

□ 民间文化

口传—仪式叙事中的民间历史记忆

——以广西和里三王宫庙会为个案

杨丹妮

(广西民族文化艺术研究院, 广西 南宁 530023)

[摘要] 宗教信仰也常常在口传活动中得到表达, 有时则以无声的语言——仪式行为的方式展开。然而, 更为普遍的情形则是无声的语言与有声的口传同时并存。换一句话来说, 对宗教信仰的观照离不开口头传述与信仰实践两方面的双重分析。本文拟将着重探讨口传—仪式叙事的过程中三王父子的英雄形象与其事迹是如何被侗族民众集体想象与建构的, 借此追溯社会成员共同分享的、回忆的集体记忆。

[关键词] 和里三王宫; 庙会; 传说; 仪式; 记忆

[中图分类号]K892.29 **[文献标识码]**A **[文章编号]**1672-366X(2007)01-0091-08

宗教信仰是人类表述对宇宙、人以及外在世界看法的相当普遍的人文活动。它与大家所熟识的文学、音乐、美术、表演艺术等一道都是出于人们表达内在的感情所创造出来的一种精神文化。宗教信仰也常常在口传活动中得到表达, 有时则以无声的语言——仪式行为的方式展开。然而, 更为普遍的情形则是无声的语言与有声的口传同时并存^[1]。换一句话来说, 对宗教信仰的观照离不开口头传述与信仰实践两方面的双重分析。因此, 在许多人类学家、宗教学家眼里, 神话只是宗教系统的一部分, 其主要功能是以语言进行表达, 仪式则是行为表达, 二者具有维护和传达的社会功能。人类学大家埃蒙德·利奇 (Edmund Leach) 就曾指出神话与仪式之间的关系, 他说: “神话和仪式都属于对同一种信息的不同的交流方式, 二者都是关于社会结构的象征性、隐喻性表达。”^[2]基于此, 厦门大学人类学系彭兆荣将神话的表述与仪式的实践均看成是不同的叙事类型, 而且两者之间是可以互相兼容的。在人类学家眼里, 叙事便被比作“故事”的讲述过程, “包括对未知事件的叙述, 也包括通过符号的形式与具有神秘性质的事物举行沟通, 它具有戏剧性的转化能力。此外, 叙事还可展示某一族群

的宇宙观。从叙事形式看, 神话经常混杂着传奇或者民间传说等类型, 它对事物或者未知世界的描述与历史或者‘伪历史’叙事不同”^[3]。

处于湘、黔、桂三省交界处的广阔地带, 是侗族人民的主要聚居地, 历史上曾与夜郎有着密不可分的渊源关系。当地至今传承的服饰、宗教、建筑、节日等习俗仍然保留着夜郎文化的遗风。笔者于 2004 年 7 月下旬到广西三江侗族自治县良口乡和里、南寨村进行田野调查, 通过实地观察与走访, 发现当地到处都有夜郎文化遗留下来的或隐或显的印记。当地盛传具有地方特色和传奇色彩的与夜郎父子有关的民间传说, 与汉文献的记载有着惊人的相似。民众及其家谱和口碑也承认自己是夜郎古国所管辖的一个部落, 而且至今仍存留着侗乡远近闻名的夜郎文化遗迹——和里三王宫。和里三王宫是广西侗族地区一处反映古夜郎文化比较完整的, 集艺术性与民间信仰于一体的民间宗教建筑。围绕这座宫宇的碑文石刻、民间传说以及当地群众的信仰等所产生的民俗已经成为当地民族特有的夜郎文化现象, 而每年举办的庙会活动就是这种文化传承最为有效的载体之一。令人深味的是, 汉文献中早已固化定型的神话传说却在当地侗族民间活态

[收稿日期] 2006-09-08

[作者简介] 杨丹妮 (1982-), 女 (侗族), 广西三江人, 广西民族文化艺术研究院研究实习员, 民俗学硕士, 主要从事南方民族文化研究。

传承。我们看到在对三王父子形成神灵崇拜的同时，就已经在民间伴随着一系列动人的神话传说广为传布了，在某种意义上说，神灵崇拜和与之相应的神话传说不过是一个事物的两种表现形态而已。本文拟将着重探讨口传—仪式叙事的过程中三王父子的英雄形象与其事迹是如何被侗族民众集体想象与建构的，借此追溯社会成员共同分享的、回忆的集体记忆。那么，三王信仰仪式的实践与民众口头广为传承的神话传说相伴相生又给当地百姓诉诸了怎样的历史事实与族群记忆，侗族民众到底为何在相当长的历史时期里一直信守着从祖辈那承袭下来的信仰民俗生活？

一 口传叙事里民间历史记忆的彰显与记取

民间神话传说是“民众口传的历史”，日本著名民俗学之父柳田国男在《传说论》中提出：“传说这个词，既有人用于广义，也有人用于狭义。广义，指的是把所有古来的传承，自然包括人们记忆流传在口头上的说潭，以及较为奇特的信仰或习俗，只要问起就能得到某种说明，都看作是传说。”^[4]程蔷在其著作《中国民间传说》一书中将传说定义为描叙某个历史人物或历史事件，解释某种风物或习俗的口述传奇作品。无论对民间传说的概念采取广义或是狭义之分，其内容都要有一定的传奇性，而且总是和一定的纪念物相关联，“传说的核心，必有纪念物，无论楼台庙宇、寺社庙观，总有个灵异的圣址，信仰的靶的，也可谓之传说之花坛，发源的故地，成为一个中心。”^[5]但无论是“民众口传的历史”抑或正史上记录的历史事件，从本质上讲都是一种历史记忆，而历史不仅是过去的事事实本身，更是指人们对过去事实的有意识、有选择的记录。底层民众在对过去事实材料进行有意识、有选择的记录和处理时就有可能与精英上层大相径庭，他们会本能地选择、记忆适合自身发展的历史片断，并对某些情节实行“结构性遗忘”或“失忆”。从某种意义上说，传说是一个社会群体对某一历史事件或历史人物的共同记忆。为此，人们共享的记忆内容可以丰富多彩，千差万别，诸如祖源世系起源与迁徙事件，一场激烈异常的生死格斗，凡人入仙成佛的仙化过程等等都可以是民众以口承文本的形式讲述他们记忆里的历史事件与历史人物。而这种共享的记忆内容可以并非是历史本身，只要是族

群内部的成员坚信它们是可信的。万建中以中国畲、瑶、苗等族群中广为流传的盘瓠传说为考察对象，认为盘瓠传说是这些族群解释自身族源，支撑祖先信仰的集体记忆，分别衍生出“缠头绑腿”、“留长发”和不食狗肉等族群标识。这些标识伴随着传说的不断演述而得到认定和传承。盘瓠传说实际上是这些族群神圣的口述史，坚固着这些族群的自我认同，也成为区别其他族群的显要文化表征^[6]。

本文个案的调查地点千百年来到处流传着的与三王宫及其庙会有关的传说故事不胜枚举，田野调查期间，笔者发现民众中间大量传讲三王父子保佑一方水土平安的故事，以及民国、文革期间破坏祭祀三王活动者受到神的惩罚的传闻，他们以其自身经历与见闻绘声绘色的讲述各类有关三王显灵的故事，这些内容都是三王传说系列的重要组成部分，进而也使三王的影响越来越大，成为远近闻名的至高地方神。例如村民杨开源讲他1989年与堂兄两人在万亩林场附近烧山时不小心把火烧到林场边缘的树林，眼看着火势即将蔓延开来，杨开源在求助无门之时只好下跪求三王显灵帮助他救灾灭火，突如其来的一阵背风把火势给停住了，他俩也长长舒了一口气，所以等到他从山上安全回家之后立刻到三王宫焚香敬供，酬谢三王保佑平安，大发神力使其免去一场灾难。又如在1999年农忙晒谷期间，南寨村民杨开昆在宫内修葺整理，忽然天色暗沉，眼看一场滂沱大雨将至，想到许多村民此时还在田间地头忙着抢收稻谷未能立即赶回收谷回仓，杨开昆立即书写“天书”一封请求三年王显圣止雨，就在那千钧一发之际，随着燃烧的“天书”上传三王之时，浓厚的乌云倏地就不见了踪影，天空顿时变得开阔空亮了许多。可见这些口传的资料如若好好整理搜集的话，一定成卷成册。种种故事传说也借着集体活动尤其是庙会进香的时候，一再传播，自然更加强了各地信众对三王的信仰。和里、南寨附近的良口、孟龙、老堡等村也盛传着同种类、同内容的神话传说，这些地方以前也曾建有三王宫或竹王庙，只是在民国和文革时庙宇被拆除，随后与之相关的祭祀活动就消失了，村寨里只有上了年纪的老人还能隐约记起儿时参加祭祀的情形。笔者在良口乡文化站站长缪家林处得到与和里三王宫来历的传说内容极为相似的异文，这个异文是这样的：

有一外地来的地理先生，经常云游各地，寻找风水好的坟山，有一次他来到白

云山，这座山人烟稀少，老虎、野猪等野兽非常多。到了晚上他来到山顶的岩洞住下，半夜有个女子向他借火柴，女子说天气太冷了她没办法下山买火柴所以不得不讨根火柴来引火。地理先生把火柴给了这位女子，他觉得很可疑，便尾随这位女子去看个究竟。他来到一块结了冰的水塘，看见塘边有首诗：“生者未葬，葬者未生，若找坟地，请看对门。”以后这块水塘便被人叫做仙人塘，而对门就是现在的孟龙山。第二天，地理先生赶过去，发现孟龙山上住着全是苗族人。有一户人家三兄弟还有一位爷老，这一家人邀请地理先生去他家住，而且杀鸡杀鸭盛情款待。地理先生非常感谢这一家人，临走时他告诉这家父子孟龙山有一块好坟地，明天你们可以拿祖先的骨头去那里埋葬，并且还问这三兄弟想当阴王还是当阳王，“阳王”就是当一代的王，“阴王”就是世世代代都当王。三兄弟都说想当阴王。当晚三兄弟同时做了一个梦，梦见有一条龙沿白云山大地河下，所以该地起名梦龙。地理先生说让三兄弟沿同一条河下去当王，他们弟兄仨来到大地河口看见三只凤，一只飞到良口，一只飞到和里，一只飞到老堡，因此现在这座山被人们叫做凤凰下山。三兄弟在此河口处便分开，长兄一人上良口当王去了，次兄就沿着河流下老堡当王，最小的弟弟和爷老一起来到翠峰河口处，爷老想留此地长住，小儿子不同意且执意要往下走再看看，两人为此争吵起来，爷老对小儿子说如果此地不好你就用牛屎来粘我的嘴巴。看着爷老执意要留在此地，儿子也不便多说。现如今人们在此地建了一座竹王宫，每年都会以牛屎为供品敬奉竹王。小儿子继续往下走，来到和里、南寨溪汇合处落户当王。死后人们还记得他，和里百姓全为他戴孝，白色的头巾包得特别大。老二去老堡双江口当王，当得好，当地人为他建了一个三王庙来祭拜他，死时都唱大声歌来哭孝。至于到良口来当王的老大公德不大，榕江河的人们在其戴孝时孝布就包得小一点。

这是解释良口、老堡、和里三地都建有三王宫或竹王宫的众多民间传说的重要版本之一，其中的爷老指的便是竹王夜郎，三兄弟相应的是三地三王宫奉祀的神灵，它与和里、南寨村一起共同构成，在三王信仰的地域中一个个传说流行的处所——传说圈，我们看到内容大同小异的异文传说，都是三王信仰传到各地后，各地村民根据自己的风物、文化理性赋予三王以当地文化特有的意义。随着“三王”、“竹王”信仰普及，与本地社会生活直接相关的新的神话传说又不断被创造出来。对民间信仰、当代乡村庙会深有研究的北京师范大学岳永逸在长期研究乡村庙会与传说关系时，发现有着“灵迹”贯穿的乡村庙会传说隐喻了民众对其生活空间的想象与建构，以及对生活空间所有资源分配的机制，是民众对应相应村落历史群体记忆的结果^[7]。鉴于此，他呼吁研究者们在进行乡村庙会传说的研究时必须将之放置在生发、传衍的场景中进行。这意味着，传统民间文艺学偏重静态解读传说文本对事物由来说明的研究方法必然要发生重大变化，新的视角与新的方法要不断被引入。其中一个可行的路向是将尚存民间的口头传说和文本分析结合起来，从民俗志这一研究方式出发，立体地展现传说与民众生活世界的有机联系，避免将传说视为死物与其产生和流传的现实社会生活完全割裂开来。显而易见，三王宫庙会以及三王显圣灵迹传说传诵表达了人们对自己所尊敬的神祇形象化地寄予无限怀念，反映出当地人民向往和谐、美好生活的理想愿望。另一方面，人们不时听到三王惩戒贪官污吏、坏人贼子的传闻，可以说是民众对圣主明君的一种渴盼之情，人们希望世道清平、政通人和，意在影射那些搜刮民膏民脂的贪官污吏，达到扬善惩恶的目的。因此我们可以把它看成是一种“原生性的共同体叙事”，它是一个村子非正式地为自己建构起的一段绵延的社区史。民间的叙事者有自己的理性逻辑：他们通过这种叙事，可以建立与本村社和历史上某个光荣时代的联系，建立村落与村落、社落与地方生活以及村落与神灵世界的联系；而利用奇异象征性语汇，可以把这种地方性的联系变成超时间的普遍联系，这种超时间的联系正好是民俗传承的神经中枢，村社组织正好由此薪火相传^[8]。普通民众通过编排、插入含有“神谕”、“托梦”、“奇异动物”、“奇异地理”等情节，赋予神话故事中历史人物以灵异品性和超自然存在，并在人物身上

投入了极大的热情，甚至于将其圣化为自己的祖先或图腾顶礼膜拜，使一系列的神话传说成为族群认同与历史记忆的“许可证”或予人信凭的依据。

在外人看来，这些庙会传说顶多是一种逸事奇闻罢了，而对于当地民众而言，传说是一段真实可信的历史记忆流传在口头上的说谭，侗族村寨里的内部成员相信它们陈述的是一个地方事实，正如英国研究传说和神话的专家戴维·罗尔（David M. Rohl）指出传说的特性“重要的是讲故事的人本身相信”这一要点后，还有另一要点“他所描绘的事件其核心内容基本上真实的”^[9]。同时借用马林诺夫斯基解释神话功能是所作的论述：“它乃是一种非常事件的叙述，这事件的发生，即从此建立一部落的社会秩序、经济组织、技术工艺或宗教巫术的信仰和仪式，神话的继续存在，并不专靠本身故事的叙述所引起的文学兴趣，它乃是一种原始现实的描述，而发生作用于社区的现行制度和活动中，它的功能就在于它能用往事和前例来证明现存社会秩序的合理性，并提供给现代社会以过去的道德价值的模式，社会关系的安排以及巫术的信仰等等，神话的外形到处相同，它既不仅是故事、文学或科学的形式，也不是艺术或历史的一支，也不是解释的行为，它自有其另成一格的功能，这一功能和传统与信仰的性质、文化的绵续、老幼的关系，以及人类对于过去的态度等都有密切的关系。其功能在于追溯一种更高尚、更美满、更超自然的及更有实效的原始事件，在于作为社会传统的起源而加强这传统力量，并赋予它以更大的价值和地位。”^[10]故此，对三王的信仰与记忆借着神话传说在社会群体中一代又一代的认可、传继。除此之外，我们也可以明显地意识到，和里、南寨等村社群记忆是有选择的，他们把三王父子力倡革新、广施仁政视为君主爱民的高尚品德予以大肆渲染，三王离世后，各地相继立祠，以志三王父子之风范，却只字不提汉文献记载夜郎争强好胜、不服从顺的相关情节，可见民间社会对历史记忆链接和互动过程中，底层民众那极富“乡土意味”的历史观便渐渐浮出水面，最根本的原因在于其对历史事件的叙事与取舍完全是为了塑造三王父子的正面形象继而获取祭祀的合法性，睿智的侗族众民先行将信仰形成之初的认同态度与历史经验以传说形式肯定下来，为确保主体叙事内容不因后世的口耳相传发生巨大的变异，他们把材料的核心浓缩成一段传说故事，保尔·汤普逊

指出了这种做法的妙用：

将更早的态度压缩在一个故事中是一种保护，这使得这些态度不太可能呈现出新近的重新阐述，并且因此成为特别好的有关过去价值的证据。而且，当叙述不仅依赖于对直接经验的重建，而且依赖于传奇和故事时——这在集体口头传说中相当普遍这种情况仍然如此。^[11]

总的说来，有关三王的民间神话传说从某种层面上说是侗族人民一种非理性、直觉式地表达对夜郎文化的认知的口头叙述，它作为时空文化的连续体持续的在以三王宫为中心形成的祭祀圈、信仰圈施加影响，在保存与唤起人们对过去人事的想象与重建的过程中，成为当地民间信仰生活中不可或缺的口头叙事范式，它不仅为“信仰”提供了“特许证”，而且为人们所做的和所想的一切提供了神圣的基础与合法性证明。

二 仪式展演中民间历史记忆的传递和操演

仪式研究历来是宗教学、人类学、社会学等众多学科争相研究的重要领域，数个世纪以来，仪式就像一块肥沃的土地，吸引着不同的学科流派在这块沃土上辛勤劳作，并使之枝繁叶茂，绿树长青。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^[12]。对此人们对仪式的认定见仁见智，较有代表性的见解当属社会学家涂尔干。涂尔干首先认定：“仪式是一种手段，社会集团凭借这一手段来定期地重新肯定自身，认为自己是被一个有一致利益和传统的团体所联合一起的人们，会聚在一起并转而意识到他们在道德上的一致性。”^[13]在他看来，宗教现象在本质上可以归结为两个基本范畴：信仰与仪式。前者属于智识概念，并存在于许多表象之中，后者则是明确的实践行为，世界由此划分为两个领域：一个是神圣的，一个则是世俗的。在信仰与仪式两者中，涂尔干更为强调仪式的重要性，因为在仪式上，人们受到集体观念的强烈影响，神圣物被创造或是被再造，信仰也被唤起或更新，从而使集体意识得以保持和复兴，使社会成员增加了集体意识，宗教仪式的功能就是强化一种整体的价值和行为模式。

鉴于仪式在集合社会群体情感与信念所产生的凝聚功能，后世的一些学者继而推衍出某一纪念仪式或周期性节日的反复进行能够保持、传送相关的集体记忆的说法。其中涂尔干的正传弟子、美国社会学家哈布瓦赫（Halbwachs.M.）在继承涂尔干学派衣钵的基础上提出了集体记忆的概念并进一步分析了记忆与社会的框架。哈布瓦赫指出，集体记忆不是一个既定的概念，而是一个社会建构的概念。“只有通过阅读或听人讲述，或者在纪念活动和节日的场合中，人们聚在一块儿，共同记忆长期分离的群体成员的事迹和成就时，这种记忆才能被间接地激发出来，所以说，过去是由社会机制存储和解释的。”^[14]换句话说，哈布瓦赫认为现在一代人是通过把自己的现在与自己建构的过去对置起来而意识到自身的，人们通过和现在一代的群体成员，通过周期性一起参加纪念性的集会，就有可能在想像中通过重演过去来再现集体思想，进而强化这种身体记忆，存在于欢腾时期和日常生活时期之间的明显空白，事实上是由集体记忆填充并维持着。另一位美国学者康纳顿也十分关注群体的记忆如何传递和保持的问题，他在著作《社会如何记忆》一书中将记忆申述分成三个种类：一类是个人记忆申述，第二类是认知记忆申述，第三类是习惯—记忆申述^[15]。他在文中重点论述了第三类记忆类型。在回答有关过去的现象和有关过去的回忆性知识是（或多或少是仪式的）操演中传递和保持问题时，他提出“把纪念仪式和身体实践作为至关重要的传授行为”^[16]。在他看来，在许多文化中，举行仪式是为了纪念相联系的神话，为了回忆一个据信在某个固定的历史日期或在某个过去的神话中发生的事件，仪式的参加者们让它在仪式中复活。当那些祭礼参加者似乎进入那个神话事件的时代之后，这个神话的神圣化现实被一次又一次地再现。法国社会学家达妮埃尔·爱尔维伏—雷杰从哈布瓦赫的集体记忆理论中汲取资源，提出了宗教社会学领域里全新的理论见解。在她的成名作《宗教存于记忆》一文中散布着“宗教的宗旨在于记忆”、“宗教守护记忆”等观点，在她眼里，“任何一种信仰宗系的维持，都需要认定过去、现在和未来的个体或集体的信仰者都归属于同一个精神性的共同体。事实上，任何一种宗教都可以被视为‘动员集体记忆的某种特定方式’。和其他类型的集体记忆一样，宗教性的集体记忆也兼有规范（normatif）和创新（creatif）两个

方面，就规范的方面而言，宗教记忆主要表现为通过重复性的仪式实践，来确定信仰群体对特定传统的归属及其连续性，不同宗教对记忆的管理、控制模式各不相同，但在任何情况下，对‘真实的记忆’的掌控能力，都是宗教权力的核心。”^[17]与上述学者共持一言的台湾学者王明珂也表示：“常以共同仪式来定期或不定期地加强此集体记忆，或以建立永久性的实质纪念物来维持集体记忆，或民族国家以历史教育来制度化地传递此集体记忆。”^[18]他还认为以“记忆”观点来看待史料，我们或能挖掘一些隐藏在文字与口述之后的“史实”。历史记忆研究不是要解构我们既有的历史知识，而是以一种新的态度来看待史料—将史料作为一种社会记忆遗存，然后由史料分析史实，我们重新建构“史实”的了解，我们由此所获知的史实，不只是那些史料表面所陈述的人物与事件；更重要的是由史料文本的选择。描述与建构中，探索其背后所隐藏的社会与个人情境（context），特别是当时人群的认同与区分体系^[19]。

侗族普通群众或许没能意识到诸如种种的仪式含义，但千百年来他们通过自己最直接、最常见的祭祀行为反复地将对三王的崇敬信仰一代一代延续了下来。人们将祭祀活动的步骤一一固定下来，并规定每年都必须遵循严格统一的程序，正是这种群体对同一行为方式的反复形成了风俗，频率上的反复与固定构成了仪式。年复一年，周而复始的仪式举行，使历代侗族民众才能在几乎一成不变的祭祀活动中沿袭祖辈对三王的信仰与记忆。仪式细节上的严密与内容上的同一往往给活动参加者营造一种庄严肃穆的感情，有时会使人联想到神灵和神圣事物：“所有仪式都既讲求程式，又显得严肃，它有变得神圣或使它与有关的事物变得神圣的倾向。”^[20]正是通过在这个神圣场地的操演，人们借以由世俗生活走入神圣化的时间，宫宇内香烛、鞭炮、喊礼声、唱诵、跪拜纵横交错成神圣的非常状态，通过与神祇的交流和对神的崇拜，人们在这一时刻获得一种短暂的永恒感觉，在仪式阙限阶段感受到与日常生活断裂的欣喜与神圣时间的迷狂，关于世俗与神圣交融的庙会记忆也随之留在仪式参加者的心中。三王宫庙会祭礼一再为我们揭示一个道理：作为时间流程中特殊的一刻，它打破往常生活的平淡无奇，是人与人、社群与社群间的定期再融合的良好契机，能够超越地方的界限而使人们的再融合成

为可能。不可否认的是，每年的庙会仪式，有助于强化人们对夜郎的感知及对三王神异事迹的记忆，庙会仪式的周期性举行使得纪念三王伟绩的神圣事件反复准时地被人们所操演。随着每一年庙会的到来，村民们发现自己好象处在同一个历史时间内，和往年的祭典一样的展示。此时此刻，世俗时间与圣时时间的并置成为可能，人们在同质的时间里可能体验着同一的想像与回忆，也正是在这历史凝结停滞的瞬间，有关夜郎与三王的历史记忆也悄无声息地驻留于心了。这样的仪式可以看作一种象征性集体文本来解读，庙会是一种民众以自己的方式自发组织的集体行为，也是“个人向自己表述他们作为成员的那个社会，以及他们与这个社会之间模糊而亲密的关系”^[21]。

此外，在仪式展演的过程中，通常是由老人来主持的，在主持的过程中他们扮演乡土传统的权威者和护卫人这一角色，正如哈布瓦赫分析老人对于过去的重建起到至关重要的原因时说：“老人是传统的护卫者，这不仅仅是因为他们较其他人来说，更早地接受了传统，而且无疑还是因为他们是唯一一群能够享有必要的闲适的人，这使得他们可以在与其他老人的交流中，去确定这些传统的细枝末节，并在一开始的时候就把这些传统传授给年轻人，在我们的社会里，老人也受到尊敬，因为在生活了很长时间之后，老人阅历丰富，而且拥有许多的记忆，既然如此，老人们怎么能不会热切地关注过去，关注他们充当护卫者的这一共同财富呢？正是这种功能给了他们现在有权得到的唯一声望，他们怎么能不会刻意地履行这一功能呢？”^[22]如此一来，村落共同体的乡土知识和历史传统自然而然大都由长者来传递秉承价值和形成表述。笔者占有深度的第一手资料也是通过访谈当地古稀之年的长者所得，也印证了老人在记取、沿续历史与民间传统方面担当主导性权威与发话人的角色。

结语

西方人类学家金克莱·克拉克洪说：“有三种东西将人与其他一切生物区别开：系统制作的工具，运用抽象的语言以及宗教信仰”^[24]，高度肯定、评价宗教信仰之于人类起源、生活的重要性。有关宗教本质的问题多少世纪以来一直吸引着各民族的学者为之付出想象和精力。众所周知，宗教是

一种错综复杂的社会文化现象，各学科的研究可能从某一种角度对宗教文化现象的某个方面进行观照，进而为宗教整体研究提供一个阐释可能和途径，以此“来加深对人类的思维、认知、幻想、寄托以及所伴生的信仰行为的深度理解”^[23]。庙会是中国乡村社会特有的一种民间信仰活动，作为“普化的宗教”（diffused religion）与一般西方宗教意义上的“制度化宗教”(institutional religion)有明显区分。民俗学家乌丙安从信仰组织、对象、支配权威、宗派等十个方面论述了民间信仰之间的差别，但从本质上来说两者都是人类对超自然存在的迎合与抚慰，是人类希望借助神性力量替代自身的微小力量，寻求满足自身需要的一种方式。正是借助信仰与其相应的行动，神灵为人们创造而生，也就相应地具有给人类以精神动力和思想慰藉的功能。

和里三王宫是广西侗族地区一处反映古夜郎文化比较完整的，集艺术性与民间信仰于一体的民间建筑。有关这座宫宇的碑文石刻、民间传说及当地群众的信仰习俗等民俗事象已经成为当地民族特有的夜郎文化现象，而每年举办的庙会活动就是这种文化传承最为有效的载体之一。庙中供奉之三王，传说是夜郎竹多同的第三子，深受民众崇敬膜拜。三王父子在职期间为当地群众做了许多好事，逝世以后群众怀其德政而立庙雕像祭祀。平时宫内香客络绎不绝，特别是每年农历二月初五举行的庙会更是热闹非凡。村民们将其视为村落的神圣保护者和赐福者，依托三王宫及其庙会活动影响力的扩散，当地形成了以和里、南寨村为主兼及周边村镇，湘、黔、桂等相邻省份交界地区的大型祭祀圈和信仰圈的信仰格局。人们通过三王显圣传说的传讲与祭祀活动的周期性举行把祖辈流传下来的三王信仰观念代代相传，在民间传说的产生和祭典庙会的历史嬗变进程中，一个象征权威被制造出来以标示地方凝聚感，充当民间共同体情感的符号。在祭祀三王的庙会上，我们似乎看到丰富的仪式行为与某种奇幻神话的集结。在三王诞辰庆典上，往往需要调动地方社会的多种力量共同参与，尽管轮值制度需主办方负责主持大宗事务，但庙会仪式的准备及执行过程仍然需要各方群众的鼎力支持，互相协调，如此一来，信仰本身强大的包容性、统摄力就将各村村民们聚合在一起，“借助仪式的象征意蕴，造成一种社会认同感，或社区作为一个合作性的共同体以及社区成员对这个共同体的共识”，^[25]而以三

王神祇作为超越宗族、民族界线的地域认同核心，庙会因此也具有超村落意义。

对于民众而言，他们总是以民间的、地方性视野叙述着他们眼中的历史事件，因此许多来自底层社会的民间叙事与记忆通常体现在口头叙事、地方性仪式以及民间的各种地方性文献中。民间传统庙会作为高度存储民间记忆的载体，是索解社群历史与文化的一条可能的途径。众多的学者也纷纷注意到在诠释某一地方的“族群历史”时，不仅应注意分析前人文文献记载的历史记录，同样必须关注社区族群民众以文字、口传等多种民间惯用形式传递下来的历史文化遗产。它们才是民众思想意图的真实表达与自然流露，即“主张研究文本中认可和展示主流话语与权力中心之外”的“其他声音”（弱势的、地方的、底层的等）^[26]。刘晓春认为，我们应该关注民间的、边缘的或者地方性叙事，因为它们实际上表达了对民族—国家与民族主义之间形成共谋的线性历史的颠覆，在这一共谋所达成的线性历史的暴政中，历史的多样性、复杂性消失了，在我们关注民间叙事的时候，民族—国家的封闭性的历史叙事策略被打破，民间的声音被挖掘出来，让人们在主流意识形态的背后，听到了各种被压制的声音^[27]。

当地村民对夜郎历史的感知以及三王信仰的普及主要得力于庙会祭礼与民俗惯性。侗族村民对夜郎历史的认知并非如外人所讲求要符合所谓的“客观与真实”的基本标准，但他们一直以其为夜郎后裔自居。称其是受夜郎文化的影响，认同并传承该民族自身独特的夜郎文化。当地村民依据其族群的历史记忆而产生的碑文石刻，民间传说及信仰习俗与熊宗仁所认同的夜郎文化相一致。熊宗仁认为“所谓夜郎文化，并非特指两千多年前存在的夜郎国的文化，而是泛指夜郎国时期居住在夜郎境内的各民族及其后居住在夜郎故地上的各民族共同创造的，也是他们与周边各民族地区相互影响融合的文化。……夜郎文化渗透于生活在夜郎故地的许多民族的心灵之中，不仅影响到他们的情绪、欲望、习惯和心理等方面，而且追溯他们的生产和生活方式时，都会发现夜郎文化所遗留下来的或显或隐的深深印记，他们在心理上承认自己生长繁衍在夜郎故地，既受夜郎文化的熏陶，同时也创造着夜郎文化，祀其家谱和口碑中承认自己是夜郎竹多同的后裔，足见夜郎文化在相当一部分当地人心中远祖地位的不可动摇”^[28]。和里、南寨等地盛传的竹王父

子传说及其立庙祭祀等信仰活动，是当地民众与周边地区相互融合之产物。夜郎文化因为夜郎国灭，不少显性文化现象或中断，或流失，但对夜郎父子的尊敬与缅怀仍旧保留在夜郎人后裔及其文化认同的各民族文化生态之中，并与各世居民族文化碰撞融合，在新的历史条件下又生发创造出极富民族、地方特色的“后夜郎文化”。从三王宫庙会这一例子可证明，和里、南寨村为主的侗族社会内部成员坚信他们都是夜郎国属民，并通过口传故事、碑文族谱、祭礼仪等途径保存、传递这一记忆，可以视为确认夜郎族性认同的重要依据与原生纽带，无论此段历史记忆构拟与否都是值得崇信不疑的。虽然夜郎国灭，但夜郎文化因子甚至可以相沿数千年在当地依然还有踪迹可寻，而这些“残留文化因子”仍然成为侗族文化活的组成因素之一，并没有游离于现存文化之外，它的存在同样与其他现存的文化因子和结构具有特定的社会功能，同样被不可或缺地织入民众所创造、传承和享用的民间文化总体网络之中。尽管那是一段无法完整地用现存文献勾勒的族群历史，生活于今的每一个体也未曾亲身经历其中，但是依靠祖辈存续下来的集体思想，当地民众仍然能在基于记忆的幻想中重温这段逝去的久远时光，以供奉祭品为媒介表达对三王英雄主神的纪念与眷恋之情，成功地与遥远的神灵跨时空对接，这意味着周而复始的祭祀活动与传承不息的口头传说无时无刻、无处不在地向侗族民众提示着只要得到村落保护神的护佑就能确保人畜平安，逢凶化吉，也正是出于这一功利性的需求，人们对之恭敬有加。其次，在一个至今仍以口头传递为主的生活信息的乡土社会，每年对三王的祭祀活动又构成了侗族村民链接历史与记忆的象征性链环，与其说整个庙会活动充满民间信仰的宗教意味，不如说是侗族人对往昔历史的无限追忆及想象的重构。

[参考文献]

- [1]黄剑波.宗教人类学的发展历程及学科走向[J].广西民族研究,2005,(2):33.
- [2][3]彭兆荣.神话叙事中的“历史真实”——人类学神话理论述评[J].民族研究,2003,(5):86、83.
- [4][5][日]柳田国男.传说论[M].北京:中国民间文艺出版社,1985.10、26.
- [6]万建中.传说记忆与族群认同——以盘瓠传说为

- [6] 考察对象[J].广西民族学院学报,2004,(1):139.
- [7] 岳永逸.乡村庙会传说与村落生活[J].宁夏社会科学,2003,(4):59.
- [8] 董晓萍.“说话的文化”民俗传承与现代生活[M].北京:中华书局,2000.215.
- [9] 戴维·罗尔.传说——文明的起源[M].北京:作家出版社,2000.11.
- [10][英]马林诺夫斯基.文化论[C].北京:华夏出版社,2001.79-80.
- [11] 朱小田.庙会仪式与社群记忆——以江南一个村落联合体庙会为中心[J].文化研究,2003,(3):45.
- [12] 郭于华.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[M].北京:社会科学文献出版社,2000.343.
- [13][法] 埃米尔·涂尔干. 宗教生活的基本形式 [M]. 上海:上海人民出版社, 1999.119.
- [14][22][法]哈布瓦赫.论集体记忆[M].上海:上海人民出版社,2002.43、84-85.
- [15][16][21][美]康纳顿.社会如何记忆[M].上海:上海人民出版社,2000.30、40、56.
- [17] 汲 喆.迈向一种关于现代性的宗教社会学——爱尔兰·雷杰宗教存于记忆述评 [J]. 社会学研究,2005,(1):235.
- [18] 彭兆荣.实践于历史与想象之间——客家族性认同与宁化石壁共祭仪式[J].思想战线,2000,(1):85.
- [19] 王明珂.历史事实,历史记忆与历史心性[J].历史研究,2000,(3):140.
- [20] 高丙中.民俗文化与民俗生活[M].北京:中国社会科学出版社,1994.78.
- [23] 史宗.20世纪西方宗教人类学文选[C].金泽、宋立道、徐大建等译.上海:上海三联书店,1999.1.
- [24] 庄孔韶.人类学通论[M].太原:山西教育出版社,2002.5-6.
- [25] 王铭铭.村落视野中的文化与权力:闽台三村五论[M].北京:三联书店,1997.71.
- [26] 周 泓.历史人类学:从历史文本到意义主体[J].广西民族研究,2005,(1):36.
- [27] 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[M].北京:商务印书馆,2003.35-37.
- [28] 熊宗仁.夜郎——一块被闲置的旅游文化基石[J].贵州社会科学,2000,(6):91.

[责任编辑:李伟]

Oral Transmission—A historical Folk Memory in Ritual Narration

—Taking as a Case the Temple Fair of San Wang Palace of Heli, Guangxi

YANG Dan-ni

(Guangxi Institute of Nationality Culture and Art, Nanning, Guangxi 530023, China)

Abstract: Religious belief is sometimes transmitted through oral activities. Sometime it is also carried out silently through ritual actions. However, the more common occasion is the coexistence of the both forms. In other words, the observance of religious belief is indispensable from the analysis of both oral transmission and the practice of belief. This paper pays special attention to the exploration of the mass imagination and construction of oral-ritual narration of the heroic images and deeds of the father and son in Dong nationality so as to trace the shared collective memory of social members.

Key words: Sanwang Palace of Heli; temple fair; legend; ritual; memory