

社区仪式的跨学科 解读

——以江南一个村落联合体庙会为中心

◎
小
田

社区仪式,作为人类思维和行为方式的本质体现,一直处于文化人类学关注的中心地位。但是,就连他们自身也承认,也许缘于结构功能主义的学术传统的影响,“在处理社会变迁问题时,传统人类学的功能主义解释显得软弱无力;而单纯的功能主义立场亦无法解释半个世纪以来作为仪式活动背景的中国社会的剧变过程”,因此,人类学认为,“历史与变迁维度(悠久而丰富的历史文献与尚可获得的口述历史资料)的引入,不仅有助于研究仪式活动本身,而且可藉此认识民族-国家的历史进程和社会与文化变迁的动态过程”;^①事实上,既然已经涉及到“历史文献与尚可获得的口述历史资料”,那么,当然就不应当仅限于“半个世纪以来的剧变过程”,半个世纪以前的近代也完全可以纳入这一研究范围。当然,历史学在这方面当更有作为;跨学科的对话也就成为必需的了。在这里,我们以江南一个村落联合体庙会为中心,尝试通过这样的对话,进行历时性与共时性相结合的社区仪式解读,以抛砖引玉。

—

民国时期,处于南京西郊滨江平原的江东乡,由沙洲圩、石候圩和



2003 第二期

33

棉花堤3个圩区构成。据考证,附近的滨江沙洲,都是最近几百年来,由沙洲和边滩逐渐成长的陆地,主要由长江带来的泥沙冲积而成。这里的大片平原圩田,大部分是明清以来相继开发耕种的。新编《江宁县志》在叙述江东一带的移民情况时这样表述,这里“原是芦苇滩,叫洧汀洲,土地肥沃,隔江的安徽无为、和州等地,因经常遭灾荒,灾民便陆续逃荒来到洧汀开荒定居,叫‘一担挑’”。这样发展起来的村落呈“多姓杂居”的状态。^②从家庭结构上看,家庭规模小,以一对夫妻和一两个未婚子女构成的核心家庭为其基本模式。^③他们没有根深蒂固的家族传统,面临着同样艰苦的生存环境,各个不同的社区人们创造出三个功能相同的神灵:合兴菩萨、义兴菩萨和全福菩萨。据称,这三位菩萨都能驱病攘灾,佑民平安和丰足。由对三位菩萨的崇拜发展起来的三个民间神权组织——全兴会、义兴会、全福会,也体现出社区性的地缘信仰的特征。

在文化人类学者所调查的社区,人们的记忆完全忽略了“三会”本身的意义,而总是把三月十五日赴邻乡铁心桥朝山庙会作为“三会”存在的唯一理由。田野调查者认为,三会的发生,肯定不是这样。江东乡的“三会”当源于民间社神信仰,“其会原先当为‘社’会”,大约在立春和立秋后第五个戊日分别做“春社”和“秋社”。^④推论大致不离;遍布大江南北的“社”会,代表的都是类似的村社内部的整合形式。但是,“三会”的社神信仰并不强烈。因为在平时,菩萨并不是供奉在土地庙里,也不见土地会的记载。^⑤“三会”的菩萨通常藏在神龛内,供奉在会首家的中堂墙壁上,只有至三月十四日,人们才开始举行迎神仪式,为第二天的朝山庙会做准备。邻乡的铁心桥,山上有一座东岳大帝庙。朝山庙会也就是江东乡的东岳会。跟一般东岳会的不同之处在于,它是继“三会”放弃了各自的“社”会之后兴起的三个社神会的合会。东岳合会的出现,形成了不同于“社”会自身的村社之间的整合形式。

二

作为社区整合的文化形式,“三会”依整合向度不同,反映出具有不同特征的社区关系。“三会”的整合向度表示了社区整合的方向:以一



定的“社会”为基点,可以有指向自身的内向整合和指向他“会”的外向整合,前者反映的是某会的内部社区关系,后者反映的是“三会”之间的社区关系。内向整合,以某会“会脚”^⑥所及的家庭为基本单位,通过社庙组织,使乡民平等无类地参与进来,在没有传统家族主宰力量的情况下,凝成一股特有的社区亲和力,表现出力量的集聚性。从组织形式上看,负责朝山庙会的组织、指挥和供奉事务的“会首”们,轮流任职,一年一换,根本谈不上世袭,也不采取选举的方式。在缺少优势血缘集团的社区,就难以产生社区绝对权威。会首平时对菩萨的掌握,依靠的不是家族权威,而是组织规章所赋予的权力;与其说是权力,不如说是义务;每年朝山归来,菩萨就供奉于新会首家中,直到第二年朝山后再转供于他家。这跟会首的产生制度具有完全相同的意义。^⑦一个耐人寻味的细节是,三月十四日这天,会首早早起床后,打开家门,敬上三炷香火,奉上水果、五谷等素食供品,叩首三拜,乞求菩萨保佑本会平安丰收。这就意味着神灵已被迎进会首家中。换句话说,平时供奉在会首家中的菩萨只是象征性的法身,由会首代为保管,只有到这时,菩萨的灵魂才回到法身,是谓神灵。一旦获得神性,对菩萨的礼拜便成为全体乡民的共同事务:每户人家派一个代表到会首家烧香、磕头、敬拜,以表示家人的虔诚。

礼拜方式的全民性和平等性,在朝山“路祭”中又一次表现出来:路祭人家在门前放置一张摆满供品的桌子,当朝山队伍迎面而来时,他们马上抬起桌子拦放路心,全家人烧香磕头把菩萨迎入家门,以讨得全家吉利。这样的结交神灵的机会,平等地面向全体社区全体生民。因为路祭人家的确定是由会首事先轮流安排的。

内向整合中村社力量的集聚性,在经费的筹措和使用中也体现出来。各会有社群公有的土地,以地租作为朝山庙会的支出。三月十四日,村社家庭赴会首家礼拜神灵时,都随身带钱,交予会首,作为餐费。如此简单透明的操作过程,会首们恐怕也谈不上有什么小动作。乡民们为朝山庙会的举行所积聚的“功德”,在朝山“后拥队”中的“万民伞”^⑧上——载明。伞沿上的这些名字,是对功德的张扬,同时也表明了村社的整体性。



与内向整合不同,社庙之间的外向整合,通过朝山庙会的进行,显示出村社力量的均衡态势。三月十五日朝山庙会的正日,“三会”出会的道子是由同样的三部分组成的:仪仗队、娱乐队和后拥队,仪仗队在其中占有特别重要的地位,每个道子都在仪仗队中极力显示本村社的整体实力。仪仗队无须鸣锣喝道,由标志“社会”名称的“头旗”首先亮相。这是关系到村社“门面”的旗,^⑨重约六七十斤,由身强力壮的年轻人轮流交接。紧接着头旗的护神队,意味着“社会”以神力来表现村社力量的源泉所在。护神队三部分:背神者、黑探、白探。^⑩据说,一路上菩萨不能背倒,否则对菩萨大不敬,全会在一年里将噩运临头。每个“社会”都用神话传说来支撑庙会仪式,村社一年的祸福系于一发、一时、一身。

“三会”朝山庙会的表演过程,真正体现迎神赛会“赛”的特征。“三会”汇集铁心桥后,以“抢地盘”拉开迎神赛会的序幕。各会派一名壮实小伙子手举头旗冲向山头,将本会头旗最先插上山头的,就算抢占了山头,为全会人讨得了头道吉利。“耍头旗”相当于杂技表演,耍者一会儿将头旗支于掌心,一会儿支于头顶,或者还置于膝盖、肩膀和脊背上。这是一场比力、竞技、斗智的比试。“跳香炉”是又一项竞赛活动。各会先派一名道义高深的人充当“被神扶持者”。他身穿红色绸缎裤,赤膊上阵,看上去似乎神志不清,意识已依附于神。三人首先围着香炉旋转,当炉中香火燃旺时,突然腾空一跃,立于香炉边缘,双手握剑,砍向自身的脊背,一般都安然无恙。参赛者如果功夫欠佳,也会掉进香炉或血溅庙场。“跳香炉”的仪式意义是什么呢?

这无疑是一种“地方性知识”(local knowledge),对此,阐释人类学家提醒我们,必须以“主位观”的视角进行索解。^⑪每年农历三月,附近居民还在铁心桥举行马匹会:

马匹会者,相传为草头神(乡间不列正祀之神,如五通等类)所附,乡人有疾病或患难,向神前许愿,愿充马匹,来年届赛会期,其人即状类疯狂,失其本性,而扮所谓马匹。



扮演马匹者即类本文所谓的“被神扶持者”：

袒其身而赤其足，下着及膝红布短裤一条，面涂彩色，状如戏剧中之恶鬼，手执锐利宝剑，寒光逼人，形状极为可怖，导以乐器及仪仗等属，一路跳跃而行。

接着的表演其实就是“跳香炉”：

既至庙中，一跃而登院中铁鼎（即院中香炉，低者五六尺，高者丈余）之上。缘鼎沿作狂舞，不倾亦不坠。复引剑自砍其身，但见白痕累累，而体无纤毫之伤，鼎中香烛杂焚，火光熊熊。既而跃至鼎中，跳踉不已；最奇者，火竟不灼其肌肤，跳舞毕，即一跃而出，其跳跃仍如故。

这一系列行为给与会者以极大的震撼：“当马匹在鼎沿（或鼎中）跳踉时，善男善女以为神至，剑对马匹焚香燃烛，膜拜不已”；就连见多广识的与会记者亦不明就里：

神附人体之说，事属妄诞，但铁鼎之高，何以能登？宝剑之利，何以不伤？火光之烈。何以不灼？是真为理之不能解者。

于是“当地人”只能把这一切归之于扮演者的虔诚：“其有扮马匹，而心不虔者，每天引剑自砍或缘鼎跳跃时，辄发生皮破流血、火焚肌肤等事，甚且有生命之虞。”^②

按照“当地人”的信仰逻辑，心诚则灵，就可得到神灵的护佑；正像在巫术世界里神力可以转换成人力（神附人身）一样，在这里，人的功夫被解释成神的力量，它们都基于“人神相通”的朴素原理。如果说“马匹会”表达的是家庭和个体的虔心，那么，东岳会代表的则是社区整体的虔诚，虔诚就能得到神的偏护，增强社区的力量。在整个表演过程中，各会在每个环节都在进行着力的较量；与其说是神力的较量，不如说是社区整体实力的显示。

四

令人深思的是，三个实力不相上下的村落在没有一个统一的祭祀组织的情况下，怎么会走到一起的呢？换言之，朝山庙会所形成的松散的村落联合体是如何形成的呢？三会所崇奉的神灵是我们探寻这个问题的可能线索。前已提及，三个村落所信奉的实际上是一个共同信仰：



驱病禳灾、佑民平安和丰衣足食。共同信仰源于圩区人民所面临的共同的生存问题。在圩区,几乎年年汛期都要受到洪涝的威胁,其中暴雨是造成洪涝的主要原因。据1910年《上元江宁乡土志》记载,圩区“淫雨不止,江潮泛溢,则防护为难也,是之谓泽乡之农”。洪涝灾害不但影响农业生产,而且引发许多疾病。“三会”都在寻求更强有力的神灵的庇佑。在一般百姓的心目中,东岳大帝是远远凌驾于土地神之上的。于是极可能的情况发生了:“三会”中的某一会首先至铁心桥朝拜东岳帝,让其菩萨与东岳帝建立起隶属关系,企图在信仰上驾乎其它二会而上,打破原来相对独立的均衡态势。可是后来,人们发现,另外两会也如法炮制,与东岳大帝建立了隶属关系。当这一过程结束时,均衡重新恢复。

推究圩区均衡—失衡—均衡的演变过程,人们发现,它实际上是处于盘根错节的“权力的文化网络”(culture nexus of power)中的社区组织对于文化资源的争夺和重新分配过程。^③在南京中华门外第一大圩的周岗乡,聚居着2万乡民。对于水利资源的紧张利用是他们赖以活命的根本。在地方政权涣散的清代和民国时期,周岗人自发盖起一座龙王庙,约定每年农历三月初三,各方将龙王神抬至龙王庙受祭,谁先到,谁就负责主持这一年的水利工程。^④在这里,市场、水利、信仰,以及各社村民之间的复杂的凡俗社会关系,最后通过“人神之际”的沟通,简化成神圣世界中的人神关系。

在松散的村落联合体形成的背后,人们不难想象,三个圩区的生民为了生存所进行的利益争斗和瓜分;但从根本上说来,它们之间并没有根本的利害冲突,而只面临着与自然进行斗争的共同问题,大约到清初^⑤便形成了基本稳定的社区关系格局。这一段也许充满着不愉快经历的历史已经湮没,但通过朝山庙会的“化石”,在社区生民的集体记忆中保存下来。

①郭于华主编:《仪式与社会变迁》第3页,社会科学文献出版社2000年。

②《江宁县志》第92页,第843页,档案出版社1989年。

③据1929年的统计,南京西南郊滨江圩区的农家,每户平均人数不足4人,如时属江宁县的滨江区为3.3人,江东区为4人;据另一份1931年的资料,在南京当时所辖的23个乡中,与江东乡最近的西城乡,户均人数为4.45人,也是较低的。分别见张心一:《江宁县农业的调查》



“第二表,平均户数统计”,《统计月报》第1卷,第4期,立法院出版社1929年6月;《社会特刊》第2期,南京社会统计局1931年4月。

④许萃:《南京江东乡的朝山庙会》,《东方文化》第1集,东南大学出版社1992年;以下相关叙述,未注明出处者,皆见于此,为论述的连续性,不赘。

⑤或者即使有土地会,当朝山庙会兴起后,也自然让位了。

⑥会脚,又称庙脚,是江南庙会的专门名词;简单地讲,就是庙会的辐射范围。参见尹树民:《从戍子拜庙说起》,《中国民间文化》第18辑,学林出版社1995年。

⑦这大概是南京滨江圩区的普遍做法。在江东近邻的二圣庵庙会(二月二)和方溪庙庙会(三月初三)上,有抬“神亭子”之赛,散会后,神亭由村民轮流保管,并负责来年的出会。见《江宁县志》第284页,南京出版社1990年。

⑧所谓“万民伞”是一种用各色丝绸制成的圆顶形伞,伞用一直杆支撑,圆顶周围挂许多长方形绸带,写着捐赠者的姓名。

⑨头旗的制作也十分卖力:用一根长约两丈的整根毛竹作为旗杆,杆内节节打通,灌入黄沙;把杆的表皮修整平滑后,缠上麻丝,加以油漆,绘上龙纹;旗杆顶端飘扬着丝绸质料的长方形旗帜,各社的会名就绣在上面。

⑩背神者,大多是年轻人,将装有菩萨的神龛扛在肩上,轮换前进,身穿白色老帆布的白探,紧靠菩萨两侧,身穿灰色老帆布的黑探,护卫在菩萨之前。

⑪从知识社会学的角度看,“地方性知识”即“当地人的观点”(native's point of view),美国解释人类学家克利福德·吉尔兹(clifford Geertz)指出,这一“文化持有者内部的眼界”是“人类学理解的本质”。见[美]克利福德·吉尔兹:《地方性知识》第1部分第3章,中央编译出版社2000年。

⑫高尚细:《纪新都四乡之马匹会》,《时报》1928年5月18日。

⑬所谓“权力的文化网络”,美国汉学家杜赞奇说,它包括不断相互交错影响作用的等级组织(hierarchical organization)和非正式相互关联网(networks of informal relations):诸如市场、宗族、宗教和水利控制的等级组织以及诸如庇护人与被庇护者、亲戚朋友间的相互关联,构成了施展权力和权威的基础。“文化网络”中的“文化”一词是指扎根于这些组织中、为组织成员所认同的象征和规范(symbols and norms)。这些规范包括宗教信仰、内心爱憎、亲亲仇仇等,它们由文化网络中的制度与网络交织维系在一起。这些组织攀援依附于各种象征价值(symbolic values),从而赋予文化网络以一定的权威,使它成为地方社会中领导权具有合法性的表现场所。见杜赞奇:《文化、权力与国家》前言,江苏人民出版社1994年。

⑭《江宁县志》第887~888页。

⑮该地明清才相继开发。

(小田:苏州铁道师范学院历史系教授、博士)

