

民间信仰的恢复 与重建

——以侯村女娲信仰个案研究为例^①

◎徐
芳

在以往女娲神话及其信仰的研究中,神话学者、民俗学者往往在大范围搜集资料的基础上,进行以文本为主的比较研究和溯源研究。^②对文本进行研究固然重要,可文本形成和变异的具体过程,也值得探讨,尤其是近些年,在全国民间传统重建热潮的带动下,与女娲相关的风物、女娲神话及其信仰都得到不同程度的恢复和重建,比如河南省西华县思都岗村的女娲城、甘肃省秦安县陇城乡女娲庙会等等。为什么会出现这些重建现象?重建的过程是怎样的?重建后呈现出哪些特征?这些问题在国内神话学界、民俗学界尚鲜有问津。

笔者认为,应当适当改变以往静态研究的方法,尝试从具体个案入手,关注神话及其信仰的具体展演过程,扼住文本形成的特定的“情境”(context),将文本与情境结合起来进行过程性考察。^③这里,本文欲借山西省洪洞县赵城镇侯村的女娲陵庙的修复事件,描述其相关神话信仰在当地传承和重建过程,力图展现在当代民间传统重建的背景下女娲神话及其信仰的生存状态和复兴规律。

笔者于2000年7月至2002年2月期间,先后在山西省临汾市洪洞县侯村进行了4次田野考察,在较为详细地了解了当地民众生活的



基础上，对村落庙宇的修复进行了全过程的跟踪调查，同时也对村落中流传的神话、信仰存在形态以及相关的情况进行了调查，共走访了 18 位信息提供人，采集录音、图像、文字资料若干。在此，对参与、支持调查的当地村民表示感谢。

一、侯村女娲庙的重修

1994 年的春天，山西省社科院研究员孟繁仁来到侯村，考察女娲陵庙的现状，撰写了《修复和开发我省珍贵的旅游资源——女娲陵庙》一文，“受到了有关领导的重视”^④。这掀开了侯村女娲庙修复的序幕，也掀起了当地女娲信仰恢复的热潮。

1. 侯村及女娲庙

侯村，位于山西省临汾市（2001 年 5 月由“地区”改称为“市”）洪洞县赵城镇东南约三公里，东依霍山，西近汾河，素有“洪洞第一村”之称。该村因曾为商周时期的诸侯受封之地而得名。1984 年，山西省考古研究所在这里发现了陶窑、墓葬和许多新石器时代的骨器和石器。经考证，考古工作者将这处遗址确定为“陶寺文化侯村类型”，年代约从公元前 2300 年到公元前 2000 年，持续发展了 300 年左右，属龙山文化之列。^⑤

侯村原为城堡式格局，四周都有城墙和城楼，不经过四座大门很难进入村内。如今，只有西门保存得还算完好。20 世纪 70 年代，村委会接受在外工作的侯村人的建议，组织人在西门上题写了“女娲故里”几个字，使它成为该村的一个标志物。同时，洪洞县在村南建立山西山维集团，生产维尼龙。受到工厂规划的影响，整个村庄按照城镇格局进行了一次改造，形成了一种包围型的态势：村民居住在中间，周围被耕地和工厂环绕。如今的侯村已经初步呈现出城镇化的迹象。

全村现有 5350 人，共 1160 户，分 17 个村民小组。^⑥改革开放以来，

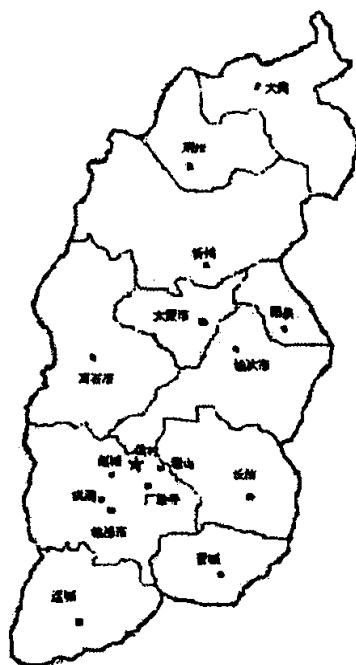


图 1 侯村在山西的位置





图2 村西门上的“女娲故里”

侯村的经济来源由解放初的以农为主转变为农、工、商相结合的多种渠道,村落经济状况明显好转。2001年,村民人均年收入为2389元,比以前有了较大幅度提高。每家每户基本上都装有电视、电话,购买了摩托车,与外界的联系步入了现代化。可以说,工业化、现代化对这里人们的生产生活产生了不小的影响。

在人们的日常生活中,我们不难发现民间信仰的影响;然而,当地民间神灵信仰的程度已经趋于淡薄,信仰行为也趋向了简单化,主要的集体活动减少或分化成由家庭或个人为单位来完成,像祭祖、祭祀天地、祛邪避灾等。至于村庙的祭祀也是如此。解放前,村里有许多庙宇建筑,如“三官殿”^⑦、“水神殿”、女娲庙等,供奉着女娲、送子娘娘、龙王爷等神祇^⑧。乔润福(男,72岁,不识字)老人说,庙在的时候,人们经常到这些庙里上香,天旱时到龙王殿里祈雨,播种之后到三官殿里祈求风调雨顺,没有孩子就到女娲庙里求孩子。但这些建筑,在解放前后和“破四旧”中被毁掉。失去了庙宇的依托,相关的神灵信仰或被迫中断,



或变得零散、个人化。只有对女娲娘娘的信仰活动在近年来庙宇的修复下重新变得活跃起来。

侯村女娲陵庙,原位于村东北的高台地上。其中的女娲庙,在宋代碑刻上称为“女娲庙”,元代称为“娲皇庙”,村里人大多叫“娘娘庙”或“奶奶庙”。从相关文献的记载^⑨和村民回忆中都可以看出,这座女娲庙是受历代皇帝供奉和祭祀的国家正庙,但建于何时却无从考证,几千年来,它经历了几次大的重修^⑩。直到清末,该庙基本保持着原有建筑的概貌:它是个相当大的建筑群体,包括仪门、戏台、钟楼、鼓楼、宋元碑、正殿补天宫、子孙娘娘楼、古柏等。解放战争时期,女娲庙受到了严重破坏,大多数建筑毁于战火之中。解放后,村委在原址上建起了侯村小学,四周被村民的房屋包围了,只有三株古柏和宋元石碑还保存尚好。

2000年农历三月初十,修复之后的女娲庙焕然一新,举行了新的庙会。新的女娲庙是按照一般文庙规格建造,坐北朝南,东西长15米,南北宽10米。申正元说,在庙宇的前檐上,本打算绘制女娲造人的图画,让人们知道女娲的一些事迹,但是手头没有资料,加上工匠的水平有限,只好改绘山水图像。

庙内正中供奉着高1.2米的木牌位,上写“上古娲皇圣母之位”,没有塑像。《洪洞县志》中记载了侯村女娲庙“拆塑更木”的原委:乾隆十七年(公元1752年),皇帝准太常卿金德英之奏,认为当地是“淫祀”,将侯村娲皇圣母庙中“袞冕执圭”的女娲彩塑拆毁,用木质牌位替代。自此之后,侯村女娲庙中就再也没有塑像了。然而,村民对此有着不同的解释:“咱这个庙为啥没有塑像?这是个传说,为啥没塑像,原先是有塑像的,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,那供的那个像就是我们侯村的。”^⑪

牌位的旁边有一副对联:“黄土抟人万物皆生,炼石补天惟我独尊。”牌位左右各有一泥像,只有泥胎。申正元说,左为孔子,右是观音,他们想等将来正殿盖成之后,就把女娲娘娘“请”过去,再将这里建成佛儒道





图3 侯村女娲庙里的牌位

混融的“三神殿”。木牌位的背后还有一泥胎,前有牌位上书“子孙娘娘之位”。其实,原来的建筑中,子孙娘娘被单独供奉在子孙娘娘楼里。据村民申云天(男,72岁,村委会看门人,小学毕业)回忆,子孙娘娘像是坐像,大约一人高,面目和蔼,身穿红衣服,手放在腿上,腿上还趴着几个小孩。如今重修时,把它移至女娲正庙里,也算是一种“升级”吧。

殿前立有一些新碑,记载着捐款者的姓名。这次修复有个不成文的规定,若捐款50元以上的就集体立个碑,1万元以上要单独立碑。在庙前中央,有用砖砌成的、一米高、直径约两米的池子,这是村民用来“烧枷”的地方。^⑩

2. 村民重修女娲庙

可以说,这次修复的初衷并非出自民间,而是“为了倡导现在的精神文明建设、发扬祖国传统的优秀文化,同时也促进当地旅游事业的发展”^⑪。然而,修复工作进入实质性阶段之后,民间的力量开始登上了舞台,成为了表演的主角。这些民间力量是一种“非正式权威”^⑫的力量,由侯村的民间精英人物组成。他们大多是村里的退休干部和教师。前



部分人曾经是国家权力的地方代理人，在他们淡出了政治领域之后，转而从事乡土传统的重建。他们充分利用自己在位时所获得的政治资源，在国家政策许可的条件下，为村落庙宇的重建做了很多的努力。像刘斗娃（男，72岁，小学文化）这样的人，在村里干了三十多年，一直从通讯员做到村支书，“与上面的领导们都很熟，加上他的大儿子现在又在北京当官，联系外面、筹钱的事情多亏了他”^⑯。他自己也说：“咱什么本事没有，就是认识几个人。”可见，村落领袖的政治才华在女娲陵庙的修复过程中得到了新的展示，这也是对其如今政治才华无从施展的一种补偿。而后部分退休教师像申正元、申海瀛等，大多是村人公认的知识渊博、经验丰富的人，他们在村民中间有着很高的威信。比如，重修期间对女娲陵庙的来源、历史等情况的“考证和研究”，村民们就比较信服他们的观点。大家认为：“他们读过书，懂得多，一般他们说得比较准确。”因此，大家推举他们出来组织这件事，还说：“这事不靠他们，靠现在那些干部就办不成。”但是在这些“权威”看来，他们并没有什么特别的地方，只是觉得“国家给他们几百块钱的工资，在家里坐着也是坐着，老了还可以给国家、村里做些贡献”^⑯。

这些侯村的民间精英首先发动成立了“修复女娲陵庙领导组”。这个组织除了以上两类人之外，还囊括了县乡政府的领导和村委会的干部。由于这次修复一开始就打着“恢复地方文化，发展地方经济”的口号，因此这些精英们邀请县政府旅游局的领导来挂名担任组长。县里的领导作为中央政府政策的实施者，基本上是遵照国家提供的文化建设规划开展他们的工作。他们与地方的民间权威有合作的地方，也发生冲突。例如，他们答应后者挂牌来做修复组长，但在具体实施过程中，往往有不同的意见：女娲庙的修复还在计划阶段时，刘斗娃等人曾提出侯村小学占了女娲庙原来的地方，想把学校迁出来，在原址上建正殿。但这一想法遭到了县里的坚决反对，他们认为“百年国策，教育为先”，不能因为要盖庙就把学校挪个地方。最终，申正元等人的想法未能实现，新修的女娲庙建在了学校的旁边，而且规模比预想的要小。当然，有时候出于地方文化认同的原因，这些地方领导也会采取与国家不同的策略，对民间的一些自发行为（比如“刨娃娃”这种与计划生育相违



背的做法)采取“睁一只眼、闭一只眼”的态度。

笔者在调查中发现,侯村民间的权威力量对于县里领导的表现比较满意,因为政府的参与为这次修复提供了正式的制度保证和一定的资金来源。然而,他们对村里的干部却颇有微词,因为村长和书记在这件事上也只是挂个名而已,“有时候开会也不来,什么事情都不管”。申正元曾经抱怨说:“村长只顾着自己开工厂,忙着捞取个人好处,对这种不挣钱的事情总是推三托四的。他们要不是害怕娘娘将来不保佑他们升官发财,才不会参加呢。”

由于修庙需要筹措很多的资金,申正元等人还尽可能争取村里的“在外力量”。所谓“在外力量”是指那些年轻的时候就离开家园、外出闯荡,如今大多已经取得社会的认可,并有了一定的政治或经济地位的人。怀着对家乡的怀旧意识或是受地方亲友的委托,他们愿意促成地方庙宇的重建。同时,他们也被当地政府视为重要的政治经济资源,他们提出的一些观点和意见,大多能被接受。这样也对女娲庙的重建有利。

领导组成立之后,申正元等人召集村干部、各队负责人开了几次会,商量筹款、宣传、分工等事情。为了扩大影响,他们印刷了一本宣传侯村女娲庙修复的小册子。这本小册子名为《中华之母——女娲》,其前言中这样写道:

凡事都有个目的,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,借古鉴今,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。

这个前言似乎是从官方的立场出发的,但主要想说明的是地方象征性建筑和地方认同的重要意义。它借助于官方的某些政策和口号为自己的所作所为争取合法性和政府的支持。



在侯村这些民间精英的大力宣传和精心组织下，大部分村民投入到庙宇的修复活动中。但是对于以上这些官方政策与民间精英的矛盾和互动，村民认为与他们的生活关系不大。他们关心的是，神明是否灵验，能否满足自己的要求，使自己过上更好的日子。他们如今出钱出力，也为了“将来庙会搞起来，有人来旅游，就是卖冰棍、照相也能挣钱”。

由上所述，在侯村女娲庙的修复过程中，地方民间力量一直具有主动性和支配性；村干部则处于不同的目的，消极地被这种民间力量所吸纳，参与到活动中来；广大民众从自己的利益和需求出发，其积极也被充分调动起来。这个庙宇重建的过程是几种不同力量从各自不同的目的出发，实施不同的文化策略（Cultural Strategy）导致的结果。

二、当地女娲信仰的恢复与重建

在女娲陵庙轰轰烈烈的修复过程中，当地的女娲信仰也由先前地下的、零散的消极活动转变为公开的、大规模的积极传承了。除了日常生活中的信仰恢复之外，农历三月初十的庙会再次“火”起来。

清末民国时期，女娲庙会曾经是侯村经济发展的支柱之一。在申正元根据村里老人回忆写成的《三月初十侯村女娲娘娘庙会》一文中，他这样描述清末民国时庙会的盛况：“会期都有戏剧助兴，一般情况下一台戏唱四天，如遇丰年，就两台戏对着唱，老百姓叫‘对台戏’。会期京广货棚、饮食摊点、农具市场、牲畜交易，庙里庙外，连成一片，差不多要占侯村面积的三分之一。来赶会的有本村的，也有安泽、浮山、汾西等周边各县的，年年都是人山人海，络绎不绝。”^⑩解放前后，由于庙宇被毁，女娲庙会也由盛而衰。其后，“破四旧”和文革期间还曾经中断过。如今，伴随着女娲陵庙的修复，农历三月初十的女娲庙会又一次成为全村乃至方圆几里的信仰中心。

求子还愿仍是庙会的主要活动之一。农历三月初十这一天，人们（主要是妇女）涌向女娲庙，在庙里烧过香，就到庙后陵前“刨娃娃”。在这个土丘中，有一些拇指大的小石子儿，当地人称为“料角石”。如果从中刨出来的石头是长形的，就代表男孩。求子者悄悄用事先准备好的



黄表纸包好，揣在怀里，一路不说话。回家之后，悄悄把它压在土炕的席子底下。要是三年之内得子，便是娘娘送的孩子。若刨出的石头为圆形，就说明是女孩。求子者就在附近找一安静处，大哭一场，用哭声告诉娘娘今年没有刨上儿子，明年还来。求子，可以自己为自己求，也可以婆婆为媳妇求。

如果求子成功，就要在来年三月初十这天到庙里还愿。如今的还愿形式可谓多种多样。一般视还愿者许愿的大小和经济状况来决定。通常情况下，是自己蒸些馍，拿几张黄表纸，到庙里来献（就是叩头祭拜）；如果许了要还小孩，也要一并把纸或布做的小孩带来，放在牌位或神像前；如果许下唱戏，就要在庙会这天唱大戏，唱戏的钱由许愿人来出，而且他还要极力邀请村民和亲戚们都来看戏。

如今庙会上，村民们还常常会讲到女娲庙会上求子灵验的传说。据说，村里 75 岁的仁定当初就是其母亲“刨娃娃”得来的儿子，当时他们家有钱，是富农，就许愿要唱戏还神，后来真地唱了三天三夜。还有一位 82 岁的申白女，当初她没有儿子，就过继了其大伯（也就是丈夫的哥哥）家的男孩。60 岁时，她还没有孙子，就到女娲庙上为儿媳求了个儿子。她说当时家境不好，就蒸了些馍，没有唱戏酬神。

庙会这一天，除了求子，人们还会带着自己的儿女来到庙前“烧枷”，以求娘娘保佑孩子健康成长。这种“枷”据说是很久之前女娲娘娘防止老鹰叼吃小孩而发明的。它用谷秆圈成三角形，套在小孩脖子上。以前圈上还插满刺尖朝外的皂角，现在改用黄表纸缠一圈。这种“枷”是小孩的护身符，在庙会上到处都能买到。许多妇女买来给孩子带上，先让孩子在娘娘庙前磕三个头，再到庙前的“烧枷池”中把“枷”烧掉，“就算是在娘娘那里报了个名，娘娘会保佑这孩子平安长大的”^⑩。如果孩子年龄太小，就在家象征性地在脖子上戴一下，然后由大人拿到庙上烧掉。这样的活动要持续到 12 岁孩子长大成人。村中现在还有着这样的歌谣：“远古时候真可怕，空飞雕鹰叼娃娃。奶奶^⑪宝枷脖子围，长大才能卸下它。”^⑫这一习俗也在庙宇重修之后重新“火”了起来。

庙会期间，除了唱还愿戏之外，大多是酬神戏。这种戏现在一般是由村委组织的。申正元听老人们说，以前的戏从三月初就开始，到三月



十五左右结束。当年蒲剧界的老艺人曹福海、王存才等都在此献过艺。当时还流传着顺口溜：“宁误了吃肉喝酒，别误了侯村庙会看存才杀狗。”当初戏台就设在正殿对面的戏台上。唱戏的目的有两个：一是娱神，让女娲娘娘高兴；二是娱人，赶庙会的群众也在祭祀活动中得到快乐。如今庙会上的唱大戏，由于戏台转移到村南的活动中心，第二个目的占据了主要的位置。唱戏时间也缩短为初九、初十和十一这三天，一天演两场，多数是蒲剧，白天折子戏，晚上拉本戏。这些戏吸引了方圆几里的人来看，热闹非凡，人头攒动。

除此而外，庙会期间还有物资交流会。各类摊点密布，卖的有“枷”、布娃娃、黄表纸以及布匹、衣服、各种小吃、日用品等，吸引了众多赶庙会的人。

总的看来，侯村现今的庙会以神庙为中心，是融会了由进香、祭祀、祈福、许愿等组成的信仰活动，加上集市贸易、民间艺术、民间娱乐和小吃等组成的一种群众性民俗活动。它所蕴含的功能在现代社会中对发展地方经济、愉悦民众生活、促进地方认同等方面的作用不可小看。

三、问题和讨论

1. 女娲信仰恢复的原因

侯村女娲陵庙的重建和女娲信仰的恢复，是 80 年代以来洪洞地方传统再创造的一个组成部分，也是更为宏观的场境当中所谓“民间传统重建”的组成部分。为什么现代化过程中民间信仰没有随着社会变迁的拓深而消失，反而在此过程中得到复兴与重建呢？结合侯村女娲信仰的个案，笔者认为其原因主要有以下几个方面：

（1）官方意识形态控制的“松懈”和文化策略的改变。

当代中国民间信仰的复兴与重建，与 20 世纪 70 年代末期以来官方意识形态对民间控制的相对“松懈”和中央政府文化策略的变化有关。十一届三中全会以后，国家政策的中心由政治斗争转为大力发展经济。“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。”^②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,那些曾经被压制的、被国家权力称之为“迷信”和“封建”的、但在村民看来符合其生活和心理需要的民间信仰,就被村落的“领袖们”加以重建,并且在新的历史条件下赋予其新的意义。

另一方面,改革开放以后,为了重新确立中华民族的认同意识,官方意识形态运用比较具有历史文化内涵的象征取代了以前的强制性政治认同。在此过程中,官方意识形态运用了许多民间传统文化的因素,比如像黄帝、炎帝、孔子等,许多政府部门还组织了对黄帝陵、炎帝陵等的纪念、祭祀活动。这就从直接的层面上自上而下地为地方文化的自我发挥提供了空间。

由此可以看出,官方意识形态和民间文化不像比喻的那样,是一种阵地战和游击战的对抗^②,它们之间不只是存在对立和冲突,它们也有互渗、合作和统一。在侯村的个案中,我们就可以看到官方和民间的复杂关系:女娲庙宇的重修,起始于政府“发扬精神文明、发展地方经济”的倡导;重建过程中,民间权威通过各种方式争取官方的支持和地方政府的参与,因为有了地方政府与民间权威的合作,庙会和信仰的重建才获得了它的正当性和合法性;当然,地方政府和民间权威也有矛盾的一面,像前面提到的关于学校搬迁和重修庙宇的冲突就是一例。

(2)寻求地方经济的发展。

侯村的女娲庙和女娲信仰得以重建的另一个重要原因,就是地方政府力图利用地方文化传统来搞活地方经济。其中之一是用传统吸引游客,开发地方旅游事业。这一点在《中华之母——女娲》的前言中已经被明确地提出来了:他们重建女娲庙的目的之一就是为了推动地方旅游事业的发展。从村民的角度来讲,他们参与到修复过程中来,一部分原因也是为了“将来庙会搞起来,有人来旅游,就是卖冰棍、照相也能挣钱”。

侯村的庙会曾是村落经济收入的主要来源。“国家实行政策开放和经济体制改革以来,改变了原来庙会只举行祭祖、拜神的单一功能,逐渐演变为多功能综合活动,使其成为当地的社会活动中心和物资交流的场所,人们利用这个场所出售产品,购买生产生活的必需品,当地



的政府部门也利用这个场所来搞活经济，促进社会发展。这种功能被称为‘文化搭台，经济唱戏’。”^②

重建之后的民间信仰“被权力政治资本发明为能够生产经济效益和社会效益的文化资本，意欲通过它产生社会效益，带动饮食、住宿、购物、交通、招商、引资等第三产业的发展”^③。这样以来，这些文化资本也开始介入到地方的现代化建设之中，而这些曾被视为“封建”、“迷信”的地方民间信仰才有可能在现代性话语中获得合法地位，并获得广泛的社会声誉。

(3)寻求文化认同的结果。

民间信仰的重建并非只是为了旅游开发，获得经济利益，它还代表着当地民众对自我认同(self-identity)的一种努力，这也是民间信仰重建的重要原因之一。在村落里，尽管彼此之间存在着许多差异性，但是村民还是感受到他们之间共享有相同的地缘、同质的文化，因而要选择和建构一种象征的共同体，给作为共同体的村落制造一种特殊的感情和心理状态。因此，当地民众会“通过大众媒体、印刷品、民俗复兴以及向旅游者展示等方式来表现自己的传统”^④。在这种表现的过程中，民众突出自我定位，以便自己的传统性得到注意，并借此表达出对本地文化的自豪感。侯村的女娲陵庙和信仰的重建，也是人们为了增强和保持其地方文化认同、恢复地方民间传统而付出的一种努力。当地人认为女娲曾经造福于侯村的人们，因此，她“最后长眠在赵城侯村这块宝地上，完全是顺理成章的事情”^⑤。女娲庙则完全按照皇宫的形式建造，还受到过历朝历代诸多皇帝的祭祀，享受过“国家级”庙宇的待遇。此外，像“刨娃娃”、“烧枷”这样的习俗，都是侯村所独有的。由此，侯村村民借助这些来营造和保持村落里的认同，也通过这些与其他村落区分开来。可以说，这里的女娲陵庙、女娲信仰是村民社会文化认同的一种标志和象征。

民间信仰的重建是一个复杂的过程，以上的原因只是民间信仰得以重建的几个方面，这几方面的原因经常交织在一起，共同对民间信仰的重建发挥作用。

2. 女娲信仰恢复的特征



通过前面的描述和分析可以看出,侯村女娲信仰的重建并非是民间信仰完全意义上的复兴,而是其在当代情境下,怀有不同目的、不同动机的人们对地方传统予以不同选择的“重建”过程,是人们选择性地构架过去以与当代的影响共鸣。这从政府、村民等各个方面都有所体现。

从政府的角度来说,它在提倡、利用地方文化传统形式的同时,也排斥那些被认为与官方意识形态不同的形式,比如说,对于所谓“封建迷信”的东西,像村民中流传的“女娲显灵附身之说”,它就持反对的态度,不允许公开宣扬。在修复女娲庙的时候,它不可能把这种民间行为放在首位,不可能对原来的文化传统全部吸收,从对庙宇地址的选定一事上也可以看出政府的立场与取舍。

从发展地方经济的角度来看,为了使地方文化更具有吸引力,只能把该地区最具有传统、最富有特色、最有影响力的民俗文化事象给予充分的恢复和展现,其他一些“普通”的民间传统则被淡化或遗忘了。侯村的这次恢复就是这样,他们并没有按照原来的图纸复原所有的建筑物,只是重建了其中的女娲庙;他们在庙会中展示的各种行为习俗,只是原来的一部分,因为其具有鲜明的地方特色,被重点拿出来进行展示。此外,从这个角度出发,这种恢复还带有极大的人为性,像庙宇的规格、雕刻以及“三官殿”的设想都是人为的结果。

而对于民众来说,他们对民间信仰也有自己的扬弃观:神明灵验与否是决定庙宇香火是否旺盛的主要因素。那些“能够”解决人们现实生活中的苦难、满足村民信仰心理的行为习俗日渐兴盛,相反的则在社会发展过程中自然淘汰。

所以说,不论从哪种力量的角度而言,当代民间信仰的重建都是他们从各自不同的目的出发,根据不同的文化策略选择出大同而小异的诸多民俗事象并有机地结合在一起,来为各自的现实生活服务。

从以上的分析中可以看出,侯村女娲信仰的恢复与重建,与其他地方民间信仰的恢复与重建相类似,是“特定时期的一种产物”。就整体情况而言,当代中国大地上掀起的这股民间信仰重建的浪潮是一种极为复杂的社会现象。它的产生是多种原因相互作用的结果:它与 20 世



纪 70 年代末以来官方意识形态对民间控制的相对“松懈”以及中央政府文化策略的变化有关,是民众寻求文化认同的结果,也是开发民俗旅游事业、促进地方经济发展的途径之一。与信仰相关的庙宇的修复则是地方政府、村落民间精英、民众等多种社会力量运用不同文化策略共致的结果。而信仰的恢复和庙宇的修复还是一个有选择性的过程,这种选择性因主体、目的、策略等的不同呈现出一定的多样性。这些现象都值得研究者予以深入的关注和研究。

①本文的写作得到了北京师范大学文学院杨利慧副教授“教育部高等学校优秀青年教师教学和科研奖励计划”项目的支持,属于该基金项目“当代民间口承神话的传承和变异”中的一部分。

②参见杨利慧:《女娲的神话与信仰》(中国社科出版社 1997 年)、《女娲溯源——女娲信仰起源地的再推测》(北京师范大学出版社 1999 年)、《民间叙事的传承与表演——以女娲神话为例》(在“民俗学学科建设及人才培养研讨会”上的讲话,未刊稿。2001 年 11 月 23 日)。

③参见杨利慧:《民间叙事的传承与表演——以女娲神话为例》(在“民俗学学科建设及人才培养研讨会”上的讲话)。

④在调查过程中,总有村民向笔者说起,他们这次修复的报告直接递到了第四届世界妇女代表大会上,受到很大重视,冰心和陈香梅还给他们题词呢。事实上,笔者在调查中确实见到了冰心先生和陈香梅女士的题词被做成碑刻。

⑤参见山西考古研究所:《侯村新石器时代遗址调查报告》,《三晋考古》1990 年第二辑。

⑥以上数字为 2000 年人口普查的结果,均由该村统计石械杆(男,44 岁,高中文化程度)提供。

⑦三官指的是尧、舜、禹。

⑧参见《侯村女娲庙修复图》(草图),由申正元提供。申正元,男,65 岁,大学毕业,中学退休教师,此次女娲陵庙修复的负责人之一。

⑨参见《洪洞县志》卷二十九“陵墓”、卷三十“艺文”,第 104、123 页,洪洞县志编纂委员会,孙奂仑修,张青点校,山西人民出版社 1992 年版。

⑩如:宋代 973 年重修,元代 1267 年、1323 年两次重修,明代也有两次。重修的原因是多方面的,如火灾、地震、人为破坏等。

⑪讲述者:申海瀛;讲述时间:2001 年 7 月 24 日;讲述地点:女娲庙前;采集者:徐芳。

⑫详见下文“当地女娲信仰的恢复”。

⑬参见《中华之母——女娲》,洪洞县女娲陵寝修复领导组编印,第 1~2 页。

⑭参见王铭铭著:《社区的历程》,天津人民出版社 1996 年版,第 155~165 页。

⑮申海瀛语。申海瀛,男,61 岁;小学退休教师,中师毕业。他也是这次庙宇修复的负责人。



之一。

⑯申正元语。申海瀛也曾经说过类似的话。

⑰参见申正元:《三月初十侯村女娲娘娘庙会》,第1页(打印稿)。

⑱孔小英语。孔小英,女,50多岁,初中文化程度。

⑲指女娲。

⑳参见村民刘北锁编著:《山西省洪洞县赵城侯村女娲皇陵故事(一)》,2000年,第8页。

㉑参见刘铁梁:《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》,《仪式与社会变迁》,社会科学文献出版社2000年版,第299页。

㉒参见高丙中:《居住在文化的空间里》,中山大学出版社1999年版。

㉓参见何元智:《西王母及其神话与信仰的功能》,《甘肃泾川与西王母文化》,国际华文出版社2001年版,第141页。

㉔参见刘晓春:《民俗旅游的文化政治》,《民俗研究》2001年第4期,第8页。

㉕参见[美]丹·本·阿默思(Dan Ben-Amos)、张华文译:《承启关系中的“承启关系”》,《民俗研究》2000年第1期,第121~122页。

㉖参见《中华之母——女娲》,洪洞县侯村女娲陵庙修复领导组编印,第47页。

(徐芳:中央财经大学中文系)

· 动态 ·

中国民间文艺集成志书编辑部工作会议在京召开

2004年2月12~13日,文化部民族民间文艺发展中心在北京召开了“中国民间文艺集成志书编辑部工作会议”,参加会议的有中国民间戏曲志、中国民间舞蹈集成、中国民歌集成、中国民间戏曲音乐集成、中国民间曲艺音乐集成、中国民间器乐曲集成、中国民间曲艺志、中国民间谚语集成、中国民间歌谣集成、中国民间故事集成等十套集成、志书的主编和副主编以及发展中心为文艺集成辛勤工作的人员。被誉为“文化长城”的中国民间文艺集成志书,经历了20多个春秋岁月,即将于2004年全部完成编辑任务。除继续做好出版工作外,会议重点讨论了年内举行的集成工作表彰大会、学术会议、集成工作展等问题。会议结束时,中国文联主席、十套文集集成志书总主编周巍峙先生发表了热情洋溢的讲话。他说,集成志书工作进行了20多年,今年就要完成整体编纂任务,20多年来,大家贡献了自己的聪明才智,也分享了其中的酸甜苦辣。十套集成是中外没有的、开创性的工程,民间文艺的收集工作不是从我们开始的,我们是在前人工作的基础上,利用国家的力量,动员民族民间文艺研究的专家学者、民间文艺爱好者,进行全国性的普查,在此基础上编辑出版十套文艺集成、志书,完成了民间文化的抢救和保护,意义是极为深远的。大家踏踏实实地做了20多年的工作,在集成胜利完成的时候要开好表彰大会、学术研讨会,要办好展览,很好地宣传十套集成工作的伟大意义。

(民讯)