

文本·信仰·再现:辰巳山庙会研究

——以鲁中三镇缠足女性信仰生活调查为中心

侯杰 赵天鹭

摘要:缠足是中国妇女史、社会性别史研究的重要课题之一。然而,通过田野调查方法针对其信仰生活的专题性研究尚不多见。2009—2011年,南开大学历史学院师生对山东省淄博市沂源县土门镇、博山区池上镇、博山镇缠足女性进行了调查研究。通过对辰巳山及周边地区信仰风俗的调查,以及对由缠足女性及其亲属使用、保存的庙会手抄经卷的分析,尝试勾勒出当地缠足女性信仰生活的基本面貌,并揭示其在信仰习俗传承等方面所做出的特殊贡献。

关键词:辰巳山庙会;缠足女性;手抄经卷;“唱佛”技艺;山东

缠足是中国妇女——社会性别史研究的重要组成部分,海内外学界优秀成果层出不穷。这些成果主要围绕中国古代缠足风俗的流变,以及近代反缠足运动两大主题展开。研究专著方面,国内学界的代表性成果主要有高洪兴的《缠足史》、杨兴梅的《身体之争:近代中国反缠足的历程》等;海外学界近年来则以美国学者高彦颐的新作《缠足:“金莲崇拜”盛极而衰的演变》一书较为引人关注。^①论文方面,内地学者吕美颐、梁景时、杨念群等,台湾学者吴文星、林维红、苗延威等都发表了为数众多的研究文章。^②然而有些遗憾的是,上述成果大多缺乏深度的田野调查资料,囿于传统文

作者简介:侯杰,南开大学历史学院教授(天津 300071);赵天鹭,南开大学历史学院博士研究生(天津 300071)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“汉到明墓葬所见民间信仰暨近现代华北民间信仰研究”的阶段性成果。

① 参见高洪兴:《缠足史》,上海文艺出版社,1995年;杨兴梅:《身体之争:近代中国反缠足的历程》,社会科学文献出版社,2012年;[美]高彦颐:《缠足:“金莲崇拜”盛极而衰的演变》,苗延威译,江苏人民出版社,2009年。

② 参见吕美颐:《晚清不缠足运动述略》,《中州学刊》1985年第6期;梁景时:《中国近代不缠足运动始末》,《山西师大学报》(社会科学版)1995年第1期;杨念群:《从科学话语到国家的控制——对女子缠足由“美”变“丑”历史进程的多元分析》,载汪民安:《身体的文化政治学》,河南大学出版社,2004年,第1—50页;吴文星:《日据时期台湾的放足断发运动》,载李又宁、张玉法:《中国妇女史论文集》(第二辑),台湾商务印书馆,1988年,第465—510页;林维红:《清季的妇女不缠足运动:1894—1911》,《台湾大学历史学系学报》1991年第16期;苗延威:《从视觉科技看清末缠足》,《中央研究院近代史研究所集刊》2007年第55期;苗延威:《晚清寓华“洋贵妇”的社会参与——以上海天足会(1895—1906)为中心的探讨》,《中央研究院历史语言研究所集刊》2011年第82本第1分册。

献的局限性,它们难以完整地呈现缠足女性“自我言说”的价值。^①

此外,现有的研究成果也很少涉及缠足女性的信仰议题。以往学者只关注缠足女性的足部,并以此将其主体身份标签化,较少关注她们作为一个女性的思想和生活。而截至目前,宗教研究者也忽视了对缠足女性这一特殊群体的关注。笔者认为,现有的关于缠足女性与宗教信仰的结合式研究,大多没有做实质上的展开,即便稍有提及,也几乎是千篇一律的文献史料堆砌,且只是着眼于缠足本身的祈祷层面。换言之,缠足女性的宗教信仰,只有当她们第一次即将缠足的时候,而且为了缠得好的时候,才会被学者注意到。于是,盲娘、小脚娘娘、观音菩萨的特殊的神格与信仰才会被偶尔提及。^②

2009—2011年,笔者师生一行数人先后走访了山东省淄博市沂源县土门镇、博山区池上镇和博山镇所辖部分村落,对上述地区的缠足女性进行调查与研究。在此过程中,一批批由缠足女性及其亲友收藏的,以供其在家中和庙会上朗诵、演唱、学习和传抄的手抄经卷不断发现。这些经卷大多来自南、北博山交界的辰巳山地区,是其持有者参与辰巳山庙会期间与各地宗教人士或其他前来拜庙的人互相学习、抄录而来的副本。2011年8月,笔者行至博山镇调查,辰巳山庙会的情况逐渐明晰。笔者尝试将缠足女性的宗教信仰作为考察重点,突出其在信仰生活中的主体身份,信仰既是她们生活的一部分,更是揭示其主体身份的重要指标。笔者拟突破传统文献的匮乏,注重从民间挖掘、抢救、整理缠足女性的资料,并据此呈现缠足妇女信仰生活的历史与现状。

笔者首先关注作为地方宗教活动场所的辰巳山及其庙会的变迁轨迹,揭示历史上的辰巳山庙会与当下再度复兴的庙会之间的异同之处;其次对辰巳山庙会期间信仰交流与传播的载体——手抄经卷的解读,将文本分析与田野考察相结合,指出该地区缠足女性信仰风俗的基本面貌与特征;最后将论述主题转向主要的信仰群体,即参与庙会各项事业的缠足女性及其他普通民众,探究其在当代信仰活动层面的角色与贡献。

一

辰巳山,位于南、北博山之间,海拔483米,原名博山,系博山命名之源。据《今县释名》载:“博山,县东南五十里,隋大业九年,贼帅左才相据长白山,自号博山公,盖指此山为名。”^③山上庙宇始建于隋唐之际,到金宣宗完颜珣时期已具相当规模,并定名为“兴隆观”。据元天历二年(1329)重修碑记载,辰巳山有玉皇殿、泰山行宫、白衣阁、三清殿、王灵官殿、阎罗殿、吕祖殿、志公殿、十大夫

① 近年来,随着国内外口述历史与社会学、人类学调查的持续开展,缠足研究也取得一些新突破。基于调查所得资料,不少学者开始自觉地将缠足女性的“自我言说”纳入历史书写,以凸显其主体意识。如欧美学者宝森、葛希芝等人对四川、福建、台湾、陕西等地缠足女性的调查研究,内地学者李小江主持的“20世纪(中国)妇女口述史”项目中对山东、河南、安徽、陕西、湖南诸省缠足女性进行的个体访谈资料的收集与整理出版,山西省社会科学院的学者们对山西吕梁、长治地区缠足女性的调查研究,以及笔者的研究团队近年来对山东淄博地区缠足女性的群体性调查研究等。参见 Hill Gates, “Footloose in Fujian: Economic Correlates of Foot binding”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 43, no. 1 (Jan. 2001), pp. 130-148; Laurel Bossen, Wang Xurui, Melissa J. Brown and Hill Gates, “Feet and Fabrication: Foot binding and Early Twentieth-Century Rural Women's Labor in Shaanxi”, *Modern China*, Vol. 37, no. 4 (Apr. 2011), pp. 347-383; Melissa J. Brown, Laurel Bossen, Hill Gates and Damian Satterthwaite-Phillips, “Marriage Mobility and Foot binding in Pre-1949 Rural China: A Reconsideration of Gender, Economics, and Meaning in Social Causation”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 71, no. 4 (Nov. 2012), pp. 1035-1067; 李小江主编:《让女人自己说话:文化寻踪》,生活·读书·新知三联书店,2003年;刘晓丽、秦艳:《民国时期女性缠足与生产劳动——对山西省碛口镇女性的考察》,《山西师大学报》(社会科学版)2011年第5期;侯杰、傅懿:《女性身体言说——山东沂源缠足女性群体研究》,梁景和:《社会生活探索——以性别文化等为中心》,首都师范大学出版社,2012年,第245—259页;侯杰、赵天鹭:《近代中国缠足女性身体解放研究新探——以山东省淄博市部分村落为例》,《妇女研究论丛》2013年第5期。

② 关于盲娘的信仰,参见五四老人:《醉莲肆虐记》,载姚灵犀:《采丰录四编》,天津书局,1938年,第363页。关于苏州地区独特的小脚娘娘(Tiny-Footed Maiden)和观音菩萨的信仰,参见 Dorothy Ko, *Every Step a Lotus: Shoes for Bound Feet*. Berkeley: University of California Press, 2001, pp. 64-67.

③ 吕式斌:《今县释名》卷三,北平恒和商行,1931年。

殿、天仙圣母殿、圣人殿、天师殿、东西两厢房、山门、钟鼓楼、戏台等十余座建筑^①,主要建筑皆位于峰顶。每年农历四月十五日为宜隆观庙会,会期唱戏三天。另有山市交易,骡马市设在阳面半山平阔处,还有百货农具等市场,济南、潍坊、泰安、莱芜、淄川等数百里外客商前来赶会。兴隆观常有僧道驻守,景观香火日盛。1938年,日军占领此地,强迫村民拆除庙堂建造碉堡和炮楼。日军撤退时又将残存的建筑烧毁,只留下一片废墟残垣。^②

现存的辰巳山庙宇建筑,多是自上世纪90年代逐渐翻修一新的,山上的庙会活动仍处于恢复期。兴隆观几乎无遗迹可寻,但从史籍与残存的碑刻中,仍可窥其重修、扩建历程。据民国《续修博山县志》载:“兴隆观,在城南五十里辰巳山(…中略…)一修于顺帝至元四年,再修于明弘治十三年。至嘉靖三十四年,道人尹真经募化近村及邻邑,增修式廊,规模雄壮。万历六年及顺治丙申以后历经重修。”^③至于晚清与民国时期的重修情况,则可从山顶现存的旧碑刻中找到答案。

辰巳山现存较为完整的古建筑是后山石殿(三清殿),但重修记录保存最完好的却是阎罗殿。现存较为完整的碑刻为清道光五年(1825)的《重修十帝阎罗庙碑记》,清光绪八年(1882)的《重修闫罗殿记》、《闫罗社碑记》,以及1935年的《〈重修吕祖〉庙碑记》^④、《重修泰山行宫两闫罗殿碑记》等。依据碑文,辰巳山上的宗教活动似乎不只限于四月十五日的庙会,阎罗殿另有四月五日、八日的香火会。围绕阎罗殿的宗教活动,附近地区的老年女性结成了一个名为“阎罗社”的香会组织展开活动。^⑤而她们的积极活动最终促成了地方男性精英与宗教人士对庙宇重修工作的介入,“盖始会而为以醮,更因醮而为重修之谋也。”^⑥

辰巳山宗教信仰活动的维系与壮大,是各地信众与宗教人士共同努力的结果。各地信众结社聚财、捐资助工,宗教人士则从中多方劝募。1935年《重修泰山行宫两闫罗殿碑记》写道:“辰巳名庙宇,创建有年,其间虽屡经重修,大半由于住持道人之募化而始完成者。如前之尹真经、董和润、蒋礼圣、王□□、谢□□。此数道人者,对于庙宇,或缘新建,或因重修,或为扩充旧址。”^⑦而该年的重建工作亦有“住持道人”赵明珍的努力。至于捐献助工的信众领袖,则有所谓“五村首事”的说法。“五村”即环绕辰巳山的南博山、北博山、谢家店、邀兔崖、王家庄五个村庄,是辰巳山庙会活动影响所及的核心区域。

辰巳山的庙市经济也一度十分兴盛。“淄博的庙会,当以博山县的辰巳山庙会为最早(…中略…)这个庙会一直延续到建国后。据老商业工作者傅鸣岐回忆:五十年代初期,每逢辰巳山会,驻博山的一些百货、文化用品等公司,都去搭棚摆摊,活跃农村市场。”^⑧由此观之,在抗日战争爆发前,辰巳山庙会是一个集宗教、娱乐与经贸活动于一身的综合性庙会;辰巳山庙宇是一处以道教信仰为主的宗教活动场所,有常驻宗教人士在此活动。

1938年初,日本侵略者攻占博山,辰巳山庙宇建筑毁于战火,原有的宗教活动也宣告终止。由

① 《辰巳山碑记》(1992年)。采集时间:2011年8月10日;采集地点:辰巳山景区;采集者:侯杰、秦方、赵天鹭、张培培、王蔷薇、张美珊、苑博、郑楠。

② 博山政务网(http://www.infobase.gov.cn/sdslshwcz/zibo/boshanqu/200905/article_12943.html; <http://www.boshan.gov.cn/bs/xxly/msgj/bssmsgsdg/bbsz/n9617.html>)。

③ 王荫桂修,张新曾纂:《续修博山县志》卷三《建置志二·寺院》,博山三元堂书店,1937年。

④ 此碑题名残缺,仅剩“庙碑记”三字。笔者依据碑文内容,将题名暂定为“重修吕祖庙碑记”。

⑤ 道光《重修十帝阎罗庙碑记》载:“兹山有社名曰阎罗,附山老姥散钱典衣捐,四月八日登斯山,匍伏于两廊阎罗殿前,焚香化纸,纷焉而退,如是者,岁以为常。”光绪《闫罗社碑记》载:“兹邑辰巳山有闫罗殿,四月五日其香火期也,附近老姥每岁敛钱结社,资费靡计。”采集时间:2011年8月10日;采集地点:辰巳山景区;采集者:侯杰、秦方、赵天鹭、张培培、王蔷薇、张美珊、苑博、郑楠。

⑥ 采自道光《重修十帝阎罗庙碑记》。

⑦ 采自民国《重修泰山行宫两闫罗殿碑记》。采集时间:2011年8月10日;采集地点:辰巳山景区;采集者:侯杰、秦方、赵天鹭、张培培、王蔷薇、张美珊、苑博、郑楠。

⑧ 李兆森:《淄博庙会》,李障天、阎象吉:《淄博经济史料》,中国文史出版社,1990年,第275页。

于地理位置险要,山上庙宇被日军改建为军事建筑。日军和伪警备队驻扎在北博山,而八路军游击队则在南博山一带与之周旋。^①此番浩劫过后,辰巳山庙会陷入长达数十年的沉寂期,几乎湮没无闻。

自上世纪90年代初,辰巳山庙会才开始迎来复兴。山顶现存纪念碑刻多为近20年来所立,时间自1992年至2010年,绵延达20年之久。最早得到修复重建的一批庙宇是泰山行宫、三清殿、八大金刚殿、十大夫庙、玉皇殿和吕祖庙。^②重建工作起初仍是周边信众的努力,领导者也多是固有的“五村首事”模式。而重建庙宇的目的,则是基于宗教与发展旅游业的考虑。由于辰巳山大兴土木,工匠群体的信仰需求得以发挥,他们“为宣扬祖师之功绩及灵感”^③,在山顶前门外新建了一座鲁班庙。

至2005年,辰巳山重修庙宇群初具规模。随着时间的推移,地方政府官员开始指导庙宇的修建与管理工作。“五村首事”的传统模式,逐渐让位于“淄博市博山区北博山地区辰巳山理事会”“辰巳山风景区管理委员会”等现代机构。2010年,辰巳山庙会博山区政府列入第二批区级非物质文化遗产名录。当代庙会影响所及区域,不仅覆盖博山区各主要村镇,还遍及邻近的沂源县、临淄区、淄川区,以及青州、莱芜、烟台、青岛等城市。庙会日期仍沿袭农历四月十五日,但会期更长(6天),进香民众可达万人。由于山下村落业已发展出独立的赶集制度,辰巳山原先的庙市经济似乎已无存在的必要。当代复兴的辰巳山庙会,主要集中于宗教信仰与民俗游览活动。当地相关管理部门仍在做扩充庙宇、改善周边设施的工作,可谓方兴未艾。

二

辰巳山庙会上最引人注目的物品,当是各地信众互相学习、抄录的经卷。这些经卷篇幅短小,语言通俗易懂,多为七言或“十字攒”(三三四句式)韵文,易于记诵,皆可搭配一定曲调在庙会仪式上演唱。^④经卷的具体形成年代不详,似乎最初为当地宗教人士所有,后经“文化大革命”而焚毁,现今再度流传。这些手抄经卷现多为该地区缠足女性所持有与使用,对我们探究缠足女性信仰生活具有重要的文献价值。此外,透过这些文字,我们也能管窥许多中国民众宗教意识的典型特征,以及淄博地区普通民众的信仰生活的现状。

《十报恩》是一部进香者在拜庙之时所唱的酬神经卷,主要讲述的是劝人莫忘天地诸神、龙王、福神、金童玉女、观音菩萨、灶王等神灵的恩赐,同时也要报答父母的养育之恩,要我们“长大成人谢父母,一年四季烧高香”。当然,敬佛敬天的终极目的是“保平安”。

一报天地盖在恩,二报二月潮流神。三报黄王水和土,四报父母养育恩。五报五级传佛道,六报龙官和福神,七报金童和玉女,八报南海观世音,九报宅神多成敬,十报不忘老天的恩,谢天谢地谢三光,风调雨顺谢龙王,长大成人谢父母,一年四季烧高香,一炉真香一流烟,也敬佛身也敬天,敬的老天心喜欢,敬的佛家保平安。念到这里佛为满,念声弥陀保周全。弥陀佛。^⑤

《十报恩》似乎成文较早,在无为教创始人罗清撰写的“五部六册”中的《苦功悟道卷》、《巍巍不

① 山东省淄博市博山区区志编纂委员会编:《博山区志》,山东人民出版社,1990年,第484—487页。

② 采自《重修辰巳山庙堂碑记》(1992年)、《重修玉皇殿吕祖庙碑记》(1994年)。采集时间:2011年8月10日;采集地点:辰巳山景区;采集者:侯杰、秦方、赵天鹭、张培培、王蔷薇、张美珊、苑博、郑楠。

③ 《创修鲁班祖师庙碑记》(1994年)。采集时间:2011年8月10日;采集地点:辰巳山景区;采集者:侯杰、秦方、赵天鹭、张培培、王蔷薇、张美珊、苑博、郑楠。

④ 当地民众称之为“唱佛”。

⑤ 经卷提供者:孟庆英。获取时间:2009年8月19日;获取地点:左家峪村孟庆英家中;获取人:赵天鹭、王来忠、李娜、傅懿。

动太山深根结果宝卷》中就有类似的文字。^①这部经文语言更加口语化,更适宜配合当地民间曲调来演唱。经文将朴素的孝道伦理带入了宗教信仰活动之中,将二者置于同等重要的地位,既有规范社会风俗的尝试,亦体现了佛道两教与儒家思想道德传统的协调。而这种将诸多神祇一一列举赞颂的方式,也从一个侧面反映了普通民众实用功利的宗教情怀。“中国民众认为神越多,神力就越大,那么所得到的恩惠也就更多,因此,为了达到某种愿望,他们会拜倒在群神脚下。”^②这种宗教情感在许多经卷中皆有体现,而这些经卷的书写者似乎也并不讳言自己的世俗需求。诚如《还愿》^③一文所言,善男信女们“焚上信香摆上供,各样宝贝摆佛前”的终极目标,是希望神明能够庇佑他们现世人生的幸福安康。“一年风调和雨顺,五谷丰登太平年……弟子都有老和少,大灾大难搭救俺。”

此外,部分手抄经卷中还留有不少明清以来民间秘密宗教信仰风俗的遗存,而尤以无生老母信仰为多。无生老母是彼岸极乐世界的最高神灵,她孕育了人类并与自己的儿女无忧无虑地生活。后来,人类被无生老母派往东土,开始了生老病死,经历了种种痛苦和劫难。老母于是派遣使者下凡,“发灵符,救度人民”,与老母团聚真空家乡,“相伴无生,永不下世”^④。在山东,历史上曾有多多个不同的民间秘密教派组织信奉这一思想体系,如八卦教、一贯道和皈一道等。“山东的民间宗教……其教义也多是杂抄各家的某些经典,并无自己像样的思想体系。”^⑤在众多描绘无生老母事迹的经卷中,其形象亦是不尽相同,呈现出一种多元化的倾向。

如《开老母门》^⑥一文,重点展现的是对西方极乐世界的美好想象。龙华会上,无生老母“打查对号”^⑦,虔诚的弟子经受了老母的查验,如愿地脱离了东土之地。在这部经文中,无生老母宛若一位慈爱的母亲:“龙华会上一会人,叫老母你开门,老母问俺什么人,俺是山东是善人(原文)……老母听说喜心怀,哗啦就把门来开……弟子听说喜盈盈,双腿跪在地流平(原文),拜拜母娘理当应。老母听说喜心怀,两手拉起婴儿来。”在这里,人与神之间的关系被赋予了浓厚的世俗亲情的意味。最后,经文详细叙述了“弟子”游览极乐世界,梳洗更衣、向老母请安,开始适应新生活的场景,一副逍遥自在、其乐融融的状态:“吃仙果,喝仙茶,陪伴老母永世不会(回)东”。

而《无生老母查号》^⑧则是完全相反的风格。作为民间宗教自创的最高神灵,无生老母不仅具备下界渡人的神性,亦可审判、惩罚生前不行善事的“迷途众生”。对照《开老母门》对彼岸世界的描述,这似乎印证了一个道理:“所有宗教解释,特别是那些关于彼世回报的,必有风险”^⑨——虔诚的儿女通过试炼进入天堂,与无生老母团聚;不虔诚的将受到严厉的惩罚与审判。

① (明)罗清:《苦功悟道卷》,张希舜、濮文起等:《宝卷·初集》(第1册),山西人民出版社,1994年,第204—206页;《巍巍不动太山深根结果宝卷》,《宝卷·初集》(第3册),第361—362页。

② 侯杰、范丽珠:《世俗与神圣——中国民众宗教意识》,天津人民出版社,2001年,第139—140页。

③ 经卷提供者:袁兆翠。获取时间:2010年8月4日;获取地点:下郝峪村李英爱家中;获取人:赵天鹭、鲍朝阳、贾敏。此外,谢嘉英亦藏有此经文。获取时间:2011年8月8日;获取地点:北博山村谢嘉英家中;获取人:秦方、赵天鹭、张美珊、郑楠。

④ 马西沙:《中国民间宗教简史》,上海人民出版社,2005年,第3、19、173、345页。依据郑志明的研究,无生老母信仰可以追溯至无为教祖师罗祖的创立的经典“五部六册”及无为教教派时期。参见郑志明:《无生老母信仰溯源》,文史哲出版社,1985年,第15页。

⑤ 《民国山东通志》编辑委员会编:《民国山东通志》卷二一《宗教志》,山东文献杂志社,2002年,第2133页。关于一贯道和皈一道的历史、教派组织、传承情况、基本教义等具体内容,参见《民国山东通志》,第2122—2125、2127—2125页。

⑥ 经卷提供者:孟庆英。

⑦ 在淄博地区的民间信仰仪式中,民众前往庙宇进香时,有时会将自己及家人的名姓与诉求写在红色或黄色的长方形布条上,放到所要祭拜的神灵的神像旁,让其“知晓”自己的身份与诉求。这是一种表示虔诚的方式之一,当地人称为“表明挂号”。因此,“打查对号”就是对神灵收到了“挂号”并查验人类是否有过度虔诚信仰行为的一种情境想象。

⑧ 经卷提供者:孟庆英、袁兆翠。

⑨ [美]罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克:《信仰的法则——解释宗教之人的方面》,杨凤岚译,中国人民大学出版社,2003年,第131页。

经文展示了对阴间地狱的恐怖想象,借助流落阴间的魂灵的所见所闻,揭示了统治地府的神明世界是由无生老母、阎君、鬼使三个等级所组成:“不多时,又来到,闫君面前。往上看,端坐着,无生老母。往下看,众鬼使,各执钢鞭。”经文最后一部分内容,是对无生老母试炼与审判的描绘。有功的弟子平安无恙,无功者则心虚不已,只得装聋作哑、默不做声。而此刻的无生老母全无仁慈模样,将“无功人”施以严厉的惩罚:“老母问,在阳间,作何生理。凭着啥,来见我,诉说一番。有功的,双膝跪,答查对号。众鬼使,打下躬,尊敬如山。无功人,见有功,答查对号。只吓的,战惊惊,不敢进前。有老母,忙吩咐,答查对号。又推聋,又装哑,又不做声。无生母,只气的,满面飞红。忙分(吩)咐,拉下去,填了火坑。”

然而,手抄经卷所反映的无生老母信仰与当下的实际情况相差甚远。由于民间秘密宗教历史上屡遭镇压与取缔,无生老母的庙宇也多被摧毁,因而不易寻得。有学者指出:“在山东、山西、河南、河北一些偏僻的山区佛道建筑里,偶尔会有无生老母的像,不过早已经失去了原有的宗教意义。”^①据辰巳山看庙人马芬英回忆,山上曾有一座无生老母庙,主神为无生老母,无像,仅有牌位。该庙在抗日战争时期被日军摧毁,至今尚未修复。老人难以说清无生老母的神性,仅从山上的手抄经卷中了解她是一位女神而已。^②因此,尽管无生老母在手抄经卷中的地位崇高,但已与当下现存的信仰形态有很大差异。

三

淄博地区手抄经卷的持有、使用者多为包括缠足女性在内的现年50岁以上的中老年女性,她们对这些经卷的含义又有怎样的理解呢?笔者对孟庆英进行专访时,曾提出请她讲经的要求。在长达2个多小时的时间里,这位老人手捧经卷,用不同的曲调,演唱了一首又一首的经文。换言之,她将“讲经”与“唱佛”技艺等同起来了。孟庆英不仅对所朝拜的神灵知之不深,对自身的宗教信仰归属也有自己的看法。在她看来,自己“别的不信,就是信佛。早上四五点钟起来,烧上一炷香,念一炷香的。”尽管孟庆英认为自己是一个“佛”教徒,但这里的“佛”并非严格意义上的佛教信仰,而是她对自己多神信仰体系的一个命名而已。“中国民众对待神,几乎不考虑它是哪个宗教系统的神,只要用得上,便毫不犹豫地信奉,并且随意地改造旧神,创造新神”;“中国民众颇为混乱的宗教信仰,可称得上是全民性的,这一特征并未因为中国地域辽阔而出现例外。”^③

据李英爱说,她“懂”经文,但未做更详细解释。参加宗教活动的动机,她前后给出了两种“行好”的解释:

问:您为什么去拜神?

答:不就是为了行好,渴望咱好啊!你看渴望咱中国太平,多么好。又(渴望)什么灾也摊不着,又(渴望)平稳世界,不就是为这些拜吗。

问:您为什么参加庙会?

答:不是行好啊……以后的时候,人来接了去。^④

老人所言“行好”有两层含义:一是对现世幸福生活的渴望;一是对自身死后归宿圆满的追求。这或许可以说明她应是了解部分经文内容的大致含义的,因为一些劝诫性较强的经文恰恰关注的就是人类死后的归宿问题。由此观之,该地区当下仍具备“唱佛”技艺的中老年女性,对经文的理解大体上是基于简单的字面意义与初步的理解。

① 孔庆茂:《民间宗教的创世女神——无生老母》,《文史知识》2008年第3期。

② 调查时间:2011年8月10日;调查地点:辰巳山景区;调查者:侯杰、秦方、赵天鹭、张培培、王蔷薇、张美珊、苑博、郑楠。

③ 侯杰、范丽珠:《世俗与神圣——中国民众宗教意识》,天津人民出版社,2001年,第140、155页。

④ 调查时间:2010年8月2日、2011年1月26日;调查地点:李英爱家中;调查者:侯杰、张培培、赵天鹭、鲍朝阳、贾敏。

或许,“念佛”活动本身所承载的宗教情感,比经文的文字内容更为重要。它是进香者与神灵进行亲密沟通的更为虔诚有效的方式之一,也是民众内心吉祥意愿的一种表达方式。在大多数情况下,“念佛”所关注的受益群体,以许愿者本人及其家人为重心,逐渐向外扩散。在“念佛”仪式中,人们会祈求各类神灵能够保佑自己以及与自己生活密切相关的任何人与物,以使自己能够得到真正幸福美满的生活。^①

在当代,尽管“普遍贬低妇女,在日常生活的实践中经常否认她们的作用,是中国农村文化的特点”,妇女被有效地“排除在多数公共责任角色之外”^②,但传统的社会性别关系仍然受到了冲击。老一辈男村民相继过世,年青的男村民多为家庭生计所累,或外出谋生,或疲于操劳。在敬神祈福的领域,男性的支配权逐步丧失,造成一种主导权力的缺失,而这一地带很快被女性填补。当地女性在宗教复兴的大潮中,处于一种外向进取的态势。这与南方地区女性因改革开放、社会地位边缘化而回归宗教引起的“宗教复兴”有鲜明的差别。^③在庙会仪式上,无论是仪式的组织者、领导者,还是主要参与者,皆多为包括缠足女性在内的中老年女性。当然,这也仅仅是一种社会性别权力的转换。这些地区中老年女性的经济实力,不可与一些男性相提并论。男性以其较为雄厚的经济力量,在组织大型的公共宗教信仰中心的重建工作中,往往发挥了更为重要的作用。

辰巳山庙宇的筹建群体,其成分的混杂^④委实让地方性的宗教复兴现象更加复杂化,但其内在的共性是,当代中国内地庙宇的恢复“是建立在对地方性的依恋以及略微带有一点失落的集体主义理想之上的”^⑤。在当地,这种“集体主义”理想似乎也可以用“行好”一词来概括。如有一位男性村民在谈及“信佛”时,曾向我们这样解释“行好”的含义:“‘行好’就是倡导人家做好事啊,就和毛主席那时为人民服务是一样的啊。”^⑥在这个语境下,“行好”不仅是一种宗教思想,也是一种具体的世俗行动。

该地区的“念佛”技艺有着较为清晰的传承模式,却也在当下遭遇困难并暗含着危机。“念佛”技艺长期由中老年女性所掌握、传承。据李英爱讲,她的“念佛”技艺就是十六七岁时在家乡和业已掌握该项能力的女性长者学会的,传授方式就是简单的一对一口耳相传。笔者调查所及区域的部分缠足女性,是老一辈“念佛”技艺的传承者。由于她们大多缺乏识文断字的能力^⑦,这种流传于女性之间的传统技艺过于依赖个人的记诵能力。随着她们年岁渐高,一些掌握技艺的老人相继过世,健在的老人又面临着疾病和记忆衰退等问题。缠足或许并未完全妨碍她们外出参与各类宗教活动,但传统的技艺传承模式却使得成为一名熟练的吟唱者更加困难。“念佛”是一种需要长期投入训练的技艺。在当代,尽管缠足女性已不再是技艺传承的主要承担者,但更为年轻的中老年女性群体依然会受其长辈的影响。事实上,辰巳山庙会上涌现的手抄经卷也只是在一定层面上对该技艺传播方式与效果的改进。

① 张玉:《念佛:庙会中民众吉祥愿望的集中表达——以沂源县织女洞庙会为例》,《中华吉祥文化与和谐社会建设学术研讨会暨山东省民俗学会2007年学术年会论文集》,第162—164页。

② [加]朱爱岚:《中国北方村落的社会性别与权力》,胡玉坤译,江苏人民出版社,2004年,第199页。

③ Pui-Lam Law, “The Revival of Folk Religion and Gender Relationships in Rural China: A Preliminary Observation”, *Asian Folklore Studies*, Vol. 64, no. 1 (2005), pp. 89-109.

④ 通过阅读辰巳山当代碑刻可知,无论是庙会的管理者,还是庙宇修建的捐款助工群体,皆是男性与女性、个人与企事业单位、民众与基层官员的结合。

⑤ [英]王斯福:《帝国的隐喻:中国民间宗教》,赵旭东译,江苏人民出版社,2009年,第262页。

⑥ 调查时间:2010年8月6日,调查地点:池上镇陡沟村桔梗加工厂;调查者:侯杰、张培培、赵天鹭、鲍朝阳。

⑦ 相对而言,孟庆英的优势是掌握现代汉语拼音法则,这为她记住更多的经文提供不小的帮助。在她所藏经卷上,我们发现拼音标记和同音简单字帮助她记忆“生僻字”(比如,“樊”字旁边有“fan”的拼音注解;“靛”字旁边写了一个“电”字)。她的学徒们的识字水平亦有限。这些经卷抄写者的识字水平不高,别字连篇。

然而,较为年轻的中老年女性仍然识字率偏低,这影响了成文经卷的使用效果。^①“唱佛”技艺的传承仍然没有完全超越传统的记诵模式,孟庆英、李英爱等老人仍在亲自向年轻人传授技艺。尽管当下有人正在学习或愿意学习此种技艺,但他们不仅在数量上十分有限,也未能按照老人的设想做到大量背诵。李英爱也不禁发出“再往下俺死了就传不下去了”的感慨。流传于该地区的“唱佛”技艺,存在着后继无人的隐患。

结语

辰巳山庙会沉寂数十年后,在抗日战争的废墟上再度复苏,而这也是当代中国信仰风俗复兴的一个缩影。包括缠足女性在内的中老年女性群体曾以实际行动支援了庙会重建活动^②,但由于人力与财力的限制,她们的名姓或许并不会经常被镌刻在纪念石碑上。然而,她们对地方信仰风俗文化传承方面所做出的贡献则需要加以肯定。

辰巳山庙会期间民众互相交流、学习、传抄的经卷,是维系地方信仰风俗文化的重要载体之一。随着时代的进步,辰巳山所能吸纳的信众群体,其地理空间分布范围扩大,庙会逐渐成为鲁中地区各地信仰文化的大熔炉,成为当下博山周边地区信仰习俗发展的一种新的趋向。

包括缠足女性在内的中老年女性群体是当地“唱佛”技艺的传承者、地方信仰风俗文化的传播者与守护者。“膜拜并非只是能够把信仰向外转达出来的记号系统;而是能够把信仰周期性地生产和再生产出来的手段的集合。”^③在周而复始的朝圣进香、传经授曲中,她们将信仰文化传给了周围的年轻人。

诚然,淄博地区的缠足女性群体也依据自身的实际需求发展出了独具特色的信仰文化,主要体现在祈求缓解缠足所带来的身体疼痛方面。例如,在沂源县鲁村镇王村有专门负责减缓缠足疼痛的女神“香娘娘”^④;博山区的部分缠足女性也有过向当地的医神“石大夫”祈求消除脚痛的经历。^⑤然而,就更广泛的层面上看,广大缠足女性仍然与当地民众分享着许多相近的信仰风俗。由于材料的限制,该地区缠足女性信仰生活的研究有待进一步的深入探讨。

[责任编辑 赵彦民]

① 例如袁兆翠在为笔者展示其“唱佛”技艺时,遇到没有熟练背诵下来的经文就显得十分吃力,难以独立完成吟唱。

② 据马芬英所言,在辰巳山庙宇重建和庙会活动期间,皆有不少缠足女性提供了捐款。此外,北博山村的常云霞(时年78岁)多年前还曾在山上住了一个月,为修建庙宇的工匠做饭。调查时间:2011年8月9日;调查地点:常云霞家中;调查者:秦方、赵天鹭、张美珊、郑楠。

③ [法]涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海人民出版社,1999年,第551页。

④ 被调查者:李智英(时年90岁,土门镇刘家洞村村民)。调查时间:2009年8月18日;调查地点:李智英家中;调查者:李娜、王来忠。王村是李智英的娘家,据老人回忆,她在年轻时曾与同村的几位姐妹参拜过香娘娘。香娘娘的庙很小,神像也是缠足的。

⑤ 被调查者:李景凤(时年86岁,池上镇陡沟村村民);调查时间:2010年8月6日;调查地点:李景凤家中;调查者:张培培、鲍朝阳。石大夫崇拜是流传于鲁中山区的一种独特的信仰。叶涛等学者认为,石大夫信仰属于灵石崇拜的变异形态,与泰山石敢当似乎有些许渊源。参见叶涛、刘晓:《泰莱山区石大夫信仰考察》,《民间文化论坛》2007年第3期。