

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

岳永逸

(北京师范大学 文学院, 北京, 100875)

摘 要: 改革开放以来, 与河北 C 村娘娘庙会相关的起源传说发生了细微的变化。在现今国家话语控制下的乡村社会, 原本以解释敬拜实践为核心的乡村庙会起源传说被仪式实践强化、再造, 二者再在主流话语对乡村庙会的“民间文化 - 迷信”两可表述的裂缝间, 共同型塑着地方社会, 进行着地方社会的结构过程。由对此个案的民俗志研究, 可以从认识论和方法论两个层面初步指明“民俗作为一种过程”的本质。

关键词: 传说; 乡村庙会; 地方社会; 民俗志; 民俗

中图分类号: C912.4 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-778X(2005)03-0095-08 *

今天, 在传统农业社会已经发生巨大变迁的情况下, 对于传说故事的讲述, 相当一部分都带有特意为之的性质 [1]。这种讲述特征也即理查德·鲍曼所谓的“表演性” [2] (P1-58)。民俗学必须直接“阅读”民众生活这个“文本”的独特研究风格, 使民俗志远不仅仅是对民俗事象的描述和记录, 它更是代表民俗学学科特点和占主体位置的“研究方式”, 而且, 严格意义上的民俗志都蕴含着鲜明的“问题意识” [3]。有鉴于此, 对于乡村庙会传说的研究就必须放置在生发、传衍的场景中进行。我们能够发现, 有着“灵迹”贯串的乡村庙会传说隐喻了民众对其生活空间的想像与建构, 以及对生活空间所有资源分配的机制, 是民众对相应村落历史群体记忆的结果 [4]。但是, 显而易见, 乡村庙会传说不仅仅是乡村仪式、民众思维和集体记忆的结果。实际上, 从民俗志这种研究方式出发, 深入到民众内外相连的有机的生活世界中, 我们将会发现: 作为地方文化的一部分, 乡村庙会传说还参与了庙会仪式的生产, 并在此外世界, 尤其是现代国家的框架下, 与庙会仪式一道参与着地方社会的结构过程。

同质与异质同在的地方社会

在河北省石家庄市东部由原滹沱河故道形成的平原上, 密布着 50 多个自然村, 约有 8 万人口。历史上, 这里频繁发生旱灾、蝗灾以及水灾, 战乱不断, 人们有着“过会”——赶庙会的传统。经过近 100 多年来人们艰辛的努力, 这块泥沙淤积而成的平原发展成为以产梨为主的果林区——梨区。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。如今, 这些村庄多是杂姓村, 人口常有数千。一般而言, 年龄在 50 岁以上的祖父、祖母辈人约占了村落总人口数的 30%。村落街道呈“井”字形, 各有东西向和南北向的主街道, 布局规整。民居亦规划统一, 常庭院式, 仍少楼房, 设计布局均在“半亩地”范围内进行, 北屋是主房。与 20 世纪前半叶的新河县各村和栾城县寺北柴村的村庙状况大致相同, 在 20 世纪初, 梨区各村庄内外几乎都有形制简单的

收稿日期: 2005-02-28

作者简介: 岳永逸 (1972-), 男, 四川剑阁人, 北京师范大学文学院民俗学与文化人类学研究所讲师、博士, 主要从事民间信仰、当代乡村庙会和民间艺人的研究。

遵循惯有的学术规范, 本文中的人名、地名都采用了化名, 请勿按图索骥。按照民间过会的传统, 本文所说的庙会时间都是阴历。田野调查材料均来自于笔者 1999 年以来的实地调查。

分别参看傅振伦:《民国新河县志》“地方考·考之三”, 民国 19 年铅印本; 中国农村惯行调查刊行会:《中国农村惯行调查报告》第 3 卷, 岩波书店 1985 年版 (东京), 第 42~44 页, 第 152 页。

老母庙、关帝庙、三官庙、真武庙、玉皇庙、五道庙等村庙。

从改革开放后到 1990 年代中晚期，梨区人的经济收入远高于附近非梨区的农民。但由于 1990 年代末期的干旱及其他原因，现在梨农的收入已经低于非梨区。尽管如此，与周围山区相比，梨区的经济状况仍然要好得多。梨区约有一半的人家安装了电话，而梨区人婚礼的嫁妆价值常在数万元。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，村附近运作比较稳定的梨箱厂、梨袋场等工厂和梨树种植的劳动密集型生产性质，使梨区的青壮年人较少出远门打工。为了维持生存资源的平衡，每隔一定时间，各村会重新分配原集体的梨树，再加之需要较长时间才能学会梨的种植生产技术与知识，梨区人的婚姻出现了向村内收缩的趋势，甚至还有孩子尚未成人时就“换小贴”的现象 [5] (P48 - 54)。

现在，梨区绝大多数人家的房屋都是砖房，门楼也修建得高大气派，有着鲜明的现代气息，但是传统的民间信仰在这里仍然盛行。在家居的不同部位，人们供奉着门神、土地、灶王、井龙王、仓官等神灵，尤其是在北屋中供奉着家神，诸如关公，以及三皇姑、九莲圣母等有着浓郁地方色彩和传说的神灵。

但是，梨区人的信仰是多样的，并非均一的本土民间信仰，梨区不少村庄都有天主教徒，其信仰历史最早的可追溯到 100 多年前。另外，还有传福音等多种信仰。当地信奉本土民间信仰的中老年人常将自己称为“行好的”，而将天主教徒称为“奉教的”。在教徒较为集中的个别村庄，清末和民国时期就修建有教堂。天主教是政府认可的合法的“制度性宗教”。因此，在改革开放后，与呈弥散状的本土民间信仰一样经历过被打击破坏的天主教堂均得到了不同程度的修复。但是，“行好的”信仰和敬拜活动始终都处于“是不是迷信”的阴影和困扰之中，艰难地展演、传承。为了给自己的信仰和仪式实践正名、寻求合法性，“行好的”、“香道的”纷纷到附近得到政府认可、佛名远播的佛寺中皈依，领取皈依证，或者尝试着加入道教协会，并在庙会期间的神棚内外供奉毛泽东像。

宗教信仰本身就有着排他性。鸦片战争以来，伴随殖民统治，天主教在中国乡村特有的传播历史，以及今天“行好的”看来所遭遇的不公正的待遇，梨区“行好的”和“奉教的”之间形成了一种张力和对峙。这也使得在梨区传播历史不算短暂的天主教仍在相当有限的范围内传播，几乎仅限于纵向的家庭传承。至今，按照官方的统计，“奉教的”仅仅约占梨区总人口的 2.6%。同时，在总体上，“奉教的”对陌生的他者反而表现出一定的封闭性。“行好

的”则不同，尽管难以得到政府公开的认可和支持，但大家总是尽可能把老辈人时就有的本村庙会搞得红红火火。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”形成的近百个庙会组织纷纷在不同时日，同与自己往来密切的庙会互串“过会”，互相敬拜、唱诵对方的神灵，形成了一个存在交换与礼尚往来的“庙会圈”。这使得在当今的梨区，虽然村庙罕见，但规模大小不一的庙会则此起彼伏。这样，除了与自然季节变换及与之相联系的梨的生产周期，以及由诞生、婚礼、葬礼等节点为标志的人的生命周期，“行好的”生活中还多了其他地区少见的庙会生活周期。

与以往不同，由于现在交通便利，“行好的”前往他村过会主要是在上午，现今的庙会也就少了昔日常见的茶棚。由于几乎没有可能重建村庙，临时搭建神棚过会成了梨区庙会的主要形式。庙会的举办者为他村前来过会的庙会组织、香客提供午饭——斋饭，通常是馒头和有粉条、白菜的汤。除供奉的主神外，各个庙会一般都在神棚中挂有标示天地三界很多神灵的神马。

梨区的乡镇干部现在已经互调，不能在本乡镇为官，他们宣传科学，反对迷信。但是，与多数梨区人一样，这些基层干部同样在相同的民俗文化环境中长大，并有家人、亲戚的羁绊，再加之在梨区仍在传播的神灵惩戒不敬者传说的象征恐怖主义 (symbolic terrorism)，绝大多数基层干部仍然在事实上是本土“集体信仰者” (a community of believers) 中的一员 [6] (P97 - 101)。作为生活世界中身不由己的个体，他们只能对神灵采取敬畏或者敬而远之的态度。因此，虽然多数在任的基层官员绝不会在庙会这种公开场合祭拜地方性神灵，甚至不会出现在神棚内，但他们也不会像改革开放前的官员一样，以捣毁神像、禁止过会为己任。相反，由于早些年“文化搭台、经济唱戏”的大政方针，以及近几年政府对民间文化的重视，使得他们也尽可能利用这些虽然有求神拜佛活动、但却可能带来经济效益、提升政绩的传统。这样，在多数时候，求神拜佛、“看香”等仪式实践行为也就在官方的表述中退居幕后，成为官民共谋的、少数“只做不说”的事情之一。

与在任的、不时有些两难的基层干部不同，从不同岗位退休还家的部分老人则加入到了“行好的”群体中，重新拾掇起儿时的记忆。他们说，自己并不信神，但过会是乡里人的习惯，回到村里，就得遵从这些习惯，而且走动走动也可以活动活动筋骨。这样，对庙会的部分解说权也就自然地被其他虔诚的“行好的”推到他们身上。自 1990 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

“香道的”在梨区还有“仙家堂”等称谓，指能让神灵或仙家上身附体给求助者看“病”和“事”的人。病和事是生活世界中依靠科学、法律等合法手段以及加倍的勤苦所无法解决的，涉及到生活方方面面、实在或虚无的种种非正常状态，也包括对升学、发财、升官、工作、婚姻等个人很难把握的未来命运的期待。

“看香”当地人又叫“打香”，指“香道的”在庙会期间的神棚中或平日的家居中，通过观察一把香或三柱香的燃势给求助者预言吉凶祸福。

不同的对象,尤其是对“龙牌会”等庙会进行调查研究。随之而来的还有媒体的记者。学者的询问、记者的镜头都成为庙会现场的景观,也为庙会传说的讲述提供了场景和动力。相关的研究文章和新闻报道均及时被地方精英和“行好的”回收、利用。

C村原本是梨区的自然村,现分为两个行政村,当地人仍习惯沿用“大集体”时的叫法,以“大队”称之。本文所说的娘娘庙会属二大队。二大队较大,占据村子靠东的三条街,一大队仅偏处西边的一条街。根据2001年的统计,二大队有3000余人。虽然有贾、刘、安、周、吴、田等姓,但贾姓人口约占全村人口的2/3,因此二大队仍算是个“一姓村”[7]。同时,贾姓在二大队的文化、政治生活中也居于主导地位。贾姓过去有祠堂和家谱。祠堂旧址是现今二大队的村委会所在地,也是二大队区域的地理中心。一直到2002年,二大队都没有“奉教的”。

传说中的庙会

在冀中平原,有着系列“刘秀走国”的传说,并有相应的地方戏,传说有着“劫难—营救—报恩(建庙)”的基本故事模式[8](P90-105, P142-146, P158-165)。C村也流传着这样的传说。在C村所属的Z县1980年代中期编辑的《民间文学集成》中就记录了一位C村村民1965年讲述的这个传说,其大意如下:

刘秀在冀中平原被王莽追赶得东躲西藏。一日,来到C村,人困马乏,寸步难行,就在一棵柳树下的井台边喘息。正巧漂亮的C村姑娘给家人送饭后提着饭罐归来。等村姑走近,刘秀恳求姑娘借用罐子打井水喝。姑娘见此人脸善,就把饭罐递与刘秀。但当刘秀将马缰和自己的腰带接在一起充当井绳时,发现绳不够长,仍打不到井水。姑娘解下了自己的绣花腰带递给刘秀。刘秀终于打上了井水。随后,姑娘将还剩下的两个窝窝头也给刘秀吃。解了饥渴的刘秀问清姑娘的姓名,蹬马上路,并说将来必定报答。这件事情被C村男女老幼知晓,污言秽语不断。清白善良的姑娘有口难辩,黑夜跳井身亡。登基后的刘秀想起了C村的这位姑娘,想加封她,就派人打探村姑的下落。知道村姑为他而死后,就加封村姑为皇后娘娘,并传旨在C村修庙纪念她。当地人称这座庙为娘娘庙,一年四季香火不断。

这是2002年前C村不少村民都知道的传说。虽然细节有所不同,但基本情节一致,都是刘秀遭难—村姑营救—事后村姑含冤跳井而死—刘秀封赠村姑。正如这个传说讲述的那样,围绕这个救过刘秀的娘娘,C村二大队的人一直都在每年五月二十九过会。在村民的记忆中,百余年前的C村也有数个村庙。除娘娘庙之外,村东有真武庙,村东南有三官庙,村南有五道庙,村西有老母庙,村西北有

周家庙、姜师父庙。而现在的C村仅有村西梨树地中貌如民房的娘娘庙。

根据村中耆老的讲述,与上述传说相关的娘娘庙和神井原本在C村西南约3公里处。现在村西约一里地的梨树地中的娘娘庙是村民在1970年代重修的。该庙只有两间砖砌的坐北朝南的平房,靠西的是娘娘殿,泥胎塑像两侧还塑有金童玉女,前有一口盖有石板的已干枯的井。据说,前些年井中有水时,有缘和心诚的人能从井水中看见娘娘的面容。从庙前空地上石制供桌残块上隐约的字迹可知,此供桌是明嘉靖二十六年一位善人还愿的物品,也即,当地娘娘庙会至少有400多年的历史。

围绕娘娘和神井,C村中还有不少传说。村中几位在20世纪初出生的老者都讲:这一带以往都是沙地,经常闹旱灾。方圆近百里村庄,不少都曾经在庙会期间来此取水求雨。从神井中取水时,要先给娘娘烧香、跪求,经常是罐、瓶还没有到井底时就有水了。如果取得满罐、瓶水就下大雨,如果取得半罐、瓶水就下小雨,如没有取得水就不下雨。取到水后,人们把水罐、瓶顶在头上往自己村子走,下雨之后,再用罐、瓶子装满水顶在头上送回来。民国元年出生的张老人说,民国十七八年的时候,水祠娘娘特别灵验,有求必应,那两年的庙会,搭有12座醮棚,唱对台戏,“方圆百亩搭棚,黑压压的一片”,“百八十里地都有人来”。

神圣与世俗交融的庙会

今天,由于娘娘庙周围已经梨树环绕,近些年的庙会都是在村子东西大道和南北大道交叉的十字路口搭棚举行的。神棚北边约30米处就是村委会所在地。

现今,二大队不同的人都参与到娘娘庙会中来。包括本村村干部在内,绝大多数村民都积极筹办并参与娘娘庙会,为庙会捐钱、捐物。现在的娘娘庙会由庙委会负责组织,庙委会的男女成员共计有100来人,其会员身份多是上辈人传下来的,女性会员约占1/3。庙会期间,村委会的房子成为庙委会的接待处、戏班的住地,房前的戏台成为唱庙戏的地方,C村的小学校成为给香客做饭、就餐的大伙房。2001、2002两年,娘娘庙会的香火钱收入超过了万元。

娘娘庙会的正日子虽然是五月二十九,但它实际上要从五月二十四持续到六月初二。以2002年为例,庙会日程如下:(1)五月二十四,庙委会召开筹备会,会员明确庙会期间的职责。(2)五月二十五下午,以女会员为主体给当年新添神马开光。(3)五月二十五、二十六搭建神棚,村民捐献钱、物,女会员准备供品。(4)五月二十六下午,请神,一是将“娘娘”行身(布画像,后衬有木板)从庙中请到神棚,二是由女会员替“娘娘”请各方神灵前来赴会。(5)五月二十七,本村人陆续到神棚烧香上供。下午,所请的戏班进神棚参神后开戏,每天下午、晚上各一场,一直持续到六月初三。其中,

五月二十八晚上是特意为年轻人请来的现代歌舞团的表演。从五月二十七开始,“香道的”从早到晚在神棚内给人看香。(6)五月二十八、二十九两天上午,他村庙会组织、香客前来上香,邻近村庄的鼓会、武术队、拉碌碡等花会纷纷来此表演。(7)五月二十九晚上 21:00~21:40 在神棚前燃放焰火。(8)六月初一,零星的香客仍前来上香,“香道的”仍在神棚为求助者看香。(9)六月初二上午,在神棚中的“娘娘”行身前,十多位女性会员一起折叠大小纸元宝,两位男性会员打开公德箱统计香火钱。(10)六月初二下午,拆掉神棚。在鼓乐声的伴奏下,人们在 17:00 将“娘娘”的行身送回到村西的庙中,并烧掉纸元宝,庙会结束。

庙委会下设有神棚、戏台、伙房、接待、书画、治安、焰火、财会等部门。庙会总负责人称会长。女性会员主要在神棚伺候“娘娘”,接待外村来过会的庙会组织。庙会其他部门的负责人基本都是男性会员。与会长老贾相似,多数积极参与组织庙会的男性并非因为他们是虔诚的信徒,而是因为他们觉得自己村子的庙会是祖宗留下的,是不能轻易就舍弃的财富和传统,自己热心张罗庙会是积德行善、做好事、为大家造福。

21 世纪以来,娘娘庙会的规模日渐扩大。神棚的搭建也日趋繁复。2001 年和 2002 年,娘娘庙会的神棚坐南朝北,从北到南分四进。神棚的大门横额是“积德造福”四个字。神棚的第一进主供“娘娘”,其面积占了整个神棚的 1/3,在“娘娘”行身的正前方上空悬挂着毛泽东的画像;第二、三、四进都供有不同的主神,并分别有一个来自梨区他村的“香道的”给香客看香。整个神棚共计有 108 幅神马,标示着遍及天地三界十方的神灵。

近几年,娘娘庙会组织每年平均要前往附近约 40 个村庄过会。在五月二十八、二十九两天,曾经参加过娘娘庙会的村庄的庙会组织都会前来“回访性”地上香。这些庙会组织称谓不一,通常都打有表明自己所在村落、或信奉的神灵的会旗,如“××会”、“××合会”、“××善会”或“××庙会”等。由于都是前来上香,后文皆以“香会”称之。“香会”的人数通常在十多人到四五十人之间,有领头的(常提着香纸以及供品),有一般成员,也有敲钹、鼓、钹、镲、锣等的人组成的乐队,成员以中老年人为主,女性稍多。

如同前往他村过会受到的礼遇一样,对于这些前来过会的香会,娘娘庙会组织都有十分隆重的欢迎仪式。2002 年五月二十八早上 8:40,负责接待香会的娘娘庙会的会员们汇聚在神棚门口,女性会员手执红绿旗幡,腰系红色、绿色或紫色的绸带,四五位男性会员则组成一个乐队,他们在一位精通接待礼仪的女会员的带领下,迎接各村香会。当看见前来过会的香会行至距离神棚约 30 米时,迎宾队伍的带头人便双手端着干供,举到额头,脚下和着乐队鼓点迈着禹步迎上前去,其他女会员一手挥动腰间的长绸带,一手挥动手中的旗幡或者扇子排列成

行,跟随其后,乐队则在最后。双方的带头人相遇时,先是交换一些干供和黄裱纸,然后在鼓点的伴奏下原地走禹步约两分钟,接着,再按照同样的步伐,迎接者后退,被接者前行。至神棚门口,迎接者自动让开,准备迎接下一拨香会。

在神棚门口的神案前,前来过会的香会领头人呈上供品、香纸之后,香会成员遥对神棚内的娘娘,在持钹的唱诵者的引领下、在鼓乐声的伴奏下,齐声唱诵经文,号佛“南无阿弥陀佛”,最后一齐跪拜。其中,香会的一个代表把该香会要给的香油钱、斋钱(每人 2 角钱)交到娘娘庙会设在神棚门口的接待处,顺便把自己过会的会旗留在这里。之后,香会的成员会化整为零,纷纷进神棚烧香上供,或者找亲友聊天。

每年五月二十八、二十九两天的上午,间杂在这些香会组织之间前来的还有武术战鼓队等表演性极强的武会。这些武会人数多在三四十人,着装统一,敲鼓者一般是男性,其中不乏小孩,表演武术者男女皆有,有的甚至是清一色的女性。武会均乘坐卡车前来,车上悬挂着写有联系电话的大幅会旗。一个村子为把自己村的庙会办得热闹些,经常要邀请更多的武会前来表演。由于有些许的报酬,这些附近村落中的武会往往也会不请自到。如果两个战鼓队同时到达,双方就会在暗地里较劲,鼓声一浪高过一浪。一时间,前一天还有些空旷、稀疏的村子一下显得拥挤、局促起来。

与神棚外的欢腾不同,炙热、香烟弥漫的神棚内则是另一番肃穆的景象。各色生活失衡者、种种处于非正常状态的求助者虔诚地、也是焦灼地与“香道的”一起看着香的燃势,在热望中期待或聆听“香道的”评说。“香道的”和梨区庙会有着密切的互惠关系。庙会为“香道的”扬名,“香道的”则为庙会吸引更多的香客,从而给庙会带来更多的收益,并宣扬庙会主祀神的灵验。因为求助者给的是功德钱,“香道的”分文不取,而是全归庙会;同时,只要是在庙会看香,不论附体的神灵或仙家是何角色,人们就认为这个“香道的”是在替该庙会的主祀神行善。由于生命机会的不等引起的生活失衡者比比皆是,在一定意义上,个体不对等的生命机会、失衡者和“香道的”三者及其相互之间的互动共同成为梨区庙会的核心。

庙委会所请的庙戏和五月二十九晚上燃放的焰火其本意都是称颂“娘娘”及众神的。在开戏之前,戏班必须先到神棚中参拜“娘娘”。娘娘庙会没有集市,除两三个卖西瓜和冰糕的小摊之外,再无别的货摊。因而,包一场戏来许愿或还愿,是既令他人敬重、也让当事人脸上有光彩的事情。庙会期间,庙委会将包戏还愿的村民的名字用大红榜写出来,贴在了主街道两侧,格外耀眼。虽然烈日炙烤,戏一开演,在条件简陋的戏台下还总是挤满了观众。另一方面,不参神、演出质量也不高的现代歌舞是庙委会为不喜欢看戏的年轻人安排的,但与五月二十九晚上夜空中争妍斗奇的焰火一样,二者都使村民

们热情高涨，整个村子沉浸在节日的氛围之中。

这样，娘娘庙会的时间内容也就大致有神圣和世俗的不同，上午常与神圣相对，下午、晚上常与世俗相随。在神圣的时间，人们带着敬畏和虔诚的心取悦于神、求助于神。人们的跪拜、表演、唱诵经文，烈日下的鼓声、汗滴，神棚内燃烧的香、纸交织成神圣的非常状态。通过与神的交流和对神的感知，人们获得一种短暂的永恒存在的感觉，我成为非我，在与日常生活断裂的同时也重获世俗生活中生存的勇气与力量。因此，神圣时间是慰藉性的、迷狂性的，永恒并通向永生的。在世俗的时间，人们常以看戏、聊天等自己喜爱的方式放松身心，或者直接迅疾地回到日常的奔波忙碌之中。这样，世俗时间是流逝的、可量化的、有章法可依的，是短暂的并很快就会死亡的。

对于特定空间和特定时间，同处于其中的宗教人 (homo religious) 与非宗教人对神圣和世俗的体验并不相同 [9] (P118 - 125)。娘娘庙会这种神圣与世俗时间的分界对于不同的人而言，其体验也截然不同。对于闲散的 older 和暂时还不需担负生活重担的小孩，对于求助者、“香道的”和庙委会成员，这种分类区别体验是不同的。前者怀着旁观和娱己的心，在娘娘庙会这个时空体验到的更多的是世俗的一面；后者怀着感恩的心，以不同的方式簇拥着以“娘娘”为代表的神灵，体验到的更多的是神圣的一面。

传说、庙会与地方社会的整合

与往年庙会最大的不同在于，2002 年庙会期间，关于“娘娘”的传说得到极度彰显和强化，并由于 Z 县县城一位非常有名望的退休文化人的整理，庙会现场讲述的“娘娘”传说更加精准，大致如下：

因反对王莽篡权，刘秀常被王莽追杀至绝境。有一天，刘秀单枪匹马被王莽兵追赶到 C 村村西时，人困马乏，昏倒路旁。在路边，用瓦罐提着饭给田间干活的兄嫂送去的 C 村贾亚茹姑娘遇见了昏迷不醒的刘秀。救人心切的亚茹唤醒刘秀，让他把饭都吃了，还解下自己的裙带系住瓦罐到路旁的水井里打水，让刘秀和马都喝足后，才匆忙提着空罐回家。刘秀留下姑娘姓名，许诺以后报答。没吃上饭的兄嫂听亚茹说明实情后非常生气。很快，亚茹在田野路旁遇一陌生军汉的事就传了出去，并且夹杂了不好听的言语。亚茹不堪家母、兄嫂的重责，于五月二十九跑到为刘秀打水的井投井自尽。当上皇帝的刘秀为报答昔日村姑的救命之恩，派耿纯回乡寻找亚茹。耿纯和亚茹父亲贾玉浦是邻村友好，就向玉浦打听。得知亚茹已死，刘秀就封亚茹为“昭济圣后”，并传旨修建“昭济圣后祠”以永久纪念。人们明白了

真实情况后，被亚茹的行为感动，就在亚茹自尽的那口井上建起祠庙，塑了亚茹的金身像，日夜香火敬奉。那口井也被乡亲们视为神井，每遇天旱，远近百姓就到庙内井前祷告祈雨。因此，人们习惯称亚茹为“水祠娘娘”。每年亚茹祭日，远近百姓都纷纷前来上香祭奠，逐渐形成庙会。

两相比较，虽然故事模式基本一致，但这个精准的传说发生了以下变化：(1) 匿名的村姑变成了贾亚茹；(2) 送饭归来变成了送饭途中；(3) 村民的诽谤主要变成了家母、兄嫂的重责；(5) 出现了耿纯和贾亚茹的父亲贾玉浦；(4) 皇后娘娘变成了昭济圣后，庙变成祠。其中，最为重要的变化，就是贾亚茹、耿纯和贾玉浦三个名字的出现。

由于这是经由当地有名的文化人整理而成的，且还引用了方志、《后汉书》来证明这是发生在 C 村的真实事情，因此，庙委会特意将其整理的文字印刷出来，发给前来调查采访的人，并摘其精要印成单页，散发给过会的香客，表明 C 村过会的目的和愿望。最为重要的是，根据这个再度整理后的传说，庙会新绘制了 12 副神马，于五月二十五开光后，与“娘娘”的行身一道，悬挂在神棚的第一进，“连环画”式地再现这个传说。这成为当年娘娘庙会的一个亮点和热门话题。贾亚茹这个名字和她的善行充斥着人们的眼睛和耳朵，“积德行善”被充分强调。不仅是贾姓村民，二大队所有村民都自豪地将贾亚茹称为自己的“老祖宗”，强调过会就是要继承、弘扬老祖宗的传统美德。原本意在祭拜神灵的庙会，染上了浓郁的祠祭色彩。好奇的小孩在神棚内外也感受体会到“娘娘”的伟大和荣耀，学习到在现代课堂上不可能触及到的“地方性知识”。这样，与“娘娘”有关的求雨等其他灵验的传说退居幕后，匿名的“娘娘”渐渐被村民们忘却。

通过在庙会这个仪式场合对娘娘传说的立体化重现，在冀中平原流传的刘秀走国传说被定格于此，成为 C 村真实的历史，并强化着庙会某一方面的意义。二大队村民还自觉地把庙会与自己的日常行为和操守联系起来。不论是村干部还是一般的村民都说，因为信奉水祠娘娘，村里这些年来没有打架斗殴的现象。村干部还说，娘娘庙会使自己村子与别的村子不同，村民们从来都没有拖欠国家税收和违法乱纪等现象，基层工作在这里很容易展开。对于老年人而言，娘娘庙会有着更为特别的意义。除了庙会期间能看戏，见到故交，他们更高兴的是娘娘庙会让村中的年轻人记住老祖宗，教年轻人学好、积德行善。这样，庙会、传说和村民三者之间两两互动，任何一方同时升华着其他两方。舍己救人、积德行善是现代社会同样倡导的美德。展现这一传统与现代社会共认道德的娘娘传说和娘娘庙会将家与村、村与国、民与官、主流与非主流统合了起来。明初，宦官刚铁原本是传说中的人物，但由于后来的宦官群体为其树碑、修祠、立传等行为，刚铁也就演化为真实的历史人物 [10]。与此相近，“娘

娘”——贾亚茹救刘秀的口头传说在C村被村民借庙会这个传承性的仪式行为进一步实体化。贾亚茹取代了无名无姓的村姑，成为曾经在C村生活的真实人物。作为一个象征符号，传说与仪式一道，在他村香会、香客的参与下，共同构筑了C村，尤其是二大队的文化性格。

如果考虑到季节和世俗因素，我们就能发现娘娘庙会同样赋予了C村人生活鲜明的节律感和安全感。按照正常的季节，庙会之后，就是人们在梨树地里真正该忙活的时候了。人们通过对“娘娘”的敬拜，净化、平衡自己的心灵，通过观看或亲身参与鼓会、碌碡、秧歌等表演放松自己的身心并激发斗志，从而有更充沛的精力投入到劳动中去。虽然得益于新中国成立后这一地区灌溉渠的修建、机井和拖拉机的普及，村民生产生活用水不成问题，但人们仍然在一定程度上靠“天”吃饭，冰雹、大风和干旱等自然灾害都能对梨的成长造成致命打击。这个时节的娘娘庙会也暗示了通过敬拜、娱神，人们对夏天风调雨顺和秋收的期盼，即庙会仪式还象征性地表达了人们对四季正常、顺利交替的期望。这样，与传说一体的娘娘庙会不仅给个体人以新的能量，给村落以新的荣光，也给自然交替以力量，使人、村落、自然免于失范的危险。在此意义上，我们也可把娘娘庙会视为参与个体、村落及自然三个层面的通过仪式和三位一体的通过仪式[11]。通过对“娘娘”的唱诵和敬拜，避免可能的生命危机(life crisis)，并获得再生的能量。因此，在庙会现场，也就呈现出与日常生活不同的官民、老少、男女同乐的反结构(anti-structure)特征[12]。

裂缝中的地方社会结构过程

确实，在2002年娘娘庙会现场能真切地感受到传说、庙会仪式和C村文化性格三者之间的良性互动。但是，这样一个有着多种良性功能，却又以“看香”为核心的乡村庙会究竟应该怎样定位？村民们为什么要顺从县城文化人对传说的精细化整理，并将其定格？村民们究竟在寻求什么？

2003年初春，当笔者重访梨区时，路过Z县城。县委门口守门的年轻公安人员对我说：“你调查庙会？那有什么好调查的？去龙牌会吧！那是民俗，是民间文化，其余的都是迷信！”这虽然是一个普通城里人的话，但它却表明了一种判断：娘娘庙会是“迷信”！改革开放后，就整个国家的大政方针而言，包括乡村庙会在内的民俗经历了“文化搭台，经济唱戏”到新近的“口头与非物质文化遗产的认定”、“民间文化遗产的抢救与保护”的政策导向转变。诸如乡村庙会这样，有着多种成分的民俗-民间文化也就获得一定意义上的合情、合理甚至合法的存在空间。

对于作为民间文化的乡村庙会的传承、挖掘、保护，不同的参与者有着不同的目的。相对而言，诸如“行好的”一类传承者更为关注是否容许他们烧香拜佛，是否能使自己村有一件轰轰烈烈、红红

火火的大事；地方当政者更在意庙会能否发展地方经济、推进地方文化建设；旅游开发部门及文化公司更注重其经济效益；宗教管理以及执法部门则仍谨慎地审视这其中究竟有没有“迷信”；民俗学者、地方学者更在乎的是其中的传统文化价值及其意义解读，等等。这样，一个本身就有着多种成分，并作为乡村生活一部分的庙会能否得到保护，能否顺利举办，甚至能否修建庙宇，就取决于参与诸方的调适和妥协，以及怎样调适、妥协。不但对不同的庙会有不同的表述，就是同一个庙会，在其仪式实践层面并没有太大变化的情况下，在不同人的口中、在不同的场景都会获得不同的表述。

这样，对于仪式的实践者而言，今天以敬拜、看香为本源的乡村庙会已经不是“国家在场”、国家监控的问题[13]，而是希求国家的在场、国家的参与，从而在已有的社会(文化)合法性的基础上，为自己的存在谋求行政合法性和法律合法性[14]。在此过程中，原本与庙会融为一体，解释庙会起源的传说、彰显主祀神地位及神格的传说就有了举足轻重的意义。

针对同一庙会，地方文化精英、神职人员和以农民为代表的纯下层民间三方的解释并不相同。地方文化精英的解释文本逐渐向“学术普通话”靠近，以知识界通行的词语更新原有的地方民间词语，或用学术普通话语法重新组合传统词语[15]。其实，学术普通话本身也是庙会解释文本的一类，并被决策者、文化开发商以及地方精英、仪式的传承者所参考。

梨区龙牌会所供奉的龙牌是“勾龙”，如今已经成为龙牌会起源之正统说法。这一解释性传说就是1990年代初，地方精英在民间关于龙牌会的模糊表述基础上附会的结果。后来，经过学者的引用和进一步阐释，该说法渐渐为龙牌会会所接受，并成为对龙牌会的主导性解释文本[16]。在部分学者的表述中，龙牌会弘扬的是龙文化，是中华民族龙崇拜、龙图腾的活化石，这逐渐被“行好的”以及县、镇各级政府认同。近五六年来，在龙牌会中影响日渐增大的一个“香道的”就多次强调，龙牌会弘扬的是龙文化，是中华民族的传统美德，是真的、正的和善的。2001年，Z县县政府已将龙牌会视为促进县域经济发展的“人祖文化”。在当年龙牌会期间，县委县政府与河北省民俗学会等多家单位联合举办了“河北省首届龙文化研讨会”，县委县政府的主管领导还参与了龙牌会现场的“龙文化博物馆”奠基仪式。2003年龙祖殿修建完工，在龙牌会期间，县、镇主管领导及部分学者参加了落成典礼。2004年，龙牌会的文化开发被视为领跑Z县经济的“朝阳产业”。在多个异质性群体的参与下，原本为一个村庄所崇拜的龙牌逐渐升格为中华民族精神的载体和象征，龙牌会也成为一种具有再生能力的文化资本。尽管政府只提供了政策和用地，但依然以烧香上供、看香为核心的龙牌会却较为顺利地获得了当今国家框架范围内的多种合法性，并在事实上

谋求到“庙”的修建。在一定意义上,从1980年代还受到不同程度压制的临时大棚到龙祖殿的修建,在这一过程中当今知识分子扮演了重要的角色[17]。包括新闻媒体、调查者和当政者等来自于“上边的人”与“行好的”完成了心照不宣的共谋和妥协[18]。

“龙文化博物馆”的奠基仪式无疑使梨区“行好的”人们心中充满了希望。2002年,娘娘庙会对再度整理后的传说的认同和彰显就是在这种背景下发生的。正如龙牌会的起源本身就与龙有关,“娘娘”救“真龙天子”刘秀这个释源性传说自然给审时度势的二大队人提供了一个挖掘、弘扬民俗文化的契机。况且,那位文化人对传说的再度整理本身就没有伤筋动骨,相反,人名真实化、情节合理化更能够表明传说所表述事件的真实性,所以会甄别、会选择、会利用的村民们非常乐意地接受了整理后的传说,并极力张扬之。因为不可能建庙,C村人就力求以娘娘传说和庙会为基础,建立一个“刘秀走国汉文化博物馆”。这样,在2002年娘娘庙会期间,“国家”不再使偏处一隅的娘娘庙会感到恐惧进而排斥,反倒成为被热情邀请并希望出席的对象。犹如一道道门,“欢迎各级领导光临指导”、“欢迎专家学者莅临指导”的醒目标语横挂在神棚前方的南北主街道上空。显然,这一主旨与要搞文化建设、求经济发展的地方基层政府有更多的共同话语。2002年五月二十九日中午,庙委会、村委和部分“上边的人”也就坐在了一起,商讨娘娘庙会的现状与未来。

依然存在主流话语中的,对乡村庙会的“民间文化-封建迷信”两可表述之间的裂缝也就成为娘娘传说、娘娘庙会和敬拜娘娘的村落三者之间互相建构的场域。

裂缝间的桥

传说本身也是层累地造成的。在不同的语境下,传说被添加了新的元素,并被赋予新的意义,每一次讲述有每一次讲述的意义,原初的传说仅仅是“一张皮”。在地方性传说的产生和流传过程中,地方精英与民众并非对立的两极,而是有着一定的趋同性和认同。

此外,乡村庙会传说与庙会仪式、地方社会之间确实存在反映与被反映、诠释与被诠释的关系[4],但情况远不止于此。从娘娘庙会可知,在特定的地方社会,三者是一个互相借用和建构的过程,互为主体、相互交错地铸造着地方社会并成为地方社会的部分。在已有的传承基础上,在“权力的文化网络”中生活的“个体”有着至关重要的作用[19](P1-27)。萧凤霞的论述更为妥帖:

我们一直以来往往不必要地把“结构”与“变迁”这两个概念截然二分。实际上,我们要明白“个人”在分析研究中所发挥的“作用”,要了解的不是“结构”(structure),而是“结构过程”(structuring)。个人透过他们有目的的行动,织

造了关系和意义(结构)网络,这网络又进一步帮助或限制他们作出某些行动;这是一个永无止境的过程。[20]

或许,民俗学者对于民俗事象的研究应该有如埃利亚斯终生所倡导的“过程”(process)的视角[21],将民俗“作为一种过程”,而非一种现象、结果。这样,或者能避免对“民”与“俗”单相思式的想像,真切地认识二者的本质,避免在当下巨变的社会中对民俗学研究对象、空泛理论建构的无益争论,进而从认知论和方法论两方面解决民俗学学科的基本问题。娘娘庙会和龙牌会的例子说明,乡民并非愚昧的、被动的个体,而是有着自己的生活逻辑和判断,有着自己的世界观的“人”。作为他者,我们应该尊重乡民及其生活,而非武断的评说、干涉与改造。这也正是带有问题意识的民俗志研究方式的意义所在。实际上,“上边的人”始终都是“下边”的乡民们揣摩、研究的对象,是乡民眼中的“他者”。

围绕庙会传说、仪式和地方社会的结构过程,精英与民众、官方与民间、国家与地方社会、不同信仰者等这些经常被简单机械对立的参与诸方,相互之间同时都扮演着主动者和被动者的双重角色,互观、互审、互构着对方,互为主体[22]。在此过程中,传说、仪式等民众集体记忆中所表现出的对自己部分历史“失忆”到“失语”的历程[23](P81),既不全然是处于弱势的民间社会被动地接受,也不全然是处于强势的、作为社会一种组织形态或者说比地方社会更强大的共同体国家对地方社会的强行介入,它有民众主动地参与、迎合,也有国家主动地俯就、屈尊。这样,在当下具体的情境中,经过互为主体、有着特定角色期待的“个体”的表述、书写、行动,对于乡村庙会的“民间文化-迷信”两可表述所编织的意义之网间的裂缝也就部分地被勾连与缝合。因此,有了2003年梨区龙牌会龙祖殿的成功修建,也有了2002年庙会后,娘娘庙委会给作为“上边人”的笔者所写的这段话:

我们水祠娘娘庙会,自改革开放以来,都是这样举办的,特别是2001年和2002年两年更为隆重。村民们都说这样举办的庙会好,宣扬的是我村的历史、文化,是本村的实事。在那时,咱村的妇女就有舍己救人、助人为乐的高尚情操。虽然水祠娘娘贾亚茹的事迹已过多年,但村民们愿意宣扬历史,教育后人,继承先人舍己为人、助人为乐的光荣传统。……水祠娘娘庙会是在县、乡、大队各级领导支持下进行的。可是各级领导从不出钱,举行庙会是要用钱的,建水祠娘娘庙更要消费一些资金,你看用什么途径……

参考文献:

- [1] 钟年.民间故事:谁在讲谁在听?——以廪君、盐神故事为例[J].民间文化,2001,(1).

- [2] Richard Bauman. *Verbal Art As Performance* [M]. Wave and Press Inc., 1977.
- [3] 刘铁梁. 民俗志研究方式与问题意识 [J]. 北京师范大学学报 (社会科学版), 1998, (6).
- [4] 岳永逸. 乡村庙会传说与村落生活 [J]. 宁夏社会科学, 2003, (4).
- [5] 赵旭东. 权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元 [M]. 天津: 天津古籍出版社, 2003.
- [6] Adam Yuet Chau. *The Dragon King Valley: Popular Religion, Socialist State, and Agrarian Society in Shanbei, North-central China* [D]. A Dissertation of Stanford University, 2001.
- [7] 林美容. 一姓村、主姓村与杂姓村 [J]. 台湾史田野研究通讯, 1991, (3).
- [8] 尹虎彬. 河北民间后土信仰与口头叙事传统 [D]. 北京: 北京师范大学博士学位论文, 2003.
- [9] [罗] 米尔恰·伊利亚德. 神圣与世俗 [M]. 王建光译. 北京: 华夏出版社, 2002.
- [10] 赵世瑜, 张宏艳. 黑山会的故事: 明清宦官政治与民间社会 [J]. 历史研究, 2000, (4).
- [11] Arnold van Gennep. *The Rites of Passage* [M]. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- [12] Victor W. Turner. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* [M]. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.
- [13] 高丙中. 民间仪式与国家在场 [A]. 郭于华. 仪式与社会变迁 [C]. 北京: 社会科学文献出版社, 2000.
- [14] 高丙中. 社会团体的合法性问题 [J]. 中国社会科学, 2002, (2).
- [15] 赵宗福. 甘肃省泾川王母宫庙会及王母娘娘信仰调查报告 [J]. 民俗曲艺, 2002, (137).
- [16] 岳永逸. 范庄二月二龙牌会中的龙神与人 [J]. 中国民间文化研究所通讯, 1999, (6-7).
- [17] 高丙中. 知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生 [J]. 民间文化论坛, 2004, (6).
- [18] 岳永逸. 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 [J]. 民俗曲艺, 2005, (147).
- [19] [美] 杜赞奇. 文化、权力与国家 [M]. 王福明译. 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [20] [美] 萧凤霞. 廿载华南研究之旅 [J]. 清华社会学评论, 2001, (1).
- [21] [德] 诺贝特·埃利亚斯. 文明的进程 [M]. 王佩莉, 袁志英译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998.
- [22] 吕微. 反思民俗学、民间文学的学术伦理 [J]. 民间文化论坛, 2004, (5).
- [23] 赵丙祥. 文化接触与殖民遭遇——明清 17 世纪以来胶东半岛中西文化接触史的历史人类学研究 [D]. 北京: 北京大学博士学位论文, 2000.

(责任编辑 洪 颖)

The Mutual Influence of Legendry, Temple Fair and Local Society: A Folklore Study of Niangniang Temple Fair at C Village in Hebei Province

YUE Yong-yi

(School of the Humanities, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

Abstract: Since the Reform in China, the origins in legendry related to Niangniang Temple Fair at C Village in Hebei Province have experienced subtle changes. The village society is now under the control of the state discourse. The origins in legendry related to the village fairs which were formerly interpreted as worship have been reinterpreted and strengthened by rituals. The two, surviving in the narrow space of the interpretations of village temple fair either as “folk-culture” or as “superstition” by the dominant discourse, combine to construct or shape the local society. A folklore study of such case will help reveal the nature of “folklore as a process” at the levels of epistemology and methodology.

Key words: legendry; village temple fair; local society; history of folklore; folklore