

文章编号: 1674-3180 (2011) 04-0001-10

从交流到认同

——华北村落庙会的文化社会学考察

赵旭东

(中国人民大学 社会与人口学院人类学研究所, 北京 100872)

摘要: 华北乡村定期在各地村落或集镇举行的庙会活动, 是个体之间以及人神之间相互交流机制中的一种。本文专门在属于这个区域的地方考察了由这种社会意义的个体交流逐渐转变为集体性的文化认同以及这期间相互激荡的过程和影响要素。其中包括作为借人神上下交流而有的村落之间进行象征性交换的“香油钱”这一媒介; 还有摄影师和剃头匠之间所显露出来的事实与呈现之间的文化翻译过程, 这种翻译过程借助了一些核心的影响要件, 包括真和假的信仰、民众对公民的界定、对龙牌的不同表白以及灵验的观念。所有这些, 都体现出这样的交流更多意义上是一种文化社会学意义上的以及地方性的对于什么是真正的交流的界定, 而它的含义也一定是在民间信仰这一概念之上的。

关键词: 交流; 认同; 华北村落庙会; 灵验; 文化的翻译

中图分类号: C912.4

文献标识码: A

From Communication to Recognition

——Investigation into Village Temple Fairs in North China from the Perspective of Cultural Sociology

Zhao Xu-dong

Abstract: Villages in North China often hold temple fairs regularly, which are regarded as one of the communication mechanisms between individuals as well as people and gods. The paper investigates temple fairs in the region, finding their function change from individual exchanges with social meanings to a collective cultural recognition, and analyzes the storming process as well as influencing factors. “Xiangyouqian” (donation), as a medium that connects people and gods and is thus changed symbolically between villages, is also studied. The paper further discusses the process of cultural translation between facts and presentations that photographers and barbers experience, which draws support from certain nuclear factors, including faith in the true and false, public definition of citizens, and ideas of “dragon plates”. All of these evidences show that the communication in the fairs is more a definition of real communications in the cultural sociological and local sense, and it is also based on the concept of folk be-

收稿日期: 2011-07-08

作者简介: 赵旭东 (1965—), 男, 浙江桐庐人, 教授, 博士生导师, 主要从事社会人类学、乡村社会学以及法律社会学研究。

liefs.

Key words: communication; recognition; village temple fairs in North China; efficacy; cultural translation

在华北乡村,一种年度性的公共交往方式就是庙会。庙会,顾名思义是跟庙宇本身联系在一起的,有庙便有神,有神便有神的诞辰日。在神的诞辰日那一天,往往又会理所当然地被当地人确认为举办庙会庆典的“正日子”。一般而言,通过一次庙会活动就可以把分散在方圆二三十里范围内的村民都召集来,由此大家都可以约定俗成地年年聚上一次。作为为地方保护神举行的诞辰纪念,庙会这种公共纪念活动往往具有一种社会的相互性与强制性。

作为媒介的“香油钱”

在庙会中,有一种物品最为重要,那就是借此而把自己村落以及周围村落的村民结合在一起的“香油钱”。“香油钱”总体上是一种召唤,它本身所具有的共同性的符号力量,像一块巨大的磁铁,把各色人等都吸附在了一起。以送“香油钱”为媒介,一个主人村落的庙会组织大多都会收到一份邀请,这往往都是客人村落在参加主人村落的庙会时以下请帖的方式所发出的邀请。此时,主人村落的身份即刻转变成为客人村落的身份,这个受到客方邀请的村落,因此也就被附着上了一种特别的连带性的义务,也就是在到了客人村落在来年举办年度庙会时,这里的主人村落也同样要以送香油钱的名义,专门赶去参加那个发出邀请的客方村落的庙会庆典活动。这种隐含着“礼尚往来”意义的村落与村落的交往活动,通过庙会的制度,构成了一种地域相互联系以及彼此认同得以实现的基础。

或许,对于人类学研究者而言,最为棘手的问题是如何对这种年度性的节庆活动作出解释。也就是这些年复一年的节庆,其背后的意义究竟是什么?不过,由于不同的研究者进入到这同一块田野地点,其所得出的感受都会大不一样,因而,要达成近乎一致的对于庙会活动意含的解释几乎是不大可能的,或者根本就没有达成这种一致性解释的必要。但是解释终究是必要的,否则

人类学家在进行一种文化书写的诺言就真的成了一句空话,因为书写从来都不能够离开解释,这解释是由着研究者自己的观察而自然地生发出来的。

我自己曾经差不多在河北省赵县东部的三四个村子从事过有关庙会的田野考察,一个村子是我博士论文考察地李村的张爷庙会,再一个是许多学者都关注过的范庄龙牌会以及最近刚刚恢复起来的常信娘娘庙会,另外还有曾经短暂访问过的大夫庄村的高峰庙会。这些个村子,几乎都是些毗邻的村落,并且在区域分布上都属于滹沱河故道,物产以出产上等的雪花梨著称,因而又可以统称为“梨区”。这些村子,就我自己的观察来看,大约村村都有自己的庙会,有的还不只一个,这一点在我以前的考察中都曾经有过记录,^[1]那些记录成为我跨越单一一个村庄去考察一个区域信仰问题的先导。从差不多1997年春天第一次参与范庄庙会的考察到现在,差不多年年都有机会回到这个区域参与对于庙会的活动,从事实地调查。

在这近十年的光景中,实际上有一个问题一直困扰着我,令我百思不得其解。这问题就是,为什么一个在外来人看来显然跟“迷信”联系在一起信仰,如何能够这样长久地存留下来?虽经历严酷的文革时代的彻底的清理,也未曾灰飞烟灭?这确实是一种具有极大凝聚力的信仰,因为通过它可以把分散的、自私自利的个体结合在一起,形成一种大家相互认可的共同认同。如此的思考,使我自然而然地想到作为民间信仰的文化与个体的认同之间的关系问题。在这个意义上,庙会成为了建构一种区域认同的社会机构,有此机构的年度性庆典活动的存在,才使得分散的以及个体化倾向的独处的心灵不至于真的彻底地相互分裂,这多少有些像自行车的车轴与辐条之间的连带关系,辐条是独立的存在,但是却全部被牢牢地固着在车轴上面,并因为车轮自身划定的界限,而不能够越出这有限的范围自由地存在。在这一点上,我特别有感于在范庄对于龙牌

会的考察，对于此一庙会的年复一年的考察使我特别坚定这样一种信念，那就是人们在一个地方因为某种机缘而创造出了一种文化，那么这种文化便成为一种约束，它在锁缚着每一个个人作为彻底地独立存在者的可能性，使人不至于离群索居，过着纯粹的实际上可能是抽象的自由人的无拘无束的生活。因为年度性的庙会在不时地提醒着那些离群体远去的孤独的人们能够重新返回到一种有着共同信念、大家相互约束的社会存在中来。

在我的写作中，我经常会把我所光顾过的那些村落的庙会进行一些比较，也许只有通过这些比较，才能够使我们更为深刻地理解庙会这种公共性的节庆背后所可能隐含的意义，这意义展示出来的一个不为人所熟知的向度就是从个体认知上升到集体的或者社会的文化认同之间的转换机制。没有这样一种相互的转换，个体终究是个体，而社会也终究是孤立无人的社会，它们相互也都只能是抽象的独立存在。只有有了这样的一种转换机制，个体和社会才能够融合为一体，并成为现实的存在，成为有机的社会构成。社会实际上也在经由各种的人而发明出来多样性的黏结个人与社会关系的媒介，礼物应该也是比较带有普遍性的一种，而香油钱则是属于这一般化的礼物中的一种，即是给神的礼物；同时在这一来一往的香油钱的转换中，村落内部以及村落之间的社会关系得到了进一步的加强。

摄影师与剃头匠

差不多自1996年以后，随着各方面对于民间社会生活给予特别关注的学者的参与和研究，位居河北省赵县一隅的范庄庙会已经从一个名不见经传的村落节庆，一跃而成为大凡研究华北这个区域的学者都知晓或者亲身参加过的一项民俗活动。地方上的以及国家机构的民俗学家、人类学家、记者以及摄影师们，这些从远方赶来的外来人，在每年农历的一月三十日到二月初六这几天，差不多都会聚首在范庄这样一个最为普通的华北村落中。这些学者即使不能参加全部的庙会活动，但至少二月初一抬龙牌以及二月初二龙牌生日这两天的活动，他们还是愿意完完整整地参

与。在这参与当中，观察、记录、照相、摄像以及访问当地人是这些外来人的活计，最后每个人都得到了他们想要看到的東西、想要描记的东西以及想要知道的东西，这样的工作完成了，他们才肯离开村落回到城市里去。

确实，不论是村民还是以前参加过庙会的学者都认为，初一和初二这两天的庙会活动最为热闹，因而实在是不宜错过的。在这里，基本的角色关系也很明确，凡是外来的人都属于客人，而迎接他们的则是主人。客人因为想要了解主人的生活而来，主人则是为了让外来人了解他们而欢迎远道的客人。但是，那些慕名或者受到邀请赶来的参观者，显然不单单是作为看客的客人，他们还会借助纸、笔、录音机、照相机、摄像机等现代记录工具来记录下这一年一度的人流涌动、群情激昂的热闹场面。对于接待这些外来人的主人而言，有这种记录也就足够了，也就是让外来者尽情地呈现当地人有意要呈现给他们的东西。不可否认，这些外来的参观者既是客观的记录者，同时也是主观的解释者。因为，不论他们的记录设备如何精良，记录技巧如何高超，全部的记录永远是那被截取下来的一个连续发生的当地人生活的片段，因而也就永远是不完整的，而余下的只能是运用研究者自身的想象和解释了。

表面上看来，摄影师大概可以算是在“纯粹地”记录和呈现了。但是，在很多时候，他们依旧是在作着解释，而这种解释是建立在他们对于“当地人是什么”的内在想象的基础之上。我记得很清楚，在2000年的龙牌庙会上，历年参加庙会摄影的摄影师们因为受到当地龙牌会的隆重邀请，特意在庙会搭建的大棚之外搞了一个往届庙会图片摄影展，内容全部是关于以前拍摄过的庙会场面的。他们声称这是在记录，记录当地人真实的生活。但这种记录显然仍旧不过是一个侧面，也就是他们所熟知的摄影角度选择的理论，即通过他们选取的摄影角度来反映当地人的生活以及他们的心态。要知道，这种摄影角度的选取，显然蕴涵着一种个人化的解释，由于有这个人化的解释的存在，才会有不同风格的摄影作品呈现给我们，让我们产生一种共鸣。

应该说，在这个展览上，留给我印象最深的应该是一幅名为“剃头”的照片，在当地人看

来,这实在不算是有什么特殊意义的生活场景,因为坐在剃头挑子旁边剃头的场景在当地人看来实在是最平常不过的一个场景了。但正是这在当地人看来极为平常的场景,却深深地吸引着这些自认为有着艺术品位的摄影师们,甚至也可以包括我们这些以强调真实记录生活为第一准则的实地研究者们,因为,至少在我自己的田野笔记的记录中也没有错过对这一场景的描记。后来,只要有机会翻阅自己的调查记录,我总能够接连不断地看到我所保留下来的有关这在我看来很新鲜的剃头场面的照片。

面对这些照片,除了上述陈词滥调的主观与客观之间关系的思考之外,我时常觉得不能理解的就是与我上面所提到过的那个问题十分类似的问题,那就是许多本来是个体的事件如何经由他人的感知而上升成为一种公共的话题呢?换言之,本来是非常个人化的剃头行为,如何经由摄影师的“镜头”或者人类学家的“书写”,而一跃成为大家都知道并极为感兴趣的用以代表当地人特征性的生活场景呢?

不可否认,对于中国社会而言,乡间庙会实际上更像是一个消遣、娱乐以及消费的场所。此时此刻,靠手艺来服务于其他人的行当都会云集于此。因而,在庙会上,除了磕头烧香的,余下的便是集市上做买卖的、戏棚里唱戏的、看戏的以及马戏团的演员,等等。他们这些人大多是流动的,哪里有庙会,他们便会现身在哪里。而担着剃头挑子的剃头匠们,当然也应该属于这些流动人员中的一分子。剃头匠的角色在整个庙会的场景中并非举足轻重,相比龙牌以及龙牌前上香、看香的人而言,他们最多可能只算是一个配角、一个陪衬,无人会特别关注他们。但为什么,这些担当配角的剃头匠也能够进入摄影师的镜头,成为记录者描记的对象呢?很显然,是“差异”,或者说是摄影师自己所熟悉的生活与他造访这里的不熟悉的生活之间的巨大反差,正是这种反差将剃头匠的行为“吸纳”到摄影师的镜头中来,成为一种永恒的当然也是静止的画面。

可以概括地说,摄影师镜头中最为乐于记录的往往是那些不同于他自己生活世界的内容,在这里,新鲜感至少是造就差异认知的前提条件。在这些剃头照片中,坐在那里准备剃头的人多是

老年人,并且是男性,而他们所剃的头也是千篇一律的光头。当我问及一位摄影师为何对剃头感兴趣时,他回答说:“觉得新鲜有意思”。或许这样的回答,足够让我们明白,摄影师手中的照相机实际在描记着什么了!那就是,只有能够引起摄影师新鲜感的东西,才能够真正地进入到他的拍摄视野,然后再进入到他们的镜头之中。这些在摄影师看来具有新鲜感的东西,对于他们自己是个体化的经验,即个体的认知,印成照片这种客体化存在之后,对于欣赏这些作品的观赏者而言,那就是一种实实在在的记录,这种记录也是一种表征,借用它来代表当地人的生活,同时借此来理解当地人的生活。

谁也不大会否认,在这张照片上,剃头匠与被剃头者之间的关系,已经清清楚楚地印在了照片上,不论谁去看这张照片,照片上原本描记下来的东西一件都不会增加,当然也不会减少。它就是真真实实地描记了站在那里的剃头匠及其剃头刀下的村民之间的互动模型。但是,我们同样也不可否认,有一种增加或者减少确实实实在在地在发生着,这当然不是发生在照片上,而是发生在观赏者的头脑中,或者说发生在观赏者的认知以及解释当中。换言之,观赏者在作着他们自己的解释,这张私人眼光中所拍下的有关他者的照片,也就因此转而成为了一种可以拿来让人再解释的一种公共表征了。

我曾经特别留意于在“剃头”这张照片前驻足的观赏者,他们大多是当地的农民,有男性也有女性,有年老的也有年轻的。尽管看过照片以后,他们各自的反应大不相同,但是,显然这张照片吸引了他们的注意力,引起了他们的欣赏和评议。对他们而言,这张原本描述两个人行为的生活场景的照片转而成为一种公共的表征,其隐含着一种代表性,每个人看过照片以后,尽管能够获得的感觉不尽相同,但是他们都开始清晰地知道,这些照片不是在描述某一个单独的场景,而是在描写他们作为整体的世界,也可以说他们的文化。在这个意义上,如果照片可以看成是摄影师个人认知的客体呈现,那么这种客体呈现通过展示而成为了一种集体的文化认同。

文化的翻译

问题是,几乎摄影师要做的工作,人类学者都会去做,而且还要比摄影师细致得多。他要描记下他感觉新鲜的场景、事件以及各类的行为还有它们之间的联系。他进一步还要用文字写出对一个地方生活的详尽描述,即民族志,并将它们呈现给读者,使未曾去过此地的人,有一个对这个地方的人与物的整体性把握和理解。但是有所不同的是,前者有意地把自己的解释全部隐藏起来,而后者则要尽可能完整地呈现出自己的解释。尽管图片和文字都可以看成是一种符号,但是,图片的呈现显然更为直接,而文字自身则隐含着一套自成一体的结构和语法,只有掌握了这种结构和语法的人才能够表达和解释,也只有掌握了这种结构和语法的人才能够阅读和理解。摄影师的作品从来不需要摄影师自己交代某张照片拍摄的背景以及其蕴涵的意义,全部的解释是开放给欣赏者的,直接的呈现即是全部的目的之所在。

人类学的民族志大概不一样,它遵循文字呈现的原则。通过文字之间的既有结构和语法来呈现一种解释,而这种解释又必须是建筑在个体想象的心理学基础上才能够获得。对于摄影师而言,庙会上的剃头场面足以激发他端起相机拍照,对于剃头场面的来龙去脉以及其在整个庙会过程中的意义,他都可以不用理会,直接呈现转瞬即逝的场景便是他的全部目的之所在。但是,对于人类学者而言,这种孤立的呈现几乎是没有什么“学术”的意义,其所更加关心的是,这样一个对他有些陌生的场景如何可以跟另外一个他十分熟悉的场景之间建立起联系,进而获得一种对此陌生场景整体的似乎又能够自圆其说的理解。

如果对于西方人类学家有关头发研究的文献比较熟悉的话,那么就会知道,研究头发问题的一般套路是用他们文化里自弗洛伊德以后经常讨论的“性欲”观念作为一个熟悉的场景,以此去说明在其他文化里“留长发”与“剃光头”的更为深层次文化意义。^[2]这种意义,可能完全不被生长于这种文化现象里的土著人所意识到,就像去弗洛伊德诊所的病患者自己不知道自己的病因一样。

这种当地人“不知道”什么,同时也意识不到自己的文化的印象显然是建立在弗洛伊德无意识的升华与转化的理论之上,因为在弗洛伊德看来,许多表面上真实的东西,实际都是经由某种伪装而呈现出来的。因而,弗洛伊德所要做的就是通过他所发明的心理分析技术来把这层伪装剥离开来,让患者明白自己真实的病患原因。这样的一种技术真的很像是一种翻译的工作,因为对于患者而言,许多心理上的意念,几乎是不可思议甚至是毫无逻辑可言的“乱码”,经过心理分析者的翻译,这些乱码一下子就有了实际的意义,患者自己也因为获得了一种理解而使自己的病症消解。在这样的比较之后,人类学家的工作有很大一部分就是在做着这种翻译的工作,或者用一个更为贴切的词汇来称谓就是“文化翻译”,而用一个主动语态的句式来表达就是“翻译文化”,也就是翻译那些看起来虚饰的、在伪装下面的东西。

人类学者对于自己并不熟悉的社会与文化的研究,很多时候像是在对这个文化中许多看来毫无逻辑可言的诸多不可思议的事情给出一种解释或诊断,更可以说是一种翻译。这种翻译并非为人类学者所独占,每一个人都可能是一个他所接触到的文化的翻译者,只是翻译的内容有所不同罢了。对于我曾经多次实地观察过的范庄龙牌会而言,至少有一样东西是为当地社会所独有的,那便是上面刻有“天地三界十方真宰龙之神位”的这块高三米、宽近两米的用木头雕刻出来的龙牌,而这里所创造出来的龙的形象便是当地人年复一年聚在一起做庆典、搞祭拜的对象。

几乎所有的外来者,不论是研究者,还是慕名而来的卜问者,或者当地人所说的“行好的人”,到了范庄的村子里,观瞻龙牌都被看成是第一件非做不可而且颇具意义的大事。但是对于这种观瞻,他们各自所给出的“文化的翻译”却大不相同。或许对于一位作为个体存在的当地人而言,龙牌就是自己可以与其交流的神,愿意保持这种交流的根据就是,据说龙牌极为灵验。但是,对于在那里从事田野研究的人类学者而言,情况则不大相同。他们试图用学院派的语汇,比如宗教、民间宗教、仪式以及节庆等,去翻译当地人所使用的“磕头”、“烧香”、“过会”、“热

闹”以及“十好玩意”这类所谓含有“地方性知识”的土语。经过这种翻译，一个村落的庙会显然不再仅仅具有地方性的意义，而是直接转化为一种普遍性的理解，是能够阅读到这些翻译当地文化的文字的读者生发想象，造就认同的基础。在这一点上，摄影师的作品与人类学家的作品似乎又都隐含有共同的效果。不论是情感画面的呈现，还是逻辑文字的说明，似乎都可以将个体的认知转化而成为公共的表像，进而成为一种不同层次的集体认同。因而，造就这种认同的基础是在解释者那里，他在将一种个人的认知巧妙地翻译成为一种可以相互交流的公共认知，即集体表征。与此同时，一种地方性的龙牌会的知识转化而成为能够为大家所想象出来的共同体中所有的人所共同的知识。

公民的想象

我自己最初参与到范庄龙牌庙会的考察和研究中来是在1997年的春天，也就是那一年农历二月初二前后举办龙牌庙会的时候。以后每年的这个时间，我都会前往考察，直到2002年，后来从2005年起又继续参与对庙会的考察，前后共参加了七次，这还不包括对于其他村落庙会的考察在内。现在想来，开始对庙会研究感兴趣的直接原因可能是来自英国伦敦经济学院人类学系的王斯福（Stephen Feuchtwang）教授。他曾经在1996年春天随同一些人类学家对范庄庙会进行了实地的考察，之后莅临我当时读书所在的北京大学社会学人类学研究所，以《农民抑或公民？》为题发表演讲，报告他在范庄的感受。这篇文章最初发表在《人类学与民俗学研究通讯》这份研究所自办的内部交流刊物上，后来又编入《秩序、公正与权威》这本非常有影响而且启发了许多后来的乡村研究者的论文集中。^{[3]1-19}

我想，王斯福教授的演讲，能够引起我的注意，很大程度上可能是他向我提供了一套新鲜的对于中国乡村社会节庆、仪式与政治生活的文化翻译。这套翻译在那时扭转了过去很长时间以来对于乡村公共生活复兴的误解，以为在今天的乡村社会，国家权力在退出乡村居民私人生活的领域，由此可以留给他们一块自由发展的空间。因

而，那时西方“市民社会”的概念一下子在中国的学术话语中占据了支配性的地位，许多学者开始设想着中国有可能在朝向市民社会的道路上大踏步地迈进。但是王斯福的研究，恰恰透漏给我们另外的一层意义，那就是国家的权力也许并没有真正地退出乡村，农民也还在寻找着各种机会为争取自己的权利而在跟国家的代理人进行讨价还价。而且这种讨价还价不一定是直接的，很多时候是象征性的。因为在他看来，庙会上的各种表演似乎都在展示着一种力量，这种力量以一种隐喻的方式在一个属于他们自己的空间中对国家的权利和义务给予了重新的界定。他例举了庙会游行中总能够观察到的抽打碌碡的表演来作说明，拉碌碡的人被农民抽打，在农民自己看来，那是借此来影射那些干活不卖力气的官员，对于他们就需要有人在后面进行鞭打，以正视听。^{[3]7}而在另外一个类似场景中，也就是1999年的冬天，在我所参加的河北磁县城隍庙开光庙会上，我也同样地看到，有一位打扮成为明代县官模样的官员，被人用象征轿子的扁担抬着，这位官员被装束成抽着旱烟袋，身上斜挎着用一只黑色塑料桶改装的酒壶，当然也有的农民告诉我说，那是一只当地人所谓的“夜壶”或者我们所说的“尿壶”，而跟在这架轿子后面的则是一副真正的轿子，轿棚一面还绣着“有求必应”这四个字。^[4]

尽管，王斯福自己并没有直白地说出国家在农民心目中的意义，但是他确实实地暗示给我们说，国家从来就没有从农民的生活场域中退缩出去，农民也从来没有真正建立起来过独立自由的市民社会。同样也可以说，农民从来就没有离开对国家的想象而生活，他们依赖于国家，并给出他们自己对于什么是国家应尽义务的界定。这种界定显然是被单单关注国家制度变革的政治学者所忽略掉了，他们几乎想当然地以为，国家放权给基层社会，乡村社会自发地就会有自我组织的效率。但是，王斯福以及我后来有关华北庙会的考察都似乎在讲述另外一个事实，那就是农民们寻求国家帮助的愿望远胜过离它而去的趋势，而我们之所以没有察觉到，那只是我们单单从国家的视角而不是从农民自身的视角来审视罢了。

国家与灵验

当然，由此可能引发的一个争论便是，究竟什么是国家的概念？这个问题并非这里的几句话能够叙述清楚，但至少有一点应该明白，现在位居主流的国家概念，显然是基于西欧的有关国家形成过程而加以界定的，用它来套用其他社会特别是西方以外的社会，其危险自然是不言而喻的。至少就我曾经细致观察过的范庄庙会的年度性活动而言，国家并不是外来强加给当地人的一种约制，而是由当地人自我想象并给予认同的可以随时向其诉求的权威代理人。在这个意义上，龙牌成为他们自我创造出来的有关这种权威代理人的理想体现。龙牌被想象成为其管辖着“天下”甚至是“宇宙”，其能够为他们消灾避难提供保障，其几乎就等同于无所不在又无所不能的神圣权威。但是这种权威又并非离开他们有多么的遥远，而是随时随地都可以通过烧香以及跪拜来表达个人的或者集体的诉求。龙牌上面“天地三界十方真宰龙之神位”这十二个汉字，不论如何翻译，都难于避免得出这样的结论，那就是在当地人心目中的国家概念是没有边界的，它的效力是普遍存在的，如此才有潜在的乡民对其“有求必应”的可能。

很简单但经常被忽略掉的一个事实就是，农民是依靠土地而生存的。所有的权威都因为其能够使土地生产力提高而获得认可并受到祭拜。范庄的龙牌，其受到认可的合法性基础也恰恰是因为它与布施雨露的龙王联系在了一起，而其他在庙会醮棚中的诸位神祇，他们实际上也都是有一技之能的俗世之人转化而来。整个醮棚几乎可以看成是一个国家权威体系的象征。而对于这个权威体系，最为重要的就是它能够“灵验”，也就是人们经常挂在嘴边的“有求必应”。这是对权威以及国家职能的隐喻性的表达。确实，许多挂在龙牌旁边的由祭拜者所奉献给神的锦旗上都在用“有求必应”这四个字来颂扬龙牌的灵验。灵验几乎是龙牌能够受到祭拜的最为核心的特质，这种灵验暗示着一方在“求”，而另一方要“应”的顺畅交流。一种权威的合法性也几乎是建立在这“灵验”这样的概念之上，因为灵验，

权威才可以被称为权威；当然如果不灵验，“求”和“应”的交流便终结了，这种权威自然也就随之消亡了。

当然，范庄的村民大多知道，许多时候他们在龙牌面前要求的帮助并非时时都能够得到应验，但是这并不能够抹去他们对于龙牌灵验的信念。这里有必要强调指出的是，用现代物理学的因果律根本无法解释当地人对于龙牌灵验的信仰。也许在自然的灵验和社会的灵验之间做出一些划分或许更能够说明问题。自然的灵验几乎是一种物理的因果律，不论谁以及在什么时间和场合，手触及火都会退缩，这显然是一种自然的神经生理性的反射。假设有一次出现相反的结果，有一个人手接触到火但并不退缩，比如假设有深怀特异功能的人存在，这个灵验的规律对这类人也就不再起作用了。但是，社会的灵验，并不遵守这样的法则，其强调的是无一例外的灵验。这种无一例外的灵验之所以可能，是因为其背后有一种基于时间意义上的历史感在支撑，这种历史感是依循社会的秩序得以建构的。许多口头流传的灵验故事，正是因为有这种历史感，其影响力才会如此长久，随时讲来对于听者都具有一定的影响力。跟龙牌联系在一起的这些灵验的故事，可能是伴随着龙牌信仰的产生而出现的，也可能是这种信仰产生之后对灵验事件不断累加的结果。总之，这些故事最初纯粹产生于个人的经验，但是一旦得到了公共表述的确认，进而变成一种社会共同的知识而得到认可，那么这种认可便不能够通过不断的试验而得到否定，它永远是在对后来的肯定性灵验的个体经验加以吸收，而对不能应验的个人体验加以排斥。因此，个人祈求的不灵验，并不能够否定社会建构所直接强加上来的灵验，很多时候，这些体验到祈求失验者往往都会反躬自问，反省自己的行为是否有什么不周全的地方惹怒了神灵，由此而出现了失灵的情形，而不会把责任追究到龙牌自身的不灵验上去。

从家的平安到世界的平安

就我能够搜集到的灵验故事而言，其中大部分的内容，往往都是跟家庭受到伤害联系在一起

的,比如人丁的夭折或者不兴旺、生意上的失败或者财产损失,等等。而与之相对应的,人们在龙牌前所祈求最多的也莫过于此类家庭生活平安与否的问题。

通过看香,人们祈求平安,这种平安往往专指一个家庭的平安。超越个人家庭的社区的平安乃至整个世界的平安,往往需要通过各种公开化的表征,比如悬挂在醮棚各处的条幅、标语以及宣传文字,由这些可以看见的文化传播媒介,这种更大范围的认同才能够得到唤醒。这种唤醒,当然是服务于龙牌以及管理庙会事务的专职人员经常要做的事情。在这些人的眼中,龙牌被界定为并非单单是属于这个村落里的某一户人家或者某个具体的个人的,而是属于整个村落乃至整个世界的。

对于这种想象力,他们从来都不会有任何的怀疑。我可以举自己2001年去参加范庄庙会时的一个例子来说明应该是有说服力的。那一年正好赶上农历的二月二那天下雪,因而天气不是很好。恰好这时,县里又在范庄开办第一次“龙文化节”,与此同时,庙会组织内部还出现了一些观点上的分歧。最后庙会结束时,负责在龙牌前看香的一位女子跟我说过一句话,这句话一直留在了我的田野日记里,她说:“今年这龙牌直接接受了中央领导,并涉及各国事务,再加上天气的缘故,办成这个样子就算不错了。”可能对于他们而言,国家与世界的观念似乎并不抽象,只要北京的学者来,只要有外国人参加,国家与世界的观念就是自然得到了确定,而龙牌也就因此由一个村落认同,不断升级而扩大到整个中国乃至整个世界范围的认同上去。

龙的语义学

对范庄庙会有所了解的学者大概都不会否认,范庄庙会一直是存在着的,即使在政治控制最为严格的“文革”时期也是一样,无非是采取了一种更加秘密活动的形式。随着20世纪80年代“联产承包责任制”的展开,乡村的家户经营取代了既有的村落集体的生产方式。尽管土地依然是集体占有,但是农民无须每日集体上工、集体下工,而是自由地在自己的责任田上耕作。但

是,我们无法否认家庭生产的风险的存在,并且,分田单干的做法,无可避免地在助长着这种风险性唤醒以及对于安全感追求的极大热情。

社会学家已经明确地指出,现代社会寻求安全感的唯一做法就是将生活安排完完全全地委托给一个抽象的专家系统,由它来保障我们生活的正常运转,而我们自身对于这样一种抽象的专家系统却是一无所知。^[5]但是,对于一个乡村社会而言,这样一套抽象的专家系统对他们似乎毫无意义可言。因为到目前为止,尚没有一套技术体系能够保证农业生产量的无限度增长,也不能够保证各种农作物的旱涝保收。实际的情况恰恰是,一场出人意料的冰雹下来,一年到头辛辛苦苦照料的梨树就可能是分文不赚还要赔上劳力。传统的抵御风险的机制自然离不开宗教的参与,长期延续下来的民间宗教的活动方式或许是最为方便的获得这种安全感的途径。范庄庙会最为吸引人的一个项目就是由庙会组织中负责看香的人为来龙牌这里祈求平安的人观看香火燃烧的样式,并以此来卜知他家庭里未来可能有的生活状况。如果你简单地以“迷信”这两个字来概括祈求者的行为,那也可能是对的,因为祈求者自己有时也说这是“迷信”,但是他们也会经常补充说,这只是“图个吉利”。在这里,迷信的功能实际就是让迷信者免受风险认知的煎熬,替代性地使压力得到缓解。

把现在公开举行的庙会活动翻译成是一种民间宗教的复兴,这确实也不为过。但是这样笼统的结论,似乎根本无法提供给我们任何更为细致的信息来解答,为什么这个地方的文化会采用这样一种年度聚会的形式来表达他们对于自我权利的张扬以及对公共义务的界定。“年”确实是一个非常普遍的用来庆祝和纪念的时间单位,一个阶段的开始以及另一个阶段的结束都跟“年”这个字紧密地联系在了一起。恰如在《帝国的隐喻》里王斯福所记录的有关“年”的传说那样,“年”是一个既隐含灾难又隐含喜悦的象征物,当世界上的人们知道有一个叫做“年”的像牛或者虎一样的怪物要将人们全部吞噬下去的时候,人们在这一天到来的前夜疯狂地消费,把最好吃的东西都拿来吃掉,但是到了第二天的早晨,当他们发现他们并没有死的时候,他们便相互道

喜，以示庆祝。^[6]人类对死亡的恐惧以及因为没有死而带来的喜悦，使得任何的纪念和庆祝都具有了真正合法性的基础，同时也使得人类的庆典在根底上都会触及生和死的问题。根基于此，集体对个体的调动和组织才成为了可能。这是因侥幸获救而自然生发出来的对于个人存在的否定。在这一天，人们走出私人的领域，在公共的场所为侥幸渡过共同的灾难而庆祝，由此一种超越于个体生活的共同性得以建构和营造。

不论是地方学者的研究，还是当地人的默许，具有地方性的范庄龙牌，即刻被赋予了一种历史的认同，通过地方学者的考证，古代颛顼大战共工氏的传说，被凝固在这块原本仅仅属于一个村落认同的龙牌上面，龙牌被重新界定为整个中国龙文化的“活化石”。这种考证当然不是通过因果律，不是由共工氏被颛顼打败而直接导致了龙牌崇拜的产生，而是采用神化建构的联想律。那就是作为共工氏的儿子勾龙，因受到颛顼的追赶而无处栖身，最后化做一道白气，然后又变成一只白蛾。白蛾在华北地区并非罕见之物，但是在冬春之交的最为寒冷的季节见到飞舞的白蛾确实并非易事，因而，乡民就认为，这是勾龙的化身，进而将其供奉到龙牌的旁边。

颛顼与共工氏大战的神话，显然是泛中华意义上的一个上古传说，而白蛾是龙牌的化身显然又是一种地方性的认同，至少在地方学者“发现”龙牌会是龙文化的“活化石”之前，泛中华的认同与这种地方性的认同之间尚没有一种直接的联系，地方学者的历史考证或者说解释，使得这种地方感的认同与泛中华的认同之间很快建立起了一种联系，这种联系使一种地方认同快速升华而成为泛中华的认同。进而言之，一种社会的联想律在这里发生了效力，因为有一个共同的要素“龙”，也就是一个共同的“龙”字，地方性的认同就轻而易举地被重新界定为泛中华的华人世界的认同。这还是一种翻译，借助这种翻译，地方性转化成为世界性。这种联想显然是今天谈论传统复兴的学者喜欢借用的一种解释途径。历史不再被看成仅仅是过去的陈迹，因为有某种新的理念的灌注，历史的陈迹又具有了新的意义。

不论采取哪种方式，也不论在哪个层次上，身处学院生活，以普遍性的语汇为表述工具学

者的参与性研究，使得地方性的封闭性被打破，本土的概念经由实地调查的研究者的翻译而成为一种具有普遍性的世界性概念，尽管这种翻译从来都不是最为精当的，但是它确确实实在改变着地方性的认同。谁也不会否认，“龙牌”和“龙”之间的共同性，因为它们都跟泛中华的认同“龙”联系在一起。与龙这个在华人世界具有普遍性的象征符号有着类似联系的还可以列举出无数的种类，比如各地的龙王庙，华表之类的象征物，等等，这些多样性的龙的表征物都可以翻译成为最为根本的“龙”，进而翻译成为泛中华的龙文化认同。如果说地方性是一种对于处于其上的概括范围更广的上位认同的一种疏离，那么，经由一种学者的文化翻译，地方性的认同很快又被消解而融入到上位的普遍性的认同之中去。

在这个意义上，仍旧可以把文化看成是一个独立的体系，其内部的不同层次之间保持着相互的可翻译性。尽管文化内部会有离心的地方性认同与向心的上位认同之间的紧张，但是体系的平衡，使得这种紧张不至于将文化的网络冲破乃至瓦解。这种平衡的打破，往往是发生在地方性与世界性之间的不可翻译上，如果无法可以找到一个共同性的根源，翻译就变得不大可能。学者对于范庄龙牌的理解和翻译过程，多少可以拿来印证上述这样的看法。

由交流到认同

范庄庙会所能够呈现出来的不仅仅是对龙牌单向的崇拜，龙牌作为一个权威的象征物，它不是自然地具有影响力以及支配力，这些影响力和支配力都是在与信仰龙牌的信众的交流中产生和发挥作用的，各种的物质表征都被用来服务于这种交流。而这些交流既可以是个人与龙牌之间的交流，同时又可以是集体同龙牌之间的交流。显然，不论是个体的交流还是集体的交流，经过中间的解释者，在龙牌会上也就是看香者的表述，个体化的交流随即便转变成为公开的知识或讯息。年度庙会的存在，使得平时私人与神的交流得以公开化，由此一种共同性的认同也再一次得到强化。

在这个意义上，交流从来都不是纯粹个人的

交流。我们与其他人的交流明显地隐含有一种公共性,因为我们在表达我们的理解时,同时是在强调一种共同性,也就是“共同地知道”。交流使这种共同理解成为可能,而客化的表征物使得这种理解得到公开的表达与建构。在这个意义上,交流也永远是公开的,个体与一个虚构的对象的交流如果不是陷于杂乱无章的幻想之中,它必然需要得到表述,这种表述显然是在依照社会的意义结构来重新加以建构。

定期的庙会,显然是在营造一种超越于个体之上的公共交流的场景,这种场景把个人与神之间交流的逻辑公开化。个人与神之间的交流是通过“有求必应”的公共表述而成为一种公共交流的逻辑。这种逻辑反对任何“有求不应”或者“有应无求”的单向交流。神的“不灵验”以及信众的“不敬神”,如果离开了“求”与“应”之间的相互性约束都变得没有意义。对当地人而言,能够支配他们的权威一定是一种能够给他们带来帮助的权威,否则所有的交流都将停止。这种交流的模式,显然不单单是体现在一种人跟神的交流上面,它几乎是普遍地渗透在社会生活的各个方面。许多村民信仰龙牌的基础就是,他们相信“龙牌的灵验是真实的”,他们要求龙牌给他们一点“真”,这种“真”或者说“真实”显然不是建立在客观存在的真实上,而是反应的真实上。每年最寒冷的季节里,只要有蛾子飞来范庄,或者飞到了村里的某一户人家,龙牌的灵验就获得了确认。跟我们似乎没有什么两样,当地人也绝对不会认为龙牌本身有任何的神圣性,它不过是雕刻出来的一件作品,但超乎木质龙牌雕塑之上的龙牌观念确实是灵验的,是神圣的,因为预先年复一年建立起来的联系性的经常会使得这种“龙牌灵验”的观念得到不断的印证和强化。比如,雨跟龙牌之间本来没有任何直接的联系,两种东西都是客观地存在,相互之间的联系显然是非常偶然的,当地人会说这是“老一辈留下来的信仰”,也许这“老一辈的人”最初设坛求雨,设坛祭拜以求得下雨,这对当地的“老一辈人”来说也许仅仅是一种知识,一种可能性,但是经过尝试后,乞求得到了应验,雨竟然“求”到了!雨和龙牌之间本来没有关系的联系被固定下来,并以“灵”这个字眼加以确认。在

这个意义上,“有求必应”才作为一种固定的交流方式得到维系并延续不断。

确实,不论是对于一个家庭还是对于一个村落而言,一位神的信仰的确立往往都跟一种灵验的观念联系在一起,一个基本的表述模式就是“因为求得到灵验,所以信仰”。比如,因为求龙牌看病,病情大为好转;因为求龙牌生育一男孩,结果真的生了男孩。诸如此类的应验,使得某一个神或者诸多个神成为个体或者一个村落信奉和交流的对象。

当然,这种偶然性的应验,并不是对于每一个人都会发生的;恰恰相反,只有非常少的人会清楚地报告说,他们经验到了龙牌的“真”,也就是龙牌的灵验。这种他们自认为真实的经验,使得他们非常积极地参与到信奉龙牌的活动中来,并把自己的经验表述成为一个“亲身经验”而传达给四处来求龙牌的人。这些有着龙牌灵验的亲身体验者即刻变成神的意志的解释者。另外一种神人之间的解释者显然是那些自称有神灵附体经验的看香者,他们每一个人都有一种不同于一般人的生活经历,这种经历往往跟心理学上的“变态行为”联系在一起。但是,当地人并不这样进行表述,而是更乐于用“他们附体时就什么也不清楚了”或者“他们附体时就不知道一点嘛了”以及“他们原来有疯病,到龙牌这里就没事了”这样的语言来表达这些人的行为。在当地人的眼中,这些人似乎天生就是充当神人之间交流的传达者,借助他们,不能说话的龙牌可以开口讲话。这样,人跟神之间才有了沟通的可能。

参考文献:

- [1] 赵旭东. 权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元 [M]. 天津: 天津古籍出版社, 2003: 181-183.
- [2] 霍皮克. 社会之发 [M] // 史宗. 20世纪西方宗教人类学文选. 上海: 上海三联书店, 1995: 215-229.
- [3] 王斯福. 农民抑或公民?——中国社会人类学研究的一个问题 [M] // 王铭铭, 王斯福. 乡土社会的秩序、公正与权威. 北京: 中国政法大学出版社, 1997: 1-19.
- [4] 赵旭东. 金钱·庙宇·经济 [J]. 民俗研究, 2002 (1): 97-105.
- [5] 吉登斯. 现代性与自我认同 [M]. 赵旭东, 方文, 译. 北京: 三联书店, 1998.
- [6] Stephan Feuchtwang. Popular Religion in China: The Imperial Metaphor [M]. London: Curzon Press. 2001: 27-62.