

传说、庙会与民俗社会的构造*

——浙江缙云张山寨“七七”庙会研究

刘秀峰

〔摘要〕明清以来,浙江缙云一带一直沿袭着奉祀陈十四女神的三大庙会,尤以张山寨“七七”庙会为盛,活动辐射浙南闽北及东南沿海多个省区乃至台湾部分地区,历时三天,规模盛大。庙会在陈十四信仰的文化底层之上,集中展示了区域性民俗传统的内在活力,既是一种历史记忆的仪式操演,又充满了祭祀神灵的神圣与世俗生活的狂欢。本文通过对这一庙会的考察,力图呈现其多层次的文化意涵,并由此揭示其背后的民俗社会的构造方式。

〔关键词〕陈十四 “七七”庙会 民俗生活 民俗社会

〔中图分类号〕K890 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1674-0890(2013)02-121-07

陈靖姑(浙南普遍称陈十四)的传说、庙宇和仪式活动,是广泛流传于我国东南沿海闽、浙、台地区的主要民间信仰之一,代代承袭,历久不衰。陈靖姑不但是民间教派“闾山教”所供奉的主神,而且围绕她所形成的一系列观念和习俗,也成为内在于该区域社会生活的一种重要的民间文化模式^①。缙云所处的浙南及其毗邻的闽东地区,正是陈靖姑民俗文化丛(cultural complex)集中分布的地区,而张山寨庙(献山庙)则是这一地区为数众多的崇祀陈靖姑及其陪神的庙宇之一。相传自明万历年间,当地村民为纪念这位除妖保民的救星,每年从七月初五至初七,周边五十多个村都要举行庙会,规模宏大,覆盖全县乡镇。来自杭州、金华、温州、丽水各县市及福建、江西、台湾等地的信众纷纷前来朝拜,参加人数多达五万。因“七七”庙会与“乞巧节”(“鹊桥会”)同期,故又整合了双重民俗意义,每年七月初六都吸引大批青年男女上山,相会守夜,露宿

山野,庙会也成了年轻人最浪漫的节日。2011年,张山寨“七七”庙会正式入选第三批国家级非物质文化遗产名录。本文即以该庙会为例,通过田野观察、访谈和文献梳理,力图呈现出这一庙会所包含的多层次文化意涵,并为揭示民俗社会的构造方式提供一例鲜活的个案。

一、陈十四传说与张山寨庙概况

缙云县位于浙江省中部偏南的括苍山区,自唐万岁登封元年(696)建县,至今已有1300多年历史。张山寨地处缙云东南16公里,位于县境东南部胡源乡东山村。其周边村落的开基史或可追溯两百年以上,多为单姓村,或者以某个大姓为主,大部分村里建有宗祠。“七七”庙会迎案活动主要以县境东部的溶江和胡源两个乡(51个行政村)为核心,覆盖全县乡镇。张山寨神庙,也称“献山庙”,相传初建于明洪武年间。庙内供奉

〔作者简介〕刘秀峰(1976-),女,浙江龙泉人,丽水职业技术学院副教授。(浙江 丽水,323000)

*本文为2012年度教育部人文社科基金青年项目“俗神叙事的演化逻辑:以陈靖姑传说等为例”(项目编号:12YJC751056)的阶段性研究成果。

① 有关闽浙地区陈靖姑传说的基本资料与研究,请参阅《临水平妖传》,不提撰人,民国上海普及出版社;里人何求:《闽都别记》,福州:福建人民出版社1983年版;Brigitte Baptandier, *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*, Stanford University Press, 2008.

着主神陈十四（中厅左中第一位）和她的结拜姐妹马夫人、陈十五、母亲葛氏、林十九夫人、李十三等，还有陈十四的父亲陈文相公、兄弟陈法通、陈法清，以及当地传说中的神医朱兰溪^①、土地公婆、送子娘娘和五谷神。

陈十四信仰在闽浙交界地区的传播，与宋明以来该区域内民间教派“闾山教”的形成、道坛系统及其法师的活动、以及人口的交互流动有密切关系。在缙云当地，相传陈十四，祖籍福建，少时上闾山学法，为百姓除妖灭怪，屈死成神。明洪武年间追杀蛇妖路过张山寨，救下缙云县胡源乡东山村民张希顺六岁幼子，张希顺感恩戴德，献出山地，并发动善男信女，出钱出力，集资建庙，塑陈十四金身供奉于张山寨献山庙。八方群众听闻陈十四斩妖灭怪，为民除害，功德如山，遂不远千里，入庙陈香，求妻求子，求雨消灾。^②类似的传说之所以能在这一地区广为流传，在很大程度上是“闾山教”民俗化的结果，而且是以移民所形成的社会网络为传播途径的。

在这一背景下，张山寨庙经历了多次重修和扩建。明嘉靖年间，各村头首会聚，商讨筹措缘金，温州、金华、仙居、遂昌等地善男信女踊跃乐助。于是在旧址扩建大殿，上、下厅各五间，供奉着陈十四夫人等众多神像。相传约在明万历初年，溶江乡岩坑村，田洋村等头首商议确定胡村、沿路头、雅江、溶溪、大源等为七月七日大庙会主事。每年由轮值主事村，筹措资金，组织“迎案”队伍，上张山寨献山庙表演，祭拜陈十四，始称“张山寨七公会”。随着“七公会”规模逐年增大，参与人数越来越多，人们为了抢得烧头香，纷纷提前在农历七月初六夜晚就上张山寨祭拜陈十四，因为第二天还有“迎案”表演，为度长夜，他们点篝火、唱山歌、谈情说爱，从此，形成了张山寨七七会的守夜、对歌习俗。

时至清末，在江、胡等当地大族的经营下，

献山庙在地方社会的影响力日增，并已进入官方的视野。清光绪二年（1876年）《缙云县志》载：“献山庙在十六都，道光四年重建，知县林鹏飞有记，八年本都江绍淹募建。同治七年胡肇修、江清涟等捐修。”^③重建的献山庙，座西朝东，庙宇前后，各有卵石山路通往周边各村，约三至五里。正殿正前方建有三座并列的平顶戏台。清咸丰九年（1859年），以胡村和章村两村为首募缘，在原三戏台南侧又兴建番角戏台一座，额提“响遏行云”金字匾，左“出将”，右“入相”，翘角飞檐，蔚为壮观。台前广场面积约800平方米，以卵石铺砌而成。这四座戏台专供庙会斗台演戏之用。^④

解放后，庙宇活动陷于停顿。据多次参与拆庙、修庙、管理庙宇的江设桂老人口述，1964年3月，献山庙被拆，佛像遭毁，庙前四座戏台也同时被拆除，庙宇大殿的木料也被运走，为雅江乡造礼堂及章村盖房所用。同年8月24日傍晚，雷霆大作，后山滚下一块巨石，落在原庙基中，重达几万斤，众人内心倍感惊异。1985年民间集资复建庙宇，胡村胡惠芳在巨石上题词“仙飞石”为记，“七公会”等迎案活动也同时恢复，庙中香客常年不绝。2000年后，庙会日益兴盛，信众涵盖浙江、福建、台湾等地，成为浙南一带著名的民俗盛事。

二、从传说到民俗

在浙南，与陈十四信仰有关的传说、故事、歌谣、戏剧、曲艺、雕塑、壁画等民间文艺题材，有着十分丰富的传统资源。仅丽水一带就有传说、鼓词、夫人戏、木偶戏、畲族民歌、舞蹈等不同的表现形式。缙云也有鼓词《夫人传》^⑤，当地称

^① 2011年8月25日，在访谈胡村71岁的老道士胡官庄过程中，他告诉我们说，朱兰溪是缙云民间传说的中医祖师，他传播了许多草药知识，也为当地老百姓免去很多疾病灾难，所以这一带乡民一直把他供在庙里。

^② 请参阅拙文：《庙会文化在构建和谐乡村中的意义和作用——基于国家级非物质文化遗产“张山寨‘七七’会”的田野调查》，《学术交流》2012年第5期。

^③ 光绪二年《缙云县志》卷之五《祀》。

^④ 《丽水地区戏曲志》（手抄本），1985年10月，第35页。

^⑤ 有关浙南鼓词以及叙述陈十四传说的鼓词《夫人传》、《夫人词》、《灵经大传》等，请参阅拙文《浙西南鼓词〈陈十四夫人传〉表演传统研究》，《非物质文化遗产研究集刊》2011年；《演唱的力量——浙南鼓词〈陈十四夫人传〉颂唱仪式调查》，《广西民族大学学报》2012年第1期；林亦修，李亮：《〈灵经大传〉的颂唱传统与温州鼓词》，《文化遗产》2010年第3期。

“大香山”。结合了当地风土人情的陈十四传说，使人们更加相信彼时彼地曾经真切的发生过传说的人和事。“传说的核心，必有纪念物，无论楼台庙宇、寺观庙观，总有个灵异的圣址，信仰的靶的，也可谓之传说之花坛，发源的故地，成为一个中心。”^①在以张山寨为中心的周边方圆几十里地就流传着陈十四在这一带除妖护民显灵的种种传说。对于当地民众来说，这些传说在他们心目中无疑都是真真切切的，也是他们虔心奉祀的理由。

在对胡村的调查中，我们发现，众多有关陈十四的民间传闻以“耳闻目见”的方式不断产生，并为当地居民津津乐道，具有很强的生命力。它们重复着神明的灵验，不断强化着人们头脑中和生活中无处不在的陈十四信仰，比如传闻中陈十四神威逼退太平军的故事，^②以及1957年8月陈十四除恶狼保护儿童的故事。^③这些故事无不反映出人们创造集体记忆的常见方式：把跨地方的共享口述传统与地域认同、地方历史和自身的经历、想象紧密联系在一起。陈十四的传说从福建到浙南一带的流传和嬗变，也明显遵循着同样的逻辑。例如浙南各地的鼓词《夫人传》，叙述陈十四从庐山学法回来，一路收妖斗法、庇佑童，由江西入浙江，经杭州，沿钱塘江、富春江西至金华、兰溪、永康，然后南下，沿经缙云、丽水、青田直达温州，再继续南下进入福建境内，沿途发生的故事，都与当地风物和民俗生活密切相关。

浙南一带，旧时民间小儿多病，有拜亲娘、还俊、还愿的习俗。山里逢早年，人们也往拜十四娘娘祈雨降甘霖。在村落社会，驱鬼逐疫、祈福求佑的祈禳仪式最为盛行，仪式上，一定要请盲艺人来“唱夫人”，即演唱陈十四的神界故事，并有“盲眼先生编神曲，百听不厌唱夫人”之说。据清道光《丽水县志》记载：“儿生，自洗儿及弥月、周岁，必设位于家，供香花，招鼓者唱夫人

遗事，曰‘唱夫人’。”^④清同治《云和县志》载有该县名士柳翔凤所撰《迎神锁记》一文，其中有云：“丽邑西乡有唱《夫人词》者矣，叙述异事，俚俗皆知”。^⑤足见清时丽水、缙云一带，以“唱夫人”为主要内容的鼓词演唱活动，已甚为普遍。现代民间流行的“唱夫人”通常有村落集体为求雨或为庆祝庙会、新庙落成而举行的，也有个人为平安、健康等还愿而举行的。从个体的出生到成长，从家庭到村落集体，人们视陈十四为送子神、妇女儿童的保护神、救苦救难的救星，甚至是男女心目中的红娘。她法力高强，除蛇妖，灭恶魔，被供奉在庙宇里，她依托村落，庇护着一方水土和百姓，成了村落百姓心目中法力无边的地方保护神。信仰的流传总是伴随这无数的传说和故事，这些传说故事在人们口耳相传中不断印证着神灵的力量。^⑥

相对于“闾山教”道士、法师等仪式专家在当地各种神诞、醮会和人生礼仪等仪式中专注科仪程式和师承正统的做法，他们在“专业”上所构筑的象征与意义世界，虽为普通百姓所笃信和膜拜，但若论体验、理解、同情和渗透力，可能远不及民间传说和习俗，因为这些神圣和灵验已然是他们世俗生活密不可分的部分。而另一方面，传说既是信仰的载体，也是其表征，它在流传演变中与具体的神庙和地方历史的嫁接糅合所表达的地方认同，正是信仰得以成为民俗生活本身的一部分的主要推动力。

三、“七七”庙会：民俗生活的仪式展演

在日常的民俗生活之外，年度举行的周期性节庆仪式——“七七”庙会，以一种“集体狂欢”的形式，搭起了一个人神共娱的舞台。这一仪式

① 柳田国男：《传说论》，北京：中国民间文艺出版社1985年版，第26页。

② 当地传说当年太平军内部混战，在缙云胡源插花墩一战中，百姓被困，神娘显灵帮助村民逼退乱军。官方文献对此事亦有记载，但并未提及陈十四显灵之事。（见光绪《处州府志》卷十二《武备志》）

③ 据胡官庄老人告诉我们：1957年8月，缙云大黄村有狼群过境，因以其形如狗，人们称它为“狗头熊”。村中两个小孩遇害，人们一时惊慌，从几十里路外的张山寨迎取陈十四娘娘副本雕像供于村中，场面庄严肃穆，附近数村民妇前来参拜。一段时间后，狼群消失，人们都认为是陈十四娘娘显灵。访谈时间：2011年8月25日。地点：胡村。

④ 道光《丽水县志》卷十三《风俗》。

⑤ 同治《云和县志》卷十五《风俗》。

⑥ 有关闽浙地区陈靖姑传说与民俗生活的关系，石奕龙的《临水夫人信仰及其对民俗活动的影响与解释》（《民俗研究》1996年第3期）一文有详细介绍和分析。

的展演，一方面深深地打下了宗族、村落之间竞争与联合的历史烙印，一方面也是地方社会秩序的强化和地域认同的表达。

1. 庙会的组织：主事村点轮值

张山寨“七七”庙会规模大，案队多，几百年来，民间一直沿用主事村点轮值的办法；每个主事村点由周边三到六个村组成一个“案坛”，旧时共设有七个“案坛”，后合并为四个“案坛”。各村宗祠存有娘娘轿，各坛内设陈十四娘娘“行宫”，称“娘娘宫”。

每个“案坛”由轮值首事村负责每年活动的安排，组织民间“案队”。溶江乡岭脚吴村93岁的江设贵（1917）老人二十三岁时就跟随首事人胡风男（1892）参加“张山寨七七会”活动，从民国时期开始接任成为“张山寨七七会”的首事人，每年的活动都由他来安排主持，各村委会根据村里的情况拿出数额不等的经费作为活动开支。比如庙会首事村摆案坛的费用由村集体出一部分，村民集资一部分。参加迎案的表演队伍由村民自发组织，不计报酬。服装和道具的费用，各村情况不一样，有村委统一支付，也有自付的。而七月初七会案当天庙中大量的膳食开支，包括人力和财力都是附近村民自发提供的，据庙中伙房的帮工说，那一天，起码也要烧一千多斤的米。庙会结束后，各案坛村口和张山寨庙门墙上都会张贴各村本期庙会捐资助工情况。

张山寨庙里常年有三位管理人员，一个总管、一个膳食主管、一个管账。管账的洪大爷给我们拿出一个账本，账本上详细地记录着1985年民间集资复建庙宇以及之后的维修情况，包括捐资、义工、支出等情况。据他说，目前也在集资准备扩建和翻新。轮值制度构成了这一个社区的社会——文化秩序体系。以张山寨为中心地点的祭祀，则是村落家庭群体通过敬拜陈十四，以整肃本村内部与外部的生活秩序、公众道德规范，加强地域的联合，并在村落间达成共识。

2. 庙会仪式：象征秩序的现实展演

仪式的存在沟通了神圣世界与生活世界，使得信仰以一种可以操作的“真实面目”展现在信众眼前。如果说信仰是仪式活动所内具的观念形态，那么仪式就是信仰在现实层面的操作系统。张山寨“七七”庙会历时三天，规模盛大，经过几百年的传承流变，其活动过程逐步形成组织案队、上寨迎轿、巡游祈福、献戏、山寨守夜、会

案表演、祭拜归位等七个固定程序。

（1）组织案队：每个主事村点由周边三到六个村组成一个“案坛”，每个“案坛”由轮值首事村负责每年活动的安排，组织民间“案队”。所有的案坛，早在年前冬闲时就要开始排练操演。

（2）上寨迎轿。每年农历六月初开始，轮值的首事村就择黄道吉日，由德高望重的老人带领到张山寨献山庙恭迎陈十四娘娘到首事村的“娘娘宫”里，设供桌、供品，日夜有人添香烛，轮流值守。

（3）巡游祈福。各案坛内案队于农历七月初五集中在主事村，各案队都以大锣开道，紧接着是大号，当地称为“梨花”，然后是长幡队（上面写着许多吉祥祈福语）、罗汉队、三十六行、大莲花、锣鼓队、抬阁、铜钱鞭、推车、翻车、十八狐狸、十八蝴蝶、大头娃娃、腰鼓队、秧歌队等。每队表演后都朝娘娘宫跪拜，燃放鞭炮，敲锣打鼓，由八人扛抬陈十四娘娘銮座，各案队跟随其后，边走边演，在该“案坛”内的各村依次进行巡游祈福。每个村都事先在村口摆好供桌供品，等案队一到，即燃点香烛，放鞭炮恭迎。“案坛”内的各村都迎游完后，回到主事村，将娘娘像安放回“娘娘宫”。

（4）献戏斗戏。七月初五开始，轮值村还要请戏班演戏，通常演的都是婺剧。戏台正对着“娘娘宫”，意为请陈十四娘娘观赏演出。剧目以《文武八仙》最为常见，缙云俗称“打八仙”。其它以爱情戏居多。一般要连演三到七天，初七这天戏班到张山寨献山庙献演，据管庙的老先生说，过去庙前有四个戏台，各案队要斗戏，以台前观众最多的戏台为胜。文革期间，戏台遭到破坏，现在各案队精选一段最精彩的剧目，初七当天在庙门前的广场上轮番上演。

（5）山寨守夜。在七月初六夜晚，大批民众上山，有为抢烧头柱香，有为求签祈福，也有为“圆梦”夜宿献山庙，还有许多青年男女上山露营，专为祈求美好姻缘。缙云俗称未婚女青年是“娘边囡”，旧时是不能随意离家的，只有在此三天可以略微放任自由。

（6）“会案”表演。七月初七，各村参加“会案”的人们都三更做饭，四更出发。

抢占案头：“案坛”聚集在各村“娘娘宫”前，由罗汉队跪拜陈十四，然后鞭炮、锣鼓、号角齐鸣，按“会案”的队形浩浩荡荡向张山寨进

发。各“案坛”的案队共有四十多支，约有四、五千人。未到黎明，就到张山寨山脚，一时间，旌旗蔽空，刀枪林立。上山通道有四条崎岖山岭古道，村落间有不成文的规定：以先登岭头并在叉路口插立案旗者为胜，胜者可以优先进寨选占中心位置进行表演和祭拜。于是火銃轰鸣，喇叭长鸣，“哦嗬”声连天，摇旗呐喊，冲锋而上，场面热烈紧张。

案队表演：到达张山寨后，各案队按顺序在庙前绕圈摆阵、献艺表演，现场高手林立，绝技纷呈。

斗台演戏：旧时献山庙正前有四个戏台，各案队进寨后，分轮斗台演戏。每轮四个班，第一轮各演三个散出（短剧），以放炮为号：一炮准备，二炮开锣，三炮定输赢。以炮响时台前观众最多者为优胜。各班都紧锣密鼓，使尽解数。剧目以《火烧子都》、《擒史文恭》、《抢阿斗》、《南宋传》等武戏居多。

祭拜归位：表演活动结束后，“案坛”的主事村各自抬回娘娘銮轿，送陈十四娘娘回到张山寨献山庙，俗称“娘娘归位”。归位时，参加护送的全体案队人员都要依次向陈十四参拜。到此，会案前后历时六小时结束。

综观“七七”庙会的仪式过程，其中所贯穿的“斗—戏”，使整个仪式极富“象征性对抗”（symbolic conflict）的意味。这可能是对该庙会传统形成发展过程中所包含的宗族、村落之间曾经经历的势力争夺与妥协的一种仪式记忆和操演。^①但与此同时，在“斗”的背后，日常的敬神、祭祀是以家户为单位的行爲，而节庆时的敬佛则是村落的聚会，有分有合，显示出节日不过是村民全部生活时间与空间的一种安排。在节日期间，聚在一起的不仅是本村邻村的全体民众，而且有他们平时所敬奉的众神，他们通过“仪式联盟”这一社会组织的形式全面体验着神界与人界的双重秩序，共同度过一段庄严与狂欢相交织的时刻。

四、庙会与民俗社会的构造

作为一个跨村落的社会网络与地域认同的仪

式展演，张山寨“七七”庙会包含着丰富的民俗社会与地方文化的复杂面相。

从其主体程式看，在以陈十四信仰及其仪式传统为“底色”的脉络之上，整个庙会大体由“巡游”、“迎神”、“会案”和“斗戏”四大部分组成，而每个部分实际上都隐含和传递着不同的现实—象征意义：“巡游”乃是以神明的灵力范围，来表达地域社会的空间认同与社会网络的缔结方式；“迎神”的含义则在于宣示参与接神的村落所拥有的分享神佑的权力、祭祀神明的义务，以及对当地社会生活的参与方式与身份认同的确认；“会案”更多的是在操演地域社会网络形成和运作的方式及其历史记忆，并与仪式“阈限”^②中现实社会等级关系的打破相交错；“斗戏”则是对整个仪式“报赛”主旨的回归，同时也是对地方文化的世俗体验的回归。这些糅杂在一起的多层次文化意涵，现如今自然不是为每一位参与“狂欢”者所能意识和体验到的，但却很立体地为我们呈现出了一种区域性民俗社会构造的方式和逻辑。

通过对“七七”庙会多层次复合文化意涵的分析，并结合文献与口述史所隐含的模糊信息，可以推断，该庙会的形成，既是明清以来浙南地域社会变迁的结果，也是特定的时代背景和特殊的历史情境下的产物。若对整个“七七”会的形式和内容的构成稍加分析便可发现，它实际上是由两个部分嫁接而成的：一是以陈十四和献山庙为核心的信仰和仪式系统，包含众村落联合请神（抢香）、迎神（巡游）、送神及酬神（演戏）等几个环节，已然是相当完整的一个仪式系统；二是带有明显操练、竞技性质的“会案”。由于前者涉及明清时期缙云“南乡”地域社会的结构、移民的流动、宗教的传播、士绅的活动、村落与宗族的发展史等等相当复杂的内容，笔者将另文专论。而后者，则成为我们可以尝试探究该庙会之所以形成这种二元组合的重要线索。种种迹象表明，“七七”庙会的最终成型，与浙南地方社会在晚清整个中国政局动荡背景下的变迁有着极为密切的关系。

尽管民间口传都把“七七”庙会的历史追溯

① 保罗·康纳顿（Paul Connerton）：《社会如何记忆》，上海：上海人民出版社2000年版，第46—82页。

② 维克多·特纳（Victor Turner）：《仪式过程：结构与反结构》，北京：中国人民大学出版社2006年版，第94—97页。

到明初,但由于缺乏相关的文字记载,我们很难对此做详细考证。陈靖姑信仰和传说故事在闽浙地区的流传,以及与此相并行的“闾山教”仪式传统的形成、传播及其与地方原有神灵系统的结合,无疑是早于明代的。^①不过,学界普遍认为,闽东浙南地区的地域社会应该是在明清更替之后才最终形成的,这与该地区在明清之际山区经济的开发、移民活动的频繁以及随后家族组织的兴起有关。在这一过程中,陈十四及其他地方神的庙宇和仪式系统,与宗族发展和地域控制的有机结合,是当地重要的社会构造方式。如果“七七”庙会的仪式在明代确已出现,那么其早期形态应该就是这种以胡村、章村等村落-宗族为依托、以他们之间的竞争-合作关系为平台的跨村落的仪式联盟。

清末政局动荡,王朝深陷于内忧外患之中,咸同年间爆发的太平天国运动,对清廷和地方社会秩序都产生了既广且深的影响和冲击。各地乡族、士绅力倡,并在原有保甲组织的基础上大兴团练,以求自保,使地方社会普遍出现“军事化”的趋势。^②缙云所处的浙南,经历了这次劫难,也同样促成了团练组织的兴起。光绪二年的《缙云县志》,对咸丰辛酉(1861)和同治壬戌(1862)“粤匪”(太平军)之乱的记载,几乎占据了其《人物·忠义》和《兵事》的大半篇幅,可谓记忆惨痛。而在“忠义”人物当中,又大部分都跟倡议、督率、筹办、会约“民团”有关,并且形成了“东乡”、“西乡”、“南乡”三大民团集团。^③

其中的“南乡”则涵盖了张山寨庙所在的十六都。

在众多死难的“忠义”人物中,来自胡村的胡月芬特别值得注意:“胡月芬,事母孝,少习武艺,娴弓马。粤匪掠南乡,民团出击,芬每争先。人皆祷于神,彼独仰天祝曰:‘苟能捍御一方,身死不足惜也,敢以吾头赛。’连战八昼夜,贼不能破,及战于插花墩,芬股中(石驳),血流溅足,仆复起者数次,格杀贼目三人,众不及援,竟为贼裂心梟首去。贼亦胆落,坚壁不出者累日。其乡后果获安。”^④这段文字的重要之处,在于它所包含的信息为我们窥视和理解胡村胡氏-民团-神灵-报赛之间的微妙关系提供了关键线索。胡月芬为拥有“武童”身份的乡绅,也是“南乡”民团的重要人物,虽然我们很难获悉该民团在组织领导方式、参与的乡族、活动的范围、操练的内容等各方面的具体细节,但其成员似乎大多来自于今日“七七”庙会及巡游路线所经的主事村落。^⑤此外,所谓“人皆祷于神”,此“神”应该就是十六都献山庙的陈十四,这一点可以通过民间口传在插花墩之战中陈十四显灵退太平军的故事得到印证。^⑥而胡月芬誓言“以头赛”,也显示他愿以牺牲自己来献祭神明并非无的诳语,加之他“习武艺、娴弓马”的“武童”身份,自然使他成为统领指挥、教习民团操练的头目。凡此种种,我们可以推测,“南乡”民团的组织,很可能是利用了陈十四神庙及其仪式传统的原有框架的。换言之,以陈十四及献山庙为核心的“祭祀

① 叶明生:《道教闾山派与闽越神仙信仰考》,《世界宗教研究》2004年第3期。

② 有关晚清团练的研究成果颇丰,请参阅孔飞力(Philip A. Kuhn)《中华帝国晚期的叛乱及其敌人——1796~1864年的军事化与社会结构》,北京:中国社会科学出版社2002年版;张研、牛贯杰:《19世纪中国双重统治格局的演变》,北京:中国人民大学出版社2002年版;宋桂英:《清代团练问题研究述评》,《文史哲》2003年第5期。

③ 如:“李逢青,夏川人,……咸丰辛酉四月,粤匪踞缙,……青倡议民团,为战守计,与族弟洪应部署各勇,累挫贼锋,……”“吕守丹,例贡生,居乡,敦厚有令望,辛酉十月十三日,贼入境,约民团会剿,……”“胡镇清,武生,同治元年六月,督率民团攻胪堂,杀贼无算,……”“朱凌远,增广生,有闻望,为乡里衿式,辛酉,贼陷邑城,时年八十余,犹与筹团局,……”“赵维邦,邑诸生,……壬戌之乱,避居松岩,八月初一,会乡团,夜攻上王贼垒,……”这些义士均因死难而获赠“世袭云骑尉”。(光绪《缙云县志》卷八《人物·忠义》,卷十五《兵事》)

④ 光绪《缙云县志》卷八《人物·忠义》。

⑤ 在同治元年“南乡”民团与“粤匪”的插花墩之战和胪堂之战中,被县志记载的阵亡者,有大量胡姓、章姓人员,如胡登方、胡顺清、胡大春、章岳顺、章金招、章丙田、章昌福,以及胡永志、胡陈熙、胡林初、胡陈献、胡丙金、胡兴灵、胡作宣、胡林标、胡林维、胡金海、胡开芬、胡时岳、胡彬魁、胡彬林、章明友、章林寿等。(光绪《缙云县志》卷八《人物·忠义》)

⑥ 章晚春:《陈十四传奇》(未刊稿),此书稿为作者凭自己的记忆,并搜罗民间传说加工整理而成。内有“太平军袭境,陈十四显威”一节,详述胡月芬率民团抗击太平军于插花墩及陈十四显灵退敌之事。文中称当时有南乡十余万人逃至插花墩张山寨避难,并称胡月芬为“南乡保卫团团长”。章晚春(1929-),原名章子纯,缙云县胡源乡章村人,丽水市诗词学会会员,缙云县文联会员。

圈”和仪式—社会网络，在清末的社会动乱中，很“偶然”地成为了民团的社会基础和组织原则；或者说，民团跟原有的社会网络的紧密结合，使“南乡”以陈十四及献山庙为核心的跨村落仪式联盟得到了进一步的强化。

因此，“七七”庙会中出现以演练阵法、比武竞技为特征的“会案”这一部分作为整个仪式中的重头戏，就成了顺理成章的事：虽然它在今日的庙会中已经只剩表演的形式，但在历史上它作为民团练兵习武的一种特殊安排，是有着实质性与象征性兼具的内容和意义的。“会案”中的“迎罗汉”，最能体现这一历史意涵，它是一种集操练、阵法、战术、杂技、比武、健身等因素为一体的表演，包括罗汉阵、各种刀术、棍术、滚钢叉、拳术、叠罗汉等。队伍中刀、枪、棍、棒林立，由头旗和两支先锋号为前导。表演时先在庙前绕场一周，围成大圆圈，再展示各色娴熟高超的技艺，动作有大牌坊、小牌坊、过仙桥、七丁珠、叠水井、开荷花、观音扫殿、老鸦扇翼等。其中罗汉阵阵法变化多端，有大团圆阵、半月阵、四方阵、大交叉阵、九连环阵、梅花阵、龙门阵、蝴蝶阵、小盘龙阵、剪刀阵、双龙出海阵等十六个阵法。目睹这一盛况，我们可以想象当年“南乡”的绅耆们（如胡月芬等）是如何把练兵习武改造成“迎罗汉”加入迎神赛会的，也仿佛看到了“南乡”民团借迎陈十四而大练阵法、鼓舞士气的壮观场面。

由此可见，张山寨“七七”庙会既是一种跨越时空的民俗传统的延续，同时也是一种在情境化的历史进程中地方社会文化的层级性构造的方式和结果。具体而言，首先，是陈十四传说、信仰与仪式传统广为流传因袭，成为该地区的“旧民俗”和地方文化的基本内涵；其次，是陈十四和其他地方神灵及其庙宇系统与村落和宗族的发展紧密关联，并由此形成地域控制与认同的网络；其三，是地方社会的历史进程与特定时代背景和特殊历史事件的“遭遇”，使得既有的社会组织和象征性资源被策略性地加以利用和改造，并带来了地方社会本身的适应性变化；最后，则是一种包

含了多层次文化和社会意涵的“新民俗”的产生。

五、结语

尽管时间的流逝渐已磨灭了张山寨“七七”庙会在纷乱世事中打下的历史烙印，但作为缙云“南乡”这一传统地域认同下的集体记忆的重要组成部分，它的年度上演，既为早已打破这一地域认同界线的参与者们创造了一个人神共娱的“狂欢”时空，也为地方社会的构造和社会秩序的不断重整和延续，提供了一个操演记忆、实践和表达的框架和场域，从而在当地的世俗与神圣相交织的社会生活中建立起了一种象征的秩序。

民俗表面上总是与“保守”的、“固陋”的或者文化的“惰性”相联，但它作为构成“生活方式”的一种“集体无意识”，其合理性和生命力实际上在于它是一种“民间智慧”与“生活艺术”的表达。^①另一方面，民俗非但不是一成不变，而且最深层、最内在的结构性社会变迁可能即体现和完成于民俗的变迁中。^②就张山寨“七七”庙会而言，历史上它就从来不是一种固定不变的“遗产”，因地方口传所认定的陈十四神诞日与被称为“中国情人节”的传统七夕（乞巧节）相重合，男女青年相会对歌守夜、谈情说爱，作为今日该庙会的另一部分重要内容的出现，就为“旧民俗”因新意涵的不断叠加、生成而形成“新民俗”作了生动的注脚。因此，我们对非物质文化遗产的保护，要保护的也就不是被我们从生活和历史的脉络中切割出来的“标本”，而是民俗本身作为社会生活及其意义体系不断建构过程的有机组成部分及其社会文化土壤。从这个意义上说，“遗产”只有发生着变迁，才能成其为“遗产”，所谓“活态”的最根本含义即在于此；而我们对民俗的研究，目的也恰恰在于揭示民俗社会的构造及其延续和变迁的内在机制与活力。

〔责任编辑〕刘晓春

① 黄向春：《民俗与历史学的人类学化》，《民俗研究》2002年第1期。

② 汤普森（E. P. Thompson）：《民俗学、人类学与社会史》，蔡少卿主编《再现过去：社会史的理论视野》，杭州：浙江人民出版社1988年版，第184-206页。