

仪式的合法性与神话的解构和重构

杨利慧

(北京师范大学 文学院,北京 100875)

[摘要] 对现代神话学史上有影响的神话—仪式学派进行了反思和检讨。通过探讨民间庙会在近20年来复兴的过程中,为谋求更充分的合法性而对神话或者神话要素进行的解构和重构,认为神话与仪式的联系并非机械不变,实际上双方都处在不断变迁和重建的过程中,所以其关系应当在“动态的互动过程”中予以考察;神话的解构和重构是各地庙会谋求合法性的策略之一,其方式多种多样;“民间”并非一个均质的整体;追求政治合法性的过程,主要只是民间精英与官方政策之间的对话、协商与较量。

[关键词] 神话;解构与重构;仪式;合法性;动态的互动过程;策略

[中图分类号] I276.5 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1002-0209(2005)06-0061-08

仪式与神话之间往往存在着密切的联系——仪式需要神话的证明和支持,神话也有赖仪式而得以传承、强化和神圣化。19世纪末至20世纪上半期现代神话学史上有影响的“神话—仪式学派”(Myth and Ritual School),即特别关注神话与仪式之间的渊源和派生关系,以从中推寻神话的本源及其与仪式之间的相互联系,取得了令人瞩目的成就,其影响至今绵延不绝。但是,今天看来,这一派学说存在这样的几个局限:1. 以“溯源”的思路和视角,关注神话和仪式的原初形态的追寻^①,对神话和仪式在当代社会中的功能和意义关注不够^②;

2. 机械、静态地看待神话和仪式的关系,似乎神话和仪式的最初渊源关系一旦形成,以后就一直这样机械地维系和传承下去;3. 关注神话和仪式本身的内容,而对行动主体的创造性和选择性相对忽略。

有鉴于此,本文将把神话与仪式之间的关系置于更广阔的社会文化语境中,通过个案分析,来探讨中国大陆民间庙会在近20年来复兴的过程中,为谋求更充分的合法性而对神话或者神话要素进行的解构和重新建构。本文的目的是:1. 对神话与仪式之间的关系进行重新审视,关注仪式与神话

[收稿日期] 2005-03-10

[作者简介] 杨利慧(1968—),女,四川省旺苍县人,北京师范大学文学院,教授。

[基金项目] 教育部首届“高等学校优秀青年教师教学和科研奖励基金”。

① 比如追寻阿弗罗狄特与阿都尼斯、得墨特耳与佩尔塞福涅等有关死而复生的神话与古代农事祭祀之间、阿基琉斯与奥德修斯神话与古代航海术的春季节期礼仪之间、天女婚神话与成年礼仪式之间的渊源与先后派生关系等。有关神话—仪式学派的简况,可参看叶舒宪选编,《神话—原型批评》,陕西师范大学出版社,1987年;〔俄〕叶·莫·梅列金斯基,《神话的诗学》,魏庆征译,商务印书馆,1990年。

② 最近,美国印第安纳大学古典学教授 William Hansen 在一篇文章中,对著名民俗学家 Stith Thompson 在 1955 年提出的陈旧观点——神话和故事的意义存在于故事的最初创造者的头脑中,民俗学者的任务,就是要挖掘、寻找出这个原初的意义,这是故事的“真实的意义”,也是故事最重要的意义,而后来那些讲述人和传承人赋予故事的意义都是次要的——进行了反思和批评。他举了两个例子来证明这一观点至今依然流行。其中一个例子是古典学者 Bernard Sergent 在其著作《希腊神话中的同性恋》(Homosexuality in Greek Myth, 1984 年在法国出版,1986 年被译为英语出版)里,认为希腊神话里有关珀罗普斯的神话,是建立在史前时代古希腊盛行的鸡奸仪式制度的基础上的,后来成为男子的一项成年礼仪式。因此,他认为对珀罗普斯神话的阐释,不是根据它们对不同时期的不同听众意味着什么,而只要根据它们对最初的那些编创者意味着什么,这些最初的意义才是故事最真实、最本质的意义。但是,如 Hansen 所指出的,这些研究都没有对另一个重要问题做出解答——为什么神话故事在后世继续代代相传,而众多传承者可能根本不知道神话的原初仪式和原初意义? William Hansen, "Meanings and Boundaries: Reflections on Thompson's 'Myth and Folktales,'" In *Myth: A New Symposium*, eds. Gregory Schrempf, William Hansen. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002, 19-28.

之间的“动态的互动过程”(dynamically interacting process);2. 透视这一关系的演变与中国社会文化变迁之间的内在联系;3. 探讨各种力量利用神话或者神话要素以建构合法性的不同策略。

本文的研究受到高丙中有关民间社团和仪式的合法性研究的诸多启发^[1],但更关注行动主体在建构合法性过程中对神话或者神话要素的主动利用。

在正式开始本文的论述之前,先交代一下文中使用的几个核心概念。

1. 合法性(legitimacy):高丙中曾经对“合法性”做过一个简明扼要的界定:“概括地说,‘合法性’表明某一事物具有被承认、被认可、被接受的基础,至于具体的基础是什么(如某种习惯、某条法律、某种主张、某一权威),则要看实际情境而定。”^[1]他从韦伯和哈贝马斯等人关于合法性的理论中,引申出一组分析社团兴起和运作的操作概念,分别从社会合法性、行政合法性、政治合法性、法律合法性的层面,解释社团何以能够在与法律不一致的情况下“正常”地存在并开展活动。本文的“合法性”概念将沿用高氏的界定。

2. 神话:神话的定义一向有广义和狭义之分。本文将采用美国著名民俗学家 Stith Thompson 在 1955 年对神话提出的一个“最低限度的定义”,它“所涉及的是神灵及其活动,是创世以及宇宙和世界的普遍属性。”^[2]“神话的解构”主要指的是剔除神话中神奇、神秘、超自然等的因素,以使神话“回复”或者接近历史和现实生活的做法,文中将主要分析其中的历史化(historicize)。“神话的重构”则是指神话的创造和传承主体主动地对古典神话或者神话要素予以创造性地重新建构,以使之适应不同的社会和文化语境下的特定需求。

3. 仪式:郭于华在其主编的《仪式与社会变迁》一书的导论中,曾经对“仪式”做过一个比较宽泛的概括:“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约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利技术。”^{[3](P1-3)}本文也将在这一宽泛的理解上运用仪式这一概念,而庙会

无疑是仪式中的一个重要部分。

民间文化在自 1949 年中华人民共和国建立以来的半个多世纪中,经历了巨大的变迁:一方面,在前 30 年,尤其是在文化大革命的 10 年中,民间文化被视为“封资修余孽”、旧文化、旧风俗和旧习惯,而被贬低、批判;另一方面,在十一届三中全会以后的 20 多年间,随着国家迅速向现代化迈进以及经济的全球一体化,中国的基层社会发生着急剧的变化,与之相适应的许多传统民间文化形态面临着衰落甚至消失的危机;但是与此相反相成的另一面是,国家“开放、搞活”的新政策促使国家和地方政府想方设法促进经济建设,这为民间文化的生存和发展留下了空间。“集体致富、发挥地方优势、保护农民利益以调动积极性等,是国家农村政策中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。”^{[4](P299)}在这种国家权力对民间意识形态的控制相对松弛的情况下,部分民间文化在较大地域范围内出现了“复兴”的局面:拆毁的神庙被重新建立起来,而且往往更加宏伟壮观;被禁止的庙会重新兴盛起来,香火甚至更加兴旺;衰落的花会被重新振兴起来;族谱被重修并成为凝聚宗族力量的新途径……那些曾经一度被压制的、被国家权力称之为“迷信”和“封建”的民间文化,在新的历史和社会文化语境下被赋予了新的形态、功能和意义。

总体来看,当下社会中的大传统与小传统之间的相互关系呈现出这样的特点:一方面,大传统对小传统是容忍的,二者的关系模式与文革时期的“命令与服从”的单一模式相比显得更加多样化^①;但是另一方面,大传统对小传统并未完全放任自流,而是继续管理和控制,特别是对与民间信仰有关的活动,一直保持谨慎、限制的态度。

在此情形下,各地民间庙会在复兴的过程中,一方面基于前 30 年的历史经验的记忆和总结,对“封建迷信”、“落后愚昧”的政治定性心有余悸;另一方面是出于对当前政治、经济、文化(尤其是宗教信仰)管理制度的适应,想方设法在当前的体制和政策语境中,为庙会的复兴和进一步发展谋求更充分的合法性。在这一过程中,一些地方的庙会积极利用古典神话或者神话要素的解构和重构,来谋求

① 高丙中在其所著的《居住在文化的空间里》一书中,也多次指出这一点。中山大学出版社,1999 年。

庙会的合法性,而且,各地因地制宜,各显神通,充分表现出了“草根的智慧”。

一、神话的历史化与庙会的政治合法性

在近20多年来各地民间文化复兴的浪潮中,许多地方的庙会是通过将所敬奉的大神历史化为“始祖”的做法,来谋求政治合法性的。例如河南省淮阳县太昊陵庙会,近几年来打出了“伏羲是中华民族始祖”的旗帜,而且有专家出版专著论证说,伏羲是比黄帝、炎帝更古老的中华民族的始祖,也是天下万姓之根;山西省洪洞县赵城镇侯村的女娲庙和女娲信仰的重建,也是借助“中华之母——女娲”的口号进行的;在陕西省,近年来更是不断以空前盛大的仪式规模,进一步巩固和强化黄帝和炎帝作为“中华民族的始祖”的信仰,国家领导人往往出席公祭仪式,全国各省、市、自治区以及特别行政区的代表都要参加公祭仪式^①。

山西洪洞县赵城镇侯村,位于今山西省临汾市洪洞县赵城镇东南约三公里。解放前,除了村东边的女娲陵庙以外,村里还有许多其他的庙宇,比如三官殿、水神殿、火神庙、禹王殿等,人们经常到这些庙里上香,比如天旱时到龙王殿里祈雨,播种之后要到三官殿里祈求风调雨顺,没有孩子要到女娲庙里求子。但是这些建筑在解放前后的战火和“破四旧”运动中毁坏殆尽,庙会活动也随之渐趋沉寂^②。

侯村女娲陵庙,位于村落东北的高台地上。其中的女娲庙,在宋代碑刻上称为“女娲庙”,元代碑刻上称为“娲皇庙”,村里人则大多称之为“娘娘庙”或“奶奶庙”。有关它的最早的文字记录,目前可以看到的是《平阳府志》所记:“唐天宝六年(公元747年)重修。”可见,该庙宇至少在唐代以前已经存在。从目前尚存的两块宋元石碑的碑文以及清道光七年(公元1827年)《赵城县志》的记载都可以看出,这座女娲庙曾经在唐宋以后受到过皇家的供奉和祭祀。解放战争时期,女娲庙受到了严重破坏,庙中的大多数建筑毁于战火,女娲庙会也随之由盛而

衰,“破四旧”运动以后曾一度中断。解放后,村委在女娲庙原址上建起了侯村小学。

1994年的春天,山西省社科院的一位研究员来到侯村,考察女娲陵庙的现状。这位学者从20世纪90年代初开始,根据山西古代文献中有关女娲活动于山西的记载,对山西境内的一些相关地方进行了实地考察,发现晋城浮山上有女娲炼石补天的遗迹“娲皇窟”,平定东浮山有“补天台”,以后又在壶口瀑布旁发现了距今万余年前的“女娲岩画”,在侯村找到了“娲皇陵”。他还对女娲神话进行了一系列新的阐释,认为:

“女娲补天”之“天”,应该是指原始人类所栖息、居住山洞的“洞顶”。由于当时发生了空前规模的巨大地震,引起山崩地裂、洪水泛滥,人类所栖身的山洞的“洞顶”崩裂、坍塌,才引发了“天柱折,地维裂”,“地陷东南,天倾西北”的巨大恐慌,才产生了女娲氏“炼五色石以补苍天”的伟大创举。……山西太行山是“女娲补天”史实的“原产地”,其他东南、中南、西南地区各地的所谓“补天”传说和遗迹,不过是“女娲崇拜”传布开来以后的“衍生物”而已^[5]。

以此方法,这位学者把“断鳌足以立四极”的神话解释为“女娲氏面对人类所赖以栖身的山门洞穴遭受到地震坍塌的灾难造成了人类伤亡,她乃从巨鳌以四足支撑身体的现象受到启发,创造了用树木立四柱以搭建茅棚、遮避风雨的原始建筑方法,从而使人类的生活、居住条件产生了一个巨大的飞跃。”“积芦灰以止淫水”则实际上讲的是女娲氏在“杀黑龙以济冀州”、“断鳌足以立四极”等抗灾措施的同时,“又采取了利用森林火灾产生的灰烬、焦土,填塞沟壑,堵止洪水等防洪措施,大大减少了人类面临的死亡威胁。”^[5]

经过这一系列的考察和神话的历史化阐释之后,这位学者最终认为:女娲是中华民族的伟大母亲,是一位确实存在过的历史人物,她从事补天和

① 2003年4月5日,“癸未年清明公祭轩辕黄帝典礼”在陕西省黄陵县隆重举行。据报道:“公祭现场响起了34声礼炮,代表34个省、市、自治区、特别行政区崇敬先祖的的心声。全国人大常委会副委员长许嘉璐、全国政协副主席罗豪才、中央统战部副部长田鹤年、国家文化部副部长郑欣森及海外侨胞和港澳台同胞代表,兄弟省、市、自治区代表分别敬献了花篮。天津市副市长只升华、安徽省副省长黄海崇代表34个省、市、自治区、特别行政区敬献了祭品——34个精制面花。”“港澳台各界代表、陕西省各界代表,加拿大、澳大利亚以及东南亚地区的1000多位华侨华人参加了公祭典礼。”(<http://218.30.15.161/show/>)

② 本文关于侯村女娲庙及其相关民俗的田野调查资料,除特别注明外,均来自徐芳《从山西洪洞县侯村女娲神话及信仰的个案研究看民间传统的重建》,北京师范大学硕士学位论文,2002年。该论文属于杨利慧主持的教育部课题“现代民间口承神话的传承与变异”的一个部分。

造人等重要活动的区域,乃是在山西太行山的黄土高原^[5]。作为省政协委员、省社会科学院研究员,这位学者进一步向地方政府建议:1. 由有关部门组织进行专门调研,就修复、开发、利用“女娲陵”的可行性提出方案;2. 把修复“中华之母——女娲陵”工程确定为省重点文化工程和山西省旅游发展重点工程;3. 用政府拨款、民间集资、对外引资等方式,筹集资金,使修复女娲陵工程尽快进行。

他的建议得到了有关领导的重视,并由此引发了侯村女娲庙的重修工程。侯村专门成立了一个修复女娲陵庙的领导小组,由一些民间精英组成。2000年的农历三月初十(据说该日是女娲的生日),修复之后的女娲庙举行了新的庙会,侯村提前9天便开始搭台唱戏,以吸引更多的人参与对她的纪念活动。

在此特别值得注意的是将神话历史化的做法。神话的历史化,学者们或者又称之为“欧赫美尔主义”(Euhemerism)、“历史主义”、“史实说”等,在中国神话学史上有着悠久的传统,自先秦到晚清直到如今,一直绵延不绝^①。法国汉学家马伯乐(H. Maspero)在《书经中的神话》一书中指出:“中国学者解释传说从来只用一种方法,就是‘爱凡麦’(即欧赫美尔主义——引者注)派的方法。为了要在神话里找出历史的核心,他们排除了奇异的、不像真的分子,而保存了朴素的渣滓。神与英雄于此变为圣王与贤相,妖怪于此变为叛逆的侯王或奸臣。”^[6](P1)孔子将“夔一足”(夔长了一只脚)解释为“夔一而足矣”(像夔这样的贤能大臣,有一个就足够了)、罗泌将女娲补天解释为上古圣王女娲氏平定诸侯叛乱、杨慎将简狄吞燕卵而生契的神话解释为“契母以玄鸟至之日请子有应”、赵翼将女娲补天解释为女娲氏第一个识别出了石中的五金,并以火锻炼而出,“其后器用泉货无一不需于此,实所以补天事之缺”等等,都是神话学史上比较有名的例子^[7]。美国汉学家博德(Derk Bodde)在谈到历史化以及儒家的理性主义态度对中国神话的解构时,曾经论及由此产生的影响,“中国古老典籍本应成为中国神话的渊藪,而由于上述种种苦心孤诣,中国古代神话或者荡然无存,或者经历了令人痛惜的更易(尤为习见)。”^[8](P350)从世界神话学的发展历史来

看,神话的历史化是具有一定普遍性的,而且都延续了相当长的时间。钟敬文、杨利慧在《中国古代神话研究史上的合理主义》一文中,认为包括神话的历史化在内的合理主义(rationalism)神话观,还与时代的发展、变化以及人类理性的进步有关^[7]。

值得关注的是,神话的历史化在近年来各地民间文化复兴的过程中扮演了新的角色,成为一些地方庙会利用其来谋求政治合法性的一项重要策略。第一,将神话历史化,也即排除神话中奇异的、超自然的、或者神秘的成分,把神话中的神变为现实中的人,把超自然的神奇事件变为现实中的真实历史,有助于消除相关庙会与“封建迷信”的瓜葛,有利于庙会在现行的政治和宗教管理体制中求得合法的生存空间。第二,与“始祖”挂钩,有利于将地方信仰转化为民族—国家的象征符号,有利于将地方信仰阐释为“有助于国家和民族安定团结大局”的积极因素,从而获得政治合法性。在侯村女娲庙和庙会复兴的例子中,地方政府和民间精英正是充分利用了学者对女娲神话的历史化阐释,正如有的报道所说的,这一“考证成果石破天惊”,“断定女娲确有其人,且系山西人,完全符合民众的愿望”^[9]。为什么说这一考证结果“完全符合民众的愿望”?因为这一结论将女娲认定是上古时期活跃在山西的实有历史人物,并将其提升为是与炎黄二祖并驾齐驱的一位女性始祖,是“中华之母”,有利于侯村女娲庙以及庙会谋求复兴的合法性。侯村的民间精英们对此显然有清楚的认识,而且也有充分的利用,所以在他们编写的宣传女娲庙修复的小册子《中华之母——女娲》中才会明确地写道:

我们出这个小本子,目的有两个:一是远古时代的“女娲精神”对于我们正在倡导的精神文明建设,发扬祖国传统的优秀文化,藉古鉴今,同样可以发挥重要的作用……二是开发女娲陵庙这个人文景观,除了其不可低估的历史价值和文化内涵的现实作用外,对于发展地方旅游业、促进经济发展,同样会产生很大的贡献。在提倡“男女平等”、“尊重妇女”的今天,我们应该在纪念“炎黄”二帝这两位伟大男性祖先的同时,不失时机地重新修复女娲陵庙,以永远继承和发扬女娲的伟大精神。

① 钟敬文、杨利慧《中国古代神话研究史上的合理主义》一文,对自先秦到晚清时期的神话史实说和虚妄说进行了比较系统的梳理。《中国神话与传说学术研讨会论文集》,汉学研究中心(台北),1996年,第33—59页。

与此相似,在2003年陕西黄陵县的黄帝陵庙会的宣传中,也称“5000年来,轩辕黄帝开创的中华文明将全国各族人民紧紧凝聚在一起。祭拜黄帝,不仅反映了华夏儿女缅怀中华民族人文始祖的情怀,也反映了全国人民在党的领导下,团结一致搞建设、呼唤和平盼统一的心愿。”^[10]

这些话显然都在极力表明庙会复兴活动是与现行政治秩序一致的:一、它的效果与国家意识形态所推崇的价值(如社会主义精神文明)相一致;二、它的效果与目前国家的中心任务(如促进经济建设)相一致;三、它的效果还有利于国家统一和安定团结的政治大局。这样的表述有利于相关活动获得国家和地方政府有关管理部门的认可。

目前,在各地利用神话资源以促进地方经济发展的过程中,将神话历史化,将神话和民间信仰中的神尽力阐释为“始祖”的做法是比较普遍的,在这些做法的背后,我们可以发现地方社会为追求政治合法性的努力。

二、神话情节的重组与新神话(传说)的建构

龙牌会是河北省赵县范庄的一个庙会,近年来由于诸多民俗学者的参与,成了中国民俗学史上最受瞩目的民间庙会之一,涌现了许多相关的研究成果。龙牌会上最受敬奉的是龙牌。“龙牌”是一个上书“天地三界十方真宰龙之神位”的牌位,平时供奉在一位会头家里,农历二月二日前后移到临时搭建的大棚里供来自方圆百里的民众朝拜,形成持续四天的庙会。根据1995年的调查,除龙牌之外,龙牌会的醮棚中还供奉着150多位佛教、道教和民间信仰中的神灵,有远古的伏羲、女娲、神农,也有清代的医学家王清仁^①。案桌一侧还供奉有一个玻璃匣,里面装着几十只白蛾。

据说龙牌会有很长的历史,一些地方传说将其追溯到远古的开天辟地时代。根据一位老会头的回忆,土改开始后,龙牌会的公开活动即遭到压制,“龙牌藏着,大家到日子悄悄地烧几柱香,上了供就算了”;文化大革命期间,庙会及有关敬奉活动消失殆尽,龙牌也没有摆脱被烧毁的命运。村民大概在1979年重新供奉龙牌,并从1983年开始重新举

办龙牌会。刚开始,连醮棚也没搭,后来搭了一个小棚,门口还有人放哨,看看有没有公安局的人来。最后,公社也同意搭棚唱戏了^②。

至于龙牌会供奉龙牌的来历,在范庄一直有许多不同的说法。有的老会头说:龙牌并非是祖龙(勾龙)的牌位,而是因为龙牌上有龙的装饰,所以被称为“龙牌”^[11](P260)。一位70多岁的老会头说:康熙年间就有了二月二上供的习俗,但是供奉龙牌却是在潞沱河改道(道光 and 咸丰年间)之后,因天旱求雨,有老人搬几张桌子搭个庙,摆个龙的牌位,看能否下雨。结果真的下了雨,于是大家开始合伙买菜、做大馍供龙牌。这个习俗一代一代传了下来^[12]。但是,一个有意思的现象是:在1990年前后,随着龙牌会的规模越来越大,龙牌会的一部分文化人逐渐统一口径说:龙牌供奉的是勾龙。勾龙的神话传说开始被大肆宣传并被写进正式的宣传材料中。1991年,一篇由地方知识分子编写、由庙会组织者认可的《二月二龙牌会的由来》的短文这样介绍了龙牌会的缘起:

据老一辈人说,龙牌是纪念勾龙的,勾龙是二月二的生日,这里的老百姓十分崇拜勾龙,勾龙又是谁呢?相传遥远的时代,自盘古氏开天辟地造出万物,人类就有了部落,部落首领叫共工氏,传说共工氏是一个人面蛇身、能耐很大的人物,他带领部落以打猎为主。后来一个叫颛项的,与共工氏争地盘,二人打起来,只战的天昏地暗、飞沙走石,以至把天打了个窟窿,从此大雨下个不止,沥水成灾,万物难以生存,害的女娲氏花了很大工夫才把天补好。共工被战败,共工的儿子勾龙也被赶的无法存在。勾龙来到范庄一带另劈天地。那时候遍地都是洪水无法打猎,勾龙有排山倒海的本领,便带领部落治水造田,栽培谷物,从那时起人们食五谷生存了下来,勾龙带领着部落过着安居乐业的生活。可是颛项有侵吞之心,一次将勾龙部落国的风雨不透。颛项要勾龙让出领导地位。勾龙为拯救部落,便化为一道白气,变成一只白蛾飘然而去。每年正月初一过,范庄便有白蛾翩翩飞来。人们便认为是勾

① 根据安德明1995年对龙牌会的调查。

② 参见高丙中《民间的仪式与国家的在场》,载郭于华《仪式与社会变迁》,第319—320页,以及岳永逸《范庄二月二龙牌会中的龙神与人》,《民间文化研究所通讯》(北师大,内部刊物)6~7期。其中关于龙牌何时被重新供奉,高说是1979年,岳说是1973年。

龙显圣,为了表示对勾龙的崇敬,设龙牌来供奉,龙牌就是勾龙的化身。……老一辈人又传说勾龙是土地爷,据《礼记》说:“共工氏的儿子勾龙,能平水土祀为社神。”

在这一个地方化了的神话或者说地方传说中,古典神话中的许多著名神祇,例如盘古、共工、颛顼、女娲等都出现了,一些相关的神话情节,如盘古开天辟地、共工与颛顼(一说祝融等)打仗、失败后毁坏了天空、女娲补天等也被编织到了一起。勾龙在古典神话中原是一个不彰其名的小神,文献中关于他的记录寥寥,只知道他是共工的儿子,能平水土,死后祀为社神。但是在《由来》介绍的神话传说中,他却成了显赫的部落始祖神和保护神。这一解释在范庄逐渐盛行开来,并成为对龙牌会的权威解释^①。持这种说法的大多都是现今对外界,尤其是对前来调查和访问的学者和媒体拥有优先解释权的龙牌会组织中负责对外宣传的人。许多学者认为:勾龙的神话传说与龙牌会是近年来才附会在一起的,是龙牌会在新的社会文化环境中演变的产物,它部分受了外来学者的影响,在地方文化精英主动、积极的加工和推广下成为一种霸权式的话语并慢慢地散布开来^②。

为什么这一神话传说会被选择、甚至被创造出来以解释龙牌会的来历呢?一位对复兴和开发龙牌会具有至关重要影响的地方民俗学者,介绍了他发现、参与开发龙牌会、为龙牌会定性的过程,及他对勾龙的神话传说与龙牌会联系的认识。从中我们可以看到这一联系是被有意识地加工、创造的,也是地方社会为谋求庙会的更大发展而寻找政治合法性的策略。

在这位学者撰写的《二月二“龙牌会”》一文中对龙牌会的价值与功能做了明确的阐释:

一、“龙牌会”所反映出的龙文化具有联合、吸引“龙的传人”的功能,有着很强的民族凝聚力。范庄“龙牌会”以龙为主神、把龙看作主宰一切的至高神和范庄人的祖先而加以崇敬和奉祭,表现了所有“龙的传人”共同的心态和图腾观念,使所有炎黄子孙感到亲切,有着很强的吸引力和凝聚力……随着宣传的深入

广泛,龙牌会知名度会越来越高,海内外炎黄子孙赶来寻根祭祖的人会越来越多。龙的威名必然会成为凝聚中华民族团结自强的一股巨大动力。

二、勾龙传说提供了远古民族迁徙和勾龙部落归宿的信息,为研究史前史、神话、远古民俗提供了口碑资料。从勾龙传说可以看出范庄人对开天辟地、人定胜天的科学认识,基调是健康向上的,看不出“天命论”的影响。这样一代一代传下来,实在是难能可贵的。范庄将作为勾龙平水土、兴农业改造自然的基地而光辉闪耀、彪炳千秋。

从这段文字中可以看出,与勾龙神话传说挂钩,有利于将“勾龙的子孙”转变为“龙的传人”,而“龙的传人”在近年被赋予了爱国主义的政治含义^[13](P323-324)。正像这篇文章所说的,“‘龙牌会’所反映出的龙文化具有联合、吸引‘龙的传人’的功能,有着很强的民族凝聚力”,“龙的威名必然会成为凝聚中华民族团结自强的一股巨大动力”。可见,龙牌会的组织策划者是通过自觉的意义和认同的再生产,使自己的信仰活动由原本可能不被政策管理部门和社会舆论接受,变成了在政治上具有合法性的东西。从龙牌会后来的发展看,这一合法化的策略显然是成功的,而附近其他那些没有经过这样合法化生产的庙会就没有能摆脱被遏制的命运。2001年,一位阻止研究者进入赵县县政府大门做调查的门卫,就对研究者要调查赵县的其他庙会感到不可理解,说,“龙牌会是合法的,是民间文化,你就去调查龙牌会吧,其他的都是迷信。”^[14]2003年,一座以“龙文化博物馆”的名义修建的“龙祖殿”在范庄建立起来,庙会期间在殿里还摆放了一些反映龙文化的图片,更加主动地展示了该庙会与龙的密切联系。

三、神话的地方化与更充分的社会合法性

高丙中在论述到社团的社会合法性时指出:“对于民间会社来说,传统具有无可质疑、不容否认的正当性”,“传统本身就具有不证自明的合法性”。

[1]本文却想表明:社会合法性也并非只要有传统

① 据安德明的调查,在1995年,勾龙说已经开始在部分地方知识分子和政府官员那里成为关于龙牌会的权威解释,但大部分老百姓并没有认同这一说法。可到了2003年,许多老百姓也开始持这样的说法。

② 高丙中《民间的仪式与国家的在场》,载郭于华《仪式与社会变迁》,第324页;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》,《民俗曲艺》(台北),2005年,第147期。

的根基,就完全具备了不证自明、无可质疑的正当性——实际上,社会合法性也是处在不停的生产和再生产过程中。这里笔者想通过侯村女娲神话发生地方化的例子,来说明在女娲庙会复兴的过程中,神话的地方化在谋求更充分、坚实的社会合法性过程中所起的作用。

根据徐芳的调查,在侯村女娲庙修复之前,叙事的地方性因素已经是女娲神话在当地生存的要素之一。比如,村民们一般不主动讲述女娲和伏羲的神话故事,而只有当提起“爷爷庙”时,才会讲到这个邻村风物的来历。但是,在侯村女娲庙进行重建以后,女娲神话的地方化倾向较修复之前更为突出、更加鲜明,并且有了服务于修复这一现实活动的目的。在女娲庙及女娲信仰重建过程发生的神话地方化有着更加明确的现实目的。“首先是为了‘名正言顺’的需要”^{[15](P41)}。为了让侯村的女娲传统得到社会的认可,就必须为它“正名”,使在全国许多地方都有流传的女娲神话、存在的女娲庙宇与侯村发生特殊的、个别的联系。因此,侯村的民间精英们就更加突出了女娲神话的地方化,使它进一步论证和支持重建女娲庙、复兴女娲信仰的必要性和合法性。比如通过讲述“为什么要到女娲陵前来求子”、“女娲是儿童的保护神”以及“添仓节的来历”等地方化了的女娲神话,以宣传侯村女娲庙以及侯村的风俗习惯、信仰行为、自然地理以及庙宇建筑等。在侯村女娲庙重修的同时,相隔几十里的汾西县辛村的女娲庙也正在被修复。2000年庙会时,辛村的庙宇负责人被邀请到侯村参加女娲庙的“开光”仪式。仪式之后,申海瀛给这些人讲了“辛村女娲庙的来历”:

我给你们讲讲咱这个庙为啥没有塑像?这是个传说,为啥没塑像,原先是有个塑像的,以后就发了大水了,大水把这个像冲到西边,西边就是你们辛村。娘娘像到了辛村以后,停在河里边。村里人到天亮听见河里边有女人哭,不知道发生什么事了,这些人就去到河边,看见了塑像。有人说,这是娘娘的像,娘娘想住在咱们这,就把像抬回去,盖了庙,辛村的娘娘庙就是这样来的。所以说,你们那供的那个像就是我们侯村的。

徐芳在调查中发现:在当地人看来,侯村的女

娲庙才是“正宗”,对它的修复,自然是天经地义的事情,而辛村的女娲庙只是侯村这个“源”分出去的一个“流”。因此,在讲述与侯村相关的女娲神话故事时,自然带有了鲜明的功利色彩^[15]。此例表明:侯村女娲庙和女娲信仰虽然有着悠久的历史传统,但是相关的信仰活动在特定的社会文化语境中依然需要不断加以维系、巩固和强化,特别是在面临外部力量的冲击(比如竞争)时,其存在的社会合法性更需要加以论证和阐释,以维系和强化该传统,巩固社区内部的自我认同和自信心。适应着行为主体的需求,神话在这一过程中就发生了更加明显的地方化,以巩固和增强相关仪式活动的更充分的社会合法性。

通过上文的论述,本文得出的初步结论是:1. 神话与仪式(本文主要论述了庙会)的联系并非机械的、固定不变的,实际上神话在变,仪式本身也在变,双方都处在不断的变迁和重建过程中,适应着不同的社会文化语境而发生着变化,所以它们之间的关系是在复杂的动态变迁过程中的互动。2. 在近20年来民间文化复兴的浪潮中,以往常常被视为“封建迷信”、“旧文化的余孽”的庙会为求得更充分的现实合法性而利用各种手段,神话的解构和重新建构就是其中的一种。而各地利用神话作为资源以谋求合法性的方式和策略又是多种多样的,充分显示出了民间的智慧。3. “民间”并非一个均质的整体,实际上在其内部,民间精英与普通百姓之间,对合法性问题的态度和关心程度有着很大的差异。比如一般民众对于政治合法性并不十分关心,只是少部分民间精英和地方政府官员才重视。在范庄的个案中,勾龙神话的最积极的宣传者是那些龙牌会组织中负责外事、宣传的人,直到2003年,依然有许多普通老百姓对勾龙神话不甚了解^[16]。在太昊陵,至今老百姓依然说伏羲是“人祖爷”,只有部分民间精英和地方政府领导在对外宣传时,说伏羲是“中华民族的始祖”^①。追求政治合法性的过程,主要只是民间精英与官方(国家)政策之间的对话、协商与较量。4. 在谋求和建构合法性的过程中,充满了多种力量的互动和共谋。在侯村和范庄的案例中,国家政策、地方政府、社区外部的知识分子、社区内部的民间精英(包括社区内的知识分

① 全云丽,2005年2月的调查资料。

子)都在谋求和论证合法性过程中扮演着不容忽视的角色。这在某种层面上成为反映当代社会民间文化生产和再生产复杂图景的一个缩影。

最后,本文还想引发一点余论。在神话学界,神话长期以来往往被视为是远古文明的产物,是属于遥远古代的、静止不变的东西,人们只是经手而代代机械地传承它,而对它的内容、形式、本质和功能不会产生影响,因此只有远古的神话才是纯洁的、本真的(authentic),而后世传承的神话都是不同程度上对古老神话的扭曲和污染(pollute)。相应地,学者们在阐释神话的意义时,总是去追寻它们对于远古文化的意义,而忽视(轻视)了对神话在当下社会文化中的变迁和重建现象进行研究。而本文则认为:从来没有静止不变的神话,神话总是

处在不断变迁和重塑的过程中,所以,今天的神话学不应该一味将眼光投向遥远的古代,同时还应该关注神话与当下现实生活的联系,关注神话在当下社会文化语境中呈现出何种形态?具有何种新的内容、功能和意义?经历了怎样的生产和再生产过程?人们如何主动地、创造性地传承和利用神话以服务于其当前的社会生活?其目的何在?笔者以为:这样的探讨,不仅有助于对神话的生命力的研究——有助于解答 William Hansen 教授所提出的问题:为什么神话故事在后世继续代代相传,而众多传承者可能根本不知道神话的原初仪式和原初意义?——也有助于使神话学跳出自身狭隘的小圈子,而参与到与活生生的现实对话、与更多学科的对话中。

【参考文献】

- [1]高丙中. 社会团体的合法性问题[J]. 中国社会科学, 2000, (2).
- [2]Thompson, Stith. Myth and Folktales[A]. Myth: A Symposium[C]. ed. Thomas Sebeok. Bloomington: Indiana University Press, 1955:104—110.
- [3]郭于华. 仪式与社会变迁[C]. 北京:社会科学文献出版社, 2000.
- [4]刘铁梁. 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[A]. 郭于华. 仪式与社会变迁[C]. 北京:社会科学文献出版社, 2000.
- [5]孟繁仁. 中华之母——女娲陵. <http://www.taihangshan.net>. (该文1995年5月初稿, 1996年11月定稿.)
- [6][法]马伯乐. 书经中的神话[M]. 冯沅君译. 北京:商务印书馆, 1939.
- [7]钟敬文, 杨利慧. 中国古代神话研究史上的合理主义[A]. 中国神话与传说学术研讨会论文集[C]. 台北:汉学研究中心, 1996.
- [8][美]博德. 中国古代神话[A]. 塞·诺·克雷墨. 世界古代神话[C]. 魏庆征译. 北京:华夏出版社, 1989.
- [9]<http://news.sina.com.cn/c/229073.html>.
- [10]<http://218.30.15.161/show/>.
- [11]王杰文. 河北省赵县范庄二月二龙牌会[R]. 郭于华. 仪式与社会变迁[C]. 北京:社会科学文献出版社, 2000.
- [12]岳永逸. 范庄二月二龙牌会中的龙神与人[R]. 民间文化研究所通讯(北师大, 内部刊物), 6—7.
- [13]高丙中. 民间的仪式与国家的在场[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]岳永逸. 乡村庙会的多重叙事:河北范庄龙牌会中的龙神与人[A]. 第二届民间文化青年论坛论文.
- [15]徐芳. 从山西洪洞县侯村女娲神话及信仰的个案研究看民间传统的重建[D]. 北京师范大学硕士学位论文, 2002.
- [16]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(台北), 2005, (147).

(责任编辑 林邦钧 责任校对 连铗 刘伟)

Legitimacy of Ritual and Deconstruction and Reconstruction of Myth

YANG Li-hui

(School of Chinese Language and Literature, BNU, Beijing 100875, China)

Abstract: The present paper explores how myths and mythical elements are deconstructed and reconstructed in recent 20 years to testify the legitimacy of temple fairs. The author reflects on the deficiencies of Myth and Ritual School and suggests looking into the relationship between myth and ritual in a "dynamically interacting process." It is found that the strategies of utilizing myth to obtain the legitimacy during the "folk culture revival tide" in recent 20 years are varied, and the process of attaining legitimacy is full of interaction and negotiation of various powers. Yet "the folk" is not homogeneous toward the legitimacy of temple fair. The paper also calls on research on myth in contemporary society.

Key words: myth; deconstruction and reconstruction; ritual; legitimacy; dynamically interacting process; strategy