

社会性别视野下的庙会与客家妇女

——以赣州水东镇七里村仙娘庙会为例

邵新蓓 彭 炜

(赣南师范学院历史文化与旅游学院, 江西 赣州 341000)

摘 要: 运用社会性别理论, 对赣州水东镇七里村仙娘庙会进行分析, 揭示客家乡村妇女的性别特征, 剖析庙会与妇女社会性别形成的关系。认为庙会是性别文化的一种表征, 庙会文化参与了妇女社会性别的建构。客家乡村妇女的社会性别具有较强的传统性和保守性, 妇女缺失公共空间的话语霸权, 私领域主动权的获得与其对家庭的贡献成正比, 妇女主体身份的自我认同性较强。转型期的庙会成为重塑地方性别文化和维持客家乡村社会和谐的重要一环。

关键词: 社会性别; 赣南庙会; 客家妇女; 仙娘庙会

中图分类号: K892.1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-380X(2007)03-0108-05

庙会是民间信仰文化的重要组成部分, 也是社会发展研究的一个重要媒介。深植于客家文化土壤的赣南庙会历史悠久, 明清时期达到高潮。自上世纪八十年代以来, 庙会作为一种传统文化在赣南各地复兴, 且愈来愈盛, 日渐引起学者关注^①。综观以往的研究, 多侧重对赣南庙会历史沿革、仪式结构、地域分布的描述与总结, 或分析庙会与宗族及墟市的关系、庙会市场的区域特征、庙会制度等等, 却未从社会性别角度挖掘庙会与妇女的关系。近几年来, 随着社会性别理论引入客家学尤其是客家妇女研究领域, 以李泳集、房学嘉为代表的一批学者, 突破原有对客家妇女定性式描述, 注重田野考察资料, 对客家妇女社会地位、社会生活进行深入细致地分析, 提出了一些新观点、新视角^②, 但是从民间信仰角度切入对妇女的研究仍然阙如^③。“客家人崇拜的神明, 女神占了相当大的比例。对女神的崇拜, 以妇女为主体”^[1]。本文试图通过考察仙娘庙会, 审视庙会与客家妇女社会性别, 以一管之窥加深我们对赣南庙会与客家妇女的认识。

选择仙娘庙为研究对象主要基于以下考虑, 一是仙娘信仰在赣南民间信仰中较为突出, 作为女神信仰其信仰主体是妇女, 透过庙会可以窥探赣南乡村妇女的性别特征; 二是七里村靠近中心城市赣

州, 社会、经济生活发生了重大嬗变, 在传统文化和现代文明交织的背景下考察庙会和妇女, 更具可观性和前瞻性。

一、赣南的仙娘信仰及七里村仙娘庙

(一) 赣南的仙娘信仰

赣南的仙娘信仰对象兼有三霄神和七仙女。民间认为, 三霄神(或称三太夫人)和七仙女(也称七姑)十人主管妇女生育和小孩疾病, 尤其是能保佑小孩免得天花、水痘、麻疹等病。明清时期, 仙娘信仰在赣南非常普遍, 中部的赣县和东部的于都、宁都、瑞金、石城等地, 分布了大量的仙太庙、七仙庙、仙娘庙、仙娘阁以及天花宫。据刘劲峰统计, 仅在宁都就有十一座七仙庙, “观音和七仙是仅次于许真君的崇信热点”^[2]。多数地方将十个神明同庙合供, 也有分开立庙的。据清道光版《宁都直隶州志》记载, 瑞金县有七仙庙一座、仙太庙三座, 前者供七仙女, 后者供云霄、碧霄、琼霄三位仙太, 当地人称之为痘神。各地都行庙会, 只是具体时间有所差别, 仙娘信仰影响深远, 至今在赣州的七里村、赣县的白鹭村, 以及宁都县城, 我们依然可以目睹到仙娘庙会的热闹景象。

(二) 七里村仙娘庙的地理、历史概况

收稿日期: 2007-01-22

作者简介: 邵新蓓(1979—), 女, 江西安福人, 赣南师范学院历史文化与旅游学院2005级专门史硕士生, 主要从事民俗文化与旅游研究。

七里村古名七里镇^④，距赣州市约七华里，位于水东镇东南部，东接赣县梅林镇，南临贡江，西接沿迳村，北临国道，拥有优越的地理位置和便利的交通。

七里村历史悠久。东晋义熙七年（公元411年），赣县县城在此设立，辖治时间长达142年。唐代晚期，七里窑兴盛，七里成了一座以制瓷业为主的手工业集镇。宋代鼎盛时期，这里的居民已达6000人，成为江西南部最大的集镇^[3]。明清至建国前，依托贡江而发家的木竹业盛极一时，七里镇富甲一方。深厚的历史人文底蕴造就了七里村精彩纷呈的文化形式，其中包括瓷器文化、商业文化、宗族文化、民间信仰文化、娱乐文化等等。作为客家文化圈的一部分，这里汇聚了众多客家移民的后裔，姓氏多达44种^[4]，宗族文化长盛不衰。

仙娘庙座落在七里村域的中央位置。一年一度的仙娘庙会汇聚了周村各聚落的乡民，甚至吸引了赣州市和邻县的信众不辞远途前来进香。仙娘庙是七里村少有的保存较完好的信仰场所，因其文革时期被七里大队第七生产队用做粮仓，免于拆毁，庙宇及其庙会文化得以再现于世人面前。地方文献对仙娘庙的记载几乎没有^⑤，据庙内道光二十三年的碑刻记载，仙娘庙曾在清嘉庆元年和道光八年进行过两次修葺，但建庙的具体时间已无从考证，地方上比较认同的说法是明朝末年。仙娘庙的主供神是云霄、碧霄、琼霄三霄神，次供神麻姑、七姑和观音。三霄神主管妇女生育和小孩疾病。历史上七里镇人口较稠密，各种突发性疾病（如水痘、天花）容易流行，尤其殃及小孩，人们迫切需要神明的保佑，充满着母性关怀的三霄神自然成了村民朝拜的对象。

二、妇女与仙娘庙会：基于社会性别理论的分析

庙会拥有深刻的文化内涵，社会性别理论和方法的引入^⑥，为剖析妇女与庙会提供了一种有效途径。通过对七里村仙娘庙会的观察，笔者发现庙会存在明显的性别差异。那么，种种差异体现了赣南客家妇女怎样的社会性别特征？其背后蕴含着怎样的社会背景和性别机制？在社会转型期，庙会和性别文化又发生了什么变化？这些问题都值得深入分析并作出解答。

（一）仙娘庙会的性别差异

1. 男性占主导的庙会权力层

仙娘庙会的组织机构为首事会。首事会主要由万方数据

当地退休工人和年老的农民组成，年龄多在五十岁以上。按照兼顾原则，每一个自然村基本上都有一个名额，庙会所在的中心地带和人口密集区则相应地增加人数，历届首事会成员都在10至20人之间，三年换届。首事会设首事总负责人一名，常务首事四名，分管会计、出纳、采购、保管等事宜。庙会期间，首事会临时吸纳一些村民帮忙，设置写缘组、香火组、治安组、接待组、后勤组、求签组、打爆竹及杀鸡组，分工明确。据笔者调查发现，首事会的历届成员都是男性，总负责人由地方上或大姓宗族内有一定声望、文化水平较高、组织能力较强的男性担任。比如，已经九十多岁的首届首事也是牵头恢复庙会的元老人物赖书泰，建国前曾担任过地方保长，且出自七里的十大姓之一赖姓，具有较高的声望，对仙娘庙及庙会的延续和发展做出了巨大贡献。

女性在庙会管理层是没有一席之地的。从2006年庙会工作人员的男女比例来看，男性共36人，女性仅为4人，男性主持庙会的整体运作，女性忙于后台厨房杂务，只是临时被请来为庙会烧饭做菜。这种男性拥有庙会管理的绝对权力是与七里村的传统文化习俗、社会性别分工紧密相关的。建国以前，庙会由地方绅士和家族精英分子把持，宗族制度和封建礼教笼罩下的客家妇女根本无缘庙会权力层。建国后，由于靠近中心城市赣州，男人进城务工的机会增加，妇女受文化水平的限制，大多数仍在家务农。男人们退休后热衷于庙会的管理和日常休闲生活，女人们则一方面脱离不了家庭事务的束缚，没有时间参与；另一方面她们自身也认为这是男人的事情，无须插手。客家妇女尤其是农村妇女，其公共领域的参与观念是非常弱的，她们主要忙于私人领域的活动，操持家务，管教小孩。大部分妇女认为，振兴和传承庙会文化的事情理应由男人来完成。这样，庙会自然成了男性话语的地方。

2. 庙会活动的性别差异

仙娘庙会的正常日期是农历三月二十日^⑦，实际上活动在十八日就开始了，到了十九日晚上十二点，邻近的村民为给仙娘争烧第一炷香庆寿，早早地带着香油、鸡、寿桃和寿面守候在庙门外。演戏酬神是庙会的重头戏，因而庙会持续的时间依据人们点戏的多少而定，短则四、五天，长则近一个月，每天来进香的人不下于300个，且以中老年女性为主，形成以妇女为信仰主体的庙会活动特点。

首先，香客的性别比例悬殊，男女之比约为3

: 7. 在香客中, 有妇女独自一人来的, 或携带小孩来, 有母亲与出嫁的女儿一起来的, 或婆媳一起来的, 男性大多是充当陪同者的角色。妇女成为信仰主体, 原因可归结为以下几条。其一, 三霄神的功能主要反映在生育、婚姻、照料小孩等生活问题上, 这些问题无论是在传统客家社会, 还是现代社会, 都与妇女紧密相关。“当男性忙于实际的生产和养家活动时, 女性则要为家庭的平安和顺利祈求神灵的保佑, 除了家内和家外劳动的区别外, 这似乎成为男女两性的另一种家庭分工”^[5]。其二, 来访的女性香客文化水平都较低, 多为小学和初中文化, 在面对各种社会压力时, 对神明的心理需求远远强于男性, 而且女性亲近女神更易为人所接受。据庙会首事提供的一个细节, 中年妇女张某某, 自从前年丧夫后, 每年都给庙会首事会献来精美的莲花灯和寿桃、寿面, 供于娘娘座前, 以求神明保佑。其三, 乡村妇女长期忙于家庭的劳作, 少有闲暇时间, 亲戚朋友也难得相聚, 庙会恰好提供了这样一个休闲的机会, 许多人尤其是嫁到外村去的妇女, 即使再忙也要来烧烧香, 会会朋友。笔者调查到几位嫁到七里邻村的妇女, 她们都说“我们来到这里, 除了为娘娘烧烧香, 就是会会老朋友, 自己觉得很开心”。可见, 庙会成为了妇女尤其是老年妇女释放疲惫和空虚的一个重要场域。其四, 信仰圈内的女性人口逐年上升, 这是导致庙会以妇女居多的一个间接因素, 不妨通过下表对中心地七里村和邻村沿垵村的男女人口数量作一个直观了解:

1998年仙娘信仰圈男女人口统计表

行政单位	人口数	男性总人口数	女性总人口数	45—99岁	
				男	女
七里村		682	691	156	188
沿垵村		772	960	120	220

资料来源: 笔者根据水东镇1998年人口年龄构成情况表整理而成^[6]。

其次, 庙会具体活动中存在性别差异。从庙会活动的时间看, 男性多于女性。妇女一般在烧香磕头之后就回家去了, 男人则留下来喝茶、聊天、看戏。据笔者统计, 男女看戏人数的平均比例为156: 81。从活动内容看, 妇女侧重于许愿、还愿、“问仙”和求签; 男人侧重于看戏、会友等娱乐消遣。男人不大相信“问仙”, 因为“仙婆”都是女性, 男人内心存在性别隔阂, 认为“问仙”是女

人的事情。从庙会的经济支配来看, 妇女主要把钱用于买爆竹、香、蜡烛等物品, 平均消费为20元。男人的钱部分用于上香活动, 部分用于喝茶、抽烟。至于点戏, 笔者查看了首事会的点戏名单, 发现点戏的男女人数基本持平。一妇女生了龙凤双胞胎, 戏单上只写着她和子女的名字, 没有丈夫的名字。还有一妇女受“仙婆”点化, 缓解了疾病灾祸, 为还愿报恩也点了戏。点一天戏需要660元, 这在当地来说是一笔不小的开支, 节俭持家的客家妇女此时似乎并不吝啬, 因为点戏在某种程度上抬高了她们的地位, 为家族挣来名声, 更可得到神明的格外保护。另外, 庙会首事每天都贴出当天收到的缘款名单, 除了个别做生意的人由于捐款数目大, 要求夫妻名字同写外, 其他的都只写丈夫或父亲的名字, 妇女的姓名则被排除在外。

再次, 性别差异还体现在信仰的原因、动机和心理获得上。无论男女, 绝大部分人都是出于实用性目的而对仙娘进行奉祀, 两性之间最明显的区别在于, 妇女的信仰更倾向于精神慰藉这一需求, 而且信仰的程度深于男性。笔者在庙会期间调查了一位老妇, 年龄76岁, 从农历三月十九日到庙会结束那天, 她每天都从赣州城区坐车赶来参加庙会, 对仙娘顶礼膜拜, 虔诚至极。当问及其原因时, 她回答到: “我很小的时候就做了童养媳, 吃了很多苦, 1970年就没了老公, 现在我虽然有五个小孩, 但还是一个人住。”随后她反复地强调“娘娘‘人’很好, 挺讲道理, 娘娘要我做事”^⑧。笔者从他人口中得知, 这位老妇经历坎坷, 改嫁过多次, 终不如意。故晚年独自生活, 并全身心地投入对仙娘的信仰, 成了当地的一位“仙婆”。在她眼里, 娘娘是最值得信赖的“人”, 帮助她摆脱了现实的困境, 感激之余她带着娘娘的恩赐去惠及他人。可以说, “仙婆”的角色使老妇从社会的底层上升到可以为人化解困难的权力层, “从一种在正式社会结构里从属和相对无权的地位突然成为神灵们的中介人, 以致于她们的人格也经历一种相应程度的变化”^[7]。在中老年妇女群体中, 类似老妇经历的大有人在。神明信仰缓解了她们内心的痛苦和压抑, 治愈了心灵的创伤, 并影响和改变其人生观、价值观, 这种情感获得的力量远远大于实用性目的获得的力量。

男性对仙娘的信仰, 多受母辈或妻辈的影响, 是一种惯性行为, 其偶发性、目的性色彩更强。在笔者采访的男性香客中, 大部分人说, 从小起每次遇上无法化解的疾病或灾难时, 就由母亲带着去烧

香求神，信仰已经内化为一种习惯，融入到他们的日常生活当中。还有在妻子带动下，或因“仙娘很灵验”，“有求必应”等口耳相传影响而产生出信仰。多数男性都是抱着祛病消灾的目的而来，与神明进行完“交易”后归去。在他们的念词中，不存在向女神倾诉情感的话语，他们中也找不到归依女神或为女神代言的人。

（二）庙会文化与在建构的妇女社会性别

综观仙娘庙会的性别差异，凸显出妇女传统、被动、落后的性别特征。这种特征的形成首先是与庙会文化背景有关，庙会文化在妇女的“性构”过程中扮演了重要角色。三霄神的“救济”在帮助妇女的同时深化了社会对妇女角色的认同，造成了更多需要其救济的妇女。在信仰圈的核心区七里村，女性从小就在母辈或祖辈创设的一种信仰氛围里熏陶，并逐渐地适应了这种特定文化对其社会性别的期望、规范，形成与之相符的行为^[8]。女神对妇女的社会化影响颇大。

其次，宏观背景是妇女性别气质形成的主要因素，这里的宏观背景指环境和文化，“社会环境和性别文化才是真正制造性别差异的‘上帝’”^[9]。七里村仙娘庙会所反映的妇女社会性别，与当地传统的宗族文化和生育文化紧密相关。如前所述，七里村长时期经济繁荣、宗族势力强大。建国前，庙会一直由大姓之族轮流操办，时而也得到外地商家的支持，庙会渗透了浓厚的宗族思想。宗族内严格地划分男女等级，庙会同样男女有别。男人居于庙会的上层和主导层，妇女则偏居一旁，顺从男人的话语霸权。宗族操控庙会除了赚取社会资本和文化资本之外，一个重要的目的就是希望得到神明的护佑，保佑家族人丁兴旺、世代繁衍。在这种主流意识的影响下，无论是上层客家妇女，还是经年劳作的农家之妇，都带着对生育的祈求、对全家人健康幸福的祈求来参加庙会。商业的繁荣、宗族生育观念的强势，使得仙娘信仰日益根深蒂固，对现代妇女社会性别的建构也颇有影响。改革开放后，受国家政策的影响，庙会的宗族性减弱，社区整合功能加强。一些宗族大姓虽然仍保持权力的优势（比如近几届担任首事会长的殷氏、池氏、刘氏都属于七里村的十大姓），但由于当地政府的介入，庙会活动日益与整个社区相关联。庙内挂起诸多牌子，有老年协会、社区志愿者协会、便民活动室等等，仙娘庙成为社区文化活动的一个重要场所。而且计划生育政策的实施，大大地改变了七里村民的生育观念，女性人口逐年上升，庙会的性别级差也逐渐

消融。

三、结语

综上所述，庙会在某种程度上是性别文化的一种表征，作为一种传统文化和习惯力量，庙会文化影响着当地社会性别观念的生成，参与了妇女的性别建构。无论是传统还是现代，仙娘庙会活动对信仰圈内女性的情感和价值理念都起一定的导向作用，彰显本土女性亚文化的特点。透过仙娘庙会我们看到，社会变迁中的赣南乡村妇女，其社会性别特征体现出较强的传统性和保守性，表现为：

第一，在社会性别分工方面，“男主外女主内”、“男公女私”的格局仍占主导。妇女缺失公共空间的话语权，处于从属地位。

第二，赣南乡村妇女在家庭生活领域不乏主动权，但这种主动权的获得是与其对家庭的贡献成正比的。比如为家人祈福禳灾、给家族添丁、照顾好一家大小等等。家庭生活的主动性又是导致妇女成为庙会信仰活动主体的重要原因。

第三，受文化水平、社会分层和生活环境的限制，妇女大都屈从于性别文化的价值理念，缺少置疑和批判，主体身份的自我认同性强，这点在年龄越大的妇女身上表现得越为明显。

近几年来，随着主流意识形态的介入和男性的广泛参与，庙会单一的女性文化色彩逐渐被打破，男女性别关系在共神信仰下日渐融合，庙会作为一种民俗文化，为构建两性和谐关系提供平台，成为重塑地方文化和维持客家乡村社会和谐的重要一环，这也是民间信仰的现实意义所在。

注释：

①关于赣南庙会的研究著作，主要可参阅：罗勇、劳格文主编《赣南地区的庙会和宗族》，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院1997年版；罗勇、林晓平主编《赣南庙会与民俗》，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院1998年版；刘劲峰主编《宁都县的宗族、庙会与经济》，国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院2002年版；刘晓春著《仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆》，北京商务印书馆，2003年版。文章可参阅：谢庐明《清代赣南客家庙会市场的地域特征分析》，赣南师范学院学报，2005年第4期；陈小亮《客家民间结社文化特质——以赣南庙会主持人选举机制为例》见罗勇、林晓平、钟俊昆主编《客家文化特质与客家精神研究》黑龙江人民出版社2006年版。

②相关文献可参阅：房学嘉《客家女性在宗族中的：地位以梅县丙村仁厚祠为例》见徐正光《聚落、宗族与族群关系》，台湾中央研究院民族研究所2000年版；房学嘉《关

于女性在传统社会中地位的思考——以梅州客家妇女为例》，妇女研究论丛，2004年第4期；李泳集《性别与文化：客家妇女研究的新视野》广东人民出版社1996年版。

③关于客家妇女与民间信仰的研究，谢重光在其论著《客家文化与妇女生活——12-20世纪客家妇女研究》（上海古籍出版社2005年版）的第二章第二节“客家社会风俗特点及其‘蛮夷’文化渊源”中有所论及；徐霄鹰的《歌唱与敬神——村镇视野中的客家妇女生活》，广西师范大学出版社2006年版。此外，还可参阅文章：李泳集《客家妇女与现代民间宗教活动》，民俗研究，1996年第2期；童绍茂《从民间信仰透视客家妇女的社会心理——以江西省宁都县为例》见罗勇、林晓平、钟俊昆主编《客家文化特质与客家精神研究》黑龙江人民出版社2006年版。

④七里行政村下辖沙子岭、胡屋坪、黄竹垅、大塘、窑巷子、松树园、杨柏四、学田上、四联、坝上、上坊、中坊、下坊、岭背、豫章等自然村，仙娘庙位于七里古镇的中心地带四联村。

⑤张嗣介先生对仙娘庙会进行过详细考证，详见《赣州仙娘古庙与太太生日》，载于罗勇、林晓平主编的《赣南庙会与民俗》国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院1998年版。

⑥社会性别是从西方引进的概念，美国著名历史学者琼·W·斯科特认为：“社会性别是基于可见的性别差异之上的社会关系的构成要素，是表示权力关系的基本方式。”性别差异是社会性别研究的基础和切入点。

⑦关于仙娘庙会的来历，有一种说法：曾经有位老太太来

七里镇，为许多小孩治好了天花病，人们为感谢她，特在她的生日这天举行祝寿活动，庙会日期因此而来。

⑧村民一般把三霄神称为娘娘或太婆奶奶。

参考文献：

- [1] 谢重光. 客家文化与妇女生活——12-20世纪客家妇女研究 [M]. 上海：上海古籍出版社，2005：75.
- [2] 刘劲峰. 地方志中的宁都县寺庙 [A]. 刘劲峰. 宁都县的宗族、庙会与经济 [C]. 国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院，2002：528.
- [3] 水东镇志 [Z]. 赣州：中共赣州市水东镇人民政府委员会，赣州市水东镇人民政府，2000：29.
- [4] 张隆桥. 古今赣县胜迹 [M]. 赣县：赣县客家文化研究会，2004：25.
- [5] 赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会 [M]. 北京：三联出版社，2002：292.
- [6] 水东镇志 [Z]. 中共赣州市水东镇人民政府委员会赣州市水东镇人民政府，2000：53-55.
- [7] [美] M.E 斯皮罗. 文化与人性 [M]. 徐俊等译. 北京：社会科学文献出版社，1999：299.
- [8] 文华，杨国才. 佤族女性的气质与女性角色的建构 [J]. 内蒙古师范大学学报（哲学社会科学版），2002，（4）.
- [9] 沈奕斐. 被建构的女性：当代社会性别理论 [M]. 上海：上海人民出版社，2005：3.

Temple Fair and the Hakkas Women Based on the Gender Theory

—As Exemplified by Xian-niang Temple Fair in Gan Zhou City Shui Dong Town Qi Li village

SHAO Xin-bei PENG Wei

(Gannan Teachers College, Ganzhou 341000, China)

Abstract: Based on Gan Zhou City Shui Dong Town Qi Li village Xian-niang temple fair case study, applying to the methods of the gender theory, the essay reveals the sex of the Hakkas country women, and analyses the relation between the temple fair and women's gender formation. The temple fair is considered to reflects gender culture, temple fair culture has participated in women's gender construction. In the society of the Hakkas country, women's gender has stronger tradition and conservative, women lack utterance hegemony in public field, women's initiative acquisition in private field is directly proportioned to their contribution to families, women's self-acception of main identity is stronger. In transforming-society, the temple fair becomes one important segment remoulding local gender culture and maintaining harmony in the Hakkas country society.

Key words: gender; Gan-nan temple fair; The Hakkas women; Xian-niang temple fair