

家中过会： 中国民众信仰的生活化特质 *

[文 / 岳永逸]

[内容提要]华北梨区的“家中过会”是在家居空间中围绕特定“神神”定期举行的庙会。通过对“家中过会”的香道的得神、日常生活的失衡、仙家堂、灵验的看香等因素的民族志研究，本文不同程度地回应学界关于中国民众信仰认知的神、鬼、人等经典范式以及在西方话语体系下的中国民众信仰研究，并试图说明，集中体现中国民众信仰的乡村庙会不仅是非常态的狂欢，更是日常生活的延续，“家中过会”也成为梨区庙会的“息壤”。

Abstract: In Li District of Northern China, temple festivals are regularly held at home, where tribute is paid to a certain magician deity or at the altar of a sacred animal, combined with allegedly efficacious incense burning. A study of these home-conducted rituals lend support to the opinion that village temple festival in Chinese popular religion is not just an expression of religious ecstasy, but more an extension of daily life. “Temple festival at home” has become a household sanctum in Li District.

一、“东方主义”式的中国民众信仰

长期以来，本土民众信仰一直都在迷信 (superstition) 与宗教 (religion) 之间徘徊、游弋 (Nedostup, 2001)。有着贬义和负面价值评判的“迷信”几乎在整个二十世纪成为本土民众信仰的代名词。

在浓厚的“东方主义”色彩下，目前学界对中国民众信仰 (Chinese popular religion) 基本认知大致有三种：“弥散性” (diffused) 的中国民众信仰，神、鬼、祖先互动的三极模式和朝圣 (pilgrimage) 模式。

杨庆堃 (Yang, 1961) 的研究就是典型的以基

督教、天主教等西方制度性宗教为标准、参照，归纳出中国民众宗教与制度性宗教相对的“弥散性”特征。该研究在中、西学界产生广泛影响，直到今天还被人尊称为近世以来研究中国宗教的“圣经” (范丽珠, 2007)。作为经典研究，此认知长期影响着外人和我们自己对中国民众信仰的基本看法。

在林耀华 (Lin YuehHwa, 1935, 1948)、许烺光 (Hsu, 1948)、弗里德曼 (Freedman, 1958, 1966) 等人对中国宗族组织、祖先崇拜的研究基础上，戴维 (David, 1972) 和沃尔夫 (Wolf, 1974) 明确总结出中国民众信仰的神、鬼、祖先三国鼎立的模式。这在王斯福 (Fetehwang, 1992)、渡边欣雄 (1998) 等人的研究中发扬光大。但是，神、鬼、祖先这一今天在

学界得到普遍认同的中国民众信仰模式，明显忽略了胡、黄、白、柳“四大门”（李慰祖，1941，1948；陈永龄，1941：26-31）和五显/通等“仙家”信仰的事实和仙家在中国民众信仰中的重要性。正如六十多年前，李慰祖（Li Wei-tsu）经典研究指出的那样：狐狸、黄鼠狼、刺猬、蛇等这些能修炼成人形的灵异动物不但能支配人，给人带来财富、祸福，信奉者也相信这些在神灵体系中有自己位置的仙家既不属于神，也不属于鬼和祖先；它们不但影响着个体、家庭、社区的生活，通过香头，它们还经常左右表面上是供奉神佛的庙会的香火。

主要基于台湾的经验，与基于日本学者研究影响而成形的祭祀圈和信仰圈理论（林美容 1986，1987，1988，1989）有异曲同工之处，承袭基督文化的“朝圣”研究（Turner，1974；Turner and Turner，1978），桑高仁（Sangren，1987：50-92）归纳出了中国民众信仰由聚落（neighbourhood）、村落（village）、跨村落（multivillage）及朝圣（pilgrimage）的单向度“晋级”的层级体系。这一“朝圣”理论模式不但深远影响到对台湾民众进香的时间、空间的分析（张珣，1995，1999），新近也在云南大理信仰的研究中安家落户（梁永佳，2005）。尽管这些结构分析非常精彩，但是“用‘pilgrimage’这个基督教仪式概念来‘译写’中国民间仪式活动，实际上就是从更大的关系体系中有选择地挑出某些方面（或层次）来与世界性的支配文化一一对应”（王铭铭，2003：177）。

与西方的“圣”不同，在中国，“圣”常与圣上、圣人相连，它指向的是俗世中拥有权力、知识、品德的精英，而非拥有超自然力量的“神”。在中国民众信仰中，作为信仰对象的“神”与“灵验”紧密相联，与“圣”则关联甚少。所以在民众信仰的本土表述中，信众常常说和做的是“朝山进香”、“行香走会”、“行好”、“许愿还愿”和“灵验”。基督教、伊斯兰教等教徒的朝圣要经历的脱离、过渡、融入三个

阶段和阈限（*communitas*）意在与神靠近，从而自省并超越自我，人从属于神，进而形成与世俗生活迥然有别的神圣生活。与此不同，朝山进香、行香走会确实有神圣的意味，但它并未与日常生活脱离，信众是“大爷高乐，耗财买脸”，许愿还愿，要求得神的恩赐、回报，在建立的“人凭神，神依人”的神人互惠关系中，神从属于人。这使得中国民众的朝山进香、行香走会基本是日常生活的延伸而非断裂。

本文的目的是，通过梨区“家中过会”的民族志研究，不同程度地回应上述关于中国民众信仰认知的经典模式，并试图说明，集中体现中国民众信仰的乡村庙会不仅仅是非常态的狂欢，更是日常生活的延续，而完全在日常生活中呈现的家中过会则是乡村庙会的“息壤”。

如同现今北京、上海等大城市中灵活机动的“家庭教会”一样，在当下的中国乡村，诸如山东巨野的“乡桌子”（王秀梅，2003：6-7，18），广东梅州“走天家”的童身在家中的“办好事”（徐宵鹰，2002：52-56）这样在中国乡村有着传承的“家中过会”盛行于大江南北。但除岳永逸（2004a）的研究外，已有的中国民众信仰及乡村庙会的研究基本没有关注“家中过会”这一事实。1999年以来，笔者一直在石家庄东部的梨区从事民众信仰和乡村庙会的田野研究。正是在长期的调查过程中，我才逐渐认识到“香道的”（神媒）及其家中过会在梨区日常生活和庙会体系中的重要意义（岳永逸，2007a：119-127）。

在梨区，人们将神灵、仙家（有时又称师父）等超自然力量概称为“神神”（shénshén），把能与神沟通的神媒、巫医称为“香道的”。香道的主要仪式实践是给求助者“看香”（又叫“瞧香”、“打香”），即在神案前，在神灵或仙家附体的情形下，通过一撮香或三支香的燃势，香道的给求助者预言吉凶祸福。与围绕村庙举行的庙会说法一样，对于香道的

家中围绕其能附体神灵或仙家，每年在特定日子例行性举办的、非血缘关系的群体性敬拜活动，人们都叫“会”，常说“××家中过会”、“××家中有会”以及“去××家过会”。一般而言，无论是香道的自己，还是村中的局外人，人们都习惯于将家中过的会称为“平安会”或“仙家会”。根据过会时是否有“响棚”等科仪性的唱念敲打，家中过会又有“清静会”和“响棚会”之分。又因为香道的多数是女性，人们也常笼统称家中过会为“神婆会”。

二、梨区：异质的地方社会

在河北省会石家庄东部约 50 公里的三县交界处，有 50 多个自然村，约 8 万人口，密布在滹沱河故道上。如今，这块泥沙淤积成的平原已经发展成为以产梨为主的果林区——梨区，是国家雪花梨生产基地。梨成为梨区人生产生活的核心，并成为认知、思考自然、社会与人际关系的工具和符号（赵旭东，2003：47-48；岳永逸，2004a：34）。由于天灾人祸，梨区村落的集体记忆是断裂的，多数人都说自己祖先是明初从山西洪洞大槐树迁来的。现在梨区这些村庄多是杂姓村，人口常有数千。年龄在 50 岁以上的祖父、祖母辈人约占了村落人口的 30%。村落街道呈“井”字形，各有东西、南北向的主街道。

从改革开放后到上世纪九十年代中、晚期，梨区人的经济收入要远高于附近非梨区的农民。随着九十年代末期持续数年的干旱及其他原因，梨农的收入已经低于非梨区。但与边缘山区相比，梨区的经济状况仍然要好得多。还算安稳的生活，“父母在，不远行”、“养儿防老”、“千好万好不如自己家好”等根深蒂固的传统观念，梨箱厂、梨袋厂等工厂和产梨的劳动密集型性质，使梨区青壮年人较少出远门打工。梨的“内卷化”生产和需要较长时间才能学会的产梨技能等，使梨区人的婚姻

出现向村内收缩的趋势（赵旭东，2003：48-54），并还有“娃娃亲”的遗风（岳永逸，2005a）。由于梨区村庄人口众多，政府职能部门的基层组织都延伸到村落，每个村庄也有规模不一的商铺、市集。这使得现今梨区仍然呈现出一定意义上的“村落自给自足”的生活状态（岳永逸 2004a：78）。

地处北方，梨区长期是游牧民族和汉族展开拉锯战的地方。跟灵物崇拜有关的萨满教已经融入到梨区人的生活与仙家/师父信仰之中。与现有文献中关于华北乡村庙宇的记载（傅振伦，1930；中国农村惯行调查刊行会，1985：42-44，152）相似，根据老人的回忆，二十世纪前期梨区村庄内外几乎都有大小不一的老母庙、关帝庙、三官庙、真武庙、玉皇庙、五道庙等村庙（岳永逸，2004a：78-84，152-153；2004b：222-223；2005c：110-111）。不但“村各有庙”，而且在相当长的时期也几乎是“庙各有会”。在特定时日，人们前往村内外的庙宇，求助神解决生活中的失衡。长期以来，作为华北民众的一个信仰中心，有三皇姑所在的苍岩山也吸引了梨区人在每年农历三月十五前往朝山进香。行棚、坐棚是朝山进香的基本模式。天气好时，人们会在前往苍岩山的途中搭建神棚过会，即行棚。天气不好或遇人祸时，根据会首的意向，人们就在



毛泽东也是梨区行好的在家中和庙会供奉的“神神”。（2003年3月3日，岳永逸摄于梨区龙牌会）

村内的某处或家居中搭建神棚烧香磕头,即坐棚。但是,自然生态和生产方式同一的梨区并非均一的本土民间信仰。不但佛教、道教在梨区极力扩张版图,中华人民共和国成立前,圣贤道、一贯道、如意道、普济佛教会、九宫道、道院等先后生发的民间教派也在梨区有着自己的分支与信徒(岳永逸,2004a:45-47)。围绕萨满、会首、教派领袖等的信仰活动,尤其是坐棚均直接影响到现今梨区的家中过会。

随着中国社会近代化历程,一百多年前,天主教就开始了在梨区的传播。本身就呈多样性的梨区信仰变得更加异质、紧张。信奉本土民间信仰的梨区中老年人常自称“行好的”,将天主教徒称为“奉教的”。在教徒较为集中的个别村庄,共和国成立前就修建有教堂。天主教是政府认可的“制度性宗教”,因此尽管天主教在梨区的传承几乎仅限于纵向的家庭传承,教徒总数不到梨区人口的3%,但在改革开放后,天主教堂均不同程度地得到修复。相反,本土信仰始终都处于“是不是迷信”的阴影之中,村庙很难修复。为了给自己的信仰和仪式实践正名,寻求政治的合法性,行好的、尤其是香道的纷纷到附近佛名远播的佛寺中皈依,领取皈依证,或尝试着加入道教协会。信仰本身就有的排他性和“不公”、“不平”的感觉使行好的总是尽可能把老一辈人就有了的庙会搞得红红火火。连同附近非梨区的个别村落,主要由梨区各村中老年人为主体的行好的形成的百多个庙会组织纷纷在不同时日,与自己往来密切的庙会互串“过会”,敬拜、唱诵对方的神灵,形成一个存在交换和礼尚往来的“庙会圈”。

与行好的一样,梨区的基层干部是在相同的民俗文化环境中长大,并有宗亲姻亲的羁绊,仍然属于本土信仰这个“集体信仰者(a community of believers)中的一员(Chau,2001:97-101)。作为生活世界中的个体,他们虽不在庙会这种公开场合

祭拜神灵,但也不会像改革开放前的官员一样,以捣毁神像、禁止过会为自己的天职。相反,“文化搭台、经济唱戏”的大政方针使得他们尽可能利用这些“民间文化”,而且有时他们也在夜晚前往梨区他村寻求香道的帮助。这样,在多数时候,以往被政府坚决打击、压制的求神拜佛、“看香”等仪式实践也就成为了官民共谋,少数“只做不说”的事情之一。另外,与常有些两难的在任基层干部不同,从不同岗位退休回家的部分老人虽不信神,但也遵从村里人的习惯加入到了行好的群体中。由于见多识广,他们很快就成为庙会组织的重要成员,这在一定程度上淡化了庙会组织的信仰色彩,增强了庙会组织的“俱乐部”属性。

这样,多群体或积极或消极地加入到本土民众信仰的行列中,使得与主流意识形态提倡的“五讲四美”类似的“行好”频频出现在梨区人的交际之中,并有着特别的意义。(岳永逸,2004a:26)

二十世纪九十年代初期以来,注重实地调查研究的学者也纷纷来到梨区,对梨区庙会,尤其是龙牌会进行调查研究(如陶立璠,1996;王斯福,1997;陶冶,1999;刘铁梁,2000;高丙中,2004,2006;赵旭东,2003:160-212,2006;岳永逸,1999,2004a,2004b,2005b,2005c,2007a,2007b)。随之而来的还有记者。学者的询问、记者的镜头都成为梨区庙会现场的景观。学者的研究、记者的报道也及时被地方精英和行好的回收、利用。总之,不论是积极的力量还是消极的力量,它们或从正面或从反面促生着梨区本土信仰当下的繁荣。

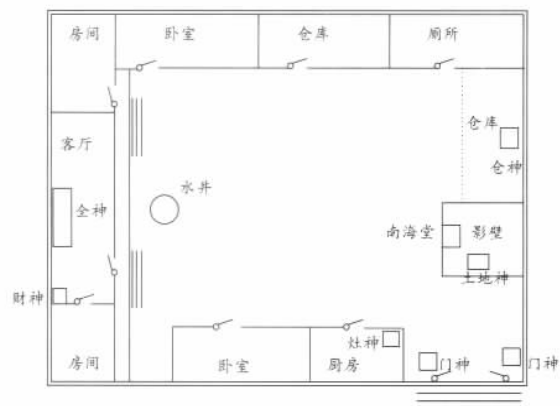
三、家居空间的圣化

由于地处平原,如今梨区村落民居规划统一,设计布局均在“半亩地(20米×16.67米)范围内,常庭院式。出于生产生活的方便,人们仍少建楼房,北屋是主房。对于行好的而言,家居空间不仅

仅是人生活的空间,也是神灵的住所。由于神灵完全与行好的日常生活融为一体,无处不在,所以在管制最严厉的年代,家庭成为了“免遭国家干涉的神圣的保留地”(弗里曼、毕克伟、赛尔登,2002:325)。

改革开放后,随着经济条件的改善,修建家居的建筑材料发生了根本变化,基本是砖木、钢筋水泥,但包括门楼、天井、北屋(上房)、厢房在内的建筑格局基本没有变化。这既是人们实际生活的需要,也有着祖辈相传的信仰的束缚。在行好的家中,不同的神灵有着自己固定的居所。通常,北屋中供奉着“家神”,观音、关公,以及三皇姑、九莲圣母等有着浓郁地方色彩的神灵。部分人家也供奉毛泽东为家神。院门口则有路神,院门有门神,影/照壁中下部有土地爷,天井的井口旁有龙王爷,厨房有灶神,仓房有仓神,有的人家牲口棚中有马王,厕所有厕神等等(如图一所示)。

图一 梨区行好的家居中的神灵分布



说明:家居院门朝西,上房坐北朝南,图中标注的神灵并不完备。

在房屋的修建过程中,人们会预先留下神龛的位置。新房修建好时,主人就要把这些与人共处的神位摆设好。通常而言,平常除路神、龙王没有标志外,今天在家居中的其他神灵即使没有神龛,

也会有神马贴在相应的位置。神马常是布画像或纸马。在梨区,分家不仅是财产的分割或分灶,分神也是分家一个重要的部分。只要没有分家,就是异地居住、分灶吃饭,也只供一个灶神。这也说明,神灵是一个完全独立的家庭和家居构成的基本条件。

如今,家居中不论神位有无,还是祭拜仪式如何简化,这些神位和相应的神灵在老人的心目中是清楚的。虽然供奉的神灵名字可能一样,神马可能也来自同一民间画匠、小贩或店铺,但每家的神是不同的。神供在了这个家中,它就是这个家的神,有着这个家的属性。由于不同家中神灵的灵验程度不同,这些原本供在家中的神也就有了高低的分化,有着升迁起伏的不同。多数家神永远仅仅是其所在家庭的守护神,常沦为一种象征性和习惯性的存在。但对于香道的家中的神神,由于香道的成功的仪式实践,其神神是“灵验”的,香道的家居也就有别于普通家居,更多彰显的是神性,并有着“仙家堂/坛”的别称。

外力可以摧毁宗祠、庙宇及其中的神像、香炉,但却不可能摧毁所有家居,这样有着数千年传统的民众信仰也就无法根除。同时,摧毁运动的发起者和执行者常是本地人,集体信仰者的身份归属和象征恐怖主义传说的播布,使他们通常不会过分与家居中的神神为难。正因为这样,在政治高压最严厉的时代,像龙牌会那样一度公开的梨区庙会会在家庭层面得以传承(岳永逸,1999,2005c)。

四、“老根”与灵为人附:香道的得神

在梨区,香道的指能使特定神神附体,给人看“事”、看“病”的人,即通常意义上的神媒、灵媒、巫、童乩等。他们通常在神案前根据香的燃势来预言吉凶祸福,并提出和缓、解救之策,因此他们的仪式实践被行好的形象地称为“看香”、“瞧香”和

“打香”。香道的年龄多数在50岁以上，大多是文盲，其中也有中共党员或者以前的乡村干部。他们个别将自己归为道教，绝大部分都在有名的柏林寺皈依，自称为佛教徒、行好的、行善的。香道的看香都是业余，家中有梨树地，都下地干活，与一般村民并无明显不同。

在梨区，一个人成为香道的大致可分为神启和后天习得两类。神启包括：1、先天的，指没有任何征兆，自然得神者；2、偶然得神者，是在精神失常等偶发事件后突然得神的人；3、家中有“老根”者，但其本人不知，后来被神神找到而被迫得神、当差。后天习得的包括：1、苦修得神；2、在某个香道的开导下，因敬拜某一神灵使自己长年不愈的病好而成为香道的；3、拜师学艺后得神。当然，很多香道的得神过程是复杂的，同时兼具上述数种情形。

在讲述自己当差的原因时，北平部分四大门香头会说自己有“仙根”(vocation)，即承认自己与四大门有亲统上的关系，甚或本是仙家“童儿”(侍者)临凡到世界上来(李慰祖，1941: 142)。与此相类，“老根”是梨区行好的说法，即一个家庭中，曾经有老辈人为神灵或仙家所用，给人看病看事，但因种种原因后辈无人继承祖业，家中曾有香道的事情慢慢失传、失语、失忆。不会忘却该家的神灵或仙家有一天又重新折腾这个家庭的某个成员，直到该人为它服务为止。人们强调，因老根得神是他人学不来的。很多香道的在未得神之前，都坚决不信，在闹过病或精神失常后，通过别的香道的知道自己家有老根后，才不得不将根安上，伺候神灵，听从神灵使唤，给人看病看事。1942年出生的小凡就是在闹病后才知道自己家有老根而开始得神、当差的。她说：

丈夫是大队的干部、党员，自己也一直不信这些。29岁时，我就开始生病，吃一口吐一口，死里

逃生几次，家穷，仅有的钱都看病了。房子里常四处响当，但又找不到是什么东西，锅里的水经常烧不开，就连锅有时间也莫名其妙地到了院坝里，装面的瓦罐的盖子和身子自己也分开了。闹得没有办法。别人都说是鬼子闹的，俺就是不信，不信行好。孩子他爹在院坝里就跪下了，跪下也不成。后来，我的腿瘫痪了，躺在床上，动不了，哪儿也去不了。没办法，才找了这里面的人看了。说是老辈有这根。咱又上医院看不起，没钱，就信了。后来，长明灯点上了。找师父给安上了老根后，腿慢慢地也就能活动了，但腿在床上躺的时间太长了，后来就瘸了。往朱家庄、寺上跑了二年后，才开始给人看病。一开始是偷偷地给人看。俺也不知道怎样给人看病，只是给人报的。往寺上跑的时候，也不知道累，是不由自主的。总往寺上跑，烧香磕头，给谁都磕，初一、十五到寺上烧香没有间断过，一直闹到31岁。

对于人被神灵附身的现象，医学人类学多有研究。沃德(Ward, 1980)认为附身是解除压力的因应行为，有仪式性附身(ritual possession)与边缘性附身(peripheral possession)之分。仪式性附身是自发性行为，被附身者在其所处的社会文化情景中并非病人，被附身的时间较短，常被社会、众人赞许、支持、尊敬甚或是学习的对象，并且透过神媒的这些附身仪式可以减轻社会文化压力，是一种群体的、典型的、正统的自我防护机制(coping mechanism)。边缘性附身是个人在压力缺乏适当的放松、疏通的状况下，企图通过附身达到治疗自身的目的，附身时间较长。通常，边缘性附身不被社会文化赞许，反被视为生理与精神上的病态行为，是附身者个体的脱困之道，乃非典型、非正统的防护机制。后来，刘易斯(Lewis, 1989: 40-41, 48-50)将萨满的灵魂附身，也即沃德所指称的仪式性附身的属性归结为“灵为人附”(a spirit

possessed by a person), 而非“人为灵附”(a person possessed by a spirit), 乃萨满经由刻意的教化过程后, 进入狂喜的境界, 在神人之间自由来去。而人为灵附者自身之灵受制于外灵, 即相当于沃德所指称的边缘性附身。

但是, 当把附身还归到民众生活中去的时候, 我们会发现: 无论是否存在经济利益的驱动, 是否存在个人获取某种权威以及摆脱其个人及家庭窘境、卑微贫贱的私欲, 就现今梨区香道的得神, 尤其是“老根”的情况而言, 两类附身及其属性并非截然对立, 而是存在一个动态的转化过程。边缘性附身和人为灵附是仪式性附身和灵为人附的前提、基础, 两类看似分明的附身仅是香道的得神和给人看病的不同阶段。即, 一个原本与他人一样是正常人的香道的, 在其本人都不知晓也并非愿意的情况下, 他通常先有一个边缘性附身、人为灵附的过程。在此过程中, 由于原本正常的当事者本人被神灵附体的时间较长, 生理紊乱, 无法劳作, 处于失范的种种非正常状态, 当事人及其家人都是痛苦的, 也遭到邻里的怜悯、同情进而对其厌恶、贬斥, 不为他者认同。在通过香、纸等媒介对他人的求助有了成功的仪式实践后, 发生在其身上的灾变、痛苦及被人看作是不正常、不正统、非典型和个人性的防护机制才会转化为正常、正统、典型和群体性的防护机制, 从而边缘性附身成为仪式性附身, 人为灵附转化成灵为人附。在梨区, 除小凡经历了类似的过程之外, 庆山妻、庆山的岳母、光段等香道的都有着同样的经历。同样, 在广东清远浸潭镇, 巫婆(问仙婆)全都有过一段称为“菩萨降”的精神非常态的经历(黎熙元, 2001: 76), 生前在陕北榆林波罗镇享有盛名的神媒雷武, 更典型地经历了由人为灵附到灵为人附的过程(Kang Xiaofei, 2002: 84)。

显然, 当一个神媒的仪式实践长期不成功后, 他就可能发生逆转, 再度从仪式性附身回复到边

缘性附身, 被人讥笑, 视为不正常, 进而由公开、群体的再转化为私下、个人的。

李亦园曾将神媒的产生分为先天的、文化的和社会的三种, 在一个有着悠久历史的社会, 这三种情况是并存的(1998: 194-196)。其实, 在当下中国乡村, 先天的、文化的和社会的三类神媒不仅是并存的, 而且是互动的, 很少有单单属于哪一类的神媒, 从神媒得神的过程和神媒将自己技术能力进一步保持和完善的过程来看, 更是如此。不论是风声颇紧的“文革”还是宽松的当下, 如同小凡那样, 梨区不少香道的在不知不觉中得神当差后, 还主动在夜间跪香练习, 加强与神神之间的沟通和联系。同时, 对神媒认同的文化, 除了可以鼓励或暗示那些想成为神媒的人之外, 也鼓励了那些自己不希望成为神媒却迫切地需要神媒出现以帮助他们解决生活中实际困难的常人。即, 既有文化的鼓励或暗示不是单向度的而是多向度的, 而且对神媒认同的文化和神媒的实践之间也是互动的。

因此, 香道的得神, 由一个正常人成为具有特异能力的人神之媒, 不仅是个人出于不同原因或主动或被动的抉择, 也是乡村共享和认同的固有文化所允许, 并在其激励下生发的。当今天的行好的在多变的现实生活中遇到种种失衡时, 香道的也就成为其避难之所和希望之再生点, 但这并不意味着香道的在梨区享有很高的社会地位和声望。因为在长期反迷信语境下, 包括香道的自己在内的行好的都认为香道的既非凡的, 也是神秘、不正常和落后的。所以香道的都是在“半公开”的状态下进行仪式实践, 并像小凡等人所说的那样, 多数香道的本人并不愿意给神神当差。如李慰祖(1941: 120-122; 1948: 76-77)曾经分析的那样: 由于能为家中带来经济方面的收入, 在其自己家中, 无论男女, 一个香头常处于有力的地位; 对于信奉者而言, 其地位也很高, 但对于不信者而言, 贬斥则多于赞许, 并被视为“骗子”, 因此很多人本意并

不愿当差,此时,一个人成为神媒也就意味着其在村落中社会地位的下降。

但是,不论外界、他者如何评说,每个香道的都强调自己是一心向善,给神、仙家/师父当差,为人做好事,行好,他们给人看香没有任何私欲和功利目的,并十分鄙弃以发财或扬名为目的的香道的。狗旺就曾因一个徒弟贪财,而将其逐出师门。能吸引远近的生活失衡者前来,不是现实生活中香道的这个人,而是灵为人附的这个香道的。可是,失衡一直是生活的常态。

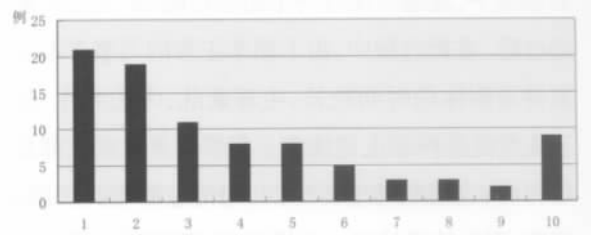
五、日常生活的失衡:病和事

对于神媒的治疗或者说咨询对象,已有的研究多强调是现代医学没有办法,也无法企及,由鬼怪、仙家和良心愧疚等超自然原因引起的,对人灵魂干扰的疾病,即乡村人所说的“虚病”、“邪病”(Chau, 2001: 68; Thomas, 2001: 109-115; 黎熙元, 2001: 78; Kang Xiaofei, 2002)。但从陕北黑龙庙中,参拜者和解释者都要借助的签簿(罗红光, 1997)和其他地方庙宇中的签簿而言,人们欲借助神、神媒解决的事项远远不仅仅是虚病,它涉及到生活中种种不和谐、不公正、不吉利、不可知以及由此产生的焦虑、紧张和悲伤等心理,涉及到民众生活的方方面面(Chau, 2001: 113-114)。因此,将神媒诊断、调节、解决的事项定义为“整体性的、与人际关系有密切关联的”(李亦园, 1998: 192)种种非正常状态更为确切。同样,除给人看虚病,香道的也通过附体的神、香以及纸的燃势给求助者诊断、预测、化解其所祈求的各种事项。这样,本文的“事”包括风水、阴宅、阳宅、命运(如考试升学、升官发财、娶妻生子、出行)、以及人或者家庭不正常的状态,“病”主要指农村人常说的“虚病”、“邪病”,是因超自然原因引起的不属于人体生理性方面的疾病,既包括家宅不平安、运图欠佳、家庭纠

纷、子女出走、邻里失和等所引发的精神上的不适之感,也包括精神不正常、身体不适之感等。在梨区,病和事在行好的口中常常混用,在不同的语境中,或相同或各有所指。

2003年农历六月初六到二十二这17天中,有74人前来向光段求助,共求助89个事项(岳永逸, 2004a: 149-150; 2007a: 124-125)。光段所在的村庄仅一人向其求助过,求助者绝大部分来自梨区其他村落。这也从某种层面说明香道的在本村中的地位 and 影响的有限性,但这与香道的“灵”与“不灵”没有必然联系,而是与人们受主流话语影响的“迷信”认知和交往策略有关。其中,明确能看出由女性为自己或为家人来求助的有42人。不同的求助事项分配如图二所示:

图二 求助事项的分布



说明: 1、与家宅、坟地及洞口(仙家或精灵出入的地方)有关的21例; 2、包括全身痛、腰腿痛、胃痛、肝炎、肺病、脑瘤、白颠疯、眼病等带有实病性质的病19例; 3、没有言明症状的病11例; 4、跟心神不安有关的8例; 5、求财(包括生意、出门买卖顺利)8例; 6、求平安的5例; 7、求子3例; 8、家庭纠纷3例; 9、考学2例; 10、其他事象9例,包括求婚顺利的、还帐的、车祸后想讨回车的、打官司的、出外上班的、急于批房基地的、想找回丢失财物的、为职业的(如当海员)、为承包他人土地的等。2—4项均与虚实疾病有关,共计38例。

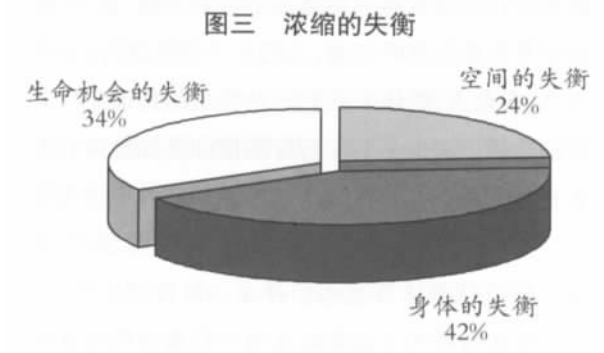
由此可见: 1、梨区香道的查看、预测、解决的虽然仍以虚、实疾病为多,但涉及到乡村生活的方方面面。2、虚、实疾病常与家宅、坟地或“洞口”有

着关联，也即生活中的人们常将身体的不适与阳宅、阴宅和与这些地方在人们想像中存在的神灵、祖先、仙家、鬼怪联系起来。3、求助者对其生存空间有着明确的想像和认知，生存空间中人与神、仙家、祖先、鬼怪之间的不和能被香道的查明，并可以通过适当的方式得到调理。4、对生活中纠纷的解决、宅基地的审批、借帐还帐、考学、工作等都求助香道的预言，说明人们从自己的角度出发，求公正、吉利的良好愿望。这显然不能简单地归结为梨区行好的愚昧，而是现实社会没有给这些拥有有限生命机会 (life chance) 的梨区人更多畅通的世俗渠道来解决这些矛盾。因此，向香道的求助这些原本看来通过人为努力和俗世办法就能解决的事项喻指的是现实生活的不公正、梨区行好的拥有的生命机会以及由此引发的人们生存的危机感和紧张感。显然，用神圣和世俗这样对立的二元话语来分析梨区行好的关于神神的信仰是没有多少意义的。

整体而言，中国传统文化中的宇宙观或价值观是“致中和”或者说求和谐均衡，它包括自然系统 (天) 的和谐、个体系统 (人) 的和谐和人际关系 (社会) 的和谐 (李亦园, 1994; 1999: 68-95; 2000)。同时，乡土中国是个体以自我为中心，推己及人而形成的“差序格局” (费孝通, 1998: 24-30)。求均衡的梨区人也是推己及人来思考其生活世界的，并以此判定如何与人及神、仙家等超自然力量交往。对包括香道的和求助者等在内的行好的而言，这些求助事项就是自然、个体和人际关系等方面的失衡，这既是行好的宇宙观和群体性社会认知的集中体现，也是真实的生活本身，既是整体性的“社会事实 (social fact)” (Durkheim, [1982]1999)，也表达着梨区行好的顺当、安稳、和谐、发达之生活的“理想类型 (ideal-types)” (Weber, [1949] 1999)。

我们可以将这些求助事项简括为空间的失

衡、身体的失衡、生命机会的失衡三类。空间失衡即与家宅、坟地及洞口有关的 21 例求助事项，身体的失衡包括与虚、实疾病相关的 38 项，生命机会的失衡包括求财、求子、家庭纠纷、考学和其他等求助事项，共计 30 项 (如图三所示)。



空间的失衡所占的比重虽小，但在三种失衡中它却是决定性的，因为梨区行好的是将家宅、坟地及洞口等空间视为有机整体的。一种空间的失衡不仅影响到其他空间的状态，还与身体的失衡和家庭及其成员的生命机会相连。种种现代医学无法诊断和治疗的虚、实疾病，或者是无钱医治的疾病本身就被认为是空间失衡的表现或者可能与空间失衡相关。同样，一个家庭的阳宅、坟地也与该家庭兴旺和睦与否紧密关联。尽管现代社会是一个有着更多公平竞争机会的社会，不同阶层的人有着多种渠道改变自己的身份与命运，但一个乡村人所生长的空间本身在相当程度上就断绝了城市人先天就有的许多生命机会。作为乡村的梨区，教育资源的有限、梨的内卷化生产，生存资源的紧张和传统观念的影响等，使通过读书、做生意、参军、生子等改变自己及家庭的命运也就成为多数梨区人的梦想。这也是人们在自己努力改变命运的同时，还要向香道的求助的原因。因此，在“浓缩的失衡”中，看似完全是俗世的生活事件居然占了 34%。三种失衡之间的恶性循环也就成了今天梨区香道的存在的温床，并使家中过会成为可能。

但要说明的是,随着西医和科学观念的普及,包括香道的在内,梨区行好的普遍都对医院有着信任,并局部认同西医。面对感冒、肌肉损伤、烧伤等生理性病变——实病的患者,香道的通常是让求助者进医院,香道的自己得实病时同样是前往医院,打针吃药。很多得虚病的人或乡镇、县、市医院没有办法治疗的实病,人们才去找香道的。换言之,在今天,整体上人们求助香道的是退而求其次的选择。这也是梨区行好的信仰更加世俗化的表现。可是同时,梨区也出现了医院在其束手无策时,向病人推荐香道的案例。这说明,在生活中,梨区的异质性群体普遍相信存在一种现代医学、科学无法企及的力。这实际从另一层面说明生活中失衡的常态与无奈。如同神圣与世俗的区分在梨区行好的生活中没有太多意义一样,在日常生活中,科学与愚昧、巫术并不是敌对关系,而是手拉手、臂挽臂的为民众所用,谁能在实际生活中解决问题,他们就用谁(费孝通 2001: 148-151)。这一直都是中国乡土社会的生活真实,也是中国民众信仰的本质。

六、有意义的神丛: 仙家堂

梨区行好的人家在其北屋多数都供有一张高约二米,宽约一米的神马,与其正前方的供桌、供桌上的香炉一道构成了人们所说的“神案”。神马一般白布质地,从上到下常有十(棚行)左右的神神,这些神神按一定秩序排列,其总数常在百位左右,几乎囊括所有主要的民间神祇,行好的俗称“全神”。受众多民间秘密教派的影响,全神信仰在华北有着悠久的历史(黄育缙,1982: 121-122, 110;李世瑜,1990;马西沙、韩秉方,1992;欧大年,1993)。

但是,普通乡民的全神信仰与众多民间宗教教派有着不同,“是民间宗教乡土性的集中反映,

是民间宗教与传统乡村社会‘多神信仰’或‘多神崇拜’创造性整合的产物”(梁景之,2002: 104)。由于近世主流意识形态长期高强度的破除“迷信”,虽然在形制上一样,但今天梨区行好的家居中的全神与历史上的全神已经有了很多不同,就连神神的名讳也常处于一种失忆的状态。不但香道的家中的全神和一般行好的家中的全神有着明显不同的意义,就是在同一家庭中,全神对于不同的家庭成员,其意义也迥然有别。

在对中国人和印度人宗教观的比较中,罗伯茨、乔和潘迪提出了“个人的万神”(personal pantheon)和“有意义的神丛”(meaningful god set)两个概念。个人的万神指个体信仰者所知道的神的总和。有意义的神丛指在这个人所知道的万神中对他最重要的神的集合,虽然它对个体信仰者有着个人的意义和特征,但在一定意义上,信仰者却“无须爱或珍爱它们”(Roberts, Chiao & Pandey, 1975: 122-123)。一般行好的家中神马上的神神是不能“附体上身”的,人们供奉的主要原因在于它是祖上传下来的,是生活中的习惯性行为。因此,一般行好的除圣人(孔子)、释迦牟尼、老君(老子)、关公、观音等最常见的神灵之外,其他神灵的名号都知之不详。与之不同,在香道的家中,全神神马中包含了能附体上身的神灵、仙家,这些神神的名号香道的也相对更清楚。

小凡家中的全神案有专门的名字,叫“五花坛”。神马上,共有九棚神,从上到下每棚主要的神神是:无生圣母,老君,如来佛,药王,班珍、眼光、三皇姑、琼目(剪脐带)、送生奶奶,送子母,关爷,青仙、三仙、合仙、高仙、京仙、花仙和大圣、龙仙、白仙、长仙、胡仙等。对于两棚仙家,小凡说“这个案中的仙究竟是什么样的仙,俺也不清楚,心里给我报的是谁就是谁”。2005年7月,计合家中过会时,在其他行好的帮助下,她说出了全神案中的九棚神神的名讳,从上往下、从左至右依次是:1、宏

阳老祖、虫仙、安天老祖、五将、孙大圣；2、白祖、金仙、白爷、胡司令、大王；3、大王、青口、药王、北斗、二师父、二师父（捏骨）；4、五师父、闻古海、胡秀戴、七师父、秀英；5、秀娥、青山、傻仙、凤仙、七师父；6、董师父、小金童、闻达明、七祖、狄球；7、凤英、凤姐、红大仙、白仙；8、五个仙姑；9、天地君亲师十方万灵真宰。银须供的全神也有九棚，她就只能说出从上到下的主神，依次是：无生母、老君、玉皇、三皇姑、送子老母、关爷，最下边的三棚主神都是“师父”。

通常而言，一个香道的虽然有一个主要附体的神神，但看不同的病或事，请的神神是不同的。光段看香时主要托请孙师父（孙悟空），打官司则用包公、寇准、岳飞、海瑞等“清官”，考试用孔明，一般的病或事就直接是孙师父看了。对于狗旺来说，孙师父主要是捉妖时附体，他说，“看什么病就是什么神，这分了科的，跟医院一样”。对香道的而言，这些神神级序是清楚的。银须说，“有神就有仙，神也有大小和地位的高低。下边的是伺候上边的”。但是，在行好的信仰和香道的看香实践中，下边的仙家/师父的重要性远远超过上边的神或佛。或者正是如此，香道的家居被梨区行好的形象地称为“仙家堂/坛”。事实上，在这里，上边的神佛是依附于下边的仙家而存在的。换言之，仙家堂也是梨区行好的，尤其是香道的“有意义的神丛”。^①

银须每次给人看病时，要念经将所有的神神都请到。请神时，要给全神烧五根香，给师父烧一撮香，给两个门神（放哨站岗的神灵）各烧一根香。因此，其神案前的香炉很特别，是她自己用硬纸盒做的，外观呈圆形，直径约一尺，边缘叠制有留有缝隙的锥状凸起，以便插香。给全神烧的五根香就均匀地分布在香炉北半边的这些凸起上，给祖师爷烧的一撮香在香炉的正中，给门神烧的二根香分布在香炉东南和西南凸起上。显然，银须的香炉不仅是插香的地方，其本身就是一个庙宇的缩写。

更为重要的是通过燃烧的香，这个香炉将银须有意义的神丛更加具象化了：核心、至高无上的是师父，其他的神灵都只是配角。

作为一种物化形式，神马、香炉、供桌共同将香道的有意义的神丛具化。因应着这些能动的神神，再经过香道的努力，仙家堂也就成为一个五脏俱全的微型庙宇。在梨区仍少有庙宇重建的情况下，仙家堂也就成为村中行好的经常汇聚的地方。通过燃烧的香、纸、许愿还愿，灵为人附的香道的所进行的仪式活动对于求助者而言也就有了非常的意义。更进一步，香道的家居因此有可能演化为一个特定村落（并不一定就是其所在的村落）或地域的信仰活动中心，在仙家堂的仪式实践也就在事实上成为梨区村落型庙会和跨村落型庙会主要的仪式实践。^②原本在香道素娟家中供奉的送子观音和拴娃娃的仪式实践，在近二十年来，就发生了类似的演变，成为梨区铁佛寺庙会现场最吸引信众的仪式之一（岳永逸，2004a: 110-111）。

七、“灵验”的看香：许愿还愿

香不仅仅是香，而是包含神性、神的灵验、民众对神灵的供奉和民众的地方感、历史感，是过去、现在和未来的合一，是时间和空间的合一（Fetchwang, 1992: 23-24, 126-129）。虽然梨区今天没有闽台地区隆重的分香、分炉、分灵等仪式，但通过对同村行好的凝聚，对异村求助者的吸引，仙家堂所喻指的单位性、空间感和地方感仍然十分明显。只有借助仙家堂香炉燃烧的香，人神之间的对话才能展开。当香燃烧时，特定的神神才会前来附体上身，香道的才能代表神灵或仙家说话，断言求助者所求事项的是非、吉凶祸福。只有通过燃烧的香，求助者也才相信从香道的嘴中说出的话。在此场景下，一撮香或三支香的燃势也就意味着求助者所处的空间、身体以及生命机会是否失衡，

和怎样的失衡。

在借助香的同时,香道的看香还须借助约 20 厘米高、10 厘米宽的黄裱纸,通过黄裱纸在香炉前的燃势来初步判断求助者是否心诚和神神的初步感受。有的香道的将求助者及其求助事项写在黄裱纸上做成“表”,将表在香炉前焚烧,从而将求助事项上报神神。由于“表”要在神案前烧给神神,而且只有表飞起来时,求助者和香道的才相信神神接受了求助者的求乞、赠予,所以“表”在梨区还有个很形象的称谓——“升文”。在光段那里,给求助者请求增寿的升文母本是这样的:

河北省 ××县 ××镇 ××村 ××门 ××氏
为病增阳寿要求千佛万祖万万佛祖下传各位师父
管好病症,南海老母来打救,病好以后金银财宝齐
还愿。地下五官师上报会计去掉名姓下报阴间会
计增寿盖章永不在犯实病,七师父主管之事,上下
联系病症,化解阴魂两事,金龙五星孙师父送文
书,主到本官会计盖好章印送回。

本炉 通天老师^①

杜师父^②

于是,在有众人参与的梨区庙会等仪式现场,香炉前的黄裱纸的燃势也就成了判定俗世人诚心、良善、正直、清白与否的一个标志(岳永逸,1999)。与神马、香炉、供桌这些静止的固化物不同,黄裱纸和香是动态的存在。袅袅上升的香烟、弥漫神案前的香味和飞升的黄裱纸或表的灰烬刺激着人的感官,构成了看香的特殊情境。在此情境中,人、事面对的都是神神,人与神神交流、对话,神神为人用,俗世的种种失衡也被审视。

梨区流传并明显受到佛教影响的香谱(岳永逸,2004a:151)和经常在会中出入的行好的都能简单看香的事实说明,香的燃势与生活中的种种失衡之间存在着一定的对应关系并有规律可寻。

这样,在某种意义上,看香是可以习得的。由于有是否当差之别,香道的看香与一般行好的看香也就有“灵验”与否的差别。

虽然每个香道的看香都有自己的方法,但无论在哪里,看香常包括以下过程:1、求助者先自报家门和想要看的事或病。2、根据求助的事项,香道的或点燃三炷香或点燃一攒香后,将黄裱纸或表捏成筒状竖放在香炉前,点燃,待其飞升。此时,求助者跪在神案前,香道的或念咒语或磕头让神灵或仙家降临。3、根据香的燃势,在附体的状态下,香道的分析病因、事由以及禳解、治疗办法或可能的趋势。4、神神“下马”离身后,根据实际情况,有时香道的可能会给求助者画符,或赠送自制的药丸,必要时会另约时间亲自前往求助者家中。

看香灵验的信息在梨区会不翼而飞。对于眼见这些灵验却又表示怀疑的村民而言,他们常说的一句话就是“就这么邪乎,你怎么解释得清?”“连大医院治不好的病,在他那儿就给人看好了”。这样,一个香道的灵验故事越多,他的声名就越大。对于感恩戴德的求助者而言,他们不仅仅是传播其获得解救的消息,同时也乐于将发生在自己身上的事固化下来——还愿:除给香道的、神神报酬、献祭外,求助者还常常通过送旌旗、牌匾以及桌椅板凳碗筷、粮食等家中过会时用得着的实物来向香道的和神神表示感谢。这样,一个香道的主屋通常也就成为与该香道的两位一体的神神灵验的展览馆,在主屋的墙壁、地上堆满旌旗、牌匾和其他实物。

至今,地方政府还不时有破除“封建迷信”的举动,偶尔会将声名大的香道的拘捕一些时日。但是,对行好的而言,一个香道的被拘捕正说明他的“灵验”。所以,通常发生的是,在这些香道的归家后,求助者常更胜于往昔,络绎不绝,门庭若市。但只要是还在看香的香道的,他们都会强调自己是在为神神办事,是行好,没有聚敛钱财和骗人之

意。小凡常反问道：“谁让神神找上我了呢？”

在梨区行好的中间，一旦个人或家庭有什么要求助香道时，人们之间常见的说法是“找个人看看”或“已经找人看过了”。这个时候，从语义学而言，“看”在原本就有的看 (look) 这个动作上，还融合了仔细观察 (watch)、理解、清楚 (see) 等多重涵义，既是一个动作，也是一个过程，还表达了一种可能有的或已经有的结果。就当事人而言，香道的、附体的神神、求助者都在不停地试探、认识对方，三者两两之间形成一种循环借重和利用的关系。香道的多次被邀请，证明其已有的声望和求助者对他的信任。通过对其能力的肯定或张扬，香道的地点感 (the sense of place) 被强化，他及其家居同时也成为所在村落的表征，村落也可能因他而得以张扬，因为灵验的他会成为村落庙会和跨村落庙会组织者要邀请的对象。这时，在热闹的庙会现场，人们常说的是“××村的来了”“×××灵，找他看看”。当然，这一切同时也直指或影射了香道的所依托的神神。

前来的求助者，无论远近，他们都经历了一个“通过仪礼”(the rites of passage)(Gennep, 1960)。在对所求助的香道的有过考察、认同后，求助者满怀希望而来，漫步或远足本身就是身心的一种缓冲过程或过渡阶段。在经过看香这个两可的仪式实践后，求助者自己及其家人的生活可能又会回复到先前的平和状态。这个脱离和融入的“远行”求助的过程不是意在自我净化的“朝圣”。求助者是要在神神那里得到保佑、赐福，要解决自己现实生活中的失衡。这个过程也强化了求助者的地点感。虽然不一定常往，仙家堂却是村民熟悉的地方。

总之，看香中存在三重互相涵盖的矛盾关系：成功的看香涵盖了不成功的看香；神神的灵验涵盖了香道的失败；灵验的神神涵盖了不灵验的神神。由此，他者也就很容易得出神圣涵盖了世俗，

即看香完全是神圣的结论。

科技在撕裂源自农耕文明的民俗时，也以其便捷，快速地整合着传统民俗 (Bausinger, 1990)。今天，在梨区已经是寻常之物的电话也改变着香道的和求助者之间面对面的交往模式。求助者可以随时、及时与香道的预约。这样，电话铃声响的频繁程度，多远的人前来求助，梨区常见的摩托车、微型汽车、轿车等快速交通工具也成为衡量一个香道的“灵验”与否和其声名的量标。^⑬狗旺曾自豪地说：“家里的电话老是不断，没有闲的时候，有时间不得不躲到梨树地中去或者到出嫁的女儿家去。石家庄、天津、保定哪儿来找的人都有，家门经常停有小车。家中过会时，大小的车辆更是停的老长老长。”^⑭

电话铃声响的频繁程度、求助者的远近、停靠在其家门口的交通工具的种类、档次等评判香道的声名的量标都主要是从求助者角度而言的，而“灵验”故事的多少及播布，旌旗、牌匾及其他的彰显灵验的固化物，以及拘捕与否等评判香道的声名的量标则主要是从香道的自身而言。但两类量标是互生互促的，并非界限分明。所有的量标都是以香道的灵验的仪式实践为基石，是以附香道的神神为基础。在乡村庙宇等传统的“公共活动空间” (陈永龄, 1941) 恢复、重建滞后的情况下，一个香道的声名越大，求助者、追随者越多，其凝聚力也就愈强。附体的神神，香道的家中的神案，灵验的仪式实践，“灵验”的播布及旌旗等固化物，远近的求助者、支持者、追随者及其捐赠等等，都从各方面为家中过会提供了必要条件，并使家中过会呼之欲出，水到渠成。借助家中过会，神神、香道的、求助者、徒弟、追随者及其各自所在的家庭、村落等所有的当事者都被彰显。这既使家中过会向村落型庙会及跨村落型庙会生发成为可能，也使在特定情形下，村落型庙会和跨村落型庙会向家中过会的回缩成为可能。

八、家中过会：乡村庙会的息壤

根据香道的灵验程度以及伴随其灵验与否的名声，香道的徒弟多寡，香道的人品及与之相应的人缘，香道的个人喜好、社会关系、香道的与本村或他村庙会的关系等量标，梨区的家中过会也有着不同。有的香道的家中一年过两次会，也有个别的香道的家中的会实际上就代表了其所在村的会，并发会启邀请外村的庙会组织和行好的参加。2003年，梨区马邱兴隆驾会收有这样的会启：“圣秉2003年农历四月初一日女娲老祖会在家坛举办，敬请马邱庙会届时光临，西大留女娲庙会何东喆”。

当然，梨区大多数家中过会都局限在较小范围内，主要是徒弟、病人和往来密切的村内外的行好的参加。参加者的范围通常是在方圆30里内，即基本在梨区之内。同村中行好的之间关系好的话，也会互串着过会，他们会围绕某个香道的在本村形成一个个核心信仰群体。一般而言，一个群体及其所涉及的家庭除与某个家中过会关系紧密外，也经常同时是该村某个庙会的主要组织者和梨区他村庙会的参与者。除前述香道的个人因素外，也因一些客观条件的限制，以及担心交换和互惠关系无法形成，梨区多数家中过会不散发会启，也不接收会启。小凡说，“咱这是小会，人少，发帖子把别人给请来了，又招待不好，会让别人说的。现在过会都不愿接、发帖子，因为，哪儿招待不好都是错。”^⑮

总体而言，春季，尤其是正月的家中过会要多些。笔者主要调查的十个家中过会，有五个在正月。在过会前的一两天，在行好的帮助下，香道的家居要再次圣化、净化。安村的合计家每年分别在正月初九、初十和六月初六、初七过会。2005年7月11日（六月初六）上午，计合家在相应的位置摆

设好了所要供奉的神神的神案，并按照各自的属性、级序和意义进行有别的供奉。这包括院门外北侧的路神，院门的门神，门楼内南墙的火神、南海，影壁的土地，天井东南角的八仙，北屋西间外侧门东的天地、门西的西北天（管冰雹雨水的神），北屋西间一进门东侧的上八仙，北屋西间二进的地母、关爷、全神、财神，西厢房厨房的灶王，西厢房外南端的家庭/亲家中的亡人）。对于这些神神，香、供的数目有着一、二、三、四、五的分别。

家中过会的程序与梨区村落型庙会差不多，开佛门、开坛、上香、上供、请神、送神等等。响棚会的每个仪式都伴随有集体性的经文唱诵，这些经文与村落型庙会和跨村落型庙会的科仪经文大同小异，因为唱诵经文的常常就是这些群体。清静会则少了唱诵，人们只是在固定的时间有序地举行相应的仪式。请神时，必须将所有的神灵都请到，响棚会由行好的分别前往不同的神案前唱诵相应的经文。清静会则相信开佛门、开坛、上香、上供后，在香道的默祷下，神灵或仙家自己就会前来。不同的家中过会尽管请的是全神，但神的名号、顺序和个数都不尽相同。在这些群体性仪式的间歇，不停有人来烧香磕头、看事看病、许愿还愿，拴娃娃、挂锁^⑯、扫堂/坛等。

在所有这些活动中，围绕孩子的扫堂格外引人瞩目。扫堂并非是清扫仙家堂，而是在仙家堂清扫孩子，也指扫清孩子与该堂的关系和孩子已经“成人”。严格而言，扫堂是还愿的一种。一个在神坛或师父那里求得的孩子和由于孩子体弱或者长辈担心孩子难养而“寄”在了坛上或师父这里的孩子，在其12岁之前，当香道的家中过会时，年年要来挂锁扫堂，既谢恩也求神灵或师父继续保佑孩子健康成长。挂锁是这些孩子在12岁之前，年年前来神堂的例行性行为，这是广义的扫堂。狭义的扫堂专指孩子12岁这一年来，与堂上举行关系终结的仪式，将这个孩子所有的锁在神案前剪掉。



与其他村落庙会几乎没有区别的“扫堂”。
(2005年7月10日,岳永逸摄于光段家)

由于“扫”是关键性的动作,所以前来扫堂的事主家必须预备簸箕、扫帚和毛巾等物。在用笤帚象征性地扫到孩子身体的相应部位时,香道的或协助扫堂的行好的会唱诵相应的经文,以感谢或祈求神神的恩典。2005年7月10、11日(农历六月初五、初六)光段家中过会时,有一个不满周岁的小孩被祖母和母亲带来寄在坛上,一共有15个孩子前来扫坛。其中,有6个孩子(包括一个女孩)是例行性地前来挂锁,有9个孩子(包括一个女孩)12岁,是最后一次扫坛。

联系到当今梨区娃娃亲,即在虚岁13岁前给孩子“换小帖”普遍存在的事实(岳永逸,2005a),显然可知家中过会时,12岁孩子最后一次扫堂的象征意义。即带有信仰色彩的扫堂仪式与梨区行好的人生观、世界观、养育观、成人观、婚姻制度紧密相连,互相制约并互显的:养儿才能防老,人死后有鬼魂存在,没后代祭祀就会成为孤魂夜鬼——家亲,要烧四炷香;儿子的得到并不纯粹是两性交配的生理行为之结果,而是与祖上是否积德、阴阳宅风水是否好、神神是否恩赐有关;孩子的健康成长并不仅仅是饭食和营养的问题,还需要神神的庇护;成人就意味着结婚,结婚也意味着成人,所以13岁之前,要给孩子换小帖——象征

性的婚姻。也正是从这个意义上而言,看似单纯的信仰仪式其实只是梨区行好的生活中的一环,而非与生活无关的飞地。中国民众信仰的生活特质也就体现在这些细枝末节之处。正因为如此,扫堂不仅是家中过会时频频举行的仪式,也是以香道的为核心的梨区村落型庙会和跨村落型庙会经常举行的仪式。

现今,在梨区,除了香道的,有些不为灵附的行好的家中也开始过会。无论规模大小,梨区的家中过会都没有形成庙市或市场。如果交换不仅仅是物品的交易和商品的买卖,那么家中过会的交换同样存在,它也有一个市场,其价值是在多大程度上能满足人们的愿望,适应人们的世界观(渡边欣雄,1998:23)。在梨区,香道的或行好的互相之间串通,“插花”着互相捧场过会,他们之间也就形成一种“礼尚往来”式的契约、机制。有着师承名分的香道的之间往来更加密切。同时,与这些香道的相对应的神神之间也形成一种串通,互相捧场、扬名。不同的家中过会,所请的神神主次地位是不同的,主祀神位置在不停地交接。香道的将自己的家居空间作为神神的祭坛,并将自己的身体给神神支配,彰显神神的“灵验”,神神则使香道的所行的是别人行不出来的,从而成为非人——“非常贴近生活的神”(渡边欣雄,1998:25),并以此在特定村落和群体中赢得声望、地位及财富。

与香道的和神神之间的互惠关系不同,前来参加过会的求助者与神神之间的交换是通过香道的实现的。求助者给神神的供品,给香道的报酬都是为了求得神神的庇护、恩赐。当看香调适了求助者生活世界中的失衡时,旌旗、牌匾和其他回报香道的实物同时也是给香道的背后的神神的。而且,过会时,依托神神的名义,香道的日常积攒的香、黄表纸、蜡烛等在这个时刻被众神共享,而行好的及周围邻居的孩子也分食着水果、饼干、面供、猪鸡鸭鱼等原本给神神的供品。也即,家中过会

时,此岸、彼岸各自有着共享、共食,二者之间也有着共享和共食。这种共享、共食的规模越庞大越丰盛,它也就意味着更大规模交换的可能性:来年,更多的神和行好的都会参与其中。因此,家中过会的市场既是虚拟的,也是实在的。

对于自己积极参加梨区庙会,同时也发帖子邀请他村庙会组织参加自己家中过会的香道的而言,原本香道的、行好的之间的串通退居到次要位置,而是在家中过会和梨区其他庙会之间形成一种串通、互惠与交换关系。在梨区,人们强调“寺上是寺上的会,家里是家里的会”。这不仅是举办地点、规模大小的不同,也涉及到“公”与“私”的问题,尤其是对那些不愿声张的香道的家中过会和村落中本身就有庙会的家中过会而言。但在一个没有村庙及庙会的村落,当发帖子邀请他村庙会组织参加自己的家中过会时,这个家中过会与村落型庙会或跨村落型庙会之间的关系已经发展成为一种平等的交换。此时,寺上的会和家中的会对香道的、对外村人而言,其分别也就模糊了。换句话说,当家中的会发展到一定规模的时候,如果其所在的村子没有其他庙会,那么这个家中过会就完全可能成为代表一个村落的村落型庙会,而且随着“灵验”的扩布、远来者的增多,当外界的社会生态允许时,它也完全可能发展成为一个跨村落的地区中心型的庙会。

家居空间的圣化、梨区人传统的全神信仰、香道的作为一种文化规则和梨区人在现实生活中的种种失衡使梨区“满天星”式的家中过会自然而然。当香道的和围绕其周围的初级群体想寻求更多的沟通、交换与认同时,诸如娘娘庙会(岳永逸,2004b)和龙牌会(岳永逸,2005c)那样规模庞大的村落型庙会和跨村落型庙会也就成为事实。当外在条件不允许在公共空间的村落型庙会和跨村落型庙会举行时,这些庙会就会如同已经发生的那样,化整为零,分散在圣化的也是日常的家居空间

中悄无声息地传衍着,犹如春风吹又生的草根。以香道的为核心的信仰和仪式行为的家中过会也就成为梨区庙会体系和本土信仰生活的“息壤”,并与梨区村落型庙会和跨村落型庙会形成一种相互涵盖和全息互显的关系(岳永逸,2004a)。此时,桑高仁所归纳的由聚落、村落、跨村落及朝圣的单向度“晋级”也就只是中国民众信仰生活的一部分甚或说一度的表象了。

九、生活之流中的民众信仰： 方法论的改变

对于中国民众信仰的研究,国内外学者长时期都在搬用或套用源自西方制度性宗教的概念与阐释体系。因此,很长时间,学界都不知不觉在西方人的理论框架下,争论中国有无宗教或教派、中国宗教的特征、中国宗教与西方宗教的异同等等。西方人熟悉的,用来解释基督文化传统的神圣与世俗、狂欢与日常、朝圣等词汇也成为研究中国民众信仰的基本词汇。这样,对于在乡土中国,惯例性地在特定日子举行的庆典、祭祀等群体性活动,已有的研究也基本在神圣与世俗的框架下,将其与平常日子对立起来,强调这些特殊场域的“非常”、“狂欢”等属性(李丰楙,1992,1993,1995;赵世瑜,2002)。不可否认,神圣、狂欢、非常确实是庙会等群体性敬拜活动的一个面相,但这仅仅是一个面相。当过分强调时,中国民众信仰生活化的特质也就被人为的从民众的生活世界、生活层面剥离开来。

本文关于梨区家中过会的民族志描述表明,这些特定日子在特定人家中举行的“会”和祭拜仪式不过是人们平常生活就进行的活动的一次相对集中的表演,是参与者对其平常所得到的神神恩赐的集体性回报和希望神神继续恩赐的愿望,是人们日常生活的延续而非断裂。进一步言之,在特

定时间、特定地点举行的群体性敬拜活动本质上更可能是日常信仰行为的延伸与集中展演。与其用与世俗相对的“神圣”来指称中国民众信仰的特征,还不如用“神秘”更为妥帖。以此回审“朝山进香”、“行香走会”、“过会”、“赶庙”这些土里吧唧的本土表述时,就会发现这些表述实则蕴藏了中国民众信仰中的生活情趣、戏谑感、游戏精神和民众主动把握世界的精神。神或仙在中国民众的生活中不是不存在,不是没有力量,它高高在上,但绝不是至高无上的,是可以被人左右的,是“灵为人附”。正因为神秘而实在,看似散乱庞杂的中国民众信仰也才有着不绝的生命力和吸引力,有着诸多的信众。在将这些神秘生活化、具化的同时,在信仰传统的基础上,在灵验事迹的召唤、引诱、规训下(岳永逸,2003),失衡的生活本质又滋生着新的神秘。

换言之,神圣只是中国民众信仰的一种感觉,而非全部,是日常生活中的一种感觉,而非是与日常生活对立的存在。作为一种存在,中国民众信仰是虚幻与虚无的,更是感性与实际的。神神作为超自然的存在始终是敬拜的对象,民众不会否认其存在的“真实”与超常的能力。但在面对具体敬拜、求乞的个性化、地方化的神神时,民众是“灵”就拜,不灵就疏远或弃之不顾,再去他处找甚至同一名号的神神。绝望中满怀希望,但永远不会终止对神神的对话和沟通。

需要说明的是,这里所呈现的对中国民众信仰的这些认知,不是从书本上或者已有的定论得来,而是数年来我在田野现场,在梨区民众行好的生活实践中得来。所以,我的研究也就没有资格充当任何一种理论模式的例证,而只能自圆其说。虽然是东方主义式的,我却无意否定已有的这些理论模式、经典研究及其在此框束下的个案研究的精当。事实上,不论从哪个角度而言,这些研究都有很多可取之处。而且,也正是这些已有的定论或

者说研究本身促使了我数年来在田野现场的质疑与思考,并使我产生要与已有的这些经典研究或理论模式对话的冲动。同样,我也无意扮演中国民众信仰的“传声筒”角色,更没有奢望自己的所述就是真实或真理。虽然我的表述和思考以前辈的研究和田野经验为基础,但它显然是天真、稚嫩与任性的。

涂尔干(Durkheim, [1912]1999)宏阔的研究得出“宗教即社会”的认知。我无意说中国民众信仰即民众生活本身,但弥散性显然只是中国民众信仰的特点之一,神、鬼、祖先也仅仅是中国民众信仰的一部分,远非梨区行好的“神神”之所指。我勇于强调的是:要更为真切的认知中国民众信仰,我们必须抛弃先入为主的意识形态的偏见,抛弃看似便捷也温情脉脉但骨子里却充满强权的学术话语的“软控制”,否则就会被“先入为主的障碍物蒙蔽了事实的真像”(李慰祖,1941:1);我们不但要“跟着老百姓一道儿跑——跟民众一同去上庙,一同去烧香,一同去赶庙,一块儿参加迎神赛会。……站在一旁,用明敏的眼光,冷静的头脑,从头至尾观看一个宗教仪式或一种宗教活动的历程”(黄石,1934),我们还更应在民众的生活之流、在过程中来理解、把握他们的信仰。这显然不仅是技术层面的问题,实则是方法论的改变。这种改变应该会比来自西方的术语更有利于我们接近中国民众信仰的本质。

*2005年以来的田野调查得到国家社科基金项目“民俗文化遗产保护与社会发展研究”(05BSH030)和北京师范大学研究生院研究生精品课程建设项目“宗教民俗学”提供的经费支持,本文是这两个项目的阶段性成果。按照既有的学术规范,地名、人名都使用了化名,请勿按图索骥。本文的写作得到了刘铁梁、庄孔韶、吴铭诸位先生和学弟王学文、曹荣的批评,特表谢意。

参考文献:

- 陈永龄:1941,“平郊村的庙宇宗教”,北京:燕京大学法学院社会学系学士论文。
- 渡边欣雄:1998,《汉族的民俗宗教——社会人类学研究》,周星译,天津人民出版社。
- 范丽珠:2007,“序言:研究中国宗教的社会学范式——杨庆堃眼中的中国社会宗教”,载杨庆堃:《中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠等译,上海人民出版社。
- 费孝通:1998,《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社。
- 费孝通:2001,《江村经济——中国农民的生活》,戴可景译,北京:商务印书馆。
- 弗里曼、毕克伟、赛尔登:2002,《中国乡村,社会主义国家》,陶鹤山译,北京:社会科学文献出版社。
- 傅振佺(纂):1930,《民国新河县志》,民国19年铅印本。
- 高丙中:2004,“知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生”,《民间文化论坛》第6期,第13—18页。
- 高丙中:2006,“一个博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名志”,《社会学研究》第1期,第154—168页。
- 黄石:1934,“怎样研究民间宗教”,《民间半月刊》第一卷十期,第15—16页。
- 黄育纛:1982,“辟邪详辨”,中国社会科学院历史研究所清史研究室(编),《清史资料》第三辑,北京:中华书局。
- 李干恆(编):1924,《破除迷信全书》,上海:美以美会全国书报部。
- 李丰楙:1992,“庙宇、庙会与休闲习俗——兼及道教庙、道士的信仰习俗”,《中国休闲生活文化学术研讨会会议论文集》,台北:“行政院”文建会,第62—96页。
- 李丰楙:1993,“由常入非常:中国节日庆典中的狂文化”,《中外文学》第22卷第3期,第116—150页。
- 李丰楙: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”,载于林如(编):《寺庙与民间文化研讨会论文集》,台北:天恩出版社,第41—64页。
- 李世瑜:1990,《现代华北秘密宗教》,上海文艺出版社影印本。
- 李慰祖:1941,“四大门”,北京:燕京大学法学院社会学系学士论文。
- 黎熙元:2001,“乡村民间信仰:体系与象征——清远市浸潭镇民间信仰研究”,广州:中山大学博士学位论文。
- 李亦园:1994,“传统中国宇宙观与现代企业行为”,《汉学研究》第12卷第1期。
- 李亦园:1998,《宗教与神话论集》,台北:立绪文化事业公司。
- 李亦园:1999,《田野图像》,济南:山东画报出版社。
- 李亦园:2000,“和谐与超越——中国传统仪式戏剧的双重展演意涵”,《民俗曲艺》第128期,第15—46页。
- 梁景之:2002,“清代民间宗教研究——关于信仰、群体、修持及其与乡土社会的关系”,北京:中国社会科学院博士学位论文。
- 梁永佳:2005,《地域的等级:一个大理村镇的仪式与文化》,北京:社会科学文献出版社。
- 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,第53—114页。
- 林美容:1987,“土地公庙——聚落的指标:以草屯镇为例”,《台湾风物》37(1):53—81。
- 林美容:1988,“由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展”,载张炎宪(主编):《中国海洋发展史论文集》第三辑,台北:中央研究院三民主义研究所,第95—125页。
- 林美容:1989,“彰化妈祖的信仰圈”,《中央研究院民族学研究所集刊》第68期,第41—104页。
- 林耀华:1935,“义序宗族的研究”,北京:燕京大学研究院社会学系硕士论文。
- 刘铁梁:2000,“村落庙会的传统及调整——范庄‘龙牌会’与其他几个村落庙会的比较”,载郭于华(主编):《仪式与社会变迁》,北京:社会科学文献出版社,第254—309页。
- 罗红光:1997,《权力与权威——黑龙潭的符号体系与政治评论》,载王铭铭、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,第333—388页。

- 马树茂:1949,“一个乡村的医生”,北京:燕京大学法学院社会学系学士论文。
- 马西沙、韩秉方:1992,《中国民间宗教史》,上海人民出版社。
- 欧大年:1993,《中国民间宗教教派研究》,周育民译,上海古籍出版社。
- 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》第4期,第34—43页。
- 陶冶:1999,“走近龙牌会”,《民俗研究》第1期,第46—58页。
- 王铭铭:2003,《走在乡土上——历史人类学札记》,北京:中国人民大学出版社。
- 王斯福:1997,“农民或公民?——中国社会人类学研究中的一个问题”,载王铭铭、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,第1—19页。
- 岳永逸:1999,“范庄二月二龙牌会中的龙神与人”,北京师范大学《中国民间文化研究所通讯》第6—7期合刊,第11—24页。
- 岳永逸:2003,“村落生活中的庙会传说”,《民族艺术》第2期,第43—54页。
- 岳永逸:2004a,“庙会的生产——当代河北赵县梨区庙会的田野考察”,北京师范大学博士学位论文。
- 岳永逸:2004b,“对生活空间的规束与重整:常信水祠娘娘庙会”,《民俗曲艺》第143期,第213—269页。
- 岳永逸:2005a,“传统的动力学:娃娃亲的现代化生存”,《北京师范大学学报(社会科学版)》第6期,第69—78页。
- 岳永逸:2005b,“传说、庙会与地方社会的互构——对河北C村娘娘庙会的民俗志研究”,《思想战线》第3期,第95—102页。
- 岳永逸:2005c,“乡村庙会的多重叙事——对华北范庄龙牌会的民俗学主义研究”,《民俗曲艺》第147期,第101—160页。
- 岳永逸:2007a,《田野逐梦——走在华北乡村庙会现场》,南宁:广西人民出版社。
- 岳永逸:2007b,“乡村庙会的政治学:对华北范庄龙牌会的研究及对‘民俗’认知的反思”,载黄宗智主编,《中国乡村研究》第五辑,福州:福建教育出版社,第203—241页。
- 张茂桂:1985,“社会化的冲突性:理论与实际”,《中央研究院民族学研究所集刊》第60期,第165—194页。
- 张珣:1995,“大甲妈祖进香仪式空间的阶层性”,载黄应贵主编:《空间·力与社会》,台北:中央研究院民族学研究所,第351—390页。
- 赵世瑜:2002,《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 赵旭东:2003,《权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社。
- 赵旭东:2006,“中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级”,《社会科学》第6期,第31—42页。
- 中国农村惯行调查刊行会:1985,《中国农村惯行调查报告》第3卷,东京:岩波书店。
- Bausinger, Hermann, 1990, *Folk Culture in a World of Technology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Chau, Adam Yuet, 2001, “The Dragon King Valley: Popular Religion, Socialist State, and Agrarian Society in Shanbei, North-central China”, Ph.D. dissertation, Stanford University.
- Dahredorf Ralf, 1976, *Life Chance: Approaches to Social and Political Theory*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- David, Thomas DuBois, 2001, “The Sacred world of Cang County: Religious Belief, Organization, and Practice in Rural North China During the Late Nineteenth and Twentieth Centuries”, Ph.D. dissertation, University of Chicago Los Angeles.
- Durkheim, Émile, [1912]1999, 《宗教生活的基本形式》(Les Forms Élémentaires de la Vie Religieuse, Le Système Totémique en Australie), 渠东、汲喆译,上海人民出版社。
- Durkheim, Émile, [1982]1999, 《社会学方法的准则》(The Rules of Sociological Method), 狄玉明译,北京:商务印书馆。

- David, Jordan K., 1972, *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*, Berkeley: Calif. Gennep, Arnold van, 1960, *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press.
- Fetchwang Stephan, 1992, *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*, London: Routledge.
- Freedman, M. 1958, *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone.
- Freedman, M. 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone.
- Hsu, F.L.K. 1948, *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*, New York: Columbia University Press.
- Kang Xiaofei, 2002, *In the Name of Buddha: the Cult of the Fox at a Sacred Site in Contemporary Northern Shanxi*, 《民俗曲艺》第 138 期, 第 67- 107 页。
- Lewis, I.M., 1989, *Ecstatic Religion*, Middlesex: Pengin.
- Lin YuehHwa, 1948, *The Golden Wing, A Sociological Study of Chinese Familism*, London: K. Paul, Trench, Trubner.
- Li Wei-tsu, 1948, "On the Cult of the Four Sacred Animals (Szu Ta Men 四大门) in the Neighborhood Of Peking", *Folklore Studies*, 1948 Vol. : 1- 94.
- Nedostup, Rebecca Allyn 2001, "Religion, Superstition and Governing Society in Nationalist China", Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Roberts, John M., Chien Chiao, & Triloki N.Pandey, 1975, "Meaningful God Sets From a Chinese Personal Pantheon and a Hindu Personal Pantheon", *Ethnology* Vol.14, No.2: 121- 148.
- Sangren, P. Steven. 1987, *History and Magical Power in A Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press.
- Turner, Victor, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti- Structure*, Aldine Publishing Company, Chicago.
- Turner, Victor, 1974, "Pilgrimage as Social Process", in *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor and Edith Turner, 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York: Oxford University Press.
- Ward C.A., 1980, "Spirit Possession and Mental Health: A Psycho- Athropological Perspective", *Human Relations* 33(3) : 146- 163.
- Weber, Max., [1949]1999, 《社会科学方法论》(The Methodology of the Social Sciences), 韩水法、莫茜译, 北京: 中央编译出版社。
- Wolf, Arthur P. 1974, "Gods, Ghosts, and Ancestors", in Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, p131- 182; 另见张珣译文, 1997, "神·鬼·祖先", 《思与言》35(4) : 第 233—292 页。
- Yang, C.K, 1961, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

 注释:

本文中, 庙会指“一种以祭祀神灵为核心的群体组织和周期性的活动方式, 其仪式结构大致可分为具象和抽象两部分, 具象部分是感官可观察和可感知的部分, 如空间、时间、物体、言语、参与者和行动等, 抽象部分是由信众贯穿于一体的这些可视可感部分之间的互动关系及关系配置 (configuration), 是具象中诸多因素组合配置的惯例和规则”(岳永逸, 2004a: 23)。

家神并非祖先牌位, 而是全神, 在一张大的布上绘制了当地人们相信的天地三界十方的神灵。

今天梨区行好的家中神灵的这种布局与二十世纪三十年代布局基本相同, 可参阅《民国新河县志》第 4 册“风土考·家庭神祇”(傅振伦, 1930: 33a)。

正如李慰祖 1941: 140- 142) 所研究的北平的香头那样, 作为给神灵、仙家“当差的”, 梨区的香道的宗教认同

和归属不但和佛教、道教关联,同在华北,梨区香道的也应该与曾经长期在北方盛行的萨满教有关,但究竟是怎样的一种渊源关系,就只有留待将来讨论了。

调查人:岳永逸、王学文,访谈时间:2003年7月26日,访谈地点:梨区小凡家。

从一个完全接受西医的早年乡村医生的生命史,我们同样可以看到他对生活在同一村庄的香头—巫医的鄙视和痛恨(马树茂,1949:39-53)。这种鄙视、痛恨不仅是同行相妒、相争可能引发的经济损失造成的,更主要是处于强势地位的意识形态、话语对西医支持、认同的结果,它实质是外来文化对本土文化的否定,是“科学”对“迷信”的调笑。经过百余年的发展,这种偏颇的认知也部分内化为行好的认知的一部分。

生命机会指受到社会关系、责任以及期待所影响的人的行动选择(Dahredorf Rai,1976)。张茂楫(1985)进一步指出,不公平的生命机会既会影响到个体或群体生活的选择机会,也会影响他们对世界的主观看法,包括宗教和价值等。

当然,虽然现今的村民不一定相信香道的或仙家比医生更有能耐,但仍如半个多世纪前李慰祖(1941:109-110;1948:69-72)、马树茂(1949:39-53)所分析的那样,在香头这里花的钱少和香头尤其能赢得妇女的共鸣等因素仍是不可忽视的原因。

调查人:岳永逸,访谈时间:2002年7月11日,访谈地点:梨区狗旺家。

调查人:岳永逸、王学文,访谈时间:2003年7月24

日,访谈地点:梨区银须家。

⑪事实上,不只是仙家堂,乡村庙宇中神灵表面的级序和它们实际上受到的香火也大相径庭。普通乡民是以灵与否为标准,完全忽视神灵在儒释道中的位置。可参阅陈永龄,1941:104-105,李慰祖,1941:42-43。

⑫在对台湾民间宗教的研究中,王斯福已经注意到在台北艋舺早期的历史中,由于个别家户的神龛上的神的灵验,最终这个家户的神龛发展成为庙宇的情形(1974)。他也指出,当一种灵媒家户里的神龛成为一种成功的仪式实践中心的时候,这种演化也会存在(1992:130)。

⑬无独有偶,在陕北,一个神媒声誉好坏的评判标准包括:咨询时间的紧张程度,多远的人前来求助(尤其是陕北以外的人),经常有多少小轿(象征富人或高官的庇护者)列队在其家门外(Chau,2001:68-69)。

⑭调查人:岳永逸,访谈时间:2002年7月11日,访谈地点:梨区狗旺家。

⑮调查人:岳永逸、王学文,访谈时间:2003年7月26日,访谈地点:梨区小凡家。

⑯“锁”是用常见的蓝色或黑色的,长约60厘米的细线穿过中间有孔的镍币或铜钱,然后将线的两端打结,使线呈一个封闭的环形。

岳永逸:北京师范大学文学院,100875

责任编辑:吴 铭