

作为公共生活的乡村庙会^①

刘铁梁

中国传统农业社会中的两类集体仪式活动：庙会与祭祖，是研究中国基层社会特别是村落社会建构与民众伦理行为规范的重要观察对象。两类仪式在象征之所指和对于日常生活秩序的关联作用上，分野应当是明显的。以神庙为中心的祭仪可以说更多地表现出文化的“地方性”，而且内在地表达了民众群体对于所处自然与社会地域空间中经济政治生活诸多关系和历史变化的认识。而以宗祠或祖先墓为中心的祭仪是宗族群体（主要是一村落为范围聚族而居的群体）通过追念和颂扬祖先的一套程序，以强化成员间等级亲属关系的纽带和诸个家庭一体性的联合，关切的现实问题是家庭内部与外部的利益格局。简单地说，两者分别建立在地缘或血缘关系之上并以相对区别的方式解释和影响村落生活秩序。对浙南山区一些村落的调查，可以比较清楚地体会到在村民意识中对于庙会仪式与祭祖仪式之间对比关系的理解，例如本人在1995年一份报告中曾叙述过奉化市崎山村村民关于庙戏与“祠堂戏”这一对民俗概念。

不过，从有的民俗描述资料以及我个人的观察经验中也不难发现两类仪式在实际上互相交叉的情况。如，福建安溪县溪村名为“观大灯”的祖祠庆典亦包含向境主神等地域社会象征的神灵的献祭。此外，村民人口姓氏组成及家族势力的盛弱，显然也会制约着两类仪式对应与结合的实际格局。在家族组织不甚发达的村落，其祭祖仪式便比较淡化，也有将家族观念意识融入到具有虚拟祖先性质的村落保护神之上的情况，如河北赵县范庄村庙会“龙牌会”，称所祭祀的是“龙牌老人家”，被当地人解释为社区居民的“老祖先”。看来，对各地村落仪式的研究还需要结合日常生活状态、人际关系格局给予深入观察。

本文重点对于浙江省南部几个山村的庙会仪式及与之相联系的日常生活中人们于社会交往方面的行为现象进行扼要地描述，并假定庙会较之祭祖而言更多地具有“公共仪式”的性质，即超越血缘亲属关系的限制而具有更多公共社会制度的意味。这种判断可能会从民间文化的角度牵涉到

关于中国人的“公”、“私”观念相对性的问题^②尽管本文并不是对这个问题的专门讨论。

仪式对村落空间的再造

永嘉县蓬溪村是所在周围六个乡（原枫林区范围）当中最大的村落，现行政上分为三村，自东而西称蓬一、蓬二、蓬三。全村人3200人，758户，除30户外姓之外，均为谢姓宗族。蓬溪村聚落地处楠溪江支流鹤盛溪南岸一袋形盆地西侧，四周都是姿态奇幻的峰峦。在盆地东部一片开阔田地正中，立有一座孤立的小山称“凤凰屿”。盆地南端连接一段一公里长的山谷，谷的尽头是陡然升高的坡地，沿一条蜿蜒的石径可攀登到一个邻村“大山底”。此村居民与蓬溪村同属一个宗族，所以有时被蓬溪村人亲切地称为“蓬四”。从大山底村流下来的一条溪水从盆地中间经过，注入鹤盛溪。蓬溪盆地唯一与外界交通的出口是在村西江边，由于村口面对迎面而来的江水，即处在河流的冲刷岸一侧，这在“风水”理论中被看作不利地势，叫做“反弓水”，故为了镇压凶煞，蓬溪村人于村口建有“关帝庙”^③，据说始建于明朝。

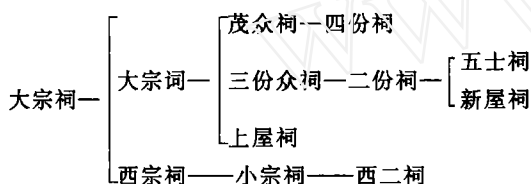
蓬溪村现有田和地共900余亩，人均不足三分。可是在1952年“土地改革”以前，蓬溪每户人家几乎都在外村据有土地，曾是有名的“富村”。从拥有土地的分布范围来看，蓬溪村在经济上对于溪流上游鹤盛乡的诸多村落形成一定的制约能力。与此经济格局相对应，蓬溪村在民间宗教象征文化方面也比周围村落“富有”。所以“土改”之时，工作队称蓬溪

^①本文是参加中日合作项目“环东海农耕文化的民俗学研究”的个人报告，该项目由日本文部省提供科学研究补助金，参加人员在1996年12月、1997年8月和1998年8月，三次在浙南开展调查，1997年在日本历史民俗博物馆召开中间成果交流会。

^②参见金耀基《中国人的“公”、“私”观念》，见乔健、潘乃谷主编《中国人的观念和行》，天津人民出版社1995年版；沟口雄三《中国的思想》，赵士林译，中国社会科学出版社1995年版。

^③台北《汉声杂志》第46辑《南溪江中游乡土建筑·规划篇》1992年。

村的特点是“四多”：庙多、祠堂多、地主多、剥削多。本人在调查中感觉到，蓬溪人对于这一历史记忆有着复杂的心态，一方面认为本村的地主其实也算不上是真正的地主，因为最多不过几十亩地而已，另一方面又为他们当年相对平均的富足生活状态怀有一定的荣誉感。蓬溪村的祠堂和庙宇建筑堪称发达。全村谢姓 12 个祠堂由“大宗祠”为首，反映出自明初谢氏祖先来此村之后繁衍生息 600 年左右的历史^①。大宗祠门楣上的匾额题“康乐公祠”，为癸酉（1993）年新制。祠堂正间名“存著堂”，供碑主位置立有南朝晋宋间著名诗人谢灵运（袭爵封康乐公）之石刻画像，亦为近年所制。此祠堂位置在村西坡地上，与谢姓最早的民居相靠拢，村中谢姓其余的 11 座祠堂为本村家庭绵延分枝过程中陆续建立，分布于现在村庄聚落从西向东的各个街巷或较为开阔的地面上。它们与大宗祠的继承关系如下：



近年还修有不属于这一系统的祠堂一座，称“周家祠”。从谢氏家庭系统来看，西宗祠之下仅有一支两祠，但这并不能反映西宗人口数量占全村 2/5 的实际比例。西宗分为五个房支，其中大房迁居南京乌衣巷，四房迁鹤盛乡岩上村，三房和五房现都只有一户，只有二房在蓬溪村瓜瓞至今。东宗人口约占全村 3/5，最初分为四个房支，现在住在蓬溪村的，都属于三房之下又分为三支的谱系，即由茂众祠、三份祠和上屋祠所代表。祠堂的修建与房支子孙是否兴旺有直接关系，也与是否迁出人口或者说是否坚持聚族而居有很大关系。蓬溪村民都比较明确本村落家族自祖先开基以来后世子孙的分家继嗣过程，这与上述 12 个祠堂建筑及其分布的标志作用显然分不开。每年正月、清明、中元、冬至在祠堂中举行祭祖活动也加深了族人对于彼此之间血缘世系关系的认同。

祠堂祭祖仪式与家庭正间的祭祖仪式二者，因祭祀群体的范围和祭祀地点不同，其含义和心理作用应该也不相同。从子孙和祖先的互酬关系来理解，后者更强调祖先与个人家庭的关系，而前者更强调祖先与家庭联合体的关系。如果在村落中分为总祠堂和分祠堂，像蓬溪村 12 个祠堂这

样，那么自然就在各祠堂的祭祀中强调了村落家庭或各房支的子孙与远祖先或近祖先的不同关系。每个村民由于要分别在家庭分祠堂和总祠堂参与祭祖仪式，从而就现实地显示了个人与村落中家庭成员亲疏不等的“差序格局”。

蓬溪村只在大宗祠内设有面对正厅的戏台，而其他祠堂和各个庙宇都没有戏台。作为村落集体仪式活动的重要内容，旧时规定作“冬戏”和“春戏”两种，时间分别在农历 12 月 20 日以后和 2 月 8 日左右，前者须演 6 天 6 夜，后者须演 4 天 4 夜。由于和附近村庄的演出时间接近而发生重叠，故形成所谓“斗台戏”，谁的戏演得好就吸引观众到谁那里去。剧种包括京戏、昆曲、越剧和瓯剧等。演出第一天清早，五点钟左右，由 7 个人到村中各庙将神灵请来。一锣一钹和一只唢呐，另外 4 人分别负责持香、烛、雨伞和燃点爆竹。诸神请到大宗祠，由戏班负责迎接，然后立于厅中案上，摆放猪肉、豆腐、粘糕、面条、水果等供品。戏班以扮演八仙来娱神。1951 年“土改”以后这种请神仪式被取消，但在 1980 年开始恢复。每天的演出从下午 2 时到晚上 11 时，中间休息时晚饭。

观众自带凳子，小孩子跟女人坐到东西两廊，男人坐在正厅或站在天井下。这种男女有别的落座方式是一般看祠堂戏的习惯。蓬溪村仅在祠堂演戏，但将庙中诸神请来和祖先一起受拜。这和有的村落特别强调庙戏与祠堂戏相区别的情况有所不同。从“斗台戏”的说法可以看出村落组织与家庭组织已浑然一体，即共同与其他村落家族进行比赛。演戏经费由东西两宗各房的族田收入中提取。演员睡觉休息的场所，冬戏在东宗祠，春戏在西宗祠。现在演戏所需资金是由蓬溪三个行政村平均负担，而演员则分别到村中各家户睡觉休息。

和祠堂相对照，蓬溪村有 4 座大庙宇。在鹤盛溪边的村西路口处是“关帝庙”，其庙身后面的一座小山上是“杨府庙”，据说二庙均建于明代，杨府庙稍早一些。但从以往仅抬出“杨府爷”巡游而历来不抬出关帝的情况来看，杨府庙可能是象征着负责社会治安的官衙，而关帝庙象征着保持村落不受外来侵扰的驻守机关。从风水观念来看，二庙特

^①《南溪江中游乡土建筑·人文篇》：第 56—57 页引方志资料说明康乐后裔于北宋太平兴国年间在鹤盛溪旁建鹤盛村，距今已 1000 年左右，然南宋末咸淳元年乙丑榜进士李时靖的宅地建在下游与鹤盛村相邻的蓬溪村。查蓬溪村今存乐绪年《谢氏宗谱》，其中《蓬川谱引并诗》载谢氏后裔迁居鹤盛溪畔的过程，称明洪武年以前“三迁蓬溪，赘居宋状元李时靖公故址”，可见谢氏居蓬溪村远晚于鹤盛村，当在宋末明初，但至少也有 600 年以上。

别是关帝庙都由于面对“反弓水”而起到镇压邪气的作用。此外,应当注意到,二庙均与村民的房屋聚落保持一段距离,这和祠堂紧靠房屋的情况形成对比,使人感觉到在村民信仰的宇宙中,祖先与后人的关系较亲近,而神明与世上凡人的关系较疏远。或者说,祖先始终没有离开子孙远远遁去,因为祠堂较之坟墓来说,是祖先灵魂与活着的后代群体更便于交流的地点;而神明却是从天庭请来的,他们与村庄凡人互酬交往的地点宜于选择在同聚落保持一段距离的地方,这样就由于距离感而通向神圣感。

在与二庙所处村西入口的相反方向,距离村东约一公里处,“笔尖峰”下山坡上有一块巨大的岩石,在那里建有一座称作“仙岩洞”的庙,供奉的主神是前殿的“上虞娘娘”和后殿的“袁五娘娘”。后殿其实是利用一处岩洞,故又称“仙岩殿”。前殿屋梁下悬挂一幅写着“白云深处”四字的匾额,亦令人感觉这庙宇是处在远离世俗世界的地方。传说袁五娘娘是指袁氏三姐妹和她们的两个嫂子,原住枫林溪,活着时经常为乡里百姓看病。她们同一时间死去,乡人在为她们招魂时,选错了地方而没有成功。她们的灵魂是失在仙岩洞上方的“散魂泽”,所以人们就在此处最早建庙,后来因为一位牟氏老太太常来进香,路途当中怨道庙宇离山下太远,于是一块巨石就从“散魂泽”突然落下来压死了老太太。从这以后,庙就改建于现在地点,老太太也被供在殿中而成神,称“石压娘子”。仙岩洞的祭祀圈不仅是蓬溪一个村,远近诸多地方的香客都经常前来敬拜,目的是治病、免灾和求子等,亦有道士在此为家户“作道场”。

村东南约0.5公里处尚有一“庵”,主祀神为温州地区和福建省普遍信仰的“陈十四夫人”,现庵堂已毁,但从地基上看出它的规模比其他庙宇更大。总之“四庙”所处地点均在聚落外围,形成护卫村落的屏障,这种空间安排可能在整体上具有一定的意义。而各类村庙的象征含义即与村民精神需求的关系又不尽相同,可以这样判断:男性人神之与村落社会公共秩序的意义比较明显,女性人神之于家庭生活命运的意义比较密切。

对于村落社会来说,男性人神的权威性通常需要以固定节期的庙会仪式而给予强调,这在浙江农村是普遍的现象。此外,从我们调查的村落来看,绝大部分多姓村都存在庙会仪式强烈于祠堂仪式的情况^①。

丽水市老竹镇上井村由上井、黄桂、横塘三个自然村组成。其中,上井村的64户人口分为汉族的周姓等和畲族的蓝姓、钟姓等主要姓氏。村中从北向南流下一条小溪,溪东

住畲族,溪西住汉族,他们习惯称对方为“对面的”,语言上也能互相听得懂,生活中互相协作。50年代以后,双方通婚现象多见。另外二村,黄桂住的都是雷姓畲族,48户;横塘住的都是汉族,姓氏有潘、余、涂、江、李、邹等,58户。两村聚落位置分别在上井的西北和东北,但离上井不足一华里,更靠近山,因此他们在土改以前田地没有上井多,而山林资源比上井丰富。

40年代以后,黄桂和横塘共有一庙,称“本境庙”或“黄桂殿”,供奉“萧公大王”。50年代庙被毁坏,除了有人继续在残基之上敬香以外,原来一年一度的抬萧公大王出殿巡游仪式被中断。1997年12月,我们在调查当中正赶上黄桂殿已经重建,即将完工。我们现场了解到两村群众准备在1998年农历2月27日举行新庙落成的“开光”仪式。而在1998年8月再次来到这里调查时,村民向我描述了举行开光仪式的情况。整个仪式由“收鬼”、“开光”、“巡游”和演戏四个部分组成。27日凌晨3时,在黄桂和横塘分别开始“收鬼”,这是由道士前往各个家庭所作的法术。是由道士进入家户,将竹筒拿在厨房的灶台上或正间的桌子上,上面用红布罩住,反复罩三次,同时口念经文。认为鬼被收进竹筒后,把竹筒拿出户外放进在门口等待的“火船”里面。“火船”是用一根三米长的毛竹制成。从一端劈开成四条竹篾,但劈到中间一个主节为止,再用一竹条弯成的环圈把四条竹篾从中间横着涨开,且将竹篾劈口一边重新束扎起来恢复竹端原状,如此,中间便形成“船舱”的骨架,两边成“船头船尾”,船舱处用稻草从底部封住。“火船”由两个人前后扛着。当全村各宅的鬼都收齐以后,火船便抬到溪边。在溪边停着一只更大的火船,可放入两村的小火船。火船被点燃,残骸被投入溪中顺水冲走。根据一些民俗志资料得知,以“火船”驱鬼,实际就是流传于南方的送瘟神习俗^②。

^① 浙南地区村落庙宇及其所供奉的人神,就影响于村民日常生活秩序和社会—道德观念的情况看,应该从类型方面进行分析,同时也应该结合“祭祀圈”信众成分、传播历史等方面来进行类型分析。这一地区神明信仰的庞杂如同方言的复杂一样,需要给予更为细致的考察。不过,本文暂从男性人神和女性人神两类的象征义和仪式与社会生活内容的对应方面作出初步判断。发表此文时,注意到瀛川昌久所著《族谱:华南汉族的宗族·风水·移居》(钱杭译,上海书店出版社1999年版,)一书中提到,例如妈祖这样的女神与大部分模仿官僚体制的男神等级系统的对应关系。

^② 送瘟神的船,南方各地称大船、茅船、草船、花船、龙船、收灾船等,是驱瘟逐疫的基本道具。林国平、彭文宇《福建民间信仰》:第251-257页(福建人民出版社1993年版,)更是详细描述送瘟神仪式,而且提到泉州南门富美宫所祀瘟神称萧王爷,此神明与本文所记黄桂庙祭的“萧公大王”可能是一个,若此,黄桂庙开光仪式中的“收鬼”说非同一般。

以“收次”为第一阶段，整个开光仪式都没有溪水下游一方的上井参加，这与他们在庙中无“份”是完全一致的。村长还告诉我，在分家单过的儿子家中不必“收次”，因为他们的家里还没有设祖先牌位，其父母家可代表他们家接受这个清除鬼魅的法术。对于家户的概念和两聚落有分有合的联村概念，“收次”表达了非常明确的认识。

于“收次”之后，“本境庙”中也要举行清除鬼魅的法术，主要举动是将4炉炭火烧起来，放在殿中地面上，再将供神的香炉拿到炭火之上绕一绕，这叫“炼火净炉”。道士还要吹响法螺（“龙角”），念经。意思是告诉诸位“菩萨”（萧公大王等），“庙已经干净，你可以来了”。至早晨5时，正式为庙开光，在上香和道士念经的同时，特别请回在丽水居住的塑造本庙神像的师傅，由他来把菩萨的眼睛用毛笔再点一点。

开光之后，7至8时，有为建庙作贡献人家的集体聚餐和领取礼品的活动。礼品经“修庙协会”研究，定为马灯一盏，用红漆在灯座上写“开光大吉”等字。因山区有时会断电，使用煤油的马灯用处很大。聚餐所用的米、豆腐、蔬菜和油，都是各家自愿提供的，而造庙协会的主要领导人物提供的更多一些。

下午3时，在请来的戏班吃过午饭以后，举行抬菩萨巡游的仪式。菩萨坐在由两人抬着的竹椅上。巡游路线是：庙——黄桂村口晒谷场——溪水上两村之间的横塘桥——横塘村口的公义祠堂（“公义所”）。菩萨最后被抬进公义祠堂的大礼堂内，置于礼堂北门口内，面朝南面的戏台。戏班在抬菩萨时也参加进来，主要是当菩萨落座礼堂时上演“跳八仙”的节目。这次跳的是“小八仙”，9个演员，若要跳大八仙，则需要24个演员。除此之外，戏班尚有12个人扮成文官、武将、掌扇者、士兵等，一直在巡游过程中走在队伍的前面。

巡游结束，即是演戏的开始。这次共演戏3天，上演的是婺剧，有《观音送子》、《薛平贵回窑》、《桑园会》和《回龙阁》等。演薛平贵的演员那天患病，因肚子疼中途退场，当时台下就有人开玩笑，说是菩萨不满意才让他肚子疼。

黄桂庙开光本身和从1975年开始的修庙过程，调动了黄桂和横塘两村几乎家家户户的力量，或出钱、物，或出人力，都被记载在庙中悬挂村墙上的“功缘簿”上。不难想见，这个庙会仪式给予村民的影响是巨大的，特别是对于他们的地域社会组织观念方面。

生活空间的象征

不同姓氏人口组成的村落或者村落联合体，一般都特别重视庙会仪式活动的举办，下面将对两个个案情况给予描述。首先是洲头村“三港王”庙会。此村属于丽水市青田县温溪镇，地处瓯江北岸边上。全村370户，1800人，有10多个姓氏，以陈、尹、郭、徐几姓为多。村民在1950年以前，除种田外还以撑船运输为业，有140余只船。郭姓等大户曾有祠堂，但全村性仪式活动是一年一度的抬三港王菩萨出巡并结合舞龙，而且是参加进跨村联合的行动。传说三港王在成神之前，是放排人，籍贯在温州瑞安县高楼村，他在运输木头出山的劳作中，待人善良，特别是从来不在江流上大小便，所以受到人们尊重，死后被敬为运输户的祖师爷。每年正月初八，洲头村人要靠近东边邻村尹山头村的三港王庙请出菩萨，抬到本村巡游。过6天，尹山头村在正月十四元宵节前夕也要举行同样仪式。两次抬菩萨都有舞龙相伴，洲头村人的说法是所舞布龙代表着“娘娘”，因为布龙平时存放在洲头村口的“太阳宫”娘娘殿里。尹山头村由三个聚落组成：尹山头、学诗村和神道门，他们轮流负责抬菩萨，每三年轮一次。在抬菩萨的同时，洲头村和尹山头三村都还要负责在三港王庙中作戏。在调查中我们见到三港王庙殿两侧竖立着仪仗道具多种：龙头、佛手、戟、斧、刀、钺、枪、锤、棍等两组，大纨扇一对，銮驾（神轿）一台，“萧静”、“迴避”、“循迴”、“出巡”木牌两组，扛锣一对等，完全仿照古代上层官吏出巡时所用。三港王神像分两尊，一前一后坐于神龛内，因大小相同，平时看不见后面的一尊，只有将前面一尊抬出巡游时才能看见后面一尊。被抬的菩萨为木制，手脚关节都可以动。

组成巡游仪式队伍的表演和节目按下列顺序排列：①鸣锣开道、②发炮（燃放“三步雷”，即火銃）、③20面旗帜（由小鬼抬）、④两组木牌共八面、⑤两列兵器仗、⑥高灯笼两只，写有“三港圣王游春”、⑦元帅竹椅、⑧“扮七星”数组、⑨銮驾和“将扇”（纨扇）、⑩送菩萨的龙灯。此外，在銮驾前后各有一支乐队，由鼓、锣、钹等响器和哨呐、胡琴、横箫（笛）等乐器组成。其中所谓扮七星是由7人表演的士兵队伍，1人执刀，谓“开路先锋”，6人执钺。扮七星的表演者到村庄时绝不能说话。每一组叫一“堂”，一般有七、八堂以上，是由各家户出资租服装道具请人表演的，是向神还愿的表示，当队伍进入村庄时会受到迎接。洲头村一般在村边

操场、娘娘庙和郭家大院后门外等几个地点摆放供桌,放猪头、鸡、鱼、糕点、水果等,以示迎神。扮演小鬼的人可以拿起桔子、橄榄等来吃,他们和抬菩萨的人等还可以得到叫做“香金”的红包。由一位先生代表送香金的家户在轿前敬告神明,称:某村某人送香金多少,求三港圣王保护他们一家。

在两次巡游之间,舞龙活动始终不断,但地点却按期规定,要走遍附近40多村,每村出一条龙,各由七、八人表演,规模很大。巡游和舞龙属于村落间联合行动,后者的活动范围更广,这与洲头村附近村民在日常运输劳作中广泛接触外界社会的情况相一致。从村落内部来说,家户参与的程度与其经济实力有关。三港王庙会安排在正月举行,正是农闲和其他地方也在过年的时候,使得村庄之间相互联络和配合都十分方便。

第二个案例是景宁畲族自治县大漈乡西岸底村所举行的“七堡献猪”仪式。西岸底村与其他六村,合称“七堡”,共居住于一个比较狭小的盆地当中,而以西岸底村为中心村落。每年七月初七,七堡的村民都来西岸底村,到“马仙宫”前举行敬神献祭活动,祈祷人畜平安、五谷丰登和天下太平。在七月初七之前,已先有迎神和演戏两项活动,活动时间是由道士在马仙娘娘神龛前,通过“抛阴阳”(抛两只铜杯)来占卜决定的,通常是在七月初七之前一周左右。所谓迎神,是指将供奉在村南时思寺内据说与马仙娘结为姐妹的女神,迎到马仙宫作客看戏,但也有巡视村庄的意思。演戏是请县里的戏班表演七天七夜,白天在马仙宫,晚上在邻近的胡桥村。

第七天晚上,演戏最后结束,各村观众都赶回家中把自家养大的猪杀掉,准备第二天献祭给马仙宫。猪刮白洗净,绑在一架由两人抬的木架上,细心聆听马仙宫那边的动静。因庙中还事先准备有一只猪,尚未宰杀。所以在第二天早上卯时,当马仙宫方向传来杀猪的尖叫声时,年轻力壮的男子就立即抬起自家的“猪架”向马仙宫奔跑过去。很快,庙前的田垌上,到处是人们争先恐后地跑,都想第一个向娘娘献猪,比赛气氛异常热烈。猪架被按到达的先后,整齐地排列在宫门前,门口中间放的是最先抬到的猪,叫“首猪”。然后要由被众人推举的“董事”们对这些猪进行评比。最大的猪被誉为“驮猪”,最小的猪被誉为“昌猪”,养这两只猪的家户,都会受到赞扬,因为昌猪虽然小,但养主也应受到鼓励,使他明年能养起大猪。首、驮、昌三猪被披红挂彩,乡民们先将马仙娘的妹妹送回时思寺,然后再由乐队伴奏将中选

的三只猪送回养主家中。

天大亮时,已有许多远近亲眷来到大漈,多数是住于高山上的客人,进门时先递给主人一个红包。金额不等,主人都高兴地接受,并请客人吃“杀猪福”(以猪肉烧菜干为主菜的宴席)。宴席散时,主人已经视红包内金额大小,按市价把猪肉一份份准备好,依次送给客人带走,当地人称为“散席”。大漈乡地处深山,七堡献猪是庙会和集市融为一体的一个节日活动,其组成形式对于我们理解当地以及其他地方的庙会仪式可能有一定的认识价值。^①

庙会仪式在各个地方都关系到人们对生存于其间的自然环境和社会状况的理解,因此这类仪式样式上比较丰富,往往有一些自身的特点,这是它不同于祠堂仪式的地方。以所祭祀的神明来说,其被不同村落所选择可能都有一定的历史原因。黄桂、横塘的萧公大王信仰不知是否受到外来户迁人的影响,关于黄桂殿最初修建的传说虽然不能作为实在的证据,但在村民精神中是关于村落形成和发展历史的某种特别的“记忆”。据老人讲,萧公大王的神庙原在温州。有个从温州来的黄桂村的担夫,挑着糖担,到这里就担不动了。担夫后来知道是萧公大王随他而来,想在此地落下脚。担夫与村里族长商量,决定造“本境庙”以供奉萧公大王。第二天担夫就觉得担子变轻了。此传说与横塘村晚于黄桂村的历史有关。据访谈,横塘不足60户人中,大部分都是清末以后因做工来此而落户,他们需要与原来黄桂村的畲族居民结成友好关系。萧公大王庙正可以成为他们联合的象征。而且黄桂庙的庙会一定意义上还是两村与上井村对峙的表现。在调查中,我发现上井村人对于“土改”时期失去一些田地给了黄桂和横塘,现在谈起来依然有些想法;反过来,靠山的两村对于他们的山林划给上井也有所感慨。此外,庙宇开光时有“收鬼”仪式,这与山区自然环境恶劣,人容易生病的生存状况也可能有关系。

总之,庙会仪式的主题、日期规定、各种节目的安排等,由于和村民的历史记忆、环境认知相关,因而都对于增强村落自我或村落联合体的意识具有特别意义。家户、聚落或村落之间,经庙会仪式而发生密切的互动关系,并共认一些道德伦理规范,这是大部分庙会仪式所造成的实际效果。

^① 参见沈毅、刘一文《景宁大漈的抢猪节》,载《浙江民俗大观》,当代中国出版社1998年版。

仪式组织者和村落权威

庙会仪式在各个村庄是互相衬托和对比的,这是观察庙会的另一个重要视角。作为村落或联村集体力量的表达,庙会既团结群体自身和防止力量的分散,也同时对外界显示自己的力量和形象。因此,仪式组织者便成为地域内被人特别注意的人物。所谓“宁带千军,不领一会”,是说庙会组织者必须有比常人更大的本领和威信,也就是说村民往往通过庙会来认识这些人的能力和人格力量。但庙会组织者与实际日常生活中的村落权威是怎样一种关系,是比较一致还是互相分离,这是一个值得关心的问题。

这里仅就上井三个自然村和蓬溪三个行政村所了解的一些事实加以对照。在上井行政村,1950年以后行政力量得以加强,村民们更关心的是由谁来担任与上级政权相衔接的村中领导。直至80年代中期以前,上井三村的大事情,如建粮库、学校等,都是由这些人为主的班子集体商量和决定的。不过,在1989年,由于横塘的余砭生“承包”建设“横塘桥”,这也属于整个上井村的公益事业,开始显示出非正式干部在村里的重要作用。

我们可以称余砭生这样的人为村中“非正式权威”或“民间权威”。他们不是村党支部和村委会中的正式成员,但却能够在调解民间纠纷、组织村民集体参加公益事业时发挥实际领导作用。余砭生,52岁,初中文化。1962年起当过大队粮库保管员和小队记账员,但在1968年因父亲解放前做过保长而被撤掉。1970年至1979年当小队的现金保管并负责推广农业技术。为造自家房子,1980年他辞去这两个任务。之后,协助过大队制定承包合同,做过两任镇人民代表。在整个上井村,人们都认为他是热心为大家办事的人。在横塘,如果哪家里发生了矛盾,会找他来给予评断。本人就遇上他正为章增福老人的赡养问题做其儿女的工作,在完成造横塘桥的任务之后,他又为加宽出入横塘的道路和重修“公义所”(公义祠堂)筹积资金和担任指挥,并且大功告成。

在余砭生看来,重修黄桂庙也和上述事情一样,都需要有一颗为集体做贡献的“红心”。他作为“黄桂庙造庙协会”的第二把手,担负起召开会议进行讨论、组织按期施工和分配任务、在现场记工时等职责。由于第一把手吕子生主要时间在丽水做生意,所以从1995年开工到1998年庙建成开光,余砭生4年当中是为修庙投入精力最多的人。他手

上有一个笔记本,记有筹备开光仪式的会议决定、人员分工等内容,还有一本“黄桂庙塑佛助援”簿。余砭生善于调动各种人的积极性,根据每个人的特长分配给他们任务,也注意协调和村党支部与村民委员会的关系。在承包修横塘桥时,资金主要依靠镇里农业机械站拨款,又从大队得到不足部分。由于和施工者发生合同纠纷,桥梁造好后,道路部分没有完工。正在为难时,他利用自己在台湾叔伯兄弟的关系,得到七千元,用其中三千元铺了路,用四千元修缮了公义所。

吕子生,40多岁,原住横塘,因妻子胡彩娟是上井人,所以他也迁了过去。由于他在丽水碧湖镇做过烧窑工,也到过广州打工,所以比较见多识广,现做批发香蕉生意。1994年初,他向黄桂的年轻人雷章贵等建议把庙修起来,认为这可以让菩萨保佑大家。一年后他又动员余砭生参加修庙,于是从秋天起两个村便联合起来,勘测和挖好墙基,1996年5月房子被盖好,1997年秋后神像被塑好。累积所用资金一万元,包括对出工者不发工资的计算(每出1天工算出钱15元)。吕子生虽然在外做生意,但是对村里加宽道路等事情仍很热心。1998年8月,我与他在丽水见面时,他表示说,等忙过这个夏天后,要回村里解决上井某些家户不肯拆去栏舍而妨碍修路的问题。他相信,因为自己同时是横塘、上井两村的人,所以说说话比余砭生有利。从目前几年上井村发生的这些事情来看,庙会组织者与日常民间权威,在这个村可以说是一体的。但也要看到另外一些情况,如有的人虽然在修庙和开光仪式中发挥了很大作用,却不愿意在协会中承当名义,这与其在村中的位置和余、吕两人不同有关。

再来看蓬溪村。村里历史上曾出现远近闻名的民间士绅,现在村里老人们讲起来,还为之感到骄傲。清末咸丰光绪年间,蓬溪有一位不曾进入仕途但很有学问的人,大家称之为“八崇公”。其家财富有,现在还保留着他当年住过的讲究的宅院。他的威信很高,远近许多村庄如发生出现纠纷都愿意请他前去解决。其所以如此,当然是由于他办事公道,但另一个原因在于他的经济实力。咸丰三年,他放三百担谷赈济灾民,后又出资修复被台风摧毁的温州明伦堂。他还许多地方修建桥梁。实力方面还表现在田产征得多且分布很广,特别注意在田边铺好石卵路使干活人行走方便,至今还可以在那些田边发现一些写有“川”字的方石,川字是取自他的另外名号“谢二川”。但是,我们没听到他在修庙或参与庙会方面的故事,究其原因,最大可能是当时的

官方态度对他很有影响。例如光绪年间孙同元撰《永嘉见闻录》卷下19页就批评,民间在瘟疫流行时建道扬做佛事,设大纸船焚之,“飘入海中,不知所往,群以为瘟鬼送去,疾可痊愈,而所费已数百贯矣!”八崇公当时与温州名儒多有交往,自己晚年也写成几种书,如《音求字》、《瓯江反切》、《俎头杂集》,他当然会对官方态度予以认同。

八崇公后代,特别是长子长孙一脉后来又出现几位受村民尊敬的人物,其曾孙谢寿田在文学、医学方面有成就,特别热心为村民看病。村里发现纠纷也都由他处理,让人心服口服。据说当年在老崇祠演戏时,只要他的拐杖往台口一放,乱哄哄的人群立即便安静下来。他的玄孙谢庆湖,现在73岁,仍继承家风为村里人免费治病,在村中也有一定威信,但由于其阶级出身成份,在村政系统中不曾有过位置。

蓬溪村经“土改”以后,能够实际干预三个行政村公共事务的人物都属于村政系统。在他们领导下,近年在村南建起了新街房屋,完成了田地和山林承包到户的任务等,在传统文化方面,为使本村成为旅游点,也对一些祠堂、老宅等注意加以保护,不过并不直接出资进行祠堂或庙宇的修复。至今,除了祠堂于过年时“作戏”以外,蓬溪村并没有恢复其他的传统集体仪式活动。这些情况,自然就在一定程

度上减少了民间权威人物表现自己的机会。

村里一些人的文化程度较高,特别是在一些年纪大的人当中有一些从教师、干部岗位上退休下来的人。他们平时比较关心村里的急难问题。如谢选淳和谢岩龙都是退休教师,他们两个经常一起谈论村里大事。谢选淳近年为老干部、残废军人和军烈属的待遇、加强对计划生育工作的监管、克服本村山洪隐患等问题,多次向县、市各级领导部门提上建议书,有些已得到答复或被采纳。此外,他也应村里人请求,为他们的打官司代写诉状。但是,我们看到这些老人的办事方式主要是个人行为,他们没有考虑过通过组织村民的力量来兴办一些公益事业。他们和丽水市上井村的民间权威不同,是更多地运作在担任公职期间所熟悉的反映问题的方式,来为自己的村民群众说话。

作为家族村落,蓬溪村历史上基本上是祠堂文化与庙会文化并重,而在举办庙会仪式方面,所积累的传统不如那些变动较大和人口成分多样的村落,这可能有一定意义上影响到村落集体和个人日常行为的方式。但是,就了解民众对于权威认同的价值观念来说,除了观察节日的仪式和庆典之外,日常生活中的事件及人际交往传统习惯也应该作为重要的研究对象。

(上接第62页)

年的长发。进入现代社会之后,男短女长的性别象征在已成惯例的基础上受到冲击,而且以女性的变化最为突出。在20世纪初以前的历史中,女人随意剪掉自己的头发还是不能想象的;20年代开始,短发开始代表独立与革命;自此,女性的头发或长或短,或追随明星的“摩登”,或彰显“女权”的理念,或讲求自然滑顺,或崇尚精致细腻的结构与艺术感。至20世纪末,剪发、烫发、染发,甚至植发,各种流行元素,不同的创意组合,已经成为人们,无论男人和女人,借以表达自己内心世界的经常性手段。可是无论短发如何花样翻新,在最需要展示女性魅力的场合里,长头发总是倍受欢迎。男人短发的干练和老成也是他们无声的语言。然而也常有一些具有反文化倾向的男青年,故意“反其道而行

之”,让自己的头发长可及肩或梳出怪异的形状。如果这种“出格”的情况是艺术家所为,人们有时倒觉得正常,因为他们的思路、他们的生活方式、他们的浪漫与激情与其他人不一样;如果只是一个平常人,但发式却很新奇大胆的“反潮流”,人们就会以文化异常评价之。总之,任何一个社会都会以自己的标准界定发型的文化归属,以至界定发型本主的文化倾向。

世界全球化的进程与多元化的进程齐头并进,人们对身边的人梳什么发型已经宽容了许多,但这并不妨碍头发作为象征依旧无声地传递着文化的信息。人们对头发的审美还多少保留了原始的遗迹,秀发的魅力和魔力仍然并存。头发是人的第二张脸。我们在欣赏它们的同时,亦可以读出许许多多。