

传统民间文化与新农村建设 以华北梨区庙会为例

社会
2008 · 6
Society
第 28 卷

岳永逸

摘要:华北中部的梨区曾经“村各有庙,庙各有会”。从勾龙传说、娘娘救刘秀的传说和九龙口传说等不同庙会解释文本的演化可知,仪式实践仍遵循传统的梨区庙会是以官、民为主体的多个异质性群体“共谋”的结果。在发展经济的民俗旅游乌托邦幻象的引诱下,这些共有的表述使得庙-博物馆在当地的修建成为可能,也成为目的各异的官民共同努力的方向。在倡导“新农村”建设的今天,从民众的生活逻辑出发来理解传统民间文化,并给予其适当的生存空间乃新农村建设有机的、重要的一部分,只有根植于传统文化土壤的新农村才会有持久的活力。

关键词:民间文化 新农村 民间信仰 民俗旅游 乡村庙会 传说

一、颓败的乡村

家庭联产承包责任制曾一度激发出农村的生机,并解决了绝大多数中国人的温饱问题。民工潮的涌动在部分解决农村剩余劳动力的同时,也给包产到户后的农村注入了新的活力。万元户、砖瓦房及小洋楼等的出现,都标志着不同年代正确的政策给农村带来的兴旺景象。但是,我们看到,除东部部分特别发达地区外,在中国绝大多数地方,城乡差距事实上仍然在不断扩大。同时,20世纪中晚期以来,着意在改造国民性,要彻底“破旧立新”的层出不穷的事件、运动的持续作用下,新时期包产到户、民工潮和现代传媒的普及,使得作为现代民族国家公民的农民自主性增强、自我意识提升的同时,也孕育、促生着以自我为中

岳永逸 北京师范大学文学院讲师 博士

本研究受国家社会科学基金项目“民俗文化遗产保护与社会发展研究”(05BSH030)资助。本文部分内容曾于2006年3月在中国农业大学举办的“乡村文化与新农村建设”研讨会上宣读。在此,特别感谢参会的钱杭、麻国庆、李小云和赵旭东等诸位教授的批评意见。

心的狭隘的个人主义，并在乡村普遍形成了无公德的个人、孝道的衰落、信仰世界的坍塌、具有监督价值的公众舆论的沉默和灰色势力的混杂等“村将不村”“人将不人”整体的社会事实（阎云翔，2006；董磊明，2007）。一项调查表明，在乡村，凡此种种变化尤其突出地表现在孝道的衰落上，有 53% 的子女对父母感情麻木（李彦春、翟玉和，2006）。

显然，时下所提的“新农村”建设不仅应是与经济发展相关的数字增长和“破旧立新”，强调精神文明的社会主义新农村建设更应与有着数千年农耕文明历史和儒家文化影响的“旧”农村的传统相衔接。只有根植于传统的“推陈出新”和“扬弃”，才会使新农村建设不流于形式。因此，对乡村传统文化的考察和理性认知也就具有重要的现实意义。事实上，合理利用乡村传统文化并发挥其良性功能是新农村建设的有机组成部分，甚至是新农村建设是否具有持久生命力的关键所在。本文以华北腹地的梨区为例，考察在以科学、理性为主导的主流话语中，仍以本土民间信仰活动为核心的乡村庙会存在的策略及其对乡民生活和新农村建设的意义。

本文中，乡村庙会指“庙宇建筑、所供神灵、神媒、信众、香烛纸炮、庙戏及庙市和各自相应的传说故事等基本质素的综合叙事”（岳永逸，2004a: 23）。对于封建统治者而言，这些散布乡野未被官方归整收编、在民间自发形成的庙会是与“正祀”相对的“淫祀”。在 20 世纪以来的主流意识形态中，乡村庙会长期被定格于落后、愚昧，是与现代教育相抵触并需要清除的“封建迷信”。但是，在当今经济全球化而文化个性化的背景下，一个国家、一个民族要反复证明其存在必然性的语境中，乡村庙会则有可能成为表征民族文化特色的民间文化或民间文化遗产（或曰非物质文化遗产）。

本文所用的材料均来自笔者 1999 年以来田野调查的资料。鉴于已有的对梨区铁佛寺庙会（岳永逸，2004a: 113 – 130）、娘娘庙会（岳永逸，2004b）、龙牌会（岳永逸，2005b）等仪式的详细描述，本文将侧重对与庙会仪式相关的解释文本进行解读，探究这些乡村庙会与时俱进的特点，以及与新农村建设的关系。

二、“村各有庙，庙各有会”的梨区

距河北省石家庄市东部约 50 公里的三县交界处，有 50 多个自然

村,约8万人口,都密布在滹沱河的故道上。如今,这块历史上天灾人祸频繁的平原已经发展成为以产梨为主的果林区——梨区。梨区密布的村庄多是杂姓村,聚居的人口常有数千,年龄在50岁以上的长者约有1/3。与1920年代新河县各村村庙状况(傅振伦,1930)和1940年代日本人调查的与梨区相距不远的寺北柴村村庙(中国农村惯行调查刊行会,1985:42—44,152)状况大致相同,直至20世纪二三十年代,梨区各村庄几乎都有形制简单的老母庙、关帝庙、三官庙、真武庙、玉皇庙和五道庙等村庙。昔日这些形制不一的村庙不仅是一个村的界碑、景观,也成为村民日常生活的一部分,与村民的生老病死、财吉祸福有着不同程度的关联,并且几乎每个村庙都有自己的信仰群体和规模不等的庙会(岳永逸,2004a:76—103)。

改革开放以来,梨区的经济状况、生产生活条件和自然景观等都有了较大的改变。相对安稳的生活,“父母在,不远行”、“养儿防老”、“千好万好不如自己家好”等根深蒂固的传统观念,加之产梨的劳动密集型生产性质和与梨生产、销售配套的梨箱厂、梨袋厂等工厂的存在,使梨区的青壮年人较少出远门打工。现今梨区人的婚姻不但出现了向村内收缩的趋势(赵旭东,2003:48—54),还大面积存在给孩子“换小贴”——娃娃亲的现象(岳永逸,2005c)。

虽然梨区已多是砖房,楼房也在日渐增多,外观形制有着鲜明的现代气息,但梨区人的家居仍然是一个圣化空间。家神、观音、关公、三皇姑、九莲圣母,甚至毛泽东的神马也散见于不同人家的主屋;路神、门神、土地爷、灶神、仓神、马王以及厕神等则循规蹈矩地分布在“行好”人家家中不同的角落。一般而言,对于这些神灵,家中长者会在春节等特定日子例行性地烧香祭拜。

梨区并非只有本土长久传承的信仰。在梨区,尽管天主教仍在相当有限的范围内传播(按照现今官方的统计,教徒仅约占梨区总人口的2.6%),但它在这里已经传承了近两百年。梨区信奉本土民间信仰的中老年人常自称“行好的”,而将天主教徒称为“奉教的”。信仰本身具有的排他性和在现实世界中“不公”的待遇,使原本就拥挤的梨区充满了张力(tension)。天主教是政府认可的合法的“制度性宗教”,改革开放后,梨区的天主教堂得到了不同程度的修复,奉教的信仰生活也公开化。与之相异,占梨区人口绝大多数的“行好的”信仰活动仍处于“是不

是迷信”的阴影之中,修复或新修庙宇多数仅仅是一种奢望。但是,这反而使得“行好的”总是尽可能把本村老辈人旧有的庙会搞得红红火火。连同附近非梨区的个别村落,主要由梨区各村中以老年人为主体的“行好的”人们围绕特定的神灵、村庙形成了近百个庙会组织。在不同的时日,这些庙会组织纷纷与自己往来密切的庙会互串“过会”,互相敬拜、唱诵对方的神灵,形成了一个存在交换和礼尚往来的“庙会圈”,少有村庙的梨区也就时常弥漫着经文唱诵声和袅袅香烟。为了给自己的信仰和仪式实践正名,寻求合法性,“行好的”,包括给人看香治病的“香道的”(岳永逸,2008)人们在内,纷纷到政府认可的附近的佛寺中归依,或者加入道教协会,寻求合法的公民身份。

仍在传播的神灵惩戒不敬者传说的象征恐怖主义(symbolic terrorism),使梨区绝大多数基层干部仍然是本土信仰这个“集体信仰者”(a community of believers)中的一员(Chau, 2001: 97 – 101)。作为生活世界中的个体,梨区基层干部大多对神灵采取敬而远之的态度,在乡村庙会的现场扮演了“消极缺席者”的角色,变相地为有着“看香”、祭拜、求子、还愿等“迷信”色彩的庙会提供了较为宽松的环境。而从不同岗位退休还乡的、有着城里人和乡下人双重身份与角色的部分老人虽不信神,却也遵从乡里人的习俗,加入到“行好的”群体中,并在相当意义上拥有对庙会的解说权,成为庙会现场参与者中的“消极膜拜者”(岳永逸,2004a: 135 – 136)。

自1990年代初期以来,注重实地调查研究的学者也纷纷来到梨区进行调查研究。在这股潮流中,仅仅是梨区庙会体系中的龙牌会成为学界经常书写的对象(刘其印,1997;王斯福,1997;刘铁梁,2000;岳永逸,2005a;高丙中,2006;赵旭东,2006;Zhao & Bell, 2005),并伴随学界的书写而日渐“成长”、与时俱进。正是有学者、媒体的变相参与和支持,在仪式内容上与传统并未有本质不同的龙牌会,先是在2003年修建起了“庙”,后又在2005年成功地申报为河北省省级“非物质文化遗产”。2006年庙会期间,写有“热烈庆祝龙牌会被评为非物质文化遗产”的横幅醒目地出现在二月初一游行队伍的第二位,紧跟令旗之后,人们也于当年专门在龙祖殿前勒石纪念此事。从2007年起,“龙牌会”就在努力地申报国家级“非物质文化遗产”。

三、乡民的策略：“庙—迷信”与“博物馆—文化”之间的转化

今天,受龙牌会的感染和鼓舞,梨区的不少庙会都在尽可能地争取其存在的合理性、合法性。“行好的”人们到佛寺皈依、庙会期间将毛泽东的神马供奉在显眼的位置、欢迎学者前往调查、领导莅临指导等都是处于弱势的乡民的策略之一。当庙会作为一个村落的中心事件吸引了多数人的注意,并认为对村落有益时,村落中的不同人都会为庙会贡献自己的力量。这时,对一个庙会也就有着多种表述。赵宗福(2002)指出,一个庙会的解释文本可分为地方文化精英、神职人员和以农民为代表的纯下层民间三个层次。以农民为代表的纯下层民间,所表述的是祖辈相传的口耳之学,具有地方化、合理演化、无限神圣化、复合化和模糊化等特点。神职人员则以相应的宗教经典为主体表达方式,接近于民间话语。其实,关于庙会的“学术普通话”同样也是庙会解释文本的一个层次。而且,地方文化精英的解释文本在逐渐向学术普通话靠近,并以知识界通行的术语更新原有的地方口耳相传的民间语汇,或用学术普通话语法重新组合他们自认为土气、落后的传统表述。

(一) 龙牌、勾龙与人祖之间的三级跳

“龙牌是勾龙”这一如今已经成为龙牌会起源之正统说法,是1990年代初,范庄的文化人(退休在家的和在外工作的)在对龙牌会的民间模糊表述基础上附会的结果(岳永逸,1999)。该说法之所以成为龙牌会解释文本的主流,主要因为对文字的敬拜使自认为读书少的范庄人相信这些识文断字的文化人的说法有道理。在目睹这一解释文本给龙牌会带来了众多的调查研究者、新闻工作者,并由此产生了众多的益处后,长年供奉龙牌的会头也就逐渐认同了这一起源解释。而且,从其诞生之日起,这个包括盘古开天辟地、共工颛顼之战、女娲补天、洪水神话等远古神话原型在内的规范化的解释性传说就被固化在大木板上。十多年来,每年龙牌会期间,这个大木板都放在庙会现场显眼的位置,供局内、局外之人反复阅读。由此,新造的神话传说长期被学界误读为范庄人的信史,并进一步拔高,认为龙牌会是“祖龙崇拜”、“图腾崇拜”的活化石、活标本(刘其印,1997)。

学者的调查研究又及时回归范庄,研究者的文章先后在1997年和2003年被当地人编印成册。范庄的文化人向学术普通话靠近的表述

又直接影响到当地“行好的”人们的表述。近五、六年来,在龙牌会中影响日渐增大一位“香道的”人士就多次强调,龙牌会弘扬的是龙文化,是中华民族的传统美德,是真的、善的。龙牌会宏扬“龙的精神”已经成为范庄人的共识。这样,新时期新造神话传说经过地方文化人和外来学者的共同努力,完全融入到意在建构现代民族国家的神话体系之中。同时,在开发民俗旅游以发展地方经济的幻象下,龙牌会也获得了广泛的社会合法性。这使得在Z县县委门口、有着公安身份的门卫都知道龙牌会是民俗,是民间文化,而梨区其他与龙牌会一样的庙会都是“迷信”(岳永逸,2005b)。

尽管因为交通仍然不够便捷、自然景观与人文景观稀少、能为地方带来经济效益的民俗旅游业资源的缺乏,使得当地人对旅游经济的前景感到渺茫,但镇、县政府却对龙牌会这一“民俗”充满了期盼。2003年,Z县县政府专门成立了龙文化博物馆一期工程落成典礼的领导小组,时任县长担任领导小组组长,并下发了“龙文化博物馆一期工程落成典礼安排意见”的文件。乡村人生活的实际需要、文化的造势和上报政绩的要求,合力使得三位一体的“龙文化博物馆-龙祖殿-龙祖庙”在2003年成功修建,同一座建筑物在不同人的表述中有了自己认同的称谓。虽然修建经费完全是从“行好的”人们那里集资、募捐所得,但龙牌会已经被镇政府作为振兴该镇经济的龙头,还制定出了遥遥无期的龙文化博物馆二、三期工程的宏伟蓝图。

实际上,由于学者、新闻传媒参与而造成的龙牌会越来越大的社会影响,Z县县政府早在2001年就希求这种长期被官方话语贬斥的乡民“陋习”能带来经济效益。当时的县长曾撰文,认为龙牌会是可以发展旅游并促进Z县经济繁荣的“人祖文化”。¹到2004年,与政治合拍的媒体进一步造势,将作为“民俗风情活动”的龙牌会视为可以领跑Z县县域经济的“朝阳产业”。²正是因为能在不同层面满足不同人群的需求,在近十多年来,原本一个在十多户人家家居中供奉龙牌的龙牌会,不但其仪式表演场域实现了从私人空间向公共空间的转变,仪式实践并无本质变化的龙牌会也实现了从“私密”到“公开”、从“非法”到“合法”的

1 <http://www.hebnet.net/mag1/20010404/colart8444.htm>

2 <http://he.people.com.cn/GB/channel5/26/200409/08/1571.html>

转变,完成其在当代社会与语境中的“成人礼”。与之相伴,不但龙牌的外形逐渐长大,木制龙牌所承载的象征意义及期盼也无限膨胀,实现了从木制的龙牌到另劈天地、排山倒海、治水造田、栽培谷物的勾龙,到中华民族的祖先、人祖,直至到要被扶持并受保护的“非物质文化遗产”的跃进。

犹如一架古式钢琴,龙牌会被不同人群用不同的曲调演奏着。接受了所有这些表述的龙牌会也就统合着价值观念、利益追求与情趣迥异的异质性群体。反之,这些异质的行动主体都表述着自己认同的龙牌会。这样,在仪式层面仍然保留着烧香拜佛等形式的龙牌会得以大张旗鼓、热热闹闹地举行。

(二) 刘秀走国与汉文化博物馆:传说的物化

龙牌会看似顺利的生存空间的获得方式鼓舞着梨区其他庙会,梨区 C 村的娘娘庙会正经历着类似的演变。

据传,在汉代,C 村姑娘救了逃命的刘秀,但却因谣言诽谤而自杀,成为皇帝的刘秀对其封赠后,该庙会就传衍下来。事实上,就在近十多年里,这个与娘娘庙会有些关联的“原生态”解释性传说发生了下述转换。(1)匿名的村姑变成了贾亚茹;(2)送饭归来变成了送饭途中;(3)村民的诽谤主要变成了家母、兄嫂的责骂;(4)出现了出生于 C 村附近的东汉大将耿纯和贾亚茹的父亲贾玉浦;(5)皇后娘娘变成了昭济圣后;(6)庙变成祠(岳永逸,2005b)。

由于变化后的传说是 Z 县有名的文化人整理而成的,且还引用了地方志和《后汉书》来证明这是发生在 C 村的真实事情,因此,娘娘庙管理委员会特意将其整理的文字印刷出来,发给前来调查采访的人,并摘其精要印成单页,散发给过会的香客。最为重要的是,在 2002 年,根据这个整理、规训后的传说,庙会新绘制的 12 幅神马在开光后挂进了庙会期间的神棚,“连环画”式地再现了这个传说。当年娘娘庙会期间,外村的香会、香客,本村的老人小孩,无一不驻足于这些重述娘娘事迹的神马前,传单亦在人们手中传递,贾亚茹的形象及其善行得到了极大的渲染,“积德行善”被充分强调。在他者面前,不仅是贾姓村民,所有 C 村村民都自豪地将贾亚茹称为自己的“老祖宗”,强调过会就是在继承、弘扬老祖宗的传统美德,庙会染上了浓郁的祠祭色彩。原本还有的与娘娘有关的求雨等其他灵验传说退居幕后,匿名的娘娘也渐渐被 C 村

人忘却。

通过在庙会这种仪式场合对娘娘传说的立体化重现,在冀中平原普遍的“刘秀走国”传说被定格于此,成为C村人真实的历史,并强化着庙会某一方面的意义,即将庙会与自己的日常行为和操守联系起来。不论是村干部还是普通村民都强调,因为信奉娘娘,村里这些年来没有打架斗殴的现象。村干部格外强调,娘娘庙会使C村与他村不同,村民从来都没有拖欠国家税收和违法乱纪等现象,基层工作很容易展开。对于老年人而言,娘娘庙会有着更为特别的意义。除了庙会期间能看戏,见到故交,他们更高兴的是娘娘庙会让年轻人记得老祖宗,教年轻人学好,积德行善。除感受到庙会现场神秘、神圣的气息,学到课堂上根本不可能讲授的“地方性知识”外,包括中小学生在内的年轻人也同样感受到比过年还要热闹的、自由而欢快的氛围。

就这样,庙会、传说和村民三者之间彼此互动,任何一方同时升华着其他两方,互相之间形成一种良性循环。舍己救人、积德行善同样是现代社会倡导的美德,展现这一传统与现代社会共认道德的“刘秀走国”传说和娘娘庙会将家与村、村与国、民与官、主流与非主流统合了起来。明初,有关宦官刚铁的传说被后来的宦官群体通过为其树碑、修祠、立传,完全将其历史化、具像化(赵世瑜、张宏艳,2000)。与此相近,“娘娘”贾亚茹救刘秀的口头传说在C村被村民借庙会这个传承性的仪式行为进一步实体化,取代了匿名村姑成为曾经在C村生活的真实人物。

龙牌这个男性神先被升格为范庄人的祖先、再升格为中华民族的祖先,直至升格为人祖。同样,C村人也将娘娘这个女性神说成是自己的老祖宗,再联系娘娘被封为“昭济圣后”的传说,娘娘也成为“母仪天下”的国母。但是,娘娘救刘秀的传说仅仅是“刘秀走国”传说中一个十分普通的异文而已,并没有什么特别之处(尹虎彬,2003)。由于刘秀是皇帝、天子,有着正统性,C村人遂极力挖掘该传说的潜在价值,以求为娘娘庙会谋取历史、社会与文化的合法性。自然,村民原有的其他不同表述被有意遗忘。这个规训后的神话传说也就顺理成章被当地文化人纳入到意在建构民族-国家这个“想像的共同体”(安德森,2003)的神话体系中。

这样,对于娘娘庙会,代表官方的村委与村民之间有了更多的协

作:村委不但对娘娘庙会鼎力支持,还与庙会组织一道积极申请,希望能建成“刘秀走国汉文化博物馆”,最终发展民俗旅游、促进地方发展。C村“行好的”人们的逻辑很简单:娘娘庙会是老祖宗留下的,是生活中需要的,只要庙会能光明正大地办下去,只要有一座被专门用来烧香磕头的像样的建筑物就行,建筑物能够有什么样的称谓已经无足轻重。正如娘娘庙会会首们自己所说:

我们水祠娘娘庙会,自改革开放以来,都是这样举办的,特别是2001年和2002年,两年更为隆重。村民们都说这样举办的庙会好,宣扬的是我村的历史、文化,是本村的实事。在那时,咱村的妇女就有舍己救人、助人为乐的高尚情操。虽然水祠娘娘贾亚茹的事迹已过多年,但村民们愿意宣扬历史,教育后人,继承先人舍己为人、助人为乐的光荣传统。¹

(三)佑民与护国:乡民的国家

事实上,梨区的每个庙会都在给自己的生存寻求社会、文化以及法律、行政等多重合法性,而这些合法性又是以神灵的灵验为基础。只不过这种对合法性的寻求仅限于地方的灵验传说常常天然地与国家的兴旺、昌盛,与大传统不露痕迹的联系起来(岳永逸,2003)。离乡民生活很远的国家成为乡民表述自己的一种策略,被乡民表述的国家是需要与他们自己生活息息相关的神灵来庇护的。由此,村庙的重修、神灵的礼拜、颂扬也就成为村民的“国祭”,村民观念世界中的地方性、个体性的信仰行为也就具有了更广泛意义上的合法性。

在1994年重修的梨区L村老母庙壁上,刻写的《重修老母庙记》交待了作为显圣物的老母塑像“出土”后的灵验:“几年来,白叟黄童,凡有所请,无不灵验。譬如瞬间福及生灵可见,数例奇患,顷刻痊愈。顶礼膜拜者,门无虚日。庙祝三妇,侍迎香客,累喘不息”。不仅如此,这个仅一间小屋的村庙之所以要重修,还因为这个偏居一隅的老母使“国家兴旺,庶民安宁,梨果满园,屡丰告庆”。

由地方精英主导完成并被进一步具像化的、与乡村庙会关联的神话传说有着明显的虚饰与提升痕迹,但这却完全是迎合大的语境而自然发生的变化,并给庙会的参与诸方带来或多或少的益处。因此,被规

¹ 引文摘自2002年娘娘庙会会首与笔者的通信。

范化的、并力求与当今主流意识形态联姻的这些神话传说也就成为各方都接受的共享文本,但是,与此前的“原生态”神话传说的重现一样,它依然叙说着“发生在时间开头的原始事件”(伊利亚德,2002:49),并建构着属于乡村和乡民的民族国家,或者说显现着乡民认为的民族国家应该有的表征。

博物馆是官方的,是标志现代文明及其姿态的东西,其意义不仅在于其内部静物的展示,博物馆的修建动作就意味着现代对于过去、传统所谓的尊重。村庙是民间的,是乡民对自己的世界与宇宙的建构,体现的是乡民的宇宙观和自我认知,是乡村人文景观不可或缺的部分,是乡村的地标,也是千百年来乡民在无助时寻求心灵安慰的地方,更是主流意识形态长时间视为危险、愚昧的所在。但是,在今天发展经济、保护民族民间文化遗产的语境下,二者却相互献媚式地走近。有人将博物馆与村庙之间的“合体”动作归结为学界(包括媒体)的参与、村民(“行好的”人们与地方精英)的努力、政府机构的支持与通融(岳永逸2005a),认为是近现代中国社会多种紧张关系在某个具体的情境中得以缓和、解决的过程,是传统社会的“双名制”激活后运用于公共事务领域的一种政治艺术(高丙中,2006)。但是,这种献媚式的走近和相互妥协、迁就还有一种深层的动因,那就是矛盾对立的双方对文化与经济拉郎配式的民俗旅游的乌托邦想象。

四、民俗旅游的乌托邦:民间之神与官方之鬼的博弈

当今,表面兴盛的民俗旅游事实上是全球化背景下权力政治、资本与地方性文化之间共谋的结果,是一种后现代文化现象,服务于民族-国家的现代化建设诉求(刘晓春,2001)。在龙牌会、娘娘庙会那里,建博物馆并发展民俗旅游是乡民主动谋求庙会生存的策略之一。但是,对于梨区的铁佛寺庙会而言,民俗旅游却成为官方对民间的一种收编、整合策略,成为官方改造、渗透传统乡村庙会的手段,成为官方之“鬼”与民间之“神”博弈的棉里针。

铁佛寺庙会是一个历史悠久、规模远大于龙牌会、娘娘庙会的一个区域中心型的乡村庙会。铁佛寺位于两州三县四村的交界处,一个名叫九龙口的地方。传闻燕王扫北时,原本打算定都于此,但地下冒出的三尊铁佛占据了这块风水宝地,于是,燕王只好北移了七百多里修建都

城。如今九龙口虽然梨树环绕,但梨树并没有侵吞原本铁佛寺庙宇旧址所在的数百亩的领地。

建国之后,基层政府一直力图控制庙会。在旧、落后、错误、迷信与新、先进、正确、民间文化等多重对立语境的制约下,官方与民间、国家与社会在这里展开了一系列暗含妥协、冲突的对话、交流。在巴赫金意义上的“复调”叙事中,官民双方各自都有着自己的公开语本和隐蔽语本(Scott, 1990)。

官方对铁佛寺庙会的参与和渗透在不同时期表现亦不相同。在拉锯战式的长期较量中,双方都表现出自己的韧性。政府的干预最初是强权支配下的暴力,是彻底的“破”。土改后,没有商榷余地,铁佛寺庙会被官方明令禁止。改革开放后,尽管国家的一些基本方针发生变化,但在基层政府的眼中,位于“边缘”的铁佛寺仍然随时都可能失范、越轨,是危险的所在。1980年代初期,Z县公安人员在庙会期间曾鸣枪示警,禁止过会。但是,这并未能阻止远近“行好的”人们过会,而且还在铁佛寺庙宇的废墟上陆续地为各自信奉的神灵修建起了形制简陋的小庙。

在20世纪的最后十年,“行好的”人们在九龙口建庙达到高潮。1999年,这里的大小庙宇多达23个。民众这种冷眼向阳式的固执给他们自己的热情带来了毁灭性的灾难。2000年铁佛庙会前夕,拥有推土机的官方在夜间摧毁了这些庙宇群。当年,河北省省会精神文明办公室下发的“省会精神文明建设简报”表彰了Z县“以拆除农村非法庙宇为突破口,集中精力打击封建迷信活动”所取得的成绩。与以往不同,民众此次对政府“权力”强行的公开语本是沉默、退让,但其隐蔽语本仍然坚强有力,“夜晚推的,大家都不知道,只是到了第二天才看见,要是在白天,可能就不那么容易推了,多可惜呀!”官方毁庙成了2000年更多“行好的”人们前来过会的动因,人们纷纷在废墟上搭建茶棚过会。在这场“精神文明”对“封建迷信”的战斗中,官民都以自己的方式给本土民间信仰的神灵“正名”:在民间,这些偶像是万能的、能明察秋毫、助善惩恶,代表公正、平等、自由和心想事成的“神”;而在官方,这些偶像则是邪恶的、愚弄百姓、影响社会进步、扰乱一方治安与秩序的“鬼”。虽然方向相反,但双方都表达出对两位一体的“神-鬼”的敬畏。

官方的公开语本不仅仅是强力。在2000年庙会期间,官方散布出

“政府要重新组织修建铁佛寺,要把这里开发成一个梨园民俗度假村”的消息。正是通过重修寺庙和民俗旅游这一乌托邦的安抚,官方进一步深入到了铁佛寺庙会的内部。在继续赶会的前提下,在修复一个更好的铁佛寺的图景下,官民双方无言地达成妥协,如今已存在数年的庙会指挥处就是这种妥协的产物。作为官方的代表,X村村委会是直接参与铁佛寺庙会的官方力量。在庙会指挥处的4名成员中,X村东、西两会的会头各1人、X村村委会派2人。作为非制度型的民间权威,会头负责庙棚中的事务,并成为村委会安定人心的一面旗帜,民间权威多了些许官方人的属性。作为官方的代表,村委的2人则负责庙会期间的集市、安全保卫,并监管整个庙会,尤其是在庙会期间,带领临时雇佣的年轻人收取集市各摊位的“税”,为庙棚中的敬拜活动,也为整个庙会“保驾护航”。同时,庙会香油钱的收支、庙戏的写定与戏价、摊位的税额、电力的输送与电价等决定权都直接掌控在村委领导手中。

虽然没有一分钱的财政拨款,2002年4月初八上午,县有关领导参加、并由县广电局记者摄像的“Z县梨园民俗度假村”的奠基仪式让“行好的”人们激动了一些日子。官方的渗透也就在这些人的激动中默默地延展。由此,铁佛寺戏台柱子上的对联被重新书写,由1999年的“文成武就虚富贵,男婚女配假风流”换成了2002年的“千年古寺重放异彩,万代文化永存光辉”。显然,前一幅对联更具有民间的色彩,是社会的,是民众自己对生活、戏剧的感受直白,在调侃中诉说着唱戏与人生的真谛,指向的是一个“戏”字。但或者正是因为这幅对联太具哲理性,反而没有了地方特色,尤其体现不出“积极向上”的精神。替换后的对联则有着浓郁的官方色彩,是国家的大政方针在民间的简化、演绎与宣传,有着鲜明的地方特色和“积极健康”的内涵:重建古寺,发扬传统文化,开发民俗旅游,提高百姓经济收入,丰富百姓精神文化生活,等等。不仅如此,铁佛寺的性质也在置换后的表述中发生了变化,得到强调的是“千年”古寺,而铁佛寺庙会则成为“永存光辉”的传统文化。

这样,与龙牌会、娘娘庙会一样,铁佛寺庙会也是先通过其解释文本的转换而纳入到民族国家的神话体系中,以此为其正名。而且,这次转换是由官方主导完成的。对联替换的动作似乎表明国家对民间社会的控制加强了,但与之并行不悖的是,在这块荒野之地,人们继续跪地磕头、烧香烧纸、看香求神。尽管异梦,官方的“民俗”(旅游还只是一种

想象)和民间的“信仰”友好地在九龙口同榻而眠;或者伴随国家力量的有效渗透,乡土中国民众的宗教生活仍然处于“文化碎片的再循环”阶段,有了渐变的传统依然能够循环再生(Siu, 1997)。2008年3月,笔者再次来到九龙口,在这里,不但政府承诺的梨园民俗度假村没有了踪影,更让人惊讶的是,6年前政府规划要重修的“千年古寺”又再一次被附近不同村庄“行好的”人们修建的形制不一的21个小庙所覆盖。

五、传统之脐与新农村

事实上,包括龙牌会、娘娘庙会、铁佛寺庙会等在内的梨区庙会的生存策略及其现况与梨区过去传统和现在的社会环境相连,也与其经济生态和自然环境相连,同时也与现代民族国家的大政方针紧密相连,并深受其影响。在迷信与文化两可语境的规训下,梨区庙会围绕神灵的仪式并没有发生什么变化,但与这些神灵、仪式相关的表述则主动进行了与主流话语、大政方针相符的调适,官民双方之间仿佛更多的是理解与求同存异,而非简单的对抗。

作为乡村传统文化的集中展演,作为一种通过仪礼和群体性的地方庆典,与农耕文明相伴的乡村庙会虽然有着诸多与现代科学、文明不相合拍的“看香”等因素,但它却在乡民的生活世界中有着重要的意义。它不仅给个体人新的能量,给村落新的荣光,也给自然交替以力量,使人、村落、自然免于失范的危险,对乡民生活世界或有意或无意地进行着规束与重整;而今天的乡村庙会组织已经有了讲究公共性的契约连带关系的俱乐部性质,并满足了多数老年人精神生活的需要,也给并不热衷于此的年轻人以“根”的感觉(岳永逸,2004b)。

早在80多年前,在目睹妙峰山庙会的盛况后,顾颉刚(1928)就精辟地总结到,庙会是“民众艺术的表现”,是“民众信仰力和组织力的表现”,如果要想把“中华民族从根救起”,就必须先了解这些民众艺术、民众的信仰力和组织力。在一定意义上,新农村建设的重点正好是乡村组织的重建与文化的重建。无论是对于乡村组织的重建还是乡村文化的重建,有着传承和生命力,并且一直是梨区人生活方式的庙会都为这些重建提供了很好的基础。

作为地方群体性的庆典,龙牌会、娘娘庙会和铁佛寺庙会都有着严密的组织机构,参与人众,且分工明确、各司其职,庙会现场热闹非凡却

秩序井然。如自改革开放后恢复以来,龙牌会组织的核心除轮值的 19 户会头之外,多年来它的组织机构还包括正、副会长、伙房、龙棚、什好班、文宣、外事、戏班、烧水班、会计组、烟火班、保卫组、库房和后勤等部门,共计约 40 余人。2004 开始,龙牌会的组织结构中还出现了女会长。由于组织者明确抱着为诸神“当差”的精神,集中体现神的灵力、善行的组织者也就有着好的口碑与号召力,这实际上是今天失去向心力和凝聚力,无组织而且散漫的多数基层乡村所严重匮乏的(董磊明,2007:174~202)。相反,很好地结合了娘娘庙会的梨区 C 村不但没有打架斗殴,而且从来都没有拖欠国家税收和违法乱纪的现象,基层工作在这里很容易展开。庙会时,神马前精美的面供制作,远近村落前来进行娱神娱人表演的地方色彩浓厚的拉碌碡、秧歌、鼓会、梆子戏等乡村艺术,更是民众才情的集中展演和孩子们的乐园,以至于在很长时期,传播现代科技文明的当地中小学遇到这些庙会都不得不放假,因为这时孩子如果逃学,父母是不会责难的,人们会说:祖辈都这样,庙会时,谁都去。书本之外的地方文化、价值观念与伦理道德就在庙会这样的场域中,在耳濡目染后得到了身体力行的传接。

事实上,今天的新农村建设与数十年前的废庙兴学、乡村教育、送知识下乡、新近的送戏送温暖下乡等有着本质上的相似性,即要从形式和内容上多管齐下地改造民众,使其生活富庶,精神健康,体魄强健,成为与素质似乎高些的“都市人”“文明人”一样的“人”。但是,20 世纪前半叶多种形式的“到民间去”,要改造民众观念的运动多数都流于一种浪漫的抒情、天真执着却免一相情愿的想象(洪长泰,1993)。也就是说,这些留有良好愿望但却我行我素的改造是失败的:医院有了,赤脚医生都服务到每家每户了,但人们还是要向神灵求子,向神灵求平安吉祥;种地机械化、科技化了,但人们还是会在旱年向龙王求雨;电视、报纸、图书馆都进村了,但无论冬夏,老头老太太还是喜欢围绕神灵唱诵歌谣。那么,究竟真的是民众愚昧无知,还是我们这些自视为是民众“救星”的他者出了差错?

显然,要去改造民众及其观念的他者必须主动进入民众的生活世界,真切感受、认知民众仍在传承的文化、生活习惯,而不是根据自己奉行的准则或高高在上的政策只管贴标签,随之就是棒之以惩罚或者糖的引诱。在老百姓那里,文化与生活是一体的,而非游离于生活之外。

同样,在民众的生活世界中,传统与现代只是相对而言的概念,没有绝对意义上对立的传统与现代,传统是过去的现代,现代是传统的延续,又会是将来的传统,仍然在传衍的传统则分明有着现代的色彩,绝非散乱的碎片(岳永逸,2005c)。在民众中传承并有着生机的文化,可能与主流意识形态之间有些抵触,但它随时都会关注主流意识形态和强势话语,并部分地将其内化为自我的一部分(刘铁梁,2000)。

改革开放之初,“文化搭台,经济唱戏”的指针给予包括乡村庙会等在内的传统一些公开重现的契机。在国民经济已经取得一定发展的今天,当政府有更多的闲暇和余力倡导多元文化建设时,乡村的传统也就获得了一定的、不言而喻的合法性。同时,尽管与寻求民族独立、解放的年代已经有了本质的不同,但在全球化浪潮的裹挟下,民族身份认同再次成为一个重要议题。当一个现代国家、一个民族要在今天趋同的语境中强调自己的身份、地位与特征时,民族民间文化遗产也就有了更加重要的地位和价值。

作为一个桥梁,“民族民间文化遗产”(或“非物质文化遗产”)这一表述本身已经局部调和了传统与现代、科学与迷信、理性与野性之间的界限。既然是遗产,那么遗产这些在现代启蒙认知背景下分辨出的具有贬义的属性也就有了其正当性,至少作为一种既存的事实,人们不再会轻易因此而否认曾经活态的好坏善恶一体的文化。“礼失求诸于野”,民族民间文化遗产的提法也是数百年前浪漫主义思潮与民族主义思潮的延续。换言之,它部分意味着,在全球化的年代,民族精神和民族之根在民间,不在官方。民间虽然处于弱势,但却涵括着官方。民族民间文化遗产在强调民间文化对于一个现代民族国家重要意义的同时,也在叙说着另一种结构和逻辑,即官是暂时的,民是永远的,并孕育着生机与希望。

新农村的建设应该是落到实处并可持续的。尽管包括乡村庙会在内的民间文化并非全都是民族民间文化遗产或者非物质文化遗产,但显然新农村建设应该有传统民间文化的位置,应该给传统的民间文化空间,给其自正、前进的时空。正如本文展示的这样,民间文化会利用各方面对自己有利的因素,主动地调适、自正,有着“与时俱进”的聪明。新农村建设不是通过口号的呼喊、标签的张贴、旌旗牌匾的发放就能完成,不仅仅是房屋等外在景观的变化,也不仅仅是生产方式的转型,更

非仅仅依靠巨额的财政拨款扶持,从而修建与乡民生活习惯并无关联的公园、老年活动中心、图书室、医疗室、免费搭建的健身器材就能完成。在一个有着悠久历史和传统的国家,新农村必须有传统之根的延续,必须有一种根植于传统的新的精神世界。如果仅仅是一刀切式地割断“传统之脐”,其带来的灾难与混乱将不仅仅是乡村和农民的,也远非孝道的衰落、狭隘个人主义的肆虐和群魔乱舞的灰色势力的增长,而是长久与深重的。在某种意义上,虽然文化功能论有忽略文化传承主体的倾向,但费孝通(1999:72)在60年前的论述,在今天仍然值得我们深思。

现在所有种种社会运动,老实说是在拆搭配。旧有的搭配因处境的变迁固然要拆解重搭,但是拆的目的是在重搭,拆了要配得拢才对。拆时,自然该看一看所拆的件头在整个机构中有什么功能,拆了有什么可以配,新件头配得进配不进。大轮船的确快,在水滩上搁了浅,却比什么都难动。

因此,新农村建设最为重要的第一步不是修路修房的“面子”工程,而是对所谓的“旧”农村的家底,尤其是与民众世界观密切相关的文化家底进行一次全面的盘点,然后再有的放矢地在当地民众的认同与主动配合下进行人力、物力和财力的投放。简言之,新农村建设应该是自下而上的,而非一相情愿、自上而下的数字表述;新农村建设应该是文化精神建设先行,而非仅仅把文化作为一面“大旗”,作为一种经济发展的手段与工具,要使文化与经济之间良性互动而非恶性循环。由此,诸如乡村庙会这样的传统民间文化在新农村建设中不是无足轻重,而是举足轻重,它既是旧农村流动的“魂”,也是新农村迈步前行的“魄”。虽然主要是针对与民众思想紧密关联的朝山进香而言的,但此时我们会发现顾颉刚(1928:1-10)当年在《妙峰山进香专号引言》中简单的表述仍然意义重大。

第一,在社会运动上着想,我们应当知道民众的生活状况。……朝山进香,是他们生活中的一个重要部分,决不是可用迷信二字一笔抹杀的。我们在这上,可以看出他们意欲的要求,互助的同情,严密的组织,神奇的想像;可以知道这是他们实现理想生活的一条大路。他们平常日子只有为衣食而努力,用不到思想;惟有这个时候,却是很活泼的为实际生活以

外的活动,给予我们以观察他们思想的一个好机会。另一方面,这是他们尽力于社交的时候,又是给予我们以接近他们的一个好机会。所以我们觉得这是不能忽视的一件事,有志到“民间去”的人们尤不可不格外留意。第二,在研究学问上着想,我们应当知道民众的生活状况。

参考文献

- 安德森,本尼迪克特. 2003. 想像的共同体:民族主义的起源与散布[M]. 吴叡人,译. 上海人民出版社.
- 董磊明. 2007. 村将不村——湖北尚武村调查[G]/黄宗智,主编. 中国乡村研究(第五辑). 福州:福建教育出版社.
- 费孝通. 1999. 芳草茵茵——田野笔记选录[M]. 济南:山东画报出版社.
- 傅振伦. 1930. 民国新河县志·地方考·考之三[M]. 民国 19 年铅印本.
- 高丙中. 2006. 一个博物馆-庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名志[J]. 社会学研究(1).
- 顾颉刚,编. 1928. 妙峰山[M]. 广州:国立中山大学语言历史学研究所.
- 洪长泰. 1993. 到民间去——1918-1937 年的中国知识分子与民间文学运动[M]. 董晓萍,译. 上海文艺出版社.
- 李彦春、翟玉和. 乡村孝道调查让我忧心如焚[N]. 北京青年报,2006-3-1.
- 刘其印. 1997. 龙崇拜的活化石[J]. 民俗研究(1).
- 刘铁梁. 2000. 村落庙会的传统及调整——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较[G]/郭于华,主编. 仪式与社会变迁. 北京:社会科学文献出版社.
- 刘晓春. 2001. 民俗旅游的文化政治[J]. 民俗研究(4).
- 王斯福. 1997. 农民或公民?——中国社会人类学研究中的一个问题[G]/乡土社会的秩序、公正与权威. 王铭铭、王斯福,主编. 北京:中国政法大学出版社.
- 伊利亚德,米尔恰. 2002. 神圣与世俗[M]. 王建光,译. 北京:华夏出版社.
- 阎云翔. 2006. 私人生活的变革:一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系:1949-1999[M]. 龚晓夏,译. 上海书店出版社.
- 尹虎彬. 2003. 河北民间后土信仰与口头叙事传统[D]. 北京师范大学博士学位论文.
- 岳永逸. 2003. 村落生活中的庙会传说[J]. 民族艺术(2).
- . 2004a. 庙会的生产——当代河北赵县梨区庙会的田野考察[D]. 北京师范大学博士学位论文.
- . 2004b. 对生活空间的规束与重整:常信水祠娘娘庙会[J]. 民俗曲艺(143).

- . 2005a. 乡村庙会的多重叙事:对华北范庄龙牌会的民俗学主义研究[J]. 民俗曲艺(147).
- . 2005b. 传说、庙会与地方社会的互构——对河北 C 村娘娘庙会的民俗志研究[J]. 思想战线(3).
- . 2005c. 传统的动力学:娃娃亲的现代化生存[J]. 北京师范大学学报(6).
- . 2008. 家中过会:中国民众信仰的生活化特质[J]. 开放时代(1).
- 赵世瑜、张宏艳. 2000. 黑山会的故事:明清宦官政治与民间社会[J]. 历史研究(4).
- 赵旭东. 2003. 权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元[M]. 天津古籍出版社.
- . 2006. 中心的消解:一个华北乡村庙会中的平权与等级[J]. 社会科学(6).
- 赵宗福. 2002. 甘肃省泾川王母宫庙会及王母娘娘信仰调查报告[J]. 民俗曲艺(137).
- 中国农村惯行调查刊行会. 1985. 中国农村惯行调查报告·第三卷[M]. 东京:岩波书店.
- Chau, Adam Yuet. 2001. "The Dragon King Valley: Popular Religion, Socialist State, and Agrarian Society in Shanbei, North-Central China." A Dissertation of Stanford University.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press.
- Siu, Helen F. 1997. "Recycling Tradition: Culture, History, and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China." in *Cultures of Scholarship*, edited by S.C. Humphreys. Ann Arbor: The University of Michigan.
- Zhao, Xudong and Duran Bell, 2005. "Miaohui, the Temples Meeting Festival in North China." *China Information* XXI. No3. November.

责任编辑:李 聰