

现 代 社 会 学 文 库

仪式与社会变迁

郭于华 主编

社会科学文献出版社

作者简介（以论文排列先后为序）

王铭铭 博士，北京大学社会学人类学研究所教授

罗红光 博士，中国社会科学院社会学研究所副研究员

翁乃群 博士，中国社会科学院民族研究所副研究员

纳日碧力戈 博士，中国社会科学院民族研究所副研究员

刘晓春 博士，广东湛江师范学院中文系副教授

周大鸣 博士，广东中山大学人类学系教授

刘铁梁 硕士，北京师范大学中文系教授

高丙中 博士，北京大学社会学人类学研究所教授

郭于华 博士，中国社会科学院社会学研究所研究员

总 序

承蒙社科文献出版社之邀，为《现代社会学文库》作序，本人自觉才疏学浅，深感惶恐。

今年是戊戌变法百年纪念，也是北京大学百年纪念，中国早期现代化肇始的许多制度化标志都发生在百年之前的 1898 年前后，中国的社会学亦然。1895 年严复发表了《原强》，把西方的社会学思想融合为他自己的群学思想；1897 年严复把英国社会学家斯宾塞 1873 年著的 *The Study of Sociology* 一书译成中文，冠名为《群学肄言》；1895 年前后，根据梁启超的记载，康有为在广州长兴学舍（万木草堂）设立了群学的课程。如果以这些事情作为社会学在中国产生的标志，那么中国的社会学就已经有一百多年的历史了。而若以 1910 年京师大学堂（1912 年改为北京大学）开设社会学课程作为中国社会学学科化的标志，那也已经有 88 年了。社会学在中国的产生，实际上是西学东渐和中西文化碰撞、融合的结果。社会学导入中国的过程，与现代的器物、制度、思想和文化导入中国的过程是同步的，可它一经导入和产生，就完全被纳入中国的文化话语系统和观念系统，而作为新思想的种子，它也在改变着这一话语系统和观念系统。

社会学导入中国，不仅仅是作为一种理论，一种思想或一种方法，也是作为一种学术制度，就像与其同期导入中国的学堂、船政、邮电、铁路、银行、矿务等等制度形式一样，都是早期现代化的制度符号。社会学的导入中国，使中国学者对于社会现象

的研究跳出了一般性现象分类和大一统混沌解释的方法羁绊，走上了从具体现象的归纳出发寻求背后的因果规则的实证道路。

梁启超在他 1923 年演讲的《中国近三百年学术史》中，对中国学术开始转向务实的思潮追溯得更远。他认为近三百年“厌倦主观的冥想而倾向于客观的考察”的时代学术思潮，是对过去六百年道学传统的反动。蒋方震更把“由主观之演绎进而为客观之归纳”，概括为堪与欧洲文艺复兴相媲美的“清学之精神”（《清代学术概论》序）。无论走向实证的学术取向乃中国所固有还是西学之东渐，中国广泛开始按一定方法进行的社会调查，却的确是在社会学导入中国以后的气象，并非中国传统治学文化的土壤里自然生长出来的。中国的学者那时才幡然省悟，原来在楼阁里谈论的学问，也是需要通过对其日常生活的观察来检验的。

作为社会学主要研究对象的社会行动结构；实际上就是日常生活的基层结构，它的变迁是每日每时都在进行的，它是由无数的、似乎司空见惯、习以为常但又实际上变动不居的日常社会行动构成的。这种持续的不间断的社会结构变迁是社会发展的常态，只不过有时缓慢得让人感到死气沉沉，有时又加速得让人感到变幻如云、不知所措。社会学所研究的、所关注的、所要通过社会调查获得的学问，实际上就是关于这种日常生活基层结构的变化规则的知识。这种知识除了来自对日常生活经验的分析综合之外，别无他途。

这种做学问的方法，并不只限于对“现实问题”的研究。在历史研究的领域，这一方法也同样有效。法国著名历史学家 F. 布罗代尔（1902~1985）在研究 15~18 世纪物质文明、经济和资本主义时，就特别注重从最基层的日常生活结构的变化入手，他不厌其烦地从各种琐碎的关于衣食住行的资料中去发掘那些人们所不经意的东西，认为这样才能真正揭示市场经济和资本主义的形成。这样撰写历史当然不如研究重要历史人物和重大历史事

件的传统历史方法简洁，甚至让人觉得把轰轰烈烈的历史写得那么平常乏味、那么枯燥繁琐，但这样撰写的历史也许才是更为真实的、更接近历史本来面目的。中国是史学大国，但对中国的历史、史学家更多关注的是正史（“二十四史”）和编年史（《资治通鉴》等），而不是各种历史档案本身。对中国“二十四史”，史学家历来关注的也是本纪、帝纪、列传、世家以及王朝更迭等重大事件。近现代治史的学者，才把目光更多地转向考古发掘的和历史遗留的实物，注重引证和依据第一手资料，也更注意研究史书中反映日常生活的食货志、刑法志、地理志、礼仪志、乐志、艺文志、职官志、舆服志、选举志等等。

20 世纪初社会学在中国的导入和产生所推动的学术走向生活、走向实践的取向，以及外辱内忧之下学者所形成的富国强国的强烈使命感，形成了中国社会学的介入生活、干预生活的传统，推动一大批学者走出书斋步入生活基层。但是，学术走向生活、走向具体和走向个别的惯性和偏好，也容易形成两个学术上的弊端：一是对理论的轻视以及由此造成的理论上的匮乏；二是在研究中国或研究中国的某个地区、某个村落时，过分地强调其文化价值的“特殊性”，而与现代性的普遍性断裂。

改革开放后中国恢复社会学以来，中国的社会学研究在中断约 30 年后又迅速地发展起来。一个国家的经济快速起飞和社会加速转型的现实，对社会学的研究形成强烈的刺激。近十几年来，中国的社会学家们进行了大量的社会调查，参与了很多社会现实问题的研究，积累了丰富的资料，但在理论上有了分量的建树，仍告阙如。

中国社会学要在理论上有所突破性的进展，必须以人类关于社会变迁和社会发展的共同的知识财富为基础，积极参与国际社会学界共同的知识积累过程，系统而全面地了解国外社会学发展的各种趋势，把握住国际上社会学研究的理论前沿问题。要善于理

解和辨析各种不同的理论学派观察社会现实的视角和方法，无论这种理论学派是实证的抑或解释的，是结构决定论抑或理性选择论。因此，及时地翻译和介绍国外社会学的著作，特别是翻译和介绍国外社会学的最新研究成果，就成为中国社会学走向理论上的成熟和参与国际学术界的一项基础性工作。目前，信息技术和知识经济的发展正在以出人意料的速度迅速地改变着世界的面貌，很可能会使社会的产业结构、职业结构、组织结构、生活方式和工作方式都发生革命性的变化，并对社会学的理论思考和研究方法产生重大的影响。中国社会学也应密切跟踪和了解这种新的变化趋势。

学习国外社会学的理论和方法，当然要与研究中国现代化过程中的那些紧迫问题结合起来。社会学作为一门介入生活、改良社会的应用学科，从它诞生的时候起，它的发展就是始终与对进步和秩序问题的关注密切相联的。然而，每个国家的社会学，并不能因研究对象的特殊性而具有学术上的特殊性，更不能因研究对象的特殊性而在学术上实行排他主义。社会学可以有許多不同的学派、不同的命题和不同的思潮，其研究对象可以具有时间和空间的巨大跨度以及文化上的巨大差异，但属于这个学科的基本假设、基本逻辑和基本规则是相同的，使用的学术语言和学术概念是共同的。

中国社会学目前在理论上的苍白，固然与社会学在中国内地近30年的研究中断不无关系，但独坐寒窗者日少，短平快的研究日多；理论的反思少，观点的炒作多；长远的知识积累少，赶时髦的时兴之作多；欣赏别人成果者少，自以为是者多……成就和功利目标发生如此转向，也是至关重要的原因。

大学里的莘莘学子，通过老师和师兄之口，一代又一代地传咏着王国维对苦涩的治学道路所给予的诗意般概括：“古今成大事业大学问者，不可不经历三种之境界：‘昨夜西风凋碧树，独

上高楼，望尽天涯路。’此第一境界也；‘衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴。’此第二境界也；‘众里寻他千百度，回头蓦见，那人正在灯火阑珊处！’此第三境界也。未有不阅第一、第二境界而能遽跻第三境界者。”可见做大学问，要具有“回头蓦见”的功夫，就非要有“独上高楼”的勇气和“终不悔”的决心才行。

但愿这套包括研究中国现实问题和国外译著两个系列的社会学文库，能够成为中国社会学走向更加成熟的见证，记录下中国社会学新一代学人努力建树理论命题和丰富学术积累的真实足迹。

李培林

1998年初夏于北京月坛

目 录

导论：仪式——社会生活及其变迁的

文化人类学视角…………… 郭于华 1

灵验的“遗产”

——围绕一个村神及其仪式的考察 …………… 王铭铭 11

围绕历史资源的非线性实践

——从黑龙潭人的仪礼活动看历史与
现实的“对话” …………… 罗红光 57

溯源与顺流

——对纳日村民祭拜白蒂拉姆女神仪式的
文化解读 …………… 翁乃群 104

都市里的象征舞台

——在京蒙古族那达慕及其符号解释 …… 纳日碧力戈 135

区域信仰——仪式中心的变迁

——一个赣南客家乡镇的考察…………… 刘晓春 168

传统的断裂与复兴

- 凤凰村信仰与仪式的个案研究 周大鸣 219

村落庙会的传统及其调整

- 范庄“龙牌会”与其他几个

- 村落庙会的比较 刘铁梁 254

- 民间的仪式与国家的在场** 高丙中 310

民间社会与仪式国家：一种权力实践的解释

- 陕北骥村的仪式与社会变迁研究 郭于华 338

导论：仪式——社会生活及其 变迁的文化人类学视角

仪式与象征，作为最能体现人类本质特征的行为表述与符号表述，一直处于人类学研究的中心位置。我们关注这一充满文化意义的人类创造与实践活动，并非由于它们时常与传统的、边缘的或者异文化的社会或群体相联系，从而难免带有某种古朴、奇异甚至神秘的色彩而成为人类学研究的偏好，如果是这样，科学的好奇就变成了猎奇，学术的探索也就会大打折扣。我们从仪式与象征入手探讨社会与文化及其变迁，实在由于它们原本是人类思维与行动的本质体现然而却经常被视作当然甚至被视而不见地存在于现代社会生活与政治生活之中。

仪式，通常被界定为象征性的、表演性的、由文化传统所规定的一整套行为方式。它可以是神圣的也可以是凡俗的活动，这类活动经常被功能性地解释为在特定群体或文化中沟通（人与神之间，人与人之间）、过渡（社会类别的、地域的、生命周期的）、强化秩序及整合社会的方式。虽然诸多人类学家都关注探讨过仪式，但他们对仪式的理解、界定和由此提出的理论观点却不尽相同。比较早期的社会理论家涂尔干（Durkheim）和功能主义的社会人类学家拉德克利夫－布朗（Radcliffe-Brown）曾将仪式视为具有增强作用的集体情绪和社会整合现象。而以仪式研究著称的维克多·特纳（Victor Turner）则力图以象征本质和戏剧论来理解仪式。虽然他对仪式的定义执著于宗教行为范畴，但

其仪式分析的理论却超越了上述定义。与偏重结构功能和稳定整合的仪式分析相比，特纳更为强调仪式的另一种图景，即其文化“动力”（cultural agent）的、能动的、颠覆性的、创造性的、社会批评的图景。由此他指出：“‘仪式’（ritual）一词更适用于与社会变迁相联系的宗教行为的形式，而‘典礼’（ceremony）一词则与和社会地位有关的宗教行为有着更紧密的联系，其间政治—法律制度具有更为重要的意义”（Turner, 1967: 95）。作为象征人类学代表人物的克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）从一个更为广义的角度解释仪式，他认为正是通过圣化了的行动——仪式，才产生出“宗教观念是真实的”这样的信念；通过某种仪式形式，动机与情绪及关于存在秩序的一般观念才是相互满足和补充的。通过仪式，生存的世界和想象的世界借助于一组象征形式而融合起来，变为同一个世界，而它们构成了一个民族的精神意识（Geertz, 1973: 87~125）。

信仰与仪式通常被作为人类学宗教研究领域两个重要的范畴，前者是对自然、社会与个体存在的信念假设，后者则是表达并实践这些信念的行动。虽然大多数宗教的及巫术的行为都是属于仪式的，但仪式这一概念通常却不限于宗教和巫术。仪式的动作是象征性的，但它们并非必然具有目的。与传统人类学有所不同的是，（反映现代潮流的人类学研究不再执著于功能主义的视角，在阐明仪式象征意义及其内在逻辑的同时，更为关注仪式在现代复杂社会中的存在和运用，关注仪式行为、象征符号与政治和权力的关系；并且注意到仪式作为社会认同与社会动员的方式之一，既可以有整合、强固功能，又可能具有瓦解、分化的作用。仪式、神话、信仰体系并非源于政治真空的环境中，它们反映、增强并弥漫于政治权力中。所以应该探讨谁为了什么目的创造出这些意识形态，其创造和运用除了揭露出心智逻辑外，还揭露出权力的运作（Kertzer, 1988）。）

我们对于中国社会中仪式的研究将尽可能在前辈学者成就斐然的基础上有所前进。我们对仪式这一概念采取了较为广义的理解：它可以是特殊场合情境下庄严神圣的典礼，也可以是世俗功利性的礼仪、做法。或者亦可将其理解为被传统所规范的一套约定俗成的生存技术或由国家意识形态所运用的一套权力技术。我们将仪式作为文化时空中人的活动的累积与过程，关注社会结构、文化传统与行动者参与创构活动的相互关系；同时注重地方性知识与国家意识形态之间的互动过程。这样一种视野和思考一方面来自我们这个学术共同体两三年以来经常性的、不定期的互动；有关理论的阅读、讨论；各自的研究发现和学术观点的交流、切磋和批评；另一方面也来自关于学科本身的反思和其他学科的批评、质疑。为此我们会比较注重以下两方面的思考和调查研究：

①突破结构功能主义立场的局限，面对社会变迁的重大现实问题。在处理社会变迁问题时，传统人类学的功能主义解释显得软弱无力；而单纯的功能主义立场亦无法解释半个世纪以来作为仪式活动背景的中国社会的剧变过程。历史与变迁维度（悠久而丰富的历史文献与尚可获得的口述历史资料）的引入，不仅有助于研究仪式活动本身，而且可藉此认识民族—国家的历史进程和社会与文化变迁的动态过程。

一些相邻学科不时地批评人类学常常把一个无论多么现代的社会描绘成一种原始的、古朴的、田园式的，总而言之非常传统的社会，因而特别执著于那些处于现代生活边缘的、带有神秘色彩的古旧事物（“残留物”情结），仪式与象征通常被归入这个范围。将仪式作为探讨社会变迁的视角，特别是探究民间社会与国家权力交互作用过程的视角，并非由于仪式与象征是人类学研究的偏好，而是由于它们作为一个社会或族群生存状态与生存逻辑的凝聚点而存在，它本身处于变化之中，同时也是表现和参与社

会文化变迁的重要变量。格尔茨曾经通过一个爪哇的葬礼讨论仪式与社会变迁的问题：无论社会学的功能主义还是社会心理学的功能主义都强调系统的平衡，即社会的平稳和永久性的结构状态。而他所分析的葬礼仪式恰恰带来了分裂、混乱与不和谐，原因在于文化模式与社会组织形式的不协调，二者之间存在着本质的不连续性，正是从这种不连续性当中，格尔茨找到了变迁的驱动力，并进而指出大多数社会中，变迁是本质特征而不是反常现象（Geertz, 1973: 142-169）。读者将不难发现，在社会变迁的背景中描述与分析仪式的变化过程、仪式的角色与意义的改变，或通过仪式观察并呈现社会与文化的变异，是本书的作者们共同致力的一个方向。

②超越乡土社会文化小传统的界限，关注民间文化与政治生活及国家权力的互动关系。“只见树木，不见森林”，专注于各个小型社会，对本土性的、地方性的文化小传统做细致入微的描述，但缺少宏观视野和理论关怀，至多只能提供大千世界无限多样的生活现象中的一种或几种，这是来自相关学科的另一批评。人类学研究要超越传统乡土社会文化小传统的界限，十分重要的一点就是权力关系和政治视角的引入，即关注民间文化与政治生活及国家权力的互动关系。就此而言，仪式作为象征性的行为与活动，不仅是表达性的，而且是建构性的；它不仅可以展示观念的、心智的内在逻辑，也可以是展现和建构权威的权力技术。而政治权力亦不仅仅表现为简单的强制，而是力图呈现为一种合法合理的运用。就仪式的现实内容来说，在民间社会层面，它们往往是当地人们日常生活最基本的生存技术；而在国家层面，它则与权力技术相关联，或者说它就是一种权力技术或权力实践的过程。通过仪式的研究观照现代政治权力和国家意识形态对民间社会强有力的进入及如何进入的过程，可以使局部的微观性研究与整个社会与文化的格局连接起来，成为认识宏观社会结

构不可或缺的一环。

上述两方面的努力不仅将有助于认识与解释中国社会与文化的历史与现实，而且将促进社会—文化人类学的中国理论与方法的发展，使之研究现代社会与文化的能力得以增强。以下各项研究至少可以揭示这样一些意义：首先，仪式绝不仅仅专属于传统的、前现代的社会，现代政治生活和权力的运作同样离不开仪式。由此一点我们看到国家与社会的划分界线发生了某种程度的模糊，统治意识形态与地方性知识的边界也不再清晰。正式权力对传统的本土性资源的利用，是在使用属于人类共通的、持久的象征方式，无论这种利用是自觉的还是不很自觉的。其次，以仪式为对象的研究在一定程度上把国家与社会关系的讨论从很高的、抽象的、粗疏概念的层次落实到一個非常具体的、可操作的研究实践中；从宏大的整体性、构想性判断走向在具体的过程—事件中理解和解释二者的关系，至少是发现了一条探讨国家与社会关系的具体有效途径。

本书的各篇论文都围绕着仪式、象征及其与特定社区、群体的文化特质和演变讨论问题：

王铭铭对闽南的一个村神及其仪式的考察，将村落仪式及相关信仰作为与官方文献和历史遗迹相对应的地方性“文化遗产”，从而对排他性的“经济理性”和现代“文明布道”的支配地位提出挑战。通过村落仪式制度的分析，他力图展示一种具体的社区共同体的历史记忆，而这一类“文化遗产”，在对“有中国特色”的民族—国家和全球化社会与文化的研究中，通常被视而不见，或被作为与“文明”、“现代”的新文化相对的“落后文化”而遭否弃。王文通过分析在国家的宏大历史转型冲击下村落传统如何延续和重构的过程，以一个在田野中的人类学家的洞见对单线性的现代化进行质疑。

罗红光对黑龙潭人问签仪礼活动的记述与分析，着重讨论了

时间（历史）的文化含义。他的研究展示出，历史作为一种知识资源，并非一个单向的直线性发展过程，而是一个不断积累和解释的过程。黑龙潭人的仪式活动将现实的社会生活与历史文本之间建立起一种隐喻关系，从而他们在现实生活中的思维与行动具有了文化批评的意义，而历史资源与文化传统也在这一创造性的批评过程中得以延续。这项研究以黑龙潭人的仪式实践对线性进化观提出了挑战，并试图建立不同文化之间平等的对话，此与王铭铭的研究可谓殊途同归。

翁乃群、纳日碧力戈和刘晓春的研究分别探讨了仪式与象征对不同族群文化特性与认同的作用。翁乃群的“溯源与顺流”对纳日人的一种祭祀女神仪式进行了详尽的描述和文化解读，他努力将对仪式的现实参与观察及其历史形成过程结合起来，理解其符号的与社会学的双重意义。他的研究对纳日人的仪式过程、创世神话、居住空间结构和亲属关系与性别文化特性进行了整体贯通的考察分析，从而揭示出仪式的文化象征表达及其与族群的历史过程的密切关系。

纳日碧力戈则将传统的民族仪式的场景搬到了首都。他关于北京那达慕大会的研究，对这一在京蒙古族的现代仪式进行了符号结构的分析，揭示其在特定时空中造就符号边界与群体认同的过程，并从族群的历史、变迁、流动及与不同文化的互动中透视族群、文化与民族—国家的关系。与前述翁文相互比较印证，尽显仪式在传统与现代变迁过程中跨越时空的意义与作用。

刘晓春的论文通过对同处一个客家乡镇的两个信仰—仪式中心的考察、比较与分析，展示了区域信仰—仪式中心的变迁，以及仪式的兴衰演变与家族、社区、国家及当地政治、经济、文化资源的复杂关联，论证了所谓传统的复兴与再造其实是国家权力、民间精英与权威、民众生活动力等各种因素互动与共谋的复杂的历史过程。

周大鸣对潮州凤凰村仪式与信仰的调查属于在前辈学者研究基础上的重访与跟踪性研究。他通过对民间仪式复兴过程、特点的分析，探讨其与现代化的关系以及复兴的多重动因：华侨资本的进入、宗族组织与村落领袖的关系、教育发展对宗教活动的影响、民众对于信仰的心理需求及传统生产方式的再度出现，乃至当前的商业活动和大众传媒的作用，共同构成民间信仰与仪式存在和演变的社会结构与氛围。

刘铁梁的“村落庙会的传统及其调整”对不同地域的几个村落仪式进行比较分析，通过类型研究表明不同形式的仪式复兴以其各自的传统作为依据，同时受制于它们当今所处的社会文化环境。他试图说明：村落民众通过庙会仪式活动所建立的象征性生活世界和共同确认的社会秩序观念与他们的日常生活实践之间存在着特定的关联；另一方面，村民在不断扩展的生活实践范围内，对传统进行新的解释和创新性运用，国家力量对地方社会的渗透以及地方对这种渗透的回应，也构成村落仪式复兴的真实动因。

最后两篇论文将仪式作为一种独特的文化透镜，着重探讨民间社会与国家权力的复杂互动关系。高丙中通过对河北范村“龙牌会”、北京花会和部分少数民族仪式活动的分析，确立了“国家在社会中”这样一个命题。同样是通过仪式与象征符号的讨论，来透视国家、社会 and 个人的复杂关联，以及这种关联在不同时代的存在状态。一方面，国家在不同的社会背景下可以成为民间仪式兴衰存亡的决定性力量，它既可运用暴力或自己的象征符号摧毁或替代民间仪式，也可能征用民间仪式与象征服务于经济目的或政治治理，从而留给民间仪式得以复兴演变的一定的社会空间。另一方面，民间社会在国家在场的情况下，亦可与之互动、融合，或将国家作为发展的资源，例如将地方信仰转化为民族—国家象征符号，从而使之获得合法性并产生积极的后果。文

化仪式的相互承认、互融及至共谋正是国家与地方民族传统、政府与民众之间新型关系的体现。

郭于华的“民间社会与仪式国家”一文将仪式与象征作为探讨国家与社会关系和过程的途径，通过叙述一个村落社区的仪式与其生活世界的逻辑，通过展示作为权力实践的国家仪式在该社区中的过程，理解社会变迁与重组的机制，以及其中错综复杂的国家与社会关系。该研究表明，仪式，在民间社会层面，往往是当地人们日常生活最基本的生存技术；而在国家层面，它们则与权力技术相关联，或者说它就是一种权力技术或权力实践的过程。而这一过程在半个世纪的时段中表现为国家仪式对民间仪式的替代，或者说仪式从生存技术到权力技术的转变。通过仪式与象征的运作，国家权力与政治力量深刻而透彻地嵌入于普通民众的日常生活之中。

读者将不难发现，本书的每位作者各有自己的研究领域，有自己的田野工作，也有各不相同的思维方式和思想观点，但几年来的讨论、交流促成一些共同的论题，诸如传统社会资源与现代社会文化变迁的关系，民间社会与国家的关系等等成为几乎每位研究者关注的焦点问题。而在为何从仪式入手关注社会与文化变迁，以及在一个更广阔深厚的政治、社会与文化背景下探讨仪式与象征问题等方面亦形成一定的共识。本书的另一重要特点在于所有的研究都是建立在研究者第一手的田野调查资料基础上的，对于材料的感受、理解和叙述与理论思考融贯而一，充分体现了“深描”（thick description）的表述风格。这既是社会（文化）人类学最基本的方法论特征，也是目前国内的文化研究中颇为缺少因而十分需要的。

本书正是基于上述共识与特点的携手合作的结果。我对各位作者心存感激，不仅在于他们对本书的贡献，更在于宽松、真诚气氛中的共同交流与探讨，且不乏认真的质询和交锋，正是在这

样的学术切磋和砥砺中才有可能向往思想的锋利和胸怀的宽厚。希望本书亦能成为真正学术意义上的交流与合作的一种探索。

郭于华

1999年12月10日于北京

参 考 文 献

- Anderson, Benedict, 1983, *The Imagined Community*, Verso.
- Cohen, Myron, 1993, "Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese 'Peasant'", *Daedalus*, 122: 2.
- Douglas, M., 1966, *Purity and Danger*, London: Routledge.
- Durkheim, E., 1915, *The Elementary Forms of Religious Life*, London.
- Feuchtwang, Stephan, 1993, "Historical Metaphor: A Study of Symbolic Representation and Recognition of Authority", *Man*, Vol. 28: 35-49.
- 1992, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge.
- Foster, Robert J., 1991, "Making National Cultures in the Global Ecumene". *In Annu. Rev. Anthropol.* 20.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Inc.
- Giddens, Anthony, 1985, *The Nation - State and Violence*, Plity.
- Fallers, Lloyd, 1974, *The Social Anthropology of the Nation - State*. Chicago: Aldine.
- ✓ Kertzer, David, 1988, *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press.
- Leach, E. R., 1966, "Reutilization in man in relation to conceptual and social development", in J. Huxley ed. *A Discussion on Reutilization of Behavior in Animal and Man*, London.
- Martin, Emily Ahern, 1981, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge.

Redfield, Robert, 1956, *Peasant Society and Its Culture*, Chicago.

Turner, V., 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

——1969, *The Ritual Process*, Chicago.

Watson, James, 1985, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960 – 1960", in David Johnson and Others eds. *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.

Wolf, Arthur, ed., 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford.

灵验的“遗产”

——围绕一个村神及其仪式的考察*

王铭铭

本文将通过分析我从一项人类学田野调查中获得的资料，对“文化遗产”问题进行讨论。我对“文化遗产”问题一直怀有浓厚的兴趣。对我而言，由这一主题引发出来的讨论，能够提供与大多数社会科学家们所持有的“现代性理论”不同的洞见。一些在表面上创新而实质上雷同于 19 世纪进化论者的理论家认为，20 世纪后期的“高等现代性”（high modernity）在全球范围内发生了如此巨大的影响，以至于全球化必将取代所有形式的文化并横扫整个世界。“文化遗产”这个概念要求我们重新考虑一个与此相反的事实，即，过去的许多文化形式继续受到我们的研究主体和对象的珍爱。“遗产”（heritage）这一概念，虽则不无些许含混不清之处，但却对某些对 20 世纪人类学产生重大影响的晚近非人类学历史想象构成有力的挑战和反讽。

有关于此，最近马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）在题为

本文曾作为讲演稿提交 1998 年 12 月于西班牙卡罗那大学举办的“人类学与文化遗产国际研讨会”，文章依据的实地考察，曾受益于英国伦敦城市大学中国研究所课题资助及 Stephan Feuchtwang 教授的合作研究。文章原为英文，承蒙北京大学社会学人类学研究所硕士研究生杨渝东同学译出初稿，我对译稿进行了校对，并做了若干修改。本文附录主要内容曾发表于《民俗研究》（1998 [3]），因所提供资料与本文的案例分析直接有关，故列于文后以供读者参考。

“何为人类学启蒙？”的学术讲演（Sahlins 1998）中做了深刻的论述，在此我将对之予以一点发挥。针对现代化理论，萨林斯指出如下：

现代人类学似乎还在与 18 世纪的哲学家们所喜欢的启蒙问题作斗争。不过，它的斗争对象已经转变成了一种与欧洲扩张和文明的布道（mission civilisatrice）类似的那样一种狭隘的自我意识……两个世纪以来的帝国主义（这在最近获得了全球性的胜利），本意确实并非要减少被启蒙出来的西方与其他地方之间的对立。相反，与旧的哲学支配一样，在西方支配的觉醒过程中所展露出来的“现代化”与“发展”之意识形态变成了基本的前提。甚至左派对“依附”和资本主义“霸权”的批评，同样是对本土人类历史上的能力和他们文化的生命力持怀疑态度的观点。在众多西方支配的叙述中，非西方土著人是作为一种新的、没有历史的人民而出现的。这意味着，他们自己的代理人消失了，随之他们的文化也消失了，接着欧洲人闯进了人文的原野之中（同上：1-2）。

在萨林斯看来，这种贯穿于不同阵营的理论脉络中的现代化、发展、依附、霸权、“文化消失”等等看法，其实已经被证实是“不怎么启蒙的论点”，“而西方人对‘文明’的自觉所引申出来的幻像，事实上已被证明并非那么具有启蒙意义；而当这些幻像被灌输到关于其他民族的学术观点中去时，它们便成了现代人类学一直争论不休，而时常因此落入无用境地的主要问题。”（同上：2）面对现代性和全球化的想象，萨林斯号召我们重新做出反应，他主张人类学必须拒绝接受认为文化终将消失的单线历史——包括现代化概念框架的历史——之任何预设模式（Sahlins

1998)。他的讲演还提供了诸多生动的人类学案例，这些案例表明，在全球化中的西方宇宙观中，现代性——我们可以将全球化当成启蒙运动的最终后果之一——如何不得不屈服于那些不断复兴的边缘文化。由此，萨林斯也“启蒙”了真正关注“文化遗产”和现代性之间复杂关系的人们。在我看来，在相当大的程度上，萨林斯的论点对于“文化遗产”的再认识具有尤其重大的意义。这不仅因为它构成了对欧洲宇宙论历史模式的一种文化自我批评，而且对我而言更重要的，还因为它挑战了业已为本世纪中国之国家现代性知识和政治建设者们毫不犹豫地予以全盘接受的东西，而这也恰恰是我在过去数年内所力图探讨的问题之一。

现代中国的民族—国家当属于所谓的“新国家”（Geertz ed. 1963）之列。不过，中国的“新国家”，是在1911年经由政治和军事途径开始创建的，从时间来说，要远远早于其他人类学者考察的战后新国家。从观念方面言之，“新国家”依赖的基础乃是民族重建的历史（Duara 1995: 3-16）。虽则本世纪相继存在的两个现代政权都不时高度评价传统中国的文化精华，但对一个“新中国”或“现代中国”的谋求，却一直是不同政党和政治派别孜孜不倦地追求的目标。这样一个新国家的含混性可以说构成了萨林斯所称的“本土化的现代性”（indigenized modernity），即，现代性服务于本土文化的重振过程。一如萨林斯在其演讲中简略提及的，中国现代性的主要呈现方式是所谓“洋为中用”。当然，现代中国的知识—政治精英的眼界不仅仅局限于“洋为中用”的说法。在处理自己的文化之时，他们也在所谓的“良俗”和“陋俗”之间，在中国文化范围内不同类型的传统之间作了政治性的区分（Feuchtwang and Wang 1991）。在将中国纳入现代化轨道，也就是说，在“半殖民地半封建历史”之“废墟”上将中国重建成一个民族国家的过程中，大多数中国政治家和知识分子都在谋求如何消除中国人的“落后”。自18世纪——或一如中

国历史学家经常说的，自“资本主义萌芽”时代——伊始，在这些政治活动家和知识分子看来，“落后”恰恰代表着新文化——从而最终是美好的文化——的对立面，甚或敌人。当然，我们也看到，一种传统究竟是好是坏，要视所谓“主流话语”的言说者在不同历史时期究竟持何种性质的说法而定（Hobsbawm and Ranger eds. 1983）。然而，一个不争的事实是，传统之一，即乡村地区实行的、被人类学者称为“民间宗教”（folk/popular religion）的信仰与仪式活动，却一直受到支配话语的攻击。“高等”政治家和文化精英们虽然所持立场各自不同，但却又不约而同地拒绝接受这种特定的“传统”。在人类学家罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield）所说的确切意义上，拒绝接受这种文化的理由，在于这种农民小传统阻碍了现代化理想的实现，在于它阻碍了现代正史的叙事，而在中国，则长期被知识精英们认为与儒教、汉传佛教和其他包括“洋为中用”的“大传统”相左。中国现代性实际上是一种本土政治化了的西方现代性，而儒教则是基于一种现代化了的中国大传统；相比之下，农民的“落后文化”就只能代表此二者的对立面了。

倘若我们稍微回顾一下 20 世纪不同时期中国上层关于文化的表述，那么，或许我们会同意萨林斯对历史的“不那么启蒙”的想象的批评，我们也会同意他对一种“人类学启蒙”的呼吁。尤其是，为了能够反思自启蒙运动以来在社会科学、政治学以及经济学领域中具有强大影响力的占据观念统治地位的现代性和进步的观念，我们必须充分考虑到持续存在的文化所拥有的力量。萨林斯也独具慧眼地向我们指出，世界人类学尤其迫切需要这样一种视角，即重新给予在当今人类学界看来不那么“现代”、“过于传统”的研究风格一定的地位。我认为，这样一种人类学特别适合于中国研究。

在今日中国，本土化现代性的含混性显得更为“典型”，而

“中国特色的社会主义市场经济”也已经进入“主流话语”的核心地段。当然，如果我们想揭示现代宇宙观的含混性，那么我们就必然要对现代中国进行宏观检视。在中国，激进的现代化和“反对迷信”的现代性建设方案，总是面临着顽强的所谓“历史暴君”（historical tyranny）的阻力，若不是如此，至少也总是随处不有“历史暴君”的影子紧紧相随。同样地，本世纪80年代以来，作为主要民族工业之一的旅游业得到迅猛发展，从而也为传统文化形式的重新发明甚或进一步发展提供了机会。在过去，这些文化形式一直被判定为“封建的”或“迷信的”，而如今中国各省和自治区的政府旅游部门却已经将其作为中华民族文化遗产的组成部分。因此，一种可能的“中国旅游人类学”所关注的，乃是官方对“文化遗产”的提倡。这样一种人类学或许能够在文化生产领域内阐明现代性的内在张力，或许也能够以饶有趣味的方式来启蒙我们。但是，作为一名更经常关注小地方的人类学者，我不预备在此接受这样具有全球性意义的叙事。

在我看来，这种旅游人类学叙事是以“应用人类学”方式展开的，它甚至可能以一种“政治校正方式”（politically correct）促成制造了民族历史叙事。我因而选择一种关于一个村落的民族志叙述策略，试图以一种细微的日常参与观察来回答如下问题：民间文化遗产在经过长期的压抑之后究竟发生了什么？也就是说，现代性及官方誉之为“中国大传统”的此二者的对立面——民间文化，究竟发生了什么？我特别关注的，当然不应当是正统的中国民俗学意义的那种抽象的“民间文化”，而是具体在一个小村庄中观察到的村庙及其节庆遗产。受民族—国家现代性制约颇大的中国民俗学叙事，一直将其视野局限于超越地方的民俗事项的 surface 分析。这样一种分析将地方文化抽离于地方文化之外，以民族—国家叙事的框架将这些零星的事实统一为一个抽象的民族创世神话和进步理论。从人类学的基本观点看，这已经违背了

文化研究者基本遵守的学术立场。考虑到这一点，我一直试图将文化研究的叙事回归于社区和民间。在这里，我想具体通过人类学的地方性叙事解答的问题是：经历过国家层次的宏大历史转型的冲击之后，村落传统究竟是如何延续的？我希望，这样一种分析能为人类学在现代性的本土人类学批评方面的启蒙提供一个值得考虑的视角。

村庙与节庆

首先，我必须简单地交代一下本文论述的那个小地方。这是一个位于东南沿海福建省闽南山区的村庄，因为它临近一条小溪，所以我给它一个学名“溪村”。溪村坐落在蓝溪河西岸，距离县城仅有 2 公里，距离泉州和厦门这两座海滨城市则分别为 50 和 90 公里。目前，作为一个行政村，溪村共包括 6 个自然村：北石、寨尾、水吼尾、墙尾、顶厝、枫脚和寨仔尾，并进一步划分成 17 个村民小组或曰生产队。根据官方统计资料，全村共有 572 户，2812 口人。7 个自然村中，北石全部姓李，而其他 6 个自然村则全部姓陈。我对法主公诞辰的调查限于陈姓，它实际上是一个宗族村落的集合。我曾经在那里进行了为期 10 个月的田野调查，而在本文中，我将只关注村庙及在正统叙述——其中包括社会学、经济学和民俗学——里被指责为“落后文化”的东西。

从外观看来，溪村的村庙不过是一间只有 80 平方米的房屋，坐落在村落空间的偏北中心线上。陈氏宗族实际上认为他们来自同一个祖先，这个宗族呈半环状围绕该庙居住。从其地理方位来说，庙宇不仅是村落的中心，而且也是共同认同和村落活动的一个焦点。庙里供奉的是村神法主公，陈氏宗族成员们将其视为宗族村落的神圣保护者和赐福者。村民们将这座庙宇看成法主公的

衙门，起名为“龙镇宫”，这个名字体现出保护和宠幸的双重含义。目前，作为一座公共祭厅，龙镇宫是陈氏宗族三种最为重要的公共遗产之一（其他两种分别是于1994年新建的祖厅和位于村界内外的三座古墓）。在一部历史民族志作品中，我已经详细论述了溪村陈氏宗族的公共遗产体系的历史形成过程（王铭铭1997）。在此只需简略提及，从15世纪到1949年中华人民共和国成立之前，庙宇、祖厅和古墓这三种公共财产都分别拥有三种类型的公田，公田出产的稻米是为了支付陈氏宗族作为一个相互认同的群体而举办的庆典活动所需要的公共资金。在相当大的程度上，如果说，这些财产形成了目前溪村的公共遗产体系，那么也可以说，过去这些遗产一直是地方生活方式的核心部分，其方式包括农业生产年度周期、英国社会人类学家弗里德曼视之为东南地区宗族组织的普遍特征之一的共同财产（Freedman 1958; 1966）以及以家户和以共同崇拜为内容的仪式活动周期（Feuchtwang 1974）。

这一观察促使我把1949年前以村庙形式出现的遗产视为一体化地方文化、社会和经济制度的一个组成部分。在另一篇论文中，我通过揭示作为村神的法主公如何被确立为一个宗族村落认同中心的过程，论述了村神法主公在这一地方性制度中的核心地位（Wang 1998）。大约在12世纪，法主公首先是溪村所属安溪县的邻县德化县山中的地方神，后来，它逐渐演变成一个正统道教神灵，并开始在闽南的地区道教科仪传统中扮演一个显著的角色。在同一过程中，因道教的宗教提升作用和地方对宗教认同对象的需求，法主公遂为闽南地区的众多村落和宗族所接受（见附录）。至15世纪中期，它已经为溪村陈氏宗族接受为宗族一村落保护神。具体言之，陈氏开基祖于明洪武十年间迁入溪村，他们本是由政府从泉州移入安溪的“军户”。当其肇始之初，溪村陈氏宗族不得不依附于一个毗邻村落同美。只有到了第三代，溪村

陈氏才从同美独立出来。谱系与地方传说是一致的，这个传说讲述说，法主公最初本是同美村的一个地域神。到第三代时，溪村陈氏宗族从原住地分化出来，并将法主公确立为自己的村神。当陈氏宗族开始崇拜法主公之时，由于活跃于宗族公共活动中的某些宗族精英的作用，法主公被提升为宗族集体认同象征的有机部分。

从法主公被创设为溪村的宗族村落神伊始，便每年都要接受宗族的年度祭拜。法主公生日即每年阴历七月二十三日成了宗族的年度公共节庆。从 15 到 20 世纪，每年都是在这个场合来展现宗族的延续性。当然，在这些时期，与宗族一村落的变迁相同步，法主公节的角色也经历了一系列变化。举例来说，在 17 和 19 世纪，溪村的居住格局经历了一个地域裂变和宗族裂变的过程（process of segmentation）。在这一阶段中，家族人口迅速增长，内部分化成为必然趋势。根据族谱材料，那时溪村分为三个角落，每个角落都是一个房支。分析族谱素材亦可表明，那一阶段、甚至现在的婚姻大部分都是在溪村和县城周围的村落居民之间缔结的，其主姓分别为谢、连、李。法主公生日也是邀请这些姓氏群体的亲戚前来赴宴的场合。随着这些变化，法主公诞辰转变成了含有多重角色的社会活动。节庆作为村落认同方式的角色仍然相当突出，但它也提供了操演分支角落的统一和分化、创造外部联系的社会场合。到 20 世纪中期以前，各时期的法主公诞辰是界定村落认同、社会互动和村落外部联系的地方庆典体系的一个有机组成部分。这样一个地方庆典体系是通过一种年度仪式周期而得以维持的。这一年度仪式周期包括：新年（阴历腊月初二日至正月初九日）、割火（正月初十日）、清明节、法主公诞辰（七月二十三日）、普度（七月二十四日）、扫墓日（八月四日）等。

新年和清明节是中国普遍实行的仪式周期，而普度则是基于

地区的区域性分化和中国普遍实行的中元节的地方化过程形成的。这些节日都建立在超地方基础之上。但割火——即具有朝圣(pilgrimage)性质的进香活动——和法主公诞辰，却基本上是地方化的地区性文化产物。仪式和象征资源依朝廷到地方的不同区位层次而有相应变化；而这些节日却共同促成了村落庆典制度和村落社会性的形成。每一个节日都在社会活动中发挥着相应的作用：新年是家户或个人与社区或公众联系的过程；清明节和扫墓日与宗族的分化和重组历史有着密切的关系；普度则确认村落及其次级单位（角落和家户）作为社会单位的合法性并表明它们之为地区性体系的组成部分；割火不仅起着重新恢复神灵的灵验的作用，而且确认了村落和一个地区性文化中心之间的垂直联系。

法主公祭祀的两个日子，分别是正月十日和七月二十三日法主公生日两天。后面这个场合是固定不变的，而前者则视抽签结果而定。村民们要从安溪县的两座庙宇东岳庙和清水庙里搬请神像到法主公庙中以便选取确定日期。他们要到东岳庙“进香”，还要到清水庙“割火”。因之，进香表达了村民对较高等级的庙宇的敬意，该庙实际上是县级官方庆典的祭坛。割火仪式则是从地区性合法庙宇即清水山庙中为地方神即法主公分取一部分“灵”。两种进香的仪式过程大体上相似。仪式一开始，村民们都在法主公庙前集会。然后，村民结队出发，队伍前方打着一杆上写“鸣锣开道”四字的帝国赠号的旗帜，法主公的神像也在队伍前方。到达庙宇以后，他们在庙前敬献供品（猪、食物和纸钱）。焚香、放鞭炮之后，他们将法主公像递给庙里的一位道士，由道士捧着神像围绕香炉转圈三遭，然后还给村里的代表。最后，各队村民将神像搬回原来的地方。

法主公神诞的庆典主要在庙里和庙前的空地上进行，这个节日是所有家户都要参加的。角落间实行四年周期轮值方式，轮流主持庆典。如同其他节庆一样，法主公神诞涉及到不止一个神

灵。它也像其他节庆一样具有家户与社区、社区与外部世界之间互动的意义。法主公诞辰庆典包括家户献祭、主祭角落的表演和组织以及宴会。在仪式场合中，村落成员在神的面前实现了同一化，各个角落轮流负责组织仪式程序，从而也形成了一个协作单位。节庆将村落标识为一个地域，标识为一个社会互动单位。不仅如此，通过招待来自村落外部的亲属，尤其是那些来自同一个婚姻圈的亲属，节庆也将村落与其外部关系联系起来。

节庆，连同其他村落年度周期之内的公共庆典，也与各种姓氏的村落土地所有权密切相关。在1949年之前，溪村农田分为两类：一类是公田，一类是私田。私田指由个体家户拥有的土地。而在1949年以前，全村共有两块公田，其一由全村以法主公的名义拥有，其二则是祖厅地。法主公节所需基金直接来自坐落于庙前的庙田的资金收入。如上所言，溪村分为三个角落。村落的内部划分，不仅是社会性的，同时也是经济性的，每年由一个角落轮流组织法主公节。在此之前，这个角落还必须负责耕种庙田。法主公节是和秋收季节的完结相一致的。然后，出售谷物所得收入由轮值角落带回村里并用于村落的节庆场合消费。家户拥有的土地、猪和家禽也为节庆提供了经济基础，虽然并不是那么直接。家户耕种、收获的谷物也在同一个市场中心出售一部分。家户用卖得的钱再来购买食物以作为献供给神的祭品。家户也要宰杀猪和家禽。猪未烹熟时要首先敬献给神，然后才在家里煮熟。大部分猪肉都在市场中心出售，其收入用于全年大部分花费。猪头、猪尾和猪下水都要保留下来，再次献给神。鸡和鸭要煮熟以后献供给神，然后带回家中由家庭成员消费。

进而，节庆仪式也表明村落内部和通婚圈之内的民间互助的意义。节庆前一年，首先要通过抽签在主要角落内部选出八个“头家”。该角落每个家户的名字都要写在一张红纸上，当法主公节进行到中间时，每张红纸都要折叠起来，送到师公（道士）手

上。师公焚香以后，通过抽签方式来征求神灵的意见。师公把每个名字都念给神听，同时把签扔在地上。如果竹签连续三次出现，该家即被选为八名头家之一。这些家户负责处理节庆有关庆祝事务。他们也负责种收公田庄稼并在市场上出售来积累集体收入，以支付村落所有戏剧演出和集体宴会所需资金。法主公节的时间也是溪村村民们从村外邀请他们的亲戚和移民们前来做客的时间。这些群体之间通常拥有一种互助关系。节庆正好提供了招待他们的机会。客人们首先在他们的亲戚家中赴宴，然后，他们可以在庙前观看演出。

延续的传统，抑或“灵验的遗产”

如上所述，传统上庙宇、庙田和节庆乃是溪村生活方式的组成部分，因而也并不能完全称得上是“遗产”。我们可以想象，生活在历史上的村民们遵照他们认为与其祖辈教给他们的的方式相一致的方式来安排自己的社会活动，而他们也没有必要说，这样一种方式是一种“文化遗产”。问题是，在 90 年代，当我开展田野研究课题之时，庙宇，连同大部分相应而生的各种制度，却已经被重建成了在村民们看来成了祖先代代相传的“遗产”，成了具有高度价值的地方荣誉的表征物。

当我第一次造访这座庙宇时，村民们颇有些自豪地告诉我一些故事，其内容是关乎庙宇神灵在过去是如何给他们的宗族带来福益的，而他们因此将庙宇遗迹完好地保存下来。这些故事还旨在说明，重修庙宇和神像是如何的重要。这些故事或“神话”提醒我们注意地方对我们可称之为“灵验的遗产”（efficacious heritage）的信任，“灵验的遗产”，指村民视其地方“文化遗物”为具有魔力之物的方式。我们不应将灵验的观念误解为一种新近发明出来的神圣空间。这是因为，溪村村民们的祖先在过去也相对

持有类似的理解。但在溪村这样一个小村落里，不像在帝国庙堂之上那样一直充斥着作为政治命运之象征的祖传遗物，对那些作为灵验之物的过去的、存留下来的事物生发出情感的敏感，只是到了近期才再度增强起来。这里的问题是，村民的解释何以会有如此之大的变化？如果我们相信现代性所鼓吹的那些事物，那么，我们或许会发现毫不相干的问题：根据历史的理想模型，反对“落后”、提倡“进步”的现代化运动早就已经改变了农民的生活方式，因此他们必然会自觉地摒弃惟有他们的祖先才会喜欢的那些旧事物。然而，事实却截然相反。为什么？

在近期出版的一本著作中（Duara 1996），杜赞奇试图回答这一问题。当然，一如其他现代性历史叙事的批评者，他并不以现代性的主流史观为然。杜赞奇用一种不同于萨林斯的语调争论说，这样一种模式的历史观念和信念，与中国的“国家（nation）”谱系密切相关。本世纪早期成长起来的民族—国家将其特定历史时期的词汇带入了旧汉语中，如“封建主义”、“自觉”、“迷信”和“革命”等。通过这些词汇，国家——我想在此杜赞奇包括了中国 1949 年前、后的民族—国家——“拯救”了历史的主体，并将其转化成了依赖于源于黑格尔意义上的“启蒙历史”。杜赞奇用黑格尔的“大写历史”（History）来形容这种“启蒙历史”，他更为我们指出，尽管这种大写的历史，存在于“竞争和抗辩（contest and contingency）”之中，但它的直线性得到了如此有力的铸造，以至于它的力量足以控制关于中国的历史思考。在多处地方，杜赞奇提及“破除迷信运动”，他还为我们指出，这些运动系统地发起于 19 世纪 20 年代，并随后继续冲击着中国乡村地区的文化，是国家为了保护大写历史启蒙观念而制造出来的事件。

杜赞奇基于华北情况提出的观点，在一定意义上也适合上述讨论，因为他所论述的那些运动已经直接或间接地影响了当地村

民。但是，到了现在，经历过运动的村民因受惠于现代政治经济而不计前嫌。在现代化的“主导意识形态”下，他们成功地保留了他们的生活方式，并没有从农民转变为国家的城市居民。现代性失败的表现之一，就是在当代的村落或“群众运动”及现代世界体系性的改革与市场化之后几十年，我们这些人类学家依然能观察到他们的“迷信活动”——当然，这特殊的现象并不与下述事实相矛盾，即，诸如在法主公神像前面举行民间仪式活动，往往都是被“破除”以后重新创造出来的。

杜赞奇指出，中国在20世纪初就试图建立一个现代民族一国家。也就是从那时起，诸如溪村法主公庙、地方仪式传统及民间社会生活方式之类的东西，开始变得“过时”并不断遭到外来政治与知识精英们的攻击。1908年，华北军阀戏剧性地创立了一项新的乡村行政管理制度，这一项制度在20~30年代为民国政府所实行，正式称为“乡镇保制度”。据此，溪村划分为19个甲。为削弱宗族势力，北石的李姓村被并入溪村，合为一个保。同时，溪村摊上两项新税：屠宰税和庙会人头税。每年法主公节期间，镇税所在保长的协助下进行征税。但由于集体抵制和民国官僚体制的低效，民国时期的政治—经济变化并没有很快改变溪村的仪式和经济秩序。对政府来说，虽然保甲已经取代了村庄的角落体系，但传统的分化单位仍然存在。三个角落仍在社会经济组织和仪式中发挥效用。当然，税能收齐一部分，但这并没有达到政府减少仪式浪费（这是国家财富的一部分）和取消“迷信”的目的，法主公的庆典继续在地方社会经济生活中扮演重要角色。

相比之下，1949年之后政府干涉的冲击更大。1978年是两个不同时期的标志。在这之前，法主公神诞，连同观灯和割火一道经历了一个衰败的过程。四起政治事件将节日压制为村庄内的一桩小事。50年代初，与全国范围内的政策相一致，溪村实行

了土改，公田和私田被合为统一的村田，然后由政府平均划分。地方家户得到平均分配的土地，每家都有自己的农田，庙和祠堂的公田被取消了。在这个时期，新中国政府还没有打算废除村庄仪式。跟其他节日一样，法主公神诞仍被允许存在。但由于没有了公田，不可能再收集到公共捐款，因此，庆典主要依靠家户开支。轮值制保留了下来，但它不再依赖于公田的轮值。为此，溪村出台了新制度。一位当年热心于仪式的老人告诉我，新制度一定程度上是在民国税收体系和共产党家户分田制的基础上建立起来的。仪式的前一天，主持角落的头家负责从整个家族的每一家收取捐款，用于仪式开销。有了这些资助，村领导就能安排戏剧，道场和祭品。所有捐助过的家户的名单被贴在庙外的墙上。

集体化运动（1954~1961）对节日的冲击更大。土改时期建立的家户经济被公社—大队—生产队体系所替代。溪村改名溪村大队，隶属于凤城公社。村子分为17个生产队。每个生产队分有集体土地，队中所有的家户按工作计划统一劳动。生产队的产品上交给大队，大队又交给公社。大队通过生产队以记工分的形式回酬家户。生产队制度不仅降低了法主公节的私人捐款，而且使村庄的集体捐款也不再可能转化成庙会仪式基金。其结果是，轮作制衰败了。节日大都限于以家户为单位在庙中进行祭拜。仪式程序的组织仅保留下来通知各家户仪式的举行时间。

60年代初，社会主义教育运动的开展给了法主公节以致命一击。此时，由于公社制的实行，（节日已经失去其经济基础）。社教运动增加了使其衰败的意识形态和社会的因素。为降低地方宗族的影响，新的大队长从北石的李姓家族中选出。在溪村，北石的李姓家族规模很小，他们在60年代以前就不满于溪村的陈姓家族掌握经济与文化。作为陈姓家族文化的圈外人，他们当然非常乐意配合国家攻击邻近家族的传统。在国家清除“迷信”的新号召下，新任村长下令村民烧毁法主公庙。但是，他的意见遭到

了陈姓村民的强烈抵制：作为陈姓宗族成员的其他三个大队干部不同意他的计划，他们说，庙也许象征“迷信”，但它可以改造成供村民学习毛泽东思想的夜校。最后决定，庙内所有的神像和“迷信”物通通清除，庙不能再成为一座庙，而是在庙里开设了夜校。同时，溪村的一个宗教积极分子把法主公神像搬走，藏在自己家里——这种做法在福建省是非常典型的。具有社区庆典性质的节日被强行清除后，法主公的诞辰只能由家户在家中偷偷摸摸地纪念。节日期间，一些“迷信”的村民找到藏有神像的家户，带上供品去祭拜。但大多数村民，由于害怕政府的批评和惩罚，只能在自家祭拜。这样一种情况延续到文化大革命结束。这十年，任何“旧事物”都被红卫兵视为是邪恶的。外村的红卫兵和本村的青年都用新的意识形态来武装自己的头脑。搞“迷信”庆典很容易惹祸上身。整整十年，法主公节仅仅存在于老人的记忆和家户实践中。

从以上的观察，我们能看到，被称为“迷信活动”的实践行为代表了一类特殊的，也正是新中国尽力想去改造的中国民间文化积淀。虽然各种反对“迷信”的政治运动所达到的效果有所不同，但在70年代末以前的数十年中，为政权建设服务的地方政治积极分子都直接接受了敌视庙宇的态度。对他们来说，庙宇并不象征一套文化遗产。在此期间，中国官方的遗产，如同反击侵略和革命纪念碑一样，是宏大的古建筑和考古队发掘出来的文物（值得注意的是，60年代甚至这样的遗产也被认为是“迷信”）。在这样的环境下，像在溪村的那样一个小庙，其价值只在于成为消灭中国“落后面貌”运动的靶子。但是，它并没有因此灭绝。

当然，50年代和60年代之间，在解放后政府的努力下，庙不再成为公共仪式活动的中心。土改之后，庙田更纯粹地和农业生产实践联系起来，成为脱离了仪式制度的生产方式。但是，历史记忆和一些私家庆典，在家户中依然受到重视（这些历史记忆

和私家庆典为 70 年代末开始的复兴提供了基础)。我们现在看到的庙和节日，是改革年代村庄传统复兴的结果，它们也代表了村庄仪式恢复其社会经济地位的过程。政府把民间传统复兴归因于改革后政府对以前过激文化政策的修正。事实上，更为重要的是，溪村的法主公神诞和其他村内仪式的复兴，是 1979 年以后新的社会经济秩序的内在必然结果。

1979 年，响应邓小平的号召，公社重新划分了土地，并分配到各家户。生产方式从大队和生产队组织化转变为“家庭生产责任制”。这类似于土改时期的情形。公社、大队和生产队的名字，改成了镇、行政村、自然村和村民小组。大多数行政社会单位保留了公社制的地界，而传统的角落被认为是行政和生产组织的合法单位，被官方命名为“自然村”。在官方的表述中，毛泽东时代以后的所有变化都标志着乡村经济改革的“成果”。如一般宣传所言，这样重新划分土地和更广泛的分配行政空间，将给农民带来更大的生产积极性，有利于“国家财富”的积累。统计资料表明，改革提高了中国的国民生产水平，这一点我们不应轻易否认。除此之外，我们尚需要注意到，经济改革实际上也是一种运动。“把党和国家的工作重心转移到经济工作上来”，就是要通过经济化来实现现代化，而正是在这一意义上，它极其类似于过去的运动。在走访多个乡村地区之后，我发觉，经济改革运动已演化出诸多经济学的地方演示：新领导向他们的上级和上级的上级“呈报”他们的地方“经济成就”，而许多统计数据、新闻、戏剧和故事用来编写成“事业文化类型”，而非“剧场国家类型(Geertz)”的“连载故事”。

经济化运动不仅导致生产的提高，同时导致了乡村文化的复归。对于党和国家寻求的现代性而言，这已成为亟需解决的矛盾。但对于农村的村民来说，这些事情似乎理所当然。一位溪村村民向我解释说：“我们比过去过得好多了。其他村子好几年前

就把庙呀、祖祠呀什么的都重修起来了。我们哪能给祖宗丢脸？所以我们才要修修这些旧东西。它们可代表我们大家的脸面。要是连老祖宗都不要了，那还配叫人……狗才那么干呢。”可能正因为此，随着政府的经济改革和对“极左”政策的批判，溪村的庙宇逐渐重建起来，而夜校则取消了。1983年，法主公像被搬回庙中。不过，作为集体活动的法主公神诞没有立即恢复。1987年，在一群热心于宗教信仰的人们的张罗下，重修了法主公庙。利用重修的机会，这群人向村里提出申请，要求重兴全村范围内的庆典，以重建庙宇和重显法主公像之神灵。这年，安排了开光仪式。为举办庆典，村里接收了变动后的自然村分化格局。这次，它包括四个角落，比传统时代的三个角落多了一个。在庙中通过占卜仪式来决定节日的主持角落，节日也重新实行轮值。按照50年代的模式，主持负责从所有家户中收集捐款。通过占卜选出8名头人，他们要贡献8头猪。同时，也雇剧团在节日期间演出。另外，每个家户要准备一头整猪和一对灯笼。在诞辰那天，他们利用醮节庆典午饭时暂停的间隙，把猪供奉给神。下午，道士安排观灯庆典。每对灯笼代表一个家户。观灯庆典（闽南区域的一种道教仪式）意味着溪村的家户们在神和庙那儿登记上册。灯首先放在供桌上，按庙前角落分化的顺序依次排列。烧完纸钱和香枝之后，这些灯要从道士们的手中挨个传递过去。道士们也在神前为家户们“舞灯”。舞蹈仪式之后，灯笼由家户代表领回家，挂于自家堂屋之内。

在开光典礼举办之后，仪式秩序在49年以前的基础上并遵照50年代的模式得以再生产出来。法主公庆典年年举办。它坚持实行四个角落轮值制。与旧的形式一样，法主公庆典依赖于生产和市场体系。但现在节日的经济基础是新的“家庭生产责任制”。每年，每家养一头或更多的猪，这改变了50年代及之前仅由头人献猪的情况。如今，每个家户都在节日期间宰一头猪，供

奉给法主公。然后，再到镇里出售。每个家户也捐 10 元人民币。主角角的家户们养更多的猪，并另外挣钱，以使他们对神灵有额外的供奉并请得起剧团来演出。由于农村经济改革，竞争意味渐长。越来越多的家户愿意充任节日头家。大家都认为，只要神选中哪家成为头家，这家就会财运亨通。作为回报，被神选中的家户则会兴奋异常，并动用大量资源，请剧团来演出，准备供品和宴会。他们希望这样会使他们来年吉星高照。

“文化遗产”的演示

在一些地方，由非正式网络（有时甚至还包括正式的村镇官员）所推动的重建的庙宇、祠堂和形制巨大的祖坟的集体行动，再次因不符合现代化历史的理想模式而面临种种来自政府宣传部门的批评。但就闽南地区来说，政府在处理这些问题时，或许是因为考虑到“工作困难”或“众情难却”，在宣传方面论点有所不同。一些官员说，中国目前仍处于社会主义的初级阶段，在这个特殊的阶段，一些落后的群众仍会耽于迷信，这实属难以避免的历史必然性；不过，随着现代化的深入和经济生活水平的提高，迷信会“自然消失”，历史有它的“自然规律”。这种说法使急于实现地方现代化的官员有所慰藉。尽管有这样的“理解”，一般都认为民间信仰和仪式的传统已经失去了它的实际意义。在受访时，省、市、镇的文化官员们都告诉我，他们的一部分任务就是保护中国的文化遗产，但小小的村庙绝对不是他们保护工作的对象，这些鸡毛蒜皮的小事与“文化遗产”相差甚远，它们仅仅是“农民落后”的符号，“我们为什么还要保护它们？”

一如受访官员们自己常说的那样，诸如此类符合黑格尔式启蒙历史观的看法并不能说服村民。相对来说，农民仍然把他们的地方庙宇、祖祠、坟墓和族谱视为有价值的旧事物。那么，这些

旧事物对村民的意义何在？对这一问题进行一番在后现代人类学者那里被认为早已过时的“仪式过程”的解答，或许不无启示。如以上的讨论，我认为溪村的法主公庆典可以让我们洞察到村落建设和历史延续性的生产和再生产过程，也可以让我们洞察到地方社会经济资源维持和动员的过程。在1992年，我观察到一次法主公庆典，目睹了它的社会过程的生动展示，这使我意识到庆典的核心内容是“社区的历程”，即，是赋予社会现实以历史意义的活动。

这次法主公庆典的整个过程持续一天半。第一阶段是神诞前一日下午，人们预备祭品和搭建仪式场地。下午2点到5点，宰猪煮食，为第二天做好准备。从4点开始，一个道士和他的两个助手开始立坛。8个头家的代表（均为男性）为他们做帮手。道士是权威，安排把各种道仙的图象摆放在庙宇内。靠着庙内北墙，法主公及其四位偏神的神像之后，摆着三位道教最高神，它们是两位天神和道教创始者太上老君（老子）。它们摆在那个位置，以便能监督整个仪式的程序。庙内东、西两侧，摆有四个神像，两个是玉皇大帝，另外两个是赵、康元帅，天界守卫，也是财神。在庙南侧的右下角，立着祭拜天公的祭坛。

大概6点左右，道士与其助手开始邀请神来参加法主公的诞辰宴会。他在两位助手奏出的宗教音乐中诵读道教经典《北斗经》。在这项道教经典科仪的表演期间，8个头家代表，每人拿着三根香，在道士的指引下按不同的方向向神磕头。这要重复三遍。接着，道士用一个壶倒五杯神水，献奉给神。同时，神气反注于壶中。后来，道士告诉我们说，这意味着聚集神的力量。请神之后，庙门处鼓乐齐鸣，道士开始忙于款待众神。不过，此时整个村庄开始参与进来。每家派一个人送一担祭品进庙，将祭品摆在庙门前的空地上。同时，庙南临时搭成的舞台上开始上演闽南地区流行的高甲戏。演出当中，夹杂着戏曲的音乐，鞭炮轰

响。钱纸和香在神和天将面前焚烧。不久，道士宣布神已入座，随同天神到来的天将们已遍布庙宇四周，保护着天神。戏曲继续表演，许多村民挑着祭品离开庙，回家设宴招待节日期间前来拜访的亲戚。这个准备阶段当戏至深夜后结束。

第二天是一段全天的庆典，仪式凌晨5点就开始。这天的庆典被分为如下六个阶段：

①从早上5点到9点。道士和8个头家搬演一系列仪式，基本上是重复头天做过的那些。但仪式主事人的数量已由1个增加到3个，而奏乐者也由2个增加到6个。在8点半到9点的时候，参加者举行两个不同于以上的仪式。第一个，避邪物放在村界处。第二个，道士和乐师们表演守宫门。道士把符咒贴在庙门上，请天将护卫庙宇，以抵御外部恶意力量的侵入。

②9点以前，除了8个头家外，不允许其他村民参与庆典。9点之后，一个名叫“开宫门”的仪式开始，这包括道士们将神水和米饭撒在庙的四个角落里。10点到12点，在这段时间里，允许整个村庄来祭拜神灵。大多数家户都带生猪过来。8个头家的8头猪放在空场的中央，其他的则放在四周。熟食也放入空场，摆在临时供桌上。这些供桌按角落的分化格局逐次排列。然后，要点燃钱纸和一种当地称为“灯料”的印纸。村民告诉我说，这是感谢神的保佑。个别家户也偶尔酬劳道士为他们与神沟通。他们通过道士表达对神在过去一年中对他们进行关照的感激之情，并加上新的祝愿。剩下的时间，道士们则继续诵经。

③12点到下午1点，仪式暂停。大多数道士、乐师、头家和其他村民都各自去吃午饭，但第二年节日头家的候选村民则聚集在庙前。他们按官方村民团体的划分排列。每个村民团体准备着一些写着家户代表姓名的红纸。他们挨个把红纸递给留下的一位道士。由他来主持一个仪式，选出组织来年庆典的8个家户。

④1点到1点半，猪的头、尾和下水供奉给神。然后，这些祭品由村民带回家中，回家之后，马上准备少量素食来供奉天公。2点到3点，8个头家在庙中摆呈他们的祭品，以祭拜天公。之后，他们要喝一壶代表洁净的甘草茶。8个头家结束祭拜之后，才轮到村中其他家户在庙外祭拜。他们焚烧钱纸和香，同时鸣放鞭炮。随即，8个头家抬着供奉天公的（彩纸糊成的）祭坛和他们的灯料，在道士的指引下，从庙内走出来，同时，在庙的东面点燃烛火。道士引导这些头家代表围着烛火绕圈行走，同时，越来越多的灯料要添加到火焰中。最后，他们跪下来，再次诵经，但只持续大约5分钟时间，之后，他们烧掉祭坛。道士解释说，这意味着村民们送别天神。送走天神之后，在3点到3点半，招待天将的庆典由全体村民举行。祭品摆在庙前的空场上。据说，天将们和鬼怪相类似。因此，祭拜他们跟七月份的普度节相差无几。

⑤犒劳天将之后，剧团和道士们联合举行拜寿庆典。首先，剧团在庙外临时的舞台上演一出戏，戏结束的时候，由一名演员进行一道名为“加官进禄”的仪式，他所跳的虔诚舞蹈，是对法主公在帝国等级体系中的升迁表示祝贺。仪式之后，8名演员要扮成八仙，在道士的指引下，他们挨个向庙内的法主公像磕头。按村民的讲法，这是向法主公拜寿。

⑥6点半到晚上10点，安排有两个庆典。在庙那里，由8个头家安排戏剧演出夜场。同时，在家中，招待来看热闹的亲戚们。道士和乐师们则去一个头家中吃饭。

任何一个人看过法主公庆典的表演，就很容易体会到溪村的村落文化建构与道教法师、地方神和戏剧仪式等构成的区域文化秩序的密切关系。例如，节日似乎仅仅证明了道士在地方仪式秩序中的显著角色，因为仪式进程都是由道士们严格操演的。“参加”节日的神由他们迎送，祭拜的大坛按照他们的制度化空间秩

序搭建，它们代表着地方的人们向神表示谢意与希望。或者，从象征的角度来看，节日期间所有采用的仪式和符号似乎也有利于增加神的权威性的阴影，使其凸显于其他力量之外：猪和其他食物用来做神的祭品，庙内外的行为按照天国的官僚化程序的图景来进行。神诞庆典的意图似乎在于取悦于神，而与生民无关。为保证做到这一点，仪式的场景看上去也被充满地方色彩的地方剧场场所控制。

如同当地人表明的那样，正是师公和“童乩”将神的保护意志传达给村民，并为村民与神沟通。但如果我们采取一种更加系统的观察角度，就会看到，道家专职人员和戏团演员也是受邀而来，且更为重要的是，也为他们操演仪式而得到报酬。此外，神和村民的内在关系也表明了一种互惠关系。道教神灵仙和地方神不仅将他们的权威施加于村庙之上，而且也来参加村庄的宴会。在他们君临此地的前后以及他们返回天界以后，天神、地方神和天将们都享受猪、食供、纸钱等供奉。按照人们的说法，如果一个作为整体的村庄和地区对神的款待不周，神灵将不愿来保护这个村庄。

葛希芝（Hill Gates）曾专门讨论神与人之间的互惠行为（Gates 1987）。她指出，汉人民间的“保佑”观念，与信仰者的实际生活的保障有关。确实，“保佑”的概念——即当地人理解神灵对他们的祭拜的反馈（比如有求必应或所求之神的必要回应等民间观点），表达了民间仪式庆典的几项关键意义。首先，从仪式的进程中，作为村庄传统的延续和再创造的载体，神诞的节日与社区地方社会合作模式息息相关。仪式过程中，显示出一个8个头家和其他家户之间的差别。8个头家负责建大坛，请道士，剧团和协助仪式过程的安排。整个节日当中，这8个头家，特别是他们的代表，组成村民们的代表团。他们代表整个村庄操演仪式的核心部分。他们在节日中的地位是独一无二的。和其他家户

比起来，他们与神的距离更为接近。头家和其他家户之间的这种差别，是仪式组织者和被组织者，或者负责者和被负责者之间的一种等级秩序，不过，应该注意的是，这种社会关系的等级秩序只是暂时的。其实，倘若我们的视野扩大到仪式的周期，则能发现每个角落都有固定的机会在仪式中执掌权力。仪式责任制度，一如前面指出的，建立在轮值的基础上。这种周期形式产生于村落形成阶段。按村民们的解释，这是上传下效几个世纪的老习惯。周期的组成要素，亦即四个角落，被认为缘起于古时三个兄弟的继嗣群体。这三兄弟，在某个历史时期，决定轮流主持宗族的生活和仪式事务，因而轮值的制度表达了亘古不绝的兄弟情谊。

在主持角落中，由谁来掌管事务，习惯上要通过占卜来决定，在此道士们又一次扮演了捍卫传统习俗的角色。占卜必须由道士操作，而最后的结果则有赖于法主公，他象征着作为一个社会单位的村庄的历史性。从改革以来，轮值周期给村民们提供了一个合作的权威形式，而这已被官方划分的新自然村容纳了。如前面我们指出的那样，现在已不再是3个角落，而是宗族内5个角落对应着4个自然村，形成4个单位来轮流组织节日。正是通过轮值，村落社会和经济资源按年度周期得以反复调动起来。也就是说，在一个四年的周期中，一个村落能够生产出多于他村的资源，动员全村来支持村落庆典，而这种责任随着时间的推移又顺次传递到下一个单位。

传统上，闽南村落组织主要依赖宗族制度，轮值制度对村庄具有举足轻重的意义。改革以来民间轮值制度就是这种传统的延续。不过，务必指出，这种延续下来的传统已经有了一定的改变。自从1979年实行家庭生产承包责任制之后，居住村落和村落次级单位的分化在一定程度上又有所削弱，家户成了社会一经济的主要单位。轮值周期的恢复，与村落中的其他传统

文化形式（如同宗祠）一样，填补了政府和家户之间的政治和经济真空。与这一点相关地，如今法主公的庆典起着协调家户经济的作用。在政府和家户之间的政治空间存在空隙的情况下，诸如法主公庆典之类的仪式活动，开创了一个明确家户利益的场域。马丁（Emily Martin [Ahern]）认为，中国的仪式是沟通符码的融会（Ahern 1981），而我在溪村看到的庆典即能够证实这一点。

每年，法主公神诞日是村民们与神交流的机会，在这个场合里，他们能够借以表达自己的愿望，期盼他们的实际问题得到解决。村民们为神提供食物和娱乐，期望上天回报五谷丰登和全家好运。而仪式活动显然也是家户们调动其经济资源的机会：法主公庆典是在收割后举行的，此时正好是猪和牲畜养到可以宰、吃、以及在集市上出售的时候。当地人告诉我们，他们有更多的食物和商品可以出售的时候，就是村庄法主公神诞的节日。这个时候，孩子们也都很高兴，因为此时能吃更多的鱼和肉。节日具有调节食物的作用，特别当溪村的家户收入低于中国平均水平而且物质资源远远少于沿海其他地区时，这一点就显得尤其重要。对许多村民来说，节日就是他们享受奢侈的时候，食物首先敬神，然后，更为重要的是，带回家自己享用。另外，法主公庆典的时间标识出一个阶段，在这一阶段，个体家庭的副业，猪和家禽可用来卖钱，以积累起来以备未来之用。

此外，神诞的节日与家户社会资源的调动，也有着十分密切的关系。在溪村，有利于地方社会形成和经济运作的社会关系，被分为三种类型：①堂亲或拥有共同祖先的人；②姻亲或通过姻亲发生关系的人；③朋友或在工作和学习中关系亲密的人。堂亲通常居住在同一个角落。他们或者分享整个村落组织庆典的机会，或在庆典中组织为一个祭拜单位。如果一个家户被选做头家，他们必定要在节日期间宴请堂亲。另外，如果他们财力有

余，也会宴请亲戚和朋友。在田野调查过程中，我选择了30个样本家庭，询问了有关社会支持安排的问题。结果表明，在这些类别的关系中，社会—经济关系相当密切。紧急事件（生病和灾祸）、家庭事件（葬礼和婚礼）及投资（盖房和生产投资）所得的家户外支持大多来自堂亲、亲戚和朋友。政府和公共支持的作用实际上非常有限。实际上，他们是所需资源被调动起来的主要源泉。在法主公庆典期间，诸如此类的社会关系得到了非常明显的体现。村民们向我解释说，这是因为节日是一个对亲戚表示友好的好机会。平常他们吃不上好东西，看不上戏。一些人也告诉我，他们之所以宴请亲戚和朋友，是因为欠他们“人情”，而这种“人情”包括被邀请到对方的村子参加他们的节日。每个村子都有专门的节日，这些节日通常在收获月份（农历七月和八月）举行。节日提供了一些机会，使乡民能够用农业收成来招待同一区域内其他村落的人。

我还注意到，地方的神诞以仪式的宏大场面凸显了村落的共同体认同。与其他中国农村村落一样，溪村人的认同，可以从家户到社区的几个不同层次。在法主公节期间，家户象征着一个可以认同的社会单位，每个家户都有一个专门的供桌。每个家户都要派自己的代表前来为自家作祭拜。同时，家户也办自家的宴席，以维持家户的社会关系。在询问实际问题时，道士被雇来作家户和神的中介。从更广的地域来说，村落象征着地区的一部分。村落的神灵、道士的仪式表演和地方戏，都是地区文化的组成部分，并不是村庄的特产。村落的次级单位也拥有各自的相应位置。仪式轮值和供桌布置都表明对角落的认同。然而，作为一个整体的村庄，显然在节日中占据着最为显著的位置。村庄认同最明显的意义在于庙前的全村集会。个体家户的出现，至少表明他们是村落的一个组成部分。一些村民说，祭拜法主公，就是要到法主公那里登记家庭人口。因此，庙宇被想象成了一个政府办

公室，全村家户的成员和人口都在那里记录备案。神灵类似于村长的角色，负责监督村民们的行为。

一如我们上面指出的，更为重要的是，法主公也纪念和刻画了村庄的历史。当然，如果我们不去询问，没有一个村民会讲他们的法主公的故事。这是因为，对他们来说，节日对于法主公神如何应需而至及村庄如何用他在地方等级中创建自己的社会空间和位置，已讲得很多。法主公对于当地人来说，代表了一种兄弟般的感情，这是溪村陈姓家族以前一度共享的情感。

结 论

在完成对村落仪式制度的分析之后，让我们回过头来考虑一下这个案例对于本文提出讨论的“文化遗产”问题的说明意义。显然，我这里记录的现象，不怎么能够完全符合我们这些知识分子接触到的“文化遗产”的概念范畴。在中国现阶段的官方文献中，“文化遗产”概念意指经过仔细挑选的历史遗迹、宏伟的正统宗教场所、各种历史纪念碑、博物馆、表演型文化展示和记录性的历史文献。“文化遗产”展示着历史的轨迹，从考古发掘和有关中国种族—文化起源的古人类学成果，从晚期帝国王朝的宫殿到衙门的地方文化成就，这些东西讲述着一个民族和国家的命运与前景，或者，在某些场合中，突出着相对晚近一些的民族耻辱史与雪耻的革命。而这些能够被称作“优良传统”的“文化遗产”，指的就是表达着驱动民族和国家“永远进步”（ever-progressive）的文化基因。

值得注意的是，随着 20 年来政策的变化，这样的“优良传统”出现了范畴扩大的趋势。现在，“优良传统”不仅包括上面提到的那些国族里程碑，而且还可能包括那些能够证实中国一度存在帝国辉煌、一度存在现代化潜能的儒教因素，更可能包括作

为现代科学观念之前身的“中国科技史”因素和作为现代民主制前身的“内圣外王”哲学。而随着市场化的展开，“文化遗产”的“进步性”能够得到充分证实的那些因素，又扩大到了一些以往可能遭到否定的形式，例如，那些曾经被标定为“封建主义”遗留的地方衙门和帝国象征、原始社会遗留物的各种民族艺术表演与器物等等（这些遗产正被中央和省市的文化、旅游部门吸纳，它们不被认为与国家积累“国民财富”的计划相抵触，因而已经被提倡为“文化遗产”的组成部分）。“文化遗产”概念范畴的如此扩大，在一定意义上已经证明现代性单线进化和“文化消失”的历史图景的错误与自相矛盾性。

有鉴于此，这里值得简要提及的是，在完成法主公庆典考察以后，我曾追寻这个地区性信仰的传播路线，考察了这个神灵的起源地德化县石牛山。在石牛山，我除了了解到法主公的事迹和民间信仰传播的地域范围（见附录）以外，还对主持法主公祖庙石壶寺重建及管理工作的几位地方人士进行了访谈。这几位人士来自于石牛山山腰的五六个村落，据说是这些村落的家族祖先在宋代的时候把法主公从一位游方道士推拜为神仙的。在长期的历史过程中，这样一个由地方家族村落推戴出来的崇拜，经历了一个广泛传播的过程，到清代和民国期间已经不仅流传于闽南地区，而且广泛得到台湾和东南亚闽南人的信仰，成为一些汉人和华侨社区的象征认同载体。20年来，随着对外开放政策的实行，无数来自海外的信仰法主公的华人来到这位神仙的祖庙祭祀他们的家乡神。这些比当地人富有的华侨，给作为贫困地区的石牛山区带来了一线希望：他们的消费能潜在地为当地提供财富。于是，那五六个村落的党支部和村政府干部，为了吸引华侨和台湾同胞，计划重新修建了石壶寺，他们组建了庙宇管理委员会。这些支部和村政府的主要干部，成为这个委员会的主要负责人。在石牛山这个农业发展条件较差的地方，石壶寺变成了改革以来当

地村落收入的主要来源。那里的基层干部，也就是法主公庙的管理委员们告诉我说，他们的经济工作中心已经转移到石壶寺上来了。为了修建石壶寺，海外华侨捐给当地数十万元。接着，庙宇管理委员会还从华侨那里获得资助，修建了从山脚通往石牛山顶的公路。现在，因石壶寺对海外华人的吸引力，石牛山地区的农民已经富裕起来了。

对于石牛山地区的干部来说，庙宇工作，就是经济工作。石牛山区“脱贫”的例子，当能够很好地说明现代启蒙历史观当中将信仰排斥于“经济理性”之外的观点实在是一个错误认识。不过，对于一个追求本原的人来说，这个例子也能反过来说明，代表现代“经济理性”的旅游市场，似乎正在侵吞着朴素的民间文化。而对我而言，两者很难说有什么矛盾；我们通过一个个案勾勒出的图景，无非说明了那种排他性的现代“文明布道”观点，本身并不存在合理性，而它却以武断的逻辑在切割着“文化遗产”。例如，目前闽南地方政府已经将原来被视为“迷信场所”的石壶寺列入当地主要“旅游景点”和“文化遗产”的行列（尽管庙是近年才重建的），与此同时，那些流行于村落之中的法主公信仰、神庙和仪式，却依然遭到蔑视。于是，我们依然必须关注的一个事实是：无论如何变化、如何拓展自身的范畴涵盖面，这种“文化遗产”的观念还是具有深刻的排他性。

这种排斥性生成的原因，一如萨林斯和杜赞奇分别为我们指出的，是因为现代性必须在自我确认的前提下巩固自身的“文明布道”和“历史支配性”的地位，而诸多村落“文化遗产”倘若未能被吸收为现代博物馆展示和旅游文化发展战略中去，就可能“沦为”一种与现代性的基本要领关系不大甚或大相径庭的文化因素。在中国，这样一种文化支配的逻辑也一度存在过（当一个朝代想要重新建构自身的正统性、重新塑造其权力支配下的社会秩序时，作为“异端”的非官方文化形式总要遭到排斥；而不无

讽刺的是，所谓“正统”往往来自于对民间文化的吸收)。尽管如此，世界各地在 20 世纪出现的各种“主流”的“文明布道”，其支配欲与支配力，却应当说还是空前的。

那么，在这样的情景中展开我在本文所提供的描述到底能够说明什么？不用赘言，我这里所做的是试图通过对村庄的研究来探求未被认可的文化形式的文化意义。一如上文分析的，在溪村，村庙的轮值制度和在宗族形成过程中形成的仪式，构成一个社区的社会—文化秩序体系。这些地方公共空间和习俗，在一个世纪敌视“传统陋俗”的现代性运动中存活下来，而且在过去 20 年中被系统地重建起来（随之，村落宗族和房支的族谱也正在被重写）。具有反讽意味的是，以政治经济学为根基的分析认为，现在溪村的庙宇文化和国内其他地区的地方文化的再生，部分是因改革以来农村家庭生产责任制作用的结果。事实上，尽管这一论点不无属实之处，但村落文化的复兴是诸多复杂过程交织的结果，这些过程不仅包括了海外汉学家经常强调的地方神和民间宗教的再造和地方性的扩张，而且还包括改革环境下乡村社会经济合作制、农户经济、社会关系资源与网络以及共同体意识的创造。通过神诞的节日庆典，村落历史的延续得以显示，而与此同时，仪式也凸显了社会变迁中存在的矛盾。一言以蔽之；诸如法主公庙的庆典很好说明了历史记忆如何在一个新的政治经济环境下更新了地方共同体。因而，对我接触的许多村民来说，“遗产”的观念表达了一种对历史意义的狭隘解释。他们很少用“遗产”这个词，而当他们对我谈到他们的过去和现在时，却能够表露出一种强烈的文化连续性意识。尽管村庙在事实上只是在 80 年代末重修的，大多数村民却说它“从古就有”。

倘若我们用“遗产”这个概念来指代现在依然延续存在的“过去的文化”，那么，村民们就不缺乏这种观念。然而，对于

现代性政治和文化精英来说，“遗产”表达着断裂的意义，它是一个“有选择的传统”（selected tradition），代表着已经为现代革命和改革所破除的完整历史的有选择性复兴，代表着文化的最终消失和不符合现代性的文化形式的革除，更代表着民族化和全球化的历史正当性。在所有这些代表性的意义中，我所描述的村落传统都很难找到它的位置。那么，在这样一种话语的场景中展开我在历史中的研究，又当具有何种意义？其他学科或人类学本学科的同事们，可能会认为我所提供的是供我研究的“琐碎东西”。中国的社会科学家，如经济学家、政治学家、法学家、社会学家等等，正面向中国所处的历史新阶段而展开他们的研究，他们中有的坚持着中国“中国特色”和国家—民族主义的原则立场，有的则力图把中国纳入全球化进程的政治、经济、意识形态和文化的轨迹中。从完全不同的基础，民族—国家和全球化的社会科学共同创造着一种新的历史记忆，而这种历史记忆虽然可能基于不同的理论基础，但是却共同否认另外一种历史记忆——即我在本文中力图呈现的那种具体的社区共同体的历史记忆。

因此，对我来说，在诸如溪村这样的地方从事的有关“遗产”观念的人类学分析，必然成为不可逆转的现代主义时代的一个不和谐的插曲。在现代性背景下，这样一种研究，意义正在于萨林斯称说的“人类学启蒙”，因为它照亮了现代性时代的历史之荫。当然，这样的有限的、有关一个国家中不同“遗产”观念的人类学分析，所能提供的是一种特殊类型的批评性表述，它并不直接针对全球性，它的关注焦点在于国家与社会的文化平衡，在于“分散的民俗文化”与“启蒙主义”的历史观念的并置与对照，在于针对“文化延续”的文化对照展开的人文科学的辩论。

附录：“法主公”的传说、信仰与传播

“法主公”原名张慈观，又名自观，别名张沙。据传，他与肖朗瑞、章朗庆共为法教三主神，并称“法主三公”。关于张慈观的生平，清代乾隆版《德化县志》记载如下（〔清〕乾隆版《德化县志》，德化县方志办1987年版，页406）：

张自观，闽清人。炼性于蕉溪山石鼓岩，见石牛山夜火晶荧，知有魑魅，因往其处。魅方于人家迎妇，舆徒甚盛。观出掌，令人从指缝窥之，魅悉现形。乃幻为女妆，坐舆中；群魅异之入石壶洞。与之斗，悬崖上下，趾踵入石，辗转数十处，必尻鞭剑之迹如刻画。竞夺其洞，坐化镇之，至今英灵如生。魅常眩匿游人衣物，告于神，则立出。山顶有剑插石上，可摇不可拔。又有铁杖长四尺许，不假锤炼，以手撮成，指痕可数。

关于张慈观的出生地，亦有传说声称他生于福建永泰县廿九都。确实，永泰县嵩口镇月洲村系为张氏家族村落。据月洲村乡贤张启荣查实并称：

法主君出生在宋天圣二年间（1024年），敝姓张，入闽始祖睦公，唐末随王审知带二十四姓共同入闽，在八闽王朝佐王氏，官领榷货，王氏三传麟，天下大乱，我二世次膺，三膺两兄弟避乱相牵迁来月洲，传二世，膺歿，葬得地，坟前有香炉案，因此，传到十二世（宋天圣二年间），信符公出生圣者，家贫穷，母嫁盘谷洋，其后学道，曾与五童鬼斗法德化石壶洞，得道于闽清金沙，坐化成佛登天，得年四十

五岁。我月洲张历史有一千一百多年，目前各处普遍崇奉张圣君。《永泰县志》旧本亦写到圣者事迹，作为盘谷人（想是当时随母在盘谷）。

月洲村乡贤张启荣私人信件亦称：

我村东向山顶有土名“九十九坵”，田圪一大片，（现年可收中稻六七十担），相传当时由圣者显法用牛一昼夜犁成。并有圣公坪是当时他住居地基。嵩口上德化途中有赤水，路边有石蛇头，相传为圣者斩蛇血流水赤因名“赤水”。

福建德化、永春、永泰、福州、仙游“法主公”信仰盛行处，均存在许多有关这个圣者的传说。据德化县志办公室徐艺星整理，“法主公”的成神传说大致内容如下（徐本章文，《德化文史资料》，1994年第5辑，页27~29）：

张慈观，又名自观，别名沙，福建永泰县廿九都人（旧邑志载为闽清人）。宋绍兴年间出生在一个农民家庭，是个敦厚勤劳的农民，传说慈观四岁丧父，随母寄人篱下。

慈观少年从师拳法剑术。一日，他入山砍柴，在绝顶遇见二仙翁，童颜鹤发，穿道士衣裳，正在下棋，棋盘上还放着一粒半红半青的桃子，慈观近前观弈。仙翁递桃让慈观吃，慈观吃了一半，觉得很难下咽，偷偷把未吃完的桃子丢掉。仙翁挥手示意他起开。

慈观离开仙翁后，便挑柴下山。至半岭的“更衣亭”休息时，逢高盖山明寺方丈龙树法师，遂将详情相告。法师说：“两位老者，一位是太上老君，一位是元始天尊。石上放着那粒桃是三千年一熟的蟠桃，你能吃完，就能腾云驾

雾，云游广宇。只吃一半，暂时未能脱出尘缘，还要下番修炼功夫。”慈观恍然大悟说：“乞求法师指点，我愿专程前往拜谒两位天尊。”法师说：“太上老君往兜率天宫，元始天尊居紫霞天阁。汝乃凡体肉身，不能云游，岂能到天宫天阁呢？”法师又指点：“八月十六日中午，你可同章真、肖信一道（章真在建宁，肖信在福州南台）到福州羊角州等待，届时有一条仙槎停泊在江中，你三人可乘槎往骊山问道去。定参后，便能脱胎换骨，神通广大。”

慈观听从龙树法师的指点，约定章、肖如期登临骊山，听经悟道，定参四十九日，晓得三十六天罡，七十二地煞变化莫测之术。余暇时间，慈观砍柴，章真舂米，肖信磨粉，倏忽经历了几度春秋。一天，他们要下山，途次，忽然漫山火焰，江河暴涨。正在惊疑不定，踉跄徘徊之际，一位黑须乌脸神仙在澎湃的波涛间显现。张、章、肖定神一看，原来是师尊来了。师尊降旨：“慈观可先回去除妖，章真、肖信他们另有差遣。三位日后在石壶岩聚首。”慈观乞赐护身法宝。师尊说：“你原来砍柴用具即是法宝，届时灵验。”慈观叩谢后，奔向尘寰。路经蓬岛，两条麻绳忽而变化成两条长蛇，一条凌波溜走不知去向。慈观立刻抓住一条缠在自己脖子上，用师尊传授的灵符封牢。又挥舞起扁担，闪闪发光，呼呼作响，转眼变成一口莫邪宝剑。

上引文献亦记载了张慈观为民除害、勇斗妖魔的传说：

慈观去游永泰途中，遇观音化作洗菜女子，赐柳剑。经永泰卅六都，遇蟒蛇拦路。蟒蛇伸出殷红长舌，闪烁绿莹莹的目光，凶神恶煞似地昂起头来，向慈观挑战。慈观手发金剑，射瞎蛇眼，又挥剑斩断蛇首，血如喷泉，染红了溪流，

此名遂改名为赤水（今永泰赤水）。据说这条蛇每年伤害许多群众，前天才有一妇女葬身蛇腹。慈观为民除了一大害。

一日 慈观在德化蕉溪山石鼓岩修炼，遥见石牛山夜火晶莹，洞察出那里有魑魅作怪，即寻踪追去。时魑魅扮作新郎，迎娶新妇，鼓乐喧天，非常热闹。人们都沉醉在喜庆的气氛中，而不知祸之将至。慈观伸出手掌，令人从指缝窥之，妖魔悉现原形。

于是慈观将新娘藏匿起来，自己变作新娘模样，坐大轿中。群妖未能察觉，将大轿抬入石牛山石壶洞。上山后，慈观重现本身，拔剑厮杀。石壶岩“五通鬼”闻警带众鬼迎战。双方使出浑身解数，杀得天昏地暗，飞沙走石，难舍难解。后来，鬼怪知硬拼难以取胜，又使出诡计，且战且走。慈观穷追不舍，稍不留神，被鬼卒用绳索绊倒在地，被擒，禁锢在狮岩洞中，遭鬼怪火燎烟薰，达七日七夜，面变黑色。正当危急关头，章真、肖信二人获讯赶来解救。慈观跃出岩洞，挥剑破洞，三人合力作战，鬼怪纷纷溃退。张、章、肖终于驯服了“五通鬼”，收为护坛将军。三人打扫战场后，在石壶岩聚首，后人称为“三位圣君”，即张公圣君、章公真人、肖公圣者。为了纪念他们降妖伏魔之功，便立“石壶寺”奉祀。

据同文，民间至今还流传着不少张慈观为民办好事的传说：

有一天，慈观从永泰去仙游，途中要翻越一道耸入云霄的古寨岭，只有一条必经的十里长的崎岖羊肠小路。时当盛夏，骄阳似火，暑气逼人，往返永泰、仙游两县的行人，皆背负肩挑，气喘吁吁，汗流夹背。慈观目睹此情景，又访野老，听了许多行旅艰难的行状。于是，他于是夜万籁俱寂的

时候，不到一夜功夫，铺砌了一条全长 3400 多台阶的通道。慈观为行人想得很周到，担心石级太陡易滑倒，又用铁爪在每个台级上扒痕。翌日清晨，人们惊异地见到昔日崎岖难行的黄土小径仅一夜功夫，竟变成平整地铺砌石头的坦途，又惊又喜，奔走相告，神仙铺路的故事便传开了。

永泰和仙游接壤处有个地方，叫梧桐尾。该地山峦重叠环绕，农田成片。因久旱，溪床朝天，土地龟裂，粮食歉收。村民年年祈雨，仍无法解除旱象。慈观云游到此，见田园荒芜，市场萧条，民不聊生，触目惊心。此时，人们正云集在龙王庙前迎神祈雨。庙前幢幡高悬，香烟缭绕，成群结队的人们伴随着神汉巫祝的咒语及锣鼓钟磬声，正在向庙里神龛扬尘舞蹈，顶礼膜拜。慈观拨开人流近前，见墙壁上贴着一张反映旱情严重，人民生活困苦，官府不恤民瘼，强征苛捐杂税的文字。慈观又实地勘探了地形，想从村落对面悬峭壁上开掘一条盘山水圳，引来被大山阻隔的水源，以便解除旱情。他从别处牵来一只黄牛，一个铁犁。翌日黎明，大雾弥漫，他叱牛在石壁上凌空犁开一条水圳。快犁到尽头时，忽然对面一个挑盐妇女眼尖，在喊叫：“奇怪呀，奇怪呀！大家快来看，有一个在石壁上犁坝沟的人哩。”话音未落，石壁上的人影消失了。大家好奇地近前一看，还有一个犁头插在圳头沟渠里。据说民国初年，犁头还在。如今打石开路，有几段沟渠已经崩塌了，但旧址仍清晰可辨。

民间传说中，“法主公”的成神被描述为一个斗妖折魔的英雄的必定成果。其中，大多数故事可能是虚构的。但是，有关这个道教之神成神过程与石牛山之间关系的故事，却可能部分地属于真实史实。当然，我这里说的“史实”，并不意指斗妖折魔的那些传说情节，而是指“法主公”成神故事背后的历史真象。就

我所获的证据而论，这个真象就是一个人被社会推戴为神的过程。“法主公”成神之地为石牛山，它的祖庙因而也就设在这座山的顶峰，名为石壶寺。这是德化县最古老的道教建筑，就是为“法主公”及他的结拜兄弟肖公、章公所建的。关于其始建过程，石牛山地区的记载有不同的看法。据已故徐本章先生的记录，看法的差异情形大致如下（同上）：

古刹系崇奉南宋绍兴年间，张慈观、肖朗瑞和章朗庆三位结义道人在此治魑魅、济黎民而创建的。它初建于紫霄洞（又称石壶洞、狮岩，为区别于以后的寺址，俗称顶岩）。其始建年间和何人创建，史载各异。据《承泽新楼黄氏族谱》记载：“宋南渡后，石牛山一派深林邃谷，地广人稀，魑魅出没迷人，张、肖、章三真人识其怪，深入藏穴，降夺其洞而镇之。保护生灵，真人显圣。与始祖乔迁承泽同时也”。该谱《附旧谱记石洞开山承泽擅樾故事》一文记载：“先时，三真人开辟道场，以我十八公为始创擅樾主，其神主与开山和尚、福德正神同龛奉祀”。时寺宇“依岩作殿、塑像祀奉，僧人亦择其地结茅而居，洞深幽静，可容百人”。明代正統三年十月初五日陈解德、黄志育、志静、志祥、梁德隆、景贤等人为《榜上钱塘黄氏族谱》（即今榜上村）撰写的《章公圣君石壶古迹志》一文却载：章公至钱塘，宿于黄必玉家，两人至为深交，必玉帮助章公“放法”治魅，“真人感必玉相助开洞之恩，拜为谊父”，后必玉有紫霄洞“董建殿宇，奉三圣君像于中”。

不同家族村落争相抢夺创建石壶寺的名声，反映的恐怕是一个家族争夺“象征资本”（symbolic capital）的历史真象。反过来，这个历史真象可能包含着几个围石牛山而居的家族聚落共同

推戴张慈观为神的过程。事实上，石壶寺建成之后几经灾难，它的数度重修，同样也引起不同家族的争端。抢着来修建寺庙的甚至还包括来自仙游的势力集团。对此徐本章先生刻画如下（同上，页24~26）：

石壶寺后因原址顶岩遭火，洞石崩塌，迁建于今石壶腹地。（俗称下岩）但何时迁建于今地，史志记载不一。明代正统三年十月初五日陈解德等人撰写的《章公圣君石壶古迹志》一文已有“洞石（指顶岩）崩颓，志静等复建下岩两堂”的记载，说明迁建于今址当在明正统三年（1439）之前，民国廿八年版《德化县志》记载，石壶寺始建于明崇祯庚辰年（1640），虽然同是明代，但时间却相差在201年以上。《承泽美山黄氏族谱》又记载，“顺治乙未（1655），顶岩遭火，坛场毁坏”之后，“中舍房黄尧英为擅樾，首倡募化建下堂佛殿。”根据上述记载分析，石壶寺迁建今址始于明正统三年之前可能性是存在的，崇祯庚辰年再重修或重建，至顺治乙未年，黄尧英可能为满足信徒增多的需求，再扩建下堂佛殿。顺治丁酉年（1657）水口廩生黄遂权，捐己田南山乡租数百斤，自纳粮，充作寺内香灯之资。康熙廿三年（1684），石壶寺住持圆愿募建下殿及两廊书院，水口庠生黄雄偕弟家俊、家煌捐昆山湖后杉六十余株，承泽鲲甲、鲲凤兄弟亦献杉资助，寺宇建筑比前宏昶。康熙廿九年（1690）承泽五房同捐本乡上泗洲土名丰田岭公田一段，租一百八十斤充作寺庙香火。卅九年（1700），黄雄复捐己租添助香灯。乾隆卅六年至卅七年间（1771~1772），寺再遭火，堂佛毁坏，紧接着于卅七年至卅八年（1772~1773）由住持悦峰和门徒海岸募化重修。乾隆戊戌年（1778）承泽黄应甲和黄超凤为首，鸠制“三真显圣”匾额，湖山八十六岁

太学生黄守仁录题进士黄龟朋的楹联“破洞伏魔开福地，传经度法保生灵”（《德化文史资料》，1994年第5辑，页25），择是年闰六月初六日分别悬挂于正殿和山门。光绪廿六年（1900）湖坂黄桂芬自备工料修理殿宇。宣统元年（1909）复募资大修。民国廿五年（1936），国民党中央军团长王成章奉令围剿张雄南，纵火焚寺，殿堂与佛像被毁殆尽。民国卅六年（1947）七月间，南山黄贵夏为首往仙游等地募捐，依原址重新复建，工程未竣，又遭风雨侵袭倒塌。随着岁月的流逝，人为和自然的破坏，昔日香火旺盛的寺宇，变得颓废、荒凉。

台湾宗教学者刘枝万先生曾把闽台系统的道教分为三支：（1）道士一道教；（2）法师一法教；（3）灵媒。他还指出，法师一法教一类中包含闾山教，而闾山教又分以临水夫人为主的福州三奶教系和以法主公为主的泉州法主公教（福井康川等，监修《道教》第三卷，上海古籍出版社1992年版，页117～126）。如果刘枝万先生的说法属实，那么闽台地区道教体系中“法主公”的地位便十分彰显了。事实上，在闽台民间信仰中，“法主公”的流播甚广，它的传播范围包括福建泉州诸县市、莆仙（原兴化）诸县市、福州、厦门、台湾、东南亚等地。在信仰传播过程中，随移民远行的“分香”确实是主要的途径。然而，如果我们可以同意刘枝万先生的看法，把“法主公”当成“法师一法教”的象征；那么我们便难以忽视道士（即“法师”）在传播这一信仰中的重要作用了。我在安溪一带调查时发现大多数法师（道士）祀奉“法主公”，并以能够施行“法主公”的法术为荣。而当我在德化县石牛山地区考察时，则又发现该地的道士竟然在其经典中列入了“法主公”的史诗，将之当做“清神咒语”处理。德化道士黄氏就有一部称为《圣君历便簿》的经书（1981年手抄本），其具

体内容如下（原文为民间手抄本，字句有不对仗及抄写错误，在此为保留原貌，笔者不加修饰）：

启请天大法主，玉封监雷张圣公；

生居永福桃溪境（注：福建永福月州离城百二里），祖在月州张家庄。

父名淳厚家居仕，次弟行四半耕读；

郭氏十娘亲生母，怀孕十月到临盆。

感得天神来降世，有宋绍兴己未年（宋朝高祖帝号绍兴）；

七月廿三启华诞，西时降生在凡间（五通鬼假看命送号慈观，指点污裙里四十九日保平安）。

满座华光灿烂起，三旦乳名号慈观（外号张锄柄因作锄柄）；

少年悟道白去寺（永福西区名山室，道书称为第七福地，中途得遇传授正法），十岁原来会能仁。

高盖灶峰初脱俗，拜师龙树大医王；

传授五雷天心法，诸誓文法尽皆通。

蒙师赐得七星剑，手提宝剑斩邪魔；

入地升天如顷刻，呼风唤雨雨在须；

除怪斩妖称第一，封岩破洞美无双。

一十九岁到尤溪（莲板桥地方圣君洞又福亭坑岭坑），募化缘金造桥亭。

二十一岁奉天命，大展神通到石壶；

赤水到岩宿一夜（永邑卅六都赤水洋头，大石现成一片如龙，容几十人住之），人模留迹至今存（对面圣迹留下）；

又蒙观音赐柳剑（观音变化女子洗菜接柳赐之），次早提剑斩青蛇（蛇头斩断口流黄泉不停，蛇耳、鼻、口、目路

过行人能看之)；

斩断青蛇化做石，头在路下身在溪；
踏到德化石壶洞，降伏五通侣洞天；
平伏五通在网内，困在小洞不超生；
奇峰怪石灵仙景，石凤石牛及石壶。
福建高山为第一，二十余层石壁梯；
石上法场行罡步，圣君脚迹尚留存。
遇到村场仙，三显真仙斗法罡；
飞沙走石大斗法，大仙愿服法高强。

二十四岁到兴化（铺古寨岭大路大石壁阻碍处用草耙开层），山中奇石狮精；

剑插狮头今犹在（在兴化上坪洋地方，过客能看见剑刀一支），古迹地名剑召岩。

二十五岁到梅邑，寿宁乡内虎头岩（闽清十二都界）；

犁牛创凿少视口（用牛犁开渠接水过圳），穿流通水灌旱田。

二十八岁回永福，攻破大鬼小鬼岩；
长庆尾潦田无水，金鸡岩壁凿流通。
回到盘古方壶地，翻身又到曹溪岩。

三十三岁逢大旱（春夏秋冬无雨赤地千里），辛卯年春不雨霖；

雷声霹雳大地震（三十三日雷声不停），玉旨降下禁雷鸣；

禁雷不止轰轰响，旨召法主禁雷威。
法主禁雷顷刻止，玉封监雷真圣君。

三十四岁游方广（永福甲岭七都三岛村著名仙洞），名山胜景第一奇。

相谅长眉祖师住（法主先谅祖师蒲团后，法身不动，圣

者谅之今塑圣者三位，立面前处)，返驾福清收蛇王。

法眼看见保林里，广济岩中奇凤山；

观察风景歇三日，回光返照到金沙，工作田园人不识
(在金沙作庸工变化江湖招毛尾田螺倒头竹束移仓，山主赏
谷二仓谷府古迹今犹在)。

三十五岁住江西，会遇天师谈文法。

玄坛元帅相随行，回闽尽破山妖洞（见金花洞银花怜全
妖修炼不除）。

天下名山经过尽，世间何怪不伏降。

时遇漳州天抗旱；石头出火井枯泉；

托赖圣君祈甘雨（时在金沙桥做草鞋，漳群人恳公祈
雨），咫尺滂沱救万民。

四十五岁闰浮世，孝宗淳熙癸卯年；

功成果满天书召，九龙潭头脱化身（祈雨时下水坐化）。

辰月八日辞尘世，午时脱化上金轮；

法身浮在龙潭面（此时雅乐幢幡接驾升天，黑面散发项
挂麻蛇，左手执剑，右手执柳枝），如生道貌话威仪；

法体即时塑宝像，威灵显赫镇金沙。

漳州善信分香火（漳州即时分香火回群建殿塑像），
炉香火传万家。

千家祈祷千家到，万家拜请万家灵。

弟子一心焚香请，本师法驾降来临。

细读《圣君历便簿》（1981年手抄本），可以发现其中主要内容与民间法主公传说相吻合。是民间传说抄袭道士经文，还是道士经文抄袭民间传说？显然，两种可能性都有。不过，即使是道士经文抄袭了民间传说，我们也不能忽视一个事实：道士通过颂经，强化了民间信仰；并通过他们的宗教旅行，起着传播“法

主公”信仰的作用。

在“法主公”成神的过程中，村落的作用就难以忽视。前文提到，石牛山附近村落实际上可能就是这个信仰的创设者。但是，这个信仰在传播过程中如何成为地方神？我对安溪溪村的研究就有助于回答这个问题。溪村的村庙是龙镇宫，奉祀的神灵就是“法主公”的历史人物。“法主公”是最受陈氏家族尊敬的神，他在一定的意义上代表陈氏家族村认同的主要象征。它的神化，与教美陈氏家族的古代独立运动有关系。

溪村陈氏家族接受这个信仰，大约在六、七世之间，是家族认同感的创造的不可分割的一部分。据溪村一则有关“法主公”的民间传说：“法主公”原来是同美村的一个“角落神”，也就是村内一个小角落的保护神。有一日，这个神的塑像被村人抬出来“巡境”，到达今之溪村龙镇宫的位置，突然通过通灵者（童乩）表示要留在溪村，不回同美。因此，后来他就被留下来，溪村陈姓村民为他造庙，拜他为村神。这则民间传说，大概反映了溪村陈姓氏祖先在六世至七世之间，试图从一个依附的地位挣脱出来，成为一个独立的家族—村落的历史过程。

由于五世时，联合家庭的形成，因而给六世、七世的几十年奠定了家族成长的基础。在此期间，陈氏家族的人口得以初步的发展，成为一个上百人的扩大式家庭（extended family），包括了若干代人的不同家庭。扩大式家庭的产生，带来了两个压力：一 为了使较大量家庭人口的责任和义务以及继承关系得以明确的定义，需要将扩大式家庭重新分化为较小规模的家庭单位；二，家庭的分化，需要以一定经济和土地基础为前提。解决这两个问题的唯一办法，是成立一个宗族式的家族（lineage），即各个家庭既有明确的责任、义务、继承的定义，同时又不致酿成分裂，分散家族作为一个共同体的力量。但家族成立，又要求有一定的土地和地域范围。从而，陈氏家族的独立运动，从争得土地

这一步出发。如《族谱》所载，陈氏的族先首先取得同美陈氏大家族的同意，在该族所属的边沿地带划出若干块土地，为陈氏奠定族基。由于当时溪村所在地有某些异姓群体居住，陈氏向该地扩散，显然有利于作为“叔辈”的同美陈氏大家族的势力扩张。因此，协议轻易地达成了。

六、七世时期，是教美陈氏家族认同和独立的形成时期。当时已经分房而居，并且形成一定房份之间的轮值和互助。但各房最初的规模仅仅是直系家庭（linear family），包括在世的父母和二一个以上已成婚的儿子的小家庭。这若干个直系家庭在今之溪村地方与其他姓氏居民杂居，相互之间的联系主要是以祭祖和族神（法主公）为基础，并且族神当时仅是陈氏家族的“角头佛”（地方神）。因此，该时的“房”尚不具备宗族制的“房支”（sub-lineage）的意义，而整个陈氏家族仅是一些散居的家庭，没有统一的家族土地。

到八世至十世之间，陈氏家族的人口发生了很大的变化。到十世，有传子的人口达 250 人左右，包括外迁和村内一传的人口可能已达 600 人左右。或者说，每个“房”或者直系家庭逐步在 100 年间增长到百人左右，直系家庭经历了联合家庭到扩大式家庭的发展。从而，家庭人口的增长达到极限并产生从扩大式家庭向小家庭模式发展的需要。在这一压力之下，产生了两个进一步的需求：一，扩大式家庭为了向分家立户过渡必须蜕变为房支（sub-lineage）；家族和房支必须通过获得一定的统一地产，以便满足分家后的生产、经济需要。分家之户和房支的成立基本上采用的是自然发展的途径。但是，为了获得统一的地产，全族必须统一行动。从而，在溪村产生了争夺土地的事件。

在溪村，除了上面提到的法主公传说以外，还有另一则有关神与土地的传奇。据溪村的老一辈说，原来法主公所处的龙镇宫是面向蓝溪的，是一种镇邪的“王爷庙”。龙镇宫还划定了一条

土地所有制的界线。宫后的土地（溪村村良田集中处）是一片广阔的农田，十分肥沃，但是不属于陈氏家族，而是属于以一位名为“谢百万”的富翁为首的家族。陈氏家族的人拥有一块十分贫瘠的溪边地，大部分人成为“谢百万”的佃农，每年替“谢百万”耕作，交纳大量的粮食作为田租。陈氏家族的人对此状况早有不满意。后来（具体年代不详），为了改变本家族的贫困状态，人们便建议请神解决问题。有一位通灵的人（童乩）被请到龙镇宫替村人向法主公求助。通过童乩的口头交流，法主公提出一个妙法。他说，溪村陈氏家族的人应该把龙镇宫的宫门倒转一个方向。使它面向村落的良田。因为原先的民间规定划定宫前土地属溪村人而宫后土地属“谢百万”，并且前者比后者贫瘠。把宫门倒转一个方向，便可使农田的不平等划分彻底改观。同一天晚上，法主公显灵，把宫门打通面向良田。从此，“谢百万”的土地便归陈氏家族的族人共有。

我们尚不知道这则民间故事是否为真实的历史。但是，它至少反映了一个可信的村落历史过程。也就是“王爷神”变为村神与陈氏家族获得族田和抵抗异姓经济剥削的交互关系的发展过程。“龙镇宫”的传说基本上反映的是八世到十世之间溪村教美陈氏家族成为一个拥有族田和若干聚落的单姓村的过程。到十世，“龙镇宫”前面的农田成为陈氏家族的公田。在祖祠，该家族也建立了族田。每个房支也各在自己的所在地展开扩大聚落地域，并各在房支的祖厅前面也拥有公田。此外，为了墓祭，在三个祖墓前面也有公田存在。

概略而言，关于“法主公”的诸多说法，主要包括如下几类：①关于他成神及行善的民间传说；②与民间传说相对应（甚至重叠）的道教经书传说；③地方正史的记载；④成神地区村落家族族谱的记载；⑤该信仰传播之地的地方化传说。对上述几类传说类型加以比较分析之后，我们当可发现如下几点：①“法主

公”成神前可能确实是一个实际存在的人物；②他是死后被成神地（石牛山）的地方家族村落推戴为神的；③道教的民间“法主公教”可能发源于成神地，后来逐步向外扩散；④在这一信仰类型扩散的过程中，道士的经书传统扮演了重要的角色；⑤在特定的历史时期，此一信仰也重新被“民间化”，成为一些村落的村神信仰。尽管我们尚没有充分的证据说明“法主公”信仰流变的具体历史过程，但我在上文引及的资料似已说明，这个信仰类型首先是一个地方性的崇拜，其后成为民间区域性道教的信仰，再从道士与广大地区的村落社区的互动过程中被地方化为村神（当然，在某些地区这种信仰也被道教重新改装成附从于别的道教神的副神）。

参 考 文 献

- 《安溪县志》（〔清〕乾隆版），福州：福建人民出版社，1985。
- 《德化县志》（〔清〕乾隆版），德化：德化县方志办，1987。
- 《德化文史资料》，1994年第5辑。
- 福井康川等监修：《道教》（第三卷），上海：上海古籍出版社，1992。
- 王铭铭：《社区的历程：溪村汉人家族的个案研究》，天津：天津人民出版社，1997。
- AHERN, E., (1981) *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DUARA, P., (1995) *Rescuing History from the Nation*. Chicago: Chicago University Press.
- FEUCHTWANG, S., (1974) "Domestic and communal worship", in Arthur Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, pp.105~130.
- (1989) "The problem of superstition in the PRC", in Benavides and Daly ed., *Religion and Popular Power*, New York: The State University of

New York Press.

FEUCHTWANG S., and WANG, M.M., (1991) "The politics of culture or a contest of histories: representations of Chinese popular religion", *Dialectical Anthropology* 16: 251~272.

FREEDMAN, M., (1958) *Lineage Organisation in Southeast China*, London: Athlone.

—— (1966) *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone.

GATES, H., (1987) "Money for the gods", *Modern China*, 13: 3.

GEERTZ, C ED., (1963) *Old Societies and New States*, New York: The Free Press.

HOBBSBAWM, E. AND T. RANGER EDS., (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

SAHLINS, M., (1998) "What is anthropological enlightenment? some lessons of the 20th century", a lecture presented at the International Lecture Series of Cultural Consciousness and Cross-Cultural Communication at Peking University, July, 1998.

WANG, M.M., (1998) "The Fa Zhu Gong festival: the birthday of god or the reproduction of locality in a Chinese village", keynote address, European Association of Chinese Studies Conference, Edinburgh, Nov., 1998.

围绕历史资源的非线性实践

——从黑龙潭人的仪礼活动看历史与现实的“对话”

罗红光

一 人类学中历史观的社会科学背景

如何认识“历史”？它之所以成为人文、社会科学的一个大命题，这是因为：历史上自英国的赫胥黎(T.H.Huxley)、德国的黑格尔和当时俄国的提米莱瑟夫(K.A.Timilyazev)以后，人们将达尔文的生物进化论的理论普及应用到研究人类社会。之后，随着G.J. 门戴尔(G.J.Mendel)等人的遗传法则的发现，自1930年以后，集团性遗传学的发展进一步地强化了进化论做为人文、社会科学强有力的依据。这些在宗教、社会思想方面产生了巨大的影响。他们将人由出生到死亡的生理过程用线形表示为一条直线，认为社会变化的过程依然与生物界一样，随着时间的推移，它也是一个由新生、发展与衰亡的过程来演变的。这种发展轨迹所呈现的时间也是一条直线性的历史进程。其中对中国社会产生巨大影响的应当是社会发展阶段论。^① 这一历史观主张生产力水平决定生产

① 马克思主义的历史唯物观认为：人类社会历史的进程应该是从原始公社、奴隶社会、封建社会、资本主义社会到社会主义社会，它的最终发展形式是共产主义社会。

关系并影响着上层建筑。^① 马克思去世之后,恩格斯在总结摩尔根《古代社会》研究成果的基础上针对马克思历史唯物主义所作的补充中进一步肯定了生产力水平做为划分“野蛮社会”与“文明社会”的基本依据。这里面有两个人类学最基本的命题值得考虑。首先,如果我们把时间分为“过去”、“现在”和“将来”的话,那么,“过去”、“现在”和“将来”的人们对各自的“未来”社会形态的判断充其量是个“预测”而已。在这一点上,马克思无愧是一个伟大的预言家。^② 对人类“过去”的判断如何呢?这种针对史前史的研究,特别是针对那些“无文字社会”的研究,在相当大的程度上,是以研究者所处时代的社会生产力水平为准绳,按逆时针方向所进行的“推断”。人类学、社会学等与历史学、考古学等的综合研究才使得那些过去的“武断”逐渐地拥有了对话能力。正如列维-斯特劳斯所说:“史前史和考古学知识的发展将时间上并列的诸文明向空间上拓展开来”。^③ 由此引发出下一个问题:即这里的“知识”显然不是“过去”的,而是“现在”的,我们的判断是建立在当下我们“心智”水平之上的思考。其次,也是上述两类思考(预测“未来”和判断“过去”)的共性:“我们”和“他们”之分,即判断是建立在“我们的思考”基础之上呢,还是建立在“他们的思考”基础之上?这是一个不同知识体系之间如何相互理解的重大问题。

“文化相对主义”出台之前,就已经有不少人类学家对那种划众为一的直线性历史进化过程提出了异议。在这一点上,深受 F. 博厄斯 (F. Boas) 方法论的影响, R. 本尼迪克特

① 恩格斯,1891年,“家庭、私有制和国家的起源”,《马克思恩格斯选集》,第17~175页,人民出版社,1972。

② 韦伯曾针对马克思的“共产党宣言”说:“马克思除了‘预言’什么也没讲”(韦伯,“社会主义”,引自韦伯在维也纳军官学校的讲演稿,1918年)。

③ レヴィ=ストロース,1952年,《人种と历史》,第32页,荒川凡男译,みすず书房,1970年版。

(R.F.Benedict) 在记录、分析积累了众多族群的不同文化心态的基础之上,著述了《文化的诸类型》^①一书。该书曾遭到诸多的批评,但她对传统的那种以本位理论为立足点的“本民族中心主义”(这里特指传统的“西方中心主义”理论)的批判构成了确立文化相对主义的一个重要标识。文化相对主义者主张:任何一种文化都有其内在的价值体系,该文化,也就是说,它做为一种适应所处人文环境的基本生存方式,伴随着它自身历史的整个过程。由此可见,在历史的进程是否是单线式的这一问题上,文化相对主义与社会进化论之间有一个巨大的鸿沟。

列维-斯特劳斯人工智能般的结构主义式的分析构成了他对历史的基本看法,他在“停滞的历史”与“累积的历史”讨论中提出疑问,说:历史的这两种形态的区别究竟是基于适应诸文化的一种内在的性质呢?或者是否出自于我们观察异文化时所拥有的那种本民族中心主义的视角。我们把那种与我们的文化相类似的文化,也就是说,对我们来说有“意义”的文化,称为“累积性的”加以认同;相反,我们所采用的体系化了的准则无法衡量与我们不同的文化,或者说,当衡量对我们不产生任何意义的文化时,人们将它定论为“停滞的文化”。^② 围绕历史是线性的或是非线性的讨论已经远远超出了问题本身,这是因为,对整个社会科学来说,那个“鸿沟”所涉及的是科学与愚昧;理性与迷信;现代与传统等一系列最为基本的争论。有关“巫术、科学、宗教”的学术探讨,且不说后来的列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss; 1962)和汤巴亚(Stanley Jeyaraja Tambiah; 1990),马

① Benedict, R.F., 1934, *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin Co.

② レヴィ=ストロース, 1952年,《人种と历史》,荒川几男译,みすず书房,1970年版,第35~43页。

林诺夫斯基早在他的《巫术、科学与宗教文集》^①一书中就已经全面系统地关注了这一命题的理性思维问题。但无论在方法论上还是在认识论上,讨论焦点所反映出的一个基本思想是:西方文明思想的霸权地位的确立是以不惜丧失与其他不同文化平等对话的能力为代价的。

人类学中的古典进化论^②和新进化论^③在文化解释方面均面临着一个共同的问题:即古典进化论的解释逻辑在“文明”一方;新进化论者批评说伴随着社会的发展,同时也出现了诸如“文明垃圾”、“精神抑郁症”,“时间的奴隶”等社会现象,情况不容现代人乐观。笔者在这里的问题是:采用西方人的眼光解释非西方、或者用土著人的知识解释西方社会,虽然相互能够产生知识意义上的批评,但是,古典进化论与新进化论对人类历史的解释沉溺于同一种解释逻辑,它们只是解释历史的方向不同而已。换言之,新旧进化论设定了一个历史性隔阂(传统的/现代的、落后/文明等等),它导致了绝对相对主义者的那种文化认识论上的障碍。在本文中,我将主要讨论时间(历史)的文化含义,通过对陕北黑龙潭人的仪礼过程(ritual process)的考察,分析黑龙潭人围绕时间(历史)的非线性问题,以此来证明他们在时间(历史)问题上的创造性和再生机制以及历史的现实性问题。

二、黑龙潭人的“问题意识”

在黑龙潭,农业生产活动中的农家是以村为单位登记在村民

① Malinowski B. 1948 [1992], *Magic, Science, and Religion and Other Essays*. Waveland Press.

② Service, Elman R. 1971, *Cultural Evolutionism: Theory in Practice*, Rinehart and Winston, Inc.

③ Sahlins, M. 1972, *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine Publishing Co.

委员会的“花名册”里，此外还有不少农家出生的商人，他们的商业活动也都按照工商管理条例分别注册在个体户“档案袋”里，于是他们也拥有了相应的国家法律手段的保护。但是，一个正常的人，他通常是一种处在法律之外的存在（因为他并非以触犯法律为生）。在他们日常的社会生活中，人们通常直接接触的并不是法律，而是他们祖祖辈辈赖以生存的自然与人文环境。在包括生产活动（农贸活动）在内的社会生活中，农家仍然时常面临着远远超越于法律程序之上的复杂性和细腻的问题。这种复杂性也就是围绕他们“生意”的社会环境。在这个环境中，我们可以观察得到的就有他们的人际关系问题、来自于国家方面的政策影响，以及黑龙潭人围绕财富的文化批评。这些在他们每个人的社会生活中又是非常重要的变数。在另一方面，农家和农家商人朝着安定“生意”的方向，在各自的社会生活的实践过程中不断地进行着细致入微的不懈努力。但是，在这个过程中，还是会出现许多超越他们经验范围的问题，而且他们又不得不从正面对待这些社会事实的挑战。有关他们生活经验层面的致密化过程分析不属于本次的议题，故此不想涉及。这里只从他们的仪礼角度，针对黑龙潭人的历史观进行详细的记述。做为一个切入点，本文通过对黑龙潭人在黑龙庙中进行的一系列仪礼活动的描述，来理解他们的行为和思考之间的“对话”过程中所反映出的时间（历史）的文化属性。

黑龙潭人的这一“对话”过程是由以下三个过程来完成的。

其一，“言说”：它是由参拜者带着具体的问题意识参拜黑龙庙，并向“黑龙王”表达自己的问题意识。这与在基督教堂或神社前所见到的“对话”有所不同，“言说”是发声的，而且是公开的。

其二，“抽签”：向“黑龙王”诉说完毕后，由参拜者从100支竹签（神签）中抽出属于自己的那一支。这一过程也叫“问签”。

其三，“解签”：也叫“破签”的过程，是解释签纸上的《签文》来解

读参拜者的具体问题意识的过程。

其具体做法如下：

按照常规，首先参拜者烧黄纸以示自己将要参拜，然后烧香磕头。之后，参拜者敲响身边的钟，并开始表达自己的问题意识（实际上是发问），说这样黑龙王能够听见。整个过程都以拟人的手法进行。此时，平日百姓的那种温顺、腼腆的性格一点也感觉不到，他们毫不拘束地当着毫无关系的旁观者（当然，他或她的心思在黑龙王，此时目无俗人）诉说着自己的问题。根据问题性质和程度的不同，不少参拜者甚至带着感情来表达问题意识。诉说完毕后，自己觉得有必要时还要向黑龙王许愿，也有人当时上布施。最后一道程序是从小木箱中抽签（如上文“其二”所述）。当竹签从小木箱中蹦出来之后，此时的竹签已经不再是泛指的签，而变成了针对某个人、具体事宜的签。尤其对参拜者来说，这时的签是他（她）代表自己的行为抽到的，这支签只能属于他（她）自己。接着根据签上的番号，参拜者需要到另外一个地方（窑洞里）对质出属于自己的那个番号的签纸，然后就签纸上的《签文》内容进行对话。对话的过程就同“谈心”，它其实是一种“破签”，即：根据参拜者来自现世的具体问题意识，针对《签文》这种教义又重新进行解释的过程。

1. 参拜黑龙

【例一】

参拜者：农家夫妇（40余岁）

问题意识：曾借给亲戚钱，一直不好意思要回，请问黑龙王是否可以要回？

背景：向这对夫妇借了钱的那位亲戚居住得比较远，生产活动也不在一起。在黑龙潭，一般情况下金钱借贷关系的背后有一种人文背景做为基础。但是这家借钱的对象是亲戚，想从亲戚那里讨回借款在当地反倒是一件无情的举动。这时贷款方是理直而

气不壮。相反，向某人借款越多的人，反倒能够牵着贷款人的鼻子走。因为这不仅仅有经济上的缘故，还有文化上的约束。

【例二】

参拜者：农家，女（50 余岁）

问题意识：当批准了住房（窑洞）用的新地皮后，在修建窑洞时为了防止今后窑洞塌方，在自己和邻居之间还挖了一个排水道。邻居认为我多占了他们的地皮，大发雷霆。于是，他们在我的和他们的耕地之间也挖了一道排水沟。眼看着两家关系将要恶化，实在为难，究竟如何是好？

背景：黑龙潭处于黄土高原上，黄土中含沙，土质比较松软，当遇到大雨或雨季时，往往出现倒塌、滑坡等现象。他们习惯住窑洞，窑洞一般修建在半山坡上。在两家之间一般有一道坡墙相隔。谁都不愿意让水流入自己的院内。所以，挖一条排水路似乎很合理。但是，如果两家不经商量单方面挖它，往往造成矛盾。这个矛盾在上窑和下窑之间更为突出。

【例三】

参拜者：农家，男（40 余岁）

问题意识：为自己的儿子抽签。儿子的就业有没有指望？

背景：就业难是一个较新的社会问题，按照新中国的传统来说，由于户籍制度的安排，农村人和城市人被栓在“二元结构”里，农村的孩子如果上不了名牌大学，比如上了地方大学或中专等学校，那么就意味着他（她）将来还得被分配回原地。话题中的儿子是在榆林的一个建筑专业学校就学，9 月即将毕业。

【例四】

参拜者：农家夫妇（50 余岁）

问题意识：儿子想到外地去工作，他能不能找到工作？

背景：在这里，想要立自己的“业”，首先要找到一个具体

内容的工作。为此，与其他农家一样，他凭借“信誉金库”^①筹集资金是第一步。该话题中的儿子说想去外地，对此，两位长者没有自信，老人希望尽可能地就近当一个下手，打个短工或什么的，看看是否可以。

【例五】

参拜者：农家，男（40余岁）

问题意识：代替他人问签。想知道离婚可不可以？这个离婚的话题是由妻子单方面提出来的。

背景：离婚的话题，这在黑龙潭被认为是不好的事情，一般都是劝说打消离婚的念头。这类话题往往会变成具有浓厚价值判断的传闻，因此必须慎重地对待此类问题，不能简单地处置。这是因为，这类问题与名誉相关联，会招致有关人格和人品的纠缠。提出离婚的夫人说：“丈夫长期在外打工，家不像家。”

【例六】

参拜者：农家（例五的同行者），男（40余岁）

问题意识：可以做买卖吗？特别是外出做买卖是不是可以？

背景：外出做买卖对黑龙潭农家来说是一种冒险行为。为此“具备好的条件”这一言说的背后，也不仅仅指物质条件，它还要求具备一定的信心。这位参拜者为了“生意”曾经参拜过黑龙庙，他认为去年（1992年）在“生意”上的成功是托福于黑龙王的保佑。于是，他这次为了还愿给黑龙庙上了300元布施^②。

① 它不是资金本身，而是一种当地威信的拥有。它可以用于筹集资金的人格担保。话题中的男青年并不具备这种条件。在黑龙潭，有威望和威信的人才具有这种资格。

② 布施并不是强制的，大多数人都是自愿地上布施。布施分三类。一类是做为谢礼的布施，其金额不等。但是，该布施的额数是根据参拜者所咨询事宜的大小，或者对参拜者来说该事宜的重要程度而定的。另一种则是为了还愿的布施。它是农家想在黑龙王的袒护下做什么事情时给龙王立誓约，当地人称“许愿”。最后一种是义务劳动。劳动的天数由许愿者按照各自的情况而定。

比如说，如果自己的“生意”成功的话，将利益的多少成分给黑龙王，或者直接说明上多少钱的布施。这样，他与黑龙王之间达成一种盟约，事成之后给黑龙王还愿并与其共享成功的喜悦。这种布施与其说是许愿之后的“负债感”所至——从参拜者的建设性的许愿这一角度来看，他不是被动的，倒不如说他是为了能与黑龙王保持一种能够自主的信赖关系。这也从另一个角度反映了他对自己的言行和黑龙王的忠诚之心。完成了从“许愿”到“还愿”这一过程之后，事实上，它又为下一次打下了一个良好的盟约关系的基础。这 300 元布施的额数是该参拜者上次给黑龙王的许愿，这次就算是还了愿。最后还有一种布施，它并不是为了一件具体事宜而上的布施，而是为了与黑龙王保持一种可持续的联系。这种布施与前两种布施不同的一点是，它不是所问事宜派生出来的金额。此外，虽然为数极少，但也有穷途潦倒的参拜者，他们不需要上布施也可以抽签。

【例七】

参拜者：农家，女（男友同伴，20 余岁）

问题意识：自己的妹妹出走，想知道她的近况如何。

背景：为什么出走这一点不明确。有一点可以说，这一带的人们也不为像过去在人民公社时代的那种户籍制度所束缚，出入也比较自由了。

【例八】

参拜者：农家，男（40 余岁）

问题意识：想为最近去世的叔父决定婚姻对象。对象已经找好，问黑龙王这个对象可以不可以。

背景：在黑龙潭，一般情况下，与现世家庭富裕程度无关，为生前失去对象或没有对象的死者选择“结婚”对象，并为之举行“婚礼”。这个参拜者的叔父生前没有结过婚，作为晚辈的参拜者据说为叔父找到了“结婚”对象，是一位寡居多年后去世的

妇女，据说还没有对象。死者之间的结婚是通过一定仪式之后将尸骨合葬而成立。

【例九】

参拜者：农家，男（40 余岁）

问题意识：自己的骡子失踪了。跑到哪里去了？能不能找回来？

背景：这里的骡子不仅用于自己的耕作，也常常用于为他人耕作。这里的大型牲畜平均七户一头，一头骡子每耕种一亩地可获得 20 元的收入。另外，这里有一套完整的交换体系，^① 失主丢失的不仅是自己的骡子，从当地的交换体系来看，他有可能丧失他在该交换体系中本属于自己的位置和关系网。

【例十】

参拜者：农家出生的临时工，女（20 余岁）

问题意识：想把农村户口换成城市户口，问黑龙王是否可能。

背景：这位女工在镇川镇地毯厂作临时工。如果把农村户口换成城市户口，她便有可能转换成正式工，从而成为名副其实的国家职工。如果能转成正式工，那么之后的劳保、退休金等等均由国家提供。但是，变更户口的手续不是一件容易的事。要达到这一目标，除了正当的手续以外，首先她的人际关系显得十分重要，于是，她力所能及的事情便是做好具体地拜托什么样的人才好这一心理上的准备。

【例十一】

① 罗红光，1995 年，“陕北米脂县杨家沟村阶层形成的报告”，李培林编，《中国新时期阶级阶层报告》，辽宁人民出版社，第 434～496 页；另见拙著“道德灵魂的交换”，周星、王铭铭主编，1996 年，《社会文化人类学讲演集》，天津人民出版社，第 689～705 页。

参拜者：农家主妇（40 余岁）

问题意识：父亲的肾脏不好，想求药，还想问一下病因。

背景：在黑龙庙，除了上述仪礼性质的行为以外，还有进行消灾除病的抽签行为。据说黑龙潭的水（圣水）可以消灾除病。

【例十二】

参拜者：农家，男（45 岁）

问题意识：最近夜里经常做噩梦，耳朵也疼。究竟是怎么一回事？是不是有什么恶魔介入？

背景：如上所述，他们的问题意识不仅仅停留在用肉眼可观察得到的东西，在他们思考过程中的细微变化也能引起他们的问题意识。对这种变化，他们照样认真对待，并且直到认为心安理得时才罢休。

【例十三】

参拜者：农家，女（50 余岁）

问题意识：不知是村里什么人把树皮给扒掉了，为此自己的丈夫还能不能当村书记？

背景：在榆林地区，由于地处黄土高原的边缘，距离戈壁沙滩很近，所以每年植树造林是一项重要的任务。如果没有林业部门的批准，随便乱砍乱伐是不允许的举动。砍伐树木有时甚至会触犯法律。这位村书记夫人的疑虑是担心这件事有可能被责怪下来。

【例十四】

参拜者：农家，女（40 余岁）

问题意识：丈夫长期卧床不起，简直没有办法，是否可以离婚与他人结婚？

背景：在黑龙潭，农家主妇的使命一般被认为是操持家务，传宗接代，维护家计。这位农家主妇已经无法维持家计了。

【例十五】

参拜者：学生，女（20 余岁）

问题意识：结婚的前景如何？

背景：来者是榆林某专业学校的在校生，想和男朋友分手。以前就有过想分手的念头，该念头主要产生于周围有人故意说三道四，背后说闲话。

【例十六】

参拜者：学生，男（20 余岁）

问题意识：此参拜者是榆林某大专院校的在校生。毕业即将来临，希望知道一下自己的命运。

背景：他的大学管理人员对金钱感兴趣，他听说要给有关人员送钱财。

【例十七】

参拜者：女工（27 岁）

问题意识：参拜者是陕西咸阳市某纺织厂职工，她对目前的工作不满意，想辞职。如果可能的话，希望在电力、水利或者邮政部门就职，能否实现？

背景：该女工在陕西省第二毛纺织厂工作。该厂工作体力上辛苦，想换一种职业。她对第一次的签好像不满意，于是抽了两次签。看来，参拜者抽的签对他（她）并不是“一锤定音”，如果不能使自己理解的话，他（她）还可以抽第二、第三次。问题在于解签后的结果是否与他（她）的想法或者理解能形成“对话”（沟通），这十分重要。

【例十八】

参拜者：退休职工，男（43 岁）

问题意识：自己的父亲患脑血栓，长期治疗却不见效，久而久之成了心病，问黑龙王父亲的病能否治愈？

背景：该病久医不愈，究竟求西医好，还是求中医好，参拜者因迟迟不能断定而烦恼。

【例十九】

参拜者：退休职工，男（43岁）

问题意识：原在国家某煤矿工作，由于患病辞职回乡。病能否治好？

背景：上述问题不是自己的，而是为自己的哥哥问的。在这里，只是自己好并不一定幸福，家庭的连带感还是比较强烈的。

【例二十】

参拜者：国家干部，男（40余岁）

问题意识：想知道来年的运气。

背景：参拜者是在兰州炼油厂工作，与黑龙庙的圣职者高氏是同乡。据说该参拜者的弟兄姐妹多，并且都是优秀人才。此人虽说人在外地，但心还在黑龙潭。

【例二十一】

参拜者：榆林的军人，男（20余岁）

问题意识：想知道自己的命运。

背景：他考虑晋升的事情，但是目前没有理解他的上司。他希望能有一个能够理解他的“靠山”。

【例二十二】

参拜者：榆林的学生，女（20余岁）

问题意识：正在等待分配工作。如果分配工作的通知下来，决定自己到外地工作的话，是否可以？

背景：毕业前夕，按照志愿可以初步定一个大概的去向。比如自己在志愿中填写了选择医疗部门工作，但是实际上，由于校方的决定，不一定能去成离家近的那个医疗部门。

【例二十三】

参拜者：延安的作家，男（60余岁）

问题意识：希望得到黑龙王的保佑。

背景：此人在当地担任人民代表大会主任，还曾经撰写了

《寻找那些被通缉的人》、《中国行》、《世纪行》、《东方行》、《刘志丹传》等中国革命的作品。上述作品分别由青年出版社和解放军出版社出版。这次要为1993年末召开的全国人民代表大会奉献作品。可是，因病手臂颤抖无法执笔，特此祈求黑龙王的保护，并且给龙王许了愿，他说：“如果保佑我，书能按时写成的话，下次我还来看您龙王老人家。”

【例二十四】

参拜者：米脂县城的居民，女（50余岁）

问题意识：因为闹纠纷，想诉讼到法庭。这样做好不好？想打听是否能胜诉。

背景：母方的侄儿又盗窃（煤炭）、又赌博，简直是无恶不作的“黑痞”（地痞流氓）。如果对他这种不法行为进行制止的话，还要遭到殴打，就连他自己的父母和妻子也不在话下。为此他也被逮捕过。他是参拜者的亲戚，究竟如何才能摆脱这种状况？目前想上诉法庭。此外，这种状况的持续，是不是由于没有把祖先的灵魂安顿好？还是水路（风水）有问题？还想搞明白。

2. 被解构的形而上的《签文》

《签文》的构成是①题目：题目指的是《签文》所指典故的题目。与之相对应的是《签簿》^①。解签者是以这个题目背后所隐藏的历史典故来做为知识背景的。②走势：它显示趋势处于整个周期的什么位置。③寓意：该题目中所包含的典故的意思和内容。④又曰：针对“寓意”的理解和评价。⑤解曰：解签所得出的结论或价值判断。这里重要的是：支持《签文》的知识背景是《签簿》，它的内容都是中国各个朝代帝王将相的肇事，而且依据

① 通常不出示，而被保管在他们认为可靠的地方。事实上那些历史典故早已在他们的记忆中。

中国正史资料^①编纂而成。

《签文》的走势中有着秩序井然的线形序列，即“上”组的“上、中、下”；“中”组的“上、中、下”和“下”组的“上、中、下”。按照上述排列，上中下各3回，9次一个周期，这样反复11次正好99支签，黑龙潭圣职者在此基础上又加了一支，共100支签，换言之，《签文》中的走势从“上上”开始，又结束于“上上”，周而复始，它们共同表达了一种时间上的轮回。理论上讲，抽到某一支签的同时也意味着抽签者目前的变化阶段上的某种处境。但是，从上述竹签排列的整体时间概念上来说，参拜者问题意识的时间只是一种偶发性的时间，如前所述的那样，它一旦经过抽签之后，那支签就转换成了具有参拜者人格属性的签，它所代表的时间已经不再是一百支签脉络里的趋向。这是因为：被解释的《签文》中所寓意的趋向并不是在上签和下签之间的因果关系（事实上它们也没有因果关系）中来定位，而是就这个临时代表个人属性的《签文》典故的寓意来进行解释的。所以，上述轮回式的时间观念，只代表了《签文》本身的形而上的时间概念，并未从宏观意义的时间观念来解释个人的时间。在这个意义上，它不像“十二属相”、“八卦”或“解字”那样讲究“命中注定”的宿命论，相反，它针对参拜者的问题意识提供历史的启示。因此，黑龙潭的这种仪礼也就更加接近于参拜者的社会生活，为参拜者提供了一种可以与中国上下5000年的历史进行“对话”的可能和自我反思的余地。有关上述③、④、⑤的解签度问题我们将在下文的解签过程中进行详细的分析。

对参拜者来说，具体的问题意识通过仪礼的形式与《签文》

① 比如：冯梦龙、蔡元放编，《东周列国志》（上、下），人民文学出版社，1986，和《史记》中典故的简易读本和剧本等，在这个意义上，他们所用史料版本是具有“中国正史”色彩的资料。

的内容相结合，这样，通过自己的抽签行为所抽到的签，虽说它是临时的，但此时它也就成了只属于某个特定人和事的《签文》。就《签文》字面意义上的解释来看，这些日常生活中的概念相对独立的时候，它们只表示了一种词汇，并不产生实际意义的情节。但当使之镶嵌于故事之中时，如上所述的那样，特别当它与参拜者的问题意识结合在一起的时候，方能构成一种具有现实意义的意味和价值判断。事实上，黑龙潭人创作《签文》的过程，也就是使其意义成立的一种认识过程。对解签者来说，他在这个仪礼的过程中所必需的信息是参拜者的问题意识和他（她）的社会背景，经过抽签后成为特定的某人某事的《签文》和做为这个《签文》知识背景的《签簿》。

三、作为解释者的实践

黑龙潭的参拜者每天平均约有二百余人，并且都带着问题意识来参拜。他们的问题意识产生于自己日常琐碎的生活，如同他们所说的那样，“敬神如尽心”。所以，他们无论打听失踪的骡子也好，外出亲戚的近况也好，或者结婚对象、有关买卖的人文状况什么的，都显得格外认真。他们的仪礼中还反映出：矛盾的双方都是带有私心的凡人，而且对矛盾者双方来说龙是超凡的，它生活在人间烟火之外的世界，不具有凡人的欲望，如同它被做为向万民施雨的象征一般，只有向抽象意义的万民付出。在这个意义上，龙不仅被当做能够提供启示的象征，而且还能代表公正。所以，黑龙潭人对龙的这种解释也使得在其名下的圣职者必须具备这种圣洁的素质，“凡心过重”的人，作为圣职者是不称职的。这种思想可以波及到当地基层组织建设中的竞选活动。在黑龙潭做义务劳动或做其他有关工作的老年人们对他们自己有个自评，说：“没出息的人干着有出息的活。”这种素质究竟是什么？又如

何维持？以下我们从《签文》的角度重新观察一下抽签。

1. 解构与建构

通过上述二十四个例子，我们简单地了解了黑龙潭人来自当下（现世）的问题意识及其产生该问题意识的人文背景。下面我们换一个立场来浏览一下围绕“启示”的解释中所表达的价值性判断问题。

（1）不同《签文》解释不同的“问题意识”

【例二十五】

参拜者：农家，男（20余岁）

问题意识：自己在经营小本买卖，但想转换为经营餐馆。能否变更，具体如何做是好？

抽签：第六十九签——“中中”。〈子夏丧明〉

【解释】：注意与一起共事的人或给自己帮忙的人之间的关系。当你发觉你不适宜经营餐馆时，千万不要勉强从事。眼下你的状况并不佳，做不好会惹出乱子来的。转换为经营餐馆的事宜应当缓办。

关键词：“人缘和事宜要一致。”

【例二十六】

参拜者：农家，女（20余岁）

问题意识：想通过和丈夫一起共事（做“生意”）来加深双方的感情。比如在哪里一起开个裁缝店铺也行。

抽签：第三十九签——“上下”。〈商鞅相秦〉

【解释】：一定要逆行的话会招致不安，所以按照丈夫意志行事。注意避免家庭内部的争吵。女性应该返回家庭为好。

关键词：“不要自以为是”。

【例二十七】

参拜者：农家，男（40余岁）

问题意识：判断一下命运。

抽签：第六十三签——“下下”。〈晋败韩原〉

【解释】：应该借助他人的力量或智慧开展经营活动。为此你必须给帮助你的人报恩，而不要背叛朋友。社会上人与人来往，凭的友情，不能伤害别人。

关键词：“以和为贵”。

【例二十八】

参拜者：农家，女（50余岁）

问题意识：28岁的儿子正在上卫生学校，就业的问题尚未解决。他25岁的女朋友要求结婚时的礼金要一万元。我没有那么多的钱，为此婚事迟迟不能定局。正在左右犯愁的时候，听说儿子的女友好像又和别的男人交际。最近该女友对儿子的态度也开始有些微妙的变化，比如说我们家贫穷，家境不称等等。该如何对应呢？

抽签：第七十八签——“中下”，〈唐相冰山〉

【解释】：中间好像又有第三者插足，情况不好。这主要是第三者的问题。为此，首先应该让儿子和他的女友直接谈谈，最后，儿子虽说没有开办医院的资金，但有本事。所以，双方好好谈谈，比如能否男方出力女方出资一起开办村诊疗所如何？这样的话，双方的梦都可以实现。最主要的是儿子和他的女友如何谈话。

关键词：“无权又无势，所以靠人首先要知其人”。

【例二十九】

参拜者：农家，女（30余岁）

问题意识：判断全家的运气。

抽签：第二十二签——“中上”。〈喜公牧马〉

【解释】：多余的事情不要插手。你被有恶意的人套住了，加油！不要轻信人言。塌实地养心，心怀诚意专心做买卖会有成功的希望。

关键词：“养心”。

【例三十】

参拜者：农家商人，男（30 余岁）

问题意识：目前自己的生意顺利吗？应该注意哪些事项？

抽签：第八十八签——“上下”。〈单骑见回〉

【解释】：你具有随机应变的活动能力，同时到目前为止你也积了德，估计生意会成功。尽可能地继续做目前的买卖。

关键词：“守名守业”。

【例三十一】

参拜者：农家商人，男（20 余岁）

问题意识：想确认一下自己经商的前景。

抽签：第九十七签——“下上”。〈宴会绝缨〉

【解释】：有希望。但是应该有气度。

关键词：“尽可能有度量”，“不拘小节”。

从上述“对话”中我们可以看到，问签与两个事实相关联。一个是与现实社会生活密切相关的参拜者的问题意识；第二个事实是写在《签文》里的记述有关历史上帝王将相的逸闻轶事的内容说明。从仪礼的操作程序上来看，参拜者首先通过抽签来接受从一百支签中抽出了只属于自己问题意识的那一支这一事实。这一步正是参拜者的问题与签上的记述相结合的仪礼性的第一步。其次，有关参拜者抽出的那一个签的内容，是结合参拜者的问题意识进行解释的，这是第二步。对参拜者来说，这时的解释已经不是一般论意义上的解释，也不是针对他人，恰恰是对自己的问题意识的解释。比如【例二十六】所见，从《签文》上并没有明确的有关夫妇关系的记述，它里面无非只说明了皇帝和大臣的君臣关系。但是，在解签层面上，解签者在解释了上述“历史和现实”这两个事实之后，在对参拜者的具体问题意识有意义的基础上，通过隐喻形式（Leach, E.1976）在解签层面上进行转换。

这样一来，做为两个事实的结合点，通过解签者和参拜者的谈心得出诸如“不要自以为是”的关键词。“女性返回家庭为宜”这一解释也是建立在参拜者的问题意识与《签文》内容之间的隐喻关系基础之上的判断，并不是对什么人或什么事都同一的那种教义般的解释。这样，本来只有一百支签的《签文》，通过解签过程，也就成为了只针对参拜者问题意识而言的《签文》，也就是说《签文》由“一般”转变成为一种“特殊”。因此，圣职者（解签人）始终把握的一点是在理解《签文》典故的基础上，从参拜者的问题意识出发对《签文》进行再理解。在这个意义上，现实和历史是在一个脉络里才能得到针对具体问题意识的解释。

（2）不同《签文》针对同类“问题意识”

【例三十二】

参拜者：农家，男（20余岁）

问题意识：想马上买一辆小型拖拉机，问黑龙王可行不可行？

抽签：第十五签——“中下”。〈庄子鼓盆〉

〔解释〕：从时运上来看，适合购买拖拉机的时期已经过去了，最好等待下一次机会。

关键词：“开阔心胸”。

【例三十三】

参拜者：农家，男（20余岁）

问题意识：想购买拖拉机。

抽签：第四十五签——“下下”。〈虞公求剑〉

〔解释〕：虽说不买为好，但你的时运并不坏。如果买的话，尽可能和亲戚或朋友一起来用它工作。

关键词：“适可而止”。

【例三十四】

参拜者：上述【例三十三】的同伴，男（40余岁）

问题意识：自己虽说不会驾驶，也不会修理，是否能买一辆拖拉机？

抽签：第十九签——“上上”。〈二宋同科〉

【解释】：与上述【例三十三】的人携手的话，可以成为好伙伴。

关键词：“同心同德”。

上述【例三十二】至【例三十四】的三个事例同问的是购买拖拉机。拖拉机在当地来说，它不仅使用于农业生产过程，另外也用于交通，而且从中可以获得相应的收入。尤其它的作用若能合理地被用于他们的交换体系^①中的话，拖拉机也就变成了一种具有人格色彩的重要资源。比如拖拉机手朱某助人为乐的精神被黑龙潭人喻为“老黄牛”精神。此时，拖拉机本身并不能产生出“老黄牛”的精神，问题的关键在于作为拖拉机手的人是否具备当地人的文化素质。所以，在黑龙潭，他们的任何经济活动，如果只是单纯地追求充实生产手段的话，它并不一定能够保证当事者在“生意”上的成功。所以我们可以看出：参拜者和解签者之间的“对话”，实际上也就是针对这一部分而言的。这时我们再看解签的情况时就会发现，“可以购买拖拉机”和“不可以购买拖拉机”以及“可以购买，但要待时机成熟时再看”等等的价值判断，也是因人而易的。

对于这种事实，我们通过下述问题意识再次理解一下针对同样的问题意识，用不同的《签文》来进行解释的内涵。

【例三十五】

参拜者：农家，男（20余岁）

问题意识：婚姻的可能性。

^① 罗红光，2000年，《不等价交换：围绕财富的劳动与消费》，浙江人民出版社。

抽签：第三十签——“上下”。〈郑庄克段〉

【解释】：应注意一部分人对你说闲话，你的周围的人认为你的名望并不高。正因为平凡才需要加倍地努力。

关键词：“勤劳加努力”。

【例三十六】

参拜者：农家，男（20余岁）

问题意识：婚姻问题。

抽签：第十二签——“上下”。〈齐姜杀妻〉

【解释】：曾经从情感上伤害过人，所以你周围有人憎恨你。围绕结婚问题要避免与他人争执。

关键词：“难免不如意”。

有关婚姻的问题意识也同样，不能认为只是因为个人差的问题，它是处在那种时节，跟当事者所处的社会状况有关。在解释过程中，双方的“对话”集中在“伤感情”、“评论”、“为人”等方面。但是，它的解释力度、深度和范围都因人而异，换句话说，《签文》由一般意义转换为特殊意义的关键在于参拜者现世生活中的“问题意识”。

（3）同一个《签文》解释不同“问题意识”

【例三十七】

参拜者：农家商人，女（20余岁）

问题意识：自己的“生意”是否有运气？看看它的未来。

抽签：第四十二签——“中下”。〈梁伯箴官〉

【解释】：不要焦躁。你过于勉强自己去做“有才能”的人，要注意。比如，你没有人缘关系，也就不能有工作上你的门。认为工作不好就不想去，应该首先去，在做的过程中安定下来才对。在工作环境内部如果有给你拉工作关系的得力帮手的话，那就有救了。如果没有这样的人，那么你的理想会被别人夺走的。

关键词：“量力而行”。

【例三十八】

参拜者：驾驶员，男（40 余岁）

问题意识：作为司机的未来命运如何？

抽签：第四十二签。（同上）

【解释】：抽到了好签，但是平常还要注意安全。

关键词：“谨慎行事”。

从这个第四十二签的“梁伯簪宫”的典故中，可以读出多层意思。针对“例三十七”的问题意识，解签者从“避难中的夷吾”和“保护了夷吾生命安全的梁伯”之间产生“恩”的启示；而对“例三十八”赋予的启示则是以夷吾恢复权威之后，非但没有报恩，反而食言，恩将仇报。基于这个启示的含义，提出了当事者要小心，多注意安全的希望。这里我们可以说：做为“生意”的手段，开车的经济活动是否顺利，仍然是在当事者所处的诸人文关系的脉络中加以解释的。围绕不同时间段的“生意”问题，我们再看以下 3 例。

【例三十九】

参拜者：农家商人，男（30 余岁）

问题意识：觉得自己的“生意”逐渐地不安定起来，所以想看看今年的时运。

抽签：第五十五签——“上上”。〈星拜银州〉

【解释】：今年的时运顺利。份外的事情不要插手，做正事。你有才、有福又有德，会感动龙王的，但是，一旦鬼迷心窍，那将化吉为凶。

关键词：“不要贪婪”。

【例四十】

参拜者：农家商人，男（30 余岁）

问题意识：想看一下目前“生意”的状况。

抽签：第五十五签。（同上）

【解释】：如果是正经的事情，请大胆地去做。不要贪图，也不要走歪门邪道。你抽的签是个好签，但条件是针对你做正经“生意”。

关键词：“不要走歪门邪道”。

【例四十一】

参拜者：个体户，女（20 余岁）

问题意识：现在做美容工作，想看看前途。

抽签：五十五签。（同上）

【解释】：你所追求的“生意”并不大众化，村子的人好像对你的这种“生意”不太关心，所以，做这种工作时期不合适。你的工作只是为了极少数人，这属于“孤行”，要好好考虑正经的工作，特别应该做那些多数人关心的工作，如果将美容和理发结合在一起，做这样成功的可能性较大。要防止走上邪道。

关键词：“美容和理发含义不同”。

这里解释的要点在于，尽管是同一个《签文》，但随着参拜者的问题意识不同，其解释也有所不同。里面特别强调正经的“生意”。不如说，比起意味着装饰、假面式的“美容”来说，“理发”这种带有生理特征的经营活动被视为正经的“生意”。黑龙潭人对美容持有怀疑态度，这是因为，美容与性问题连在一起考虑，这时，同样是生理现象，后者与当地的禁忌直接发生关系。从身上把多余的东西去掉，和给身上添加额外的东西，都强烈地受文化制约，如给脸上涂脂抹粉，在黑龙潭人看来，它总是不太正当的事情。

（4）同一个《签文》解释同类“问题意识”

【例四十二】

参拜者：农家商人，男（40 余岁）

问题意识：想求财。

抽签：第八十五签——“中上”。〈班超投笔〉

【解释】：现在你的买卖看来处于停滞状态，如果巧妙地转换的话，可能有新的转机和发展。转换“生意”要有“班超”那样的勇气，同时也需要能力。结合你的能力转换行当为好。

关键词：“有勇有志”。

【例四十三】

参拜者：农家，女（50 余岁）

问题意识：想做一个买卖，看是否可以？

抽签：第八十五签。（同上）

【解释】：尽可能地下定决心为好。比如搞承包什么的也行。

关键词：“弃旧求新”。

【例四十四】

参拜者：农家商人，男（30 余岁）

问题意识：买卖的运气如何？

抽签：第三十三 —— “中下”。〈伯道无儿〉

【解释】：签义一般。但是，为了达到你的目的，曾有忽视你的亲属的行为，要特别注意这一点。这样的话，你的利益会持续。

关键词：“重视缘分”。

【例四十五】

参拜者：农家商人，男（20 余岁）

问题意识：买卖的前景如何？

抽签：第三十三。（同上）

【解释】：好运在今年后半年，目前先暂时放置一段时间，不要急躁，好运会再转回来的。

关键词：“善解天时”。

【例四十六】

参拜者：农家商人，男（20 余岁）

问题意识：今后买卖的运气如何？

抽签：第三十三。（同上）

〔解释〕：你的名望不错，与周围的人也能保持和睦相处的关系。要保持目前的状态。注意不要过于奢望。

关键词：“守业即守己”。

通过上述的抽签，围绕履行各自“生意”的过程中出现的有关问题所产生的问题意识，特别在针对如何才能获得财富的“问题意识”上，黑龙潭人并不是只考虑手段，他们同时还要考虑财富的意义层面。做为仪礼操作上的问题，我们从长时期从事解签活动的圣职者（解签人）的立场看到：同一种问题意识有可能碰到从第一签到第一百签的其中任何一个签；同样，第一签到第一百签的其中任何一个签也会碰到黑龙潭人日常生活中成千上万的问题意识。从理论上讲，因为一个抽签者所碰到的具体的签是偶然的，这种偶然性对抽签者来说又是真实的，所以我们可以得出如下的假设：一个解签高手，他应该是可以用黑龙庙的一百支签中的任何一支解释一个参拜者的一个具体的问题意识；反过来，同样他也能用一支签来解释无数参拜者多样的问题意识。这里更值得注意的是：由他们所表达的这个仪礼中包含的时间概念，也就是说，在他们实现各自的社会生活的过程中，“过去”、“现在”、“将来”这种具有流失意义的时间概念的意识并不明确。更具体地讲，个人的生活中所包含的个人的时间，通过解签者的解释，与值得参考的过去的历史事件及其教训相结合。在这个仪礼化的过程中，过去的名人将士的事迹做为一种启示或教训被重新叙述、被再解释，从而给参拜者个人现世的问题意识赋予相应的经验和智慧。由此我们可以看到，围绕黑龙潭人的社会生活，黑龙潭的仪礼营造了“过去”与“现在”相结合的场面，而这一场面又被浓厚的文化所定义。在这个意义上，我们可以说：黑龙潭的农家与圣职者们通过这种仪礼活动，维系了创造该地方文化理性的共同表演者的关系。

2. 隐喻与启示

在围绕社会生活的具体问题意识中我们可以看出，黑龙潭人获得财富的客观条件并不仅仅是物质上的，他们考虑的是具有观念意义的氛围问题。为此，他们通过参拜黑龙庙这一仪礼活动，以求获得“生意”上的成功所必需的智慧和行为准则。与此同时，他们把各自的“生意”场合与黑龙庙的仪礼活动连接在一起，在各自经验之外的任何情况下进行知识性的沟通。在这种知性的心灵沟通的过程中，参拜者与解签的圣职者之间具体地是在什么机制下进行讨论、并获得所谓“心安理得”的共同感受？这一点，我们通过以下四个事例，重点分析一下参拜者的“问题意识”、“人文背景”、解签者的《解释》、《签文》、《签簿》中的历史典故之间的“对话”。

【例四十七】

参拜者：农家商人，男（40余岁）

问题意识：同样在求财，为什么有的人发财，而我却偏偏不走运？

抽签：第三十三签。

题目：“伯道无儿”。

时运：“中下”：表示时运处在下巡状态。

这里面所包含的概念：

典故：“伯道”、“儿子”

情感：“相亲”、“恩爱”、“凭（良）心”

命运：“同命运”、“天职”、“运”

行为：“矫情”、“尽情”、“欺人”、“欺天”、“传诵”

评价：“奇闻”、“大乖”、“名（声誉）”，等等。

【解释】：时运似乎不怎么强。所以说别的人能发财，而你却不能。但是，世上一个人一个样，就连社交也是因人的能力而不同。所以在人际关系上要注意，特别要注意在同单位中的同事关

系要处好。

解签人的知识背景是建立在如下的典故之中：

解签人从《晋书》（邓攸传）的记载中引用了这一故事，并在解释《签文》的过程中念念不忘这一典故的背景和含义。根据第三十三签的出处（黑龙潭的《签簿》中）讲：

伯道，字邓攸，晋代（公元前 635～400）的一个地方官员。在战乱时，邓攸带着自己的儿子和侄子一同逃难。在逃难的过程中，屡次被卷入困境。在一次敌人紧追不舍的情况下，环境逼迫他要抉择出是带儿子还是侄子，他被迫放弃了儿子，选择了侄子继续逃跑。于是，从此他失去了传宗接代的儿子。当时，人们评价他说：“伯道不知天道，于是天使他不拥有儿子”。之后，人们习惯上把伯道称为“伯道无儿”或“伯道的烦恼”。^①

通过解签人的“人情”、“无情”等话语里得出的《签文》启示，我们可以读出问签者“不懂人间世故”的意味。做为本《签文》的一种结论，要搞好自己的“生意”，同时要注重“人情世故”，暗示了只考虑自己生意上的成功是不懂人情世故的做法。指出了问签者“同样在求财，为什么有的人发财，而我却偏偏为什么不走运”？这种问题意识的不妥当性。

【例四十八】

参拜者：农家妇女（同行二人，30 余岁）

问题意识：自己的架子车和黑豆一夜之间被盗窃了，请问能

① 赵所亮、朱正初编，《神签渊源注释》（手抄本），1990 年。根据田野笔记。引文中的年代人物有误，这反映了正统史学的年代顺序和人物对地方文人并没有产生实际意义。

不能再找回来。

第一次抽签：第三十一签——“中上”。〈尼山讲席〉

【解释】：如果努力不懈地去寻找的话会找回来的。看来在今年的下半年有希望。这个贼可能就在你的周围，好好地找吧。现在世上不太安宁，平日要注意，不要马马虎虎。

解释者结合第三十一签“尼山讲席”，道出“努力”、有“希望”是根据“尼山讲席”的典故解读出来的意思。有关“尼山讲席”，《签簿》中是这样说的：

春秋战国时期，有一位名叫“孔子”的人。他最初周游列国（六个国家），到处游说，意旨恢复基于周朝社会的礼仪秩序。但是，他的意见屡次遭到否决，百般无奈，于是他不得不又返回了自己的故乡（今天的山东）。回到故乡之后，他在附近的“尼山”办起了私塾，开始专心培养弟子。其结果，后来他成了中国史上有名的教育家和哲学家。^①

解释者从孔子所处的春秋战国时代中，读出了“乱世”、“努力”、“辛苦”等启示，并且从游说各国的孔子和历经千辛万苦终于获得了教育上的成功的孔子之间，解释者作出了两个判断：“经过努力可以找得到”，而且是在“下半年有望找到”。

两位问签者似乎感觉有些不能说服自己，于是又抽了第二签想看看自己的运气。她们通过这种转换问题意识的方式，与其说是考验签的准确程度，倒不如说是来考察自己的问题意识。这是因为：她们来抽签的目的是想获得一种心安理得的理解。这种“对话”方式，往往是在她们碰到超出她们经验范围内的问题时，利用超自然的手段来处理的。

① 赵所亮、朱正初编，1990年，《神签渊源注释》（手抄本）。根据田野笔记。

第二次抽签：第二十五签——“下上”。〈苏秦刺股〉

问题意识：自己的运气。

【解释】：不用担心。你今年上半年的时运不强，所以被周围人说三道四。你下耐心去找，不要由着性子行事，掌握事情的细节。对你来说，真正的事业在后半年。

两个人的两次签一个是“中上”，另一个是“下上”，可见，从时运的趋向来说，“中上”和“下上”并没有抽签人问题意识上的因果关系。对解签者来说这一部分并不需要过多的言辞。第二次的解释同样，它的答案是明确的，其中“前半年的时运并不强”、“真正的事业在后半年”以及“恒心”等概念是从以下的典故中读取的。

中国春秋战国时代，有一位名叫“苏秦”的人。他对能言善辩表示得意。为了说服诸王侯，他外出游说。每到一个地方，他就上书，可是并不能引起诸侯的重视。逐渐旅费也一天天减少，最后连衣服也都破烂不堪。于是他只好返回了家乡。可万万没有想到，回到家中，家人看到他这种狼狈不堪的样子，就连他的妻子也对他冷眼相待，老母也不给他做饭。他哀叹道：“一个男人当处于穷途潦倒的境地，不像个大丈夫的话，就连家族里的人也瞧不起他。”于是，他从此发奋埋头读书。他对因疲劳陷入睡意时的自己表示极大的不满，就用针扎自己的大腿，以加强自己的意志。经过一年的勤奋努力，他终于撰写了《姜太公兵书》这本专著，后被叫赵肃的王侯器重，并命他出游列国，主张各国联合。^①

① 赵所亮、朱正初编，1990年，《神签渊源注释》（手抄本）年代及人物方面的笔误均属田野事实。

解释者所说的“前半年运气不佳”、“恒心”等启示，显然是从当初遭遇失败的苏秦和后来经过下横心努力的苏秦之间的事物转化的过程中读出的。

然而，这两位农家妇女想讨回本属于自己的东西的心情极为迫切。既然来了就要问个水落石出。于是她们又开始进行“问卦”。首先“定卦”（由自己定甲乙两项），即：以“二者必居其一”的方式，由自己一个接一个地定出和贼有关的所选条件或范围的过程。问卦仪礼是“定卦”和“占卦”同时交替进行的。逐渐贼的所与条件或范围越来越小，她们一直问道“如果这个贼是家族内部人的话，请给‘上上大吉’，反之，请给下下中平”！其实，后来问了这两位妇女之后才知道，在这次盗窃案中，她们在怀疑家族成员中的一个人。问卦的结果，答案为“是”！这个“是”的确也是她们自己所赋予的选择条件之一。于是，她们决定回去后，在村里公布在黑龙王这里问卦的结果，借助黑龙王的威力给这个贼施加压力……

【例四十九】

参拜者：农村医生的女儿（19岁）

问题意识：自己的父亲是赤脚医生。曾经给一个患者治过病。患者病愈后，感激我家并一直与我家保持一种和睦关系。自己现在也到该谈对象的年龄了，“患者”的家中正好也有一位适龄男子，于是对方向我家提出了相对象的请求。我父母说应该保持两家的和睦关系，也考虑把我许配给对方家。对方的男孩是个好男子，据说周围对他的评价也很高。我自己也认为男方的家境和家教也都不错。

但是，两家的这种关系波及到了我们孩子辈，在这之前，由于两家的关系好，孩子之间自然也是好朋友，周围人也认为我将来嫁给这个男子是理所当然的事情。对这一点我不能理解，因为这桩事并不是他们所想的那么简单。我希望婚事要慎重考虑，不

能草率行事。我不想像周围人说的那样去结婚，从内心上想拒绝这门婚事。可我内心极为矛盾，因为对方和他的家庭状况都好，我也不想背叛父母的愿望。但另一方面，一想起这门亲事，我就有点儿不服气，不想让自己输给自己时，总是不安。该如何是好？如果拒绝了这门婚事的话，会不会召祸？具体该怎么做好？

第一次抽签：第三十五签——“下中”。〈羸里遭囚〉

【解释】：目前的状况很困难，需要忍耐。不要急躁，耐心地去说服自己的父母和周围的人。自己做得正，事实上也不怕别人说闲话。

这一例，参拜者一共抽了两次签。第一次的签是三十五签“羸里遭囚”。我们从这个典故里看看启示。

在商代末期，在商纣王统治下的诸氏族中，周文王（之后成为周之王）是一族之长。但是，作为当时统治者的纣王偏信妃子的意见，是误杀了大量的百姓和大臣的一个暴君，其中他轻信谣言，将周文王打入牢房。但是，直到获得纣王的理解为止，周文王始终没有放弃上书诉说自己无罪的真情，最后终于获得了赦免。之后，周文王继续致力于国事。直到“天下三分有其二”的地步，他还是服从于纣王的统治并始终如一地对纣王表示忠诚……^①

解释者结合周文王所蒙受的苦难，向参拜者助言道：在困难的情况下，需要的是忍耐。在这里，周文王的其人其事在这种仪礼的过程中，以隐喻的形式转换为参拜者的遭遇。诸如对长辈的“忠诚”、自我“修炼”、从正面对待长者的“错误”以及代

① 赵所亮、朱正初编，1990年，《神签渊源注释》（手抄本）年代及人物方面的笔误均属田野事实。

表参拜者自己的意见等等，均反映了两者之间的隐喻关系。这位参拜者仍然对自己的这种矛盾心理所引起的“违抗父愿是否有凶兆”这一点表示疑虑，于是，她又抽了第二次签。

第二次抽签：第二十四签——“中下”。〈明姬出塞〉

〔解释〕：为了“蒙汉友好”，将皇宫里的明姬嫁给了蒙古人。之后，皇帝感到后悔。但是，作为明姬自己，她遵照皇帝的旨意，没有背叛“大汉”的初衷，表示了忠实于“蒙汉友好”的大意，将自己的一生献给了塞外，最终客死于他乡。从这里来判断的话，你的婚事会有麻烦，但它给我们告诉了一个方法。

参拜者的问题意识与本签的结合是建立在如下的典故的基础之上。

西汉时期，有位叫“王昭君”（又名“明妃”）的女子，她在元帝（公元前49～33年）期间，做为妃子选入皇宫。竟宁元年，匈奴的呼韩邪单于入京城（今长安），为了蒙汉友好，亲自请求要娶汉人女子为妻，并得到了元帝的恩准。当被选中的王昭君上朝与皇帝告别时，元帝被王昭君的美貌所震惊。可是，婚约和离别的时间不可更改，只好告别。事后，当皇帝得知，王昭君的出嫁是由于毛延寿捣鬼将美貌的王昭君画成了一平凡女子所造成的，于是元帝将毛延寿处以死刑。

做为新娘出塞的王昭君，认为自己的命运不好，她与老年的单于之间生了一个孩子。单于死后，其长子即位，并娶了王昭君为妻。不久，她便死于他乡^①。

这里，解签者将参拜者的家庭比喻为“汉”，男方的家比作

① 赵所亮、朱正初编，1990年，《神签渊源注释》（手抄本）。根据田野笔记。

“蒙”。围绕这桩婚事讲述了维持两家之间和睦关系的关键在于这一女子（参拜者）。针对参拜者既不想当周围言论的牺牲品，又不想伤害父母的感情，解签者换了一个出发点进行解读，认为应该和双亲好好谈一谈。注意周围是否有人捣鬼（使坏）。如果这样行不通的话，还是按照父母的意愿办事为好。结果，该女子还是带着一丝不服气的心情离开了。

【例五十】

参拜者：阴阳，男（37岁）

问题意识：想讨个公道。

自己是阴阳师。一天村里死了人，为了埋葬死人，我被请去为他们看风水。可是，由于做为阴阳的弟子没有和老师商量，也许是来自老师的传言，说我算的埋葬日期不准确，与阴阳师的算法不合。这就意味着要出现“复死”。^①如果真是这样的话，它将会关系到我在当地的名誉。所以我不能不重视这件事。我真想发起一场辨明是非真相的讨论，为此想借助黑龙王的神威，祈祷龙王保佑我成功。

第一次抽签：第四十二签——“中下”。〈梁伯箴宫〉

【解释】：没有取胜的可能，还是不发起讨论的为好。如果你对水路（风水）有所掌握的话，那么你的心应该镇静。看起来你好像没有自信，所以才有这种心情。现在还没轮到该你出场的时候，你背着老师做了此事。你目前的做法应该是给老师面子，向他让步。应该向有关联的人表明，说你选择的关于埋葬日期的所有知识都是从你老师那里学来的。相反，如果你引起争论，那将意味着你给你和你的老师脸上抹黑。解释者如此解释是根据这位阴阳师所抽的第四十二签的历史故事中得来的。它的原文如下：

① 还会出现一个死人，即：重复死人。

东周时期，晋国有一位叫献公的国王，他迷恋于美貌的妃子，却对国事不闻不问，其结果导致国家和自身的危难，作为太子的申子也惨遭杀害。剩下的太子一个逃往齐国，另一个名叫夷吾的太子逃到了梁国避难。夷吾在梁国娶了梁伯的女儿为妻。在这期间，他朝思暮想地期待着自己国家的变革。“要返回故国必须借助力量”。他听了这番助言，便派遣使者前往秦国求援，并保证说：如果夺回家园的话，做为还礼，要给秦国百万亩耕地，还要给帮助过自己的臣下平邓父良田七十万亩。之后，夷吾打回了家园，并作为惠公即位，同时还确立了继承自己王位的太子。但是，他并没有按照自己当初发誓的那样还恩情，并将对这种不知恩德的行为表示过不满的平邓父给杀害了。平邓父的儿子对夷吾的这种暴行表示极大的震惊，逃亡到了秦国，求得秦国对他的同情并结成了同盟。过了不久，秦国的穆公率领军队讨伐了惠公，在惠公五年（公元前671年）生擒了惠公，并获得了胜利。^①

解释者把逃亡到梁国的夷吾比作眼下的阴阳师，把栽培这位阴阳师的老师比喻为梁伯。重点采纳了“不知报恩的惠公反而不会有好命”的内容，针对培养自己出徒的老师恩将仇报的这位阴阳师的无情想法进行的批评。这样，解释者根据阴阳师的具体问题意识对《签文》的形而上进行一次从一般到特殊的解释。同时在另一个立场上，被嵌入这种隐喻关系中的阴阳师——对话的成立是由于阴阳师自己所抽的签而引起的——在这种关系中显得无能为力。于是，他抽了第二次签。

第二次抽签：第五签——“中中”。〈周子爱莲〉

【解释】：你处在泥泞的境地。与此同时，你和你的老师具有

① 赵所亮、朱正初编，1990年，《神签渊源注释》（手抄本）。

同根的性质，幸运与不幸已被注定。也就是说，你现在的处境是周围扬言着对你不利的议论。

在讨论“周子爱莲”对阴阳师的问题意识能够产生意义的问题时，我们还是读一下黑龙潭《签簿》的原意。

周子是北宋代时代的哲学家。他在生长于自然界的众多花草中，特别喜好莲花。这是因为，在众多的花草中，只有莲花生长在污泥之中而又具有一尘不染的生性。它一身透彻、外观垂直、风味芳香、气质典雅。这一点常常被人们比作人应该具备的一种正直、高雅的气质。^①

解释者考虑到：作为阴阳师，他的生活情操也许是和莲花一样，具有一种不可玷污的圣洁。但是，这种所谓的圣洁却处在污泥之中，时常容易受到“污染”的威胁。在这种逻辑下，这位阴阳师和他的老师应该是同一个处境才是。所以，如果对自己的老师进行攻击，其结果也势必导致对自己的否定。通过抽签，自己和莲花具有隐喻关系的话，那就应该像莲花一样，生在淤泥之中而又一尘不染才是。

以上分析的四例内容对参拜者来说都是极为深刻，对解签者来说又是比较复杂的难题。有的参拜者在整个过程中含着眼泪，同时又带着几分不甘败于自己问题意识的挑战心理。在整个仪礼过程中，双方都极为认真、慎重，并且还带有某种紧张和不安的情绪。参拜者经历一次或多次的回合，当他（她）认为自己可以认同了的时候，他们往往把功劳归结于黑龙王启示的灵验。所以，我们可以说：黑龙潭人的这种仪礼活动，给我们提出了这样一个问题：在结构上，它的秩序表面上是以天、

① 赵所亮、朱正初编，1990年，《神签渊源注释》（手抄本）。

黑龙、圣职者和黎民百姓来排列的。然而，在“仪礼过程”的经验与实践的层面上，上述四方代表都是在黑龙潭这一场景下的共同表演者。在这个场景下的共同表演者当中，我们还可以看出：不断地渴望和摄取的是黎民百姓，相反，为了满足这一世俗利益，做出知识性付出的，则是黑龙（因为黎民把自己的理解力归结为黑龙的“灵验”）。解签的圣职者作为这条龙的现世“代理人”也必须具备这种圣洁的素质。黑龙的启示则是由中国历史上的帝王将相及其事迹中的寓意来表达的。这些“过去”的、“死去”的东西，经过参拜者和解签者的反复解释过程，使它拥有了与现世利益可以沟通的可能性。“灵验”、“启示”在这个仪礼过程中成为历史性“对话”的结晶。从这个意义上来看，这个场景中的主角与其说是黑龙，毋宁说是通过象征来理解他所处社会意义的黎民百姓。他们按照自己的需要营造出了能够再现自己文化核心的象征。整个机制中的偶像是“龙”。由此可见，黎民可以塑造出这条龙的神圣象征，但条件是这条龙如同面向万民施雨一般，它的威信必须是建立在一种超凡的无私奉献的精神之上。对于这种神圣的精神追求，黑龙潭人的回报方式是还愿，还愿在个人层面表现为义务劳动，零星地上布施（钱财等）。还愿扩大到集团性行为时，就是他们每年旧历六月十三日举行的“黑龙庙会”。到那天，数十万人汇集在黑龙潭，为黑龙王的诞辰举行盛大的庆典仪式活动，目的是为感谢黑龙王的恩德。于是，黑龙潭形成了一个人与他们的信仰之间可以循环的仪礼性的巡回过程。本文中“敬神如尽心”的含义也就在于：对每个参拜者来说，他们参拜黑龙潭只代表了个人或自己的亲朋好友一方，人与人之间在信仰问题上并没有力量上的因果关系，但是他们在表达黑龙潭这个象征意义的问题上是有章可循的共同体。

四、繁衍知识的实践活动——文化批评

有学者从学理上将马克思划分为主张改造社会的“实践社会学”；把韦伯划分为不同于马克思的“理解社会学”。换言之，文化的多样性被埋没在“改造社会”的宏大理想之中（马克思）；“理解社会学”的前题则是承认文化的多样性（韦伯）。有趣的是，信奉韦伯的人们也不乏采用马克思的实践逻辑——要改造这个世界，并努力建构一个如何理解这个世界的自我表述（以我们的方式方法来研究我们是如何理解他人的）方式。用韦伯的“理念”去付诸马克思的实践逻辑。黑龙潭人在对待先哲的态度上同样给我们充分地展示了这一逻辑。当我们用意识形态话语定义它为“宿命论”、“唯心论”、“迷信”之前，是否先注意一下黑龙潭人信仰活动背后的那种人为的事实：即“前人之事、后人之师”。我们不应当回避对它的学术性研究。本文的目的不是为了描述广义的信仰，而是注重陕北黑龙潭人如何信仰的分析。通过观察现实中的黑龙潭人仪礼活动，笔者从学理角度分析这一现象背后隐藏的那种黑龙潭人接触历史资源的方式、文化价值观以及时间（历史）在文化意义上的属性，借用爱德华·T. 豪尔的话来说，时间是带有文化色彩的，时间也是具有经验色彩的。^①

首先，它体现在他们学以致用基本态度。这一点我们从下文中可以洞察一二：

黑龙潭龙王庙创建于明朝正德年间，距今将近五百年的历史了。

① Edward T. Hall, 1983, *The Dance of Life: The Other Dimension of Time*, Anchor Press, Garden City, New York.

满清是 1644 年入主中国的，至鸦片战争（1840 年）前，度过了约二百年太平岁月。从这以后，帝国主义的洋枪大炮轰开了中国的大门。洋人在中国土地上的活动大大地频繁起来。中国人民所受的剥削、压迫、侮辱、侵略也愈来愈严重，不仅群众起来向他们反抗，神也为了自己的安宁向帝国主义进行斗争。那么龙王显圣于那次战斗，被敕封为灵应侯，从历史的观点考核，应该在光绪年（1900 年）义和团运动时期，比较恰（合）乎规律的。那时义和团之战士，敢于用自己的大刀长矛（矛）和帝国主义的洋枪火炮去拼命，他们的主要精神支柱就是神。因之，将他们联系起来还是合乎情理的。而神签的降临据载是王（壬）寅年（1902 年）的遗产。这就不难看出，它并不是偶然的巧合。它为解惑释疑 显示了无可比拟的业绩。因之，灵应侯在群众间的威望久盛而不衰也是理所当然的了。王克华等会首，屡感以字解签，是能全面地体现神的意旨，使善男信女的愿望还得不到满意的解答，所以委托赵所亮、朱正初二位同仁依据历史的概念，找出神签之渊源和细节，以昭示黎民。然而神签的面广流长，起于唐虞际会（第一签）尧、舜之年，中经大禹成功（第十签，夏朝）、姜里遭囚（第三十五签）、吕望登车（第十一签，周朝）、晋文返国（第十三签，春秋时期）、苏秦刺股（第二十五签，战国时期）、荆卿刺政（第七十二签，秦朝）、正身捐躯（第八十四签，前汉）、暮雨四知（第二十三签，后汉）、先主赞吴（第七十九签，三国）、石崇侈富（第十八签，西晋）、伯道无儿（第三十三签，东晋）、德言破镜（第二十六签，南北朝）、星拜银州（第五十五签，唐朝）、燕山丹桂（第三十七签，五代）、介甫退休（第八十签，宋朝）、刘儿易名（第五十六签，元朝）、董永卖身（第六十一签，明朝），将近三千几百年的历史，从问函和理治

的角度去探讨每一支签代表着当代人（那个时代的人——笔者注）的典型事例。堪作后代人处身立世的根本。而所能涉及到的资料也是凤毛麟角的稀奇。加之笔者的阅历和智慧的肤浅，在解剖神签的内在因素时或者张冠李戴或者事（是）非颠倒，错讹遗漏的地方也是在所难免。可是只要能达到抛砖引玉的目的，使这个小册子更趋完善，黎民士庶得到更好的精神支柱，不亦乐乎。

因为编写这个小册子的动机是为了给解释神签以历史性的依据，所以暂且就把它命名为“神签渊源注释”。至于哪些地方有遗漏或者说历史事实有曲解的地方，敬请志士同仁以虔诚的态度给予及时的指正和教导，则不甚（胜）欢迎之至。^①

这里已明确地表明了，博大根深的中华历史资源对现世者的借鉴、反省和批评的价值所在。我承认当我分析黑龙潭人的仪礼活动中所蕴涵的“文化时间（历史）”对传统进化论的批评时，黑龙潭人说我“升华”了。但我相信在黑龙潭的仪礼中，“历史是没有时间限制的老师”这类朴素的话语更能与黑龙潭人产生共鸣。这也是我与黑龙潭人共同度过的那一年有余的田野生活的经验。

其次，打破历史资源原有的时间体系和社会背景，服务于当下的秩序建构。黑龙潭人的实践使我同样体会到了极为抽象的一个哲学命题：时间与线性的问题。它激发了我思考如何认识生活中“历史”和“知识”的问题。如黑龙潭人整理 100 支签那样的工作，尽管通过罗列，可以在分类学意义上将知识转换成一种具

① 赵所亮、朱正初编，1990 年，《神签渊源注释》（序文），根据田野笔记。下划线处由笔者所加，另外，原文的文字错误笔者未加修改。——笔者注

有历史感的那种历史观，但是在实际生活当中，人们对知识的运用以及评价却不然。他们不是按照分类者的意图运用历史知识，而是按照自己的需要构架自己的那一段现实的故事——“共识性的需求”。黑龙江人面对自己的困境，通过签文获得历史性经验。“中华民族的优良传统”这一说法也并没有因为其中某一部分产生于奴隶社会而被取缔。我们与自己历史之间的许多分歧，并非产生于不同的物质（包括历史素材）基础，而是解释自我理解的那种自闭症——历史的断代观念。

我们从上述黑龙江人的“仪礼过程”来看，若把参拜者在人际关系上出现的危机看作一种结构性产物的话，围绕它的问题意识同时也反映了参拜者所处的人文环境。换句话说，他（她）的问题意识如果是结构性产物的话，那么我们不排除进入仪礼之前，结构本身出现的失范或结构性失常现象。“结构一反结构—结构”的观点认为：人们的动机是从对结构的破坏开始，然后又营造出一个所谓的新结构。它有两个重要的功能：即破坏和创造。但是我们从黑龙江人的“仪礼过程”中并没有看到以破坏结构或反文化秩序为动机，然后再建新秩序的过程。相反，一旦抽签者提出来自于他（她）现世生活中的“问题意识”，通过抽签、解签，原有的形而上的教义便即刻被“激活”了似的，它又给这种形而上的教义提供了一次再解释历史事件、针对现世再生成价值的机会，其结果导致了知识和人际关系的再生产。所以，在这种不断反复的仪礼过程中，黑龙江人把已经成为历史化了的“东西”与现世生活中的问题意识紧密地结合在一起，并不断地赋予它以新的生命力和解释力。他们编纂《签簿》的动机也充分地证明了这一点。

再次，在围绕文化与物质之间关系所反映出的历史的认识问题上，我与萨林斯不一样的一点是：萨林斯在他的《石器时代的经济学》一书中，从生产力水平的提高同时给人们带来的精神负

担、劳动时间的束缚、环境污染等角度批评了文化进化论的历史观，我是从人们操作历史性知识的非线性层面上提出了对进化论的批评。我之所以没有用“发展知识”，就是因为黑龙潭人在他们的这种活动中，不断地激活历史文本，所以历史性资源，做为一种知识源泉，并不是一个僵硬的、死板的、一去不复返的东西。人们从中获得的是知识，是一种被历史证明过的“经验之谈”，而不是历史文本（故事）本身。这种“经验之谈”同样可以反映当今人们的价值观念。景军的一项调查也表明，尽管孔子是他们的实际祖先，在恢复孔庙时，人们还是按照当地的生活逻辑去塑造自己心目中的祖先，在知识结构上形成了鲜明的代际差异。^①我在这项研究中试图表明，历史的现实性（萨林斯称“历史的隐喻”）就在于：它是被经验过的，它已经构成了可以供人考证的价值，在黑龙潭，它具体地表现为具有批评价值的现实。将自己的正统建立在对过去的批判或者肯定的基础之上。要之，如果说“历史是人创造”的话，那么它被作为人们实践的一种纪录（科学家）或记忆（黑龙潭人），不是由生到死的线性发展的过程，而是成为一种“沉淀物”，被知识化了。历史是一个不断地被解释（人创造）而得以延续的学问或记忆。在这一点上，恐怕还没有人吃到第七个烧饼才有充饥感而对吃第一个烧饼感到“白痴”的吧。至于“烧饼将越吃越好”也好（进化），“烧饼的质量越来越坏”（退化）也罢，它们都是黑龙潭人所表达的那种历史的现实性问题。这种将历史做为知识的延续既不是什么知识分子，也不是精英霸权才拥有的特权，而是黑龙潭农家的那种“前人之事，后人之师”、“温故知新”的实践活动本身告诉我的行为逻辑。如同目前对土地的占有方式一样，我们并不能说土地

① 景军，“知识、组织与象征资本”，郭于华译，《社会学研究》1998年，第1期，第5～22页。

的所有权在国家，就无视百姓的使用权。问题的关键并不在于谁拥有霸权式的历史观，而在于农家如何运用这种中国历史中的历史资源。

最后，通过黑龙潭人的“仪礼过程”我们可以看到：

①在黑龙潭，中国历史的延续性是建立在现世生活中的问题意识与中国正史相结合的知性劳动的过程之中。它通过圣职者的解释，使两个不同时间（历史）的社会文本建立在一种隐喻关系的基础之上，因而它也就具备了仪礼的属性。

②由于生存在现实社会的解释者们的努力，过去既不是历史学意义上的过去，现在也不是史学意义上的现在。时间（历史）在黑龙潭人的历史观中是一个永不过时的“蓝本”。

③中国历代圣人及其事迹一旦成为过去，它的生命力并不在其本身，而在于他的解释者们。如果用发展的眼光看，我们也不排除今天的伟人及其事迹对黑龙潭人明天的生活史所能够产生的包括自身在内的反思和文化批评的意义。^①

④在这种历史知识的“共识体”中反映了黑龙潭人思维与行为之间的沟通。他们的“仪礼过程”实际上是营造了一个使参与者自我反省，并且能够开展文化批评的“对话”空间。

⑤在这个意义上，时间的文化属性就在于：它同时伴随着自身的人文资源，表达着一个不断被积累和丰富的沉淀过程。它的动力已经不在于历史资源本身，而在于现世人们的解释和批评。

综上所述，从黑龙潭人的仪礼活动过程中我们看到，黑龙潭人在与他们息息相关的社会生活中并非只是面对乡土的问题，其

① 事实上，在榆林地区已经有两处修建起了“毛泽东庙堂”（参见深尾叶子，1998年，“陕北‘毛庙’里的文化历史资源的利用——当代庙宇发展与民间社会组织”，大阪：《国立民族学博物馆研究报告》23 No.2，“中国西北部黄土高原における庙会をめぐる社会交換と自律的凝集”〈摘录〉）。

中也包含了宏观历史的知识资源。在这里我们所看到的与其说是历史文本，倒不如说是一种对知识的运作过程。但是笔者并不认为这是国家文化霸权的结果，而是人们在他们的日常生活中，面对变化莫测的社会现实问题，他们需要的是经验性证明，除了他们经验所能及的范围以外，他们通过超自然的方式表达了另一个经验，那就是“前车之鉴”的文化批评的行为逻辑。黑龙潭人对史实中所包含的“伟人”及其“伟事”的成与败，通过他们自己的仪礼活动，将这些历史放置在鲜明的价值判断和文化批评的过程之中。他们给历史不断地赋予新的灵魂，而且这一过程今后仍将伴随着他们阅读时代脉搏的问题意识而持续下去。历史事件也做为一种知识资源，它是在不断地被批评的过程中得以延续的。

从上述对不同文化的理解和本文化内部的不断丰富过程这两个角度来看，历史做为一种知识资源，它并非一个单向的直线性发展过程，而是一个不断解释和沉积的过程。然而，事实上我们习惯于听取“中华民族的优良传统”或“毛泽东时代的优良传统”，却很习惯于听到什么“封建时代的优良传统”，尽管“中华民族的优良传统”中也包含了中国“封建时代”的历史资源，甚至，或许它产生于奴隶时代。这种对历史的不严谨态度导致了许多在时间观念上的悖论。

中国历史这个庞大的传统资源足以使中国文武百官分为两大类：对激进派来说（尤其对那种用马克思运动说实现韦伯理念的人来说），中国人的精神财富将陷入“异化”和“理性”之间的矛盾之中——一个沉重的精神文化的负担。而对保守派来说，它是用中国人的逻辑说明中国人行为的巨大知识财富。两者进行的是“洋为中用”或“古为今用”的实践。如果我们真正地采用惯用的“历史唯物主义”的历史观来理解的话，“洋”和“古”对当今的中国人来说，无论从空间上还是从时间上，它们都是某种意义上的“异文化”。但在知识的层面上却都是现实主义的，而

且它是一种具有反思能力的文化批评性的知性运动。这是因为，与土地庙的只言片语或不知名气的作品相比，贯穿于数千年的历史并占据巨大知识空间的资源，它更具有意识形态的力量。当然，如果我们不能排除读者的知性劳动的话，读者和作者之间的平等“对话”同样会产生日常话语意义上的意识形态力量。黑龙潭人的实践活动告诉我们：尽管个人针对自身历史的肯定或否定的频率远远高于社会意识形态的变化频率，但是在“历史是没有时间限制的老师”这一点上，提倡“作为文化批评的人类学”（George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, 1986）也好，通过仪礼实现历史与现实“对话”的黑龙潭人也罢，恰恰向我们证明了人类的那种知性运动和他们的非线性历史观。

参 考 文 献

A. ファン・ヘネップ, 1977, 《通过仪礼》, 绫部恒雄等译, 东京: 弘文堂 (by A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Emile Nourry. 1909)。

青木保等编, 1984, 《仪礼の象徴性》, 东京: 岩波书店。

E. レヴィナス, 1986, 《时间与他者》, 原田佳彦译, 东京: 法政大学出版社 (by Emmanuel Levinas, *Le temps et l' autre*, Fata Morgana. 1948)。

C. レヴィ=ストロース, 1976, 《野性の思考》, 大桥保夫译, 东京: みすず书房 (by Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris: Librairie Plon. 1962)。

——1970, 《人种と历史》, 荒川几男译, 东京: みすず书房 (by Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Unesco. 1952)。

R・カイヨワ, 1978, 《斜线——方法としての対角線の科学》, 中原好文译, 东京: 思索社, (by Roger Caillois, *Obliques precede de Images, images...*, Paris: Editions Stock. 1957)。

罗红光, 1997, “权力与权威”, 王铭铭, 王斯福合编, 《乡土社会的秩序、公正与权威》, 北京: 中国法政大学出版社, 第 333~384 页。

——2000,《不等价交换:围绕财富的劳动与消费》,杭州:浙江人民出版社。

深尾叶子,1992,“黄土高原景观と人々”,《现代思想》(9),第162~172页。

——1998,“陕北‘毛庙’里的文化历史资源的利用”,大阪:《国立民族学博物馆研究报告》23(2)。

Ahern, Emily M. 1979, “The Problem of Efficacy: Strong and Weak Illocutionary Acts”, *Man*, Vol. 14, No. 1, March.

Benedict, R. F. 1934, *Patterns of culture*, Boston: Houghton Mifflin Co.

Edward, T. Hall, 1983, *The Dance of Life: The Other Dimension of Time*, New York: Anchor Press, Garden City.

George E. Marcus and Michael M. J. Fischer, 1986, *Anthropology as Cultural Critic: An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press.

Leach, E. 1976, *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*, Cambridge: Cambridge University Press.

Feuchtwang, S. 1978, “School Temples and City Gods”, in Author Wolf (ed.), *Studies of Chinese Society*, pp. 103~130, Stanford University Press.

Geertz, C. 1984, “Anti Anti-relativism”, *American Anthropologists*, 96(2): pp. 263~278 (克利福德·格尔茨, “反反相对主义”, 张海洋译, 《国外社会学》第1期, 1999年)。

Goffman, E. 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday.

Malinowski B. 1948 [1992], *Magic, Science, and Religion and Other Essays*. Waveland Press.

Sahlins, M. 1972, *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine Publishing Co.

——1976, *Culture and Practical Reason*, The University of Chicago Press.

Tambiah, Stanley J. 1979, *Performative Approach to Ritual*, London: British Academy.

——1990, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cam-

bridge University Press.

Service, Elman R. 1971, *Cultural Evolutionism: Theory in Practice*, Rinehart and Winston, Inc.

Turner V. 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Chicago: Aldine.

—— 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press.

溯源与顺流

——对纳日村民祭拜白蒂拉姆女神仪式的文化解读*

翁乃群

1988年春节，笔者在川滇边境四川一侧一个叫“屋脚”（纳日村落名的汉语译音）的纳日村落做社会文化人类学田野调查。记得正月初五那天，村民们和往年一样要去一个山洞祭拜白蒂拉姆女神。山洞位于村子东北方向的一个叫喇日山的半山腰上。村民一般称它为“呃日脚尼崖夸”（“屋脚山洞”的意思）。从村子走路到“呃日脚尼崖夸”大约要两个多小时。由于当时笔者是第一次到纳日村落做田野调查，又是住在乡政府的院落里，对村民的时间概念和安排不了解，天刚蒙蒙亮便起床着急地等着，生怕错过随村民去山洞参与观察他们祭女神仪式的时间。八点多钟见到两个在乡上供销社工作的年轻小伙子朝山洞出发，笔者便随他们先村民而去，在村外通往山洞的林间小路的一个小山岗上停下等村民们。等到近九点钟，村民们吃完早饭才以家户为伍陆续走出村子。除去年老体弱和在家照管牲畜者外，各村户成员都穿上盛装倾巢而出。当走到了路程的一多半时，村民们拐到

本文所称的纳日人是指聚居在川滇边境泸沽湖畔及其周围地区的，在云南被划定为说东部方言的纳西族，而在四川省被划定为蒙古族的，自称为纳日或纳的族群。采用纳日的族称一方面是为了区别于讲西部方言的纳西族，另一方面又要包括居住在四川省被划定为蒙古族，而自称为纳日或纳的族群。

了路边的一个小山包顶上。从那里可以望见云雾缭绕、高峻雄伟的喇日山。远远望去，那发出灰暗色宏大陡峭的山峰崖壁和墨绿浓厚的半腰林木，加上时有时消的薄薄雾霭使它显得有些神秘莫测。村民们要先在那里举行集体祭山仪式。先到的一些成年男子就忙着在山包上原来就修有的香炉两旁各插上一根挂满印有喇嘛经文和图案的小彩旗的竹枝。在竹枝和两边的松树之间又拉上挂有同样彩旗的小细麻绳。不多时村民们就聚集齐了。一些男性村民迅速从周围松树上摘取新鲜松毛枝塞进香炉里点燃。一位通晓达巴祭词的中年男子领着几位男青年吟唱祭山颂语，并带着村民们祭拜喇日山神。其间，两三个少年男子一遍遍吹响手中的海螺。村民们也一次次地朝香炉抛洒五谷。整个仪式大约持续了半个小时。祭祀完毕他们又即刻匆匆继续赶往山洞。

屋脚山洞坐落在喇日山南面崖壁脚下的半山腰上。洞外有一大岩柱隔成左右紧挨着的两个大洞口。一股大水从左侧的洞口流出，直泻数十米之下的山谷，汇入一溪流里。溪水在丛山峻岭间的峡谷中蜿蜒曲折，湍湍潺潺，经过前所谷地，流到永宁北面温泉附近一带的坝子。

爬到了屋脚山洞口，村民们匆匆挽上袖子卷起裤腿，挤到流水洞口外沐浴。笔者下意识地顺着流水走入洞内数步，在不见有村民挤着沐浴的地方蹲下洗手，却立即被站在旁边的一个村童制止。后来才知道，因洞内被视为女神住所，无人敢在其中沐浴。人们相信在其中沐浴便会污染圣地，对女神不敬必会引起灾祸临头。

村民们沐浴完毕，便到右边的旱洞口，以户聚集，席地围坐在由大人们从周围捡来的干柴树枝点燃的小篝火边。一些成年男子用小瓦罐在篝火上煮茶。待茶水开了倒入竹筒里，加进酥油和盐巴打成酥油茶。各户妇女从背来的皮囊和自织麻布口袋里拿出荞麦烙饼、麦面饼、玉米饼、糌粑、熟的猪膘肉和各种熏灌肠、

灌猪蹄等食物分发给自已家户成员共餐。各户成员间有的也相互交换分享各自的食物。与此同时，有的村妇或领着未成年的子女走入洞内离口不远的大石灰岩台前，往石台上许许多多的小浅窝窝里倒入青刺果油或酥油，再将一根根火草芯浸入其中，并将其点燃。然后两掌合十，默颂祭词和祈语，鞠躬礼拜。等村民们都进完了餐，大家一起走入洞内站在大石灰岩台及其旁边的大岩柱前，由通晓达巴祭词的那位村民带领举行集体祭拜仪式。几位男性村民点燃松毛枝，霎时间洞内弥漫了刺眼呛鼻的烟雾。随着主持的祭词和几位青年吹响的一阵阵螺号声，村民们顶礼膜拜。

祭毕，村民们迅速跑到流水洞口里边集合。他们自觉地由小到大排成两行，每隔数人有一人打着火把或松明。待队伍排好就绪，只听大家齐声长呼直朝洞内冲去。进洞以后，村民们逆水而上，弯腰弓背爬钻穿过连接外洞厅和内洞厅的一个低矮狭窄通道，进入内层洞厅里。内洞厅里漆黑一团，伸手不见五指。只听到脚下哗哗的宏大流水声，看到运动着的火把和松明，以及闻到它们发出的阵阵油烟味。在黑暗且又巨大的洞内，笔者手上的两节电池电筒几乎是不起作用，照不见一米外的东西。村民们的火把和松明变得如同一个个小小的烛光。摇曳的火光只能偶尔照见咫尺远的岩壁或脚下没膝深的清澈暗河。在内洞厅里，村民们顺着时针，始终沿着左侧洞壁边上钟乳石笋间高低不平且又狭窄的石灰岩台攀爬行进。有时还得踩跃露出水面的石笋，跳过暗河激流。行进中，每每碰到石笋岩台上有小浅石窝，一些成年男村民就会往里倒进一点青刺果油或酥油，浸入一根火草芯，然后点上。由于行径崎岖不平，加上一些人还要在小浅石窝上点油灯，转洞队伍很快就拉开了距离。林立的石笋、石柱和凹凸曲折的洞厅岩壁使村民手举的火把或松明时隐时现。洞中的黑暗似乎并没有给村民们的行进带来太大的困难。年复一年的转洞祭拜女神仪式使他们对洞内的情况很是熟悉。但对在城市里靠电灯生活的笔

者来说，真感到有些寸步难行，数次滑入没漆深的急流中。经过大约十几、二十分钟的时间，村民们转完了内洞厅，由另一个连接内、外洞厅的无流水通道走出内洞厅回到外洞厅。

接着，村民们在外洞厅前面提到过的大石灰岩柱和台前又一次举行祭拜仪式。还是由那一位通晓达巴祭词的村民主持。此次烧的松毛枝比前一次多数倍，整个洞厅被厚厚一层呛鼻刺眼的浓白烟雾所弥漫。有些村民因受不了这让人喘不过气，逼得人们眼泪鼻涕直流的浓烟，而不时跑到洞口去喘气或干脆就站在洞口外。当然有更多的村民则表现出他们的勇敢和毅力，一直坚持到祭礼完毕。他们相信这烟气能熏除掉身上的瘴气和秽气。因此，祭礼期间那些不时跑到洞口外的村民一般也只待片刻，喘了一、两口气后，又立即返回洞内继续参加祭礼，再次接受烟熏。此次祭礼持续时间比前一次长许多。

祭礼结束后，村民们便纷纷下山往村里走。走到半路，天上飘起了雪花。当走到一林间小平坝时，村民们停止了行进。稍事休息后，他们中的中、青年男女便手拉着手围成了一圈，在一吹着笛子的小伙子带领下跳起了锅庄舞。随着乐曲的节奏，他们时慢时快跺脚踢腿，摆手弯腰。有时他们还和着笛声唱起欢快悠扬的歌曲。其他村童和年纪稍大的村民或站或坐，围拢在旁边观看，嬉耍和聊天。在白雪绿松的映衬下，身着五颜六色艳丽服装，在林中翩翩起舞的男女村民构成了一幅美丽动人的景象。村民们在那里跳舞大约持续了两个小时，才又继续上路往家走。

据村民们说，此次未来参加转山洞祭祀白蒂拉姆女神的村民，大多会在阴历三月选一吉日，去补转山洞祭祀女神。

在参与观察祭拜白蒂拉姆女神仪式的过程中以及此后的一些日子里，笔者曾就仪式中的各种象征行为以及整个仪式的象征意义问题询问过多个村民，但往往是得不到明确的回答，或说“我们是按照祖上的老规矩做的”。这和美国人类学者华琛（James

L. Watson) 在参与观察香港农村广东人的葬礼时所碰到的经验一样。华琛在谈到这一经验时指出, 参加葬礼的村民们往往并不能就仪式上的某一个动作行为或某一个符号的意义作出解释。当他们问及这些动作行为和符号的意义时, 得到的回答常常是: “我不清楚, 我们这样做是因为这仪式从来就是这样做的”(Watson 1988: 6)。其实, 许多人类学者在田野研究中都会有相同的经验。就如当你向能说一口流利汉语的普通中国老百姓问及他所说的话中的语法结构时, 他的回答往往是“我不知道, 我们这样说是因为汉语从来就是这样说的”一样, 这是非常普遍的现象。因为世界上任何人的本土语言和文化, 都是从日常生活中习得的。也就是说, 他们说的话和文化实践是按照这些话和文化的从来说法或做法去说和做的, 而不需要事先学习他们的语法。因此, 当你要了解其语法时, 则要问专门的语法专家或看由他们写的语法书, 或自己进行一番更深入的语法分析研究。同样, 如何理解上述纳日村民祭拜白蒂拉姆女神仪式的意义, 或说如何解读这一祭拜仪式, 显然是不能仅仅靠对它的直接观察和询问在场的纳日村民, 而需要将它放到更大的纳日社会文化背景、象征体系和更久远的历史中去思考和分析。

英国人类学家布洛克 (Maurice Bloch) 认为功能主义者 (functionalists) 从因果关系和目的论出发对仪式的解释往往是既无法论证, 也完全靠不住的。唯理智论者 (intellectualists) 和符号论者 (symbolists) 认为功能主义者忽视对仪式本身的内容研究。但他们自己反功能主义的研究, 即强调对仪式本身内容的研究, 则又使他们陷入到与功能主义相同的另一种简单论 (reductionism) 中。在他们的研究中, 一种仪式只是关于人在宇宙中的本性的一种话语 (discourse)。这使他们把对仪式的研究变为仅仅限于对宇宙观 (cosmology) 的探讨 (Bloch 1986: 8~9)。布洛克指出, 虽然特纳 (Victor Turner) 认为对仪式的研究既要探讨

寓于其中的符号意义，也要探讨其情感的和社会学方面的意义，但由于特纳对仪式的研究往往只关注其中的很短的社会时段，所以他无法探明寓于仪式中的符号在社会学上的意义（同上：9）。包括布洛克在内的一些人类学家在他们 70 年代后期和 80 年代初发表的论文或著作中都认为仪式和其他符号体系不同之处在于仪式是介于行动（action）和陈述（statement）之间。因此那些只关注其中的符号意义的仪式研究，通常都是片面的，并会造成误解的。同样，那些只强调其功能意义，或是情感和社会学意义的仪式研究也是错误的。布洛克认为要弄明白一个仪式的符号和社会学方面的意义，只有将对该仪式的田野参与观察研究和对它的历史形成过程的研究结合起来才能达到（同上：11）。由于缺乏文字的历史记载，难于弄清楚纳日村民祭拜白蒂拉姆仪式的历史形成过程。但关于白蒂拉姆女神的地方传说，以及寓于纳日村民的其他相关的象征意义的表达和它们的历史形成过程，无疑将有助于对祭拜白蒂拉姆女神仪式意义的认识。

藏传佛教中的白蒂拉姆女神

白蒂拉姆并非纳日村民的本土女神。据说她是格鲁派（黄教派）藏传佛教众多神灵中一位主要的护法女煞神，属出世神（'Jig rten las'das pa'i srung ma）中位居最高的第十阶神之一（Nebesky-Wojkowitz 1956：22～37；Rock 1947：409）。她常被赋予“生命之大女主”（srog bdag chenmo）、“大搭拉”（dgra lha chen mo）、“搭拉女皇”（dgra lha'i rgyal mo）等称号。^①不同的寺庙大殿里她的神像不同，但通常都是非常凶恶狰狞的。她的神像较多见的是黑颜色，三只眼睛，龇牙咧嘴，四臂双脚，瘦如骷髅。其第一

① 这些藏语称号承蒙诺布旺丹帮助解读，特此表示感谢。

只右手举着斧子，第二只右手托着一红色的大头盖骨碗，第一只左手挥着一种被称之为“shagti”的武器，第二只左手则舞着一个系有丝带的戟。口含着人尸。左耳戴有铃铛项链的蛇，右耳戴着一只狮子，黄红色头发的辫子垂向左边。其脖子上挂着用蛇和人头串起来做成的项链等妆饰。头上戴着用花和黑丝做的冠。上身披着象皮，下身缠围牛皮。脚上戴有铁镣。她的另一种画像是深兰色躯体，骑着骡子，三只眼睛，竖着头发，龇牙咧嘴，右手挥舞着上面画有霹雳的檀香木棒，左手抱着一个乱伦男女所生小孩的血淋淋头颅，全身涂上了烧尸灰，上身穿着飘拂着的黑丝绸衣服，下身则缠围用粗质材料做的遮盖布，戴着用骷髅做的头冠、蛇做的腰带和用新砍下来的人头串起来的项链。另外，身上还带着一个装满瘟疫疾病的袋子。

在离“呃日脚尼崖夸”南边约两个来小时的徒步路程的一小河谷东边的坡上，有一座黄教派喇嘛寺庙，虽然不大，但还闻名四周村落。据说该喇嘛寺庙也以其传说曾是早先白蒂拉姆女神的住所而闻名西藏。

村民告诉笔者，在寺庙前的东西两侧原先各长有一棵参天大柏树。传说女神每每就是通过这两棵大柏树从天上下到人间。1988年底笔者做田野调查时，曾去看过那座寺庙。其前面西侧的大柏树早已死去，只剩下它巨大的残桩。由于年久失修，加上文化大革命的破坏，寺庙显得有些残破。因房顶上木瓦有很多缺损，经堂里多处露天漏雨。二层回廊的地板和间隔板也已破朽不堪。除了进门左侧靠里墙角挂有哈达和许多印有经文或佛教图案的小彩旗，并放有一张小供桌外，经堂里显得空荡荡的。原来四壁上画有的佛像，被涂上了一层绛色油漆。但透过那油漆层，墙壁上原来的神像仍依稀可见。正面墙中央画有黄教派创始人宗喀巴的像，而上述小供桌前正对着的墙上原来则画的是白蒂拉姆的神像。由于被绛色油漆覆盖，致使神像面目和躯肢形象模糊不清。

与前面所述及的通常寺庙里见到的白蒂拉姆神像不同，在纳日村民的心目中，她是一位美丽可敬的女保护神。她既是生育繁衍的象征，又是繁荣兴旺和智慧的象征。上述屋脚喇嘛寺庙经堂里的摆设，表现出了纳日村民对居于正中央墙上的黄教派创始人宗喀巴神像的有意忽视，以及对居其右边侧墙角上白蒂拉姆画像的情有独钟。这是很值得人深思的。从这里人们似乎不难看出，纳日村民以着重祭拜女神的“软”方式，来达到超越建寺喇嘛把宗喀巴神像画在经堂正墙中央的“硬”结构。

每逢阴历新年，周围纳日村民都会在初一或初二那天到屋脚喇嘛寺庙祭拜女神，还要在后几天里选择一吉祥的日子去屋脚山洞举行上述隆重的祭祀女神仪式。周围纳日村妇当不得生育时，常常也会到屋脚喇嘛寺或屋脚山洞去祭拜女神祈求生育。据说过去她们会到屋脚喇嘛寺前的大柏树下，往大柏树上抛线团。若一村妇抛一次线团就挂到了树上就意味她将在一年内获得生育。若抛两次线团才挂到树上，便预示她要在相隔一年以后才得以生育。若抛三次才挂上，她就要等到两年以后才得以生育，依次类推。

居住在永宁坝子的纳日村民每年也要举行类似屋脚纳日村民祭拜女神的仪式。屋脚纳日村户的祖上是分别从永宁、前所和左所迁来的。在永宁坝子东侧，泸沽湖北畔矗立着一座被纳日村民称之为“司克格姆”的高峻巍峨、雄伟壮丽的大山。“司克格姆”意为狮子女神。该山通常也就被称之为狮子山。崇拜大山是纳日村民古老的习俗，每个纳日村寨都有自己村寨崇拜的大山，它通常是在该村寨周围。除了本村寨崇拜的大山外，村民还会与更大区域范围的纳日村民共同崇拜某一大山。在周围众多的山神中，纳日村民赋予“司克格姆”山以最崇高的女神地位，视它为女神的化身。每年阴历七月十五日，狮子山脚下和永宁坝子周围各村寨纳日村民，都要举行隆重的祭祀司克格姆的转山活动。

传说司克格姆住在狮子山顶部的崖壁半腰上的山洞中，洞中深

处有一大海子。^①以前在永宁有两座供奉司克格姆的神龛。一个坐落在狮子山的西麓，另一个是在泸沽湖中的奈洛普岛（又称水寨岛）上。前者毁于文化大革命中，后者早在其建立者原永宁总管阿云山死后不久就变成了废墟。两座神龛里都画有司克格姆像。像中画的是一位骑着白牦鹿的秀美端庄女子，在其右侧下方画有美丽的泸沽湖，前方是巍峨壮丽的狮子山。在纳日村民中广泛流传有关于泸沽湖的传说。其中将泸沽湖的形成归于从狮子山脚下的一个大泉源涌出来的大水（詹承绪等 1980：258；严汝娴等 1983：33）。此一说法与司克格姆山洞深处有大海子的传说一脉相承。左所纳日村民每逢阴历过年有举行转泸沽湖的祭湖仪式。永宁和左所的纳日村民不仅视狮子山为女神的化身，还将山体的有些峡谷或凹处视为女神的生殖器。没有生育的纳日村妇，也会去祭拜女神乞女求子（严汝娴等 1983：197，200，201）。

不论是祭祀白蒂拉姆女神仪式或是祭祀司克格姆仪式，纳日村民都是通过仪式来经验他们想象中的祖上的历史经历，以及他们与女神的联系。当然也就有意无意地表现了寓于其中的象征意义。同样的象征意义也深深地隐喻在他们的创世纪神话中。

纳日人创世纪神话的女仙男俗

在纳日人中广泛流传着创世纪传说（Weng 1993：24～28；詹承绪等 1980：253～255；严汝娴等 1983：1～3；云南编辑组 1986：113～114；云南编辑组 1988：123～126；四川编辑组 1987：215～233）。每逢过年、杀猪祭祖和丧葬等重要节庆或典礼上，每个纳日村户总是要请达巴巫师或懂行人主持相应的仪式。在这

① 当地村民一般将湖称为“海子”。关于格母女神住所的传说可参阅宁蒗县永宁区公所编 1985 年：10～11；Rock 1947, vol. II, p.385.

些仪式中，吟唱创世纪传说是必不可少的重要节目。虽然不同村或不同主持人吟唱的创世纪不尽相同，但其中的主要人物和情节则无大差异。

大洪荒之前，人间处于无规矩、无信仰和无道德伦理的时代。有一天，一男子在犁地时受到大洪灾将临的神的警示。遵照神谕他及时杀了耕牛制成皮筏子。因此得以逃避灭顶洪灾，成为世上仅存的生还者。孤寂无伴使他生活艰辛万分，度日如年且延嗣无望。偶然中他碰见了下凡游耍沐浴的仙女，双双坠入爱河。仙女将他带回天上，藏匿宫中。天长日久不慎被天皇夫妇发现。他请求仙女与他为伴，一同返回人间生息蕃衍，但遭到天皇夫妇的百般设难，万般考验。在仙女的大力启迪和帮助下，他历经千辛万苦终于克服艰难险阻，战胜各种考验，赢得天皇夫妇的应允，携仙女返回人间。从此两人相亲相爱，勤奋劳作，种田养畜。虽历经无数磨难，但终究得以蕃衍生息，代代相继，繁荣世间。

每每吟唱这些创世纪神话过程中，达巴向听众传达了寓于其中的纳日人世代共识的关于纳日起源的信仰。吟唱创世纪神话既是纳日村民社会文化认同的一个必不可少的重要生活情节，又是他们社会文化认同的实践过程。在这些神话信仰所表达的象征意义中，最重要的便是纳日的母祖是由天上下凡的仙女，而男祖则是经大洪荒浩劫后大难不死且唯一生还的世俗男子。在纳日创世纪神话中，仙女母祖不仅是生育蕃衍的象征：生育了人类，保障了纳日人的蕃衍；她也是繁荣的象征：她把各种谷物、蔬菜种子以及各种牲畜从天上带到人间，使人们得以事农耕养牲畜；她更是智慧的象征：正是通过她的启迪和帮助，世俗男祖才得以闯过天皇夫妇一次又一次的考验，最终赢得他们的应允将仙女带到人间。世俗男祖虽然勤劳勇敢，但处处离不开仙女母祖的保护和启迪。离开她的智慧，就意味着世俗男祖不能在考验中战胜各种艰难险阻获取最后胜利，仙女母祖就不得下凡人间。没有仙女母

祖，纳日人以及其他族群就不得蕃衍，世间就没有五谷杂粮、蔬菜瓜果和牲畜家禽。

从上述世代相传的创世纪神话中，不难看出其中所隐喻表达的仙女与俗男、天与地的二元结构体系。在这一创世纪神话中，纳日村民将女与天，男与地紧密地联系在一起。当把这一重要的二元结构象征体系的隐喻与前面所描述的祭拜“白蒂拉姆”以及“司克格姆”女神仪式联系起来，祭拜女神仪式的象征意义便初露端倪。仙女母祖与白蒂拉姆、司克格姆的相互转喻关系似乎也就显而易见。在纳日村民心目中，白蒂拉姆与司克格姆女神和他们创世纪神话中仙女母祖的区别往往是非常模糊的，并且常常是融为一体的。根据民间传说和历史资料的推测，仙女母祖的神话早于司克格姆神话。而作为源于藏传佛教的白蒂拉姆女煞神，其传说则是在15世纪藏传佛教的黄教派传入纳日人聚居地之后才出现。正如前面所述，屋脚及其周围村落的现纳日村民是分别从永宁、左所和前所迁移来的。他们在该地区定居大约才二百多年。在某种意义上说，白蒂拉姆和司克格姆是在纳日人在不同地域和不同时期的社会历史发展过程中，想象出来并赋予与其创世纪传说的与仙女母祖有着同样意义的女神。或说前者是纳日创世纪神话的仙女母祖的屋脚化形象，后者是仙女母祖的永宁化形象。也可将前者视为藏传佛教女煞神的纳日化的结果。在永宁流传的关于司克格姆的许多传说中就有将司克格姆与他们创世纪神话中的仙女母祖说为一人的（詹承绪等1980：287注2）。在纳日村民看来，司克格姆女神不仅是泸沽湖畔和永宁坝子周围的保护神，也与其创世纪神话中的母祖一样是生育蕃衍的象征、繁荣兴旺的象征和智慧的象征。在祭拜司克格姆女神的转山活动中，人们祈求女神保佑他们家户及其成员，并带给他们家户繁荣昌盛。一些无生育子女的成年女子也会祈求女神让她们生女育男，繁衍后代。

美国人类学家萨林斯（Marshall Sahlins）指出，不同文化

(cultures) 有不同理性 (rationalities) (Sahlins 1995: 14)。夏威夷群岛土著人根据寓于他们创世纪传说的文化理性, 将在第一次发现夏威夷群岛大约十个月后的 1778 年底再次率领船队来到夏威夷的英国船长詹姆斯·库克 (James Cook) 当成为他们的“罗诺” (Lono) 神出海环岛巡游的成功返回。因为库克第二次来到夏威夷岛时恰逢当时夏威夷土著居民举行马卡西吉 (Makahiki) 新年庆典的高潮日期。在此庆典高潮日期要举行“罗诺”神出海环岛巡游成功返回仪式。在岛民的文化传说中“罗诺”神是他们从天上下凡的男性先祖, 他也被视为财富和健康之神, 每年新年期间都要出海进行为期二十三天的环岛巡游。在其出海环岛巡游成功归来之时, 夏威夷土著王和居民要举行隆重的欢迎庆典仪式。当库克船长在 1778 年底到 1779 年初第二次来到夏威夷群岛时, 正好与夏威夷土著居民传说中“罗诺”神出海环岛巡游的时间巧合, 使岛民将他当成为“罗诺”神。他们根据传说中的情节将库克船长杀死, 以仪式形式再次实践 (再生产) 这一古代传说 (Sahlins 1995)。萨林斯在其书中向读者表明只有在了解了被研究对象的文化理性, 研究者才能认识在研究者文化理性中显得荒唐和不可理解的文化现象。与此同时, 他通过对有关库克船长第二次到夏威夷岛以及在此前后年代夏威夷岛民举行马卡西吉新年庆典的历史记载进行非常细致有力的分析后, 指出该历史事件是如何被土著居民的“本土”经验和“本土”文化理性赋予带有强烈“本土”文化色彩的意义。

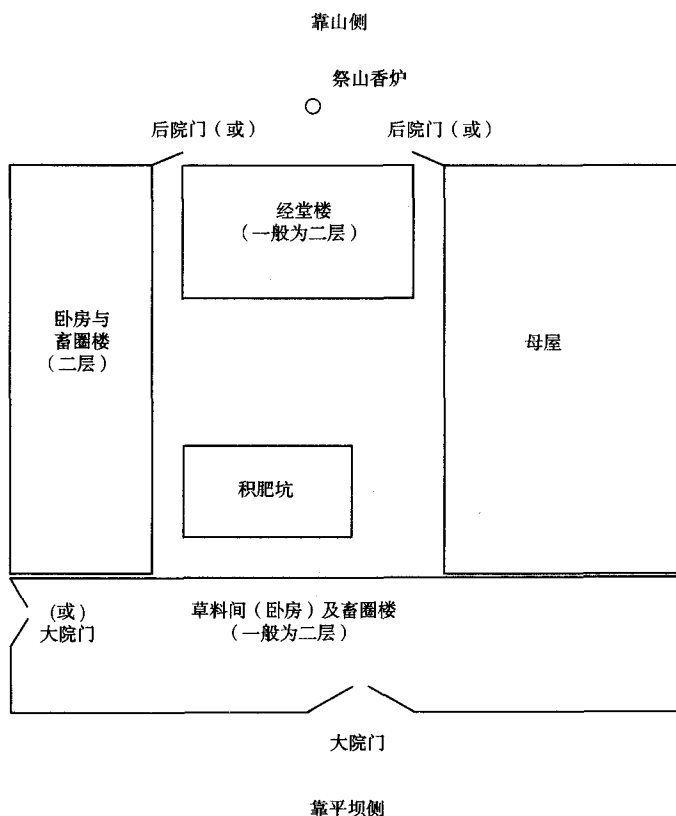
同样, 当藏传佛教中白蒂拉姆女神信仰传入纳日社会后, 纳日村民根据自己文化理性赋予白蒂拉姆女神以纳日文化特有的意义。白蒂拉姆女神被纳日村民母祖化了。不论是司克格姆女神或是白蒂拉姆女神, 其住所都是在离天最近的高山山洞里。洞内有大暗河, 或被想象有大湖。洞体和山体的有些部分往往被视为女神的生殖器, 即纳日人所出的源泉。

不论是在纳日创世纪神话中，或是在白蒂拉姆和司克格姆女神崇拜中所隐喻的纳日社会性别二元结构体系，在纳日人的房屋结构中也表现得非常突出。

纳日屋舍结构中女山男谷、女祖男后的象征隐喻

在人类学者眼里，屋舍（house）不仅仅是一个有形的建筑结构体，而更重要的是它作为社会群体以及该群体周围世界的象征。在人类学者看来，建筑物和人及其思想是相互紧密地交织在一起的。屋舍空间不仅是人们日常生活赖以居住的一个地方，也是他们思维赖以想象的空间。人类学者认为屋舍的建筑特点是屋舍作为人们在生活和思想中重要社会单位（social units）的一个方面（Carsten et al 1995）。法国著名的社会学家布迪厄（Bourdieu, Pierre）在对喀拜尔人（the Kabyle）的房屋结构进行空间象征意义分析之后，重新构造了柏柏尔人（the Berber）社会性别文化结构体系和社会关系的其他制度（Bourdieu 1990: 271~283）。在对印尼蒂汶岛阿多尼人房屋进行研究后，美国人类学家古宁汉（Cunningham, Clark E.）指出：“像仪礼一样，在无文字社会里，房屋可以是代与代之间进行思想交流的有效手段”（Cunningham 1973）。和阿多尼人一样，纳日人盖房子并不仅仅是为了居住，他们也是用房屋作为代与代之间进行思想交流的工具。他们尤其重视房子的样式以及在房子内放置和使用物品的规矩。对所有这些，各户老人总是在日常生活和盖房子过程中，以及在房子内举行的有些仪礼中，有意无意地对下一代进行传授、指导和监督。他们把这些视作为他们祖上留传下来的遗产中，事关家户运数和富裕兴旺的非常重要的部分。这些规矩所隐喻表达的并非是相互间毫无联系的思想观念或符号，而是一种社会文化制度，一种家户成员结构关系。

当人们来到泸沽湖畔及其邻近的纳日村庄时，就会发现纳日村户四合院式的房子都是倚山而建的。通常每一个院落是由一个天井和围在其四周的母屋、经堂楼、卧房畜圈楼和草料畜圈楼组成（见图一）。除了母屋是一层建筑外，其余三个建筑一般都是二层楼房。此四幢建筑的方向与位置有一定之规。是否按照规矩被认为是关系到家户的运数和兴旺发达的重大要事。



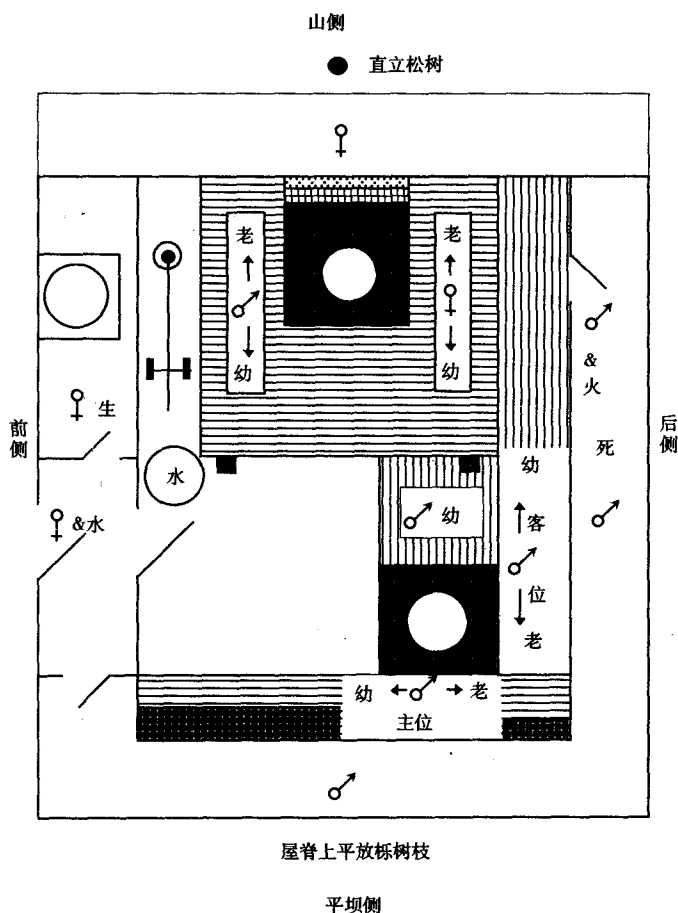
图一 纳日家户院落平面图

实际上，在房屋方向与位置的规矩中寄寓了纳日人的宇宙观。纳日家户四合院的经堂楼总是建在靠山的一侧，而其相对的建筑则是靠着平坝（或河谷，或湖泊）一侧的草料畜圈楼。若母屋是建在经堂楼的左侧，卧房畜圈楼就在其右侧，反之则相反。天井中靠草料畜圈楼侧都有一个大积肥坑。院内四个建筑的门都是朝天井开的。每一个院有两个通向外边的院门。一个是靠畜圈，即靠平坝侧的大院门。另一个是在经堂楼的其中一旁侧的小门。小门是通向经堂楼后的院子。后院里都设有一个石头砌的，祭山用的香炉。大门的朝向都要对着其中一个村子周围的泉源。通常都要请达巴勘定选择。

经堂楼下层多用于储放粮食、蔬菜、农具、纺车和织机等，而上层则为喇嘛经堂。经堂前侧面往往隔有一小间专作家户成员中喇嘛的卧室。卧房畜圈楼下层除大部分作为畜圈外，在靠山侧也常常用作储放农具杂物、松明、粮食或圆根等农产品的地方。其上层则被分隔成数间小房。这些小房多分给家户中成年女子作为卧室。草料房下层为畜圈，而上层一般用作堆放草料。但有的上层除堆放草料外，也另隔出一、二间小卧室。

母屋是村户四合院中最重要的建筑。由于经济原因以及建筑顺序，纳日村户可以未建有经堂楼或上述其他二种楼，但没有一个村户是没有母屋的。母屋大小、所用材料和装饰可以有所不同，但其结构样式则是一致，且必须严格遵循祖上一定之规的。在母屋的结构样式上是不能以个人意志为转移的。

一般母屋有内、外两圈。外圈多又分隔成数间（见图二）。母屋靠天井和山侧的前隔间常用作卧室、妇女生育的地方或煮猪食处。靠平坝侧的前隔间以及平坝侧隔间或做煮猪食处，磨房，储放粮食、猪膘肉、食油（酥油、青刺果油和麻籽油）和其他杂物的地方。而远离天井侧的后隔间平时用于储放食物和家中杂物，当家中有人故去时，则被用于为死者举行葬礼仪式前储放尸体的



图二 母屋平面图

地方。有的家户在靠山侧也设有隔间（图二画虚线处）。一般是做为卧室。

母屋的内圈是家户的中心。它不仅是全家吃饭、接待客人、

户中老妇和幼儿晚上睡觉的地方，也是家户里议事和举行祭祖、驱鬼等宗教仪式的地方。为了便于描述，笔者在这里将母屋靠天井侧称为前侧，而远离天井侧称为后侧；将靠山侧称为上侧，而靠平坝侧称为下侧。屋内的灶神、锅桩石、下火塘以及周围地板铺都是设在母屋的上侧。上火塘及其周围的高架板铺则设在其下侧。在与上侧墙平行的母屋横向中线上立有两根相对称的柱子（见图二母屋中央两个小黑方块）。这两根柱子中靠母屋前侧的一根被称着为“姆杜米”或“汉斯杜米”。纳日语“杜米”是“柱子”的意思。“姆”和“汉斯”分别是“女”和“金”的意思。也就是说，“姆杜米”就是“女柱”；“汉斯杜米”即为“金柱”。另一根靠母屋后侧的柱子则被称着为“汝杜米”或“呃布杜米”。纳日语“汝”和“呃布”分别是“男”和“银”的意思。“汝杜米”便是“男柱”；“呃布杜米”即为“银柱”。在两根柱子靠上侧的地面，除去离前侧墙和后侧墙两边各约八十厘米宽的地方外，全铺有离地面约二十厘米高的地板。靠前侧墙一边未铺有木板的地面上，多安有一脚踏木杵臼；而沿着后侧墙一边，则架有约八十厘米宽，六十厘米高，两端分别顶靠上、下侧墙的长木板铺。在地板铺靠山侧中央设有约八十厘米宽，一米长的“穆瓜”，即下火塘。下火塘中间安有一个三条腿的铁锅圈，其上面架有一口铁锅。铁锅上侧中央立有“瓜嘎拉”，即锅桩石神（见图二靠山侧墙中央小黑椭圆形）。锅桩石一般是镶嵌在由石头和泥砌成的约一米长，十五厘米宽，三十厘米高的台子中央。锅桩石上面墙中央镶有泥塑的或贴有纸上画的“詹巴拉”，即灶神像。有的家户在靠山侧墙中央安有其长与地板铺的宽度一样，宽约三十厘米，高约二米的柜子。“詹巴拉”则是镶进柜子中央靠锅桩石的地方，做成神龛的样子。

“瓜嘎拉”是各家户祖先留下来的传家宝。它们原先是祖先在火塘上架锅用的锅桩石。在其实用价值被铁锅圈所替代后，它

们被赋予了神秘的意义，成为各户祖先的象征物。每餐之前各户主妇都要在口念请祖先用餐的祭词的同时，在“瓜嘎拉”上放置一小撮饭菜，供奉他们的祖先。每当一个纳日村户盖新母屋时，总要把作为传家宝的锅桩石从旧母屋搬到新母屋里。并根据世代传统规定由家户中的主妇亲自搬动。这表明了家户主妇作为该传家宝的保护人以及她在家户中作为祖先象征代表的地位。

在母屋主房的另一边，沿着靠平坝侧的墙，架有与沿后侧墙一样的高架板铺。在这两个高架板铺相连接的角上放有一个面朝山侧的小神柜。在靠下侧墙的高架板铺的另一角上，即靠前侧角上，则安有一个大碗柜。在两个高架板铺相连接的内角处有一个约一米见方的，和高架板铺连成一体的高架起来的“格瓜”，即上火塘。上火塘上也放有一个三条腿的铁锅圈。在上火塘与男柱之间则有高架板铺的延伸部分。

各户的母屋都只有一个通向天井的门。其内、外圈房之间则有大、小二个小门相通。其中大的是通到前隔间的，和母屋通向天井的门相对着。另一个小门是通向后隔间的。小门的位置是在母屋主房的后侧墙高架板铺上靠山侧约三分之一处。在主房内大门边靠女柱的地方通常放有一口大铜水缸，或中间挖空了的大粗树干做成的水槽。

在母屋里家户成员通常都是围坐在下、上火塘边。他们的座次排位是有一定之规的。下火塘地板铺靠女柱的一边是户中女成员的座位，而其靠男柱的一边是男成员的座位。不论是女的或男的座位都必须按辈分年龄大小老幼从靠上侧往靠下侧排列。对着灶神的一边则是小字辈成员的座位。

上火塘周围的高架板铺通常是客人和户中男成员坐的地方。当有客人来时，靠后侧墙的座位为客位，而靠平坝侧的座位是主位。两侧的座位均以靠神柜一边为上。也就是说其辈分年龄大小长幼是从近神柜的一边往远离神柜的一侧排列。对着平坝侧靠男

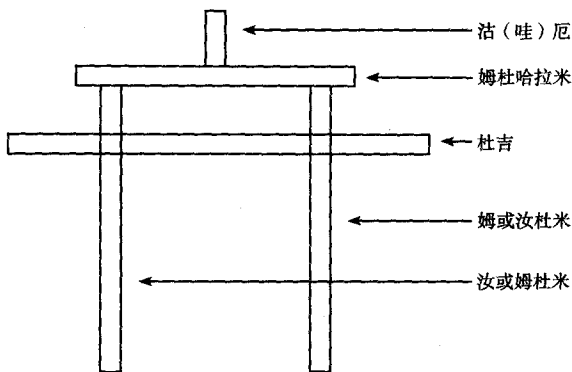
柱的座位则一般是辈分和年龄较小的男子坐的位子。需要指出，上火塘周围老少长幼的座位排序是相互交叉的。即第一长位是靠后侧墙最近神柜的位子，第二长位是靠平坝侧最近神柜的位子，第三长位是靠后侧墙离神柜次近的位子，而第四长位是靠平坝侧位离神柜次近的位子。由此类推。

在屋脚乡不少纳日村户的母屋已建了有三、四十年，甚至半个多世纪，并非各户成员都曾经亲眼目睹过其家户母屋的建设过程和落成生火典礼。但由于村户建房时均是以全村各户互助的方式进行，所以各户成员一般都有机会目睹或参加村户中建母屋的过程和落成生火仪式。在这个过程和仪式中，也寄寓了象征纳日社会文化中社会性别结构关系的内容。

纳日母屋内的女柱和男柱结构既是最突出，又是最能生动表现纳日社会文化中社会性别结构的象征物。它们分别代表了家户中所有女成员和男成员。家户中女、男成员十三虚岁的成年礼分别是站靠在相应的女柱和男柱边上进行。纳日村民告诉笔者，母屋中的“姆杜米”和“汝杜米”以及它们顶上的被分别称为“姆杜哈拉米”的横梁和“沾（哇）厄”的顶柱必须是取材于同一树干（见图三）。

“姆杜米”应从树干靠根部的下半截取材，而“汝杜米”则是取自于树干的上半截。“姆杜哈拉米”和“沾（哇）厄”则先后分别从其剩余的再上半截取材。在建母屋前备料时，首先要在林中精心挑选准备用于制作女柱和男柱的树木。选中后，在砍伐前通常要在树前举行祭树典礼。要像祭祖一样请达巴主持仪式，颂吟祭词。仪式中要向该树供奉茶、奶、酒、猪膘肉、五谷和干鲜果品，并燃烧新鲜松枝。砍伐前必须将该树在林中矗立的四个方向在树上做好记号，以便严格按照上述方向记号做成女柱和男柱，并在日后母屋立柱时，使其方向与原先的方向相一致。

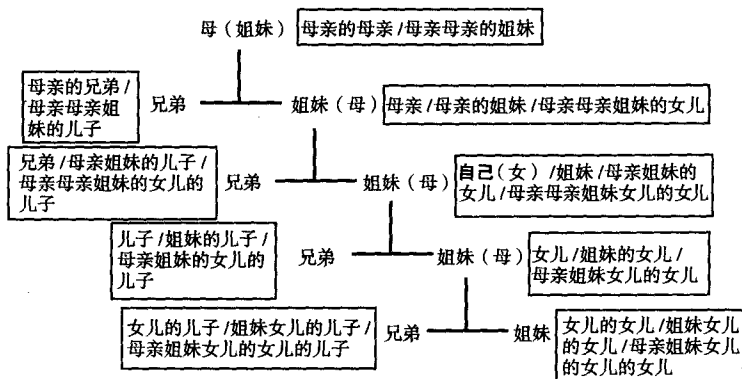
纳日村民在建造母屋过程中，女柱和男柱必须取材于同一棵



图三 母屋女柱、男柱及其横梁结构图

树的传统规矩暗示了住在同一个母屋里的所有男、女成员，像母屋中的女柱和男柱一样，都是出自于同一个根根，他们的肉体是由同样的物质组成的。同时也意味着家户的生存要靠出自于同一根根的全体男、女成员的共同支撑，其兴旺发达要靠他们的和睦相处与团结合作。更值得指出的是，男柱必须取材于女柱之上的传统规定暗示了家户男、女成员关系中女成员的先辈地位和男成员的后辈地位。因此，从空间结构关系上分析，在母屋内处于互相对称位置的女柱和男柱象征着家户中女、男成员间姐妹和兄弟的横向关系；而从时间结构关系上分析，在制作女柱和男柱过程中，女柱取材于树干靠根部的下半截，而男柱取材于树干远离根部的上半截，象征着家户中女、男成员间母子的纵向关系。对母屋女柱和男柱在空间与时间结构关系上的上述象征分析，正好与大多数纳日家户中在横向和纵向上的基本亲属结构关系相一致（见图解一）。

纳日村民多实行他们称之为“替歇歇”的性伴侣制（Weng



图解一 纳日家户女、男成员基本亲属结构关系综合图

1993；詹承绪等 1980；严汝娴等 1983）。^①一般每个纳日家户成员包括有母亲、母亲的兄弟姐妹、母亲母亲姐妹的儿女，母亲的母亲、母亲母亲的兄弟姐妹、自己的兄弟姐妹、母亲姐妹的儿女、母亲母亲姐妹的女儿的儿女、自己（女）的儿女、姐妹的儿女、母亲姐妹女儿的儿女、自己（女）女儿的儿女、姐妹女儿的儿女、母亲姐妹女儿的女儿的儿女。通常家户中不包括任何姻亲关系。在家中既无男子具有父亲或丈夫的身份，也无女子具有妻子的身份。家户中兄弟姐妹间的相互平等，母亲们对其子女们和舅舅们对其甥女、甥子的爱，以及子女们和甥女甥子们对其母亲们和舅舅们的尊敬构成了纳日家户亲属结构关系的核心。这恰恰与上述母屋女柱和男柱在时空结构意义上所表达的纵横象征结构关系相一致。

前面笔者提到了母屋住房有大（前）和小（后）两个门。在

^① “替歌歌”的性伴侣制，詹等文中称之为“阿注婚姻”。严等文称之为“走访婚”或“阿肖制度”。

新母屋落成生火仪式中，家中女子要从大（前）门背水进来，而男子则由小（后）门举着火把进来（严汝娴等 1983：153）。如果我们将此现象与母屋外圈前侧一隔间通常被用于做为家中女子生育的场所，而后侧隔间做为家中死去成员举行葬礼仪式前的停尸间，以及家户院门必须是对着村子周围的其中一个泉源的规矩，和纳日男子通常在丧礼中扮演主要角色的习俗联系起来（Weng 1993），就不难看出在纳日社会性别文化结构中，女子是与生育、水联系在一起，而男子是与死亡、火联系在一起。在前面提到的纳日创世纪神话和祭女神的仪式中也寄寓了同样的象征意义。在创世纪中，母祖仙女也是被与水联系在一起。当经历了大洪荒惟一得以生还的世俗男祖第一次碰到母祖仙女时，她或是在一池塘边沐浴，或是在溪水边汲水。与此相反，世俗男祖则是被与火联系在一起。正是通过看到世间袅袅升起的炊烟，母祖仙女才找到惟一生还的世俗男子（编辑组编 1987：45）。在他们对白蒂拉姆和司克格姆女神的信仰中，女神都被视为居住在内有泉源的山洞里，而在祭女神仪式中通常都是由男性村民燃烧松枝。

纳日四合院中房屋的方向和它们之间的位置关系，母屋中锅桩石和灶神的位置，以及下火塘周围座次的排列等，都表达了纳日村民视山为上，谷为下的文化观念。母屋中女柱和男柱的象征结构关系和祭女神仪式中所表达的象征意义是一致的。女子被放在了母祖的地位，男子是被置于后代的地位。与此同时，女子被与水，从而与泉源联系在一起，而男子则被与火联系在一起。这些象征意义也隐喻在他们请、送祖魂的仪式，以及八方生肖观念中。

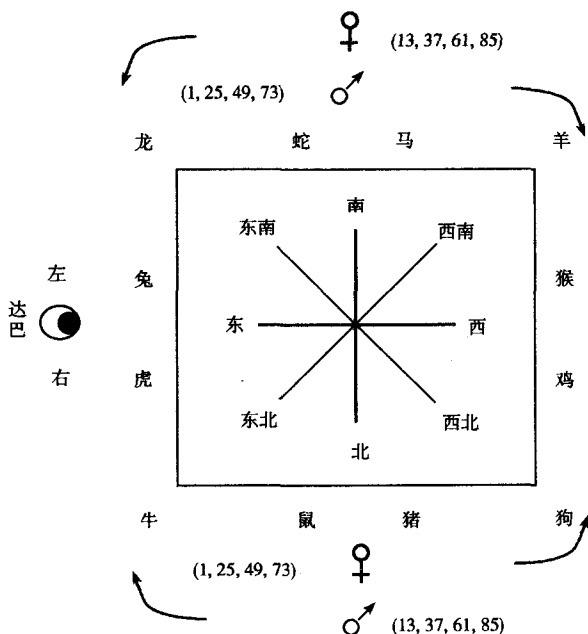
女北男南：祖源地、方向和生肖

纳日人都认同他们的祖源地是位于现居住地北方的“司布阿

纳瓦”(Weng 1993: 29~30; 詹承绪等 1980: 272, 288 注 11; 严汝娴等 1983: 173~174; 陶云逵 1936; 方国瑜 1944; 吴泽霖 1945; Rock 1947; 方国瑜等 1979; 编辑组 1984; 李霖灿 1984)。每逢过年、过节或举行丧葬仪式, 请送祖魂或送死魂回祖源地都是纳日人族属认同的一个重要内容。在这些仪礼中寄寓了纳日人的方向概念, 并赋予其方向概念以社会性别意义。

达巴通常用的八方十二生肖图把大四方(东、西、南、北)、小四方(东北、西北、西南、西北)与十二生肖联系在一起(图解二)。其中大四方的每一方与二个生肖相联系, 而小四方的每一方与一个生肖相联系。其排列顺序始于北方按顺时针转, 即鼠在北方, 牛在东北, 虎、兔在东方, 龙在东南, 蛇、马在南方, 羊在西南, 猴、鸡在西方, 狗在西北, 猪在北方。此种八方十二生肖图与喇嘛所用的图是相同的。虽然此种图与达巴心中用于运算年岁和生肖方位的图不完全一样, 但该图在把北方作为十二生肖排列的始发方位上与达巴心中的图是相一致的。这其中有着深刻的社会性别象征意义的。

这里值得指出, 达巴计算十二生肖与八方的关系时所用的方法与上述图并不完全一致。他们在计算时, 不论大四方或是小四方都只和一个生肖相对应, 而余下的四个生肖又与八方重新排列组合。就像计算干支纪年的方法一样。由此而计, 十二生肖与八方的对应关系便是每二十四年为一个周期。特别要指出的是, 达巴在计算一个人生肖年龄及其是年方位时, 是要根据其性别的不同决定其生肖运转的方向。达巴看生肖及方位图时, 通常是以东西为纵轴, 南北为横轴。即东方近己身, 西方远己身, 北方在右边, 南方在左边。他们相信, 女子的生辰年龄和生肖总是始于北方。她们出生后其生肖方位是按照逆时针的运转方向运动。与此相反, 男子的生辰年龄和生肖总是始于南方。他们出生后, 其生肖方位则是按照顺时针的运转方向运动。譬如, 今年(农历己卯



图解二 达巴八方、年龄、生肖与性别关系图

年)生的女孩属兔,为一岁,其生肖方位始于北方。^① 明年(农历庚辰年)她二岁时,其生肖方位按逆时针运转到西北方。后年她三岁,其生肖方位是在西方。由此类推,当她十三岁时,其生肖方位在南方,二十五岁时,其生肖方位则是在北方。与女子不同,今年生的男孩属兔,一岁,其生肖方位始于南方。明年他二岁,其生肖方位按顺时针运转到西南方。后年他三岁,其生肖方位转到了西方。他十三岁时,其生肖方位便转到北方,二十五岁

① 纳日人计算岁数的方法同汉族一样,出生当年算一岁,实际上是虚岁。以下文中所指的岁数均是用此法计算的岁数。

时，其生肖方位则又是在南方。由此可知，在纳日概念中，女子是和北方相对应，生肖方位是按逆时针由北方开始向南方运转。而男子则是与南方相对应，其生肖方位是按顺时针由南方开始向北方运转。

将女性与北方相对应的象征表达还可以从纳日人崇拜的四方神的性别中看到。纳日村民每天早晨都要祭山神。在他们祭山神吟颂的祭词中，大四方是与不同神兽相联系的。东方为龙，南方为狮，西方为虎，北方为牦牛。其中北方的牦牛是有奶子的，即是雌性牦牛。^① 探讨他们祖先的迁徙路线，以及东巴文中“北”、“南”和“水”符号的关系，无疑是有助于理解纳日人上述寓于方位中的文化和社会性别意义。

由北而南的迁徙路线与东巴文中 “北”、“南”和“水”符号的关系

我国当代研究纳西族的学者一般都认为现今的纳西族，包括本文所讨论的纳日人，是我国古代居住在现今青海河湟地区的古羌人的后裔。不论是根据古文献记载或是根据纳日人或纳西族村民祭祖仪式中所吟唱的请、送祖魂所经的路线地名，都表明有着同源关系的纳日人与纳西族的祖源地是在他们现聚居地的北方。每当过年，杀猪祭祖或举行丧葬典礼，纳日村民都要请、送祖魂。一个村户吟唱的请祖魂路线和送祖魂路线所经过的地名都是一样的。只是两者地名的排列顺序正好颠倒，即前者是从祖源地“司布阿纳瓦”开始一直吟唱到现住地，而后者则是从现住地一直吟唱到祖源地“司布阿纳瓦”。其间吟唱到的地名，均被认为

① 很遗憾，笔者对其余三方神兽的性别并没有弄清楚。但推测南方的狮子应是雄性的。

是他们祖上在经过数十或百代从祖源地迁徙到现住地过程中，曾居住过的地方。虽然不同纳日村和不同纳日家户吟唱的请、送祖魂路线地名不尽相同，但祖源地和大方向是一致的，即请祖魂路线是从北到南，而送祖魂路线是从南往北。

无独有偶，在与纳日人有着同源关系的纳西族的东巴文中，笔者发现了与上述象征意义完全一致的东巴符号表达。在东巴符号中，“”代表“北”，“”代表“南”。实际上它们分别是东巴文“水”符号“”的上、下两半部分。^① 翻开川、滇西部的地图，人们不难看出这一带江河都是从北向南而流。北为源，南为流。由此可知，东巴文中有着源泉象形意义的符号“”被用作为表示北，而有着江河象形意义的符号“”被用着表示南。换言之，东巴文中北“”和南“”的象形意义是从他们赖以生活的自然地理环境引伸而来的（方国瑜 1981：141～142；李霖灿 1984：37）。

根据上述纳日村民吟唱的请、送祖魂路线，以及许多纳西研究学者们的研究，断言纳日人祖先沿着川西的山间河谷，顺着水的流向，自北而南迁徙，经过数十或百代的迁徙历程，最后达到现在的川西南、滇北和滇西北居住地，这是不容置疑的。而以上对东巴文中“北”、“南”和“水”符号的象征意义以及它们和该地区江河流向关系的分析，无疑是他们祖先由北向南迁徙历史的一个间接且有利的佐证。笔者认为现今纳日人在请、送祖魂时吟颂的祖源地——“司布阿纳瓦”——应是他们祖先在漫长的迁徙历史过程中曾居住过的，并流传至今的重要地方。它也是他们所吟颂的祖先在迁徙过程曾居住过的许许多多地方中，在地理位置

① 笔者所见到的东巴文“水”符号有以下三种：“”，“”和“”（方国瑜 1981：57、60、129；李霖灿 1984：22 图 11；和即仁、姜竹仪 1985：125；Rock 1947：84～85）。

上离现在居住地最北的，而且在时间上离现在最久远的一个。由于它位于这一地区江河的上游地区，在地势上普遍比现在居住地区高且少有平坝。这是他们在其文化象征体系中，将北方与高山，南方与河谷平坝联系在一起的重要生态环境基础。基于上述纳日文化象征体系中北与源，南与流的紧密关系，以及纳日祖源地与现居地的方位关系，他们进而将女子与北方，男子与南方联系起来。女北男南的文化象征表达正是与他们的女祖男后，女源男流的文化象征表达一脉相承。这也是他们社会生活中女主生育、男主祭祀丧葬所根据的象征结构意义（Weng 1993）。

综上所述，不论是从纳日的创世纪传说、房屋结构或是从他们的请和送祖魂路线、十二生肖与八方关系的理念以及东巴文中“”、“”和“”符号关系，它们都表达了一脉相承的纳日传统社会文化中社会性别的象征结构关系。女仙（天）男俗（地）、女高山男平坝、女北男南、女根男茎、女水男火等的二元象征，都表达了女子与男子在空间结构上对立统一，缺一不可的关系和在时间结构上源流延续关系。这些正是对祖先流传下来的规矩中最重要的，即家中兄弟姐妹间平等互助关系和母子相互爱尊关系的象征表达。在纳日村民看来，女男不是相互独立的两极，而是相互依存的两元。根据这些象征分析，笔者将纳日人社会性别文化结构体系概括为“女源男流”。“女源男流”的社会性别文化结构体系是与他们祖先由北而南的迁徙历史，以及该地区的自然地理环境有着密切的关系。它正是在他们祖先漫长的迁徙历史过程中逐步形成的。

在探讨了纳日的社会性别象征结构体系，以及这些象征结构体系与纳日人迁徙历史的关系后，反过来再思考前面祭拜白蒂拉姆女神仪式，就会对该仪式有一个比较明晰的认识。首先是纳日村民将藏传佛教的白蒂拉姆女神与他们文化信仰中的母祖联系起来，赋予了母祖的意义。白蒂拉姆被母祖化了，也就是说被纳日

化了。于是，祭拜白蒂拉姆仪式在象征层次上与祭拜母祖有着同样的意义。白蒂拉姆女神的居所——“呃日脚尼崖夸”也变成了纳日祖源地的同义象征。到“呃日脚尼崖夸”祭拜白蒂拉姆女神也就有了和到祖源地祭拜母祖同样的象征意义。

特别值得指出的是，纳日村民相信灵魂不死，生命轮回。这通常在他们举行的各种人生周期仪式中，特别是葬礼中，以及日常生活中被表达出来。由于篇幅关系，笔者不在此对这些表现加以描述。对于纳日村民来说，生与死在空间上是灵魂在现居地或祖源地的运动；在时间上是生命轮回的过程。但并非每一个纳日人都能延续这一运动或实现这一过程。那些死后其灵魂没有被送回到祖源地，平时又无人祭拜和供奉的，只能成为四处游荡的孤魂野鬼，而不得重生。正因如此，纳日人非常惧怕死在他乡异地，而终寝于自己母家对他们每一个人是最最重要的。只有终寝于自己母家，家户亲人才得以用仪式的方式将其灵魂送回到祖源地。死在异地他乡，就只能就地火葬。其灵魂也不得送回祖源地。在纳日村民的信仰中，创世纪传说的女圣母祖是他们生命的源泉，而回到祖源地变成是他们与女圣母祖保持密切关系，以及不断获取生命力的关键。在现实生活中，通过仪式的方式达到保持与祖源地和母祖女神的联系也就成为他们生活中至关重要的活动。死去的成员的灵魂被送回到了祖源地，就可以重新获取生命力，并得以将来在其原母屋得到重生。

对于纳日人来说，保证其家户香火不断是最为重要的。从某种意义上说，纳日家户成员是包括生者和死者的。在空间分布上既包括现居地，也包括祖源地。当家户中某一成员死去后，其灵魂都是要被送回到祖源地的。不论家户遇到喜或忧、红事或白事都会通报已送返回祖源地的死去成员的灵魂，以便与他们同喜共悲。家户中生者和死者的联系是保证家户香火得以延续的关键。家户香火的延续又保证其成员在死后得以被送回到祖源地，并得

到后代的祭拜和供奉。家户香火的延续既要靠家户女成员的生育繁衍，也要靠家户男成员不时以仪式手段保持与祖先的密切联系。如果说重生是通过家户中女成员的自然生育，那么将死魂送回祖源地则是靠男成员通过文化的方式（即仪式）来完成。由此可知，保证家户的延续及其成员生命的轮回，要靠家户所有女、男成员的互助合作。其中女主生育，男主丧葬变成是纳日家户女、男成员在社会文化再生产活动中，相互依存，互助合作的重要方面。

如前所述，在纳日村民想象的世界里，女神居住的高山山洞与他们的祖源地成为可以相互转换的象征符号。因此，不论是祭祀白蒂拉姆女神或是祭祀司克格姆女神仪式都和祭祖仪式有着相同的意义和目的，都是上述纳日象征体系的再生产过程。正是从这个意义上，纳日村民祭拜白蒂拉姆女神的仪式的文化意义才得以被充分的理解。对于纳日人来说，保持与祖先的密切联系是他们家户以及自身生命得以延续的关键。于是，得以超越时空的仪式变成了他们达到这一目的须臾不可或缺的方式。祭拜白蒂拉姆也就和祭祖仪式一样，是他们用于保持与祖上密切联系的众多仪式中的一种。祭拜白蒂拉姆祈求女神保佑他们家户及其成员，并给家户带来繁荣昌盛。与此同时，一方面通过象征转喻使祭拜女神仪式得以表达与朝觐祖源地祭拜母祖一样的符号意义，另一方面在仪式过程中可以从女神居住的山洞那里获取（增强）生命力，保持健康的体魄和旺盛的精力。对一些参与村民来说，还可以借此向女神乞女求子，或祈求帮助为其自己或家人驱邪除病等。从村子爬到高山山洞祭拜女神就如同溯源而北回到祖源地，而从山洞下山回村则犹如从祖源地顺流而南回到现居地。因此，笔者将祭拜女神过程的上述文化解读概括为“溯源与顺流”。

参 考 文 献

编辑组编, 1987, 《中国民间故事集成: 木里藏族自治县卷》, 内部出版。

方国瑜, 1944, “麽些民族考”, 载于《民族学研究季刊》第四卷。

——1981, 《纳西象形文字谱》, 云南人民出版社。

方国瑜、和志武, 1979, 《纳西族的渊源、迁徙和分布》, 载于《民族研究》第一期。

和即仁、姜竹仪, 1985, 《纳西语简志》, 北京: 民族出版社。

李霖灿, 1984, 《麽些研究论文集》, 台北国立故宫博物院。

宁蒗县永宁公所编, 1985, 《永宁摩梭转山节简介》。

四川编辑组, 1987, 《四川省纳西族社会历史调查》, 四川省社会科学院出版社。

陶云逵, 1936, “关于麽些之名称分布与迁移”, 载于《中央研究院历史语言研究所季刊》第七卷。

吴泽霖, 1945, 《麽些人之社会组织与宗教信仰》, 载于《边政公论》卷4, 第4、5、6辑及第7、8辑。

云南编辑组, 1986, 《永宁纳西族社会及母系制调查: 宁蒗县纳西族家庭婚姻调查之三》, 昆明: 云南人民出版社。

——1988, 《宁蒗彝族自治县永宁纳西族社会及其母系制调查: 宁蒗县纳西族家庭婚姻调查之二》, 昆明: 云南人民出版社。

严汝炯、宋兆麟, 1983, 《永宁纳西族的母系制》, 云南人民出版社。

詹承绪、王承权等, 1980, 《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》, 上海人民出版社。

Bloch, M. 1986, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. 1990, The Kabyle House or the World Reversed, Appendix in *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice, Stanford: Stanford University Press, 271~283.

Carsten, J. & Stephen Hugh-Jones eds. 1995, *About the House: Levi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press.

Cunningham, Clark E. 1973, Order in the Atoni House, in R. Needham ed. *Right & Left*, Chicago: The Chicago University Press.

Nebesky-Wojkowitz, Rene de, 1956, *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.

Rock, Joseph F. 1947, *The Ancient Na-Khi Kingdom of Southwest China*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, vol. II.

Sahlins, M. 1995, *How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago: The University of Chicago Press.

Watson, James L. 1988, The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance, in Watson, J.L. & Evelyn S. Rawski eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley: University of California Press.

Weng, Naiqun 1993, *The Mother House: The Symbolism and Practice of Gender among the Naze in Southwest China*, unpublished.

都市里的象征舞台

——在京蒙古族那达慕及其符号解释

纳日碧力戈

1981年5月17日早晨，北京市的蒙古族、达斡尔族、鄂伦春族、鄂温克族聚集到中央民族学院操场，参加北京市首届蒙古族那达慕大会。9点多，以中央政治局委员、中央统战部部长、五届全国人大常委会副委员长乌兰夫和国务院副总理兼国家民族事务委员会主任杨静仁等为首从中央到地方的党政领导人以及社会知名人士和学者，登上主席台，大会正式开始。

1997年5月17日早晨，北京市的蒙古族、达斡尔族、鄂伦春族、鄂温克族、裕固族、锡伯族聚集到中央民族大学的操场，参加1997年度庆祝内蒙古自治区成立五十周年在京蒙古族那达慕大会。同样有国家和省区领导参加。

北京现在大约有1万蒙古族，他们大多来自内蒙古的城镇和农牧区，从蒙古文化的资源库来到国家文化的中心，在学习和实践当中建构了自己的边缘身份。他们的“真身”虽然来到北京，处于现代化都市的怀抱之中，但他们的灵魂却为他们构筑了一道符号边界。他们在这样一个边界上商讨和交换象征资源和物质资源，并在这个恒久的过程中形成了自己的边缘身份：他们有许多人会说汉语和蒙古语；他们不再放牧牛羊，但却有着放牧牛羊时的心态；他们不穿蒙古袍，但却喝蒙古奶茶；他们在北京举行从原来农牧区老家引进的“那达慕”；他们在市场经济和亲朋好友

的场景中不断转换着身份，在理性和情感之间“流动”。本文的写作建立在对于北京“那达慕”的“田野调查”上，结合个人生活史的片断，透视北京蒙古人的行为方式、知识的运用方式以及他们的自我观察，用日常语言表达一些人类学观点，从“人”的角度描述他们的边缘身份和符号边界。

一、历史的构建：从游牧到定居

七百次草枯荣，七百次雁去来，蒙古族先祖创造了独特的嬉乐方式那达慕。

经过战争的锻造，经过血和泪的淬火，那达慕“好汉三艺”日臻精深。蹄落骤雨，箭生疾风，力量与智慧的角逐显出男儿的骁勇。

五色江嘎（摔跤手颈项佩带的五色彩带）抖落了我们的历史尘埃。那达慕迎来了“北开南联，内因外联”的使命。嬉乐如果获得时代的支点，同样可以把经济与政治撬动。（《内蒙古文化》，1991，4）

“那达慕”（Nadam）的蒙语意思是“娱乐”、“游戏”。据说这种娱乐活动的历史可以追溯到氏族时代（阿都沁，1991）。既然是“娱乐”和“游戏”，氏族社会乃至以前的人自然都会了：“那达慕”的本义一半是“说文解字”，一半是“命名”和操作。人类对食物起源的偏爱似乎有二：越古越好；越新越好。对“那达慕”起源的追溯者，取了“越古越好”的倾向。

如果把“那达慕”追溯到氏族时代，那就找不到“蒙古人”了。

对蒙古草原历史的系统记载，可以追溯到匈奴时代；对蒙古族缘起的想象，可以追溯到无穷。蒙古草原位于欧亚大陆腹地，

相当于今天的兴安岭、阿尔泰山、贝加尔湖、叶尼塞河、额尔齐斯河上游和阴山之间。这里几乎不受南太平洋和印度洋的暖流以及北冰洋海风的影响。干旱缺雨，这里不适于大面积农耕。多少年来，蒙古草原上的游牧民族逐牧水草，居毡房，饮乳酪，食兽肉。他们必须经常和周边的农业民族和商业民族交换，因而开放一直是包括蒙古族在内的北方游牧民族的社会和文化特征。我们现在所说的“民族”多与“国家”联系在一起，蒙古草原上的国家形式体现为家产制国家，国家主权和人身领有权的观念混杂在一起，领属民没有完全丧失人身自由，家产制国家观念扩大到主权领域（纳日碧力戈，1997）。政治、经济、军事的流动性，造成族群的大交流、语言的大交流，许多族群或先后或同时出现在这里，以致于要判断某个族群的“族源”，就成了大难题，至今学术界对蒙古族的族源有多种说法（亦邻真，1962）。

13世纪初，成吉思汗建立蒙古汗国，实行千户制度，将军事体制和地方行政体制合二为一。在此之前，匈奴、鲜卑等游牧族群，都实行过千户制。1279年，元世祖忽必烈灭南宋小朝廷，将蒙古草原与中原连为一体，建立了当时世界上最强盛的帝国。元朝的建立使蒙古地区的政治中心南移，建立上都（在今内蒙古正兰旗东20公里处）和大都（今北京）。但与中原文化的接触，并没有使蒙古人完全放弃自己的游牧文化特征，有些甚至得到制度化的确定。虽然，蒙古草原相继出现了一批城镇聚落，但它们往往是蒙古诸王贵族的藩邸所在；按照传统惯例，这些大贵族坐镇草原，享受从汉地封邑中搜刮来的财物，在自己的驻牧地建造王府庭阁，设立庙宇，兴办学校，由属民种植果蔬。在元代，与大都并立有上都，属于陪都，每年四月，元帝由大都去上都避暑，沿途举行狩猎。上都是决断草原地区重大政事的地方，内有汉式宫殿，也有草原毡帐，车辆辐凑，牛马嘶鸣，中原风习与草原民俗交融一处，为蒙古文化的多元性又添一层风韵。

15 世纪中叶，蒙古达延汗统一漠南之后，其孙阿拉坦汗，率土默特部驻牧丰州滩，与中原互市，接纳内地汉人，加大了农业的比例，为后来的土默特蒙古族的出现建立了经济基础和文化环境。清代，满族统治者为了控制桀傲不驯的蒙古人，除了封爵、赏赐、联姻和大兴喇嘛教以外，还推行了一整套盟旗制度，使蒙古王公贵族互不统属，分而治之。这种封固政策极大地限制了蒙古人的游牧开放传统，使他们逐渐丧失了北部屏藩的地位。

土默特蒙古族在实行盟旗制度后的 300 多年间，便丧失了自己的许多文化特征，他们从牧业转向农业，从说蒙古语转向说汉语，变成了今天居住在呼和浩特和包头之间的土默特蒙古族农民；他们是蒙古人中变化较大的一支，他们的文化变迁也表现了整个蒙古族文化变迁的力度。当然，更多的蒙古族保持了自己的传统文化，当然这种文化不可能是“纯粹”的，因为蒙古族的文化和其他许多文化一样，从来就不是“纯粹”的。

二、序曲：那达慕的筹备

如果说蒙古族不一定是作为欧式民族国家的那种“想象的共同体”（Anderson, 1983），但他们却有丰富的“共同体的想象”。“那达慕”就是这种“共同体的想象”的形式之一，它沟通了蒙古人历史的想象和现实的存在。

记得，1980 年 9 月中旬，在北京中央民族学院工作和学习的朝鲜族师生员工，以及在其他单位工作和学习的部分朝鲜族同胞聚集在中央民族学院，举行了民族传统体育运动会。这次运动会对我们中央民族学院的学生触动很大。……

9 月 22 日内蒙古文艺演出队来到中央民族学院。在比较广泛地征求广大干部和师生员工意见的基础上，经我们几

个人初步研究之后，就在致欢迎词的同时发出了1981年夏委（季）将在北京举办首届蒙古族那达慕大会的倡议。我们的倡议立即受到了观看演出的近1500余名同胞们的热烈拥护。消息传出后，在社会上也引起了强烈的反响。各界蒙古族群众热情支持这一倡议，并纷纷来人来电询问此事，鼓励我们一定要下决心办好那达慕大会。（巴·孟和，1991）

在北京举行那达慕首先要具备几个条件：人、领导批准同意、资金、场地、宣传。此外，还有京内外蒙古族的想象、对这种想象的动员以及确立这种想象的方向。整个“游说”活动，上上下下要花去不少时间和精力，目的之一就是要创造和保持（再生产）一种有关在京蒙古族的想象空间，使之成为一面镜子。京外的蒙古人用这面镜子照自己，把自己和北京联系起来；中央的领导用这面镜子照自己，从中看到民族政策的作用；其他民族用这面镜子照自己，观察自己的模拟形象。筹备组申请，上级领导批准，前提在于有大致相同的想象，想象“那达慕”从开幕到结束的过程，想象它会带来的图景、观众、解释和意义。申请要转化成文字形式，要印刷出来交给上级，要有上级的批示。上下级的想象和推理不可能百分之百地吻合，但不吻合的那部分要处于整个设计思想（想象）的边缘，而且越少越好。按照惯例，首届“在京蒙古族那达慕”一旦成功举行，它获得了历史的合法性，就可以按既定方针办了。

对于上级领导来说，那达慕是对民族政策的历史回顾，是对全国少数民族的一次象征性检阅。举行那达慕的场地虽然不大，但那是一个占据了人们想象力的空间，就像一座露天剧场，一幕电影，从有限演化出无限。在我们的一生中有多少宏大场面是亲身经历的，有多少壮观景色是亲眼目睹的？恐怕多数都是在类似电视那样的方寸之间捕捉到的，影视手段缩小了我们的距离，也

放大了我们的空间。方寸虽小，想象无限，视觉无限，听觉无限，感觉无限。

北京的蒙古族大多集中在民族出版社、中央人民广播电台、中央民族翻译局、民族印刷厂、中国社会科学院民族研究所、中央民族歌舞团、北京大学、中央民族学院（中央民族大学）等8个单位，加上其他方面的蒙古族，他们的人口达到万人左右。

同年10月20日，我们以上述八大单位蒙古族同胞的名义起草了“关于在京蒙古族举行那达慕大会申请活动经费的请示报告”，并经各小组负责人联席会议补充修改之后上报了北京市民委。在国家民委、北京市民委、中央民族学院领导支持下，特别是在乌兰夫同志关怀下，1981年5月15日该申请被批准，但无经费来源。于是我们做出决定，要以捐款的形式集资举办那达慕。（巴·孟和，1991）

在市场经济下，想象要有想象的媒介，就像看电影、看剧要有电影院和剧场一样：那达慕的会场，即便是四周围着墙，大小不足一箭之地，也足可以使人想象到古代和未来，任思绪飘向额尔古纳河东岸。^①除此以外还要有演员，专业的和业余的，大多是义务演出，目的是为了交流感情。不过这些都还不能算作真正意义上的想象媒介；真正意义上的媒介是钱。在城市里办那达慕，每一步都要花钱，就是义务奉献，主办者也要有些“表示”方说得过去。当然，最初办那达慕还有些新鲜劲儿，大家有钱的出钱，有力的出力，奉献多于索取。但是，长此以往就有了困难。主办者们每年早早就想着到什么地方去“化缘”，从大款到大官，都要一一招呼到，希望他们出现钱。当然，说到钱的来

^① 据说是蒙古族的发源地。

头，大款和大官是不一样的：大款的钱是个人的，大官的钱是公家的。不过，现在已经有大官也开始个人掏腰包了，这年头花公款已经不像往日那般潇洒。

总的说来，资金来源有社会集资和国家机关赞助两种形式。以第一届北京那达慕为例，干部每人捐1元，学生和战士每人捐5角，其中民族出版社的蒙古族干部集资1000元，共集资1600多元。此外，内蒙古文化厅派出文艺演出队义务演出，内蒙古体委派出摔跤和射击运动员义务表演，内蒙古电视台派出新闻记者，内蒙古广播电台义务录制民族文艺节目，内蒙古民族用品厂提供摔跤服和靴子等。这样，这次那达慕的各种资源就得到了解决。

中央民族学院（现在叫做中央民族大学）的大操场是举行“那达慕”的理想场所，那里不仅有一年一度的大学春季运动会，还有各种少数民族的节日活动也在那里举行；那里也是师生早锻炼的场所，是不同年级、不同班级的男女生能够经常相遇的地方之一；那里是在许多展现智力和知识的环境以外，展现躯体和体能的环境；那里是太极拳运动和球类比赛并存的刚柔相济之地。同时，更重要的是，中央民族大学是国家民族政策的体现场所，来自边远地区的少数民族子女在这里学习，然后毕业；有的留下来，继续教后来的少数民族子女。用现代化的标准看，少数民族要发展，首先就要扫盲，扫完盲还要提高，而来到北京这样的地方提高，来到毛主席曾经生活、工作过的地方深造，至少对于最初几届那达慕的主办者来说，那是梦寐以求、无上光荣的事情。“新生代”们也许不这么想，但这是后来的变化。当那达慕在一片旗海歌声的中央民族学院的大操场上举行的时候，它已经不仅仅是男儿们表现威武雄壮的体魄、女子们展示含情脉脉的场所，而是充满各种符号、各种期待的地方。国家的格局是固定的，地方部门却能够有所变通；政府的民族政策长期稳定，但个人的思

绪变化万千。那达慕像一块大大的海绵，吸收了各种各样的成分，允许各种各样的解读，默认各种各样的认识。符号的意义来源于运用；符号的运用是一次又一次的“命名”（这是“什么什么”；我叫它“什么什么”；我以为它是“什么什么”；我看它好像是“什么什么”……）。

举办首届在京蒙古族那达慕大会的消息一经传出，立即受到广泛注意，《人民日报》、《光明日报》、《北京日报》、《北京晚报》、《内蒙古日报》、中央人民广播电台国际部、中央人民广播电台国内部、内蒙古人民广播电台等中央和内蒙古的媒体都做了报道。在京蒙古族那达慕不仅得到上级领导批准，也得到社会的广泛承认。

出于专业习惯，我们从北京的那达慕联想到印度尼西亚巴厘岛的仪式。那里的仪式本身是一种社会存在方式，是公共意义得以产生的场所。那里的人不是去期待和迎接仪式的到来，而是永远和仪式伴随在一起，形影不离。人格融化在仪式中，仪式中充满人格。巴厘岛的仪式不是对象化的客体，而是类似于“天人合一”的忘我境界。

巴厘人的历书观念——他们划分时间单位的文化手段——对此有明显反映；因为它们主要不用于衡量时间的流逝，也不用于强调过去瞬间的独特和不可逆，而是用于标记和类分表现在人类经验中的时间特征。巴厘历书（或毋宁说不止一个历书；因为我们将会看到有两种历书）把时间分割成有界单位，不是为了计算和累计它们，而是为了记述它们和描写它们的特征，为了公式化地表述它们不同的社会、智力和宗教上的重要意义。（Geertz, 1973: 391）

印度尼西亚巴厘岛的历法体现的是重要的社会秩序，对于一

个稻作文化来说，通过节日和庆祝来分割时间，具有极强的操作、控制和调节意义。作为主要以游牧业起源的蒙古族，其历法和时间的分割，当然不会像巴厘岛人的那样复杂，制度化也不会那么严格，但他们毕竟有一套相应于自己社会和文化的历法体系。^① 蒙古族都过春节（大年），称为“查干萨日”（“白月”）；一些地区蒙古族在每年阴历腊月二十三过“小年”。^② 在牧区和农村过年，往往伴随着大规模的社会动员，例如全社区都要在基本相同的时间以基本相同的方式进行祭火、祭灶活动，全家老小或者整个部落向火神祷告。社区成员在时间、空间和行为模式的共享中，达成心理上的凝聚。在北京过年就没有这样的条件，也没有这样的气氛，最多几家要好的朋友来往一番，缺少家乡那种社区互动的场面，更缺乏时间、空间和行为模式的共享。在京蒙古族那达慕正好弥补了这个不足，至少在心理上达到了这样的效果。北京的那达慕每年5月份举行，而且多在中央民族大学的操场举行，构成了以年为单位的时间节奏和以中央民族大学为对象的空间定位，而这种时间节奏和空间定位是大多数北京蒙古族认同、共享、期待和置身其中的。表面上看，整个那达慕会场有些杂乱无章，经常出现一些出乎组织者意料之外的插曲，有不少逢场作戏，也有不少“计划不周”，但是，那达慕仍然在不少人的事后不满之后，照旧举行，组织者们仍然辛辛苦苦地为大家服

① 由于近现代蒙古族在社会、经济、文化等方面发生了较大的地区性差异，其历法也发生了变化。在蒙古族的地区差异中也可以看到一种受外来影响的共性，那就是他们都受到汉族经济和文化的强大影响。在历法方面，他们先是借用汉族的阴历，后是阴阳历并用。在文字相对发达的地区，如伊克昭盟的牧区，节日和祭祀活动多用阴历计算。

② 蒙古族的地区差异不容忽视，在半农半牧区或者农区，接近汉族的节日活动比较多，而在牧区就相对少些，但那里有相当多的祭祀活动。过去，在藏传佛教流行时期，法事当然不会少。

务。其实，在那达慕会场的逢场作戏和“老谋深算”中，在许多不满和怨言中，有一种“社会语法”以及按照这种“社会语法”构造的“想象空间”。在这个“想象空间”中，有两种结构并存，一种是场内的“结构”，一种是场外的“反结构”和“无结构”（Turner, 1967）。不过，这两种结构不在同一个层面并存，而是在不同层面进行“对话”：作为从场外引进的结构，主席台上坐着政要名人，主席台下是“平民百姓”；在开幕式上，首要领导要讲话，要有入场式；要升国旗、奏国歌等等。在场内的想象空间里，“反结构”起着主导作用：“平民百姓”俨然以主人的身份（或至少是平等的身份）对主席台上的政要名人品头论足，议论他们的发言通畅不通畅、他们的衣着是否合适、他们的坐次是否排列得当等等。在那达慕比赛完举行的宴会上，学生可以和老师平等地畅饮，即便醉酒也不会像平常那样“成问题”，有什么事情大家都还彼此谅解，因为这是那达慕。无论是场内场外，大家都以蒙古族的身份过那达慕；即便是在场外，他们共享同一个时间和同一个话题；在场地之外，时间和话题成为强化蒙古族族属意识的两个因素。到场的蒙古人，有的穿蒙古袍、说蒙古语，有的穿西服、说汉语，有的穿中山装、说蒙古语，有的身高马大，有的身材矮小，但他们都是共享一个空间、时间和话题的蒙古人。当然，只有空间、时间和话题，还不能百分之百地把他们联系在一起。除此之外，还需要亲身体验以及建立在个人生活史上的推理和想象。“民族”是在特定历史条件下形成的，以共同的血缘意识或者先祖意识而在此构建的神话或者历史为核心，以共同的语言、风俗或者其他精神—物质象征要素为系统特征，以政治操作为手段，以家族本体为想象空间，以家族关系为象征结构的人们共同体（纳日碧力戈，1995）。族群意识（或者不那么严格地说“民族意识”）的形成和培养，建立在面对面社会（家庭、邻里、朋友圈子等等）中对于“被认为”属于“族群”特征的一

些因素的认知、确认及其延伸和联想之上；在那些被认为是同胞的人身上，总能找到一些父母、兄弟、朋友的“基因”或者“影子”，并且还总能得到某种“回报”。现在的社会现实又恰恰鼓励这样的族群意识：没有族属或者不被认同，就像没了档案一样，令人感到若有所失，甚至会受到国家监控系统的干预。

在那达慕上还有一类人，他们在校外也是有身份的人，说话占地方，可是在这个充满符号的学校草场上，他们不像歌手、政要那样引人注目；但也不能说他们地位降低，遭到人们的鄙弃；他们只是失去了所有身份，因为没有什么人知道（也有可能装作不知道）他们个人进步的历史，也没有人期待在他们身上能够得到什么样的社会资本和感情资本。既没有人褒奖他们，也没有人贬低他们；他们就是他们自己，和别人没有什么直接关系。没有观众的戏剧只能是自娱或者自嘲，或者什么都不是。也许只有在这样为数不多的场合，才能使他们忘我，不再那么自以为是，不再那么处处感到自我的存在。他们在这里失去了映照自己的镜子，在别人淡淡的应酬中，在漠然的眼神中，看不到自己，也看不到真正的别人。他们在事后为自己报不平，有的发誓再也不参加，有的上次发誓不参加，这次又来了。那达慕是各取所需的地方，人们的交往既平等又不平等，这要取决于你想要得到什么。怀着经济目的来的，就要讲市场效益；怀着感情目的来的，就要讲人缘儿。

筹款既可以通过单位，也可以通过个人。不过单位是比较可靠和稳定的来源，当然，现在单位也越来越拿不出许多钱了。单位出钱有两层含义：一是资助，一是支持；在中国，单位的支持至关重要。所以，出钱单位的领导在那达慕上就显得比较有脸面，常常能在主席台上就座。比起同样也出了钱的大款来说，他们多一层“政治资本”，即“制度力量”。这样，政治加经济的合力就比经济的单独力量要强大，“两手硬”就比“一手硬、一手软”要更符合人们的心理。于是，在那达慕上有时会出现出钱单

位的领导人得意、出钱大款失意的情况。如果换一种情况，一方是不出钱的政治家，一方是出钱的大款，那就复杂了：要权衡政治家的地位、大款出钱的数量或者潜力，等等。筹款的人显然具有某种“道义”力量，他代表的是北京的蒙古族，为的是“人民的利益”，没有什么私心。所到之处，不管有没有钱可捐，都要表现出对他们的敬意。负责筹款的人主要是中央民族大学蒙古语言文学专业的老师，他们既代表学校里的蒙古族师生，也代表那个举行那达慕的场地——大操场。

三、97 年那达慕：符号结构

举行那达慕要有一定的程式：

- 入场式
- 宣布赞助者和领导名单
- 领导讲话
- 比赛开始
- 比赛结束
- 其他活动

升国旗、奏国歌标志了那达慕大会的开始，身穿民族服装的女大学生护着国旗入场，跟着是抬着会徽的男青年，再后是仪仗队，他们身后是各单位的代表和运动员、工作人员。国旗和国歌告诉人们这个时间和空间所属于的国家和国境，隐喻了建国以来 55 个少数民族的地位。单位告诉人们一种通行的分类：单位过去是现在仍然是多数人的工作、生产乃至生活的单位，即便是个人家的事情，许多也要拿到单位去解决。现在的单位职能正在转移，但考虑到历史的记忆和感情的投资，单位的象征意义不能低估。在入场式上，有的单位只有一个人到场，那他也要站到举牌

小姐的身后，跟着她绕场一周，表示单位的存在。单位和民族在这里发生交叉，让认知人类学者感到“范式”的存在：^①

MonA	♀ SK	EwA	♀ SK
MonB	♀ MD	XbB	♀ MD
MonC	♂ MF	DwC	♂ MF

- ① 我们对于分类系统只考虑一个维度（即包容），而对于“范式”就要考虑两个以上的维度。而且这两个维度互有重合。当多项语义特征按照一定的维度排列并且互有交叉时，我们就得到了一个“范式”。假设我们用 ♂（雄性）、♀（雌性）、Φ（中性）、 M^{-1} （成年）、 M^{-2} （少年）、 M^{-3} （童年）、 M^{-4} （幼年）、H（马）来表示有关动物的分布特征，那么就可以得到如下范式：

种马 stallion	$H \text{ ♂ } M^{-1}$
骡马 mare	$H \text{ ♀ } M^{-1}$
骗马 gelding	$H \Phi M^{-1} M^{-2}$
不满 5 岁的牝马 filly	$H \text{ ♀ } M^{-2}$
不满 5 岁的马驹 colt	$H \text{ ♂ } \text{ ♀ } M^{-3}$
幼驹 foal	$H \text{ ♂ } \text{ ♀ } M^{-4}$

横向第一组表示：马，雄性，成年。横向第二组表示：马，雌性，成年。横向第三组表示：马，中性，成年或少年，如此等等。表中的每一格都简明扼要地反映了各个“标签”的特征分布，其中对于种马和骡马来说，它们都涉及“成年”和“性别”两项特征，处于同一个范式中，互相之间构成范式关系。（Tyler, Stephen A., 1969: 9）依此类推，正文图表中，MonA 表示某位蒙古族成年，MonB 表示某位蒙古族青年，MonC 表示蒙古族少年（如中央民族大学预科班）；EwA 表示某位鄂温克族成年，Xb 表示某位锡伯族青年，DwC 表示某位达斡尔族少年；♂ 表示男性，♀ 表示女性；SK 表示中国社会科学院，MD 表示中央民族大学，MF 表示民族翻译局等等。这样我们就看到表中的年龄、性别、工作单位等三个特征互相交叉，形成一个范式：民族相同单位不同，年龄不同，性别有时相同，有时不相同；单位相同民族不同。

在围绕那达慕形成的这个范式中，参加者既有相同之处，也有不同之处，各取所需，互相沟通或者互相对立，形成“多元一体格局”。他们身处同一个范式，同一个结构中，但各自的情况又各具特色，不尽相同。

升了国旗，唱了国歌，各单位“展示”完毕，这时，大会主持人开始宣布前来参加大会的国家和自治区领导人的名单和赞助者的名单。这是根据符号资本（Bourdieu, 1994）进行分配的位置，是一种社会的象征分层：宣布的名单要有一定的先后次序，谁排在前面，谁列在后面，主要是根据“贡献”的大小，尤其是捐款的多少，捐款多的在先，捐款少的在后。

1997年5月17日举行的北京那达慕恰逢内蒙古自治区成立五十周年庆典。

大会主席台上方横幅写着“庆祝内蒙古自治区成立五十周年在京蒙古族那达慕大会”，两边的条幅上分别写着“中国达始经发公司祝那达慕成功！”、“韩国韩亚公司祝贺那达慕召开！”、“泛达集团向那达慕表示祝贺！”、“蒙古航空公司祝贺那达慕召开！”大会语言是汉语和蒙古语。主持人有两个，一个用蒙古语，一个用汉语；说蒙古语的主持人先说，然后说汉语的主持人重复。但有时也有例外，直接由说汉语的主持人说。语言既是一般的交际工具，也是特殊的象征符号（当然象征符号的作用也在于交际，只是它们的特殊性足可以使它们独立于一般的交际作用）。在那达慕这样的场合，尤其在正式发言的时候说蒙古语，能够为蒙古族身份带来更多的“合法性”，这时候的蒙古语似乎是蒙古族血统的隐喻。平时那些民族虚无主义者到这个时候，似乎也就只能默认语言和血统的关联，但只限于此时此地，“过期作废”。但语言学和经济学都讲省力，即花最小的代价或者力气，得到最大的利益或者功效，要尽量避免不必要的“浪费”。同样，只要通过说蒙古语达到了预期的结果和效果，那就没有必要“阐释过度”；

能用汉语一句话说清楚的，就没有必要绕弯用蒙古语说：要照顾那些不会蒙古语的老乡和其他民族的贵宾。只要最开始给观众一个印象即这是一个说蒙古语的那达慕以及某人（尤其是主持人、大会主席）会说蒙古语就够了。手段为目的服务。

升国旗是一项庄严的仪式，国旗班入场是大会第一项，接着是各单位代表队入场。入场的格局和奥运会、亚运会、全运会乃至校运会相同，各代表队都由一个举着单位牌子的女青年引导入场，打牌子的女青年走得笔直，后面的代表队比较随便。国旗班由8位武警组成。接着是民族翻译局代表队，如大会主持人所说，他们多年来翻译了大量文件和其他文字材料，在民族和民族之间、中央和地方之间架起了沟通和理解的桥梁。中国社会科学院代表队只有一个成员。民族出版社的入场象征了印刷文字的力量，他们用少数民族语言出版了大量国家政策和法规，也出版了大量图书著作。中央电台代表队象征了中央的声音，它保证少数民族及时听到北京的声音，用语音来一次次确定国家的主权、领土完整和56个民族的位置。雍和宫代表队由12人组成，他们虽然不食人间烟火，却个个精神饱满，腰杆挺直；“雍和”在蒙古语的意思是“协和、团结”，“协和、团结”在此时此地的意思是“国家统一、人民团结”。参加这次那达慕大会的还有达斡尔族、鄂伦春族、鄂温克族、裕固族和锡伯族的代表，他们都属于阿尔泰语系，这是另一种认同。武警战士们行注目礼，升国旗，五星红旗冉冉升到旗杆的顶头。在地方上举行那达慕，常常还能看到青色的旗子，因为蒙古人尚青。

先由大会执行主席团秘书长呼格吉夫宣布大会主席团名单。然后由头戴土尔扈特蒙古帽的大会执行主席布仁巴雅尔介绍领导和来宾。全国人大、全国政协有关部门领导和北京及各有关方面的领导，他们有：全国人大常委会副委员长程思远、国务委员兼国家民委主任司马义·艾买提、全国政协民委副主任及中国伊斯

兰协会会长安士伟、统战部副部长李德洙等 21 人。此外还有辽宁省阜新蒙古族自治县代表团、内蒙古科左后旗旗长、云南省民族学会蒙古族研究会常务主任等。在全国的政治中心北京召开那达慕，具有强大的辐射力和丰富的象征意义。从上到下、从中央到地方，都“微缩”和“复制”到了北京。

大会第五项由大会执行主席王满特嘎致开幕词。他用蒙古语发言，由翻译用汉语再翻译一遍。他说，1997 年是中国历史上具有重要意义的一年，在这一年香港回归，洗清百年耻辱；在这一年，内蒙古自治区庆祝自己的 50 周年生日。他最后预祝那达慕成功。

第六项是向领导人和来宾敬献哈达。一群身穿红色和绿色蒙古袍的女大学生向主席台上的领导人和来宾献哈达。哈达是藏族和蒙古族礼仪上用的丝巾，长短不一，以白色为主，另有红、黄、浅蓝等各色。“哈达”为藏语 kha btags 的音译，与藏族的宗教文化关系密切，由于藏蒙宗教文化的渊源关系，哈达也进入了蒙古地区。这是空间的位移。后来，蒙古族在迎接中央领导和贵宾的时候，也向他们敬献哈达，以传统礼仪表达深情厚谊。这是时间的位移。

献完了哈达，领导人开始讲话，讲话的先后当然是按照官职大小和先宾后主来进行的，这大概是个国际标准。在 700 年前这种场合大概要请成吉思汗来讲话了，不过，现在这些领导人在符号意义上应当和他老人家差不多。一方面是因为天气热，另一方面大家明白讲话的礼仪性质，所以他们讲得都很简短。云南蒙古族研究会副主任赵云峰的讲话比较有特点。他说：

我们是来自云南边疆的蒙古族同胞，我代表一万五千云南蒙古族同胞和云南蒙古族研究会，向今天参加民族团结盛会的各位领导和同胞们致敬！……我们在云南 26 个民族大

家庭中，有了自己的地位。但是，（我们）始终没有忘记自己是大草原的儿女、成吉思汗的子孙……。尽管我们云南蒙古族同胞远离大草原，同你们远隔千山万水，但强烈的民族之情紧紧地将我们联结在一起。让我们更加紧密地团结在党中央周围，让我们为民族团结和发展民族经济和文化而奋斗。

他虽然是在北京发言，但他心目中的听众是那些内蒙古的蒙古族同胞；他一方面提到要发展民族地方的经济和文化，另一方面也提到要团结在党中央周围。

1981举行的首届那达慕大会因为有乌兰夫、杨静仁等高层领导人参加而增辉不少，后来的规格就赶不上当初了。此外，那时的演出多围绕传统节目进行，演员也是一些老演员，如哈扎布、查干朝鲁、斯琴塔日哈等。现在就不同了，有时没有演出，有时演员是新近成名的流行歌星，这次为那达慕大会演出的演员包括腾格尔。从坐次的排列来看，一般是中央领导人居中，然后是厅局、处级干部和大款。等到坐次排满了，专家教授也就没有几个位置了；在大学校园里举行那达慕，在拥抱知识的高等学府中构建了一种不以知识论高低的场景。有人说蒙古族是政治民族，这话不假：一个曾经入主中原的民族，当然是一个政治民族。即便是现在，这个民族和其他少数民族一样仍然在政治上享受一些优惠：有自己的人大代表、政协委员和自治地方的最高领导人，有自己的立法权，有管理地方财政的自治权等等。所有这些都使蒙古族作为政治民族的地位，继续保持下来。不仅蒙古族，其他少数民族何尝又不是政治民族？少数民族区域自治的核心就是自治权，也就是政治权力，就是少数民族的政治地位。

大会第八项，来宾向大会赠送礼品。然后由大会执行主席呼

格吉夫宣布赞助单位和个人名单：

国家民委 5000 元
北京市民族联谊会 4000 元
中国达始敬业发展有限公司董事长封福民 10000 元
蒙古航空公司 10000 元
韩亚航空公司 10000 元
泛达集团公司董事长文娜女士 5000 元
中国牛黄经济开发公司 5000 元
包头市劳动局 5000 元
雍和宫管理处 5000 元
哲盟科左后旗人民政府 5000 元
内蒙民委 3000 元
锡林郭勒盟住京办 3000 元
民族大世界 3000 元
北京国立资产管理有限公司 3000 元
内蒙古驻京办事处 2000 元
内蒙古宝丽雅有限公司陈利明、白红 2000 元
北京市三家村文化事业有限公司 2000 元
民族出版社蒙语室 1000 元
中央翻译局蒙语室 1000 元
国内电台蒙语组 1000 元
中央民族大学 1000 元
赤峰市驻京办事处 1000 元
阿拉善盟行政公署驻京办 1000 元
国际电台蒙语部 500 元
中国社科院少文所蒙文室 500 元
中国社科院民族所道布、郝时远、朝克、色音索都巴特

尔 400 元

民族团结杂志社蒙编部 300 元

朝克、白雪原、陶格斯 1000 元

阜新蒙语办 1500 元

云南蒙古族研究会 600 元

在宣布完赞助单位和个人名单之后，各单位代表队退场，比赛开始。人群开始涌动，高音喇叭用蒙古语不断发出各种指令。看那达慕不像看戏剧，等待的时间比观看的时间要多一些，人们就需要不断对自己的时间和空间做调整。它看起来更像运动会。当然，在地方上，那达慕还有重要的集市功能。由于比赛都是小范围的，用不着在时间和场地上做严格的排序，所以操场一下子就变成好几堆人的天下，有的看投布鲁，有的看摔跤，有的看射箭。场里的人走动挑那些精彩的场面观看，也有的为自己的熟人和朋友拿衣服、鼓劲。场外的人则互相攀谈，新朋好友自由交流。那达慕是松散的、自由的，除了那些组织者和领导人，其他人并不承担什么义务，也用不着“善始善终”，非要等全完了才散伙儿。但是，那达慕的结构是完整的，那些观众无非是些可以替换的“棋子”，“丢”了一枚或几枚，换上就是了。关键是棋法不要乱，象征的秩序不要乱。不管一个人做什么，总有人按照预定的程序，让时间这样流淌，而不是那样流淌；让空间这样划分，而不是那样划分。

那达慕比赛结束之后，就有一段通常是吃饭的时间，也就是说，有一段时间需要“填补”，需要“消磨”。重要的人物自然有人请吃，但普通人也有他们的聚餐。晚上一般有演出或者电影。等看完了演出或者电影，等大家散去以后，原来早已开始陆续散去的人，总算最后散尽。

四、赛事：精神游牧

- 投布鲁
- 摔跤
- 射箭
- 杂语

虽然，在比赛的时候，由于大操场是平的，不像大剧院那样是坡形的，挡住了稍远一些观众的视线，影响了他们的情绪，但是，比赛是整个那达慕大会象征性的高潮。过去的蒙古人号称“马背民族”，他们组成的“马上行国”，征战千里之外，震撼欧亚。但是，在经过四大汗国的分封、盟旗制度等历史事件之后，“马背民族”的活动范围已经小到苏木（相当于过去的公社）或者嘎查（相当于过去的大队），“马上行国”也早已不复存在。据说，过去打仗的时候，蒙古骑兵能够七天七夜不下马背，以乳汁干酪充饥解渴，有时还把坐骑背部的血管割开，放血吸吮。他们以速度和耐力赢得一场又一场战争。所有这些固然成为过去，但那种象征性的精神游牧却并没有结束，依旧在充满物质分界的角落维持着。

牧区的情况有所不同，那里有宽敞的地方，“好汉三艺”（或称“好汉三赛”）的头一项，几乎毫无例外的是赛马。我的画家朋友朝戈说，草原上的眼光不同于城市的眼光。草原上的蒙古人眼睛透明，内心世界坦荡无邪，看一双眼睛就知道千万双眼睛；城市里的人眼睛里面有一层遮掩，有一层保护，千变万化，让人摸不透。城市人的眼睛让人隔膜，草原人的眼睛让人震撼。蒙古人出名地爱马，他们供奉的“玛尼宏”旗绘有九匹神马，马褂和马靴是他们喜欢的服装，马奶酒是吉祥的饮料，马头琴是传统的乐器，赛马则是展示技艺和人格的娱乐活动。赛程一般是 30 公

里。此外，古代蒙古人打马球的习俗，称为“布鲁”。

然而，北京的那达慕不可能找到这样的场地；既然是象征性的，也就不那么认真了。虽然赛马在传统那达慕中占首位，但以和马相关的“布鲁”代替，也还说得过去。在北京那达慕上，参赛者以步代马，以曲颈棍（布鲁）做投远比赛，这里已经失去过去那种比赛马术、智慧、灵巧等方面的意义，但是，抛开那些“世俗”的视觉形象，他们在精神上似乎仍在比赛一种看不到的马术、智慧、灵巧。

摔跤在历史上曾经是军事训练的一部分，成吉思汗的名将木华黎、者别、别勒古台、合撒儿等，都是著名的摔跤手。清朝政府经常召集蒙古各地摔跤手进京，与满族摔跤手比赛。按照传统，在摔跤开始的时候，双方要各有几名有名望的长者唱“摔跤手之歌”，歌唱三遍之后，摔跤手们腰胸挺直，两臂伸开，上下摆动，作雄鹰展翅状。蒙古式摔跤实行单淘汰制，一跤定胜负。在北京那达慕上参加摔跤的选手，一般都是来自农牧区的学生，他们虽然不似专业摔跤手那般健壮、高大，但也是个个身强力壮，灵活迅猛。有趣的是，在1997年的那达慕上，报名参加摔跤的竟然有两个“老外”，大概是中央民族大学的留学生，两个人都是身高马大，一个是白人，一个是黑人。先是那位白人留学生上来和一个蒙古族学生摔，可能他对历史上的蒙古人记忆犹新，所以显得非常拘谨，上来只是试探，不敢进攻，结果被对方轻易放倒。接着那位黑人留学生上来，他比前一个肌肉发达，浑身是力，他没几下就把对方摔倒。在场的蒙古族摔跤手们可能感到没有面子，大家就又推选了一位颇有实力者，把那位黑人选手摔倒了。

箭术是游牧民族进攻和防卫的重要技艺之一，据《蒙古秘史》记载，成吉思汗与札木合结为“安达”（结拜兄弟），两人互赠骨制箭头和带响的箭头。蒙古草原上流传着许多有关弓箭的神

话。其中之一说，在很久以前的一次战争中，蒙古人被敌人包围，而箭已经用完，情况危急。这时，突然间乌云密布，大雨倾盆，模糊了敌人的视线。雨停时，蒙古人发现满地是箭，他们拣起天降之箭，打败了敌人。在蒙古草原上举行的骑射比赛中，射箭男女老少都可以参加。箭靶用皮革制做，宽约1米，长2米，射箭时站在距离箭靶50~70步远的地方，五六人一组轮射，能射穿箭靶者为胜。

其实，在北京的那达慕上，已经没有什么善射者了，能射中靶子就算可以，就不用说射中靶心了。但是，手握弓箭，体会这样一种气氛，却确实有精神游牧的味道。关键不在于是否射中靶子或者靶心，关键也不在于是否获得名次，而在于在这样的时间和空间里对参赛者身份的定义，对弓箭的说法，和对这一段经历的记忆。那感觉就像坐在游戏机前如身临其境，在旁观者看来是在玩游戏，但在游戏者看，这是“真的”，因为他已经投入其中，已经被声响符号“俘虏”、“淹没”、“同化”。把历史上、草原上的骑射拿到北京来，建造一种“微型景观”，也不失为一种历史的记忆和家乡的记忆。

苏联的著名学者巴赫金在青年时代迁居维尔纽斯，那里有风格各异的建筑，有各种语言、阶级和族群。这是一个“杂语”之地，对他的“对话理论”的形成，产生了重要作用。他用“对话理论”批判了弗洛伊德反社会的精神分析，颠倒了索绪尔的结构主义，（凯特琳娜·克拉克、迈克尔·霍奎斯特，1992；刘康，1995），强调对话的重要性，这和布迪厄的实践理论对结构主义的批判性补充，有异曲同工之合。当然，“杂语”不是没有“语法”，“实践”不是没有“结构”，关键是不要静态地看问题，好像一切都是笼罩在不变的“语法”和“结构”之下。

北京是一个典型的杂语区，在这里有南腔北调，有各种生活方式，有各种艺术风格；有人要在北京人和上海人之间作比较，

恐怕不可靠。上海人总归还能看出他们的某种性格倾向和某种文化模式，而北京就难了。从燕赵到元清，北京在文化上的时空“位移”不能不可谓巨大，其杂语交汇的积淀不能不可谓深厚。中央民族大学亦可谓“五十六个民族驻京办事处”，这里有各个民族的师生在这里“教学相长”，是一个早在“中华民族园”之前就已经存在的“中华民族园”。在京蒙古族那达慕选择在这里举行，本身就意味深长。除了各民族的“大杂语”，还有蒙古族的“小杂语”。在中央民族大学的校园里工作和学习的蒙古族，有的来自牧区、半农半牧区，有的来自农区；有的能说蒙古语，有的不能说；有的说科尔沁方言，有的说察哈尔方言；有的是“老蒙古”，有的是刚改变了族属的“新蒙古”。在那达慕会场上，有各种各样“对话的喧声”。这是一个特殊的场合，在这个特殊的时空配置里，吹牛可以不上税，醉酒可以不后悔。在这里他们可以“复得返自然”，可以游牧、征战。有一位蒙古族画家说，迪斯科是成吉思汗发明的，说他在征战途中骑在战马上下颠簸，突发奇想：这不是一种舞蹈吗？于是，迪斯科应运而生。在东北蒙古族地区流传的“本子”故事，包括《说唐》、《三国》等等历史演义，但情节、时序、风格等等方面与汉地差别很大，有许多张冠李戴的移情现象，但它们毕竟是“杂语”的产物，是土特产，不能简单进行评说。这种“本子故事现象”在北京的那达慕上也可以找得到。

五、结束：渐渐落下的幕布

- 人群散去——等待明年
- 从长袍到短袍——昨天变成今天
- 从短调民歌到长调民歌——今天拥抱昨天
- 同乡聚会——四大汗国

● 空寂的主席台——回到现实

就这样，那达慕年复一年地举行着，一届又一届蒙生班的学生从中央民族大学毕业。那达慕虽然不像巴厘岛上的历法那样复杂，把人和社会的方方面面在时间和空间上划分得那么细致、严格，但它够得上是个“宏大话语”，就像当初成吉思汗用鞭子指着远方说要征服鞭子所能指到的世界之极一样，蒙古人天生就是“宏大话语”的制造者：他们中间有无数的李白、齐白石、邓肯、洛查丹马斯，但缺乏足够的孔子、哥白尼、牛顿、达尔文。无论如何，一年一度的北京那达慕，属于历法上的大手笔，是地域上的大手笔，是象征符号的大手笔。今年散去，等待明年。

如果以位于呼和浩特和包头之间的土默特为例，那里的蒙古人在几百年内就脱下长袍（蒙古语称“德勒”），换上短袍，放弃牧业，转向农业，这叫做昨天变成今天。有一次，我向一位著名蒙古学家请教蒙古人将来会是什么样子，他说以后都会变成“土默特”，但这还需要相当长一段时间，恐怕要几百年。我想，到那个时候，世界的“数字化生存”已经更加重要，人们面对的不仅是“这是什么”或“这应该是什么”的问题，而是“这应该叫什么”或“以什么方式称呼”的问题。所以，现在的问题到那时候也许就没有了意义。但这一切都是历史发展的结果，而不单纯是想象的结果，想象只有和历史结合才有真正的力量。如何把想象和历史结合？那就是今天拥抱历史的问题。不只一个蒙古族人对我说，东北蒙古族的短调民歌不如草原上的长调民歌动听；也有几个蒙古族人说，今天的蒙古人比过去的蒙古人在人种上退化了。也许这是因为短调民歌过于接近周边其他民族的民歌，而长调民歌风格迥异的缘故。若给人们安上想象的翅膀，大约有一半或者更多的人要飞向过去的历史，因为多数人在多数情况下总是感到失意，“现代化”总让他们感到某种不适应。那达慕是不是以今天拥抱了昨天？还是以昨天拥抱了今天？现实属于少数人

的，理想属于多数人。

有意思的是，每当那达慕散会，参加者们余兴未尽，他们常常以老乡为单位聚会，科尔沁老乡、“前郭”老乡等等，各自划出自己的边界，令人想起成吉思汗及其后人夺得天下之后，形成四大汗国的历史来。^①对于多数社会现象来说，边界总是流动的，要确定一个事物性质，就要先确定它的边界；要确定它的边界，就要先给出它的脉络和过程。边界不是平面的，而是立体的。

那达慕结束以后，中央民族大学的大操场又恢复了往日的节奏，成了早锻炼、军训、运动会的场所。主席台在多数情况下是空的，谁愿意上去就上去，没有人会和你理论。在一番象征符号的动员之后，北京的蒙古人又回到现实中，有的教学，有的翻译，有的播音，有的演唱，有的行商。一个陌生人要在这茫茫人海中随便找出几个蒙古人，恐怕还不是举手之劳。在北京，用来定义或者区分族群身份的机会和标记并不多，但不多不等于没有；除了身份证以外，举行和参加那达慕就是这样的机会和标记之一。

全球化和地方化的说法是一种概括，具体的情形还要到像那达慕这样的活动中去定位。我们在不断调整自己的符号边界，但这些流动的边界会产生某种质和量的“公分母”或“总感觉”，使一种大家都能感知但又说不清楚的“大边界”蜿蜒在我们的记忆、想象和操作当中。符号边界不是不存在，而是不容易描述，不容易看得真切，但在感觉中它们是存在的。在那达慕中，要找出那些符号、图像和物件的起源相对容易，但要说出它们之间的关系，就没有那么容易了。科学送给我们的语言不足以确切描述文化现象。但如果我们努力把它们描述出来，即便是一种主观的或科学语言

① 大蒙古国建立后，成吉思汗和他的后人曾举行三次大规模西征，摧毁了花拉子模汗国，击溃了俄罗斯大公联军，灭亡了阿拔斯王朝，元初形成钦察汗国、伊利汗国、察合台汗国和窝阔台汗国，并称“四大汗国”。

的描述,也可以让人感到某种“东西”的存在。即便如此,无论是这种描述还是感觉,都因为过于符号化而与科学主义无缘。我们不得不承认,组成现实生活的恰恰是这些符号化的过程及其结构,留给科学主义的空间并不很多。就离开现实的距离而言,与其说那达慕有许多想象的空间、不贴近现实,倒不如说科学定义了空间、使它远离民间生活更确切。如果你愿意和人类学者交流的话,他们中的某些人可能会告诉你,符号是现实的,科学是想象的。

文化的存在形式是什么?是复制。文化被不断地复制,在复制中存在,在复制中保持价值和意义。所谓“原汁原味”的文化,从严格意义上说,是不存在的:文化经历了一代又一代人的派生,要找到它的客观实在源头,几乎是不可能。我们所说的文化或者文明的源头,是一种根据某些现存实物或者话语形式^①的推理,在很大程度上靠说服和信奉来得到认可。今年的那达慕结束了,明年又即将开始。每一次那达慕的形式大同小异,但其内容变化万千;上一次和下一次的区别不大,但最初的一次和最后这一次却有着明显的差别。文化的变迁没有明确的界线,当我们看到某种剧变的时候,那已经经过很长时间的酝酿,只是我们没有注意到这样的“未雨绸缪”。世界万物的边界变化多端,它们始终保持一种有机统一,处在一个共同的生态之中。世界大同,最终归结于生命的大同,归结于生命多样性的共存并置。然而,我们的文化却给予我们许多偏见:文化是差异的结果,差异必然造成偏见。与其强辩说我们没有偏见,不如承认自己有偏见,在交流中求得某种共识(妥协的共识)。我们的偏见编织了我们头脑中的“结构”,这个结构容易映射到现实生活中去,被误认为是现实本身的结构。当然,“结构”并非从头脑中无端产生,而是我们的感觉、思维和现实互相作用的结果,是“第三种

① 如形成文字的权威观点、“国家标准”的定义、民间传说、公众信仰等等。

产品”。所以我们所说的“现实”往往是被我们的主管“结构”所分割的“现实”，其中充满了文化特色。现实是存在，只是我们的认知能力和它还有一段距离。

六、隐喻和转喻：那达慕的观察

北京的那达慕充满了象征，牧区的那达慕充满了现实。北京的那达慕是隐喻，牧区的那达慕是转喻。

“隐喻”和“转喻”^①的用法来自布拉格语言学派的雅格布森，而列维—斯特劳斯更多地使用“纵聚合”和“横组合”^②来表达同

① 转喻的代号是它所代表事物的一部分或者与之关系密切的东西。例如“烟指示火”中的“烟”既包含代号，也包含转喻关系。与此相对应，隐喻指分属于不同文化脉络的两个事物之间的类似(类比)关系，例如用王冠作为啤酒的商标。“转喻表示邻近，而隐喻则取决于类似。”(利奇，1990：2~13。)

② “组合”(syntagmatic relation)在索绪尔的《普通语言学教程》中，指以语言的线性特征为基础的词的排列关系，又译为“横组合关系”；它总是由两个或两个以上的几个连续单位组成。“聚合”(paradigmatic relation)，又称“纵聚合关系”。聚合是一种联想关系(association)，它指在话语之外，某些有共同点的词会在人的记忆里集合起来，形成有各种关系的词汇群。组合关系是现场的，以连续单位的构成长度为特征；而聚合关系是不在场的，它把非实际出现的单位组成记忆系列。若从严格的语言学定义出发，那么，在一个句子里，一个词与其他词有组合关系，与可在本句中替换它的词有聚合关系。例如：

I ↔ gave ↔ Tracy ↔ the ↔ book (我给了特雷西那本书)

|

passed (传给)

|

↔ = 组合关系

handed (递给)

| = 聚合关系

|

threw (仍给)

参见杰克·理查兹等编著，刘润清等译：《朗曼语言学词典》，第329页，山西教育出版社，1992；索绪尔著，高名凯译：《普通语言学教程》，第170~171页，商务印书馆，1982。

样的意思。利奇在解释以上概念的时候,使用了音乐的比喻:在乐谱上,一个个音符互相搭配,组成曲调,属于横组合;书写乐谱、手指弹奏的动作及其和音波的关系,属于纵聚合。另外需要了解的相关概念,还有“符号”和“代号”:前者指甲因素和乙因素不存在内在关系,即不属于同一个文化脉络时的关系;后者正好相反,存在内在关系,属于同一个文化脉络。(利奇,1990:12~13)因此:

符号/代号=隐喻/转喻=纵聚合关系/横组合关系=交响乐/主调(利奇,1990:14)

北京的那达慕属于符号、隐喻、纵聚合关系、交响乐:这里没有以“里”(gazar)计程的赛马,没有蓝天白云下的摔跤,没有百步穿杨的射箭,当然也没有牧民们朴实的眼睛。牧区的那达慕属于代号、转喻、横组合关系、主调:这里有头缠丝巾的小骑手,他们的坐骑就来自日常放牧的马群;这里有惊心动魄的摔跤,摔跤手们为自己的盟旗和苏木拼搏,为自己的阳刚、豪放拼搏;这里有连中靶心的射箭,这种技艺是牧民人格的一部分。北京的那达慕可以用另外一种方式取代,即使不办也不会有什么大不了的事情;可是,牧区的那达慕要是不办,那就好像缺了什么。北京的那达慕是属于“事在人为”,牧区的那达慕则属于“水到渠成”。前者要跑上跑下,要请示汇报;后者是牧民生产、生活的一部分,是水草丰美、牛羊肥壮的自然表达。前者来自人工,后者来自自然。

蒙古人曾经大规模地“逐牧水草”,随遇而安,没有明确的国界观念,没有现代这样的土地意识:一切(包括人在内)都和大自然联系在一起。民族国家的建构把外来的想象、分类和商品带到后来的蒙古人中来,彻底改变了“茶马互市”、战争掠夺的简单做法。政

治的较量和历史的格局,把他们分割为牧区蒙古人、农区蒙古人和二者之间的半农半牧区蒙古人这样几个类型。此外,现代城市化的过程,还把他们进一步划分成城市蒙古人 and 非城市蒙古人的类型。以上几种类型犬牙交错,互相重叠,造成一句话说不清楚的“失语症”。没有什么人能够说清哪一个人、哪一群人是真正的蒙古人。从现代史开始以来,蒙古人的定义及其理解和解释,都不可避免地 and 整个中国民族国家的建构联系起来。

民族国家不仅是“想象”的(B. Anderson, 1983)而且是行动的、实践的、强权的和控制的,它要用一系列“权力技术”(教科书的国家标准、国界的划定、档案、登记、税收、选举等等)和市场消费、信息流通等等手段,来使这样的想象变成“客体”,变成既定事实,变成“公理”(R. J. Foster, 1991)。民族国家的建构过程,就是蒙古族由自然族群变成“国有”民族的过程,就是获得在现代国家中的政治合法化的过程。其实,从孙中山时代的“汉满蒙回藏”五族共和,到新中国建立后识别的56个民族,蒙古族始终得到国家和政府的承认和再承认,其地位始终和中国国家的主权联系在一起。

然而,物质的变迁不等于心理的变迁,隐喻不等于转喻。对于蒙古族各部分来说,他们各自存在隐喻和转喻的跨文化置换的问题,这种置换需要有一个阈限期或“空无”状态。^①根据英国

① 范·吉尼普(Van Gennep, 又译汪继乃波)认为仪式过程分三个阶段:隔离(separation)、阈限期(liminal period)、包容阶段(incorporation stage)。人们通过一段时间的隔离进入阈限期,既丧失了原有身份,也还没有获得新的身份,然后在包容阶段上获得了新的身份。维克多·特纳称这种阈限期为“空无”(communitas),这是一种反结构或者无结构的经历,原有的身份丧失或者颠倒。参见金光亿:《现代背景下的宗教和礼仪》,载周星、王铭铭主编:《社会文化人类学讲演集》上,天津人民出版社1996年版,第393~395页。另参见V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.

人类学者玛丽·道格拉斯 (Mary Douglas) 的观点, 每一种文化都有自己一套区分正常和反常的分类体系, 这套体系和具体的社会脉络密不可分: 鞋放在商店橱窗里展示的时候是干净的, 放在餐桌上就脏了 (M. Douglas, 1966)。

例如, 一种新的观念或者意识形态、新的生活方式、新引入的消费生活, 或者社会的和政治的运动, 可以被政府和权力精英 (power elites) 视为有利于国家和社会的健康、富裕的纯洁与神圣之举, 因而受到鼓励; 或者相反, 被视为反社会、不道德, 从而破坏社会健康和富裕的行为, 而遭到谴责。

正因为如此, 在理解一种宗教现象或者文化现象的时候, 就需要考虑政治、经济和社会形势。也就是说, 要结合具体的政治、经济和社会背景, 来理解宗教和文化体系。(金光亿, 1996: 391~392)

放到商店橱窗里的鞋以及和大自然融为一体的牧民相应文化背景下的转喻, 如果把这种和特定文化脉络的其他要素横向组合的转喻, 理解成脱离这种特定文化脉络的纵向聚合和隐喻, 就会出现“短路”、“误解”和错误的行动, 造成消极的“历史记忆” (P. Connerton, 1989)。人类学者要知道承载文化的个人、群体在“跨文化位移”之后, 都存在一个“阈限期”, 只有这些个人而后群体在经历了这个“阈限期”, 并且重新找到自我以后, 整个“成丁礼”方告完成。同时, 也要充分考虑外来因素如何能够在本土文化中变成转喻, 变成本土文化的有机成分, 而不是一种遥远的隐喻。我们常常会发现, 那些被认为是纯而又纯的属于民族文化的东西, 往往是从外面借用或者是后来制造出来的, 但它们一旦被借用和制造出来, 也就成了本文的有机部分, 具备充

分的合法性、合理性来为这个文化的认同和仪式服务。服装是如此，饮食是如此，甚至语言也是如此。

从牧区的那达慕到北京的那达慕是一个从转喻到隐喻的过渡。北京的蒙古族有许多来自农村和牧区，他们进入北京的时候，先要经历一段“失语期”，举目茫然，无所适从，就如同进入了一个“空无”状态和“阈限期”。但很快他们就适应了北京，开始获得一种新的身份，重新找到自我。这是从个人角度看。从一个群体象征地看，整个进京的蒙古群体好像先堕入一个“空无”状态和“阈限期”，然后重新发现自我，并且通过举办那达慕来加以表达，^① 完成了从转喻到隐喻的过渡。无论是当事者还是旁观者，如果能够弄清隐喻和转喻的不同功能，辨明隐喻和转喻的转承关系，那对于增加有关人类群体、人类文化的知识，无疑是大有裨益的。

从结构主义观点看，脱离上述对立关系的任何孤立因素都是没有意义的；关系赋予意义，独立失去意义。转喻是亲切的，隐喻是遥远的；主调属于交响乐的重要组成部分，它是由一个个音符横向组合而成的，而书写乐谱、手指弹奏的动作及其和音波的关系则是一种纵向关系；横向关系和纵向关系对立统一，构成强大的交响乐阵容和音响，但是彼此不能互相取代。“既能进得去，也能出得来”，隐喻和转喻的跨文化置换，是我们理解和解释象征与仪式的积极角度。

参 考 文 献

《内蒙古文化》，“那达慕”专号，1991（4），呼和浩特。

① 在此之前当然还有其他类似于那达慕的活动或者经历，但没有那一种能和那达慕的功能相比。

阿都沁, 1991, 《那达慕之由来》, 载《内蒙古文化》, “那达慕”专号, 1991 (4)。

巴·孟和, 1991, 《难忘的日子——忆北京首届那达慕》, 载《内蒙古文化》, “那达慕”专号, 1991 (4)。

凯特琳娜·克拉克、迈克尔·霍奎斯特, 1992, 《米哈伊尔·巴赫金》, 语冰译, 北京, 中国人民大学出版社。

利奇, 1990, 《文化与交流》, 郭凡、邹和译, 广州, 中山大学出版社。

刘康, 1995, 《对话的喧声, 巴赫金的文化转型理论》, 北京, 中国人民大学出版社。

纳日碧力戈主编: 《中国地域文化·蒙古草原文化卷》, 第一章: 《导论》。

蒋宝德、李鑫生主编, 1997, 《中国地域文化》, 上卷, 济南, 山东美术出版社, 1765~1775页。

纳日碧力戈, 1995, 《民族与民族概念再辨证》, 载《民族研究》, 1995 (3)。

亦邻真, 1962, 《中国北方民族与蒙古族族源》, 载《内蒙古大学学报》社会科学版, 1962 (1)。

周星、王铭铭主编, 1996, 《社会文化人类学讲演集》上, 天津, 天津人民出版社。

Anderson, Benedict., 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.

Bourdieu, Pierre., 1994. *Structures, Habitus, Power: Basis for a Theory of Symbolic*

Foster, R. J., *Making National Culture in the Global Ecumene*. *Annu. Rev. Anthropol.* 1991. 20: 235~60.

Dirks, Nicholas B., et al eds. *Culture /Power /History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1994, pp. 155~199.

Connerton, P., 1989. *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.

Douglas, M., 1966. *Purity and Danger*, London: RKP.

Geertz, Clifford., 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc.

Turner, Victor. , 1981. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.

Tyler, Stephen A. , ed. 1969. *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

区域信仰—仪式中心的变迁

——一个赣南客家乡镇的考察

刘晓春

本文是跨村落的个案研究，试图描述赣南宁都县一个客家乡镇的两个传统时期的信仰中心在不同历史时期的命运，分析信仰中心的兴衰与政治、经济、文化变迁之间的关系。

宁都位于赣南的东北部。东西宽 61 公里，南北长 117 公里。扼赣东北至赣西北交通咽喉。东邻广昌、石城，南接于都、瑞金，西与兴国、永丰交界，北同乐安、宜黄、南丰相连。清初乾隆十九年（公元 1754 年），设宁都直隶州，辖瑞金、石城二县。明清时期分为六乡，现在的石上乡以北的地方属清泰、怀德、太平乡，俗称上三乡，包括今肖田、东韶、员布、洛口、东山坝、小布、大沽、黄陂、钓锋、蔡江等乡镇和石上乡大部，面积 1850 多平方公里，1990 年人口近 20 万。石上乡以下的各乡镇属安福、仁义、平阳乡，俗称下三乡，面积 1860 多平方公里，1990 年人口近 30 万。

宁都为客家聚居县。经稽考谱牒，由唐朝迁入的有 18 个姓氏，宋朝迁入的有 35 个姓氏，元、明、清迁入的有 80 多个姓氏。从唐末至宋末，在闽、赣交界山区以宁都、石城、宁化为中心的周围数十个县份的广阔地区是早期客家民系形成地和发祥地。从移民的先后次序来说，自晋末至唐宋，移民们在赣南北部集结，尤其以宁都、石城为中心，而后翻过武夷山在福建长汀、

建宁、宁化一带集结尤其以宁化石壁为中心。据不完全统计之资料，唐末进入石城居住过的姓氏当在五十姓以下，但真正留下来定居至今的只有十三姓，宋代迁入的有七十多姓，真正留下来的也只有三十多姓，进者多，留者少，宁都、石城只是中转站而已。宁都的地名普查成果资料显示，在全县 1/50000 地形图上标注的 4400 多个自然村，其建村年代在元代以前的约占 10%，明清时代约占 75%，民国以后的约占 10% 多。^① 明清时期，宁都的“上三乡皆土著，永无变动；下三乡佃耕者悉属闽人，大多福建汀州之人十七八，上杭、连城居其二三”。^② 换言之，宁都的上三乡的居民大多为唐宋时期迁来的老客家，而下三乡则多为明清时期倒迁入赣的闽粤客家。^③ 宁都在客家形成史的地位以及明清时期的闽粤客家之倒迁，使宁都的历史与文化具有其丰富性与复杂性。宁都历史上为赣南的文化发达地区，有“文乡诗国”之称，著名的有明末清初的“宁都三魏”。

本文考察的对象为宁都北部东山坝镇的坝里“夕照寺”与富东“白石仙”。东山坝镇位于宁都县北部偏东，东界广昌县头陂镇，南连石上镇，西接钓峰乡，北邻洛口乡。宁（宁都）——临（临川）公路、梅江河纵贯全境，为县城至洛口、东韶、肖田等地和宜黄县的必经之地。距宁都县城为 32 公里。全镇现有 12 个村委会，143 个村民小组，22000 人口，31000 亩耕地，16700 亩山地。全镇的中心位于溪边村，是乡政府和圩镇所在地。

① 邱常松，1994，《赣闽粤台丘氏溯源 宁都姓氏人口综观》，南昌：江西科学技术出版社；朱祖振，1993，“石城是客家民系的摇篮”，《客家历史文化纵横谈》，南宁：广西教育出版社。

② 魏礼，“与李邑侯书”，《宁都直隶州志》（乾隆）卷 31。

③ 罗勇，1995，“略论明末清初闽粤客家的倒迁入赣”，《客家研究辑刊》1995 年第 1 期，梅州：嘉应大学。

一 一条河流与两个村落

梅江穿过东山坝镇的主要村落。濒临梅江的主要村落有富东、坝里。两个村由北往南依次坐落在梅江的东西沿岸。在传统时期，梅江在东山坝乡民社会生活中的地位非常重要。在陆路交通不发达的时代，村民与外界的联系主要依靠水运，宁都县城至北部以及抚州一带，无论陆路和水路，直至本世纪 70 年代富东均为必经之路。所以，在宁都有一句妇孺皆知的顺口溜“洛口东山坝，排客一到（女人）就涨价”，也就是说，排客从宁都的北部或者从宁都县城出发，到东山坝和洛口一带恰好为一天的时间，排客们必须在东山坝歇息一宿。随着泥沙的淤积，水道渐浅，“然秋冬水浅，舟行甚缓，往往行半月，而不得抵赣县。若由赣逆流而上，更需长时”。^① 陆路交通逐渐取代了水路而显得重要。现在，宁——临公路为东山坝洛口一带的经济发展注入了活力。

富东村位于东山坝镇的北部。明清时期，富东村属于太平乡十二都，为上三乡。富东村行政上现有 24 个村民小组，现有人口 4427 人（1996 年统计数字），主要由罗、李二姓组成，另外还有少量的张姓，其中罗、李二姓各占 2000 人左右。罗姓主要居住在柞树、前门、和里（旧称窝里）等自然村，李姓则主要居住在塘边、塘角、垅田及永田等自然村。自古以来，直到现在仍有“富东五坊”的说法。由于罗姓在富东开基的时间早于李姓，罗姓占据着富东的柞树、前门两处自然条件优越的地方，而李姓开始则只能在罗姓聚落的边缘——塘边寄居，然后才发展到塘角、垅田、永田等地。在塘角与前门之间有一大片稻田，将李姓

^① 卢龙、白眉初，1927，《中华民国省区全志》（第 5 册）。出版地不详。

与罗姓天然地划了一道界限。

坝里主要是李姓居住。在传统时期,坝里李氏在宁都的上三乡属于望族,其中主要的原因是其优越的地理位置所带来的集市的繁荣。坝里位于梅江的东岸,在宁都县城至上三乡的东韶等地这一水运段,无论是顺水还是逆水,到坝里正好是一半的路程。宋初时候,坝里便有人定居,一百多年以后,坝里的人口剧增。由于其在梅江水运线路上重要的地理位置,墟市的设立是自然的,《宁都直隶州志》卷4载:“明《万历志》墟止六处,曰:萧田、罗源、麻源、东山坝、东潮、黄陂”,此处的东山坝即坝里。开始为十天一墟,后为十天两墟,民国时期为十天三墟。民国时期,墟市有布店5家,南杂店8家,药店5家,饭店(俗称搭伙店)4家,酒店6家,豆腐店6家,糖店2家(专事批发),盐由李姓专卖,从富东附近的东关寨一李姓处批发而来,东关寨李姓雇人从福建的汀州肩挑而至,每人一次只能挑四包,每包十二斤,称为“狗脑包”,从水路运来的盐极其稀少。每年的十二月十四至第二年的正月十五皆有两套戏班在坝里唱戏。1969年以前,坝里还仍然是东山坝人民公社与墟市所在地。由于水土流失日趋严重,河床上升,1962年,梅江洪水暴涨,将河堤冲决了三个大缺口,1969年便将人民公社与墟市迁到河对面的溪边。

民国时期,坝里李氏家族在宁都的北部具有极其强大的势力,几乎控制了墟市各个方面。李氏家族为了向墟市渗透家族的势力,不仅在墟市中设立自己的商店,而且运用政治、经济、文化的手段强化家族在墟市的影响。李氏家族的政治势力的形成,主要得益于李南斋与宁都县城温姓家族之间的联姻。温姓家族的温进晨曾留学日本,归国后历任江苏某县县长、中央大学教授等职务,其女儿嫁给李南斋的次子;李氏家族为了扩大自己家族与外界的联系,李南斋将自己的儿子送到南京的东吴大学就读,试图增强家族的政治实力。实际上,李南斋的政治势力威震宁都北

部,“民国十六年(公元1927年),宁都成立靖卫团,……下分若干队,其中东山坝靖卫队队长李南斋。”^①

民国时期,坝里墟市中的商店主要由李姓三昌房的族众开设,因为此房人多势众。李南斋是李姓的“话事人”,人称“南斋先生”或“南斋相(公)”,拥有很多土地。在墟市中,他自己并未开设店铺,但是他出租的店面却有6家,每家店面每年收取租金达100银洋。他还对墟市的商店格局进行了规划,各个商店的主人每当年节时期便需要拜访他。李家保为坝里的联保主任,此人无祖业,住家族的祠堂,别人买卖房屋田产均须他在场画押,否则不能生效,以此获得一定数量的报酬,在墟市中有欺行霸市的行为,但他还是要惧怕李南斋。不仅如此,坝里通往河对面有一宁都县最长的木桥,长年的桥梁修葺所需的资金均由“桥会众”负责,“桥会众”由李南斋等购买一定数量的田地,其收租所得部分永作修桥费用,由李氏家族的绅士在一定的時候收集田租,众田每年可收租谷一百五十余担,由李南斋、李家保等管理。

坝里李氏家族在每年的四月初一唱“老官戏”,每三年举行一届“灵官庙会”,每年还不定期地视商店生意的好坏请戏班唱戏。“老官戏”的演出由“公平行”^②负责,由李南斋通知各房的管事人员到各个商店将“老官戏”期间唱大戏、玩火老虎的费用平摊到每一个商店。李南斋还对戏班的延请、演出内容都有权决策,戏班必须请湖南的戏班来演出,俗称“演大戏”,不得请“三脚班”演出,^③认为其所演内容有伤风化,有损李姓的体面,让外人觉得李姓没有本钱。

① 宁都县志编撰委员会,1986,《宁都县志》,第390页。

② 墟市的民间管理组织。

③ 《宁都直隶州志》卷11载:“查采茶一名三脚班,妖态淫声,引入邪僻,最为地方之害,向来老成绅耆及公正之乡约每相诫不许入境,远近传为善俗。近来竟有听许搬演者,应拘该管约保重惩,以息此风。”

二、传统时期的两个信仰中心

1. 坝里“夕照寺”

在整个东山坝乡，历史上有名的庙宇是富东的白石仙、坝里的夕照寺，为东山坝乡的两个信仰中心。坝里距富东仅四公里，相对于富东来说，坝里位于梅江的下游，只不过富东在梅江的西岸，而坝里在东岸。一座木桥把坝里和西岸相连接。“夕照寺”就建在木桥附近的一个小岛上，为坝里李氏所有。小岛树木茂密，花草繁盛，据说是个浮洲，能随水势的上涨而上升。在传统时期，夕照寺的香火很盛。《宁都东山李氏十二修族谱》对“夕照寺”传说与渊源有一段记载：

自古云：僧侣名山，龙侣名潭。宁都州名胜地之一夕照山，化海桑田，修竹茂林，莺歌燕舞，四水环抱，活脱水上之船矣。一日，一名精明老祖乘仙鹤云游此间，经过见这一宝地，便按下仙鹤，身游其境，幽雅奇奥，恍惚南天仙宫，遂高声赞道：福地也，福地也。于是便回西山邀集众僧，打为一应佛具前往夕照山款款而来，兴土木，建佛殿。然少一公闻后，欲捐钱十五两，并按丁派工助劳造就，取名夕照寺，烟火鼎盛，香客接踵而至。精明老祖仙游后，日渐难支，荒废破倒。至明天启年间，一云游四方的福贤老僧在高山看河涨，洪水高，夕照山随之高浮，心中尽悦。水复后，亲临察看，认古乃建与福地，有福兴之所，遂四处化缘重营佛殿，招贤弟子，参禅诵经，垦田三顷余，数百年而一振。至文革期间摧毁，在党的十一届三中全会之后，由本东山李氏之众人出钱出力及四处化缘，终于在1985年重修夕照古寺，今复创造已废之古刹，真可谓我东山少一子孙之功也。……

从上文的记载，可以看出夕照寺与坝里李氏家族之间的关系。由于李氏有墟市作为依托，挟家族的政治、经济实力，使夕照寺的香火非常繁盛。每年的农历七月十五，夕照寺都要举行灵官庙会，庙会由坝里李氏组织。由许愿和还愿者出资请戏班演戏，不足之处由夕照寺捐写乐助支付。主要演唱“目连救母”，还点火把追凶。

2. 富东“白石仙”

白石仙是富东柞树坊的家族庙宇。其信仰中心的确立与家族对白石仙神迹的创造有关。白石仙的庵堂位于富东的后龙山，地名为燕子岩，所崇奉的实际上是一块巨大的白石。关于其来历，民间口头流传的故事与柞树坊罗氏家族精英在族谱上创造的神话有很大的差异。

民间的说法是：在很久以前，罗姓有一小孩每天都在燕子岩附近的稻田里放养鸭子，等傍晚回家时总要少一只鸭子，他感到很奇怪，可又没有办法，他便对着天天坐的那块白石说，“石头，你要是能保护我的鸭子不会少，我就像敬菩萨一样天天敬你。”果然从第二天开始鸭子便不少了，那小孩将白石灵验的奇事告诉村子里的人，慢慢的人们有事情就求白石保佑，香火越来越旺，人们便为白石修建了一座寺庙。据《柞树坊罗氏白石仙〈青山寺〉暨白石大仙传志》记载，“柞树坊罗仕荣祖位下裔孙，集资建庙，于清顺治三年把简陋的茅房改为普通的白石庙，清乾隆二十年在各方信士的援助下，又建起一座三宝殿。”据说白石原先不大，由于人们的朝拜，它才长成今天的模样。族谱中的记载则称其为白圭石，生于明朝嘉靖年间，二十岁得中探花，做过内阁侍郎，与奸臣严嵩不和而被免职，后在民间行医，深得百姓爱戴，死后葬在宁都东韶的南团。在清代柞树坊罗氏在白石上修建仙庵，永贍香灯执管，标志白石仙为仕荣祖派下族众所有。一般

村民都认为白石仙只是一块具有神性的白石而已，这说明白石仙作为仕荣祖派下族众的家族神明的人格化时间并不遥远，以至于它的人格化之后的神迹未能在民间流传。白石仙人格化的真正完成是在清末民初时期，是家族、村落和区域文化与神的力量互动的结果，在这一过程中，家族精英起了决定性的作用。

白石仙的人格化与天花坛（又称崇善堂）的倡建有直接的关系，天花坛正是仕荣祖派下的家族精英出于家族的利益所倡建的。罗仲麓（生于清咸丰甲寅十二月二十二日，歿于民国壬戌年五月初七）为清末民初柞树坊罗氏之族长，族谱中有这样的记载：

嗣因体气单弱不能耐劳，由此灰心进取以养余年。奈族事纷纭，推先生为族长，因革损益，各有所长，试揭其尤者而表彰之。起俯食，建祠宇，扩充祠典，推广蒸尝，先生追远之心切矣，而垂裕后昆又足有传者；体天地之好生之德而育婴设焉；为祖宗作育人才而族学兴焉；……甲寅岁，天花盛行，先生邀集同人鼎力倡办，坛中各善举也已次第办理，所建仙坛一座，规模宏敞，高耸巍峨，独具匠心。^①

至民国三年甲寅十月恭奉天极上相孚佑帝君命大开天化，敕命本境白石灵王圭石^②为监政座主，次年乙卯二月择地造化坛为开化地，缘因族先仲麓君筹旧承宠命，不辞艰

① 《柞树坊罗氏十五修族谱·启用房重棣罗公星海先生墓志铭》。

② 据台湾中央图书馆编印，1965，《明人传记资料索引》载，明朝确有姓白名圭者。白圭（1419～1474），字宗玉，南宮人。正统七年进士，除御史，巡抚山西，辨疑狱百余。寻迁陕西按察副史，擢浙江右布政使，天顺二年讨贵州苗，进右副都御史，赞理军务。湖广灾，就命圭巡抚。召为兵部右侍郎，巡边，败孛来于固原州，进工部尚书。成化元年，荆襄贼刘通等作乱，命圭提督军务发兵讨平之，加太子少保，改兵部尚书，兼督十二图营，十年卒，年五十六，谥恭敏。圭性简重，公退即闭阁卧，请谒皆不得通。

辛，力行善举，乃归谋诸父老，咸欣然喏曰化堂基，遵乐助，但造余之地照旧吾族掌业，并详载麟经……^①

天花坛于1987年倒塌，据罗涛琳回忆，天花坛共有三层，第一层安放孔夫子像，第二层为玉皇大帝，第三层为地母娘娘。从天花坛所祀神来看，主要为道教神。所谓孚佑帝君即吕祖吕洞宾，而罗仲簏则为道教弟子。如此看来，白石仙人格化的直接原因是罗仲簏出于为崇善堂设立座主的需要。果真如此吗？而罗仲簏为白石灵王撰写的墓志铭把白石仙人格化的原因表达得更为明白：

灵王何许人也？亦未详其姓系，其声赫濯遐迩，蒙休又莫稽始于何时。凡历年数迄今愈久愈灵。无远弗届，其体物不遗之盛德，真可谓民可使由之，而不可使知矣。自民国三年阴历甲寅十月敕地太平乡富东新开崇善化坛，白石灵王亲临鸾台降诗三章：

白石岩岩众所瞻，灵仙法两愿同沾，今朝幸荷慈云护，化日依稀照草帘

昔年神仙今年仙，业受纯阳悟妙玄，守戒持斋宣化理，氤氲灵气胜从前

嵯峨巨石竟成真，顽物炼成亦作神，可欢人灵于庶汇，天根昧却失修因

诗毕自成。先本神由旧岁创办宣讲以觉愚民，吕祖师常在云鉴察，召为受业门徒，参悟妙玄，爰命宿等四处彰示谕，俾使远近周知。凡来朝谒者免受杀生亵渎。后吕祖登鸾钦命白圭仙为崇善堂监政座主。仙师有不识白圭仙为何处何时之圣哲。次年乙卯所降鸾瓷玩其欲半吞半吐之间，隐隐

① 《柞树坊罗氏十五修族谱·仕荣祖助建崇善堂志》。

乃知白圭仙即是白石灵王也，然犹未识其贵姓尊名。又越二年丁巳乃显降云系明代内阁侍郎姓白名隆字万兴号明玉，圭即天官之仙名也，现今坟犹葬在其近坟地土亦甚广焉，然卒不言其处，盖诚恐俗人之争也，宿族人等遍处访查始知在清泰乡南团之禄源，今岁清明往坟醺扫，乃坟墓久已倾颓，断碣残碑，均被壅没。见者固触目心伤，闻者亦靡不疾首爰集敬礼两族耆老士绅公议择日兴修，而灵王亦临鸾复详其夫妇诞降之晨及夫妇超升之日，而令嗣之派行亦并详焉，俾得镌诸墓门之碣。兹值业已修复，告厥成功，宿愧才疏学浅，久荒笔墨，未能颂美扬休，谨将来由略述数语附镌墓门左右以垂久远是为志。^①

至此，白石仙的姓名生平卒年份，葬在何处及其子嗣都有一个比较简单的创造。

如果说上面的创造只是简单粗略的描述，那么民国八年创造的“白大师行述”则是完成了对白石仙神性的系统创造：

大明嘉靖我初生，度化县中认旧城，卜处朱源岭背地，西阳旧族起家声，父字尊荣母氏孟，好行阴鸷多方便，积功累德法燕山，自此天心常默眷，我父登科始发祥，萍乡作宰姓名香，十年任满归桑梓，猴岭吹笙还上苍，所生四子予居长，小字万兴蒙上选，十五游庠初夺魁，二十得中探花榜，旋迁内阁侍郎官，走马长安人尽欢，可恨严嵩怀僭窃，桂冠远隐乐盘桓，居家学得歧黄术，救世功宏难尽述，不可良相便为医，赤子苍生归抚恤，贤哉内助李夫人，举案齐眉敬若宾，俭效马妃常练服，

① 《柞树坊罗氏十五修族谱·白石灵王墓志铭》。

宛然巾帼作针神，我身不幸家多难，折翼分飞形似燕，
 仲氏先亡季被虏，惟余叔子同忧虑，有子七人慰我心，
 箕裘克绍守良箴，半耕半读承先志，清白传家众所钦，
 长子不才学稼圃，三男四子营商贾，五郎夺得锦标归，
 六七黉宫称博古，无何饥谨遇天灾，蒿目时艰泪满腮，
 只效尧夫当锄麦，稍苏涸鲋罄资财，凶荒既遇流瘟起，
 环顾遍氓忧未已，采药炼丹妙剂成，死中得活全乡里，
 家忧国难历何多，君弱臣强损大和，因此上苍施劫运，
 下民无辜受灾魔，崇禎七载天书召，身赴玉楼膺检校，
 寿享期颐余二春，英灵化石彰神效，牧竖鸭夫向我朝，
 曾将幻术化尘嚣，至今佳话传千古，宫殿巍峨气象超，
 一卷石子争趋拜，詎料历年形渐大，变化无穷人不晓，
 小之无内大无小，数百年来血食登，牺牲供给众钦承，
 自从天化大开后，不忍伤生学老僧，师遇纯阳学一贯，
 命予监政封天相，全球善恶掌稽查，受命以来无稍旷，
 迄今善举若完全，差幸功圆果亦圆，一片苦心谁共谅，
 麟经补缺话连篇，磨残木笔说千口，沥胆批肝为众剖，
 好把前言剖在心，莫忘我这叮咛叟。^①

关于这篇行述的来源，族谱中的记载是于民国八年十一月十二日白石仙显灵降于崇善堂（即天花坛）。实际上，它是由罗仲簾撰写的。

“白石仙”从“朴野”的泛灵崇拜到人格化的完成过程，体现了民间神明崇拜与村落文化的结合。然而，“白石仙”人格化的完成并不意味着家族与神之间互动的结束，而是标志着家族与神之间的互动更为深刻、更为制度化，其中更多的体现家族在利

^① 《柞树坊罗氏十五修族谱·白大师行述》。

益上的统一。家族的利益，一是白石仙的灵验为罗仕荣派下族众带来的是家族的经济利益以及在村落中文化资源的占有上所处的优势地位，另一方面是通过家族神明之神话的创造凝聚家族的力量，在罗仲簾为白石仙撰写的另一篇“白石大仙传”里写道：

白圭石者，姓白名隆字万兴号明玉，明代时人也，官由探花榜迁内阁侍郎。于嘉庆十二年癸巳六月初一日子时生，崇禎七年甲戌八月吉日子时歿，卜葬清泰乡南团禄源段心镇武踏龟蛇形，又名金龙戏珠形辛山乙向分针，娶李氏夫人……葬与夫同塋。事七后，化石在罗氏柞树坊显为神圣，因此白石庙所在地永远是罗氏柞树坊处敬处礼子姓所有。白石灵仙威灵赫濯遐迩沾恩，故以石为号焉。复恭赞化育感觉愚顽有功而成仙，圭者仙名也。于是仕荣祖子姓集资为其立庙装塑其金像，并每年六月间批唱神戏一月，以报鸿庥。各方信士前来朝谒完愿者络绎不绝，所助戏捐缴销戏价及开支外，如有剩余，均已立众为常年醮祭香火及修整庙宇之用，现已买获田租数百担，其众以八房进出均共有份，轮流管理或推公正廉明辈亦可。八房轮管即兴太、育逊、育顺、兴作、育政、育治六房是也，其余仁、锦、华、范四柱合为一房，民、贵、璋三柱合为一房，为此敬祖子姓占三分之二，处礼祖子姓占三分之一也。^①

从以上的记载中可以得到以下启发：白石所在地为柞树坊罗氏地界，白石仙开初只是一块巨大的白石而已，并没有非凡的神性和高贵的出身，只不过为“牧豎鴨夫”所朝拜，柞树坊族众首先奉其为神明，使白石仙人格化、并将其占为家族所有的是柞树坊罗

① 《柞树坊罗氏十五修族谱·白石大仙传》。

氏家族的精英们；人格化之后的白石仙成为柞树坊罗氏的信仰中心，家族为其塑立金像，每年一度为其举行庙会；家族为庙会专门设立会众，将家族成员不占多数的七个小房分别合成两房由八房轮流管理。

家族精英充分地利用了地方性资源与国家资源确立家族神明的正统地位。天花坛是由富东罗李两姓在罗仲簾的主持下建造的，而富东前门罗氏的“新华山”与富东李氏的“明华山”，由于它们一开始就是作为佛教的庵堂而设立的家族庙宇，并非属于神庙，它无须完成纳入到官方承认的三教体系之中的过程，而不至于被官方视为“淫祀”之类。但是，据村落的老人回忆，“白石仙”的香火历来都比“新华山”和“明华山”旺盛。在传统时期，“白石仙”庙会每年一届。演戏酬神活动一般在每年的农历六月初一至十五举行，历时半个月。每十年为“白石仙”塑一次金身，举行开光仪式。开光必须请塑菩萨的师傅主持，民间称此类手艺人为“塑像师傅”。^①主要的仪式有关闭神光：把菩萨后背原有的福状、神药取出，此时菩萨失灵，听从塑像师傅的安排；招兵练将：实际是请神，自盘古一直到村落中的土地爷，求神灵保佑村落和家族人丁、六畜兴旺，五谷丰登，如此连续五个昼夜；第五天晚上将新的福状、神药（共36味，）喉干（海龙、海马）、五谷放进菩萨的腹中，然后将“白石仙”反身坐在轿子上，凌晨四、五点钟的时候，静悄悄地将“白石仙”抬到梅江和黄陂河的交汇处，待天亮的时候由“塑像师傅”用毛笔为菩萨的五官点上合江之水，鸣神铙，敲锣打鼓，然后将“白石仙”正身坐在轿子上，不从原路返回，大摇大摆地巡游富东五坊，家家户户点香鸣鞭炮，跪拜迎接；最后送回“白石仙”寺庙

① 此门职业必须祖传，一般是父死子继，父亲临死时口中含茭吐向跪在床边抖起衣裳迎接的一个或几个儿子，谁得到茭便由谁继承父亲的手艺。

安座。

在其他年份，则一般举行庙会，时间15~30天不等，视捐写乐助的情况而定，因为求神还愿的多为生子、考学、疾病之类，所以在传统时期，多请湖南的戏班来演唱，村民称之为“演大戏”，现在则请附近的广昌、宁都和兴国等地的戏团。演出的剧目有《满堂福》、《珍珠塔》、《红绫袄》、《结彩楼》，多表现喜庆团圆、多子多福、高中榜首等内容，演唱时间每晚二、三个小时，观戏剧者远至赣州、广昌、兴国、瑞金、石城、于都等地。在庙会期间，卖有各种食品，香烛、纸钱等，传统时期，在“天蓬庙”附近还有富东的流浪头子开设的赌场。

作为神庙的“白石仙”，其之所以能够成为村落和区域中民众的信仰—仪式中心，不仅仅是因为其具有村民所信服的神奇灵验，也是因为信仰中心的确立，是一个与家族、村落、区域文化互动的过程。在民国时期，富东民间大量的放养鱼苗，村民希望“白石仙”保佑他们的鱼塘不为洪水冲决，鱼苗不为强盗所掠，能卖好价钱，使白石仙成为宁都北部的主要神明，声名远扬，播及临近的于都、会昌、广昌、兴国等地，他们对“白石仙”的许诺与酬谢都特别慷慨，每年的“白石仙”神诞日所举行的迎神赛会为柞树坊罗氏带来相当大的经济收入，客观上为“白石仙”人格化过程的完成提出了要求。同时，“白石仙”的人格化过程的完成也是家族争夺村落信仰空间的需要。富东村罗李两姓在激烈的生存竞争中，为了巩固家族在村落和区域中的社会地位，政治、经济的实力固然是首要的，然而在相当意义上，利用宗教信仰的力量更具有影响力，其目的无非是借助神的力量维护家族的安全、利益，维系家族内部的团结，扩大家族在村落和区域中的影响。另外，作为神庙的“白石仙”，其所具有的功能为村民所认同。台湾学者郑志明认为，“神庙要成为民众信仰的文化中心，

最少应该具有两种文化功能，即神圣功能和教化功能。”^① 在村民看来，白石仙并不缺乏超自然的神灵力量；但是，由于其来历不明，其神性无法为村民所认识，因此，家族精英试图通过为其建构人格化的神性而对村民产生道德的感召力，所以，“行述”中为村民塑造的是一位符合儒家思想的人物形象。但是，村民对神的信仰更多地关注于神是否灵验，能否解决现实生活中的苦难，能否满足村民的乞求，相对来说，神的出身和具有的道德教化作用并不十分重要，因此，我们可以发现尽管历朝以来，国家权力都把禁止“淫祀”作为移风易俗的重要方面，但民间的神庙信仰仍然具有其旺盛的生命力。“白石仙”所具有的区域影响也不例外。

三、信仰—仪式中心的衰落与复兴

1. 夕照寺的衰落

夕照寺的衰落与墟市的兴衰以及社会政治制度的变迁有密切关系。墟市与李氏家族的利益息息相关，而作为李氏家族所有的“夕照寺”与李氏之间的兴衰则自然是唇齿相依。

墟市的衰落很大一部分的原因可以归结为梅江。坝里作为宁都上三乡物资集散的中心，是以它的天然地理位置以及梅江航运的畅通作为基础的。在某种意义上来说，后者更为重要，因为一旦航道因河床上升，泥沙淤积，船舶便无法通行。坝里作为区域物资集散中心地位的失去，正是这一原因。据民间的传说，早在光绪二年（1876年）的一场大水，就已经在河堤的北端决堤，

^① 郑志明，1995，“台湾神庙的信仰文化初论——神庙发展的危机与转机”，《寺庙与民间文化研讨会论文集》，台北：行政院文化建设委员会、汉学研究中心。

原有的 800 多户人家纷纷外迁。^① 自此，坝里经常遭受洪水的袭击，境内严重积水，街道的面积越来越小，人口越来越往外迁移。原来坝里的水的流向是与梅江的流向相逆，即自南向北流，自那场大水之后，水便自北向南流了，这是令坝里人非常悲哀的一件事情，因为在他们看来，正是水自南向北的流向使坝里能够发财，也是水之流向的改变使坝里难以再现过去的辉煌。进入民国之后由于赣南地区的连年战火，以及后来的大炼钢铁对森林的人为破坏，致使水土流失严重，梅江河床上升，一度有“宁都要迁‘都’，兴国要亡‘国’”之说。1962 年的大水，将大堤冲决了三个缺口，1969 年，便将东山坝人民公社与墟市迁到与坝里仅一河之隔的溪边，坝里从此失去了几百年来形成的政治、经济和文化为中心地位。另外，还有一个原因，那就是：建国以后，水运交通的局限性以及陆路交通工具的发达，使水运逐渐让位于陆路交通，坝里位于梅江的东边，而宁都县城则位于梅江的西边，与溪边是同一个方位，宁（都）——临（川）公路正好穿过溪边，坝里作为交通中心的优势也丧失殆尽。

坝里李氏家族的衰落与墟市的衰落几乎是同步的。民国时期可以说是李氏家族的鼎盛时期，随着国家政治制度的变迁，家族生存的空间受到了遏制，李氏家族的代表人物李南斋、李家保等均不同程度地受到了新政权的镇压。改革开放以后，家族的“话事人”试图通过恢复家族的一些象征，以此重建家族制度。1985 年重修“夕照寺”，1990 年恢复正月十五“游灯”习俗，1995 年续修十二修族谱，然而所有这些并没有真正达到重振家族的目的。“夕照寺”并不像从前有墟市商店的朝拜进香使其香火旺盛，

① 《宁都县志》记载：“清光绪二年，农历六月初三日，大水，县城大部分地区成为泽国，洪水淹至西厢村汉帝庙。县内有 19 万亩耕地变为沙洲，数百间民房被冲塌，城内淹死 40 余人。”宁都县城位于梅江的下游。

经济中心的消失也使信仰中心的地位没落；坝里传统的正月十五的“游灯”习俗因为1994年灯队内部的矛盾也无法续继；族谱修撰委员会的成员被家族成员怀疑贪污了造谱的经费，造谱的严肃与庄严也被无情地嘲弄；更有甚者，作为东山李氏家族的实际开基祖先少一公的坟墓也在“文革”期间被人盗挖，直至今天仍然没有重建。不仅如此，坝里作为东山李氏的传统聚居地，也因梅江河床的上升而日益低洼，绝大多数家庭已经迁至附近的山冈居住，现在只是一些家境比较艰难的家庭还居住在坝里，坝里也不再作为东山李氏家族的聚居中心。由此看来，经济中心的没落以及家族内部缺乏凝聚力量，家族也因此无力通过政治、经济和文化的手段重建家族的一些传统制度以及家族象征，“夕照寺”作为区域信仰中心的地位也逐渐地失去。

2. “白石仙”的重建与复兴

“白石仙”却是另外一番景况。梅江河床的上升以及现代陆路交通工具的运用，宁都通往临川、抚州一带的公路穿过富东，而富东境内的黄陂河大桥的建立，使富东的地理位置更显重要，每天仅往来于北部的洛口、琳池、肖田、东韶等地与宁都之间的公共汽车每十五分钟即有一辆穿过；交通的便利所带来的各种资源与信息也日益增加，富东村民饲养仔猪作为致富的重要途径，正是通过这条公路将猪崽运往抚州、南昌一带。虽然富东在历史上曾经在天花坛附近设立过墟市，但由于其村落的主体部分面对黄陂河，离梅江有很长一段距离，不像坝里，船一靠岸，便可沿码头拾级而上，河堤便是墟市的一部分。所以，富东的墟市在历史上并没有在上三乡形成大的经济影响。然而，随着坝里墟市的迁移，坝里的经济、祭祀中心的地位日趋没落，“白石仙”在区域民间信仰中的地位却日益重要。

(1) 民间信仰的重建

1988年，柞树坊罗氏家族恢复了每年一度的“白石仙”庙

会活动。在这一家族仪式的重建过程中，柞树坊罗氏家族中的精英起了很大的作用。罗忠平曾任某县工商局长，罗兰荣担任富东大队书记达七年之久，1984年退休。柞树坊罗氏家族为了重建家族的庙会与仪式，先后召开了四次会议：

第一次会议：

时间：1988年3月8日

地点：青山寺

主持人：罗兰荣、罗忠平、罗从学

事项：研究雕刻佛像，5尊，每尊每寸4元5角；

定于6月1日演戏，暂定15天；

研究下次会议内容：定3月26日开会；统一下去写乐助。

第二次会议：

时间：1988年5月16日

地点：罗崇庆家

出席：罗忠平、罗兰英、罗天宝、罗沛权、罗定宝、罗崇庆、罗崇星、罗瑞华

事由：1. 7月30日接（唱戏）子弟到家里住，8月1日接（白石）祖师；

2. 伙食：唱戏人员伙食、柴由柞树坊解决，6月30日砍伐；管伙食人员：罗忠平，工资1.8元/天，炊事员：罗长宝老婆，工资1.5/天；

3. 整修天蓬庙的戏台；

4. 轮流写乐助人员：5月18日罗兰英、19日罗瑞华、20日罗天宝、21日罗尚发、22日罗定宝、23日罗沛权、24日罗定金、25日罗涛琳、26日罗龙正、27日罗崇庆、28日罗崇

星、29日罗崇学；

第三次会议：

时间：1988年7月22日上午

地点：青山寺

出席：尚发、兰荣、瑞华、沛权、彩玉、嗣符、龙正、正昆、定金、陶明、崇星、崇庆、定宝、觉先、桂生、修钦、天宝、崇学、达士、后福、集兰、龙星

讨论内容：关于演戏有关事项。

主持人兰荣发言说：关于演戏有许多事情要谈一谈，让大家熟悉情况；

1. 演戏问题

2. 雕塑佛像问题

3. 关于经济来源问题，各组赴各地写乐助，准备明天下去到29日回来，再安排迎接戏箱等事项；

尚发：演戏和开光问题，时间很短，问题很多。8月1日分两批出发，一批接戏班，一批接白石仙下山，远地方的7月30日来，近地方的当天来，声势不要造大。有我们这些人负责。关于轿子（注：供白石仙夫妇坐）问题，先打两个坐轿，这是关键。

修戏台、修殿，这是当务之急，如何解决比较妥当。演戏的伙食问题，只管理员和炊事员一起用膳，管事人员只限三十日一天（早斋晚荤）在本寺用膳。关于写乐助问题，大家也要讨论。开光问题，总共四个晚上，声势不要造大。（白石仙）点光、游光，旗帜问题，如何解决？经济问题：各组凡领乐助簿的人员明天一定要下去把经济搞上来，这是燃眉之急，29日一定要赶到，要向捐写乐助的人宣传三条，就是开光的具体时间、演戏、继续写乐助。

决议如下：

关于清理和打扫天蓬及坐庙（即恩德庙），由沛权负责；
整理殿和清泥匠师傅，由崇庆、沛权、修钦、兰英指挥
负责；新制轿子两座，由崇星具体负责；

迎接“白石仙”下山，决定8月30日准时到达（指管
事人员）；爆竹、神硝由定金具体负责；

扛“白石仙”人员：尚发、沛权、集兰、崇庆、崇学、
修钦、定宝、龙争，其他分工具体如下：

端香炉：彩玉；	打神铙：崇望等2人
放鞭炮：崇星、定金	制作凉伞：崇星负责
吹打锣鼓人员：觉先负责	管理人员：崇学，工资2元/天

炊事人员：工资2元/天

第四次会议：

时间：1988年8月25日

地点：罗兰荣家

出席：尚发、兰荣、崇学、沛权、瑞华、崇庆

讨论内容：关于开光有关事项：

一 开光人员伙食：

1. 便餐：带米每人每天交伙食费4角，不带米6角

2. 正餐：带米每人每天7角，不带米9角

二 人员分工：

1. 佛事组：4人

2. 后勤组：7人

3. 财务组：4人

4. 炊事员：（此处空白）^①

^① 《柞树坊罗氏会议记录》。

以上是四次会议内容的真实记载，从中可以发现：柞树坊罗氏家族在家族仪式的重建过程中，有一个重建家族庙会与表演仪式的组织，这一组织几乎囊括了家族中房支力量的代表、村民小组的组长、离退休工作人员中有一定文化知识者、村落中曾经长期充当国家与民间联系的中介的大队或村委会的领导人。

(2) 家族与神之间关系的制度化

家族与神明之间互动的制度化，在改革开放以后，民间对家族信仰的重建表现出不同于以往的特点，柞树坊罗氏家族参与了“白石仙”的管理，而且在其中起着越来越重要的作用，对“白石仙”的经济以及人员的构成等事务，柞树坊罗氏家族都具有决定权。

人民共和国成立以前，白石仙与庙会组织之间各自独立，只有在为白石仙演戏的时期，二者才会发生关系。家族对白石仙的管理并不非常严格，白石仙也并非完全置于家族的管辖之中，主要是白石仙中的神职人员与柞树坊罗氏家族之间若即若离，民国期间，白石仙一度为罗教教徒所占据以发展罗教势力。改革开放以后，政府的宗教政策确立了白石仙的宗教地位，正式命名为“青山寺”，但民间仍然称之为“白石仙”。由于寺庙活动尚未正规化，寺内神职人员的来历复杂，使柞树坊罗氏家族认识到必须在政府宗教政策允许的范围内进行家族的一些祭祀和庙会活动才能使寺庙长久地发展，这就有必要加强对寺内事务的管理。1988年元月23日，由罗忠平、罗崇学主持了共12人参加的会议，主要做出以下决定：

- (1) 在白石仙内不准品德败坏，如果以后发现有，自动出庵；
- (2) 在本庵内，不准外来巫婆神婆在寺内活动；

- (3) 不准在本庵内搞赌博活动；
- (4) 由曾宽松负责白石仙的大权，负责庵内、庵外的财务和生活、生产、佛事等；
- (5) 对外面仙客来宾，热情招待，宣传善事功德，并要写乐助，有人送还愿戏交钱，做到谁到谁收，地点、姓名、金额按户登记，如约（若）以后发现有隐瞒吞没，立即赶出庵门；
- (6) 对于本白石仙的横直森林绿化，要有（由）本庵堂管事人员负责，严禁外面大小人等来乱砍滥伐，如果有人破坏，按有关条约处罚，即：砍笋每只付款5元，毛竹4元，杉树4元，松树2元，风景树每棵30元。^①

白石仙庵现有工作人员10位，其中主持和副主持（民间称老大、老二）都是柞树坊罗姓，老三是双源陈姓，老大罗祥平是柞树坊罗忠德将军的养子，民国三十六年修谱时，罗忠德的母亲以为罗忠德已战死，便从广东领取一个养子续其香火，因为他身体虚弱，不堪体力劳动而被柞树坊罗氏派往主持“白石仙”，在他之前的几任主持都因道德败坏而被柞树坊族众赶出庙门；老二为泥匠、木工，承担庵堂内的所有修缮工作，“白石仙”的7亩多田也由他负责耕作；老三则懂风水、命相等术；其余均为在庵堂中吃斋的斋婆。每年白石仙的演戏酬神活动的捐写乐助与支付戏资、工作人员的配备以及活动的展开，都由柞树坊罗氏家族庙会委员会成员实际操作，而且每年庙会的收入可观，1996年庙会收入达17000多元人民币，除去各种开支之外，还有7000多元节余。庙会委员会意识到必须把这一收入全部纳入到罗仕荣派下

^① 《柞树坊罗氏会议记录》。

管理,以便为全族的公共事务提供资金保障。每年的清明时节,柞树坊罗氏都要派族众前往东韶的南团醮祭仕荣祖坟以及白石仙的坟茔,其资金的来源都是庙会委员会在庙会期间的节余以及白石仙的灯油钱和乐助。所以1995年10月22日(公历)举行的庙会委员会会议正式决定:“白石仙与庙会合并为一个组织,由庙会筹备小组统一管理。”^①也就是说,“白石仙”庵堂的收入、管理人员的任命都必须纳入柞树坊罗氏家族的集中管理。委员会由十四人组成,管理“白石仙”的山林土地、工作人员、财产等。

在调查中发现,神在柞树坊罗氏家族的家族认同与凝聚中具有越来越重要的地位。在每年清明节举行的家族集体醮祭中,人们对醮祭白石仙的重视程度要大于对仕荣祖坟茔的醮祭。^②每年清明祭祖醮地仪式的时候,罗仕荣派下所有族众均到东韶的南团醮祭罗仕荣和白石仙的坟墓,而最主要的醮祭对象已经是“白石仙”,而非罗仕荣,此时,罗仕荣更多的是作为一群具有共同血缘关系的人群为某一共同的目的而认同的象征,每年神诞日举行的迎神赛会则已经成为富东民间文化生活中最重要的部分。

(3) 神庙信仰的世俗性

改革开放以后,富东民间重建传统的民间信仰,使村落中的神庙成为富东在村委会、家族祠堂等之外的又一个中心。对于目前乡土传统的复兴,有学者称之为“传统的再造”,也就是说,乡土的传统可以在新时期特定的状况下,被民间加以再创造,或恢复原来的意义,使之扮演新的角色。^③必须指出的是,从罗氏家族与李氏

① 《柞树坊罗氏会议记录》。

② 据罗涛琳介绍,每年清明到东韶醮地的柞树坊族众是以祭扫白圭石之墓为主。

③ 参见王铭铭,1998,《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》,第76页。北京:生活·读书·新知三联书店。

家族自改革开放以来争夺山林的事实中可以发现,对政府力量弱化的失望也促使村民为自我意志的表述寻求一个能自由发挥的渠道,神庙的建立与仪式的重建正是适应了村民的多元需要。在村民看来,在神的面前,政治的、经济的、文化的不平等都会为神的力量灵验与神秘所消解,尽管家族的权威们比家族的其他成员可能更能了解神的旨意,但是,当他们有求于神的时候,同样要向神贡献,为了达到自己的目的,同样要与神讨价还价。政府的官员们对于神仙不敬,触怒了神明,同样会遭到神的惩罚。

村民对于作为神庙的“白石仙”之态度,大多关切的是神明能否满足自己的要求,能否保佑自己以及家人的平安和福寿,民间对神明的出身并不太注意,注意的是神明是否灵验,灵验与否是决定神庙香火是否旺盛的主要因素。因此,柞树坊家族成员向外来人介绍关于“白石仙”的情况时,总是极力渲染其家族神明多么灵验,几乎有求必应。而他们是在自己有求于“白石仙”时,才会到神庙中乞求“白石仙”的庇护、保佑和帮助,只有遇到某些非自己能力所能把握的现实时候,他们才可能会向“白石仙”许愿,乞求神的帮助,向神讨价还价。据“白石仙”主持的介绍,每年十月份举行迎神赛会时还愿的主要有生子、升学、发财、祛病消灾等,其中主要以前两者为最,这与富东的经济形态基本上是传统的农耕经济有关,村民关注的仍然是传统的光宗耀祖和传宗接代。两者的还愿明显地具有竞赛与炫耀的意识,家族的意义体现得非常重要,在演戏中,人们关注的是哪一姓、哪一族、哪一房的信士许愿了多少本戏,在电视等传播媒体几乎普及富东乡间的今天,人们对于演唱的内容等兴趣并不很大,需要的是那种特殊情景下的狂欢氛围。因此,村民的许愿和还愿的仪式所维系的是“白石仙”的灵验性格,神庙的信仰也就成了一种巫术化的金钱游戏。从这一角度理解,许愿是人与神之间的个体性交易,人只须向神许诺一定的财物,便会得到相应的回报,而每

年的迎神赛会则是集体性的还愿行为，人们举行仪式的同时，神明的力量得到了认同和肯定，在人与神明的交易过程中，神明的灵验当成了可以用金钱衡量的商品，人与神明之间的交流越来越缺乏神圣意义，逐渐成为一种交换行为，而这种交换行为建立在互利的基础之上。在每年白石仙的演戏期间，最多的莫过于生子的还愿（据说这要到白石庙后面的山坡上拣一小块白石，用红纸包好，放在口袋里，向白石仙祈祷，保佑生一个男孩，一定为白石仙唱一本戏，回家后，把白石放在家中的神坛上祭拜），这与国家计划生育政策有关，在民间，香火延续观念仍是根深蒂固；再就是考学的还愿。以上两者在白石仙的“还愿”中所占的比例特别大，而且还愿时所花费的资金也比较铺张。

不仅如此，作为柞树坊罗氏家族庙宇和区域信仰中心的“白石仙”，在富东民间信仰复兴的运动中，关于“白石仙”的传说，除了家族与村落流传的传说与家族精英们所创造的神话之外，在村落中可以说是增无减。据说在毛泽东时代，富东民间不能为“白石仙”做戏，在他去世之后，柞树坊罗氏便开始修庙，恢复每年一度的唱戏酬神活动。在破“四旧”时，原公社人武部长王×带人拆庙，将瓦、树木等搬到公社，不久他便得肝炎去世，当时参与拆除“白石仙”的其他人，其家庭或本人都不同程度地遭遇了不同的灾祸。原公社党委书记章某，其母亲为神婆，他向富东大队书记罗兰荣建议，将庙卖给私人，就没有人敢拆庙了，柞树坊罗氏便将庙卖给前门一罗姓，庙因此而得以幸存，不久，章某便升任某县县委组织部长。1996年6月，黄陂罗姓有20多人来向“白石仙”进香，开车的为一个小伙子，不信神，便在柞树坊一同族人家中休息，第二天，他们要返回时，汽车无论如何也无法启动，朝仙队伍中有一神婆便点香烧纸，向“白石仙”方向唱揖，请求“白石仙”恕罪，此后，汽车果然启动。广昌一老太婆，其媳妇无生养，富东一罗姓到广昌割松油，

寄住在她家，得知这一事情后，告诉她，“白石仙”很灵，可以求他保佑，不久后，其媳妇果真生了一个儿子。

(4) 神明朝觐与婚姻资源

由于农事的变迁，富东村民的闲暇时间也随之发生了变化。^① 自从1989年之后，原来每年六月初一的“白石仙”庙会也改在每年的八月份举行，因此每年六月初一的“白石仙”夫妇的生日便成为富东远近村落的另一个朝拜神仙的日子。相对于传统时期，“白石仙”庙会的仪式规程有了一些变化，寺庙每年在六月初一只是为“白石仙”举行“百岁会”，主要是念“千佛经”和“万佛经”。所以，远近的“白石仙”的信众便向“白石仙”祝寿，捐写乐助。这一天的主要朝拜者为妇女。以下是1997年六月一日（农历）“白石仙”生日捐写乐助的情况：

从“白石仙”百岁会捐写乐助人员的姓氏、区域及其所属行政区划的构成来看，则可以发现隐含在其中的一个结构：这就是以富东为中心的信仰圈，向外辐射、延伸，而“白石仙”影响的辐射、延伸则基本上与家族的迁徙范围、家族的通婚范围、家族成员的市场交易行为相一致。与家族的迁徙范围相重叠的是洛口、钓峰、斜下、黄陂等地，兴太房的绝大部分子孙、以及兴仁房的一部分子孙居住在洛口的中查村，兴作的子孙除了居住在栖树坪之外，还有一部分迁至斜下的潭水、钓峰等地，黄陂罗氏则是在十五修族谱之后又与柞树坊罗氏联修的一个分支。与家族的通婚范围相重叠的，首先是富东村的非罗氏家族居住的村落，其次是属于东山坝乡的其他村落，根据

① 在传统时期，富东主要种植水稻，实行一年一熟制度，“县农业耕作制度落后，耕地复种指数低，作物种植单一，用地不养地，大部分水田都种单季稻。”——宁都县志编撰委员会，1986，《宁都县志》，第133页。1958年之后，改变了原有的耕作制度，将单季稻改为双季稻。

白石仙百岁会乐助信众分布

地 点	捐写乐助人数	主要姓氏	所属行政区划
瓦子排	20	罗	富东村
广昌头陂	48	罗	抚州地区广昌县
来源	6	李	东山坝乡
洛口	118	李罗	宁都县洛口乡
南坑	14	李	东山坝乡
坪田	16	廖	东山坝乡
溪边	67	李	东山坝乡
源村	25	曾	东山坝乡
赣背	36	李罗	东山坝乡
肖田	7		宁都县
员布	9		宁都县
东韶	12		宁都县
斜下	5	罗	东山坝乡
古井岗	23	李	富东村
塘角	71	李	富东村
钓峰	8	罗	宁都县
石上	32		宁都县
梅江镇	23		宁都县
上下前门	85	罗	富东村
康元	15	李	富东村
境田	64	李	富东村
槐田	23	李	东山坝乡
长胜	2		宁都县
石湖	33	李罗	东山坝乡
栖树坪	27	罗李	富东村
上永田	32	李	富东村
下永田	29	李	富东村
上徐观	31	罗	富东村
寨下	3	李	东山坝乡
黄陂	72	罗	宁都县
天蓬	35	罗	富东村
张家墓	27	罗	富东村
张屋	15	张	富东村
和里	63	罗	富东村
柞树	40	罗	富东村
仙山下	24	罗	富东村

——此表根据 1997 年“白石仙”百岁会乐助簿制定

《富东柞树罗氏十五修族谱》，曾对从四十一世开基祖重三郎起，至七十一世止，共三十世的通婚状况进行了统计，^①发现柞树坊罗氏与其他村落的通婚次序是：与塘角李氏的通婚最为频繁，共娶进塘角李氏女性 53 人；其次是东山坝（坝里）李氏，共 40 人；再次是源村曾氏，共 25 人；第四是洛口古夏的李氏，共 16 人；第五是坪田廖氏，共 19 人；双源陈氏为第六位，共 9 人。源村曾氏则与富东罗氏在仪式上相互之间有资源与资金的互补，富东罗氏在每年的“游花灯”仪式结束之后，便将花灯卖给源村曾氏，借以炫耀罗氏家族的区域影响的同时，又获得了一笔不菲的经济收入。

柞树坊罗氏家族与村落和区域中其他家族的通婚不仅仅使家族有相对稳定的通婚区域，而且使通婚家族之间在资源上处于良性互动的状态。富东以及宁都的许多地方，“送灯打甑盖”是婚俗的重要组成部分，也是春节期间民间“游花灯”、闹元宵习俗的主要活动之一。凡是当年娶媳妇的人家，翌年春节期间（正月初九至十五），新媳妇娘家及亲朋好友，都必须向新婚夫妇敬送一盏“麒麟送子灯”，祝愿新媳妇早生贵子，婆家除了隆重接待宴请宾客之外，还得举行赞唱玩闹“打甑盖”仪式。灯由婆家负责制作，由彩纸、竹篾制作而成，双层莲花灯座，座内装有一盏小灯。莲花座上是一个骑在麒麟背上的小男童，最顶上是一个圆形的宝盖灯伞。娘家则必须备有甑盖。甑盖是农村用来蒸制米饭的饭甑盖，在甑盖上扎一朵大红花，或者斜贴长条形红纸。每个参加仪式的人都必须自备一条“丝瓜布”，“丝瓜布”又称“南瓜布”、“乱结布”，在外面绕上一圈红纸，并将一端切去，以便敲打时其中的瓜籽能顺利脱落。具

① 此统计资料不含未婚和夭亡者。柞树坊罗氏至现在的贤字辈为第 87 世，在富东的居住历史已历 46 代。

体举行“打甌盖”仪式的日子由两个通婚的家户事先商定好。在商定好的日子里，娘家人便将“麒麟送子灯”送到婆家，婆家组织乐队吹打，鸣放鞭炮，婆家的房族至亲则到村口的大路上迎接，将灯迎回家中。娘家的灯必须挂在新媳妇的卧室，其他房族亲朋的灯分别挂在厅堂，灯的排列严格按照制灯人的辈分和地位，依次排列，婆家的甌盖则供在家中神台上。仪式开始时，由乐班将新媳妇迎到厅堂正中的小方椅上坐定之后，房族的至亲长辈或媒人夫妇则左手拿甌盖将其放在新媳妇的头上，右手拿丝瓜布，唱一句赞词，在众人的喊“有”的吆喝声中，将甌盖压在新媳妇的头上，丝瓜布往甌盖上一敲，众人随之上前，都用手中的丝瓜布往甌盖上敲打一下，众多的丝瓜籽便从丝瓜布中脱落，与此同时，鞭炮齐鸣，乐班高奏，围观的人吆喝声不断。整个活动中的唱词如下：

男领：哟呵罗

打甌盖罗

众唱：子罗罗子叭叭

子叭叭子罗罗

咳、咳——

男唱：一打甌盖打来个龙戏水，

女唱：三打甌盖打来个三星高高照；

男唱：六打甌盖打来个六畜多兴旺，

女唱：八打甌盖打来个八仙过海飘。

合唱：九打九九长九九

十打十满福满堂。

“有——啊”（此时甌盖往新媳妇压去，众人纷纷将手中的丝瓜布敲向甌盖）

男领：（白）日吉时良大吉昌。

众：有——啊！（敲甌盖）

男领：新打甌盖正相当

众：有——啊！（敲甌盖）

男领：夫妻双双同致富

众：有——啊！（敲甌盖）

男领：幸福日子万年长

众：有——啊！（敲甌盖）

众唱：甌盖打得翻翻转，

婆媳和好合家欢。

甌盖打得咚咚响，

福禄寿喜万万年。^①

表面看来，“送灯打甌盖”仪式所表达的是人们对多子多福和家庭和睦的良好祝愿。然而，更深层次的是，通婚家族之间的

① 参照赖德劭、黄运兴，1993，“赣南客家婚俗——送灯打甌盖”，《东南文化》1993年第一期。

与“打甌盖”习俗有关的一个民间传说：

古时候女子结婚之后，以梳髻子作为新媳妇的标志，而梳髻子要用簪子三至九枚，其中有一枚较长的头簪子横穿髻发，还可兼作剔牙、抓痒等用。那时候还没有靠背椅，只有普通的方凳，打甌盖时，新媳妇坐在方凳上，有时众人打压得过重，往往将头簪压入头皮中，造成流血事故，甚至有生命危险。后来，有一个聪明的木匠娶新媳妇之后，夫妻日夜担忧“送灯打甌盖”的来临。这位新郎官就想办法设计制作了一张高靠背的椅子。到了打甌盖那天，新媳妇便坐在这张椅子上，当大家把甌盖往下打时，新媳妇便将头缩到靠背以下，椅子的靠背正好把甌盖托住。由于这种椅子人坐着舒适，于是逐渐流行。——黄运兴、赖德劭，1996，“赣南客家婚俗——送灯打甌盖”，《客家研究辑刊》，1996年第一期。

互动既体现在政治、经济资源的相互借取，也体现在文化上的相互影响。与此相适应，婚姻资源的介入使柞树坊罗氏家族神明的区域影响自然地随着婚姻区域的扩大而扩大，“白石仙”的远距离影响可以说是婚姻范围扩大的结果。赣州供电局一位职工，其妻子是前门罗氏，他为了能够承包供电局的一个项目，便向“白石仙”许愿，如果“白石仙”能保佑他承包这一项目，他将捐乐助2000元人民币，另外唱戏一本。他果然如愿，并发了一笔小财。而广昌头陂的信众虽然也是罗姓，但他们对“白石仙”的朝拜主要是富东村民与广昌之间的市场交易行为这一资源所带来的，富东至头陂的距离比富东与宁都之间的距离要近许多，而广昌的头陂是与富东临近的、较大的商品交易中心之一。

从“白石仙”庙会的影响以及“白石仙”百岁会捐写乐助的信众分布来看，“白石仙”首先是作为家族的信仰中心而存在的，由于家族对“白石仙”神话及其神迹的创造，使“白石仙”在村落中的地位得以提升，成为村落中罗李两姓的信仰中心，这一信仰中心不仅仅是家族及其村落成员乞求神的帮助的主要对象，更重要的是，村落中的罗李两姓在家族利益纷争的同时，并不就此拒绝与对方通婚，而是能够既不放弃家族利益的争夺，又不使原有村落空间中亲属关系的维系松散。在这一点，家族之间的通婚与村落信仰中心的确立之间实际上有一个互动的过程，罗李两姓的通婚所带来的资源既有家族对生存空间以及对方家族实力的认同，也有双方家族的信仰与家族仪式之村落和区域影响的比较与竞争。塘角李姓虽然也捐资建立自己家族的庙宇，但是，一旦遇到需要神予以帮助的事情，他们便非常自然地想到哪位神仙最灵验，哪位神仙最有能力帮助他实现愿望。^① 李姓与前门罗氏在朝

① 塘角有一李氏与人合伙做豆奶生意，但由于技术不过关导致破产而向“白石仙”求助，他的妻子正是柞树坊罗氏。

拜“白石仙”的同时，又不忘重建自己家族的庙宇，其目的正在于试图使自己家族的庙宇的影响能够与“白石仙”抗衡。

四、讨 论

进入改革开放年代之后，从“白石仙”与夕照寺的不同命运中，可以看出神的命运与村落、区域以及大的社会政治、经济、文化之间的关系。

富东的民间精英完成了“白石仙”的人格化过程。从以上所描述的有关白圭石功成名就、归隐山林、普救苍生、英灵化石等事迹来看，家族精英为民众创造了一个忠臣形象、隐士形象、救世主形象。白圭石的神迹可以说是比较典型地符合儒家传统的士大夫形象。家族精英试图使“白石仙”从民间“朴野”的泛灵论崇拜对象升格成为具有“显赫”身份的神仙，这其中有其复杂的原因。民间关于白石仙的崇拜是以泛灵论为基础的，由于其神奇灵验事迹的不断传扬、演化，一块白石便被民间神化而加以崇拜，继而立庙祭祀。所以民间对“白石仙”的崇拜可以说是属于神庙信仰。有学者指出：“神庙信仰是社会化与世俗化很深的宗教，源起于古代原始信仰的泛灵崇拜，长期地与社会文化相互结合，吸收了社会已有的文化资源，自成了神灵崇拜的信仰体系”。^①富东民间关于“白石仙”的神庙信仰可以说是结合了民间自有的地方性文化资源而最终形成的区域性信仰崇拜。首先是民间赋予“白石仙”的神奇灵验，能够化解民间的诸多苦难，民众向“白石仙”祈祷、祭拜能够满足自身的需求，从而被民间加

^① 郑志明，1995，“台湾神庙的信仰文化初论——神庙发展的危机与转机”，《寺庙与民间文化研讨会论文集》。台北：行政院文化建设委员会，汉学研究中心。

以神化；其次是民间精英完成了对“白石仙”的人格化与神圣化过程，罗仲篪以家族族长的身份，有其固有的文化优势，作为民间精英阶层的一分子，自然掌握着比其他家族更多的社会和文化资源，他在这一场造神运动中，充当着民间文化诠释者的身份，依靠其在家族中的权威、地位和声望，创造了家族信仰神明的一系列神迹；再次，由于天花坛的建造，富东民间为各路神祇建构了一个体系，也就意味为社区的神祇体系作了一次安排，从以上所介绍的天花坛的神仙体系来看，除了孔子之外，其他的神均为道教神仙，如果“白石仙”在社区的神祇体系中没有其应有的位置，那么，“白石仙”的地位就会为家族和村落中的民众所怀疑，因此，在民国三年，被天极上相孚佑帝君敕命为监政座主，稽查人间善恶，正式地纳入到天花坛的道教神仙体系中。所以，一方面，神庙祭祀仪式具有巫术性质、偏重于人与神之间交流沟通，另一方面，受国家正统思想影响的家族精英，希望建立村落的道德秩序，两者之间达到了巧妙的结合。杜赞奇（Prasenjit Duara）在考察华北村落侯家营的关帝信仰之后发现：乡村领袖力图使自己与儒家文化保持一致，在一定程度^①上使他们与劳动大众区别开来。在富东，关于“白石仙”神迹的创造过程也有类似的情况，在笔者调查的过程中，对柞树坊6位崇拜“白石仙”的家庭妇女作过访谈，问她们是否知道“白石仙”是怎么样的一位神仙，大多数回答不出其中的所以然，有的只知道其神迹的片段，能比较完整地讲述的几乎没有，基本上只知道一块白石为牧鸭孩童所朝之后逐渐为富东民众所朝拜的发展过程。这一现象说明：不同社会群体对神具有不同的解释，地方精英对乡土神祇有意识地摒弃其“朴野”、巫术性的一面，极力对自己社区中的乡土性

① Prasenjit Duara 著，王福明译，1995，《文化、权力与国家——1900～1942年的华北农村》，第133页。南京：江苏人民出版社。

神明进行帝国化的模仿、使其正统化。在家族精英看来，毫无系统的、带有明显巫术意义的民间信仰难以确立其正统的地位，因为“外神之祭，非士庶所有”，^①只要有机会，便有可能对其进行改造，削弱其“朴野”的一面。因此，韦伯（Max Weber）指出：中国传统社会的知识阶层“极有可能对大众的生活方式产生决定性的、然而却是消极的影响：一方面，它完全阻隔了一种先知的宗教意识的产生，另一方面则几乎彻底地根除了泛灵论宗教意识里的狂迷要素”。^②然而，家族精英将“白石仙”纳入到社区神祇体系之中，其目的不仅仅是为了削弱其崇拜与仪式中的“朴野”成分，更重要的是，将其纳入家族精英安排的社区神祇的等级体系中。从家族精英为“天花坛”安排的等级体系中可以发现，其等级体系与帝国的官僚体系何其相似，可以说是帝国在官僚体系之外的另一个权威体系，作为村落民间信仰中心所祭祀的神灵，却必须置于类似于官僚体系的神祇体系中，所以，“社区神祇与国家神祇、官方宗教间接相关，它是传播正统思想的一条重要途径”。^③而在这一过程中，正如杨庆堃所说：在宗教意识上，士大夫（Confucians）和普通大众之间有一个稳定的交融（Interflow），^④也就是说，家族精英包括那些未取得功名的乡绅等受儒教正统思想影响深刻的人对民间的宗教生活的正统化和等级化产生影响。从以上的分析中，可以发现，作为神庙崇拜的“白石仙”，“就其本质来说，是一种非儒、非道、非佛的宗教信

① 《宁都直隶州志》卷11。

② 韦伯（Max Weber）著，1995，《儒教与道教》（中文版），第235页。南京：江苏人民出版社。

③ 前引杜赞奇：《文化、权力与国家——1900～1942年的华北农村》。

④ C.K.Yang, 1967, *Religion in Chinese Society - A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, pp.267. University of California press.

仰，却又与三教有着密不可分的关系”。^①

“白石仙”庙会传统的重建，其中的领导人几乎包容了村落原有的国家权力的代理人以及国家机构的工作人员，我们姑且称他们为家族和村落的宗教领袖和政治领袖。从能够追溯的资料来看，这种传统自民国时期罗仲簾倡建天花坛就已经有了。宁都在民国初期，县以下行政区划沿用清代都图制度，民国二十三年才开始推行保甲制度。民国四年建造天花坛，也就是说，村落的政治结构基本上仍然属于传统的乡族时期，事实也是如此，天花坛是由罗仲簾倡导，富东罗李两姓三族共同建造的，作为柞树坊罗氏族族长的罗仲簾在这一过程中起了主要作用。可以说，罗仲簾基本上与溪村的民间权威属于同一个类型，传统文化赋予了他“同意权力”和“教化权力”，^②因此，他能够完成对“白石仙”的人格化过程。但罗仲簾与溪村的民间权威又有所区别，主要表现在：溪村的民间权威是在民族—国家之后的人民共和国时期，民间权威弥补了自80年代以来的民间意志与国家权力之间出现的真空，可以说是“对于政府职能弱化的一种反动和补充”，^③而罗仲簾则是传统时期乡族势力的代表，国家权力正是通过无数个罗仲簾才实现对乡村社会的控制。

1983年，曾经担任大队书记长达十二年之久的罗兰荣退出国家权力的地方代理人位置，罗忠平也从国家公职上退休。曾经作为村落政治领袖的他们淡出村落政治领域之后，转而从事于乡土传统的重建，他们充分利用自己在位时所获得的政治资源，为争取“白石仙”得到政府的承认，确立其为佛教的开放地点做了

① 前引郑志明：“台湾神庙的信仰文化初论——神庙发展的危机与转机”。

② 费孝通，1985，《乡土中国》，第60~70页，北京：生活·读书·新知三联书店。

③ 潘年英，1997，《扶贫手记》，第104页，上海：上海文艺出版社。

很多努力。村落领袖的政治才华在家族庙宇的重建过程中得到了充分的展示，也是对其政治才华无从施展的一种补偿。罗兰荣与罗忠平也是家族修谱运动的主要发起者。因此，村民认为，“白石仙”的重建与地位的确立是这些“老干部”（村民对退休在家赋闲的原国家干部的尊称）的功劳，从中可以发现家族精英的生存智慧，他们在国家权力许可的条件下，又使传统的家族、村落和区域的民间信仰得以重建。关于家族庙会与仪式重建的第一次会议是在“白石仙”被政府确定为宁都佛教开放点之后举行的。可以发现的是：家族神庙是在国家权力的许可下才觅得一个生存的空间，而这一生存空间是通过家族在国家政权不同等级中任过职务的家族成员的倡导，以及他们运用自己在家族中的地位所施予的权威力量的影响而获得。因此，罗忠平在第三次会议上既要求不得大肆宣扬“白石仙”的开光仪式，又表示可以代表家族成员承担庙会仪式所产生的社会影响。韦伯（Max Weber）曾经将权威统治归纳为神异性权威（charisma）、传统权威（tradition）、科层式权威（bureaucracy）等三种模式，费孝通先生对中国传统社会的权力结构归结为“横暴权力”、“同意权力”和“教化权力”三种。^①但是，对于罗兰荣和罗忠平等人，表面看来，我们很难把他们简单地归结为哪一类权威，他们并没有传奇经历，^②他们在家族与外姓之间的利益争夺上也并没有起非常大的作用。在罗姓看来，罗姓的山林利益在罗兰荣任职大队书记期间就已经开始失去，而且在1995年罗李两姓“游花灯”仪式发生的冲突中，家族的领导人并没有支持这一次行动，被村民责之为“怕死”、“怕丢饭碗”、“怕没了几百块钱的养老金”。但是，在他们

① 前引费孝通：《乡土中国》。

② 前引王铭铭：《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》，第267～365页。

身上，我们仍然既可以看到由于年长、见多识广而积淀的对传统的理解比家族其他成员要深刻得多，从而赋予了他们“教化权力”，使之负有重建村落传统仪式与象征的责任；也可以发现重建家族传统的权威力量之来源是他们的政治经历所获得的政治资源，而这种经历并不是家族中的每一个成员都会拥有的。因此，在他们既有传统的“教化权力”之权威，也有韦伯所说的国家科层制度所赋予的权威力量。在富东的民间社会现实中，我们必须承认的是，后者对于他们权威力量的形成具有决定性的作用。因为，家族传统重建必须在国家权力许可的范围内才有可能，特别是经历了“文化大革命”之后，民间重建被国家话语定义为“迷信”和“封建宗法”等之类的传统，非那些在国家权力机关任职的家族成员无法寻求一种比较合适的重建策略，他们的政治经历所具有的政治资源，也使之比一般村民更能够承担重建传统所产生的政治风险，而政府禁止现职的国家权力地方代理人以及国家机关干部参加民间的传统重建活动，所以，重建地方传统的责任落在了罗兰荣和罗忠平这些退休在家的赋闲人员身上。富东属于国家的科层化与“民意”意识都不是特别发达的地方，^①但是，民间的神异性权威人物并没有在富东出现，也就是说，家族的传统重建表明地方文化的多元使民间权威人物的成长也有许多可能性。

不过，通过对村落领袖在家族传统重建过程的作用分析，有一点是可以肯定的，那就是：民间权威的成长、塑造和被承认与传统的民间权威形象是有关联的。传统的民间权威大多为乡村的士绅阶层，他们代表着国家的权力意志，又能够维护家族和村落的局部利益，“绅士是退任的官僚和官僚的亲亲戚戚。他们在野，可是朝内有人。他们没有权力，可是有势力，势力就是政治的免

① 前引王铭铭：《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》，第326页。

疫性”，^① 他们是本家族、本村落或者地域的代表性人物，代表性使得他们在地方上获得了领导权力，“领导权力不仅是传统伦理风俗的指导，而且进入到地方公务的处理上面”。^② 也就是说，传统时期的绅士在地方的象征与行政上均具有威权。然而，现代时期，富东民间权威所能作用的范围极其有限，家庭内部的矛盾与纷争，只有家长里短的琐事才会请家族和房支中的“话事人”出面调解，如果是子女不肖，则多数由村委会出面处理；家族之间的山林土地的争夺，尽管政府会照顾方方面面的利益从而引起家族的不满，但问题最终还是由政府解决。随着工业化经济对乡村的渗透，富东每年在外打工的人员有 600 多人，创造的财富达 30 多万元，为村民的多元化生存方式带来了可能，生存的规范在乡间找不到现成的答案，传统时期村民只需被动地接受稳定的知识经验，而在今天，村民却必须主动地寻求生存的答案，像罗兰荣之类的民间权威在越来越务实的村民面前并不能带来很多生存的实惠。如此看来，他们的权威更多地体现在对传统的仪式、象征的重建上，权威的获得既有民间关于权威的传统理念的影响，也是传统复兴的时代背景再次把他们推上了乡村社会舞台的中心。然而，他们在现代民间的作用大多只是作为一种符号传承的载体，传统社会所赋予的至上权威正在崩溃。所以，富东民间权威的特点是：政治资本是他们解释传统、重建传统的重要资源，这与传统时期的民间权威是相同的，但是，他们在家族与村落的非民间象征、仪式方面的公共事务上却不具有传统时期民间权威的威权，他们的力量与威权极其有限。

① 费孝通，1948，“论绅士”，吴晗、费孝通等著《皇权与绅权》，第 9 页，上海：上海观察社。

② 胡庆均，1948，“论绅权”，吴晗、费孝通等著《皇权与绅权》，第 123 页，上海：上海观察社。

神在柞树坊罗氏的家族认同与凝聚中具有越来越重要的作用。这一现象实际上提出了一个问题，即家族在多大的程度上才能实现对家族神明崇拜的制度化。与前门罗氏的“新华山”和李氏的“明华山”相比，柞树坊罗氏显然完成了家族神明崇拜的制度化过程，每年一度神诞日举行的迎神赛会以及十年一次的塑金身仪式，都是柞树坊罗氏家族在村落的时间流程中为家族和村落建构的村落性与区域性时间制度，这不仅为家族的社会影响提供了文化展示的机会，也为家族举行迎神赛会的制度化提供了资金的保证。传统时期的“会众”以及当代家族对庙会 and “白石仙”的集中管理，都是为家族的公共事业集聚“公共财产”，而公共财产积累的大部分又是用于家族的迎神赛会和祭祖仪式，也就是说家族公共财产的积累关系到家族仪式的正常举行。杰克·波特 (Jack M. Potter) 认为：

宗族的仪式结构与祖产 (ancestral property) 的分配直接相关。集体祭拜仪式更多的发生在这些能够为他们支付祭拜的开支以及分配祭品的祖墓。人们很少光顾与之没什么关系的远祖或者那些无法提供祖产的祖墓，在这种情况下，后人很少单独地以家庭的、而非集体的形式支付自己的仪式花费，……在这种情况下，仪式结构与宗族的社会结构有关，而两者又与经济结构紧密相关。^①

从以上的分析看来，是否可以这样说：在当代，柞树坊罗氏更多地表现为以罗仕荣为象征的血缘群体，进而在神的力量维系

① Jack M. Potter, "Land and Lineage in Traditional China", *Family and Kinship in Chinese Society*, Maurice Freedman ed., 1970, pp127. Stanford University Press.

下实现家族最大程度的凝聚。表面看来，黄陂罗氏对“白石仙”非常信服，每次“白石仙”有重大活动时都表现得非常慷慨。每年农历六月初一是“白石仙”的生日，1997年，黄陂罗氏共70多位代表包车前往“白石仙”朝觐。实际上，黄陂罗氏与柞树坊罗氏联修族谱的原因是为家族在区域争夺中寻求坚强的后盾。对于这一现象的分析，笔者以为这里涉及了神、祖先与人之间的关系问题。在村民看来，虽然同一祖先的族众之间在血缘上是平等的，但是由于家族内部力量的不平衡，民间总是以为祖宗对某一房份特别关照，而忽略对另外一些房份的庇荫，甚至根本就未能给某些房份带来一点利益，这种观念明显地反映在村民关于祖先风水的理解上。村民认为：兴仁房的人丁不旺，有两个原因，一是造谱，另一个就是处敬（祖先名）的坟茔风水只照顾老三，因为兴和房的人丁最多，而且势力也大。神则不同，只要村民信它，经常向它敬奉，为的是得到神的同情和帮助，而且还可以向神讨价还价，比如：如果神保佑我家儿子考上大学，就在农历十月的庙会上为神唱多少本戏。在村民看来，神对于每一个虔诚信仰它、并且经常贿赂它的人都一视同仁；而人们与祖先之间更多的是一种“作为继承人和后代的义务”。^①另外一个原因是，村民认为家族的祖先对后代的庇护并不总是具有威力，富东村民认为一个风水至多只能管三至四代，而神则具有更大的威力。武雅士（Arthur Wolf）对台湾汉人家族中神、祖先与人之间的关系作了一番考察之后认为：

当人们碰到不幸时，他们总是向神乞求帮助，但是偶尔人们也会向祖先请求，因为祖先不似神那般有威力，人们不

① Arthur P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors", *Study In Chinese Society*, Arthur P. Wolf ed., 1978, pp.160. Stanford University Press.

能从祖先那里得到相同的帮助。假如他们的子孙很少抱怨的话，神甚至对后人的请求不予理睬。^①

在传统中国，历代亲属的权威为帝国官僚政府的更大威力所掩盖，人们并不把重大事件归结于亲密亲属的精神的遗留，因为亲属不能控制事件的原因，重大事件与神相联系更为合适，在帝国的体制中，神有它的模式（model）。^②

再一个原因是：祖先的威力只有家族效应，而神的威力则有社区效应。祖先崇拜只能为本家族的成员带来庇荫，对于在同一个村落的其他家族来说，某一家族的祖先崇拜只是区别不同家族的一个仪式与象征而已；而神则不同，尽管神有区域与家族的所有之区别，但是，“天下菩萨天下敬”，只要该神有灵，谁都可以来参拜，谁都可以向它乞求帮助，家族所有的神在区域中所具有的声音，给家族带来的不仅是家族神明的香火旺盛，家族的公益事业具有一定的经济支持，更重要的是使家族在一定区域文化资源的占有上具有支配的地位。柞树坊罗氏家族每年一度的迎神赛会，以及六月的白石公生日，与之具有经济联系和婚姻联系的远近不同的其他家族都来加入到柞树坊罗氏家族的仪式庆典之中，在一定区域中为民间文化娱乐所作的安排与调节因此也抹上了浓郁的炫耀家族力量的色彩。

从以上的分析来看，神的力量在民间的复兴既与新时期以来农村力量的多元化而造成的村民文化需求的多元化有关，也与家族力量出于家族利益、家族凝聚、家族在社区的形象之考虑有关，通过家族全体成员与邻近家族的参与，向族众强调家族内部的凝聚力量以及家族内部的不平等，向其他家族渲染家族力量的

① 前引 Author P. Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors", 第 160~161 页。

② 前引 Author P. "Wolf, Gods, Ghosts, and Ancestors", 第 168 页。

强大，换言之，家族通过文化的仪式表演达到家族的政治目的和经济目的。柞树坊罗氏家族对“白石仙”的管理相对于传统时期，更为严格，进一步强化了对家族信仰资源的控制，从富东家族之间的关系来看，对信仰资源的控制，其意义已不仅仅是家族的认同与凝聚的问题，更多地是出于巩固家族在村落和区域中政治、经济地位这一目的。

从“白石仙”的庙会表演以及民间对于“白石仙”神迹的不断演义，可以看出农村祭祀与宗教活动的功利性越来越强。这与民间信仰的传统有关，也与传统复兴的政治、经济、文化背景有关。在某种程度上，民间宗教的功利性与民间宗教的世俗性密切相关。相对于西方的宗教体系，中国民间宗教的世俗意味更为浓厚。中国的民间宗教融合了佛道以及更古老的许多传统信仰成分而成，与一般西方的制度化宗教（institutional religion）相比，中国的民间宗教可以说是一种“普化宗教”（diffused religion），其信仰的内容经常是与一般的日常生活混合，而没有明显的区分，可以包括祖先崇拜、神明崇拜、岁时祭仪、生命礼俗、符咒法术等。^①也就是说，人们对于此岸生活的关注远远多于对彼岸世界的关注，他们并不要求宗教具有严格的教义、组织和浩繁的经典，只希望能够通过随时可行却又不失某种庄严神圣意味的仪式来满足自己的、家人的、以及社区的一些要求，比如乞求长命富贵、生儿育女、趋福避祸、消灾去病、升官发财、风调雨顺等与神的仪式交流，这些与民众日常生活有关、而又为个人、社区的力量所无法把握的方面，都是民间最为关注的。正如韦伯（Max Weber）所言：“中国的宗教，不管它是巫术性的或祭典性的，就其意义而言是面向今世的。……无论如何，一般而言，正统的儒教中国人（而不是佛教徒），是为了他在此岸的命运——为了

^① 李亦园，1996，《人类的视野》，第274页，上海：上海文艺出版社。

长寿、子嗣与财富，以及在很小的程度上为了祖先的幸福——而祭祀，全然不是为了他在‘彼岸’的命运。”^① 费孝通先生也指出：“我们对鬼神也很实际，供奉他们为的是风调雨顺，为的是免灾逃祸。我们的祭祀很有点像请客、疏通、贿赂。我们的祈祷是许愿、哀乞。鬼神在我们是权力，不是理想；是财源，不是公道。”^② 所以在中国民间对神、鬼、偶像的崇拜基本上是比较现实与功利的。正所谓：“无事不登三宝殿，”“用菩萨挂菩萨，不用菩萨卷菩萨。”

现实的因素是：改革开放以后，随着土地承包责任制的实施，个体化生产方式的全面展开，以及国家权力对村民意识形态的控制相对松弛，那些被压制的、被国家权力称之为“迷信”和“封建”的、在村民看来符合其生存法则和心理需要的民间传统，又为村落的领袖们加以重建，并且在新的历史条件下赋予了新的意义。在村民看来，民间的生活自有其一套运作的逻辑，日常生活中的很多事情并不是国家的权力与意志所能够解决。更重要的是，经济方式的变化，使村民拥有比集体时期更多的自主权，发财致富的机会增多，风险也随之必须由自己来承担，对于那些无法把握的未来，村民在不能得到来自现实的帮助时，只有求助于神灵，希望通过人神之间的交流满足自己的要求，将世俗性的生活利益寄托在超自然的仪式行为，祈求神明能够指点迷津、有求必应、化解人世间的困难。台湾学者李亦园指出：功利主义是台湾地区民间宗教的现代趋势，认为宗教的社群意义较为减弱，满足个人种种现实需要的意义则相对增强，而且公众庙宇的仪式转

① 前引韦伯：《儒教与道教》，第169～170页。

② 费孝通，1985，《美国与美国人》，第110页，北京：生活·读书·新知三联书店。

趋于个人取向。^① 反观富东民间重建之后的神明崇拜，其功利性质也相当明显。主要体现在人们关注的是神明的灵验与否，“白石仙”的香火旺盛以及迎神赛会期间的酬神仪式几乎以个人的私自性利益为主，村民对于生子、升学、发财、去病消灾等的还愿占去了庙会收入以及“白石仙”平时收入的绝大部分，尽管庙会的举行是家族的集体性仪式行为，但这一集体性的仪式行为仍然是由众多以私自性利益为目的的仪式行为组成。所以传统与现实的需要也促使了家族、村落传统的重建。

可以这样说，村落中各种资源的互动与村落信仰中心的衰落或复兴密切相关。随着坝里李氏家族在区域政治、经济、文化资源上的地位衰落，“夕照寺”作为区域信仰中心的地位也随之失去。而在富东，塘角李氏以及前门罗氏的家族庙宇都是在1995年随同族谱的续修而重建的，这两族的庙宇无论是关于神的神话创造，神的灵验的传说，重建的时间，庙会与仪式的规模，还是家族对村落、区域各种资源的利用所带来的神的村落、区域影响，都不能与柞树坊罗氏家族的“白石仙”相匹敌。因此，与村落其他两个家族相比，柞树坊罗氏家族在村落文化资源的占有上处于优势地位，这一优势使其在村落文化上处于高位。无疑地，这种优势地位对于周边家族、村落既能产生一种向心力，使周边家族、村落在信仰的需求上附着于优势家族，也能对周边家族、村落产生一种文化压力。如此看来，前门罗氏以及塘角李氏纷纷重建家族庙宇，很可能是对柞树坊罗氏家族文化优势所产生的压力的一种反抗；与此同时，他们又不得不认同于“白石仙”这一信仰中心，很明显，前门罗氏意欲与柞树坊罗氏联修族谱，“白石仙”在村落、区域的影响所带来的家族声誉也是其中的一个重要原因，否则柞树坊罗氏就不会担心人多而出现利益的分配问

① 前引李亦园：《人类的视野》，第297～300页。

题，因此，前门罗氏对于其家族成员在“文革”中保护了“白石仙”而得不到相应的利益而耿耿于怀；同样的，天蓬村民小组组长李修钦在“白石仙”管理小组中的地位也足以说明柞树坊罗氏家族的资源利用策略，以及“白石仙”的村落影响。通婚区域范围的大小是家族信仰的区域影响的一个重要因素，婚姻资源的交流使双方家族及其所在区域的信仰资源相互渗透，渗透的过程实际上就是一个比较的过程，“神”的灵验与否决定了“神”的区域影响与婚姻资源的互动范围，“神”在村民信仰中的地位越重要，也就意味着“神”越灵验，“神”在家族成员的通婚范围内的影响也就越大。“白石仙”作为家族信仰中心的地位的确立与家族精英的倡导、组织是分不开的，他们更多地处理村落中与国家的社区监察、文化渗透和税务征收无关的公共事务，“白石仙”的修建、庙会的恢复是对家族传统的复兴与再造，是国家权力历来所界定的“落后”、“迷信”的民间生活方式与情感寄托的一部分。然而，家族仪式的复兴与再造的前提是村民在国家权力之外寻求到了“非正式权威”^①力量的领导，这种“非正式权威”是家族与村落中多种力量的组合，既有国家权力的退休赋闲人员，也有村委会在村落中的代理人——村民小组组长。表面看来，国家权力完全游离于家族的传统复兴与再造运动，其实不然，家族中的国家机构工作人员以各种方式参与、资助，为家族的传统复兴与再造运动提供正式与非正式的制度保证。因此，传统的复兴与再造运动在不同程度上取得了国家权力的默许或者支持。更为重要的是，柞树坊罗氏家族利用村落和区域内各种资源的互动在资源配置上所产生的资源的优势使家族的信仰中心上升为村落和区域的信仰中心。

① 参见王铭铭，1996，《社区的历程》，第155～165页，天津：天津人民出版社。

参 考 文 献

陈支平, 1991, 《近 500 年来福建的家族社会与文化》, 上海: 三联书店。

杜荣佳, 1992, “明代中后期广东乡村礼教与民间信仰”, 《中国社会经济史研究》1992 年第 3 期。

(美) 杜赞奇 (Prasenjit Duara), 1995, 《文化、权力与国家—1900~1942 年的华北农村》(中文版), 南京: 江苏人民出版社。

(美) E. 希尔斯, 1991, 《论传统》, 上海: 上海人民出版社。

房学嘉, 1996, 《梅州地区的庙会与宗族》, 国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院。

费孝通, 1948, “论绅士”, 吴晗、费孝通著《皇权与绅权》, 上海: 上海观察社。

费孝通, 1985a, 《乡土中国》, 生活·读书·新知三联书店。

费孝通, 1985b, 《美国与美国人》, 生活·读书·新知三联书店。

冯尔康等, 1994, 《中国宗族社会》, 杭州: 浙江人民出版社。

傅衣凌, 1982, 《明清社会经济史论文集》, 北京: 人民出版社。

高丙中, 1996, “中国民俗学的人类学倾向”, 周星、王铭铭主编《社会文化人类学讲演集》, 天津: 天津人民出版社。

郭于华, 1997, “‘村落视野中的家族、国家与社会’主评议”, 王铭铭、王斯福主编《乡土社会的秩序、公正与权威》, 北京: 中国政法大学出版社。

汉学研究中心, 1994, 《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》(上、下), 台北: 汉学研究中心。

何星亮, 1995, 《中国自然神与自然崇拜》, 上海: 上海三联书店。

侯杰、范丽珠, 1994, 《中国民众宗教意识》, 天津: 天津人民出版社。

胡庆均, 1948, “论绅权”, 吴晗、费孝通著《皇权与绅权》, 上海: 上海观察社。

姜彬, 1996, 《稻作文化和江南民俗》, 上海: 上海文艺出版社。

江西宁都县志编纂委员会, 1986, 《宁都县志》。

景军, 1998, “知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之实地考察”, 《社会学研究》, 1998 年第一期, 北京: 中国社会科学院社会学所。

(英) 拉德克利夫·布朗 (A.R.Radcliffe-Brown), 1936, 《对于中国乡村生活社会学调查的建议》, 吴文藻编译, 《社会学界》第九卷

李丰懋, 1995, “台湾庆成醮与民间庙会文化——一个非常观狂文化的休闲论”, 《寺庙与民间文化研讨会论文集》(上册), 台北: 行政院文化建设委员会、汉学研究中心。

李亦园, 1978, 《信仰与文化》, 台北: 巨流图书公司。

李亦园, 1996, 《人类的视野》, 上海: 上海文艺出版社。

李泳集, 1996, 《性别与文化: 客家妇女研究的新视野》, 广州: 广东人民出版社。

李泳集, 1997, “东江流域的宗族社会和民间宗教”, 《客家研究辑刊》1997 年第 2 期。

梁治平, 1994, 《法律的文化解释》, 北京: 生活·读书·新知三联书店。

梁治平, 1996, 《清代习惯法: 社会与国家》, 北京: 中国政法大学出版社。

林美容, 1986, “由祭祀圈来看草屯镇的地方组织”, 《中央研究院民族学研究所集刊》, 第 62 期, 页 53~114, 台北: 中央研究院民族学研究所。

林晓平, 1996, “赣南宁都县洛口乡南岭村卢氏源流与火龙节”, 《梅州地区的庙会与宗族》, 国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院。

刘铁梁, 1996, “村落: 民俗传承的生活空间”, 北京: 中国民间文化高级研讨班演讲稿。

罗勇, 1996, “赣南宁都县洛口乡的‘朱公庙会’”, 《梅州地区的庙会与宗族》, 国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院。

罗勇, 劳格文 (John Lagerwey), 1997, 《赣南地区的庙会与宗族》, 国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院。

马书田, 1996, 《中国道教诸神》, 北京: 团结出版社。

潘年英, 1997, 《扶贫手记》, 上海: 上海文艺出版社。

钱杭、谢维扬, 1995, 《传统与转型: 江西泰和农村宗族形态——一项社会人类学的研究》, 上海: 上海社会科学院出版社。

卿希泰主编, 1994, 《中国道教》(第三卷), 上海: 知识出版社。

(美) 斯特伦, 1991, 《人与神—宗教生活的理解》(中文版), 上海: 上海人民出版社。

史宗, 1995, 《20世纪西方宗教人类学文选》(中文版)(上、下), 上海: 上海三联书店。

台湾中央图书馆编印, 1965, 《明人传记资料索引》。

(日) 田仲一成, 1992, 《中国的宗族与戏剧》(中文版), 上海: 上海古籍出版社。

(日) 瀧德忠, 1996, 《道教诸神》(中文版), 成都: 四川人民出版社。

(日) 瀧德忠, 1996, 《道教故事》(中文版), 成都: 四川人民出版社。

(日) 瀧德忠, 1996, 《道教入门》(中文版), 成都: 四川人民出版社。

(德) 韦伯(Max Weber), 1995, 《儒教与道教》(中文版), 南京: 江苏人民出版社。

(德) 韦伯(Max Weber), 1997, 《经济与社会》(中文版), 北京: 商务印书馆。

王沪宁, 1991, 《当代中国村落家族文化—对中国社会现代化的一项探索》, 上海: 上海人民出版社。

(美) 维克多·特纳(Victor Turner), 1993, 《庆典》(中文版), 上海: 上海文艺出版社。

王铭铭, 1996, 《社区的历程》, 天津: 天津人民出版社。

王铭铭, 1997a, 《社会人类学与中国研究》, 北京: 生活·新知·读书三联书店。

王铭铭, 1997b, 《~~象征与社会—中国民间文化的探讨~~》, 天津: 天津人民出版社。

王铭铭, 1998, 《村落视野中的文化和权力—闽台三村五论》, 北京: 生活·读书·新知三联书店。

王铭铭、王斯福, 1997, 《乡土社会的秩序、公正与权威》, 北京: 中国政法大学出版社。

王先明, 1997, 《近代绅士·一个封建阶层的历史命运》, 天津: 天津人民出版社。

汪毅夫, 1995, 《客家民间信仰》, 福州: 福建教育出版社。

王阳明, 1992, 《王阳明全集》, 上海: 上海古籍出版社。

徐扬杰, 1995, 《宋明家族制度史论》, 北京: 中华书局。

杨彦杰, 1996, 《闽西客家与宗族社会》, 国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院。

杨彦杰, 1997, 《闽西的城乡庙会与村落文化》, 国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院。

曾材, 1995, 《宁都曾氏源流人文志》, 自印本。

张紫晨, 1986, 《民俗学讲演集》, 北京: 书目文献出版社。

张仲礼, 1991, 《中国绅士—关于其在 19 世纪中国社会中作用的研究》, 上海: 上海社会科学院出版社。

郑振满, 1992, 《明清福建家族组织与社会变迁》, 长沙: 湖南教育出版社。

郑志明, 1995, “台湾神庙的信仰文化初论”, 《寺庙与民间文化研讨会论文集》(上册), 台北: 行政院文化建设委员会、汉学研究中心。

钟敬文, 1994, 《钟敬文学术论著自选集》, 北京: 首都师范大学出版社。

钟敬文, 1996, 《民俗文化学·梗概与兴起》, 北京: 中华书局。

宗力、刘群, 1986, 《中国民间诸神》, 石家庄: 河北人民出版社;

庄英章, 1994, 《宗族与婚姻——台湾北部两个闽客村落之研究》, 台北: 中央研究院民族学研究所。

Ahern, Emily Martin, 1981, *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bennett, Tow, Martin, Graham, Mercer, Colin, Weollacott, Janet, 1981, *Culture, Ideology and Social Process-A Reader*, The Open University Press.

Chun, Allen, 1996, “The Lineage – Village Complex in Southeastern China”, *Current Anthropology*, Volume 37, pp.429~450.

C.K. Yang, 1967, *Religion in Chinese Society – A study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of California Press.

Cohen Myron., 1990, “Lineage Organization in North China”, *The*

Journal of Asian Studies, 49: no.3: 509~534.

Faure, David, 1986, *The Structure of Chinese rural Society: Lineage and Village in Eastern New Territories*, Hong Kong: Oxford University Press.

Feuchtwang, Stephan, 1992, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, Routledge.

Freedman, Maurice, 1958, *Lineage Organization in Southeastern China*, The Athlone Press.

Freedman, Maurice, 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwang Tung*, The Athlone Press.

Freedman, Maurice, 1979, *The Study of Chinese Society - Essays by Maurice Freedman*, selected and introduced by Skinner, Stanford University Press.

Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books.

Giddens, Anthony, 1979, *Central Problems in Social Theory*, The Macmillan Press Ltd.

Giddens, Anthony, 1985, *The Nation - State and Violence*, Polity Press.

Johnson, David, & Andrew J., Nathan, Evelyn S., Rawski, 1985, *Popular Culture in Late Imperial China*, University of California Press.

Mukerji, Chandra, Schudson, Michael, 1991, *Rethinking Popular Culture*. University of California Press.

Potter, Jack M., 1970, "Land and Lineage in Tradition China", *Family and Kinship in Chinese Society*, Maurice Freedman ed., Stanford: Stanford University Press.

Sangren, P. Steven, 1987, *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford University Press.

Skinner, G. William, 1964~1965, "Marketing and Social Structure in Rural China", *Journal of Asian Studies*. 24.1: 3~43; 24.2: 195~228; 3: 363~399.

Suenari, Michio, 1985, "Two Types of Territorial Organization: A Preliminary Report of A Hakka Village In Taiwan", *Bulletin of The Institute of Ethnology Academia Sinica*. no.59, pp.29~46.

Waston, James L. , Rawski, EvelynS. , 1988, *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* , University of California Press.

Wolf, Arthur P. , 1978, "Gods, Ghost, and Ancestors", *Study In Chinese Society* , Arthur P. wolf ed. , Stanford University Press. pp.131 ~ 182.

传统的断裂与复兴

——凤凰村信仰与仪式的个案研究*

周大鸣

民间信仰和习俗的研究，向来受人类学家的重视。在汉学人类学中，对于民间的信仰与习俗尤为注重。李亦园曾引用过美国波士顿大学博格（Berger）有关中国民间宗教的一段话：“在追寻亚洲现代性的‘精神’时，另一重要的领域是民俗宗教……包括儒家和大乘佛教的所谓‘大传统’，无论如何是深深地根植于较不精致的民间宇宙观层面里（包括认知与情绪的层面）。”（李亦园，1995：17）李亦园多次提出民间宗教信仰^①是中国文化重要的组成部分，因此要了解中国文化就必须研究

本研究为国家社科九五规划一般项目“社会人类学与华南田野调查”课题成果之一；同时亦获得1996年中山大学高等学术中心，CCK Foundation部分资助。参加田野调查的有黄淑嫻、庄英章、张锋等先生及部分93级本科生。凤凰村是学名，位于潮州市潮安县归湖镇境内，1918~1919年美国学者葛学溥（Daniel Harrison Kulp）曾调查该村，并写成《华南农村的生活》一书（*Country Life in South China, the Sociology of Familism, Volume I Phoenix Village, Kwangtung, China*. New York: Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, New York City, 1925）。本文是追踪研究成果之一。

① 所谓民间信仰是指流行于一般民众，尤其是农民中间的神、祖先、鬼的信仰，庙祭、家祭、墓祭，岁时节庆、人生礼仪和象征等。

民间信仰。^①1949年后，作为文化传统的民间信仰被视为落后的封建迷信并被彻底扫荡，那些祭祀的物品和建筑大都被焚烧、捣毁或作他用；相关的研究和调查也受到限制。1978年改革开放后，祠堂重建、庙宇重建、坟墓重修，各种祭祀活动广泛开展，民间信仰又逐渐恢复。民间信仰为什么会遭到彻底地破坏而后又如此迅速地复兴，这一复兴的过程是怎样的，复兴的结果能说明什么？从凤凰村的民间信仰和仪式的变迁，也许能说明一些问题。

一 民间信仰的复兴

1996年春天发生的一件事，使凤凰村一带兴起了民间信仰复兴的热潮。4月26日凤凰村福灵古庙的主神感天大帝失踪，后来沿着凤凰溪边的几座庙的“老爷”，如沟口村“三显古庙”，金光村“玄天上帝王庙”的“老爷”也相继失踪。按照我们这些无神论者的想法，这件事正说明了“泥菩萨过河自身难保”——“老爷”连自己都保护不了，还有什么能力来保佑别人呢？我以为信男善女们会与我的想法相同，这样对于正在日益兴旺的民间信仰应该是一次有力的打击。我猜测菩萨们失踪的原因有二，一是政府官员为了限制“封建迷信”的发展，不敢明里拆庙毁神，于是就选择了一套可变通的办法；更有可能的是商业原因，生产菩萨的厂家请人来干的。结果没想到，借这一事件兴起了一场复兴民间信仰的热潮，各村纷纷成立了村庙管理委员会，委员会向村民和华侨筹款，请（购）回老爷，重修庙宇并举行了

① 李亦园有多篇论著讨论民间信仰的问题，可参见《文化的图像》（下）第四篇，“文化、宗教与仪式”的几篇论文。其中《台湾民间宗教的现代趋势》就是回应博格教授的。

隆重的老爷“升殿”仪式，以及一连串的其他仪式，仪式比往年的游神更为隆重。老爷重新升殿后，村庙装上了铁门，或请人守庙，并建立基金来维持。

这件事，首先有主位（局内人）与客位（局外人）的问题。笔者的看法是一种客位的看法，是用自己的价值观来判断当地人的事。那么从主位，也就是当地村民的看法是怎样的呢？说法之一：我们村的老爷神通广大，能保佑我们地方平安，引起了外村人的嫉妒，所以偷走老爷。说法之二：平时老爷为我们谋幸福保平安做了很多努力，可是我们没有好好伺候（祭拜）老爷，所以老爷生气走了。说法之三：老爷失踪是提醒我们该给老爷换房子和衣冠了。不管那种说法，但共同之处是：今后对老爷要更虔诚，要多拜拜。因此村民们异常迅速地、自发地建立起管理组织、筹集款项、重修庙宇和迎回老爷。

（一）沟口村

首先以沟口村为例，看这一复兴的过程。沟口村属于金风管理区的一个自然村，居民是原来市场（大沟市和葫芦市）搬迁来的，因此是归湖镇唯一的杂姓村，有6个大一点的姓。总共42户，人口才270人，以前村里人都是经商和驾船的。沟口的村庙为“三显古庙”，原址已被凤凰溪淹没，现在的三显古庙是80年代中重修的。庙很小，在大堤的外侧，面对凤凰溪，被竹林和高大的果树遮蔽，没有村民引路，还不知道这里有庙。所谓“三显”为感天大帝、护法圣王、宋冕祖师，是一个典型的混合型信仰，反映了多姓村的特点。其游神赛会原为正月初六，但因为村小、人少，附近的大姓不准他们初六大热闹，只能与王姓同一天，即正月十八举行游神赛会。也许是过去村民受压抑太多的原因，故对“老爷失踪”事件的反应也特别强烈。首先成立了“三显古庙理事会”，理事会由老人们组成。理事会负责筹款、管理

庙宇、定日子迎老爷等，随后组织了一系列的活动。最热闹的是老爷升殿仪式。下面是几次活动的开支情况。

表 1 丙子年（1996 年）十二月十六老爷升殿收支

单位：元

收入：2543.72	支出：老爷金 2460
投标 1610.9	电影 1159.9
电影 160	运费 128
合计：4314.62	其他 40
	合计：3787.9

升殿仪式每户出资 60 元左右，另有 1 户献电影款 160 元，加上投标款约每户 100 元左右。仪式后的供品进行投标，谁出钱多，就拿供品回家。支出最大宗是购买老爷的款，次为放映电影款。一般与仪式相关的是演木偶戏，现在常常以电影代替木偶戏。

升殿仪式一个月后又举行了迎神仪式，即一年一度的游神赛会。

表 2 丁丑年（1997 年）正月十八迎神

单位：元

收 入	支 出
众弟子喜题 5418	长椅工费 180
还愿 1094	舞狮、迎圣驾、甜碗 250
喜灯接款 180	锣鼓金 808
节余：526.72	木偶戏金 1050
合计：7218.72	礼品、香烟等 781.80
	换电线 338
	灯具、电线 130.20
	烛架、进盒 80.90
	红包两次 44.2
	电费 186.4
	合计：3663
	节余：3555.72

迎神本来是村里最重要的仪式，所以收入较多，但支出节余近半，低于升殿仪式的开支。原来节余的钱要用来庆祝老爷升殿。三显古庙理事会在4月12日有一公告：

农历四月十六日是三显古庙老爷升殿满四个月之庆，理事会决定自四月十五至十六日晚演木偶戏，请各善男信女届时参加。

沟口村是小村，迎神是跟随大姓（王姓）在同一天进行，这时其他村都有大规模的游神活动，估计没有什么外村的人来此观赏游神。所以他们把老爷升殿视为一个节日，这在归湖镇是独特的日子。在这样的纪念日，放电影、演木偶戏能吸引较多的观众，扩大沟口村的影响和联系。同时通过这些活动也增强了村落内部的凝聚力。一个规模很小的自然村，能够接二连三地举行隆重的仪式，并且吸引了全村人积极参与，反映出民间信仰的力量。

（二）凤凰村

凤凰村的规模比沟口村大得多，福灵古庙是全村人（包括4个自然村）、龙溪陈姓和葫芦墟的老居民都来祭拜的地方，因此相关的仪式活动规模就大得多。凤凰村成立的村庙管理组织较早，名称是村庙管理组，村民都称其“老爷会”，理事由几位热心的老人担任。另外还有两个组织也参与仪式活动，即老人组和锣鼓班。1996年十一月二十二日（农历）举行了隆重的老爷升殿仪式。

仅升殿仪式就开支了8467元，花费最大宗是购置金身（感天大帝）5千元，价格比沟口村的老爷高了1倍多。还请专门的人来整理老爷的金身，其他的祭品也花费了上千元。叶席和拉舍

表 3 购买感天大帝收支情况

单位:元

收 入		支 出	
	9494	金身	5000
叶席拉舍尔毛毯投标	1110	运输费	186
合计:	10604	联系旅差费	25
		整理金身	520
		伙食	160
		红包	136
		钱纸香烛	156.4
		叶席拉舍尔毛毯	383.5
		五牲等祭品	644.3
		糖果	217.7
		香烟	93.5
		铁门锁头	920
		合计:	8467

尔毛毯是用来包老爷回来的物品, 仪式完了后以投标方式拍卖, 拉舍尔毛毯被人以 1100 元的价格投得, 这是历年来竞投最高价的物品。这些开支还不包括请戏班和锣鼓班的花费。升殿一个月后又举行了“进袍”仪式, 即给老爷穿袍。

表 4 进袍仪式收支情况

单位:元

收 入		支 出	
善男善女喜敬	10213	五牲祭品	831.75
		钱纸香烛	646.20
		袍	1422.00
		庙内装修	384.00
		木偶戏金	3079.00
		合计:	6356.95
		节存:	3856.65

仪式主要的开销是木偶戏，占总开销近一半，感天大帝身上的“袍”也花了1422元，是用潮绣装饰的蟒袍。升殿以后，再“黄袍加身”，这既是民间信仰中神的人格化，同时也表现出村民们对信仰的热诚。由于民间信仰长时间被禁止，人们对祭拜的“规矩”和程序也都陌生了，因此有许多专业活动者^①传授这方面的知识，或在仪式过程中互相学习。这样也促使各村落的仪式和信仰向趋同发展。宗教信仰复兴的结果是建立起一套更为繁琐、全面的制度。在正月十二的游神赛会以及十五晚上的游神都在福灵古庙举行了极为隆重的仪式。三月十九是感天大帝的诞辰日，自然又少不了一番热闹。下面是这几次活动的收支情况。

表5 感天大帝生仪式收支

单位：元

收 入		支 出	
修宫埕结存	316	木偶戏金2次	5500
迎老爷结存	5992.75	木偶戏费用	450
进袍结存	561	拜老爷五牲	322.40
合计：	6868	钱纸香烛	270
		点心生果糖	244.50
		合计：	6788

除了这些支出以外，还有锣鼓班的开支。锣鼓班是管理区文化室设立的组织，由村里懂乐器的人负责，平常有些练习活动。正式的活动是参与正月期间各村的游神赛会，一套锣鼓班要50~

① 在每个地区都有类似的人，他们对仪式的程序比较熟悉，如有道士、和尚、民间的乩童或神棍等宗教职业者，也有戏班的戏头，锣鼓班的班头等。笔者统称之为“专业活动者”，因为这些人大部分以此收入为主要的的生活来源。

80人，由各村的锣鼓队合并而成，活动越隆重锣鼓班的规模也就越大。参与者是自愿性的，但参加外村或私人的一些仪式（如丧礼），可以获得一些报酬。

表6 凤凰村1996年锣鼓班财务收支情况

单位：元

收 入		支 出	
承上年结存	87.6	购物及红包	1044
管理区拨款	2900	付学习费用	1375
个人捐款	1940	灯谜用费	170.7
合计：	4927.6	学习用烟茶	72
		正月十二用费	894
		正月十五用费	853
		结尾杂用费	379
		合计：	4789
		结存：	138.40

从上述可见，村民们不惜花费时间和金钱并满怀热情地、自愿地投入仪式信仰的活动中。

二、村庙与信仰

（一）村庙——福灵古庙

我们在凤凰村调查时，发现村民们除了对本村的学风引为自豪之外，还对村庙津津乐道。在凤凰村后的凤凰溪防洪东堤中部，有一寺庙名曰“福灵古庙”，它是凤凰村的村庙。福灵古庙坐东向西，庙前堤下即凤凰溪。古庙是三间式的砖木结构小建筑，庙门上的横眉书有四个隶体字：“福灵古庙”。门侧有对联：“福灵神圣祈合境，古庙护佑庆平安”。庙中神龛侧的柱上也有几副对联，“感而

仕途中一帆风顺，为国效力。左侧的土地爷和土地妈合称为福德老爷，是凤凰村一方水土的保护神，保佑村民们阖家平安；右侧的花公、花妈是保佑小孩平安的吉祥神。观音虽是佛教中的人物，但早已世俗化了，成为人们祈子求福的神灵。从这些神像看出，福灵古庙是集道教的感天大帝，儒学色彩的文武相爷，佛教的观音等神于一起，并赋予了本地化的象征意义。如伯爷，在潮汕其他地方被视为土地神，而凤凰村的村民则认为感天大帝是大伯爷，另外还有二伯爷，而土地神是福德老爷。^① 福灵古庙反映了潮汕地区宗教信仰兼容并蓄和实用的特点（周少川，1994）。

福灵古庙每逢初一、十五点灯（即进香），平时村民们有红、白喜事和求子、求财、求福等均来此进香。进香时献祭品，一般是“五牲”，即猪、鸡、鸭、鹅、鱼。另据具体情况供奉高级香烟、饼干、名酒、纸钱等。除每月初一、十五定期点灯，福灵古庙每年有四个固定庙日：除夕和正月初一、正月十二、三月二十九、十二月二十四。除夕和正月初一，村民们在除旧迎新之际，纷纷来到福灵古庙进香；正月十二是福灵古庙的老爷（感天大帝）出巡日，是日村民们抬着神龕（置放感天大帝神像）在村中巡游，巡游时必伴有潮州大锣鼓（见游神部分），景象颇为壮观。农历三月二十九是老爷誕生日，是日村中家家吃面条，以示祝愿长寿之意。农历十二月二十四日是灶神日，即小年，村民祈求灶神上天言好事。福灵古庙中并没有灶君神像，看来村民们凡是拜神都会来福灵古庙的。

福灵古庙由溪口管理区的戴、陈、林、黄四个家族共同拥

① 我反复询问过伯爷是否土地爷，感天上帝与感天大帝是否同一神，村民们都给予了否定的回答，说是不同的神，并且还当场请老爷回答，老爷的回答与村民看法是一致的。询问的方式是将要问的问题变成简单疑问句，“胜杯”代表肯定的回答，其他代表否定回答。

有，也是归湖镇影响较大的庙宇。每逢庙日，除溪口的村民外，邻近龙溪的陈姓^①，以及葫芦墟的居民们也来此进香。古庙的日常事务由一个60多岁的单身汉专职负责，他是溪口黄姓人，由村民们选出。溪口每户每月供给守庙人两斤大米。香客的香油钱足够维持福灵古庙的日常开支。

在台湾的民间信仰研究中曾提出祭祀圈的理论来阐释台湾乡村聚落与信仰、宗族的关系。所谓祭祀圈“是指一个以主祭神为中心，共同举行祭祀的信徒所属的地域单位。其成员则以主祭神名义之财产所属的地域范围内之住民为限”。判定祭祀圈的范围有五项标准：①出钱有份，建庙或修庙时信徒须负担经费，平时祭祀或备办牲礼或演戏亦须平均负担费用；②头家炉主，通常出钱有份的人都有当头家炉主的资格；③巡境，主祭神有时或循例每年在信徒居住范围内巡境，以保境平安。④有演公戏。⑤有其他的共同的祭祀活动。并非一个祭祀圈要具备所有的标准，而是只要符合一项指标以上就可以判断为一个祭祀圈（林美容，1986：53~114）。按照祭祀圈理论福灵古庙所辐射的几个自然村落和龙溪的陈姓构成一个祭祀圈，这种祭祀圈可称之为村落性的祭祀圈，即包含了两个以上的自然村落，并且属于同一管理区范围。龙溪陈姓是从凤凰村分出来的，所以还可视为一个行政村落。这个祭祀圈的主神就是感天大帝，其他的神有土地爷、观音、花公花婆等。但这一祭祀圈正在朝超村落祭祀圈发展，戴姓一部分人迁到潭头村，在潭头建立起感天大帝庙，龙溪的陈姓也分香建立起以感天大帝为主神的庙，葫芦墟的一部分人也开始祭

① 据凤凰村村民讲，龙溪的陈姓原住在凤凰村的菜园尾，福灵古庙的创建有陈氏宗族。后因戴氏宗族的兴起，“抢了陈姓的风水”，所以搬到龙溪；在龙溪创建的庙是从福灵古庙分香的，所以陈姓至今还参加凤凰村的游神活动，也来福灵古庙祭拜。

拜福灵古庙。

与葛学溥的记述比,福灵古庙发生了一些变化,一是庙重修以后,前面的广场扩大了,并铺上了水泥,是为方便举行大规模的祭拜活动和表演戏剧或放电影。二是供奉神的数量增多和神位置的变化,主要是复兴以后是根据记忆和别的庙的布局来设计的。因此一些村民看到笔者带的葛学溥的书很高兴,因为可以为复原提供证据。

(二) 拜老爷生

宗教是人们对鬼神、精灵等超自然力量的信仰和崇拜,它与人们的日常生活有密切关系。经过调查发现凤凰村一带(归湖地区)的信仰神明数量多而复杂,除了以感天大帝为主神外,还信奉许多其他的神明,当然这些神往往有不同的分工和功能。这些人格化的众神往往与人一样,有其誕生日,这些誕生日往往成为祭拜的特别日子,并举行特别的仪式。所以除了初一、十五例常的祭拜之外,每年都有游神赛会以及拜老爷生的习俗,据调查现在凤凰村一带的老爷生共有 21 个:

表 6 归湖的信仰:神明名称及祭祀日期^①

时 间	神 明
正月初九	玉皇上帝生(天公圣诞) ^②
二月十三	关帝爷生

① 绝大多数庙宇是 1980 年代重修的,除了个别老人说得出一道道道来,一般的民众并不清楚其祭拜的对象是什么,甚至守庙的人也说不清庙的主神和次要神的名称和职能,这给调查带来很大的困难。实际的神明数量会超过表中的数量。

② 《中国神仙传》解释,玉皇大帝又称为上帝、天帝、天公、天祖公等。在道教论述中,玉皇掌管“中天”,居凌霄宝殿。在神道信仰中,玉皇大帝是太极界中神位最高的神明。在民间信仰中则是指“天公”,归湖地区亦指“天公”。

续表 6

时 间	神 明
二月十九	慈悲娘生(观音)①
二月二十五	三王爷生(三山国王圣诞)
三月初三	元天上帝爷生②
三月初九	火神爷生
三月十五	保生大帝生
三月二十三	天后圣母生(妈祖)
三月二十九	感天大帝、伯爷、玄天上帝生③
四月初八	太子爷生
五月十三	关爷生(关平)
六月初一	三王爷生
六月十九	慈悲娘生(观世音)
六月二十六	土地爷生(福德爷)

- ① 观音,在归湖称为“娘娘”,是庙里普遍祀奉的神;许多人家里也有一手扶玉瓶,一手执杨柳枝的观音像。在归湖一年有三个日期祭祀观音,反映出观音在民众中的重要地位。在陈达《南洋华侨与闽粤社会》中指出,不同的社区奉祀观音的日期不同(见该书 281 页)。在归湖祭祀日期的不同,可能是移民来源不同的结果。按《中国神仙传》观音二月十九为转劫之日,六月十九为披剃之日,九月十九日为正位之日,今一律以为生日。
- ② 按《中国神仙传》元天上帝,亦称为玄天上帝、玄天大帝、真武大帝、北极大帝等,为北方之神,但诞日为三月初三,如佛山祖庙的真武大帝的诞日就是这一天。但在归湖人们认为玄天上帝与玄天大帝不同,“大帝的法力超过上帝”。这是信仰的民间化过程中,将一神的不同称呼转变成不同的神明,所以诞日都不同。
- ③ 这些是归湖最为流行的神明,有关这些神明的传说也不少。当地人认为,感天大帝与玄天上帝是不同的神明,而伯爷就是玄天上帝。在潮汕其他地方,“伯爷”就是“土地爷”,这在陈达的书中有描述;但在归湖我询问了许多人都否认伯爷是土地爷。在陈达的书把感天大帝也称为土地,但归湖人否认这一说法。不过有趣的是这几位神明在同一天祭拜。

续表 6

时 间	神 明
七月初七	花公花母生 ^① 公婆生 ^②
七月二十四	司命公生 ^③
八月初八	八仙过海
九月初九	重阳生(北帝爷)
九月十九	娘生
十月初十五	神农生,五谷大帝 ^④
十二月送神	十二月二十四神上天,正月初五神落地。

与陈达 40 年代对澄海樟平的调查相比,只少 6 个老爷生,祭拜的日子也稍有不同(陈达, 1938: 272~273)。当然这种不

- ① 花公、花母是保佑多子多孙的神,与观音有类似的功能,在庙里的神位常常在一起。
- ② 祭拜公婆神在潮汕地区非常普遍。公婆神的来历有不同的说法:一说是丈夫打死奸夫奸妻,将其尸体埋于床下,但阴魂不散,在家中作祟,弄死了续妻所生的几个孩子。为此丈夫为死者设立神位进行祭拜,以后孩子平安长大了。后来家家户户仿效,以求公婆神保佑孩子健康成长。公婆神也就从恶神变为小孩的保护神。公婆神的设置很特别,每一户不止设一个神位,而是在一个家庭中分辈序和房份设立若干神位。家祭公婆神没有偶像,只用一个瓷碗作香炉放置在床下。除 7 月 7 日拜以外,也有的在元宵和除夕再拜。孩子出麻疹和天花也祭拜公婆神保佑平安。
- ③ 司命公,或称灶神,是潮州地区特有的神灵,其来历与一般的灶神不同。说是一对夫妻在灾荒之年各自逃荒。妻子改嫁,遇丈夫乞讨上门,相认留宿。第二天,第二个丈夫回来,将前夫误作奸夫而杀死。前夫死后,魂萦梦绕,并告诉妻子,玉帝可怜他,派他代表天庭管理百姓善恶疾苦,并且每年十二月二十四回天庭汇报。于是夫妻奉祀这位冤魂作家神,并在灶头安了香炉,贴上纸条叫司命公。此后诸事平安,生意兴隆、人丁兴旺。人们纷纷仿效,就流行起来了。
- ④ 五谷大帝,也称五谷公或五谷母,是传说中的神农氏。每年六月十五和十月十五早晚稻收成后,用米筒装满白米、插上香火便算是五谷神位。

同也许是时代的变迁，也许是地方的差异。凤凰村最重要的老爷生有三月二十九的感天大帝生，观音慈悲娘娘生，福德爷生，三山国王生，花公花婆生和重阳生等。一到神生，各户应备果品三牲香烛纸币以及面条祭拜，隆重的出锣鼓班，化装游神、演戏。来祭拜的以妇女和成年男子多，根据所求不同人们拜的神也不同。凤凰村人对各种老爷生的祭拜都集中在福灵古庙之中，祭拜的人并不看庙里有没有这尊神。且祭拜相当普遍，几乎家家户户都参与。

（三）其他信仰

民间信仰中最为普及的是土地神的信仰。土地神称为镇土之神，人们生活的任何一片土地，包括用于安葬的土地，都要安上土地神位为之保佑。土地神有永久性的和临时性的两种。永久性的为居民住宅、商店、工厂、车间等设立“地主神位”，安放在厅正墙的下面、门口的侧面或其他适当的地方。每月初二和初十六定期祭拜土地，俗称“牙祭”。祭品有饭、菜、鱼、肉、蛋类、水果、饼食等，祭拜时在香炉里插五支香，意为东西南北中的五土神，祭毕要焚五份纸锭。在墓地，坟墓的左侧置一“土地之神”或“福神”，勒石竖碑，等清明或冬至扫墓时来祭拜。临时性的营造新居、工场、以及修缮需要动土时，不论规模大小，在动工之前，都必须设置土地神位，用五副纸锭、五支没有点燃的香一并夹在一段竹杆中，作为土地神位的标志进行祭拜，工程完成之后，还要备办牲礼谢土地神。凤凰村把土地爷分成了不同的等级。福灵古庙里分为大伯爷、二伯爷、土地爷。土地庙也可以根据需要随时兴建。

在村外的惠如公路边，有一个土地神庙，是一个1米余高，2米余宽的砖瓦结构小型建筑，庙里供奉着土地老爷、香姑娘娘的神位，并有土地爷神像。1994年在修建惠如公路时，在此地

挖出了坟墓，坟墓被搬走，但这里常出车祸（事实上公路在此转弯）。于是村民们归咎于鬼怪作梗，为了镇邪驱魔，由溪口的老人带头，村民捐钱在此修建了土地庙。

凤凰村中用以镇邪驱魔的还有一块“石敢当”，石敢当镶嵌于一间房屋的墙面里，因为这间房屋刚好位于村口一个“丁”字形路口。按照村俗，如果住宅的门、窗正对路口，巷道口，就要把窗建成八卦形，窗下立一块石碑，上刻“泰山石敢当”字样，以作镇宅符。

现在，凤凰村村民除了祭拜土地以外，其他的，如石敢当就不再兴了。

（四）游神赛会

1949年以前，凤凰村最热闹、最隆重的活动是正月十二的游神赛会。过年前，出外的人，主要是“汕头客”，大都回来了，把各项活动的内容定了下来，各项准备工作开始，村中也热闹起来了。邻乡人看凤凰村的汕头客游神是个热点。游神时，汕头客羽缎长衫、乌珠眼镜、一派绅士风度……吸引了邻村人来观赏，姑娘们也仔细地选择起夫婿来。

游神前，民众聚集福灵古庙“请神上马”。先“掷杯”请老爷出巡，谓之“起马”。“掷杯”通常用两片染成红色的竹头，如果是掷下一正一反则为“胜杯”，表示老爷同意；如果皆为反面或正面为“稳杯”或“笑杯”，表示老爷不同意。俗话说“老爷掷久也有胜杯”。所以掷的不是“胜杯”时，就寻找各种理由继续掷，如“锣鼓未齐，何必操之过急啦”等等，一直掷到“胜杯”为止。老爷同意了，这时鞭炮齐鸣，锣鼓齐喧，游神开始。感天大帝由民众使用神轿抬着在村里各巷道巡游，然后上街。游神行列前有鸣锣开道，尾随锣鼓班，一路上鞭炮声、锣鼓声不绝于耳、热闹非凡，阵容甚为壮观。队伍前面是“钦差”开道，接

着是安路牌“肃静”、“回避”，后跟着持斧、戟、刀、钺的仪仗队，然后是化装的队伍。

游行队伍浩浩荡荡从福灵古庙出发到学校后，经老市区、陈氏祖祠，过早园，至岭边、官湖、黄氏祠堂、林氏祠堂，最后到戴氏祖祠。据说这是先祖定下来的路线。沿途凡设有供品迎神接福的地方称为“神前”（一般由各房的房头组织），老爷都要驻下，让人们参拜、换香。有男子、女人祈求得子者，此时往往偷偷去摸老爷，传说摸了老爷定会生贵子。当队伍过了林氏祖祠，来到土地爷路，要进入戴氏祖祠时便开始“走（跑）安路”。这时把老爷高高举起（扛老爷者皆为当年新婚者），在锣声和转动宝盖的导引下，在一片呐喊声中跑着将感天大帝抬进祖祠驻下。

当夜幕降临时，游灯开始，出巡的老爷有玄天上帝、协天大帝（官仔老爷，在今葫芦码头边）；而感天上帝留在祖祠受人们参拜（十五游灯则是感天上帝出巡，官仔老爷不用）。十二夜和十五夜游灯，各家各户在龙眼树杈上挂上两灯，以示“人丁兴旺”。灯会结束，是时戴氏祖祠中灯火通明，两廊挂满了新婚和得贵子的纱灯；这些纱灯是正月初八放入的，称作“开灯”，到十六夜由值年者安排取回，称作“倒灯棚”。“追远堂”上香烟缭绕，神案上摆满岁时花瓜果及各类供品。祠堂外的广场上则上演木偶戏和社戏。社戏由族人自己组织的剧团演出。

游神赛会在文化大革命期间被禁止，福灵古庙重修后又恢复。现在的游神比过去略有变化。从正月初八就开始准备各种祭拜用品，祭品包括三牲（猪鹅鸭）和发果，祭品包括两套，一套是去庙里拜神的，一套是祭祖用的，拜神用生食，祭祖用熟食。初十二早上6点钟到福灵古庙，本村的锣鼓班有60人左右，等龙溪陈姓到仪式就开始，陈姓也有一套锣鼓班约40来人。游神的范围是以村为界，中途要穿过镇到龙溪村，最后回到溪口的戴氏祖厅。中途还有一些点要停下来祭拜，这些点是各房的房头或

自然聚居区合并而成的。凤凰村一共有9个点，房头带上神牌和供品迎接老爷。中午用点心，游神持续到下午3点结束。在游神时，除了有几套锣鼓班演奏外，还有化装游行。化装以戏剧人物为主，如孙悟空之类。凤凰村的游神远近闻名，来看热闹的人很多。但是因为离镇政府太近，游神常常受到限制，如不准到镇上游神，但是去龙溪一定要经过镇的街道。仙洋和西丰村离镇较远，没有什么干扰，所以现在成为游神规模最大的地方。凤凰村现在游神最大的特点是锣鼓班规模大，演奏水平高。仪式完了供品用来竞投，谁出的钱多谁就可以把供品带回家。晚上请戏班来演木偶戏，祠堂内举行祭拜祖先活动，以前女性不准参加，现在男女老少都可以参加。

三、祖先崇拜

葛学溥把凤凰村概括为家族主义的社会，人们的行为、规范都以家族为核心，而与家族主义密切相关的是祖先崇拜。在宗法血缘观念浓厚的汉族社会，祖先崇拜是最普遍和最强烈的信仰。从形式上看，祖先崇拜主要表现为祭祀有功绩的远祖和血缘关系密切的近几代祖先，即对先祖和死者的祭祀。根据祭祀地点的不同，祭祖可以分为祠祭、家祭与墓祭。

虽然祭祖的起源很早，但祭祖的民间世俗化只是宋元以后，到明世宗才诏令天下士庶可以辟地建祠、祭祀始祖。从明晚期到清代，民间的祭祖制度已经完善，这主要表现在祭祖活动的经常化、祭祖形式的多样化和祭祖意识的普遍化。从祠堂体制看，各种祠规祠约相继出现。清代的祭祖活动按时间、性质及祭祀对象的不同分为不同的种类。一般有常祭、专祭、特祭、大祭等。常祭为日常祭祀，每月两次，时间分别定在朔日与望日。专祭是对特定祖先的祭祀，如创始祖等。现世子孙有喜事也要进入祠堂祭

祀，这类祭祀称为特祭。一年之中要进行几次大祭，时间多选择在节令，其中以春秋两次大祭最为隆重。祖先崇拜作为一种血缘崇拜，参与祭祀者必须有血缘联系。每个家族都规定，本家族参加祖先祭祀活动的必须是本族成员，但女子不具备祭祀资格。男性成员也必须成年后才可以获得祭祀的资格。对于子孙们来说，参与祖先祭祀活动既是权利也是义务，也就是说具备祭祀资格者不参加祭祀将要受到宗族的处罚（刘黎明，1993：40~55）。祖先崇拜与宗族制度严密地结合在一起，将精神的信仰与行为的规范结合在一起。

祭祀活动一般在祠堂内进行。祠堂正厅设有神龛，中列始祖神主牌，高、曾、祖、父四世神主牌以左昭右穆次序分列两边。神主牌为木制，长尺余宽数寸，上书第几世祖及其正妻的号、生卒年月、葬地等。神龛前设有香位，作放置香炉及供品用。

凤凰村有多座祠堂，有整个宗族的祠堂以及各房的祠堂，从建筑式样和题记看是清代晚期的建筑。其中“戴氏祖厅”（原为戴氏祖祠，解放后重修改为现名）是全村最大的公共祠堂，由全部宗族成员共同拥有。传说开基祖野民公最初迁来此地时居住于此。这里成为子孙代代祭祀祖先的公厅。现在祖厅正门的门匾上四个楷体字：“戴氏祖厅”里面的正堂上悬挂着一块红漆木匾，上书“追远堂”。解放前，每年的正月十二在此举行隆重的祭祖仪式。祭祖由大房、二房、三房、四房、五房、六房、七房及小公派轮流组织，仪式由“老大”主持，全村男性成员不论老少都可参加，女性不准参加。仪式结束后，举行聚餐，只有50岁以上的男性成员才有资格参加，老大有资格吃羊头，他也可把羊头带回给家人吃，60岁以上的男子可以拿点猪肉回家。祖厅也是供奉祖先牌位的地方。放牌位的木龛位于“追远堂”正下方，从左到右，夫妻可供一个牌位，同一家族的死者牌位放在一起。把牌位放入祖厅时，家人必须缴纳50大洋给宗族，缴不起者不得

放入。

祭祖分为春祭和冬祭。冬祭在祠堂，仪式较为隆重，行祭有一套严密的程序和相应的执事人员。有主祭，为族中辈份最高年龄最长者。另有司仪、礼生、引生、执事若干，分管祭器、祭品、纠察纪律等。据 1948 年置办祭拜的戴应祥口述：野民公以下摆 24 副盂筷。每副盂筷代表一代祖先。以每代 20 年计算，24 代为 480 年，可见野民公至今至少有 500 年的历史。仪式的程序是：

- (一) 宣布仪式开始：鸣炮；各就各位；奏乐
- (二) 读降神文：序立参神；鞠躬跪拜；读文
- (三) 盥洗：引水，洗手，复位
- (四) 启门
- (五) 进馔：上香；行初献礼；献香；献酒
- (六) 读祝文
- (七) 进馔：上香，行亚献礼
- (八) 行脩食礼
- (九) 阖门
- (十) 饮福受
- (十一) 读古段词
- (十二) 祝寿音
- (十三) 献香帛
- (十四) 序立参神
- (十五) 行祭天地礼
- (十六) 读祭文
- (十七) 鸣炮，礼成毕

以上是祭祀惯例，还有特殊的祭祀。如子孙中秀才、举人、

进士，或者升官进爵，娶妻生子等荣耀喜庆之事，都要到祠堂行礼，向祖先报喜。

现在祭祖时，隆重程度远不如以前，正月十二日，各家各户自愿出钱、出物，带着供品到祖厅祭祀，女性可以参加。仪式之后没有聚餐，各人把祭品各自带回。

戴氏宗祠：所建年代不详，但村民讲，宗祠的历史比祖厅短，其地位不及祖厅。解放前，每年的清明和冬至前后十天，宗族在此举行春秋祭祖，具体日期由族长临时决定。春秋大祭的性质，无非是村民请求祖先神灵庇护，希望风调雨顺，在秋天丰收之后，感谢祖先荫恩。宗祠也是置放祖先牌位的场所，其置放的具体要求和祖厅一样。宗族的家庭有生男丁者，在宗族大祭时须献祭品，然后把男丁写入族谱，而生女则不入族谱。宗祠同时又是宗族的书斋（学校），专门请人教习宗族富人的子弟。在此熟读《四书》、《五经》，参加考试。由此可见，宗祠和祖厅虽都是祭祀的场所，但具体功能有差别。祖厅是子孙后代缅怀祖先的场所，举行公共活动的场所，而宗祠是子孙后代乞求风调雨顺、庆祝丰收、以及教育后代的场所。

家祭。过去一般家庭的正厅都设有神龛，神龛上立有祖先的牌位，龛前有香炉和供品。平常的祭祀就在家中进行。解放后，家中没有了神龛和牌位，但人们平常仍然祭祀祖先。在厅中摆一桌子，桌子上放置果品三牲作供品，用筷子和盅代表祖先（一双筷子代表一位祖先）。家中祭祖一般仅祭祀上两代。

墓祭。墓祭主要是清明和冬至进行，春祭，即清明时的墓祭。族内男丁年满15以上都需参加，不能参加者出银钱30，雇外姓人替代。所祭拜者为戴氏始祖野民公至瀛山公之下列代祖宗，但能确认的仅野民公和瀛山公墓冢。冬至的墓祭往往以家庭为单位，主要是扫墓和祭拜上两代祖先的墓冢。

总而言之，祖先崇拜的复兴比较慢，如祠堂除了祖厅重修

过，其他的祠堂和房支的祠堂都已破烂失修，大部分的祠堂也作他用。族谱早已失传，成立了族谱重修委员会，准备重修族谱。宗族内命名的辈序，许多人也不用了。

四、岁时节庆与人生礼仪

（一）岁时节庆

潮汕地区有“年时八节”的说法，即一年中有八个重大节日：春节、元宵、清明、端午、中元、中秋、冬至、除夕。每节之前几天，各家各户必备足果品、五牲、香烛、纸钱于节日祭祖拜神之用。

1. 春节：春节期间，亲戚朋友互相拜年，而且越早越好，如初一、初二。潮州有句俗语：“有心拜年初一二，无心拜年初三四。”拜年时一般不须多带礼品，口袋只需装两个大桔子即可。到亲戚朋友家时，拿出这两个大桔子献给主人道声“大桔（吉）大利”，客人走时，主人送上另两只大桔子。如此循环往复，两只桔子即可拜完年。这种风俗真是既简单又吉祥。

2. 元宵节：节前后，村民们组织锣鼓队、舞狮队，做浮果，在十五这天举行游神活动。晚上家家户户点灯游神，兴丁户做丁桌供亲朋大吃一顿。戏头们在神庙摆柑、糖果、三牲，给村民求卜，谓之向老爷赌大吉大利。

3. 清明节：做浮果、麦包，除在家祭祖之外，子孙备足糖果、饼和牲巡视祖墓，即扫墓。扫墓者到了坟地，把坟墓上的杂草除尽，加上一些土，然后把水果三牲饼食排列好，把小酒杯添满酒，再上香致意，接着用五彩纸条遍插坟头。所以又称“挂纸”。

4. 端午节：家家户户吃粽子，用粽子祭祀祖先；饮雄黄酒，

门上插艾。将艾叶和石榴花插在头发上。村村组织龙舟比赛，夺锦标。

5. 中元节：农历七月十五，道教称“中元节”，佛教称“盂兰盆会”，民间称“鬼节”。除了祭祀先人以外，家家备饭菜等祭品拜鬼，俗称“施孤”。大施孤较隆重要演戏，小施孤各家各户备饭菜祭拜鬼神。在村头搭起高棚，设普渡坛。坛中央悬挂“盂兰盆会”横幅。坛前摆两层桌子，上面放斗灯，斗灯内放白米、铜镜、古剑等避邪之物，下层桌放香炉、神像等。坛前放一排长桌，供民众摆牲礼用。中午时，村民挑着祭品来，法师高坐祭坛上，摇铃诵经，并将面果、大米撒向四方，反复多次，称为“放焰口”。午后，人们在家门口摆桌子，放置祭品，祭品上插香火，并且将香火插在沟边路旁，用来祭祀“孤爷”。

6. 中秋节：祭月赏月，用糯米做“月糕”，用花生加麦芽糖做“地豆桃”。月亮升起来的时候，将方桌摆在院中央，用两根甘蔗扎一个门，称为月宫门，进行祭拜。

7. 冬节：潮州人把冬节视为过小年。节前，做糯米汤圆，节日天亮之前，主妇用红糖煮熟“冬至圆”，盛于碗内祭拜祖先和司命帝君。起床之后，全家都吃一碗冬至圆，这样才算添了一岁。

每逢岁时节庆，村民均须宴请宾客。

(二) 人生礼仪

1. 生育礼仪：产妇的房间外人不能进。如果生下男孩，产妇家给亲戚送糯米饭或面，希望继续生男孩（因为糯米饭和面有粘性）。糯米饭上加锅巴，送给年轻妇女吃，希望她也能生子。如果生女孩，则送给亲戚用米粉做成的汤圆。男婴满月时，主人摆满月酒，宴请客人。而女婴满月时不摆酒席只有产妇的娘家人来祝贺。男孩出生后第十二天“出斋”，抱婴以示客人，而生女

孩就没有这个规矩。

2. 周岁礼：男孩出生要庆周岁，第一个男孩最为隆重。庆周岁不是在满周岁时举行，而是在元宵。凡生男孩者得于次年正月元宵前后，集资请一台木偶戏演出，以敬神拜祖，称为“演丁戏”。在神座前焚香点烛，并点上灯笼，持回挂于祖祠和家门口，祈求多生男，俗称“挂灯”、“上灯”。又设酒席宴请同宗长辈家长，称为做“丁桌”。游神时，制一支三角旗或刀彩旗随神轿之后游行，称作“擎男孙旗”或“擎丁旗”。在游神队伍必经之路设点分给参加游神者“大吉”，称为“分丁柑”。

3. 出花园：15岁时“出花园”，实际上是成年礼。首先选择吉日（可以问老爷）举行出花园仪式。出花园的那天，要洗澡，穿上新衣服，拜床上的公婆。拜公婆时，在床中央放上一只箩，用米筒盛满米、插上三柱香，前面摆上甜薯粉圆、乌豆酒、红桃、发果、三牲（鱼、猪头、三鸟）。男孩子供的三鸟是一只公鸡，女孩供的是母鸡。母亲带上供品代表孩子到村庙拜花公花母，感谢他们对孩子的保护之恩。这一天出花园的孩子不准出门，要躲在家里。还要用供果、三牲宴请亲戚朋友。出花园的孩子要以大人对待，破例让他坐席上的大位。

4. 结婚礼仪：以前潮州人非常讲究明媒正娶。订婚和结婚，都请风水择良辰吉日。在解放前，婚姻的程序较为复杂：①先是“提亲”，或称求婚，媒人介绍情况后，男方认可后到女方提亲。②次为“合亲”，双方提亲认可后，男女方交换庚帖，换了庚帖后再各自请人卜合婚，确定双方是相生还是相克。③定亲，合婚认可后，定亲，即男方备礼物到女方定下亲事。④行聘，定亲后行送聘礼，聘礼包括实物和现金。实物要四份以上：白糖、面条、大吉（潮州柑）、金银首饰、布料、饼食等。饼食分赠亲朋好友。⑤请期，行聘礼后，就要选择结婚的日期。双方商议的事情由媒人传送。⑥迎亲，迎亲有两种：一是新郎迎亲，一是男方

请“好命人”代迎。⑦婚礼。⑧“归宁”礼，即回娘家。

现在的婚礼简单多了。结婚前一天，新娘家宴请自己的亲戚朋友，结婚之日新郎就亲自来迎接新娘。新娘一般由一个兄弟送嫁，其他亲人一律不得去参加婚礼。新娘的兄弟要去新郎家住一夜，第二天才回家，以示护送新娘的任务完成。新郎要给新娘的兄弟封红包。新郎如无兄弟，可请一位堂兄弟或表兄弟充当送嫁的角色。新娘离开父母时要哭着走，以示不愿意离开，但绝不能笑。新郎要带把伞为新娘遮风挡雨。以前迎新娘时用轿抬，现在多步行；如果条件允许，也可用小车迎亲。

参加婚礼的客人都是新郎的亲戚朋友。酒席一般在家里摆，也有在二楼的。客人一般要送新人一个红包，金额必须是偶数，数目从几十元到几百元不等。吃过酒席，新娘给新郎的主要长辈依次敬功夫茶，长辈则送给新娘一个红包，一般约三、四十元。这些钱属新娘的私房钱。客人在宴后离开时，主人应送给客人一只桔子或柑（象征大吉大利），客人还可带点猪肉、鸡肉回家，以希望年年有余。新娘在婚后的三天之内，应该自己裁剪、缝制一件衣服给公公、婆婆以示自己的针线技艺。第三天，新郎陪新娘回门，此日，新娘在娘家洗头。自此，婚礼才算完全结束。

5. 做寿：男人60岁以上可以“做大寿”，或者是71岁、81岁、91岁、101岁做大寿。做寿时亲戚朋友、近邻都要来祝贺。女人不能做大寿。在厅堂里挂“寿”字帐，前设八仙桌，桌上摆寿面、寿桃和福寿五果，红烛高举而不烧。仪式开始，主持者唱赞词，寿者先拜祖公，然后坐中间，接受子孙家眷们的跪拜请安。拜毕，分立两旁陪寿者接受亲朋贺拜，一般鞠躬作揖致礼，口颂祝词，寿者回礼。庆贺者均先送寿仪：金银珠玉、字画、镜屏、寿帐、酒肉、蛋面等。礼毕准备饮宴，酒席非常丰盛。一些家庭还请戏班，木偶戏班，演出“十仙庆寿”一类的节目。

6. 丧葬礼仪：人死，丧葬仪式颇复杂。

①报讯。人死后孝子要先到舅舅家报讯，报讯时不能进屋，要下跪，头不能抬，要舅舅扶才可起来。要舅舅家看完死者后才可以定超度、下葬的日期。到亲戚朋友家报讯也不能进屋，只能在外面讲话，但不用下跪。

②报地头。向土地爷报讯。报讯后在灵前点上三根香。

③买水。由族中老大与孝子一起去。拿着砂钵，将竹叶、榕叶插在砂钵上，用零钱放到水边买水。根据死者性别舀水的方式不同，死者为男性，则用右手顺水打水上来，死者为女性则用左手逆水打水上来。买回来水，用水浇三下死者，名曰清淨。

④超度。请道士（经师）进场。第一步入棺，等外家人来了以后才能入棺。然后在厅正面摆上“三宝座”（正面是如来佛，右边是天藏王，左边是地藏王），案上有八片供牌，献给八仙的。做法事，经师唱曲，乐师伴奏，伴奏的乐队通常是7人以上，有锣鼓、唢呐、罄、杨琴等。法事一般为五至七天，有钱人时间更长，还可以请锣鼓班。

⑤下葬。超度以后下葬。下葬的日子可以是死后的第三天、七天、十四天。五服以内的族人，以及亲戚都要来参加丧礼和送葬。也有一些无关的人参加送葬，说是可以把“倒霉的事送掉”。

棺材用檀木或杉木做成。50岁以上的人去世，可称之为到寿，棺材停在分支祠堂，送葬时可由四个人抬棺材。50岁以下的死者，棺材不能停入祠堂，送葬时由两个人抬棺材。在外去世的人，棺材不得入祠堂。小孩夭折，不做丧事。死者的后代穿不同的孝衣，如孝子穿黄麻衣、孝孙穿绸麻衣，曾孙穿白孝衣，玄孙穿红孝衣。陪葬品只是死者的衣物和日常用品。葬式为土葬，凤凰村东北方向有一小山，专作墓地。70年代，政府提倡过火葬，但实际上没有贯彻到底。1995年村里集资，华侨捐一部分

钱，在村口修建“百岁堂”，专作办丧事之用。百岁堂由老人组管理，有专门的人看管。租用百岁堂每次收水电费 50 元，孝服 2 元一套。以前守孝三年，现在只在丧期守孝。

（三）禁忌

客人不能站在别人家的门槛上，不能随便坐主人的座位、床。妹先嫁，姐须上楼回避；弟先娶，兄回避；丈夫死，妻不送葬（回避）；妻死，丈夫不送葬；孕妇回避丧葬。节日忌说脏话，拜神时不能讲话。修灶时选择良辰吉日，在灶上拜“司命公”（即灶爷）。

五、问题和讨论

（一）民间信仰复兴的特征

1. 民间信仰的复兴过程

上面描述了村落神、仪式、祖先崇拜、岁时节庆等方面的现状。在葛学溥的记述中，把这类仪式和信仰归结为一个目的，即为满足家族主义的功能。葛学溥特别区分了人间与神灵社区，自然与宗教的家庭。所谓神灵社区是指去世的祖先，宗教家庭是一个祭祀的单位。各种仪式和崇拜成为两种社区联结的媒介。按照葛学溥的描述民间信仰是村民生活中非常重要的部分。1949 年以后，所有这些都归结为“封建迷信”被破除，尤其是作为宗族一部分的祖先崇拜更是最早开始破除。祠堂的神龛、牌位被烧毁，族田、族产被没收重新分配，祠堂也作为民居或公共活动场所（如生产队部）。文化革命还把族谱、纪念祖先功名的旗杆、祠堂的壁画、雕刻全部破坏。一些传统节日的仪式活动，如清明节、中元节等也受到限制。村民的信仰活动经历了地下、半公

开、公开的过程。在改革开放前的这类活动都是地下地、偷偷摸摸地进行的。因为稍有不慎，轻则受到批评，重则会受到批判关押。尤其是乡村的宗教职业活动家，经常是各种批斗会的陪斗对象。改革开放后，村民逐渐走向半公开活动。这一方面是侨务政策的改变，为了吸引华侨投资和捐款，因此允许华侨重修寺庙和祠堂。村民们借着华侨的幌子，把寺庙和祠堂重建起来。如凤凰村的福灵古庙，实际上捐款的数量以村民为多，可是在公开的场所都说是泰国华侨捐资；“戴氏祖厅”也是用同样的方法重修的。但是政府对于全村性的、规模大的活动还是有限制的，尤其是严格禁止举行游神赛会；而对于家庭的、小规模的活动则采取睁一只眼、闭一只眼的态度。到 90 年代，村民的活动开始公开化，活动的规模和花费都扩大了，全村性的祖先崇拜和游神赛会也开展起来了。这一时期村干部开始参与信仰活动，只是不公开承认。^①现在除了国家的意识形态不承认这种民间信仰活动，地方政府已经很少干预了。^②

2. 信仰活动在家庭生活中地位

信仰活动在村民的生活中实际上是不可缺少的一部分。我们仅从花费的金钱就可见信仰活动的重要性。一个家庭在这方面一年的开销不是小数目，笔者大致估算一下：

①大型活动开支，指全村性的仪式活动（包括村庙看守人的

① 有位担任过村（大队）26 年大队长和书记的干部，笔者访问他时，说他从来不参加“迷信”信仰活动。可是，一次笔者登门拜访正碰到他家里在准备祭拜的物品，他只好尴尬地说：“没办法，只能随大流。”访问别的村民，村民对这位干部很讨厌，说他是“造反派”，文化革命时是他领头“破四旧”的。从这样一位干部的转变，可见信仰的力量。

② 笔者访问过归湖镇书记，书记说：“镇政府主要任务是防止恶性事故发生，和打击犯罪活动。如果对这些信仰活动强令禁止，可能会激化矛盾。所以只是限制到镇中心来活动，这样我们也能对上级交差。同时我们也想办法，把信仰活动搞成文娱活动，如组织锣鼓队比赛、音乐会等等。”

费用，每户一年 24 斤大米），约 200 元；

②日常祭拜活动开支，指初一、十五的祭拜，每次以 5 元计算（购买纸、香烛等祭拜物品）一年需 200 元左右；

③重要节日的祭祀开支，重要的节日有春节、清明、中元、重阳和冬至，以每个节日 30~50 元计，需要 150~250 元；

④“老爷生”——神诞日的祭祀开支，凤凰村有 6 个较为重要的老爷生（详见第三节），每次 20 元（购买纸、香烛、鞭炮、三牲、寿面、生果等）一年需 120 元；

⑤偶然事件的祭拜活动，如结婚、丧礼、生病等。

一年用于宗教信仰方面的开销不包括偶然事件至少 650 元以上。据笔者统计，凤凰村 1997 年平均每个家庭的收入在 5000~8000 元之间，这样信仰活动的开支占总收入的 10% 以上。上述的数据是按少的估算的，一般的家庭用于信仰的开支应该还要高些。当然许多的祭祀用品（食品），是作实际的用途的。除了花费金钱外，还要花费相当多的时间，如准备祭祀的物品用纸扎“元宝”、“金山”、“银山”和荆花，准备食物和去庙里祭拜等。一些大型的节日和活动，每家都要准备好多天。在家庭中，平时主妇和孩子购买和准备祭拜的物品，男户主只是重要活动参加，而青年男女较少关注这些活动。

3. 信仰活动的组织

过去的信仰活动，是根据不同的活动范围和内容来组织的，如果是全村性的或全宗族的活动，是由村领导人来主持的。这是体现领导人地位和权威的场合。那时村是自治性的组织，宗族与村落行政是同构的。如果是房支的活动则由房头主持，家庭的活动由家长主持。现在信仰活动是由“民间”来组织的，村落的行政领导人往往不直接出面。这主要是民间信仰活动还具有一种暧昧的性质，如果民间信仰归入“宗族信仰”之类，那就具有合法性，因为宪法允许“宗教信仰”自由；可是从政府的角度看还未

具有合法性，政府还是把民间信仰视为“封建迷信”，而封建迷信是法律所禁止的。从调查情况看，村落的信仰活动的组织有这么几种形式：

村庙管理委员会：由各姓氏的代表组成，负责村庙的管理、重修、集资和活动费用的开支和仪式的主持。

老人活动小组：由各姓氏的老人组成，成员有7人，主要管理老人活动中心（设在戴氏祖厅内），百岁堂（举行丧葬仪式的地方）和村庙。所以被人称之为“老爷会”。

文化活动中心：以锣鼓队为主体，由音乐爱好者主持。主持人因为经常参与各村举行的各种仪式活动，所以非常熟悉仪式的过程，因而在仪式活动中有着重要的地位。

族谱重修委员会：由村落戴氏宗族的新老干部，老人活动组的组长，村里的“知识分子”（唯一的大学生）和族谱爱好者组成。

在村落的仪式活动中这些组织都发挥一定的作用。据笔者的观察，实际上的领导人并非出头露面的人，而是幕后的人。这个人是热心修族谱、热心音乐和熟悉仪式程序的人。退休回村的干部、工人是信仰活动的积极参与者，他们除了自己主动出资，还积极参与活动的组织。这些人有钱、有时间还没有什么顾忌。同时村现任干部也都扮演着重要的角色，常常在幕后出点子和资金。因此组织的结构是民间与正式权力的结合。

4. 专业活动家

专业活动家在宗教的复兴中发挥着重要的作用。这些专业活动家有这么几类：一是和尚、尼姑和道士等宗教职业者，他们主要是参与丧葬和祭祀等仪式活动，这些人通常属于某一寺庙和道观。二是“坛主”，或者说是宗教活动的经纪人，坛主承包各种宗教活动，一旦承包下来，他就利用自己的网络请道士、和尚和乐队，坛主发给每个参加者一定的工资，剩余归自己。费用的多

少主要根据雇主仪式的规模大小和时间的长短来定。三是音乐演奏者，这些人因为经常参与活动，对活动的程序很熟悉，因此在本村的活动中扮演重要角色。

这些专业活动家的主要依据是经典、港台出版的年历和相关的书籍、家传和记忆，以及互相观摩学习。由于互相观摩学习使得宗教仪式和活动的內容趋于同一化。

5. 宗教活动中的戏剧与电影

戏剧和电影在各类隆重的仪式活动中是必不可少的。凤凰村一带木偶戏和锣鼓班扮演重要的角色，尤其是木偶戏成为较大的一笔开销。有时则以放电影代替木偶戏。潮州锣鼓音乐来源于戏剧，所以锣鼓的演奏与木偶戏的演出有着类似的功能。中国乡村社会的戏剧与宗族和祭祀密切相关。日本学者田仲一成就香港的祭祀戏剧作过田野调查并得出了如下的结论。

①农村的祭祀戏剧，是一种社会制度，因此它具备社会性功能；

②作为社会制度的祭祀戏剧，只要不丧失其社会功能，它将在社会内部一直存在下去；反过来一旦它丧失了社会功能，则轻易地变形，或者消亡；

③祭祀戏剧的社会功能与其说是娱乐，还不如说是通过娱乐来强化和维系农村的社会组织；

④由于祭祀戏剧在祭祀集团内部体现出的社会功能，现代与过去没有什么不同，所以研究现状就可以推想历史，这就弥补了历史文献的不足；

⑤由于祭祀戏剧是依靠祭祀组织而进行的，因此祭祀组织的性质就直接规定了祭祀戏剧的性质；

⑥华南农村社会基本上是由宗族构成的，该地祭祀戏剧反映出了宗族观念（田仲一成，1992：3~4）。

潮州木偶即铁线木偶，是由台面蒙上白纸的皮影戏演变而

来。据说，宋末活跃在北方的皮影戏从漳州和泉州传入潮州，清时在潮州十分盛行。清末皮影戏变革为铁线木偶和阳窗。潮州木偶戏富有特色：舞台一丈见方，台离地面四尺半，台上方挂有绣上戏班名的横幅，台中挂“双狮戏球”图样的绣帘三幅。偶像高尺余，服饰均用潮绣点缀，与潮州传统工艺品的屏灯相似。木偶班设操纵、演唱、乐工数人。所演剧目及其唱腔、音乐均与潮剧相同，连木偶动作也模仿潮剧表演程式。在清代不仅迎神赛会、岁时节庆有木偶剧演出，各地的村庙也兴建戏台供木偶戏剧演出。木偶戏剧团在潮州多时达20多班，但随着民间信仰的被禁止而衰落，文革时整个潮州市仅留下一个“表现民间文化”的木偶剧团。（潮州市戏剧志编写组，1988：179～184）现在随着民间信仰的复兴，民间的木偶剧团也得以恢复。凤凰村信仰复兴过程中戏剧扮演着重要的角色，与宗族、与祭祀的关系是明显的。木偶戏和电影或音乐的上演，其本身的内容并不重要，因为所有的地方演奏的内容是基本相同的；更重要的是可以吸引观众和显示村或某宗族的财富；同时也可以加强村落或宗族成员的认同。

（二）民间信仰与现代化

人们常常把民间信仰视为传统的，因此如何看待民间信仰变成了传统与现代的问题。过去把传统与现代对立起来，认为只有打破传统才能建立起现代，即所谓“不破不立”。因此民间信仰作为落后的、封建的传统被摧毁。如果把现代视为传统的延续，那么民间信仰与现代并不是对立的。下面就两个问题进行讨论。

1. 教育程度提高对宗教信仰的影响

流行的一种观点认为随着教育的普及，人们的文化程度提高，宗教会走向衰落。持这种观点的人从科学家到政府官员相当普遍。可事实上并非如此，如迅速现代化的日本、南朝鲜、台湾，民间信仰仍得以保存和发展。台湾是世界上教育普及程度最

高的地区，可是各种信仰的信徒和寺庙都持续发展。同样凤凰村的教育程度和生活水平比过去大大提高，可是只要政府的控制稍放松，民间信仰就迅速恢复。这说明民间信仰并非仅仅是形于表的组织形态或形式主义，而是根植在人们心里的思维活动。通过上述社会仪式的复兴分析，我们清楚地看到：两种知识（传统的和国家教育的）体系在行动者层面相互交织，发生作用，它使得表达信仰活动的社会仪式朝着更加复杂而丰富的方向演变。要取缔它也并非易举，因为它将涉及心灵上的革命。

2. 宗教复兴的动力

人类学曾对各种各样的复兴运动进行研究，并把这类复兴视为文化变迁的一种反应。宗教复兴的动力是多种多样的，首先是宗教传统的力量。因为民间信仰在乡村社会已延续了相当长的时间，其仪式和活动已成为人们生活的一部分，并融入各种行为和规范之中。所以，民间信仰短期的断裂并不能抹杀人们心灵的记忆。同时，历次政治运动，尤其是文化革命给人们严重的心灵创伤。当没有其他的信仰来填补时，复兴是极为自然的。

第二种动力是文字与教育的普及。文字与教育的普及不仅不会使宗教信仰衰落，相反还成为宗教复兴的动力之一。如阿拉伯国家，尤其是伊朗，教育普及的结果是伊斯兰教的迅速发展。那些受过高等教育的文化精英往往为了政治的目的成为宗教复兴的领袖。在乡村社会，那些有文化、有经历的人，如退休干部和工人是民间信仰活动的积极参与者。那些专业活动家往往也受过较高的教育。

第三种动力是商业活动的推销。宗教信仰的物品对于商家来说是重要的买卖。虽然还不准公开在电视台或报纸上做广告，但是推销人员遍布城乡形成了稳定的销售渠道。一部分商店是以民间艺术之名注册的（实际上那些诸神的雕像和刺绣也是民间艺术）。各种祭祀用品在寺庙前是公开出售的，并形成了一定的市

场。

第四种动力是大众传播的普及。人们可以从媒介观摩宗教活动和学习宗教知识。在凤凰村，村民可以收看到香港电视，电视中有不少节目有宗教仪式活动。有些村民说“香港那么发达，一定是有神保佑”。同时，有许多港台印的书刊和历书（包括盗印的）进入乡村社会。那些历书类似过去的皇历，上面记载着节日、吉日和适宜的活动。许多家庭都有这种历书。也有许多与仪式、风水、神仙和典礼相关的书籍。甚至，有的人还把仪式过程拍成录像保存下来。

第五种动力是传统生产方式的恢复。1978年以后，实行家庭联产承包责任制，实质上是传统小农经济的恢复。当然从理论上可以阐述家庭联产承包责任制与传统小农经济的区别。可是在农民心目中这种方式与过去的“分田到户”没有本质上的差异，即从生产组织来看，由集体转为家庭，恢复了以家庭为基本生产单位的传统耕作方式；土地所有权与经营权分开类似过去的田底与田面分离。宗族社会和民间信仰都是植根在传统的小农经济之上的。在人民公社的集体主义之下没有宗族和传统信仰的土壤，可是当传统生产方式恢复时，很自然植根于这一基础之上的意识形态也得以恢复，亦即所谓的经济基础决定上层建筑。笔者认为这是民间信仰恢复最根本的动力。

参 考 文 献

- 潮州市戏剧志编写组，1988，《潮州市戏剧志》，潮州。
- 陈达，1938，《南洋华侨与闽粤社会》，长沙：商务印书馆发行。
- 李亦园，1995，《传统中国宇宙观与现代企业行为》，载乔健、潘乃谷主编《中国人的观念与行为》，天津：天津人民出版社。
- 林美容，1986，《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》，《中央研究院民族

学研究所集刊》第62期（秋季）。

刘黎明，1993，《祠堂·灵牌·家谱——中国传统血缘亲族习俗》，四川人民出版社。

田仲一成，1992，《中国的宗族与戏剧》，钱杭、任余白译，上海：上海古籍出版社。

周少川，1994，《潮汕民间神灵崇拜初探》，载郑良树主编，《潮州学国际研讨会论文集》，广州：暨南大学出版社。

Daniel Harrision Kulp, 1925, *Country Life in South China, the Sociology of Familism, Volume I Phoenix Village, Kwangtung, China*. New York: Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, New York City.

村落庙会的传统及其调整

——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较

刘铁梁

前 言

对于中国各地方村落庙会的研究，近年来有不断加强的趋势，而且在多个学科之间形成了互相交叉与借助的局面。如果仅仅是根据以往的文献和人们的记忆来开展这一研究，也许并不能达到目前这样引人注目的程度。应当看到，正是庙会的现实存在在本身，迫使研究者必须及时和不断地对它重新加以认识。近20年来，伴随着中国农村社会和经济改革的进程，农民群众在构建新的社区生活秩序的实践中，将曾经消歇已久的某些民俗文化作为他们熟悉与认同的实际知识、价值观念和交流方式，再度给予充分的运用。其中像家族组织、庙会庆典、人生仪礼和节日习俗等都被全面恢复，并且与走向市场、开发多种经营等开拓性举动相映衬，共同组成乡村社会中多姿多彩的生活图景。于是，对于民俗文化的研究就不仅仅是追忆过去的学问，而且是一种非常现实的学问。或者说，当代民众的生活实践，给民俗学等研究民间文化的社会科学，既提供了发展的机遇，也提出了诸多诘难和挑战。现在，研究者已经迫感自己原先对于民俗文化的认识，包括对它的历史真相和它延伸于今天的现状，都还知之不多，甚至可

能存在着某些理性的误区。例如，将它视为非现代的、落后的和必将消失的，或者是需要我们来记录和抢救的观点，到底有多大范围的适用性。^① 因此，在精审地整理文献的同时，更自觉地走入民间社会特别是乡村社会，在生活中真切地观察和细心地体验民众如何创造和传承了他们的文化，如何增长和扩充着他们的知识，就成为民俗学和各方面研究民间文化的学者所必需的乃至首选的科学路径。村落庙会等民间文化课题研究的进展，与这种学术自觉的背景显然有着直接关联。

庙会等村落仪式的研究，在田野作业的基础上，目前显然获得了更多的深入描述成果，不过，由于所依据的地方性知识各有不同，在认识和结论上难免分歧以至影响对于普遍性意义的接近。^② 如何通过一种方法来框定这些不同的个案描述，以进一步强调和理解中国广大地域这一类民俗文化现象的统一与多样性，就成为一个值得探讨的问题。由于以社区生活和历史的整体观为指导，现在我们见到的一批个案研究报告大都具有关注具体人、具体事件的特点，因而，能够对村落仪式、信仰形态、组织形式和权力结构等给予更为系统和实证的解释。社会人类学对社区研究模式的执着探索，民俗学对特定地域人群中文化具体传承事实的日益重视，都在这类课题研究方面得到了体现。在前者，目前是针对乡土中国具有长期历史和统一国家的实际情况，着力将国

① 民间民俗文化研究的理论反思方面，已出现一些重要的论述，例如：王铭铭在北师大“中国民间文化首届高级研讨班”的讲演中，提出对“传统—现代”二元历史观的置疑（1998b，128~164）；罗红光结合黑龙江龙潭庙会调查对民间历史观的富有新见的理解和“传统在于对它的解释过程”的命意（1997，333~384）等。

② 郭于华已指出这种情况：“传统的复兴在广大农村以相当不同的面貌呈现着，研究者根据不同地域的材料也有相当不同的解释”。（王铭铭、王斯福，1997，125~126）

家与地方之间文化、权力的互动关系及其历时过程纳入自己的视野，因而调整着社区研究的方法，以力图从小社区见大社会，例如：王铭铭的探索（1997a）等。在后者，是自80年代民间文学普查和90年代部分民俗课题的地域调查开展以来，由于加强了对民俗传承地点和传承人的发现与记述，因而亦导致了在特定时空整体中观察民俗的研究取向。民俗学在关于“故事村”，仪式戏剧、地方信仰及民间组织等方面的调查，均在不同程度上超出了原先单纯收集民俗资料或称作“采风”的要求，而使“生活文化”的概念贯穿于各方面较为周详的考察当中。与社会人类学有所不同，民俗学的这些调查一般不追求“社会缩影”式的个案结果，而是偏重对民俗文化地方性表现的叙述，即在加强考察社会生活关系结构的同时，依然关心着这些传承于口头、行为和实物上的民俗，在不同时空中可能存在有多少表现，以及如何对它们作类型的比较。这种学术兴趣或称做学术动机，对于认识地域广大的乡土中国来说，应当是有着特别的意义。出于对这两方面经验的理解，本文在方法上，试图将社区整体和区域差异这两种视角相结合，根据本人对河北省和浙江省几个村落仪式的调查，将它们作出一些基本的和对比的描述，以此来讨论现在所集中关心的问题：庙会形态与地方社会生活秩序是否具有一定的对应关系；这些庙会的“复兴”出于何种动因以及发生了怎样的变化。

本文所提出和分析的个案不排除一定的随机性，但大体处在两个范围里面：一个范围是在文化关联紧密的区域内部的村落社会，另一个范围是跨江南与华北两大地域之间的村落社会。笔者认为，这些不同时空范围里村落庙会个案的比较，会有不同层面的认识意义。相对而言，前一范围内的比较可能更容易证明，地域相近的村落庙会虽然带有区域文化的一般特征，却在具体建构上形成个性的追求，这对于理解庙会与村落

日常生活秩序的对应关系，将有特殊重要的认知价值。后一种，分属于不同区域的个案之间的比较，则可能有利于考察这些庙会如何受全民族历史的规定和国家力量的影响，形成了共通性本质的一面。当然，华北和江南村落庙会个案间的对比，也可以有限地观察区域文化的差异性问题的。总之，利用这些个案来探讨本文关心的问题，对它们彼此关系的界定是需要谨慎对待的，同时应该看到不同关联意义。此外，本文将把其中一个庙会即范庄龙牌会作为重点描述对象，以便照顾到这一个案的完整性。

村落仪式与社会空间：庙会和祭祖

中国传统农业社会基层生活中存在着的两类集体仪式活动：庙会和祭祖，两者虽然有时候也可以互相融合，但在形态和内涵上，总的来说是有明显区别的。例如：本人在奉化市崎山村调查到村民对本村的戏剧演出有两种规定，一是全村性的“庙戏”，二是宗族或者房支的“祠堂戏”。这不仅是他们的说法，也表现在具体操办上，包括演出地点、时间，戏前请神或请祖先的仪式规定、座位安排、集资途径等方面都有显著差别（1995）。在各地的调查还发现，无论从宏观社会来看，还是从文化特点比较统一的局部区域来看，两类仪式在各个村落里都不一定呈现对等存在的状态，在南方一些省分，家族的祭祖仪式更为多见，而北方一些地区，除了在婚丧嫁娶、贺生祝寿等习俗上普遍渗透家族观念之外，村落的节日庆典更多是与敬拜神灵的主题相联系。在浙江省，我所到过的村落，两类仪式大多同时存在，不过也给人留下此消彼长或此强彼弱的印象，因此在谈论中国农村结构特征时，不能不考虑这两类仪式的共同存在和相互关系问题。两类仪式都是村民对所处社会空间的想象和解释，以宗祠或祖先墓为中

心地点的祭仪，主要是聚族而居的村落群体通过追念祖先的一套程序，以强化成员间等级亲属关系和家庭间一体性的联合；而以神庙为中心地点的祭仪，则是村落家庭群体通过敬拜社区神，以整肃与共认本村内部与外部的生活秩序、公众道德规范和加强地域的联合。简单地说，两者分别解释了血缘和地缘关系，并以不同的方式影响或规定村落生活秩序和处理各种公与私的矛盾。值得注意的是，后者较之前者，更多具有公共社会制度建构的意味，首先，人们在参与时具有更多平等机会，可以作出自由选择，在庙会期间等级亲属关系的限制被冲破，狂欢节式的氛围使每个人都拥有充分表现自我的权利。因此，无论是对于个人还是对于村落整体来说，富有个性的创造性行为都是导致庙会文化地方性色彩得以显现的活跃因素。其次，借助庙会的开放性，村落能够与外部世界和上层各级权力进行非正式却广泛的交流与对话。

让我们首先来看河北省赵县的一个村落庙会——“范庄龙牌会”。范庄地处华北大平原，但滹沱河的旧道使这里布满沙质的土壤。据记载，河流的改道在清代发生过三次，时间分别是道光三年、二十二年和咸丰九年，最终，使得乾隆年间还处在滹沱河流域的范庄及其周围大部分赵县东部的村落，均远离了河道，^①成为一片贫瘠之地。范庄的形成时间，已不可详考，但据老年人的集体记忆，明朝燕王扫北时，此地村落皆被炮火所毁，之后的

① 详见光绪丁酉版《赵州志卷一·山川》，28~29：“据赵鉴衡考，乾隆间，河由藁城入本郡，经南，北中马村，东折而南经大马圈、谢庄、大小东平、范庄等村至杨户、孔家营，西折而南入宁邑境。道光三年由北中马村分一支西折而南经南中马村、大小郝庄、圪塔头、姚家庄至常信营、孝友等村分为二支。东支经贤门楼、解家寨，南入宁邑境；西支经唐家寨至北李疃，东折而经南北李疃东南入宁邑境。二十二年支流涸，大河迁徙由南、北中马村、郝家庄东南入宁晋境，咸丰九年再迁徙，由藁城入晋州境，支流亦涸。”

人口又从山西省洪洞县迁来。^①而我们根据河流改道的记载，有理由相信，今天所见的范庄人的生活格局是从清代末叶开始形成的。一方面，只有河流改道后才会迫使村民们在沙地上大量种植梨树，向今天的“梨村”经济方向发展。另一方面，与周围多为主姓村的情况相比，范庄属于多姓村，在900余户中有五分之一的人口为武姓，是第一大姓。其余为刘姓等17个姓氏，刘姓还不是一脉，范姓与范庄之名称也没有关系，这与今天范庄作为赵县东部重镇（范庄镇）的集市特点吻合，可是在史志上却没有记载，说明它作为一个多姓的大村，是形成较晚的。

那么，龙牌会又是如何伴随这个村庄历史的呢？这需要从它的现状谈起。每年农历二月二，村民举行为期6天的敬奉“龙牌”的大型仪式，它的地点是在村南一个十分开阔的广场上，在广场北边临时搭起300~400平方米面积，5米多高的神棚。这个坐北朝南，以杉木和帆布围起的大棚，内部共有四进，左右两边是贯穿前后的通道。第一进为正间，最为宽大，可容纳数百人，正面即放置龙牌的祭坛。龙牌俨然是最威严的神灵符号，它由厚重木板制成，高2.45米（包括底座高0.85米），牌身左右宽1.18米，上方和左右两侧为浮雕，两条龙作腾云驾雾和向上昂首状，中间竖写着“天地三界十方真宰龙之神位”一行金字。龙牌前面不远横放着一条案台，用于摆列供品包括纸箔、鲜花、面花、果品、香炉和油灯盏等。案桌东侧还置有一玻璃匣，几十只白蛾居然不死而在其中慢慢移动。据说它们是“神蛾”，或者说是由龙变成的，于这个春寒时节才飞来范庄周围，所以必须小

① 见岳永逸研究报告，此报告还注意到明朝《隆庆赵州志》尚无关于范庄的记载。（岳永逸，1999）另，范庄武氏1930年所修旧家谱和1994年新谱上说，明代武氏两兄弟自山西洪洞县迁来河北，范庄武家又由赞皇县迁来，落户有600年（周虹，1996）。

心伺候。神棚内部所有的壁面都挂有各路神灵画像，几进棚间的正面都是地位显赫者，如第一进从左往右是西方老祖、圣人、佛祖、老君和弥勒佛；最后一进是伏羲、女娲和神农，与他们相对的壁面上则挂有三皇姑、观音菩萨、南海大士等。全部神灵画像多达 149 幅。大棚外面尚在东南有“火神府”（背后有鬼王），在东面有“财神府”各 1 个小棚。龙神何以从众神灵中被突出出来，这个问题关系到范庄庙会不同于其他村落庙会的特殊神圣主题。一位对龙牌来历颇有解释能力的会头罗振英说：龙牌放在正中间，并不是因为它是最大的神，而是因为二月二是它的寿辰，才要突出它的。他还说，龙牌并非祖龙（勾龙）的牌位，而是因为这块龙牌上有龙的装饰所以称之为龙牌（王杰文，1999）。所谓“勾龙”，已被当地一些人士解释为龙牌所代表的神灵，它是远古时代共工氏的儿子，在共工与颛顼氏大战和发生洪水后，它来到范庄一带，治水造田，开辟基业，然最终因拯救部落，将地盘又让与颛顼，自己则化为一道白气和变成一只白蛾飘然而去。^① 会头罗振英的解释与这个远古传说的附会其实是不一样的，不过却显得比较实在，多少道出了有关龙牌与村落历史的实际联系。他的叔父罗庆祥（72 岁，前任会头）讲，康熙年间就有了二月二上供的习俗，但是供奉龙牌却是在沙河（滹沱河）改道之后，因天旱求雨，有老人搬几张桌子搭个庙，摆个神位即龙的牌位，看能否下雨。真的下了雨，大家便开始合伙买菜，做大馍供龙牌。这个习俗一代一代地往下传。邻村人遇到旱年就有人晚上来偷龙牌，这时候范庄人就上房向邻村人身上洒水，沾上水的人赶紧往自己村里跑，同时也把龙的神位供奉起来。这以后，龙牌会虽几经衰落，但还是从搭小庙棚发展到现在这样的大庙棚

① 这一传说被写进现在龙牌会的宣传材料《二月二龙牌会的由来》，并因此被前来调查者所重视，或者认为它是说明龙牌会历史悠久的参考性根据。

(岳永逸, 1999)。老人讲得十分详细, 这里仅为摘要。这个记忆, 似乎更能说明龙牌成为范庄庙会最突出祭祀对象的原因。当然, 龙牌于今天已成为超出求雨而具有多种信仰意义的象征符号, 甚至发展到和“龙的子孙”、“龙的传人”相联系的地步, 这个变化也是可以理解的。

仪式由初一开始, 把平日供奉在某一户会头家的龙牌请往神棚。上午 8 时左右, 鼓声突然响起, 鞭炮也发出震耳之音。虽然准备工作在十天之前就已经开始, 如安排分工、与外村联络、张贴告示, 以及前两天的搭棚、贴标语等, 但还是觉得这一刻才是庙会 and 日常生活的分界点, 看着纯朴的村民顿时变得欣喜若狂、载歌载舞, 看着勤劳的妇女在龙牌所在会头家忙前忙后, 或是高声而整齐地唱起经文, 你不能不感受到整个村庄正迸发出一股巨大的激情。8 时 30 分, 由笙和唢呐组成的小乐队来龙牌前演奏, 开始了正式的请神仪式。8 时 50 分唱经完毕, 乐队再奏, 同时在院中烧黄裱纸、银箔, 信众跪拜。9 时, 诸会头到神案前移动龙牌并将其落坐于停在门口的神轿当中。9 时 20 分, 经再次烧纸和跪拜, 抬起神轿向前方行进, 其路线是沿着主要街道, 先到后街即村委会所在的东西大街上; 从西边的十字路口折向南, 进入西边的南北大街, 此街长达 1 华里。到南边的集市后, 再从广场南端向正北的神棚前进, 11 时准时进入龙棚。其间, 神轿每到一一个路口都会有 5 分钟左右的短暂逗留。不过在村委会门口却正常前进而没有停留。

迎神的队伍大体由四个部分组成: ①令旗, 三角形的小旗上书有“赵县范庄龙牌会”和一个“令”字; ②来自各村的鼓乐、秧歌、跑驴、旱船等花会表演队伍, 均有旗幅标明他们是来自哪一方村庄的哪一个表演组织, 名称的格式一般为“××县××乡××村(街)××会”; ③以彩旗、花束等组成的仪仗队, 均为本村妇女担任; ④装饰一新和披挂黄幔的神轿。当神轿抬入棚中

时，香众也自由进入，都想一睹龙牌被安于底座的情景并争取及早进香。各档花会队伍分散于棚前广场暂歇。龙牌落座后，一声号令，所有香众都一齐跪下，连诵三遍“阿摩——阿弥陀佛”。然后由一些香众唱“请龙牌”经文，在棚前烧裱。礼毕，就开始分散地上供进香，花会也再次来神棚门口施礼和表演一番。下午3时，再次燃放鞭炮，称“响棚”，有向四方宣告庙棚已整顿完好之意。

初二，是龙牌会“正日子”，数万群众从远近纷纷前来赶会，花会数目也大增。整个庙会的场面，实际已从广场扩大到西边的大街和集市，包括各种商贸、饮食服务、乡间巡游演出团体的歌舞、马戏、购买彩票等活动，热闹非凡。晚间，广场施放焰火，西边大戏台上演着传统剧目，另外还有一处露天场地的电影，庙会达到高潮。初三，仍然是接纳香客的日子，但人数已减少。凡来庙会表演和进香上供的团体、个人，都可以到东大街上的大饭堂吃上一顿斋饭。庙会几天里，范庄人都用素食来招待前来赶会的亲戚，虽然劳累却格外高兴。

初四下午1时，接龙牌回会头家的仪式开始，先是向众人施舍米饭，然后由范庄本村鼓乐队和秧歌队在棚前表演，约在1时30分焚化裱纸告神，之后移龙牌回銮。龙牌进轿的同时，撤下棚内诸神画像。香灰并不扔掉，而是随香炉运回，待明年二月二继续添香。仍有几档外村的花会行进在轿前，而本村花会在轿后随行。经一个小时的行进，神轿到达会头家街口，放双响炮仗（二踢脚）。在一片欢乐的唢呐、鼓钹声伴奏下，龙牌重新安放在正房靠北墙的位置上，再唱经文和由本村秧歌队在院中向龙牌献舞，宣告着盛大的庙会已经进入尾声。初六，龙牌被移往新一个轮值会头的家里，其仪式比较简单，仍然用轿，但已不是全村参与，而是主要在19户会头中间进行。他们在仪式之前召开一个会议，对今年庙会的开支和香油钱的收纳进行审查，然后将细帐

于龙牌前焚化。庙会结余的钱主要用于明年的庙会，也给村中困难户一些救济和捐款给小学校。90年代以来，结余额曾高达八万元，后又有所减少（高丙文，1999）。龙牌供在某一户会头家里时，初一、十五也往往会有零散不多的收纳。会头要全部存好，不得私吞，否则在龙牌前公开帐目时，把黄裱纸卷成筒状焚烧，纸灰将不会上扬，意即得不到龙牌的认可。19户会头轮流，每户负责供奉龙牌一年，这个顺序大体已经排定。会头户数是可以变动的，如果有谁申请加入或者某一位家长过世，究竟由他的哪一个儿子或者哪一个兄弟来继承，则要由会头们集体商议来确定，标准是看这位申请者或继承人是否正派，孝敬老人。

范庄龙牌会以19户会头为核心，在庙会期间又有热心人进入到筹办和组织事务当中，称为“帮会”。由他们共同组成的筹委会以及各方面事务负责人的名单被公布在龙棚外，显示出他们在庙会上的特殊身份，威信、能力和特长等。凡向庙会捐助器物、馒头、蔬菜、车辆的个人，被列入表彰名单中，这名单也张挂在板壁上。对庙会做出贡献的人，还有伺候龙牌、组成仪仗、出力搭棚、表演“十好玩艺”（花会节目）、伙房做饭、迎送客人的大批村民。这样，再逐层扩大到前来进香、许愿、还愿的村内外广泛香众，均被视为尊敬神灵，乐于奉献的人。他们的表现被统一称为“行好”（这个词汇在日常中也使用，指一切助人为乐和讲道德的行为举止）。可以看出，作为由一个村庄举办的庙会，龙牌会的规模之大，时间之长都展示了这个村庄内部的巨大凝聚力，它动员了几乎家家户户加入到公共活动的空间当中，而且也吸引了周围几十个村庄的信众。反过来说，庙会如果没有这样一种仪式规模及宏大场面，也将难以满足这个社区民众普遍的参与要求。这中间可能有一个水涨船高的发展过程。

范庄龙牌会受主要是来自外部的影响，曾在历史上有过几次衰弱局面，据老人们追忆，是在八国联军侵犯中国，抗日战争至

解放战争，土改和合作化，文革等几个时期。然而，由于平时是在家户中供奉龙牌，所以它容易得到保护，每逢二月二也可以比较隐蔽地进行小规模祭祀，这成为范庄人引为骄傲的历史。传统的延续为今天的“复兴”打下基础，这似乎是龙牌会能形成大规模的一个重要原因，但细究起来，即便祭祀活动曾完全休止，只要它还在人们记忆中留存，“复兴”就仍有可能。为真正理解范庄龙牌会的某些特点，有必要结合考察村落人口结构，它与周围村落关系等形成的过程。武姓家谱几乎成了关于村庄早期历史的唯一地方文献根据，它记载明代洪武年，武公占、武公毕兄弟二人由山西洪洞县迁到河北，分别落户于赞皇和宁晋县，范庄武姓乃由赞皇县迁来，至今 600 余年。现宁晋县有武家桥村，据说在保定市也有他们这一支的后人；而范庄近年跟赞皇县一支武姓连谱时却未能连上。但不知为什么，现保存在族长家中的祖图上，最上方却是武家桥两兄弟的画像。另外，范庄除武姓有家庙（祠）之外，王姓亦有家庙而且分为东、西两个，过去曾以宗族为单位请戏（刘其印，1995）。这说明，范庄很早就是有几个主要姓氏的多姓村。现 18 姓中，刘、史、罗、李等姓都人口较多。听武瑞斌老人说，范庄名称的来历向来说不清楚，因为范姓来得晚而且不算大户；倒是刘姓来得较早，传说他们一来就占了玉皇庙，而武姓来后占了五道庙，邢姓来后占了三官庙。他还说，燕王扫北使这个地方受损失不小，所以之后才又迁入各姓人口。这个记忆值得重视，它虽然不能作为信史证明在明代这个多姓村的结构就已经开始形成，但却可以说明，在大姓家族之间，曾展开过占据象征文化资源的竞争。而时间往前追溯不久，土改时村中尚有玉皇庙 3 座、真武庙 3 座、五道庙 2 座和三官庙、老母庙、奶奶庙等共 11 座庙。将发达的村庙与不甚发达的宗祠相对照，可以看出这个村庄在人口成分和象征文化方面的多元特点，至于其中的此消彼长过程目前还难以详考。

而没有常年庙宇的龙牌祭祀活动,为什么会异军突起,目前所能掌握的历史情况是,它作为范庄独特的节日庆典,在清末还仅是部分家户的行为,如罗庆祥老人所述,庙棚很小,只管香客一顿午饭并有唱戏的,至民国后才一年比一年大。一位中年村民回忆,解放初期,他作为一个小孩在几个庙棚之间穿来穿去,这些棚子都搭在后街东西一趟,并没有现在这么宽阔的场地。龙牌那时留给他的印象,还不如庙棚的排列更为深刻,棚中所挂大幅的神像,收拾起来有二十几箱,而且是各棚有各棚的神像。除龙牌和本村佛画外,大多由东边 24 里远的豆腐庄所进献,两村是合作关系。此外,众多的老人都记得,这个庙会原来的名称既不是“龙牌会”也不称“请龙牌”,而称“二月二打醮”,庙棚原来也叫“醮棚”。这些口述史资料表明,龙牌除了可能源于求雨之外,还作为“二月二”的标志在醮棚中起着一个特殊作用,要紧的是通过它来引出敬拜诸神的活动。但这两种象征性作用,谁先谁后还很难说,从供奉龙牌的人来考察它被突出出来的原因,是十分重要的,正如渡边欣雄所强调的,祭神的属性并不取决于祭神本身,而取决于祭神的民众(1998)。前面提到了几户大姓占据不同庙宇的传说,而供龙牌这个包容着广泛信仰的仪式,却是通过村中各姓一些零散家户联合以及与外村的合作,逐渐成为了村民整体参与以至吸引周围村落的大型公众祭仪。这说明,这个祭仪从一开始就奠定了开放性和公众性的基础。与之并行发展,龙牌也由最初用纸折成(王杰文,1999),小木板制成并彩绘,直至 1996 年改成现在这样的大型木雕。我们在龙牌会的仓库里看见 1995 年以前供奉过的三种木牌,从二尺多高到四尺多高,尽管是逐渐增大,但均远远小于目前的龙牌。笔者 1995 年第一次到范庄庙会时所见的,就是那种四尺高的。最初与简单的纸制龙牌相一致,供奉它的人家也都很穷。那位中年村民告诉我,龙牌会之所以要求吃素,跟会头们家里穷有关系,平时让人看不起,所以才特别愿意行好。穷人的参与对于庙会

发展扩大能起到什么作用,也是在研究村落民间庙会时值得我们重视的问题。

范庄现在是镇行政所在地,而且它在赵县境内,与西部的县城相呼应,是县东部产梨地区的中心集镇。90年代,更成为全省十五个新型大集之一。据武文祥(退休教师)说,范庄逢五逢十开集,其传统至少在清代就已经存在,交易的商品主要是山货,猪羊、骡马等,其辐射区域除赵县东部之外,尚有宁晋、蒿城、元氏等县。从我们对周围两三个村庄进行的对照性调查来看,范庄集市占有中心地位的历史虽然并不很久,但后来居上的发展却很显著。总的来说,龙牌会能够形成今天的规模,除内部因素之外,还与范庄于近百年来逐渐从一普通村庄变成中心集市和上一级行政中心的历史,有着密切关系。而这一情况又从一个侧面说明了,庙会较之于另一类村落仪式即祭祖仪式,其对于社会空间的想象,是与各种现实的社会关系,有着更为宽泛的同构或对应关系,同时又在实践意义上加强着所有这些关系。

对比地来看,在宗族文化比较发达的浙南山区,一些单姓村的祭祖仪式显然是占据着更为突出的位置。这一点,从这一地区村落内部两类仪式的对照中,也许看得更为清楚。温州市永嘉县东皋乡的蓬溪村,可视为一个典型例子。这个村庄地处楠溪江支流鹤盛溪南岸,占据了一个袋形小盆地。民居聚落处在盆地西侧,盆地东部的田地当中立有一座孤立的小山叫“凤凰屿”。全村人口3200人,758户,除个别家户均为谢姓。有田和地(即水田和无灌溉的耕地)共900余亩,人均不足三分。可是1952年土改前,蓬溪几乎每户人家都在外村据有田地,是周围地域当中有名的富村。这一经济上的优势地位也对应地表现在民间宗教象征文化资源方面,所以土改工作队曾概括该村的特点为“四多”:庙多、祠堂多、地主多、剥削多。而看宗族内部的贫富差别却不很明显,所以老人们对当年相对平均的生活状况还抱有留

恋的心情。全村 12 个祠堂以“大宗祠”为首，下分东宗祠和西宗祠两支，东宗下面分枝为 7 个房祠以下的祠堂，西宗下面只有单系一脉 2 个祠堂。东宗人口占 $3/5$ ，西宗人口占 $2/5$ ，这一现实比例跟两宗后代人口是否兴旺以及迁出情况都有具体关联。祠堂的分布与聚落从西向东扩展的历史相一致，即大宗祠“康乐祠”建在最西边的山坡地上，而东西两个宗祠建在东南、东北两个下坡的方向上，而两宗房祠以下更逐渐向东边延续，大多在现东西主干街道的两旁。给人的感觉，它们是逐渐被家户的房舍所紧密包围。

与祠堂相对映，可以发现所有神庙都处在聚落的四周边缘或隔田地而望的地方。在村庄西边唯一出口的江边，一处陡峭山岩下面有关帝庙一座，它始建于明朝，据说面临迎面而来的江水，可以起到镇压凶煞而保护村庄的作用。山岩上还另有一庙叫“杨府庙”，传说它原来位置是在相反方向即村东笔尖锋下坡地上，因那里已有供奉着女性神“袁五娘娘”的庙——“仙岩殿”，杨府爷不愿与这些女神相伴，故借着山洪将殿宇的柱梁冲往山下，而停到今天的地点。^①仙岩殿是目前蓬溪村香火最盛的庙，而有关袁五娘娘的信仰传说也家喻户晓，是说山南边的枫林溪村，有袁氏三姐妹和她们的两个嫂子，时常为乡里百姓治病，后来不知何故在同一时间死去，蓬溪人为她们招魂，因五人的灵魂落在蓬溪这边一块巨岩下，因此就在这岩石下方修建了供奉她们的庙。杨府爷的来历人们已说不太清楚，土改以前村人每年曾有抬他的塑像巡游村里的仪式，俨然是社区治安的象征性举动。另外还有一庙在凤凰屿之北，叫“庵”，主祀温州和福建省普遍信仰的“陈十四夫人”，现建筑已毁坏无存，从地基上看它有三进的规模。

① 另有关帝庙的传说，说大水冲来一根树木，停在现庙址前面的江面上形成一座桥，使木石得以运送过来而建成庙。

蓬溪村，祠堂与庙宇的空间分布特点明显有别，前者给人的印象是祖先与后人保持了近距离的亲密关系，后者则是神灵与村人的关系相对疏远而更为神秘。从仪式上来看，祭祖活动每年主要有四次，时间在正月、清明、中元和冬至，一般要求全族男丁先到大宗祠敬拜开基始祖，然后分别到东西两宗祠，再分别到房祠以下敬拜各支脉的祖先。显然，这个过程可以使村人对于彼此之间亲属关系的远近，始终保持着清醒的认知。而聚合全宗族的一项重要活动是在大宗祠请戏班唱戏，既表示后人对祖先的不忘，也同时请来庙中诸神与民同乐。在蓬溪历来没有单独的庙戏。戏前的请神仪式是由 7 人代表全村往各庙迎接神灵，一锣一钹和一只唢呐，另外 4 人分别负责拈香、持烛、携雨伞和放爆竹。回到大宗祠门口，戏班负责表演“跳八仙”和接过神灵牌位，放于正厅案上，然后族人摆放供品，有猪肉、豆腐、粘糕、面条和水果等。这个仪式土改以后被取消，而于 1980 年又恢复。宗祠戏每年有两次，即在农历十二月二十日以后和二月八日左右，分别称为“冬戏”和“春戏”，又规定前者演 6 天 6 夜，后者演 4 天 4 夜，每天都是从下午 2 时到晚上 11 时。娱神被纳入到娱祖先的仪式之中，这种以祭祖为主的安排还表现在观看演出时男女有别的落座方式上，小孩子和女人只能坐在东西两廊，男人坐在正厅或天井下，这是宗族伦理秩序的要求。演戏经费以前是从东西两宗各房的族田收入中提取，现改由蓬溪三个行政村合出。另外演员休息睡觉的地方也有规定：“冬戏”在东宗祠，“春戏”在西宗祠，这样轮换。

与宗族仪式能集合全村人口的动员力量相比，该村的敬神仪式却具有相对分散的特点。例如在袁五娘娘庙（仙岩殿），经常有个别家户请道士“做道场”，或因家里有病人，或祈求全家平安。关帝庙和杨府庙现在已经很少有人进香，不过，从墙壁上所书写的打扫卫生的值日名单来看，村民是自愿组织起来伺候神灵

的，落款日期均在两庙集中上香的日子。这种相对冷落的状况，是否与宗族村落主要依靠祭祖庆典来凝聚群体力量有关呢？与神界进行精神上的交流已在宗族全体的仪式中有所安排，这大约是造成庙会仪式比较冷落的重要原因。两位男性人神在地方社会秩序中的作用，从其庙宇的空间位置可以明显看出，它们是介乎宗族村落与外部社会和上层权力之间。以前抬杨府爷出巡的路线，老人们说是按各祠堂的位置而安排的，这也是值得注意的现象。目前蓬溪作为古建筑保存完好的村庄，被上级确定为一个旅游观光点。受这一决策驱动，村里根据过去求雨时抬孙悟空塑像游行的习俗，特别用炸药开掘出一个山洞，建成“花果山水帘洞”，捐资出力者的名单被镌刻于石碑上，对于神灵各司其职的想象仍在今天被继续着。

范庄与蓬溪的村落仪式分别代表了乡土社会在祭神与祭祖两方面各有侧重的情况，也在一定程度上反映出历史上形成的南北区域之间村落文化的基本差异，不过需要我们继续探讨的是，村落日常生活秩序与仪式规则之间究竟存在哪些更为具体的关联。为了朝这个方向努力，本文的视野暂定在以祭拜神灵为核心的村落庙会方面。

庙会类型：地界和份

正如近十多年来，从国家与社会关系角度考察中国农村基层社会构造及其文化表现的研究者，越来越关注以地缘关系为基础的庙会现象。^① 本文亦认为对于庙会的考察，其意义并非仅在于

① 参见王斯福：“为什么选择庙会？这是因为在范围上它们具有地域性，并直接对应于政府”，“我希望超越小型自然居民点而将其置于场所基础之上。庙会是界定和重塑一个场所及其边界的一种途径。”（1997）

单纯理解其“古化石”般的信仰观念，或者欣赏农民集体的娱乐方式，从其运作实践来看，庙会对于不同空间范围互动关系具有着多种选择性，亦与上级各层权力及其文化象征有着各种对话的可能性。因而，村民们必然要通过对富有个性和广泛影响力的庙会象征体系的创造，来参与特定政治文化权力关系中的较量与交流。正是在这种实践的意义上，我们才得以通过它们而窥视到各种具体乡土社会的关系和理解当地农民具体的生活利益。之所以侧重于庙会，一个简单的理由是，作为村落集体仪式，它是更为普遍也更为个性化的存在。

面对庙会形态的复杂多样存在，为避免把个案中所包含比较特殊的现象当成普遍现象，尤其有必要在对个案进行描述时结合进与其他个案之间的比较。而为了比较的方便有必要将村落庙会归纳出若干类型。一个可以尝试的办法是，根据庙会规模、范围的不等来比较，所得出的关于类型的认识将事关这些庙会中各种社会力量的组成和结构关系，也事关这些庙会与周边社会包括政治经济与文化的联系，还将牵扯到庙会组织者和村民的创造特点和能力。又由于这些类型是历史地形成的，因而具有“历史类型”的意义，即能够体会出它们沉淀着上述关系及个性创造的变化过程。

村落庙会的组织固然大多以村落为基本单位，但由于举行和参与庙会的村落可以不只一个，也可以由村落内的各个局部来组成等，因此便与日常互动关系相关联而形成具有不同社会空间级序意义的庙会。根据目前所观察到的情况，按照庙会组成的基本单位和地域边界，也就是在村民看来哪些人在庙中有“份”和庙处于哪一块“地界”，可以暂时提出这样5个基本的庙会类型：①村落内部型；②聚落组合型；③邻村互助型；④联村合作型；⑤地区中心型。但就庙会实存状态的多样而言，更细的分类应不受此严格限定。

村落内部型或称单一村落型，一般是由一村落全体参与而仅由本村民间权威任组织者，并不特意扩大向外村的动员。特殊情况是参与者的范围虽限于本村，却未能达到动员和吸引全体村民参加的程度，范庄龙牌会的19户早期就可能属于这种情况。在范庄东南15里的大夫庄，是一个大型村落，有人口1万2千户，也是个多姓村，其中刘姓较多，此村现作为一个行政乡。大夫庄有老母庙会，时间是二月十九，基本接上范庄二月二的龙牌会。老母庙坐落于村中，只有一开间大，屋顶也不高，门向北开，庙前场地很有限，庙中供三尊神像，中为文士（即执水瓶的观音），东边为普贤（执如意），西边为慈航（执经书）。村民称文士为“小老母”，但门口上的牌匾上仍写着“观音堂”。称观音为“老母”这种情况，是受到历史上白莲教秘密宗教的传播影响。认为“无生老母”作为人类之祖派弥勒佛下凡拯救人类这样一个布道传言，不仅使“老母”这一称谓在民间被广泛使用，而且在共同来自佛教根源上也使一些民众将观音称为老母。这使我们想起，范庄神棚最后一进所挂的几种观音神像为什么会面对着三皇（伏羲、女娲、神农），这种安排或许是将“观音老母”作为人类始祖的教义思想也表现了出来。大夫庄老母庙会一位66岁的“老会头”解释说，弥勒佛与观音其实是一个神灵，为拯救穷苦人而下凡，先化身为弥勒，后化身为观音，因观音好被人们接受。他还说自己问过县城柏林寺里的和尚，证明了这个说法是对的。不管村民有多少种可能的解释，这个老母能够动员起全村进行4至5天的庙会却是一个传统。主要内容是：在庙前扎棚、献供，白天接纳香众，晚上放花炮和每天唱一台戏，所以下午前来许愿、还愿者需要带着花炮或者灯笼献祭。

大夫庄老母庙在土改时被砸掉，现任小学门卫的李增奇老人当时任贫协委员曾带头砸庙；40年过去之后他又是张罗修庙的

人。他说，庙里这几位神灵在庙修好后还给他托过梦，让转告会头把会期多延长一天，因为上香的人多。跟范庄现在的龙牌会相比，场地和规模较小，活动显然是以本村为主。另外，大夫庄一位年轻人叫刘英杰，因为经常逛各村包括远处的庙会，所以提供了很多具有比较价值的资料。他强调，本村值得骄傲的不是老母庙会，而是参与村东北方向几村土地交界地点的铁佛寺庙会，那个庙会的“地界”即所占的土地，原本就是大夫庄的，只不过后来被邻村秀才营占了过去。这个关于本村庙会的说法，对比地说明了老母庙会是大夫庄村落自身的行为。台湾学者运用“祭祀圈”等概念，对信仰仪式的社区联系及界限问题给予分析（许嘉明，1975；施振民，1975；林美容，1987，1988），这对于研究华北地区庙会的村落联合问题也有一定意义，不过，为什么“老母”这种信仰广泛分布于河北、山东，^①而在大夫庄敬拜她的仪式活动却限于村落本身？这个问题虽然可以结合“信仰圈”这另一个概念来给予一定解释，但对于村落分别运作这种事实也有必要进行实际的分析。这便涉及到对庙会组织形态的具体界定。总之，村落内部型庙会并不排斥跨村前来进香的人员，相反几乎都向外界开放或与其他同一名目的的庙会相呼应，但就其权属关系而言却受到了村界的明确限制。

第二种形态是聚落组合型。这类庙会是由村落中各个聚落为基本参加单位，经联合而举办。因聚落归属于村落这一封闭的级序关系，庙会严格地限定于村内，不仅组织机构而且连参加的普通信众也不宜随便向村外扩大，同时使聚落间的地位关系也成为一個比较敏感的现象，一般而言是强调平等合作。浙江省丽水市老竹镇上井村由上井、黄桂、横塘三个聚落组成，彼此之间有田地间隔，这个山区村落的人口由畚族和汉

^① 周锡瑞分析过无生老母信仰对于在山东的拳民有何种影响。（1994：44～45）

族组成，共 170 户。畚族是先于汉族来此定居的，据记忆是给山下另一汉族村落作佃户，渐形成雷、钟、蓝三姓组成的畚族村落。清代末叶有周姓一户汉族农民因买了山下一些土地，从原居住的高山区迁到此村并住在上井。周姓现在是全村地位最显要的一个联合家庭，有很多读书人和在外任各级干部的人，现在常年住在上井的主要是几位老人和两三户晚辈。他们的高墙大屋虽不饰豪华，却临溪而立，与溪对岸的畚族土墙房屋形成对比。两民族关系向来很好，解放后还打破民族界限多有通婚情况。溪水上端的西侧山坡上有黄桂聚落，住的基本是雷姓畚族人口，他们是整个上井村的最大一姓。土改以后，分得了上井聚落的一些田地，也同时将原属自己的一些山林划给上井。最晚形成的聚落是横塘，在溪水上端东侧，与黄桂隔一些田地而相望。至清末民初才有外村人开始来这处安居，而且姓氏分散，有潘、余、涂、江、李、邹等，均为汉族，据说他们或者因为来这里做瓦木活，或者因为被招赘而成为本村居民。40 年代，由横塘、黄桂两个自然聚落合作，在黄桂村南建成萧王庙（习惯上称黄桂殿或本境殿）一座，但到 60 年代以后庙宇就被毁坏，1995 年开始重修，1998 年举行了开光仪式。上井另外有庙，但至今未被修复，而且因为在黄桂殿中无“份”所以也不参加黄桂殿的活动。历史不长的黄桂殿分属两个自然聚落，修建和开光的领导小组也由两个聚落各出一半成员。修庙过程中，黄桂出力多，而横塘出钱多。另外在抬萧王爷出游的开光仪式上也强调二者的对等关系。

开光仪式在农历二月二十七日开始，凌晨 3 时“收鬼”，即由道士 2 名分别到两个聚落挨家挨户作法术，将竹筒放在厨房的灶台上或者正间的桌子上，竹筒口用红布罩住，反复罩盖 3 次，同时口念经文。认为鬼已经收住后，就将竹筒拿出户外，并放进一根劈四片的毛竹制成的“火船”里面，火船由两个人抬着，也

是两聚落一边有一抬。全部家户的鬼被收走后，两只火船便抬到溪口处汇合，一齐放进停在那里的一只更大的火船当中。接着点燃火船并让它的残骸顺溪向下，经上井而漂走，驱鬼结束。收鬼烧火船实际就是流传于南方的“送瘟神”习俗。可是黄桂、横塘的人却说了个奇怪的方言词“收次”，“次”字是村中会头所写，不知是怎么跟“鬼”字发生联系的。“收次”之后，庙里举行法术，将4炉炭火放于殿中地面上，再将供神的香炉拿到炭火上绕一绕，叫做“炼火净炉”，于是进入仪式第二阶段。由道士诵经给神庙“开光”，外村请来的塑像师傅，用毛笔在“萧公大王”等几个神像的眼睛上点一点，意为神灵已到达本庙。之后，是两聚落的男人在黄桂一户人家聚餐，所用原料皆由各户自愿提供。下午3时，是抬菩萨巡游村里，先到黄桂，再往横塘，最后将菩萨迎进横塘的礼堂（称“公义祠堂”），戏班负责吹打和表演文官武将等角色，一路护送。神轿落定礼堂后，又开始演戏3天。因为没有上井聚落的“份”，所以巡游路线中也不包括他们的地界。这种聚落组合型的庙会仪式在南方一些宗族大村中，还常常以房支为分立单位进行。如江西乐安县流坑村，正月初九举行抬家族保护神“何杨神”周游全村八巷的仪式，由各房每年轮值操办，操办者最后会收进米、油等一些物品。此村各庙除一个为全族共有之外，其余分属各房占有，但全都供有一尊不大的何杨神像，样子像一年轻道士。据说他最初乃是为周姓家族村落看风水者，因有功于家族后人，所以受到供奉（周奎书等，1997）。

第三种类型的庙会，邻村互相型，这里指的是相邻两村以上虽各有庙会，但均以村为单位到对方村中参加活动，形成比较稳定的礼尚往来传统。例如赵县的大夫庄鼓会、贤门楼“戚家军”武术队等都来范庄庙会上表演，但当他们过会时，范庄的跑驴、二鬼摔跤等节目也会前去助兴。不过这个情况可能作为普遍习俗

而难以成为一种单独庙会类型，因为它不是哪一村庙会特有的现象。特别是在正月十五前后，以花会表演为拜访方式，村与村之间的交流相当普遍。现之所以列为一个类型，是考虑到可以从这种互相帮助的关系中反衬出其他类型庙会的特点，特别是它与上述自我封闭的聚落组合型和下面将要提出的联村合作型之间存在着区别。而且庙会互助本身对于理解村落之间共同建构的区域社会结构有重要认识价值。

第四种，联村合作型，是指两村以上共同举办同一个庙会仪式活动，而且也不会在其他时间再分别进行同一主题的集体仪式，在这种情况下，仪式中心的庙宇建设也往往固定于一个地方而不随便重复。由于庙是建在其中一村，仪式也是在这一村举行，那么另外一村或若干村就可能与它成为一种依附性关系，因此也存在着通过权力符号分配的其他办法来避免出现关系不平衡的状况。范庄北6里地的南庄是一个由李姓占绝对优势的主姓村落，村中有“张爷庙”供奉着雨水之神“秃尾巴老张”。但南庄西北有20里地之遥的一个村落大马村，竟然也认张爷庙是他们村的保护神，在十月十五的庙会或者求雨时都来南庄“取水”，即从张爷庙前的井中提一瓶水，带回去洒在地里。据说非常灵验，天必下雨。因张爷庙的关系，习惯上大马村亦称“西街”，南庄亦称“东街”，这是一个比较典型的联村合作型庙会的例子。“东街”、“西街”之称谓，多少体现出克服关系不平衡状况的努力，它对两村实际遥远的地理距离在精神上给予了想象的改变，这也使人们体会到“地界”之于庙会的重要意义。象征文化上的共有，又影响到两村日常生活中的协作关系，例如南庄借款给大马村，帮助他们发展经济。两村关系的密切还有一定历史原因，两村的李姓虽不是一个家族，但据双方的记忆，都是由“天门”那个地方迁来赵县的。

笔者和赵丙^①在地处井陘的石家庄市矿区农村，曾调查过

一个由 12 个村庄联合举行庙会的案例即“青横庄杠会”。所谓“青横庄”，是 12 个村子的总称，是由青泉、横涧等 7 个紧邻村落和另外 5 个距离较远而分散的村落组成的联合体。这种联村组织在清雍正年间撰写的《井陘县志》中被记载，当时全县就有村庄数目大小不等的 31 个“庄”，青横庄即为其中之一。由于这些“庄”并未将县境内 32 个“孤村”也包括进去，说明它最初很可能是由民间自行联合而成，在后来得到了官方的承认，只不过没有明确规定它必须履行的职责。无论从官方文献还是从民间记忆中，都难以得到关于这些“庄”起源的具体解释，但从立在微水村龙母庙中的一块碑石上看到的《合庄碑记》，是清同治十三年所立，记载了由“合庄会议”对乡民社会行为作出的规定，包括与治安、财产和税收几个方面有关的内容。由此推断，庄的建立应该是民间为了调整村落之间这些方面利益关系而自发联合。虽然日常生活中庄已经不发挥什么作用，但维系庄这一组织的象征文化——“合庄起会”，如同青横庄杠会仪式却被保留下来。

在农历四月初四，青横庄内 12 个村落联合组成队伍向苍岩山“三皇姑奶奶”献祭，由于在这由 1500 多人组成的队伍中以表演抬杠箱的舞蹈节目最为突出和具有地方特色，所以叫“杠会”。杠箱虚拟了向神灵进献的大宗财宝。同时杠会又通过抬神驾游行的方式，象征着请三皇姑奶奶下山和光临青横庄，以恩泽一方百姓。在横南村有一座奶奶庙，供奉的就是三皇姑，民众称苍岩山上的庙为“上三奶奶”，称本地的庙为“下三奶奶”。这种称谓表达了两庙之间的一体性，与南方一些省分通过“割香”仪式来供奉同一神灵的庙宇之间关系基本上是一种结构，但“上三奶奶”和“下三奶奶”的对应却特别表明，青横庄的献祭仪式有直接代表苍岩山奶奶庙会的含义，即并未完全把山上的庙作为“根庙”看待。在 1949 年以前，每

三年两起的杠会，第一项内容是由香头们到苍岩山上请三奶奶神像，现在改在本庄的奶奶庙来进行这项程序。我们于1997年所见的杠会队伍是由22个局部组成的，即①军鼓军号队；②“庆丰集会”横幅标语牌；③彩旗；④开道锣；⑤青横庄庄旗；⑥大唢号；⑦拉链会；⑧道士会；⑨青横庄总帅旗；⑩执事会；⑪鼓会；⑫村旗；⑬押杠牌；⑭瞄枪会；⑮“社”会；⑯马队；⑰保驾花会；⑱銮驾会；⑲銮驾全套；⑳护驾拉花；㉑保驾社火；㉒文会、武会。由于人数众多，各成员村均有数十至一百人的表演者，各村还要任命香头领队。在筹备庙会时，成立领导组织机构，称青横庄联庄委员会，或称青横庄杠会委员会（简称青横庄杠委会），由12村香头组成，约80人左右。但实际开会的人仅十几人，其中横南村作为庄主，出席者最多，有五六人。其机构设庄主1人（现庄主为横南村杨鸿章，53岁）秘书长1人（为横南村王福顺，42岁）。下设执行委员会，由各村香头组成。显然，由于庙在横南，庄主也在横南，因而这个村就在12个村中居支配地位。青泉村亦有一定特殊地位，表现在两项规定上，一是虽然请三奶奶出驾地点在横南，但正式起杠地点却在青泉，即全部队伍要在请驾之后首先到青泉村，经重新整顿后再开始朝各村前进。二是表演保护銮驾的武队由青泉村担任，这是它的特权不能被其他村代替。12个村分为“大青横庄”和“小青横庄”两个等级，前者由7个村落组成：横南、青泉、横西、新西、北西、横北和西沟，它们在地理位置上都是紧邻的，特别其中从青泉到横南、横北有一条大街从南往北有3里长。后者由5个村落组成，它们都远离前者，分布也很分散，包括：东南、西南、沙窑、出六、冶西诸村。仪式队伍只在大青横庄范围内游行，不去小青横庄，而且像20几盘杠箱也由大青横庄7个村分别提供。小青横庄5村为什么被纳入杠会，历史记忆已不清晰，尚值得深入

调查。

最后一个庙会类型称为地区中心型，是指相邻若干村当中虽然各有庙会，但以其中一个庙会为最隆重和影响最大，能够吸引本地区中民众普遍前来进香和参加活动，因而是具有地区代表性的庙会。范庄龙牌会可以说目前正在向这个类型过渡，但还不完全属于这种类型。现在，由于范庄是镇所在地，又是县政府在东部地区重点规划的大商贸集市，所以使自身的庙会在文化影响的扩大上占一有利地位。从1982年村中一些热心公共事务的人进入这个庙会的筹办，庙会在几年当中重建成全村动员的节日庆典，不过在1991年以前远未达到今天这种数万人参加的壮观程度。1992年，请道士前来颂经作法，又有县电视台现场录像，龙牌会开始对周围村落产生强有力的辐射作用。1995年，随着村南大集市设施和新辟马路、商用楼房的建成，村行政主动与庙会筹备机构协商，最后一致认为有必要将会场从村西北角移到村外正南的大广场上，与集市紧邻。于是一个全新规模的龙牌盛会出现在宽大场地上，县政府和旅游部门在原设计的“梨花节”基础上有意将这一盛大庙会作为吸引旅游的一个项目，文化部门还有人提出可否修建供奉龙牌的常年性公共设施，以代替临时搭建的“龙棚”。不过，类似设想与庙会自身传统有诸多相左之处，所以至今它最多是吸引媒介、研究者，以及商业、演出团体、农村金融机构和科技推广部门届时前来赶会，让他们达到自身业务目的的一个场所。近几年，庙会规模基本达到了它的顶点，估计高峰期每天有十万人参加。重要的是，它与周围村落庙会相比，已成为知名度最高和具有领头位置的庙会，这种状况使得龙牌会有可能建构为该区域庆典模式代表者。它和周围庙会之间的关系已经发生一些改变，即原来的互助与相对均等状态正被打破。

但应当指出，一个地区中心庙会的运作，在文化传统上是

这个地区诸多社会力量的结合，单依靠中心地点自己的力量向四外膨胀是难以奏效的。我们可以从全国各地看到，影响比较广泛的民间庙会往往有一定行业性但却是联系广泛的组织形式，它已经进入与城市政治、文化体系相融合的场域，例如北京门头沟妙峰山庙会、山东即墨县天井山龙王庙会等。地区中心庙会的民间性并不排斥国家官方力量的介入，相反还可能在这个层次上形成力量重叠，甚至被纳入官方正式神圣文化系统当中（赵世瑜，1998）。从这个意义上讲，对村落庙会级序的界定，最高只能达到这个层级或接近这个层级，当然这并不意味着我们在观察位于更基层的农村庙会时可以看轻国家力量的普遍渗透问题。

对村落庙会类型作出界定之后，有几点想法需要说明。首先，这种类型的划分并不是着眼于庙会信仰层面即类似教义教规方面、神权象征体系、及对于信众的精神约束等差异，因此也就没有把这些庙会所敬拜的神，例如，无生老母、龙、萧公大王、三皇姑或者关帝、碧霞元君等作为区别庙会类型的主要根据。这里是希望通过对不同庙会组织形式的区分，帮助理解建构这些庙会的人在行动层面上是如何选择和选择了何种社区范围的公众仪式。正如村民们所言，庙是有地界的，谁人在其中有份，这说明在这一层面上庙会仪式密切联系着一定社区的民众基本的互动空间结构、外部联系和社会再创造的实践。其次，这种类型划分不排斥研究者从其他角度，如按各种神圣符号、活动内容、仪式的特别目的和手段，参与者的身份地位等，进行能够说明庙会某种本质特征的类型分析。受本人观察所限，从组织的空间范围这一角度所提出的五大类型，现在也肯定存在着不够周全之处，它应该在更多案例的积累过程中被

不断充实和完善。^①

权威的结构：会头和帮会

关于农村中的民间宗教团体，杜赞奇曾对华北一些个案作过四种分类：村中的自愿组织，超出村界的自愿组织，以村为单位的非自愿性组织和超村界的非自愿性组织（1995）。本文对于庙会类型的划分与此分类在根据组织规模和联合结构的原则上颇为相似。^②但也有一些差异，最主要的一点是，自愿与非自愿不是本文分析庙会时特别注意的指标，因为本文所观察对象是庙会，而不是日常的唱经组织。在庙会仪式活动的场景中，被不同程度卷入的村落成员可以说都是自愿的，其中有些成员也可能被当时

① 这些想法自然关联着民俗学对于搜集上来的民间文学或风俗资料进行传承类型划分的一贯传统，但“类型”的涵义在面对不同民俗事象时具有不同所指，如故事方面指情节或主题；节日习俗方面指主题和起源，民间组织方面指结缘方式等，一般而言是将它们在广泛时空中的表现独立地加以辨识的。另外，比较与类型分析只有与特定的研究目的相结合才具有合理意义，这一认识已在中外学者的著作中多有表达，如钟敬文《对中国当代民俗学一些问题的意见》中关于比较方法对故事文化史意义的关系论述（1998）；阿兰·邓迪斯在《民俗问题》一书中关于如何超越历史地理法，特别是克服将知识与分裂弊端的论述（王杰文，1999）；崔仁鹤《民俗学与比较民俗学》对韩国与周边文化关联及自身地位进行认知的强调（1998）；刘魁立《历史比较研究法和历史类型学研究》在对故事比较研究方法的学术史作全面反顾中，指出“类型”的多义性（1998）等。我们还应注意到费孝通关于“观念中的类型”（Ideal Type）方法的设想，他称这种方法是类型比较的方法，即试图能对特定时空坐落当中所作的社区研究给予“社会结构的分析”以达到“见树亦见林”的目的（1985：90、111）。费孝通思考不同于上述民俗学家的地方在于，他是从社会文化整体观而不是就具体事象而言的。本文关于庙会类型的思考参考了上述这些意见。

② 顺便说明，杜赞奇关于“宗族型村落”和“宗教型村落”理想类型的看法也对本人有所启发，而我则从两类仪式来谈问题。

空前激动的群体情绪所控制、所裹胁，很难说是否出于自愿；节日仪式期间人的行为毕竟不同于日常期间宗教行为的选择。实际上，杜赞奇在自愿与非自愿的考虑上是牵涉到信仰组织与超村落联合体之间的对应与吻合程度，即多大程度上体现为一种村落公共事务，而我所集中观察的是已经成为公共事务的庙会，像范庄和其他村落庙会，无论它们属于什么规模范围，全都是把当地社区的各方面人员基本调动起来。包括平时经常敬拜神灵的一些老人和妇女，也包括平时不大接近神案的年轻人。另外，参加本村庙会的成员中，有一些也结成香会到外村庙会上敬神，或到地区中心型的庙会上“朝山进香”，在这个时候他们就成为人数较少的“自愿性”组织，但他们的这种介入不同于参加举办，所以不影响那些村外庙会基本结构上的类型特点。可见考察庙会与考察一个村的信仰组织是有一定分别的。

村落庙会有领导组织，他们在过会前筹备，会期中主持、指挥和协调，过会后安顿的几个阶段，均发挥重要核心作用。从范庄龙牌会来看，这个组织是由两部分成员组成的，即19户会头与村落中有威信的人，后者有的称为“帮会”。在会头当中有一人为“当家的”，是19户中间的主事者。但在80年代有一位“老当家的”并不是会头，叫刘兰成，他参加过新四军，后在二野，解放后作到营长，1951年从部队回到范庄。村民习惯称他是“老红军”。会头中还有一位“总会头”也叫“会长”，他是在“当家的”领导下实际协调19户内部事务，也是过会期间的主要负责人。会头方面为了使庙会能够顺利举办，非常愿意和村里的“知名人士”合作。这些人和传统国家时代的乡村土绅的地位相仿佛，他们一般是跟上级政府有关系的离退休干部、教师、前任村行政人员和现任公职干部等。一般来说，现任公职干部因为年龄尚轻，虽然对龙牌会支持很大却很少被列入庙会筹备委员会的名单，而“老人们”因说话有份量又赋闲在家，就自然成为筹备

委员。筹委会的两部分人中，以会头为主要领导角色，他们是这个庙会传统的坚定维护者，也是村庄里最笃信龙牌神灵威力的农户代表，常年为之“行好”而不谋私利的道德完善的表率，因此他们的权威得到村民们的公认。不过，相对于筹备委员会当中那些非会头“知名人士”（我们可以暂时称他们为不是会头的“乡村精英”，因为称“士绅”显然有隔世之感，而称“民间权威”又过限于声誉与权力方面，“精英”可指各方面的有一定政治、文化资本或能干的人物，他们只有介入到乡村公共事务之中才可能获得声誉），会头们的权威却主要存在于宗教性组织和庙会这种特殊场合当中。范庄19户会头，亦有作过党支部书记等村政领导的人，也有个别文化水平较高的人，但大部分人不在庙会之外的社会生活中显露头角，历史上甚至还是比较贫穷和处于底层的人。可是我们所看到的“龙牌会”庆典已经不单纯是自愿参与的宗教性活动，除了在神圣象征符号的感召下使整个村庄进入一体化建构当中，庆典还成为村庄与外部交往的文化手段。在这种情况下，会头们的“合法性”（高丙中，1999）今天已不局限于地方传统的信仰方面，也获得了村落文化传承者的含义。而这个含义的获得，在很大程度上是他们与会外精英合作的结果。当然也不排除像中国民俗学会多次组织中外学者前来考察的影响，特别是县、镇两级政府从地方文化资源角度考虑而给予默认的作用。但一种超越信仰层面的村落共同利益使得会头们与会外精英形成默契的合作，是龙牌会从历史走到今天而复兴的基本组织保证。

从调查中得知，范庄在几十年前除敬奉龙牌的“打醮”之外，尚有其他庙会活动，如农历二月十九日的老母庙会和四月四日的奶奶庙会。老母庙会是与附近曹庄、大夫庄老母庙会日期相同，晚上也有焰火。现在在刘姓的一家中供奉着老母，因这一家西侧就是原来老母庙的旧址，庙址已在街道扩建时彻底除掉。奶

奶庙的影响比较大，宁晋县的南营村为了能到范庄奶奶庙上香，专门买下一条12里的道路，至今还在，村里人习惯称为“南营道”。村民回忆此庙石碑很多，但现在大多无下落了。“奶奶”也已被刘姓一家人“请”到家里，供信众前来烧香还愿（刘其印，1995）。五道庙在村东、村西原各有一座，按习俗人死了以后孝子要报庙时，必须是到另外一方的五道庙。据说，东西两边往往发生同时报庙的巧合情况。联系这些记忆，可看出龙牌会虽然一直没有固定庙殿作为祭祀地点，但依靠诸多会头轮值供奉的办法，反而形成了广泛影响村内各姓人家的周期性活动制度，这为它最终成为村落最大庙会奠定了地缘关系的基础。19户会头每逢庙会时的协商与合作，实际上也牵动着他们在村内的族亲，因而可以促成各姓氏的家庭之间的合作关系和村落集体的观念。龙牌会从小到大的发展变化基本上是处在传统国家向现代民族国家政权转变时期，它也遇到了来自外部世界的多次强力冲击，因此，它的每一次重新崛起就必然要利用各种条件争取得到和上层权力体系有联系的会外精英的支持。这个历史经验被记取，并体现在目前的庙会筹备委员会制度之中，这就是为什么要由“会头”与“帮会”两方面力量来组成龙牌会领导核心的原因。

尽管“会头”在道理上可以自由退出或者加入，但是由于他们在庙会组织中的位置经常取决于家户内亲属继承的关系，^①所以就家户而言他们的位置是相对固定的。可是，会外精英以个人身份成为“帮会”，其权力资本却在于个人的知识和社会关系，他们对于龙牌会所起的作用虽然各式各样，而最关紧要的是他们跟上层权力体系有着一定实际或象征的联系，因而能够保护龙牌会不被视为异端。一个典型的例子是“老红军”刘兰成在1974

① 例如：王二旦家，其父生前除务农外兼作工匠，加入进会头；兄王大旦继承了父亲的会头位置，前些年故去，会头位置又由王二旦继承。

年以后所发挥的特殊作用。他外号叫“刘疯子”，可能由于过去打仗不怕死再加上耳朵聋。他本来不是会头，但被会头们共认为“老当家的”。前会头罗庆祥回忆说：

解放后，龙牌又搬了出来，不几年土改开始，龙牌藏着，大家到日子悄悄地烧几柱香，上了供就算了事。文革时，龙牌会也没有摆脱烧毁的命运。1974年，刘疯子、王大旦、李正气他娘和我四人又合力将龙牌请了回来。……（刘疯子）他有一个闺女嫁在邻村，但他不要闺女供养，自己一个人过日子，死去距现在有十多年了，王大旦也去世了，他的弟弟王二旦70多岁了，现在仍当会头。正气他娘是贤门楼的人，90多岁了，38岁就守寡，因为差不多长一辈也不好问她叫什么，只知道她姓高。龙牌首先供奉在王大旦家，然后是我家，这不，又传了二十五年。在王大旦家时，棚都没搭；我家时，搭了一个小棚，而且门外还有人放哨。放哨时，常常是刘疯子在前面，看看有没有公安局的人来。那年，县长张彪是刘疯子的老部下，有刘疯子撑着也就没人来捣乱。第三年是在王文全家，龙牌公开供奉。公开供奉有了香油钱，也就建了账。我管账管了七八年。过庙会时，同样搭台唱戏。后来，龙牌转到村支部书记家（也是会头）时，公社不让搭棚唱戏。刘疯子和我便去找县里、找公社。最后，公社同意搭台唱戏了……遇到香油钱多的年份，刘疯子就将钱存了定期，以备将来的庙会缺钱时用。同时，这存款遇那家有事时可借用，有时也捐部分给学校。会中的另一笔收入是给乡民出租搭龙棚用的木板和木棒，一块或一根二角钱。村民对此感激不尽，尤其是那些建房的人家。到龙牌会前，村民会自动归还这些木板、木棒，损坏的也会自动赔偿。（岳永逸，1999，注4）

现会头中有 2 人先后作村支部书记，但他们都是不作书记时才会被列入筹委会名单。前几年有一位书记，不是会头，因跟龙牌会在活动具体细节的安排上有不同意见而赌气不管，但第二年改变态度，主动支持了庙会。他态度的改变很大程度上是屈从于舆论的压力。总的来说，龙牌会得到村两委会的支持。在会头之外的帮会中，前几年有一位中年农民刘栓皂，虽没有干部身份，但说话办事很周全，敢于为龙牌会的复兴跟那位书记顶撞，现在他可能是因为私事而离开了“帮会”位置。近 2 年，从县粮食局退休回村的武瑞斌，成为帮会中最有威信的成员之一。他曾在河北交通学院上过一年学，1959 年回村当大队长，后来又任书记。1974 年起任县粮食局三个粮站的主任。一回村就被“当家的”李争气请来帮忙，调解会上的事务。1999 年会头内发生一些矛盾，险些使庙会不能按期举行，个中原因不很详细，可能主要是“当家的”的领导地位，以及近几年不断变化的筹委会成员中间谁说了算的问题。这时候，武瑞斌的调解起了作用，临时推选出会头刘瑞科为会长，武珠海为名誉会长，使庙会又组织起来。刘瑞科临危受命，曾在龙牌前烧裱卜问神意，但其实是众人的意愿把他推上前台。

表 1 1996~1999 年龙牌会筹委会

1996	1997	1998	1999
会长：武珠海 副会长：高三孩、武进友 委员：武华科、邢法周、王宝虎、刘栓皂、武进贞 分设委员： 外事：武文祥、王二旦	（会长）名誉主任：武珠海 主任：武进友 副主任：高三孩 委员：武华科（主管） 外事：武文祥、刘栓皂、武华科、王二旦 文宣：邢增申、刘平	当家人：李正气 会头：贾瑞琐（正会）、武珠海、王宝虎、王二旦、武华科、刘增现、刘吉英、邢法周、王文全、刘瑞科、刘荣祥、谷贵祥、史振珠、	会长：刘瑞科、史振珠、刘增现 会计：刘荣昌 现金：刘军华 筹委会： 武珠海、范五须、

续表 1

1996	1997	1998	1999
文宣:王留魁、刘平、 罗瑞珠	伙房:贾瑞锁、王小偏、 罗瑞良	武老忍、高三孩、 邢同斌、罗小琐、 罗振英(帮会)、 贾志广(帮会、 大夫庄)	高三孩、 武老忍、 武进友、 刘金栓、 武文祥、 罗振英、 谷增群、 刘苏军、 刘京奎、 武文刚、 武瑞斌、 罗小琐、 罗庆胜
醮棚:刘二见、刘金栓、 李恒祥、孙黑旦	群艺(十好):刘顺路、 刘少军	顾问:刘其印	庙会各班负责人: 十好班:刘少军、 刘顺路、 刘军波、 刘存辉
群艺:刘顺录、王栓牛、 武彦芬、刘少军、 赵庆水、田春计	醮棚:邢栓禄(小脏)、 刘金栓	筹备会:武珠海、武进 友、高三孩	文宣:罗小锁、 武存社、 邢增申、 刘荣昌
戏剧:罗振珠、武老胖、 李清乱、史英瑞、 李国杰	戏班:刘吉英、武锁堂	理事会:邢法周、谷增 祥、武瑞斌、 邢小脏、刘平、 王华、王宝虎、 刘瑞科、刘军 林	戏班:徐庆寿 伙房:武支彦、 王小偏、 罗瑞良、 罗瑞琪
科技:武改良、武振奇、 米振江	库房:刘祥魁、邢法周	外事:史振珠、王二旦、 罗振英、武文祥、 刘京奎、刘庆东、 刘新瑞、武白旦	龙棚:罗振英、 刘苏军、 刘二见、 刘金栓、 武世英、 田春英
伙房:武支彦、王小偏、 罗瑞贞、李庆和	财务:武瑞杰、王保林	文宣:罗小锁、刘吉皂、 刘荣昌、邢增申	外事:武文祥、 王二旦、 武进友
保卫:武保珠、武军良、 罗小三	烟花:刘苏军、孙黑旦	群艺:刘增现、刘顺路、 刘少军、武西民	烟火:孙黑旦、 武文秀
	(注:本年筹委会名单 未见张榜,根据访谈 记录整理,恐有遗漏)	戏剧:刘吉英、武瑞堂、 武长山	妇女:戚仙瑞、 苏瑞娇、 刘改改、 黄爱须、 史兴才、 王新月
		伙房:武志彦、王小偏、 李庆和、罗瑞良	
		龙棚:武乱贞、刘二见、 李祥、王增辰	
		续香:刘荣祥	
		库房:刘香奎	
		烧水:邢同斌	
		帐桌:王保林	
		烟花:孙黑旦、刘苏军	
		科技:武改良、武振奇、 米振江	

从表中可以发现，龙牌会的筹备和领导机构 1998 年发生较大变化，突出了“会头”的作用，但 1999 年又大体退回到原来的格局。另一点，庙会组织者中缺乏起主要领导作用的个人权威，基本上是依靠多人合作，而临时确定指挥者。相对而言，具体事务分工方面则没有太大变动。如果与同属石家庄地区的井陘“青横庄杠会”相比较，龙牌会领导班子的集体行为特点就非常明显。在“青横庄”12 村联合举办庙会时，也事先开会成立一个领导组织“联庄委员会”，但其惯例是设庄主 1 名，秘书长 1 名，皆由横南村出任，这就使得 12 村在最高权力上不发生村际之间的竞争。同时，横南村的庄主人选也不随意变动。在杠会恢复以来基本上就是杨鸿章来担任。杨鸿章的威信来源于他担任过村党支部副书记，煤矿工长等经历，擅长“吹拉弹唱”，能够游刃有余地领导杠会仪式，更重要的是他在日常生活中是“不怕事”和好“打抱不平”的人，首先在本村，然后也在周围村庄里，经常调解纠纷和与恃强凌弱者讲理。1998 年，横涧水泥厂生产造成附近村庄空气污染，杨带领七八十人到乡政府、市环保部门进行谈判，使水泥厂改进生产和废物处理系统，并给村民一定赔偿金。有人评价：“30 里、20 里说鸿章”，这说明杨鸿章在联村社区范围内确实具有民间权威的特殊地位。（刘铁梁、赵丙祥，1997）联系村落联合型的杠会传统，可以看出，在青横庄 12 村的庙会仪式组织显然与日常生活中的权威建构有着密切关系，而且由于它和目前国家正式行政系统之间存在着更多历史性的错位，它的民间色彩更为浓厚，民间权威人物的特殊地位和作为民意代表的身份就显得比较突出。

在浙南山区，我注意到上井村横塘聚落的余谭生和由黄桂迁居上井聚落的吕子生，这两位中年人是通过重修庙宇黄桂殿，成为了村中有影响力的权威人物。上井村三个聚落组成一个行政村是在 50 年代以后，村长和支部书记一般都是由较高威信的人担

任，文化水平在初中以上，能够领导全村事务如建粮库、学校等。但1989年，余谭生为了横塘的利益承包建设了“横塘桥”，从此显露出非正式干部在村里的重要作用。他在桥梁施工过程中和施工一方发生合同纠纷，使配套的道路修建搁浅，多亏在台湾的叔伯兄弟回乡探亲时拿出七千元，不仅修成道路，还重新修缮了“公义祠堂”（横塘全村各姓共有）。平时他经常被请到各家帮助处理赡养老人、财产等方面的纠纷。当黄桂与横塘两聚落要重修他们的“本境殿”之时，他自然被拥戴为负责人，而他也认为这是责无旁贷的。吕子生小时在黄桂长大，是那里唯一一户汉族，家境贫寒而得到畲族乡亲的帮助。后来与上井聚落的姑娘胡彩娟结婚而迁居。他最早出外作工，到过广州，后改作香蕉生意，仓库就在离家不算太远的丽水城里。1994年正月里，他约黄桂几位年轻人到本境殿旧址，悄悄举行了敬神和“动土”仪式，一年后他又动员余谭生参加修庙。1996~1997年，修庙进度加快并于秋后全部完工，1998年农历二月二十七日举行开光仪式。现在，余、吕二人正协议进一步展宽全村道路，以使坡上两个聚落的柑桔产品，能在收获时及时运出山外。由于居于坡下的上井聚落并不特别关心这件事情，吕子生便利用自己现在住上井的关系来调动他们的积极性。（刘铁梁，1999）余和吕在包括庙会在内的村落公众生活中发挥着非正式权威的重要作用，他们和井陘横南村的杨鸿章有很多相似之处。虽然就庙会类型来看，黄桂本境殿的影响范围远小于青横庄杠会，但有一点比较相同，这就是两者的组织空间都不对应于现实正式行政区划，而庙会所体现的传统组织形式又刚好适用于维护现实的群体利益。就“青横庄”这一象征来说，它与矿区中心地带和“横涧集”^①的现实

① “横涧集”被作为辞条收入1931年出版的《中国古今地名大辞典》，臧励和等编，商务印书馆。这说明它在当时的影响已超出一般集市。

公共空间非常吻合。而“本境殿”也代表着上井村山上两个聚落的特殊利益。在这个结合点上，民间权威人物便适应一定社区群体的认同感，被庄重地推上历史舞台。

但这并不意味着村落内部型庙会中的权威就一定缺乏个人活动的天地，范庄的集体决策以及会内会外两方面人物的结合模式，也许并不代表村落内部型庙会的普遍规律。村落互助型和地区中心型庙会中的权威也一样。不过，我们应当看到，从国家与社会的角度来观察这些不同类型的庙会，它们确实具有不同象征意义与实践意义，而象征与日常实践之间的衔接和对应关系如何，以及这种关系在历史上的变化如何是不可忽略的研究课题。^① 本文提出庙会类型，除了对各地庙会形态的多样性给予关切之外，深一步的目的则与此相关。

象征的村落个性

庙会庆典活动之不同于日常生活，明显的表现在于它集中了一整套富有深意的象征事物。巴赫金说，“节庆始终具有本质性的和深刻的思想内涵、世界观性质的内涵。任何组织和完善社会劳动过程的练习、任何劳动游戏、任何休息或劳动间歇，本身都永远不能成为节日。”（巴赫金，1996）但巴赫金的本意却不是将节庆与日常生活隔裂，而是在考察拉伯雷划时代意义的创作时，把欧洲一些民族民间节庆文化中蕴含的深刻人生观、世界观判定是文艺复兴运动直接拿来借鉴的重要精神资源。顺便指出，中国

① 这种问题意识已被体现于某些个案研究中，例如：郑振满在研究福建莆田江口平原神庙与水利管理关系上就作出了出色的叙述。他并且指出，那里的祭典组织可以称为“祭祀圈”，但它不仅是一种宗教组织，也是一种社区组织，因而具有比“祭祀圈”更为丰富的内涵（郑振满，1997）。

五四新文化运动中兴起的民俗学也包含着这样的认识取向，不过对整个知识界来说，这种意识日后却不很强烈，甚至认为，民俗大部分是脱离于生活主流的落后的和行将被淘汰的事物。一些民俗研究者也简单强调要担负起移风易俗的责任而未能深入理解民俗传统对于民众现实生活的意义。村落庙会的现实传承却明确地提醒我们：不可简单地将地方性节日中的某些象征性习俗当成是与日常生活实践互相分裂的事物，而应当意识到，这类节庆作为精神建构活动乃是当地民众生活整体的有机组成部分，而且是经由其象征体系深刻体现生活整体的部分，故而在认识上才不能肤浅地把民间节庆视同于一般劳动游戏或间歇。从各地村落庙会的事实来看，村民并非千篇一律地重复着共同的程式和语言，甚至在一个区域中的相邻村落也上演着各自不同的节目，这就提示我们，要注意对庙会这类仪式活动的个性建构多作观察，因为每个庙会的个性可能对应着每个村落社区日常生活实践的具体内容。同时，我们有必要把庙会作为村落组织范围内自己规定的节日，观察它与平日生活之间是怎样具体衔接和过渡的。为此，下面仅以范庄为重点，对其庙会当中某些个性的表现加以识别，进而理解这些表现跟范庄人的生活之间有哪些关联意义。

范庄龙牌会建立了以龙牌为核心的神界秩序与人界秩序的联系，不过这一联系在日常生活也有若干表现。首先，正如上文所叙述的，村里在40年代以前曾有11座庙宇分布各处，而龙牌会的庙棚特别是以前一排林立的庙棚，很像是将这些庙宇移到一处，进行一次集合。再者，在各家各户平时一般都供奉这样一些神灵：大门内照壁（即厢房临大门侧墙）中下部小神龛内的土地神，院内南墙临大门一侧一人高处的南海老母，仓房门侧的仓神，正房堂屋正墙上的关帝（多为一轴全神像，并非关公一神），正墙左侧墙角下方的财神，窗户地一边墙壁上的观音，临火炕灶台上的灶神，以及正房门外门框东边墙上的天地神等。这方面情

况，范庄跟周围的南庄、大夫庄等没有太大区别，但是在范庄二月二节庆时的龙棚，又好像将众多家神搬来与龙牌共祭（周虹，1996）。也就是说，节庆时的敬神是村落的聚会，而平常时间的敬神是以家户为单位的行爲，这种有合有分的结构在范庄表现得更有特点，显示出节日不过是村民全部生活中时间与空间上的一种安排。在二月二之前的几天内，龙牌的“显灵”就已有兆头，这就是在寒冷天气时突然出现的白蛾，发现它的家户一定要恭敬地将它送到龙牌前，这表明，村民的时间观念是在平日与节日之间有一个逐渐转换的过程。而在节日期间，聚会在一起的不仅是全村民众，而且有他们平时所敬奉的众神，他们要通过这一形式来全面体验神界的秩序，共同渡过一段庄严的时刻。

在龙牌会象征系统的构建中，“龙牌”无疑是表明其特征的核心事物，但它的含义在村民解释中有一定模糊性，即原初并非一定指龙神本身。据村民记忆，它一是与求雨有关，二是与打醮有关。但求雨仪式本是一个复杂系统，各地的这一类习俗表明，龙作为司雨之神的解释有许多地方性变异，它常常被解释为针对一方土地和民众赐予甘霖的神灵，有时也不一定直呼其为龙王，而是有一个特殊的称呼。例如：甘肃天水地区每个村子都供奉着用来求雨的神，叫作“某某爷”或者“方神”等，与之对应的是象征雨水之源的某些水塘、泉眼等，也被各个村落特别规定。在水，是把通过巫术手段得来的下雨征兆——进入瓶中的水称为“湫”，而湫所在的泉口或洞穴是“某某爷”通过巫覡“神脚子”之口指明的。（安德明，1996）在北方一些地区，“秃尾巴老李”作为布雨之神的信仰广泛存在，不少地方为之建庙，如山东省即墨县天井山的龙王庙，但这位龙神的灵验往往要体现在特殊的圣物之上，在天井山就是置于井中的“龙牌”。此处的龙牌为铜、铁等金属铸造，长方形板状，约24公分长，14公分宽，铸有文字。笔者和赵丙祥曾记录现存于庙中47面龙牌上的部分方案，最早制作的一面没有提及雨水，全是僧

家规约内容,署名为“领愿僧人大乘”,署年代为“嘉靖二十四年”(1545年),但除此之外,从清光绪至民国二十九年所铸皆有祷雨文辞,或直接铸上“即墨县天井山行雨灵应龙牌”字样,而监制者分别为县至省级各级官员。据说,1997年天旱,庙管会一位干部将一面龙牌置于井中,结果下了雨。可见,在当地求雨仪式中龙牌被作为起关键作用的圣物。范庄的龙牌是否与此有关,还不敢断定。不过,范庄的老人当中至今还有“龙牌令”的叫法却值得注意,因为可能是源于布雨令牌的意思。

再从打醮的关系上看,道教供奉仪制中本有龙牌,《大清玉册》卷五:“如碾玉状,龙在外全身现脊为边妆用金,龙牌用五色以表兼备五方之德”,这与范庄所见龙牌差异甚大。虽然请道士打醮是历史事实,现在龙棚上还竖着“皇天大醮”的三角形大旗,但是不能简单推断范庄的龙牌就是道教仪规所定。再结合邻近村落也有龙牌的情况,我们可以说,村民们主要是根据自己的想象和一定的知识来源而创造出了自己的龙牌,它的含义是由范庄人所规定的。邻近大夫庄也有龙牌,但牌上文字完全不同,写的是“天地君亲师之位”(刘其印,1997)。传说它本是该村刘姓一位在朝作官的人向皇帝要来,因为有了它,使大夫庄村民到苍岩山奶奶庙进香时,经过刘村歇脚不至于再受怠慢。这说明,各村村民对龙牌的理解本来就是十分宽泛和多样的,而且是彼此尊重的。另外,从河北省武强年画中可以发现一种传统的纸马叫“天地”画,其所绘与龙牌颇为相似,只不过构图是牌位在上而龙头在下,牌位中间一竖空白,未印文字。武强县生产年画始于明初,盛于乾隆、嘉庆年间,延续于民国,应该对相距不远的赵县有不小影响。

范庄村民称他们的龙牌为“老人家”,还说代表了他们的老祖先。这层含义起源于何时还缺乏考察依据,如同村民所说“敬龙牌是老祖先定下来的”一样含糊。不过结合范庄家族制度的表现,可以猜测,它部分地满足了许多武姓之外家户联合的要求,

同时,对武姓来说这一虚拟祖先也不妨碍他们自己的祭祖活动。村民记忆中,范庄原来最大的姓氏是王、刘、武,王姓分为东王和西王两支且各有家庙,以后武姓起来了,王姓衰落。武姓以往有在正月到家庙祭祖的仪式,庙产为一大苇坑,祭祖前割下芦苇卖掉作为经费来源,再换回馒头发给前来祭祖的各户。1994年,武姓族人恢复了这项仪式,叫“排一排队”,六代人中最高一辈的武根春作为族长向众人讲了话,要求武姓人都能清楚辈份,不要互相争斗,也不要欺生。武姓家坟也能清楚地按世系排列。但武姓人口仅占全村五分之一,因此他们的祭祖仪式不能形成代表村落的规模,对于村落日常生活秩序的调整作用必然很有局限。武姓人在参与全村联合的打醮活动中,与其他各姓家户共认龙牌老祖先,却完全适合于村落人口组成的实际结构。现在的19户会头,有3户为武姓,4户为刘姓,3户为王姓,邢、罗各2户,李、贾、史、高各1户,同村中姓氏组成的比例没有太多出入,也反映出非武姓家户的介入稍微主动一些。虚拟的共同祖先由龙牌代表,这只是信仰因子的一种借用,从仪式和大量有关龙牌显灵的传说来看,龙牌更具有村落地域象征的含义。这一点,可以从村落内部和外部对于龙牌会介入方式的差别上看得更加明白。

在连续几年的观察中,我发现外村花会表演组织前来范庄是有一定变化的,其中有一些是一次性进入,如邻村南庄的歌舞队(1997),这与龙牌会从正月初十左右开始发请贴的实际联络过程有很大关系,这种非固定合作关系反映出龙牌会的举办是基本局限于范庄而不大受外村影响的。我曾经在龙棚前面访问过一些外村花会表演者,他们大多会很快把话题引上自己村里的庙会以及其他一些庙会上去,对范庄庙会能有今天这样大的场面他们虽表示称赞,但有关龙牌信仰却谈不出多少。一位老婆婆告诉我,他们村没有花会来表演,是因为男人们不争气,似乎为在这么大的庙会上见不到本村花会而感到遗憾。龙牌会上外村花会的众多,表明范庄作为中

表 2 1995~1999 年范庄龙牌会上的花会

1995	1996	1997	1998	1999
解家寨西会; 持鼓、猪八戒、旱船	晋州总十五镇庞各庄战鼓	梅花秧歌队(蒿城县梅花村, 离 40 里)	赵县范庄镇贤门楼一村; 鼓	赵县范庄镇贤门楼一村(鼓会, 含贤门楼三村)
赵县小东平鼓乐队; 持鼓 24 面	赵县大东平同乐鼓会(擎有“马邱乡兴隆驾会”所赠锦旗)	杨户南门	赵县贤门楼三村鼓会	赵县贤门楼三村鼓会(另有“威”字三角形大旗)
常信营太平车(载 4 人击大鼓)	解家寨乐会	田庄民间艺乐队	赵县大夫庄三中村鼓会	
赵县杨户乡解家寨同乐东会	常信营后街西会; 太平车	大马(村)战鼓	孝友西南会鼓乐队	
赵县范庄镇常信营后街西会	赵县常信营东会; 太平车	谢庄娱乐会	赵县范庄镇孝友村东风同乐鼓会	赵县贤门楼四村鼓会
赵县常信营东会	常信营前街碌碡会	常信营后街西会	赵县范庄镇	范庄西北角秧歌队
常信营前街鼓会	赵县北龙化村战鼓队	赵县范庄孝友村西南会鼓乐队	常信营前街鼓动会	杨户东门高跷队
常信营前街碌碡会	解家寨村同乐会; 跑驴、旱船、鼓	南庄歌舞队(第一次组成而来)	梅花镇战鼓狮子歌舞队	赵县大马村武术战鼓
赵县大安乡梁家街乐队	杨户南门; 背阁	范庄孝友西北角理事会: 高跷、舞狮	常信营前街碌碡会梅花镇秧歌队	后营村腰鼓队
赵县大安乡大安四村鼓会	曹庄武术队	杨户北门鼓会	赵县韩村镇东罗村老中青健身秧歌队	华昌秧歌队
杨户南门同乐会	大夫庄乡人民村鼓会	杨户西门鼓会(与前会合作)	杨户东门村秧歌队	双井前街秧歌队(宁晋县)
杨户西门鼓会	北白尚	东罗(村)舞狮	赵县杨户北门鼓会	河北大成文武学院
赵县范庄曹庄少林	东庄(香会)	常信营前街碌碡会	杨户南门同乐会	常信营后街西会
	田庄合会文工团		范庄孝友西北角理事会	

续表 2

1995	1996	1997	1998	1999
北白尚(香会乐队) 赵县南柏合镇徐家寨鼓队 赵县任庄鼓队 郑家郭武术团 大夫庄太平车 赵县北龙化村武术战鼓队 杨户玉皇庙 (范庄)大头娃娃、抬县令、 二鬼摔跤、跑驴 中国巨龙马戏团	赵县田庄民间艺乐队:跑 驴、旱船 解家寨西会:八戒背媳妇、 秧歌、鼓队 小寺庄乐队:秧歌 任庄同乐会 南柏合镇徐家寨鼓会(范 庄)舞狮、落子队、跑驴	常信营东会 蒿城县小常安镇大常安娱 乐会:跑驴、旱船 大夫庄三中(村)太平车 赵县大夫庄人民村鼓会 解家寨公礼会(武术队) 赵县曹庄西头五虎庆勇会 赵县南李家疃武术队 解家寨同乐东会 赵县范庄镇曹庄少林(东 会) 任庄:杠箱(说96年也来) (范庄从略,右同)	孝友东方莲花落子队(霸 王鞭)	孝友村东风同乐鼓 队 赵县小寺庄乐队(军 队、铜号) 孝友村东方莲花落 子歌舞队(旗标上 有联系电话) 范庄镇常信营前街 石碌碡会 解家寨公礼会(武术 队)

心村落的地位，但庙会本身并未成为村落间联合的象征。由此看来，我们尚不能根据一次到达范庄庙会时的所见所闻，便认定龙牌是凝聚以范庄为中心的周围众多村落组成的社区宗教象征。应该说，它基本是范庄本身的社区神，但也受到了邻近村落的尊重。

总之在传统上，龙牌具有范庄村落地域的和多姓人口共认祖先的双重象征含义，这一理解直接关系着范庄整体的日常生活实践。超越家族姓氏的界限，使主姓人口与非主姓人口之间形成一种联合，达到力量上的均衡和意志上的一致，是龙牌符号得以在范庄产生和传承下来的基本动因。诚如村民所记忆，范庄各大姓曾通过占据不同庙宇来扩充自身权力空间，但这段历史已经成为过去。他们在日常生活中有许多休戚相关的共同利益，也需要建立整体的秩序来处理各种纠纷，龙牌的象征就适应他们的共同需要而获致了今天的含义。不过，范庄的龙牌还具有在自然地理空间上的一层意义，这里指的不单是勾龙与洪水的神话故事，因为它很可能是在近些年才出现的一种附会（岳永逸，1999），而是指在村民的记忆中，龙牌不仅跟雨水发生关系，也跟克服其他自然灾害的生活愿望有联系。例如一位妇女讲了这样的传说：

88年前，村里有刘老元，很穷，只有6亩西瓜田。为儿子成亲把瓜地抵给本村的武家。西瓜熟的时候，忽然来了雷闪电，就要下冰雹。一下冰雹西瓜就完了。武赶快到龙牌前许愿“多多下雷雨，少少下冰雹”。结果真的只下了雷雨，黑天就过去了，6亩瓜田总共收了160块大洋。（梗概，据康丽，1999）

这个传说被讲述者反复强调是真事。值得注意的是，这个故事基本结构是由刘、武两家的交易和龙牌的灵验两部分组成，同

时交代出冰雹灾害的威胁。这是在村庄内发生的人社会、自然、神灵循环互动的故事之一，可以说是相当朴实地反映出了龙牌在范庄人心中几重相互联系的含义。作为处在旧河滩上的一个村庄，范庄的农业包括梨树栽培还受到风沙、虫害等恶劣自然条件的极大制约，所以关于超自然力的想象就必然渗入到龙牌的神话当中。自然条件中的地利因素往往又涉及社会的利益冲突，例如当风沙铺天盖地而来时，范庄村民都会跑到自家地里，用锨来扬沙或垒田埂以阻挡流沙，常造成纠纷，这一历史情况也值得注意。

龙牌这一特殊神圣的符号体现出范庄庙会不同于其他村落庙会的特点，它说明庙会并非超然于村落日常生活实践的历史，相反它始终联系着一个村落的兴衰过程，包含了诸多历史变化的信息。从这个意义上讲，庙会的特征代表着村落历史上形成的个性。因此，它能够一方面作为村民自我认同的标志，另一方面作为与外村的交往关系中被他人注意的标志；村落不能失去自我，因而特别依赖于庙会。邓迪斯曾指出，“自我同一性的感知和一个人在时空上存在的继续，有赖于他人意识到的某人的同一性和连续性”，而“民俗表达了一个群体的同一性”（王杰文，1999）。庙会就其集中一地民俗传统的事物来说，当然在这一表达上具有举足轻重的地位。

庙会带有的个性特点在局内人和局外人看来又往往有差别，这是在对庙会乃至整个民俗研究时必须重视的问题，威·休·詹森曾对于民俗作出内部因素和外部因素的分析，前者指一个集团对自己的看法以及它推断其他集团对自己的看法，后者指一个集团对其他集团的看法（邓迪斯，1990：67~70）。我们在范庄的调查所得可以说绝大部分应属于前者，特别是关于龙牌显灵的一些传说基本上都是范庄人的“内部知识”。不过，由于集市和婚姻圈等外部关系网，这些知识会在附近一些村落有所传播，特别是

范庄现在处于中心集市的位置，它对自己的看法将更有可能影响其他村落对它的看法。有一个传闻说，会头王二旦在高家庄的亲戚家，二月二之前忽然飞来一只蛾，老太太说它是范庄的神蛾，可是家里的小孩子不信，拿脚踩，蛾子不见了。他家新买的大拖拉机整个轮胎爆了。孩子的父亲这时正在广州卖梨，心里感到不踏实，赶紧回家，知道了这回事就跑到龙牌会上去磕头。类似的传闻还有一些。可以看出龙牌显灵的话语本流传于范庄内部，外人并不太相信，但通过亲属关系等渠道而接受到一些影响。围绕龙牌灵验和为之“行好”的传言是庙会期间的中心话题，会头、帮会们和一般村民们都有意无意地在宣扬着本村与龙牌的特殊关系和推想这一关系给予周围地域的影响。话题所想象的社会空间完全符合于这个庙会仪式所波及的范围。并使得话题在这个内外有所区别的范围中，表达着本村公共利益的神圣不可侵犯。这就使我们有理由相信，作为村落内部类型的范庄龙牌会，它所体现的是村落在整个生活实践过程中形成的个性，即对于内部秩序和对于外部联系种种具体内容的关切。换言之，只有从村落个性特点上来观察，才能深刻理解其节庆象征与日常生活实践的实际对应性。本文的庙会类型分析，不过是认识这种对应性的手段和途径，也只有在这种认识的积累上才能给予充实。这也使我们联系到所谓文化的“地方性”，它的核心命意应该是指一地方群体所拥有的象征文化与所从事的生活实践之间形成怎样的对应与衔接，以及其中有哪些变数决定着这一群体自我延续、发展和成为个性鲜明的存在。

传统的调整

对于 80 年代以来农村传统社区仪式活动何以会复兴，目前已有多钟学术解释，例如，认为传统农户经济形式的恢复是使解

决不同层次公私矛盾的传统民间组织形式得以运用的主要原因，而政府的某些现代化设计，如“爱国爱乡”教育、发展旅游等，也必然给这些传统的再造提供了空间（王铭铭，1997a，1998b，）；认为宗族组织已在根本上进入消解过程，它的恢复现象却可能说明以伦理学为方式调解社会秩序仍有一定潜能（王沪宁，1991）；认为村组织重建家族活动，是借助这一社会资本实现村庄再合作以达到共同富裕（折晓叶，1997）；认为在改革开放情势下，社会关系网络的开通使多种文化资本朝制度化方向组合，是基层宗教复兴现象的核心问题（景军，1998）；认为地方政府干部的文化策略导致传统文化碎片的再循环（萧凤霞，1989）等，这些结论尽管不很相同，但观察的视角大都集中在传统民俗自身机制与国家现代化过程带来的力量渗透之间的关系之上，总的来说这些分析都已经接触到问题的要害。20世纪中国农村所受到的来自国家乃至世界力量的影响远远超出历史上任何时期，在小农经济基础上形成的村庄自治组织在各级上层权力干预下几经削弱与重整，特别是宗族、庙会活动等，在经过几十年的消歇之后于80年代恢复确有其不同寻常的意义。

80年代以来，传统民俗的复兴并不意味着国家力量对农村干预已有所减弱，而只能说是在指导方向和干预方式上发生了变化。集体致富，发挥地方经济优势，保护农民利益以调动积极性等，是这段时间里国家农村政策所包含的一些新精神；与此同时，随着将权力向地方下放，国家在对农村文化规范和行政建设方面采取了相对平和的渗透方式，这些都促成农村社会开始真正走上结构性变迁的道路。50年代之后一段时间，通过集体化道路，国家虽然将农村进行全面重组，但同时也将农民继续束缚在乡土之上，并没有造成更多社会流动的机会（梁治平，1997），而在意识形态和行政监控方面固然体现了国家的意志，却未能从深层改变农民乡土社会的自然结构及其观念。这在一定意义上是

减慢了农村社会的转型。改革开放对于农村来说，很大程度上是从原有基础上重新起步，这个基础虽然已经包含进来集体化时期的物质积累和组织经验，但基本上是承继着历史上以家庭为生产单位和依附土地的经济生活方式，因此在社会文化方面，与这一经济生活方式长期相伴的民间自治组织方式及其精神观念便必然作为资源被农民加以运用。另一方面，正如有研究者指出，改革开放过程中中国农民的自主性和独立性以及阶级意识等都在继续加深，且成为导致他们集体行动的前提（郑永年，1996），如果这个分析是正确的话，那么，也可以据此在社会心理的层面上，对今天的农民为什么会特别重视自己所熟悉的知识及经验这一突出现象，作出一定的合理解释。

也应该看到，农民所拿来利用的民间传统文化在历史上就不是自我封闭和固定不变的，也不是千篇一律而缺乏地方个性的。这说明民俗传统，例如村落庙会这种广泛存在和有长久历史的事物，总是具体地联系着一方民众生活而经历着不断调整的过程，并呈现出不同的面貌。因此，我们就有必要将各地方的历史记忆和现实情况联系起来，观察这一调整机制在今天是否依然存在和有效。我以为这也是理解传统如何延伸于现代化过程的一条思路。不错，民俗文化中的某些部分或单个现象，已经被淘汰或者正在被取代，但是民俗作为整体的传统生活文化，除了在政治非常时期表面上被瓦解，却始终没有断流，因此才会有80年代后某些民俗文化的被恢复。

就村落庙会来说，它于存在方式上有两个基本现象不便否认，第一，它们所表现的不同形态都是伴随着特定村落的历史而形成的，并且也发生过各种变化；第二，每个庙会都不仅占有一定的空间，也占有一定的时间（这里指各自规定的会期，且与祭祖活动日期的相对统一形成对比），这种时空表现上的个性存在，表明它们已成为每一个村落全部生活的有机组成部分。如此看

来，它们将不大可能由外在意志所决定而轻易地从生活中消失，却更有可能由村民们自己反反复复地重新整理而加以运用。一时的休止不等于消失，恢复便意味着已经作出调整。从这个意义上讲，80年代农村庙会等仪式活动的复兴，与其说是传统行为观念的滞后和顽固，不如说是这个传统具有很强的适应环境变化及主动再生产的潜能。

然而另一方面，目前农村社会毕竟发生着前所未有的结构性变化，原来比较封闭和自给自足的小农经济基础在相当多地方被不同程度地瓦解，可是村落庙会这类活动似乎却发生着某种反方向的作用，特别是在整合着可能破碎的家户联合的村落体制。对此，我们仍然有必要将它们与村落生活实践的现状继续作对应性的观察。正如一些研究者所看到的，今天许多发生较大变化的村落，其经济的变动有的是从单一农业产业向农工结合产业结构转型，而并没有使人口从当地流失；有的虽然没有建立起能大量吸收劳动力的乡村企业，但外出人口的收入依然还转回村内消费（盖房、婚娶等）；或者向农业投资。这些情况都使村级组织会依然发挥其作用，前者还作为集体社会流动的方式显示出村级组织的重要作用。各地村级组织是在集体化时期被强化过的，因此它已经和“现代化”结成某些联系。有的研究者还认为，它与城市中的“单位”组织性质上十分相似，共同具有国家与社会之间“第三领域”的意义（黄宗智，1999）。在这种情况下，在各种资源和权力再分配的过程中，处于最基层社会的村民们以及代表他们利益的民间权威，就以他们特有的传统方式来表达自己家户和家户联合利益的要求。宗族和庙会组织尽管有虚拟性，但由于存在着传统认同的理据，因而成为有力和便捷的工具被加以运用。许多论者还指出村落仪式活动具有文化批评机制及意识形态意义上的多种内涵，如此来看，在村民身上，这些仪式就不仅是“文化搭台，经济唱戏”，而且文化本身也在唱戏。因此，我们真切

感受到，村落庙会等之所以“复兴”，绝非仅是旧的事物不肯退出历史舞台或起着与社会进步反方向的作用，更重要的原因可能是在社会变革时期，由于存在着各种社会力量之间空前活跃的互动局面，才刺激民间利用它们来发出自己的声音。至于利用村庙会活动来克服道德危机，促成参与市场经济竞争的集体优势，以及拿它们本身当作商品来开展旅游，这些当然都是乡村各级政权机构所考虑的实际问题，也是默认或支持这些活动的充足理由。不过，在这些理由背后，还有一个和民间权威协调关系以有效行使权力的问题，出于这一原因，地方干部也难以否定自己身上的民俗情结。

从调整方式上来看，由于村落庙会组织处在村落内部关系和外部关系的连结点上，这使它和村级政权好像平行站位，二者关系的协调是庙会组织首先要处理的事务，例如范庄龙牌会明显增强了“帮会”成员的作用，其中有前任书记等从村政权和上级政权机构中退下来的人员，也有其他文化水平较高的老人，他们成为二者之间最佳协调人。但是在村政权力量比较软弱的地方，庙会领导者可能会单独行事，例如上井村“黄桂殿”，但领导者在形式上仍事先征得村政权的同意。在范庄，龙牌会的香火收入一部分用来支持小学，这也使它和村政权形成密切合作，最初恢复庙会时还曾上缴少量钱款给当时的公社。在蓬溪村，庙会组织并不明显，联合村民的传统方式是宗祠活动，而且还包括在附近山上的另一村，因为此村是过去从蓬溪分出去的同姓人。但可以与其他村落进行比较的是，宗族组织对于村政权的影响似乎并不特别需要借助仪式，来自老人们的议论对村政权有经常性的影响。至今蓬溪村老人们，还总爱讲他们村历史上一位著名士绅的一大堆故事，包括仗义疏财内容和“机智人物”类型的故事，用以说明今天选举村长也要以他为榜样，能够克己奉公和有能力。这说明传统自治制度对村政权的制约，首先是在日常实践中形成的，

因而宗祠祭祀性演戏和村落各庙的修复，就自然而然成为村政权分内之事。宗族影响靠正式选举的方式渗入到村政权，这在南方村落有一定普遍性。在宗族村落，经由“耕读为家”而通往上层制度的传统由来已久（周銮书，1997），这使得基层政权受宗族组织影响便成为必然，在这一点上，村落庙会组织则稍逊一筹，因而在与基层政权的协调上就要下番功夫。

庙会组织在仪式是否举行以及办成多大规模等问题上，也会与村政权之间协商，不过决定权还是在自己手中。如果事关社区整体对外的形象，他们也会改变一些老规矩。在范庄，一个明显的现象是将小型的龙牌于1996年改制成木雕大龙牌，还为其“巡行”时移动方便特制作了一架木车。开始会头们多有抵触情绪，但他们最后顺从了主张改革者的意见，专门花了约2万元来完成大龙牌制作，会头高三孩去外村木匠师傅家跑了十三趟以求满意，成为村中佳话。庙会规模一年年迅速变大，会头们遇到的事务也越来越繁杂，光大伙房一天就要接待上万人，然而他们都适应了。“青横庄杠会”的会期本来在阴历四月四日，当1987年恢复时，杠会委员会到苍岩山三皇姑奶奶庙烧香“请示”她的同意，日期改为正月二十四日，是为了在农闲时组织起来方便。而为了参加矿区政治性庆典，也同样在“征得”神灵同意后临时召集，不再拘于传统规矩的限制。

范庄人，首先是“帮会”中的一些人近年来在地方文化干部的协助下，将庙会办得越来越靠拢官方色彩和政策要求。庙会期间，一大排宣传农业科技（特别是梨树保管方面）的广告牌隆重推出，书画展览、象棋比赛等文体活动也坚持开展，人们却并没有感觉这些与敬神、作商品交易的传统庙会模式有多大冲突。特别是龙棚前的楹联，除“九龙六合神州昌盛继千秋，三皇五帝华夏文明传万代”这一类以往不曾存在的文字之外，还有“炎黄子孙都是龙的传人”这一口号，显然是在接近传媒，1997年还在

大街上写出欢迎香港回归的标语。传统与现代的一切都融合在一个节日的氛围中。在偏远的浙南山村尚不存在这种新的庙会气氛，但人们对神灵保佑村落的象征含义，在解释上也发生着变化。例如上井村，庙会组织者告诉我，“别的村修庙以后都发了财，我们也不能落后”，言下之意是集体致富已成潮流，萧王爷的保佑作用已不再只是在驱除瘟疫方面。另外，他们还说，敬拜神灵可以引导人不去赌博而务正事。这座黄桂殿的修复，也跟利用它联合两聚落开展公益活动有关，因为村里始终不能修成一条宽一点的路，影响了他们把收获的柑桔及时运出销售，而这件事是另一个在山下的聚落不大在意的，他们下一步要做的就是这件事。在一个特定的“场域”中，各种文化形成一种权力互渗的关系，村落庙会必然也要在对外部关系上重视接受各种信息，以重新解释它们的合法性和集体的意愿。

从经济角度看，庙会例来多和集市结合，此外还有多种与经济结合的方式，如浙江景宁大漈乡西岸底村为中心的“七堡献猪”庙会仪式，是在一个小盆地的联村组织当中形成的一种交换与分配制度（沈毅、刘一文，1998，刘铁梁，1999），还有像与水利组织，“看青”组织相结合的庙会等。从文化消费来看，庙会更起着重要的市场作用，只要看一看走江湖的民间艺人如何往来于各地庙会，就不难清楚这一点。这些方面在此不再详述，只想说明某些村落庙会，特别是地区中心型庙会的兴衰是与这些经济行为有关的，一般而言，这些庙会的调整要首先适应供需环境的变化。范庄庙会异军突起，就是顺应了范庄近些年来所获致的经济环境优势。包围在龙棚之外的集市上的人群可能有大部分并不是来敬神的，但他们却客观上支持了庙会。相反，原先在范庄附近最大的庙会即铁佛寺联村庙会却相对开始黯然，尽管近年来修复起传统的庙群（罕见的二十几个庙组成的庙群，它使我联想到龙牌会何以会悬挂150幅左右的神灵画像）。这些情况从一方

面说明，庙会的恢复与目前市场经济在农村的发展有直接关联，村民们是在运用他们的地方象征资源对市场经济的导向作出回应。不过，庙会毕竟不是一般集市，它的举办者同时在社会文化层面上也运用这些象征资源作出着某种回应。

小 结

本文对村落庙会的讨论虽以范庄个案为中心，但同时又尽量和所掌握的其他几个个案进行对照，为此提出庙会类型问题和“象征的村落个性”概念等，目的在于将个案材料能够放在相对区别的位置上，以更具体地观察村落庙会形成和变化的原因；特别是通过结合村落的类型及其个性生活的历史来加以比较，以达到对它们作为村落标志意义的真切识别。不过这与其说是一种主张，不如说是为了回答所关心问题的一条思路，并且更是为今后的深入调查提供自己的一个设计，所以才不揣浅陋地发表出来。所要强调的是，在类型的框架下，当我们像尊重个体生命那样去尊重一个村落的文化创造和文化选择时，那么对村落庙会与村落生活实践关系的认识就会变得更加具体也更加清晰，而对它“复兴”的原因也就会讨论得更加明白。总的看法是，每个村落庙会的复兴都有自身传统作为依据，但这个传统却是经历过许多变化的，它已经拥有了在国家力量渗透下和外部力量冲击下调整自身和重构自身的具体经验。另一方面，庙会的恢复，本身就是传统不断调整的表现，也表明了它们是伴随着村落具体生活实践的历史走到今天的，它们通过连续的自足与变通相交替的过程而形成一个个鲜明的自我，并且作为表达村落自我的标志而终于未能轻易失去。村落庙会的特征既来源于自己内部秩序的特殊性，也来源于外部环境，包括社会、经济、文化的处境，也包括自然环境，因而反映出村落“生态”位置的特点。它在一定程度上代表

了民俗传统的村落地方性，包含着村民能够作出解释的丰富内涵。不过由于解释的方式不仅在口头，也在行动上，所以还需要我们给予细心观察和体验。

在国家与社会的视野中来观察庙会复兴现象，可以看出正是由于国家对地方渗透的深入化（不一定是直接干预），才导致基层社会发生着结构性变化，但这对于一些村落庙会的恢复来说不光是冲击，也是一种刺激，因为历史上庙会活动就是与克服危机的意识联系在一起的。在各种资源、利益重新配置和需要村民和村庄集体主动争取发展机会的变革过程中，公与私的矛盾显得十分突出，而体现公共利益的村落庙会对于集合村民全体和增强他们的市场竞争力，具有与村正式政权相合作的能力。从这一点来看，其恢复就是对目前国家力量平和而深刻渗透的一种回应方式，表达的既有经济关系也有道德评价等文化的内涵。恢复到什么程度，以及在恢复中发生何种变化，村落庙会之间也有差异的表现，其现实原因仍是由于它们都处于什么“生态”位置上，这位置是有利于还是不利于庙会的恢复。这些情况总的表明，中国农村社会地方性民俗文化，目前在调整当中仍具有与来自国家和城市社区的文化互相制约和对话的能力。

参 考 文 献

安德明，1996，《天水求雨习俗》，《民俗研究》1996：4。

巴赫金，1996，《巴赫金文论选》，佟景韩译，北京：中国社会科学出版社。

崔仁鹤，1998，“民俗学与比较民俗学”，宋珉应、郑然鹤译，钟敬文主编：《民间文化讲演集》，南宁：广西民族出版社。

杜赞奇，1995，《文化、权力与国家——1900～1942年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社。

渡边欣雄，1998，《汉族的民俗宗教——社会人类学的研究》，周星译，

天津：天津人民出版社。

费孝通，1985，《乡土中国》，北京：三联书店。

高丙中，1999，“社会团体的兴起及其合法性问题”，北京大学社会学人类学研究所中国社会与发展研究中心（工作论文）。

高有鹏，1997，《民间庙会》，郑州：海燕出版社。

黄宗智，1999，“中国的公共领域与市民社会？——国家与社会间的第三领域”，邓正来，亚历山大编：《国家与市民社会：一种社会理论的研究途径》，北京：中央编译出版社。

金耀基，1995，“中国人的公、私观念”，乔健、潘乃谷主编：《中国人的观念和行》，天津：天津人民出版社。

景军，1998，“知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之实地考察”，《社会学研究》1998：1。

康丽，1999，“河北省赵县范庄村二月二龙牌会（99.3.15~3.20）”，（北师大）《中国民间文化研究所通讯》6~7期，“附录”（未刊）。

梁治平，1997，“乡土社会中的法律与秩序”，王铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，北京：中国政法大学出版社。

林美容，1987，“由祭祀圈来看草屯镇的地方组织”，《民族学研究所集刊》第62期（台北）。

1988，“由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展”，《中国海洋发展史论文集》第3辑（台北）。

刘魁立，1998，“历史比较研究法和历史类型学研究”，钟敬文主编：《民间文化讲演集》，南宁：广西民族出版社。

刘其印，1995，“范庄的庙”，《河北省民俗学会简报》1995：1。

1997，“范庄二月二的龙牌会——龙崇拜的活化石”，范庄龙牌会编：《龙牌会文摘》（内部）。

刘铁梁、赵丙祥，1997，“联村组织与社区仪式活动——河北省井陘县的调查”，王铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，北京：中国政法大学出版社。

刘铁梁，1999，“村落庙会与公共生活秩序”，福田アジオ编：《中国浙南的民俗文化》，日本神奈川大学印行。

罗红光，1997，“权力与权威——黑龙潭的符号体系与政治评论”，王

铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，北京：中国政法大学出版社。

沈毅、刘一文，1998，“景宁大漈的‘抢猪节’”，陈德来主编：《浙江民俗大观》，北京：当代中国出版社。

施振民，1975，“祭祀圈与社会组织——彰化平原聚落发展模式的探讨”，《民族学研究所集刊》第36期（台北）。

陶立璠，1996，“民俗意识的回归——河北省赵县范庄村‘龙牌会’仪式考察”，《民俗研究》1996：4。

陶冶，1999，“走进龙牌会”，《民俗研究》1999：1。

王沪宁，1991，《当代中国村落家族文化》，上海：上海人民出版社。

王杰文，1999a，“《民俗问题》的研究指向——对阿兰·邓迪斯几个研究案例的介绍”，（北师大）《中国民间文化研究所通讯》6~7。

1999b，“河北省赵县范庄二月二龙牌会”（未刊稿）。

王铭铭，1997a，《社区的历程——溪村汉人家族的个案研究》，天津：天津人民出版社。

1997b，《社会人类学与中国研究》，北京：三联书店。

1998a，“象征的秩序”，《读书》1998：2。

1998b，“在日常生活中发现史诗——民间文化研究与多元史观的建构”，钟敬文主编：《民间文化讲演集》，南宁：广西民族出版社。

王斯福，1997，“农民或公民？——中国社会人类学研究中的一个问题”，王铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，北京：中国政法大学出版社。

萧放，1998，“社日与中国古代乡土社会”，《北京师范大学学报》1998：6。

萧凤霞 Helen Siu，1989，*Agents and Victims in South China*，Yale: Yale University Press.

许嘉明，1975，“彰化平原佬客的地域组织”，《民族学研究所集刊》第36期（台北）。

岳永逸，1999，“范庄二月二龙牌会中的龙神与人”，（北师大）《中国民间文化研究所通讯》6~7期。

詹森，威·休，1990，“民俗的内部因素和外部因素”，邓迪斯编《世界

民俗学》，陈建宪、彭海斌译，上海：上海文艺出版社。

赵世瑜，1998，“国家正祀与民间信仰的互动——以明清京师的‘顶’与东岳庙为个案”，《北京师范大学学报》1998：6。

赵旭东，1997，“乡土社会的正义观——一个初步的理论分析”，王铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，北京：中国政法大学出版社。

折晓叶，1997，《村庄的再造——一个“超级村庄的”的社会变迁》，北京：中国社会科学出版社。

郑永年，1996，“乡村民主和中国政治进程”，《二十一世纪》总35期。

郑振满，1997，“神庙祭典与社区空间秩序——莆田江口平原的例证”，王铭铭、王斯福主编《乡土社会的秩序、公正与权威》北京：中国政法大学出版社。

钟敬文，1998，“对中国当代民俗学一些问题的意见”，钟敬文主编：《民间文化讲演集》，南宁：广西民族出版社。

周虹，1996，“龙牌会‘初探’”，《民俗研究》1996：4。

周奎书，1997，主编：《千古一村——流坑历史文化的考察》，南昌：江西人民出版社。

周锡瑞，1994，《义和团运动的起源》，张俊义、王林译，南京：江苏人民出版社。

周晓虹，1998年，《传统与变迁——江浙农民的社会心理及其近代以来的嬗变》，北京：三联书店。

庄英章，1995，“现代化过程中的祖先崇拜：闽、台汉人社会之比较”，乔健、潘乃谷主编《中国人的观念和行为》，天津：天津人民出版社。

民间的仪式与国家的在场

高丙中

国家与社会的关系对于当前的学术界以及我们所生活的共同体来说都是最基本也是最复杂的关系。中国近现代的国家与社会关系经历了翻天覆地的变化，加上其间的发展方向又几经曲折，所以要认识这种关系的来龙去脉和现实状况是非常困难的。学术界在近些年已经出版了一些有关的成果，外文文献如 *Modern China* 杂志在 1993 年四月号上的专题讨论，中文文献如张静主编的《国家与社会》（张静，1998）。本文通过关注国家如何出现在民间仪式中来审视国家与社会的关系。

仪式及其包含的符号是至关重要的，因为个人成其为个人，社会成其为社会，国家成其为国家并不是自然的，而是通过文化、心理的认同而构成的，而这种认同又是通过符号和仪式的运作所造成的。“个人”通过符号建立自我，“社会”首先是抽象的符号存在，“国家”是想象的共同体（Anderson, 1983; Calhoun, 1991）。个人是个人，社会是社会，国家是国家。可是，我们通过仪式能够最清楚地看到，个人在社会中，在国家中；社会在个人中，在国家中；国家在个人中，在社会中。

我们在从仪式入手之前，有必要从宏观上叙述一下国家与社会关系的总体发展。在传统社会，人民与国家的距离比较疏远，双方的互动在途径上比较间接，在频率上比较稀少。国家控制人民的深度和力度是极其有限的，于是，在极端的一面有“天高皇

帝远”的说法，有“世外桃源”的存在。在地方上，各种共同体，如家族、村落、民族群体，在很大程度上是自治的。但是，自从被西方帝国主义卷进现代化的历史宿命以来，中华帝国逐渐向现代民族国家转变。国家一步一步建立起对人民的直接统治。

在中华人民共和国的前30年，政府发挥无产阶级专政的威力，打破了家族、民族界限，把人们按照阶级和利益重新组织起来，使人们牢固地归属于行政组织。传统的有限帝国变成了现代单一意识形态的全能国家或总体性国家（Arendt, 1951; Taylor, 1993: 73-74）。国家与人民的关系基本上是命令与服从的模式，在资源配置方面，国家通过计划控制资源，人民通过归属于单位或社队而占用资源；在心理认同方面，国家按照不断在中央产生的意识形态新版本动员人民，而群众则遵循行政序列表示响应。

近20年以来，这种组织方式发生了很大的变化。国家以经济建设为中心，人民因此普遍享有积累私有财产的合法性，进而越来越有能力对自己负责任，结果自主性增强，独立性增强。具体一点说，随着人民公社解体，农民通过土地承包，自主经营，从对社队的人身依附中解脱出来。城市的“单位人”开始分化，一些人从单位游离出来，那些仍然在单位体制内工作的人也不再像以前那样完全属于单位。于是，全能国家的时代终结了（Taylor, 1993: 143-166）。计划体制派生出市场，原来受国家行政指挥的单位人和社员组成了相对自主的社会。国家与人民的关系出现了新的模式，其基本原则是国家和社会通过交换来界定相互的关系。

在这种变动的格局中，民间仪式也不断地在改变自身。仪式既反映着国家与社会的现实关系，也是调节国家与社会的关系的媒介。“红宝书”、“两报一刊”、“样板戏”应该被理解为生产国家的“总体性”的符号和仪式，那时全国是一个舞台。社会一旦

从国家分离出来，就会有自己的文化表现。现在，各地可以自成舞台，各地在国家意识形态之外可以保持自己的价值观、仪式、表达方式，在民族地区则可以按照民族政策堂而皇之地恢复本地的传统。但是，这并不是说地方或社会在仪式上与国家不相干了，而是说双方在分立的前提下正在建立新型的连接方式。

观察国家与社会的新的连接方式应该不止一种视角。本文采取“国家在社会中”的视角（a state-in-society perspective）（Migdal, Kohli and Shue, 1994: 1-4），把国家置于社会中来看待，当然我们只是借鉴这种视角的一个方面，即从象征符号、仪式来探讨（Migdal, 1994: 15）。

国家存在于民间表达方式里。例如，我在青海的土族乡村调查时记录了一件很有意思的事情。由于国家放宽了民族政策，土族的大多数村子近些年重修了寺庙。于是鲍家村重修寺庙是为了“年头年终节令吉日祝报天地国家元首佛神之洪恩”。土族人民把自己对美好未来的愿望或预期与国家的前途联系在一起。国家承认土族的地方传统，而土族群众对国家的权威表达了自己的承认、尊重和祝福。

我们将看到，民间仪式借用特定的符号而让国家在场，而另一方面，国家有时也通过民众的代表或其符号的在场而让人民在场。这种在场界定了国家与社会的特定关系。有时候，国家的在场或民众的在场对仪式的性质具有点石成金的作用。

一 国家作为符号的在场

国家的符号或国家作为符号会出现在民间仪式之中，或出现在民间仪式的场所和道具里。我们在这一小节将通过实地调查的资料展示我们在几个现场的一些发现。

在我们的公共场所，国家的符号比比皆是，如各种标语口

号，“计划生育是中国的基本国策”、“全民动手除四害，大力开展爱国卫生运动”，等等。在农村的一些旧墙壁上，我们偶尔还能够看到过时的标语，如“将无产阶级文化大革命进行到底”、“深挖洞，广积粮”，等等。道路和禾场近旁的墙壁就像考古学上的地层，存在着不同时期的国家符号的石灰层。但是，我们这里谈论的“国家的在场”并不包括此类现象。它们是党政部门的工作行为的产物，是国家的各级代表直接利用行政资源的结果。在这种过程中，从上到下的行政链条环环相扣，显然体现了行政的直接操作。因此，它们不在我们的民间范畴之内。

我们关注的是存在于民间的国家符号。这些符号在“民间”的出现是民间在相对自主的状况下发生的，甚至可以说是民间自觉自愿的选择。当然，在这种选择背后也许有国家部门、国家代表或国家意识形态的间接影响。

我们近些年在民俗活动中不时地看到老百姓在非官方的场合采用国家符号的现象。例一，1998年春节庙会期间，北京白云观门内一左一右矗立着两个临时性的柱子，分别写的是“热爱祖国”和“热爱北京”。白云观是道教协会的地方，民众在节庆期间来参拜神灵，这完全是一种民事活动的情境。可是，让一些人觉得突兀而另一些人觉得自然的是，“祖国”在这里出现了。

例二，北京的民间花会也打“百花齐放”的横幅。北京传统花会（如开路老会、太狮老会、清茶老会、五虎棍会、秧歌圣会、中幡老会等）到目前已经恢复的有近百家，它们在重新出世之初通常都要按照老传统举行“贺会”仪式。过去走过会的老北京人在恢复原来的花会的过程中，先要备齐各种道具，如狮子会得有狮子，高跷会得有高跷；再要有一班人马，能够熟练地使用道具，例如，玩狮子或者玩高跷，在技艺上都有相当大的难度。等到万事俱备，会头们不会想到去民政部门注册，而是择吉日请几位尚在世的老会头和几位熟识或相关的会档的会头光临指教，

名曰“贺会”。传统的花会不能自己说成立就成立，必须有这些人到场见证，表示同行的承认。1997年11月30日，“万年永庆太狮老会”在小西天举行重整仪式，应邀前来贺会的其他花会的会头送来了各种条幅或匾额，其中一块条幅（其实也就是作为礼物的一块约3米长的红布）上粘贴着四个大字：“百花齐放”。这四个字既是毛主席语录，也是国家关于文化艺术的方针政策。在老百姓眼里，它是代表国家的。这些走会的人在此情此境让它在场，自有他们的意图。

例三，北京妙峰山上，在通往灵感宫（娘娘庙）的路边有一棵一围多粗的松树，树旁立着一个木牌，上书“救命松”，其解说词是这样的：“抗日战争时期，前市长焦若愚在此打游击，突遭日机轰炸，交通员不幸牺牲，焦若愚同志因受此松挡护幸免于难。”“娘娘”是消灾降福、保护一方平安的；这棵松树也被相信是起过保护生命的作用的。妙峰山金顶原来是民间宗教的一块圣地，但是在文化大革命中变成了一片荒土。90年代初以来，庙宇重新修建起来，民间的信仰活动也逐渐恢复起来。在这种背景下看这段解说词，我们认为，这一标志的树立说明当事人自觉或不自觉地在民间场所引入了国家正史，引入了国家的代表。这段词完全可以置于革命历史回忆录、革命历史博物馆或革命圣地，可是它现在却出现在“民间”，尽管听起来像是传说。

例四，在青海的一个村子里，我们也看到民众在展示国家符号。这说明，不仅是在北京，即使是在比较偏僻的地方，国家符号也出现在民间场合。这个村在青海省民和县的土族聚居区，是一个单姓村，绝大多数户主都姓鲍，所以称为鲍家村。我们先后于1992年和1994年夏天到这里进行过社会调查。土族人的宗教信仰是非常有意思的，就像他们的文化是由藏族文化和汉族文化熔铸而成一样，他们既接受了藏传喇嘛教，也接受了汉族的道教和民间多神信仰。鲍家村原来有一座喇嘛教的寺（供释迦牟尼、

宗喀巴、观世音菩萨、塔尔寺的佛爷)和一座道家的庙(供川蜀大帝),都在“文革”中被捣毁。庙已经在80年代重修起来了。我们1994年在那里看到,寺的建筑已经落成,但装修尚在进行之中。

我们看到,正在装修之中的鲍家寺内外留存着许多上梁志庆的红纸条幅,上面的内容有:①“值年星官到此,立木上梁大吉”;②“文曲星君到此,立木上梁大吉”;③“地德星君、天德星君到此”;④“爱国^① 信教:鲍家佛寺大殿落成志庆 官亭五户敬贺 癸酉年孟冬吉日”;⑤“慧光福善:本族佛寺落成志庆 本族信士众等敬献 癸酉年孟冬吉日”

由于鲍家新庙早几年落成,本来应该安置在鲍家寺的东西就权且寄存在新庙的前厅侧室内。我们在室内看到的布置是:中间供奉释迦牟尼、南无阿弥驼佛;两边供奉喇嘛教的佛爷,一边供宗喀巴,一边供班禅。案上放置着祖先牌位,上书“鲍姓圣祖圣母百代先祖灵位”,两边的对联是“青山绿水永有在,鲍姓血胤代代继”。

案上还有一个签筒,签筒表面写的是:“献本庙堂佛殿 慈航普度(渡)济世救苦救难菩萨灵签 公元一九九零庚午年春节”。筒内共有66支签。与签配套的“签簿”是对签的解说,用毛笔书写。签簿的前两项内容是这样的:

(一) 抽签前必做事项

先净手烧香点灯,再诚心实意禀告南无大慈大悲救苦救难观世音菩萨求签目的事项。

(二) 抽签方法

一、摇签跪在佛案前,连续摇取一二三都行。

① 黑体是本文作者所加,下同。

二、默念佛恩，从签筒中摸取一二三亦行。

一、每日有时间，多念些佛菩萨：南无阿弥陀佛，南无观世音菩萨，各念千声万声，日后有求必应，有难必救。

每根签上有编号，有等级，还有题名，例如：“第壹签 上上困龙得水”。签簿上与之相应的解说有两部分，一是“诗”，一是“断”，例如，第一签是“上上”签，属于最好的签，对它的解说是：“诗曰：困龙得水好运交，不由喜气上眉梢，一切谋望皆如意，向后时运渐渐高”；“断曰：词讼和吉，病人痊愈，功名有成，求谋大吉”。

签簿的最后是一段“附言”，原文是这样的：

我们的鲍姓圣祖来青大明洪武三十年间，为了解决军饷，大搞屯田制度，内分军屯民屯。成祖永乐元年至四年，公元一四零六年，由陕西行都司都指挥使刘钊从内地调来的。今同仁县保安四屯中有吴屯。吴地是现今江苏苏州一带。但是军屯民屯不能一言。我们鲍家人实系藏族为正据。我们家佛寺内有寺主，并设有布案挂着，上画有鲍姓的圣祖穿着藏民服装，阿爷阿奶领着四个孩和一群羊畜等等，语称大方、二方、三方、四方，所以我们鲍家四大方头的来源由此而生。

圣祖迁到青海，落足于官亭鲍家这块宝土之上，后靠龙虎山，左面有凤凰山，右面有积宝山，前面黄河水，巨浪如同千佛点头，滚滚东流，真是家乡天然胜景。这块土地恩重山海，养育我们快近六百多年，已成鲍家大户称号。再说我们圣祖选有阴宅一处，在堡子下大坟滩，按序埋葬的，我大略记着往下一十七行。此后分亲埋坟三处，每处三辈，三三得九，加上十

七,共计二十六,每人享寿算六十,现已公元一九九零年,大略五百八十七年。原来祖先庄内设建寺庙各一处,不幸寺庙俱废,签子签筒全失无存。幸蒙国家重发慈善宽大政策的关怀下重建新庙一座。为了年头年终节令吉日祝报天地国家元首佛神之洪恩,庄内男女老人自由来合集诵念六字真言麻尼感本封灯经,愿祝国泰民安,风调雨顺,国家太平,世界和平,万民无灾,六畜发旺。这是我们大愿大望。

鲍家村新寺的“爱国信教”条幅,签簿“附言”的祝愿国泰民安,感谢国家元首,都是国家在场的形式。^①

我们从上述“必做事项”和“抽签方法”可以看出,信仰是他们自己与神灵的关系,关键是对神虔诚,可以不与外界、不与国家发生关系;也不必牵涉他人、牵涉国家领导人。“文革”时期他们也要向伟大领袖早请示,晚汇报,成为国家仪式的表演者。可是,这些仪式早就不存在了,他们早就从国家仪式中解放出来了。由于民族政策的宽松框架,他们的信仰活动有足够的自由。他们现在的信仰活动完全是民间的。但是他们还是显露了他们心中的国家意识。

无论是在中心城市还是在僻壤穷乡,这些例子展示给我们的现象是:民间在已经与国家疏离的情况下主动把国家符号接纳进来。这是意味深长的。

二、国家的在场:型塑民间仪式的力量

发达资本主义阶段的国家以及总体性的发展中国家不仅垄断

^① “附言”叙述的家史与国家历史的联系,乃至在国家历史的框架内叙述家史的方式,也都是一种国家的在场。

着暴力工具，而且拥有不同程度的文化霸权。这些国家既是政治共同体，也是社会意识共同体。国家同时是知识、规范的生产者和维护者，同时是合理性和合法性的根源。中国在近现代从王朝变为民国，又变为人民共和国，个人的身份以及个人与他人、与国家的关系也相应地发生了变化。在这个时期，国家成为民间仪式兴衰存亡的决定性力量。

国家可以运用暴力工具捣毁民间仪式的场所和道具，也可以通过特定知识和规范的灌输促使受众自动放弃这些仪式。即使在国家留给民间的社会空间里一些仪式可以恢复，人们也可能自觉改造这些仪式，或者是为了与国家和平相处，或者是为了利用国家、把国家作为一种发展的资源。

我们先后在 1996 年、1998 年和 1999 年对华北某县范村^①龙牌会^②进行了现场考察和问卷调查。而一些同事和朋友从 90 年代初开始就一直在关注龙牌会的演变。这一个案为我们认识国家型塑民间仪式的方式提供了极好的资料。

范村是一个多姓村，现有 900 余户，5000 多人。村民的生计主要是水果种植和相关的加工业。全村人均年收入在 2400 元以上，在本地区属于上流水平。范村也是镇政府的所在地，因此本地的行政、文化、经济的中心就在村口。

解放前范村有十多座庙，其中玉皇庙三座，真武庙三座，五道庙二座，三官庙一座，老母庙一座，奶奶庙一座。全村信仰活动的核心则是龙牌会。近 20 年，这些庙宇一个也没有重建，但龙牌会不仅恢复起来了，而且还办得很成功。

① “范村”是学名，不是真名。这个行政村隶属的镇相应地被称为“范镇”。我们对提到的人名也进行了技术处理。任何人、任何组织以本文为线索“按图索骥”的企图都是没有充分根据的。特此声明。

② “龙牌会”既是庙会的称呼，也是庙会组织的称呼。因此本文在使用时，有时是指作为活动的龙牌会，有时是指作为组织的龙牌会。

龙牌会崇拜的是龙牌，俗称“龙牌爷”。“龙牌”，为木牌，现在供奉的这一个看起来金碧辉煌，是1995年花3万元制作的。龙牌高度接近3米，底座宽1.5米，重300公斤，中间是蓝底金字的“天地三界十方真宰龙之位”，四周是龙文浮雕。我们在一个库房里看过以前使用的三个龙牌，其中，解放前就在使用的那一个高度为0.72米，1958年前后使用的那一个高度为0.84米，改革开放以来一直在使用的一个高度为1.2米。这三个旧龙牌在大小、材料、形制上与新龙牌都存在明显的差距。

村民不是在寺庙里而是在家里和临时帐篷里供奉龙牌。龙牌平日供奉在一个会头家的正房里。这家人的职责是每天早晚为它各烧一次香，接待来烧香的村民和附近民众，并保管好他们捐献的香火钱、还愿钱。龙牌在每年一度的“龙牌会”期间则被供奉在禾场上临时搭建的帐篷（俗称“醮棚”）里享受香火祭拜。农历二月初一，村民用黄幔大轿把龙牌迎接到醮棚里，在这里供奉到初四中午，再送回原会头的家里。在初六上午，它被送到新的会头家。就这样每年一户轮值，直到在每个会头家都供奉一年。

（一）复兴和发展的过程

范村的龙牌会据说有很长的历史。对于它的起源，有的人追溯到上古时代，他们把龙图腾的产生视为龙牌会的源头；有的人根据族谱追溯到村民大量移民到此地的明代；有的人根据一些会头的家史追溯到清代。清代的地方志没有提到龙牌会。根据一些会头家庭的口述史，我们所知传得最久的会头是六代，那么，龙牌会有据可查的历史至少在150年以上。

龙牌会在50年代末人民公社化后遭到压制。起初，人们还偷着在晚上去烧香，即使是干部，白天批判它是封建迷信，在半夜也会跑到供奉它的会头家里去烧香。到文化大革命开始，一切活动都消失了。龙牌从公开供奉转入地下活动。当时所用的龙牌

历经波折，还是保留下来了。

村民在 1979 年^①重新按照会头制供奉龙牌，龙牌从地下转向公开。作为活动的龙牌会是从 1983 年重新开始举办的。当时轮值的会头是“老亮”（1917 年出生，1997 年去世，共产党员）。他的长子“小锁”接受我们的访谈时回忆：先几年都只在家里祭祀，从供在我家的那年（1983）第一次出来搭棚办会。老八路刘英，在村里当五保。他与父亲关系很好，跟父亲商量，得照老规矩搬出来办会。他们跟当时的书记说，书记不乐意支持。但是，他们还是下决心办会。刘英和父亲说好，“出了事，咱俩扛被子上法院”。那时大家胆子小，办会期间叫人在各路口了望，如果见到公安就及时通报。这么一闯，会就办下来了。

村干部一开始都不愿参加，有很多顾虑，部分干部到 90 年代才作为普通的村民积极参加活动。镇政府过去一直都持批评态度，在 1996 年才开始给予实际的支持。县里也是在这前后开始关心龙牌会的健康发展，此前，公安局的内部文件曾经说龙牌会是坏的，该取缔。在县政协主席的建议下，龙牌会在 1996 年增加了象棋比赛、科技咨询和义诊。

（二）醮棚的布置

供奉龙牌的醮棚原来都是搭建在村中的禾场上，1996 年根据镇政府的建议，移到村外新建的农贸市场旁，比原来的场地大多了。现在的场地约 300 亩，据说可以站 3 万人。另外，近在咫尺的新市场大道还可以容纳 5 万人。现在，醮棚的骨架是用钢材和木头搭建的，它的外层采用的是帆布，它内部的间隔采用的是

^① 到 1999 年已经有 21 家成为会头，第一家会头轮值是在 1979 年。在这一年，作为组织的龙牌会重新安排了会头的轮值秩序，龙牌在多年的隐蔽之后重新供奉在一家会头的正房里供人祭祀。

苇席。

醮棚座北向南，长 30 米，宽 20 米，分成三个厅，设为三个坛。前坛主位供龙牌，龙牌后面悬挂佛祖、圣人（手持书匣，上书《興善論文集》）和老君的画像。大棚里除了龙牌是牌位，其他的神、仙、佛、圣、妖、怪等都是画像。画像共计 150 幅，^①其中，前坛 36 幅，主要是前述儒释道的崇拜对象、八仙、奶奶（送子奶奶等）；中坛 35 幅，主要是玉皇大帝及其部属、观音、关帝；后坛 11 幅，主要是三皇五帝系列，如伏羲、女娲、神农；东侧 30 幅，主要是四海龙王、历代医圣如扁鹊、华佗、葛洪、孙思邈、李时珍等、28 宿中的“凶”系列；西侧 34 幅，主要是十殿阎王、28 宿中的“吉”系列；大棚外 5 幅，它们是财神、路神、火神、鬼王、灶神。此外，龙牌会在 1998 年正式在大棚的东侧增加了毛主席像。龙牌会在信仰上属于以多神为基础的民间宗教。

醮棚正面高悬九面龙旗，龙旗右面的旗帜绣着“神威惊天地”，左面的旗帜绣着“圣灵镇乾坤”。它们的两端各有一面大黄旗，分别绣着“因果报应”，“如影随形”。龙旗之下是大幅横联，上书“龙牌盛会传千古，世代威名震四方”，与之相配的竖联是“三界佛祖聚广殿，九州神灵渡众生”。一进大棚，左上方挂着一块大匾，上书“济世昌荣”，抬头还写着“弘扬龙文化造福全人类”，落款写着“大寺庄会员顶礼膜拜”。还有一面锦旗，上书“大地炎黄子孙，都是龙的传人”。

如果说大棚内是“圣”，那么大棚外就是“俗”。大棚的正面（南面）张贴着“光荣榜”，分别是为龙牌会捐款的名单、义务出车（货车、面的、中巴等）的名单、捐献蔬菜的名单，以及会头

① 感谢陈岗龙先生细心地绘制了“醮棚神像布局图”，我们才能够计点神像的数字。

名单、理事会名单。大棚的侧面是宣传栏。其一是农业科技知识宣传栏，主要是各种梨树病虫害的防治方法。其二是书法作品展示。其三是文化知识宣传栏。

文化知识宣传栏的内容非常广泛，其中一些内容与村民的生活有很大距离。有一栏是“饭后四不宜”：“不宜立即饮茶，不宜立即吃水果，不宜马上散步，不宜急于吸烟”。有一栏是“社交中的‘不要’”：如“不要失约或做不速之客”；“不要到忙于事业者那里去串门”；“聊天不要时间过长”；“不要不辞而别”。有一栏是“集古贤文”：有“万恶淫为首，百行孝当先”之类的句子。此外还有“聪明消费者标准”、“生活常识摘选”、“劝报亲恩”等栏目。

（三）龙牌会的主要活动

龙牌会的核心是祭拜龙牌，但是祭拜仪式本身已经变得很简单，只是烧香磕头念经。这些仪式内容可以由信众个人自己单独做，也可以由群众自愿结成的香会一起做。按照传统是要请道士的。在重新恢复的20年里，龙牌会请过一次道士。原来，龙牌会叫“龙牌大醮”，节期供奉龙牌的场所叫“醮棚”，那是因为主要的仪式是道士设坛祭神。在1992年的龙牌会期间，筹委会曾请道士来念经。道士是从很远的邢台地区请来的，十多人。据说他们的负责人在北京白云观呆过。道士的仪式是在会头家安土地，在会场取圣水，请五老，过金桥、银桥。对于后来不再请道士的理由，筹备会的人是这样解释的：他们太挑剔，早中晚的活动都得由他们安排。再说了，咱们这儿既不是道教，也不是佛教，请也没有什么必要，也没有什么用。

龙牌会能够在庙会期间吸引10多万人次来参加活动，其中许多人捐献钱物。龙牌会的活动按照资金的流动来看，包括接受捐献、加以合理地使用这两大部分。人们的捐献可以是义务劳动

(除了会头、筹备会的人是有街头的义工,还有上百名村民来做临时义工),可以是车辆和其他工具的免费使用,可以是食品(如蔬菜、水果),当然还有现金。我们1998年在现场的公告栏看到,人们义务献车53部,村民献菜的有303户。我们在访谈中获悉,1992年至1994年的现金捐献比较多,每年达8万元;1995年至1997年的现金收入比较差,每年4万多元;1998年总收入40900元。在开支上,前几年每年都有结余,近几年每年都超支。例如,1998年就支出57000元,其中,我们问到的开支有:伙房开支大约是1万,请戏班唱戏开支7千元,外事接待总开支6千元,放焰火开支3千元,宣传费用2千元。

(四) 对“龙”的改造

范村的龙牌会所供奉的龙牌可能是土地爷牌位^①,也可能是众神的牌位^②。在1990年前后,随着龙牌会的规模越来越大,龙牌会的文化人(村民和外来的知识分子)逐渐统一口径说龙牌供奉的是勾龙,是“龙的传人”意义上的龙。组织者印刷龙牌会简介、向客人介绍龙牌会渊源都讲述这一内容,并在聚会场所悬挂“炎黄子孙都是龙的传人”之类的硕大横幅。我们先后在1998年和1999年分别对范村村民和前来参加庙会的外村人进行问卷调查,72%的范村人、50%的外村人认为龙牌爷是中国人的祖先(见下表)。“龙的传人”是加强中国人的凝聚力的口号,在近些年被赋予了深厚的爱国主义政治含义。龙牌会的组织者通过意义和认同的再生产(重新解释并加以传播),使自己的信仰活动由原本可能完全不被外部世界接受,变成了大家很难拒绝在政

① 土地神又称为“福德龙神”。

② 可能因为牌位饰有龙的图案而称为龙牌。叶涛教授、刘铁梁教授在和我的交谈中引用他们的调查见闻论证过这个推论。

治上承认其正确性的东西。

村民观念中的龙与龙牌

	国人祖先	灵验	有捐献	来拜神
范村村民	72	91 %	97 %	94 %
外村人	50	82 %	66 %	77 %

其实，国家表述中的龙图腾与村民的龙牌爷在观念上有天壤之别。现当代的“龙的传人”是说我们都是以龙为图腾的那群先民的后人。那群先民可能相信龙是自己的祖先，可是我们知道这种说法只是神话而已。村民的“龙是祖先”是一种真诚的信仰，在这一点上他们与先民相似：龙是真实的存在，我们与龙的关系既是历史的，也是现在仍然保持着的。范村村民相信龙牌（或龙牌爷）现在还灵验的占 91%，因此在庙会期间有所捐献的占 97%，到庙会现场祭拜的占 94%；接受我们的问卷调查的外村人在这三个方面分别占 82%，66% 和 77%。两种人在这三个方面的比例都高于认为龙牌爷是中国人的祖先的比例，这可能暗示，村民“龙是祖先”的观念不是龙牌信仰原有的内容。

（五）国家作为型塑力量的在场

传统民间文化在当前复兴，并不是什么都能够复兴，即使那些侥幸得以复兴的也不可能是原封不动。只有在国家力量在当地留下的余地或漏洞里，地方特色的文化才能够复兴，并且是有所改造的复兴。在相当大的程度上，人们主要是把传统文化作为素材，在国家容忍的框架里重新塑造出来，进行自己的文化生产。

有时候国家的力量威威赫赫地摆在那里，有时候国家以隐蔽的方式存在。人们在开展民间文化的复兴活动时，有时候越是能够成功地规避国家的力量，就越是容易顺利地开展活动；有时候

越是能够成功地利用国家的力量，就越是容易发展。

总的来看，龙牌会的存亡、兴废在根本上是由国家为民间留下的自由度所决定的。在以高度的总体性为特征的“文革”时期，范村是一个大队，农民都是社员，他们的时间、空间和精神世界都被国家所主宰。他们的作息时间为集体所安排，私人住宅以外的几乎每一寸土地都是“抓革命、促生产”的空间，国家的符号（伟大领袖、标语口号、红旗、模范人物等）占据着他们的感官和记忆。大队不可能有安置龙牌的位置。等到公社撤消、大队解体，随着农民逐渐获得处置时空和精神世界的自主性，龙牌先是可以公开供奉在家庭里，后来又出现在公共空间里，并演变成盛大的民间仪式。

当初龙牌会能够在范村恢复起来，而那些庙宇没有一个得以重建，这也是国家的在场起作用。大兴土木要到政府部门办理审批手续，修建民间信仰范畴的庙宇通常是难以得到政府批准的（一些地方不经过批准就修建，也有个别地方用变通的方式获得批准）。相比之下，龙牌会具有规避国家力量的一些优势。恢复之初的龙牌比较小，作为牌位在场地上容易安置，作为活动在时间上比较短暂。它不像庙里的塑像，一年到头立在固定的地点。在最初不很安全的时候，龙牌会一方面存在、发生，另一方面又能够消失、隐蔽。终究还是国家在乡土社会的存在方式为龙牌会提供了一种可能性。

国家整体的经济发展为龙牌会提供了发展机会，影响着龙牌会的场面、规模和声势。由于农户的现金收入增加，农民可以捐献比较多的香火钱、还愿钱，为扩大龙牌会的规模奠定了经济基础。一百多元的牌位可以升级为三万多元的牌位。经济增长使越来越多的农户可以购买汽车跑运输，龙牌会也因此获得更大的交通方便：一方面，十多家农户用自家的卡车、客车为龙牌会服务，可以接送更多更远的花会来表演民间歌舞；另一方面，交通

工具的便捷使方圆几十里的人来赶会的更多。最近几年，龙牌会甚至有实力模仿国家的庆典仪式，在会场燃放颇有规模的焰火。

从具体的恢复过程来看，龙牌会的各个存在阶段都有国家的多种形式的在场。例如最初，人们追随老八路恢复龙牌会，他们或许是把老八路的带头理解为一种形式的国家的在场。在村民看来，老八路是村里的人，也是国家的人。例如后来，庙会的理事会在大棚内供奉神明之外，又听县政协的领导的建议在大棚外办科技栏，这实际上是国家知识体系和政府意志的在场。

民间文化的热心人有时可以绕过国家力量，但有时不得不主动地面对国家力量。其中的有效方式就是使自己（哪怕是部分地）合法化。龙牌会合法化的突出事例是村民使地方上的龙转化为中华民族的龙的尝试。尽管龙图腾与龙牌爷在意义上是不同的，但是，外部世界（包括国家）接受他们的合法化却能够产生积极的后果。龙牌信仰本是一种地方性的信仰，他们把龙牌与国家历史中的龙图腾联系起来，是在努力在自己的观念世界里建立对国家的认同，是在努力改造自己的旧文化。国家承认他们的合法化，就等于在鼓励他们的努力。正是因为国家符号、国家价值观的在场，才有民间文化合法化的必要。

三、国家的在场：对民间仪式的征用

现代的民间是指国家给普通民众留下的一种空间，人们在这种空间里享有一定的自主性。我们在前面两个部分主要是讨论国家怎么在民间场合出现，也就是国家的符号或代表怎样到民间来与民间仪式发生关系。简而言之，我们讨论的是国家在民间的出现。与此相对，我们下面将要讨论的是民间仪式怎么在国家场合出现。

民间仪式进入国家的场合，不可能采取闯入的方式，而大都

受到某种征召。国家征用民间仪式，把民间仪式纳入国家事件，成为它的组成部分。在这种情况下，国家提供舞台，或者说，国家就是现场，民间仪式应邀走出民间，参与国家的或附属于国家的活动。众所周知的例子是民间的秧歌队、龙灯队或狮子会被安排在国家庆典中表演。

民间仪式被国家或国家部门及其代表所征用，主要取决于它们潜在的政治意义、经济价值。国家在节日活动、重要庆典中让民间花会表演，最直接的功能在于借助它们制造热闹场面。但是这种热闹场面的政治意义却很丰富。首先，民间仪式固有的象征意义如“喜庆”、“祥和”被凸显出来，可以作为“安定、团结的政治局面”的印证。其次，民间仪式在历史上制造“普天同庆”、“与民同乐”的盛世气氛的功能在今天实际上被用来表达对政府成就的肯定。最后，政府需要民众通过仪式参与国家活动。在当今的国家政治生活中，民众的积极参与是必需的而实际程度又是不够的。解决这个紧迫的问题是包含风险的。但是，让民众通过表演仪式或观摩仪式来参与或体验参与，在现实效果上既简便又安全。

民间仪式具有潜在的经济价值，这一点在近些年逐渐被认识、被开发利用。从小的方面说，地方政府部门在工程剪彩、欢送新兵入伍之类的活动中叫（甚至不用“请”）花会来表演，只需花费很少的钱，有时甚至不用花钱。即使不考虑花会表演的政治收益，仅仅“经济”一项就是值得的。从大的方面说，地方政府为了发展地方经济，网络民间仪式资源举办形形色色的地方节庆活动，例如海南的椰子节、广东的荔枝节、广西的民歌节。我在11月参加了“99’南宁国际民歌节”。南宁市政府利用歌仙刘三姐的传说资源和本地民族的对歌传统举办民歌节。在民歌节期间，组委会请广西各州县选拔民间歌手来南宁进行对歌表演，并以此为因由组织各种群众活动。当然，最重要的是组织各种经贸

活动。在这种情况下，民间仪式是经贸活动的招徕手段，起广告或招牌的作用。

我们下面以北京民间花会的一个代表性人物在近些年为例，看一看民间仪式被国家征召的条件以及在这些过程中官方与民间互动。

笔者近几年特别关心北京民间花会的复兴，和几个朋友一起也做了一些调查。我们于1997年11月30日在小西天观看了“万年永庆太狮老会”的重整仪式。后来我个人又在1997年12月25日专门访问了其中的一个关键人物杨师傅，地点是杨家，时间大约为五个小时。下面是对这次访谈的部分内容的整理。

问：杨师傅，你上个月在重整仪式上的精彩表演，真正当得起“老当益壮”这四个字。你玩狮子的这番工夫是怎么练成的？

杨：我1935年出生，一开始练的五虎棍，解放后才练狮子。我从开始学五虎棍的会叫“万年同乐”，会首是黄锦芳（汉），教武场的老师是白玉（回），会员有回、汉、满三个民族的人。黄家比较有钱，在德胜门外开钟表铺。除了武场（即玩棍的），还有文场（即民间器乐），有鼓、锣两种乐器。我的功夫是在他这个会打下的基础。

我到17岁，开始练狮子，太狮、少狮两种都练。先是跟着练，后来也可以演狮子头了。我父亲、爷爷都练狮子，我就跟他们学。

父辈玩狮子的会是“西猪市万年永庆太狮老会”。这个会可有段来历。在东四附近的猪市，那些杀猪卖肉的好玩狮子。最先成立的是东猪市“万年吉庆”狮子会，然后，西猪市也成立了一个狮子会，叫“万年永庆”，会首是吉龙泉，开轿子铺的老板。在国民党时期，席子厚，一个军统特务，

花钱把这个会买下了，搁在家里。1948年初，我父亲和他的三个拜把兄弟在德外挨家挨户收钱，收得800块现洋，把这个会买过来了。这个会这时候才从城内移到了德外。文革期间，狮子和道具都被毁了。红卫兵毁的。

问：你记得“万年永庆”参加了哪些重要的活动？

杨：这个会过去每年都去妙峰山进香，国庆十周年在天安门也表演过。

问：你一辈子都干过什么工作？

杨：河北徐水的人在天安门看中了我的表演，请我去徐水县杂技团工作了两年。在这前后，我都是在一个单位的食堂当炊事员。“文革”期间，我被下放在北京昌平的一个公社劳动，一干就是13年。逢到进城看我父亲，我还和父亲、父亲的拜把兄弟在一起练功，不过，已经没有狮子道具可玩了。我1981年回城，1984年开始搞个体，卖清真食品。

问：听说你当过好几个会的教练，都是几个什么样的会？

杨：我教的多了，到哪儿我都是教练。1986年，师傅（白玉）恢复“万年同乐五虎棍”，自己做会首。解放前他是这个会的教练，但不是会首。师傅去世后，高永福接这个会，在1988年改玩狮子，不玩五虎棍了。解放前它是没有狮子的，只是一个棍会。玩棍也好，玩狮子也好，我都是教练。

1989年，我教出了青龙桥太狮会。它在解放前是一个粥会，舍粥的，他们恢复的时候想改弄狮子，就请我去教。会首是达柱子（小名），当时已经60多岁。他们家解放前就是会首。当时重整是为了赶亚运会期间的表演机会。他自己掏钱弄的。

再后来就是“万年永庆”，开始活动是在亚运会之后。

我是教练，狮子是外甥蔡增和置办的，所以在崇文区花会协会登记时写的蔡增和为会首。他是登三轮的，从知青回来就登三轮，当时也没有什么负担，就花钱置办了。他跟我学。

问：你们这些会在相互发生关系之外，与各级政府有什么联系？

杨：北京各区有各区的会，还由区里组织协会。费文通前几年是西城区的花会协会会首，现在这一届是马贵祥。区里有表演，文艺干事就找马，马再邀集各会。总会首是区里召集各会负责人开会选举的。三、五年一选。

政府有活动，文艺干事就找你。现在活动少了，92年前后活动多，如亚运会、每年的拥军优属活动。

问：参加活动给钱吗？

杨：官面的钱很少，也给一点。像龙潭湖春节庙会的活动给的钱多，一场500元。到时候他找你。我们在1993年、1994年去过龙潭湖。你看这个获奖证书：“杨德明同志获1993年春节第七届龙潭杯花会比赛表演奖。评委主任：贾作光”。只要是比赛，我去，一定得奖。

问：这个奖重要吗？

杨：龙潭湖的奖还是很重要的，有没有当然不一样。得这个奖也不容易，竞争很激烈，还得有些真功夫。

我们春节期间准备去的地方是龙潭湖、玉渊潭。再往后去妙峰山。具体日子还没有定。今年跑，有优点，有费家的车。现在我们是现代化得多了。以前用平板车拉，一次只能在一个地方，搁哪儿就不动了。

问：恢复花会，有人会说封建迷信。你们为什么要恢复？

杨：恢复的是民族艺术，传统文化。花会对民间有好处，对老百姓有好处。喜闻乐见，老百姓爱看，大伙也乐意

表演。那是在文化大革命期间，给你扣上帽子，“四旧”呀，“封建迷信”呀。文革以后，中国改革开放，活了。对不对。人们生活提高了，所以这点传统艺术要发挥出来。你比喻，京剧，发扬它，别丢失了。气功，早先是厉害的，经过多少代传下来，一个师傅留一手，现在就差了。花会不能这样，我们要教，就全教给徒弟，还要发扬光大。比如这太狮，不挖就没有。政府也在讲弘扬传统文化。

问：如果政府的部门出面，把你们会狮子的找来开会，切磋技艺，行吗？

杨：政府出面，这是好事，不是坏事。对保留北京的传统有帮助。政府组织，它只组织游园，把我们搁在一起。各种政府庙会的作用，是给人们取乐，欢度春节，把人们疏散开，要不然都挤到天安门了。我们演出，也是为人民服务，钱是次要的。出去一天，1千块钱，50人分，还要吃饭，能够有多少钱？

问：你说，在太平年间才玩会？

杨：日子难过，就搁下。好了再玩。平静了再玩。乾隆年间最兴盛。西太后时期还玩得热闹呢，你别看那时挺乱。不像文革，一下子全没了。

问：这个社会能够让你们玩会，也就说明它算得上“太平盛世”啦？

杨：对对。

我们从杨师傅个人的讲述可以见证民间花会复兴的许多方面，尤其是它们与政府的关系。除了前面所说的政府对民间仪式的利用，花会的民众在这种互动中也有所图，有所得。

北京的民间花会曾经是作为一种生活方式的内容而存在的，它们有自己的信仰体系（如碧霞元君信仰）作为支撑，有自己的

运作制度（会规），有自己的活动中心和服务对象（一年一度的妙峰山进香和市民在特殊日子举行仪式活动的需要），有自己的活动主体（各种店铺的老板和从事服务业的工人），并且形成了各树一帜的名号。它们是受到社会推崇的，它们存在的合理性是不证自明的。可是，历史的巨变使这样一个文化体系分崩离析了：所有这些因素解体了，并随着时间的推移逐渐从现实中消失了；它们的合理性却转化为消灭它们的合理性。因此，它们的复兴首先是聚集传统资源和赢得新的合法性的问题。

我们看到，这一传统现在又以多种形式浮出世面。其一，它还活在当事人的记忆里和血脉里。像杨师傅这样的人不是一个、两个。花会曾经是他们的生命的一个重要部分，他们的脑子保持着花会的故事；他们的身心体验着花会带给他们的荣辱，他们的肌肉留存着花会的功夫。其二，它还活在对家世的社会记忆里。像杨师傅、费师傅这样的热心人能够成为复兴的带头人，得到群众的承认和配合，他们的家世起了重要作用。他们出面组织，好像就合情合理。其三，它还活在名号这种无形资产里。民众现在要成立一个可以上妙峰山的会，通常必须有历史的因由，也就是必须有一个属于这一传统的名号作为旗帜。杨师傅参与的多数狮子会都只是有一个历史的名号，但是，一个名号就可以赋予你组织一个会的基本的合法性。

从外部条件来说，政府和市场是花会恢复的两个最基本的前提。从政府与花会的关系来看，亚运会、拥军优属活动、龙潭湖春节庙会都是政府行为产生的对花会的需求。其实，北京妙峰山进香庙会在1993年重新开放，背后也是门头沟区各级政府的组织和支持。政府的需求和组织作用从根本上赋予了花会复兴的正当性和合法性。北京的主要庙会现在都是各区主办的，都是政府活动，民间花会的到场就是被征用。

但是，民众并非只是被动地被利用。我们看到，民众往往期

盼着被征召，因为对于他们来说，被征召意味着某种非正式的承认，也就意味着自己组织花会获得来自政府的一定程度的合法性。所以，他们的态度通常是积极的。

四、国家的在场：民间仪式与治理模式

一种新的统治模式在 90 年代成为国际学术界的一个热点，这就是“治理”（帕格登，1999）。国家与民间互相合作，政府与非政府组织共同协商，治理（governance），作为一种新兴的政治机制，受到越来越广泛的关注和推崇。

治理意味着统治的含义有了新变化，意味着一种新的统治过程。与传统的自上而下的统治方式不同，治理模式在过程中体现为上下左右好说好商量，在结果上则达到互惠或双赢。治理，“是在众多不同利益共同发挥作用的领域建立一致或取得认同，以便实施某项计划”（阿尔坎塔拉，1999：105）。治理的主体是指那些出自政府但又限于政府的公共机构、组织及其行为者。良好的治理与有效的政治参与是密切联系在一起的。治理，意味着尽量让所有的当事人都有所参与，有所承担，有所收获或者各得其所。

进行现代化的国家往往通过取缔地方组织并清除民间社会的仪式传统来实行有效率的统治。毋庸置疑，这种统治方式在取得效率的同时也造成了一些社会问题。在近些年，国家与地方社会的关系在重建的过程中也出现了新的尝试。其中的一些例子具有治理模式的特征。贵州榕江县政府与摆垭山苗族群众通过“议榔”建立地方秩序的起因和后果是一个极好例证（杨昌才，1992）。

榕江县摆垭山周围五个乡的 13 个村、30 多个苗寨，共约 3 万人，于 1989 年举行隆重的“议榔”仪式订立民约。其主旨是

制止红白喜事大操大办的风气，制止姑表亲和包办婚姻，使7个寨子重新通婚。1989年初，当地苗族的民间领袖王家齐等17人，反复协商，决定采取“议榔”仪式进行社会改革，得到了榕江县委的支持、协助。在一个政府同意也符合民间习俗的吉日，30多个苗寨的群众，穿着节日盛装，齐集摆垭山。“议榔”仪式开始，购买的牛绑于木架下，由王家齐等人用斧头将牛敲死后，取下牛角（按老规矩，要取牛头，这次作了改革，只取角），在已划定好的坡脚，挖坑埋下，牛角上面竖立石碑一块，碑上撰刻苗、汉两种文字的榔规。然后，由榔头王家齐宣读“榔规”，然后由一名歌师按“榔规”条款编成的苗歌理词，朗诵一遍。各寨代表纷纷打开录音机收录。朗诵完后，全场欢欣鼓舞，表演斗牛、吹芦笙，表示欢庆议榔成功。当晚，凡参加议榔活动的各家各户，都分到一份牛肉，全家老小共食。

《榔规》的“引言”说，“榕江县摆垭山一带12村30余寨语言、服饰、习俗相同的苗族和居住在这片地区的各族人民，在中国共产党和各级人民政府领导下，根据《中华人民共和国宪法》和《中华人民共和国民族区域自治法》‘各民族都有使用和发展自己的语言文字的自由，都有保持或者改革自己的风俗习惯的自由’的精神，为有利于生产生活，有利于社会安定团结，促进各民族共同繁荣，决定对本地区不利于社会进步、生产发展和影响民族团结的不良习俗进行改革，经大家讨论议榔如下。”条款的内容主要是提倡婚姻自由，红白喜事不铺张浪费，民族团结等，违者罚款。

我们看到，仪式是民间的，但是民间的仪式在贯彻国家法律的精神。国家部门要达到对乡村的统治，但是国家没有派警察或工作队下乡，而是让民间的“议榔”组织自我表现的同时兼有国家机构的职能。

民间传统的权威形式在这里有法律依据，有政府的支持。国

家法律、地方政府的功能有民间权威以自己的方式去落实。民间能够主动引述国家法律条文，那是因为人民有动力借此证明以传统的方式解决自己的社会问题的合法性；地方政府对民间恢复地方传统有一定的积极性，那是因为这一传统帮助维持了自己负有责任的地方秩序。这两种有可能对立的势力在这里互相取得了认可和合作，达到了一定程度的互惠。

诚如有的学者所论述的，有必要承认发展中国家的公私机构和自愿团体的互相依存，因为治理的概念是：它所要创造的结构或秩序不能由外部强加；它之发挥作用，是要依靠多种进行统治的以及互相发生影响的行为者的互动（斯托克，1999：19-20）。国家与民间的沟通要通过人或人的合作来实现。国家的干部与民间的祭司合而为一。

当国家与地方传统的关系处于紧张阶段时，国家要强行统治地方，“国家的人”（单位人，如教师、干部）去农村开展“社会主义教育”运动，进行整风，鼓动破“四旧”。他们代表国家促进落后的地方达到国家规定的文明水准。在国家开始缓解这种紧张关系之后，国家要在统治之外建立受欢迎的治理却是不容易的。上述榕江县的那种官民合作毕竟只是比较少见的一种类型。一些调查提供的资料透露了“官”与民间的密切联系，但还没有达到合作进行治理的地步。

我们采用的例子（杨庭硕，1997：253）表明，一些地方上的人经过努力成为了“国家的人”，可是他们现在积极把自己转变为“地方上的人”，还要成为地方领袖，民间权威。

我们一个课题组的杨庭硕教授对贵州杉坪寨苗族的调查为我们提供了例证。一个名叫罗泽清的人，是土改积极分子，后来入了党，还当上了党委书记。在70年代以前，他完全服从党的政策，带头消灭传统势力，如焚毁本宗族的祖鼓，严禁杀牛祭祖，甚至不准吹芦笙，不准表演民族民间歌舞。80年代他年老退休

回乡，在新的政治气候下，在复兴起来的传统势力熏陶下，他又带头杀牛祭祖，当上了“文革”后第一个“东宏”，主持地方上的宗教仪式。90年代他又当上了新恢复的寨老。一个人在外界的成功是一回事，在本宗族的地位必须按照当地规矩才能取得。另一位小学校长，曾经当过兵立过功，于1992年举行了杀牛祭祖的仪式，当上了“东宏”。调查者接触了很多像罗泽清式的人，他们都扮演双重角色，对外是干部，对内是鬼师、歌师或寨老。国家与这些重新崛起的地方势力、宗族势力在当地的磨合，必需由这些能够在两边进行沟通的人操作。这些双面人可能受到某种势力的否定，也可能成为国家在地方上实行治理的依托。

人民总是生活在具体的地方，同时又是更大的政治共同体的成员；他们承载着地方传统，同时又受到国家意识形态的影响。国家与地方民族传统、政府与人民的这种新型关系的种种表现是文化仪式的相互承认。这在目前对维持两边的联系和合作是很重要的。在其他一些共同体内，人民通过投票赋予政府以合法性，相对而言，这只是一种政治仪式的承认。但是，“承认”毕竟已经开始成为我们的共同体运作的重要机制。

参 考 文 献

阿尔坎塔拉，辛西娅，1999，《“治理”概念的运用与滥用》，载《国际社会科学杂志》第16卷第1期，第105~113页。

帕格登，安东尼，1999，《“治理”的缘起以及启蒙运动对超越民族的世界秩序的观念》，载《国际社会科学杂志》第16卷第1期，第9~18页。

斯托克，格里，1999，《作为理论的治理：五个论点》，载《国际社会科学杂志》第16卷第1期，第19~30页。

杨昌才，1992，《少数民族习俗改革与社会主义精神文明建设》，载《民族理论研究》第2期。

杨庭硕，1997，《苗族生活方式的变迁》，载高丙中主编《现代化与民

族生活方式的变迁》，天津人民出版社，第229～264页。

✓张静，1998，主编《国家与社会》，浙江人民出版社。

✓Anderson, Benedict, 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.

✓Arendt, Hannah, 1951, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

✓Calhoun, Craig, 1991, "Indirect Relationships and Imagined Communities", in *Social Theory for a Changing Society*, edited by Pierre Bourdieu and James Coleman, Boulder: Westview Press.

Migdal, Joel S., 1994, "The State in Society: An Approach to Struggle for Domination", pp.7～34, in *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, edited by Joel S. Migdal, Atul Kohli and Vivienne Shue, Cambridge University Press.

Migdal, Joel S.; Kohli, Atul; Shue, Vivienne, 1994, "Introduction: Developing a State-in-Society Perspective", pp.1～4, in *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, edited by Joel S. Migdal, Atul Kohli and Vivienne Shue, Cambridge University Press.

✓Taylor, Jay, 1993, *The Rise and Fall of Totalitarianism in the Twentieth Century*, New York: Paragon House Publishers.

民间社会与仪式国家： 一种权力实践的解释

——陕北骥村的仪式与社会变迁研究*

郭于华

引子——祈雨

“上山采云，沿河取水——”，随着雨师声音悠长的呼喊，青龙大王、黑龙大王和菩萨的神轿下山了。婆姨、女子们纷纷躲避，却又在房后或墙边偷偷窥视着。那摆放“神神”牌位扎满柳梢的三个“楼楼”（神轿）由几个后生抬着，从山上的龙王庙和菩萨庙出发，行进到村庄的公共空间——小桥滩的戏台上。落下神轿，经过一番类似于神判的定夺，选好“马脚”（抬神轿者），确定了“上山采云”或“沿河取水”的方式，龙王的出山巡游便开始了。行程路线不由人定，而是冥冥之中神力所致，抬轿人鬼使神差般地受轿杆的支配，在山圪塔上攀上跃下或在沟底河边蜿蜒游走，不时也会走入邻近村庄的地盘。龙王的仪仗在众人簇拥之下行进在村庄周围的梁峁沟岔之间，“叫雨”之声在山中回荡着：“龙王老人家就下哟，下下个海雨哟”，众人的“合雨”声更是气势非常：“噢，万民”。祈雨的队伍中全体人员都是头戴柳条编成的帽圈，赤背赤足，在六月的炎炎烈日下奔走呼喊，好像非

若此就不能感动龙神普降甘霖。到了夜晚，“神神”的轿舆停放在戏台上，有专人轮值照看，同时还要进行“圈雨”的仪式，即通常由牧羊人按照可能降雨的范围行走一圈，把降雨限定在一定的区域之内。抬龙王出山一般要持续三天，抬毕后将神轿放在每年唱雨戏的戏台上。近些年来有两年干旱抬了龙王，每次都是抬回来雨就下来了，此时，男人们便在安放神轿的戏台前跪下一大片，在那苍天的雨露中跪着、拜着、念诵着，雨水和着眼泪在许多人脸上流淌着。

“骥村的龙王灵得恶了（方言：意为非常灵验），一抬就下（雨）”，这是骥村人和周边村庄村民们不无自豪的评说。神灵既然如此眷顾众生，人们也得虔诚有信，给“神神”许下的一年一度的雨戏也将就此拉开序幕，骥村一年当中最隆重和热闹的时日开始了。

这是 90 年代中期发生在陕北农村的一个祈雨的故事。这是一个已经中断了将近 40 年，只是在最近的几年中才开始恢复的一种传统的民间仪式活动。

一 关于仪式、象征与权力、政治关系的思考

令人感兴趣的还不仅仅是上述仪式活动所包含的神秘、古朴特性和浓厚的地方文化色彩，而是这样一场戏剧上演的背景：陕北是一个在 30 年代末期就处于共产党政权影响下的革命老区。从 50 年代末开始，上述的祈雨等活动就被作为封建迷信而遭禁止；80 年代以后，随着政治和意识形态统治的松懈，祈雨伴随着其他类似的民间活动重新出现在这里人们的日常生活之中。或许人们可以将这类活动视为人民公社解体、共产主义意识形态的支配消退之后传统的复活，或是改革开放背景下民间社会与本土

文化的恢复与再造，但我在这篇论文中则将其作为探究近半个世纪以来民间社会与国家权力交互作用过程的一个起点。

1. 作为人类基本生存技术的仪式

将仪式作为探讨国家与社会关系过程的切入点，并非由于仪式与象征是人类学研究颇为偏好的领域，而是由于它们作为一个社会或族群生存状态与生存逻辑的凝聚点而存在。在外表上，仪式由于神圣化而显得神秘、怪异，而就其实存在的内容来说，它往往与当地人们日常生活中最基本的生存技术相关联。在传统人类学通常关注的原始民族中，在既无文字又无正式教育的情况下，仪式与象征便可以使当地人们为了生存所必需的知识永远传承下去。利奇（Edmund Ronald Leach）曾经用一种新的方法来看待仪式行为的持久重复性，即从知识与信息的角度分析仪式，他指出，世界本身是通过分类而创立的，仪式重复叙述这一分类结果从而把它吸收的知识传之久远。没有文字的民族有各种动机来经济地使用他们贮存的信息，一切知识都必须贮存在活着的一代人所知的故事和仪式之中。这些贮存和传递的知识可以分为关于自然的信息和关于社会的信息两类，而在形式上则有用言语表达的信息和用行动表达的信息。所以，一个仪式序列在“充分”实施的时候往往一再重复自身，把信息多次重复地发出去（埃德蒙·R. 利奇，1966年，第403～408页）。

2. 作为人类生存意义的仪式

克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）则从另一个角度揭示了仪式与人类生存关系的基本问题，或者说是有关人类生存基本逻辑的关联。在格尔茨看来，人类是与象征密切相联的：人类是如此地依赖于象征和象征体系，以致这种依赖性决定着他的生存能力。使人崩溃的威胁至少有三点：他的分析能力的极限、忍耐能力的极限和道德见解的极限。挫折、痛苦和道德困惑构成的强大挑战，是所有宗教必须给予应对的。而正是通过仪式（圣化了的

行动)才产生出“宗教观念是真实的”、“宗教命令是完满的”这样的信念。通过某种仪式形式,动机(motivations)与情绪(moods)及关于存在秩序的一般观念才是相互满足和补充的。通过仪式,生存的世界和想象的世界借助于一组象征形式而融合起来,变为同一个世界,而它们构成了一个民族的精神意识(Clifford Geertz, 1973: 87-125)。人对其生活世界的意义的理解,同样是人类生存的基本问题

3. 作为权力实践和权力技术的仪式:

近年来,国家与民间社会的关系及其历史过程一直是人类学、社会学关注的重要问题。在探讨这一问题时为了分析和叙述的便利,我们常会使用国家与社会、上层文化与民间文化、现代性与传统、正式制度与非正式制度等一系列对应性的概念。而这些对应概念的使用有时也会导致研究视域和思考上的二元对立,即将国家与民间社会视为各具不同性质、不同逻辑的位于两极的研究对象,并将正式的、法治的、理性的、现代的、普遍主义的等性质归于前者,而将非正式的、礼治的、迷信的、传统的、特殊主义的特性归于后者。事实上,现代国家的实质内涵并非只居于传统到现代的线性逻辑的一端,从本土社会与文化中孕育生长出来的国家和国家意识形态,与其产生的基础既相区别又有着无法分割的联系;共和国作为农民革命胜利的结果亦不可避免地带有乡土社会与文化的深刻烙印。因而,国家与民间社会、大传统与小传统、上层文化与下层文化、统治意识形态与民众观念之间的联系、沟通和互动过程才是认识社会构成与文化特质及其变迁的最重要角度。

柯恩(Abner Cohn)在《双向度的人》(Two-Dimensional Man)一书中,概括了的权力关系与象征行为这两个不可分割的维度(Two Dimensions)。指出象征符号和仪式行为等通常被视作非理性的东西并非专属于所谓原始的、野蛮的或传统的社会,

现代文明社会的权力运作亦离不开它们。仪式与象征既可以表达权威，又可以创造和再造权威（Abner Cohn, 1974），它们与权力关系相互依存、互为因果。这一点常常为人们视而不见，因为我们身在其中，它构成我们生活的一部分，成为“视作当然”（taken-for-granted）的东西。

克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）在描述分析巴厘社会传统政治模式时使了“剧场国家”（Theatre State）这一概念，旨在阐明通常被西方人忽略的政治关系维度，即展示性和表演性的政治模式。他指出，巴厘国家的表达性特征即戏剧性象征形式是通过其整个已知的历史而显示的，它所追求的毋宁说是展示、是典礼和巴厘文化中统治情结的公开戏剧表现。它是一个剧场国家，其中国王和王子是演出的主持人，僧侣是导演，农民是辅助性角色、舞台工作人员和观众。各种宏大而隆重的仪式动员了成百上千的人们和数量巨大的财富，而这些并不是政治结果的手段：它们自身就是结果，它们就是国家的目标。宫廷典礼是宫廷政治的驱动力量；民众仪式并不是一种支撑国家的设计，而就是国家。权力服务于庆典，而非庆典服务于权力。巴厘的政治，如同其他所有的政治——包括我们自身的政治，是象征的行动，这并不因此就意味着它完全是头脑中的或者完全由舞蹈和祈祷所构成。剧场国家的戏剧正是其自身的模仿，它最终既不是幻想，也不是谎言，既不是戏法，也不是假装。它们就是它们本身的存在（Clifford Geertz, 1980）。格尔茨指出，象征、庆典和国家的戏剧形式是政治现实化的一种途径，它们也同样刻画了西方人的政治生活特征，只是未被充分地承认，它们常被作为意识形态来处理，在西方人眼中只是追求利益和实现权力意愿过程中的动员手段而已。由此格尔茨认为，“国家的符号学一直如此地哑然无声”。

D. 柯泽（David Kertzer）在其《仪式、政治与权力》（Rit-

ual, Politics, and Power) 一书中论及这样一个问题：现代政治生活中的我们已经脱离政治仪式了吗？回答是否定的。他特别强调，政治仪式在所有的社会中都是重要的，（因为政治的权力关系无论在哪里都是经由沟通的象征方式而表达和改变的。）他进而引述如沃泽（Walze）的话说：“国家是不可见的，它必被人格化方可见到，必被象征化方能被热爱，必被想象才能被接受。”世界的象征概念致使人们认为每个人都“有”国籍，正如每个人都有性别一样。也正是在此意义上，B. 安德森（Benedict Anderson）将国家定义为“想象的政治共同体”。权力必须通过象征形式而得以表现，仪式实践是传播这些政治神话的主要方式。位于仪式中心位置的象征作为神话的构成部分有助于构造出对于政治世界和各种政治人物公开态度的理解。仪式不仅从认知上影响人们对政治现实的定义，而且具有重大的情感影响力。人们从他们所参与的仪式中可以获得很大的满足。统治者努力设计和利用仪式动员民众的情感以支持其合法性，并激发起群众对其政策的热情。而作为象征，仪式对于革命群体也同样是重要的，革命同样需要引发强烈的情感以动员民众造反（David Kertzer, 1988）。

如果执著于马林诺夫斯基颇具影响的功能主义模式，通常会认为，人类对自然的理解越多，所需要的仪式就越少；人们以科学取代巫术，他们不再需要仪式去控制周围的世界，因为科学夺去其秘密事物的生命。一些研究者虽然意识到政治仪式在现代国家社会中的重要性，但在他们眼中却只看到这类仪式的价值与功能主要诉诸于愚昧而非教育、诉诸于群众而非精英。而代表现代潮流的仪式研究，主要关注的不是功能问题，而是阐明仪式本身内在逻辑和象征意义的问题。（关键不在于仪式为人们做了什么，而在于它对人们说了什么，它如何为参加者所理解。）

人类学家对于政治、权力与仪式象征的研究告诉我们，对传统社会与现代社会、仪式象征与制度权力做截然对立的二元结构

划分，无助于认识基层社会的变迁过程以及在这一过程中国家的影响，这种思路和方法对于真实的社会存在和社会运作方式也缺少解释力。

作为精心的、持久的、高度重复的人类行为，仪式与人的生存状况的紧密联系不独限于落后的或传统的社会，我们从一些学者的研究中不难看到，在所谓现代社会与政治中仪式与象征的存在和作用。而面对我们自己的文化，亦常常为这类问题所困扰：在如上所述的村落中，执著于生计的农民如何被卷入国家政治生活的漩涡，又何以放弃其原已相当完备的文化意义体系而进入一套与其日常生活似乎并不相关的共产主义意识形态和革命话语的结构之中。对于务实而虔诚的中国农民来说，崇高理想的灌输、意识形态说教和重大理论的解释，都比不上实践来得重要，而最为有效的恐怕是仪式化的行动这一权力实践的方式，配合以象征与形象建构的过程。在中国农村近半个世纪的历史中，这是一个仪式如何将国家权力、政治生活与普通农民的生活世界联系起来的过程；而在当代中国的乡土社会，仪式与象征更是传统复兴与地方文化重建的核心内容。通过仪式探讨共产主义体制的统治实践，是将其作为一种动态的过程而非仅作为一种静态体制的尝试性研究，从政治与象征的互动关系，从仪式与象征角度来理解国家权力，将提供一个透视民间社会与国家权力关系的新颖角度，并有助于我们认识半个世纪以来中国乡村社会生活与民族国家的基本状态和过程。

二、一个村落生活世界的逻辑 ——作为生存技术的仪式

表演了上述祈雨仪式的驢村，坐落于陕北黄土高原，是老革命根据地，亦是我們曾经多次进入并准备长期从事人类学田野工

作的据点。这个仅有二百多户人家、一千出头人口的小村庄在历史上有过令人瞩目的辉煌，让它出名的有两件事：一是出了号称“光裕堂”有72户之多的马氏地主集团；二是以毛泽东为首的党中央当年转战陕北时曾在此驻扎数月。如今，当年的声名远播和重要地位都已烟消云散，这个归于平静和平凡的村落如同千百个普通村庄一样，默默地在厚重而蜿蜒的黄土梁峁中过着自己的日月。然而，近半个世纪以来的历史轨迹与社会变迁就像黄土高原上的沟沟壑壑与农人脸上的纹路褶皱一般历历在目。本文从一个人类学经常关注的角度——仪式活动入手，试图通过其传统仪式活动及与之密切相关的农家生活的演变透视这一村落社会的历史过程，并由此考查和理解民间社会与国家权力的复杂动态关系。

1. 信仰空间与生存状况

驢村农家生活中存在着大量的仪式与信仰活动，它们经历了延续、中断和重建的历史过程。这些仪式活动中最为重要的是与龙神有关的活动，具体而言就是每年的神戏和天旱时的祈雨。驢村目前有三座村庙：

龙王庙，正殿供奉黑龙大王、青龙大王和白龙大王之神位，据说这三位龙王是三兄弟，专司雨水之事，青龙是大哥，黑龙行二，白龙是老三。据信每当天旱抬龙王祈雨时，只能抬青、黑二位龙王，白龙是抬不得的，因为白龙一起身就要下“冷子”（冰雹）。龙王庙两侧的偏殿配祀土地、山神、八蜡和仔蛾（虫神）；显而易见，龙王庙集中了与农事有关的各位神灵，其职能与农家生活的联系是最为紧密的。除了上述干旱之年举行祈雨的仪式外，每年农历五月十五的“雨戏”是村民们对龙神的许诺，其时各位神明也都被请到村中心的戏台前，与凡人一同享受难得的娱乐。这构成一年中最重要的村社活动。龙王在神位上是最低的，但与农家的生存却是关系最密切的，因此当地人总是强调，“龙王是受苦人（种田人）的头儿”。

菩萨庙，只有正殿一间，供奉观世音菩萨，庙牌上书写“雨露济人”字样。这位在民间几乎有求必应的神在骥村的职责倒是比较单一的，每次天旱祈雨抬龙王出山时，菩萨也要同时被抬出巡游。人们解释说：菩萨的神位比龙王大，龙王一出山，就要先去参拜菩萨，然后就一同出游，而菩萨手中的净瓶也被村民称为雨瓶瓶。近年来观音菩萨又增加了治病发药的职能。每年农历的四月初八佛诞日是菩萨庙的庙会，这一日村民们要给菩萨摆供饭、上布施，同时在庙中给娃娃戴锁（保平安）和替病人问病求药。

黑虎灵官庙，与前两座庙宇不同，黑虎灵官庙不是村中原有后又重建的庙，而是近年新兴起的神灵和新建的庙。黑虎灵官本是佳县白云山（道教庙观）下的一个守山门的神，但民间有一套关于他救伤治病的传说，他因而成了以治病为神职的信仰对象。大约在80年代中期骥村出了一位能替神行医的人，当地称为“马童”，意即黑虎灵官派下来给凡人治病的。作为神灵的载体，他每次给人治病都是在“跌坛”（躺倒，无清醒意识地说病、开药）^①状态下进行的，醒来后对自己所说全然无知。病者家庭除了付马童“鞋脚钱”外，主要须给灵官许愿，即在其庙会时上多少布施，或为其修庙、塑像、办会事等等。骥村的马童据说治病灵验，名声不错，时间不长就由于人们上的布施挣下不少钱，这钱是要用在神身上的，于是不久就修建了黑虎灵官庙，为其塑像、穿袍、挂匾。每年农历的七月十五是其会期，其时让马童治过病的农家都自觉地把许下的布施送来，同时庙里还为年满12岁的娃娃举行过关开锁的仪式（即开启为保孩子平安而戴的锁，12岁是度过成长期中危险时段的年龄）。

骥村的马童在周围一带有些名气，“他本人是粗人，也没什

① “跌坛”为当地概念和语词，根据发音写出，尚无法确定所用字词是否正确。

么文化”。在“跌坛”时所说的话、断下的药等他醒来时连自己也不知所云，因而人们认为实际上给人看病的是神，马童所说的是“神话”。从他嘴里开出的草药大部分山上都有，有些需到中药房买一下。药名的叫法用“神话”和当地话是不一样的，比如，白龙草就是白草，青龙草就是节草，药王根就是甘草，药母根就是野扁豆，前者是“神话”，后者是当地土话的药名。因为马童治病比较灵验（即黑虎灵官灵验），请他看病的人不少，也时常有邻近村庄的村民。在建造灵官庙的前一年，马童一年挣下四千多元布施，当然这是神神的钱，全部用于建庙和办会事。当问及村里人有病怎么办、什么时候求神神，什么时候看医生时，灵官庙的会长严肃地说：这脑子里要有个区别了，什么病人治，什么病神神治，要有判断了。比如肚子里有瘤，就得上医院治，像前几天×××胃穿孔，就得上医院开刀；但是有的病，比如身子发软，不能动，吃不下，做梦，又说不出什么原因，去医院查不出病，就得让神神治。总之脑子里要有数了，“邪病”靠神神，“正病”还得靠国家医院。（见访谈记录 yjg007mrp-2）

围绕着各类村庙的仪式与信仰活动构成骥村人的精神生活空间和基本的文化价值系统，而这一系统与其生活世界和生存逻辑之间的关系是相互融合与匹配的，它们构成村落社会一套完整的生活与意义体系，亦即本土的或地方性知识（Local Knowledge）。这样的生活逻辑和意义系统以生存为基本取向，并因此而形成整合的、基本自足的和相互配合的乡村生活世界。不难看到围绕着上述庙宇的仪式与信仰活动都和最基本的生命需求相关，我们不妨关注一下其深厚的生活底蕴。

骥村是一个以农业耕作为单一生产方式的村庄。共有耕地面积 2400 亩，人均占有耕地约两亩。但全部耕地面积中旱可保收的坝地（沟底的平地，旱时可以浇上水）只有 120 亩，仅占全部耕地的 5%；剩下的都是梯田和坡洼地，水的来源只能靠老天爷

普降甘霖。坝地主要种植烟草、葵花和一些菜蔬等投入大而收益也较高的作物，山上的梯田和坡地多种植黑豆、小米、洋芋（马铃薯）等杂粮，这些亦是骥村人消费的主要粮食来源。骥村位于典型的黄土高原丘陵沟壑区，其地理位置、地貌特征、气候条件决定了其易受干旱侵袭的特点。据方志记载：本县“十年九旱”，旱灾是最频繁、危害最大的自然灾害。从 50 年代到 80 年代有 25 年出现较大的旱灾；根据 1952~1980 年气象资料显示，29 年共出现春、夏、秋旱 32 次（《米脂县志》，1993 年版，73~75 页）。遇到干旱的年景，绝大多数梯田和坡地都会减产欠收。所以说到经济收入，村民们会告诉你：气候好雨水充沛的年景人均可达六百元上下，遇灾的年度连二百元也不一定能保证。而且产量可以的时候，产值不行，也就是东西不值钱，卖不上价；而收成少的时候，东西值钱了，却又没有那个产量了，说来说去，“因为是农民，生活还是不顶事”。他们形容经济生活最常用的一个不知来自何处的词就是“没经济”，是收入低下的意思。骥村所在县是国家级贫困县，而从骥村所在的乡来看，全乡共十九个村，当年的乡级扶贫对象有四个村，骥村是其中之一。

在这种以农业耕作为基本生计的生存环境中，人们土中刨食的技能，即是不是能够以种地养家活口就成为衡量判断一个人基本生存能力的重要标准。村中除了少量的石匠、木匠、泥瓦匠以外，大多数人都是在田里“做生活”的庄稼人，不知起自何时人们对庄稼人的称谓就是“受苦人”，在当地的语言中，“受苦人”专指种田人，这是约定俗成、不会产生任何歧义的地方性定义。我们在村中很快就发现，骥村在历史上和现实中，但凡身体略有残疾的男性，如盲人、半盲人、跛子，还有当地人叫作“憨憨”的精神残障者，包括有些残疾程度并不太严重的，比如眼睛并未完全失明或只有一条腿不便的，差不多都是打光棍的。骥村唯一的一个例外是一位盲说书艺人，因为在当地的职业规定中，说书

是盲眼人的专职，并且在一个相当长的历史时期中说书成为一门尚属不错的活口技艺，所以这位盲说书人因掌握了这一专门技艺而得以娶妻生子。在相对严酷的生存环境中，“做生活”的基本能力和智慧，是当地人们对人和事做出评判与选择的根本标准。当地生态环境和生产活动的特点使我们不难理解传统仪式活动和信仰观念的物质性基础。

村落社区中的生产活动、日常生活和重要事件场合离不开人与人、家户与家户的各种交往与互助，骥村农家的经济生活与社会活动中存在着多种交换关系，用地方性概念来概括，大致有以下几种：“变工”（劳动力、畜力、生产工具的交换）、“相伙”（生产活动、日常生活和重大事件中的互助）、“行门户”（其他家庭遇有重要事件如红白喜事时送礼或帮忙）、“还门户”、“抱锁”（为子女健康成长认保爷即干爹的仪式）等都是人们经常使用的表述交换关系的当地概念和实施的交换行为。值得注意的是，上述交换活动并不仅仅是钱财的或劳动的交换，也不限于生活所必需的互助互惠，正如对该村的交换关系做过出色研究的学者罗红光所指出的：农家劳动交换背后隐藏着文化意义上的交换，文化资本的获得和积累超越了经济意义上的等价交换，而取决于无形的“等意交换”（罗红光，1996）。

以我们在村中遇到的一位婆姨为例，可以说明“变工”这种交换活动的性质和意义。这位妇女的丈夫长期在外做木匠，两个孩子县城上中学，平时家里经常只有她一人过活。耕种季节到来时她必须依靠别人的帮助，不失农时地把地种上。她家的地比较少，与她“变工”的人家来两个男劳力（耕地点籽一般需要三个人配合操作），还出一头牛，只需一两天就种完了；与其“变工”的家户的土地较多，需好几天才种得完，作为大致对等的交换，这位独自在家的婆姨在耕种的这些天中每天都得去给人家点籽，直至把地种完为止。一位妇女就是这样以较弱但持续时间较

长的劳动力换取邻人的帮助而完成生计任务的。此外，人们还常使用“巧工变拙工”的方式，比如有男劳力的家庭帮助男人不在家的婆姨种地或干了其他体力活，这个婆姨到冬天就给人家织毛衣、做针线、做鞋等等。通常拙工指各种比较重的体力劳动，包括种地、圈窑、打井、背石头，垒灶等；巧工则是需要灵巧细致的劳动，如织毛衣、做鞋、缝制衣裳、做食品、年节或祭祀时给神做供饭等等。老乡们说：“农村就得靠这个，人家帮了你，就得还，基本上都得达到平衡，一般还的还要多些。而且这样的变工还要关系好些的，不然人家根本不跟你变。”“巧工变拙工”表现了性别之间的劳动分工与合作，两性之间的交换与和谐互补，亦是生存的必要条件。以上的交换活动既有一种习俗约定的性质和约束力，同时也是一种情感上的相互给予，这种约定虽然不具有正式契约的法律意义，但却是人际交往过程中的必须履行的责任与义务；而且人们在互助互惠的过程中不仅满足了生计的需求，同时也在不断地付出和给予中积累着人情和信誉，亦即村民们经常谈论的“人气”与“铜气”。这种不断重复的满足而又超越了实用性的交换关系形成了骥村农家在公共生活中的处世哲学，也构成约束其行为的规范与准则，从而建立起和谐互补、共存共荣的社区生活。

2. 村政与“庄事”

骥村的村民对于公家（国家）的事与本庄（社区）的事有着明确的划分，他们使用“庄事”或“社事”来指称后者。村政负责的事务由各级地方政府一条线地贯彻下来，主要内容包括常规性的收公粮、收税和各项统筹提留款、计划生育，以及上级临时下达的任务。村政工作的管理者主要有村支部书记（骥村已数十年空缺）、村委会主任、会计和妇女主任，其下便是主管计划生育的中心户长。这些都与所有的村庄别无二致。而“庄事”则是所有涉及村社福祉的事物，内容包括天旱时抬龙王祈雨、唱雨戏及

一年一度既娱神又娱人的“神戏”，村落中各庙宇的庙会活动和庙宇的修葺。这些民间的信仰与仪式活动在村民心目中是作为社区公共事务和公益事业存在的，所称的“庄事”或“社事”正是就此意义而言。骥村所含的三个自然村与相邻的三个村庄原来是一个“社”，每年办会事都是在一起的。近几年来由于收取戏钱等一些具体的事端纠纷，造成原来“公社”的分裂，现在变成各办各的“庄事”了。

“庄事”的组织实施者是由一个“社头”和数个“纠手”（纠：取其集合众人的意思）组成的一小群人，类似于一个庙会委员会。“社头”一人是每年由骥村的三个居住区即“前沟”、“后沟”、“寨子上”轮流出人承担的，“纠手”作为“社头”的助手每个居住区出两人，也是按年度轮换承担的。“社头”与“纠手”要在轮职的一年当中负责村庄各种公共事务，诸如祈雨、“写戏”（请剧团并与之签订演出合同）、谋划安排祭神和庙会活动、收取村民给神上的布施和分摊到每个人头上的戏钱等等。“社头”和“纠手”的工作是对整个村社尽一种义务，他们所付出的时间和劳动并不求物质回报或有形的“好处”。我们在调查时恰巧有幸目睹了一次“写戏”的过程，从中可以观察到这些服务于公众事务的人们是怎样行为的。他们一心要达到的理想结果是“钱要少些儿，戏要好些儿”。为此他们不辞劳苦地外出看戏，费尽口舌地与戏团的“写头”讨价还价。他们虽然也认为办这些事“很麻烦，又不挣钱，办好办坏还有人议论”，但无论如何，在他们心目中，这些都是“大伙儿的事”，所以办“庄事”就是办自己的事。

由三个自然村轮流出人承担的“社头”，通常要推举那些“忠诚些的”和愿意为大家办事的人选；“纠手”是一个自然村每年出两人，一人为主，一人为辅，到下一年度辅助的就成为主要的，同时再加入一个新人替换老的“纠手”，逐年类推。“社头”

和“纠手”的推选过程完全是自觉、自愿和自发的民间运作，与村政不发生联系，但同时却不乏前村干部参与其中积极谋划和打理各类“庄事”或作为年轻“社头”的“顾问”。

在骥村的百姓看来，村政和“庄事”都少不了收钱，但给国家交钱和给神神交钱是非常不同的两类事情。就拿祈雨和给龙王爷唱雨戏来说，在差不多是靠天吃饭的境况中，这是关系到一年生计的大事，他们解释说：“在这儿管雨的神是最重要的，龙王是受苦人的头；祈雨是天旱时没有办法的办法。”可知从当地人们的生存状况出发，对神明的心态和行为既可归结为一种民间信仰，更是生活世界中的一种生存技术。

3. 价值判断与行为规范

小桥滩，座落于村庄的三个聚居区——前沟、后沟和寨子上的中心位置；因有横过小河的石桥而得名。作为村落标志的两块石碑、每年演戏的戏台和公社时期的供销社、大队部都位于此地。小桥滩是骥村社区的公共活动中心与信息中心：一年一度的雨戏在这里上演；庙会、节日等各种群体活动也是在这里集合、出发；平日里除去农忙时节和恶劣的天气，这里经常聚集着一堆一堆的村民，而且分为老人们、婆姨们和青年人的不同圈子；人们在这里交换着村落生活和外面世界的种种消息，也对各种各样的人和事进行评价、褒贬。作为社区公共空间的小桥滩，同时也是个评论的中心。

骥村人有一种关于“人气与铜气”的说法，他们经常会评价说这个人有“人气”或那个人没“人气”。所谓“人气”是对社会声望的正面评价，说某某有人气，是指他或她为人正派、实在，在人际、家庭和村庄的各种关系中行为得体，既懂礼又懂理，有好人缘，“上边也信任你，群众也信任你”。而且“你有人气以后就有人抬举你，有人抬举就说明你有铜气。有铜气并不是指有钱，而是说你这个人周转现金很容易，有信誉，借两个钱人

家敢给你借。如果这个人不务正，做些胡事，赌博啊，偷啊，群众没人抬举你，你用两个钱也没人敢借，贷款也没人敢给你贷，这就是人气没人气，铜气没铜气”（见访谈记录 yjg008mrt-2）。因而所谓“铜气”也并非仅仅指有经济实力，其实是指一种得自于人品和能力的信誉，有人气的人在需要的时候，能得到别人的帮助，没钱也能借到钱，个人力量小也能办成事。一个人如果在众人心目中被视而不见或遭到厌弃，就“人气”、“铜气”皆失，成为与整个共同体格格不入的人。用骥村人的话来说，“铜气和人气并排走着了”。

鉴于上述评判标准，我们便不难理解骥村人为何那么注重“做生活”的态度和能力，为何在各种交换关系中尽可能地不亏欠对方甚至多付回报，以及为何视“庄事”为公益，在其中尽心尽力。

对骥村人而言，抬龙王祈雨和问病求药的仪式都与其最基本的生存状态联系在一起，因而可将其视为一种生存技术。通过这样一套技术、程序，他们得以与神明沟通，使其助益于自己的生活。于是人们对于神灵就不仅有虔诚、尊崇、祈求，也有许诺、利用、娱悦、操弄乃至胁迫。

三、影响社区生活的重要力量

上述几个生活层面虽不足以描述一个村落社区生活内容的全部，但简要的概括已经可以形成对一方文化的基本印象。这是一套物质与精神、道理与实践相互配合的完整的文化系统，包含着实用的生存逻辑与丰富的生活智慧，其形成、变异、延续和发展经历了一个漫长的历史过程。而这一过程关联着一些重大事件的发生和重要力量的介入。

从骥村的地理位置与环境来看，直到我们进入调查的 90 年

代初，它仍然是一个相当偏远、相对封闭的村落。从村庄到县城约40华里，只有一条崎岖不平、下雨即无法通车的土路。1995年一位香港学者曾因风雨阻隔，又要赶飞机航班，只好背着行装翻山越岭几十里赶往最近的军用机场。国营客运交通远未到达山区腹地，小型的私人客货运输也是一年前才开通的。村中目前尚未有联系外部世界的通讯方式，唯一的一部“电话”还是手摇的磁石电话机，只能通到所在乡镇。从这样一个似乎被现代生活遗忘了的地方不难想见其以前的生活景观，而上面对其生活世界的描述似乎也在表明它的自成一体和自给自足的特性。然而，如前所述，骥村在历史上曾经是非常出名的村庄，曾经与外部世界有过复杂重叠的关系。

1. 扶风寨——大地主集团

骥村首先因马氏大地主集团而远近闻名。由中共农村工作调查团在40年代初所做的一项研究显示，当时的271户家庭中竟有55户地主。这些地主家族并非是土生土长的本地户，而是在大约明代万历年间从山西迁往陕北，后又从绥德经数地辗转迁徙而至此定居。经过数代的繁衍发展，马氏地主成为远近闻名大户富户，当地有“不知县名，却知村名”的说法。经过连年的买地置业，属于马氏家族的土地跨越周边四县，在40年代初据不完全统计已达13977.5垧，约合48900多亩。马氏在其居住地周围地区的优势地位是显而易见的，其拥有的土地超出所在地和邻近的两县地域。1933年国民党组织的调查表明，与骥村相邻的管家咀十之八九的家户租种马氏的土地，崖马沟超过90%的家庭是马氏的佃户。1942年共产党调查团的统计列出，地主集团的代表人物马维新拥有土地超过四千亩。这些土地分为208块，由一百多个佃户租种，地域包括23个村庄。骥村周边数村的人家几乎都是马氏地主的佃户，靠租种马家的土地谋生。在号称“马光裕堂”的堂号地主之外，只有四户小地主，一户中农，其余的

全是靠租种、伙种地主土地的佃农，为地主雇佣的伙计、掌柜和少数工匠、商人、游民等，形成所谓“富者地连阡陌，贫者无立锥之地”的状况。在清同治六年，为避回乱，马氏修建了“扶风寨”，整个建筑高大雄伟，颇有气势，还有设计巧妙的城墙、门洞、甬道和排水系统，取名扶风寨；此外村中各个堂号地主家的门楼、窑洞也都各具特色，气势非凡，牌匾上多有字号题刻；小河上的石桥、寨口的城门洞、路中的牌楼、村落中心的赈灾功德碑，处处有景；“林泉拱秀”，“扶风保障”，“枢要”，“扶风屏藩”等铭文题刻至今仍历历在目；由于大地主集团曾生活于此，驢村因而具有一般村庄少有的极为特殊的人文景观，致使许多现代的建筑学家仍为之瞩目、赞叹。

马氏地主在当地亦作为强大的宗族而存在，迁至驢村的五世祖马云风，是开创宗族基业的重要人物，他通过运输业、商业和借贷的利润收入不断地扩张土地，取驢村原住居民杨、刘两大姓的地位而代之，为马氏子孙的生存和发展奠定了基础。云风生五子，构成人们所称的“五老门”宗族支系。至云风的三门四世孙，马家又出了一个举足轻重的人物，这就是顶顶大名的马嘉乐。嘉乐学至太学生，其子、孙几乎全部走上科举功名之路，出了正四品二人，从四品二人，从五品三人，及知县、主事等多人，其社会政治地位大大提高。嘉乐的经营之道继承其祖先的方式，继续扩大土地占有面积，到其去世前已拥有土地七千余垧，五个儿子各分得一千多垧，另有各自的商号、窑房院落及金条、元宝。这五个儿子就是传续至今的“光裕堂”的五个门子。马氏一直实行族长制，有“族务会”负责处理族内大事和排解纠纷，有完善的族规家法。马氏宗族在强大的经济实力和社会地位的支持下，做了几件堪称彪炳青史的大事，这就是筑寨、赈饥、修祠堂和建学校。

修筑扶风寨是在同治六年（公元1867年），当时甘肃的回民

起义军进入了陕北，马氏子弟为保一方安全，共同集资筑寨，使附近百姓得以上寨躲避“回乱”。其时还修建了前桥、后桥、南桥和寺沟桥，便利了交通。

赈饥之事有先后两次，分别发生在光绪三年和其后的己亥、庚子年间。其时晋、陕旱灾严重，马氏子衡与其伯、叔及堂兄弟共同捐资万缗（每缗一千文），开设粥场；还开仓散钱粮给灾民。后一次设粥场长达两年之久。此后，周围十多个村庄的百姓为此善举敬立“德惠碑”，村民们称为“救灾碑”。

骥村历史上有过三个祠堂：一称“老祠堂”，又称“顺天祠堂”，是迁来骥村的所有马姓的祖祠，其内供奉以云凤为首的各门历代祖宗神主；“马氏宗祠”又称“敬慈祠堂”，是云凤的三门四世孙、嘉乐之叔伯兄弟嘉德及其后嗣的祠堂；再就是著名的“光裕堂”祠堂，为嘉乐及其后嗣的宗祠，建在村中最高点的“讲堂”（小学校）北面，为五间两进大开厅，石结构无梁式卧窑，两侧带耳房；内供以嘉乐为首的四代祖先牌位。与祠堂相对应的是祖坟，马氏祖茔位于骥村鞍子塌，内葬自云凤始的八代共二十四人，八世孙光裕堂长门长孙钟麟最后抱穴口（祖茔葬满封口）。

标榜“耕读传家”，兴倡供书求学，要求子弟读书致仕、建功立业是马氏宗族的一贯传统。宣统三年（公元1911年），骥村废私塾，创办新式小学。由子衡在村中最高处修建三孔窑洞，称为“讲堂”。办学经费亦由家族解决，教师伙食从光裕堂上学子弟各户家中收取粮油。此后，小学在原讲堂基础上不断扩展，并更名为“扶风小学”。该校在民国政府设立保小制度后，成为国民教育体制的完全小学，接收所有适龄子女入学，费用来自祠堂庙产和政府发放的经费。扶风小学培养了一代代学生，许多毕业生成为声名远播的重要人物。

在辛亥革命前后，马氏后代有多人外出求学、就职，为了联

系便利，马氏家族与县邮局联系，在骥村的圪坨里建起了乡村邮政所，定期传送书信、报刊。小学校和不少马氏家庭都订阅报纸、杂志，这在当时仍至当代都可谓是十分罕见的事情。

地主集团对于地方政治、经济和文化的建构和影响是多方面的。首先，马氏宗族与权力体制的联系相当紧密。据家谱记载和农村工作调查团当时不完全的统计，马氏家族成员在政权体制中担任职务的有多人：

长门：国土，曾任甘肃直隶州循化同知，安西州知州；

阁臣，清朝文秀才，做过税收官吏，时任米脂县政府建设科副科长；

鍾璧，曾就读于北平大学，当时在国统区榆林县政府工作；

荣选，1912年任靖边县县长；

二门：新民，曾在同济大学工科就学，时任陕甘宁边区参议员，兼扶风小学校长；

四门：国宾，进士出身，曾在山西做过县长；

润瀛，民国时期曾任保长；

润濂，曾任保长；

五门：凌云，曾在国民党部队中做军需，时任县参议员；

维新，秀才，时任何岔区区长。（见《扶风寨马氏家族志》）

在共产党政权建立以前的村政和“庄事”中，马氏地主集团都有着举足轻重的位置。现在一些老人回忆说：旧时办“会事”，“社头”都是由财主家当的，“纠手”都是受苦人。人家财主有钱儿，过庙会的花费是按地亩数分摊的，不足部分都由财主家出，不再跟穷人要钱了。当时写戏也是“社头”的事，不必跟“纠

手”商量，“社头”自己做主就写下了。由受苦人担任的“纠手”就是出力的，负责担水、做饭、迎来送往、安置戏台等等杂事。

旧时的马氏地主集团，精英辈出，其政治、经济实力和通过联姻与相邻的富户大族建立起的联系，使其成为当地的名门望族。另一方面，这样一个强大的地主集团对于所居村落的影响也是全方位的。除了上述在村政、“庄事”、教育等方面的作用外，其完整的祭祀礼仪、婚丧典制对于社区的象征、信仰空间也有重要的建构作用。小到生活的细微末节，比如在一些具体的生活方式上，上述影响也是显而易见的：马氏地主家庭雇佣劳动比较多，而且名目多样，分工细致，计有“伙计”（男长工）、男短工、女长工、女短工、工匠（木工、石工、泥工、铁工、柳工、画工等）、奶妈、“洗恶水”（洗衣）女工、做饭女工、做针线女工、童工（拦羊的孩子）等。村中的普通人家除了少数外出的工匠外，大多劳动力是围绕着地主的生活谋取其生计的——租种地主的土地和为地主的家庭生活服务，他们目睹耳闻或程度不同地参与地主家庭的日常生活，很自然地接受或效仿。比如在卫生习惯方面，到过驢村的人都有一个感觉，大多数村民很爱干净，无论家里是贫是富，即使相当匮乏的家庭，也收拾得桌明几净，窑内的黄土地面也扫得干干净净。

当地农家对地主集团的感受与评价至今还部分地留存于人们的口耳之间。一些老人说：驢村的地主大多是“恩德财主”，不刻薄穷人；“这的地主善的多，没做下恶事”；还有人给我们讲述了这样的故事：一个地主老汉出门，正好看见有娃娃在他家的树上偷枣，他怕娃娃看见他害怕摔下来，于是赶紧自己避开了。1942年的延安农村工作调查团曾记录了伙计们和受苦人给各门地主编唱的“堂号歌”：

能打能算衍福堂 瘸子宝贝衍庆堂

说理说法育仁堂	死牛顶墙义和堂（形容其为人固执）
有钱不过三多堂	跳天说地复元堂
平平和中正堂	人口兴旺依仁堂
倒躺不过胜德堂	太阳闪山竣德堂（形容其起床很晚）
骑骡压马裕仁堂	恩德不过育和堂
瘦人出在余庆堂	冒冒张张裕德堂
大斗小秤宝善堂	眼小不过万镒堂
婆姨当家承烈堂	球毛鬼胎庆和堂（形容其为人小器）

上述歌谣对各“堂号”的描述虽然有所褒贬，但多为对其自然特征、人格特点、行为方式乃至生活习惯的概括和调侃，而少有阶级评判的性质，并不表明人们的阶级意识和态度。

庞大的地主集团与所在村落社区的互动关系可以大致表明约半个世纪以前的国家与民间社会、上层意识形态与下层文化亦即大、小传统之间的互动关系。握有政治、经济和文化资源的地方精英在沟通上下层文化的过程中起了非常重要的作用。我们知道“礼”字的本义即是祭祀仪式，所以礼治国家亦即仪式国家。中国传统社会中的礼治秩序与礼治文化，直至王朝的礼乐制度，都可以用一种通透的眼光来看待。在传统的乡村社会中，国家的礼治秩序正是通过乡村精英阶层在普通农家的生活中发挥作用的。这套礼治秩序与普通农家作为生存技术的一套仪式信仰体系是相互吻合与相互建构的。

2. “走南路”——人口流动

在人们尚能回忆起的 30、40 年代，骥村人与外部世界的联系并不缺少。除了地主家多有人在外求学、就职外，村里主要的流动者还有一些出外谋生的匠人。他们的流动方向大多是到延安一带，与陕北当地常提及的“走西口”相对，称为“走南路”。30、40 年代的延安曾是红色政权的中心，当时有许多修建工程，

驢村的工匠有很多在延安做工，人们至今还在说“当时的中央大礼堂就是我们这儿的人参加修建的”。这些外出做工的匠人大多回到村里，并没有就此参加革命队伍，用他们自己的话形容是“给毛主席揽工”，“挣党中央的钱”去了。最突出的一个例子是驢村的一位祖传几代的著名匠人，他因手艺高超而成为当地非常出名的“师傅”，并且参与了当时延安许多重要建筑工程的设计、施工，而且与共产党的核心领导人交往甚密，甚至党中央后来到驢村驻扎都缘于他的关系。此后，他作为著名的匠人甚至已经跟随党中央到达河北西柏坡，并进而被邀请进北京工作，但他最终还是做出了返回家乡“做生活”的选择，继续当一个本分的匠人，以至其后代因未能成为城里人而对他埋怨不止。这位匠人的故事典型地表现出驢村人执著于生存逻辑的生命态度，他们曾经极为贴近地接触到一个政权的核心，但只是出于生计，是去“做生活”，而并非真正与革命发生联系，并非去接受一套新的共产主义意识形态的洗礼。真正与革命发生关联的过程是在后来革命权力深入到村落社区之后才发生的。

3. “亚洲部”——革命政权的中心

在驢村与外部世界发生关联的过程中，最重大的事件莫过于以毛泽东为首的共产党中央曾在此居住。在胡宗南大举进攻延安、中共转战陕北的重要历史时期，中共中央机关和人民解放军总部进驻驢村达四个月之久（1947年11月22日至1948年3月21日），其间还在此召开了中央十二月会议和西北野战军前委扩大会议；毛泽东的一系列重要论著如《目前形势和我们的任务》、《关于目前国际形势的几点估计》、《关于目前党的政策中的几个重要问题》、《军队内部的民主运动》、《纠正土地改革宣传中的左倾错误》、《新解放区土地改革要点》、《关于工商业政策》、《关于民族资产阶级和开明绅士问题》、《评西北大捷兼论解放军的新式整军运动》等等亦写于此一时期。当时的中央机关番号改为“亚

洲部”，中央警卫团则称为“亚洲部三团”。骥村年纪大一些的村民至今还能把当年“亚洲部”住过的房子、设立岗哨的地方指给我们看，回忆起部队当时如何吃饭、吃些什么，以及×××给毛主席站过岗，×××给毛主席做过鞋之类的具体事件。共产党中央的入住使得这样一个自成一体的偏僻之隅骤然成为一个权力的中心，亦是当时正在进行的解放区土地改革运动的指挥中心。然而这里并非呈现为暴风骤雨式的运动场面，也许是处于风暴的中心反而相对地平静。

“亚洲部”虽然指导着一个更大区域内的土改运动，但却并未将自身所居的骥村当作一个试点或典型。实际上，当时的“亚洲部”与地主集团的关系也是非常复杂的，对当地富绅大族的态度亦不无矛盾。从大处着眼，抗战时期地主适宜加入统一战线，而且在国民党对边区禁运的环境中，他们在共产党统治地区是增加生产和减少通货膨胀的潜在同盟者；反之，马氏地主对于共产党的态度也同样是矛盾的，当时作为宗族首领和行政领导的知名地主显然反对共产党对这一地区的接管，而且竭尽全力加以阻止，但马氏的子孙们却既有加入国民党亦有加入共产党的，既有服务于国民党军队也有服务于八路军的，甚至婚姻关系也使马氏与国共政治双方发生联系。因而，马氏并非在阶级斗争中被简单地指责为阶级敌人，而是统一战线中的伙伴，并且他们也从1941年实施的“三三制”中获益（Rawski, 1986）。从细微处看，“亚洲部”由当地著名匠人牵线来到骥村，正是由于这里有大地主，有规模宏大、结构精良的窑房、院落，也有比较充足的粮食补给。当时中央主要领导所居住的窑洞就是同济大学毕业并留学日本、专攻土木工程的马醒民设计修建的，这座号称“新院”的石结构住宅高大气派、兼有中西建筑风格，其称作“九龙口”的斗拱造型美观，雕刻精良；窑房冬暖夏凉，天寒时在窑洞外面的地基下烧火，整个屋内的地面都是热的。据传毛泽东亦曾

说过：骥村“是个好地方，是藏龙卧虎的地方”。作为当时地主集团代表人物的马维新，在其全盛时期拥有土地（包括买地和典地）一千六百多垧，还有商号和放帐的收入。到30年代末他逐渐走下坡路。1940年当地建立人民政权，实行减租减息（四成交租），当年在其家庭总支出中“公家负担费”一项大幅度增加，占到总支出的48.01%，到1941年又上升至56.6%；其收支已出现逆差。到40年代后期，公款公粮的征收继续增加，据有的村民回忆，从1946年到1947年就要了七次公粮，六次都是地主家给的，到第七次就把仓库都打开了，地主家也没粮了（见访谈记录 yjg001gcm）。“能打能算衍福堂”的马维新在此情形下亦不免“苦闷”，其后来的郁郁而死，恐怕与此政局动荡和经济的下降不无关系。

骥村有点年纪的人回忆起土改前后的历史时，常会说这样的话：“这儿的财主洪福齐天，享了毛主席的福了”，或者是“骥村的财主洪福大得恶了”。这主要是指斗争、吊打地主被“亚洲部”制止的事。时间大约是在1948年初，属于马氏四门和五门的三个地主分子（一女）被吊在老祠堂前的大柏树上用绳子抽，背上还压了石板，此举的目的在于“掏元宝”（挖出地主隐藏的浮财）。吊打地主的做法仅一天即被当时正在骥村的“亚洲部”制止，这与周围县区村庄普遍的斗争、吊打地主，使用酷刑逼浮财的情形形成较大的反差。从“亚洲部”与“扶风寨”的关系来看，的确有一种复杂的互动和互惠互利的过程存在。骥村这一村落社区与外部世界发生关联的过程，提供了认识一定历史时期内地主、农民和共产党之间复杂关系的场域：地主集团在此的生息和扩展造就了独特的地方文化体系和社会结构，革命政权最初的进入改变并重构了地方社会与本土文化的景观。在这一过程中完成了精英的更迭替代，地主全面掌握政治、经济、文化权力让位于“穷哥们掌权”；村落的经济关系和社会地位关系发生根本改

变。而我们在此更为关注的，还有人们的认知、态度和观念的改变：地主从“恩德财主”变成“喝穷人血”的剥削阶级；农民从对地主尊称为××堂几老爷到在大会上“提意见”、诉苦乃至斗争吊打地主。这是执著于生存的本分的“受苦人”获得阶级意识和革命意识的过程，而这一转变正是在作为权力实践的政治运动过程中得以实现的。

四、国家仪式——权力实践在村落社区中的过程

站在草根社会的立场，自下而上地理解国家权力的对基层社会的作用，我们所面临的是这样一些问题：村落社区的历史和家庭、个体的生命历程如何与整个社会及其变迁发生联系，如何与民族国家的历史进程相关联？我们何以能够透过个人生活史和微观层面的民间历史资料理解和解释社会的运作？执著于“活着”或“过日子”的普通人何以可能被发动起来，并以一种全民的“积极亢奋状态”卷入政治生活？

解答上述问题，“运动”或许是一个十分重要的切入点。在这半个世纪的时段中，我们经历了中华民族史乃至人类文明史上都堪称独特的历史过程，新政权的建立和巩固以政治运动作为基本机制与途径，大大小小的运动，一波接一波的高潮充盈和控制着整个社会。与西方生命历程（life course）研究所强调的“事件”（event）不同，与人类学研究经常关注的相对于日常生活的重要时刻、特殊事件也不同，“运动”在中国半个世纪的社会历史中已经成为常态形的动员和运作机制，而不再是突发的、特别的和异常性的。通过“运动”机制，国家权力与政治力量深刻而透彻地嵌入于普通民众的日常生活之中。

运动作为社会动员和社会运作的机制，包含大量的仪式性表演和象征形式。或者不如将运动理解和解释为国家的仪式与象

征。我们在此意义上可以将国家仪式定义为：由国家最高统治者发动的，民众或被迫或自觉参与的政治（或革命）运动。文化（社会）人类学的研究将仪式与象征作为复合的文化模式，认为其提供并支配着形成大众行为的社会和心理过程。正如前述格尔茨所分析的，正是通过某种仪式形式，动机与情绪及关于存在秩序的一般观念才是相互满足和补充的。作为一种“文化表演”的仪式，具有某种强迫性特征，即一旦成为仪式，便具有一种不容分说的强制性，便可操弄普通人的命运。具体而言，能否参与和是否参与仪式成为认同、区分及确定身份、（阶级）地位的标志；而仪式（运动）的发动者握有大多数人的生存资源，因而参与或不参与便成为生死攸关的事。在一个特定的时期，农户家庭曾经近乎一无所有，其最基本的生存需求都得靠权力的恩赐。我们从中可以看到，（一种极权的经济制度与极权政治结合在一起的力量有多么巨大。）而达到这种程度的支配，的确具有了生杀予夺的力量。

我们称这种充分发展的仪式为“文化表演”，意指人们所相信的宗教象征的功效，亦即它们的“真实性”，用格尔茨的话来说，完全产生于非理性的“情绪和动机”。而这些情绪和动机则是信仰的产物。神圣的命题或论述并不是有待于验证的假定，而是被当作理所当然的论断（Geertz, 1973）。可见，在社会主义制度建立后的现代社会中，仪式并非不复存在，只是作为生存技术的仪式被作为权力技术的仪式所替代，（而此替代发生在标榜以革命性的、先进的、现代的、文明的取代封建的、落后的、传统的、迷信的旗号之下。）

我们不妨以在骥村曾经发生过的部分事件为例，观察和分析国家仪式在一个村落社区的表演。

1. “翻身”

与所有的乡村一样，骥村也经历了土改运动中斗地主、分

地、分窑、分浮财的过程，虽然这一过程由于“亚洲部”的在场指导而比较温和，不像周围有些地区那么激烈、残酷。驢村召开斗争地主大会时，周围几个村的群众都来了（因驢村地主所经营的土地出了村，甚至跨了县，周边有的村庄全村都是驢村地主的佃户）。据参加了土改过程的村民回忆，在当时发动的诉苦运动中，有一位村民在大会上给地主提了七十二条意见（看来当时农民还不习惯“诉苦”一词），但具体内容是什么记不清了。人们记忆最深的事件是吊打地主“掏元宝”，或许血腥的记忆是不易磨灭的。当时的驢村老祠堂前有两棵大柏树，被打的地主就被吊在其中的一棵上。一位当时还是孩子的村民回忆说：那血滴溜溜地淌下来，很吓人，那情景到现在还是“真个影影介”。后来其中的一棵柏树枯死了，对此村民们解释说，“并排的两把（棵）柏树，一把柏树吊人了（得到了血的献祭？），所以高兴得长粗了；一把在旁边看着，受了怕了，所以吓死了，原来两把柏树基本粗细一样，斗罢地主一把就死下了。”大柏树的故事传述至今，它表达的是一种对于流血的恐怖记忆，我们不妨将它理解为恐怖仪式留给人们的印象。

土改运动中的另一项重要程序是“打地主阶级的威名”，一位土改时已是基干民兵的前村支书回忆说：“当时别的村的群众都说我们村的村民包庇地主，但是中央（“亚洲部”）说了，只打掉地主的威名，不能打死人。”在“打威名”的方针之下，驢村与马氏宗族即地主阶级文化有关的象征物几乎被摧毁殆尽。例如被称为驢村八景之一的十七通碑，原为光裕堂后代为颂扬祖先功德先后为马嘉乐及其五个儿子、十一个孙子所立之功德碑，合称十七通碑，坐西朝东，立山面水，由北向南排列，其碑身高大，雕刻讲究，颇为壮观。这十七座碑在1947年被尽数砸毁。再如马氏各支的祠堂及其中的祖先牌位也在土改时被拆毁、焚烧或送到墓地掩埋。例外的唯有两座“救灾碑”，一直被保存至今。“打

威名”，实为对原有象征体系的摧毁过程，亦是新的象征—权力体系为自身开辟空间的过程。

识字运动是土改以来直至解放后在农村普遍开展的一项活动，骥村也不例外。一位当年参加识字班的村民回忆说：“土改那阵上边号召扫除文盲，我们一些年轻人就弄起来识字班，就在寨子上水井边那两眼窑里。白天劳动，晚上识字。参加的人（后来）最大的做到地级干部，还有的是县级干部。从1947年冬开始，有四五年时间。识字班给国家输送了人才。”有趣的是在识字班或夜校里教农民识字的老师多是有文化的地主子弟。“堂号家（地主）的子弟参加革命的，都是在共产党的学校里念书着；没参加革命的，都是在国民党的学校里念书的（当时的绥德师范和米脂中学都分为国民党办的和共产党办的两部分，故有红白之称）。立场观点不同，走的路线就不同。有的一家兄弟两个立场就不一样，比如老大一直在共产党这边，老二却一直在国民党那边。从共产党学校回来的就帮助我们办这夜校，还排秧歌，搞宣传队，尽量帮助了。凡是从国民党学校回来的连看也不看我们。中正堂五老爷的几个女子回来就帮助我们排秧歌，搞宣传，给我们上课。”（见访谈记录 yjg004mhm）

全国性的“识字运动”可以视为新建立的革命政权发动农民的一种方式，而学习文化的确是动员的必要条件。共产党政权怀着创建一个新世界、建立一套共产主义思想体系的宏大理想，而其面对的却是一个数量极其庞大的、目不识丁的农民群体，要让他们具备接受一整套思想体系和革命话语的能力，将是一项浩大的工程。“识字运动”可以理解为一个新政权面临巨大的困境所采取的一项治理实践，而这一实践过程本身亦采取了类似仪式化的运作。在陕北革命政权建立的过程中，包括骥村在内的许多农村地区在普及识字运动时都曾实行过“文化岗”的做法，就是由干部、民兵在村边路口设立岗哨，凡经过人员都须认出他们写下

的字、词方可通过。且不论识字运动的效果如何，“文化岗”的做法弄得一些没文化的老太太和婆姨不敢出门，没法回娘家。无独有偶的是，到文化大革命时期，“文化岗”变成了“语录岗”，人们得背诵毛主席的一段语录或一句话才能通过岗哨行走四方。这种“语录岗”只是“识字运动”（仪式）的版本翻新，但其普遍存在却可以证明要使某种思想或主义深入民众，仪式性运作是最为有效的。

“翻身”、解放、天翻地覆、颠倒乾坤，这是对一种经济社会巨大变革的形象表述。就不同的社会阶级、阶层而言，是其存在状态和社会位置的根本改变。而这些似乎是在一夜之间完成的。在常态的经济、社会地位提升的过程中，一个家庭、家族的发迹总需数年乃至数代的努力，财富的聚敛和声望的积累不可能一蹴而就；同理，俗话所说“富不过三代”也是指一个家庭因其子孙不肖而败落也有一个渐衰的过程。这种没有过渡时段的骤变，很容易让人想起作为“通过仪式”（the rites of passage）的人生礼仪，经过人生重要关口的仪式，昨日的少男少女就变成今日的男人女人，生命以完全不同的状态存在。“翻身”的过程也是经由一套革命仪式而实现的，在短时间内完成，没有渐变，少有过渡。驢村的一位土改时入党、当干部的老人说：“旧前（解放前）我们是寸地没有的，一寸地也没有，一棵树也没有，要说有一棵树就是灯树（油灯）。共产党、毛主席来了，土改，都安家落户，都分地分窑。全国的事咱们解不下（不懂），拿这儿来说啊就属我们村的人沾光沾的大了，旧社会属我们这庄里沾毛主席光沾的大，咋介沾光了？分到地，分到窑，自家就不要出租子；人家地主都圈下窑了（且都是上好的石窑，直到今日驢村大部分家户仍住在原来堂号地主的窑洞里，新窑远比其他村庄少），没地主的窑还不是要自己圈了？真是一下子翻了身。”（见访谈记录 yjg006mrj）

2. 运动经济

骥村的一些老人曾经告诉我们：回回运动这村都少不了，上边有什么，这儿就有什么，还常常是典型、试点。就连关系生计最紧密的农业生产活动也不例外。从50年代到70年代末的集体经济时期，骥村的生产过程呈现为一种运动型经济，即以运动方式发动和组织农业生产的过程。当地的适种作物主要有谷子、高粱、玉米、大豆、马铃薯和其他一些杂粮，历史上也是以这些作物的种植为主。但是“集体管着的时候，是统一的，让你种甚就得种甚，那阵人饿着呢。上边管着，主要就是打粮，打粮为基础”。比如夏季种的麦子，因为山地缺水，产量很低，还费肥料，费底垫（投入），所以种麦子就划不来。农业社时期一年打的麦子，交了夏公粮，社员自己也吃不上。“分多分少一年一个人也就分个三升，合十来斤，有四五口人的家庭分个几十斤麦子。一斗麦子是三十三斤，磨成面能磨个二十四五斤，二十四斤面还白着了，如果二十六七斤面就不太白了。有的人家一年就吃上一顿两顿的，再就是来亲戚吃一顿，给娃娃吃一点，大人就不吃”。在运动经济的极端时期，种什么，怎么种，要达到多少产量都是上边规定和下达的，不论当地环境是否适合种某种作物。在文革时期，骥村还曾经种过叫作“江青一号”的玉米。一位村民说：“那阵种地没自由，说话也没自由。”80年代实行责任制以后，麦子就种得少了，1982~1983年以后就没有了。谷子、黑豆是一直种着，分田到户以后，葵花、烟草等利润较高的经济作物是新添的作物品种，既作为“副食”（农户自己的重要消费）又顶“经济收入”（能卖钱）的洋芋（土豆）也大面积地增加了。农户的白面消费大大增加，但完全靠卖出黑豆、洋芋再购买白面。许多村民告诉我们：现在一年吃的白面过去五年也吃不了。

与农业生产相关的运动骥村确实经历了不少，例如“杀狗运动”，“打麻雀运动”，“打水窑运动”，“密植运动”，还有60、70

年代的“农业学大寨，箍洞造平原”等运动，都是以运动形式出现的生产活动。这种“运动经济”在大跃进时期达到一个高峰。一位老人曾气忿忿地回忆起当年“杀狗肥地”的事：“大跃进那阵瞎胡弄了，叫深翻土地，挖地三到五尺，还把全村的狗都杀了，见谁家有狗就打，连社员的照（看）门狗都给杀了，假传圣旨，说是狗肉的力量大，说是能打多少粮食。打死了狗，皮子给了主人家，肉拿去先在锅里煮了，再腐臭了，臭得止不定（让人受不了），再把地深挖三尺，压青草，把狗肉埋到地里当肥料。结果是把苗都烧死了，全死他妈×了。狗肉太过了，庄稼非死不行，和人吃饭一样，太过了不行。”（见访谈记录 yjg010msl）

在文革时期的“农业学大寨”运动中，骥村也掀起了修梯田、造平原的热潮。当时的村支书回忆说：“大寨我走了一回，是县上组织去参观的，咱们庄上就去了我一个。咋去了串了一天，早起山上串了一顿，看了一顿，头黑就坐车起身了，在大寨饭也没吃，只在阳泉吃了一顿饭。回来就修梯田，那就是学大寨了，人家修梯田，咱也修梯田。水燕沟那坝，官道山沟那坝都是我们亲手谋虑打下的。一车一车推的土，一行一行打的坝，那就是毛主席那阵发展水土保持，打坝修梯田了嘛，打坝为整下平地，好种地。我们社员还吃不上粮食，连口玉米也吃不上。总是喊革命，革命有多好，多好，好他娘的×。你要吃口玉米还要出钱儿跟人买的你才能吃了。后来学大寨就不提倡了。”（见访谈记录 yjg006mrj）

这类“运动经济”虽然有些也给日后的农业发展带来些许好处，比如修下的梯田，建起的水利设施日后仍在被使用，但运动的主旨并不在于此。自上而下发动的生产运动往往并不顾及一方水土的特殊性和运动的实际效用，其夺人耳目的形式、轰轰烈烈的声势才是更要紧的。换句话说，作为一种政治仪式的表演性才是其目的，仪式过程及其象征意义超过了实用性的考虑。而这些

运动在全国一盘棋的时代，当然绝不仅仅限于骥村。

3. 神圣形象与象征的替代

作为一个历史与文化的“时空坐落”，骥村的外观包括建筑、文物、雕刻铭文中留下了几个时代的痕迹：地主集团修建于不同时期的窑洞、城墙、门楼、桥梁仍在村民的日常生活中发挥功用；当年地主的高宅大院因毛主席和“亚洲部”曾经居住现已辟为“旧居”革命纪念馆，供人瞻仰参观；许多运动时期的大字标语如“人民公社好”、“农业学大寨”、“高举毛泽东思想伟大红旗”和一些毛主席语录仍依稀可见；一些农家的“窑掌”上仍然以日出东方红及“大海航行靠舵手，干革命靠毛泽东思想”作为装饰……人们从中可以感受到其间演义了几个时代的世事苍桑和人间的悲喜剧。

作为实物已荡然无存但仍留在人们记忆中的是那座著名的牌楼，四十岁往上的村民几乎个个都能讲述有关牌楼的各种细节和他们的有关感受，譬如那座牌楼如何高大、修造工艺多么精良、上面雕刻的动物、花草多么逼真而美观、牌楼上挂的铃能发出多么悦耳的声音而且能从铃声辨别出刮什么方向的风……至于什么人建造了牌楼、花了多少钱费了多少工，以及他们儿时如何骑在牌楼下的石狮子上玩耍、过路人怎么在牌楼下避雨、女子们如何从碑楼的石雕上拓花花，人们所能讲述的故事就更多了。这座远近闻名、号称陕北第一的牌楼原本是为旌表马光裕堂长门的文选之妻守节尽孝而立的节孝牌坊，作为骥村的标志而得以保存下来，但是它却未能躲过文化大革命的扫荡。村民们回忆说：文化大革命时打的牌楼，开始打不动、推不倒，基础太结实了，后来在牌楼底下钻上眼，放炮轰倒的。那可是个好牌楼，在这地方再也找不出那么好的了。

骥村的庙宇也大都是文化大革命时砸毁的，龙王庙、菩萨庙和一座规模很大的佛寺都在革命造反的红卫兵手下变成一片废

墟。“老人们说不要砸，可红卫兵说你管着吗，红卫兵嘛，想咋就咋”。只有马氏地主的“新院”因作为“旧居”革命纪念馆而未遭任何破坏。“旧居他敢破坏？县文化馆派人看着了”。

奇迹般地保留至今的文物只有前面提到的那两块赈灾碑。在文革期间，造反的革命青年也要砸那两座碑，说那是地主阶级的遗留物。但村里人不让砸，他们坚持说那是穷苦老百姓立下的“救灾碑”“救命碑”，并且砖砌泥抹把并排站立的两座碑整个盖住了。后来在驢村挖防空洞的解放军工程兵4785部队在抹平的泥面上画了毛主席穿军装站像。时间一长，泥皮就脱落了，后来在农业学大寨时县文化馆的人又在上画了一个拿着铁锹的女农民形象，还利用这块空间办过黑板报。直到改革开放后的某年，村民们才铲掉泥灰，洗去尘土，恢复了赈灾碑的原貌，让它重新站立在村落公共空间小桥滩的原来位置上，代替那座陕北第一的好牌楼而成为村庄的标志。赈灾碑在文化大革命期间被保护的故事，在一定程度上可以视为地方社会与国家权力关系的一种隐喻。

4. 正面典型与反面形象及羞辱仪式

作为革命仪式而存在的运动，追求气氛声势上的轰动，最偏爱形式的整齐划一，因此“抓典型”、“树样板”、“学榜样”就是经常使用的发动办法。在这种“全国一盘棋”的环境中，我们一点都不难理解在许多地方曾经有过完全雷同的运动方式存在。诸如前面提及的看似荒谬的“杀狗肥地运动”、“打麻雀运动”在全国都是相当普遍存在的。仪式的发动需要典型，需要榜样，驢村本身就经常作为运动的试点、典型而存在，“这庄是一有运动就在前面”，而典范人物也是不可缺少的。我们调查时的房东女主人曾经是当年的模范人物，她不时回忆起当先进典型时的经历和感受：“我那时是青年积极分子，净出去开会，乡镇、县上、地区、市里、省上都去过，都是去开会。开会领奖状，我还在大会

上发过一次言。开罢大会还叫你开讨论会，都得发言，说你有甚感受，有甚感想，回去后准备咋介咋介办。回去后还要给村里人传达会议，我认不下几个字还要记笔记，为了传达。在镇里还让我们这些先进典型去飞机场参观过一回战斗机，上去看了看，坐了一下，没飞起来。现在想起来，那阵真是憋（方言：傻的意思）着了。”（见访谈记录 yjg015crl）

领导动员，模范带头，人人表态是政治仪式的常见程式。“会说话的要说，不会说话的也得说”，人们现在还能回忆起不善表达的某某人表决心时把话说成“走迟回早（应该是回迟走早），要把羊拦好”，结果大家都笑成一片。

与正面典型相对的反面形象也是政治仪式中每每出现的。土改中斗争的对象是地主分子，如前面提及的吊打地主事件；公社化大跃进时斗争的是地富反坏分子和落后分子；四清运动中斗的是四不清干部；到文化大革命时批判斗争更是达到登峰造极的地步，不仅“走资本主义道路的当权派”和原来的五类分子遭到批斗，一些普通村民因临时性的“过错”、甚至说错了话也被“上纲上线”，开会批判，如我们房东的老父亲，养了两个羊还被开了批判会；“那阵个人甚也不能做，做错了就给你办学习班，卖几个馍馍都批判；每月出勤少了就扣粮、扣工，还开大会批判，那时会可多了。”

这种开会时“领导在台台上坐着，地主（或其他批斗对象）在滩滩里站着”的批斗会其实就是一种羞辱仪式，是对人从肉体到精神的摧残。几十年斗下来，人人自危，其对人们精神世界的支配和对人格变异的影响可想而知。

5. 政治仪式与信息传递

人类学有关仪式的研究十分关注仪式与象征对于知识与信息传递的作用，这些知识与信息关乎特定群体与文化的生存。就政治仪式而言，信息的传递沟通同样至关重要，舍此动员和唤起的

过程就无法完成。我们在骥村听人们讲述所经历的运动时，常为某些政治仪式功能的普及和有效感到惊诧，例如，文化大革命中，骥村这样一个相对偏远、闭塞、交通不便的地方也和全国通行着相同的做法，即传达学习毛主席最新指示不过夜。对一个小山村来说，北京、中央只有在此情境中才是近如咫尺的，由此可知仪式传递信息的惊人效率。

现在细分析起来，这种效率大概来自两方面原因。一是连通各家各户和公社的广播系统。骥村的有线广播网始建于文化大革命期间，终止于改革开放以后。“文革那阵家家都拉了线，安了喇叭，是通着公社的，老有广播。早上一广播就得赶紧起身下地”。“（有线广播）每天广播三次，早上人还睡着它就来了，中午一次，晚上七点还有一次。广播的内容有新闻，中央台的，省台的，还有县上的、公社的事儿；有时候表扬好人好事；还唱革命歌曲等等”（见访谈记录 yjg015crl）。骥村大队当时还有自己的高音喇叭，还有一个四音机，有话筒等设备，有事时可用来发通知、叫人、召集开会。骥村的有线广播系统在分田到户以后就不起什么作用了，许多农户剪了广播线作为他用，如用做晾衣服的铁丝，或做了电视机简易天线上的配件，这倒是继续发挥其传递信息的作用。

在文革期间影响了骥村政治生活的另一重要因素是在此驻扎的人民解放军部队。当时在“深挖洞，广集粮”的最高指示指引下，解放军工程兵某部一个营在骥村周围的山岭之间构筑防空工事。多户地主家的窑洞都被勒令腾出来给他们居住，他们以“支左”的方式参与了村庄的各项政治活动。比如最新指示下达时，经常是部队先从自己的通讯系统得知再及时传达给社员。他们在村里、社员家里营造革命的环境，画伟大领袖的像，书写革命的标语、口号，抄毛主席语录，这些革命的象征今天仍保留下来不少。他们还帮助揭露、批判地主、指导训练民兵队伍、帮助政治

学习讨论等等。社员们除了帮助部队修工事、背石头、拉沙子以换取少量的玉米面补充糊口之不足以外，也跟在他们后面参与每天的“早请示晚汇报”仪式。在“全国学人民解放军”的运动中，骥村的生产、生活也一度出现半军事化管理：除了经常性的民兵训练（基于民兵都发有枪枝），社员们上工、下工也改用吹军号作为通知方式。大队、生产队模仿部队建制编为连、排。人们回忆说：“那阵连这老农民出工、收工、开会都得排着队唱着歌”。

政治夜校是运动时期传播灌输知识的又一重要方式。骥村在70年代办政治夜校大约有两三年时间。按规定16岁到28岁的青年都得参加。每天的活动排得满满的，主要内容是念报纸，读文件，念完还得讨论发言。夜校学习挨家挨户地叫人，不来的必须要请假。学习时间从七八点钟学到九点，有时还延长到十一点。劳作了一天的社员，经常是上边念着，下边就睡着了。但无论真正的学习效果如何，社员们还是在这里知道了“林彪事件”，学会了“下定决心不怕牺牲排除万难去争取胜利”、“农业学大寨”、“走资派还在走”等各类革命话语。直到今日，当年参加政治夜校的青年人还能熟练地背诵许多口号和语录。

生产、生活过程的政治化、仪式化，以仪式表演呈现的政治活动，改变乃至重塑了人们的观念领域和精神世界。文化大革命是政治仪式的各种形式达到登峰造极的时期，普通的农民们从原来初一、十五的上香拜神变成每天早晚的请示汇报；伟大领袖的光辉形象替换了原来的菩萨、龙王；大会、讨论会、批判会、学习班、政治夜校等等政治活动形式，骥村一样都不少。一些村民回忆说：“那阵是民兵训练三、六、九，团员学习二、五、八。连集也不让赶，会也不让赶，打发民兵在村口站着，谁也不让去。这老百姓是叫立正不敢稍息啊。”仪式对于人的支配有一个从强制到自觉的过程，这与传统仪式在人的社会化过程中的作用

大致相同。经历了几十年中国特色政治生活的人们，已经适应了这样一种治理，生存于其中而对之浑然不觉，有的人甚至能够应用自如。人们可以带着一种轻松、调侃的语气回忆和叙述那段不无惨痛的历史，带着一种怀念说起大锅饭谁也吃不饱的时候集体劳动、开会是多么热闹和愉快；运动，对于不是运动对象的普通参与者来说，特别是对在传统社会中被排斥在社区生活之外的妇女来说，有时就像是“革命的庙会”，它制造了热闹的气氛，拓宽了交际的渠道，甚至具有某种娱乐功能。对于灵魂的治理就是这样，充满暴力、无比惨烈却可以让人渐渐习惯和视而不见。

还是让我们听听亲历近半个世纪国家与人民历史的驷村人的感受吧：“四几年五几年的时候，思想纯粹就和尔个（现在）不一样。为甚了？尔个的人要不挣不下（钱），挣下的时候就只管享福，吃、穿。不像以前的人思想保守，就解开（知道）受，舍不得吃，舍不得穿，积攒下准备置地啊，圈窑啊。尔个的人呢，不买田不买地，今儿弄着就享受。这个社会发展和运动有关系，（几十年来）运动是一个接着一个运动，从无有土地到土改分到土地，结果是有些好吃懒做的几年就把土地卖光了，都吃了、穿了、花了，到农业社时候就没个甚球了，结果入了农业社又给他分了一份，这就比别人这个（划得来）了。那种舍不得吃舍不得穿，就解开受的人呢，屁也不顶，口里节省买下的地也入了社了，买下牲口也入了社了，大家一样。烂（垮台）农业社时，（分田到户）人家是一份份，他也是一份份。最后还是好吃懒做的人落得多。所以说，挣下也不顶事，早起叫你穷不到天黑你就穷了，这从斗地主开始就有这个想法。尔个就有这种说法：这是不叫你穷，叫你穷的时候，百万元户也不顶事，马上就穷了。国家不要你，要玩你你还不得穷？所以，能鼓捣着吃上就对着了，到哪搭说哪搭的话。”（见访谈记录 yjg008mrt-3）

结论与讨论：生活逻辑与运动逻辑

国家政治的仪式化运作弥漫于农民的日常生活，改变着人们原有的整合的生活逻辑和乡土社会的文化景观。这是近半个世纪的过程，这一过程表现为国家仪式对传统宗族和社区仪式的替代，革命意识形态和运动话语对地方性知识的替代，以及领袖崇拜对神灵、帝王崇拜的替代。改革开放以后，国家与民间社会的互动关系表现为国家力量在一定程度上的弱化与撤退，以及乡土社会生活逻辑的复归与再建构的过程。认识民间生活逻辑与国家权力这两套意义系统的相互作用，以及农民对于国家形象的认知和感受，才有可能动态性地、过程性地理解和解释社会生活与社会变迁的真实图景及其文化内涵。

生存技术与权力技术

骥村传统的社区仪式及其今日的恢复演示了民间社会与国家权力在几十年中的互动、变异过程。民间仪式主要是作为生存的技术而存在的（当然在群体当中仪式过程本身也不乏错综复杂的人际关系和权力、权威关系），其遵循的是一种生存的逻辑。这样的逻辑体现于村落生活的各个方面，在其生产活动、交换活动、乃至处世哲学和价值观念中都是整合的。

骥村最为重要的庙宇、神灵和围绕着他们的仪式活动，都是最关乎生计的。人们在祈雨时对龙王爷顶礼膜拜、念念有词，在抬神轿时不辞辛苦、流血流汗，在雨下来时感动得长跪不起、涕泪交流，此时他们心中念想的是一年的收成，是一家大小的温饱，因而他们的确是怀着满腔的虔诚；每一项程序，甚至每一个动作都得一丝不苟，各种规矩、禁忌都须严格遵守，例如抬龙王不许女人看，其时也不许在河里“洗恶水”（洗衣服），谁也承担不起冒犯了神明、祈雨不果的罪责。在缺医少药的乡村，被相信

能带来平安、健康的神明也有重要地位，人们生命和健康的保证只能由科学与神灵共同负责。就此意义而言，围绕着不同庙宇的信仰和仪式活动主要是作为生存的技术而存在的。

而在国家层面，作为仪式的政治运动则是权力的实践或者实验，其目标是要灌输一套思想体系，推行一套行为方式，教会一套革命话语，造就一代社会主义新人。这样一套权力的技术是国家力量向乡土社会渗透的主要方式。

从功能分析的立场出发，两类仪式的功能比较：作为生存技术的仪式通常都有整合群体，造成社会和谐的功用；而作为权力技术的仪式，其功能则主要是建立和演示权力与权威，并造成群体的分殊。例如乡村中常遇到的“公报私仇”或“官报私仇”的问题：个人恩怨通过政治仪式而不断地累积与升级，从小恩怨逐渐变成你死我活的世仇。在这一过程中，公共逻辑与私人逻辑、革命逻辑与人情逻辑相互置换，亦成为民众参与的动机或动力（之一）；这也是运动自身所具有的动力机制。按照老百姓的说法，运动就是人整人，一次运动来了，这拨人整那拨人，下次运动来了，那拨人又翻过来整这拨人；原本都是乡里乡亲的，即便有点小矛盾也是些鸡毛蒜皮的事，运动来运动去就成了你死我活的斗争了，结下的恩怨到下一辈都解不开。

骥村人的生活几十年来都没有真正离开仪式活动，只是国家仪式替代了民间仪式，或者说仪式经历了从生存技术到权力技术的转变过程。

仪式变迁的自然过程与权力过程

农村废除人民公社、实行联产承包责任制这一历史巨变导致国家权力在乡村社会中的弱化趋势，亦有人将其表述为国家力量从乡村的撤退。骥村的村民说到这一变化时，经常将其称作“农业社烂杆了”（方言：垮了），他们是将此变化作为一种由外部力量造就的结构体制的瓦解。当前农村中普遍存在的重建庙宇、重

修家谱及各类仪式、信仰活动的恢复，被视为在比较宽松的经济政治环境中传统文化的复兴。然而经历了共产主义仪式洗礼的农民，毕竟与传统农民不同了，仪式国家的强制性力量改变了人们的生活世界，也重塑了人们的精神世界，这或许是一个从被支配到自觉的过程，人们的行为方式、处世哲学和话语中，都不难感受到特定时代政治生活的印迹。

民间仪式与国家仪式表现为不同的过程，遵循不同的逻辑。前者依照生存的逻辑，后者则呈现了革命的、批判的逻辑。民间仪式本身并不是一成不变的，它也有盛衰演变的过程，比如骥村的黑虎灵官庙，修建于 90 年代初，曾经香火很盛，原因在于顶神神之为人们治病的马童很灵验，在周围颇有名声。当时每年农历的七月十五是灵官庙庙会，其时村内村外的人熙熙攘攘，前来上香还愿，每年所收的布施达数千元。修缮庙宇、塑神像和唱神戏的费用都比较充足。还有一个专门的会长负责操持“会事”。但是到 1996 年，灵官庙的香火渐衰，原因是治病的马童去世了，没了诊病的人布施钱也就没有了。村民们解释说：“神神下到凡间看病的时间是有限的，马童没了（去世了），神神也就快走了。”不巧的是，过年的时候，灵官庙又莫名其妙地着了一场火，烧毁了牌位、供桌和庙宇的门窗，更是透出衰败之象，与我们仅仅半年前所见过的庙宇已是今非昔比。与此同时，由于 1995 年和 1997 年天旱时祈雨的灵验，龙王庙和菩萨庙的香火愈加盛了起来。老乡们说：那是祈一回，下（雨）一回。而且雨下得还不宽（范围不大），基本上在骥村范围内。于是，骥村的“龙王灵得恶了”的说法就在周围流传开了。每年农历五月十五前后为神明“起戏”越来越成为整个村落的大事，而且前来参与者已经超出村庄的范围。各项仪式活动包括三天的“神戏”、还愿、领牲等都按部就班地进行。由于灵官庙的衰落，其庙会日期也从以前的农历七月十五移至五月十五，与给龙王唱“雨戏”的日子合并

为一了。更有意思的是，乡村中治病发药的神职也从黑虎灵官转给了菩萨，在四月八的菩萨庙会上，人们前来问病求药，给娃娃戴锁。这些原本不是菩萨的职责，但因为菩萨与龙王一道能以“雨露济人”，所以其职责日渐扩大了。

上述种种是发生在一个不太长的时间内庙宇、神灵的改变，但这一兴衰变化过程基本上循着其自身的逻辑，并无外力的作用，可以说是一个自然的过程。与此相对应，国家力量通过政治仪式对乡村社会与文化的改造却是外部力量强制的结果，是一个权力的过程。历次政治运动中被拆毁砸烂的庙宇、神像、牌楼、祠堂、牌位是这一过程的形象表征。村民们逐渐接受、学会和习惯革命的仪式也是这一过程的结果。即使在目前比较宽松的经济政治环境中，庙宇和仪式的恢复也不能完全脱离制度性安排的制约，例如骥村的娘娘庙，原本立于村落中央最重要的公共空间，供奉送子娘娘和催生娘娘两位神明；每年的庙会非常繁盛，特别是成为妇女们一年中难得的聚会时机和最高兴的节日。在矗立于村庄周边山岭上的各个村庙都陆续修建或重建起来以后，娘娘庙的恢复却全无可能，因为计划生育政策的实施已经彻底断了它的香火。

本研究从乡村仪式入手认识一段特定历史时期内国家与民间社会的关系。我们不难得知，仪式绝不仅仅专属于传统的、前现代社会，现代权力的运作同样离不开仪式。将近半个世纪的中国历史也是一部运动的历史、仪式的历史。值得注意的是，在改革开放进入新的历史时期以后，在一个日益告别传统迈向现代的社会中，“运动”，作为社会动员和社会治理的机制并未终止，社会依然没有完全离弃仪式化运作。当前治理农村社会所提出的一系列策略，诸如“小康村”、“文明户”、“新社会主义教育运动”、“精神文明建设”、“送××下乡”等等无一不是新时期的运动机

制即仪式化社会运作的产物和传统路数。而“运动”意识也并未在人们心中消失，如前不久传媒披露的山西运城推行所谓“渗灌”工程，制造抗旱神话的事件（见《南方周末》1998年9月18日第1版），实在可谓新时期“运动经济”的产物。再如河南平顶山市食品城在员工中开展“思想大扫除运动”的做法（见《南方周末》1998年8月21日第15版），更是让人感到一种毛骨耸然的熟悉。现代社会和政治生活中的仪式活动并不是遥远的天方夜谭，而将人们拉到“运动”战车之上和卷入车轮之下的社会文化基础都并非不复存在。

通过经济生活的政治化、日常生活的仪式化和仪式象征的实用化过程，国家对于基层社会进行了改造和重构，同时也使国家力量和国家形象在乡村的生活世界中或者说在普通农民的视野中呈现为非常复杂的状貌。感受到这一点有助于我们理解国家与社会这两个维度互动、互融的错综复杂关系。在田野工作中所感知的农民的生活世界和社会世界向我们展示出双重的国家悖论：国家努力治理、管理农村社会，力图使之整合、有序并成为现代民族国家的社会基础和组成部分，但这种意识明确的努力却是通过摧毁乡土社会原有的社会结构与意义系统而推进的，这一过程虽然使国家影响似乎不可思议地进入到农民最日常、最基本的生活世界中，却未能建立起新的、具有整合性的可以替代原有结构和意义的体系，并使社会达到秩序与和谐的预期结果；再者，国家一直在用所谓进步的、文明的、现代的、社会主义乃至更为先进的观念意识占领农村，试图彻底摒弃和代替其传统的、落后的、保守的、封建的、迷信的农民意识，然而在此过程中，国家自身却常常陷入传统的象征或意义的丛林，即国家亦使用象征的、仪式的内容与形式来试图建构其自身的权力结构与意义系统。中国近半个世纪的基本的社会运行机制——“运动”——的历史就能有力地证明这一点。而这一机制的运行当然不仅仅限于乡土社

会。在这一点上，国家与社会的划分界限发生了模糊，统治意识形态与地方性知识的边界也不再清晰。正式权力对于传统的本土性资源的利用，实际上是在使用属于人类共通的、持久的象征方式，无论这种使用是自觉的还是不很自觉的。

1998年10月初稿

1999年10月修改

参 考 文 献

埃德蒙·R. 利奇，1995，“从概念及社会的发展看人的仪式化”，选自《伦敦皇家学会哲学学报》，1966，B辑，722号，251卷，第403~408页。转引自史宗主编，《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店。

《扶风寨马氏家族志》，1997年编印。

罗红光，1996，“陕北米脂杨家沟村阶层形成的报告”，见《中国新时期阶级阶层报告》，辽宁人民出版社。

米脂县志编纂委员会，1993，《米脂县志》，陕西人民出版社。

王铭铭，1997，《社区的历程》，天津人民出版社。

——1997，《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，三联书店。

延安农村工作调查团，1980，《米脂县杨家沟调查》，人民出版社。

中共米脂县委党史研究室，1990，《解放战争时期米脂县土地改革运动》。

• Anderson, Benedict, 1983, *The Imagined Community*, Verso.

Bloch, M., 1974, “Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority”, *European Journal of Sociology*, vol. 15.

Chan, Anita & Madsen, Richard & Unger, Jonathan, 1984, *Chen Village: the Recent History of a Peasant Community in Mao's China*. Berkeley: University of California Press.

✓Cohen, Abner, 1974, *Two - Dimensional Man : an Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Myron, 1993, "Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese 'Peasant'", *Daedalus*, 122: 2.

Douglas, M, 1966, *Purity and Danger*, London: Routledge.

Durkheim, E., 1915, *The Elementary Forms of Religious Life*, London.

Fallers, Lloyd, 1974, *The Social Anthropology of the Nation-State*. Chicago: Aldine.

Feuchtwang, Stephan, 1993, "Historical Metaphor: A Study of Symbolic Representation and Recognition of Authority", *Man*, Vol.28: 35~49.

——1992, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge.

Foster, Robert J., 1991, "Making National Cultures in the Global Ecumene". In *Annu. Rev. Anthropol.* 20.

✓Geertz, Clifford, 1980, *Negara: the Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton University Press.

——1973, *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Inc.

Giddens, Anthony, 1985, *The Nation-State and Violence*, Polity.

✓Kertzer, David, 1988, *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press.

Leach, E.R., 1966, Ritualization in man in relation to conceptual and social development, in J.Huxley ed. *A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animal and Man*, London.

Madsen, Richard, 1984, *Morality and Power in a Chinese Village*. University of California Press.

——1998, *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. University of California Press.

Martin, Emily Ahern, 1981, *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge.

Rawski, Evelyn S. 1986, "The Ma Landlords of Yang-chia-kou in Late Ch'ing and Republican China", in Ebrey and Watson eds., *Kinship Organiza-*

tion in Late Imperial China, 1000~1940, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Redfield, Robert, 1956, *Peasant Society and Its Culture*, Chicago.

Scott, James, 1990, *Domination and the Arts of Resistance*, Yale.

Turner, V., 1967, *The Forest of Symbols*, Ithaca, New York.

——1969, *The Ritual Process*, Chicago.

Watson, James, 1985, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960 - 1960", in David Johnson and Others eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press.

Wolf, Arthur, ed., 1974, *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford.

图书在版编目(CIP)数据

仪式与社会变迁/郭于华主编. —北京:社会科学文献出版社, 2000.10

(现代社会学文库)

ISBN 7-80149-372-9

I. 仪… II. 郭… III. 礼仪—研究—中国
IV. K892.26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 62472 号

现代社会学文库

仪式与社会变迁



主 编: 郭于华

责任编辑: 罗 琳

责任校对: 赵 冉

责任印制: 同 非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建国门内大街 5 号 电话 65139963 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷: 北京隆华印刷厂

开 本: 850×1168 毫米 1/32 开

印 张: 12.5

字 数: 306 千字

版 次: 2000 年 10 月第 1 版 2000 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-372-9/K·036

定价: 22.00 元

版权所有 翻印必究