

妙峰山:田野追踪与研究拓展

孙庆忠

妙峰山位于北京城西北35千米处,主峰大云坨海拔1291米,雄居于“小西山”诸峰之上。这里不仅有奇松怪石、清泉飞瀑等自然景观,更因香火不绝的碧霞元君信仰而素有“北京第一仙山”的美誉。闻名遐迩的“娘娘庙”始建于明代,灵感宫、回香阁、玉皇顶三座庙宇群,依山取势,参差错落,14座殿堂中分别供奉着儒、佛、道和民间崇信的各种神祇。从清康熙帝敕封“金顶”庙会开始,每年农历四月初一至十五有数十万香客朝顶,数百档香会进香献艺。这里也因此成为京津冀地区民间宗教的圣地。除了作为民众的信仰中心,这里还因1925年顾颉刚等5位学者的妙峰山进香调查,而被视为“中国民俗学研究的发祥地”。2008年,妙峰山庙会被列入第二批国家非物质文化遗产保护名录,因其承载了民众生活的历史与记忆,这里又成为了传承民间文化的“风水宝地”。^[1]

一、学术前缘:民国时期顾颉刚等人的妙峰山调查

1924年妙峰山庙会期间,顾颉刚在妙峰山的香道上偶然发现很多会帖,又叫“会启”,黄色的纸上写着会万儿以及朝顶日期等信息。等到第二年庙会之前,他向北京大学研究所国学门申请了50元钱,并于4月30日至5月2日(农历四月初八到初十)与孙伏园、容庚、容肇祖、庄尚严一行5人在妙峰山进行了为期3天的庙会调查。他们的调查报告先后刊登在《京报副刊》的6期“妙峰山进香专号”上,引起了学界和社会上的广泛关注。这些文章和顾颉刚收集到的其他几篇讨论妙峰山进香的文章一起,于1928年9月作为国立中山大学语言历史研究民俗学会丛书之一结集出版。在这部题

为《妙峰山》的著作中,学者们表达了对民间文化和民众生活的理解和立场。他们认为民族“强壮的血液”就存在于下层社会的文化之中,民族的道德力量正存在于憨直质朴的民众之中。在研究方法上,妙峰山进香调查的意义在于,学者们走向田野的集体操练,开启了中国现代民俗学有目的、有计划、有组织的田野调查之先河。与顾颉刚等人的调查几乎同步,社会学家李景汉受美国经济学家甘博(Sidney D. Gamble)的邀请,于4月28日(农历四月初六)启程,4月30日(农历四月初八)下山,后来在《社会学杂志》上发表了《妙峰山“朝顶进香”的调查》,但因各种机缘,其学术影响远未及顾颉刚等人的研究。

1929年5月17日至19日(农历四月初九到十一)庙会期间,魏建功、罗香林、周振鹤、朱自清、顾颉刚等13位学者组成考察团,对妙峰山进行了第二次大规模的调查活动。由于此时正值民国十八年,遂将考察团命名为“一八妙峰山进香调查团”。他们从中北道上山,从南道下山,沿途拍摄了大量珍贵照片。考察后,学者们撰写的文章发表在当年7月的《民俗》第六十九、七十期合刊《妙峰山进香调查专号》上,共收录文章9篇,附录3篇,书前有魏建功等人拍摄的照片36幅及文字说明。此次调查虽没有像第一次那样产生轰动效应,但学者们对“碧霞元君”和“王三奶奶”等专题性的探讨,以及文献资料与田野调查相互印证的研究方法,时至今日依然是激发后辈之学术灵感的重要元素。

与顾颉刚等人的研究同一时期,奉宽的《妙峰山琐记》和金勋的《妙峰山志》同样记录了庙会的盛景,但从学术意义视之,顾颉刚等人的著作堪称是民国时期妙峰山研究的典范,对

于传了几百年的妙峰山庙会来说,这是历史上的头一遭,从此这里不只是北京地方文化的象征,更是中国现代民俗学之学术传统的发祥地。在这条学术脉络之下,我们从2005至2012年对妙峰山的追踪研究,其意义不言自明。而今回顾并细致地追问这项持续性的调查工作,我们的研究的确拓展了前辈学者所未能涉足的领域。

二、田野追踪：香会志的记录与人生史的书写

庙会作为一个特殊的文化空间,是按照民间约定俗成的古老习惯确定的时间和固定的场所,举行的综合性的民间文化活动。在庙会、集市这类群众性的集会空间里,个体是淹没于民俗群体之中的。在甘博和莫里逊(Hedda Morrison)分别拍摄于1925年和1934年的妙峰山老照片中,我们看到了上山和下山香会,却不知他们从何而来;我们看到了老都管凝重而虔诚的神态,却不知他们与会结缘的历史和人生故事。

当年顾颉刚被沿途几百个茶棚和数以百计的会帖所吸引,抄录记有会万儿和地域分布的会帖是他所做的主要工作。根据他的统计,共有99档香会朝顶。通过对茶棚的询问,当年实际山会的香会约有300余档,其中超过百年的老会有23堂。在《妙峰山的香会》^[2]一文里,顾颉刚通过对会帖、会万儿数量的分析,试图解释会费的来源和募集的方式。通过对香会的观察,记录了行香走会的会礼会规。同时,他也分析了一些香会的组织结构,并给香会大体上分为12类。应该说,前辈学者所做的研究都在山上,香会朝顶进香的仪式过程是其调查的重点。那么,这些在庙会期间替老娘娘当差撒福的文会与竞相献艺表演的武会,在山下的日常生活中又呈现出怎样的形态?

正是基于这样的思考,以村落为依托的香会走入了我们的视野,会首的生存处境和生命感悟成为了我们关注的主题。这种研究路径的

选择,让我们在日常生活中目睹了香会的兴衰与玩角儿的人生起落。八年间,我们曾先后调查了32档香会。与山上庙会期间重复上演的故事不同,日常生活中的香会表现出了各异的文化形态。通过走访会首和主要传承人,我们全面地记录了每一档香会的历史渊源、传承谱系、表演技艺、组织管理、传承现状与保护价值。在这些信息中,香会尘封的历史得以重现,祖辈风光的轶事被重新唤起。

香会是组织,更是文化。它不只是社会学意义上的组织团体,更是一种传承久远的文化惯习。作为文化的组织,香会最为核心的要义就是传承,而这种传承是以拜师收徒和朝顶进香两个仪式为标识的。按照传统的规矩礼法,香会每年四月初一至十五期间都要前往妙峰山朝顶进香,这种周期性的仪式庆典对于一档香会来说意味着合法身份,是其获得民间社会承认的重要标志。即使在斗转星移的今天,在年轻玩角儿的心灵深处对规矩礼法依然是有着几分虔诚的。就组织内部而言,香会的生存与发展要依靠代际之间的传递,因此拜师收徒仪式是香会组织得以延续的命脉,在香会的传承中占据着主导地位。这种特定的仪式从形式上赋予徒弟一种归属感和将香会传承下去的使命感。与此同时,也通过这种仪式“将社会地位、角色转变的讯息,确实地通知社群中所有相关的成员,以便彼此能据以重组其关系,调整其互动”^[3]。目前活跃于北京香会界的主要人物大多师承于“花会泰斗”隋少甫,他们不仅曾以徒弟的身份参与了拜师仪式,也以师父或师父同辈的身份主持或参与了收徒仪式。尽管因时代的不同,仪式的内容有所改变,但其有利于形成香会组织的稳定结构,进而接续香会传承谱系的价值却延续依旧。

既然香会是妙峰山庙会之魂,那么作为香会构成要素的辈辈玩角儿就不仅是庙会活动的参与者,更是其香火延续的重要源泉。然而遗憾的是,在妙峰山研究的历史文献中,却听不到他们的声音。他们朝顶进香的经历和生活感受,他们对香会的理解与认同,都已随风而逝。

他们没有历史,他们仅仅是群氓中的一员。我们的研究超越了这一局限,让他们的生命叙述和生活逸事从后台走上了前台。这些行走于山间、对神灵寄予期望的玩角儿,置身于社会系统交相渗透与交织作用的特定场域,因此他们的生命历程与时代的脉动相互呼应。从这个意义上说,我们的文字重现了一度被历史遗忘的人生史和与之相伴的社会生活史。我们走访了从“30后”到“80后”不同年龄段的玩角儿,与香会相伴的人生承载了他们所属的时代特征,虽人生际遇不同,心存浓烈的香会情结却是他们共同的心理特质。他们丰富的精神世界不仅传承了祖祖辈辈走会的理念,也承袭了老一辈玩角儿对香会情有独钟的文化基因——对祖宗遗产的虔敬和对传统的一往深情。

我们的研究记录了一档又一档香会的组织形态,也记录了在香会中被湮没的人生故事。这种研究关注点的转向,呈现了我们对于妙峰山研究不断深入的过程——从庙到村,由村到会,由会到人。这种探访的路径让我们发现,因为有了村落纪事,庙会不再是无名氏麇集的祈福空间,因为有了玩角儿的生命叙事,一档又一档的香会有了活的灵魂。

三、拓展思考:民间文化的生存土壤与创生力量

在由庙会到村落、由香会到个人的相互观照中,我们捕捉到了那些曾经被湮没掉的生活事实。正是透过这些记忆中的故事,曾经只是留有会万儿和会首名字的只言片语,变成了真真切切的存在。在这里,玩角儿的生命与香会、与妙峰山都有着难以割舍的情感上的联系。我们记录了一段往事、一段心路。在研究者和被研究者共同叙说的语境里,无论是日常生活还是仪式过程,都变得鲜活且充实。换言之,我们从山上的庙会观察到山下的村落研究,在对香会组织的问询中,庙会空间里模糊的群体变成了清晰可辨的个体图像。

对香会志的记录与人生史的书写,是我们

推进妙峰山研究的一种努力,这种研究标识着我们从山上向山下转移,又从山下重新思考山上几百年历史旧事的特殊进路。正是在这种时空的转换中,我们深切地感受到学术研究的力量和民间社会形态存在的土壤对中国社会发展的意义。接踵而来的问题是,我们记录了一档档复活的香会,却对它们赖以生存的社会生态缺乏深度的理解。以北京南城的丰台十八村为例,相传在历史上这里村村有会,被称为“会窝子”,那么,是怎样的缘由生成了这种地域性的民间组织?又是怎样的发展历程确定了这种特殊的文化格局?在特定环境中,民间社会到底是如何形成的?曾经沉寂的香会何以被重新组织起来?村落精英又是如何利用文化传统应对当下的生活事实?村落的集体记忆在拯救传统的过程中到底发挥了怎样的功能?以此观之,妙峰山研究不仅是探察民间宗教和民众信仰心理的窗口,也是解读北京民间社会历史变迁的有效路径。

此时,在快速都市化的背景下,昔日京郊的村落或身处黄昏或渐已消失。然而,由于香会组织的存在,村落的历史并未消逝如烟。对妙峰山的研究,让我对离土中国、对乡土文化有了并不悲观的认识和判断。^[4]香会是以村落为依托的组织形态,我们对城中村的跟踪调查,有一个突出的现象值得思考。村落拆迁之前,香会是村落认同的重要标志;村落拆迁之中,香会是村民和开发商之间、村民和政府之间对话的中间机制,是一种可以伸张权力和获得利益的工具;村落拆迁之后,香会又是社群关系重建所赖以依托的历史传统。在香会这些不断叠加的角色中,我们看到了民间文化不同的存生样态,以及乡土文化记忆的后续力量。

对于都市村民而言,以地缘和血缘为纽带的村落已经或行将解体,但每逢庙会,昔日的香会依然要相约朝顶进香。集中居住的村民每逢过年,在楼宇之间依然要进行踩街表演。作为香会文化体系的象征,这种传统的仪式展演已经成为了一种文化记忆的载体。村民共享的周期性的集会,为重塑过去再现集体记忆提供了

可能。那么,对于拆迁后散落于城市各个街区的村民而言,是什么样的力量让他们重新走到一起,无形的情感联系是否可以构制一个凝聚人心的社会组织?组织的力量和传统的惯习,让我们看到了民间社会鲜活的集结方式和建构过程。这也是妙峰山研究给我们重新思考并发现社会带来的灵感。

在民国时期“盛烈的余影”之后,香会组织在新中国大大小小的政治运动中销声匿迹几十年,直至改革开放初期才得以复苏。而妙峰山庙会因其民间宗教的特质,直到1993年才因民间偷偷的进香活动而正式恢复春季庙会。2008年又在抢救民间文化遗产的名义下,跻身于国家级非物质文化遗产保护名录。在这种历史性的变化中,我们目睹了中国社会观念和意识形态的悄然变化,也深切地体会到了民间文化的适应性与创造性。

我们因妙峰山而对城中村的研究发现,只让文化存留在记忆中是不够的,必须要寻找一个外在的可以寄托这份情思的载体,那就是庙宇和神明。我们姑且不说妙峰山延续几百年的香火和每岁庙会期间如潮的香客,仅就明清时期京师最为著名的“五顶”之一中顶庙会的现实形态便可视一斑。作为公共记忆的特殊空间,它承载了北京民间社会变迁的经验与脉动,也记录了乡民社会向都市街区转型的历史过程。自2006年以来,西铁营村以文物保护之名多次投资修建中顶庙,并以“中顶庙民俗文化节”的名义举办了七届庙会,其仪式过程沿袭了妙峰山朝顶进香的规矩礼法,创造了一个历史与现实、心灵与身体相互融合的文化氛围。这种不断被激活的集体记忆,表面上看是都市村民的文化乡愁,是在重温村落历史与追念过往生活,但其实质则是一种社会再生产的情感力量,是都市村民以文化记忆应对现实处境的

生存智慧。在无神论的语境之下,鬼魅的世界似乎被祛除了,但在民众的心里,神明不仅可以安慰心灵,更可以存留文化记忆,它在传递生活知识、培育文化人格方面是具有特殊价值的。诚如作家孔见所言:“充满魅惑的世界令人恐惧,但过度祛魅之后,世界都变得无比荒凉,变成了一望无际的塔克拉玛干,生命的灵性也失去了滋养,成为一种枯萎的存在。而狭隘的进步观念,怂恿我们以背叛过去的方式来建构未来,以毁坏自然的方式来兴盛人文,从而走上一条越来越偏狭的道路。”^[5]对妙峰山的持续研究让我们深切地体会到,一种文化能够持续,能够撼动心灵,必须有信仰的支撑,它无关乎进步与落后,它只是民众心目中美好愿望的表达,对神灵的虔诚寄予的恰恰是他们的心灵之事。正因为有祖祖辈辈民众心田的滋养,文化的种子才得以存生相续,并在因应时代的变奏中幻化形式,重现生活。妙峰山几百年来“香火亟盛无间断,昼夜不停庙不关”的盛况,证明了民间文化的这种创生性力量!

(作者系中国农业大学人文与发展学院社会学系教授,邮编100083。)

【参考文献】

- [1] 孙庆忠. 庙会、香会与村落记忆:都市村民的生活经验. 应用心理研究(台湾),2010:45
- [2] 顾颉刚. 妙峰山. 上海:上海文艺出版社,1988:1-118
- [3] 余光弘. A. van Gennep 生命仪礼理论的重新评价. 中央研究院民族学研究所集刊(台湾),1985(60):230
- [4] 孙庆忠. 离土中国与乡村文化的处境. 江海学刊,2009(4)
- [5] 孔见. 祛魅的世界无比荒凉//天涯杂志社,编. 失落的乡村. 上海:上海人民出版社,2012:II-III