

周公庙祈子庙会中后稷感生神话衍生的行为叙事

王志清(蒙古族) 陈 曲

内容提要： 从历史到当下，以后稷感生神话为内在依托的姜嫄圣母信仰活动一直在陕西岐山地区的民间传承延续。当地文化持有者围绕着周公庙姜嫄祈子庙会建构了多元声音的民俗志，其中言讳式神奇传闻作为禁忌型民俗控制手段保障祈子习俗活动的顺利进行。文章以当地文化持有者提供的口述资料与文献资料为依据，重点讨论祈子习俗活动中的语言禁忌现象与后稷感生神话的关系，经过分析发现，语言禁忌现象蕴含了后稷感生神话的原始思维，言讳式神奇传闻是后稷感生神话衍生的行为叙事，亦是促使姜嫄圣母信仰活动传承的重要因素之一。

关键词： 后稷感生神话 姜嫄圣母信仰 语言禁忌 神奇传闻

后稷感生神话是讲述周人始祖来历的一种神圣叙事。学术界的文献研究成果硕果累累，其中曹书杰与尚永亮两位学者的研究最为全面，尚永亮将后稷感生神话纳入了弃逐文学体系，提炼出了“抛弃——救助——回归”^①的弃逐母题。曹书杰则以《生民》文献为基点，结合民族学、民俗学等学科的相关成果探讨了后稷感生神话所反映的婚姻形态、社会组织、上古民俗与周人祖灵观念等，明晰了困扰学界研究的主观真实与历史真实的区别问题。^②在文献以外的实践研究领域，王芳妮开展了陕西关中姜嫄信仰研究，提出了后稷之母——姜嫄信仰的宗教内涵及其意义。^③笔者在诸位学人相关成果的基础上进一步提出，在陕西岐山县周公庙会的祈子活动中，蕴含了神奇诞生母题的后稷感生神话衍生为言讳式神奇传闻形态的行为叙事，成为促使姜嫄圣母信仰活动传承的一个重要因素。

陕西等地作为周文化的发祥地，历代官方为纪念周人先祖功绩而先后立庙祭祀，陕西省岐山县境内的姜嫄殿、后稷殿均位于当地周公庙内，周公庙于2006年被国务院公布为第六

① 尚永亮：《后稷之弃与弃逐文化的母题构成》，《华中师范大学学报(人文社科版)》2011年第4期。

② 曹书杰、王志清：《后稷感生传说的文化内涵解析》，《民俗研究》2011年第2期。

③ 王芳妮：《陕西关中地区姜嫄信仰研究》，《宗教学研究》2013年第2期。

批全国重点文物保护单位,其中姜嫄的献殿位于碑亭后的第二级平台上,清代创修,1992年重修。后稷的献殿、正殿位于姜嫄殿后第三级平台上。明代创修,现存建筑为1985年维修。

如果说官方立庙是为了纪念先祖功绩,那么庙宇在民间的日常生活范畴中,则会演变为人们为了其现世的灵验而参与祭拜。“日常生活的最根本宗旨是维持个体的直接生存和再生产,无论是日常消费活动、生殖活动,还是日常交往活动与观念活动,都是围绕着这一功利的或实用的目标。”^①人们依靠日常生活经验从事日常生活的一般运行与高峰体验。在岐山地区,以后稷感生神话为内在依托而产生的姜嫄圣母崇拜活动一直在民间生生不息地传承延续,从关中地区历代县志中频现的修缮姜嫄、后稷庙宇的文献记录即能证明姜嫄、后稷在当地民间信仰领域的影响力,具体到祭祀仪式与供品内容在县志中都有所记载,例如清代修撰的《雍正武功县后志》中就有此辑录,“姜嫄祠每岁春秋二祀羊一豕余笱豆陈设如坛制、后稷祠每岁春秋二祀羊一豕余笱豆陈设如坛制。”^②

时至当下,岐山县的娘娘庙会等民俗活动一直在周公庙年复一年地如期举行,当代的《岐山县志》关于周公庙会就有如下描述,“周公庙会,始于唐代,为典型的求神祈子、焚香还愿的香火会,规模之大,涉及陕、甘、宁、川、晋、豫诸省区。原会期三天,自农历三月十二日至十四日止。与会者每天达数万人,大致分三种类型:一种是求神祈子烧香还愿者;一种是从事商贾、做生意者;一种是游山玩水、凑兴看唱、阅历世面者。”^③县志中介绍的第一种类型即是围绕姜嫄崇拜的祈子习俗。

多元声音民俗志中的语言禁忌现象

关于岐山地区围绕姜嫄崇拜的祈子习俗,当地文化持有者的多元声音建构了一部关于姜嫄信仰与祈子习俗的整体性的民俗志。^④例如刘宏岐、王满全两位地方文化学者于20世纪90年代初期公开发表了《周公庙祈子会“野合”现象之透视》^⑤一文,他们在论文中详细地描述并阐释了周公庙庙会中“撵香头”求子习俗的来龙去脉,“明祈暗合”的求子习俗在当地是

① 衣俊卿:《现代化与日常生活批判》,北京:人民出版社,2005年,第48页。

② 沈华修、崔昭等纂《雍正武功县后志》,雍正十二年(1743)刻本,《中国地方志集成·陕西府县志辑》第36册,南京:凤凰出版社,2007年影印本,第83页。

③ 朱德均主编,岐山县志编纂委员会编《岐山县志》,太原:山西人民出版社,1992年,第587页。

④ 王志清、陈曲:《忌讳型“潜在民俗”的民俗志书写策略——以多元记忆中的周公庙“撵香头”习俗为例》,《广西民族研究》2013年第3期。

⑤ 刘宏岐、王满全:《周公庙祈子会“野合”现象之透视》,参见高占祥主编《论庙会文化》,北京:文化艺术出版社,1992年,第223-232页。

被集体默认并遵守的“不成文法”，属于规约型民俗控制。该文关于“撵香头”祈子习俗的具体发生与消失时间显得语焉不详，仅能从“封建社会”等富有时代性的词语推测其模糊时间段。在当地作家冯积岐创作的短篇小说《我们村的最后一个地主》中，“撵香头”习俗被楔入了故事情节，富有区域特色的姜嫄信仰与求子习俗在文学作品中以“再生民俗”形态得以呈现。地方文化学者与当地作家对同一个民俗事象进行了不同维度的描述与诠释。笔者于 2010 年 9 月在岐山县田野调查期间，走访多人，打算从当地人口中探询关于“撵香头”习俗的相关情况，结果是几乎不闻其“俗”，仅仅通过访谈某位地方文化学者了解到，该词语在当地是一句恶毒的骂人话，其与“杂种”同意。从文化语言学的“投影法”手段剖析该民俗语言，语言文字具有稳固性的一面，它镌刻着历史上各个时期社会生活与社会思潮的烙印，从某种意义上讲，语言文字是印证历史特殊阶段的活化石，是古今生活的一面投影。由此判断，该词汇所蕴含的感情色彩映射了当下当地人对该“潜在民俗”^①的价值判断与态度。

地方文化学者提及的明析暗合的“撵香头”求子习俗有着浓重的日常生活经验色彩，属于典型的“借名制”^②策略，“撵香头”活动现实地支撑着姜嫄圣母的“灵验”，间接地宣传着送子娘娘的“灵验”效果。“灵验”为周公庙带来了强大的品牌效应，姜嫄圣母本身成为一个可信赖品牌，进而又扩大了其本身“灵验”的强度，形成了一个有利于自身的良性循环。在民间信仰范畴内，无论其神灵在正史上的社会地位如何，真正笼络信众的只是该主神的灵验程度。灵验是中国民间信仰的核心概念。如果进一步追问，姜嫄圣母为什么会“灵验”？这个问题若是针对神灵为何灵验本身的发问，则涉及到“灵验”是真还是假，“灵验”是否具有科学依据的问题，而对于这个问题的回答已经超出了民俗学的研究范畴，民间信仰的社会科学研究并不承担对信仰本身作证伪检验的责任，社会科学研究可以在民俗学范畴内与此相关的问题进行解释，该问题就是信众为什么会认为姜嫄圣母作为送子娘娘很“灵验”？笔者根据多年调查各地民间信仰的实践予以该问题一个共性的回答，如果一直向信众追问其相信神灵灵验的原因，要么给出的是“信则有，不信则无”“心诚则灵”等模糊解释；要么是笃信神灵灵验而态度坚决地否定所问之事。学术界所提及的“迷信”“小概率事件”“心理安慰”等话语在日常生活领域内几乎无人提及。

当地信众所崇拜的姜嫄圣母是否很“灵”，通过分析“撵香头”等地方性知识而验证其灵验效果仅是途径之一。通过笔者的实地调查，对拜祭周公庙姜嫄殿的香客信众而言，对姜嫄圣母神奇力量的感知确实是一种真实存在的社会事实。“灵验”作为一种神圣力量是抽象的，

① 王晓葵：《记忆论与民俗学》，《民俗研究》2011 年第 2 期。

② 王志清：《借名制：民间信仰在当代的生存策略》，《吉首大学学报（社会科学版）》2008 年第 2 期。

但它却体现在具体的关系当中,存在于崇拜对象和个体崇拜者之间,或神像和空间场所之间。例如周公庙就被信众作为姜嫄这一生育神在俗世的居住地,成为建构“灵验”的重要场所,庙宇中的碑碣都构成某种具有影响力的“文字行为”,例如清代王文德的《姜嫄圣母感应记》、清代张应午的《重修姜嫄圣母正殿碑记》等。庙宇中的各类符号都从不同的途径、通过不同的方式为“灵验”添砖加瓦。另一方面即时间方面,周公庙每年举办的祈子庙会,又是兼具多种功能的农村公共空间。这既是集体性建构和强化“灵验”的场合,同时也为各类社会关系更新和再生产提供了机会,不断新生着人与人之间的各种交往形式。许愿与还愿的不同群体在同一空间内因为同一诉求而形成了柯林斯所讲的“互动仪式链”^①。“灵验”是祈子庙会持续性进行的一个内在动力机制,姜嫄圣母的“灵验”吸引了众多信众从四面八方来赶庙会,信众又从热闹红火的庙会气氛中感受到“灵验”的力量,从而生产和再生产了人——神关系。于是在这个追求灵验的场合中,不断建构与扩展姜嫄圣母“灵验”的社会网络。

笔者本文探讨的重点在于,如果香客遭遇求子“验”而不“灵”的情况,当地人会采用什么样的措施予以处理?笔者通过访谈多位当地人后了解了整个祈子习俗的运作过程与具体仪式,其中提及的语言禁忌现象即言讳式“神奇传闻”^②应该被视为解释香客遭遇危机的应对策略。

在诸多被访谈对象的口述资料中,某位周公庙工作人员的讲述比较详细。笔者将现场访谈记录中涉及语言禁忌现象的原文片段呈现如下:祈子者均为女性,她们来到姜嫄庙内,焚烧香表,跪拜姜嫄圣母,心中默默祈求姜嫄显灵,保佑其早生贵子,并在内心承诺许愿,如若应验,一定报答圣母。然后讨得纸制童鞋一只,礼馍一个,泥塑童子一个,用红头绳系住,揣入怀中,意为祈得之子就会跟人而去。一路上不得与人说话,否则祈得之子就会跟人而走。回到家中后,将童鞋放在土地堂前,泥童则藏于炕席后边。第二年,如果喜得贵子,那就要在会期还愿。除必备的12个泥塑童子和礼馍外,当初给娘娘许的是什,就要带什供品。一般为牛、羊等。为了省事,大多人以纸糊牛羊,也有牵真羊的。进了姜嫄殿,将供品一一献上,如是

① 美国社会学家柯林斯认为,宏观水平现象最终是在个人之间,由微观的相遇来创造并维持的。从本质上说,宏观的和长期的社会结构是由他所称的“互动仪式”建立的,这种互动仪式经由时间延伸以复杂的形式组合起来,就形成了“互动仪式链”。参见侯钧生编著《西方社会学理论教程》,天津:南开大学出版社,2001年,第415页。

② 神奇传闻是长期被中国民间文学研究所忽略的一个文类。它主要讲述与民间信仰相关的事件,这些事件不仅活在讲者与听者的记忆里,也活在他们的生活实践中,往往与现实生活中某一具体的人或地点有密切联系。它对已有的人际关系以及人与周围环境的关系起着解释、证明乃至巩固的作用,对所包含的信仰观念具有有效的宣扬和强化作用,在信仰活动中,这类口头文本的大量流传和讲述,则为保证活动目的的顺利达成创造了基础。参见安德明《神奇传闻:事件与功能》,《西北民族研究》2006年第2期。

真羊,则将水浇到羊身上,使其打个冷颤,表示已经献给娘娘。然后叩拜烧香,感谢圣母送子之意,并再次祈求娘娘保佑孩子健康成长。^①

同属后稷文化圈的武功地区的祈子仪式中亦有相关类似的语言禁忌现象,从当地文化学者黄权中的著作得知,“每年正月十五十六两日是城区群众盛大纪念后稷和姜嫄圣母的活动日,各街巷村舍都要鸣锣击鼓争先进香献爵。高跷、社火、秧歌、竹马、彩车、戏曲等昼夜助兴,人山人海高歌欢舞庆祝姜嫄后稷带给人们昊天罔极之幸福。一些妙龄少女总爱攀折一小枝柏叶插戴头鬓以求吉祥幸福。有的少妇为了早生贵子托福姜嫄神灵便偷窃食贡案上的献果,说是偷食其实是明拿,讲究不言不语地吃,忌讳打招呼取食或者赠送果食,否则就不灵验了。祠院内外是热闹非凡的娱乐活动;神龛前却是一些人不断地送献果,一些人一个接一个地偷食,真是别有一番民俗文化情趣。”^②

关于姜嫄崇拜的祈子仪式中的语言禁忌现象,后稷文化圈内各地区具有一定的模式,笔者以当地文化持有者提供的口述资料与文献资料为依据,从社会网络的角度切入,重点针对祈子习俗活动中的言讳式“神奇传闻”与后稷感生神话的关系展开论述。

作为禁忌型民俗控制手段的言讳式神奇传闻

作为被访谈对象的周公庙工作人员在口述资料中提到,“周公庙是祭祀元圣周公的,从创建庙宇开始,周公一直是官方祭祀的主要人物。但是在民间,自从周人女性始祖姜嫄被请进周公庙后,祭祀的主要对象慢慢发生了变化。由周公变为姜嫄,每年春天的祭祀活动也变成了庙会。由于姜嫄因履巨人足迹生弃而被奉为‘送子娘娘’,所以庙会的实质为祈子。”^③在日常生活领域中,任何一个神灵倘若缺乏在现实生活中发挥功用的效力,人们对其敬奉的动力与热情必然大为减弱,后稷感生神话在整个姜嫄圣母“灵验”的社会网络中并未着重提及,没有用太多的情节单元和可观的叙事予以呈现,它仅为祈子庙会活动提供了发生学上一个相当于原初推动力的由头。关于后稷感生神话的现实效用在刘宏岐、王满全的论文中有所论述,“姜嫄是高辛氏帝王的元妃,她向郊嫫(又称高嫫,古时‘高’、‘郊’音相通)祈嗣时感到了神异而生子,她的孩子自幼聪明绝顶,长达后大有作为,开了一代王朝的先河。后世的人将姜嫄作为祈嗣的对象,希望像她一样,得到一个聪明伶俐有作为的孩子。这样,姜嫄在人们的心

① 访谈人:王志清,被访谈人:ABC,调查地点:陕西省岐山县凤鸣镇周公庙的周公庙风景区办公室,调查时间:2010年9月25日。

② 黄权中:《武功觅古揽胜》,西安:陕西师范大学出版社,2005年,第19页。

③ 访谈人:王志清,被访谈人:ABC,调查地点:陕西省岐山县凤鸣镇周公庙的周公庙风景区办公室,调查时间:2010年9月25日。

目中,成了掌管生育的‘送子娘娘’。这一点并不奇怪,历史上,像夏启的母亲涂山氏,商契的母亲简狄均在后世担当了‘送子娘娘’的角色。”^①

两位地方文化学者归纳了涂山氏、简狄、姜嫄等女神演变为送子娘娘的类型化模式,并且根据自己的理解解析了信众心理,想象性地解释了后稷感生神话的神异诞生母题,笔者认为此解说并未反映文化持有者真实的声音,属于两位学者的臆测之言。综合周公庙工作人员的访谈资料与两位地方学者的文章来看,以上论述并没有将后稷感生神话进行“主观真实与历史真实”的关系辨析。笔者又走访多位当地居民,他们对后稷感生神话的内容知之甚少,仅仅能说出“后稷无父而生”等关键情节。“日常生活的两条重要规则即是实用原则和经济原则”^②,他们有着自己的经验认识,按照日常经验即是否灵验的标准来评述身边的姜嫄圣母崇拜。访谈资料与学者论文从一个侧面印证了在当下的社会网络中后稷感生神话已经没有任何政治神话的光环。

笔者从社会网络的角度“嵌入性”^③地考虑后稷感生神话在当下的衍生形态。历史上的后稷祭祀盛况在当下的岐山县传承演变为姜嫄圣母崇拜的民间信仰活动,后稷感生神话契合了传统民俗生活中祈子习俗的情感基调,“神异诞生”的母题促使包括地方文化学者在内的当地人产生“有民俗内涵的联想”。后稷感生神话所蕴含的原始思维仍然延续在“灵验故事”^④中,言讳式神奇传闻即是后稷感生神话衍生的行为叙事,其在社会网络中作为“禁忌型民俗控制”^⑤而发挥现实效用。

为什么在祈子许愿仪式(含地方文化学者介绍的“撵香头”)中要恪守不说话的禁忌呢?禁忌事件的生成路径是因为物(即祈子仪式中的供品)的获得,这就需要了解当地人是如何认知禁忌与禁忌物的。综观国内关于禁忌研究的相关著作,弗雷泽与弗洛伊德关于禁忌的观点已经达到了人人皆知的程度,各类著作都将二者的观点作了大同小异的陈述。20世纪中

① 刘宏岐、王满全:《周公庙祈子会“野合”现象之透视》,高占祥主编《论庙会文化》,第223页。

② 衣俊卿:《现代化与日常生活批判》,第48页。

③ 社会网络研究取向根源于二十世纪二三十年代英国人类学家在社区、阶级与亲属的研究中提出的社会网络的观点,“社会网”这一概念是由英国著名人类学家拉德克里夫-布朗(1881—1955)在这一时期提出来的。参见萧鸿:《试析当代社会网络研究的若干进展》,《社会学研究》1999年第4期。翟学伟通过对“嵌入性”概念的历史性回顾,发现所谓的嵌入性即是“指一种社会行为的发生需要同一种社会背景、价值、脉络相配合,而不应把它看成一个可以独立运行的要素。”参见翟学伟《中国社会中的日常权威——关系与权利的历史社会学研究》,北京:社会科学文献出版社,2004年,第2页。

④ 杨旭东、赵月梅:《灵验故事:民间故事研究的另一个视角》,《重庆文理学院学报(社会科学版)》2010年第5期。

⑤ 参见乌丙安《民俗学原理》,沈阳:辽宁教育出版社,2001年,第207页。

叶的西方象征人类学家玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)进一步提出,凡处于模棱两可的动物便是不洁的、禁忌的;属于禁忌范围的物体都是带有两义性的因而无法明确归类的东西。她在这种“两义性=禁忌”的基础上再向前深入了一步,力图考察人类分类体系与社会秩序的关系。所禁忌之物并非在于它们本身是污秽的或圣洁的,而在于它们的“位置”。它们是混淆了人类采取分类体系或与之矛盾的结果,也就是说禁忌物是社会分类系统的产物,而分类活动又是使社会秩序合法化的主要途径,不仅加强了社会实在的结构,而且加强了道德情感的结构。^①把禁忌物纳入分类体系的作法,是禁忌文化研究的一大突破。参照以上学者的理论见解进行分析,在怀孕成功与否的分类模糊情境中,语言禁忌想象性地成为了是否导致风险后果的保险措施。在现实生活中,语言禁忌属于一种心意民俗,祈子者小心翼翼遵守禁忌的主要原因是守禁者按巫术思维行事,如李安宅所言,“积极的巫术是所以产生所欲求的事,消极的巫术或禁忌是所以预防所不如意的事。然这两种结果,如意的和不如意的,都以为是根据相似律和接触律而招致的。”^②

而祈子仪式中祈子者所讨的纸制童鞋、礼馍、泥塑童子、瓜果等物因其所处位置而必然成为了具有了神圣性和神秘性的禁忌物。正如恩斯特·卡西尔所言:“变成禁忌物的危险是一种物理的危险,它完全超出了我们道德力量能达到的范围。不管是无意的行为还是有意的行为,其效果是完全一样的。禁忌的影响完全与人无关,并且是以一种纯被动的方式传播的。一般说来,一个禁忌物的意思是指某种碰不得的东西,是指一个不可轻率接近的东西,至于接近它的意图或方式则是不考虑的。”^③

此类言讳式神奇传闻没有具体叙事情节,陈述的是一个“事实”,从现代科学眼光看来是将并无直接联系的解释联系起来,使得两种在科学意义上互不牵涉的事件,通过设禁与违禁的情节设置而具有了因果关系。参与庙会的祈子香客往往多是因生理原因而不孕不育者,祈祷受孕生子成功本身就是小概率事件,此类传闻就对祈子香客与周公庙等周围环境之间的既有关系、姜嫄圣母的灵验效果等起着重要的解释、说明乃至维护与巩固其合理性的作用,并作为实用的地方性知识,直接指导着人们的现实生活,促使祈子者恪守禁忌,期望如愿以偿,达成所愿。于是无论是在周公庙姜嫄殿,还是在武功镇姜嫄庙会,许愿女子取到供品之后就要严格恪守不与其他人说话的语言禁忌,小心翼翼地进入了言讳式的情境中,营造了小心

① 参见 M. 道格拉斯《〈利未记〉的憎恶》,参见史宗主编《20 世纪西方宗教人类学文选》,刘澎译,上海:三联书店,1995 年,第 326-330 页。

② 李安宅编译《巫术与语言》,上海:上海文艺出版社,1988 年影印本,第 16 页。

③ 恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海:上海译文出版社,1985 年,第 136-137 页。

谨慎避免祸从口出的神秘“氛围”^①，从周公庙祈子庙会的情况看，祈子活动仪式中的庄重氛围，对参加者的心理和行动往往会产生巨大的影响，从而为信仰活动目的的达成奠定重要思想基础。而这种特殊氛围之所以能够形成，是多种因素共同作用的结果，其中，作为“禁忌型民俗控制”的言讳式神奇传闻起到了一定影响。言讳式神奇传闻形成的主要原因是民间信仰的影响，“在民间信仰中不仅包含着广大民众的道德价值观（如‘善有善报’、‘行好’）、解释体系（看香与香谱、扶乩、风水判断、神判、解签等）、生活逻辑（生活节奏与超自然存在建立拟制的亲属关系、馈赠与互惠、许愿和还愿、庙会轮值与地域社会的构成等），还深深地蕴含着他们对人生幸福的追求、对社会秩序的期待以及可以使他们感到安心的乡土的宇宙观。”^②由此可见，围绕祈子成功与否的言讳式神奇传闻包含着积极的精神治疗价值或慰藉作用，对于祈子未成功而笃信姜嫄圣母信仰的某些信徒而言，其具缓解精神压力的积极意义。

若有祈子者或因求医问药有效等某种原因而怀孕成功（历史上或许以“攀香头”习俗为现实支撑），言讳式神奇传闻往往会成为其“心诚则灵”的最好说辞，成为检验姜嫄圣母灵验的实证。但实际上，在笔者多年追踪调查民间信仰现象的过程中发现，在所谓灵验的神灵面前，也有大量反例存在，例如疾病没有痊愈、祈求并未如愿等事件经常发生。按一般常理推断，这种反例的普遍存在会有损神灵的威望，并降低信众对它的信心，从而导致其经营难以为继。但事实上并未出现这样的局面，周公庙祈子庙会依然继续发展，香火依旧旺盛，其中缘由应该结合言讳式神奇传闻的“信息过滤机制”进行剖析，如有祈子者求子成功，他会积极宣传姜嫄圣母的灵验效果，许愿时奉献十二倍于当初所讨供品，为祈子仪式的持续进行提供充足的物质保障，使“互动仪式链”完整延续。如果祈子未能如愿，对于虔诚的祈子者而言，往往会将失败原因归结为自身“心不诚”或同违犯禁忌的行为联系在一起，言讳式神奇传闻成为解释送子娘娘未“显灵”的重要原因之一，继而又会起到进一步强化信仰的合理性以及信仰力量的“真实性”“灵验性”等作用。蕴含了原始思维的神奇传闻与民间信仰之间的互动互助

① “所谓氛围，可以看作是时间、环境、人的行为与情感或情绪的总和，是个体对其所处环境的感受，也是这一环境对于个人心理所施加的影响。在任何一种时空中，只要有人出现，便都会呈现出一种氛围。每一个人，在每时每刻都是生活在一种氛围当中，并且受到它的影响。一般来说，除了因个人情绪变化等而可能造成的例外，相同文化背景或共同生活环境下的人们，对于一种氛围的感受是基本相同的。不过，对个体而言，不同氛围的影响又有强弱之分。这种分别，是由每一种时空本身的特点、这种时空中人的行动、个体的情绪等诸因素之不同而决定的。当个体的情绪激烈之时，当个体所处时空中的某种事件或状态持续时间较长时，或者当某一事件的发生比较激烈、规模较大、影响范围较广时，氛围的作用都会比较强烈地显现出来。在相反情况下，它的影响则比较弱小，甚至不易觉察。”参见安德明《神奇传闻：事件与功能》，《西北民族研究》2006年第2期。

② 周星：《“民俗宗教”与国家的民俗政策》，参见周星主编《国家与民俗》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第358页。

是当地姜嫄圣母崇拜几百年来传承不衰的内在规律性的体现,因为“围绕着坚定的信仰观念,每一种宗教信仰中,都形成了一套自成系统的逻辑体系。它把一切问题都纳入到了这一体系之中,予以了合理化的解释。尽管按照现代科学的立场来看,这种解释的前提可能是不成立的,但在信仰所流行的社会里,它却十分自然、十分合理地解决了现实中的各种困扰和迷惑。”^①

言讳式神奇传闻就是使当地的姜嫄圣母崇拜总是处在一种诠释、劝解信众的状态中,这在不断建构着姜嫄圣母作为送子娘娘的灵验。言讳式神奇传闻是一种反馈叙事,在新老信众之间完成对送子娘娘灵验与否的反馈,在新老不同信众群体之间形成一种实际效果的反馈机制,这种反馈可能产生两个影响:一是增加了姜嫄圣母作为送子娘娘的神秘性;二是为送子娘娘的灵验与否设置了制约条件,说明祈子活动的风险性。后稷感生神话中“无父而生”的神奇诞生母题,及其蕴含的原始思维所衍生的行为叙事——言讳式神奇传闻,还有不同层次的信众等共同建构了彼此影响与制约的社会网络,多种因素合力促使着姜嫄圣母信仰生生不息地传承。

本文系 2013 年度重庆市社会科学规划培育项目“三峡文学的民族志研究”(批准号:2013PYZW12)的阶段成果。

(王志清,重庆三峡学院文学院副教授;陈曲,重庆三峡学院公共管理学院讲师)

【责任编辑:毛巧晖】

^① 安德明:《神奇传闻:事件与功能》,《西北民族研究》2006 年第 2 期。