

地方神祇的发明：药王邳彤与安国药市

徐天基

摘要：基于多次对河北安国县药王庙会的考察，文章关注一个神圣符号是如何被不同的社会群体“复写”的历史，同时，一个宗教符号如何在变迁中发挥着不同的社会作用并获得地方合法性？作为一种文化的再创造，邳彤如何被安国县的地方精英及药商形塑，又是如何发挥它的符号暴力的。伴随着一个神灵符号的生产，安国逐渐成为了中国北方最大的药材集散地。在药王庙会的符号场域中，多种话语交织并不断协商，异质性的群体对于同一符号秉持着相异而又相生的仪式实践和阐释维度。作为历史主体的皮场王、药王及邳彤，在复线的历史进程中嬗变且相互杂糅，复写着一个框架性的符号。

关键词：符号的复写 药王邳彤 安国药市

一个地域社会内部，对其共同享有的神圣符号(*shared sacred symbol*)如何呈现出差异化的表述和叙事策略？又是如何在多种话语的协调和综摄(*syncretism*)下实现一种实用性的互释(*pragmatic interpretation*)^[1]过程的？此种实用性的互释与意识形态化的阐释策略(*ideologized interpretation*)^[2]之间存在着何种张力，此种张力又是如何使一个地方信仰(*local cult*)在民众和地方精英的层次均被合理化并表征于作为整体呈现的地域文化体系内部的？这是本文所关注的问题。

在对材料的处理中，本文拟对三种原始数据进行比照，即庙刻、正史与口头传统。文献材料与民族志资料的参照使得一个地方信仰多维度地呈现，并作为一种复线的历史(*bifurcated history*)考察利用性的话语之外的历史性。历史话语之外的散佚的主体，作为替代性的社会事实，将其自身伪装于两种表述策略与话语的缝隙处，揭示着始终作为他者的自我^[3]。这些散佚的历史主体零星地分布在庙刻、正史

与口头传统之中。

正史材料主要包含《后汉书》、《资治通鉴》、《祁州志》、《祁州续志》等官方编修的文件,它们将地方宗教(local religion)中的多样性化约为“标准化”(standardize)^[4]的一致性(unity),其意识形态化的阐释策略将地方纳入国家的整体框架之中。此类文献中,被意识形态结构化了的表述压制了民众的宗教经验与其生活世界的呈现,历史的主体是作为国家的官方意志。第二类材料采用了诸如《药王庙碑铭牌匾录》、《药王庙志》、《药都安国》、《药都春秋》等半官方的材料,它们大多与文人阶层对地方宗教的参与有关。碑铭与地方传说集中反映了精英阶层对地方宗教生活的理解与诠释,一定程度上摆脱了政府对话语言说的特权,却并不完全代表民众的宗教经验及其对象征符号的理解与运用。田野作业和民族志提供了第三类的材料,它们为探讨地方宗教生活与村落社会结构的关系提供了大量的经验性的描述,最大限度地展现了民众的“实用性互释”(pragmatic interpretation)之过程。然而,文献与实际语境,三类材料之间的偏向性始终是难以调和的共同体,如何将三类材料糅合并呈现出一个地域社会中宗教生活的嬗变及其与不同社群之间的关系带有极大的挑战性。

本文以安国县的药王庙会与药市为个案,关注一个神圣符号在地方社会中如何被塑造并刻写(super-scribing)^[5],并展现其在官方模式与村落交往系统中所呈现的不同面向。对药王不同层次的表述相互矛盾却并行不悖。一方面,药王庙会由地方精英和药商所把持,在地域社会内部拥有着官方意义的合法性;另一方面,它又作为地区间庙会交往体系中的一个组成部分而存在,在当地的“讲礼”系统中扮演着重要的角色。对于不同的社会群体,它有着不同的内涵和意义。作为一个神圣符号,药王邳彤的神迹故事抑或其仙传在地方社会流布着不同的异文。这些互释性的异文在构建地方宗教的过程中,如何在一个语义链中相连并参与到一个相互交流并协调的符号体系的,这都有赖于对上述三类材料的参照性解读。

一、变迁之神:皮场王、药王与邳彤

安国地处河北省中部平原,即保定南60公里,位于北京、天津、石家庄大三角腹

地。邻县凡五：西邻定州市；南邻安平、深泽；东邻博野；北邻清苑、望都。境内地势坦荡，水陆交通发达，有“两京要路，各省通衢”之称^[6]。沙河与孝义河分别横贯境内南北，磁河、沙河、小清河汇潞龙河直泄白洋淀。汉置安国县，隋改义丰，唐宋置祁州（宋一度易名为蒲阴县）。元明清袭用祁州，民国三年复改为安国，1949年后沿用旧名安国^[7]。

安国药市位于县城南关，此为繁华商业区，亦系现药王庙所在。现药王庙坐东朝西，三进五开间结构，正殿主神是邳彤，后殿为药王寝宫（配祭灵婉夫人和灵淑夫人），南北配祭为十大名医。庙宇大体沿用清道光年间的结构。该庙原为皮场王庙，建肇于宋而扩于明，经成化、万历、天启、嘉庆、光绪、民国23年等历次翻修。据现有的碑刻材料看，明成化年间至清嘉庆九年，庙中主神皆为皮场王，药王庙亦被称为“皮王神阁”。如明成化“重修皮场祠记”碑所述：“皮场为州之灵神，祀典虽不列，而前朝封制具存，其恤民隐，药民灾…碑辞曰：祁之土神兮，曰皮场。”又如明天启二年“新建皮王神阁碑记”载：“上谷之蒲阴，有土神屡以医显灵，其医具在梦寐中，药饵与针砭均施，即有危疾，霍然良已。”可见，最晚于明成化年间，祁州的土神名曰皮王，并以梦中行医寿民显灵祁州。而现药王庙之称在当时尚无，碑记中出现的则是皮王阁或皮场祠。

皮场大王即皮场土地，其信仰宋代最盛，庙宇出现的先后顺序为衡阳、洛阳、相州、开封、杭州、苏州，至于祁州的出现要晚于以上各地^[8]。皮场土地先后得到灵贶侯、灵贶公、明灵昭惠显佑王等封赐。宋王栐《宋朝燕翼诒谋录》载：“相传皮场土地，主疡疾之不治者。徽宗建中靖国元年六月，诏封为灵贶侯。其后累封，明灵昭惠王^[9]。”又据南宋《咸淳临安志》所载，宋徽宗曾六次追封皮场王，其夫人也受了两次封赐，至理宗时又有加封，“惠应庙，即皮场庙。在城中者四所：一吴山，一万松岭，一侍郎桥，一元真观。按国朝《会要》东京显仁坊皮场土地神祠，建中靖国元年六月封灵贶侯，崇宁元年三月封公，四年闰二月封灵惠王，七月加封灵惠显通王。十月封其配灵婉夫人，十一月改封灵淑夫人。大观元年十一月改封明灵昭惠王，三月赐额‘显灵应感庙’及殿名曰‘享诚昭福’。”吴自牧的《梦粱录》中也有吻合的记载，在此不赘引。

通过以上材料可知，皮场土地的信仰在有宋一代，经皇封入典，已经被纳入国

家体系下的宗教符号体系。在此体系中，“皮场”、“明灵昭惠王”等称号已经获得了官方认可的合法性。但皮场土地的身份，在宋代已不确知。郑合成据《绀珠闲录》和《西湖游览志》推断其为张森，并述皮场乃是专治“瘍疾”的神^[10]；另有说皮场大王为神农氏^[11]、子皮^[12]或席旦者^[13]。从一定程度上说，皮场土地在此后渐具备了一种非个人化(impersonality)的神格，通过抹除掉原本的个人色彩和历史情景，它为地方社会的仪式实践提供一个象征性的符号。然而，这个符号本身并非是带有明确能指的所指，具有不断被替换和解说的可能性。这在明太祖朱元璋的宗教改革运动中有着明确表征，即皮场土地或许同城隍神^[14]一样，于明清两代一并经历着去人格化(depersonalized)的历史演变。

在安国，皮王的称号一直沿用至清嘉庆二年，是年的“重修皮王阁神碑记”载：“夫庙宇之建，肇于宋，扩于明，而当庙宇未建之先，旧有皮王阁一座，在今庙之右后北偏南向，上下六间，外有围墙、大门，虽与庙连，别为一院，盖皮王之故宫也。今者庙宇辉煌，而阁之旧址依然残缺，未谋完造，其何以安神灵而大观瞻？”此碑记讲述了从“旧有皮王阁”到“今庙”的重修过程，“今庙”毗邻旧阁，位于其西南方向，而待“今庙”修缮完备之时，“旧阁”却残缺凋零。清光绪年间的“增修明灵昭惠显佑王庙碑记”则首次将“明灵昭惠显佑王”指认为光武帝时的邳彤，“考之邑乘，王为光武时二十八将之一，邳姓彤名，邑之南关有王之故墓在，遂祀焉。宋建中初封灵观侯，寻封公，咸淳六年加封明灵昭惠显佑王。”然而在先于光绪年的碑记中，“灵观公”、“灵观侯”及“明灵昭惠显佑王”的封号是指皮场王的。明天启年间“新修皮王神阁碑记”中转述童公信之所著《皮场王传》，记录了皮场王为宋秦王疗疾的故事，并简述皮场王的封赐史：“宋建中靖国元年封灵观侯，寻改侯为公，咸淳六年又加封为明灵昭惠显佑王，凡有灾殃，必遣使祷之。制文一则曰：显济一方，厥观甚大；再则曰：显灵河北，寿民夭扎。而新其庙貌列诸祀典，以故，四方之祈求疗治者驰奔祠下，殆无虚日。”通过天启与光绪年间碑刻的比对可以发现，“灵观公”、“灵观侯”及“明灵昭惠显佑王”等封敕称号的主体已由“皮场王”置换为邳彤。

至于“药王”的称呼，最早见于清初乾隆年间的方志，《祁州志》卷三《建置志》载：“汉将邳彤之庙，俗呼为皮场王，即药王也，在南关。按王本州出土神，自宋迄今，以医显灵，有疾者祷之立愈。”在此志中，已经出现了将邳彤、药王、皮王糅合成一体

的趋势。而嘉庆二年的碑刻却仍呼之为皮王阁,只是交代了从“旧有皮王阁”到“今庙”的整修过程,未明确提及邳彤及药王。可见,碑刻中将皮王阁与药王的杂糅要晚于官方的史志《祁州志》。虽然道光、咸丰两朝碑刻散佚,但从《河南彰德府武安县合帮新立碑记》中可知早于同治年间已将药王庙与“明灵昭惠显佑王”联系在一起,“祁州南门外,旧有药王庙一座,奉祀明灵昭惠显佑王。”另成书于咸丰年间的《畿辅通志》也载,“邳彤庙在南门外,俗称为皮场庙,即药王也。自宋迄今,有疾者祷之即愈。咸淳元年加封明灵昭惠显佑王……”^[15]这大概是受了当时俗传的影响,也将邳彤、皮场与药王联合在了一起。

另据光绪六年《增修明灵昭惠显佑王庙碑记》载,“道光初年,和中公卜氏谓神庥既普,庙貌宜崇,爰集同人暨各省商贾,量力资助,鸠工庀材,而神宇以廓;又于殿前建两庑,以历代名医配之。”又据同时代的《祁州续志》亦只提药王庙,并载嘉庆二十三年至同治十二年的三次大修。“药王庙旧在南关,灵迹具载旧志。嘉庆二十三年,经本关廪贡生卜中节日等劝募增修名医殿十楹,碑楼六楹,钟鼓楼各一并牌坊,戏楼规模始大。道光十二年,又树铁旗杆二,高七丈二尺,惟历年既久复渐就倾圯。至同治十二年又经本关例贡生卜应昌等劝募,重修历三、四载,费数万缗,前后左右焕然一新,洵一邑之胜迹也。”^[16]这三次大修的组织者分别为地方士绅卜姓的卜中节与卜应昌,材料中强调他们对名医殿的增设。名医殿即便在今药王庙的空间布局中依然是作为凸显药王殊荣的一种空间叙事。

据此,可推测“药王”与“明灵昭惠显佑王”在安国地方社会的换用最早始于嘉庆二十三年。综上材料,明代成化年至清嘉庆二年,“明灵昭惠显佑王”在安国地方社会一直被用来指代皮场王,而不晚于嘉庆二十三年,民间已经出现了将“邳彤”与“明灵昭惠显佑王”、“药王”杂糅的趋向。半官方文献的方志最晚于乾隆二十一年已经将“药王”、“邳彤”、“皮王”、“明灵昭惠显佑王”杂糅在一起,并用“俗呼”一词合理化了其中可能蕴含的逻辑矛盾。在此过程中,“明灵昭惠显佑王”这一封号首先与皮场王相联系,又因“明灵昭惠显佑王”后被指认为邳彤和药王,所以最终导致了“药王”、“邳彤”、“皮王”、“明灵昭惠显佑王”四者的杂糅,并最终以“药王”一词统摄。

根据地方传说,“药王庙”一词最早由乾隆年间宰相刘墉提出,他出身于山东诸城刘氏家族。“药王庙”本是他为山东药帮所题之匾,意在力压其他帮商,有语不惊

人之嫌。此后，“药王”被地方士绅和各地药商用做符号资本，作为安国药市象征遂被一再强调，以区别鄚州之扁鹊。然而，对一个新符号的广泛借用需要相当长的一段时间酝酿，地方社会对此说法的接受亦需要一段时间。因此，嘉庆二年之前皮王神阁在碑刻记载中尚未被说成是“药王庙”，直至嘉庆二十三年的庙宇重修才将“药王殿”与“十大名医”分开。^[17]安国地方士绅和宗族又需为“药王”寻找一种符号权威的历史来源，遂将其与地方传说中的“邳彤”再一次糅合。因此，以上地方史料之中的祁州“药王”是一位变迁之神，乾隆年间以前，“明灵昭惠显佑王”被用来指代皮场大王，约嘉庆二十三年开始出现“明灵昭惠显佑王”与“药王”的混用，至清中期地方志等材料中已明确将“药王”指为汉将邳彤。

邳彤与“药王”的糅合既符合士绅阶层意识形态的阐释需求，又符合药商们对安国这一新兴药材中心的符号塑造。“药王邳彤”便作为与鄚州扁鹊相竞争的符号，为安国药市的发展寻找到历史和意识形态的合法性。此后的地方志和碑刻中，四者的混用渐成大观。如光绪六年碑《重修明灵昭惠显佑王庙碑记》已经明确将邳彤、药王、明灵昭惠显佑王并提，“函余以为之记，以王崇祀吾祁也，其由来不可考。据邑乘所载，为东汉灵寿侯邳太常，宋初封公，寻封王，庙之前有墓存焉。按汉书，王（药王）信都人，则我祁之祀之也，说当不谬。独是王不以医名而祀，以药王祀之，抑独向欤？”

二、药王崇拜的社会维度

通过以上对碑刻材料和地方志的参照性解读，皮场王、邳彤、药王三者纠结的历史脉络似乎得以厘清，但其背后的社会学文本仍有待解读。在语义学的链条中，作为符号能指的皮场王、邳彤和药王，其聚合关系所形成的结构价值均体现为地方监护型神祇(local tutelary god)^[18]。作为地方监护型神祇的邳彤或药王，相对于去人格化了(depersonalized)的皮场王，与地方风物传说和历史人物更好地结合在一起，继而完成其在地化(localization)的过程^[19]。这种在地化的过程，丰满了药王的神格，使其得以结构化更多的语义素并获得地方社会背景下的合法性和民众认同。

在Von Glahn对宋代至明清中国神祇的考察框架中，地方监护型神祇具有极强

的流动性,其信仰基础在很大程度上依赖于民间或官方对其“灵验”的阐释上。同时,此类神祇也更好地验证了,在地缘社会内部一个符号是如何被“圣”(Confucian sagehood)与“灵”(magical power)两种原则之间的张力所刻写的^[20]。前者在一套意识形态化了阐释策略下,将灵验或神祇的传记(hagiography)纳入国家意识形态之中。作为内化了儒家传统意志的符号,其并不完全排斥“灵”的原则,相反,多数敕封其理由多为“普济群生”、“敬感灵应”等;而“灵”的原则虽然较之于“圣”在解释维度上有不同的侧重,但其开放了诸多可能性以内化前者并赋予自身合法性。韩森的论证很好地印证了这点,与此同时,她更侧重突出民众的选择(lay choices)在其中所发挥的重要作用^[21]。

作为一个神圣符号,安国的药王在其演变过程中也不断内化着圣与灵之间的张力(见下文)。在上文中,我们对皮场王、药王、邳彤的历时性演变得以管窥,他们作为不同时代地方监护型神祇的不同称号,塑造着地方社会的神圣空间和时间架构。在此过程中,神圣符号所具有的地方监护之性质依然不变,但其名称或者说崇拜的对象却发生了诸多更迭^[22]。尽管,从一定程度上说,这种更迭更多采用了杂糅以上三者的做法,而非是取代或一方垄断。然而,此种变迁却是不同话语和社会群体争锋或协调的产物。因此,不同称号的更迭既是历史性选择的结果,又须从横向层面上对此种话语冲突做出过程性的阐释。

清中叶前的祁州药市,在市场层级中应属于“中间市场”(intermediate market),在药材和劳务流通上下两方的垂直流动中处于中间地位。明嘉靖年间,祁州还尚未形成中药材集散地,只有少数经营熟药的药铺与药材加工户。前者如吕氏学严于嘉靖年间(1522—1566)经营三槐堂药铺,后者如万历年间(1573—1619)枣强人王氏创办的“福盛炉”,专门铸造切药刀^[23]。明末清初,祁州药业始发轫,先是卜氏于崇祯年间开办永和堂,后康熙年间,许多外地药商迁入祁州定居,南门外逐渐形成药市街。至乾隆初,山西著名银号“复盛公”、“兴盛号”等已进驻祁州^[24]。

卜氏和崔氏在乾隆后期,渐成为地方大宗族,把持着地方的领导权。两姓之间有姻亲关系,在祁州并称“崔、卜”两大户。作为地主兼商人,卜、崔两家既雇佣长工从事农业,又经营药铺。卜家经营药业的著名字号有:永德裕、永和堂、全记、颐春堂等。永和堂专营门市成药,永德裕做零整批发,全记专做黄芪出口,颐春堂不但做本

地批发,同时兼去外地收购推销各种名品特产,如去东北收买大宗人参、动辄几千包,常年在营口设庄,极负盛名。全记经理卜继全,颐春堂经理贾万春、吕华亭,均系祁州药行业的著名商人。至于外地分社的门市,如沈阳的宝和堂、万育堂、广生堂,保定的广生堂等。这些门市又在各所在地附近外县遍设分号,不下数十家,可谓盛极一时。崔家经营的药行有瑞盛永、德兴永、德兴南栈、德兴北栈等字号。瑞盛永在本地零整批发,最为著名,经理赵允斋曾为北大会会首多年。德兴永经理宋洛温除经营药材外,还兼营包装用的席、绳、蒲包等,利不外溢。该号按季出山,收购各种山货,如连翘、小茴、防风、柴胡等,包山净地,运销祁州,数量庞大。德兴南北栈除自营外,兼办代客推销购买,存储保管,系行栈性质,从中收取佣金,栈租、保管费等。至于门市成药的发售,多在外地设分庄^[25]。

通过对地方事务和慈善活动的投入,两家在祁州地方事务上掌握着绝对的话语权。据《祁州续志》载,嘉庆二十三年至同治十二年的三次庙宇修缮均为卜氏主持^[26]。卜家同时出资修建义学、文庙等,在地方社会树立起很高的威信。“义学旧在州治,前自乾隆年间,业经废弛,百余年来基址亦皆乌有。同治十二年,赵牧伯与南关贡生卜应昌共议捐资筹款,交当行生息于南门外…贞文书院旧在文庙后,久经废圮,遗址无存,光绪六年经朱牧伯与关邑绅士卜君应昌等共议捐资筹备巨款于文庙西隅,营建大门三间左右,耳房各一间。”^[27]《祁州续志·卷二》中载卜中节、卜应昌曰:“卜中节,字和中,廪贡生,南关人。素性慷慨凡有公事,必倡首捐资费。虽巨弗惜也,有贷者无弗与。累千累百概不责偿。亲友有争端,必力为和解。南关春冬两会商贾云集,事无巨细,皆倚赖之。其孙名兆晋者,亦颇能绳其祖武。卜应昌,字凤鸣,例贡生,军功六品顶戴中节,堂侄应麟胞弟也性挥霍,且慷慨知大义,捻匪逼近时,办团练制旗帜器械,所费甚巨,绝无吝啬。凡有公事俱踊跃争先,亲友有急需即家无余货必称以与之。

从以上资料可知,卜氏族人在地方社会有着一定的威信,并通过慷慨捐资积极参与地方事务,甚至有组织地方团练的能力。《祁州续志·选举志》中还记载了诸多地方名流,卜氏在其中比重较大,在恩贡(卜应麟)、例贡(卜中节、卜应昌、卜兆晋、卜兆益)、世袭(卜金印承袭卜应麟)、监生(卜继勋承袭卜兆萃)等条目中亦多有赘述。与卜家联姻且并称的崔家,也作为地方权威并充当着“保护型经纪”,代表社区

的利益，并保证乡村共同体的利益免受国家政权的侵犯。两家在权力的文化网络（culture nexus of power）^[28]之中，获取地方社会的权威和利益，并有效地组织起地方经济、宗教活动。这体现在卜、崔两家对药市管理机构——安客堂——的管辖上。

安客堂于道光初年由卜、崔两家联合地方士绅创办，虽属民间组织但它在对外联络药商、对内维护药市经营秩序等方面发挥了重要作用。凡本地药商和外地药商在安国的交易均由它来管理，并起草了“庙会公约”：药材地道、公平交易、童叟无欺、一诺千金。其主要职能是组织药王庙会及安国药市的有秩序运作。药王庙的历次修缮多由安客堂及药商十三帮共同完成，这在道光年及此后的庙碑中均有所体现。昉于道光年间，至同治四年“十三帮”正式形成，庙宇的修缮组织者已经由“住持道人”或地方衙府转移到客堂堂和帮商。在道光九年的《铁铸旗杆座铭文》中还有“住持道人：刘明玉，徒：赵芳、张至元、付来，徒孙：李恒、张自成、付明、许玉募化四方；住持道人：孙明全，徒：吕至祥”这样的记载。而同治四年的《河南彰德府武安县合帮新立碑记》中已表明药王庙的修缮款全由药商承担，“有间，咸丰辛酉冬，季公久青，其同行之孔公广能、胡公连元、梁公玉堂倡议兴立。又有同籍荐引数家亦乐为之勦理而怂恿之。一时义举，乐输者三百余家，则皆由季公等一言倡也。”

与此同时，安国地方社会与外地药商（帮）的合作与依存关系也在不断加强，“以故春冬两会，南北各行省药商相率而来者，肩相摩，毂相击也。吾县人之业药行者咸赖以之以谋生活，利益溥及，则益信神之布护大而且远，不第荣一时，耀一邑也。自前清道光年以来，庙会特盛，经邑人倡议重修庙貌，焕然一新，遂倚药行以振商业，亦厚民生”^[29]。安客堂便在其中充当“地方经纪”的角色，一方面保障本地药商的权益，另一方面，协调内部市场（以安国为中心地的集市体系）与外部市场（以外地帮商为代表）的关系。

安国的药市在结构上大致可划分为内部市场、外部市场两个范畴，它们之间有着密集的流通，相互依存。内部市场以本地药商、五大会为代表；外部市场则主要指以“十三帮”为代表（除黄芪帮外）的帮商。本地药商指南关的大药市和小药市。大药市亦称北大会，包括著名的药商如瑞兴永、德兴成、德兴南、北栈等；小药市亦称南大会，包括亭吉泰、万盛魁、荣庆合、庆泰昌等商号。南北药市是按季出山，收购大批山货，运销祁州零整批发。另外，南北大会在药材加工上发挥着重要作用。南大会以

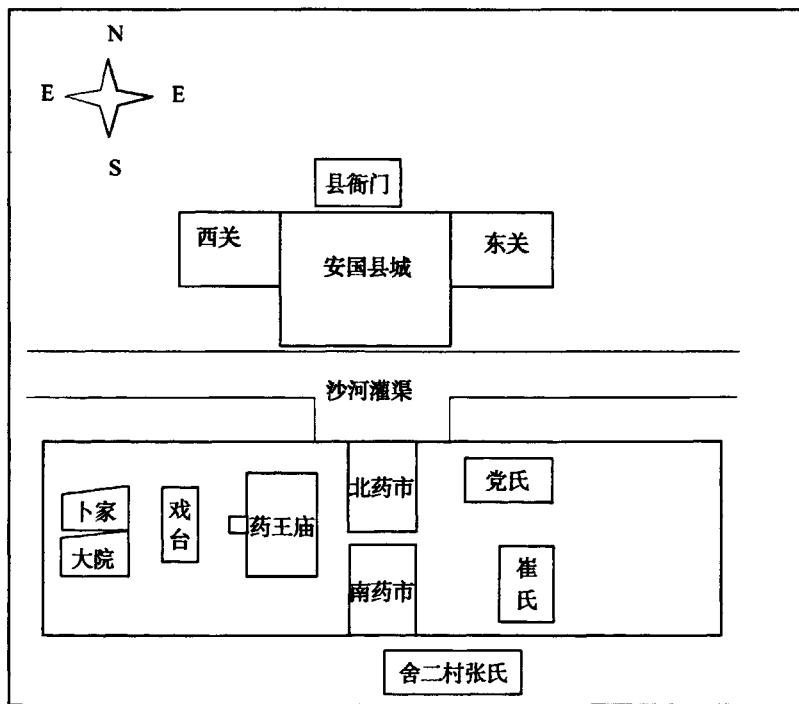
生药加工著称,有许多片子棚,每家均雇有几十个切药工;北大会分布着许多熟药铺,主要分泡灸药材,分炒、灸、煅、水飞、纸浸、清蒸和烧炭几种。南北大会同皮货估衣会、银行号会、杂货会共称为“五大会”,代表着祁州药市的内部市场,并与外地帮商一并实现着药市运营的正常运作。五大会与帮商的经济往来一般需经由安客堂,因此,从一定意义上说,安客堂是内部市场与外部市场之间最大的经纪组织^[30]。

十三帮是对外地帮商的一种统称,他们是药商按地区和经营范围组成的商业团体,在安国药市一般均设有办事处。各帮均有会首,由帮商中财力和名声最显赫的商人担任,负责解决帮内及对外的一切事宜,与安客堂有着密切的合作关系。然十三帮之称约同治四年始成,在《河南彰德府武安县合帮新立碑记》中已明确提及“凡药商载药来售者,各分以省,省自为邦。各省共得十三帮。”而从《铁铸旗杆座铭文》中看,直至道光九年还尚未有十三帮之说,只在北座铭文中有“五台厂”、“蔚州厂”、“曲阳厂”、“甘草行”的字样,概“厂”和“行”乃是十三帮的前身。据同治十二年起至光绪五年《众商义捐布施碑记》,十三帮实是对诸多外地客商的一种统称,商帮的具体数量和所指在历史上略有增减。不晚于同治十二年,怀帮、山东帮、山西帮、京通卫帮、天津卫帮、陕西帮、关东帮、古北口外帮、武安帮、宁波帮、江西帮、黄芪帮、广昌帮的提法已在碑记中出现;另有五台厂、山货行、估衣行、皮货行、杂货行、北大会、南大会之名盖为“五大会”之前身。因此,“五大会”和“十三帮”(除黄芪帮外)在地方术语(local terminology)中被分别用来指称安国药市内部市场和外部市场的组织结构。至民国二十年,十三帮的具体所指和内部构成又发生了变动,“十三帮”实指十六个外地商帮。

安客堂自道光初年成立后,一直为卜、崔家族主导,安客堂的会长皆由卜、崔两家之中的人担当,崔家先后有崔洛朝、崔子舆、崔志远、崔洛林、崔敏等;卜家先后有卜庆甫、卜继彬、卜继荣、卜继彰等。通过安客堂,卜、崔两大户实现了对安国地方社会的领导。在安国地方社会,宗教活动与商业活动的范围存在着极大的重合,它们由拥有共同祖先的血缘集团和经济上相互协助的家庭集团所主导,这一类型的村落组织介于“宗族型村庄”与“宗教性村庄”^[31]的理论模型之间。安客堂代表了这两种组织机构利益的重合,地方社会的象征符号与经济资本在一定程度上处于卜、崔所构成的科层制体系的把握之中。

在安国,除卜、崔两族外,还有张、党等小型宗族,他们既有合作又有竞争,这样一种模式主导着安国的政治体系。张、党两族与卜、崔并称为安国四大家族,作为士绅阶层的同时,他们亦参与安国的商业活动。安国本地药商的经营多数与四大家族的经营相关,卜家在安国的药材商号主要有永德裕、永和堂、熙春堂、全记,在沈阳亦设有宝和堂、万育堂、广生堂;瑞盛永、德兴永、德兴南与北栈等熟药行皆由崔家经营;张家则以经营拆货棚和行栈为主,著名的商号有万盛魁和张家的义盛合等,在黄芪帮中,张家的通泰兴也占有一部分股份;党姓则在今东大街一带拥有数家药铺,是“四大家族”中实力最弱的一族。四大家族之外的吕氏与刁氏,其族人亦有不少在科举考试中取得功名,对安国地方事务均有一定的领导权威。四大家族中卜、崔轮流“坐堂”^[32](见图1),与党、张二族分别聚居在药王庙的四方。

图1 民国时期安国县南关地方宗族分布图示(绘图人:徐天基)



在对安国药市及宗族的民族志描述中，其地方社会的结构性特征也被表征出来：在安国药市所形成的空间层级中，行政及经济的中心相互剥离，这体现在南关作为药材交易集散地，而作为行政中心的县衙则在祁州镇的北部。围绕着商业中心——南关药市——地方的宗族及各种力量在此凝结，并最终形成了四大家族对药市的环抱型分布。

充当着地方社会“保护型经纪”的卜、崔等宗族，在攫取经济资本的同时，亦需要通过一个符号系统获取其权力的来源及合法性。这个符号系统的构成存在于安国地方社会结构的关系之中，即地缘(territory bond)、血缘(blood bond)及地方崇拜(local cult)的联系之中。介于“宗族型村落”与“宗教型村落”模式之间的安国社会，其权力运作的体系亦依赖于一个共享的符号资源(shared symbol)及各种群体对其进行的复写。对符号权力追逐的诉求，在宗族及商业精英中被较强的表述着，但并不意味着民众对这一符号的阐释就无足轻重。两者选择了不同的实践策略，前者通过意识形态化了的阐释策略(ideologized interpretation)结构着关于邳彤的“圣者传记”(hagiography)^[33]，同时经历着“实用性互释”的过程；后者在“实用性互释”(pragmatic interpretation)过程之中，亦不断地内化着一些意识形态并再造着该符号。不同的实践策略间并非完全相互排斥，在安国的个案中，它们以一种二律背反的关系相互诠释着，这呈现于药王传说的多种异文之中。

三、多面的药王：地方社会的符号复写

社会记忆(collective memory)、口头传统、半官方的文本，作为一种信仰和实践的重要方式，塑造着安国地方社会的宗教传统。多种异文的生成，在宗教理解的地方性框架^[34]中，使药王邳彤与社会各层面的阐释相联系，并将神灵符号与其崇拜者更好的凝结。与地方历史紧密的契合，是药王邳彤在半官方文献中获得历时向度的合法性及社会认同之前提；其在民众生活世界中亦被多面向的阐释和言说，成为一种大众的信仰象征。前者赋予了药王邳彤科层制之内(Deities as bureaucrat)的权威和神圣；后者则在试图建构一个丰满的地方人物，它位于科层制之外(beyond the

bureaucracy)^[35]，作为民众身体实践和知识的外化，以口头的形式流布于区域社会。

(一)药王：圣者、醉汉？

正史中对邳彤的记载见于《后汉书》及《资治通鉴》，他被塑造成辅佐光武帝刘秀中兴汉室的大将，是儒家“忠”、“义”的道德准则的践行者。《后汉书》中载：

邳彤，字伟君，信都人。父吉，为辽西太守。邳彤为王莽和成卒正，世祖徇河北，至下曲阳，彤举城降，复以为太守，留止数日。世祖北至蓟，会王郎兵起，使其将徇地，所到县莫不奉迎，唯和成、信都坚守不下。彤闻世祖从蓟还，失军，欲至信都，乃先使五官掾张万、督邮尹绥选精骑二千余匹，沿路迎接世祖军。彤寻与世祖会信都，世祖虽得二郡之助，而兵众未合，议者多言可因信都兵自送，西还长安…信都复反为王郎，郎所置信都王捕系彤父弟及妻子，使为手书呼彤曰：“降者封爵，不降族灭。”彤涕泣报曰：“事君者不得顾家，彤亲属所以至今得安于信都者，刘公之恩也。公方争国事，彤不得复念私也。”会更始所遣将攻拔信都，郎兵败走，彤家属得免。及拔邯郸，封武义侯，建武元年更封灵寿侯行大司空事。帝入洛阳，拜彤太常，月余日转少府，是年免，复为左曹侍中，常从征伐，六年就国。彤卒。子汤嗣。九年，徙封乐陵侯（沧州乐陵县）。十九年汤卒。子某嗣；无子，国除。^[36]

在《后汉书》的记述中，邳彤作为光武帝刘秀的忠诚追随者，在对国与家、忠孝的取舍中，他“事君者不得顾家”，是国家意识形态所提倡的“忠”之楷模。此种形象亦被《资治通鉴·汉纪三十一》所吸纳：

是时郡国皆已降王郎，独信都太守南阳任光、和成太守信都邳彤不肯从。光自以孤城独守，恐不能全，闻秀至，大喜；吏民皆称万岁。邳彤也自和成来会，议者多言可因信都兵自送，西还长安。邳彤曰：“吏民歌吟思汉久矣，故更始举尊号而天下响应，三辅清官除道以迎之。今卜者王郎，假名因势，驱集乌合之众，遂振燕赵之地，无有根本之固。明公奋二郡之兵以讨之，何患不可！今释此而归，岂徒空失河北，必更惊动三辅，墮损威重，非计

之得者也。若明公无复征战之意，则虽信都之兵，犹难会也。何者？明公既西，则邯郸势成，民不肯捐父母，背成主而千里送公，其离散忘逃可必也。”秀乃止。^[37]

以上正史材料中的邳彤，作为一个单向度的人物形象，标榜并体现了儒家关于“忠”的意识话语。官方文本对其事迹的阐释，在一定程度上，压抑了对邳彤诸多面向的言说，使其成为一个抽象和干瘪的意识载体，更未提及在医药上的涉猎。然而，当地方社会开始接纳并利用邳彤时，他再次被半官方或民间的叙事话语所共同复写。在此种复写的范畴中，各种社会力量对邳彤的言说虽存在着无法调和的张力，但不同版本的言说又在同时相互建构。通过对共享的符号资源(*shared symbol resource*)多向度的复写，邳彤在相互妥协和竞争的语义场中最终表征出某种历史的延续性。地方社会各方面的需求及互动，为药王邳彤这一符号的变迁造就了一种意蕴的积淀，作用于安国的信仰空间和仪式实践。

现存的药王庙碑刻中，嘉庆二十三年之前的碑文记述对象均为土神“皮场王”，记载着其神显(*hierophany*)^[38]与接受敕封的历史(见第一节)。明代成化丙午、万历二十六年、天启二年三碑均记载了皮场王医治宋秦王的故事，现摘录成化丙午碑中记载：

系宋之时兮，云有秦王。遘痨疾于身兮，坚隐膏肓。医巫举莫疗兮，心欲狂。神忽感于梦寝兮，挈厥伤。刀圭于青囊兮，药其疮。口厥疾遂愈兮，安且康。遣使踪其异兮，名遂扬。骏奔祈于四郡兮，车相望。口龙章下赐兮，始侯而王。庙食迄今兮，卫民之殃。^[39]

一定程度上，成化丙午的碑文是搬用了《咸淳临安志》及《梦粱录》等文献中关于皮场王的记述，但还未将其与祁州风物相结合。然据万历二十六年碑中“医秦王”的记述，该碑已初见将皮场王“在地化”(*localization*)的趋势：

(奉直大夫张公)寻至关南入谒敕封明灵昭惠显圣王，见其庙貌森严，

英爽袭人，及读碑刻制文，有曰：医之所难疗者，神能疗之，显济一方。又曰：肇迹东京，显灵河北，厥观甚大。读毕，遂以其故询左右金，曰：父老传言，前朝有秦王遘病，诸医莫疗，适一医后至，供药数丸而愈。问其姓名，对曰：祁州南关人也。遣使即其地访之，始知为神，嗣是以医鸣于宋。累荷龙章晋锡，自侯而公，而王，莫不各有徽号美谥。虽祀典不列，而先朝之封制具存，且梦寐疗民，间有疾者，莫不辄应。^[40]

这段文字附会成化丙午碑中“医秦王”的故事，言皮场王乃是“祁州南关人也”，而为解释其与东京皮场王的关系，则引用了“肇及东京，显灵河北”一说。此碑亦以一言提及皮场王在祁州的神显，但在万历二十六年，祁州皮场崇拜仍不在国家的祀典中，以上材料乃试图从其“灵验”的向度，为祁州皮场王寻找祭祀的合法性。从成化丙午碑到万历二十六年碑，皮场王梦寐疗疾的母题素存在着一定的延续性，这影响了此后地方史料的记述。明代天启二年碑即记载了祁州皮场王梦中疗疾的故事：

先皇帝御寓四十六年，居民马自贵母病，几不起，诣神祈安，母中夜恍惚梦神授之剂，觉而沉疴损减，厥明乃疗。贵深有德于神也，出黄金百锾，铸其像，更捐地若干亩，岁收其毛以供香火，而建崇阁祀之，州守宋君为匾，其阁曰皮王神阁……古者安期生、葛稚川、叶法善皆仙人也，神楼散时后方及照心之镜，至今传为神奇，而梦医如神，乃不得与三神仙并垂不朽乎？^[41]

该碑载乡民马自贵之母经皮王梦寐疗病康复的传说，“梦寐疗民”的母题再度出现，故事的主角已经由宋秦王转变为祁州乡民。皮场王进一步完成了在祁州地方社会的在地化过程。另据此材料也可推断，明代天启年间至清嘉庆二十三年（见第一节），皮王神阁（药王庙前身）的庙产依然主要依赖周边的村民富户，形式则以还愿捐资为主。清嘉庆二十三年《马殿前墙南侧嵌石》文也证明了这点：

余于昨年以妻郝氏染病在床，履医莫效因默祷于神以受奇方，不日而

病大愈，余心戴德无以为报，本城郝宅余之岳家也，旧有石八块，可为神庙大门外牌楼之用，因谋及于郝宅之伯叔兄弟，欲以资易之，以献于神，而郝氏宗族竟慨然乐送，愿代为姑母以酬神德是使后日之牌楼永立不倚，得大壮观瞻于庙门之外者，非惟余之好施，而郝氏宗族亦与有力焉，爰镌贞石以志不忘是为序。

上述碑文材料勾勒了皮场王在祁州的在地化过程，在此过程中，皮场王与地方社会的民众诉求发生更多的关联，并通过许愿——还愿的机制维持其信仰所需的物质基础。因此，显圣故事的传承作为皮场王信仰构建的重要载体而发挥著作用。另据前文考证，清嘉庆二十三年后，皮场王信仰已与药王、邳彤相糅合并最终被后者所移植。这导致原本属于明灵昭惠显佑王或皮场王的“神显”(hierophany)故事其所有格也归于药王邳彤的称呼之下。如同治四年《河南彰德府武安县合帮新立碑记》中已将皮场王的“神显”归于“药王”名下：

祁州南门外，旧有药王庙一座，奉祀明灵昭惠显佑王。相传神自有宋时以医术鸣世，多所存活。迨后遇有沉疴，医治莫效者，祈祷顿瘳。神之惠济苍生者不胜偻指，土人建庙祀之，自有宋而元而明，迄今国朝，历数数百余年之久，未尝或废。

此类亚型故事在祁州地方社会的衍变中，首先与正史中的“邳彤列传”相糅合，继而又同地方社会的口头传统相互建构。此种“药王邳彤”迥异于其在正史中的对应，关于他成仙或神显的故事则更好地体现了大众对神灵符号的构造与认同。作为信仰和实践层面的构造本身，并未排斥正史中隐含的国家意识形态，在接受药王即邳彤的话语后，大众则以实用性互释(pragmatic interpretation)的方式复写着邳彤，将其置于神圣与世俗的双重维度。需要指出的是，造构药王邳彤的主体是复杂的社会群体，其跨度从地方宗族、药商、乡村精英到普通村民。从这个角度说，药王邳彤是多种话语协商和妥协的结果，对符号变迁的梳理为考察祁州各社会群体的互动提供了一个横截面。

口头传统中大都接受了邳彤即药王的说法,但并不排斥其在正史中的“圣者”(辅佐刘秀建功立业的将军)形象。而在对邳彤形象复写的具体层面中,大众的想象力得以释放。在诸多异文中,邳彤被塑造成祁州南关的当地人,他可以是鞋匠、醉汉、老翁中的一种,也可以是追随刘秀的功臣。这些传说中的多种异文被用来解释药王邳彤何为,但并不作为其真正的来源。实际上,每一种对邳彤特定的解释版本都在从其他说法中获益:它们共享着一个符号资源,在此基础上不断构造并相互影响。以下将对安国地方社会流传的多种异文进行结构分析:

宋时,祁州南门外有个穷苦的修鞋匠(A),平日最好酗酒滋事(B),他便是邳彤。适逢公主大病,官中太医束手无策。皇帝张挂皇榜招募贤医,并许诺将公主嫁给治好其病的人。后邳彤醉中误揭了皇榜(C),被请至京师。醒后追悔莫及,手足无措,两只手抱自己的头乱抓,忽然发现手指甲内各藏有黑泥一团,便将其揉搓成几团,谎称为药丸(D)。公主之病乃是因为食物停积过久,胃口闭塞,吃了这些黑丸后,呕吐,竟然痊愈。皇帝大喜,派人寻找邳彤。而邳彤误以为公主病状转急或已死,自知惹了大祸,便畏罪逃回祁州南关,在一棵枣树下自缢(E)。待皇家探明该人乃邳彤后,便赐封药王(F),于其缢死处设墓立庙,坟上立“敕封明灵昭惠显圣王墓”的木碣。该木碣即邳彤吊死的那颗枣树制成。^[42]

这则故事将药王邳彤塑造成南关外的修鞋匠,对神圣符号“去神圣化”(desacralized)的阐释体现了大众对药王传说的“实用性互释”。再构造所生成的多种异文中,共时及历时的语义素在其对应的结构位置上呈现出组合及聚合的关系(引文中,已用英文字母A\B\C等标注了相应的结构位置)。此种替换及组合的关系参见图2。

图2 药王邳彤传说Ⅰ、Ⅱ型的结构分析图(绘图人:徐天基)

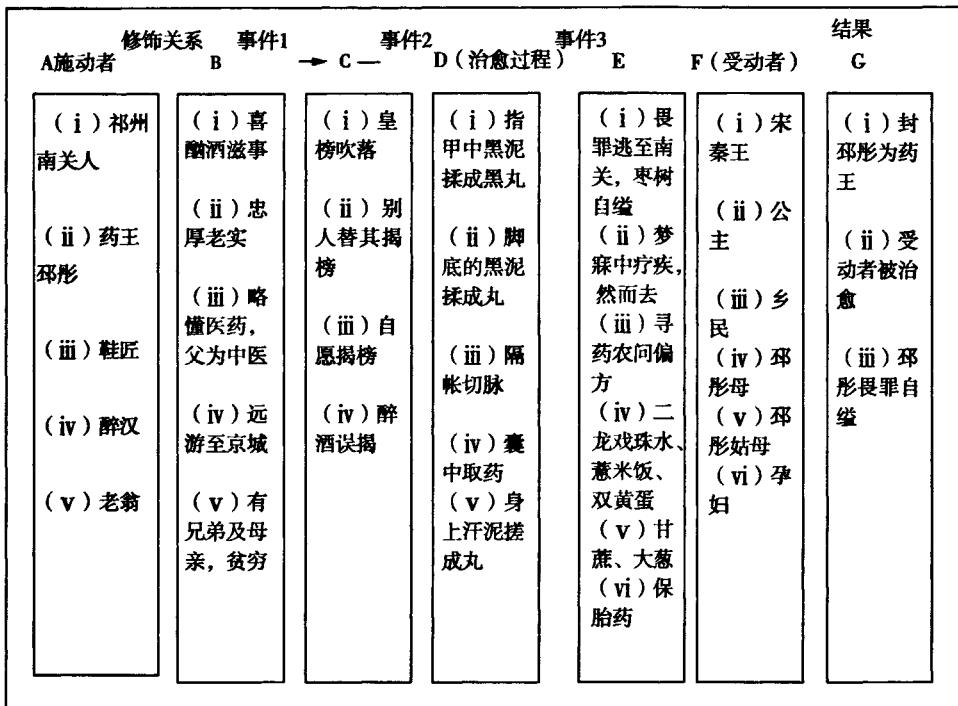


图2中,语义素之间组合(历时性关系)和聚合(共时性关系)的关联重新结构着药王邳彤的传说,并通过带有任意性的组合衍生出各种亚型故事。这些亚型故事按其功能大致分为两类:第一类阐释了邳彤何以成为药王以及药王邳彤的神格问题,此类故事中药王与“宋秦王”等权势阶层发生联系(Ⅰ型),附会正史及碑刻材料中的相关记载;第二类为药王邳彤在安国地方社会的“神显”型故事,以口头传统的形式传播且重构一个神圣符号。(Ⅱ型)在此类故事中,药王邳彤更多地与大众疾苦相关联。相对于正史及碑刻中的药王邳彤,两类故事的主角都经历了一个“去神圣化”的过程,作为民众“实用型互释”的结果而呈现。Ⅰ型故事的生成模式为:A(i\ii\iii\iv\iv)+B(i\ii\iii\iv\iv)+C(i\ii\iii\iv)+D(i\ii\iii\iv\iv)+E(i\ii)+F(i\ii)+G(i & ii & iii)其中,A\B\C\D\E\G各集合内部中诸子集的关系为多选一,G集合中

的三项为并集；Ⅱ型故事的模式则为A(Ⅰ\Ⅱ\Ⅲ\Ⅳ\Ⅴ)+B(Ⅱ\Ⅲ\Ⅴ)+D(Ⅳ)+E(Ⅰ\Ⅱ\Ⅲ\Ⅳ\Ⅴ\Ⅵ)+F(Ⅲ\Ⅳ\Ⅴ\Ⅵ)+G(Ⅱ)，其中A\B\E\F各集合中诸子集的关系为多选一。

口头传统中药王邳彤的诸多文本中，还有一种与“刘秀走国”型故事相互建构、附会的故事类型（Ⅲ型）。正史材料并未提及邳彤在医药方面的造诣^[43]（见上文），而地方社会口头传统及碑刻材料中却出现了大量关于“邳彤疗疾”的主题，此种故事类型即意在填补两者间的间隙。它与前述Ⅰ、Ⅱ型存在着一定程度的交叉，事实上，三者共处于一个互释性的语义链之中，可视为介于Ⅰ、Ⅱ型故事与“刘秀走国”之间的一种过渡类型。它们在安国的传承和流布，在很大程度上，参与着地方社会对其生活空间的建构并被归入对地方风物的解释之中^[44]。Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ型药王邳彤的传说相互交叉，且与“刘秀走国”^[45]型故事在相互构建中依赖于意义的共有（communities of meaning），呈现出对“惯例性（prescriptive）结构”^[46]的再生产。

Ⅰ、Ⅱ型故事异于Ⅲ型故事的面向体现在其与正史及碑刻材料在阐释维度上形成的张力。这种张力倾向于在“实用性互释”与“意识形态化的阐释”、“灵验”与“圣”、“科层制之外（beyond the bureaucracy）”与“科层制之内（Deities as bureaucrat）”的权威和神圣”等多种层面上展演自我。Ⅰ、Ⅱ型故事与正史及碑刻在叙事策略上的偏重也据此得以呈现。前者将邳彤建构为“圣者”形象，他符合科层制意识形态阐释的需求，是儒家道德准则的具象化，但远离民众的生活世界；后者则以“在地化”为叙事策略，凸显邳彤作为药王在地方社会的灵验与福佑。这种形象甚至是乖戾的，邳彤有时被描述为一个醉汉、鞋匠，并浸染着欺骗、贪生怕死等市侩特征。因此，后者的实践应以普通民众为主，他们拒绝了一种远离身体、毫无质感（disembodied）的抽象话语。这些类型的口耳相传背后是药王邳彤崇拜存在与传承中无法抹去的媒介——民众的身体——作为民众的一种体知复写着地方文化，并被此种文化所形塑。

（二）邳彤传说：对多种话语的综摄

“刘秀走国”及Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ型药王传说亦是十三帮、五大会、地方宗族等多种力量交往实践的产物。药商群体及地方宗族对药王传说的建构，一方面基于正史及碑刻的材料，另一方面与民众所体知的药王邳彤相融合，形成了有别于“刘秀走国”及

I、II、III型的口头传统(IV型)。这类故事倾向于附会药王庙及其附属设施,下举“铁旗之误”之例:

药王庙的牌楼两侧有对铁质旗杆,上有盘龙和凤凰,并挂有铁制对联:铁树双旗光射斗;神麻普荫德参天。传说邳彤给皇家公主治好顽症后,因畏罪在枣树自缢后,阴魂不散。闻皇帝欲在祁州故里为其建庙,但观祁州始终无动静,邳彤的阴魂便向众阴魂打听。药王扁鹊曰:天子将祁州误记为鄚州,遂正派人在我家乡立庙。邳彤听闻,便飘荡至京城,言:“鄙人乃为公主疗疾的人,祁州南门人也。圣上既为余立庙,何故不在祁州而在鄚州?万望明察。”皇帝遂传谕鄚州庙管,令其停工,但此时鄚州早已完工,且于庙前立大单旗杆。监修乃用余款在祁州修建药王庙,其规制小于鄚州大庙,但在庙前铸了两根对称的小双旗杆。^[47]

这则故事以“铁旗之误”解释了药市中心从鄚州到祁州的历史变迁。清代中期以前,祁州尚未发展为华北大的药材“中心市场”,此时的鄚州则处于商业中心的角色。即便此后祁州渐兴并取代鄚州,成为华北最大的药材集散地,鄚州与祁州的商业竞争关系依然存在(参见上文)。地方社会也流传着诸如“先有鄚州,后有祁州”、“鄚州庙大,祁州货齐”^[48]的说法。该则故事中称鄚州乃为祁州庙之误建而成,祁州药王庙才是皇帝敕令建造以祀邳彤的,试图为祁州庙小的事实寻找某种合理的解释。更以“大单旗杆”与“小双旗杆”作为两庙之间的标志性区别,将药王邳彤塑造成祁州药市的监护神,相对于鄚州的扁鹊崇拜。这则故事是对历时性上药市中心迁移的回应,而在更多的口头传说中,地方社会中各种力量——以帮商为主体——的共时性互动得到了较多诠释。以“凤凰歪嘴”和“箭射龙头”的传说为例:

(“凤凰歪嘴”)相传,药王庙前竖起两根铁旗杆后,山西、陕西的药商在祁州药市的生意每况愈下。他们请来风水先生,风水先生将药商代表带至一口井旁,曰:“此井名为凤凰井,铁旗杆上那只凤凰就在此栖息。你看它的头朝向正西,吃着你们山西、陕西的药帮。”帮商代表问风水先生何

故,答曰:“祁州药王福佑妇孺,尔等哄抬益母草的价格,致使百姓妇女患病之时买不起药,这激怒了药王。”山、陕两帮遂在春庙中将益母草按三折二赔一成出售,待返回时,途经凤凰井,见风水先生于那等候。风水先生曰:“众商布德于民,药王特差我调理此事。”毕,取银针一根,在井中轻拨,便见凤凰的嘴稍歪,不再正对西方。又反复叮嘱道:“药德磊落,前景无量!”待众帮商药王庙时,果见旗杆上的金凤凰不再朝向正西方。^[49]

(“箭射龙头”)药王庙的铁旗杆竖起后,南方便连年大旱,野生药材多枯萎。南方药商在祁州的生意惨淡,便向风水先生请教。风水先生叹道:“北方药商集资竖起的两根铁旗杆,为镇南方药商财路之物。旗杆上的龙头,正对南方,吸干南方的水。水为财,南面帮商的财路便受阻。”南方帮商便求禳解之道,风水先生道:“买卖公平,童叟无欺,布德于民,精诚所至。”次年,由于南方帮商谨遵此信条戒律,药王便托梦于帮首,曰:“南北生意之状,理应调趋于衡。”风水先生也得到药王梦授,拿出弓箭,将龙头射向偏南。此后,南方药帮生意兴隆。^[50]

两则故事中,药商间带有竞争性的商业关系得以彰显,旗杆成为其经济收益的风水关涉,龙头及凤嘴的朝向对经济收益带有极强的象征功用。药王作为祁州药市的监护神祇,维持着秩序与平衡。他通过托梦等形式,教诲帮商们“买卖公平,童叟无欺,布德于民,精诚所至”等经商信条,并给予忤逆者一定的惩罚,于传说的层面执行安客堂之权力。旗杆不再是现实语境中药商显示经济实力的工具,而作为药王“显圣”的风向标。

该类型故事较上述Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ型而言,更好地结合了安国地方社会的商业特征。实际上,“药王”的称号即是在药帮间竞争与合作中产生的。从刘墉为提高山东帮声望题匾“药王庙”到药王邳彤成为地方社会共享的符号资源,外部市场和内部市场的交往实践结构着地方社会的话语系统,反之亦然。两种市场内部亦存在着竞争及合作,各种力量经协商后采用一种“观念的综摄主义”(ideological syncretism)容纳并制造合法性,这种合法性试图在信仰或实践的层面积淀此前的结构关系,并创造历史——复写邳彤。

四、结论

综上所述,对药王邳彤传说的多重复写构成了累积性的叙事话语,话语背后是民众、药商等多种异质性社会群体对共享符号资源的把持和诠释。诠释的维度具有多种可能性,它们在传说的层面获得了相应的表达和言说,作为一种文本的纽带,为异质性的主体间提供了必备的文化实践场域及所需的文化资源。

作为一种过程性(process)的研究,本节关注的是历时性/共时性维度中药王传说的生成与衍变。从历时性上说,该传说的主角经历了从皮场王到药王邳彤的嬗变,其形象在不同的历史时期有着相异的表征。作为地方社会对国家意识形态的内化(internalization),邳彤在民间叙事中呈现出“圣者”与“鞋匠”等形象的伴生状态;在共时性的维度,地方社会在接纳邳彤的“圣者”形象后,对它再度复写。地方社会中异质性群体对药王多面向的言说构成了这一历史过程的主要实践。在此过程中,多种话语的糅合和对峙,对同一符号的多重叙事,是其基调。需要注意的是,这些异质性主体间的互动,倾向于表征出一定的趋同性和认同,并非作为完全对立的两极而存在,这也最终为传说、庙会及地方社会的互动提供了基本的社会语境。

(本文为文化部民族民间文艺发展中心基金项目《中国节日志·安国药王庙会》的阶段性成果,项目编号:JJRZ2009027)

[1]Weller, Robert P. *Unities and Diversities in Chinese Religion*, The Macmillan Press, 1987.

[2]Weller, Robert P. *Unities and Diversities in Chinese Religion*, The Macmillan Press, 1987. 在 Robert Weller 将此概念作为与实用性的互释相对立且对应的一个范畴,两者共同存在于民众信仰的生活世界之中,并作为两种赋予宗教经验意义的结构化的方法而发生作用。不同的是,精英更倾向于发展出一套意识形态化的宗教阐释系统,相应的,民众则更偏向于使用一种实用性的阐释策略。Robert Weller 同时强调,这并不意味着民众不具备使用意识形态化的阐释方案的能力或者说此种阐释方案要比实用性的阐释策略更为合理。

[3]Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago:

The University of Chicago Press,1995 杜赞奇(Duara)为取代长期以来史学界流行的“线性历史”(linear history)的观念,提出了“复线的历史”(bifurcated history)的概念。此种“复线的历史”意味着过去不仅直线式地向前传递,其意义也会散失在时空之中。复线的概念强调历史叙述结构和语言在传递过去的同时,也根据当前的需要来利用散失的历史,以揭示现在是如何决定过去的。

[4]Watson, James. “Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou along the South China Coast, 960–1960.” In *Popular Culture in Late Imperial China*, David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds. 292–374. Berkeley: University of California Press,1985.

[5]Duara, Prasenjit. 1988. “Superscribing Symbols: the Myth of *Guandi*, Chinese God of War.” *Journal of Asian Studies* 47(4): PP.778–795.

[6]安国市地方志编纂委员会编:《安国县志》,方志出版社,1996年。

[7]安庆昌等:《药都安国》,工商出版社,1986年。

[8]张瑞贤:《安国药王庙考》,《江西中医学院学报》2005年第4期。

[9]王林:《燕翼治谋录》,河北教育出版社,1995年。

[10]郑合成:《安国县药市调查》,载北平社会调查所:《社会科学杂志》卷3第1、3期,卷4第3期,1932年3月~1933年9月,香港中文大学图书馆藏。

[11](宋)吴自牧:《梦粱录》,浙江人民出版社,1984年,第130页。

[12](明)李濂:《汴京遗迹志》卷十一《祠庙庵院·皮场公庙》,见《四库全书·史部三四五·地理类》,上海古籍出版社,1987年,第345页。

[13](宋)洪迈:《夷坚甲志》,(台北)商务印书馆,1981年。

[14]Glahn, Richard Von. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley: The University of California Press, 2004.

[15]黄彭年等:《畿辅通志》第一七五卷,河北人民出版社,1985年。

[16]光绪《祁州续志·义行》,(台北)成文出版社印行,1969年。

[17][26]见安国药王庙光绪六年《增修明灵昭惠显佑王庙碑记》,安国文保所藏。

[18]Glahn, Richard Von. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley: The University of California Press, 2004 p.164.

[19][20]Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China*, University of Hawaii Press, 2001. pp. 200–225.

[21]Hansen, Valerie. *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276*, Princeton: Princeton University Press,1990.

[22][23][24]Guo Qitao, *Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China*. Berkeley: University of California, 2003. 此书在对五猖的在地研究中, 将五猖神格的形成与徽

州地方社会的符号认同相联系。五猖在其阐释框架内，是作为家族的守护神、儒家传统与商人代表之间张力的载体以及地区监护神而出现的。

[25]刘华圃、许子素：《祁州庙会——药材市场概述》，引自《天津文史资料选辑》第20辑，天津人民出版社，1982年。

[27]光绪《祁州续志·建置》，(台北)成文出版社印行，1969年。

[28]Duara Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942*, Stanford: Stanford University Press, 1988. 杜赞奇在该书中认为：乡村社会中的权威既不是为上层文化所批准的儒家思想的产物，也不是某种观念化的固定集团所创造的。乡村权威产生于代表各宗派、集团以及国家政权的通俗象征的部分重叠及相互作用之中。

[29]见民国二年碑《明灵昭惠显佑王碑记》，安国文物管理局拓本。

[30]在大宗交易中，安客堂(后改称商会)会收取本地药商与帮商之间交易额的一定比率作为“见证费”，帮商与杂货会、估衣会等的经济往来亦常需安客堂做中介。

[31]Duara, Prasenjit. *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900–1942* , Stanford: Stanford University Press, 1988. pp.114–115. 该书中，杜赞奇在对清末华北村庄组织的分析中，用“宗教型”与“宗族型”的理论模型表述华北乡村的政治体系。在宗教型的村落中，领导体系通过宗教组织表现出来，村落领袖的主要职责是组织宗教活动；而在宗族型村落中，宗族推举代表，从而决定村落的政治生活。同时，杜赞奇也强调历史因素决定了宗族组织与宗教组织在村落社会的共存。

[32]坐堂，安国当地人将卜、崔二族对安客堂的管理称为“坐堂”。

[33]中文里，并没有和hagiography完全对应的词，比较接近的则有仙传、道学传、名僧传、以及一些英雄或圣贤人物的传记等，本文勉强译为“圣者传记”，以涵盖所有与此相近的名词。该译法参照了林富士、傅飞嵐编译的《遗迹崇拜与圣者崇拜：中国圣者传记与地域史的材料》(允晨文化，1999年)。

[34] Glahn, Richard Von. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley: The University of California Press, 2004. p. 153.

[35]Edited by Meir Shahar and Robert P. Weller, *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.

[36]《后汉书》卷二十一《任李万邳刘耿列传》，中华书局，1965年。

[37]《资治通鉴》卷三十一，(香港)迪志文化出版有限公司，2006年。

[38](美)米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade)：《神圣的存在：比较宗教的范型》，晏可佳等译，广西师范大学出版社，2008年。

[39]明成化年间：《重修皮场祠记》，安国文物管理局拓本。

[40]明万历二十六年：《重修明灵昭惠显佑王祠记》，安国文物管理局拓本。

[41]明天启二年：《新建皮王神阁碑记》，安国文物管理局拓本。

[42]调查者:徐天基、罗丹;信息提供人:李振清;调查时间及地点:2010年4月20日于河北保定安国市。

[43]刘铁梁:《庙会类型与民俗宗教的实践模式》,《民间文化论坛》2005年第4期。

[44]此类故事如“中羊村的井水——邳彤识蒲公英”、“王不留行”、“药王摘匾”等,详见李振清:《药王史话》,中国民间文艺出版社,1995年。

[45]该类型故事在冀中平原广为流布,并拥有相应的地方戏。这些传说有着“劫难—营救—报恩(建庙)”的基本故事模式。详见尹虎彬:《河北民间后土信仰与口头叙事传统》,北京师范大学博士学位论文,2003年,第90—105、142—146页。

[46]见(美)马歇尔·萨林斯:《历史之岛》,蓝达居等译,上海人民出版社,2003页,第7—9页。

[47]调查者:罗丹、徐天基;信息提供人:卜宪龙;访谈时间及地点:2010年4月27日,河北保定安国市南关。

[48]调查者:罗丹、徐天基;信息提供人:张彦同;访谈时间及地点:2010年5月3日,河北保定安国市农民街。

[49]调查者:罗丹、徐天基;信息提供人:冯岚;访谈时间及地点:2010年4月15日,河北保定安国市文化馆。

[50]调查者:罗丹、徐天基;信息提供人:冯海泉;访谈时间及地点:2010年5月8日,河北保定安国市南关。

(徐天基:香港中文大学文化与宗教研究系博士研究生)