

异神出游与“流动的社会”[※]

——以甘肃省甘南藏族自治州临潭庙会为个案

[文 / 阙 岳]

[内容提要]异神出游是临潭庙会的主要活动内容。每逢会期,异神出游活动都会聚集大量的人流。这股人流形成了一个“流动的社会”。作为一个地域性人群的集体行为,异神出游活动对于他们的意义在哪里?伴随异神出游活动出现的“流动的社会”,具有什么样的结构模式?对于上述问题的考察与回答构成了文章的主旨,并藉此来探究一个地域性社会是如何通过庙会来缔结一种超越日常时空的社会关系。

Abstract: The writer combines both literature and oral documents to discuss the historical formation of the ritual in the Lintan temple fair. Lintan temple fair reflects the subtle relations between the different migrant groups. In order to present a meaningful interpretation as well as a full picture of the Lintan temple fair, the writer probes the local social structure deep into its basic and foundational factors such as the geographical surroundings, the ethnicity distributions, etc.

一、引言

作为一种民俗事象,庙会常见于中国各地。在传统地方社会里,它为人群的互动与交往提供了相对特定的时空。庙会呈现出的丰富内容,开阔了学人观察地方社会的视角。1912年,郑合成先生编辑过一部《淮阳太昊陵庙会概况》,较早注意到了庙会。1922年,山东省立民众教育馆也编辑了一部《旧历新年中北京庙会的调查》。1925年,北京大学研究所国学门风俗调查会组织顾颉刚、容庚、容肇祖、庄严、孙伏园五人到妙峰山调查进香风俗。顾颉刚先生根据这次调查资料编着的《妙峰山》一书,阐发了“妙峰山”论题,引起历史学界和民俗学界同仁的关注。时至今日,庙会仍然是学界

的研究兴趣所在。

二十世纪三十年代,全汉升先生考察庙会时,关注的是庙会里的市场交换行为。全先生把庙会看作“庙市”:

庙市中,除商品的交易外,有种种娱乐:

“过会者,乃京师游手扮作开路中幡、杠箱官儿、五花棍、跨鼓、花钹、高跷、秧歌、什不间、耍坛子、耍狮子之类。如遇城隍出巡及各庙会等,随地演唱,观者如堵。”(《燕京岁时记过会条》)

这里所说的“庙会”也就是庙市的意思,二者并没有分别的地方。^①

全先生描述了庙会的一个面相。此外,还有学

者对于庙会的界定与庙会所承载的内容做过相应的研究,限于篇幅,不作赘述。庙会成为一个独特的研究领域,就是在不同学科研究视角的交汇里凸现出来的。刘铁梁先生从民俗学的角度指出,“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。”^②在这样一幅熙来攘往、鼓乐烟色交织的画卷里,吸引笔者的是:作为一个地域性人群的集体行为,庙会对于他们的意义究竟在哪里?也许,“只有我们对于某种习俗生存的广泛背景有所了解,才能真正认识这种习俗的意义。”^③

以祭神为主体的信仰活动,是庙会生发和存在的基础。祭神活动一般有两种类型:一种是以“进香”人流组成的香会,通过集体行为来达到个人祈福的目的;一种是以“昇神出游”^④为活动形式,以集体的行为来完成地域性禳灾敬神的过程。这两种类型的祭神活动都汇聚了大量的人流,伴随着人流的凝聚和行动,产生了相应的组织和规矩,并由此构建起一个超越日常时空的社会。顾颉刚先生在考察妙峰山庙会时,把这类人流看作为“流动的社会”^⑤。作为一名人类学的研究人员,笔者很自然地从业式的关怀入手,借助仪式传达出的一种对特定社会和文化的信息,来考察以“流动的社会”为支撑的庙会。但是,当笔者在特定的地点展开调查时,很快就发现,现时的祭神仪式和口传的历史,比起预先准备的研究框架和理论要生动得多,更要复杂得多。

笔者考察的庙会生发于临潭。临潭位于甘肃省甘南藏族自治州。如果以居住时间长度为依据,临潭可以被看作是藏族的世居地,除藏族之外,这里还居住着汉族和回族等民族。在现今甘南藏族自治州的地图上,临潭县与藏族聚居的卓尼县插花接壤,犬牙交错。每年农历的四月至六月,是临潭县的庙会期。在这段时节,临潭各地的庙会此起

彼伏,如同风吹过田野掀起的层层麦浪。“昇神出游”就是临潭庙会的核心活动内容。当地人口耳相传的“昇神出游”活动,起始于明代。他们依据的是祖上迁入的时间。通过“昇神出游”这一祭神活动,临潭庙会就把不同乡镇和村庄的人群引入到一个彼此相关的场景。置身“昇神出游”的场景,仿若进入一个传递了近六百年的历史叙事里。人类学对于仪式的理解,似乎已经不是简单的对于确定人群、地点、地方特色、文化价值等横向度的描述,“昇神出游”拉伸了仪式的景深,呈现出一种纵向性解释的可能。

笔者力图去接近“以历史方法去阐释的结构过程”^⑥这一目的,尝试通过描述“昇神出游”仪式所构建的特定时空,来廓清一个“流动的社会”的结构模式,藉此来探究一个地域性社会是如何通过庙会来缔结一种超越日常时空的社会关系。对这一问题的探讨,或许是理解目前中国基层社会结构的一条有效途径。

二、迎神出巡的由来 与临潭庙会的昇神出游

关于迎神出巡的较早记载,可以在后魏杨衒之撰写的《洛阳伽蓝记·城南》里看到:

景明寺,宣武皇帝所立也,景明年中立,因以为名,在宣阳门外一里御道东。其寺东西南北方五百步,前望嵩山少室,却负帝城。青林垂影,绿水为文,形胜之地,爽塏独美。山悬台观,光盛一千余间。……时世宗好崇福。四月七日,京师诸像皆来此寺。尚书祠曹录像,凡有一千余躯。至八日,以次入宣阳门,向阊阖宫前受皇帝散花。于时,金花映日,宝盖浮云,幡幢若林,香烟似雾。梵乐法音聒动天地,百戏腾骧所在骈比。名僧德众负锡为群,信徒法侣持花成藪。车骑填咽,繁衍相倾。时有西域

胡沙门见此唱言佛国。^⑦

洛阳的景明寺建于宣武帝景明年间(500—503),每年佛诞日前一天,洛阳城里其它寺里的像都要抬到景明寺,佛诞日这天再一起浩浩荡荡抬着去“阊阖宫前受皇帝散花”。

南宋庆元年间(1195—1200),陈淳向漳州知府赵伯埏提交《上赵寺丞论淫祀》,札中描述了当时城邑和村墟里筹办迎神活动的场景:

某窃以南人好尚淫祀,而此邦之俗为尤甚。自城邑至村墟,淫鬼之名号者至不一,而所以为庙宇者,亦何啻数百所。逐庙各有迎神之礼,随月送为引神之会。自入春首,便措置排办迎神财物事例,或装土偶名曰舍人,群呵队从,撞入人家,迫胁题疏,多者索至十千,少者亦不下一千。或装土偶名曰急脚,立于通衢,拦劫觅钱,担夫贩妇,拖拽攘夺,真如白昼行窃,无一空过者。或印百钱小榜,随门裔取,严于官租,单丁寡妇无能逃走。^⑧

从这段记述来看,南宋漳州府庙宇众多,每个庙都有“迎神之会”;每年入春以后,筹办迎神出巡是民人的重要活动。这种现象极为普遍,它已成为漳州府社会生活的一种秩序。

在临潭汉人的记忆里,临潭的异神出游活动起始于明洪武年间。这个时间段的确定,是当地人根据他们祖上迁入的时间来推断的。这一时期,大批汉人由江、淮等地迁移到被称为西番地界的洮州(今临潭)。身处异乡的他们在这里生息、繁衍,共同的心理意识和文化认同,加之由“客”为“主”身份的转换,促成了异神出游这种活动形式的出现。进入临潭庙会,与异神出游形影相随的,是其所无法抹去的明初江淮军屯户身份。

民俗学就“民俗”的产生有如下的看法,“一种新的民俗在一个民族、一个地区形成,在经历了一

段时间完善之后,它的功能和价值被充分显现出来”;^⑨并“为该民族、该地区的民众所接受,成为传统文化的延续和发展”。^⑩从人类学角度来研究民俗事象时,应尽可能从承载庙会活动的俗民群体入手。可以说,临潭庙会伴随着江淮移民的空间流动而产生的,它的兴起与军屯户自身所置于的新的环境是分不开的。

临潭庙会——这一在特定地域中生发和演变的民俗事象,是与一个特定的俗民群体密切相联系的。格尔兹讲,“描述必须依照特定一类人对自己经验的阐释,因为那是他们所承认的描述:这些描述之所以是人类学的描述,就是因为人类学事实上承认他们。”^⑪就此意义来看,也许只有把梳庙会异神出游与特定人群之间的关系,才能明晰民众是如何通过这种“异神出游”仪式来缔结超越日常时空的社会关系。

三、庙会人群的历史性构成

据《元和郡县志》载,自后魏 535—556 以来,今天临潭所属地区处于羌、吐谷浑、唐人、吐蕃等族群交替控制中。它始终是一片被觊觎、被争夺和被攻伐的多事之地:政权更迭,朝夕易主。这种争夺格局结束在明洪武十二年(1379)。^⑫一支汉人军队平息番乱之后,在这片土地上建立了洮州卫,修筑了王朝政府军卫的治所——新城。^⑬

由于“洮州西控番戎,东蔽湟、陇,汉、唐以来备边要地。今番寇既斥,弃之不守,数年后番人将复为患。虑小费而忘大虞,岂良策哉。所获牛羊,分给将士,亦足两年军食。其如敕行之。”^⑭这批平定番乱者并未如愿班师回朝,他们奉命驻守洮州,其江淮地区的家眷随之迁来。随之展开了洮州卫(今临潭县)军屯户的迁居历史。

明代洪武年间入驻洮州的李本,属于军屯官身份。在《李氏家谱·序》中记载:

李本原籍南京朱氏巷,明洪武十二年随军平洮州十八族番乱之后,奉命镇守洮州卫门户接官厅。遂从南京应天府朱氏巷迁来家眷,于洮州城东五里筑堡居住。当地人把这个堡寨叫做“李本堡”,这个名称一直沿用到民国初年,才更名为红崖村。^⑮

明代时的接官厅即是现在距离新城镇2里地左右的红崖村,当时是洮州卫的门户之地,也是迎接来自朝廷和上级官员的地方。李本曾担任洮州卫接官厅的官员。因为李本堡和接官厅都位于洮州卫的东面,所以当地人把李本一支的李姓称为东门李氏或东坟李氏。后来,这一支李氏家族规模不断扩大,在公元1643年前后,该李氏的一部分后裔从李本堡分出,迁居到寇家桥村。之后,又从红崖和寇家桥两处分别迁出,分散到洮州各地居住。

据现在该支李姓后人统计,这一支李姓共迁往临潭及外地的41个地方居住。这一支李姓的后裔在临潭的李姓人中占有相当大的比例,人口数量仅次于后面所要讲述的西坟李姓。东坟李姓后人对分布于41个地方的李姓后裔做过初步统计,认为:2005年,东坟李姓后裔已发展到23代孙,有190多户,1238人,其中还有一部分没有计算在内。分布在临潭县境内的东坟李姓后裔的情况大致是:寇家桥26户,121人;新城镇6户,53人;丁家山2户,11人;石门乡李家河9户,27人;三岔乡马家庄9户,34人;三岔乡黑林角3户,10人;总寨乡总寨村2户,6人;羊沙乡东沟4户,22人;羊沙乡西沟5户,24人;羊沙乡小岭12户,67人;初步乡拨勾1户,5人。

明代永乐年间入驻洮州的李达,也属于军屯官身份。根据李达一支的《李氏家谱》记载:

李达世系安徽凤阳府定远县昌义乡二十三都人。……元末随朱元璋起兵定居应天府集庆路朱氏巷。明永乐年间,李达奉敕镇守洮州,遂家焉,迁居洮州,为洮州城西李氏始祖。^⑯

李达一支的李姓家族在临潭历史上享有盛名。仅就李达而言,曾任洮州卫世袭都督指挥僉事一职。《李氏家谱》里记载了李达任职期间曾经接受的两次敕谕及其故去后皇帝敕赐的御祭和御题。其中,第二道敕谕由明宣宗朱瞻颁于明宣德五年(1430),敕文曰:

敕镇守洮州都指挥使李达,卿祇事我祖宗,多历年所,出守边疆,积效劳期,朕今即位,嘉念老成,特升卿为右军都督府都督僉事,仍镇守洮州,赐银四十两,彩币三表里,其益竭忠诚,以副朕命。钦哉!故敕。^⑰

御祭文出于英宗朱祁镇正统十三年(1448)四月初七日,内云:

皇帝圣旨,差礼部郎中腾员斋捧香币去祭镇守洮州右军都督僉事李达:卿敬事我祖宗,多历年所,嘉年老成,出守边陲,逾今四十余年,竭忠效劳,遽终于彼,简在朕心,遣官致祭,卿其安格,毋潜。^⑱

御题是明仁宗朱高炽为李达所作的像赞:

武胄之杰,忠臣之流,世官品禄,与国同休。功绍父祖,德兼文武,竭忠全身,镇守西土。^⑲

这一支的李姓在临潭分布很广,且后裔数量众多,一般来说多分布在临潭县总寨乡秦关村、上川村,新堡乡的马旦沟,陈旗乡的磨沟、马旗沟,新

城镇的端阳沟、河尼村,旧城、那子卡等地。

通过勾沉洮州两支李姓家族的迁居史,可以想见自明洪武年间开始陆续入驻的军屯户,对定居地产生了两个影响深远的变化。第一,这块番人之地逐渐成为以汉人为主体的地区。第二,这些主要来自江淮地区的军屯户,把家乡的庙会民俗移植到洮州,并把它与充满军事色彩的、以降雹为主要目的的插旗仪式糅合在一起,形成了洮州地区(今临潭)庙会的最初形式。

临潭庙会发展到今天如此复杂的形式,还与其后的多次移民及其族群关系有关。清代至民国,亦时有汉人迁来此地定居。限于篇幅,本文仅以临潭县新堡乡为例,来追溯这里的人群历史,试图廓清临潭县人群历史性构成。

新堡乡位于临潭县南部的一片依山傍水的谷地。那座山被当地人称为青石山。那条水就是洮河,它自青石山的西面山缝间奔泄而出,在青石山的东麓冲击出一片平川。明洪武年间,洮州管土司(南秀节)投诚明王朝,改换印信,曹国公李文忠就在这里监督南秀节修建边壕城池^②(现为新堡乡政府所在地——新堡村),现隶属于新堡乡的资堡、上堡、琵琶堡和新堡这四个行政村也在这一时期修建过城壕。军屯户就居住在这些城壕里。当时的藏人就居住在这些城壕之外的,沿洮河两岸的广阔地域里。这些藏人属于管土司(南秀节)的势力范围。因此,现代当地文人撰写的回忆录里,仍把新堡一带称为“古堡藏寨”。随着城壕里的军屯户人数增加,一些汉人通过买地等形式扩展到新堡一带,如番人聚居的洛藏村后来就有汉人入驻。

现今的新堡乡,杨姓是大姓,仅新堡村,杨姓家庭户约占总家庭户数的78%。由于迁移时间和来源地的不同,新堡乡的杨姓分成四支。属于老户^③的杨姓大多分布在琵琶堡和新堡村,据他们的记忆,祖上是在明代末年迁来这里居住。第二支杨姓人是在清代顺治年间迁入到流顺乡的眼藏

村,然后于光绪十七年(1891)迁入新堡村。这支杨姓人是现在新堡村杨姓家庭户的主体。

第三支杨姓人是在民国期间迁入新堡村的,伴随他们而来的还有传奇性的故事。这支杨姓的家祖杨鼎山(音),本是以卖唱为生。他的歌喉和歌技得到了当时临潭大商人马旷吾(音)的赏识。马旷吾主要从事畜产品的收购和流通生意,于是杨鼎山中断了歌唱生涯,投入马旷吾的商行里做事,并逐渐发达起来。杨鼎山有钱之后,于民国七年(1918)在新堡村买地盖房,从此定居在新堡村。

第四支杨姓的迁入与民国十七年(1928)席卷西北的“马仲英事件”有关。马仲英是宁海军代理营长,因为不能忍受当时以河州镇守使赵希聘的排斥打击,以及其对回族风俗习惯和宗教信仰的凌辱,于民国17年(1928)5月2日联合马腾、马仪等7人起事反对国民军。^④这一事件波及到整个西北地区,其中自民国十七年(1928)的农历十一月十八日至民国十八年(1929)正月,军变事态殃及整个临潭县。就是在这一背景下,第四支杨姓汉人从当时的临夏县迁移到临潭县的新堡村。^⑤

从上述四支杨姓汉人的迁移过程可以看出,自1379年至1949年的近六百年里,在不同事件的驱使下,不同背景的汉人群体汇聚在新堡乡。在笔者的实地考察中发现,临潭县各地都存在类似的情况。

以上对于洮州(今临潭)人群历史性的探讨,有利于理解当今参加临潭庙会异神仪式人群的复杂性。反过来,探讨临潭庙会的异神仪式,也会让我们去追溯没有文字和缺乏传说的那些人群的历史性来源,以及通过仪式所反映的社会结构及其社会运行机制。

四、神路连接的“社会”

追溯了临潭庙会里人群的历史性构成之后,

表一 1980 年至今临潭庙会空间分布密度表

县/乡	庙会级别 ^{②③}	土地面积(平方千米)	庙会总数 1	庙会平均覆盖面积 (平方千米)	庙会平均覆盖半径 (千米)
新城	县级	1557.68	1	1557.68	22.27
城关镇	县级	1557.68	1	1557.68	22.27
古战乡	乡级	43.61	1	43.61	3.73
冶力关	北路	154.36	4	154.36	7.01
羊沙乡	乡级	235.85	1	78.96	5.00
八角乡	乡级	134.21	4	134.21	6.54
陈旗乡	东路、村级	71.06	1	17.77	2.38
新堡乡	乡级	38.09	2	38.09	3.48
流顺乡	乡级、村级	39.26	1	19.63	2.50
龙元乡	乡级	61.89	1	61.89	4.44
店子乡	乡级	63.78		63.78	4.51

来源: 由笔者根据调查获取资料绘制。

所带来的一个问题是: 这些人群是怎样被整合成为一个有机的整体? 临潭庙会里的“ 昇神出游 ”仪式里潜藏着传递了 600 年的历史叙事。这种叙事就是通过流动空间来折射的。

临潭庙会的信仰神是由十八龙神构成的神祇体系。^{②④}对这一神祇体系的尊崇行为构成临潭庙会昇神出游的主要内容。每一位龙神都具有明确的信仰空间划分, 这种空间划分被当地人称做“ 四至 ”, 以东、南、西、北四个方向所具有的标志性地名来界定。在四至范围内, 每位龙神都拥有自己的主庙。临潭庙会中有句民谚: “ 人有人路, 神有神路 ”。在临潭, 每当一个地区的庙会临近时, 举办庙会的乡村会派出人员去龙神主庙所在的村庄下请贴。待庙会开始后, 庙会组织派出一支队伍去主庙请龙神, 拥抱着龙神轿的队伍便成为一支昇神队伍。他们遵循着固定的“ 神路 ”去往庙会所在的村庄。

无论规模是一个村的庙会, 还是整个县的庙会, 昇神队伍要走哪条路、需要经过哪些村庄、必

须在哪里歇脚, 都要恪守一定的规矩。当地人对这种规矩给出的解释是: “ 神路是先人们定下的, 就按先人们说的走。打破了规矩是要被先人们惩罚的 ”。在这一规矩下, 昇神路线穿越不同的村落, 打破了原本承载单一生活的自然逻辑空间, 创造出了一个在“ 神 ”的名义下人与人交融的“ 社会 ”, 而这个“ 社会 ”是伴随着“ 神路 ”的延伸而流动的。沿着昇神轿队的“ 神路 ”路线, 临潭庙会仿若一个“ 流动的社会 ”, 其地域层级获得了充分的扩展, 成为超越自然逻辑空间的联结点。

(一) 临潭庙会的空间分布

空间 “ 是以自然的地理形式及人为所建构的环境为其基本要素及中介物 ”^{②⑤}。但是, 这两样基本要素并不能决定空间所呈现的最终结果, 而是取决于 “ 在其上依人的各种活动而有不断的建构结果 ”^{②⑥}。一般讲来, 人们的社会活动可以建构形态各异的空间, 其中, “ 最常见的一种便是视空间为一种社会关系 ”^{②⑦}。要了解临潭庙会所反映的地方整体社会文化现象, 把握其规模与影响, 需要把

握临潭庙会的空间分布特点。

在掌握了临潭庙会的空间分布特点之后,不难发现,临潭庙会的空间分布密度基本反映了异神出游的密度特点。这种密度特点在一定程度上体现出异神出游所具有的空间意义:异神出游能够影响的地域范围,以及在这个仪式中所能整合的人群空间。

(二) 异神出游的时空结构

神路把异神轿队引入了神圣空间,只是,这种规定并不是通过文字记录下来的。每支异神轿队的随行成员跟随神轿前行,异神的轿夫也只知道跟随自己所属庙会组织的会首或者老人走,而每个会首或老人的手里也并没有地图或者行程表。所谓的“神路”,就是一个个站点,只存在于他们的头脑之中。

根据笔者的访谈和调查推断,这些“神路”所经过的村庄几乎都是明洪武年间迁居到此的军屯户的住地。显然,每条异神出游“神路”的形成,源于其信仰群体对始迁祖历史的记忆。每条“神路”经过的村庄大多具有两个共同点:一是同时期(大多为明代中期以前)迁居到洮州的军屯户;二是具有同源迁出地的徙民。“神路”就是这些居于不同村庄,但具有同源关系村民间的重要纽带。

存在于会首或老人们头脑中的“神路”,是一种传承的历史记忆,一种对于祖先历史的记忆。在行进的神轿队伍里,60岁以上的老人往往要占到近一半左右。老人说怎样走,年轻人就跟随怎样走;老人说该在哪里歇脚,年轻人就在那里歇脚。“神路路线”就这样一辈辈地存在于人们的头脑里,大家似乎达成一种默契,没有谁去问在哪里转弯,在哪里衔接,一路前行,伴随着的是响器的乐音和远远的鞭炮声。仪式赋予空间以一定的意义。在仪式行进的过程里,空间已经超越了此时此景。遵循先人的足迹,在异神轿队踏上“神路”的刹那,现实就此退隐,他们步入了历史的神圣空间。

异神出游之所以坚持走“神路”,是力图在自己和先祖之间构架一座时空桥梁,进入600年前祖先造就的辉煌时空里。此外,行走“神路”的过程,可以强化沿途所经村庄人们对龙神佛爷的信仰,其目的不只限于建立人与神的关系,更在于加强人与人之间的关系。异神出游正是通过“神路”途经的一个个标志点,建立并强化了这种关系。在“神路”的行走过程中,沿途村庄都会以燃香敬裱的方式来恭迎异神轿队,但恭迎的方式具有规模性区别,在此意义上划分,有了歇马店、接引会和主家的区别。

1. 歇马店

歇马店,就其字面含义来讲,是指龙神下马歇轿、暂时休息的地方。在被称为歇马店的村庄,通常都会有一座单间小庙。这些庙位于村口或是村里据高的位置。庙里是没有佛像塑身的,只摆有供桌和香案。在去参会的路途上,当龙神轿到达歇马店所在的村庄后,异神轿队必须入村,由庙会的会首或马角^②把龙神塑身从神轿里抱出,放置在歇马店内的供桌上。一时鞭炮鼓乐齐响,歇马店的村民争相来点灯敬香献牲,祭拜龙神佛爷。

2. 接引会

接引会是比较歇马店更低一个级别的站点。一般而言,接引会所在的村庄没有庙址。在异神出游



异神轿队过歇马店的仪式。(阙岳 摄)



异神轿队通过接引会的仪式。(阙岳 摄)

队伍的视角里,接引会只是意味着迎接和引送的地点。接引会的神事活动多归属于与它邻近的歇马店。异神轿队经过接引会所在的村庄时,村里的村民会沿途等候,在经过的路旁摆放香案,敬裱点灯。路过接引会时,佛爷的塑身不需要被搬出轿外,整个异神轿队只作露天停留。

上述的歇马店和接引会形成了异神轿队出游过程中的一种地域层次关系。这个地域层次是在每个龙神佛爷的信仰范围内展现出来的。这里所说的信仰范围,其所覆盖的地域面积要覆盖每位龙神的四至范围。这个信仰范围的界定,是以庙会组织的募划范围来标志的。按照当地人的说法,每位龙神的募划范围就是这位龙神的“马路”。“马路”,意思是指每位龙神可以骑马行走的道路,隐喻的是龙神所属庙会组织可以筹募庙会和相关神事活动所需要的会钱和会粮的地域范围。因此,歇马店和接引会体现的就是马路范围内的地域层次关系。

3、主家^{②9}

当每支异神轿队步出自己的“马路”之后,在不属于自己信仰范围的地域里也有固定的歇脚地点。以临潭当地最为盛大的庙会—五月初五新城“龙神赛会”为例,当每支异神轿队接近新城时,新城附近也会出现一些恭迎异神轿队的村庄,如甜

泉、西南沟、南门河等村。这些村庄并不属于龙神的马路,但是同样承担迎接异神轿队的义务。当地人把这类村庄也称作“接引会”。这些非马路范围的“接引会”的形成,具有一定的历史原因。比如,新城镇的南门河一带本来不是羊永乡白土会龙神的接引会。清末民初时,由于白土会的龙神在南门河村做法使了手段,于是南门河成为了白土会的接引会^{③0}。在这类接引会中,有特定接引异神轿队的地点,当地人把这样的地点称作“主家”。

主家,就是迎接异神轿队活动的承办者,他们协助所属的庙会组织的会首筹办牲礼、香裱和油灯,帮助接待人事。现在的新城,主家形态保持较为完好的是南门河村的武家楼,这里是接引流顺川会、水磨川会、白土会和端阳沟会等四位龙神的主家。

五、异神出游——一个“流动的社会”

逢庙会会期时,村际之间、乡际之间乃至县际之间的人流从四处汇入庙会所在的村庄。异神队伍行进到哪里,哪里就会引起局部范围的人流汇聚。异神出游所带来的人流汇聚,有效地实现了局部范围内人们之间的交融。人流行进到哪里,哪里就成为神路延伸的空间,神圣空间与日常空间交叠在一起,构成了超越日常时空的“社会”。

(一) 临潭庙会人流的交融过程

人流汇聚是临潭庙会异神仪式最基本的特点。人群汇聚带来的不同背景人群彼此之间的交融与调适。这个过程从八角乡庙花山庙会的异神出游里得到充分的体现。

临潭县八角乡庙会由六个分会组织构成,除第六个分会康多乡是藏族聚居区之外,其它五个分会以汉族居民为主,依次是:头会中寨村;二会八角村;三会茄羊村;四会牙扎村;五会扎那山(等于辖属于康乐县)。其中,一会的老姓^{③1}是李姓和

杨姓;二会的老姓是杨姓和刘姓;三会的老姓是李姓和夏姓;四会的老姓刘姓和董姓;五会的老姓是石姓、常姓和朱常姓。在这五个分会里,只有五会的老姓家庭户在全村总家庭户数里占有绝对优势:扎那山共有家庭户103户,石姓是40户,常姓是33户,朱姓13户。在其它几个会里,杂姓家庭户数很多,老姓家庭户数在本村人口数量上并不占据优势。八角乡的老户把这些杂姓家庭户称作“后面迁来的”。

在八角乡人的记忆里,这里先后有过三次较为集中的汉人移民。第一次就是明洪武年间的汉人移民,这次的移民构成八角乡汉人的主体和基础。上述的老姓即是这一历史时期的汉人移民。第二次汉人移民,源于清末河州等地发生的回民起事,当地汉人四处奔散逃难。其中一些汉人移民进入临潭县境后,定居于临潭北路一带,即八角乡的牙札村和中寨村、冶力关的后坪和杓哇旗的闹缠村。第三次汉人移民是在民国时期,一批汉人为了躲避被抓壮丁,从临夏逃难入驻到临潭北路一带,如八角乡的八角村和路码,冶力关的前山。八角乡的老姓家户说,这批汉人是通过两种形式逃难到这里:一是把女儿嫁到八角乡来,然后通过姻亲关系逐渐在八角乡买地迁居;二是夫妻俩先来八角乡开荒种地,然后把子女接过来。

对于后两次迁居到八角乡一带的汉人,八角乡的庙会组织定下一个规矩:只要是外来汉人移民,一旦使用了八角乡一带地区的草山和耕地,就必须信仰“常爷”,加入八角乡会及各分会。在农历五月二十八庙会过会时,外来户必须要募捐交纳会钱和戏钱,还要遵守当地庙会组织制定的规约。而这些外来户则不能被选为庙会分会的会首,在庙会和神事活动中,他们也不能做小班。庙会组织的会首和小班必须是八角乡一带的老姓来担任。在庙会仪式里,这些外来户只能做一些跑腿的事,比如抬轿、举旗和撑万民伞。如果外来户不参加这

些跑腿的事,会首就可以对他们进行责罚,轻则罚香裱,重则鞭打。^⑫外来户就这样被整合进入庙花山庙会的异神出游队伍里。

作为临潭地区的一个乡级庙会,八角乡庙花山庙会的异神出游是最为盛大的。从农历五月二十一,异神出游就开始了。在这一天,异神轿队从庙花山常爷老庙出发,用五天的时间出巡八角乡五个庙会分会所在的村庄,然后于五月二十七返回常爷老庙。庙花山庙会的整个异神出游,一方面是在展示当地老姓所传承的地方性权威,另一方面也使当地的老户与新户在一定的空间得到交融。

(二) 空间交叠与超越日常时空“社会”的形成

异神出游所具有的空间交叠性,鲜明地表现在16支异神轿队向新城进发的过程中。各异神轿队按照祖上传下来的规矩,依照已定的“神路”,在经过一个个歇马店、接引会后,进入新城。陈旗乡的王旗村距离新城的公路里程数约是38公里。农历五月初五的早晨,王旗村由16人组成的异神轿队出发向新城走去。按照当地老人们的说法,现在的神路路线仍然保持明洪武年间的神路路线图:王旗村—马旗沟—后山坡—马饮河—李歧山—哈尕滩—李家庄—红崖—寇家桥—新城。其中的马旗沟和李歧山是歇马店,马饮河、哈尕滩是接引会。虽说现在远一点的地方如冶力关、羊沙乡都以车代步行路。但是王旗会的老人们认为,机车走的是公路,异神轿队要走神路去参会,这样“显得诚心,佛爷会高兴”。

按照老规矩,去的时候,王旗神轿队通过马旗沟和李歧山时,这两个歇马店要给龙神佛爷举行“下马羊”仪式,路过接引会时,鞭炮震耳,煨桑的清香四处飘溢。从新城参加完龙神赛会,王旗神轿队仍按原路返回。按常规旧例,神轿队会在马饮河吃600年不变的“豆芽酸菜汤”,然后在这里歇一夜,第二天再起程回庙。借助歇马店和接引会以及

表二 新堡、张旗和秦关异神轿队 2006 年参会神路行程表

龙神	神路日程	日期	线路
胡大海	第一天	5 月 30 日 (星期二)	新堡—杨家庄子—朱旗—马旦沟—新藏坡—眼藏坡—西南沟 (歇夜)
	第二天	5 月 31 日 (星期三)	东南沟—丁家山—甜泉—新城东门
郭英	第一天	5 月 30 日 (星期二)	杨家沟—张旗—岭上村—东南沟—西南沟 (歇夜)
	第二天	5 月 31 日 (星期三)	东南沟—丁家山—甜泉村—新城东门
武殿章	第一天	5 月 31 日 (星期三)	秦关山—新堡—杨家庄子—朱旗—张旗—岭上村—东南沟— 丁家山—甜泉—新城东门

来源: 此表根据笔者访谈资料绘制。

前边提到的“主家”,每支异神轿队与“神路”穿越的地区缔结了长久和稳定的社会联系。与此同时,同属一路的异神轿队也在“神路”行进过程中彼此交汇,形成一个更大的“流动社会”,同赴新城。

在去往新城的“神路”上,北路一带的异神轿队和南路一带的异神轿队总是结伴而行。北路的冶力关和羊沙乡两位佛爷无论是在 2001 年以前的步行,还是之后的以车代步,羊沙会异神轿队总在甘沟村等待冶力关会的异神轿队,汇合之后一起去新城。同样,新堡乡距离新城的公路里程数是 25 公里,总寨乡的秦关村距离新城的公路里程数是 35 公里,扁都乡的张旗距离新城的里程大约 8 公里。按照常规旧理,这三个会的异神轿队也要一起汇合同去新城。通常,新堡会的异神轿队和张旗会的异神轿队都在农历五月初四出发,于当天下午在新城镇的西南沟村汇合,然后两支神轿队在西南沟歇夜。第二天即五月端午这一天,这两支异神轿队与秦关村的异神轿队在新城镇的东南沟汇合,然后一起前往新城东门。

在异神轿队的行进过程中,实际的地名和方位在他们头脑中已经失去了方向标的作用。在他们的意识里,经过的是一个一个的歇马店和接引会,有着一堆堆人群的敬拜和簇拥,神轿队伍走入了一种与历史对接的空间里。日常社会在这样特定

的时间和空间的维度里被剥离出来,神轿队伍进入的是一个“流动的社会”。

异神出游就这样行进了近六百年。在这种“流动的社会”中,存在着竞争与壁垒,但更多的是交融与渗透。在这个长阶段的历史过程中,仪式对于社会整合的作用不是平面的,正如“费孝通先生认为的,中国人把社会整合一向看作是‘垂直’的、跨世代的。”^③从异神出游里,笔者看到的是一个较为封闭的边地社会,是如何通过“神路”将不同地域、不同族群的人们联结、整合入一个社会中的。

六、结论

在异神出游里,游神路线重组了原本承载生活的自然逻辑空间,他们通过异神出游把不同时间、不同地方的人群纳入到这种活动中,创造出了一个在神的名义下人与人交融的社会。日常社会就这样从特定的时间和空间的维度里被剥离出来,进入到一个超越日常时空的社会。这个社会是伴随着神路的延伸而流动,具有从中心到边缘然后再汇聚到更高一级中心的规律。一个山川阻隔、土地瘠薄的临潭社会,就是通过异神出游这样一种民俗事象,从周边到中心连接成为一个整体的、以汉人为主导的多族群聚居的社会。

以“异神出游”为核心内容的地方性庙会体系的生发、发展与传承过程,实际就是这一地区族群社会关系的构建、缔结,甚或强化的过程,也是地方性人群对当地地缘历史、文化特征的一种认同过程。临潭庙会通过异神仪式刻画的“空间”,把不同乡镇和村庄的人们引入到一个彼此相关的场景,那些在日常时空里被淡化甚至已经消隐的意识或观念,在仪式的场景中重新浮现出来。

与此同时,异神出游的传承延伸了我们对于“仪式”的理解:它是承继历史的一种手段,是一部记录人群过往的活态文献。人群借助仪式来攀附神圣,追忆往昔,于是,仪式成为一种非强制性的记忆模式。仪式的行进使现时的人群进入到一个与历史对接的空间,人群通过恢复既定的历史情境,来巩固曾经的身份或地位,进而来规约当下的地方社会秩序。在这个场景里,我们清晰地感受到仪式被建构成一种社会体系的过程。仪式所具有的强大的整合社会的功能由此得到完美的呈现。

* 基金项目:中国博士后基金(2008—11200—4109006)

注释:

- ①全汉升:“中国庙市之史的考察”,《食货》第一卷,上海书店1982年影印,第二十八页—三十三页。
- ②刘铁梁:“作为公共生活的乡村庙会”,《民间文化》2001年第1期,第48—54页。
- ③周大鸣:《现代都市人类学》,广州:中山大学出版社1997年5月版,第2页。
- ④𪛗音同“鱼”),《说文》:“𪛗,共举也。”意有三:“抬,举起;带,载;通‘舆’,轿子。”(参见:《汉语大字典》缩印本,湖北辞书出版社、四川辞书出版社1992年版,第1266页。)在本文里,“𪛗”字取“抬、扛”之意。“异神出

游”是顾颉刚先生在《妙峰山》一书里用来描绘江南赛会的特点,意思是指抬着神像或载有神像的物具出庙游街的一种形式。笔者田野地点的民众主体,是由明代洪武年间的江、淮籍迁移人员和家庭户的后代构成的。笔者通过对当地现存的庙会游神仪式进行考察,依据其游神仪式的形式和游神民众的源出历史,认为沿用“异神”一词可能更为贴切。

⑤顾颉刚先生指出:“流动的社会有两种:一种是从庙中异神出巡的赛会,一种是结合了许多同地同业人齐到庙中进香的香会。”见国立中山大学语言历史研究所:《妙峰山》,民国十七年(1928)版,第十二页。

⑥刘志伟:“地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学对话”,《历史研究》2003年第1期,第54—64页。

⑦(后魏)杨衒之:《洛阳伽蓝记》卷三,《文渊阁四库全书·史部345·地理类》,台湾商务印书馆,第587册,第27—28页。

⑧(宋)陈淳:《北溪大全集》,卷四十三,《文渊阁四库全书·集部107·别集类》,台湾商务印书馆,第1168册,第851页。

⑨钟敬文(主编):《民俗学概论》,上海文艺出版社1998年版,第15页。

⑩同上。

⑪克利福德·格尔兹:《文化的解释》,纳日碧力戈等译,上海人民出版社1999年版,第17页。

⑫《洮州卫志》,康熙二十六年(1687年)版,城池。

⑬《洮州卫志》,康熙二十六年(1687年)版,城池。

⑭《明史》卷三三〇,《西域列传》第二一八,第8541页,北京:中华书局1974年版。

⑮李本一支《李氏家谱》(1994年重修),2005年10月28日抄录于扁都乡寇家桥该支李姓后人家里。

⑯李达一支《李氏家谱》现由临潭县羊沙乡新庄村李达的后裔李春魁家中保存,2003年7月28日抄录。

⑰同上。

⑱同上。

⑲同上。

⑳《洮州厅志》,光绪丁未年(1907年)版,卷三,建置,城

池。

⑳“老户”是当地民众对于居住在本地历史最为悠久的姓氏的习惯性称法。按当地人的理解,这些老户在当地居住历史在300年以上。

㉑临潭县志编纂委员会(编):《临潭县志》,兰州:甘肃民族出版社1997年版,第532页。

㉒访谈对象:新堡乡新堡村杨基德(男,53岁);访谈地点:新堡村石国钧老人家;访谈时间:2006年8月12日。

㉓据笔者的田野调查,临潭庙会的十八位龙神均为明代属实的历史人物。由于叙述重点不是“十八位龙神”,因此本文不做特别介绍。

㉔黄应贵:“空间、力与社会”,《广西民族学院学报》(哲学社会科学版)2002年3月第2期,第9—21页。

㉕同上。

㉖同上。

㉗马角,是当地对于专门侍奉“龙神”的人员的称法,在庙会期间,他的主要职能是主持祭神仪式和抱龙神塑身上轿和下轿,属于民间性的神职人员。

㉘访谈对象:新城镇南门河村武世花(女,23岁,系岷县一中历史教师)和她的父亲(即武厚安的长孙,男,48岁);新城镇南门河村丁辉(男,35岁),访谈地点:新城民族旅社,访谈时间:2006年7月16日。

㉙访谈对象:羊永乡白土村王富贵(男,48岁),访谈地点:白土佛爷庙,访谈时间:2006年7月15日。

㉚当地人对于“老姓”的描述有别于“老户”。他们认为,老姓一般是指最早迁居到洮州且一直存留到现在的军屯户。

㉛访谈对象:八角乡八角村石文祥(男,58岁);访谈时间:石文祥车场的值班室,访谈时间:2006年7月1日。

㉜Chiao. Chien, “Fei Xiaotong: A Personal Appraisal”, in Home Bound: Studies in East Asian Society, Chie Nakane and Chien Chiao, eds. Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies. 1992. p.24.

阙 岳:中山大学历史系,510275

责任编辑:吴 铭