

后土祠传统庙会的原始性与功能分析

——对山西万荣县荣河镇后土祠庙会的民俗考察

加 俊 葛琛佳^①

(中北大学人文社会科学学院 山西 太原 030051)

摘 要 本文在对晋南万荣县后土祠庙会实地田野调查的基础上,指出后土祠庙会活动中存在着模拟巫术、禁忌、祈神等原始宗教特征的行为,体现出浓厚的原始信仰色彩。后土祠传统庙会已经成为当地民众生活的不可分割的一部分,对民俗生活起着组织、规范、调节、愉悦、物资交流等功能。

关键词 传统 后土庙会 原始性 功能

中图分类号 G127 **文献标识码** A **文章编号** 1008-8008(2007)01-0022-04

晋南(包括今临汾市和运城市)是华夏文明的发源地,相传华夏民族的始祖三皇五帝把山西作为最早开发的地区,尧都平阳(今临汾)、舜都蒲坂(今永济)、禹都安邑(今夏县)均在晋南,可以说晋南在当时成为华夏民族的政治、经济、文化中心,也是一个农业文明发达的地域。荣河镇上古为纶邑,汉代始称汾阴。唐开元十年(722年)修后土祠得古鼎,改称宝鼎县。宋大中祥符四年(1011年)“荣光幕河”,即改称荣河县。^[1]1954年,荣河与万泉合为万荣县,荣河改称荣河镇。^[2]后土祠所在的庙前村原属宝井乡,撤乡并镇之后属荣河镇。庙前村自古交通发达,汉代时即有官道(汾阴道)从此经过,由汾阴渡过河入秦地夏阳(今陕西韩城南),为主要盐道之一。^[2]庙前村的西面还有庙前渡,与陕西韩城芝川镇相对,系汾阴渡与西头渡合并而成,为秦晋商民往来之官渡,亦是潞盐运销秦地的主要渡口之一。^[2]交通如此便利,以至于历史上有记载的就有8位皇帝19次亲自到后土祠祭祀后土神。

后土信仰是农业文化背景下的特有衍生物。它起源于古代社会人们对于土地的深刻认识。土地是万物之母,滋养万物,不管是传统社会中人们的哪一种生产活动都离不开土地。人们的“万物有灵”的观念使他们形成了土地崇拜,随着社会的进步、人们思维能力的提高,随后产生了后土信仰,将后土人格化,塑造成为女性的形象,是为后土祠所供奉的后土娘。

后土信仰的形成过程集中体现了古代人类的观察感知能力与认识水平的飞跃发展。

一、后土祠传统庙会的原始性

庙会的实质在于群体性的祭祀,是一种围绕着神庙而进行的集体活动,常通过歌舞和供奉等礼仪行为来实现人神相通的目的。庙会的构成有这样几个要素:一是神灵与庙宇;二是祭祀仪式,包括固定的祭祀行为、供品种类、祈祷语言以及礼仪主持者,这是操作系统的具体内容;三是“社”,或称为“会”,是庙会作为一种社会活动的发生系统,或叫发生主体;第四就是时间单位,庙会是时间单位固定下来后社会成员共同遵守的祭祀行为。只有具备了这四种因素的祭祀行为,才能视为庙会。^[3]庙会是原始文明发展到一定阶段的产物,直到今天,各种庙会和神庙都可以从中找到其中所包含的原始信仰的内容。后土祠庙会具备了以上四个要素,因此是严格意义上的庙会,具有代表性。

早在春秋时子贡参加了酬谢农神的蜡祭之后,发表观感说:“一国之人皆若狂”,概括了当时人们对于庙会活动的参与热情。荣河镇自古“祈嗣于后土,祈雨于龙君,祈富于财神,祈贵于文昌魁星,恒情类然。今日疾病者,不祈药王而祈大仙,不求医生而求马脚,则东南乡为甚。”^[1]“务农、少商、好神、健讼”。^[1]“至祀土一节,必不可少,习惯相沿,盖有年矣。”^[1]可见当地人对于各种民间宗教活动尤其是后土庙会的

^① 收稿日期 2006-10-07

作者简介 加 俊(1980-)男,山西临汾人,中北大学人文社会科学学院教师,研究方向为民俗学及区域民间文化。

积极与狂热,后土信仰自古以来已经成为当地民众生活的重要组成部分。

笔者通过几次田野考察发现,在后土祠庙会活动中体现出浓厚的原始性,主要体现在以下几个方面。

首先,后土祠庙会活动中具有强烈的巫术色彩。这一点较多地体现在向后土娘娘求子方面。当地有“拔花求子”的习俗,结婚当天,新郎、新娘到后土祠以求子嗣。他们在后土娘娘神像前跪拜上香,然后把新郎、新娘的姓名、住房方位、村名告诉神灵,许愿磕三个头,然后在神像前的花架上拔花。花架上有三种花:一种是黄蕊红瓣的花,主生男;一种是红蕊黄瓣的花,主生女;还有一种是红瓣的花,主长命百岁。取花要取风吹蕊动者,以为这样的花灵验。回家时要手拿几根点燃的香,要一直保证香不能灭烧到家里,认为这样可以将后土娘娘的灵气带回家,也是取香火不断的意思。有的在元宵节新媳妇或长期未生育的媳妇由婆婆领着到后土祠拔花,向娘娘叩头礼拜,婆婆口中念有词:

后土娘娘慈悲,给我送个亲孙。

明年我家谢恩,红袍替你加身。

全猪献到面前,鼓杂肴食细吹。^[4]

在当地民众朴素的观念中认为,拔个顺心如意的花放到媳妇床头就可以得到娘娘的恩泽,就开花结子一样,怀上孩子。

原先在后土庙中有送子娘娘骑马送子的泥塑像,马上有一个小男孩露出生殖器在撒尿的样子。许多未生育的妇女、新媳妇便从小男孩的生殖器上抠下一小块土,当场吃下,以为这样会怀孕生男孩。时间长了,泥塑小孩的阴部竟然被抠成了一个凹洞。也许这些妇女、新媳妇并没有直接意识到她们的行为是一种带有巫术性质的行为。巫术是企图借助超自然的神秘力量,对人或事物加以影响以达到某种目的的手段。这是人类最古老、最原始、最普遍的信仰。巫术活动自始至终存在于民间习俗中。以上这种巫术行为符合著名人类学家弗雷泽在其名著《金枝》中指出的“同类相生或因果同因”的相似律巫术,也可以称为“顺势巫术”或“模仿巫术”。“顺势巫术”的真谛在于结构上的交感。两个物体或两种行为,不论它们是不是同质的,只要在结构上相似,就具有交感作用。其逻辑是“ A 与 B 在结构上相似,现对 A 施以 C,那么 B 也 C。”^[5]即巫术施行者认为,如果要达到某种目的,只要模仿真的事物,使用象征此事物的象征物,就可以得到真的结果。当地妇女抠小男孩身上最具男性特征的生殖器上的泥吃下去,以为这样也会怀孕生子。这显然是一种“顺势巫术”或“模仿巫术”的表

万方数据

现,同时也具有远古生殖崇拜的遗风。

此外,还有偷后土娘娘神像前的小鞋的求子习俗。在晋南地区,“鞋”与“孩”同音,人们象征性地偷鞋送给未生育的妇女,以为是给她们送孩。在古代人们的思维中,语言是具有强大神秘力量的工具,会对人们的行为产生作用。所以在使用语言时,会特别小心。被认为会带来好处或福气的语言会较多使用,而被认为是会带来灾祸的语言则会避免说或找一个替代词。因此利用“鞋”与“孩”谐音的手法,偷“鞋”送给未生育的妇女认为可以使其怀孕的行为,是对语言神秘力量的崇拜。

其次,在后土祠庙会活动中有禁忌现象的存在。禁忌,又称“塔布”,指禁戒普通人所接触的事、物或人,以及对此所具忌讳观念。禁忌始于原始社会,认为某些特定事物或被视为神灵,或被看作不洁,一般人不可以接触或处理,擅自或偶然触及的普通人都必触犯神怒而罹祸,甚至祸延整个群体。^[6]这种观念在许多社会的宗教中仍比较常见。后土祠庙会禁忌行为主要表现在演戏方面。每年的三月十八后土庙会的晚上,组织、参与后土庙会的后土祠周围 10 村 6 社的社家和普通民众要给后土娘娘敬献烧香,三个舞台同时开演《黄鹤楼》大本戏。《黄鹤楼》必须演到直至凌晨祠里钟鼓楼的钟鼓响过,祭献完毕,三个舞台才可以换戏。如果说《黄鹤楼》是必演之戏的话,那么后土祠庙会戏剧最大的忌讳就是演出《无影簪》,这出戏说的是娲皇圣母寿诞之日,殷纣王前往娲皇庙降香,他见女媧神像端庄秀丽、国色天香,不由神魂颠倒,淫心顿生,在粉墙上题诗一首:

凤鸾宝帐景非常,尽是泥金巧样妆。

曲曲远山飞翠色,翩翩舞袖映霞裳。

梨花雨雨争娇艳,芍药笼烟媚媚娇。

但得妖嬈能举动,取回长乐侍君王。

女媧一看大怒,即令九尾狐狸、玉石琵琶、九头雉鸡三妖下凡,并赐九尾狐狸无影簪一把,蛊惑纣王。以至后来妲己乱朝,导致了纣王政权的彻底灭亡。^[7]这个遥远的戏剧故事与当地民众“后土就是女媧”的观念相结合,产生了这条禁忌。他们认为如果演出这出戏,就会亵渎圣母神灵,必将受到严厉的惩罚。如果演戏时,演员戏服穿错或是唱词出错,也被认为是对后土娘娘的不恭,会遭到祸殃。

最后,后土祠庙会中有向神灵祈求的行为特征。传统社会的广大民众处于社会的最底层,农业生产和农业社会决定了他们是各种天灾人祸的最主要、最直接的受害者,他们在生活中遇到各种各样的困难当靠自己的力量无法解决时,往往求助于神灵。因为后土

娘娘受到历史上多位帝王的亲自祭祀 ,所以被当地人视为是最灵验的和最有权威的神灵。在他们的心目中 ,后土娘娘的职能无所不包 ,成为当地民众愿望表达、利益诉求的首选。庙会期间向娘娘求子、求财、求平安、求健康、求丰收的都有。前述几种跟生育求子有关的习俗虽说是一种巫术行为 ,但是它们都必须借助神灵信仰这个载体得以进行 ,脱离了后土信仰便毫无意义。

总之 ,在后土祠庙会活动中体现出浓厚的原始性 ,表现了作为“ 海内祠庙之冠 ”的后土祠后土信仰历史的悠久和信仰力量的顽强。只是随着时间的推移 ,社会的进步 ,后土信仰中的原始性、神圣性逐渐减弱 ,世俗性、人文性逐渐增强。

二、后土庙会功能论

英国著名人类学家、人类学功能学派的创始人马林诺夫斯基(B. Malinowski)说世上万物都是有功能的 ,功能在他的学说里指的是某一文化设施或器物在其社会体制中所发挥的作用。功能是文化满足人的基本需要的方式 ,或满足肌体需要的行动。需要是文化产生的原因和动力 ,人有两种需要 :基本的需要和派生的需要 ,前者指人的生物需要 ,包括吃喝、繁衍、身体舒适、安全、运动、成长、健康七种基本需要 ;后者是指派生的环境即文化的需要 ,它要满足的是人类扩大其安全与舒适所作的各种努力。^[8]

节日 ,又成为“ 时空以外的时空 ” ,主要指的是民间传统的周期性的集体参与的事件或活动。庙会节日具有很强的历史传承性 ,属于民间自发的遵循和继承的一种仪式和活动。在庙会期间 ,人们的生活方式和行为模式往往有悖于日常行为规范和生活规律。表现出“ 非常态 ”的面貌。^[9]具体到万荣后土祠 ,每年的三月十八后土庙会满足了人们不同层次的需要 ,在当地社会环境发挥着不可低估的功能。

其一 ,后土祠庙会活动满足了人们寄托理想、诉求利益的精神愿望。埃文斯· 普里查德在其名著《 原始宗教理论 》中说道 :“ 如果宗教有助于达到提供安全感和安慰、信心、宽慰和保证的目的 ,也就是说 ,如果宗教的结果对从中流溢出来的生活有用 ,那么 ,在实用主义真理的意义上 ,宗教就是有价值的 ,甚至是正确的。 ”^[10]一年一度的后土祠庙会 ,成为许多人求子、求财、求平安、求健康、求丰收的文化空间。对于处于传统社会底层的广大民众而言 ,后土娘娘成为他们心目中的“ 权威 ” ,成为表达美好愿望、祈求恩泽的首选。

其二 ,后土庙会活动对于构建村落秩序以形成统一、团结、有序的整体有不可替代的作用。后土信仰体现了错落作为社会互助和认同的共同体。传统后

土庙会由 10 村 6 社组织。在 10 村 6 社内部有着一套行之有效的管理、轮值办法。比如对于如何组织后土庙会 ,他们有这样的规定 :

汤元村(今已不存在)	1 社	6 年轮 1 次
西头村	1 社	6 年轮 1 次
斜口村	1 社	6 年轮 1 次
志范村	1 社	6 年轮 1 次
仓里村	0.5 社	12 年轮 1 次
中和南(今南中和)	0.25 社	24 年轮 1 次
中和北(今北中和)	0.25 社	24 年轮 1 次
庙前村	0.5 社	12 年轮 1 次
闫村	0.25 社	24 年轮 1 次
大用村	0.25 社	24 年轮 1 次 ^[7]

根据这个办法 ,10 村 6 社最快的 6 年轮 1 次 ,最慢的 24 年才能轮 1 次 ,各村各社都非常珍惜这个机会 ,一旦轮到主持这次庙会 ,人人各司其职 ,都竭尽全力 ,力争办得最好。举办庙会成了展现村落经济实力、体现村落领导人权威和证明向后土娘娘表示“ 诚心 ”的一种荣誉象征。在轮流办庙会的过程中 ,产生了竞争性 ,都不甘心示弱。竞争的结果是将庙会的规模办得越来越大 ,名声越来越响亮。在操办庙会活动中 ,各村之间形成了有机的既竞争又合作的村落关系 ,增强了村落内部的认同感、凝聚力和村落之间的良性互动。

其三 ,后土祠庙会活动自然少不了文化娱乐的功能。庙会演戏的本意在于娱神、敬神 ,到了后期逐渐由娱神转向娱人 ,成为人们文化生活的重要组成部分。许多庙宇正殿的对面 ,往往修建一个亭阁式的戏台 ,这便从建筑景观上体现出庙会乃至寺庙本身所具有的文化娱乐特征。后土祠更是如此 ,在后土娘娘正殿对面 ,有一个建筑精巧的品字形戏台 ,可以同时上演三台戏。“ 每年三月十八日 ,秦晋豫鲁人士 ,群相聚集 ,览胜观剧 ,拥挤异常。 ”^[11]每逢庙会期间 ,戏台前鼓乐喧天 ,人山人海 ,生旦净末 ,好戏连台。三台戏一同上演 ,让当地民众和外地游客大过一把戏瘾 ,三台戏之间的竞争也提高了演出水平和观众的欣赏水平。“ 民俗终岁勤苦 ,间以庙会为乐 ” ,传统农村社会中人们的闲暇时间比较单调乏味 ,而庙会活动给他们创造了集中放松、尽情欢娱的机会 ,可以欣赏演出、参与表演、联络亲友、男女会面 ,抒发了平日被压抑的感情。人们尽情狂欢和宣泄 ,观看精彩的戏剧演出 ,保证了心理健康。

其四 ,后土祠庙会起到了心理调节器和社会控制减压阀的功能。人生就象一场戏剧 ,人人都作为戏剧

中的一个角色参与其中。庙会仪式作为一种“社会戏剧”表现了社会关系。其具体程序分为三个阶段:即结构——反结构——结构的过程。换言之,仪式刚开始总是将参与者按照日常生活中社会结构的分层关系加以严格的安排,使符合“社会结构”的基本规范和价值观。发展到仪式的中心期,参与者的社会角色消失了,他们之间的差异被暂时排除,成为一个共同的社区。到了结束阶段,参与者在社会结构中的位置得到再一次的肯定,恢复到日常生活中的社会角色。后土祠庙会仪式暂时消除了人们之间内在的社会差异,男女老少、各种人员不论社会地位的高低,都获得了平等地参与后土庙会的机会,各得其乐,尽情狂欢。减弱了人们因为日常社会生活中的不平等所形成的紧张感、压力感,慰藉了心理,缓解了社会矛盾,具有社会学意义上的功能。

最后,后土祠庙会的商业贸易功能也不可忽视。随着社会的发展,庙会的物资交流的作用逐渐凸显。庙会能够促进地方经济的发展和繁荣,通过特殊的市场形式,产生效果和作用。同时庙会也是某个地域经济观念和经济规模、经济形式的集中反映。后土庙会“乡镇立香火会,演杂剧,招集贩鬻,人甚便之。”^[1]后土庙会历史悠久,影响到晋陕豫鲁四省,也吸引了各地商人的眼球。庙会前夕,天津、甘肃、宁夏、河南、陕西、山东、山西各地客商不远千里来赶会做生意。客商的骡马轿车可以从后土祠庙外面一直摆到七、八里外。后土祠庙会上,兰州的水烟和皮袄、南方的绸缎和茶叶、陕西宜川的干果和药材、韩城的小吃、运城的盐池的盐均可以看到,在后土庙会中形成了大范围的交换体系。在后土祠庙会中,后土信仰和物资交流形成了相互依存、相互促进的紧密关系,后土信仰吸引了四方信众,构成了巨大的消费能力,而物资交流的繁荣反过来也吸引了更多的人参与后土庙会中来,扩大了后土祠庙会的知名度。

小 结

有学者指出:“我们已经习惯了从汉字了解中国,从古史典籍、宫殿遗址、文物珍宝、圣贤精英、帝王将相去认识中国。但我们很少从一个农民、一个村庄、一个地域的习俗生活、一首口传的诗歌、一件民间工艺品——世界很少从民间认识中国。”^[11]只有从民间入手,才能认识中国社会的真实面貌。后土祠庙会是晋南农村社会农业文明的特有产物。只有清楚地了解过去,才能更好地把握现在和展望未来。对后土庙会的考察以及对其进行功能分析,有利于我们认识传统中国社会中处于下层的民众生存面貌和思想状况,对于21世纪处于经济全球化和文化多元化背景下的中国当代社会有着重要的理论和现实意义。

参 考 文 献:

- [1] 万荣县志编纂委员会,《万荣荣河县志》[M]. 中华民国版重排印本,1999.
- [2] 万荣县志编纂委员会,《万荣县志》[M]. 北京:海潮出版社,1995.
- [3] 高有鹏. 沉重的祭典——中原古庙会文化分析[M]. 开封:河南大学出版社,2000.
- [4] 屈殿奎. 后土圣母与生育风俗[J]. 后土文化(万荣县编),2003(1).
- [5] 金泽. 宗教禁忌[M]. 北京:社会科学文献出版社,2002.
- [6] 何光沪. 宗教学小词典[M]. 上海:上海辞书出版社,2002.
- [7] 潘新杰. 后土习俗二题[J]. 后土文化(万荣县编),2003(3).
- [8] [英]马林诺夫斯基. 文化论[M]. 费孝通译. 北京:华夏出版社,2002.
- [9] 王娟. 民俗学概论[M]. 北京:北京大学出版社,2002.
- [10] [英]埃文斯·普里查德. 原始宗教理论[M]. 孙尚扬译. 北京:商务印书馆,2001.
- [11] 乔晓光. 沿着河赶[M]. 北京:西苑出版社,2003.

【责任编辑 咸增强】