

村落生活中的庙会传说

●岳永逸

摘要:今天,在中国广漠的乡村,传统乡村庙会仍然是民众生活的常规性事件之一,围绕众多的乡村庙会,有着一系列鲜活的传说。根据众多乡村庙会的调查报告和相关领域已有的研究,本文提出村落庙会传说这一概念,把该类传说分为依水修建的庙宇的传说、庙会组织权归属的传说、庙会戒规传说、与大历史书写相关的庙会传说和综合型庙会传说等亚类,并将各亚类放在生发它的生活空间——村落中考察,分析了村落庙会传说与相关联的庙会、村落生活和民众思想之间的关系,指明村落庙会传说隐喻了民众对其生活空间的想象与建构和对其生活空间所有资源分配的机制,是民众对自己村落历史的群体记忆的结果。

关键词:村落庙会传说;生活空间;群体记忆;灵验

文章编号:1003-2568(2003)02-0043-12 **中图分类号:**G122 **文献标识码:**A

作者:岳永逸,男,北京师范大学中文系民俗学专业2001级博士研究生。邮编:100875

作为与神话、民间故事相并列的三大重要的口头散文叙事,传说因其自身独特的历史性、真实性、解释性、文学性、文化性一直是民俗学的重要研究领域,历来国内外的民俗学者不论从事什么样的专项研究,多少都会把目光投向这一领域,至少在自己的研究中,会频率较高地使用与自己研究有关的传说。实际上,经过众多学者的努力,在今天,传说学已经成为民俗学一门有自己研究对象、研究方法的重要的分支学科,并有了不少十分有意义的理论探讨和专著,如柳田国男的《传说论》、顾颉刚对孟姜女传说的经典研究、程蔷的《中国民间传说》等^①。同样,作为民众信仰生活、物质生活一个不可缺失的部分,庙会也被民俗学、历史学、人类学、社会学、宗教学等多学科学者所重视,虽是研究领域中的一

个古老的主题,却时有振奋人心并给人启迪的新著,如新近出版的《狂欢与日常》^②。自费孝通的《江村经济》问世以来,村落长期以来都是中国社会人类学者研究的单元,本土人类学也因此成为一门世界性的学问,后续之作接踵而来,解放前的有林耀华的《序的宗族研究》、《金翼》、杨懋春的《一个中国村庄》等。改革开放后的村落研究有了新的突破,这可以王铭铭的《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》、庄孔韶的《银翅》等一系列著作作为代表。虽然存在多种争议和责难,但数代中国人类学者在他们自己的研究中依然建立了“小地方,大社会”这一理论模型。随着学科之间的交流,在民俗学领域内,近年来,不少学者也致力于把民俗中的“民”与“俗”结合起来,将俗还之于民,在民那里以主位方

法来研究俗^③。以民为主体的村落作为“民俗传承的生活空间”引起了民俗学者的重视,回归到民俗学者的视野。刘铁梁曾精辟地指出:

之所以强调村落,首先是考虑它是中国农村广阔地域上和历史渐变中的一种实际存在的最稳定的时空坐落。其次,是基于“民俗传承”的概念,把它看作是紧密结合的小群体,也是在其内部互动中构成的一个个有活力的传承文化和发挥功能的有机体。再次,在村落中观察到的民俗文化事象,就某一类别的民俗而言(如同民俗学概论书当中所划分的那样),必然具有时空的限制意义,因而有助于我们避免急于概括某类民俗的内涵、结构、功能、演进规律等。民俗学在历史上形成了对本民族传统给予解说的学术倾向,但我们民族深厚和丰富的传统却是因时因地而异的,我们在把握共性的探索道路上,也许还要首先建设好村落或其他时空单位个案调查的坚实基础,需要走一段艰苦的路程。^④

将传说与其流传地联系起来考察是传说研究一贯的传统,也是自然而然的事。骨子里是历史学家的顾颉刚^⑤对孟姜女传说的研究在其成果一发表时就让刘复“佩服得五体投地”,但顾颉刚的终极目的是要为他的“古史是层累地造成的,发生的次序和排列的系统恰是一个反背”之史学观添砖加瓦,“为研究古史方法学举一个旁的例”,“研究了民俗学去认识传说中古史的意义”^⑥。因此,通过自己在典籍和当时民间收集到的众多孟姜女传说的异文,顾颉刚在对这些扑朔迷离的材料进行抽丝剥茧式追根溯源的同时也列出了其地理分布。与顾颉刚对传说的研究几乎是在书斋中完成不同,功能人类学的鼻祖马林诺夫斯基比较长时间地逗留在梅兰尼西亚,研究了当地土著的传说(利薄窝过),指出:传说与当地人的童话(库夸乃布)、神话(里留)之不同在于传说无一定的讲述季节,无固定的讲述形式,无表演性,也没有巫术作用,通常是长者在出外航行、远行、年轻人对新奇事物发问时讲述传说。传说在这里是部落对其生活的集体记忆,对部落生活具有极强的激励作

用,是增强部落凝聚力的一种机制。因此,传说与童话、神话一样是在梅兰尼西亚人的“生活里面”^⑦。类似马林诺夫斯基的研究,刘晓春、庞建春都在自己比较坚实的田野作业的基础上,将其关注的传说放在民众的生活世界中考察、理解、分析^⑧。长期致力于识宝传说研究的程蔷不仅仅对识宝型传说进行历时性的梳理,而且将眼界放开,将此类传说放在地域之间的文化冲突的背景下进行共时性研究,指出地域封闭与闯入者之间的关系^⑨。

同样,在民俗学领域,除了更多的对庙会事项本身的调查和描述,将庙会置于其发生的文化场域,尤其是村落,是今天庙会研究的一个主导方向。庙会作为村落生活的“公共空间”已经广泛地引起研究者的注意和重视^⑩。

在上述研究的基础之上,本文讨论的是与传说、庙会、村落三个研究领域都相关联的问题——村落庙会传说,关注的是与庙会相关联的传说,并将这些庙会传说放到村落这个实体性的民俗传承的生活空间中,分析这些村落庙会传说作为民众口头传承下来的群体记忆和叙事反映了民众怎样的心理和它们在村落生活中的意义。

很明显,庙会传说只是传说中的一个类别,如果再考虑到其地方性,也就不难理解以往国内学者的研究一般都将这类传说归于地方风物传说之中^⑪。但村落庙会传说与一般意义上的地方风物传说有着明显不同,它有着自己鲜明的特征和内涵。而且,因为庙会作为人们一种周期性生活形式一直处于延续状态,村落庙会传说至今都有比较自然的讲述场景,不需要他者更多人为地激发^⑫。

庙会仪式通常存在主要的仪式结构(dominant ritual structure)和变化的仪式结构两种结构,前者包括空间(space)、时间(time)、物体(object)、言语(words)和行动(acts)这五个必有的仪式因素,后者包括参加者对五个规定的仪式因素的不同的反应^⑬。因此,庙会通常都是庙宇建筑、所供神灵、信众(包括神媒和庙会会首)、庙戏及庙市等质素的综合叙事。村落庙会传说也就有这些相应的类别,但总体而言,关于庙戏和庙市的传说要相应地少些。本文无意对这所有的村落庙

会传说进行探讨和分析,主要探讨依水修建的庙宇的传说、庙会组织权归属的传说以及庙会戒规的传说、与大历史书写相关的庙会传说和综合型的庙会传说,并分析这些传说与村落生活、生活史之间的关系,即,把庙会传说放在村落生活的场域之中,进行情境分析。

依水修建的庙宇的传说： 人们生存临界状态的应急反应

江西省于都县石柱村排上组的黄屋乾真君庙,又名万寿宫和妙济仙宫,有数百年的历史,主祀神是许真君。虽然这个庙宇后来在当地成了一个很大的庙宇,但最初它却仅仅是一个在水边供奉木头的所在。传说很早的时候,该村的一伙放牛娃在村边的小河玩水时,拾到一根木头,就玩笑式地把它放在河边的小山坡供奉起来。后来真的有人朝拜许愿,居然灵验,于是人们盖了一座小庙。^⑭

其他地方靠水修建的庙宇往往有着类似的传说。

关于辽宁省北宁市常兴殿镇医巫闾山青岩寺的最初修建,有这样的传说:有一年南海发大水,淹了山下的田舍,人们纷纷逃到青岩山避难。可是,水仍然越来越大,在山上惊慌失措的人们忽然看见远处一个白点漂浮过来,漂到青岩山时就停住不动了,水也跟着退了回去。人们到山脚下一看,当初看见的那白点是一尊坐在莲花座上的观音老母石像。大家知道这是观音来救被水围困的人们,就商议先请观音住在青岩山的石洞里。可是把老母往石洞里抬时,洞口小了些,石像怎么也抬不进去。这时,抬石像的人中,就有人顺口说了一句:“老母要是把头歪一歪,不就进来了吗?”老母的脖子真的就歪了。人们把石像请进洞里后,就忙于拜谢老母的退水之恩,却忘记把老母的脖子正过来。从此,老母的脖子就歪着了,歪脖老母的名字也由此而来。^⑮

在江苏、安徽南部及湖南、江西一带建有许多杨泗庙,祭祀水神杨泗^⑯。高淳县丹湖乡梅家村修建杨泗庙是因为梅禄刚祖父的一段巧遇:他祖父有一次在湖上捞水草,无意中捞

到一尊木菩萨。当时,他祖父正因赌博输了钱,就对菩萨许愿说:“菩萨呀,菩萨,你若能保我赢钱,我就带你回去建个庙!”当天他又进了赌场,果真时来运转,赢了一大笔钱。他把菩萨带回了梅村,却并没有供奉起来,而是将木菩萨扔在了自家的草垛旁。入夜后,乡民们远远地就看见他家草垛一片红光。人们以为发生了火灾,寻过来时,红光却消失了,只看见那尊菩萨。梅禄刚的祖父这才相信是木菩萨在显灵,要他实现自己的诺言,于是他祖父就要在村中为这尊木菩萨建庙。但是,有的村民认为这尊菩萨来路不明,就坚决反对并刁难说:“某家的孩子病了,若菩萨能保佑这孩子康复,才能建庙。这尊菩萨遂被送到了这个生病的孩子家中,不久这孩子就康复了。面对事实,村民们不再有任何疑义,合伙在水边修了这座庙。这个木菩萨就是杨泗,因此小庙就被称作杨泗庙。”^⑰

广东梅县松源镇的龙源宫坐落在松源镇元岭小山丘的虎形北端,宫前有一条由蕉岭县流来的小河。关于这个宫的修建,当地有这样的传说:象洞的龙源宫香火十分旺盛,附近的人们都知道龙源公王的灵验。一次,象洞的公王神像被洪水冲到了松源,捕鱼的廖氏见水潭中有神像洄游不走,就将之打捞起来,放在了河岸的岩石之下。附近村民有些小孩肚痛发热,其母亲就到石岩下,给神像烧香,结果这些孩子的疾病都痊愈了,神像的灵验吸引了大批的信众来此敬拜。后来,松源的人才探知这是象洞龙源宫的龙源公王,想把它送还象洞,但神像根本无法搬动,于是村民顺从神意,捐资修建了松源的龙源宫。^⑱

江西会昌县城西郊富尾村的翠竹祠供奉的是“赖公元帅”。传说在明成化年间,一天湘江洪水暴涨,城郊富尾村有一姓金的人夜间在江边捕鱼,忽然看见一根木头漂来,而且正好漂进网中。金某顺手将此木抛进激流之中,但此木并不漂走,而且再次进入他的鱼网中,如此一连数次。金某非常奇怪,仔细一看,才发现这块木头形状奇特,芳香扑鼻,于是金姓渔夫把这块木头带回家中。当晚,他做了一梦。梦中,一位神灵将自己的身世告诉了他。这位神灵自己说姓赖,是楚人,晋朝栖隐祁

山,宗老子之道,习得飞升变化之术,一开始叫元帅,晋朝时称为嘉应侯,后来又叫四海灵应王。金姓渔夫遂相信他带回家的那块木头就是这位神灵的化身,遂请工匠按梦中神灵的形貌雕成神像。这事惊动当时的知县梁潜,并专门为之在富尾村修建了庙宇,并题额“赖公祠”,后来因为祠四周都是翠竹,遂改称翠竹祠。^⑩

从这些依水修建的村落庙宇传说可以看出其中共有的四个质素:水、水面漂浮(来)的异物、处于生存窘境的人、该异物的灵验。普罗普从100个俄罗斯民间故事中提炼出31种功能这一经典研究表明:故事的内容是可以置换的,但置换必须服从规则^⑪。同样,在这些依水修建的村落庙宇传说中,它的四个质素可以有着无尽的内容。

水有海水、江水、河水、湖水、溪水的不同,有洪水、常态之水的差异。水既是人类的生命之源,同时又是人类最大的灾难之源,《圣经》中的诺亚方舟、中国古代包括鲧禹治水在内的洪水神话都映证了后者。人类生来就对水有着爱恨夹杂的复杂心态,水在这类传说中作为一个基本质素频频出现,也表达了人们这种复杂心态,因为不光是远古神话中的洪水,日常生活中的平静之水,尤其是死水,也是相当容易给人带来疾病、瘟疫、贫穷等灾难的。这些传说中,人们生存的紧张状态多少都与水有些关联。对于那些靠水而居,终日都得与水打交道的人们,村子中的水口是他们时刻关注的焦点,因为异物——他者的入侵可能正是从这里而来。因此,水在这些传说中既象征恶,同时它又是后来的善的载体。

水面漂浮(来)的异物有木头、木雕的菩萨像、石雕的菩萨像以及其他质地的菩萨像等异文。对这些异物——陌生、神秘的他者——的进入,人们既敬又畏。敬和畏两种心态使它们的形象在人们心目中在“神”与“鬼”之间不停地转换。因此,传说中往往出现村子中的其他人不让供奉这些异物的情形,通常是在有了灵迹之后,这些异物才得到群体性的供奉。敬与畏也直接促使人们把这些异物供奉起来,能降福施恩更好,至少不作乱,为害乡间,因为它们随水而来,水本身就有两面

性,很难断定这些异物自身属性。这样,这些异物施恩型的灵验自然成为修庙传说中的第三个基本质素。

水、水面漂浮(来)的异物、异物的灵验三个质素出现的场域是人们(群体或个体)处于一种临界位置、一种生存的紧张状态、一种对生存空间的紧张感,这就有了这类故事中的又一个质素——处于生存窘境的人,如被围困在铺天盖地的洪水中惊慌失措以致绝望的人群、赌博输了钱、小孩有病、捕鱼——在一种不可知的状态下捕捞维持生存的食物等。这些处于临界状态的人,成了异物(村落将来供奉为神)与村落之间的中介。一开始,村落中的其他人对这些处于临界状态的人及其所带回的异物都持一种怀疑和观望的态度,由于水面漂浮的异物毫无例外地使这些处于临界位置、紧张状态的人们化险为夷、出现转机,这些灵验的异物才因此得到村落中更多人的回报——为之修庙并长年供奉。在此过程中,临界状态的人和异物互通有无,具有了相似的属性。这些处于临界状态的人后来因为异物的灵迹也通常在村落生活中拥有了他人所没有的象征资本,有的成为守庙人,有的直接成为神灵的代言人,有的对庙会有着相当多的权力。很显然。如果经常有陌生的异物进入村落,将会时常从心理上打破人们生活状态的平衡,村落中的人们期望这些庙宇的修建和所供奉的神灵能镇住有可能再带来陌生他者的水口(常常也是村口),守护整个村庄,因此庙宇的修建地点也就多选择在了异物最先出现的岸边。这样在水口建庙也就成为靠水而居的村落空间布局的一种常态,它蕴涵了村民对自己生存空间的想像和有意识的建构。

无论是像台头、涧沟村^⑫、曹庄^⑬这样普通的北方村庄,还是江村、溪村^⑭、富东村^⑮这样典型的南方村庄,与祠堂一般在村子的中心或者是靠近中心的位置不同,一般村落的庙宇都在村落的外围,形成护卫村落的屏障^⑯。如果说,在村子中央矗立的祠堂像一面旗帜回答的是村民“我是谁”、“我从哪里来”这类基本的哲学命题,那么村落四围的庙宇则是村民对自己的身份在一定程度的确认之后,

在对自己的身份进行保护、巩固的象征性想像后,对其生活空间建构的结果。当然,随着时间的发展,并不是所有村落的祠堂和庙宇建筑在村落的空间布局上都经纬分明,而且在一些具体的村落中,存在着祠堂和庙宇的融和,即因种种原因人们将祠祭和庙祭结合在一起,如在兰州西南约八十公里的大、小川,这里的人们在二十世纪八十年代以来重新修建的孔庙就是这种情形^⑧。

在人们的生活中,传说是活态的,从长远的观点看,是处于不断发展演变的事物,这是由于在不同的历史时期,人们对传说的不同态度造成的。同时,最初“有人相信”的传说“随着时间的演进,相信它的人就越来越少”的特点决定了同类传说的可能会发生的种种变异,传说也因此被视为历史和文学的桥梁^⑨。由此观之,黄屋乾真君庙的建庙传说可能是这类传说的后生形态,传承人对它的真实性有了质疑^⑩。此传说不但十分简约,还有着明显的游戏性质:原本这类传说中处于生存紧张状态的成人被河边嬉水的放牛娃置换,处于生存紧张状态的人在此仅仅是一种叙事结构。但这则传说同样具备该类传说的四个基本质素:水——河水、水面漂浮的异物——木头、处于生存窘境的人们、木头的灵验——帮助人们实现自己的愿望。

这些依水修建的庙宇传说说明村落庙宇的修建并非仅仅是人们“迷信”观念的产物,村落庙宇的修建包含了该村落早期村民对自己生存空间、生存状态的思考,是在危险处境中的一种应急性行为,是对自己生存空间的一种象征性设置。从这些庙修建起,作为村民活动的公共空间,它一直都在村落生活中占据着重要的位置。

庙会组织权归属的传说： 村落象征资源的重新配置

在一个村落,新的庙宇修建好之后,虽然使村民在自己的想像性的生活空间中获得一种心理上的安全感,但这一新生事物必然打破该村落原有的生活世界的平衡,围绕这一

象征性资本,常常会在该村落内外造成一些或明或暗的纷争,因此也就有了关于村落庙会组织权归属的传说。

黄屋乾的真君庙后来供奉起了许真君。清朝康熙年间,后来中了武进士的当地人宋应桂进京殿试时,乘船路过此庙,顺便进庙烧香叩拜。没想到矮小的庙门将其官帽碰落到地上。宋应桂捡起帽子祈祷说:真君老爷要是能给我换一顶官帽的话,我就把你这庙拆了,重修一座。中了武进士的宋应桂,回家后便张罗着重修庙宇,并将庙宇的位置从河边的山坡上移到了现在的庙址。但宋应桂这次倡议修建庙宇所用的地盘是石灶村潘姓的。石灶村是一个杂姓村,潘、宋、黄姓三姓是大姓,其中黄姓人数最多,在人口上有着其他两姓所不可比的优势,但黄姓贫穷,另外还有刘、曾、赖、谭、范、何等小姓。对庙会的组织权的争夺就在黄姓、潘姓和宋姓三者之间展开。黄姓的理由是,黄姓是黄屋乾的大姓,庙会的组织权当然应归他们所有,潘姓以自己的地盘为理由,宋姓则以自己是庙宇修建的倡议者,丝毫不肯相让。最后,还是宋应桂想出了一个看似很公平的办法:神判——大家共同选好一个黄道吉日,规定在那天,哪姓的人先进庙,庙会就归那姓人主持。结果,就在商定的那天,老天刮起了狂风,下起了暴雨,人们根本难以出行。宋姓和潘姓的人都不敢出门,结果只有黄姓的人冒着风雨来到了庙里。因此,庙会的组织权归属了黄姓。从那时开始,一直到1949年,当地人都相信要黄姓人主持庙会是许真君的旨意,否则就不会下雨了。在黄氏宗族内部,黄屋乾的黄氏与宁都县赖村东塘黄氏是一脉宗亲,东塘黄氏有钱并相当有势力,所以,黄屋乾庙会的实际组织者和主持者并非石灶的黄氏,而是东塘黄氏。^⑪

这个传说表明,在一个村子内部,当一种象征性资源得以成形并可能对村落生活产生影响时,村落中的不同姓氏之间,以及在跨村落的同一姓氏之间是怎样在争夺、分配、利用和占有这一象征性资源,从而在村落生活的新格局中维护已有的平衡。在石灶村,那以后再没有出现因庙会组织权而产生纠纷、斗争的传说本身就说明出地盘的潘姓和倡议修庙

的宋姓对由黄屋乾的大姓黄姓组织真君庙会 是认可的,他们认同并服从真君的神判。

围绕真君庙这一象征资源,从一开始就或多或少拥有部分象征资本的潘姓(庙在自己的地盘)和宋姓(倡议修庙)不同,作为大姓的黄姓最初则处于“缺席”状态,但黄姓在石灶村的世俗生活世界中有潘姓和宋姓无法比拟的优势:人多,从而也就势众。形制规模都较大的真君庙的崛起,打破了石灶村生活以往的均衡状态。为了使自己的姓氏在世俗生活与神圣生活所构成的村落整体性生活中获得新的平衡,黄姓要对真君庙这一象征资源有所分享是自然而然的事情,对庙会组织权的争夺是一个最好的契机,庙会的组织权就意味着对真君庙这一象征资源的发言权。具有先天优势的潘姓和宋姓是不甘心自动退出对庙会组织权的争夺的,面对黄姓的争夺,虽然他们同属一方,但并没有联合起来,谁也不愿公开地得罪黄姓并各自都心照不宣地明白黄姓的优势,这样,三者势均力敌,在僵持不下的情况下,人们自然地让神灵来判断。借助神灵的判决看似是十分公平的,但实际上隐藏了三者之间的妥协和退让:同在一块地盘上,早不见晚见,谁也不好强求。所以,为了使该村落生活在新生事物面前达到新的平衡,石灶村的各姓氏之间在相互进行政治争夺的同时,又相互之间暗地里形成一种默契,该争夺的争夺,该妥协退让的妥协退让,从而在争夺这种“公开文本”(public transcript)和妥协退让这种“隐藏文本”(hidden transcript)^⑧共同协作下,以神判的形式解决了庙会组织权的归属问题。

但事情并未就此完结。在后来的庙会期间,对于献地的潘姓给予了荣誉性的补偿。每年在庙会开台唱戏之前,先到潘姓的众厅去唱一段“八仙过海”的戏后,才到庙的正殿上唱一段“八仙过海”的戏,最后才到戏台上正式开始唱戏^⑨。先到潘姓的众厅唱戏是黄屋乾的人们要替许真君感谢潘姓的列祖列宗献地的功德。这种村落内部不同姓氏之间资本与权力的平衡也在神灵的名义下冠冕堂皇地进行,并且由此形成了黄屋乾真君庙会特有的唱戏习俗。因此,从某种意义上,我们也可以

说,部分我们习以为常的习俗可能是当地的不同群体之间的权力争夺后重新配置的结果。

至于黄屋乾的黄氏与东塘黄氏之间的关系,以及在这场对庙会组织权的争夺中,究竟是怎样的一种隐藏关系,相互之间是否早有默契,从传说本身是看不出痕迹的。但对于黄屋乾真君庙的实际组织权最终到了东塘黄氏手中这一事实至少说明:石灶村的黄氏在争夺真君庙会的组织权的过程中,它所依恃的资本不仅因为自己是石灶村的大姓,它在开始争夺时就把东塘黄氏作为了自己资本的一部分,而且还是潜在的很重要的一部分,并成为石灶村黄氏这个“弱者”的“强武器”。这样,黄姓在对石灶村的庙会组织权的争夺中的弱势地位仅成为一种表象、假象。而作为本身就拥有庙会象征性资本一部分的争夺者潘姓和宋姓这些相对强势的群体,不会没有意识到石灶村黄氏潜在的同盟,东塘黄氏这一“强武器”。因此,在双方之间,最终形成了这样的一种潜文本,或者说“共谋”状态:对潘姓和宋姓而言,庙会的组织权虽然有更多的理由应该属于自己,但我可以拱手相让,你黄姓要争才行;对黄姓而言,因为我是大姓,庙会尽管与我没有关系,但组织权我要争,你给我这个“名分”就行,至于我是否有能力办好,怎么办好,那是另外一回事。所以,最终双方都接受了这样一个在外人看来有些无法理解的结果,那就是石灶村真君庙会的组织权到了东塘黄姓手中。这个结果是相关各方都心悦诚服地接受并获得了心理满足与平衡:在潘姓与宋姓看来,石灶村的黄姓很憋气,没出息,自己没有钱,虽然有名,却只有找外村的同宗人来组织主持庙会;而就石灶村的黄氏来说,虽然我穷,但不论怎样,现在庙会的组织权名义上是在我手中,同宗相帮说明我们黄姓人的团结;对于东塘黄氏而言,它同样有一种自豪感和成就感,在邻村,它拥有了一定程度上的发言权,这是很长脸的事情,从而可以在悄然无息中增添它在赖村的象征资本和权力。因此,是东塘黄氏的介入才使石灶村围绕真君庙会组织权的政治争夺最终达到真正的平衡,四方都在围绕真君庙会组织权的交往中

保护了自己的颜面、地位,并重新获得安全感。

有趣的是,石灶村真君庙会这一象征资本的共享者把所有的这一切都简单地归结为“真君的旨意”。这则有关真君庙会组织权的神判的传说保留了在一个村落内部姓氏之间复杂关系的“群体记忆”,与该村落的生活史密切相关。

同类传说在富尾村翠竹祠同样存在^⑧。在翠竹祠,把看管翠竹祠的人叫“庙老子”,翠竹祠长年住有两个庙老子,充当此角色的一般是村子中金、刘、赖三姓。如果村子中其他姓氏(曾、饶、谢、余等姓)的人要充当庙老子,只有在金、刘、赖三姓人没有人愿意干的情况下才可能。对此,村民们的解释是:显应公的神像金身是金姓人雕刻的,修建翠竹祠的地是金、刘、赖三姓人的,翠竹祠也是由金、刘、赖三姓人牵头倡议修建的。

围绕石灶村真君庙会,还有一个反映村落之间斗争的传说^⑨。与黄屋乾真君庙相距八十余里的兴国县梅窖有曾高山道坛。相传在民国初年的一天,黄屋乾真君庙来了几个不三不四的人在门口窜来窜去。等他们走后,人们就发现庙里被搞得乱七八糟,许真君塑像的内脏也被盗走了。黄屋乾的人们就议论开了,说那几个人是曾高山道坛下来的人,他们这样做是想破坏许真君的名誉,让黄屋乾的人去曾高山道坛烧香拜佛,因此应该去把那些被抢走的东西要回来,或者到曾高山道坛放把火,把他们的道坛和菩萨一起烧掉。人们越说越气愤,不多久,黄屋乾的老老少少都从四面八方赶来,聚集在一起,他们有的手拿锄头,有的拿着木棍,个个都高喊捉贼,一起朝曾高山道坛方向追去。到了曾高山道坛,他们毫不犹豫地就把道坛中菩萨打落在地,并且一把火烧了曾高山道坛。奇怪的是,在点燃火之后,虽下起了大雨,火不但没有熄灭,反而越烧越旺。于是黄屋乾的人们相信,这是许真君在显灵,是真君让大伙去抢去烧曾高山道坛的。对于这件事还有种解释是:火烧曾高山道坛是许真君与曾高山道坛的神斗法的结果。

在二十世纪的尾期,村子中还有不少人

能讲这则传说,并且能说出部分火烧曾高山道坛参与者的姓名来。从这些村落的集体表述可知,这件发生在两个村落之间的斗争的事情是真实的。这种村落之间的争斗与早年为争夺真君庙会的组织权不同。因为生活在同一个地域,石灶村不同姓氏之间的人们多少都有种地缘的认同感,这使石灶村内部不同姓氏之间的政治斗争是在弱势群体的强武器与强势群体的弱武器之间展开,是在一种平和的氛围下以公开文本和隐藏文本的多重形式进行,“人民内部矛盾”的纷争属性预示着对象征资源的争夺会在非极端的形式下自然地达到新的平衡。与此不同,村落之间的斗争有着明显的暴力倾向和残酷性,是以“不是你死就是我亡”那种势不两立的公开文本的方式进行,其原因就在于斗争的群体之间没有任何意义上认同感和归属感:对斗争的双方而言,他们都是对外的,乃“敌我矛盾”。双方之间的斗争是因自己村所供奉的神灵而起,对自己村神灵的侵犯就是对自己村生活空间的侵犯,神灵已成为其所在村落的象征符号。在这里,黄屋乾的人们为自己的争斗有合理的借口,既为本村的神灵荣誉,也是为本村的荣誉而战。在争斗中,人们相信因为是在为本村的神灵而战,所以就会得到本村神灵的庇佑和保护,神灵的庇佑和保护从理论上给他们的暴行以特许证,让他们心安理得。也因此,世俗村落之间的斗争(究竟因哪种原因而起,不可考)在村民的群体记忆中演化成了神灵之间的斗争,长此以往,人们相信这是发生在两个地方的两个神灵之间的斗争,无论是对是错,都与暴行的实施者——人没有任何关联。在传说中,世俗生活中的两个没有认同感的群体之间的斗争就这样被对神灵的信奉给掩盖了。

由此观之,不同庙会传说内涵是丰富和多样的,它不仅仅记载着神灵的故事,庙会的演绎,也暗含了庙会所在的村落曾经发生的事件与行为,以及村落的人们——庙会时期的香客——对这些事件的记忆与解释,尤其他们对自己生存空间的想像和维护。也可以说,庙会的传说是相关村落历史或者是该庙会信众的历史的另一种记忆与表述。

庙会有关戒规的传说： 对村落生活状态的调试与规训

研究民俗的学者一直都关注传说与民俗之间的关系，并多有论述。黄石的意见颇具代表性：

“（一）先有一种理智风俗流行于民间，然后民众造作一种传说，来说明它的来源及意义。质言之，就是先有事实，后有传说；（二）先有了一种传说盛行于民间，深入人心，头脑简单的民众信为真实，渐渐成为一种迷信，再将这种迷信表现于行为，浸假便成为风俗。质言之，就是由传说产生民俗。”

就桃花女传说和民间婚俗之间的关系，黄石认为属于前一种情形，即先有种种礼俗，才生出桃花女的传说，也就是说桃花女这个传说是为说明民间通行的婚姻礼俗而构撰出来的，且构撰者不是个人而是民众，而在牛郎织女传说与七夕乞巧的风俗之间，传说与风俗的关系则属于后者，是牛郎织女的传说故事产生了七夕乞巧的风俗^③。林忠亮进一步指出，“民俗活动产生了新的内容后，与之相应的民间传说也会随着民俗活动内容的改变而变化。”^④就像鸡与蛋谁先谁后一样，民俗与传说之间的先后关系是无法确证的，所有的考据都仅仅只是一种推测。但就民俗与传说在同一空间的共生关系而言，当把传说和与之相关的习俗联系起来时，却会有助于我们更好地理解传说本身和相关的习俗。

在黄屋乾的真君庙，庙会期间有其他庙会没有的现象：允许小孩抢香客将要给神灵敬献的香、蜡烛、鞭炮等，据说这是许真君所允许的。因为据老一辈人讲，自建庙开始，有庙会时，一些不太懂事的小孩以及一些家庭困难的人，眼看庙会期间有人出售各种商品或者是赌博挣钱，而自己什么也没有，就想出一个办法，到庙门口去抢香客的香、烛、炮，然后再低价卖给摊贩。对此，当然有人看不惯出面禁止。每次庙会时，都有几个人手拿六尺长、一寸多宽的竹鞭，看到有抢蜡烛等物或者不听劝告的人，就用竹鞭打下去。有一次，一

个拿竹鞭的人用竹鞭打下去后，他的手再也抬不起来了。人们很奇怪，相信这是许真君在显灵，要他不要管抢蜡烛这样的事，于是人们也就放心大胆地抢蜡烛等东西了，而且抢的人越来越多。

另外，在这里，凡是信人，在庙会前后必须吃斋，不如此就会受到神灵的惩罚，以至于在真君庙会前的好几天开始，石灶村附近的圩市上都没有猪鱼肉之类的东西上市。相传有一年瑞金丁陂一台花会来黄屋乾时，在丁陂圩市上，负责放炮的人把硝放在了卖了猪肉的板上，结果在真君庙放炮时就发生了事故，硝走火，把一个人给烧伤了。^⑤

黄屋乾真君庙这两个关于庙会期间禁忌的传说分别解释了在黄屋乾真君庙会期间，人们可以强抢香客献给神的香、烛、炮等供品的缘由以及在庙会前附近市场没有猪肉的原因。人们对神的敬畏和神的灵迹维持了该庙会香火延续，并成为人们的一种行为规范。对村落生活而言，这类传说还反应了在一个村子内部穷人和富人之间的对立和贫穷生活作为生活世界中的一极长期存在的事实。当人们把一切行为都归为神的旨意后，即抢献给神灵的供品的行为不但不是亵渎神的行为，而且还是一种娱神行为，与给神献供品一样，都是对神表示尊敬。这实际上是在神的名义下，在庙会这个特定的场域，村子中的人们对财富的一种适当地重新分配方式，虽然是杯水车薪，不能从根本上解决问题，但它至少能使人获得一种心理的平衡和虚妄的满足，而并非庙会一种狂欢或者说无序的表征。这说明在黄屋乾人们的观念中，神不但保佑富人，神它也保佑穷人，穷人与富人、抢劫者和被抢劫者在神灵面前都是平等的，都有生存的权力。在真君庙会这个特定的场域，村民穷富之间的对立在一定程度上得以缓解，也使穷富作为对立的双方都维护神灵的香火。因此，关于庙会戒规的传说表面上说的神的灵验，在规训人们的行为，实际上当我们把村落生活结合起来考察时，就会明白这类传说也表明了村民生活状态，和在神灵的名义下，在庙会这一公共生活空间对这种有可能出现新的不平衡的生活状态的调试。

与大历史书写相关的 庙会传说：主流意识的渗透

在历史的长河中,每一个置身于历史洪流中的村落庙宇不仅流传着这些地方性、地方感十分浓厚的传说,同样还有与宏大历史叙事相关的传说,大历史或者说大传统(great tradition)书写的大事件在这些传说中都有影射。

医巫闾山歪脖老母显灵的传说一直都流传演化着。战争时代,包含民族正义的“大”传说维护着青岩寺的香火。与日本鬼子在河北赵县范庄不能也不敢捣毁龙牌一样,在日伪时期,日本人的飞机同样无法轰炸青岩寺^⑤。当时,两个日本兵被医巫闾山的抗日联军杀了。日本人以青岩寺有抗日联军的眼线为由派飞机轰炸青岩寺。青岩寺的和尚们齐唰唰地跪在老母前念经,念得日本人的飞机不能看到目标,只好无功而返。

在锡伯族人中流传这样的传说^⑥:传闻一支锡伯族的八旗兵跟随努尔哈赤打仗,一次被汉军包围,粮草断绝。在这危机时刻,一位老奶奶背着一个皮口袋,拎着一口沙锅出现了。老奶奶把沙锅架在火上,从皮口袋中取去几块羊骨头放在锅里,不多一会就熬出了一锅羊骨汤,等士兵们吃饱喝足,老奶奶连同她的东西一转眼就不见了,但锡伯族的士兵却因老奶奶的那锅羊骨汤立下了赫赫战功。这则传说在抗美援朝时发展演化成了歪脖老母在朝鲜战场上用相类似的方式显灵救助志愿军。这些不同时期流传的关于歪脖老母显灵的传说使青岩寺的香火在不同时期都十分兴旺。

会昌虽然地处偏僻,在近两百年来却一直是个不太平静的地方。在翠竹祠,不同历史时期有着不同的显应公显灵的传说。据清朝同治十一年版的《会昌县志》卷31记载,在咸丰七年四月,太平天国起义军的数万人从瑞金直捣会昌,漫山遍野的起义军“围城三匝,人多如蚁”,当时的知县刘松屏火速告急求援,清政府除调集邻县兵勇救急外,还从广东

调来了潮勇五百多人。这些潮勇由魏嘉福带领,但打出的是“赖”字旗号,称是翠竹祠赖侯“募之而来”的,并以此号召群众为神参战效力,因此,太平军没有能够攻克会昌。

与在清朝统治者和太平军的对抗中赖侯帮助的是统治者不同,1934年10月,当红军在第三次攻打会昌城时,显应公不再帮助当时的国军,而是变相地帮助了当时国军眼中的“赤匪”。据说,这场战争是彭德怀带领工农红军第三军进行的。当红军紧缩包围圈并占领了制高点岚山岭后,城内的靖卫团慌作一团,城里也人心惶惶。为了稳住民心军心,有人把显应公抬进城来安放在刘家祠,且大焚香火。靖卫团的头目带着团丁和群众日夜跪拜,祈求显应公保佑,还唆使了几个“马脚”(神童)头裹红巾,手执神香,在街头上游弋,自称是有钢筋铁骨、不怕刀枪的“独脚仙师”,奉赖侯福主之命前来讨伐红军。有一天,一位独脚仙师挥着手旗,带领一伙靖卫团,用一只脚向南门跳去,刚到城门边,听到红军的枪声,不等打开城门,这位仙师就连滚带爬地跑了回来。最后,红军用挖地道爆破的方法攻破了会昌城。就在城破之后,还是这些马脚说,显应公不愿意帮靖卫团,因为它知道红军是有道之军,靖卫团是无道之众、背时之军。^⑦

当明了昔日的红军就是今天的当政者时,从这两个传说我们惊异地发现,民间所崇信的神灵显应公居然一直都帮助或者说听命于把握世俗权力的统治者。在清朝,太平军被统治者贬斥为长毛,这也被当时相当多的民众所认同,一直到鲁迅笔下的长妈妈都是如此,而这就是当年显应公不助太平军的传说讲述的大背景。显应公帮助红军的讲述大背景是在1949年后红军一直被歌颂的今天。也就是说,尽管是在一个偏僻的乡村,传说的讲述都没有脱离相应的主流意识形态的渗透和监控。不要说由地方精英文人编写的县志上的记载有浓郁的霸权话语的色彩,就是当今在村民口头流传有关政治记忆的传说也分明有着鲜明的官方话语的色彩。当然,或者这类似的传说都是少数在不知不觉中受主流文化濡染的“精英人士”创作的结果,但地方上敬神的信众就与这些传说的流播没有关联?这

些与大历史相关的村落庙会传说表明:村落生活的封闭性是相对的,大传统与小传统的对立也是相对的。在村落中生活的人们常常在不自觉中接受大历史的表述及其传播的思想意识形态,受到大历史的潜移默化,并自觉地皈依到大历史的叙述之中^④,在大历史的书写框架内,讲述着不违背大历史的小社会中的群体记忆,以至于对村落社会部分的历史经历从“失忆”到“失语”的过程^⑤。

综合型的庙会传说： 村落文化的综合叙事

事实上,关于一个庙会的传说往往是综合型的,它常常涉及到庙宇的修建、庙会日期的确定、神灵的主要功能、村落与家族以及村落与村落之间的关系等各个方面,河北井陘县于家石头村的白庙传说就属于这种类型。

白庙在于家石头村的西北边的山上,距离村子不到一华里的路程,毁于1947年战乱。庙内供奉的是隋末农民起义军领袖李密,在这深山僻壤修建祭祀李密的神庙并称为白庙,有这样的传说:

传说李密曾在这里屯兵^⑥,李密死后,当地的老百姓为了纪念他,就在于家村西南一华里处挖了一个白坩土窑洞供奉李密。在武则天当政时,一日皇宫突然起火,火势冲天无法扑灭。在这危急时刻,天空飞来一大片乌云,降下大雨,顿时将大火扑灭。武则天万分欣喜,得知是李密显灵后,武则天当时就下旨,拨了三斗金子、三斗银子重修李密庙。但层层官吏私吞金银,最后到修庙时只剩下了二百两银子,就只盖了一座很小很简陋的庙。为了掩人耳目,就将庙墙涂上了白灰,所以这座庙叫白庙。于氏的先祖迁来时,因这座庙而取村名为白庙村。清初实行联庄制,以该村为核心的十多个村庄联合起来,建立了白庙庄。每逢大旱,人们都会向李密大王烧香祈雨。^⑦

在这里,因为有当年李密起义军的一些遗迹,生活在这里的人们充分利用了这一固有的资源,将历史上有的遗迹、村庄本身比较差的自然条件、村民的生存机制结合起来。李

密不但成了能降雨的神灵,而且在这里还有其神庙,但由于村子贫穷,人们本身是不可能有更多的钱财把庙宇修建得富丽堂皇。作为一个村落型的地方小庙,人们在解释白庙为何小的原因时,把李密神性的巨大、村民们的生活好坏与李密紧密联结了起来。在大旱时,人们会行动起来,向李密求雨,小庙因此自然地村民们统合起来,村子也很自豪地以这座庙命名。人、神、庙、村和人们祈雨的行为就这样自然地、有机地结合在了一起,很难分清谁是谁。

结论

这里所分析的几类村落庙会传说都贯穿着庙宇所供奉的神灵显灵的故事,即都有灵迹贯串,灵验成为村落庙会传说的本质特征,这是本文将村落庙会传说提炼出来,单独作为传说的一个种类的原因之一。当把这些庙会传说放在生发它的村落这个特定场域中考察时,除了能对这些村落庙会的运行机制有更准确的把握,也能更好的理解这些村落庙会传说能长久传承的原因:不仅仅是因为这些村落庙会传说传递着村民所信奉的神灵的灵验,更因为这些传说载负了村民对自己村落历史的群体记忆,对他们生存空间的想像及在此基础上的建构和对这种建构的维护,对内、外世界、对自身和他者之间关系的思考,对他们生活空间中的象征资本、经济资本等的分配原则,是对曾发生在该村落的大传统和小传统及二者关系的一种隐喻,而且在神灵的名义下,这些传说在一定的程度上维系着也规训着处于变化中的村落生活的均衡。

①柳田国男《传说论》,连湘译,紫晨校,北京:中国民间文艺出版社,1985;程蔷《中国民间传说》,杭州:浙江教育出版社,1995。

②赵世瑜《狂欢日常——明清以来的庙会与民间社会》,北京:生活·读书·新知三联书店,2002。

③高丙中《民俗文化民俗生活》,北京:中国社会科学文献出版社,1994;岳永逸《红山峪村村民生活的浓描与实录》,载《民俗研究》2002年第1期。

- ④刘铁梁《村落——民俗传承的生活空间》载《北京师范大学学报》(社会科学版)1996年第6期,页48。
- ⑤顾颉刚自己有不少类似的自述,赵世瑜对此进行了很详尽的梳理并有精谨的分析。参看顾颉刚《古史辨自序》,见周作人编选的《中国新文学大系·散文一集》,上海良友出版公司,1935年出版,上海文艺出版社1981影印本,页268-346;赵世瑜《眼光向下的革命——中国现代民俗思想史论(1918-1937)》,北京:北京师范大学出版社,1999,页99-107、275-284。
- ⑥顾颉刚《古史辨自序》,见周作人编选的《中国新文学大系·散文一集》,上海良友出版公司,1935年出版,上海文艺出版社1981影印本,页307、319、313。
- ⑦马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》,李安宅编译,商务出版社,1936年初版,上海:上海文艺出版社,1987年影印本,页115-186。
- ⑧刘晓春《一个地域神的传说和民众生活世界》,载《民间文学论坛》,1998年第3期;庞建春《水利传说研究——以山陕旱作乡村社会水利传说为个案》,北京:北京师范大学博士学位论文,2002。
- ⑨程普《织宝传说与文化冲突》,载《民间文学论坛》,1993年第2期。另外,通过历史记忆,赵世瑜把在史学界长期对立的传说与历史勾连起来,并在20世纪新史学和后现代史学语境下考察民间传说对于历史研究的意义,指明口头传说与历史文献一样,都是人们对历史记忆的不同表述方式。参看赵世瑜《传说·历史·历史记忆》,载《中国社会科学》2003年第2期,页175-188。
- ⑩早在1915年,Leong, Y. k & L. K. Tao就提出,中国的村庙更像是一个社会生活的中心而不是宗教生活的中心。刘铁梁认为“庙会较之祭祖而言更多地具有‘公共仪式’的性质,即超越血缘关系的限制而更多地具有公共社会制度的意味”。他也是在此假设基础上提出了“作为公共生活的乡村庙会”这一命题,并进一步充实、论证了他早些提出的“村落作为民俗传承的生活空间”的理论建构。赵旭东在南庄的研究表明,改革开放以后恢复的村庙,不仅仅是村庙仪式的演练场,而且也是村里一块重要的公共场所。在这里,人们既可以交流日常生活的经验,也可以谈论对生老病死的个人理解,更可以对时下的村政提出批评。参看Leong, Y. k & L. K. Tao, *Village and Town Life in China*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1915:32;刘铁梁《作为公共生活的乡村庙会》,载《民间文化》2001年第1期,页48-54;赵旭东《乡土社会中的权威多元与纠纷解决——一个华北村落的法律人类学研究》,北京:北京大学博士学位论文,1998,页105。
- ⑪钟敬文1931年就在其长篇论文《中国的地方传说》中将中国的地方传说分为自然的和人工的两大类,在人工类中列有祠庙一类。参看钟敬文《钟敬文民间文学论集》(下),上海:上海文艺出版社,1985,页74-100。后继的学者们多延续此路,参看中国民间文艺研究会理论部编的《中国传说论文集》,北京:中国民间文艺出版社,1986。
- ⑫对于当今民间故事的讲述及其场景,江帆在人类学表演理论的框架下,以辽宁讲述者为对象,分析了在特定的故事表演空间中,讲述者、听众、研究者对故事讲述的影响,重在分析三者之间的良性互动关系,虽然注意到调查者、研究者的介入使故事讲述会发生一定的变化,但该研究总的前提是故事在今天依然还能在自然生活情境中进行常态的讲述。与江帆乐观的基调不同,在社会急剧变迁的今天,对于包括传说在内的民间故事讲述,钟年提出了“谁在讲谁在听”这样尖锐的问题,再呈现出今天民间故事讲述的人为性和因为一定目的“为讲述而讲述”的特征。参看江帆《口承故事的表演空间分析》,载《民俗研究》2001年第2期,页61-71;钟年《民间故事:谁在讲谁在听?——以虞君、盐神故事为例》,载《民间文化》2001年第1期,页90-93。
- ⑬Jing, Jun, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village*, Stanford University Press, 1996:145。
- ⑭熊佐《黄屋乾真君庙会》,见罗勇、劳格文主编《赣南地区的庙会与宗族》,国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院出版,1997,页74。
- ⑮王光《辽宁医巫闾山青岩寺歪脖老母信仰习俗调查》,载《民俗曲艺》(台湾)第112期,1998,页45-60。
- ⑯关于杨泗成神有这样的传说:传说杨泗生于宋代,一岁丧父,二岁丧母,三岁得道,七岁成神。杨泗在他父母双亡后,由叔父抚养,叔父家仅有一只小船维持生计。杨泗七岁时,他借助自己的神力把停靠在神童桥下的叔父的小船上的船钉全拔了出来。叔父的命根子被毁,气愤之至,就将杨泗打入河中淹死了。他叔父指着杨泗的尸体说:你要是真的有神灵,就给我香三天,臭三天,上浮三天,下浮三天。果然,杨泗的尸体先香三天、臭三天,后又上浮三天、下浮三天。这事不翼而飞,杨泗因此在乡民中得到供奉,而且流布很远。参看黄芝岗《中国的水神》,上海:上海文艺出版社,1988年影印本,页1-2。
- ⑰陶思炎《南京高淳县的祠山殿和杨泗庙》,载《民俗曲艺》(台湾)第112期,1998,页31。
- ⑱王心灵《粤东梅县松源镇郊宗族与神明崇拜调查》,见房学嘉主编《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、客家研究辑刊编辑部出版,1996,页141-147。
- ⑲吴仁龙《会昌县翠竹祠与赖公侯王》,见罗勇、劳格文主编《赣南地区的庙会与宗族》,国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院出版,1997。

- ⑳ Vladimir Propp, *Morphology of The Folktale*, American Folklore Society and Indiana University, 1968.
- ㉑ 王晓莉 《碧霞元君信仰与妙峰山香村落活动的研究》, 北京: 北京师范大学博士学位论文, 2002。
- ㉒ 岳永逸 《铁佛寺庙会调查报告》2002, 打印稿。
- ㉓ 王铭铭 《社区历程: 溪村汉人家族个案研究》, 天津: 天津人民出版社, 1997。
- ㉔ 刘晓春 《仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆》, 北京: 商务印书馆, 2003。
- ㉕ 刘铁梁鲜明地提出祠祭与庙祭村落生活秩序影响的异同: 庙会与祭祖, 是研究中国基层社会特别是村落社会建构与民众伦理行为规范的重要观察对象。两类仪式在象征之所指和对于日常生活秩序的关联作用上, 分野是明显的。以神庙为中心的祭仪可以说更多地表现出文化的地方性, 而且内在的表达了民众群体对于所处自然与社会地域空间中经济政治生活诸多关系和历史变化的认识。而以宗祠或祖先墓为中心的祭仪是宗族群体(主要是以村落为范围聚族而居的群体)通过追念和颂扬祖先的一套程序, 以强化成员间等级亲属关系的纽带和诸个家庭一体性的联合, 关切的问题是家庭内部与外部的利益格局。简单地说, 两者分别建立在地缘或血缘关系之上并以相对区别的方式解释和影响村落生活秩序。参看刘铁梁 《作为公共生活的乡村庙会》, 载《民间文化》, 2001年第1期。
- ㉖ 同⑬, 另可参看景军撰, 郭于华译 《知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之田野研究》, 见杨念群主编 《空间·记忆·社会转型》, 上海: 上海人民出版社, 2001, 页349-386。
- ㉗ 柳田国男 《传说论》, 连湘译、紫晨校, 北京: 中国民间文艺出版社, 1985, 页12。
- ㉘ 实际上, 今天, 村民自己对原有的庙会传说的质疑已经日趋明显。2002年5月, 我在河北赵县铁佛寺庙会调查期间, 当地人们自己也在寻求对铁佛寺庙宇最初修建的合理解释, 他们给我讲述了相关传说之后的一句话经常是“那仅仅是传说, 不大真实, 实际上, 我觉得可能是……”参看岳永逸 《铁佛寺庙会调查报告》2002, 打印稿。
- ㉙ 同⑭, 页74, 80-81。
- ㉚ 斯高特的公开文本和隐蔽文本主要是其在对下层群体的政治对抗和政治话语的形式研究中创立和使用的。实际上, 就笔者的观察, 围绕任何有形、无形的资本, 不仅仅是在有权的统治者和无权的下层群体之间, 任何对立冲突的双方都会同时使用公开文本和隐蔽文本这两种斗争形式, 本文正是在这一意义上使用这组概念的。参看 James C. Scott, *Domination and Arts of Resistance*, New Haven, CT: Yale University Press, 1990。
- ㉛ 同⑭, 页84。
- ㉜ 同⑰, 页15。
- ㉝ 同⑭, 页74-75。
- ㉞ 黄石 《黄石民俗学论集》, 上海: 上海文艺出版社, 1999, 页215-228, 357。
- ㉟ 林忠亮 《传说与民俗试探》, 见中国民间文艺研究会理论研究部编 《中国传说论文集》, 北京: 中国民间文艺出版社, 1986, 页3。
- ㊱ 同⑭, 页75-76, 92。
- ㊲ 岳永逸 《范庄二月二龙牌会中的龙神与人》, 载《中国民间文化研究所通讯》6-7期, 1999, 页18。
- ㊳ 同⑮, 页45-60。
- ㊴ 同⑰, 页13-14, 20。
- ㊵ 同样, 直至解放前, 在天津贫民区(北京的天桥、天津的三不管)等地谋生的说唱艺人中流传的其祖师爷周庄王的传说虽然是行业神传说, 同样也是因为皈依了大历史的叙事模式, 如宣扬周王的孝道、新君的仁慈等, 才得以长年在处于底边社会的说唱艺人中传承。参看岳永逸 《天桥街头艺人的身份建构与获得》, 载北京市档案馆编 《北京档案史料》2002年第1期, 北京: 新华出版社, 页251-277。但大、小传统之间的关系十分复杂, 也有反向运动的情形。参看赵世瑜、张宏艳 《黑山会的故事: 明清宦官政治与民间社会》, 载《历史研究》2000年第4期。
- ㊶ 赵丙祥 《文化接触与殖民遭遇——明清十七世纪以来胶东半岛中西文化接触史的历史人类学研究》, 北京: 北京大学博士学位论文, 2000, 页81。
- ㊷ 井陘县志中有记载, 李密的部将王君廓曾在井陘驻兵一万。参看《清》雍正年间, 钟文英修, 吴观白纂 《井陘县志》; 王用舟等修、傅汝凤等纂 《井陘县志料》, 民国二十三年, 天津: 天津义利印刷局印。
- ㊸ 这则传说是笔者在2000年12月与刘铁梁教授、赵世瑜教授、乔健教授一同前往于家石头村调查时所得。