

乡村庙会传说与村落生活

岳永逸

(北京师范大学 中文系, 北京 100875)

摘要:本文提出乡村庙会传说这一概念,并将依水建庙传说、庙会组织权属传说、与大历史书写相关的乡村庙会传说等亚类置于生发的生活空间——村落中进行考察,分析了与乡村庙会传说相关联的庙会、村落生活和民众心理之间的关系,指出有着灵迹贯串的乡村庙会传说隐喻了民众对其生活空间的想象与建构和对其生活空间所有资源分配的机制,是民众对相应村落历史的群体记忆的结果。

关键词:乡村庙会传说;生活空间;灵迹;村落生活

中图分类号:G05

文献标志码:A

文章编号:1002-0292(2003)04-0088-06

传说研究大致有两种不同的学术取向:一是侧重于传说本身(text),它将收集到的传说文本在某种意义上视为静态的孤立的文本,对其主要进行形态学研究,重在分析传说的类型、母题、情节、原型等;二是侧重于传说讲述的情境(context),它是在实地调查的基础上,将传说置于其生发的文化场景中进行动态的立体分析,关注传说产生的场景,传说在特定群体生活中的功能,讲述人、传承人、讲述场景、讲述方式和讲述内容均在其视野之内,如马林诺夫斯基对梅兰尼西亚土著传说的研究等^①。随着学科之间的整合,对传说研究的后一种取向不断向纵深发展,鲍曼的《作为表演的口头艺术》^②和霍贝克的《对幻想故事的阐释》^③等都是该研究取向中的佼佼者,这些也影响着中国传说的研究^④。

近年来,长期作为中国本土人类学研究单元的村落引起了中国民俗学者的重视。不少学者力主把民俗中的“民”与“俗”结合起来,将俗还之于民,在民的生活世界中以主位的方法来研究俗,以“民”为主体的村落被视为“民俗传承的生活空间”^⑤。庙会作为民众生活中一个不可缺失的部分,一直备受民俗学、历史学、人类学、社会学、宗教学等多学科学者的重视,《狂欢与日常》就是多学科方法相结合研究庙会的力作。在民俗学领域,除了诸多对庙会事项本身的描述外,还将乡村庙会置于其发生的具体文化场域。村落是今天庙会研究的一个主导方向,庙会作为村落生活的“公共空间”已广泛引起研究者的注意和重视^⑥。

在上述研究基础之上,这里讨论的是与传说、庙会、村落三个研究领域都相关联的问题,关注在一定村落生活中与村落庙会相关的传说,即乡村庙会传说,并将其置于村落这个实体性的民俗传承的生活空间中分析、考察。庙会仪式的结构大致可分为具象和抽象两部分,具象部分是感官可

收稿日期:2003-04-02

作者简介:岳永逸(1972-),四川剑阁人,北京师范大学中文系博士研究生,主要研究方向为北京天桥街头艺人、当代河北乡村庙会。

观察和可感知的部分,如空间、时间、物体、言语和行动等,抽象部分是由信众贯穿于一体的这些可视可感部分之间的互动关系及关系配置。在此意义上,庙会可以说是庙宇建筑、所供神灵、神媒、信众、香烛纸炮、庙戏及集市等基本质素的综合叙事,乡村庙会传说相应也就有这些亚类。本文仅探讨依水建庙传说、庙会组织权属传说和与大历史书写相关的乡村庙会传说,并分析这些传说与村落生活及其历史之间的关系,探究这些乡村庙会传说作为民众口头传承下来的群体记忆和叙事反映了民众怎样的心理及其在村落生活中的意义。

依水建庙传说:对生存临界状态的应急反应

在有水环绕的村落、水口或水附近通常都建有庙宇。这些庙宇的修建一般都流传着类似的传说,该类传说通常包括四个质素:处于生存窘境的人、水、水面漂浮(来)的异物和该异物的灵验。普罗普从100个俄罗斯民间故事中提炼出31种功能的经典研究表明:故事的内容是可以置换的,但置换必须服从规则。同样,依水建庙传说的四个质素可以有无穷尽的内容。

有一年南海发大水,被洪水困在医巫闾山上的惶恐的人们相信是水面漂浮来的观音老母石像显灵退了洪水,于是人们为之在医巫闾山修了庙宇^⑦。江苏高淳县梅家村的杨泗庙是梅禄刚祖父在湖上捞水草时,无意捞到的木菩萨保佑他赌博赢钱,并保佑村中生病的孩子康复后的结果^⑧。广东梅县松源镇的龙源宫^⑨、江西会昌县富尾村翠竹祠的修建和江西省石灶村黄屋乾真君庙都有类似的传说。

在依水建庙传说中,就水的来源而言,有海水(医巫闾山青岩寺)、江水(富尾村翠竹祠)、河水(松源镇龙源宫、黄屋乾真君庙)、湖水(梅家村杨泗庙)等;就水的属性而言,有常态之水(梅家村杨泗庙、黄屋乾真君庙)和非常态之水——洪水(医巫闾山青岩寺、富尾村翠竹祠、松源镇龙源宫)。水既是人类的生命之源,也是人类的灾难之源和再生之源,《圣经》中的诺亚方舟及包括鲧禹治水在内的中国古代洪水神话都印证了后者。人类生来就对水有着爱恨夹杂的复杂心态,水在这类传说中作为一个基本质素频频出现,表达了人们的此种心态。不仅是远古神话中的洪水,而且就连日常生活中的平静之水,如死水也容易给人带来疾病、瘟疫、贫穷等灾难。在此类传说中,人们生存的紧张状态均与水有关。在干旱的乡村,为了生存,人们常常祈雨。北方村落有着众多的修建在水井、潭水等水源附近的供奉龙王和水祠娘娘等神灵的庙宇的传说,如陕北榆林地区镇川龙王沟的黑龙大庙、河北赵县常信村在水井上修建的水祠娘娘庙等。但对于依水而居,终日与水打交道的人们而言,村子的水口是他们时刻注目的焦点,因为异物可能正是从这里入侵的。

水面漂浮(来)的异物有木头(黄屋乾真君庙、富尾村翠竹祠)、木雕的菩萨像(梅家村杨泗庙)、石雕的菩萨像(医巫闾山青岩寺)等。对这些陌生、神秘的他者的进入,人们既敬又畏,敬与畏两种心态使人们在心中不停地将异物在神鬼、善恶之间转换。因此,传说中常出现村民们起初并不供奉这些异物的情形,通常都是在灵迹,尤其是治愈病等情况不断出现后,这些异物才得到群体性供奉,异物施恩型的灵迹就成了此类传说的第三个基本质素。

水、水面漂浮(来)的异物、异物的灵验三个质素出现的场域是人们即此类传说的主体是处于生存窘境的有不同缺失或不足的人,如生命受到威胁、赌博输钱、疾病困扰和捕鱼(在一种未知结果的状态下捕捞维持生存的食物)等等。这些异物毫无例外地使这些处于临界位置与紧张状态的人们化险为夷,它们才得以在村落存身。在此过程中,临界状态的人和异物互通有无,具有了相似的属性,这些处于临界状态的人多数成了异物(村落将来所供奉的神)与村落之间的中介,在村落生活中拥有他人所没有的象征性资本,或成为守庙人,或成为神媒,或对庙会组织有着更多的发言权。显然,如果经常有陌生的异物进入村落,就会频繁地打破人们心理与生活空间的平衡,村落中的人们期望这些庙宇的修建和所供奉的神灵能镇住有可能再带来陌生他者的水口(常常也是村口),守护整个村庄。因此,修建庙宇的地点多选择在异物最先出现的地方,在水口建庙也就成为依水而居的村落空间布局的一种常态。

与祭祖的祠堂常在村中不同,祭神的村落庙宇常在村落的外围,形成“护卫村落的屏障”。如果说,祠堂像一面旗帜,回答村民的是“我是谁”、“我从哪里来”等基本哲学命题的话,那么,村落

四围的庙宇则是在对自己身份归属一定程度的确认之后,村民对其社会地位、社会角色和村落这个生活空间进行象征性想象后建构的结果。20世纪,经过不同主流意识形态对民间“迷信”大小规模的“扫荡”,多数祠堂、村庙已不复存在,随着人口的增长和村落的扩展,以前有些村庙所在地也非现今村子的边缘。改革开放后,如兰州西南大、小川人重建的孔庙那样,个别村落的祠堂与庙宇出现了不同程度、不同意义上的融合^⑧。

最初有人相信的传说,随着时间的推移,相信它的人也越来越少,传说因此可能会发生种种变异,并成为“历史和文学的桥梁”,后来传承人对传说的真实性有不同程度的质疑也就成为自然。黄屋乾真君庙的建庙传说可能是此类传说的后生形态,该传说简略并具有明显的“游戏”性:处于生存紧张状态的人在此仅仅是一种叙事结构,虽然可能被河边嬉水的放牛娃置换,但它仍具备该类传说的四个基本质素:水——河水、水庙漂浮的异物——木头、处于生存窘境的人们——后来向木头求乞的人们、木头的灵验——帮助人们实现其愿望。

此类传说表明,村落庙宇的修建并不仅仅是人们“迷信”的产物,村落庙宇的修建还包含了该村落早期的村民对自己生存空间、生存状态的思考,是村民在危险处境中的应急性行为的固化,是村民对自己生存空间的一种象征性设置。这些村庙修建好后,作为村民活动的公共空间,它一直在村落生活中占据重要的位置。

庙会组织权属传说:对村落象征资源的配置

在一个村落,庙宇修建虽然使村民心理生活空间获得一种安全感,但这一新生事物必然打破该村落原有的生活世界的平衡。围绕该象征资源,常常会在该村内外造成一些或明或暗的纷争,这在村落庙会组织权属传说中有不同程度的影射。

许真君后来成为石灶村真君庙的主祀神。石灶村除潘、宋、黄三大姓外,还有刘、曾、赖、谭、范、何等小姓。三大姓中的黄姓虽贫穷,但人口远多于潘、宋两姓。康熙年间,给真君许愿后中了武进士的宋应桂回家后就张罗着重修庙宇,将庙宇从河边的山坡移到了现今的庙址,真君庙所占地盘属于潘姓。庙建好后,黄姓以人多为由、潘姓以庙宇在自己的地盘为由、宋姓以自己是庙宇修建的倡议者为由展开了对真君庙会组织权的争夺,相持不下,最终不得不采取神判的方法:择一黄道吉日,规定是日,哪姓人先进庙,庙会就归哪姓人主持。结果,那天狂风暴雨大作,只有黄姓人冒着风雨来到庙里,庙会的组织权遂归属黄姓。石灶村人相信,要黄姓人主持庙会是许真君的旨意,否则就不会下雨了。与黄屋乾相邻的宁都县赖村东塘黄姓与石灶村黄姓是一脉宗亲,东塘黄姓有钱并相当有势力,黄屋乾真君庙会的实际组织者最后为东塘黄姓^⑨。

围绕真君庙这一象征资源,与一开始就拥有部分象征资本的潘姓和宋姓不同,黄屋乾黄姓最初对这一象征资源处于“缺席”状态。形制规模都较大的真君庙的崛起,打破了石灶村以往生活的均衡。为了使自己的族人在已发生变化的村落生活中重获平衡,黄姓不得不争夺对真君庙这一象征资源的发言权。面对黄姓的争夺,潘姓与宋姓虽未主动让出庙会组织权,但也未结成联盟,他们都明白黄姓人多势众的优势,谁也不愿公开得罪黄姓,神判遂成为各方都能接受的选择。看似十分公平的神判掩盖了三方之间的妥协和退让,争夺这种“公开文本”(public transcript)和妥协退让这种“隐藏文本”(hidden transcript)在此协作,巧妙地解决了真君庙会组织权属的问题。在此过程中,真君庙作为信仰的物化形式,因为人们相互的争夺,也完成了由象征资源向可以增值的象征资本的转变。

事情并未就此完结,妥协退让这种隐藏文本在后来的庙会中一直发挥着功用。对于献地的潘姓,石灶村人给予了荣誉性补偿:每年庙会开台唱戏之前,戏班要先到潘姓的厅上唱一段“八仙过海”后,才到庙的正殿上唱一段“八仙过海”,最后才在戏台上正式唱戏^⑩。先到潘姓的厅上唱戏,是人们要替许真君感谢潘姓的列祖列宗献地的功德,真君庙会特有的唱戏习俗就此形成。特定群体生活习俗形成的原因是多方面的,有些我们习以为常的习俗可能是当地不同群体之间对资源、权力争夺后重新配置并相沿成习的结果。

至于在这场庙会组织权的政治争夺中,石灶村黄姓与东塘黄姓之间究竟是怎样的一种隐藏关

系,相互之间是否早有默契,从传说本身无法知晓,但真君庙会的组织权最终归属东塘黄姓则暗示:在对真君庙会组织权的争夺中,石灶村黄姓所依恃的资本包含了东塘黄姓,东塘黄姓乃石灶村黄姓这个“弱者”的“强武器”,它的存在在一定程度上改变了石灶村黄姓的弱势地位。显然,潘、宋两姓意识到了这一点。因此,争夺的各方最终形成了这样的“共谋”:对潘姓和宋姓而言,庙会的组织权虽然有更多的理由应该属于自己,但我可以拱手相让,你黄姓得争才行;对黄姓而言,因为我是大姓,庙宇的修建尽管与我没有关系,但组织权我要争,我必须有这个“名分”,至于能否办好、怎么办好庙会,那是另外一回事。真君庙会的组织权归属东塘黄姓这个在局外人看来难以理解的结果,使争夺的各方都在心理上获得了补偿性的满足。在潘姓、宋姓看来,石灶村黄姓是憋气的,自己没有能力就只好找外村的同宗人来组织庙会;对石灶村黄姓而言,不论怎样,庙会的组织权名义上是属于我黄姓的,同宗相帮说明我们黄姓人的团结;对于东塘黄姓而言,它在邻村的生活空间中有了一席之地,并在某种程度上影响着邻村的生活,这反过来又增添了它在赖村生活空间中的象征资本。因此,东塘黄姓的介入才使石灶村各姓氏围绕真君庙会这一象征资源的争夺最终达到平衡,四方都在这场政治斗争中维护了各自的颜面、地位,并重获安全感。

此传说表明:在一个村子内部,当庙会这种象征资源得以形成并可能对村落生活产生影响时,村落中的不同姓氏及跨村落的同一姓氏之间是怎样争夺、分配和利用这一象征性资源,并使村落生活获得新的平衡的。该传说是一个村落内部姓氏之间复杂关系的群体记忆,与该村落的生活史密切相关。同样,在富尾村,人们对只能由村中金、刘、赖三姓人充当看管翠竹祠的“庙佬子”的公开解释是:显应公的神像是金姓人雕刻的,修建翠竹祠的土地属于金、刘、赖三姓,庙宇也是这三姓人倡议修建的^③。

一旦一个神灵在一个村落安身立命,它就成为该村落最为重要的象征符号之一,与该村落个性和村民的日常生活密切相关,是村民生活空间的重要组成部分。因此,对村落神灵的侵犯就是对该村的侵犯。围绕神灵、庙宇、庙会等象征资源而起的村落之间的斗争也在此类传说中得以展现。

民国初年,石灶村人相信真君庙被搞得乱七八糟和许真君塑像的内脏被盗是距离真君庙八十余里的兴国县梅窖曾高山道坛附近的人所为。他们认为这些人的目的是要破坏许真君的声誉,让石灶村人去曾高山道坛烧香拜佛。群情激愤的黄屋乾人前往曾高山道坛,把曾高山道坛的菩萨打落在地,并一把火点燃了曾高山道坛,下起的大雨不但没有使火熄灭,反而越烧越旺。黄屋乾人相信这是许真君显灵,让大伙烧曾高山道坛的,或说是许真君的法术高于曾高山道坛菩萨^④。20世纪末,石灶村人仍讲述着此传说,并能说出当年部分火烧曾高山道坛参与者的姓名。从这些群体表述可知,这起发生在两个村落之间的斗争有着一定的真实性。

由于地缘关系,石灶村不同姓氏对真君庙会组织权的争夺属于“人民内部矛盾”。与此不同,既无血缘认同又无地缘认同和业缘认同作缓冲的曾高山道坛的人与黄屋乾人之间的斗争则是势不两立的“敌我矛盾”。在此争斗中,人与神乃一体两面,人们自然地用神灵来解释自己行为的合法合理性,神成为人暴行的理由并支持了人的暴行。因此,不论由何种原因而起的世俗生活中的斗争均在村民的群体记忆中染上了神秘与神圣的色彩,对神灵的信奉,使此类传说掩盖了世俗生活中的两个没有认同感的群体之间斗争的真相。长此以往,人们相信这场两个村落之间的斗争,无论是对是错,都与暴行的实施者——人没有任何关联。

由此观之,庙会传说的内涵是丰富的,它不仅是与神灵有关的事迹的叙述,而且还暗含了庙会所在的村落曾经发生的事件、行为,以及人们(神灵的信徒)对这些事件的记忆与解释,是民众对自己生存空间的想象和维护。换句话说,庙会权属传说是传承它的民众对自己村落历史,尤其是曾经发生过的村落大事的另一种记忆与表述。

与大历史书写相关的庙会传说:主流意识的渗透

从传统的封建帝国到现代民族国家,主流意识形态一直都试图渗透到偏僻的乡野,以加强对下层社会的控制。乡村庙会虽然远离政治经济文化中心,但其所体现出的“桃花源式”的封闭性是

相对的,不仅近在身边的村落生活在乡村庙会传说中有所展现,而且每一个香火旺盛的村落庙会都与大历史(great tradition)有着不同的联系。自宋代以来,统治者就不断地加封关公、文昌、妈祖等在民间有广泛影响的神灵,以利于自己的统治,众多的乡村庙会传说也纷纷诉说着统治者对自己村庙中神灵的分封与认可,在皈依到大历史的叙事话语的同时,也隐晦地表述着其存在的合理性。在河北井陘县于家石头村,村民们传说该村的白庙是武则天下令为隋末起义军首领李密修建的,因为李密显灵降雨扑灭了宫中的大火;在赵县常信二村,村民们今天还讲述着水祠娘娘曾救过汉光武帝刘秀的命,因此被刘秀封为水祠娘娘并颁旨建立祠庙供人们祭拜的传说;河北赵县庄部分村民则相信龙牌会所供奉的木质龙牌是神话传说中勾龙的化身;等等^⑤。

在不同年代的战争中,村落庙宇神灵显灵的传说都强化着本民族情感,神灵成为民族的护卫者,在与民众一道抵御外来侵略者的同时,也维护着神灵自己的香火。供奉黑龙大王、龙牌^⑥、歪脖老母、显应公等神灵的庙宇所在村落都流传着类似的传说。抗日战争中,日军借口青岩寺有抗日联军的眼线,派飞机轰炸青岩寺,在青岩寺和尚们的诵经声中,往下扎的日本飞机只能看见一片海,终无功而返。锡伯族中流传着一位神奇老奶奶用几根骨头熬羊骨汤,救活了跟随努尔哈赤打仗的锡伯族士兵并使锡伯族士兵立下赫赫战功的传说。该传说在抗美援朝时演化成了歪脖老母在朝鲜战场上用类似的方式救助了志愿军^⑦。因为这些传说,在抗日战争胜利后和1949年后的最初几年,青岩寺的香火异常兴旺。

不同历史时期,大历史的书写都是对时下的或后来的统治者的颂扬,并对叛逆者进行诅咒。太平天国时期和第一次国内革命战争时期的两则翠竹祠显应公显灵的传说与大历史上述叙述模式一脉相承。同治年间的《会昌县志》记载,咸丰七年四月,太平天国起义军数万人从瑞金直捣会昌,前来救急的广东潮勇打出了“赖”字旗号,称是翠竹祠赖侯“募之而来”的,在显应公的感召下,群众纷纷为神参战效力,太平军因而没能攻克会昌。1934年10月,红军第三次攻打会昌城时,显应公变相地帮助了当时国军眼中的“赤匪”。据传,当彭德怀带领工农红军第三军紧缩包围圈并占领了岚山岭后,会昌城内的靖卫团慌作一团,人心惶惶。为稳住军心民心,守军把显应公抬进城并安放在了刘家祠,大焚香火,靖卫团的头目带着团丁和群众日夜跪拜。几个“马脚”(神童)头裹红巾,手执神香,在街头游弋,自称是奉显应公之命讨伐红军。红军破城之后,马脚们说他们早就知道显应公不愿意帮靖卫团,因为显应公知道红军是有道之军。

在这两个与大历史书写相关联的乡村庙会传说中,民众所崇信的显应公一直在帮助或者说听命于把握世俗权力的当时的或后来的统治者。清朝,太平军被统治者贬斥为长毛,这被众多的民众认同,善讲《山海经》故事的长妈妈依然如此,这种话语氛围就是显应公不助太平军传说讲述的大背景,显应公帮助红军的讲述大背景是在1949年后红军一直被歌颂的今天。

不要说由地方精英文人编写的方志有着浓郁的霸权话语印迹,就是在当今村民口头流传的有关大历史记忆的传说也显然有着鲜明的主流话语色彩。虽然我们并不能确认今天仍在民众中流传的与大历史书写相关的乡村庙会传说最初是否受主流文化濡染的地方精英的染指,但它在民众中流播传承的事实,则表达了普通民众对主流意识形态和话语在一定程度上的认同:在村落中生活的人们常常在不自觉中接受大历史的表述及其传播的思想,受到大历史的潜移默化并自觉地皈依到大历史的叙述之中^⑧,在大历史的书写框架内,讲述着不违背大传统的小传统群体记忆中的对村落社会部分的历史经历从“失忆”到“失语”的过程^⑨。

乡村庙会传说的亚类是繁多的,如与村落生活习俗紧密关联的庙会戒规传说、村落庙宇所供神灵的成神传说等等。乡村庙会戒规传说多讲述庙宇所供奉的神灵对亵渎它的人的惩罚和对虔诚敬拜它的人的奖赏,从而规训着人们的生活,如范庄村民在龙牌会期间戒五荤的传说,黄屋乾人在真君庙会期间可以抢其他香客敬献给真君的供品和不准吃荤的传说,上海松江吕荡村流传的“四清”时拆毁掉吕荡庙的年轻村书记一年后就死掉的传说^⑩,等等。在一定意义上,庙会戒规传说使该神灵所在的村庄成为一个集体信仰者(a community of believers),这个集体信仰者胁迫(coercion)着村落中的所有个体对该神灵采取敬畏的态度,其象征恐怖主义(symbolic terrorism)也成为被不

同时期的主流意识形态压制的乡村庙会得以传承的原因之一。限于篇幅,该类传说与村落生活之间的关系及其他亚类乡村庙会传说将另文详述。

就本文所述几类乡村庙会传说而言,其分类是相对的。一个与乡村庙会有关的传说常常涉及到下列的一个或几个方面,是交融的和综合的:庙宇的修建、庙会日期的确定、神灵的神格、村落内家族之间及不同村落之间的关系、庙会期间的禁忌、戒规和村落中的某种生活习俗等。但不论是哪类乡村庙会传说都贯穿着村落庙宇中所供奉的神灵显灵的故事,即都有灵迹贯串,神灵的灵验是乡村庙会传说的核心所在。

当把乡村庙会传说放在生发它的村落这个特定场域与讲述它的历史语境中考察时,我们不仅还能对这些村落庙会的运行机制有较准确的把握,而且还能更好地理解这些乡村庙会传说能长久传承的原因及它与村落生活的密切关系。乡村庙会传说不仅传递着村民所信奉的神灵的灵验,也载负了村民对自己村落历史的群体记忆,村民对其生存空间的想象及在此基础上的建构和对这种建构的维护,村民对内外世界、对自身与他者之间关系的思考和村民对其生活空间中的象征资本等的分配原则。同时,乡村庙会传说隐喻了大传统与小传统之间的关系和草根社会的韧性。在神灵的名义下,乡村庙会传说还在一定程度上规训着处于变迁中的村落生活的均衡。

注释:

- ①根据马林诺夫斯基著、李安宅编译:《巫术科学宗教与神话》第115~186页归纳整理,上海文艺出版社,1987年。
- ②Richard Bauman, *Verbal Art As Performance*. Waveland Press, Inc, 1977.
- ③Bengt Holbek, *Interpretation of Fairy Tales*. FFC Communications No.239, 1987.
- ④参见《程蔷的识宝传说与文化冲突》,《民间文学论坛》1993年第2期;刘晓春的《一个地域神的传说和民众生活世界》,《民间文学论坛》1998年第3期。
- ⑤刘铁梁:《村落——民俗传承的生活空间》,《北京师范大学学报(社会科学版)》1996年第6期。
- ⑥Leong, Y.K. & L.K.Tao 1915年就指出,中国的村庙更像一个社会生活的中心而不是宗教生活的中心。刘铁梁认为“庙会较之祭祖而言更多地具有‘公共仪式’的性质,即超越血缘关系的限制而更多地具有公共社会制度的意味”。他因此提出了“作为公共生活的乡村庙会”这一命题,并探讨了村落庙会与公共生活秩序之间的关系。
- ⑦⑩王光:《辽宁医巫闾山青岩寺歪脖老母信仰习俗调查》,《民俗曲艺》(台湾)1998年第112期。
- ⑧陶思炎:《南京高淳县的祠山殿和杨泗庙》,《民俗曲艺》(台湾)1998年第112期。
- ⑨根据房学嘉编:《梅州地区的庙会与宗族》第141~147页归纳整理,国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院、《客家研究辑刊》编辑部出版,1996年。
- ⑪根据杨念群编:《空间·记忆·社会转型》第349~386页归纳整理,上海人民出版社,2001年。
- ⑫⑬⑭⑮罗勇、劳格文编:《赣南地区的庙会与宗族》第74页、第80~81页、第84页、第15页、第74~75页,国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院出版社,1997年。
- ⑯三则传说是笔者2000年12月在于家石头村、2002年7月在常信、1999年3月在范庄调查所得。
- ⑰Chau, Adam Yuet, *The Dragon King Valley: Popular Religion, Socialist State, and Agrarian Society in Shanbei, North-central China*. Stanford University, 97-101, 2001; 岳永逸的《范庄二月二龙牌会中的龙神与人》,《中国民间文化研究所通讯》1999年第6、7期(合刊)。
- ⑱岳永逸:《天桥街头艺人的身份建构与获得》,《北京档案史料》2002年第1期。
- ⑲赵丙祥:《文化接触与殖民遭遇——明清十七世纪以来胶东半岛中西文化接触史的历史人类学研究》第81页,北京大学出版社,2000年。
- ⑳该传说是2001年8月笔者与刘铁梁教授、郑土有先生、欧粤先生在上海松江吕荡村调查所得。

(责任编辑 敬 军)