

## 村落廟會傳說的情境分析

◎ 岳永逸

作為與神話、民間故事相並列的三大重要的口頭散文敘事，傳說因其自身獨特的歷史性、真實性、解釋性、文學性、文化性一直是民俗學的重要研究領域，歷來國內外的民俗學者不論從事甚麼樣的專項研究，多少都會把目光投向這一領域，至少在自己的研究中，會頻率較高地使用與自己研究有關的傳說。實際上，經過眾多學者的努力，在今天，傳說學已經成為民俗學一門有自己研究對象、研究方法的重要的分支學科，並有了不少十分有意義的理論探討和專著，如柳田國男的《傳說論》、顧頡剛對孟姜女傳說的經典研究、程薈的《中國民間傳說》等<sup>1</sup>。同樣，作為民眾信仰生活、物質生活一個不可缺失的部分，廟會也被民俗學、歷史學、人類學、社會學、宗教學等多學科學者所重視，雖是研究領域中的一個古老的主題，卻時有振奮人心的給人啟迪的新著，如新近出版的《狂歡與日常》<sup>2</sup>。自費孝通的《江村經濟》問世以來，村落長期以來都是中國社會人類學者研究的單元，本土人類學也因此成為一門世界性的學問，後續之作接踵而來，解放前的有林耀華的《義序的宗族研究》、《金翼》、楊懋春的《一個中國村莊》。改革開放，村落研究有了新的突破，這可以王銘銘的《村落視野中的文化與權力——閩台三村五論》、莊孔韶的《銀翅》等一系列著作為代表。雖然存在多種爭議和責難，但數代中國人類學者在他們自己的研究中依然建立了「小地方，大社會」這一理論模型。隨著學科之間的交流，在民俗學領域內，近年來，不少學者也致力於把民俗中的「民」與「俗」結合起來，將俗還之於民，在民那裏以主位的方法來研究俗<sup>3</sup>，這樣，以民為主體的村落作為「民俗傳承的生活空間」引起了民俗學者的重視，回歸到民俗學者的視野，劉鐵梁曾精闢地指出<sup>4</sup>：

之所以強調村落，首先是考慮它是中國農村廣闊地域上和歷史漸變中的一種實際存在的最穩定的時空坐落。其次，是基於「民俗傳承」的概念，把它看作是緊密結合的小群體，也是在其內部互動中構成的一個個有活力的傳承文化和發揮功能的有機體。再次，在村落中觀察到的民俗文化事象，就某一類別的民俗而言（如同民俗學概論書當中所劃分的那樣），必然具有時空的限制意義，因而有助於我們避免急於概括某類民俗的內涵、結構、功能、演進規律等。民俗學在歷史上形成了對本民族傳統給予解說的學術傾向，但我們民族深厚和豐富的傳統卻是因時因地而異的，我們在把握共性的探索道路上，也許還要首先建設好村落或其他時空單位個案調查的堅實基礎，需要走一段艱苦的路程。

將傳說與其流傳地聯繫起來考察是傳說研究一貫的傳統，也是自然而然的事情。骨子裏是歷史學家的顧頡剛<sup>5</sup>對孟姜女傳說的研究在其成果一發表時就讓劉復「佩服得五體投地」，但顧頡剛的終極目的是要為他的「古史是層累地造成的，發生的次序和排列的系統恰是一個反背」之史學觀添磚加瓦，「為研究古史方法學舉一個旁的例」，「研究了民俗學去認識傳說

中古史的意義」<sup>6</sup>，因此通過自己在典籍和當時民間收集到的眾多孟姜女傳說的異文，顧頡剛在對這些撲朔迷離的材料進行抽絲剝繭式追根溯源的同時也列出了其地理分布。與顧頡剛對傳說的研究幾乎是在書齋中完成不同，功能人類學的鼻祖馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski）比較長時間地逗留在梅蘭尼西亞後，研究了當地土著傳說（利薄窩過），指出：傳說與當地人的童話（庫夸乃布）、神話（里留）之不同在於傳說無一定的講述季節，無固定的講述形式，無表演性，也沒有巫術作用，通常是長者在出外航行、遠行、年輕人對新奇事物發問時講述傳說。傳說在這裏是部落對其生活的集體記憶，對部落生活具有極強的激勵作用，是增強部落凝聚力的一種機制，因此傳說與童話、神話一樣是在梅蘭尼西亞人的「生活裏面」<sup>7</sup>。相類似馬林諾夫斯基的研究，劉曉春、龐建春都在自己比較堅實的田野作業的基礎上，將其關注的傳說放在民眾的生活世界中來考察、理解、分析<sup>8</sup>。長期致力於識寶傳說研究的程薈不僅僅對識寶型傳說進行歷時性的梳理，而且將眼界放開，將此類傳說放在地域之間的文化衝突的背景下進行共時性的研究，指出地域封閉與闖入者之間的關係<sup>9</sup>。

同樣，在民俗學領域，除了更多的對廟會事項本身的調查和描述，將廟會置於其發生的文化場域，尤其是村落，是今天廟會研究的一個主導方向。廟會作為村落生活的「公共空間」已經廣泛的引起研究者的注意和重視<sup>10</sup>。

本文討論的是與傳說、廟會、村落三個研究領域都相關聯的問題——村落廟會傳說，要關注的是與廟會相關聯的傳說，並將這些廟會傳說放到村落這個實體性的民俗傳承的生活空間中，分析這些村落廟會傳說作為民眾口頭傳承下來的群體記憶和敘事反映了民眾怎樣的心理和它們在村落生活中的意義。

很明顯，廟會傳說只是傳說中的一個類別，如果再考慮到其地方性，也就不難理解以往國內學者的研究一般都將這類傳說歸於地方風物傳說的之中<sup>11</sup>。但村落廟會傳說與一般意義上的地方風物傳說有著明顯的不同，它有著自己鮮明的特徵和內涵。而且，因為廟會作為人們一種周期性生活形式一直處於延續狀態，使村落廟會傳說一直都有一種比較自然的講述場景，不需要他者更多的人為地激發<sup>12</sup>。

一般的廟會儀式存在主要的儀式結構（dominant ritual structure）和變化的儀式結構兩種結構，前者包括空間（space）、時間（time）、物體（object）、言語（words）和行動（acts）這五個必有的儀式因素，後者包括慶典的參加者對五個規定的儀式因素的不同的反應<sup>13</sup>。因此，廟會通常都是廟宇建築、所供神靈、信眾、廟戲及廟市等質素的綜合敘事。村落廟會傳說也就有這些相應的類別，但總體而言，關於廟戲和廟市的傳說要相應的少些。本文無意對這所有的村落廟會傳說進行探討和分析，主要探討依水修建的廟宇的傳說、廟會組織權歸屬的傳說以及廟會戒規的傳說、與大歷史書寫相關的廟會傳說和綜合型的廟會傳說，並分析這些傳說與村落生活、生活史之間的關係，即把廟會傳說放在村落生活的場域之中，進行情境分析。

### 一 依水修建的廟宇的傳說：人們生存臨界狀態的應急反應

江西省于都縣石灶村排上組的黃屋乾真君廟，又名萬壽宮和妙濟仙宮，有數百年的歷史，主祀神是許真君。雖然這個廟宇後來在當地成了一個很大的廟宇，但最初它卻僅僅是一個在水邊供奉木頭的所在。傳說很早的時候，該村的一伙放牛娃在廟旁的小河玩水時，拾到一根木

頭，就玩笑式地把它放在河邊的小山坡供奉了起來。沒想到的是，後來真的有人朝拜許願，居然靈驗，於是人們才蓋了一座小廟。<sup>14</sup>

其他地方靠水修建的廟宇往往有著相類似的傳說。

關於遼寧省北寧市常興殿鎮醫巫閭山青岩寺的最初修建，有這樣的傳說：有一年南海發大水，淹了閭山下的田舍，人們紛紛逃到青岩山避難。可是，水仍然愈來愈大，在山上驚慌失措的人忽然看見遠處一個白點漂浮過來，漂到青岩山時就停住不動了，水也跟著退了下去。人們到山腳下一看，當初看見的那白點是一尊坐在蓮花座上的觀音老母石像。大家知道這是觀音來救被水圍困的人們，就商議先請觀音住在青岩山的石洞裏。可是把老母往石洞裏抬時，洞口小了些，怎麼也不能把石像抬進去。這時，抬石像的人中，就有人順口說了一句：「老母要是把頭歪一歪，不就進來了嗎？」沒想到老母的脖子真的就歪了。等人們把石像請進洞裏，就只顧拜謝老母的退水之恩，卻忘記把老母的脖子正過來。從此，老母的脖子就這樣歪著了，歪脖老母的名字也就由此而來。<sup>15</sup>

在江蘇、安徽南部及湖南、江西一帶建有許多楊泗廟，祭祀水神楊泗<sup>16</sup>。高淳縣丹湖鄉梅家村修建楊泗廟是因為梅祿剛祖父的一段巧遇：他祖父有一次在湖上撈水草，無意中竟撈到一尊木菩薩。當時，他祖父正因賭博輸了錢，就對菩薩許願說：菩薩呀，菩薩，你若能保我贏錢，我就帶你回去建個廟！當天他又進了賭場，果真時來運轉，贏了一大筆錢。他把菩薩帶回了梅村，卻並沒有供奉起來，而是將木菩薩扔在了自家的草垛旁。入夜後，鄉民遠遠的就看見他家草垛一片紅光，以為發生了火災，尋過來時，紅光卻消失了，只看見了那尊菩薩。梅祿剛的祖父這才相信是木菩薩在顯靈，要他實現自己的諾言，於是他祖父就要在村中為這尊木菩薩建廟。但是，有的村民認為這尊菩薩的來路不明，就堅決反對並刁難說：某家的孩子病了，若菩薩能保佑這孩子康復，才能建廟。這尊菩薩遂被送到了這個生病的孩子家中，不久這孩子就康復了。面對事實，村民不再有任何疑議，就合伙在水邊修了這座廟。這個木菩薩就是楊泗，因此小廟就被稱作楊泗廟。<sup>17</sup>

廣東梅縣松源鎮的龍源宮坐落在松源鎮元岭小山丘的虎形北端，宮前有一條由蕉岭縣流來的小河。關於這個宮的修建，當地人有這樣的傳說：象洞的龍源宮的香火十分旺盛，附近的人都知道龍源公王的靈驗。一次，象洞的公王神像被洪水沖到了松源，捕魚的廖氏見水潭中有神像洄游不走，就將之打撈起來，放在了河岸的岩石之下。附近村民有些小孩肚痛發熱，其母親就到石岩下，給神像燒香，沒想到這些孩子的疾病都痊癒了，神像的靈驗吸引了大批的信眾來此敬拜。後來，松源的人才探知這是象洞龍源宮的龍源公王，想把它送還象洞，沒想到神像根本無法搬動，於是村民順從神意，捐資修建了松源的龍源宮。<sup>18</sup>

江西會昌縣城西郊富尾村的翠竹祠供奉的是「賴公元帥」。傳聞在明成化年間，一天湘江洪水暴漲，城郊富尾村有一姓金的人夜間在江邊捕魚，忽然看見一根木頭漂來，而且正好漂進網中。金某順手將此木拋到激流之中，但此木居然不漂走，而且再次進入他的魚網中，如此一連數次。金某非常奇怪，仔細一看，才發現這塊木頭形狀奇特，而且芳香撲鼻，於是這個金姓漁夫把這塊木頭帶回家中。當晚，他做了一夢。夢中，一位神靈將自己的身世告訴了他。這位神靈說自己姓賴，是楚人，晉朝棲隱祁山，宗老子之道，習得飛升變化之術，一開始叫元帥，晉朝時稱為嘉應侯，後來又叫四海靈應王。金姓漁夫遂相信他帶回家的那塊木頭就是這位神靈的化身，就請工匠按夢中神靈的形貌雕成神像。這事驚動當時的知縣梁潛，專門為之在富尾村修建了廟宇，並題額「賴公祠」，後來因為祠四周都是翠竹，遂改稱翠竹

從這些依水修建的村落廟宇傳說可以看出其中共有的四個質素：水、水面漂浮（來）的異物、處於生存窘境的人、該異物的靈驗。普羅普（V. IA. Propp）從一百個俄羅斯民間故事中提煉出三十一種功能這一經典研究表明：故事的內容是可以置換的，但置換必須服從規則<sup>20</sup>。同樣，在這些依水修建的村落廟宇傳說中，它的四個質素可以有著無窮盡的內容。

水有海水、江水、河水、湖水、溪水的不同，有洪水、常態之水的差異。水既是人類的生命之源，同時又是人類最大的災難之源，《聖經》中的諾亞方舟、中國古代包括鯀禹治水在內的洪水神話都映證了後者。人類生來就對水有著愛恨夾雜的複雜心態，水在這類傳說中作為一個基本質素頻頻出現，也表達了人們這種複雜心態，因為不光是遠古神話中的洪水，日常生活中的平靜之水，尤其是死水，也是相當容易給人帶來疾病、瘟疫、貧窮等災難的。這些傳說中，人們生存的緊張狀態多少都與水有些關聯。對於那些靠水而居，終日都得與水打交道的人們，村子中的水口是他們時刻注目的焦點，因為異物——他者的入侵可能正是從這裏而來。因此，水在這些傳說中既象徵惡，同時它又是後來的善的載體。

水面漂浮（來）的異物有木頭、木雕的菩薩像、石雕的菩薩像以及其他質地的菩薩像等異文。這些異物——陌生、神秘的他者——地進入，人們既敬又畏。敬和畏兩種心態使它們的形象在人們心目中在「神」與「鬼」之間不停地轉換，因此，傳說中往往出現村子中的其他人不讓供奉這些異物的情形，通常是在有了靈跡之後，這些異物才得到群體性的供奉。敬與畏也直接促使人們把這些異物供奉起來，能降福施恩更好，至少不作亂，為害鄉間，因為它們隨水而來，水本身就有兩面性，很難斷定這些異物自身屬性。這樣，這些異物施恩型的靈驗自然成了修廟傳說中的第三個基本質素。

水、水面漂浮（來）的異物、異物的靈驗三個質素出現的場域是人們（群體或個體）處於一種臨界位置、一種生存的緊張狀態、一種生存空間的緊張感，即這類故事中的又一個質素——處於生存窘境的人，如被圍困在鋪天蓋地的洪水中驚慌失措以致絕望的人群、賭博輸了錢、小孩有病、捕魚——在一種不可知的狀態下捕撈維持生存的食物等。這些處於臨界狀態的人，成了異物——村落將來被供奉的神——與村落之間的中介。一開始，村落中的其他人對這些處於臨界狀態的人及其所帶回的異物都持一種懷疑和觀望的態度，由於水面漂浮的異物毫無例外地使這些處於臨界位置、緊張狀態的人們化險為夷、出現轉機，這些靈驗的異物才因此得到村落中更多人的回報——為之修廟並長年供奉。在此過程中，臨界狀態的人和異物互通有無，具有了相似的屬性，這些處於臨界狀態的人後來因為異物的靈跡也通常在村落生活中擁有了他人所沒有的象徵性資本，有的成為守廟人，有的就直接成為神靈的代言人，有的對廟會有著相當多的權力。很顯然。如果經常有陌生的異物進入村落，會時常從心理上打破人們生活狀態的平衡，村落中的人們期望這些廟宇的修建和所供奉的神靈能鎮住有可能再帶來陌生的他者的水口（常常也是村口），守護整個村莊，因此廟宇的修建的地點也就多選擇在了異物最先出現的岸邊。這樣在水口建廟也就成了靠水而居的村落空間布局的一種常態，它蘊涵了村民對自己生存空間的想像和有意識的建構。

無論是象台頭、澗溝村<sup>21</sup>、曹莊<sup>22</sup>這樣普通的北方村莊，還是江村、溪村<sup>23</sup>、富東村<sup>24</sup>這樣典型的南方村莊，與祠堂一般在村子的中心或者是靠近中心的位置不同，一般村落的廟宇都在村落的外圍，形成護衛村落的屏障<sup>25</sup>。如果說，在村子中央矗立的祠堂象一面旗幟回答的是村民「我是誰」、「我從哪裏來」這類基本的哲學命題，那麼村落四圍的廟宇則是對自己的身份一定程度的確認之後，村民在對自己的身份進行保護、鞏固的象徵性想像後對其生活空

間建構的結果。當然，隨著時間的發展，並不是所有村落的祠堂和廟宇建築在村落的空間布局上都經緯分明，事實上在一些具體的村落中，存在著祠堂和廟宇的融和，即因種種原因人們將祠祭和廟祭結合在一起，如在蘭州西南約八十公里的大、小川，當地人在1980年代來重新修建的孔廟就是這種情形<sup>26</sup>。

在人們的生活中，傳說是活態的，從長遠的觀點看，是處於不斷發展演變的事物，這是由於在不同的歷史時期，人們對傳說的不同態度造成的。同時，最初「有人相信」的傳說「隨著時間的演進，相信它的人就愈來愈少」的特點決定了同類傳說的可能會發生的種種變異<sup>27</sup>。由此觀之，黃屋乾真君廟的建廟傳說可能是這類傳說的後生形態，傳承人對它的真實性有了質疑<sup>28</sup>。此傳說不但十分的簡約，還有著明顯的遊戲性質：原本這類傳說中處於生存緊張狀態的成人被河邊嬉水的放牛娃置換，處於生存緊張狀態的人在此僅僅是一種敘事結構。但這則傳說同樣具備該類傳說的四個基本質素：水——河水、水廟漂浮的異物——木頭、處於生存窘境的人們、木頭的靈驗——幫助人們實現自己的願望。

這些依水修建的廟宇傳說說明村落廟宇的修建並非僅僅是人們「迷信」觀念的產物，村落廟宇的修建包含了該村落早期村民對自己生存空間、生存狀態的思考，是在危險處境中的一種應急性行為，是對自己生存空間的一種象徵性設置。從這些廟修建起，作為村民活動的公共空間，它一直都在村落生活中佔據著重要的位置。

## 二 廟會組織權歸屬的傳說：村落象徵資源的重新配置

在一個村落，新的廟宇修建好之後，雖然使村民在自己的想像性的生活空間中獲得一種心理上的安全感，但這一新生事物必然打破該村落原有的生活世界的平衡，圍繞這一象徵性資本，常常會在該村落內外造成一些或明或暗的紛爭，因此也就有了關於村落廟會組織權歸屬的傳說。

黃屋乾的真君廟後來供奉了許真君。清朝康熙年間，後來中了武進士的當地人宋應桂進京殿試時，乘船路過此廟，順便進廟燒香叩拜。沒想到矮小的廟門在他進門時將他的官帽砸落到地上。宋應桂撿起帽子祈禱說：真君老爺要是能給我換一頂官帽的話，我就把你這廟拆了，重修一座。很靈驗的是，當年宋應桂就中了武進士。回家後，他就張羅著重修廟宇，並將廟宇的位置從河邊的山坡上移到了現在的廟址。但宋應桂這次倡議修建廟宇所用的地盤是石灶村潘姓的。石灶村是一個雜姓村，潘、宋、黃姓三姓是大姓，其中黃姓人數最多，在人口上有著其他兩姓所不可比的優勢，但黃姓貧窮，另外還有劉、曾、賴、譚、范、何等小姓。對廟會的組織權的爭奪就在黃姓、潘姓和宋姓三者之間展開。黃姓的理由是，黃姓是黃屋乾的大姓，廟會的組織權當然應歸他們所有，潘姓以自己的地盤為理由，宋姓則以自己是廟宇修建的倡議者，絲毫不肯相讓。最後，還是宋應桂想出了一個看似很公平的辦法：神判——大家共同選好一個黃道吉日，規定在那天，哪姓的人先進廟，廟會就歸那姓人主持。結果，就在商定的那天，老天刮起了狂風，下起了暴雨，人們根本難以出行。宋姓和潘姓的人都不敢出門，結果只有黃姓的人冒著風雨來到了廟裏。因此，廟會的組織權就這樣歸屬了黃姓。從那時開始，一直到1949年，當地人都相信要黃姓人主持廟會是許真君的旨意，否則就不會下雨了。在黃氏宗族內部，黃屋乾的黃氏與寧都縣賴村東塘黃氏是一脈宗親，東塘黃氏有錢並相當有勢力，所以黃屋乾廟會的實際組織者和主持者並非石灶的黃氏，而是東塘黃氏。<sup>29</sup>

這個傳說表明：在一個村子內部，當一種象徵性資源得以成形並可能對村落生活發生影響時，村落中的不同姓氏之間，以及在跨村落的同一姓氏之間是怎樣在爭奪、分配、利用和佔有這一象徵性資源，從而在村落生活的新格局中維護已有的平衡。在石灶村，那以後再沒有出現因廟會組織權而產生糾紛、鬥爭的傳說本身就說明出地盤的潘姓和倡議修廟的宋姓對由黃屋乾的大姓黃姓組織真君廟會是認可的，他們完全認同並服從真君的神判。

圍繞真君廟這一象徵資源，與一開始就或多或少擁有部分象徵資本的潘姓（廟在自己的地盤）和宋姓（倡議修廟）不同，作為大姓的黃姓最初對這一象徵性資源處於「缺席」狀態，但他們在石灶村的世俗生活世界中有潘姓和宋姓無法比擬的優勢：人多，從而也就勢眾。形制規模都較大的真君廟的崛起，打破了石灶村生活以往的均衡狀態。為了使自己的姓氏在世俗生活與神聖生活所構成的村落整體性生活中獲得新的平衡，黃姓要對真君廟這一象徵資源有所分享是自然而然的事情，對廟會組織權的爭奪是一個最好的契機，是否擁有廟會的組織權就成為黃姓是否對真君廟這一象徵資源有發言權的機會。具有先天優勢的潘姓和宋姓是不甘心自動退出對廟會組織權的爭奪的，面對黃姓的爭奪，雖然他們同屬一方，但並沒有聯合起來，誰也不願公開的得罪黃姓並各自都心照不宣地明白黃姓的優勢，這樣三者勢均力敵，在僵持不下的情況下，人們就自然的讓神靈來判決。借助神靈的判決看似是十分公平的，但實際上隱藏了三方之間的妥協和退讓：同在一塊地盤上，早不見的晚見，誰也不好強求。所以，為了使該村落生活在新生事物面前達到新的平衡，石灶村的各姓氏之間在相互進行政治爭奪的同時，又相互之間暗地裏形成一種默契，該爭奪的爭奪，該妥協退讓的妥協退讓，這樣在爭奪這種「公開文本」（public transcript）和妥協退讓這種「隱藏文本」（hidden transcript）<sup>30</sup>共同協作下，以神判的形式解決了廟會組織權的歸屬問題。

但事情並未就此完結。在後來的廟會期間，對於獻地的潘姓給予了榮譽性的補償。每年在廟會開台唱戲之前，先到潘姓的眾廳去唱一段「八仙過海」的戲後，才到廟的正殿上唱一段「八仙過海」的戲，最後才到戲台上正式開始唱戲<sup>31</sup>。先到潘姓的眾廳唱戲是黃屋乾的人要替許真君感謝潘姓的列祖列宗的獻地的功德。這種村落內部不同姓氏之間資本與權力的平衡同樣是在神靈的名義下冠冕堂皇地進行的，並且由此形成了黃屋乾真君廟會特有的唱戲習俗。因此，從某種意義上，我們也可以說，那些我們習以為常的習俗可能是當地的不同群體之間的權力爭奪後重新配置的結果。

至於黃屋乾的黃氏與東塘黃氏之間的關係，以及在這場對廟會組織權的爭奪中，究竟是怎樣的一種隱藏關係，相互之間是否早有默契，從傳說本身是看不出痕跡的。但對於黃屋乾真君廟的實際組織權最終到了東塘的黃氏手中這一事實至少說明：石灶村的黃氏在爭奪真君廟會的組織權的過程中，它所依持的資本不僅因為自己是石灶村的大姓，它在開始爭奪的時就把東塘黃氏作為了自己資本的一部分，而且還是潛在的很重要的一部分資本，東塘黃氏成為石灶村黃氏這個「弱者」的「強武器」。這樣，黃姓在對石灶村的廟會組織權的爭奪中的弱勢地位僅成為一種表象、假象。而作為本身就擁有廟會象徵性資本一部分的爭奪者潘姓和宋姓這些相對強勢的群體，不會沒有意識到石灶村黃氏潛在的同盟東塘黃氏這一「強武器」。因此，在雙方之間，最終形成了這樣的一種潛文本，或者說「共謀」狀態：對潘姓和宋姓而言，廟會的組織權雖然有更多的理由應該屬於自己，但我可以拱手相讓，但你黃姓要爭才行；對黃姓而言，因為我是大姓，廟會儘管與我沒有關係，但組織權我要爭，你給我這個「名分」就行，至於我是否有能力辦好，怎麼辦好，那是另外一回事。所以，最終雙方都接受了這樣一個在外人看來有些無法理解的結果，那就是石灶村的真君廟會的組織權到了東塘黃姓的手中。而這個結果是石灶村內部爭奪的雙方都心悅誠服地接受了，並都獲得了各自的

心理滿足與平衡：在潘姓與宋姓看來，石灶村的黃氏很憋氣，沒出息，自己沒有錢，雖然有名，卻只有找外村的同宗人來組織主持廟會；而就石灶村的黃氏來說，雖然我窮，但不論怎樣，現在廟會的組織權名義上是在我的手中，我的同宗願意相幫，那說明我們黃姓人的團結；對於在公開衝突的潘姓、宋姓與黃姓之間就一直就隱藏著的有錢有勢的東塘黃氏而言，它同樣有一種自豪感和成就感，讓它高興的是，在鄰村，它擁有了一定程度上的發言權，這是很長臉的事情，從而可以在悄然無息中更增添它在賴村的象徵資本和權力。因此可以說，東塘黃氏的介入，才使石灶村圍繞真君廟這一組織權象徵資本的政治爭奪最終達到真正的平衡，四方都在圍繞真君廟會組織權的交往中保護了自己的顏面、地位，並重新獲得安全感。

有趣的是，石灶村真君廟會這一象徵資本的共享者把所有的這一切都簡單的歸結為了「真君的旨意」。這則有關真君廟會組織權的神判的傳說保留了在一個村落內部姓氏之間複雜關係的「集體記憶」，與該村落的生活史密切相關。

同類傳說在江西會昌縣城郊的富尾村翠竹祠同樣存在<sup>32</sup>。在翠竹祠，把看管翠竹祠的人叫做「廟佬子」，翠竹祠長年住有兩個廟佬子，但不是村子中所有姓氏的人都能充當這個角色，充當此角色的一般是村子中金、劉、賴三姓。如果村子中其他姓氏（有曾、饒、謝、余等姓）的人要充當廟佬子，只有在金、劉、賴三姓人沒有人願意幹的情況下才可能。對此，村民的解釋是：顯應公的神像金身是金姓人雕刻的，修建翠竹祠的地是金、劉、賴三姓人的屋基、菜地、荒地出賣或者獻出的，翠竹祠是由金、劉、賴三姓人牽頭倡議修建的。

圍繞石灶村真君廟會，還有一個反映村落之間的鬥爭的傳說<sup>33</sup>：與黃屋乾真君廟相距八十餘里遠的興國縣梅窖有曾高山道壇。相傳在民國初年的一天，黃屋乾真君廟來了幾個不三不四的人在廟門口竄來竄去。等他們走後，黃屋乾的人就發現廟裏被搞得亂七八糟，許真君塑像的內臟也被盜走了。黃屋乾的人們就議論開了，說那幾個人是曾高山道壇下來的人，他們這樣做是想破壞許真君的聲譽，讓黃屋乾的人去曾高山道壇燒香拜佛，因此應該去把那些搶走的東西要回來，或者到曾高山道壇放把火，把他們的道壇和菩薩一起燒掉。人們越說越氣憤，不多久，黃屋乾的老老少少都從四面八方趕來，聚集在一起，他們有的手拿鋤頭，有的拿著木棍，個個都高喊捉賊，一起朝曾高山道壇方向追去。到了曾高山道壇，他們毫不猶豫地就把道壇中菩薩打落在地，並且一把火燒了曾高山道壇。奇怪的是，在點燃火之後，雖下起了大雨，但火不但沒有熄滅，反而越燒越旺。於是黃屋乾的人們相信，這是許真君在顯靈，是真君讓大伙去搶去燒曾高山道壇的。對於這件事還有一種解釋是：火燒曾高山道壇是許真君與曾高山道壇的神鬥法的結果。那天，雨越下越大，火越燒越旺，結果是許真君贏了。

二十世紀末期，村子中還有不少人能講這則傳說，並且能說出部分火燒曾高山道壇參與者的姓名來。從這些村落的集體表述可知，這件發生在兩個村落之間的鬥爭的事情是真實的。這種村落之間的爭鬥與早年為爭奪真君廟廟會的組織權不同。因為生活在一個共同的地域，石灶村不同姓氏之間的人們多少都有種地緣的認同感，這使石灶村內部不同姓氏之間的政治鬥爭是在弱勢群體的強武器與強勢群體的弱武器之間展開，是在一種平和的氛圍下以公開文本和隱藏文本的多重形式進行，這種村落內部的爭奪性質早就預示著對象徵資源的爭奪會在非極端的形式下自然地達到新的平衡。與此不同，村落之間的鬥爭有著明顯的暴力傾向和殘酷性，是以「不是你死就是我活」那種勢不兩立的公開文本的方式進行，其原因就在於鬥爭的群體之間沒有任何意義上認同感和歸屬感：對鬥爭的雙方而言，他們都是對外的。雙方之間的鬥爭是因自己村所供奉的神靈而起，對自己村神靈的侵犯就是對自己村生活空間的侵犯。

在這裏，黃屋乾的人為自己的爭鬥有合理的借口，既為本村的神靈榮譽，也是為本村的榮譽而戰。在爭鬥中，因為人們相信這是為本村的神靈而戰，所以就會得到本村神靈的庇佑和保護，神靈的庇佑和保護從理念上給他們的暴行以特許證，讓他們心安理得。也因此，世俗村落之間的鬥爭（究竟因哪種原因而起，不可考）在村民的集體記憶中演化成了神靈之間的鬥爭，長此以往，人們相信這是發生在兩個地方的兩個神靈之間的鬥爭，無論是對是錯，都與暴行的實施者——人沒有任何關聯。在傳說中，世俗生活中的兩個沒有認同感的群體之間的鬥爭就這樣被對神靈的信奉給掩蓋了。

由此觀之，不同廟會傳說內涵是豐富和多樣的，它不僅僅記載著神靈的故事，廟會的演繹，也暗含了廟會所在的村落曾經發生的事件與行為，以及村落的人們——廟會時期的香客——對這些事件的記憶與解釋，尤其他們對自己生存空間的想像和維護。也可以說，廟會的傳說也是相關村落歷史或者是該廟會信眾的歷史的另一種記憶與表述。

### 三 廟會有關戒規的傳說：對村落生活狀態的調試與規訓

研究民俗的學者一直都關注傳說與民俗之間的關係，並多有研究論述。黃石的意見頗具代表性：

（一）先有一種理智風俗流行於民間，然後民眾造作一種傳說，來說明它的來源及意義。質言之，就是先有事實，後有傳說；（二）先有了一種傳說盛行於民間，深入人心，頭腦簡單的民眾信為真實，漸漸成為一種迷信，再將這種迷信表現於行為，浸假便成為風俗。質言之，就是由傳說產生民俗。

就桃花女傳說和民間婚俗之間的關係，黃石認為屬於前一種情形，即先有種種禮俗，才生出桃花女的傳說，也就是說桃花女這個傳說是為說明民間通行的婚姻禮俗而構撰出來的，且構撰者不是個人而是民眾；而在牛郎織女傳說與七夕乞巧的風俗之間，傳說與風俗的關係則屬於後者，是牛郎織女的傳說故事產生了七夕乞巧的風俗<sup>34</sup>。林忠亮進一步指出，「民俗活動產生了新的內容後，與之相應的民間傳說也會隨著民俗活動內容的改變而變化。」<sup>35</sup>就像雞與蛋誰先誰後一樣，民俗與傳說之間的先後關係是無法確證的，所有的考據都僅僅只是一種推測。但就民俗與傳說在同一空間的共生關係而言，當把傳說和與之相關的習俗聯繫起來時，卻會使我們更好的理解傳說本身和相關的習俗。

在黃屋乾的真君廟，廟會期間有其他廟會沒有的現象：允許小孩搶香客將給神靈敬現的香、蠟燭、鞭炮等，據說這是許真君所允許的。因為：據老一輩人講，自建廟開始，有廟會時，一些不太懂事的小孩以及一些家庭困難的人，眼看廟會期間有人能出售各種商品或者是賭博掙錢，而自己甚麼也沒有，就想出一個辦法，到廟門口去搶香客的香、燭、炮，然後再低價賣給攤販。對此，當然有人看不慣，於是就有人出面禁止。每次廟會時，都有幾個人手拿六尺長，一寸多寬的竹鞭，看到有搶蠟燭或者不聽勸告的人，就用竹鞭打下去，以此禁止。沒想到，有一次，一個拿竹鞭的人看到有人搶蠟燭時，就用竹鞭打下去，結果他的手再也抬不起來了。人們很奇怪，相信這是許真君在顯靈，要他不要管搶蠟燭這樣的事，於是人們也就放心大膽地搶蠟燭了，而且搶的人愈來愈多。

另外，在這裏，凡是信人，在廟會前後必須吃齋，不如此就會受到神靈的懲罰，以至於在真君廟會前的好幾天開始，石灶村附近的圩市上就沒有豬魚肉之類的東西上市。相傳有一年瑞金丁陂一台花會來黃屋乾時，在丁陂圩市上，負責放炮的人把硝放在了賣了豬肉的板上，結



果在真君廟放炮時就發生了事故，硝走火，把一個人給燒傷了。<sup>36</sup>

黃屋乾真君廟這兩個關於廟會期間禁忌的傳說分別解釋了在黃屋乾真君廟會期間，人們可以強搶香客獻給神的香、燭、炮等供品的緣由，和在廟會前附近市場沒有豬肉的原因。人們對神的敬畏和神的靈跡維持了該廟會香火的延續，並成為人們的一種行為規範。對村落生活而言，這類傳說還反應了在一個村子內部窮人和富人之間的對立和貧窮生活作為生活世界中的一極，長期存在的事實。當人們把一切行為都歸為神的旨意後，即搶獻給神靈的供品的行為不但不是褻瀆神的行為，而且還是一種娛神行為，與給神獻供品一樣，都是對神表示尊敬。這實際上是在神的名義下，在廟會這個特定的場域，村子中的人們對財富的一種適當地重新分配的方式，雖然是杯水車薪，不能從根本上解決問題，但它至少能使人獲得一種心理的平衡和虛妄的滿足，而並非廟會一種狂歡或者說無序的表徵。這說明在黃屋乾人們的觀念中，神不但保佑富人，神它也保佑窮人，窮人與富人、搶劫者和被搶劫者在神靈面前都是平等的，都有生存的權力。在真君廟會這個特定的場域，村民窮富之間的對立在一定程度上得以緩解，也使窮富作為對立的雙方都維護神靈的香火。因此，關於廟會戒規的傳說表面上說的神的靈驗，在規訓人們的行為，實際上當我們把村落生活結合起來考察時，就會明白這類傳說也表明了村民生活狀態，和在神靈的名義下，在廟會這一公共生活空間對這種有可能出現新的不平衡的生活狀態的調試。

#### 四 與大歷史（大傳統）書寫相關的廟會傳說：主流意識的滲透

在歷史的長河中，每一個置身於歷史洪流中的村落廟宇不僅僅流傳著這些地方性、地方感十分濃厚的傳說，同樣還有與宏大歷史敘事相關的傳說，大歷史書寫的大事件在這些傳說中都有影射。

閩山地區歪脖老母顯靈的傳說從古至今都流傳演化著。戰爭時代，包含民族正義的「大」傳說維護著青岩寺的香火。與日本鬼子在河北趙縣范莊不能也不敢搗毀龍牌一樣，在日偽時期，日本人的飛機同樣無法轟炸青岩寺<sup>37</sup>。當時，有兩個日本兵被閩山的抗日聯軍殺了。日本人說青岩寺有抗日聯軍的眼線，就派飛機轟炸青岩寺。青岩寺的和尚齊刷刷地跪在老母前念經，念得日本人的飛機往下一扎，就只看見一片海，一扎就只看見一片海，不能看到目標，日本鬼子的飛機就只好飛回去了。

在錫伯族人中流傳這樣的傳說<sup>38</sup>：傳聞一支錫伯族的八旗兵跟隨努爾哈赤打仗，一次被漢軍包圍，糧草斷絕。在這危機時刻，一位老奶奶背著一個皮口袋，拎著一口沙鍋出現了。老奶奶把沙鍋架在火上，從皮口袋中取去幾塊羊骨頭放在鍋裏，不多一會就熬出了一鍋羊骨湯，等士兵吃飽喝足，老奶奶連同她的東西一轉眼就不見了。但錫伯族的士兵卻因老奶奶的那鍋羊骨湯立下了赫赫戰功。這則傳說在抗美援朝時發展演化成了歪脖老母在朝鮮戰場上用相類似的方式顯靈救助志願軍。這些不同時期的流傳的關於歪脖老母顯靈的傳說使青岩寺的香火在不同時期都十分興旺。

會昌雖然地處偏僻，在近兩百年來卻一直是個不太平靜的地方。在翠竹祠，不同歷史時期就有相應的不同的顯應公顯靈的傳說。據清朝同治十一年版的《會昌縣志·卷三十一》記載，在咸豐七年四月，太平天國起義軍的數萬人從瑞金直搗會昌，漫山遍野的起義軍「圍城三匝，人多如蟻」。當時的知縣劉松屏火速告急求援。清政府除調集鄰縣兵勇救急外，還從廣東調來了潮勇五百多人。這些潮勇由魏嘉福帶領，但打出的是「賴」字旗號，稱是翠竹祠賴

侯「募之而來」的，並以此號召群眾為神參戰效力。因此，太平軍沒有能夠攻克會昌。

與在清朝統治者和太平軍的對抗中，賴侯幫助的是統治者不同，1934年10月，當紅軍在第三次攻打會昌城時，顯應公不再幫助當時的國軍，而是變相地幫助了當時國軍眼中的「赤匪」。據說，這場戰爭是彭德懷帶領工農紅軍第三軍進行的。當時，城內以維持會主席歐陽莘為首的靖衛團八個大隊和西江、洛口、白鵝、莊埠、珠蘭「五區聯防」的靖衛團共一千多人在城內企圖頑抗。當紅軍緊縮包圍圈並佔領了制高點嵐山嶺後，靖衛團慌作一團，城裏也人心惶惶。為了穩住民心軍心，就有人倡議把顯應公抬進城來並安放在了劉家祠，且大焚香火。靖衛團的頭目帶著團丁和群眾日夜跪拜，祈求顯應公保佑，還唆使了幾個「馬腳」（神童）頭裹紅巾，手執神香，在街頭上游弋，自稱是有鋼筋鐵骨、不怕刀槍的「獨腳仙師」奉賴侯福主之命前來討伐紅軍。有一天，一位獨腳仙師揮著手旗，帶領一伙靖衛團，用一只腳向南門跳去，剛一到城門邊，聽到紅軍的槍聲，不等打開城門，這位仙師就連滾帶爬地跑了回來。最後，紅軍用挖地道爆破的方法攻破了會昌城。就在城破之後，還是這些馬腳說，顯應公不願意幫靖衛團，因為它知道紅軍是有道之軍，靖衛團是無道之眾、背時之軍。<sup>39</sup>

當明了昔日的紅軍就是今天的當政者時，從這兩個傳說我們驚異地發現，民間所崇信的神靈顯應公居然一直都幫助或者說聽命於把握世俗權力的統治者。在清朝，太平軍被統治者貶斥為長毛，這也被當時相當多的民眾所認同，一直到魯迅筆下的長媽媽都是如此，而這就是當年顯應公不助太平軍的傳說講述的大背景。顯應公幫助紅軍的講述大背景是在1949年後紅軍一直被歌頌的今天。也就是說，儘管是在一個偏僻的鄉村，傳說的講述都沒有脫離相應的主流意識形態的滲透和監控。不要說由地方精英文人編寫的縣志上的記載有濃郁的霸權話語的色彩，就是當今在村民口頭流傳有關政治記憶的傳說也分明有著鮮明的官方話語的色彩。當然，或者這類似的傳說都是少數在不知不覺中受主流文化濡染的「精英人士」創作的結果，但地方上敬神的信眾就與這些傳說的流播沒有關聯？這些與大歷史相關的村落廟會傳說表明：村落生活的封閉性是相對的，大傳統與小傳統的對立也是相對的。在村落中生活的人們常常在不自覺中接受大歷史的表述及其傳播的思想意識形態，受到大歷史的潛移默化，並自覺地皈依到大歷史的敘述之中<sup>40</sup>，在大歷史的書寫框架內，講述著不違背大歷史的小社會中的群體記憶，以至於對村落社會部分的歷史經歷從「失憶」到「失語」的過程<sup>41</sup>。

## 五 綜合型的廟會傳說：村落文化的綜合敘事

事實上，關於一個廟會的傳說往往是綜合型的，它常常涉及到廟宇的修建，廟會日期的確定，神靈的主要功能，村落與家族以及村落與村落之間的關係等各個方面，河北井陘縣于家石頭村的白廟傳說很明顯的就屬於這種類型。

白廟在于家石頭村的西北邊的山上，距離村子不到一華里的路程。廟宇在1947年戰亂時被毀。廟院的北面是正殿，殿內供奉的是隋末農民起義軍領袖李密，其塑像和他的坐騎紅牛均泥塑。廟門朝南，門前有雙斗旗杆，門內兩側是鐘樓和鼓樓。廟院的對面是戲台，右側是匯演場。在這深山僻壤修建祭祀李密的神廟並稱為白廟，有這樣的傳說：

傳說李密曾在這裏屯兵<sup>42</sup>，李密死後，當地的老百姓為了紀念他，就在于家村西南一華里處挖了一個白坭土窯洞供奉李密。在武則天當政時，一日皇宮突然起火，火勢沖天無法撲滅，眼看皇宮就要毀於一旦，滿朝文武只有跪地祈禱。在這危機的時刻，天空飛來一大片烏雲，

降下大雨，頓時將大火撲滅。武則天萬分欣喜，命軍師掐算是何方神聖顯靈，軍師告知是李密。武則天當時就下旨，撥了三斗金子，三斗銀子重修李密廟。沒想到層層官吏私吞金銀，最後到修廟時就只剩下了二百兩銀子，於是就只能蓋一座很小很簡陋的廟了。為了掩人耳目，就將廟牆塗上了白灰，所以這座廟叫白廟。于氏的先祖遷來時，因這座廟而取村名為白廟村。清初實行聯莊制，以該村為核心的十多個村莊聯合起來，建立了白廟莊。每逢大旱，人們都會向李密大王燒香祈雨。<sup>43</sup>

在這裏，因為有當年李密起義軍的一些遺跡，生活在這裏的人們也就充分的利用了這一固有的資源，將歷史上有的遺跡、村莊本身比較差的自然條件，村民的生存機制結合起來。李密不但成了能降雨的神靈，而且在這裏還有自己的神廟，但由於村子貧窮，人們本身是不可能有更多的錢財把廟宇修建得富麗堂皇。作為一個村落型的地方小廟，人們在解釋白廟為何小的原因時，把李密神性的巨大、村民生活的好壞與李密緊密地聯結了起來。在大旱時，人們會行動起來，向李密求雨。這座小廟很自然地將村民們統合了起來，村子也很自豪地以這座廟命名。人、神、廟、村和人們祈雨的行為就這樣自然地、有機地結合在了一起，很難分清誰是誰。

## 六 結 論

這裏所分析的幾類村落廟會傳說都貫穿著廟宇所供奉的神靈顯靈的故事，即都有靈跡貫串，靈驗成為村落廟會傳說的本質特徵，這是本文將村落廟會傳說提煉出來，單獨作為傳說的一個種類的因由所在。當把這些廟會傳說放在生發它的村落這個特定場域中考察時，除了能對這些村落廟會的運行機制有更準確的把握，也能更好的理解這些村落廟會傳說能長久存活的原因：不僅僅是因為這些村落廟會傳說傳遞著村民所信奉的神靈的靈驗，更因為這些傳說載負了村民對自己村落歷史的群體記憶，對他們生存空間的想像及在此基礎上的建構和對這種建構的維護，對內、外世界、對自身和他者之間關係的思考，對他們生活空間中的象徵資本、經濟資本等的分配原則，是對曾發生在該村落的大傳統和小傳統的一種隱喻，而且在神靈的名義下，這些傳說在一定的程度上維繫著也規訓著處於變化中的村落生活的均衡。

### 註釋

- 1 柳田國男著，連湘譯：《傳說論》（北京：中國民間文藝出版社，1985）；程薈：《中國民間傳說》（杭州：浙江教育出版社，1995）。
- 2 趙世瑜：《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》（北京：三聯書店，2002）。
- 3 高丙中：《民俗文化與民俗生活》（北京：中國社會科學文獻出版社，1994）；岳永逸：〈紅山峪村村民生活的濃描與實錄〉，《民俗研究》，2002年第1期。
- 4 劉鐵梁：〈村落——民俗傳承的生活空間〉，收入鐘敬文主編：《民間文化講演集》（南寧：廣西民族出版社，1998），頁284-85。
- 5 顧頡剛自己有不少類似的自述，趙世瑜對此進行了很詳盡的梳理並有精謹的分析。參看顧頡剛《古史辨自序》，見周作人編選的《中國新文學大系·散文一集》（上海：上海良友出版公司，1935；上海文藝出版社，1981影印本），頁268-346；趙世瑜：《眼光向下的革命——中國現代民俗思想史論（1918-1937）》（北京：北京師範大學出版社，1999），頁99-107、275-284。
- 6 顧頡剛：《古史辨自序》，見周作人編選的《中國新文學大系·散文一集》（上海：上海良友出版公司，1935；上海文藝出版社，1981影印本），頁307、319、313。

- 7 馬林諾夫斯基 (Bronislaw Malinowski) 著, 李安宅編譯: 《巫術科學宗教與神話》(上海: 商務出版社, 1936年初版; 上海: 上海文藝出版社, 1987年影印本), 頁115-186。
- 8 劉曉春: 〈一個地域神的傳說和民眾生活世界〉, 《民間文學論壇》, 1998年第3期; 龐建春: 〈水利傳說研究——以山陝旱作鄉村社會水利傳說為個案〉(北京師範大學博士學位論文, 2002)。
- 9 程薈: 〈識寶傳說與文化衝突〉, 《民間文學論壇》, 1993年第2期。
- 10 早在1915年, Y. K. Leong & L. K. Tao就提出, 中國的村廟更象是一個社會生活的中心而不是宗教生活的中心。劉鐵梁認為「廟會較之祭祖而言更多地具有「公共儀式」的性質, 即超越血緣關係的限制而更多地具有公共社會制度的意味。」他也是在此假設基礎上提出了「作為公共生活的鄉村廟會」這一命題, 並進一步充實、論證了他早些提出的「村落作為民俗傳承的生活空間」的理論建構。趙旭東在南莊的研究表明: 改革開放以後恢復的村廟, 不僅僅是村廟儀式的演練場, 而且也是村裏一塊重要的公共場所。在這裏, 人們既可以交流日常生活的經驗, 也可以談論對生老病死的個人理解, 更可以對時下的村政提出批評。參看 Y. K. Leong & L. K. Tao, *Village and Town Life in China* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1915), 32; 劉鐵梁: 〈作為公共生活的鄉村廟會〉, 《民間文化》, 2001年1期, 頁48-54; 趙旭東: 〈鄉土社會中的權威多元與糾紛解決——一個華北村落的法律人類學研究〉(北京大學博士學位論文, 1998), 頁105。
- 11 鐘敬文1931年就在其長篇論文〈中國的地方傳說〉中將中國的地方傳說分為自然的和人工的兩大類, 在人工類中列有祠廟一類。參看鐘敬文: 《鐘敬文民間文學論集》(下)(上海: 上海文藝出版社, 1985), 頁74-100。後繼的學者多延續此路, 參看中國民間文藝研究會理論研究部編的《中國傳說論文集》(北京: 中國民間文藝出版社, 1986)。
- 12 對於當今民間故事的講述及其場景, 江帆在人類學表演理論的框架下, 以遼寧講述者為對象, 分析了在特定的故事表演空間中講述者、聽眾、研究者對故事講述的影響, 重在分析三者之間的良好互動關係, 雖然注意到調查者、研究者介入使故事講述會發生一定的變化, 但該研究總的前提是故事在今天依然還能在自然生活情境中進行常態的講述。與江帆樂觀的基調不同, 在社會急劇變遷的今天, 對於包括傳說在內的民間故事講述, 鐘年提出了「誰在講誰在聽」這樣尖銳的問題, 再現出今天民間故事講述的人為性和因為一定目的「為講述而講述」的特徵。參看江帆: 〈口承故事的表演空間分析〉, 《民俗研究》, 2001年第2期, 頁61-71; 鐘年: 〈民間故事: 誰在講誰在聽? ——以廩君、鹽神故事為例〉, 《民間文化》, 2001年第1期, 頁90-93。
- 13 Jun Jing, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in A Chinese Village* (Stanford Calif., Stanford University Press, 1996), 145.
- 14 熊佐: 〈黃屋乾真君廟廟會〉, 載羅勇、勞格文主編: 《贛南地區的廟會與宗族》(香港: 國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院出版, 1997), 頁74。
- 15 王光: 〈遼寧醫巫閭上青岩寺歪脖老母信仰習俗調查〉, 《民俗曲藝》(台灣)第112期(1998), 頁45-60。
- 16 關於楊泗成神有這樣的傳說: 傳說楊泗生於宋代, 一歲喪父, 二歲喪母, 三歲得道, 七歲成神。楊泗在他父母雙亡後, 由叔父撫養, 叔父家僅有一隻小船維持生計。在楊泗七歲時, 他借助自己的神力把停靠在神童橋下的叔父的這隻小船上的船釘一個一個全拔了出來。叔父的命根子被毀, 氣憤之至, 就將楊泗打入河中淹死了。他叔父的怒氣仍然未消, 指著楊泗的屍體說: 你要是真的有神靈, 就給我香三天, 臭三天, 上浮三天, 下浮三天。果然, 楊泗的屍體先香三天、臭三天, 後又上浮三天、下浮三天。這事不翼而飛, 楊泗因此在鄉民中得到供奉, 而且流布很遠。參看黃芝崗: 《中國的水神》(上海: 上海文藝出版社, 1988年影印本), 頁1-2。
- 17 陶思炎: 〈南京高淳縣的祠山殿和楊泗廟〉, 《民俗曲藝》(台灣)第112期, 1998, 頁31。
- 18 王心靈: 〈粵東梅縣松源鎮郊宗族與神明崇拜調查〉, 載房學嘉主編《梅州地區的廟會與宗族》(香港: 國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院、《客家研究輯刊》編輯部出版, 1996), 頁141-147。

- 19 吳仁龍：〈會昌縣翠竹祠與賴公侯王〉，載羅勇、勞格文主編《贛南地區的廟會與宗族》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院出版，1997）。
- 20 V. IA. Propp, *Morphology of The Folktale* (American Folklore Society and Indiana University, 1968).
- 21 王曉莉：〈碧霞元君信仰與妙峰山香客村落活動的研究〉（北京師範大學博士學位論文，2002）。
- 22 岳永逸：〈鐵佛寺廟會調查報告〉（打印稿，2002）。
- 23 王銘銘：《社區歷程：溪村漢人家族個案研究》（天津：天津人民出版社，1997）。
- 24 劉曉春：〈一個客家村落的家族與文化——江西富東村的個案研究〉（北京師範大學博士學位論文，1998）。
- 25 劉鐵梁鮮明地提出祠祭與廟祭二者在村落生活秩序影響中的異同：廟會與祭祖，是研究中國基層社會特別是村落社會建構與民眾倫理行為規範的重要觀察對象。兩類儀式在象徵之所指和對於日常生活秩序的關聯作用上，分野是明顯的。以神廟為中心的祭儀可以說更多地表現出文化的地方性，而且內在的表達了民眾群體對於所處自然與社會地域空間中經濟政治生活諸多關係和歷史變化的認識。而以宗祠或祖先墓為中心的祭儀是宗族群體（主要是以村落為範圍聚族而居的群體）通過追念和頌揚祖先的一套程序，以強化成員間等級親屬關係的紐帶和諸個家庭一體性的聯合，關切的問題是家庭內部與外部的利益格局。簡單地說，兩者分別建立在地緣或血緣關係之上並以相對區別的方式解釋和影響村落生活秩序。參看劉鐵梁：〈作為公共生活的鄉村廟會〉，《民間文化》，2001年1期。
- 26 同11，另可參看景軍撰，郭於華譯：〈知識、組織與象徵資本——中國北方兩座孔廟之田野研究〉，載楊念群主編《空間·記憶·社會轉型》（上海：上海人民出版社，2001），頁349–386。
- 27 同1柳田國男，頁12。
- 28 實際上，今天，村民自己對原有的廟會傳說的質疑已經日趨明顯。2002年5月，我在河北趙縣鐵佛寺廟會調查期間，當地人們自己也在尋求對鐵佛寺廟宇最初修建的合理化解釋，他們給我講述了那些傳說之後的一句話經常是「那僅僅是傳說，不大真實，實際上，我覺得可能是……」參看岳永逸：〈鐵佛寺廟會調查報告〉（打印稿，2002）。
- 29 同14，頁74，80–81。
- 30 斯高特的公開文本和隱蔽文本主要是對下層群體的政治對抗和政治話語的形式研究來創立和使用這一組對立的概念。實際上，就筆者的觀察，圍繞任何有形、無形的資本，不僅僅是在有權的統治者和無權的下層群體之間，任何對立衝突的雙方都會同時使用公開文本和隱蔽文本這兩種鬥爭形式，本文正是在這一意義上來使用這組概念的。參看James C. Scott, *Domination and Arts of Resistance* (New Haven, C.T.: Yale University Press, 1990)。
- 31 同14，頁84。
- 32 同19，頁15。
- 33 同14，頁74–75。
- 34 黃石：《黃石民俗學論集》（上海：上海文藝出版社，1999），頁215–228、357。
- 35 林忠亮：〈傳說與民俗試探〉，載中國民間文藝研究會理論研究部編：《中國傳說論文集》（北京：中國民間文藝出版社，1986），頁3。
- 36 同14，頁75–76，92。
- 37 岳永逸：〈范莊二月二龍牌會中的龍神與人〉，《中國民間文化研究所通訊》第6–7期（1999），頁18。
- 38 同15，頁45–60。
- 39 同19，頁13–14，20。

- 40 同樣，直至解放前，在京津貧民區（北京的天橋、天津的三不管）等地謀生的說唱藝人中流傳的他們祖師爺周莊王的傳說雖然是行業神傳說，同樣也是因為皈依了大歷史的敘事模式，如宣揚君王的孝道、新君的仁慈等，才得以長年在處於底邊社會的說唱藝人中得以傳承。參看岳永逸：〈天橋街頭藝人的身份建構與獲得〉，載北京市檔案館編：《北京檔案史料》，2002年第1期（北京：新華出版社），頁251-277。
- 41 趙丙祥：〈文化接觸與殖民遭遇——明清十七世紀以來膠東半島中西文化接觸史的歷史人類學研究〉（北京大學博士學位論文，2000），頁81。
- 42 在井陘縣志中有記載云，李密的部將王君廓曾在井陘駐兵一萬。參看〔清〕雍正年間，鐘文英修，吳觀白纂：《井陘縣志》；王用舟等修、傅汝鳳等纂：《井陘縣志料》（天津：天津義利印刷局印，1934）。
- 43 這則傳說是筆者在2000年12月與劉鐵梁教授、趙世瑜教授、喬健教授一同前往于家石頭村調查時所得。

岳永逸 北京師範大學中文系中國民間文化研究所2001級博士研究生

---

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第十五期 2003年6月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第十五期（2003年6月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。