

非狂欢的庙会

◎ 刘晓春

1980年代以来的民间庙会的复兴,已经开始引起人类学家、民俗学家的广泛兴趣。作为传统的民间节日,庙会主要是在寺庙或者附近举行的酬神、娱神、求神、娱乐、游冶、集市等群众性集会,人们除了到寺庙进香还愿、祭祀神灵以外,凡农副产品、日用杂货、手工工艺、民俗用品、地方小吃等百货云集,客商纷至,戏剧杂耍助兴,地摊野场卖艺,热闹非凡。作为民间化的节日,庙会历来都以一种非主流意识形态的内涵体现其独特的文化色彩,主要表现在庙会所具有的狂欢精神。具体到中国的庙会文化,据有关学者的研究,所谓狂欢精神,是指群众性的文化活动中表现出的突破一般社会规范的非理性精神,一般体现在传统的节日或其他庆典中,常常表现为纵欲的、粗放的、显示人的自然本性的行为方式。这里所说的“非理性”,并不是指启蒙时期理性主义和更晚近的非理性主义。“非理性”行为是指纯粹由感情支配的、不考虑方式和目的随心所欲的行为。与西方的狂欢节文化相比较,中国的庙会狂欢文化具有原始性、全民性和反规范性等特点。在庙会中,维护传统社会秩序的等级制度被极大地冲淡了,这类活动的组织者往往是社会上层人士,诸如城市的士绅或商人,乡村的大户和族长,主要的参加者则是下层民众,甚至平时饱受禁忌的妇女也不再限制地参加庙会及娱神演出。庙会期间使用的各种服装、道具等象征物品表现了对“官方



符号系统”的嘲弄，而且极尽铺张浪费之能事，对传统社会的统治秩序具有强烈的颠覆性和破坏性。^①

俄罗斯学者巴赫金曾经将拉伯雷的小说创作与西欧中世纪的狂欢文化联系起来进行考察，进而对中世纪的民间狂欢节文化作了经典研究。在他看来，狂欢节中以诙谐因素组成的仪式—演出形式，与严肃的官方的（教会和封建国家的）祭祀形式和庆典有着非常明显的、原则上的区别。它们显示的完全是另一种强大的非官方、非教会、非国家的看待世界、人与人的关系的观点。在狂欢节中，没有演员和观众之分，人们并不是袖手旁观，而是生活在其中，它是全民的。在狂欢节上，生活本身在表演，而表演又暂时变成了生活本身。换言之，在狂欢节期间，生活本身戏剧化、仪式化了。与民间的狂欢节相对立的，西欧中世纪的官方节日则不能使人偏离现有的世界秩序，而是将现有的制度秩序化、合法化、固定化。民间的狂欢节则仿佛是庆贺暂时摆脱占统治地位的真理和现有的制度，庆贺暂时取消一切等级关系、特权、规范和禁令。巴赫金认为，这才是真正的时间节日，不断生成、交替和更新的节日，它与一切永存、完成和终结相敌对。在狂欢节期间，不仅取消了等级，而且也形成了广场语言和广场的特殊形式，这是一种坦率的自由，不承认交往者之间的任何距离，摆脱了日常（非狂欢节）的礼仪规范的形式。广场语言所形成的世界感受与一切现存的、完成性的东西相敌对，与一切妄想具有不可动摇性和永恒性的东西相敌对，为了表现自己，它所要求的是动态的和变易的、闪烁不定、变幻无常的形式。狂欢节的语言的一切形式和象征都洋溢着交替和更新的激情，充溢着对占统治地位的真理和权力的可笑的相对性的意识。在一定程度上，狂欢节期间的生活所建立起来的世界，是作为对日常生活，即非狂欢节生活的戏仿，是作为“颠倒的世界”而建立的。^②

根据巴赫金的民间狂欢文化的理论，以及中国本土学者对于中国庙会的研究，我们可以认为，在中国，以庙会为代表的民间节日，判断其是否具有狂欢性，主要应该看它与一个时期占统治地位的主流意识形态之间的关系如何，如果在仪式的表演与庙会的符号语言的运用方面并不与主流意识形态形成对抗，尽管它沿用了该庙会的许多外在形式，



但是我们很难就此判定,该庙会具有一种狂欢精神。在我看来,狂欢精神的本质,是对民间文化精神的张扬,是与占统治地位的意识形态保持着相当大的距离,甚至在某种程度上来说,民间狂欢文化对主流文化构成了嘲弄与颠覆。当我们以这种理念去考察中国当下复兴的庙会文化的时候,我们便会发现,在中国当下的文化情境中,即便是传统乡土社会中最具有全民性、颠覆性的庙会文化,也已经丧失了其原本的民间性,可以说,当下的民间庙会文化已不再具有民间意义,换言之,它与主流意识形态之间并不形成对立,相反,民间文化越来越融汇到主流意识形态的滚滚洪流之中,几乎彻底地淹没了其固有的颠覆性与嘲弄性,而是成为中国当下现代性话语的一个有机组成部分,许多民间庙会已经被地方政府发明为一种具有文化资本意义的文化遗产,可以扩大地方的声名,或者能够吸引外来的旅游者,或者可以吸引外来的资金投资到地方政府的经济建设,在传统社会中,俨然以主流意识形态对立面出现的纯粹民间的文化形式,在高度现代性的时代,却可以成为实现现代性诉求的地方性文化资本。

中国当下的民间庙会的狂欢精神丧失,首先表现在权力政治或明显或潜在地作用于民间记忆。保罗·康纳顿(Paul Connerton)认为,“控制一个社会的记忆,在很大程度上决定了权力等级”^②。在今天的后现代社会中,“我们不再相信那些历史‘主体’——政党、西方——这个事实并不意味着这些宏大支配话语的消失,而是意味着它们作为我们当今形势下的思维方式和行为方式,在无意识中仍然起作用:换言之,它们作为无意识的集体记忆,存而不去”^③。在中国当下的社会情境中,权力政治依然在控制着人们的社会记忆,尽管它不再采取以往的集权控制形式,但是,权力政治在现代化过程中的现代性诉求,一如保罗·康纳顿所说,以一种无意识的方式,存在于人们的大脑之中,作用于人们的社会记忆,挥之不去。民族志的资料显示,民间的仪式经常自觉和不自觉地采用主流意识形态的符号,象征着民间对主流意识形态的认同。1998年春节庙会期间,北京白云观门内一左一右矗立着两个临时性的柱子,分别写着“热爱祖国”和“热爱北京”。1997年11月30日,“万年永庆太狮老会”在北京小西天举行重整仪式,应邀前来祝贺的其



他花会的会头送来各种条幅和匾额,其中有一条幅写道:“百花齐放”,将主流意识形态关于文化艺术的政策置于民间的庙会之中,自有其一番深意。北京的妙峰山庙会,在北京久负盛名,在通往妙峰山灵感宫的路边有一棵松树。树旁立一个木牌,上书“救命松”,解说词写道:“抗日战争时期,前市长焦若愚同志在此打游击,突遭日机轰炸,交通员不幸牺牲,焦若愚同志因受此松挡护幸免于难。”在民间的信仰中,妙峰山的碧霞元君能够消灾降福,保佑一方平安。而且妙峰山在文革期间几成废墟,90年代以后,逐渐恢复了民间信仰活动,我们可以通过一棵松树的解说词产生这些有意义的联想,这一标志的树立,有学者认为,当事人自觉或不自觉地在民间场所引入国家正史,引入了国家的代表。⁵⁹

权力政治对民间记忆的作用还体现在,民间已经意识到,在很多情况下,庙会的发展必须纳入到民族国家的现代性话语之中。河北范庄的龙牌会就是一个典型的个案。据学者研究,范庄龙牌会供奉的龙牌可能是土地爷牌位,也可能是众神的牌位。但是,1990年前后,随着庙会的规模不断扩大,龙牌会的文化人(村民和外来的知识分子)逐渐统一口径,说龙牌供奉的勾龙,代表的是民族国家共同体想像意义上的“龙”。组织者印刷龙牌会的简介、向客人介绍龙牌会渊源时都援引这一说法,在广场上悬挂“炎黄子孙是龙的传人”的巨大横幅,有一半以上的村民说龙牌爷是中国人的祖先。⁶⁰乡民原初的朴素的民族情感,既是长期以来民族国家主流意识形态控制下产生的情感效应,也是现代性话语已经被村民自我内化的一种表现,或许更应该说,这是乡民自觉运用主流意识形态的话语达到民间的自我诉求。我们看到,在国家意识形态与大众传播媒介的共同作用下,乡民关于民族国家形象的想像基本上统一到官方的话语体系之中,主流意识形态与“民间”话语的区分变得模糊起来,在乡村庙会的具体场域中,乡村知识分子将一个地域性的神祇包装成为一个民族主义的符号,满足的却是地方性的欲望诉求。从这一个案可以看到,中国当下文化图景的复杂景象也已经渗透到了乡土社会的文化创造过程。

其次,庙会精神的彻底功利化。在我调查过的江西省富东村,自从1985年以来,每年的农历十月份都要举行“白石仙”庙会。改革开放以



后，富东民间重建传统的民间信仰，使村落中的神庙成为富东在村委会、家族祠堂等之外的又一个中心。应该意识到，在国家的政治权力之外，寻找到了另外一条宣泄主观情感的途径。在村民看来，在神的面前，政治的、经济的、文化的不平等都会为神的力量灵验与神秘所消解。政府的官员们对于神仙不敬，触怒了神明，同样会遭到神的惩罚。然而，在庙会期间，村民关心的，是自己的酬神戏能否给自己带来平安吉祥。大多关切的是神明能否满足自己的要求，能否保佑自己以及家人的平安和福寿，民间对神明的出身并不太注意，注意的是神明是否灵验，灵验与否是决定神庙香火是否旺盛的主要因素。因此，柞树坊家族成员向外来人介绍关于“白石仙”的情况时，总是极力渲染其家族神明多么灵验，几乎有求必应。每年十月份举行迎神赛会时还愿的主要有生子、升学、发财、祛病消灾等，其中以前两者为主，这与富东的经济形态基本上是传统的农耕经济有关，村民关注的仍然是传统的光宗耀祖和传宗接代。两者的还愿明显的具有竞赛与炫耀的意识，家族的意义体现的非常重要，在演戏中，人们关注的是哪一姓、哪一族、哪一房的信士许愿了多少本戏，在电视等传播媒体几乎普及富东乡间的今天，人们对于演唱的内容等兴趣并不很大。因此，村民的许愿和还愿的仪式所维系的是“白石仙”的灵验性格，庙会的仪式表演也就成了一场巫术化的金钱游戏。从这一角度理解，许愿是人与神之间的个体性交易，人只须向神许诺一定的财物，便会得到相应的回报，而每年的迎神赛会则是集体性的还愿行为，人们举行仪式的同时，神明的力量得到了认同和肯定，在人与神明的交易过程中，神明的灵验当成了可以用金钱衡量的商品，人与神明之间的交流越来越缺乏神圣意义，逐渐成为一种交换行为，而这种交换行为建立在互利的基础之上。在每年白石仙的演戏期间，最多的莫过于生子的还愿（据说只要到白石庙后面的山坡上拣一小块白石，用红纸包好，放在口袋里，向白石仙祈祷，保佑生一个男孩，一定为白石仙唱一本戏，回家后，把白石放在家中的神坛上祭拜）。这与国家计划生育政策有关，在民间，香火延续观念仍是根深蒂固；再就是考学的还愿。以上两者在白石仙的“还愿”中所占的比例特别大，而且还愿时所花费的资金也比较铺张，根据1996年“白石仙”庙会期间的信



士捐写乐助的记录,共有119户人家捐写了20892.5元整人民币的乐助款,其中有31户人家捐写了500元(唱两本戏),11户人家捐写250元(唱一本戏)。^⑦

权力政治对民间记忆或明显或潜在的影响,以及庙会的功利化趋向,使庙会自身所具有的狂欢精神消失了,剩下的只是权力政治的地方性表述,还有就是民间纯粹金钱欲望的仪式化追求。乡土社会中的草根意识的非理性情感因素都被充分地理性化了,纳入了主流意识形态的规范话语之中,或者满足于乡民日益迫切的致富欲望。我们说,庙会狂欢精神的消失,不能仅仅局限于庙会的展演过程,因为,庙会的展演过程表面上给人一种混乱、无序,或许还可以自由交流,有时还可能对政治有所批评,但是,在中国当下的文化情境中,庙会内在的狂欢精神不见了,我们可以看到现代的各种交流方式传递着乡民的资本想像,可以看到由权力政治、资本等不同资源共同支配下建构起来的宏伟场景、热闹非凡的景象,而这是一种表面的狂欢,它被权力政治、资本以及地方性文化等资源之间的共谋抽空了内在的精神实质,因为其不再以一种民间固有的颠覆、嘲弄姿态看待主流意识形态。

①参见赵世瑜《中国传统庙会中的狂欢精神》,载《中国社会科学》1996(1)。

②参见巴赫金《拉伯雷研究》,李尧林、夏忠宪等译,河北教育出版社1998年版,第6—13页。

③保罗·康纳顿(Paul Connerton):《社会如何记忆》,纳日碧力戈译,上海人民出版社2000年版,第1页。

④同上。

⑤参见高丙中《民间的仪式与国家的在场》,载郭于华主编《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社2000年10月版。

⑥参见高丙中《民间的仪式与国家的在场》,载郭于华主编《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社2000年10月版。

⑦我们可以从“白石仙”庙会期间举行开光仪式时的福状体例以及信士还愿戏的文书中看到民间对美好生活的寄托。

一九八八年开光仪式的福状

经云

若人敬乱心,入于搭庙中。一称南无佛,皆同佛道成

为则敬空



吾祖圣像,功德无量

今为

江西省宁都县太平乡十三都白石灵仙,原有圣像,被文化大革命烧毁,幸有党政重新落实宗教政策,因此又进行经常宗教活动。经仕荣祖仁下裔孙重光嗣崇正直礼尚贤等学派重新敬塑白石灵仙塑像

恭奉

白石灵仙座前

仕荣祖位下裔孙值士,

保佑仕荣祖位下裔孙合家清吉老幼安康,广种福田子孙繁衍瓜瓞绵绵

住持姓名:×××

敬塑

白石灵仙夫妇佛像两尊

保佑合众信士风调雨顺国泰民安佛日增辉法轮常转

信士姓名:(所有的捐献乐助者)

公元一九八八年九月二十二日敬塑

信士还愿戏的文书

伏以

盖闻为善者,天道佑之,神明助之,福祿随之,神灵有感,有求必应。

祝愿

灵仙保佑,合家康乐,平安保泰,双福呈祥。为老者,增福延寿,子孙满堂。为农者五谷丰登,六畜兴旺。为外出者,脚踏四方,处处吉利。为求财者,财源广进,利达三江。为求学者,文明进步,鹏程万里。为求婚者,佳遇良缘,早生贵子。

今信卒顿合家,并于今月良旦吉时 敬奉

送白石灵仙座前愿戏×本,值金额人民币×仟×佰×拾圆整

沐恩信人×乡×村×镇

仝妻×××

奏闻顿首百拜

公元×岁次八月×日敬奉

(刘晓春:暨南大学中文系副教授、博士)

