等號。而若進行細緻分析，就會發現碧霞元君的整體形象建構過程受到了佛教、道教與儒家思想的極大影響，從這個意義上來說，碧霞元君在建構過程明顯地體現出了明清時期三教合一的社會思潮。

（四）佛教的影響——碧霞元君與女性觀音在建構上的一致

在人們的普遍認知中，碧霞元君是一位道教的女神，所以幾乎不把她與佛教之間建立關係。然而倘若詳細探究，就能發現她在女神神明形象的建構上，吸收了諸多佛教的元素。

法國學者馬伯樂認為，最受信眾歡迎的一個觀音形象——白衣觀音不僅在形象上借鑒了碧霞元君，而且她的神格內核實際上就是碧霞元君。¹¹⁷雖然這個論點可能需要進一步的證據及論述，¹¹⁸但是其中卻點出了碧霞元君與觀音之間可能存在的關聯。當然從表面上看，碧霞元君與觀音在一些方面上十分相似——同屬女神，司職相似，且都慈眉善目，對信眾一視同仁。然而，兩者同樣存在深層次的關係——正如于君方指出的那樣：「女性觀音信仰的興起似乎再度振興中國的女

¹¹⁷ Henri Maspero, translated by Frank A. Kierman, Jr, *Taoism and Chinese religion* (Melbourne & Basel: Evirin Press, 2014), pp.195.

¹¹⁸ 學界有學者對馬伯樂的這一觀點提出不同看法，例如萬志英曾指出白衣觀音在十世紀就成為了民間宗教信仰的對象，這是因為在某些中國本土的經文中，白衣觀音被描繪成了一位為富裕禮佛者賜子的女性神祇。詳見萬志英著，《左道——中國宗教文化中的神與魔》，頁 162。

神傳統。重要女神的信仰，如媽祖（俗稱天后）、碧霞元君（或娘娘）與無生老母，在宋代觀音變為女性之後才開始興盛。」¹¹⁹換而言之，對比中國本土化的女性觀音與碧霞元君各自的建構過程，就會發現兩者之間的緊密聯繫。換而言之，就是當人們需要泰山上重新出現一位不受官方皇權及父權所轄制的神明時，便利用宋真宗與泰山玉女的傳說，參考女性觀音信仰的建構，繼而創造出了碧霞元君。

有學者曾指出：「古希臘人間的英雄可以躋身奧林匹斯山眾神之列，中國的神明卻反被描繪成世間確實存在的人物。」¹²⁰卜德將中國神明的這種建構稱之為是一個「神話歷史化（*euhemerization*）」的過程。¹²¹祁泰履在其對於文昌的研究中稱，從宋朝開始，人們通力合作，將像文昌這類本不是凡人的神明具體化而將其變為曾經存活于世的男女。¹²²中國本土化女性觀音菩薩的建構，大約也經歷了這樣的過程。而從前文爬梳的碧霞元君的起源來看，她的建構恰好也符合這個過程——他們都是經歷了「神（或是傳說）——人——神」的「造神歷程」。¹²³

于君方在其《觀音》一書中對於觀音如何從原始印度佛典中的 *Avalokiteśvara*（觀音菩薩）轉變（*transform*）成為一位中國本土化的女神有著清晰地論述，這就為我們的研究奠定了非常堅實的基礎。根據她的研究，觀音信仰與中國本土化的宗教元素逐漸融合，整個觀音信仰範疇內的元素都經過了中國本土化的過程：包括與中國本土佛典、感應故事、本土圖像的結合等等。而其中最重要的，就是需要透過各種神話與傳說，設法將這位超越時空限制、超越歷史的 *Avalokiteśvara*，

¹¹⁹ 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》（北京：商務印書館，2012），頁 412。

¹²⁰ 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 297。

¹²¹ Derk Bodde, "Myths of Ancient China", in Samuel N. Kramer, *Mythologies of the Ancient World* (Garden City: Doubleday, 1961), pp. 367-408.

¹²² Terry F. Kleeman, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang the Divine Lord of Zitong* (State University of New York Press, 1994), pp.46-66.

¹²³ 于君方認為觀音的本土女性化過程與文昌君的建構是相反的，不過如果概括神明被創造出來的整體過程，就會發現實際上是類似的。

轉變為具有姓名、具有具體出現時間與地點的觀音，因為這樣才符合中國神祇的典型。¹²⁴在此之中，影響最大、人們最熟悉、使觀音的女性身份得以深入人心的形象便是妙善公主——在這個故事中，觀音被認為化身成一個在人間度過一生的女子，在失去雙手與雙眼之後變成千手千眼觀音。這個故事出現的文獻年代被大約確定在十六世紀，不過這個傳說被認為在宋元時期就已經流傳。¹²⁵可以看出，從某種程度上來說，女神信仰在宋元時期開始正式登上中國宗教文化生活的歷史舞台。在此之前，雖然中國宗教中存在女神信仰，如女媧與西王母，但是她們的力量顯然不能夠與其他男性神祇信仰比肩——否則 Avalokiteśvara 就不會在中國經歷這樣的性別轉變了。¹²⁶這樣的性別轉變背後所寄託的是人類全方位的精神需求，這是男性神祇所不能滿足的。例如，人們需要從一位強大的、符合自己心理需求的慈悲女神那裡來獲得男性神祇無法給予的母性關懷。可以說，在宋代以後出現的如媽祖、無生老母等具有極大影響力的女性神明，其有意識的建構源頭都可以追溯到觀音的性別轉變上來，當然碧霞元君也不能例外。

與觀音所擁有一個肉體凡胎的出身類似，碧霞元君在一些故事中也擁有這樣一個身世，即為前文所述的「凡女得道說」。根據王之綱在其〈玉女傳〉中引《玉女卷》中的內容，碧霞元君得道前為一位聰慧的石姓女子：「漢明帝時，西牛國孫甯府奉符縣善士石守道，妻金氏，中元七年甲子四月十八日子時，生女名玉葉。三歲解人倫，七歲輒聞法，嘗禮西王母，十四歲忽感母教，欲入山，得曹仙長指，入天空山黃花洞修焉。天空蓋泰山，洞即石屋處也。三年丹就，元精發而光顯，遂依于泰山焉。」¹²⁷萬曆朝官員賈三近就對此說深信不疑：「夫元君靈跡芳蹤顯著

¹²⁴ 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 296-297。

¹²⁵ 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 321。

¹²⁶ 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 411。

¹²⁷ 王之綱，〈玉女傳〉，頁 106。

於泰山，廟而祀之，宜也。」¹²⁸而另一部《靈應泰山娘娘寶卷》中的碧霞元卷，與妙善的故事又多了幾分相似：她們同樣選擇不婚，離開父母，獨自修行。¹²⁹另外，碧霞元君信仰中還有「觀音度脫三姑娘」的傳說。¹³⁰這是說，離泰山五十里的徂徠山上有石家第三女，得路途中偶遇的老婦指點，前往泰山并使計成為泰山主人的故事。故事中的石家三女便是後來的碧霞元君，而其中的老婦則是觀音菩薩。分析看來，碧霞元君的「凡女得道說」與妙善的故事同樣出於寶卷，出現的時間也不晚於明代隆慶年間，可能與記載妙善故事的《觀音香山卷》同時或稍晚，那麼就存在借鑒妙善故事的可能性；再有，「觀音度脫三姑娘」的傳說雖然出現時間不詳，卻明顯地將觀音與碧霞元君之間建立了聯繫，不僅揭示出觀音對碧霞元君有提攜之恩，而「三姑娘」的排行也可能暗指碧霞元君是第二個觀音——妙善同樣是其父母的第三個女兒。更有清代文人直接將碧霞元君看做為觀音的化身：「近世佞佛者云：觀世音為千百億化身，在南海為海神天后，封碧霞元君，皆一人也。」¹³¹

總結來說，宋代是中國宗教文化發生轉型的重要時期，¹³²此時的人們開始意識到以男性神祇為主宰的宗教生活中仍有很多需求不能被滿足，所以出現了「一種可被描述為慈悲的女性化趨勢不斷擴散」的現象，¹³³女性神祇越來越被需要。

¹²⁸ 賈三近（1534—1592年），〈古城泰山行宮記〉，收入《中國地方志集成·山東府縣志輯·光緒嶧縣志》（南京：鳳凰出版社，2004），影印本，冊9，頁428。

¹²⁹ 車錫倫，《中國寶卷研究論集》，頁179。

¹³⁰ 詳見劉曉艷，《壻城妙韻——八大女仙的風采》（北京：宗教文化出版社，2008），頁35-38。

¹³¹ 韓錫胙，〈元君記〉；另韓錫胙在文中將「碧霞元君」視為媽祖的封號，這是由於在明代時南北兩大女神有融合之勢，而清初道士在編刊《天妃經》時直接移花接木，將泰山娘娘的封號直接冠於海神媽祖，造成泰山娘娘（碧霞元君）與媽祖封號發生混淆。相關論述詳見周郢，〈明崇禎朝敕封「碧霞元君」考辨——兼論泰山娘娘與媽祖信仰之關係〉，收入《碧霞信仰與泰山文化》，頁39-51。

¹³² 萬志英，《左道——中國宗教文化中的神與魔》，頁163。

¹³³ 萬志英，《左道——中國宗教文化中的神與魔》，頁164。

觀音的女性化轉變便在此時發軔。碧霞元君這位女神也是在觀音進行中國本土女性化發生重構型轉變之後，受到觀音女性形象的影響而被建構出來的。這是符合信眾的心理需求的，同時這也決定了之後中國宗教文化發展的整體走向。

（五）道教女神碧霞元君

如果說碧霞元君與觀音和佛教的之間的關係沒有表現得特別明顯，那麼她與道教之間的緊密關聯則是不言而喻的——「碧霞元君」的稱呼便具有濃重的道教色彩。¹³⁴元明之際的道士將泰山玉女冠以「碧霞元君」的封號，並偽稱出自北宋真宗敕封。¹³⁵無論如何，如果說觀音對於碧霞元君的影響可以被認為是暗地里的潛移默化，那麼道教對於碧霞元君的建構便是明面上的大刀闊斧。道士不僅定其封號，管其廟宇，還創其神格，很大程度上推動和發展了碧霞元君信仰的傳播。

至於碧霞元君的封號具體出現在何時，學界至今也存多篇論述，¹³⁶然而由於文獻仍然欠缺，故現在還暫時無法定論，只能模糊地將這個時間定在明初。明許彬於天順五年（1461）所記的〈重修玉女祠記〉中是最早出現「碧霞元君」四個字的文獻：「予自永樂九年發解山東，還登此山，距今五十有一年。為天順辛巳，又得陪山東監察御史康驥德良、按察使王鉞世昌同一登覽，瞻泰山天仙玉女碧霞元君之神，衣冠像設，儼然生氣降臨凡間，心甚敬畏之。已而仰瞻新構，凌絕頂，出霄漢，棟宇翬飛，丹青炳煥。榱桷櫛比，萬瓦鱗次，瓦皆冶鐵為之，經久之計

¹³⁴ 葉濤，〈論碧霞元君信仰的起源〉，頁 197。

¹³⁵ 周郢，〈明崇禎朝敕封「碧霞元君」考辨——兼論泰山娘娘與媽祖信仰之關係〉，頁 44。

¹³⁶ 相關論述包括：鄧東、曹賢香，〈北宋崇寧五年的泰山碧霞元君封號〉，《齊魯學刊》，期 4（2008 年 8 月），頁 30-35；閔化川，〈碧霞元君封號問題的新考辨〉，《世界宗教研究》，期 1（2007 年 1 月），頁 50-59；周郢，〈碧霞元君封號問題的再考辨——與閔化川先生商榷〉，《世界宗教研究》，期 3（2008 年 6 月），頁 51-57。

也。」¹³⁷從許彬的記載中可知，當時供奉碧霞元君的大殿已經很具規模，說明當時的碧霞元君信仰崇拜可能已經持續了一段時日。而且從成化初年（1465）山東按察使李裕所撰的〈登泰山記〉中，可以看到當時管理祭祀碧霞元君的昭真觀的人就是道士：「入天門，東行數里，詣昭真觀，易冠服，薦祀紫霞元君。問道士，云不知創始。每歲春月，四方謁者踵至，心弗虔，立致奇報。」¹³⁸

再有，還可以肯定的是，正統到萬曆年間，道教內部從文本上基本完成了對於碧霞元君神格的建構，與碧霞元君有關的兩大道經——《碧霞元君護國庇民普濟保生妙經》與《碧霞元君護世弘濟妙經》都在這一時段內完成，¹³⁹而前者還被收入《萬曆續道藏》，成為正統的道教經典。《普濟保生妙經》中稱由於人間人心不古，生靈塗炭，已證太一青玄之位的碧霞元君為此下凡普度眾生：「四月十八日，分真化炁，現是慈顏，陟降泰山，靜居上境。複煉元真，功周億劫，慈光洞照，遍徹幽微，應九炁以生生，體一元而化化，神功莫測，浩德難量，惠溥天民，傾土皈仰。受命玉帝，證位天仙，統攝嶽府神兵，照察人間善惡，罪輻昭報，感應速彰。」¹⁴⁰《護世弘濟妙經》中碧霞元君則是西天斗母精氣之化身，修成正果，被敕封為碧霞元君：「膺九炁而垂慈示相，冠百靈而智慧圓融。行滿十方，功周億劫。位鎮天仙之號，策顯碧霞之封。統嶽府之神兵，掌人間之善惡。巡聲赴感，護國安民。大聖大慈，至孝至仁，天仙玉女，廣靈慈惠，恭順溥濟，保生真人，

¹³⁷ 許彬（1392-1467年），〈重修玉女祠記〉，轉引自周郢，〈碧霞元君封號問題的再考辨——與閻化川先生商榷〉，頁55。

¹³⁸ 李裕（1426—1513年），〈登泰山記〉，詳見《岱史校注》，頁351。另外，李裕記載中出現的紫霞元君應為碧霞元君，石野一晴在其文章中有過簡要辨析，頁89。

¹³⁹ 根據范恩君的考證，《正統道藏》、《萬曆續道藏》以及《藏外道書》中都未見收錄《碧霞元君護世弘濟妙經》，此經屬藏外遺經，然而此經對碧霞元君研究同樣有著重要的意義，其具體完成時間為萬曆四十三年。詳見范恩君，〈《碧霞元君護世弘濟妙經》考辨〉，《宗教學研究》，期1（2006年1月），頁26-28。

¹⁴⁰ 《碧霞元君護國庇民普濟保生妙經》，引自維基·中國哲學書電子化計劃，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=64200>，閱讀時間：01/11/2018。

護國庇民，弘德碧霞元君。」¹⁴¹從中不難發現，此時碧霞元君已然被賦予了東嶽大帝的神職，成為嶽府統領，掌人間善惡——換而言之，她已經成為了泰山的主神。除此之外，碧霞元君的身上還被附加了東嶽大帝所不具備的「慈」的特征，這使得她的信眾幾乎可以跨越各種年齡以及性別。

另外，有學者認為碧霞元君與西王母以及道教的無生老母都有緊密聯繫：「雖然後世道教分別塑造了碧霞元君和王母兩位女神，但從主管婚姻與生育的神職上看，碧霞元君更像是西王母的翻版。或者說，碧霞元君與王母是同一女神的兩個名號。」¹⁴²「在這種對泰山女神的依戀和信仰的基礎上，民間宗教家們創造了新的女神無生老母。」¹⁴³「在民清的民間宗教中，碧霞元君、無生老母與西王母是三位一體的女神。」¹⁴⁴雖然這些說法仍需要更為嚴密的論證，但是可以從一定程度上說明道教系統的女神在建構過程中的相互影響與借鑒——不僅如此，觀音的本土女性化建構中同樣吸收了西王母的若干特質。¹⁴⁵所以從這一點上來看，在明清時期，佛、道之間相互吸收和借鑒，融合存在於各種信仰之間，神明的建構都是兩種思想混合的產物，倘若想要分辨某位神明身上的某個特質是屬於哪種思想來源，有些時候根本無法做到將其明確定義。

此外，還有一種思想深深影響著佛教及道教神明的建構，這就是儒家的「孝」。這個元素在觀音被重構時就被意識到——中國傳統的儒家思想與「捨身」的佛教主題在妙善救父的這一則故事中得到了融合。¹⁴⁶而且人們意識到，若要使中國人接受新的思想，就必須要給長久支配中國人思想和行為的儒家倫理騰挪出一個容

¹⁴¹ 《碧霞元君護世弘濟妙經》，轉引自范恩君，〈《碧霞元君護世弘濟妙經》考辨〉，頁 28。

¹⁴² 李俊嶺，《天變與日常——近代社會轉型中的華北泰山信仰》，頁 23。

¹⁴³ 車錫倫，〈泰山女神的神話、信仰與宗教〉，《岱宗學刊》，期 1（2001 年 1 月），頁 6。

¹⁴⁴ 李俊嶺，《天變與日常——近代社會轉型中的華北泰山信仰》，頁 23。

¹⁴⁵ 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 410。

¹⁴⁶ 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 314。

納它的位置。而吸收了觀音特質的碧霞元君，更為「孝」提供了一個讓其自由發展的空間——這也是碧霞元君信仰得以迅速被信眾接受的原因之一。

（六）碧霞元君神格中「孝」元素的建構與儒家知識分子的態度

西方學者對於「孝」在中國宗教中的體現的感知總是很敏銳。例如萬志英、達白安等都承認「孝」這個中國最重要的價值觀在中國宗教中起到的重要作用。萬志英提到目連與妙善的故事都是調和佛家出世之心與孝道之間矛盾的一種嘗試，妙善與目連代表著孝的終極形式，但這不是對父母命令的簡單服從。¹⁴⁷不過，神明需要一個被具體建構的過程，而如何將「孝」這個中國傳統儒家思想中最重要價值觀體現出來，也是當時人們需要考慮的重要問題。而具體到女神的建構上，其身上的「慈性」及「母性」便是「孝」這個元素具象化的表征。而碧霞元君建構過程中所經歷的形象轉變，便是人們將「孝」元素納入此信仰時所做出的努力。

碧霞元君的這個轉變體現在形象上面，從最開始的年輕巧女的形象轉變成為慈祥老母，就是為了迎合這個普遍存在於中國人心中的觀念。這次形象的重塑是成功的，不僅擴大了碧霞元君女性信眾的年齡範圍，同樣收穫了男性的尊崇及精英階層的青睞。這一點，可以從彭慕蘭與周郢的論辯當中循得線索。

彭慕蘭在其兩篇關於碧霞元君的文章中都提出一個觀點：¹⁴⁸即他認為明清時

¹⁴⁷ 萬志英，《左道——中國宗教文化中的神與魔》，頁 163-164

¹⁴⁸ 詳見彭慕蘭，〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化〉；〈上下泰山——中國民間信仰政治中的碧霞元君〉。例如，他曾指出：「儘管信徒眾多……碧霞元君信仰卻沒有得到過國家的完全承認，並最終被許多精英人物看作是危險的……在清代這種擔心逐漸明顯——使得對她崇拜的歷史軌跡不僅不完整，而且還使其與對觀音和天后崇拜的歷史軌跡完全不同。」「由於泰山娘娘所牽涉到的性別角色、社會群體、宇宙哲學、宗教儀式等各個方面，都令文人墨客惶惶不安

期，碧霞元君信仰不為社會中的精英群體——如文人、官員所承認及接受。這其中的原因包括精英階層認為碧霞元君形象中本身所帶有的性意味元素會使得祭拜碧霞元君的宗教活動同樣充滿性風險，以及碧霞元君信仰活動的領導者「三姑六婆」與精英階層之間本身存在矛盾，這些負面的情緒最終投射到了碧霞元君本身。周郢並沒有從彭慕蘭論述的具體內容方面對其進行反駁，而是列舉了豐富的文獻資料力證明清之際的精英階層並沒有對碧霞元君失去支持——祭祀碧霞元君的活動不僅在明清時的名家詩文中常常被記載，而且在野史小說中也不存在碧霞元君的反面角色。此外，碧霞元君信仰還得到了官方的重視，其祭祀活動在清代成為國家祀典以及泰山第一大祭：「碧霞元君不僅在民間信仰中，且最終也在國家祀典中，超越了東嶽大帝，成為泰山第一主神。」¹⁴⁹

彭慕蘭文章中提到的觀點可再另做詳細的討論及商榷，不過他的論述中還是揭示出了碧霞元君曾經以年輕女性形象出現過的事實，¹⁵⁰而這一點不為精英階層所接受。的確這是有可能的，因為在各種碧霞元君的源流傳說當中，她都是以一個年輕聰慧的巧女形象出現的，而且這確實也有可能招致傳統儒家知識分子的不滿。但是從道教有意識的建構中，例如從與碧霞元君有關的道經中，便可以看出當時碧霞元君「慈顏」的形象以及「大聖大慈，至孝至仁」的神格開始被強調，預示著其老母形象開始成型。

至於碧霞元君的老母形象具體何時出現，可能需要更多的材料並探索與研究加以證實。不過，此問題也不是無跡可尋，如果我們把視野稍稍拉開，便會發現

不安，於是社會名流（首都之外尤甚）不再立捧泰山娘娘。」

¹⁴⁹ 周郢，《碧霞信仰與泰山文化》，頁 72。

¹⁵⁰ 彭慕蘭在文章中指出：「在圖像上，碧霞元君總是被畫成一個年輕、特別漂亮的女人；外國人難得有機會看到泰山上沒加鐵柵欄的碧霞元君主像，看到的人都為之感到特別震驚，認為她要比其他女性形象吸引力大得多。」〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化〉，頁 127。

與此同時，觀音老母的形象也開始呈現——在十六世紀的著名小說《西遊記》中，便可以顯見。另外，車錫倫的一段論述可能給予一些啟發：「明代封建統治集團腐敗而又貪婪，在北方又有連年不斷的水旱蝗災。宗教能予人麻醉、幻想，和存活下去的力量。於是泰山女神便成了熨帖他們痛苦心靈的慈母。」¹⁵¹而這又能與《西遊記》寫作時的社會背景相契合，老母形象的觀音很有可能便是在這樣的情況下被建構出來。而查閱明朝中期的地方志也可知當時泰山地區災異頻發，¹⁵²母親形象的碧霞元君在這樣的情況下出現，為人們帶來希望與慰藉，便顯得十分順理成章。所以，如果可以對這些女神老母形象的出現時間做一個簡單的推測，那麼很有可能出現在百姓遭遇自然災難、而皇帝毫無作為之時——這一點在碧霞元君的兩部道經同樣可以得到證實。

老母形象的碧霞元君一經出現，不僅給予普通百姓以心理慰藉，對於精英階層的士人來說，也增加了他們接受碧霞元君信仰的容易程度，這就是傳統中國人觀念中的「孝」在起作用。于君方在探尋觀音老母的來源時，指出其來源的一個可能性為中國傳統社會中老婦人的角色。¹⁵³不論普通人家抑或鐘鼎世家，若一位女性進入中年，成為家庭的實際掌權者之後，她在整個家族中的地位是非常高的——就像《紅樓夢》中的賈母。精英階層的文人可能對年輕女神有一套出自傳統倫理的指摘，但是他們不能對母親不敬。所以，為了擴大信仰的範圍，迎合世人的心理，老母形象的女神逐漸出現。正如于君方總結的那樣，觀音老母在進行形

¹⁵¹ 車錫倫，〈泰山女神的神話、信仰與宗教〉，頁 6。

¹⁵² 當時泰山地區發生的災異如，成化二十一年二三月間，泰安州及萊蕪等縣屢屢發生強烈地震。弘治五年，黃河在黃陵岡決堤，淹農田，東平大饑。同年東平、肥城大旱，饑荒。泰安饑民起事衝擊官府。弘治十七年，山東大饑。正德六年，泰安州大雨雹，莊稼牲畜受害。嘉靖年間泰山地區蝗災、水患、地震不斷，嘉靖八年、九年、十年更是連續三年蝗災。從上述爬梳中可以看出，當時泰山地區災害頻發，民不聊生。詳見《明史·憲宗紀》、《光緒東平州志·卷二·五行》、《康熙肥城縣志·災祥》、《光緒新泰縣志·卷七·災祥》、《明孝宗實錄·卷二一一》、《國權·卷四八》、《泰山志·卷四·祥異》等材料。

¹⁵³ 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 484。

象建構時，也吸收了與中國老嫗有關的諸如慈愛、明智、有權威、在悟道與世俗幸福上擔任引導者的一套文化特色。¹⁵⁴這對於碧霞元君的老母形象建構同樣適用，且恰好有記載可以證明老母形象的碧霞元君所取得的巨大成功：「四方以進香來謁元君者，輒號泣如赤子久離父母膝下者。」¹⁵⁵而萬曆首輔張居正譴子前往泰山祭拜碧霞元君的事，¹⁵⁶可能是碧霞元君受到精英階層信仰最有力的佐證。

最後需要注意的是，明清社會的三教合一思潮，使得佛、儒、道三者之間相互影響和借鑒，逐漸融為一個難以分辨和剝離的整體。碧霞元君這位女神在建構過程中，雖然吸收了佛、儒、道的各種文化及宗教元素，但是對於她的形象、人格、神格等等特征，以及她逐步完善的職能，很難說是完全吸收的某一宗教的元素，也難以將其中的某一元素與另外兩種完全區分。可以說，明清以來民間所建構起來的神明，都是當時社會三教合一思潮的產物。這充分地表明了，從宗教文化生活中，也能完全地反映出當時社會思想的變化。

¹⁵⁴ 于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》，頁 484。

¹⁵⁵ 何起鳴（？—1590 年），〈巡撫都御史何起鳴宣諭〉，收入《岱史校注》，頁 155。

¹⁵⁶ 張居正（1525—1582 年），〈寄山東巡撫楊本庵言祀事乃告終之兆〉，收入張舜徽主編，《張居正集·書牘》（武漢：湖北人民出版社，1994），冊 2，頁 1099。

三、明清時期碧霞元君女性信眾的宗教生活

碧霞元君在吸收了佛教、道教以及儒家思想的元素之後，這位明代開始新興的女性神明，以最符合信眾的心理需求的形象出現在大眾的視野，填補了東嶽大帝信仰落寞之後的空白。這位女神的信仰之盛況在明清文人的記載中比比皆是：「自碧霞宮興，而世之香火東嶽者，咸奔走元君，近數百里，遠即數千里，每歲瓣香嶽頂數十萬眾。」¹⁵⁷「瓣香將敬元君廟，願祝皇圖萬億年。」¹⁵⁸然而，在碧霞元君信仰中有一個不可忽視的現象，就是碧霞元君擁有大量女性信眾——這一點在明代小說、當代士人的文學作品、地方志、香社碑等等資料中彰明較著。這些無數民間的心虔志誠的女性香客在當時積極參與奉祀碧霞元君的宗教活動，甚至在泰山地區還推動了朝聖的團體機構——香社的發展。而如果將視野聚焦在碧霞元君的女性信眾之上，就不能不提明清兩朝皇家的女性對碧霞元君展現出的與眾不同的熱情，正是由於她們的支持、鼓動，使得碧霞元君信仰得到了皇帝的重視，甚至在清代成為了皇家祭祀的一部分。¹⁵⁹

（一）碧霞元君信仰於明代的肇興及在清代的提昇——皇室女性的推動

1 明代皇室女性對碧霞元君信仰的推崇

石野一晴曾在其文章中做過一個推測：他因明成化年間岱頂碧霞宮的前身昭真觀重修時的龐大費用都從朝廷內帑支出，推想這項決議的確定可能被萬貴妃所

¹⁵⁷ 王錫爵（1534—1614年），〈東嶽碧霞宮碑〉，收入宋思仁（）編，《泰山志》，收入《泰山文獻集成·第八卷》，頁164。

¹⁵⁸ 喬縉（1439年—？），〈登泰山〉，收入《岱史校注》，頁215。

¹⁵⁹ 周郢，《碧霞信仰與泰山文化》，頁20-38；劉興順，《泰山國家祭祀史》，頁333。

影響。¹⁶⁰石野指出，當時憲宗對萬貴妃唯命是從，而萬貴妃又出身山東諸城，很可能在進宮之前就熟知碧霞元君信仰。但是，這個推測有很大的討論空間：萬貴妃由於父親獲罪，四歲就入宮成為宮女，¹⁶¹這表明她在家鄉生活的時間並不長，且年齡尚幼，就算對碧霞元君信仰有模糊印象也不至於到「熟知」的程度。不過也不排除她入宮之後與家鄉親友在走動來往之中加深了對碧霞元君信仰的了解——有資料證實，在離成化朝 60 年后左右的天啟朝，萬貴妃的家鄉青州已建有規模不小的泰山行宮供奉碧霞元君，並且信眾為此自發聚集成立了規模較大的香社，充分說明了碧霞元君信仰在當時的青州已經十分盛行。¹⁶²故石野的這個推測也不無道理，為成化十六年昭真觀「陶土為磚，冶鐵為瓦」的大規模重修找到一個合理解釋。

萬貴妃究竟具體對碧霞元君信仰起了什麼樣的推動作用，現今還無法得知其中的細節。不過在此之後，碧霞元君信仰在皇室女性之間確實得到了傳頌。有記載曰正德年間，當時兩宮太后好佛、老，孝宗「視兩宮太后甚謹」，在弘治十二年時「使使詣泰山進神袍」。¹⁶³孝宗大約受到兩宮太后虔誠之心的影響，他在四年之後遣太監苗達前往泰山致祭碧霞元君，以此祈求愈病康寧：「懿德含弘，仁慈廣霈，佑蒼生於壽域，鼓群品以沾依。茲因眇躬，偶爽調攝，敬祈聖力，永佑康寧。特以香帛，用伸告祭，益彰靈應，福佑家邦。謹告。」¹⁶⁴自此之後碧霞元君信仰更得到了明代朝廷的重視。正德二年（1507），武宗派遣苗達再次前往泰山

¹⁶⁰ 石野一晴，〈泰山娘娘考——碧霞元君信仰的起源及其在明代的發展〉，頁 89-90。

¹⁶¹ 《明史·后妃一》有：「恭肅貴妃萬氏，諸城人。四歲選入掖庭，為孫太子宫女。」張廷玉等撰，《明史》，卷 113，頁 3524。

¹⁶² 趙衛東、宮德傑編，《山東道教碑刻集·臨朐卷》（山東：齊魯書社，2011），頁 140-142。

¹⁶³ 陳鶴（？-1560 年），《明記·孝宗紀三》（上海：世界書局，1935），卷 22，頁 221。

¹⁶⁴ 汪子卿撰、周郢校正，《泰山志校正》（《泰山志》成書於 1544 年）（合肥：黃山書社，2006），頁 239。

致祭碧霞元君，都察院右御史朱欽撰致祭碑：「維正德二年歲次丁卯閏正月乙巳朔月十一日乙卯，皇帝謹遣禦馬監太監苗達致祭於碧霞元君。曰：懿德含弘，仁慈廣霽，佑蒼生於壽域，故群品以霑衣，茲因眇躬偶爽調攝，敬祈聖力，永佑康寧。特以香帛，用申告祭，益張靈應，福佑家邦，謹告。」¹⁶⁵從中看來，碧霞元君信仰越來越得到明代朝廷的看重，而這與皇家女性的推崇是分不開的。

另外，提到明代皇室的女性對碧霞元君信仰的推崇，還有一個人物不能忽視，她甚至一度成為民間信仰中碧霞元君的陪祀「九蓮菩薩」，與碧霞元君一起共同受到民眾的奉祀，這就是萬曆朝明神宗生母慈聖太后。¹⁶⁶萬曆時，正是由於慈聖太后對碧霞元君信仰的推動——不僅在涿州立廟祀碧霞元君，¹⁶⁷還傳諭旨發帑修涿州碧霞元君廟，¹⁶⁸使此信仰更是大盛於宮闈之間。從這一點上出發，或許也不難理解與李太后相處融洽的首輔張居正為何會信奉碧霞元君了。或許是同樣受到了李太后的影響，萬曆朝鄭貴妃於萬曆十七年譴中官前往泰山致祭碧霞元君，又於二十二年、二十四年及二十七年數次建醮泰山。¹⁶⁹

2 清代皇室女性對碧霞元君信仰的推崇

清代皇室女性同樣推崇碧霞元君信仰。有西方學者在論述中暗示了清朝皇室的女性為碧霞元君信仰的傳播和推廣做出的貢獻：「如果康熙帝和乾隆帝確實像達白安表明的那樣，通過他們在泰山上的所作所為而向『非精英的漢人進香』示

¹⁶⁵ 此碑於 2002 年在泰山管委及泰安市文物局維修泰山靈應宮的過程中被發現。文字轉引自朱宏偉，〈一則珍貴的碧霞元君信仰史料〉，《民俗研究》，期 3（2004 年 6 月），頁 187。

¹⁶⁶ 車錫倫，《中國寶卷研究論集》，頁 187。

¹⁶⁷ 《明史·趙參魯傳》有：「萬曆二年，慈聖太后立廟涿州，祀碧霞元君。」張廷玉等撰，《明史》，卷 221，頁 5824。

¹⁶⁸ 《明史·朱衡傳》有：「皇太后傳諭發帑金修涿州碧霞元君廟。」張廷玉等撰，《明史》，卷 223，頁 5867。

¹⁶⁹ 明鄭貴妃三陽觀修醮四刻，詳見周郢編，《泰山通鑿》，頁 147。

好，而有意疏遠某些精英傳統，那麼，他們究竟是怎樣決定要這麼做的呢？又是誰建議這些皇族在碧霞元君祠中舉行『祀儀』呢？由於這種祭祀並不是禮部的分內之事，我們有理由懷疑這是由皇族成員或者皇室女性推動的（無論是在明朝還是清朝，他們都與京畿的碧霞元君崇拜有著密切的聯繫）。¹⁷⁰忽略此論述中另外的要點不談，其中提到的清朝皇室女性在碧霞元君信仰的推廣中起到的作用確實有探索的空間。在弄清楚這個問題之前，可以先來看一下康雍乾三朝皇帝對於碧霞元君信仰的態度。

從現有的文獻來看，清康雍乾三朝皇帝都對碧霞元君信仰頗為重視。康熙二十三年，康熙帝第一次東巡便前往岱頂碧霞祠為碧霞元君進香，並賜碧霞元君祠「坤元葉應」之匾。¹⁷¹不僅如此，康熙帝還屢次為京郊的元君廟撰寫碑文，如〈聖祖御製重修西頂廣仁宮碑〉、〈聖祖御製景忠山碧霞元君廟碑〉等。從其內容中可以明顯看出康熙帝對碧霞元君的推崇：「夫方內之神，莫尊於泰山，而元君實贊之……要其有大佑庇於吾民。」¹⁷²「仰祝聖母之釐，俯介生民之祉，以祈純嘏，以鞏皇圖。」¹⁷³雍正帝由於崇信道教，故對碧霞元君信仰更是尊崇備至。他曾作〈碧霞祠題寶旛步虛詞〉：「子視群蒙敷惠澤，母臨率土荷帡幪。」¹⁷⁴將其視作母親之神。雍正五年，皇帝在圓明園內建立了專門奉祀碧霞元君的廣育宮，御書「恩光仁照」之匾。¹⁷⁵而乾隆對碧霞元君的態度則經歷了一個由晦而明的過程。¹⁷⁶乾

¹⁷⁰ 彭慕蘭，〈身份的反觀：中華帝國晚期的泰山朝聖〉，頁 211-212。

¹⁷¹ 《雍正山東通志·卷二一·秩祀志》，收入《景印文淵閣本四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1987），冊 540，頁 433。

¹⁷² 康熙（1654—1722 年），〈聖祖御製景忠山碧霞元君廟碑〉，《光緒永平府志》，收入董耀會主編，《秦皇島歷代志書校注》（北京：中國審計出版社，2001），頁 12。

¹⁷³ 于敏中（1714—1779 年）編纂，《欽定日下舊聞考》（北京：北京古籍出版社，1985），頁 1640。

¹⁷⁴ 雍正（1678—1735 年），〈碧霞祠題寶旛步虛詞〉，《世宗憲皇帝御製詩文集·卷二六·雍邸集》，收入《景印文淵閣本四庫全書》，冊 1300，頁 199-200。

¹⁷⁵ 于敏中編纂，《欽定日下舊聞考》，頁 1373。

¹⁷⁶ 周郢，《碧霞信仰與泰山文化》，頁 26。

隆六年，皇帝為碧霞宮重建所撰的〈重修泰山神廟碑文〉中，通篇文字迴避碧霞元君。¹⁷⁷不過到了乾隆三十五年撰〈重修碧霞元君廟碑記〉時，將東嶽大帝和碧霞元君同樣歸附與泰山身上，稱碧霞元君與東嶽大帝是一體而二的，已然對碧霞元君信仰表示了認可。¹⁷⁸

依照上文所述，除了雍正帝明確表示了對於道教的信仰態度，康熙帝與乾隆帝對於碧霞元君信仰都持推重的態度。如果仔細尋找康乾二帝東巡泰山奉祀碧霞元君的記錄，不難發現皇室女性在其中起到的作用，而皇帝則深受她們的影響。

《聖駕閱歷河工兼巡南浙惠愛錄》中有康熙三十八年二月皇帝奉孝惠章皇太后之命親祀岱頂碧霞宮的傳聞：「聖母太后娘娘曾許泰安州神州娘娘座前香願，久欲請旨降香，今聞聖駕巡幸甚便，立意偕行…」¹⁷⁹而乾隆為何在對碧霞元君信仰的態度上存在一個轉變，其中起到關鍵作用的重要人物應該是與其鶼鶼情深的孝賢純皇后。孝賢純皇后與乾隆少年夫妻，感情甚好，在皇后生下「夙慧岐嶷」的皇七子永琮后，乾隆便直接想要封其為太子繼承大統：「上與後尤鍾愛，屬望承祧」。¹⁸⁰不過，一年多之後永琮因出痘不幸夭折，孝賢純皇后「悲悼成疾，夢碧霞元君召之」，為此促成了乾隆十三年帝后東巡泰山一行。¹⁸¹此後，乾隆帝對碧霞元君信仰可謂推崇備至，有記載曰：「四月十八日為碧霞元君誕辰，京師頗重此節，例向南頂進香。故宮中亦受影響，而有演戲之事，園內則在廣育宮，宮內則在廣

¹⁷⁷ 乾隆（1711—1799年），〈重修泰山神廟碑文〉，《御製文初集·卷十六》，收入《景印文淵閣本四庫全書》，冊1301，頁143。

¹⁷⁸ 詳見乾隆，〈重修碧霞元君廟碑記〉，收入唐仲冕（1753—1827年）編、嚴承飛點校，《岱覽》（泰安：泰山學院編印），頁33-34。

¹⁷⁹ 周郢在其〈泰山碧霞元君祭：從民間祭祀到國家祭祀——以清代「四月十八日」譴祭為中心〉一文中引清代沈漢宗著《南巡惠愛錄》並做了注解說明：雖康熙登頂泰山祭拜碧霞元君之事在《清實錄》中沒有記載，但《南巡》一書近期被考證為具有重要史料價值。《碧霞信仰與泰山文化》，頁24。

¹⁸⁰ 程穆衡撰，《金川記略·卷二》（成書於清代），收入《中國野史集成》（成都：巴蜀書社，1993），冊40，頁65。

¹⁸¹ 程穆衡撰，《金川記略·卷二》，頁65。

生樓。」¹⁸²

從上面的論述中，明顯可以看出清朝的皇室女性在碧霞元君信仰的推廣上起到的重要推動作用。到了乾隆四十五年，朝廷確定了每年四月十八日譴侍衛大臣前往泰山進香的制度：「是年四月，皇帝譴都統德保，致祭於泰山之神。是月十八日，為碧霞元君誕辰，自是每年皇帝譴侍衛大臣一員，於四月十七日齋宿岱頂。十八日黎明，詣碧霞宮拈香，歲為常例。」¹⁸³至此，碧霞元君在清代成為國家祭祀崇拜的對象。

（二）碧霞元君與其女性信眾之間的關係探析

除了皇室女性，碧霞元君的普通女性信眾數量之大也不容忽視。而她為何能得到女性信眾的如此青睞，與其神職休戚相關。很多學者都曾對碧霞元君的「職能」進行過總結，最早的一位便是羅香林。不過，彭慕蘭的總結更為簡潔且全面，而且有特殊的強調：「在崇拜她的高峰時期，碧霞元君成了一位全能的女神，比如人們要想得到的豐收、生意發財和一般的安全；不過最重要的是她能送子，讓父母身體健康。她主要的隨從職責是送子（送子娘娘）和保護老人和幼兒的視力（眼光娘娘）；其他六個隨從各管與生育有關的一個方面，從懷孕到哺乳。」¹⁸⁴

從彭慕蘭的總結中可以感受到，碧霞元君對於女性自身的問題似乎特別關懷。相比起其他在民間信仰中影響力巨大的女性神明，諸如媽祖、觀音等等，碧霞元君與她們相比起來確實也更受到女性信眾的青睞。這一點造成這種差異的原因，

¹⁸² 王芷章，《清升平署志略》（北平：國立北平研究院史學研究會，1937），頁 65。

¹⁸³ 金榮，《泰山志》（成書於清代），收入《泰山文獻集成·第六卷》，頁 51。

¹⁸⁴ 彭慕蘭，〈泰山女神信仰中的權利、性別與多元文化〉，頁 125。

可能是由於「碧霞元君最初只是被認為能管理婦女問題的」、¹⁸⁵「碧霞元君崇拜的真正本質在於其祈求的是女性的力量」。¹⁸⁶而媽祖最初是一位漁民的守護神，¹⁸⁷觀音信仰則經歷了由最初的男性菩薩到女性神明的轉化，雖然最後也都進化成為了全能的女性神明，但是都沒有特別突出強調其女性方面的特質及力量。不過，不論是「女性的守護者」還是「全能女神」，都是當時人們建構出來的結果——正如羅香林所說的那樣：「人類對於神的職能的意識，是會隨著時代而變遷的。」¹⁸⁸不過，正因如此，碧霞元君最初的所被建構出的女性特質卻是非常值得探討的。

所以，這種「女性信眾所青睞的力量」決不能被忽視——這可能正是碧霞元君擁有眾多女性信眾的根本原因。通過對一些資料的爬梳，或許可以推論出女性香客想要從碧霞元君身上得到的具體幾點的宗教關懷。這些普通女性信眾的需求是具有普遍性的——她們寄希望於碧霞元君為她們解決問題，同時對這位女神的靈驗之處口耳相傳——而這也正是碧霞元君信仰可以被迅速推廣、被迅速接受的潛在原因。

想要探尋和分析碧霞元君為何受到女性信眾的熱烈歡迎，可能首先需要找到一個具體的著手點。而碧霞元君的形象問題是值得被關注的——正如前文所述，碧霞元君的形象在明代時進行過一次有意識的重構，而這一點非常重要。神明所具有的不同形象帶給信眾的感受並不相同，從而可能導致信眾的群體發生變化。單從女性信眾的這一大範圍群體出發，也可能由於年齡的不同細化為相異的群體，而不同的群體想要從碧霞元君身上得到的宗教關懷可能也不甚相同。

¹⁸⁵ 羅香林，〈碧霞元君〉，頁 16。

¹⁸⁶ 彭慕蘭，〈泰山女神信仰中的權利、性別與多元文化〉，頁 118。

¹⁸⁷ 參見李豐楙，〈媽祖傳說的原始及其演變〉，《民俗曲藝》，期 25（1983 年 7 月），頁 119-152。

¹⁸⁸ 羅香林，〈碧霞元君〉，頁 18。

首先來看碧霞元君的年輕形象。首先，從上文爬梳的所有關於碧霞元君的來源、傳說、故事看來，如果僅僅分析這些記載中能夠透露出的碧霞元君的個人形象資訊，人們所能接收到的大概是一種年輕的、少女的、聰慧的形象。另外，根據彭慕蘭的總結，碧霞元君在一些圖像上總是被畫成一個年輕且漂亮的女人，並且依據謝普、金榮、伯根等人當年在泰山的實地考察所見看來，¹⁸⁹他們都認為所見到的碧霞元君比其他女性神明的形象有更大的吸引力。與此相對應的一個值得注意的現象是，在碧霞元君信仰的鼎盛時期，香客每年向她施捨不計其數的珠寶玉石、首飾、金銀娃娃、銅錢以及沙羅綢布等貢品。¹⁹⁰這些貢品顯示出年輕的、強烈的女性意味，故是否可以在此進行推測：接收這些貢品的碧霞元君是以一個年輕的面貌所出現（因為老年形象的碧霞元君使用這些貢品的可能性極小）。而她作為一個全能的神明，在擁有數量龐大的求子信眾的同時，很有可能擁有另外一批想要保持與其一致年輕與貌美的女子信眾。這可能也並不是憑空猜測，古德里奇在北京東嶽廟做調查時，她的採訪對象便告知她東嶽廟中的碧霞元君不僅自身是一個漂亮的女神，還被認為是一位能讓姑娘和年輕婦女漂亮的神明，年輕的父母前去祭拜她，原因之一是祈求她能讓自己的女兒獲得與她一樣的美貌與聰慧。

191

另外，學者也同樣注意到了碧霞元君與狐精（或狐仙）之間的關係，如康笑菲在《說狐》中就有專門的一節論述這個問題，她認為碧霞元君信仰中包含著「左道」的內容，¹⁹²例如碧霞元君與狐精有相似的身份，¹⁹³碧霞元君還具有控制狐精

¹⁸⁹ 彭慕蘭，〈泰山女神信仰中的權利、性別與多元文化〉，頁 127、139-140。

¹⁹⁰ 葉濤，〈碧霞元君信仰與華北鄉村社會——明清時期泰山香社考論〉，頁 31。

¹⁹¹ Anne S. Goodrich, *The Peking Temple of the Eastern Peak*, pp.62.

¹⁹² 康笑菲，〈說狐〉，頁 160。

¹⁹³ 康笑菲，〈說狐〉，頁 157。

危險一面的力量等等。¹⁹⁴不過，這些同樣是出於當時文人文學作品中的描寫，比如袁枚的《子不語》、西周生的《醒世姻緣傳》以及紀曉嵐的《閱微草堂筆記》中都有把狐精與碧霞元君建立關係的相關故事。¹⁹⁵這很有可能是明清時期士人階層對碧霞元君信仰所產生的「神非正神，祠屬淫祠」討論的一種文學建構。當時精英階層中的一部分人，對於碧霞元君信仰多有抨擊，有的直接宣稱元君廟為「淫祀」，¹⁹⁶有的認為「嶽不能自有其尊，而今他姓女主，偃然據其上，而奔走四方之人，其倒置亦甚矣。」¹⁹⁷可能正是由於存在這種尖銳的討論，所以才促使老母形象的碧霞元君出現來緩和這種激烈的對抗。不過，這種包含「左道」的碧霞元君形象後來也在北京、天津等地得到了發展，成為在華北鄉村之間盛行的民間信仰「四大門」中的內容——她成了狐狸、黃鼠狼、刺猬和長蟲的總管，掌控著它們危險的一面，並為「四大門」的香頭進行認證。¹⁹⁸

再來看老母形象的碧霞元君。正如前文所述，明代道士對碧霞元君的形象進行了用心良苦的重塑——使其由一個青春少女轉變為慈祥老母。這個重塑無疑是成功的，碧霞元君信仰通過這次形象的轉變更加成功地獲得了社會群體的認同，包括精英階層甚至皇帝。這一點對於碧霞元君信仰的傳播可能也起了更大的推動作用，從女性受眾群體來說，這次改造可能會使更多的女性加入到這個信仰活動中來，包括中、老年女性。以老年女性形象重新出現的碧霞元君去除了其身上的女性意味，將中國人思想中最重要儒家倫理融入其中，使從明以來被認為是「淫

¹⁹⁴ 康笑菲，《說狐》，頁 159。

¹⁹⁵ 康笑菲，《說狐》，頁 157-159。

¹⁹⁶ 如明嘉靖朝進士馬一龍在其〈東封紀行〉中稱：「先經元君廟，禮生亟請，余曰：『此齊民香火院，非祀典神祇，儒者豈可不正！』」馬一龍（1499—1571年），〈東封紀行〉，《玉華子遊藝集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》（北京：書目文獻出版社，1992），冊 18，頁 691-692。

¹⁹⁷ 謝肇淛（1567—1624年），《五雜俎》（上海：上海書店出版社，2001），頁 66。

¹⁹⁸ 李俊嶺，《天變與日常——近代社會轉型中的華北泰山信仰》，頁 152-161。

祀」的碧霞元君信仰達到了合法化的目的。所以在民間，信眾對於碧霞元君的稱呼一般為「泰山老奶奶」，將這位神明當做自己的家人或親人，已然將神靈世界與社會生活的界限模糊化了，碧霞元君也更為信眾所接納。

故有學者就此總結道：「在廣大民眾的心裡，泰山女神是一位可親可近、有求必應，隨時都會為他們造福的『老母』、『老奶奶』。」¹⁹⁹「(碧霞元君)既是生活在下層百姓不甘平庸，對生活充滿希望的寄託；又是長期處於男性統治壓抑中的下層百姓，尤其是女性，迫切需要慈愛與和善的心理表現。」²⁰⁰而且，達白安(Brain R. Dott)還提出一個觀點，就是他認為碧霞元君這位女性神明與其女性信眾之間存在一種私密的關係，與回娘家類似：出嫁的女兒回家同父母傾訴在婆家的遭遇、父母傾聽並為其解答，與她們在廟裡同碧霞元君聊天祈求異曲同工。

201

此外，碧霞元君在泰山上的陪祀有兩位女神，即送子娘娘與眼光娘娘。²⁰²不過在北京，她又多了其餘六位陪祀，分別是子孫娘娘、癩疹娘娘、乳母娘娘、痘疹娘娘(痘神)、催生娘娘、引蒙娘娘。²⁰³在達白安的收集中，還多了注生娘娘(Goddess Who Determines Time of Birth)、癩疹娘娘(Goddess of Scarlet Fever)及培養娘娘(Goddess of Healthy Upbringing)。²⁰⁴不論是三位女神、九位女神抑或是十二位女神，都旨在幫助解決女性所遇到的問題與困境。尤其是北京東岳廟中的九位女神，她們一起形成了一個龐大的信仰系統，幫助解決從懷孕到小兒讀書

¹⁹⁹ 車錫倫，《民間信仰與民間文學——車錫倫自選集》(臺北：博揚文化事業公司，2009)，頁50。

²⁰⁰ 劉慧，《泰山宗教研究》，頁145。

²⁰¹ Brian R. Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China*, pp. 140-144; 同時參見彭慕蘭著，劉曉譯，〈身份的反觀：中華帝國晚期的泰山朝聖〉，頁213。

²⁰² 沙畹著，菊地章太譯，《泰山 中國人の信仰》，頁28。

²⁰³ Anne S. Goodrich, *The Peking Temple of the Eastern Peak*, pp.53-54.

²⁰⁴ Anne S. Goodrich, *The Peking Temple of the Eastern Peak*, pp.126-127.

開蒙所遇到的種種問題，為遇到困難的即將成為母親或者已經成為母親的女性帶來希望和慰藉。

所以總體看來，維持年輕美貌、求子、盼望孩子健康成長以及從「女性長輩」那裡得到安慰和希望，可能是碧霞元君的女性信眾最希望從她那裡獲得的精神關懷。而這些與中國傳統社會中的男性迥然不同的生存體驗，使得當時那些沒有社會責任的傳統女性更關注情感和精神需求，從而更容易走進神明——所謂「婦女多信鬼神，好算卦」²⁰⁵。例如具體到「求子」這一需求，達白安就在他的書中揭示出男女行為上的性別差異：男性求子主要為了家族繁衍，而女性則更注重「子」所給她們帶來的家庭地位的更加穩固以及老年生活的保障。²⁰⁶故這類當時女性所關注的維持容貌、求子等普遍的需求，被認為在祈求碧霞元君時都可以為她們帶來滿足。碧霞元君信仰的這種迎合女性信眾心理的特點，自然可以被迅速傳播並被新的女性信眾所接受。

（三）碧霞元君信仰推廣的重要媒介——女性與香社

明清時期，由於碧霞元君信仰的繁榮發展，民間自發組織的祭拜碧霞元君的團體在此時空前增多，這種組織就是香社。隨著香社的活動逐漸增多，其組織和進香儀式也趨於完備，並且出現了為香社和香客服務的各種機構和設施。²⁰⁷不僅如此，由於進山朝拜的香客數量龐大，香客還要繳納香稅。《岱史》有記：「舊例，

²⁰⁵ 趙世瑜，〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉，收入趙世瑜，《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002），頁 259-296。

²⁰⁶ Brian R. Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China*, pp.119.

²⁰⁷ 葉濤，〈碧霞元君信仰與華北鄉村社會——明清時期泰山香社考論〉，頁 28。

本省香客每名四分五厘，外省香客每名九分四厘。」²⁰⁸後來稅錢雖然又幾經變化，但是可以「錢累巨萬」，加上香客每年施捨的不計其數的珠寶玉石、首飾、金銀娃娃、銅錢、沙羅綢布等貢品，竟然可以用以解國庫之虛、地方之空。²⁰⁹所以當時有文人感歎道：「山稅之大，總以見吾泰山之大也，嗚呼，泰山！」²¹⁰香社和香客店的出現，標誌著碧霞元君信仰活動已經走向規模化，所收香稅錢財之巨，也可以從側面展現出這位女神在民間的影響已經舉足輕重了。

在祭拜碧霞元君的香客中，女性香客群體同樣十分引人注目。²¹¹這個現象清晰地展現在現有的涉及到碧霞元君信仰香社的相關材料中，主要包括古典小說、香社碑以及當時文人的相關記載。這些材料不僅直觀地證明了碧霞元君的香客中有大批的女性群體和女性領導者，還揭示出除專門從事宗教活動的道姑及尼姑外，一般婦女也有可能成為女性香社的會首，她們帶領著原本被傳統社會兩性隔離的、活動空間被限制在家庭內部的女性群體，積極進行這種非家庭內部的、公開的、團體的、為碧霞元君進香的宗教活動。

一些明清小說中敘述了女性上泰山為碧霞元君進香的情況，如《續金瓶梅》中第十二回；²¹²《金瓶梅詞話》中的第八十四、九十五回；²¹³《綠野仙蹤》中的第八、二十七、二十九回等等。²¹⁴不過，最令諸多學者感興趣的是明末小說《醒世姻緣傳》，其中的第六十八回和六十九回不僅比較完整和詳細地敘述了女主人

²⁰⁸ 馬銘初、嚴澄非校注，《岱史校注》，頁 189。

²⁰⁹ 劉慧：《泰山廟會》，頁 134

²¹⁰ 張岱（1597—約 1684 年）著、夏鹹淳校點，《張岱詩文集》（上海：上海古籍出版社，1991），頁 151。

²¹¹ 相比明清時期收取香稅的泰山與武當山的香客，武當山的女性信眾數量很少。詳見梅莉，《明清時期武當山朝山進香研究》（武漢：華中師範大學出版社，2007）。

²¹² 詳見丁耀亢（1599—1669 年），《續金瓶梅》（北京：中國戲劇出版社，2000），頁 59-63。

²¹³ 詳見蘭陵笑笑生，《金瓶梅詞話》（成書於明代）（香港：太平書局，1982），冊 6，頁 2535-2554、頁 2815-2842。

²¹⁴ 詳見李百川（約 1719—約 1771 年），《綠野仙蹤》（北京：人民中國出版社，1993），冊 1，頁 60-67、254-266、276-284。

公薛素姐進香泰山的過程，還交代了泰山香社的組織情況、香客進香泰山的儀式以及民眾日常的信仰活動等等。²¹⁵雖然這本小說中也包含作者的藝術創作（例如將女主人公塑造成狐精託生，暗示其與碧霞元君的關係），然而它在風俗學研究方面獨具價值。就碧霞元君信仰來說，小說中的相關內容仍是一份難得的記錄明清時期泰山香社活動的材料。

《醒世姻緣傳》小說六十八回中素姐參加的明水鎮香會，會首是姓張和姓侯的兩個道婆。從道婆的言談中還能得知這個有八十多位「會員」的香會裡面只有女子，沒有男人。而且，香會裡的女子不僅「上得台盤」，而且還「都是這些大人家的奶奶」。²¹⁶這個情節展現了當時的女性群體在參與碧霞元君信仰活動時的一個具體情形——香會都由女性成員組成，領導者本身也是女性。而且成員中精英階層家庭女眷的參與，也反駁了彭慕蘭提出的「碧霞元君淪為文人笑柄、失去大多數精英的供奉並淪為農婦所崇拜的主神」的觀點。²¹⁷

《醒世姻緣傳》中出現的這種由女性擔任香社會首的情節並不是虛構，我們可以在現存的香社碑這樣相對記實的材料中找到類似的相關記載。實際上，農村老婦、媳婦、姑娘每年都組織進山香會祭拜碧霞元君，許多香社沒有男性參加。²¹⁸例如，就有學者表明：「在泰山所存的有關香會（社）碑中，有社（會）首為 XX 氏者，顯然就是女性。」²¹⁹葉濤在一本以大量田野調查為基礎的專著中對於泰山香社碑上的內容說的更加清楚：「〈靈應宮·乾隆二十七年碑〉中，由『台安縣城南鄉村各不同人士』組成的香社，其會首 4 人全部為女性（宋□氏、張王氏、張孫

²¹⁵ 西周生，《醒世姻緣傳》（成書於清代）（上海：上海古籍出版社，1981），頁 969-993。

²¹⁶ 西周生，《醒世姻緣傳》，頁 974。

²¹⁷ 彭慕蘭，〈上下泰山——中國民間信仰政治中的碧霞元君〉，頁 174。

²¹⁸ 張進，〈泰山娘娘與女性宗教信仰〉，頁 102-106。

²¹⁹ 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》，頁 71。

氏、朱梁氏)；」²²⁰「在〈孔子登臨處·道光十三年皇清碑〉中，泰安城東『範鎮善信數人』組成的香社，其 4 名首事人也全部為女性(劉冶氏、李李氏、劉李氏、李劉氏)。」²²¹這個「範鎮香社」不僅 4 位元會首全部是女性，而且根據石碑上的記載，題名的 139 人中，其中女性人數占了總人數的接近七成，共 94 名。²²²從中可以看到，不僅女性占了香社人數中的大部分，而且「範鎮香社」的女性會首甚至領導男性信眾，反映出在碧霞元君信仰活動中，女性在某些小型的社會結構中具有較強的影響力，也為「女性為碧霞元君信仰活動的主要參與者和傳播者」這一觀點進行了有力的佐證。

另外，當時文人的一些作品中也有女性群體參與碧霞元君崇拜的相關記載。例如明人于慎行描述他所見到的泰山進香的繁盛狀況：「若在三四月間，五方士女，登祠元君，以數十萬。」²²³韓錫胙稱：「廟在泰山頂，自京師以南，河淮以北，男婦日千萬人，奉牲牢香幣，喃喃泥首階下。」²²⁴崇禎朝文人詹鐘玉雖然怒斥民間香會男女混雜傷風敗俗，但是也忠實地記錄了當時的場景：「四方之朝元君者，殆無虛日，士女雜沓，梵聲唄唱，振搖山谷，甚且幼女少婦，隨尼僧走數千里，亦有士人攜室至者。」²²⁵這些描寫也都能體現出明清時期女性群體積極參與碧霞元君信仰活動的一些實際情況。

而這些以女性為主體的香社具體是怎樣組織和聯絡的呢？由於識文斷字的女子在古代只占極少的一部分，且上山進香也並不特別局限於某個時日，所以香

²²⁰ 葉濤，《泰山香社研究》，頁 244。

²²¹ 葉濤，《泰山香社研究》，頁 239。

²²² 葉濤，《泰山香社研究》，頁 240。

²²³ 于慎行(1545—1608年)，〈登泰山記〉，收入《岱史》，頁 251。

²²⁴ 韓錫胙，〈元君記〉，頁 376。

²²⁵ 詹鐘玉，〈游泰山記〉(成文於明代)，收入《四庫禁毀書叢刊·集部》(北京：北京出版社，1997)，冊 122，頁 342。

會的聯絡形式主要以口傳為主。²²⁶清道光十二年所立的〈範鎮善信題名碑〉中就有「善信數人，邀會鄰里，連社祀神」的記載。²²⁷達白安也注意到了「口傳」與「書面傳承」的區別，他指出「普通女性香客大多是從其他婦女那裡學到如何去做」，婦女們是通過「口傳和雙關語」(oral and aural puns)來傳承儀式行為。²²⁸在這裡，就顯示出了這種由女性主導的傳播方式與傳統的文字傳播(literate cultures)有著很大的不同，除了在不掌握文字的女性之間更容易表達及傳達訊息之外，達白安還強調這種方式通過使用符號與想要實現的願望進行融合，同時也改變了神明所處的神聖空間的性質。²²⁹

(四) 宗教活動與兩性隔離

但是，傳統的中國社會對於女性外出參加宗教活動有著嚴格的限制。早在北宋大觀二年，律法條例中就有這樣的規定：「契勘夜聚曉散，傳習妖教及集經社、香會之人，若與男女雜處，自合依條斷遣外，若偶有婦女雜處者，即未有專法。乞委監司，每季一行州縣覺察禁止，仍下有司立法施行。」²³⁰到了明清時期，對於民眾的進香活動也有嚴格的控制，當時的官方律令和社會輿論在理論上還是都不允許女性參與這樣公開的宗教活動。明初朱元璋對婦女外出參與宗教活動有著嚴格的限制：「若有官及軍民之家，縱令妻女於寺觀神廟燒香者，笞四十。罪坐夫男。無夫男者，罪坐本婦。其寺觀神廟住持及守門之人，不為禁止者，與同罪。」

²²⁶ 劉慧，《泰山廟會》，頁 88。

²²⁷ 劉慧，《泰山廟會》，頁 86。

²²⁸ Brian R. Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China*, pp. 144-145.

²²⁹ Brian R. Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China*, pp. 145.

²³⁰ 徐松（1781—1848 年），《宋會要輯稿·刑法二》（北京：愛如生數字化技術研究中心），頁 8423。網址：<http://server.wenzibase.com/spring/front/read>，閱讀時間：01/11/2018。

²³¹嘉靖八年頒佈的《僧道禁例》中有：「奏准凡宦戚施捨寺觀，不許容令婦女出入，及多畜行童。」²³²《大清律》中也有「京師輦轂重地，藉口進香，張幟鳴鑼，男女雜還，喧填衢巷，公然肆行無忌，若不立法嚴禁，必為治道大蠹」的條例。²³³再有，中國古代社會是典型的男權社會，「男女有別」、「三從四德」等觀念被特別強調，所以一般女性的活動空間被限制在家庭的內部，對女子外出更是有種種約束。不過，這些限制似乎在碧霞元君信仰活動中起到的實際作用並不大——即使客觀上存在一些阻礙和困難，但是都沒能阻擋當時的女性積極外出並參與為碧霞元君上山進香的宗教活動。

有學者通過對明清時期官府榜示的分析指出，明清時期的婦女已經有了較多的戶外活動的機會，並且這些活動往往帶有宗教的性質。²³⁴雖然女性外出參與宗教活動不被鼓勵，但是似乎也並不會被嚴厲禁止；婦女外出參與宗教活動，實際上是家庭內部宗教活動的合理延伸。²³⁵另外，女性外出進行宗教活動也存在諸如還願、為家族添續香火等合理藉口。而且，由於碧霞元君母親形象改造的巨大成功，甚至被皇帝認為是「天下之母」，所以其形象中的這種「孝」的觀念也可能對女性外出進香產生積極的影響。在碧霞元君的信仰活動中，這位女性神明與她的女性信眾之間似乎存在著一種像是互相成就的親密關係。碧霞元君信仰通過女性的崇拜、推廣得以迅速傳播，繼而在民間形成了巨大的影響力和良好的口碑；而原本被限制在家庭內部的女性信眾由於參與的是碧霞元君的宗教活動而使得男性家屬難以拒絕她們的外出請求。這一點在《醒世姻緣傳》中也有體現：薛素

²³¹ 黃彰健編，《明代律例彙編·卷十一》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979），頁 588。

²³² 俞汝楫編，《禮部志稿·卷三十四·僧道禁例》（明代修），影印版，頁 31，網路資源：<http://www.guoxuedashi.com/guji/3004h/>。

²³³ 《清世錄·世祖實錄·卷一零四》（北京：中華書局，1985），冊 3，頁 8-9。

²³⁴ 趙世瑜，〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉，頁 264。

²³⁵ 趙世瑜，〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉，頁 270。

姐的公公狄員外是比較典型的傳統社會男性大家長，認為她跟隨香會前往泰山進香有失臉面，但是即使面對前來慫恿素姐朝山的兩個道婆滿心不高興，他在表面上還是客客氣氣。²³⁶這一段的描寫中可以看出，由於碧霞元君信仰的盛行，從某種程度上說，其神權幾乎可以挑戰傳統社會的父權。

香社是連接碧霞元君與女性個體香客的橋樑和紐帶。女性與男性截然不同的生活體驗和人生追求使得她們不僅崇拜這位不論是年輕貌美還是和藹慈祥的女神，還與她形成了一種獨特的親昵關係。她們將這位神奇的女性神明當做自己的親人與長輩，在遇到困難時向其尋求幫助。所以，這位女神的這種靈驗且獨特的氣質被她的女性信眾口口相傳，影響力迅速擴大到整個北方。而大批結伴進山上香的女性信眾和本身就是女子的香社首領，使得一些原本無法外出的女性有參與公共宗教活動的可能。

²³⁶ 趙世瑜，〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉，頁 290。

四、結論

本文在總結了泰山信仰的三個階段並兩次轉變的基礎上，著重對第三個階段——碧霞元君信仰興盛的明清時期的宗教文化做了詳細的探究。

碧霞元君這位女性神明，出現在東嶽大帝信仰逐漸落寞之時。她的興起的背後又有著明初朝廷的政治意圖。對於頒布去岳鎮海瀆封號重定神號詔旨的朱元璋來說，神權如果超越了皇權，那麼將意味著百姓不再受制於皇權的統轄之下，這對於官方的統治是一個極大的挑戰——即使是神明，也必須處在被皇權管理和控制的框架之下。在神權與皇權的博弈之中，神權未能取得上風。但是，在東嶽大帝信仰落寞之後，民眾急需尋找一位新的神明以奉祀，而這位新的神明在人們的需求之下被建構，然後應運而生。受到宋代以來女性神明建構的影響，碧霞元君吸收了佛、儒、道的元素，不僅迎合了受眾想要得到精神關懷的心理特點，還將中國人最重視的傳統倫理的價值融合其中，所以此信仰逐漸受到世人的歡迎，影響力逐步擴大。

碧霞元君在鼎盛時期進化成了一位全能的女神，但是她本身的“擅長管理婦女事務”的特點被突出強調，女性想要得到的具有普遍性的宗教關懷都可以在碧霞元君這裡得到滿足。所以碧霞元君的女性信眾數量龐大，還贏得了皇室女性的青睞。皇室女性不僅信奉碧霞元君，還對碧霞元君的官方合法化、進而成為皇家祭祀對象甚至國家祭祀對象作出了重要的推動作用，這也得益於碧霞元君這位女神對於女性群體的整體關懷。除此之外，從女性崇拜者的個體角度出發，這位本身“管理婦女事務”的女神與媽祖、觀音等其他女神相比，與她的女性信眾之間存在一種更為天然的聯繫而顯得關係親昵。碧霞元君和她的女信徒之間所表現出

來的這些積極關係，可能是碧霞元君信仰得以迅速發展及傳播的根本原因。再有，隨著碧霞元君信仰的興盛，碧霞元君信仰的宗教活動在當時的空前增多，組織民眾上山進香的機構也越來越規模化，香社就是其中的突出代表。而縱覽現存的與泰山香社相關的文獻材料，可以明顯發現香社中的香客是以女性為主的，其組織者也可知有不少是女性。這種團體性質的宗教活動組織甚至可以幫助原本被限制外出活動的女性突破被隔離的狀態，使得她們能夠自由外出參與祭祀碧霞元君的宗教活動。

從碧霞元君信仰中可以看出，一位神明的出現、發展及傳播，牽涉到社會生活的方方面面。我們可以從宗教的角度觀察歷史，也可以從歷史進入宗教的觀察。碧霞元君信仰的繁盛，與女性信眾群體的支持和崇拜是分不開的，但是除此之外，也得益於整個明清社會思想文化、宗教文化、政治生活的發展以及方方面面的造就。

徵引及參考書目

《碧霞元君護國庇民普濟保生妙經》。維基·中國哲學書電子化計劃。

Bodde, Derk. "Myths of Ancient China", in Kramer, Samuel N. *Mythologies of the Ancient World*. Garden City: Doubleday, 1961, pp. 367-408.

蔡泰彬，〈泰山與太和山的香稅征收、管理、運用〉，《臺大文史哲學報》，期 74，
2011 年 5 月，頁 127-179。

曹操（155—220 年），《曹操集》。北京：中華書局，1974。

曹學佺（1574—1646 年），《西峰自說》。濟南：齊魯書社，1997。

柴俊青，〈道教背景下的民間信仰——明清民國時期浮丘山碧霞元君信仰〉，《安陽師範學院學報》，期 3，2012 年 6 月，頁 58-62。

Chavannes, Édouard. *LE T'AI CHAN Essai de monographie d'un culte chinois*. Paris: Ernest Leroux, Éditeur, 1910.

車錫倫，《中國寶卷研究論集》。臺北：學海出版社，1997。

車錫倫，〈泰山女神的神話、信仰與宗教〉，《岱宗學刊》，期 1，2001 年 1 月，頁
3-6。

車錫倫，《民間信仰與民間文學——車錫倫自選集》。臺北：博揚文化事業公司，
2009。

陳鶴（？—1560 年），《明記》。上海：世界書局，1935。

程穆衡撰，《金川記略》，成書於清代，收入《中國野史集成》。成都：巴蜀書社，
1993。

代洪亮，〈泰山信仰與明清山東社會〉。天津：南開大學歷史系碩士學位論文，2000。

鄧東、曹賢香，〈北宋崇寧五年的泰山碧霞元君封號〉，《齊魯學刊》，期 4，2008
年，頁 30-35。

- 丁耀亢（1599—1669年），《續金瓶梅》。北京：中國戲劇出版社，2000。
- Dott, Brian R. *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China*. Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2004.
- 董耀會主編，《秦皇島歷代志書校注》。北京：中國審計出版社，2001。
- Dudbridge, Glen. "A Pilgrimage in Seventeenth-Century Fiction: T'ai-shan and the "Hsing-shih yin-yüanchuan," *T'oung Pao Second Series*, 77:4 /5, 1991, pp. 226-252.
- Dudbridge, Glen. *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992.
- Dudbridge, Glen. "Women Pilgrims to T'an Shan: Some pages from a Seventeenth Century Novel", in Naquin, Susan and Yu, Chun-fang ed., *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 1992, pp.39-64.
- 二ノ宮聡，〈泰山諸神の展開-泰山、北京、旧満州を中心に〉。吹田：関西大学大学院文学研究科総合人文学博士論文，2014。
- 范恩君，〈論碧霞元君信仰〉，《中國道教》，期2，1995年6月，頁22-29；
- 范恩君，〈《碧霞元君護世弘濟妙經》考辨〉，《宗教學研究》，期1，2006年1月，頁26-28。
- 范文美，〈泰山「治鬼」與佛教地獄〉，《東南大學學報：哲學社會科學版》，卷12期S2，2010年12月，頁63-67。
- 范曄（398—445年）撰，《後漢書》。北京：中華書局，1965。
- Goodrich, Anne S. *The Peking Temple of the Eastern Peak*. Nagoya: Monumenta Serica, 1964.
- Goossaert, Vincent. *The Taoists of Peking, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics*. Harvard University Asia Center, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- 顧頡剛，《顧頡剛集》。北京：中國社會科學出版社，2001。
- 顧炎武（1613—1682年）著、黃汝成（1799—1837年）集釋，樂保群、呂宗力校點，《日知錄集釋》。石家莊：花山文藝出版社，1990。
- 何思敬，〈讀妙峰山進香專號〉，收入顧頡剛編著，《民國叢書·妙峰山》。上海：上海書店，1928，頁1136-1144。

胡立東總纂，湯貴仁、劉慧主編，《泰山文獻集成》。濟南：泰山出版社，2005。

黃彰健編，《明代律例彙編》。臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979。

Idema, Wilt L. "The pilgrimage to Taishan in the Dramatic Literature of the Thirteenth and Fourteenth Centuries," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, Vol19, Dec. 1997, pp.23-57.

賈三近（1534—1592年），〈古城泰山行宮記〉，收入《中國地方志集成·山東府縣志輯·光緒嶧縣志》。南京：鳳凰出版社，2004。

酒井忠夫，〈泰山信仰的研究〉，收入游琪、劉錫誠主編，《山嶽與象征》。北京：商務印書館，2004，頁194-195。

康笑菲著、姚政志譯，《說狐》。杭州：浙江大學出版社，2011。

Kleeman, Terry F. *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang the Divine Lord of Zitong*. State University of New York Press, 1994.

蘭陵笑笑生，《金瓶梅詞話》，成書於明代。香港：太平書局，1982。

李白（701—762年），《李太白全集》。北京：中華書局，1977。

李百川（約1719—約1771年），《綠野仙蹤》。北京：人民中國出版社，1993。

李燾（1115—1184年）撰，《續資治通鑒長編》。北京：中華書局，1995。

李豐楙，〈媽祖傳說的原始及其演變〉，《民俗曲藝》，期25，1983年7月，頁119-152。

李昉（925—996年）等，《太平廣記》。北京：中華書局，1961。

李俊嶺，《天變與日常——近代社會轉型中的華北泰山信仰》。北京：社會科學文獻出版社，2017。

劉侗（約1593—1637年）、于奕正（1597—1636年），《帝京景物略》。北京：北京古籍出版社，1983。

劉慧，《泰山宗教研究》。北京：文物出版社，1994。

劉慧，《泰山信仰與中國社會》。上海：上海人民出版社，2011。

- 劉慧，《泰山廟會》。濟南：泰山教育出版社，2017。
- 劉昫（888—947年）等撰，《舊唐書》。北京：中華書局，1975。
- 劉曉，《海外漢學家碧霞元君信仰研究——以英語文獻為中心》，《河南教育學院學報（哲學社會科學版）》。卷27期3，2008年6月，頁38-42。
- 劉曉艷，《壩城妙韻——八大女仙的風采》。北京：宗教化文出版社，2008。
- 劉興順，《泰山國家祭祀史》。濟南：山東人民出版社，2017。
- 劉禹錫（772—842年），《劉禹錫集》。北京：中華書局，1990。
- 羅梅因·泰勒，〈明代的官方宗教〉，收入 [英]崔瑞德、[美]牟復禮編，《劍橋中國明代史：1369-1644·下卷》。北京：中國社會科學出版社，2006。
- 羅香林，〈碧霞元君〉，《民俗》，期69/70，1929年7月，頁1-67；
- 呂繼祥，《泰山娘娘信仰》。北京：學苑出版社，1994。
- 馬端臨（1254—1323年），《文獻通考》。杭州：浙江古籍出版社，1988。
- 馬一龍（1499—1571年），《玉華子遊藝集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》。北京：書目文獻出版社，1992。
- 馬銘初選註，《泰山歷代文史粹編》。濟南：山東友誼書社，1989。
- 馬書田，《中國民間諸神》。北京：團結出版社，1997。
- Maspero, Henri., translated by Kierman Jr, Frank A. *Taoism and Chinese religion*. Melbourne & Basel: Evirin Press, 2014.
- 梅莉，《明清時期武當山朝山進香研究》。武漢：華中師範大學出版社，2007。
- Naquin, Susan. "The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Site," in Naquin, Susan and Yu, Chun-fang ed., *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 1992, pp.333-377.
- 聶鉞撰，《泰山道里記》，成書於1773年。北京：中華書局，1985。
- 彭慕蘭，〈泰山女神信仰中的權利、性別與多元文化〉，收入[美]韋思諦編、陳仲

- 丹譯，《中國大眾宗教》。南京：江蘇人民出版社，2006，頁 115-142。
- 彭慕蘭著，劉曉譯，〈身份的反觀：中華帝國晚期的泰山朝聖〉，《民俗研究》，期 3，2007 年 3 月，頁 210-217。
- 彭慕蘭，〈上下泰山——中國民間信仰政治中的碧霞元君（約西元 1500 年至 1949 年）〉，《新史學》，卷 20 期 4，2009 年 12 月，頁 169-215；
- 乾隆（1711—1799 年），《御製文初集》，收入《景印文淵閣本四庫全書》。上海：上海古籍出版社，1987。
- 《清世錄》。北京：中華書局，1985。
- 秦子晉，《新編連相搜神廣記》，成書於元代，收入《繪圖三教源流搜神大全（外二種）》。上海：上海古籍出版社，1990。
- 邱仲麟，〈明清泰山香稅新考〉，《臺大歷史學報》，期 53，2014 年 6 月，頁 37-132。
- 曲進賢主編、周郢編撰，《泰山通鑒（先秦至清代卷）》。濟南：齊魯書社，2005。
- 任雙霞，〈清末泰山信仰在海岱間的傳佈——以青山碧霞宮與大澤山日照庵為中心〉，《泰山學院學報》，卷 32 期 5，2010 年 9 月，頁 54-60。
- 容庚，〈碧霞元君廟考〉，收入顧頡剛編著，《民國叢書·妙峰山》。上海：上海書店，1928，頁 1067-1073。
- 阮元（1764—1849 年），《山左金石志·卷十七》，收入中國東方文化研究會歷史文化分會編，《歷代碑誌叢書》。南京：江蘇古籍出版社，1998。
- 沙畹著，菊地章太譯，《泰山 中國人の信仰》。東京：勉誠出版，2001。
- 邵珠峰，〈近五年碧霞元君信仰文化研究綜述〉，《泰山學院學報》，卷 37 期 4，2015 年 7 月，頁 19-23。

石井昌子，〈道教的神〉，收入福井康順等監修、朱越利譯，《道教·第一卷》。上海：上海古籍出版社，1990。

施耐庵（1296—1372年），《水滸傳》。上海：上海古籍出版社，1988。

石野一晴著 張雯譯 〈泰山娘娘考——碧霞元君信仰的起源及其在明代的發展〉，收入《日本中國史研究年刊》刊行會編，《日本中國史研究年刊·2010年度》，上海：上海古籍出版社，2013，頁 77-109。

司馬遷（前 145-約前 86 年）撰，《史記》。北京：中華書局，1963。

宋濂（1310—1381年）撰，《元史》。北京：中華書局，1976。

宋旭景，〈明清時期河南浚縣的碧霞元君信仰〉，《尋根》，期 1，2018 年 1 月，頁 27-30。

蘇瑞隆，〈西方學者對泰山文化的研究〉，《齊魯文化研究（總第二輯）》。濟南：齊魯書社，2003，頁 238-245。

湯貴仁，《泰山封禪與祭祀》。濟南：齊魯書社，2003。

唐仲冕（1753—1827年）編、嚴承飛點校，《岱覽》。泰安：泰山學院編印。

陶道強，〈近三十年來碧霞元君信仰文化研究的回顧與思考〉，《泰山學院學報》，卷 33 期 1，2011 年 1 月，頁 36-42。

陶宗儀（1329—1410年），《南村輟耕錄》。北京：中華書局，1959。

Teiser, Stephen F. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

田中純男編，《死後の世界:インド・中国・日本の冥界信仰》。東京：東洋書林，2002。

脫脫（1314—1355年）等撰，《宋史》。北京：中華書局，1977。

窪德忠著，《奄美のカマド神信仰（窪德忠著作集·九）》。東京：第一書房，2000。

萬志英著，廖涵縝譯，《左道——中國宗教文化中的神與魔》。北京：社會科學文獻出版社，2018。

王溥（922—982年），《五代會要》。上海：上海古籍出版社，1978。

王士禎（1634—1711年）著、趙伯陶點校，《古夫於亭雜錄》。北京：中華書局，1988。

王惲（1227—1304年），《秋澗集》，收入《欽定四庫全書薈要》，影印本。

王曉莉、陳宏娜，〈碧霞元君的由來及演變〉，收入鄭玉順編，《第三屆婦女發展與進步國際學術研討會論文集》。北京：團結出版社，2006，頁335-343。

王新蕊，〈王權、地方社會與民間信仰——明至民國時期北京丫髻山碧霞元君信仰研究〉。南昌：江西師範大學專門史碩士學位論文，2008。

汪子卿撰、周郢校正，《泰山志校正》。合肥：黃山書社，2006。

王芷章，《清升平署志略》。北平：國立北平研究院史學研究會，1937。

魏收（506—572年）撰，《魏書》。北京：中華書局，1974。

魏徵（580—643年）等撰，《隋書》。北京：中華書局，1973。

吳龍安，〈碧霞元君信仰、傳說之研究〉。臺北：私立中國文化大學中國文學研究所碩士學位論文，1989。

Wu, Pei-yi. "An Ambivalent Pilgrim to T'ai Shan in the Seventeenth Century," in Naquin, Susan and Yu, Chun-fang ed., *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 1992, pp.65-88.

吳效群，〈北京的香會組織與妙峰山碧霞元君信仰〉。北京：北京師範大學中文系民俗學專業博士學位論文，1998。

吳延文、蕭寶萬，〈張大山香客店〉，《民俗研究》，期4，1989年12月，頁68-70。

郝文倩，〈東漢鎮墓文的文體功能及其文體借鑒〉，《廣西師範大學學報：哲學社

- 會科學版》，卷 46 期 5，2010 年 10 月，頁 65-69。
- 西周生，《醒世姻緣傳》，成書於清初。上海：上海古籍出版社，1981。
- 謝肇淛（1567—1624 年），《五雜俎》。上海：上海書店出版社，2001。
- 徐勃，《徐氏筆精》，成書於明代。北京：愛如生數字化技術研究中心。
- 徐天基，〈「標準化」的帷幕之下：北京丫髻山的進香史（1696-1937）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 84，2014 年 6 月，頁 59-113。
- 徐松（1781—1848 年），《宋會要輯稿》。北京：愛如生數字化技術研究中心。
- 薛孟琪，〈女神坐泰山——岱頂空間角力的性別投射〉，收入《〈營造〉第五輯——第五屆中國建築史學國際研討會會議論文集（下）》。第五屆中國建築史學國際研討會，2010。
- 薛居正（912—981 年）等撰，《舊五代史》。北京：中華書局，1976。
- 閻化川，〈碧霞元君封號問題的新考辨〉，《世界宗教研究》，期 1，2007 年 1 月，頁 50-59；
- 楊伯峻譯註，《論語》。北京：中華書局，2006。
- 葉濤，〈泰山香社傳統進香儀式述略〉，《民俗研究》，期 3，2004 年 9 月，頁 100-111。
- 葉濤，《泰山石敢當》。杭州：浙江人民出版社，2007。
- 葉濤，〈論碧霞元君信仰的起源〉，《民俗研究》，期 3，2007 年 6 月，頁 194-201。
- 葉濤，〈碧霞元君信仰與華北鄉村社會——明清時期泰山香社考論〉，《文史哲》，期 311，2009 年 2 月，頁 24-37；
- 葉濤，《泰山香社研究》。上海：上海古籍出版社，2009。
- 葉濤、劉慧主編，《2010 泰山東嶽廟會國際論壇論文集》。桂林：廣西師範大學出

版社，2011。

葉濤、劉慧主編，《2011 泰山東嶽廟會國際談論論文集》。桂林：廣西師範大學出版社，2012。

葉濤 陳振華主編《東嶽文化與地域傳統 2011 東嶽文化蒲縣國際論壇論文集》。北京：學苑出版社，2013。

永井弥人，〈前漢武帝期に於ける泰山の明堂祭祀〉，收入福井文雅博士古稀・退職記念論集刊行会編，《アジア文化の思想と儀礼：福井文雅博士古稀記念論集》。東京：春秋社，2005。

雍正，（1678—1735 年）《世宗憲皇帝御製詩文集》，收入《景印文淵閣本四庫全書》。上海：上海古籍出版社，1987。

《雍正山東通志》，收入《景印文淵閣本四庫全書》。上海：上海古籍出版社，1987。

于坤，〈魯中農村碧霞元君信仰及其「和諧」內涵研究——以肥城市寶金山廟會為個案〉。桂林：廣西師範大學民俗學碩士學位論文，2010。

于君方，《觀音——菩薩中國化的演變》。北京：商務印書館，2012。

于敏中（1714—1779 年）編纂，《欽定日下舊聞考》。北京：北京古籍出版社，1985。

俞汝楫編，《禮部志稿》，成書於明代，影印版。

查志隆撰，馬銘初、嚴澄非校注，《岱史校注》。青島：青島海洋大學出版社，1992。

張岱（1597—約 1684 年）著、夏鹹淳校點，《張岱詩文集》。上海：上海古籍出版社，1991。

張華（232—300 年）撰、范寧校證，《博物志》。北京：中華書局，1980。

張進，〈泰山娘娘與女性宗教信仰〉，《管子學刊》，期 3，2007 年 3 月，頁 102-

張居正(1525—1582年)撰，張舜徽主編，《張居正集》。武漢：湖北人民出版社，1994。

張師正(1016年—?)，《擴異誌》。上海：上海書局，1934。

張廷玉(1672—1755年)等撰，《明史》(北京：中華書局，1974)。

詹鐘玉，〈游泰山記〉，成文於明代，收入《四庫禁毀書叢刊·集部》。北京：北京出版社，1997。

趙世瑜，《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002，頁259-296。

趙衛東、宮德傑編，《山東道教碑刻集·臨朐卷》。山東：齊魯書社，2011。

澤村幸夫，《支那民間の神々》。東京：象山閣，1941。

中國民俗學會、北京民俗博物館編，《東嶽文化與大眾生活 第四屆「東岳論壇」國際學術研討會論文集》。桂林：廣西師範大學出版社，2009。

周郢，〈碧霞元君封號問題的再考辨——與閔化川先生商榷〉，《世界宗教研究》，期3，2008年6月，頁51-57。

周郢，《泰山與中國文化》，濟南：山東友誼出版社，2010。

周郢，《泰山與中華文化》。濟南：山東友誼出版社，2010。

周郢，〈從廟堂到民間：明清時期泰山文化之轉變〉，《民俗研究》，期112，2013年11月，頁61-67。

周郢，〈明崇禎朝敕封「碧霞元君」考辨——兼論泰山娘娘與媽祖信仰之關係〉，《世界宗教研究》，期4，2014年8月，頁74-80。

周郢，《碧霞信仰與泰山文化》。濟南：山東人民出版社，2017。

朱宏偉，〈一則珍貴的碧霞元君信仰史料〉，《民俗研究》，期3，2004年6月，頁

186-187。