

女神坐泰山——岱頂空間角力的性別投射

薛孟琪

摘要

泰山的山神，源起於原始的女神崇拜，在封建社會褪去性別的外衣後，又受佛教影響而人格化為男性形象並執掌陰司；一直未完全消逝的泰山女神，以助佑生育的「玉女」形象於宋代復甦，其地位從元末明初的陪祀東嶽，後經道教吸收、以「老母」的形象重塑，而於明代崛起、廣獲民心，至明中葉後甚至取代東嶽大帝，成為泰山的主神。歷史文獻與民俗學者根據史料及現象推斷此「取代」的過程與「明初去東嶽帝號相關」；東嶽廟會內容於明清的轉變，凸顯東嶽大帝的崇拜已徒存形式。然而，民間故事流傳的內容，卻對「碧霞元君坐泰山」傳達出異樣的訊息，警醒本文朝向對不同身份、階級與性別參與者的「心態」進行考察、聆聽不同聲音；他／她們的不同詮釋，或也可謂為一種「意義的競爭」。

文人、平民及帝后「登泰山」的目的雖然多重且多元，卻都各自藉由「與泰山的互動」謀取身份。藉由進香，女性香客得以獲致地位的轉化與晉升、體驗儀式的權威感、與其他女伴之間的姐妹情誼、感受社會限制的宗教閒暇生活與愉悅，是參加者進行社會交流和感受群體歸屬的平臺。達白安更指出，碧霞元君和進香婦女之間存在的私密關係，與「回娘家」類似。若言大量平民女性進香的身體踐履是女神信仰興盛的「隱性助力」，皇室女性則直接影響碧霞元君的崇祀及其廟宇興修，甚至依託於女神、藉以神化自身地位，彼此相互烘托。乾隆更藉由「壟斷」碧霞元君聖誕的主祀權、以題刻將泰山「納入收藏」，宣示其對「聖地的佔有與征服」，象徵性地聯繫帝王與泰山主生的力量。

確立碧霞元君的聲勢，並以空間的形式將之表現出來的作用力，主要來自皇帝；皇太后及后妃在此過程中扮演了關鍵性的角色，廣大平民階層登岱進香對官方的集體影響力，也似乎能從可觀的香稅中略窺一二。空間形制具象地為我們演示了碧霞元君信仰在當權者心目中的地位：岱頂碧霞祠儼然岱廟具體而微的翻版，兩者各據山頂與山腳、遙相呼應。皇室成員對碧霞元君的支持與襄助，往往為強烈的個人政治目的所驅動，「碧霞坐泰山」可謂是種「非預期的結果（unintended consequences）」。因此，即使「坐泰山」的是碧霞元君，岱頂空間角力的得勝者永遠也不可能是女神自身。本論文擬以「投射」為題名，也旨在點出人們將其自身之喜好或意識形態「投射」於對象物之上、以獲得慰藉或成就自身的事實。

※ 本文雖然尚處研究過程中「暫定假說」的階段，多有不成熟或疏漏之處，但仍不揣淺陋，希望能把握此難得的機會，就教於不同專長的學者專家，以利後續研究的進行。

架構

壹、在中國文化與封建正統象徵的泰山之巔，最重要的竟是一座道教女神的殿宇！

- 一、泰山的政治地理與關鍵地位：政治和文化「正統」的象徵
- 二、泰山的神聖空間結構：岱頂的「天堂」意象
- 三、明中葉後，女性神祇主宰「作為中國文化象徵之泰山」

貳、泰山宗教信仰轉變的歷史背景

- 一、原始泰山女神 v.s. 封建依託的男性山神
- 二、碧霞元君取代東嶽大帝崇拜的歷史過程

參、民間心態考察（「女神坐泰山」的意義競爭）

- 一、「老母」形象予民心的慰藉
- 二、針對民間女性香客的心態考察
- 三、民間故事的不同聲音

肆、空間意義的詮釋：東嶽大帝和碧霞元君信仰的競合與勢力消長過程

- 一、帝后的態度對「碧霞元君坐泰山」的影響（非預期的結果）
- 二、空間意義的競逐：「空間易主」及「空間角力」
- 三、空間與制度：儒釋道融合的建築形制
- 四、（其它元君祠宇對）岱頂碧霞祠之模擬
- 五、建材轉用與權力層級性

壹、在中國文化與封建正統象徵的泰山之巔，最重要的竟是一座道教女神的殿宇！

一、泰山的政治地理與關鍵地位：政治和文化「正統」的象徵

泰，大也（《易·泰卦》釋文），大中之極也。泰山古稱「岱」，岱就是「大山」。《說文》：「岱，太山也，從山，代聲」。段玉裁作注說：「大作太者，俗改也。域中最大之山，故曰大山」。古人認為泰山不僅是天下的最大，而且還是天下的最中（天臍¹）。泰山作為中原文明的代表、王朝正統的象徵，除了貴為「五嶽之首」，還時有擬定為「國山」之議²。自先秦至宋的帝王封禪儀式，本來崇拜的對象並非泰山本身；但憑「地理位置」的依託和「儀式空間」的反覆踐履，假借不斷層疊累積的意義更新、再確認越發明確不可動搖的「正統」地位。這或許該由歷朝的「政治地理學」來理解。至少在漢、宋、明、清四代，「泰山的地理位置」都被塑造為「與王朝關係休戚與共」，可見泰山在統治者眼中的份量。以下擬藉周郢〈泰岱滄桑五千年——泰山歷史文化概述³〉文中資料之助，說明上述王朝與泰山的關係。

劉邦入據長安後，原由諸侯國自行奉祠「山川諸神當祠者」；泰山先後曾隸屬齊國、濟北國，尚無特殊地位。但到了漢武帝時，隨著削弱諸侯勢力、鞏固中央集權，朝廷亟需利用五嶽來增重君權，泰山便由諸侯國改而直隸中央⁴，並設泰山郡、建明堂，專祀泰山。宋立國之初，宋太祖便詔令「祭泰山於兗州」，由縣令兼任東嶽廟令、縣尉兼任廟丞，並下旨「遷城就廟」，即遷（乾封）城⁵就（東嶽）廟，以便就近管理，從而廟城一體、山城一體。宋人宇文粹如此描述趙宋與泰山的關係：「宋受天命，建都於汴，東倚神岳（指泰山），遠不十驛」（《宣和重修泰嶽廟碑》）。永樂之後明廷奠都北京，泰山以「密邇京師」進一步鞏固其政治地位，被視為是明帝國之保護神⁶，列帝有大典禮、大征伐，皆行告祭。在明人關於泰山的論述中，大都強調泰山的地理位置與明都休戚相關的重要性⁷。而清室始入北京，便立祭岱之制，顯示滿洲君王對泰岱崇高地位的認同。康熙為緩和滿漢因民族文化差異而生的矛盾而創「泰山山脈來自長白⁸」之論。康熙此論意旨絕非在地理方面，而是著眼于政治與文化：「今『考明』泰山非自中幹而來，而是發脈於長白一峰，則從地緣上來說，滿漢實為一體，即有著共同的文化根源」（周郢，2010：34）。呂繼祥和蔣鐵生也從歷史的視角，評論此篇「安邦定國的政治論文」所欲倡導民族和諧的「統戰」意圖（呂繼祥、蔣鐵生：2008：

1 《史記·封禪書》記載，「齊所以為齊者，天齊也。」《爾雅·釋言》雲：「齊，中也。」這裡的「齊」通「臍」，天臍也就是天下的中心。

2 老舍、賴桂芳、任繼愈、季羨林和賈平凹均曾倡議「定泰山為國山」、民國學者徐守揆還曾作〈定泰山為國山芻議〉、近來泰山文化與歷史文獻學者周郢也由「歷史的連續性」、「影響的廣泛性」、「民族的普遍性」、「信仰的兼容性」和「內涵的深厚性」撰文擬議，打造民族國家、凝聚集體認同和確認精神象徵的色彩濃厚，見〈中華國山論——兼議泰山的「國山」地位〉（周郢，2010：7-19）。

3 收錄於周郢（2010）《重讀泰山——泰山文化探微》。

4 《史記·封禪書》：「於是濟北王以為天子且封禪，乃上書獻太（泰）山及其旁邑，天子以他縣償之。然後五嶽皆在天子之郡。」

5 將乾封縣治由舊治（今泰山區舊縣村）遷至岱嶽鎮（今市區）。

6 具體事例參見王傳明等，〈明代宮廷鬥爭與泰山之關係〉，載《泰山研究論叢》第五集，轉引自周郢，2010：95。

7 汪子卿《泰山志·山水》：「我國家定鼎燕冀，實惟茲山雄峙於東，侈形勢，壯輿圖，以奠王畿」。譚耀《岱史·序》：「惟我明建樞北極，而茲山屹立國門之東，汶濟之水會焉。……是岱之祚國佑民，即億萬年，不啻也亦我明為最。夫岱既已最五嶽而雄區中，而我明所以有事於岱，與其所以有功我明者，又為百代之最」。王士性還從地脈的角度，指泰山為中龍之委，為奠基泰山之北的明廷之興，尋找地理上的依據。

8 泰山山脈自長白山來（習稱〈泰山龍脈論〉）：「山東等山，從關東長白山來。即如山海關與山東登萊相對，渡海不過二百里，中系海套，凡山東泰岱諸山來脈，俱從長白山來，來龍甚遠，不知里數」（《聖祖實錄》卷二四〇；《聖祖仁皇帝御制文集·四集》卷二七《雜著·康熙幾暇格物編》）。

148)。在此「假託地理」的論述競爭中，正凸顯出「泰山」作為王權正統與文化象徵上的意義。

二、泰山的神聖空間結構：岱頂的「天堂」意象：地獄—人間—天堂的「三重空間」+「一條軸線」

泰山以「朝天」作為整體環境與空間塑造的核心意象。由南向北依序途經通天街、遙參亭、岱廟，過泰山南麓的岱宗坊、一天門、中天門，經南天門到達天街、碧霞祠以至玉皇頂，一切人文景觀的安排都圍繞著「朝天」的主題。謝凝高分析泰山古建築具有完整的建築空間序列，成功地利用地形特徵，加強「步步登天」的意念（謝凝高，1992：174）。他從秦、漢、唐、宋幾次大規模封禪祭祀活動路線的轉移、以及禪地祇與泰山郡治所（為帝王禪祭而設的駐蹕處）位置關係累有更動的演變過程，說明「最終選擇中溪路線，是因其地形特點最符合朝天心理的需要，人在徑直、幽閉、梯段台升、上達於天的山谷中行，容易產生崇尚、期待、虔誠的心理，同時，由於是緩坡與陡坡相間，有張有弛，也符合朝天者的生理需求」（謝凝高，1992：176）。謝凝高由帝王封禪的生理與心理需求，追溯打造「朝天」意象的根源；而王南則進一步將此概念推及至更廣泛的進香信眾心理。《易經·泰卦·象》曰：「天地交，泰」。王南解釋，正因為泰山是天地相交之地，登泰山即是「登天」；不論帝王登封、道家升仙還是平民百姓祈福都符合「朝天」的思想主題（王南，2006：155）。兩位學者相繼從環境心理學以及身體感知的角度來解讀這個以「朝天軸線」貫穿「三重空間」的整體環境佈局：

由南到北，分別將地獄、人間、天堂三重空間安排在低矮的蒿里山、平緩的泰山南麓和高聳的岱頂，空間特徵極其鮮明；而貫穿地人天的朝天軸線則巧妙利用了山體自然形成的三條斷層構成的三級臺階，在臺階起始處分別構築了三座天門，用以點題；並充分利用泰山南坡斷層陡壁之勢，造成『登天梯』的意境，與『朝天』主題呼應。登山路線沿溪谷而行，道路建築於山谷底部，石級寬平修整，因此山勢雖然高峻，卻給人以安穩感，所謂『石平御道開』、『山險心平』；而越往上登，山谷越窄；到三個十八盤（慢十八盤——不緊不慢十八盤——緊十八盤）處盤道越來越陡峭促狹，由此視南天門『如從穴中視天』；直至登上岱頂，豁然開朗，一派曠然空闊的氣象。

——王南，2006：155

「南天門」的「點題」，是心理上「步入仙境」之神聖空間的重要轉折，謝凝高形容「南天門有如泰山的眼睛，在整體中居於突出的中心地位。從岱宗坊便可遙望南天門，在登山途中隨著山勢變化，南天門時隱時現，彷彿在不斷地招喚和吸引著遊人。待登上南天門回首而顧，盤道猶如游龍飛騰而上」（謝凝高，1992：250）。南天門以上的山頂古建築群是仙境的象徵，與山下體現人間繁華的岱廟和泰安城區遙相呼應，故有詩云：「山如穹窿勢渾成，盤道千重若龍騰，雲中回首驚來路，岱頂猶憶遙參亭⁹」。

而此「朝天」的概念，不但是巧借地形而成的營造，更隨時間變遷，在累次的神靈異位與意義疊加中，不斷強化。山道邊雖然林立眾多的碧霞元君廟宇，但都只是「行宮」，無法取代岱頂碧霞祠祖廟在信眾心目中的地位；女神的「本尊仍居天界」，仍是信眾肩摩踵接、虔心登頂祝禱的對象。

⁹ 轉引自謝凝高，1992：250（原始出處待查）。

但就神靈的職司來看，或許並未明顯地按照此神聖空間的結構分佈：若蒿里山主掌陰間審判的角色確實為「地獄」的形象無疑，同掌陰司卻位處「人間」的酆都廟和東嶽大帝中廟及下廟，便顯然無法擠入這個空間框架；然而，清初地圖上仍可見的酆都廟¹⁰現已不存，而原居「天堂」的東嶽上廟也因祭儀主要在下廟舉行而衰落、徒留遺跡。

三、明中葉後，女性神祇主宰「作為中國文化象徵之泰山」

總結前述，可知在政治與文化象徵上有著重要地位的「泰山」，其巔峰「岱頂」還在神聖空間結構上蘊含天堂的意象。然而，現在若登臨泰山，不難察覺不但為數眾多的碧霞元君廟宇已在空間分佈上「全面佔領」東嶽，岱頂碧霞祠在空間勢力上尤其是「獨占鰲頭」。幾近壟斷的高密度分佈¹¹與壓倒性優勢的香火、「頂」之形式模擬及象徵性沿用¹²，在空間的騰寫中吐露端倪。碧霞祠雖非位於地理意義上真正的「頂峰」，但絲毫無損於她對「頂」之意義的象徵性操控。沿途的碑記也有些「弦外之音」值得仔細聆聽：「考 玉皇大帝為萬神之主，總理三才。而泰山乃五岳之長，養育群生，是以上中下設聖母行宮，而 大帝之廟亦有三所，以便善信男女進香供奉」（〈光緒十一年三月·重修玉皇殿碑記〉，現位於壺天閣元君殿旁盤路）。重修「玉皇殿」卻摻入與其目的無關的「聖母行宮」，似有藉與碧霞元君並列，以「抬昇」地位之嫌；或因女神香火太盛，而不得不提及也未可知。進香碑中，也不乏表面上對泰山嶽帝推崇備至，實則向碧霞元君祝禱並致謝的「矛盾」話語。

且夫泰山巖巖，位居諸震，功參天地，好生之德，所以居五岳之尊。於是，歷代聖王每逢四月十八日，命有司封山禮拜、齋明盛福，以承祭祀，遂使天下之人咸敬焉。迄至於今，結社成會者踴躍爭先，朝山進香者絡繹不斷，苟非 東嶽大帝之靈驗鍾秀有求必應？何克致此？茲於民國十年仲暮之春，吉林省濱江縣瘟疫流行，死者不計其數，見者注目寒心，有秦萊賈君聯斌、鄭君書箴等，於斯生理，誠心祝禱，祈 碧霞元君之靈應護佑蒼生。不惟禱者俱無災恙，禱後而瘟疫隨止，乃各捐貲財樹碑以答 神庥，一以著神功之大，一以見人心之誠，是為誌。

——〈民國十年·與人同善碑〉（現存紅門宮香社碑林）

先是冠冕堂皇地論述東嶽大帝的「靈驗鍾秀、有求必應」，但遇災異時，虔心祝禱的對象仍是

¹⁰ 參見曹婉如（1997）《中國古代地圖集·清代》，北京：文物，圖 57〈泰山寺廟圖〉。此圖原名〈泰山圖〉，繪於清代前期，據乾隆二十六年（1761 年）阿里袞等奉敕編制的《蘿圖薈萃》中所載「泰山圖一張」，可以肯定它繪製於乾隆二十六年以前，該圖現存於中國第一歷史檔案館（前揭書，頁 7）。

¹¹ 碧霞元君是泰山上重複出現頻率最高的神祇，民間所謂「濟南府的人多、泰安州的神全」之景況似不復見。原先用作儀式預演的岱廟「草參亭」在嘉靖年間改為「遙參亭」，祀碧霞元君：嘉靖元年（1522 年）前後，山東參政呂經改泰安東嶽廟前草參亭為遙參亭。遙參亭原為岱廟之第一門，明代奉祀元君像於其中，遂與岱廟分隔（明呂顥《遙參亭》詩，明《泰山志》卷三；《寧縣志·人物》呂經、呂顥傳）。其餘奉祀碧霞元君之處計有靈應宮正殿、王母池斗母殿右次間、關帝廟後殿、紅門宮正殿、小泰山、萬仙樓、斗母宮第二進大殿、碧霞靈應宮、壺天閣元君殿、朝陽古洞、昇仙坊、南天門東廡、岱頂碧霞祠香亭及正殿明間...等；其分身送子娘娘則出現在王母池斗母殿右次間、靈應宮正殿右次間和西廡、紅門宮西廡、南天門西廡、岱頂碧霞祠西廡及正殿右次間...等；另一分身眼光娘娘則在靈應宮正殿左次間和東廡、彌勒殿南殿、岱頂碧霞祠東廡及正殿左次間...等。據 2009 年 4 月的實地觀察，沿東路自一天門經中天門、再上南天門、岱頂的路途上，僅三官廟、藥王殿&觀音殿、中天門財神廟、增福廟、五大夫松旁的東岳廟、青帝宮、敕建玉皇頂...未出現碧霞元君殿。

¹² 例如北京五頂雖在城中平地，卻因源自岱頂而沿用「頂」的名稱。康熙三年所立的《中頂泰山行宮都人香貢碑》說：「祠，廟也，而以頂名，何哉？從其神也。頂何神？曰：岱嶽三元君也。然則何與於頂之義乎？曰：岱嶽三元君本祠泰山頂上，今棲此，此神亦猶之乎泰山頂上云爾」（轉引自李海彬，2006）。

碧霞元君。此碑文所傳達的訊息有意無意地模糊了焦點；在稱頌泰山「功參天地、結社與朝山進香者不絕於途」的段落中所述及「歷代聖王命有司封山禮拜」的「四月十八日」，甚至還是碧霞元君的生日。民國二十四年三月，濟南香社善信於五三慘案後倖存，在紅門碧霞宮前建醮的立石亦反映了類似的心態。究竟，這位少見於史籍記載、亦無顯赫來歷的「女神」碧霞元君，是如何廣得人心？並具體地顯像在空間上的「佔領泰山」甚至「岱頂」這方深具指標意義的領地？

與山齊名的東嶽大帝本是泰山的主神，至少在唐代便已有規模可觀的廟宇¹³；洪武三年（1370）罷去泰山神的帝號¹⁴後，卻或隱或顯地促使碧霞元君逐漸從宋代的默默無聞、元末明初的陪祀地位，一舉提昇為聲名顯赫、與東嶽大帝並駕齊驅的神祇，甚至在明中後期（成化、嘉靖、萬曆年間）取東嶽大帝而代之，成為泰山的主神。在泰岱文化的發展過程中，不同身份、階級與性別的參與者持續地在泰山的神聖地景與政治空間中塗寫、層積多重與多元的意義。祂／他／她們的身份、認同與意識，也在此互動的過程中轉換變異。我們應先對這段「取代」的過程，作一番歷史地考察。

貳、泰山宗教信仰轉變的歷史背景

一、原始泰山女神 v.s. 封建依託的男性山神

顧頡剛、何思敬（1928）和車錫倫（2001、2009）都認為泰山女神的信仰肇始於原始社會中的女神崇拜，「這位（泰山）女神是最早的泰山山神」（車錫倫，2001：3；2009：43）。「進入父系社會，特別到了封建社會，泰山成了封建帝王封禪祭天的聖地，當然不允許一位女性來做泰山的山神」（車錫倫，2009：44）。「於是，經過長期的混亂，終於樹立起一位東嶽大帝」（車錫倫，2001：3）。而周郢則主張泰山山神原本不具形象、也無性別之分。基於論述時間點的差距，這與車錫倫從黃帝神話所推得「最早的泰山山神是泰山女神」或許並無衝突¹⁵；現今所見的「男性性別」實為行封建、受佛教影響而神格人格化、形象化後的產物。泰山信仰在東漢時期，因「泰山治鬼說¹⁶」的流行而發生鉅變，由官方祀典中的嶽神，轉變為民間宗教中的陰神；佛教的傳入，進一步使泰山神與冥司神合流¹⁷、並從抽象模糊的山神完成神格擬人化，使其崇拜更加普及，往後在歷代累加封號中更形「帝王化¹⁸」。肇興於北宋、發軔於泰山嶽廟的「東嶽廟會¹⁹」，更使泰山信仰深入到社會

¹³ 岱廟始建於秦漢、拓建於唐宋，並於金元明清年間多次重修；王華山「據新中國建立後發掘所見，厚載門內有唐代大殿遺址，柱礎尚存，說明唐時已頗具規模」，見王志民主編（2008）《山東省歷史文化遺址調查與保護研究報告（下編）》，濟南：齊魯書社，頁 609；另見中國建築工業出版社編（1992）《中國古建築之美》第七冊《道教建築》，台北：光復書局，頁 131。

¹⁴ 姑且不論此舉是「貶抑」或「提昇」東嶽大帝的地位，葉濤、周郢等學者均認為與碧霞元君信仰的崛起有關，詳後文。

¹⁵ 周郢對泰岱歷史文化的討論，最遠可推至先秦與秦漢時期。

¹⁶ 顧炎武《日知錄》卷 30：「嘗考泰山之故，仙論起於周末，鬼論起於漢末」；並據考古發現，漢代鎮墓文中多有「生人屬西長安，死人屬東泰山」及「生屬長安，死屬太山」之辭。

¹⁷ 漢末安世高、三國康僧會與支謙、西晉竺法護、後秦竺佛念、東晉竺曇無蘭、劉宋釋寶雲在譯經中，均用「太山」來譯寫梵文的「捺落迦」與「泥犁」（地獄），將泰山陰神信仰納入佛學體系（周郢，2010：25）。

¹⁸ 唐玄宗封「天齊王」、宋真宗封「仁聖天齊帝」、元世祖封「天齊大生仁聖帝」；然而，明太祖認為任意加封顯然是將泰山神視為臣屬，而泰山的神威豈是人間的皇帝所能賜予？因此「去除泰山神歷代封號」。

¹⁹ 據宋人《道山清話》載：「嘗聞祖父言：每歲三月二十八日（傳為東嶽大帝生日），四方之人集于泰山東嶽祠下，謂之朝拜」。

最基層（周郢，2010：28）。

但是，泰山女神並沒有消失：「歷史文獻中這位女神一直若隱若現，直到宋代才被統治者供奉起來」（車錫倫，2009：53）；至此浮現泰山玉女的信仰，嘉祐時人王山所作《盈盈傳²⁰》中已述及此風俗。東方乃「主發生」之地、泰山又是「天地相交²¹」之處，造化生育女神之所以出現，實有其環境背景：「疑所謂元君者，夫亦東方萬物始生，托坤儀以顯靈，故能得配蒼穹，功侔造化，徵奇表異，若斯之顯赫也」（明·王錫爵《東嶽碧霞宮碑》）。然而，歷來是一位神靈主司一座名山，泰山先後出現兩位山神，其中之一還是位女神，勢必得將「她」的來歷「正當化」，因此「宋元時期，道教徒為東嶽大帝編出了『家世』，為了『擺平』泰山女神同東嶽的關係，在元刊秦子晉撰《新編連相搜神廣記》中，泰山頂上的泰山女神被拉去做了東嶽大帝的女兒『玉女大仙』²²」（車錫倫，2009：46-47）。

二、碧霞元君取代東嶽大帝崇拜的歷史過程

碧霞元君的信仰，之所以能廣受民眾與朝廷歡迎，絕大部分須歸功於道教對其形象的重新包裝。玉女崇祀於元代開始明確地被納入道教的範疇。葉濤曾有專文²³論及碧霞元君的信仰是在元末明初，由道教徒和民間信眾共同創造出來的神靈。周郢亦在〈「碧霞元君」神號源起考〉一文中分析，明代道士對泰山女神形象「從青春女性²⁴向中老年女性轉換，並賦予其主司生育的功能，以適應社會群體『母神』崇拜信仰訴求」的這番重塑，成功得到朝廷與民間的雙重認可。道教徒大力轉化泰山女神的形象，將「泰山玉女」打造成「碧霞元君」；為了使淫祀合法化，更杜撰出宋真宗加封的「故實²⁵」（周郢，2010：274）。

由於碧霞元君被賦予的形象及其神能，普通民眾開始成為泰山信仰活動的主體。至明代中期，泰山頂上碧霞元君的香火已赫然凌駕所有男性神祇之上，民間力量的發展更讓明末封建文人²⁶發出「本末倒置」的驚歎：「岱為東方，主發生之地，故祈嗣者必禱於是，而其後乃傳會為碧霞元君之神，以誑愚俗。故古之祠泰山者為嶽也，而今之祠泰山者為元君也。嶽不能自有其尊，而令它姓女主，偃然據其上，而奔走四方之人，其倒置亦甚矣²⁷」（謝肇淛《五雜俎》卷四《地部二》）。在

²⁰ 《雲齋廣錄》卷九《盈盈傳》中，述及東山妓吳盈盈「夢玉女命掌奏牘」而卒，後其情人王山吊之于玉女池畔，玉女與王山宴飲賦詩後，又召盈盈與山同寢。其情致宛若高唐之神女，而與後世之元君大異其趣（周郢，2010：273）。

²¹ 《易經·泰卦·象》曰：「天地交，泰」。指天地之氣融和貫通，萬物生生不息。漢·王充《潛夫論·班祿》：「是以天地交泰，陰陽和平」。《文選·左思·魏都賦》：「乾坤交泰而網緼，嘉祥徵顯而豫作」。

²² 元刊《新編連相搜神廣記》，上海古籍出版社影印本1990年版，轉引自車錫倫，2009：47。

²³ 參見葉濤〈論碧霞元君信仰的起源〉，《文史》2007年第4期。

²⁴ 《盈盈傳》中所記玉女年齡為「年可二十四五」。

²⁵ 詳參周郢〈「碧霞元君」神號源起考〉，2010：269-275。

²⁶ 文人對進香的看法其實頗不一致；除了憂心「元君迷民不經」、「性別地位倒置」之外，也有部分文人向碧霞元君祈禱。例如萬曆九年（1581年）六月，首輔張居正病危，遣其子攜帶香帛往泰山致祭泰安仙妃（碧霞元君）。於是朝臣競相仿效，舉朝聚斂資為居正禱於東嶽（奇怪的是這個「仿效」，竟將祈禱對象換為「東嶽」。「山東西台司道，俱即東嶽祝厘」（明·張怡《玉光劍氣集》卷三十一《懲戒》，頁1107；明·張居正《寄山東巡撫楊本庵言祀事乃告終之兆》，《張太嶽集》卷三三；《明史·顧憲成傳》）。達白安在分析文人登泰山所懷的不同期望和動機的多樣性時，不忘試圖弱化「朝聖者」與「關注歷史的旅行者」之間「神聖與世俗」的截然對立（達白安，2004）。

²⁷ 田承軍例舉後代文人對類似進香情況的評論，分析此基於顛覆「陰統乎陽，婦從乎夫」傳統的性別批判：「他們抨擊

徵香稅的問題上，正德朝工科給事中石天柱也說：「**祀典唯東嶽泰山之神，無所謂碧霞元君者，淫祀非禮，可更崇重之乎？**」（《明武宗實錄》卷一三九）。到了明代中晚期，碧霞元君已是泰山信仰的中心，大多數香客朝聖的唯一目標就是「她／祂」：「自碧霞宮興，而世之香火東嶽者咸奔走元君，……香火視他岳盛矣」（明王錫爵《東嶽碧霞宮碑》）。著名儒家學者韓錫胙曾做《元君記》，開門見山地肯定了碧霞元君的最高地位：「統古今天下神祇，首東嶽，而東嶽祀事之盛，首碧霞元君」（《泰山志》10: 18a）。明代中後期至清代泰山香社繁盛的時期，東嶽大帝在泰山香社中幾乎沒有了位置，甚至出現了祭拜泰山者「只知有娘娘，不知有東嶽」的現象（葉濤，2009b：227）、數以百計的香社碑中絕無東嶽廟會之文（周郢，2010：267）、甚至連民間故事都很少²⁸。明人陶允宜在諷刺香稅收入之餘，還不忘肯定女性的力量：「…自是神人同愛國，歲輸百萬佐升平。明有監司暗有神，人天禍福兩相因。**若為終古乾坤宰，翻屬當時婦女身**²⁹。岩比普陀樓大士，殿同南岳拱夫人³⁰。朝朝多少冠裳者，仰止高山挹下塵」（陶允宜詩〈碧霞元君〉，收入《岱史》）。

葉濤如此戲劇化地形容：「泰山香社所奉祀的主神似乎是在**一夜之間就被碧霞元君所替代**」（葉濤，2009b：227）。至於引發此「碧霞元君取代東嶽大帝」過程的關鍵，周郢與田承軍皆持與明洪武三年（1370年）施行祀典復古³¹，詔「去泰山神帝號³²」相關的論點（周郢，2010：274；田承軍，2004：82）。周郢認為此舉「同時強化其神之官方色彩，嚴禁民間『非禮之瀆³³』，使泰山

的目標集中於碧霞元君作為女性神，地位和影響超過了傳統的泰山主神——東嶽泰山神；…這簡直就是對男權社會的僭越，是絕不允許的」（田承軍，2004：86-87）。田承軍所採用的史料為山東淄博《顏神鎮志》中，通判葉先登的《碧霞元君辯》：「（碧霞元君）號召寰中，奔走寓內，重蘭百合，羸糧景從，雖達官貴胄、高士宿儒，莫不從眾歸依，望風頂禮，噫籲異哉？元君倘嶽帝配，不應別立廟，即別立廟，然陰統乎陽，婦從乎夫，祈賽禱祀應自帝始，乃舍帝而專媚後，尤其不可解者。…碧霞元君，經史所不載者，其為荒唐、誣罔、迷惑、愚邪，可勝道哉？」（《顏神鎮志》卷五，遺文2，鄉鎮志專輯第29冊；轉引自田承軍，2004：86）「（泰山神女之說）不免迂腐，其所以貌泰山為女像者，將以神之慈愛奔走天下之愚夫愚婦也」（《民國東阿縣誌》卷三，輿地2，成文影印本；轉引自田承軍，2004：86）。

²⁸ 車錫倫在〈《泰山故事》後記〉（為〈泰山女神與東嶽大帝〉一文的附錄）中提到陶陽於1980年，在泰安普查民間故事時，發現泰山女神的故事特別多，而東嶽大帝的故事數量少、而且流傳較隱密，因為「民眾對這位神靈的態度是『敬鬼神而遠之』，也不去編造、流傳他的故事」，以免獲罪於神。（車錫倫，2009：54）

²⁹ 如果要作為天地間恆的主宰（本是易經上的兩個卦名，後借稱天地、陰陽、男女、夫婦、日月等），反倒是當時生為女兒身的碧霞元君當之無愧。

³⁰ 魏夫人生於魏齊王嘉平三年（251）辛未，據《大正新脩大正藏經》，Vol. 51，No. 2097，南嶽總勝集敘所載：「魏夫人者。按內傳。諱華存。字賢安任城人。即晉武帝左僕射魏舒女。夫人天才卓異。玄標幽拔。少讀莊老。及春秋三傳五經百子。事皆淹覽。性樂神仙。味真慕道。」她曾拜清虛真人為師，是晉代著名道姑，後在南嶽之黃庭觀修道。

³¹ 泰山之「祀典復古」政策，起於宋儒陳淳、元儒吳澄之議，其要點在於：恢復泰山山川崇拜的原始意義，淡化泰山神人格色彩，取消泰山神的偶像設置，清除其神作為冥府神之含義；同時認為泰山只宜祀於本土與官府，理應廢除各地所建東嶽廟，禁止庶民預祭泰山；泰山祭處應去廟宇而復壇壝，其祀典由官方專辦；泰山神既淡去其人格色彩，當相應撤去其歷代封號。明廷立國後，太祖朱元璋部分採納其議，宣佈廢除泰山神歷代封號，泰山祀典局面為之一變（周郢，2010：266）。曾助朱元璋統一王朝的劉基，曾議論過元末「泰山的非禮之祭」，或許也發揮過一定的影響力：郁離子觀於岳祠，悵然嘆曰：「悲哉！先王之道隱，而鬼神亦受人之誣也，而況於人乎？」管豹問曰：「何也？」郁離子曰：「若不聞聖人之言曰『曾謂泰山不如林放乎？』言泰山不享非禮之祭也。今也又從而為之祠，形其神而配以妃，不亦誣且褻乎？夫人之生死有天命焉，福善禍淫天之道也，使誠有鬼司之，猶當奉若帝命，其敢受非禮之祈而淫縱其禍福於其所不當得者乎？而祠以私之，是以濁世之鄙夫待鬼神也，其不敬孰大焉！（明·劉基撰；魏建猷，蕭善齋點校，〈岳祠〉，《郁離子》，上海：上海古籍，1981年版，頁90-91）

³² 其詔稱：「夫嶽鎮海濱皆高山廣水，自天地開闢，以至於今，英靈之氣，萃而為神，必皆受命於上帝，幽微莫測，豈國家封號之所可加」。僅單稱其為「東嶽泰山之神」。「明洪武去泰山封號碑」（習稱《去封號碑》）今存泰山岱廟天貺殿西側的碑臺上，碑文收入《岱史》，見馬銘初、嚴澄非：《岱史校注》第86頁，青島：青島海洋大學出版社，1992。

³³ 弘治時戶部尚書周經在《重修岱廟廊廡記》中申論：「嗚呼惑哉！福善禍淫，天之道也，神果能死生人，亦奉天以行

神信仰由民間祀典向官方祀典回歸³⁴」(周郢, 2010: 274),「官府既嚴禁民間將東嶽大帝作為掌生死之神加以祭祀,而作為國家祀典的東嶽神又與民生漠不相關,很難得到大眾認同與崇拜」(周郢, 2010: 267),使得民間只得另尋崇祀的對象,如清人孔貞瑄所提出的一個可能性:「抑或東嶽非小民所得祀,故假借祀碧霞云爾」(《泰山紀勝》);然而,清代對明代情況的解釋,畢竟只能權充參考。相較於周郢認定去封號之舉「不僅沒有讓泰山神威為之減色,反而使之更加神秘尊貴³⁵」(周郢, 2010: 30),田承軍雖持「明代泰山神地位下降³⁶」的觀點,但也認為這是碧霞元君為何能在明代突然崛起的原因。泰山信仰的逐漸世俗化,也為碧霞元君的發展提供了空間(田承軍, 2004: 82)。

然而,政策與執行不必然一致,對於此「禁令」能發揮多大功效,導致東嶽大帝的民間崇祀衰頹、失去民心,我們不得而知。此前,元末已曾有「禁止民間祭東嶽」的倡議(1291年)與禁令³⁷(1313年),但並非每次都奏效³⁸;更不用說明清兩代時有「禁婦女出入寺觀³⁹以正風俗、禁婦女參與民間宗教」、《大清律》「禁止各種民間組織及送神遊行⁴⁰」、清代地方官「禁止民眾遠距離進香

其禍福耳,豈求可得而禱可免哉?今遠近之人,紛然狂惑,不知止極,亦豈非有土者之責乎。誠使守土之吏,能如孔門之林放,惟本聖意,告諭其民,曰:神能生財物以濟我,能作風雨以澤我,能捍大災患以寧我,我所以崇奉之者,報其功德耳。如有非禮之瀆,必致之罪。將見自其一州以及天下,皆革其狂惑,以正持己,以禮接神,豈不於治化有補哉?」

- ³⁴ 即便東嶽官祀化,仍有政府官員為「私事」禱於泰山王前,例如御史王世貞在1559年為其不幸的父親王忬「乞靈於太嶽」(《泰山志》5: 15a 佐證《明史》王世貞父親王忬的傳記,轉引自吳北儀)。
- ³⁵ 周郢相信此舉使泰山的地位更加神秘且尊嚴,因為明太祖在去封號後,還御制《岱山高文》(五嶽中僅此一例),高度禮贊泰山、且更頻繁地遣使致祭:「朝廷有大典禮,大政務,則遣使告(泰山)焉」(明·薛瑄《重修泰山神廟碑》)。有明一代,祭祀達百次之多(周郢, 2010: 30-31)。
- ³⁶ 田承軍認為:「明初朱元璋下詔去東嶽帝號,樹碑岱廟,自此僅歲遣官員、道士詣廟致祭,沒有了『天齊仁聖帝』封號的泰山從此成為一位普通但又不是很普通的大神」(田承軍, 2004: 82)。他在碩士論文《江南地區東嶽廟研究》中發現:「針對東嶽行宮遍佈全國的情況,成化、弘治年間的大臣丘浚以及嘉靖朝的陳等都提出了毀齊魯以外東嶽廟的主張,而且這種主張在福建、湖南、廣西的局部地區得到貫徹」(轉引自田承軍, 2004: 82; 原始資料內容與出處須再考證)。
- ³⁷ 至元十一年(1274)二月中書省奏請禁止「祈神賽社」,得到允准。首次動議官方禁止祭岱活動是在元至元二十八年(1291),東平人趙天麟上策稱:「每年四月間,倡優戲謔之徒,貨殖屠沽之子,多不遠千里,提挈全家而來(泰山)」,趙氏認為此風「幹越邦典,滌瀆神明,停廢產業,耗損食貨」,請加禁止(見《元朝典故編年考》卷四〈禁止民間祭東嶽〉;亦見《新元史》卷八七《禮志》)。但廟會相沿成俗,一直禁而不止(周郢, 2010: 264-265)。皇慶二年(1313),因泰安東嶽廟會期間發生香客焚殺幼兒事件,元廷遂借機下令嚴禁民間祀岱:「東嶽泰山,已有皇朝頒降祀典,殊非細民謂瀆之事,……令有司歲時致祭,民間一切賽祈,並宜禁絕」(《元典章》卷五七《刑部》十九〈禁投本醮捨身燒死賽願〉)。但此時的泰山信仰已成為時代潮流,僅憑一紙公文很難根本禁絕(周郢, 2010: 30)。直到延祐四年(1317)五月中書省再次嚴令禁治,興盛三百年的東嶽廟會才被迫停息(周郢, 2010: 265)。
- ³⁸ 但金初「為防民眾借廟會為變」而「嚴加禁止,東嶽廟會遂輒然中絕」(周郢, 2010: 263)則是成功的事例。直到金世宗大定二年(1162)正月詔〈除迎賽神佛禁令〉(《金史》卷六《世宗紀》),廟會才逐漸恢復;由大定間《大金重修東嶽廟碑》中有「四方士民遠致奠獻」之語,可見金代香會又盛於當時。詳參周郢〈泰山東嶽廟會新考〉一文。
- ³⁹ 嘉靖八年(1529)〈僧道禁例〉:「奏准凡宦戚施捨寺觀,不許容令婦女出入,及多蓄行童」(《禮部志稿》卷34,頁639)。萬曆三十一年(1603)禮部覆康丕揚奏請禁僧道(《明神宗實錄》卷390,頁7359)。簡瑞瑤分析此一禁令乃源於元朝統治者對佛教僧道採取寬鬆政策,屢見「僧人畜養妻子」、「褻天瀆神」的記載;明太祖對此深惡痛絕,即位後,對於僧道不守戒規、不務祖風者多所抨擊(簡瑞瑤, 2007: 41-42)。從順治至乾隆年間,也屢有律令禁止婦女入寺活動。然而,這些「禁止婦女遊觀燒香」的禁令由於違背民願,大都未能長久施行下去,也就終究未能完全改變廣大婦女入廟燒香、朝山拜佛的風俗。詳情參見梅莉, 2007: 268-270。
- ⁴⁰ 《大清律》禁止各種民間組織(「會」)的形成,通常也禁止喧鬧的送神遊行活動。清初順治帝就表達過這樣的意見:「京師輦輦重地,借口進香,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」(《清世錄·世祖實錄》卷104,中華書局,1985年版,第三冊,頁8-9)。康熙四十八年(1709)和雍正二年(1724),這樣的禁令又頒佈了兩次,後來還經常在公共場所張榜明令禁止。這樣的禁令是否被遵守值得懷疑,至少是沒有完全遵循。畢竟皇室自己也要去進香(梅莉, 2007: 263)。

41」之令，顯然也難以徹底執行。又或許，我們該將此形同「壟斷東嶽大帝祭祀權」的「官祀化努力」，與將近四百年後乾隆「壟斷碧霞元君主祀權」的結果，進行比較。近至直隸，遠至遼東、江南的各處碧霞祠廟，皆遵循「四月十八」的元君聖誕；唯獨岱頂碧霞祠的祖廟，後來卻改為「三月十五」。據周郢的考證⁴²，這導源於乾隆於娘娘聖誕「四月十八」登岱瞻拜，造成碧霞祠當日「必須禁絕遊人，專候御香」，「無形之中，『四月十八』這一天，已為皇帝所壟斷。普通進香庶眾無奈望祠興歎，絕難一奠心香，群體祭祀活動只能另選時日」（周郢，2010：280），於是「信眾聚會行香，便更多地選取在『三月十五』這一『換袍日』上」，這「反映的其實是朝廷與民間對碧霞元君主祀權的爭奪」（周郢，2010：281）。民眾只是在元君聖誕當日無法朝山進香，便彈性變通、改至他日，信仰熱誠並未稍減。

明清時期，東嶽廟宇的總數「超宋逾元，成為東嶽廟發展史上的又一個高峰」（周郢，2010：213）；明初，泰山信仰風俗更隨著雲南、貴州的納入版圖而擴展至當地⁴³。此現象是否與「嚴禁民間『非禮之瀆』」的禁令相抵觸：東嶽信仰官祀化、禁止民間崇拜，在根本上還能使其信仰流傳廣佈嗎？首先，泰山的特殊地位使其與其他諸州的情況不同：「泰山腳下的東嶽廟因系國家祀典之所在，對其控制十分嚴格，導致廟會祭祀功能大為弱化。而其他地區（特別是南方）的東嶽廟，朝廷的影響則相對薄弱，較多保留了對泰山神的祭祀內容」（周郢，2010：268）。更重要的是，明代祀典改制，循「凡設州立縣，幾乎均建置有東嶽廟」的體制；於北宋確立、金初中絕後又漸次恢復、元初興盛又於元末暫息的「泰山東嶽廟會⁴⁴」在明清的重興，實質內容已轉型為著重娛樂交易功能、東嶽大帝已逐漸淡出民間的祭壇（詳參周郢，2010，〈泰山東嶽廟會新考〉）。**看來東嶽大帝不啻為一個「幌子⁴⁵」，其形式的存在遠超過實質意義。**如此，我們便須先認識「民眾的心態」；掌握參與者對此信仰的「認知」，或許會對理解現實更具解釋力。以下分就不同身份、階級與性別參與者對碧霞元君信仰的「心態」，試作考察。

參、民間心態考察

一、「老母」形象予民心的慰藉

即使東嶽大帝真的因為「被削去帝號」與民眾崇拜疏遠、而不是更顯親民，當時泰山上下可「接替」東嶽大帝的神靈仍有許多；光是同樣有掌生育神能⁴⁶的神靈就還包括王母、斗母、青帝⁴⁷等。

41 行「路引」制度以控制人口流動，越省、越縣燒香實為不易。參見梅莉《明清時期武當山朝山進香研究》，2007，頁266-268。

42 詳參周郢〈碧霞元君「生辰」考〉一文。

43 貴州思州府玉屏縣東嶽廟，首創於明初。嗣後貴州之貴陽、安順、平越、都勻、思明、大定等府，雲南之曲靖、澂江、武定、廣南、元漢、順甯、麗江等府相繼建立東嶽廟祀（雍正《貴州通志》卷十《營建•壇廟》；《雲南通志》卷十五《祠祀》）。

44 周郢取其狹義的定義，即「以東嶽岱廟為中心、以東嶽大帝為奉祀主神」所舉辦的廟會。

45 後文還會詳述，皇帝雖常致祭泰山，實際上有事時，還是求諸碧霞元君。

46 泰山有為數眾多的神祇「主生（或兼主死）」，或許與其作為「東方主生」的大山密切相關。「泰山碧霞元君的信仰，是各種關於生育成長神話傳說的綜合，最後集中到『泰山娘娘』身上。宋真宗築『昭真祠』供奉的只是玉女，但因祠建在與生育觀念關係密切的泰山，於是日漸彙集各種生育觀念，成為我國古代婦女信仰的主要偶像」（中國社會科學院世界宗教所道教研究室（1990）《道教文化面面觀》，齊魯書社。轉引自劉慧，1994：135）。

碧霞元君之所以能脫穎而出，還不能忽略她在傳說中身為「泰山之女」的「愛屋及烏」。葉濤分析東嶽信仰因為「缺乏廣泛深厚的群眾基礎，所以很容易被碧霞元君信仰所替代」（葉濤，2009a：121），這似乎無法解釋此前幾代東嶽廟會和香社组织的興盛情況；唯若將東嶽作為「陰神」或「官祀山神」的形象，與明代碧霞元君普遍被接受的「老母」的形象相較，便言之成理，如車錫倫的觀察：「在廣大民眾的心理，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』。而東嶽大帝是被官方和宗教家置於高高的神台上、令人望而生畏泥塑木雕的『神』」（車錫倫，2009：50）。葉濤還認為「去帝號」之舉，使兩位神祇變成「平等」的「男神與女神」：「削去泰山神的帝王封號，無形中把東嶽大帝和碧霞元君原來的差別縮小了（一主一從），他們同為泰山神靈，一男一女，平起平坐，這就為民間崇奉碧霞元君提供了機緣」（葉濤，2009：117）。就劉慧的觀察，自唐以後，門第觀念逐漸淡化；古時注重祖宗或神祇「高貴出身」的意識形態已有轉變⁴⁸（劉慧，1994：144）。再者，明代的社會風氣與性別觀念雖較為開放（尤其是與清代相比），但「男神與女神」作為人間性別關係的參照或投射，似乎還無法確鑿地肯定「平等」。

劉慧、周郢與車錫倫各自以碧霞元君「親民」的形象來解釋，似乎較無爭議：碧霞元君的影響能超過東嶽大帝，與其「貼近生活及所具有的平凡人格⁴⁹有關」（劉慧，2000：55）；「較之泰山正神，碧霞元君身上更具人間情味」（周郢，2010：31）；「她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。因此，東嶽大帝與碧霞元君不僅是一種性的區別，還包含著一定的倫理觀念」（劉慧，1994：145）。他關注碧霞元君的「慈母形象」：「女性特徵」的優勢，讓碧霞元君成為「渴望得到解脫、精神上有所寄託的封建底層婦女」傾訴苦難與願望的對象（劉慧，2000：56-57）；周郢更進一步強調，特別是老母形象的碧霞元君，取得了巨大的成功（周郢，2010：267、275）。明萬曆八年山東巡撫何起鳴登上泰山之顛所記下的情景，正反映了這樣的心理：「四方以進香來謁元君者，輒號泣如赤子久離父母膝下者」（《岱史》卷九《巡撫都御史何起鳴宣諭》）。車錫倫從歷史的視野，分析民眾對於「老母形象」的需求，與「明代北方民間信仰」和「民間宗教崛起的女神崇拜」有關，反映的是社會現實之下的民眾心理：「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⁵⁰。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慰貼他們痛苦心靈的慈母」（車錫倫，2001：6）。

二、針對民間女性香客的心態考察

⁴⁷ 青帝源於五行中「東方主生、主春、主萬物生發、色為青」的概念，「儘管在泰山以祀東方之神，也包含著對泰山這一東方之神山的祭禮，但青帝還是一個廣義的概念，具體而明確地將泰山視為青帝，卻是宋代以後的事」（劉慧，1994：222）。

⁴⁸ 劉慧與葉濤的觀點有些許微妙的差異，他們對「因」與「果」有不同的認識；劉慧反倒以為東嶽大帝和碧霞元君「身世的差異」反映了「信仰觀念的轉變」：「在我國古代，一向重視出身門第，以祖宗的功德大小定官爵，以出身的貴賤分等級。就是神，也要有一個高貴的出身門第，是信仰者的必然要求。因為崇拜對象越有來頭，信仰者也就隨之多一份自豪。但隨著社會意識形態發生轉變，在宗教觀念上也有所反映。自唐以後，門第觀念有所淡化，社會上開始打破『上品無寒門』的等級格局，重後天才學，不以出身論英雄的思想逐漸被人們接受。『人格化』的神隨之也就發生了相應的變化」（劉慧，1994：144-145）。

⁴⁹ 劉慧分析「凡女得道說」體現出的平民意識，是「對現實世界人們的生活欲望予以的最大限度的肯定，平民百姓也可升入仙界，不受社會、自然的束縛而逍遙自在，並造福於民。這一方面反映了人們渴望自由生活的願望；另一方面，則是對現實生活的積極抗爭，尋求得到精神補償和力量。這也是碧霞元君之所以為廣大平民百姓擁戴的基礎。也可以這樣說，是平民化的宗教觀念構築起了碧霞元君雄厚的社會基礎」（劉慧，1999：46）。

⁵⁰ 在明清文獻中，時常可見各式災異的紀錄，包括蝗孽、地震、饑荒、瘟疫霍亂、水患、旱災、雹災...等。

在香客中佔絕大多數⁵¹的「女性」香客（包括民間與皇室），如何看待碧霞元君和她們的關係？她們是否曾對「碧霞元君主泰山」起過什麼作用？中國傳統社會中的女性（尤其是平民女性），很少有機會載諸史冊。她們未必有能力在地景形塑的過程中，留下直接而明顯的刻痕與印記，卻未必是全然沒有作用的，反而更有可能是事件背後的「隱性助力⁵²」。「她們」的聲音無法直接被聽見，而是透過信仰的集體力量，用一種人耳聽不見的頻率，反復在親身踐履⁵³的進香山道中、在廟宇的改祀或興修中低迴不去；「潛藏於民間傳說與經文中隱而不顯的性別意識」反而使議題聚焦，「文人詆毀」的干擾反而將之放大，最終傳遍泰山、聲響大到難以充耳不聞。欲瞭解泰山信仰空間的「**女性地景**」，不能不耙梳當時公共空間中「以身體力行、以小腳亦步亦趨、以足跡實際佔據和佔領泰山」的平凡女性香客的活動面貌，探明中國社會之「女性力量」如何圖繪泰山女神的信仰地圖，編織空間的網絡。

不僅一般民眾認同碧霞元君的慈母或老母形象，對女性香客來說，「祂／她」更有如「娘家的母親」。達白安（Brian Russell Dott）在《身份的反觀：中華帝國晚期⁵⁴的泰山朝聖⁵⁵》一書中，發覺在碧霞元君和進香婦女之間存在一種**私密的關係，與回娘家類似**：婦女回娘家傾訴心事苦水、父母耐心傾聽並為其排憂解難，和她們在廟裡同泰山老奶奶聊天祈求有異曲同工之妙。他並以「**性別的視角（包括男性和女性）**」，分析朝聖者的**多重身份與多重目的**。泰山意義的「多重性」，在很大程度上**解釋了泰山信仰一直在下層民眾中普及的原因**。他觀察到下層香客在進香求子的行為和動機上表現出的**性別差異**：男性求子是為了家族繁衍，女性求子則是為了鞏固家庭地位、求得老年生活的保障。達白安認為「孝道」削弱了對女性進香的限制；婦女去泰山進香是為了求子，因而得到男性的支持、自認有義務「護送」母親或女性親屬去進香，而他們也往往會受到「泰山老奶奶的母性和同情心」所吸引。他分析中國的道德體系包括一系列的制度、規則、限制、原則；其中，**高級規則可以否決低級規則**。「婦女進香屢禁不絕」與「傳宗接代的任務」兩者之間的矛盾，也表明「無論是操作者還是禁令制度本身，在運行時，都較其書面形式靈活、有彈性」。他剖析婦女進香的心理：女性一起進行的進香活動，是參加者**進行社會交流和感受群體歸屬**的平臺；通過進香，她們得以體驗與其他女伴之間的**姐妹情誼**、以及「在家裡和山上那種儀式中的**權威感**」，有利於提高她們

⁵¹ 即使碧霞元君的神能隨信仰風行、香客意識的轉變而從早期的「管理婦女問題」擴展到「人間一切禍福」都管的全能神祇，「掌生育」仍是重要神能；這從香客還願碑便可略知一二。也因而香客仍「以女性為主，這是明清以後泰山香社中的一個普遍現象。農村老嫗、媳婦、姑娘每年都組織朝山香會，給泰山老奶奶磕頭」（張進，2007：104）。女性的參與進香甚至結社，在泰山仍扮演重要角色；而「武當山」雖然是當時朝廷另一個主要的香稅來源，女性香客卻少得多（參見梅莉，2007：256）。明清時期，香會碑銘中常見「○○氏」的題名，張進更直言：「有些香會簡直就是沒有男性參加」（張進，2007：104）。而由婦女擔任香會會首也所在多有；在反映清代山東民間生活的小說《醒世姻緣傳》第六十八回中，薛素姐所參加的明水鎮上的香會，會首就是老張、老侯兩個道婆。素姐曾問：「怎麼會裡不著男人作會首，倒叫你兩個女人做會首呢？」兩個道婆說：「**這會裡沒有漢子們，都是女人，差不多夠八十位人哩**」（《醒世姻緣傳》，三民書局，2000年版，下冊，頁924）。

⁵² 彭慕蘭也在寫給達白安《身份的反觀：中華帝國晚期的泰山朝聖》的書評中，暗示（或至少測度）皇室女性推動碧霞元君崇祀的力量：「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份內之事，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）」（Kenneth Pomeranz, 2006: XX）。

⁵³ 平民女性香客們不得不整夜艱苦地跋涉登山，貧窮固然是原因之一，但也不能忽視她們為了表達虔誠，而刻意採取這種辛苦方式的心意。

⁵⁴ 主要是清代1644–1911。

⁵⁵ 彭慕蘭（Kenneth Pomeranz, 2006）和夏南悉（Nancy Shatzman Steinhardt, 2006）都為此寫了書評。

在家鄉社區的威信和影響力。婦女們並通過口頭⁵⁶雙關語 (oral puns) 和碧霞元君耍詭計的傳說，傳承儀式行爲。達白安強調朝聖者的「多重目的」，而不願「過份著重」進香作為婦女暫時逃脫人身自由限制的**機會**。達白安並由此評判 Victor Turner 的闕限理論 (liminal)，認為過去漢學家們，**總習慣把朝聖行爲看作是與日常生活的斷裂，「過於強調」進香如何給她們提供一個機會來逃脫人身自由的限制、家庭責任、丈夫和公公的監管**…等。婦女們離家去泰山進香，看起來似乎符合特納的闕限理論，但「婦女們和碧霞元君之間的關係」與她們「回娘家以及娘家探女兒」的相似性，似乎降低其闕限程度。彭慕蘭也附和「回娘家」和「批判闕限理論」的觀點：「特別是華北的婦女，可能會認為她們去拜碧霞元君或叫泰山娘娘、泰山聖母的信仰行爲，和她們**相對更為頻繁的回娘家**有某些重要的聯繫。事實上，如果同時也注意到泰山上的活動與當地廟宇的活動之間的連續性，就能進一步鞏固這種觀點」(Kenneth Pomeranz, 2006: XX)。

「女性香客」是泰山碧霞元君信仰難以忽視的主要支持力量⁵⁷。有許多研究，從反映明末清初地方生活的長篇小說《醒世姻緣傳》中，發掘了女性香客的身影：包括杜德橋 (Glen Dudbridge) 的〈十七世紀小說中的進香：泰山與《醒世姻緣傳》〉和〈泰山的女香客：十七世紀小說的片斷〉、李偉峰 (碩論待查) 的〈《醒世姻緣傳》與香社民俗〉和〈《醒世姻緣傳》與泰山香社〉、梅莉的〈從《醒世姻緣傳》看明清婦女的朝山進香〉。**甚至，《醒世姻緣傳》還是一部性別權力關係「倒置⁵⁸」的小說。**「《醒世姻緣傳》開頭一段作為『緣起』的文字，說明作者是深深有感於世間家庭『陰陽倒置，剛柔失調』，也就是丈夫受妻妾轄制、欺辱的現象，而作此小說的」(袁世碩〈引言〉，三民書局，2000年版，上冊，頁6)。例如〈第七十二回〉的「緣起」：「自古貞娘，守定閨房，共篝燈(，)禁步中堂…。誰知妖婦，不馴野性，鬧穰穰(，)舉止飛揚。狐群狗伴，串寺燒香。玷門敗祖，遭戮辱，受驚惶！——右調行香子」(三民書局，2000版，下冊，頁969)。

「生育」是女性生命中重要的歷程，在此之前的「企求(進香求子)」，以及願望達成之後的實

⁵⁶ 達白安提出「普通女香客大多是從其他婦女那裡學到如何去做的」這樣的論點，並特別強調了她們這種**口頭傳承與書面傳承的區別** (Dott Brian Russell, 2004: 144-45)。彭慕蘭則以一些「不需要多高的文學素養、而且設計便於記誦的重複段落」的文本 (例如泰山聖母寶卷)、民間故事、以及便宜且流傳廣泛的木刻短文…等，作為回應與補充。

⁵⁷ **可補充「筆記小說」中的女性進香情況**。可用的素材包括《醒世姻緣傳》第六十八回、第六十九回；《續金瓶梅》第十二回；《繡像金瓶梅詞話》第八十四回、第九十五回；《綠野仙蹤》第八回、第二十七回、第二十九回、第三十七回、第四十五回、第六十一回。

⁵⁸ 本名《惡姻緣》的《醒世姻緣》，故事主軸鮮明，藉由前生及今世的因果關係，敘寫不和諧的夫妻關係。狐精托生的薛素姐為報前世一箭之仇，在今世對其丈夫極盡折磨、虐待之能事。言語之間，不只處處否定(不合理的)封建禮教對女性的清規戒律，例如〈第五十二回〉媳婦為婆婆割股醫病的孝婦牌坊，更以**實際行動反抗男女不平等的社會道德束縛**，例如〈第五十六回〉不顧家人攔阻、逛廟會：「你們不許我去，我怎麼也自己去了！」(三民書局，2000年版，下冊，頁769)；甚至家人越是攔阻，素姐參與的意願越是堅定：當狄希陳轉告他爹不願媳婦「隨會」燒香，但可於「秋後頭口閑時，與丈夫同去」的意見後，「素姐不聽便罷，聽了**不由怒起**，即時紫脹了面皮，說道：『我只是如今就去！我必欲去！我主意符合老侯、老張去！怎麼這一點兒事我就主不的呢？你快早依隨著我是你便宜！你只休要後悔！』」(三民書局，2000版，下冊，頁927)〈第六十八回〉薛素姐因丈夫未隨她燒信香，怒狠狠罵道：「阿？你不跟了我，你是怕我玷辱了你的體面麼？我可偏要壞你的體面哩！我十五日起身，我叫你戴著方巾，穿著道袍子，路上替我牽著驢，上山替我掌著轎，你只敢離我一步兒，我不立劈了你成兩半個，我改了不姓薛！…我想來，那泰山娘娘脫不了也是做女人，賭不信那泰山爺爺要像你這們拗別扭手，**那太山奶奶也沒有饒了那太山爺爺的！**王皮好來！我且『一朝權在手，便把令來行』！」(三民書局，2000年版，下冊，頁928)雖然公公和素姐的書生弟弟薛如卞都認為素姐往泰安隨社燒香有失臉面：「**少女嫩婦的，上甚麼頂！**」(〈第六十八回〉，三民書局，2000版，下冊，頁929)，但都奈何不了她，丈夫更是小心翼翼「伺候」著、擔驚受罵、為替妻子牽驢而受盡折磨，完全失去傳統觀念中「丈夫之於妻子的主導地位」，惹來路人的訕笑：「一街兩岸的老婆漢子，又貪著看**素姐的風流**，又看著**狄希陳的丟醜**」(〈第六十八回〉，三民書局，2000版，下冊，頁930-931)。

質「養育」，碧霞元君都能給予精神上的滿足。除卻維繫社會人倫⁵⁹的冠冕堂皇理由之外，生育也是女性獲得在家族中身份轉變與地位向上流動的途徑，更不用說后妃之母以子貴了⁶⁰。這種「女性藉由生子以在家族中獲得地位晉升」的途徑，筆者妄自與男性的科舉制度相比擬，而且是一種「以身體完成的科舉」。筆者無意貶低情感層面母愛的偉大，而更想凸顯女性「熱切想望」及「積極實踐」本身的「主體」特質。這是靠身體活動完成的生命實踐，是主體意志和行動力的展現，無疑表現出女性的「主體性 (subjectivity)」與「能動性 (agency)」。眾多的碧霞元君廟宇，及繁盛的進香活動展現了女性作為集體，未曾形諸文字，卻深深刻畫在空間之中的力量。官方修廟，其目的不論是為收編與控制、或為可觀的香稅收入而「變相認可」非正祀信仰，都反映出信仰活動已興盛到不容忽視的地步，需作出適當表態與回應。論述至此，或許還必須面對「生育求子仍不脫父權框架」的質疑，但筆者認為在既定體制內求得「晉升」及「愉悅」，仍是女性作為「主體」，能「主動想望與感受」的表現；當然，仍有實際顛覆體制框架的「革命」女性，例如白蓮教起義的女性首領唐賽兒⁶¹，或摒除世俗雜念、號召信眾潛心於泰山修煉的道姑或僧尼⁶²；她們之中有些還發揮了改變社會的力量，但這不在本文的討論範圍內。

關於女性「主動性」的表現，趙世瑜從官府告諭的禁令中，讀出婦女參與宗教活動的蓬勃發展；「婦女朝山進香」更有重要的「娛樂動機」。他在〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉一文中，考察「女主內、嚴閨閣」這一傳統的說法究竟在何種程度上成為事實；他認為傳統的倫理教條在付諸實踐上還有很多疑問。基於女子「大門不出、二門不邁」的品行規範，女人的閒暇生活就真的只能限於家內，而談不上戶外的社會交往和公開的娛樂活動嗎？趙世瑜的研究表明：「明清時期，婦女可以藉口參加具有宗教色彩的種種活動，以滿足她們外出參與娛樂性活動的願望」（趙世瑜，2003：148），他並指出宗教活動與閒暇娛樂活動之間的連繫：「一方面，婦女的閒暇娛樂活動往往都是一些宗教性的活動；另一方面，女性參加娛樂活動與投身宗教活動往往具有類似的動機和社會背景」（趙世瑜，2003：148）。他從數則（浙江）地方官以「敗壞風俗」為由，

⁵⁹ 此即「敦倫」的真義。按教育部重編國語辭典修訂本（網路資料），敦倫有兩個意思：(1)使人倫的情誼和睦。儒林外史第四十一回：「這十數年來，往來楚越，轉徙經營，又自致數萬金，纔置了產業，南京來往，平日極是好友敦倫」；(2) 夫婦交媾。

⁶⁰ 筆者無意忽視此種地位晉升實乃父系繼承制度的產物，也無意否認女主人在家中的權威（鑰匙權）仍操控、取決於父權的讓渡；但女性進香求子所展現的積極追求及踐履實是女性主體意志和行動力的表現，她們為達此目的而形成的組織，更是在父權體制下，難能可貴的「女性自主動員」。她們是否形成「身為女性的集體認同」還有待史料解答。

⁶¹ 結合民間秘密宗教與反抗起義的活動中，多有婦女擔任領導者的角色，如永樂年間，山東蒲臺的唐賽兒、宣德年間的匡氏、正統年間的呂氏以及洪治年間的郭氏等，皈依信徒眾多，可以說是民間秘密宗教中獨霸一方的領導者，就統治者而言，這是對傳統父權社會的一大挑戰（《清代民間秘密宗教中的婦女》，頁 31-32，轉引自簡瑞瑤，2007：37）。

⁶² 此處僅舉著名的呂生和後石塢住持尼善慧為例：(1) 明英宗時，有尼呂牛諫阻其親征瓦剌，不聽，尼被責而死。及英宗獲釋復辟，感念其功，追封呂尼為御妹，於京師建順天保明寺，加以奉祀，民間稱之為皇姑寺。當時民間宗教東、西大乘教皆奉呂尼為教祖（稱呂祖），崇奉甚盛；歷代教主都是女性，信眾也以女性為主。李世瑜、韓書瑞（Susan Naquin, 1991: 138-188, "The Baoming Temple: Religion and Throne in Ming and Qing China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 48.1）、馬西沙（1992：653-688）等學者，都曾對明清北京西郊的皇姑寺及其宗教活動，有過深入研究。此寺在隆慶（穆宗）時李太后的扶植下，成為太后的香火院、供后妃做佛事，是上層婦女的宗教活動場所，也有許多普通婦女信徒。在明世宗（嘉靖）抑制佛教、禮部欲毀全國尼庵時，終因皇太后保護的權力背景而未成功。嘉靖三十八年（1559）初，信眾於岱東青山（今岱嶽區黃前鎮麻塔村附近）建皇姑庵，並立碑記（《岱覽》卷十八《分覽六·岱陰之東》、《帝京景物略》卷五「皇姑寺」、今人邵雍《中國會道門》第一章，上海人民出版社，1997）。(2) 泰山各廟與鄉民因廟田爭鬥激烈，數成訴訟。後石塢廟於門家莊（今岱岳區黃前鎮門莊）有廟田八十畝，明末清初時，看莊家人朱四將住持單教雲謀害，奪去莊田。後數經尼僧爭訟，官府將其地仍斷歸廟有。康熙五十年（1711）十月，後石塢住持尼善慧向知州徐肇顯求得土地執照，銘碑立於廟中（《後石塢執照碑》，現嵌於後石塢元君殿門內西側壁上）。

而榜示「嚴禁婦女入廟燒香」的官府告諭，揭示其反映出「此時婦女仍有較多的戶外活動機會」的事實與風氣，而且這些活動「往往帶有宗教的性質、與女性面臨的社會壓力和諸多社會限制有關、與女性宗教師有密切關係」，更重要的是「廣大下層民眾，包括參加這些活動的**婦女之家屬都對此加以容忍**，但卻為上層官紳所深惡痛絕」（趙世瑜，2003：151）。趙世瑜並指出，這些欲清除「婦女借宗教活動隨便地拋頭露面，與男子一起出入公共場合」、「俏裝倩服，挈盞提壺，玩水遊山，朝神禮佛⁶³，...逞己豔容，飽他餓眼⁶⁴」現象的禁令，「只是簡單地針對婦女參加戶外娛樂活動本身」（趙世瑜，2003：152），而不見得是針對這些非正統行為的宗教背景。

《醒世姻緣傳》中的薛素姐，確實常藉隨社燒香之便，趕廟逛會、朝山遊湖；在〈第六十八回〉中，道婆如此強調進香活動中「景致」的吸引力：

（到泰安州）沿路都是大廟大寺，一路的景致，滿路的來往香客，香車寶馬，士女才郎，**看不了的好處**，只恨那路不長哩。…你看天下有兩個泰山麼？上頭（編按：山上的景致）把普天地下的國度，龍宮海藏，佛殿仙宮，一眼看得真真的呢。要沒有好處，為甚麼那雲南貴州川湖兩廣的男人婦女都從幾千幾萬里家都來燒香做甚麼？…**山上說不盡的景致**，像那朝陽門，三天門，黃花嶼，捨身臺，曬經石，無字碑，秦松，漢柏，金簡，玉書，通是神仙住的所在。凡人緣分淺的，也到得那裏麼？…**這燒香，一為積福，一為看景逍遙**，要死拍拍猴著頂轎，那就俗殺人罷了。都騎的通是騾馬。

——《醒世姻緣傳》第六十八回（三民書局，2000版，下冊，頁924-925）

彷彿「拜什麼神」不是關鍵，「與友伴出外看景逍遙」才是重點；甚至，「盛裝打扮⁶⁵」成為受注目的焦點、「被看見」，也是其中重要的一環。然而，隨時代變遷，「女性出外」較諸以往，已有更大的自由。借宗教活動出外看景逍遙、滿足對外面世界的好奇心、與男性平等地出入公共場所…等因素，似不足以解釋為何今日「朝泰山的香客」或「隨媽祖繞境的信眾」中，女性仍佔極大的比例；這或許與「女性仍負責家庭成員的平安幸福，因而作為到廟裡燒香祈福的代表」相關；又或者折射出「女性仍承受比男性更大的社會壓力」，**有待進一步訪談與研究**。

三、民間故事的不同聲音

無論歷史如何復原、如何推斷，民眾都可能對同樣的事實有不同的認識及詮釋。民眾的理解雖未必有史實根據，有時卻比「僵硬、簡化且只有單一觀點的官方記述」或是「僅憑合理性的推斷」更有啟發，不容輕忽。民眾從自身經驗為起始，來理解其所處的社會、建構其概念，並藉由不同的形式（至少包括民間傳說故事、筆記小說、戲曲…等）表達想法與交流。在以口述為主的流傳過程

⁶³ 〈再行嚴禁婦女入廟燒香以養廉恥以挽頹風事〉，康熙六十年《天台治略》卷四，「告示」，見《中國方志叢書》華東地方六十五，第二冊，頁471-473、475-477，台灣成文出版社，1970年版。轉引自趙世瑜，2003：151。

⁶⁴ 轉引自前揭書，頁177。

⁶⁵ 在〈第六十八回〉中，對素姐的裝束多有著墨，例如「十三日起了個早，梳光了頭，搽白了粉，戴了滿頭珠翠，**也不管甚麼母親的熱孝**，穿了那套顧繡裙衫。不由分說，叫小玉蘭跟了，佯長出門而去。**狄員外合狄希陳站在一旁乾瞪著眼看，沒敢言語一聲**」（三民書局，2000版，下冊，頁927）、「睡到次日五鼓，素姐起來梳洗完備，穿了一件白絲絨小褂，一件水紅綾小夾襖，一件天藍綾機小袖衫，白秋羅素裙，白灑線秋羅膝褲，大紅連面的緞子革翁（音「翁」）鞋，脊梁背著藍絲汗巾包的香，頭上頂著甲馬」（三民書局，2000版，下冊，頁930）。

中，說故事的農民難免會以自己生活的理解加油添醋，重新詮釋、演繹文本：「這些說故事的鄉下人，和其他說故事的人一樣，依照自己的生活環境調整故事的背景；但是他們不更動主要的敘事要素，也就是用重複、押韻以及其他有助於記憶的技巧」（羅伯·丹屯著，呂健忠譯，2005：頁15）。民間文學固然有「無法確定年代、敘述者」的先天限制，「故事的建構背後（為何要如此說故事）」仍有助於瞭解民間生活、信仰與意識，透露有別於正史的「民間版歷史與現象詮釋」，有時可充作「還原」特定歷史情境中民間心態認知與意識形態的路徑。

對於「泰山女神如何取代東嶽大帝」的問題，民眾的理解顯然與前述「老母形象」的解釋有極大的落差；最明顯的是，民間故事中出現的碧霞元君形象，從來不是「老母」或「慈母」，而是「年輕」的「巧女」。甚至「東嶽大帝」的角色，根本在爭奪泰山權力與空間的腳本之中除名，使得這個提問勢必得修改為「碧霞元君如何佔領泰山？尤其是能在最為關鍵的『山頂』享香火奉祀」。在民眾的心裡，泰山既不是封禪的、也不是道教的、更不是東嶽大帝的，而是群眾信仰的**泰山女神**的。在民間傳說中，這位女神為保佑人間的風調雨順、農業豐收，而與玉皇、龍王、妖魔鬼怪爭鬥；她也顯靈送餅、懲治強暴、保護弱小、助佑送子與順產、及保護兒童健康，是泰山民間故事中，絕對鮮明的主角。但或許一般民眾也**感覺「女神佔泰山」的情況頗不尋常**，因而試圖藉由故事的編造，將之合理化。在流傳至今不同版本的〈碧霞元君坐泰山⁶⁶〉故事中，依稀可見「性別角力」的痕跡；這些「故事的生產」，究竟滿足了民眾什麼樣的心理需求？在話語背後，又潛藏著什麼樣的意識形態？以下試就幾個流傳最普遍的版本，討論故事隱含的訊息、探索背後不同的企求。

民間如何理解明代中期後「碧霞元君實為泰山主、佔據岱頂重要位置」的事實？如車錫倫所言：「**泰山女神和東嶽大帝在民間之「爭」，主要是以農民為主體的百姓以「行動」和「言論」對兩位神君的評判**」（車錫倫，2009：48）。不同身份、階級與性別的參與者對「碧霞元君坐泰山」的不同詮釋，或也可謂為一種「**意義的競爭**」？〈碧霞元君坐泰山〉各故事版本之間的差池及潛藏的意識形態，藉由比較便一目了然。它的故事結構很清楚，幾乎都以「兄妹之爭」的形式呈現：兄妹兩人爭當泰山主，約定「誰先到山頂誰贏」，而妹妹總是「使計謀、耍滑頭」贏得比賽（挖出先到者埋入的木魚，在其底下埋繡鞋）。本文根據五種主要的異本⁶⁷，歸納出其身份關係包括：碧霞元君是妹妹，其競爭者則可能為玉皇（兄）、佛爺（兄，此時裁判是身為父親的玉皇）、太上老君（此時是哥哥玉皇做裁判）、黃飛虎（兄，姜子牙當裁判）、柴王。碧霞元君的信物是可視為女性象徵的「繡鞋」；而除了黃飛虎沒有「信物」之外，其他人都用「木魚」，可能是「香火」的指代。眾多的版本

⁶⁶ 依據艾伯華（Wolfram Eberhard）以類似於標準的雅恩—湯普森（Aarne-Thompson）民間故事分類和編碼體系，在《中國民間故事形態學》一書中的分類，〈碧霞元君坐泰山〉被歸類於編號166的「神仙爭地」；除了山東泰安之外，江蘇興化（主角換成彌勒和觀音菩薩）和廣東地區（換成金剛和觀音菩薩之爭）也有類似的故事情節，都強調後者（女神）用計謀坐上正位。

⁶⁷ 「玉皇大帝和碧霞元君兄妹之爭」的版本參考《泰山民間故事大觀》（轉引自劉守華〈泰山神仙故事的文化特色〉《2009泰山東嶽廟會國際論壇暨海峽兩岸學術研討會》。山東：泰安，頁46-47）。〈碧霞元君坐泰山〉（佛爺和碧霞元君兄妹之爭、父親玉皇大帝為決策者）的版本來自泰安市郊區民間文學集成辦公室編（1989）《民間故事集》，頁3-5。〈刷盤路〉（太上老君和碧霞元君爭地、哥哥玉皇大帝為裁判）的版本取自泰安市郊區民間文學集成辦公室編（1989）《民間故事集》，頁18-20；由張純嶺整理、選自山東省出版總社泰安分社1990年版《徂徠山民間故事》。〈碧霞元君的傳說〉（黃飛虎與黃妃兄妹爭地、姜子牙為裁判）的版本採自泰安市人民政府入口網站：http://www.taian.gov.cn/zhts/wxys/shcs/200711/t20071127_72845.htm，2009年6月11日下載；由魯嶽搜集整理、選自山東人民出版社1985年版《泰山傳說》。〈碧霞元君的來歷〉（「凡女」碧霞元君得道，和柴王爭地）的版本取材自：陳慶浩；王秋桂主編（1989）《中國民間故事全集（26）山東民間故事集》，台北：遠流，頁11-15。目前山東大學民俗所丁志芳正計畫口述採集泰山民間故事，作為其碩士論文，未來或可提供其他比較的基礎。

說明「男主角」是可替換的、沒有絕對；「頭腦簡單、四肢發達且極其自負」是他們共同的特徵。在目前能找到的版本中，唯獨不見「東嶽原本的主人——東嶽大帝」。而碧霞元君雖受「位序較高的男性（父、兄）管轄」，卻仍有發揮的餘地。她總是以機智和小聰明，與其他（通常是男性）神祇爭鬥；不單是爲了爭奪領地，更包括制服水患及乾旱，顯現其悲憫與救渡人民苦難的神力。另一個〈岱宗坊的由來〉故事中，「姜太公施計限縮元君領地、並立坊作爲標志」，不僅反證了女神勢力之盛，也似乎是對其顛覆傳統、具爭議性形象的反制。

這些故事部分反映出碧霞元君在民眾心目中的印象，她的「機巧」，不知是否與「泰山娘娘在傳說中是狐仙之首⁶⁸」的「精通文理、貌美甚至妖冶⁶⁹、又能幻化爲人形、蠱惑人心、縱（男女）子孫淫慾、重情義」等特質相關，仍有待進一步考證。值得在此附帶一提的是，彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）在〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化⁷⁰〉中，根據碧霞元君由「狐仙首領」而來的傳說，特別著墨於她的年輕貌美與「性吸引力」（集中表現在金蓮鞋），認爲碧霞元君與天后、觀音等其他女神的崇拜不同，強調「女性性」，具有危險而重要的生育力量；而與「性」有關的作用使碧霞元君與年輕媳婦一樣，成爲很有必要但又有威脅的角色。進香也因爲「婦女出現在公共空間中的潛在危險」而被社會抵制⁷¹。彭慕蘭觀點與敏銳令人驚豔，開展出「以性別角度」切入中國建築史研究的新視野。然而，在泰山上的實際體驗，似乎不如她所論述的如此充滿「性慾特質」；更重要的是，她忽略了碧霞元君的定位、神能與信仰本身也隨時間、民眾意識與需求不斷變化：如前文所述，明清時期的碧霞元君，已被「老母」的形象重新包裝，神能也擴展爲無所不包。她篩選符合其論點的材料，巧手烹調、以建構完美的理論，有過度放大、渲染與簡化詮釋之嫌。

另外，流傳的民間故事中，對於碧霞元君的出身⁷²雖然眾說紛紜，將碧霞元君依託爲泰山之女仍相當常見。然而，黃天教⁷³《靈應泰山娘娘仙聖母源流寶卷》不僅推翻「東嶽大帝女兒」說，還讓泰山娘娘凌駕於東嶽大帝之上：「（泰山娘娘）往上邊管天兵先天聖母，中管著只（這）神兵十萬八千。下管著眾鬼魂不知其數，轄天齊（即東嶽大帝）管十王總管陰間。」（轉引自車錫倫，2009：

⁶⁸ 袁枚所作《子不語》中多有述及，現舉數例如下。狐生員曰：「群狐蒙泰山娘娘考試，每歲一次，取其文理精通者爲生員，劣者爲野狐。生員可以修仙，野狐不許修仙。」（清·袁枚〈狐生員勸人修仙〉，《子不語》，上海：上海古籍，1998年版，頁10）。美婦（狐仙）「每月朔，婦告假七日，云往泰山娘娘處聽差」（〈陳聖濤遇狐〉，前揭書，頁76）。狐來向女泣曰：「我與卿緣盡矣。昨泰山娘娘知我蠱惑婦人，罰砌進香御路，永不許出境。吾將攜四子同行」（〈斧斷狐尾〉，前揭書，頁92）。《閱微草堂筆記》也有「（狐女）今隸碧霞元君爲女官。當往泰山」的情節（《閱微草堂筆記》卷十七，〈姑妄聽之〉三，頁3629）。

⁶⁹ 《子不語》中還有狐仙「冒充觀音、據廟不去」的故事。所謂觀音者，坐錦幔中，勿許人見。僧曰：「塑像太美，恐見者輒生邪念故也。」杭州周生「必欲啓視，果極妖冶，不類他處觀音」，才發現是向張天師求人間香火的美婦人（狐）冒充，且逾期戀棧不去。（〈狐仙冒充觀音三年〉，前揭書，頁139-140）

⁷⁰ 彭慕蘭原著（1997）；陳仲丹譯（2006）〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化〉《中國大眾宗教》，南京：江蘇人民出版社，頁115-142。

⁷¹ 除了長時間處於家門之外，這一崇拜還讓婦女發揮「領導作用」、讓婦女有參加受到清代官方強烈譴責的家庭外的宗教崇拜活動的機會，這一崇拜有讚頌婦女除生育外也有其他力量的傾向（彭慕蘭原著；陳仲丹中譯，2006：135）。

⁷² 羅香林曾對碧霞元君的來歷歸納出四種說法：一爲東嶽大帝的女兒說，二爲黃帝遣七女逐西昆真人說，三是華山玉女說，四是民間凡女得仙說（參見羅香林於1929年發表的〈碧霞元君〉，載《民俗》第六十九、七十合期，第1-67頁）。除此之外，民間傳說另有玉帝之女說、黃飛虎之妹黃妃...等，不一而足，故事背後不乏意識形態運作的痕跡。

⁷³ 嘉靖三十二年（1553年）直隸萬全縣（今河北萬全）人李賓創立民間秘密宗教黃天道，崇奉無生老母，同時吸納泰山信仰，刊有經卷《靈應泰山娘娘寶卷》傳佈碧霞元君靈跡。（濮文起主編《中國民間秘密宗教辭典》，頁162「靈應泰山娘娘寶卷」條）

49) 由於「寶卷⁷⁴」講唱形式的易於傳佈，黃天教信徒對東嶽大帝和碧霞元君關係的不同認識，似乎也值得留意：碧霞元君在平民心目中的重要地位昭然若揭。

肆、空間意義的詮釋：東嶽大帝和碧霞元君信仰的競合與勢力消長過程

主要論點（暫時性的假說）：

確立碧霞元君的聲勢，並以空間的形式將之表現出來的作用力，主要來自皇帝；皇太后及后妃在此過程中扮演了關鍵性的角色，廣大平民階層登岱進香的集體影響力也不容小覷（可觀的香稅似為例證）。空間形制具象地為我們演示了碧霞元君信仰在當權者心目中的地位：岱頂碧霞祠儼然岱廟具體而微的翻版，兩者各據山頂和山腳、遙相呼應。皇室成員對碧霞元君的支持與襄助，往往為強烈的個人政治目的所驅動，「碧霞坐泰山」可謂是種「非預期的結果（unintended consequences）」。⁷⁵因此，即使「坐泰山」的是碧霞元君，岱頂空間角力的得勝者永遠也不可能是女神自身。本論文擬以「投射」為題名，也旨在點出人門將其自身之喜好或意識形態「投射」於對象物之上、以獲得慰藉或成就自身的事實。

一、帝后的態度對「碧霞元君坐泰山」的影響（非預期的結果）：

(1) 宋代：宋真宗天書封禪

北宋末年真宗趙恒在泰山偽造天書以封禪⁷⁵的鬧劇⁷⁶，請出了泰山女神：因為「宋真宗既拉了黃帝來做趙官家的祖宗，泰山女神（按：九天玄女）曾授予黃帝『萬戰萬勝』的『戰法』（按：戰勝蚩尤），當然也可幫助這位黃帝的嫡親子孫擺脫內外交困的困境」（車錫倫，2001：4）。鬧劇之後，真宗皇帝自然沒忘記要替泰山女神（按：玉女）新雕玉石像和建廟⁷⁷。

⁷⁴「寶卷」是一種古老的講唱文學形式，與宗教或民間信仰活動相結合。由於採用民眾喜見的「宣卷（或稱念卷）」儀式，又借助民間曲藝說唱表演形式，兼具教化和娛樂的雙重功能，所以非常容易在民眾中傳播開來。

⁷⁵ 澶淵之盟原被視為宋朝的勝利，但真宗在聽信奸臣王欽若的讒言說這是「以萬聖之尊為城下之盟」後，改視之為奇恥大辱；王欽若繼而獻計以助挽回顏面：「惟封禪可以鎮服四海，誇示外國」。然而，封禪必得「天瑞希世絕倫之事乃可爾」，而宋真宗又是歷代行封禪大典的皇帝中，最沒有功業的；既然以往就有「以人力為之者」，那麼只要真宗「深信而崇奉之，以明示天下，則與天瑞無異也」。於是開始長達十四年、自欺欺人的天書封禪鬧劇（參考葛劍雄，1995：73-74）。南懷瑾解釋宋真宗「封禪崇道」的心理：真宗因失意於澶州之役，心煩意亂，無以對天下國家人民交代，遂在道教之外，另以神道設教的作法，用「封禪」崇道來掩飾內心的痛苦，及引開民間的怨恨心理（南懷瑾，《中國佛教發展史略述》，2006：79）。

⁷⁶ 關於有宋一代，利用「天書」及附會「九天神女」的橋段，還有許多；是否出於對宋真宗天書封禪鬧劇的諷刺，仍有待進一步考證。以下引述車錫倫對「講述宋代情況的話本」《水滸傳》、《大宋宣和遺事》、《女仙外史》的考察為例：在描寫北宋末年宋江起義的講史話本《大宋宣和遺事》中，宋江為避官兵追捕，躲入九天玄女廟。官兵退後，在神案上發現「天書」一卷，附言：「天書付天罡院三十六員猛將，使呼保義宋江為師，廣行忠義，殲滅奸邪」。後來《水滸傳》中對此有極生動的描寫（見百回本《水滸傳》第四十二回）。但不論《大宋宣和遺事》或《水滸傳》中，都沒有寫「天書」在宋江帶領造反的弟兄們東征西戰中的作用，只是到了宋江歸順朝廷，出兵破遼接連敗陣時，才又夢見玄女娘娘授以破陣之法，大獲全勝（見百回本《水滸傳》八十八回）。到底還是這位泰山女神的化身幫助起義的人民報了「澶淵之盟」的屈辱。這雖是小說，卻也反映了群眾的信仰。宋元以來，九天玄女降「天書」成為許多小說中的話頭。描寫明初永樂年間山東白蓮教起義女首領唐賽兒的小說《女仙外史》，也寫到唐賽兒得到玄女娘娘的「天書」，這傳說，也可能是起義中的事實，自然是假託（車錫倫，2001：4）。

⁷⁷ 車錫倫似乎將「玄女」和「玉女」都混同為泰山女神了。劉慧則釐清「身份關係」，認定碧霞元君是黃帝為報答「玄

宋末元初馬端臨的《文獻通考·郊社考》中有比較詳細的記述：「泰山玉女池，在太平頂。池側有石象。泉源素壅而濁，東封先營頓置，泉忽湍湧。上徙升山，其流自廣，清冷可鑒，味甚甘美。經度制置使王欽若請浚治之。象頗摧折，詔皇城使劉承珪以玉石。既成，上與近臣臨觀，遣使礮石為龕，**奉置舊所**，令欽若致祭，上為作記。」這是目前所見最早關於泰山女神立廟的史料，但「奉置舊所」提醒我們此前已有供奉玉女的空間。謝凝高剖析宋真宗「根據偶然發現的一尊石雕女像大作文章，尊為天仙玉女，令玉工仿製新像，供奉在岱頂新建的昭真祠內」，更是他「在神道設教方面的一大傑作」（謝凝高，1992：159）。高誨〈玉女考略〉中說：「…玉女必黃帝所遣七女中之修而得仙者，後世因之祠於山。而宋、元間龕像建觀，尤有徵。待我朝拓新廟宇，靈應益著。**不然，則泰山喬岳之上，何緣有此？**」（《泰山志·卷二·靈宇·碧霞靈應宮》）點出宋真宗本意雖不在抬升碧霞元君的地位，實質上卻奠定了女神發展的重要契機。乾隆總結泰山的祭祀活動為「**蓋由柴望一變為封禪，由封禪再變為神仙**」（清·朱孝純〈重修岱廟碑記〉，《泰山圖志·卷首·天章》，乾隆三十五年）。這再變的一幕實際創始於趙恒，開封王朝與遼夏鼎立，本不具備封禪條件，趙恒卻採用「聖人以神道設教，而天下服矣」的手法，編造出天仙玉女的荒唐故事，欺世盜名，終於用神仙代替封禪。他是歷史上最後一個到泰山封禪的皇帝。實際也是這個制度的破壞者與結束者（謝凝高，1992：159）。

(2) 明初：「明太祖去東嶽帝號」之可能影響，如前文所述。

(3) 明代皇室信奉碧霞元君，或藉由其與泰山的互動謀取身份（明中末葉，泰山祈嗣之風甚盛，上到宮闈，下至士庶，無不奔走山椒、禱求子嗣，有些還帶有個人的政治謀畫目的）。以下參考周郢《泰山史事系年》，試舉數例，另應參考王傳明等，〈明代宮廷鬥爭與泰山之關係〉，載《泰山研究論叢》第五集：

a. 蔣太后祈嗣：

嘉靖十一年（1532）壬辰二月，信佛教的皇太后（蔣太后）遣太子太保玉田伯蔣瑩致祭于天仙玉女碧霞元君之神曰：「皇帝臨御海宇，十有二載，皇儲未建，國本尚虛，百神萬民無不仰望。茲特遣官敬詣祠下，祇陳醮禮潔修禋祀。仰祈神貺，默運化機。俾子孫發育，早錫元良，實宗社無疆之慶。無任懇悃之至。謹告。」（《岱史》卷九·靈宇紀·碧霞靈應宮·明嘉靖御祝文）

b. 張居正遣子致祭泰安仙妃，朝臣競相仿效：

萬曆九年（1581年）辛巳六月，首輔張居正病危，遣其子攜帶香帛往泰山致祭泰安仙妃（碧霞元君）。於是朝臣競相仿效，舉朝聚斂資為居正禱於東嶽（明·張居正《寄山東巡

女」所遣的「玉女」：「既然黃帝得惠玄女於泰山，那麼**遣身邊玉女去報答泰山**便是可以理解的了」（劉慧，1999：44）。他並從「神話建構的目的」來分析：「黃帝玉女說，其用意無非要說明這位女神信仰的久遠歷史」（劉慧，1999：46）。張進不提神話，而認為宋真宗封禪泰山時，「**只是看在東嶽大帝的面子上，才為碧霞元君修了一個很小的棲身之處——昭真祠**」。他以王欽若《禪社首壇頌》（碑佚、文存）為證，稱其中頌揚真宗「惠洽於人，雖小不舍，新玉女之像是也」（查無原始出處；轉引自張進，2007：103）。

撫楊本庵言祀事乃告終之兆》（《張太嶽集》卷三三）、《明史·顧憲成傳》）。

c. 鄭貴妃與明廷國本（立皇子）之爭：

萬曆年間，明廷「國本」之爭漸起，神宗及鄭貴妃主立皇三子常洵，與主立皇長子常洛的群臣爭執激烈。萬曆十七年（1589年）己丑十月，鄭貴妃遣中官至泰山致祭元君，並於三陽庵建醮，以乞神佑。此後，鄭貴妃又於二十二年（1594年）正月、二十四年（1596年）九月、二十七年（1599年）三月，數次建醮泰山（明·三陽觀〈鄭貴妃修醮碑〉四刻，均存舊址）。

d. 神宗生母慈聖太后⁷⁸（九蓮菩薩）依託碧霞的神化過程：

萬曆年間，碧霞元君下廟天仙聖母祠歷年已久，「非惟狹小，亦底傾頽」。萬曆三十三年（1605年）乙巳，神宗生母慈聖太后請於帝，捐內帑金予以重修。萬曆三十九年（1611）四月，右贊善張邦紀撰〈重修泰山靈應宮碑記〉立石宮中（今佚；明·張邦紀〈重修泰山靈應宮碑記〉，《張文愨公集》卷七）。

萬曆三十八年（1610年）庚戌三月，因慈聖太后目眚，神宗遣內皇壇正掌壇、尙膳監太監李昇詣泰山進香並立壇建醮（岱頂天柱峰，萬曆三十八年李昇題記）。約在是時，鎮守山東的太監聲稱為慈聖太后祈福，於陶山東麓建十二重樓，極其藻麗。後經兵燹，僅存四重，四壁屹立（《岱覽》卷三二《敘覽·陶山》）。

神宗生母慈聖太后李氏生前奉佛通道，宮中尊為「九蓮菩薩」。萬曆四十二年（1614年）甲寅去世後，神宗宣稱「聖母升遐，宜與元君在（天）帝左右」，因將李後奉祀於泰山。先命中使在天書觀建九蓮殿，改額為天慶宮；又在岱頂天街建萬壽宮，於五峰山建九蓮殿（《五峰山志》卷上《祠觀》），皆用以奉祀太后。此後神宗並「歲誠心印造」《太上老君說自在天仙九蓮至聖應化度世真經》等「九蓮經」，稱李後「神遊東岱，逍遙勝境，位並碧霞」，「樂觀東岱景，尊居天慶宮」，對李太后大肆神化（周紹良〈明萬曆年間為九蓮菩薩編造的兩部經〉，《故宮博物院上刊》1985年第2期；雷大受〈九蓮菩薩——明萬曆生母李太后〉，《燕都》1985年第12期；車錫倫〈泰山「九蓮菩薩」、「智上菩薩」考〉，《信仰、教化、娛樂——中國寶卷研究及其他》，臺灣學生書局2002年版）。

萬曆四十三年（1615年）乙卯，神宗為答謝碧霞元君庇護其母慈聖太后，愈其目眚，乃歲內帑，遣內官監太監崔登等在岱頂碧霞宮內，仿武當山金頂鑄了銅亭和銅鐘：「中宮董事，制仿武當。突兀凌霄，輝煌映日」（《泰山小史·金殿》）（此處應注意明初真武大帝作為明代保護神的重要地位⁷⁹）；並且「鍍金為像，範銅為殿，築石為台，奉元君奠居焉」，

⁷⁸ 即明史中之孝定李太后。

⁷⁹ 成祖聲稱其「靖難之役」成功，系「真武」（也稱「玄武」，古神話中北方之神）之「陰詔默贊」，「風行霆擊，其跡甚著」，命於京師與武當山重建廟宇，以崇祀事。自永樂十年（1412年）起，陸續于武當山建成八宮、二觀、三十六庵堂、七十二岩廟，封山為「大嶽」，視之為「五嶽之冠」。受其影響，真武信仰亦在泰山附近大興。

銅亭額曰「天仙金闕」。(首輔方從哲撰《敕建泰山金闕記碑》，範銅鑄文，今天尚立祠中；《明神宗實錄》卷五二六；《國榷》卷八二)。是時，泰山學者蕭協中於《泰山小史》中謂鑄造金殿之日：「然時值大祲，白骨溝渠，而鎔珠以入，泥沙以出。諒聰明正直者，不以金靈也。…⁸⁰朕民築金樓，聖慈何所慰」(《泰山小史·金殿》，抨擊明室的暴政。

涿州碧霞元君廟也是在慈聖太后的直接干預下建成，據明末太監劉若愚所著《酌中志》卷二四「黑頭爰立記略」載：「涿州去京師百餘里。其涿郡娘娘，宮中咸敬之。中宮進香者絡繹」，是當時碧霞元君信仰香火最盛的地方。明代北京地區的碧霞元君信仰也很興盛，當時城內及周邊地區建有好多座碧霞元君廟，其中不少與皇族女性有關。(吳效群〈北京碧霞元君信仰與妙峰山廟會〉，《民間文學論壇》，1998年01期；轉引自張進，2007：105)。

e. 明思宗崇禎生母孝純皇太后仿「九蓮菩薩」前例，號為「智上菩薩」，並同享祭祀：

崇禎十三年(1640年)思宗追尊其母孝純皇太后為智上菩薩，十四年祀於岱頂萬壽宮(與九蓮菩薩同祀)，後令於天書觀建殿奉祀，與慈聖太后同祀一處，並更觀名為聖慈天慶宮。宮於三月告成，而明室覆亡正在此時，時人有「國將亡而聽於神」之慨(清·顧炎武〈聖慈天慶宮記〉，《顧亭林詩文集·文集》卷五；《岱覽》卷十六〈分覽·岱陽之西〉)。

f. 熹宗時，各宮太監於泰山進香活動頻繁：

天啓三年(1623年)癸亥，熹宗朝內監勢力膨脹，各宮太監於泰山進香活動頻繁。本年十月，以惜薪司總理內宮監太監劉文弼為「會首」，內宮、御馬、尙衣、尙照等監太監十人詣泰山進香，並刻記於斗母宮南石壁(《太監進香題名石刻》，清妙山重刊，刻於斗母宮南之盤道壁)。

g. 后妃結社進香：

明末，泰山香社不僅盛於民間，而且漸及山東境內各藩府。崇禎二年(1629年)封藩青州的衡王之第三女及宮滕李氏、宮人劉氏，邵陵王府宮人王氏、侍長李氏，平度宮懿王妃楊氏等各府宮眷結社詣泰山進香，並立《衡府進香酬神建醮施財碑記》碑於萬仙樓(萬仙樓南牆東側之衡府碑記、柳萍〈泰山石刻與衡王府有密切關聯〉，載《泰安日報》，2006年12月14日)。

(4) 清代：乾隆及其母親對碧霞元君信仰之認同

清廷入主中原後，逐漸接受碧霞元君信仰。乾隆帝本人不僅在政治姿態上如此，在個人信仰上也更多接受了碧霞元君，《金川紀略》中記當時傳聞：乾隆皇后富察氏因數夭亡，

⁸⁰ 朕(ㄐㄩㄥˋ/juan)：剝削。《新唐書·卷一二七·張嘉貞傳》：「不通大體，朕刻軍賜」。《金史·卷四十四·兵志》：「朕民膏血而不足，乃行括糧之法」。

悲悼成疾，夢碧霞元君召之，於是乾隆帝特為東巡登岱，祈福於岱頂碧霞祠（周郢，2010：278）。乾隆帝便曾登泰山十一次（一說十次、一說九次；尚待確認），親祀十次，其中六次登岱頂，耄耋之年尚登岱親祀碧霞元君。

a. 乾隆母親的影響：

乾隆曾數次奉皇太后之命，登岱祭拜泰山娘娘。《岱覽》首編四中記載：「上諭朕幼誦簡編，心儀先聖，一言一動，無不奉聖訓為法程。御極以來，覺世牖民，式型至道。願學之切，如見羹牆，辟雍鐘鼓，躬親殷薦，而未登闕里之堂，觀車服禮器，心甚歎焉。…朕寅紹丕基，撫茲熙洽，思以來年春孟月，東巡狩。因朔洙泗，陟杏壇，仰宮殿，申景行之夙志。復奉聖母皇太后懿旨：泰山靈嶽，坤德資生，近在魯邦，宜崇抱饗。朕不敢違。爰尊慈訓，親奉鑾輿，秩于岱宗，用答鴻貺」。可見，乾隆東巡的目的是到闕里孔廟祭祀孔子，而她的母親卻要去泰山上香（參考張進，2007：105）。據《清史稿·高宗本紀》載，乾隆十三年二月，「上東巡，奉皇太后率皇后啟鑾」，先到曲阜祭孔，又至泰山，在山下岱廟舉行祭祀，又奉皇太后之命登泰山祭拜泰山娘娘。乾隆三十六年（1771年），為慶祝母親八十壽辰，乾隆提前把泰山碧霞祠等廟宇修飾一新，請皇太后再到泰山祭祀進香（參考張進，2007：105）。

b. 壟斷「四月十八」碧霞元君聖誕的祭祀權（參見周郢〈碧霞元君「生辰」考〉，2010）：

清廷接受「四月十八」為娘娘聖誕，屆時在宮內都要舉行慶賀活動。「四月十八」既被納入清廷祀典，由宮廷侍衛或省府大吏代為進香，其禮儀繁縟，興師動眾，勢所難免。《養吉齋叢錄》明確載錄進香侍衛沿途「騷擾驛站」，其實「騷擾」更甚的應在泰山——「欽差」到來，沿山自必隨處緝查，以防不測：聖誕之日，碧霞祠更當禁絕遊人，專候御香。無形之中，「四月十八」這一天，已為皇帝所壟斷。普通進香庶眾無奈望祠興歎，絕難一奠心香，群體祭祀活動只能另選時日。「四月十八」吉日既為官府所佔據，信眾聚會行香，便更多地選取在「三月十五」這一「換袍日」上。因此周郢認為：「元君聖誕從『四月十八』到『三月十五』的變化，反映的其實是朝廷與民間對碧霞元君主祀權的爭奪，其背後頗有深邃的文化內蘊可資解讀」（周郢，2010：280-281）。

c. 於離宮內苑仿岱頂碧霞祠建廣育宮和廣元宮（詳見後文）：

d. 藉「題刻」納入收藏：

達白安認為乾隆在泰山上的題刻就如同他在其藝術收藏品上加蓋的印章。以萬丈碑為例，如果將泰山視為他的一件收藏品，那麼我們從遠處看，那題刻就如同書畫作品上的印章。這枚印章就以文學的形式表明了帝王對聖地的擁有權。正如他對藝術品的擁有證明了他對文化的征服一樣，乾隆對泰山佔有權的斷言——一處及其重要的宗教、文化、歷史遺址——證明了他對中國過去、現在和將來的控制和權威（因為這枚刻入石頭內的印章意味著永恆）。而且擁有一件物品還意味著這主人對其物品所蘊含的特殊品格和美德的擁有。這

樣乾隆就將自己與聖地的力量聯繫到了一起，尤其是主生的力量（達白安，2004；參考劉曉摘要）。

e. 轉化聖地以聯繫碧霞元君送子的靈驗與大清皇室的血脈：

達白安論及乾隆皇帝在最後一次登泰山時下了一道命令：「命令所有的皇子……在碧霞元君廟前瞻禮」。暗示要將碧霞元君送子的靈驗與大清皇室的血脈傳遞聯繫起來。這道命令說明了皇帝相信碧霞元君非常靈驗，可以繼續皇室血脈。但這並不是說他們一定相信泰山擁有特殊的靈力，其目的只是在於向世人宣揚自己控制了泰山的內在神力。他們的朝聖行為不同于來泰山老奶奶前朝拜的香客，既不謙卑也不建立在平等主義或者虔誠的祈禱基礎上，其意圖是在轉化聖地而不是改變自己，強調以自己的方式宣稱他們對泰山的特權。他們將朝聖作為了一種政治表演，用來加強帝國對其他人羣的統治，而不是為了感化精神（達白安，2004；參考劉曉摘要）。

二、空間意義的競逐：「空間易主」及「空間角力」

(1) 泰山廟宇的空間易主：

a. 「草參門」改「遙參亭」，並奉碧霞元君，以為泰山參拜的開始：

嘉靖元年（1522年）前後，山東參政呂經將岱廟前的「草參門」改為「遙參亭⁸¹」（亭始建年代無考），奉祀元君像於其中，遂與岱廟分隔：「自明人設元君像於亭中，遂與廟隔，不可通輦路矣」（《泰山道里記》，乾隆三十八年）。遙參亭「舊榜曰草參門，門中有臺，臺上有亭，亭重簷，四面，十有六角，峻綺麗昔。凡有事於嶽者，先拜於亭，而後入廟，故曰草參。…鑿前雕座置元君像，四方來謁頂廟者，亦先拜焉。故又曰遙參亭云」（《岱史·卷之九·靈宇紀·東嶽廟》）。「遙參亭」和「岱頂碧霞祠」，一為參拜泰山的「前奏」，一為「高潮」，也是從明正德至清雍正年間徵收香稅之處：「考香稅自明正德十三年，從鎮守瑞臣言始，設總巡官一人，分理官三人。一在遙參亭，一在元武門，一在碧霞宮」（《岩上題勒》，《岱覽·卷第九·岱頂中》）。

b. 天書觀舊址設元君殿、萬曆在元君殿後建九蓮殿、崇禎再於九蓮殿之後建智上殿：

泰安天書觀為宋真宗時修建，即王欽若「得天書」鬧劇的乾元觀。明正德二年（1507年）丁卯閏正月，武宗御制告文，遣官御馬監太監苗達詣殿致祭，自此天書觀改建為元君廟宇（《岱覽·卷十六·分覽·岱陽西》；明武宗《御制碧霞元君告文碑》，今存靈應宮）。九蓮菩薩在建祠岱巔（萬壽宮、萬壽殿，或曰御香殿、御香亭）後，也置祠於天書觀：萬曆命中使在天書觀碧霞殿後建九蓮殿，並改天書觀額為「天慶宮」。因此，萬曆編造的偽經《太上老君說自在天仙九蓮至聖應化度世真經》中說：九蓮「樂觀東岱景，尊居天

⁸¹ 明·呂顯〈遙參亭〉詩：「參亭人共挹，易草以遙名。豈為投香紀，還須謁禮誠。碧簷春日麗，金棟曉雲輕。瞻拜緣分牧，臨風重感情」（明·呂顯〈遙參亭〉詩，明《泰山志·卷三》；《泰山圖志·卷四上·祠宇一》）。

慶宮，一道金光罩，萬年仰大明」(轉引自車錫倫，1999：5)。崇禎既如法炮製其先祖「神化其生母」的方法，也派出太監，在天書觀碧霞殿、九蓮殿之後再建一座智上殿⁸²，奉祀「智上菩薩」並更觀名為聖慈天慶宮。據清·聶敘撰《泰山道里記》載，崇禎十四年(1641)智上殿動工，三年建成；智上殿建成，也正是李自成的大順軍攻佔北京、崇禎吊死煤山之時(車錫倫，1999：6)。

(2) 岱頂的空間角力(待整理：包括玉皇頂、東嶽上廟、岱頂碧霞祠等建築建築物之興衰及修繕比較，概要可參考謝凝高，1992：164)。

a. 從政治象徵意義和環境地理形勢看(玉皇頂)「極頂」的意義：

獨佔「極頂」含有聯結宋代以前行封禪大典場所的政治象徵意義、以及天宮的隱喻。雖然玉皇大帝貴為道教眾神的領袖，其廟宇按禮法佔據實質之最高頂峰：玉皇頂高於東嶽上廟、又高於碧霞祠，但實際上規模、香火都不及碧霞元君；這從後者成為徵收香稅的主要來源便可略知一二。行「封」之積土儀典的實際位置有兩處：一在今天的玉皇頂，一在日照峰的位置。玉皇頂始建年代不詳，但必定在宋真宗「最後一次封禪」之後，往後「極頂」已不再作為「封」之祭天場地使用。隆慶六年(1572年)時，出於對泰山之神的尊敬，將正殿北移、以露出「極頂石」：「夫泰山擅四岳之尊，而茲顛石又擅泰山之尊。乃從而屋之，又從而夷之，又從而踐履之。令尊貴不發揚，靈異不表見，余之過也。亟命濟倅王之綱撤太清宮，徙於後方。命之曰：『第掘地而出顛，毋刊方，毋毀圓，毋斫天成，返泰山之真已矣』」(明〈表泰山之顛碑〉，《岱覽·卷第八·岱頂上》)。然而，「極頂」實際上並非理想廟地：彈丸之地缺少可資擴張的腹地；反而常見碧霞祠環覽群山之風水描述(例如《泰山志·卷之二·靈宇·碧霞靈應宮》：「宮之東南，拱報為五花崖，東北迤西則岳頂、磨崖、日觀諸峰，蜿蜒環峙，三面若屏扆，前若雙闕」；其它文獻待補)。而位在極頂易受強風吹襲(例如曹爾堪〈登岱〉詩二首：「盪留來絕頂，須耐朔風吹」，收錄於《乾隆·泰安府志》)，如此的氣候條件比岱頂所受「罡風」或「剛飆」之擾，更需注意筒瓦的材質與加固；但目前未見玉皇頂採「鐵瓦」甚至「銅瓦」的記載；對照碧霞祠之採「銅瓦」(詳見後述)，似可推測其建築等級及重要性之差異。

b. 東嶽上廟與中廟的頹圮：

和碧霞祠的上、中、下廟一樣，泰山也曾有過三座東嶽廟：山下的岱廟是主廟，再加上半山腰的中廟和近山頂處的上廟(敕修東嶽廟)。劉慧認為，明代因碧霞元君信仰影響的擴大，使泰山「**信仰的主神及場地也發生了一些變化**」；中心由原來的東嶽大帝及岱廟，移到了元君女神及山頂的碧霞祠(劉慧，2000：54)。實際上，就文獻所載，香火的盛衰有比「場地移轉」更直接且現實的表現方式。王世貞曾於1558-1559年間三次登臨泰山，當時東嶽的中廟除了基址，別無遺存。同樣，山頂的東嶽上廟情況也極差。明末張岱見到「元

⁸² 「汶陽橋北為天書觀。……自正德間即其中為元君殿，嘗遣中官致祭，有御祝文勒殿東壁。其後為**九蓮殿**，萬曆中命中使特修。……又其後為**智上殿**，崇禎間敕建。副使左佩弦碑云：『皇上追崇孝純皇太后為西天淨土極樂世界菩薩，上號曰智上，建寶剎於岱。』…像設皆範銅鍍金為之」(《泰山道里記》)。

君像不及三尺，而香火之盛，為四大部洲所無」（張岱〈岱志〉，2005版2: 405）；然而碧霞祠旁的東嶽上廟，卻「陋不勝香火」（王世貞〈遊泰山記〉，《泰山志》5: 13b）。明王思任〈登泰山記〉更提到敕修東嶽廟當時已形同公廁：「（碧霞宮）金壁輪奐，靈爽赫然。而岳宮之圯，反有遺洩者，豈岳帝似土官而元君為置吏耶？」（《岱覽·卷第二·原岱下》；《古今圖書集成·方輿彙編·山川典》卷十八）。到了十七世紀晚期，連主廟（山下的岱廟）都似乎已經完全失去了在大眾朝聖中的宗教意義。翻新主廟之時，朱彝尊（1629-1709）曾寫到，此廟幾乎無人使用，瀕於廢棄。「外則州之有司春秋致祭，一灑掃而已，廟以是久不治。」（《泰山志》10: 6）⁸³周郢分析東嶽廟雖仍為巋然巨觀，但僅為朝廷遣祭官樣文章舉行之所，已失去群使信仰的生命活動（周郢，2010: 267）。國家祀典神及敕修廟宇竟淪至此種境地，所表現出民眾對意義的競爭與顛覆，值得細究。若將時間軸拉至近世，文革時因有「泰山老奶奶給毛澤東軍隊送餅傳說」，唯碧霞祠未被號稱無神論者劃平（細節待查）。泰山兩位最主要神祇之間的競合關係與勢力消長，便如此被銘刻在建築空間與使用活動的變遷之中，迂迴表意。最終，東嶽上廟於五〇年代因「遮擋了其後大觀峰唐摩崖石刻」而遭拆除，未有恢復之議，現僅存臺基、柱位及地坪遺跡。

c. 岱頂再立孔廟：

從《泰山志·岳治圖》中可見，州治內已有「文廟」；而明·查志隆又撰〈岱頂修建孔廟議〉（《岱覽·卷第九·岱頂中》），擬議在岱頂建孔廟（立孔廟有一定的規矩，為何又如何能在此再立孔廟？立的又是何等級的孔廟？仍有待後續研究補足）。

d. 岱頂天街旁的萬壽宮（奉祀九蓮菩薩與智上菩薩；詳前文所述）

三、空間與制度：儒釋道融合的建築形制

(1) 佛教（禪宗）叢林制度及其對建築形制的影響：

道教自北宋之末，有南宗丹道的崛起，禪、道合一的途徑，已極其明朗（南懷瑾，202: 93）。王重陽、丘長春師徒建立「全真道」，成為明、清以後道教的中堅骨幹。其學理方法，「完全近於禪宗北宗漸修的路線，而且又富有儒家與宋代新興理學家的精神」（南懷瑾，202: 93），可謂儒釋道三家的融合。元初，全真道士邱長春創立道教的叢林制度，借用佛寺配置而有殿堂、寮房、齋堂、客房等修煉與生活用房，並出現了附屬的墓地塔院、園林和農田山林；碧霞祠也出現相應的道院等空間，但是，其中最值得提出來討論的還是「鐘鼓樓」。

a. 鐘鼓樓對峙的佈局：

留存至今的宋代道教建築中（例如山西晉祠聖母殿），尚無鐘鼓樓之設；鐘鼓樓對峙的

⁸³ 這篇文章未注明日期，但是眾所周知，朱彝尊在1668-1670年間任山東巡撫幕僚，所以這次翻新大約是發生在這段時期。轉引自吳北儀。

佈局其實有其佛教制度的根源：「『左鐘樓、右輪藏』相對峙於佛殿與山門之間兩側的制度，為南宋至元代（佛寺）的一般常規；及至明代，演變發展為『左觀音殿、右輪藏殿』的佈局，成為明代禪寺佈局的典型特徵」。根據戴儉（1987）對禪宗寺院建築佈局的研究：「鼓樓於寺院中的出現，是明代寺院佈局上的一個新要素，並形成了**左鐘樓右鼓樓**對置（峙）的格局。對置（峙）於寺院前端兩側的鐘鼓樓，構成了元代以後明清兩代寺院最顯著的特徵與標誌」（戴儉，1987；潘谷西，1999：305）。「元明道教宮觀建築的基本形制多有**模仿佛寺**之處…。由於道教建築本身在形制上並未形成特有的模式，從利用佛寺到模仿佛寺也是一種必然趨勢」（潘谷西，1999：358）。「鐘鼓樓之設，元初已見於碑記，或只設鐘樓，或鐘鼓樓俱設，只是其位置尚不確定，使用鐘鼓樓的範圍亦僅限於中原地區，元中葉以後，江南部分道觀亦設鐘鼓樓，並在個別宮觀中還兼作他用，**至明時始將其位址確定於山門與三清殿間，兩樓對峙，這種佈置方式和佛寺幾乎是同步形成的**。此外，間或還有於山門內再設儀門，外設樞星門（牌樓）和華表者，以表神明往來之道」（潘谷西，1999：359）。模仿佛寺、又幾乎與佛寺同步確立的道教鐘鼓樓形制，在泰山卻有些微變異。泰山一帶有鐘鼓樓之設的廟宇至少有五座，包括岱頂碧霞祠、岱廟、斗母宮、普照寺、以及靈巖寺⁸⁴。除了由道觀改為佛寺的斗母宮之鐘鼓樓不在中軸線上、而且方向轉了九十度，難以納入討論之外，普照寺（目前所見為新修，原貌待查）和靈巖寺等兩座佛寺都是標準的「左鐘右鼓」佈局；然而，岱頂碧霞祠和岱廟卻都採「左鼓右鐘」，**方向恰好相反**⁸⁵！不禁讓人懷疑碧霞祠和岱廟之間是否存在相互影響的關係。而碧霞祠鐘鼓樓的**位置**為何不是介於山門和正殿之間，反而在山門之外⁸⁶？是否為早於明代之設置？或實際上扮演「山門」角色的是「神門」（南神門、即神秀門）？仍待進一步考證。

b. 四大天王：

如何、何時、以及在哪裡出現佛教的護法神四大天王？據《泰安地區志⁸⁷》所載：「四天王銅像明代鑄造。位於泰山碧霞祠正殿次間（按：現已不在此）。左右環立青龍、白虎、朱雀、神武4天王銅像，像高均1.75米，另有王靈官銅像1尊。」現在的四大天王在山門內；需和南天門景區副區長趙波平先生確認相關資訊。（南方增長天王、東方持國天王、北方多聞天王、西方廣目天王／風、調、雨、順／前朱雀、左青龍、右白虎、後玄武的關係？）

⁸⁴ 離泰山中路約半小時車程。

⁸⁵ 《乾隆·泰安府志全圖·岱廟圖》、《岱史·東岳廟圖》、以及《泰安縣志》中的岱廟圖均為出「左鼓右鐘」（其它文獻待查）；岱頂碧霞祠之鐘鼓樓配置，據明·萬曆《岱史》碧霞宮圖、及《泰山道里記》：「台東有鼓樓，西有鐘樓」（乾隆三十八年）之記載、和《岱史·卷九·靈宇紀·碧霞靈應宮》：「東鼓樓、西鐘樓」之記載，也是「左鼓右鐘」。但近代的測繪圖，從謝凝高（1992）到王南（2006）以謝氏為基礎重繪的平面圖，均註為「左鐘右鼓」，是否有誤，仍待現場確認（目前鐘鼓樓以紅布蓋住，無法辨認）。另外，新修復的碧霞元君下廟靈應宮鐘鼓樓採「左鐘右鼓」之制（根據靈應宮復原圖），也值得留意。

⁸⁶ 近年新修復的碧霞元君下廟靈應宮，以岱頂碧霞祠為修復之參考座標（詳情應請教當年負責修復工作的劉杰，他現為泰山景區區長），其鐘鼓樓在「前山門」和「穿堂」（形制為三開間的山門，供奉四大天王）之間，值得留意。

⁸⁷ 《泰安地區志》第十二編 泰山·第三章 泰山文物·第二節 銅鐵雕鑄，山東省省情資料庫：<http://sd.infobase.gov.cn/bin/mse.exe?seachword=&K=b9&A=2&rec=1051&run=13>，2010年4月22日下載。

(尚未研究的問題)

c. 王靈官和韋馱各為全真道和佛教的護法神（像設方向相反、因而參拜順序有異），並均手執金剛杵，祂們的關係為？

b. 三位一體神祇的比較？有無演變關係？

子孫娘娘、碧霞元君、眼光娘娘（神能細分的分身）

佛教（時間或空間的三位神祇）：阿彌陀佛（西方）、釋迦摩尼佛（中土）、藥師佛（東方）

燃燈古佛（過去）、釋迦摩尼佛（現在）、彌勒佛（未來）

(2) 儒家講究階序的禮制空間：

a. 後寢宮（明稱神憩宮）：來源於民間「前堂後室」的生活空間佈局，在皇宮則是「前朝後寢」；此制不見於佛教建築，但道教按凡人成仙之例，而有此作法。

b. 御碑亭、官廳、駐蹕亭（明代為香稅總巡官所居）：泰山上下供奉元君神像的殿、祠、宮、觀多達十餘處，且**凡有元君宮殿之處，幾乎均有皇帝駐蹕處**，似泰山主神東嶽大帝已被碧霞元君所取代（引自謝凝高，1992：174；尚待查證）。

c. 儀門：相當於四合院的垂花門；官府、衍聖公府也有此制。

d. 甬路（神路？旱橋？）

e. 綽楔⁸⁸與三坊

f. 銅瓦鐵壘（易陶瓦為鐵瓦、正殿改為銅瓦）：據周郢考證，碧霞祠「以鐵為瓦」，始於明天順間（周郢 2006：375）。至於「易鐵為銅瓦」的時間，民國趙新儒在《泰山小史注》中，以瓦制和銅色推考，認為應是在清代之事。「（東西廡）瓦皆鐵冶，禦罡風也」（《岱覽·卷第九·岱頂中·岩上題勒》）、「易陶以金，以禦剛飆」（《重建泰山神廟碑文》，乾隆六年，現存岱頂碧霞祠東碑亭；《泰山志卷第一·天章紀一》）。需確認岱頂其它建築是否也是如此，否則除了氣候考量之外，不排除有建築等級、經費與修繕頻率之分的可能。

(3) 「岱頂碧霞祠」在形制上似為「岱廟」具體而微的翻版（報告時會補比較圖）：

岱廟早在宋代，歷經真宗、哲宗、徽宗各朝的相繼增修，奠定了「儼若王者居」的宏大建築格局：「嚴飭廟貌，彰灼威靈，責大匠之職，議維新之制」。後代益有擴充自不在話下（還得補文獻）。清人錢泳的筆記《履園叢話》也就其規制論道：「（岱）廟五門三闕，東

⁸⁸ 綽楔（ㄉㄨㄛˋ ㄒㄩㄝˋ / cho xie）：樹於門首以旌表孝義的木牌。《元·岳伯川·鐵拐李·第二折》：「那時節，保香名到省內，除雜役在官中，立綽楔在門前，教滿城人欽羨。」《元·宮大用·范張雞黍·第三折》：「將公之德，薦舉君前，門安綽楔，墓頂加官。」

西角樓五層，如天子宮室之制」（《履園叢話·叢話十八·古蹟·岱廟》）。

而岱頂碧霞祠在形制上和泰山其它元君廟宇完全不同，不僅嚴謹方整、並形制完備，儼然是岱廟具體而微的翻版；明·于慎行《登泰山記》所言，提點我們這種「（一般是下對上的）模仿關係」：**「規制擬於岳宮，而金碧焜燁，觀闕暉麗，頗反過之」**（需補比較圖）。

（未完成，計畫後續研究方向如下）

- a. 確認後寢宮、鐘鼓樓、旱橋、駐蹕（東御座）…等各形制首見的年代，以確認其關係。
- b. 再比較北京五頂等其它元君廟宇的形制是否受此影響。

四、（其它元君殿宇對）岱頂碧霞祠之模擬：

(1) 「頂」之模擬：

北京五頂雖在城中平地，卻仍沿用「頂」的名稱。康熙三年所立的《中頂泰山行宮都人香貢碑》說：「祠，廟也，而以頂名，何哉？從其神也。頂何神？曰：岱嶽三元君也。然則何與於頂之義乎？曰：岱嶽三元君本祠泰山頂上，今棲此，此神亦猶之乎泰山頂上云爾」（轉引自李海彬，2006）。

(2) 清代皇家園林內奉祀碧霞元君的廣育宮（殿）

乾隆不僅屢次敕修岱頂之祠，還在離宮內苑建廟奉祀碧霞元君。乾隆三十一年（1766年）丙戌，清廷於承德熱河行宮避暑山莊建廣元宮（建於敞晴齋附近山坡），**宮仿岱頂碧霞祠而建**，凡三進，正殿名仁育，奉碧霞元君像設。約此同時，又於圓明園建廣育殿（建於夾鏡鳴琴橋東山坡，毀於1860年英法聯軍攻陷北京、第二次鴉片戰爭爆發、搶掠焚毀圓明園時），亦祀碧霞元君。清帝居圓明園時，每值初一、十五皆至廣育宮拈香拜佛，並有首領太監充當僧人上殿念經。近代王芷章《清升平署志略》第四章《分制》載：「四月十八日為碧霞元君誕辰，京師頗重此節，例向南頂進香。宮中亦受影響，而有演戲之事，園內則在廣育宮（殿），宮內則在廣生樓」。四月十八日碧霞元君誕辰時，除帝后前來瞻拜聽戲，有時宮人還在廣育殿附近的聚遠樓和福海北岸的松風閣「過皇會」以作慶賀（周郢，2010：279）。

五、建材轉用與權力層級性

(1) 泰山廟宇之楠木運交圓明園？

乾隆三十四年八月一日《山東巡撫富安明等奏為修理泰山廟工及請將更換之楠木運交圓明園折》

(2) 碧霞祠正殿銅瓦來自萬壽殿？

民國趙新儒《泰山小史注》：「(碧霞祠)正殿鐵瓦易以銅瓦，當在清初明矣。考其瓦制銅色，與在靈應宮保存之金闕，即明時山頂之金殿，及保存之九蓮菩薩各銅像，如出一手。…當系明萬曆年萬壽宮之遺物。清初萬壽殿毀，遂移其銅瓦於碧霞宮乎？」(轉引自周郢，2006：375)

(3) (近代)碧霞祠鐵瓦轉用南天門關帝廟(參見《百年泰山》，頁86)

(4) 岱頂碧霞祠附近沒有香會碑，可以從「岱頂神聖空間難容平民立碑」，或更根本的「經濟因素：將石碑搬至陡峭山頂所費不貲」來理解。但若以同樣的「經濟」邏輯，如何解釋現存多數「碧霞祠重修碑記」不在「原位」？有可能是欲再利用碑體材料嗎？擅動神聖場域中的資材，恐怕也非香火鼎盛時期可能發生的事。仍待進一步調查。