

灵验的“遗产”

——围绕一个村神及其仪式的考察*

王铭铭

本文将通过分析我从一项人类学田野调查中获得的资料，对“文化遗产”问题进行讨论。我对“文化遗产”问题一直怀有浓厚的兴趣。对我而言，由这一主题引发出来的讨论，能够提供与大多数社会科学家们所持有的“现代性理论”不同的洞见。一些在表面上创新而实质上雷同于19世纪进化论者的理论家认为，20世纪后期的“高等现代性”（high modernity）在全球范围内发生了如此巨大的影响，以至于全球化必将取代所有形式的文化并横扫整个世界。“文化遗产”这个概念要求我们重新考虑一个与此相反的事实，即，过去的许多文化形式继续受到我们的研究主体和对象的珍爱。“遗产”（heritage）这一概念，虽则不无些许含混不清之处，但却对某些对20世纪人类学产生重大影响的晚近非人类学历史想象构成有力的挑战和反讽。

有关于此，最近马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）在题为

-
- * 本文曾作为讲演稿提交1998年12月于西班牙卡罗那大学举办的“人类学与文化遗产国际研讨会”，文章依据的实地考察，曾受益于英国伦敦城市大学中国研究所课题资助及Stephan Feuchtwang教授的合作研究。文章原为英文，承蒙北京大学社会学人类学研究所硕士研究生杨渝东同学译出初稿，我对译稿进行了校对，并做了若干修改。本文附录主要内容曾发表于《民俗研究》（1998[3]），因所提供资料与本文的案例分折直接有关，故列于文后以供读者参考。

“何为人类学启蒙？”的学术讲演（Sahlins 1998）中做了深刻的论述，在此我将对之予以一点发挥。针对现代化理论，萨林斯指出如下：

现代人类学似乎还在与 18 世纪的哲学家们所喜欢的启蒙问题作斗争。不过，它的斗争对象已经变成了一种与欧洲扩张和文明的布道（mission civilisatrice）类似的那样一种狭隘的自我意识……两个世纪以来的帝国主义（这在最近获得了全球性的胜利），本意确实并非要减少被启蒙出来的西方与其他地方之间的对立。相反，与旧的哲学支配一样，在西方支配的觉醒过程中所展露出来的“现代化”与“发展”之意识形态变成了基本的前提。甚至左派对“依附”和资本主义“霸权”的批评，同样是对本土人类历史上的能力和他们文化的生命力持怀疑态度的观点。在众多西方支配的叙述中，非西方土著人是作为一种新的、没有历史的人民而出场的。这意味着，他们自己的代理人消失了，随之他们的文化也消失了，接着欧洲人闯进了人文的原野之中（同上：1-2）。

在萨林斯看来，这种贯穿于不同阵营的理论脉络中的现代化、发展、依附、霸权、“文化消失”等等看法，其实已经被证实是“不怎么启蒙的论点”，“而西方人对‘文明’的自觉所引申出来的幻像，事实上已被证明并非那么具有启蒙意义；而当这些幻像被灌输到关于其他民族的学术观点中去时，它们便成了现代人类学一直争论不休，而时常因此落入无用境地的主要问题。”（同上：2）面对现代性和全球化的想象，萨林斯号召我们重新做出反应，他主张人类学必须拒绝接受认为文化终将消失的单线历史——包括现代化概念框架的历史——之任何预设模式（Sahlins

1998)。他的讲演还提供了诸多生动的人类学案例，这些案例表明，在全球化中的西方宇宙观中，现代性——我们可以将全球化当成启蒙运动的最终后果之一——如何不得不屈服于那些不断复兴的边缘文化。由此，萨林斯也“启蒙”了真正关注“文化遗产”和现代性之间复杂关系的人们。在我看来，在相当大的程度上，萨林斯的论点对于“文化遗产”的再认识具有尤其重大的意义。这不仅因为它构成了对欧洲宇宙论历史模式的一种文化自我批评，而且对我而言更重要的，还因为它挑战了业已为本世纪中国之国家现代性知识和政治建设者们毫不犹疑地予以全盘接受的东西，而这也恰恰是我在过去数年内所力图探讨的问题之一。

现代中国的民族—国家当属于所谓的“新国家”（Geertz ed. 1963）之列。不过，中国的“新国家”，是在1911年经由政治和军事途径开始创建的，从时间来说，要远远早于其他人类学者考察的战后新国家。从观念方面言之，“新国家”依赖的基础乃是民族重建的历史（Duara 1995：3-16）。虽则本世纪相继存在的两个现代政权都不时高度评价传统中国的文化精华，但对一个“新中国”或“现代中国”的谋求，却一直是不同政党和政治派别孜孜不倦地追求的目标。这样一个新国家的含混性可以说构成了萨林斯所称的“本土化的现代性”（indigenized modernity），即，现代性服务于本土文化的重振过程。一如萨林斯在其演讲中简略提及的，中国现代性的主要呈现方式是所谓“洋为中用”。当然，现代中国的知识—政治精英的眼界不仅仅局限于“洋为中用”的说法。在处理自己的文化之时，他们也在所谓的“良俗”和“陋俗”之间，在中国文化范围内不同类型的传统之间作了政治性的区分（Feuchtwang and Wang 1991）。在将中国纳入现代化轨道，也就是说，在“半殖民地半封建历史”之“废墟”上将中国重建成一个民族国家的过程中，大多数中国政治家和知识分子都在谋求如何消除中国人的“落后”。自18世纪——或一如中

国历史学家经常说的，自“资本主义萌芽”时代——伊始，在这些政治活动家和知识分子看来，“落后”恰恰代表着新文化——从而最终是美好的文化——的对立面，甚或敌人。当然，我们也看到，一种传统究竟是好是坏，要视所谓“主流话语”的言说者在不同历史时期究竟持何种性质的说法而定（Hobsbawm and Ranger eds. 1983）。然而，一个不争的事实是，传统之一，即乡村地区实行的、被人类学者称为“民间宗教”（folk/popular religion）的信仰与仪式活动，却一直受到支配话语的攻击。“高等”政治家和文化精英们虽然所持立场各自不同，但却又不约而同地拒绝接受这种特定的“传统”。在人类学家罗伯特·雷德菲尔德（Robert Redfield）所说的确切意义上，拒绝接受这种文化的理由，在于这种农民小传统阻碍了现代化理想的实现，在于它阻碍了现代正史的叙事，而在中国，则长期被知识精英们认为与儒教、汉传佛教和其他包括“洋为中用”的“大传统”相左。中国现代性实际上是一种本土政治化了的西方现代性，而儒教则是基于一种现代化了的中国大传统；相比之下，农民的“落后文化”就只能代表此二者的对立面了。

倘若我们稍微回顾一下 20 世纪不同时期中国上层关于文化的表述，那么，或许我们会同意萨林斯对历史的“不那么启蒙”的想象的批评，我们也会同意他对一种“人类学启蒙”的呼吁。尤其是，为了能够反思自启蒙运动以来在社会科学、政治学以及经济学领域中具有强大影响力的占据观念统治地位的现代性和进步的观念，我们必须充分考虑到持续存在的文化所拥有的力量。萨林斯也独具慧眼地向我们指出，世界人类学尤其迫切需要这样一种视角，即重新给予在当今人类学界看来不那么“现代”、“过于传统”的研究风格一定的地位。我认为，这样一种人类学特别适合于中国研究。

在今日中国，本土化现代性的含混性显得更为“典型”，而

“中国特色的社会主义市场经济”也已经进入“主流话语”的核心地段。当然，如果我们想揭示现代宇宙观的含混性，那么我们就必然要对现代中国进行宏观检视。在中国，激进的现代化和“反对迷信”的现代性建设方案，总是面临着顽强的所谓“历史暴君”（historical tyranny）的阻力，若不是如此，至少也总是随处不有“历史暴君”的影子紧紧相随。同样地，本世纪80年代以来，作为主要民族工业之一的旅游业得到迅猛发展，从而也为传统文化形式的重新发明甚或进一步发展提供了机会。在过去，这些文化形式一直被判定为“封建的”或“迷信的”，而如今中国各省和自治区的政府旅游部门却已经将其作为中华民族文化遗产的组成部分。因此，一种可能的“中国旅游人类学”所关注的，乃是官方对“文化遗产”的提倡。这样一种人类学或许能够在文化生产领域内阐明现代性的内在张力，或许也能够以饶有趣味的方式来启蒙我们。但是，作为一名更经常关注小地方的人类学者，我不预备在此接受这样具有全球性意义的叙事。

在我看来，这种旅游人类学叙事是以“应用人类学”方式展开的，它甚至可能以一种“政治校正方式”（politically correct）促成制造了民族历史叙事。我因而选择一种关于一个村落的民族志叙述策略，试图以一种细微的日常参与观察来回答如下问题：民间文化遗产在经过长期的压抑之后究竟发生了什么？也就是说，现代性及官方誉之为“中国大传统”的此二者的对立面——民间文化，究竟发生了什么？我特别关注的，当然不应当是正统的中国民俗学意义的那种抽象的“民间文化”，而是具体在一个小村庄中观察到的村庙及其节庆遗产。受民族—国家现代性制约颇大的中国民俗学叙事，一直将其视野局限于超越地方的民俗事项的₁表面分析。这样一种分析将地方文化抽离于地方文化之外，以民族—国家叙事的框架将这些零星的事实统一为一个抽象的民族创世神话和进步理论。从人类学的基本观点看，这已经违背了

文化研究者基本遵守的学术立场。考虑到这一点，我一直试图将文化研究的叙事回归于社区和民间。在这里，我想具体通过人类学的地方性叙事解答的问题是：经历过国家层次的宏大历史转型的冲击之后，村落传统究竟是如何延续的？我希望，这样一种分析能为人类学在现代性的本土人类学批评方面的启蒙提供一个值得考虑的视角。

村庙与节庆

首先，我必须简单地交代一下本文论述的那个小地方。这是一个位于东南沿海福建省闽南山区的村庄，因为它临近一条小溪，所以我给它一个学名“溪村”。溪村坐落在蓝溪河西岸，距离县城仅有 2 公里，距离泉州和厦门这两座海滨城市则分别为 50 和 90 公里。目前，作为一个行政村，溪村共包括 6 个自然村：北石、寨尾、水吼尾、墙尾、顶厝、枫脚和寨仔尾，并进一步划分成 17 个村民小组或曰生产队。根据官方统计资料，全村共有 572 户，2812 口人。7 个自然村中，北石全部姓李，而其他 6 个自然村则全部姓陈。我对法主公诞辰的调查限于陈姓，它实际上是一个宗族村落的集合。我曾经在那里进行了为期 10 个月的田野调查，而在本文中，我将只关注村庙及在正统叙述——其中包括社会学、经济学和民俗学——里被指责为“落后文化”的东西。

从外观看来，溪村的村庙不过是一间只有 80 平方米的房屋，坐落在村落空间的偏北中心线上。陈氏宗族实际上认为他们来自同一个祖先，这个宗族呈半环状围绕该庙居住。从其地理方位来说，庙宇不仅是村落的中心，而且也是共同认同和村落活动的一个焦点。庙里供奉的是村神法主公，陈氏宗族成员们将其视为宗族村落的神圣保护者和赐福者。村民们将这座庙宇看成法主公的

衙门，起名为“龙镇宫”，这个名字体现出保护和宠幸的双重含义。目前，作为一座公共祭厅，龙镇宫是陈氏宗族三种最为重要的公共遗产之一（其他两种分别是于1994年新建的祖厅和位于村界内外的三座祖墓）。在一部历史民族志作品中，我已经详细论述了溪村陈氏宗族的公共遗产体系的历史形成过程（王铭铭1997）。在此只需简略提及，从15世纪到1949年中华人民共和国成立之前，庙宇、祖厅和祖墓这三种公共财产都分别拥有三种类型的公田，公田出产的稻米是为了支付陈氏宗族作为一个相互认同的群体而举办的庆典活动所需要的公共资金。在相当大的程度上，如果说，这些财产形成了目前溪村的公共遗产体系，那么也可以说，过去这些遗产一直是地方生活方式的核心部分，其方式包括农业生产年度周期、英国社会人类学家弗里德曼视之为东南地区宗族组织的普遍特征之一的共同财产（Freedman 1958; 1966）以及以家户和以共同崇拜为内容的仪式活动周期（Feuchtwang 1974）。

这一观察促使我把1949年前以村庙形式出现的遗产视为一体化地方文化、社会和经济制度的一个组成部分。在另一篇论文中，我通过揭示作为村神的法主公如何被确立为一个宗族村落认同中心的过程，论述了村神法主公在这一地方性制度中的核心地位（Wang 1998）。大约在12世纪，法主公首先是溪村所属安溪县的邻县德化县山中的地方神，后来，它逐渐演变成一个正统道教神灵，并开始闽南的地区道教科仪传统中扮演一个显著的角色。在同一过程中，因道教的宗教提升作用和地方对宗教认同对象的需求，法主公遂为闽南地区的众多村落和宗族所接受（见附录）。至15世纪中期，它已经为溪村陈氏宗族接受为宗族一村落保护神。具体言之，陈氏开基祖于明洪武十年间迁入溪村，他们本是由政府从泉州移入安溪的“军户”。当其肇始之初，溪村陈氏宗族不得不依附于一个毗邻村落同美。只有到了第三代，溪村

陈氏才从同美独立出来。谱系与地方传说是一致的，这个传说讲述说，法主公最初本是同美村的一个地域神。到第三代时，溪村陈氏宗族从原住地分化出来，并将法主公确立为自己的村神。当陈氏宗族开始崇拜法主公之时，由于活跃于宗族公共活动中的某些宗族精英的作用，法主公被提升为宗族集体认同象征的有机部分。

从法主公被创设为溪村的宗族村落神伊始，便每年都要接受宗族的年度祭拜。法主公生日即每年阴历七月二十三日成了宗族的年度公共节庆。从15到20世纪，每年都是在这个场合来展现宗族的延续性。当然，在这些时期，与宗族一村落的变迁相同步，法主公节的角色也经历了一系列变化。举例来说，在17和19世纪，溪村的居住格局经历了一个地域裂变和宗族裂变的过程（process of segmentation）。在这一阶段中，家族人口迅速增长，内部分化成为必然趋势。根据族谱材料，那时溪村分为三个角落，每个角落都是一个房支。分析族谱素材亦可表明，那一阶段、甚至现在的婚姻大部分都是在溪村和县城周围的村落居民之间缔结的，其主姓分别为谢、连、李。法主公生日也是邀请这些姓氏群体的亲戚前来赴宴的场合。随着这些变化，法主公诞辰转变成了含有多重角色的社会活动。节庆作为村落认同方式的角色仍然相当突出，但它也提供了操演分支角落的统一和分化、创造外部联系的社会场合。到20世纪中期以前，各时期的法主公诞辰是界定村落认同、社会互动和村落外部联系的地方庆典体系的一个有机组成部分。这样一个地方庆典体系是通过一种年度仪式周期而得以维持的。这一年度仪式周期包括：新年（阴历腊月二十三日至正月初九日）、割火（正月初十日）、清明节、法主公诞辰（七月二十三日）、普度（七月二十四日）、扫墓日（八月四日）等。

新年和清明节是中国普遍实行的仪式周期，而普度则是基于

地区的区域性分化和中国普遍实行的中元节的地方化过程形成的。这些节日都建立在超地方基础之上。但割火——即具有朝圣(pilgrimage)性质的进香活动——和法主公诞辰，却基本上是地方化的地区性文化产物。仪式和象征资源依朝廷到地方的不同区位层次而有相应变化；而这些节日却共同促成了村落庆典制度和村落社会性的形成。每一个节日都在社会活动中发挥着相应的作用：新年是家户或个人与社区或公众联系的过程；清明节和扫墓日与宗族的分化和重组历史有着密切的关系；普度则确认村落及其次级单位（角落和家户）作为社会单位的合法性并表明它们之为地区性体系的组成部分；割火不仅起着重新恢复神灵的灵验的作用，而且确认了村落和一个地区性文化中心之间的垂直联系。

法主公祭祀的两个日子，分别是正月十日和七月二十三日法主公生日两天。后面这个场合是固定不变的，而前者则视抽签结果而定。村民们要从安溪县的两座庙宇东岳庙和清水庙里搬请神像到法主公庙中以便选取确定日期。他们要到东岳庙“进香”，还要到清水庙“割火”。因之，进香表达了村民对较高等级的庙宇的敬意，该庙实际上是县级官方庆典的祭坛。割火仪式则是从地区性合法庙宇即清水山庙中为地方神即法主公分取一部分“灵”。两种进香的仪式过程大体上相似。仪式一开始，村民们都在法主公庙前集会。然后，村民结队出发，队伍前方打着一杆上写“鸣锣开道”四字的帝国赠号的旗帜，法主公的神像也在队伍前方。到达庙宇以后，他们在庙前敬献供品（猪、食物和纸钱）。焚香、放鞭炮之后，他们将法主公像递给庙里的一位道士，由道士捧着神像围绕香炉转圈三遭，然后还给村里的代表。最后，各队村民将神像搬回原来的地方。

法主公神诞的庆典主要在庙里和庙前的空地上进行，这个节日是所有家户都要参加的。角落间实行四年周期轮值方式，轮流主持庆典。如同其他节庆一样，法主公神诞涉及到不止一个神

灵。它也像其他节庆一样具有家户与社区、社区与外部世界之间互动的意义。法主公诞辰庆典包括家户献祭、主祭角落的表演和组织以及宴会。在仪式场合中，村落成员在神的面前实现了同一化，各个角落轮流负责组织仪式程序，从而也形成了一个协作单位。节庆将村落标识为一个地域，标识为一个社会互动单位。不仅如此，通过招待来自村落外部的亲属，尤其是那些来自同一个婚姻圈的亲属，节庆也将村落与其外部关系联系起来。

节庆，连同其他村落年度周期之内的公共庆典，也与各种姓氏的村落土地所有权密切相关。在1949年之前，溪村农田分为两类：一类是公田，一类是私田。私田指由个体家户拥有的土地。而在1949年以前，全村共有两块公田，其一由全村以法主公的名义拥有，其二则是祖厅地。法主公节所需基金直接来自坐落于庙前的庙田的资金收入。如上所言，溪村分为三个角落。村落的内部划分，不仅是社会性的，同时也是经济性的，每年由一个角落轮流组织法主公节。在此之前，这个角落还必须负责耕种庙田。法主公节是和秋收季节的完结相一致的。然后，出售谷物所得收入由轮值角落带回村里并用于村落的节庆场合消费。家户拥有的土地、猪和家禽也为节庆提供了经济基础，虽然并不是那么直接。家户耕种、收获的谷物也在同一个市场中心出售一部分。家户用卖得的钱再来购买食物以作为献供给神的祭品。家户也要宰杀猪和家禽。猪未烹熟时要首先敬献给神，然后才在家里煮熟。大部分猪肉都在市场中心出售，其收入用于全年大部分花费。猪头、猪尾和猪下水都要保留下来，再次献给神。鸡和鸭要煮熟以后献供给神，然后带回家中由家庭成员消费。

进而，节庆仪式也表明村落内部和通婚圈之内的民间互助的意义。节庆前一年，首先要通过抽签在主要角落内部选出八个“头家”。该角落每个家户的名字都要写在一张红纸上，当法主公节进行到中间时，每张红纸都要折叠起来，送到师公（道士）手

上。师公焚香以后，通过抽签方式来征求神灵的意见。师公把每个名字都念给神听，同时把签扔在地上。如果竹签连续三次出现，该家即被选为八名头家之一。这些家户负责处理节庆有关庆祝事务。他们也负责种收公田庄稼并在市场上出售来积累集体收入，以支付村落所有戏剧演出和集体宴会所需资金。法主公节的时间也是溪村村民从村外邀请他们的亲戚和移民们前来做客的时间。这些群体之间通常拥有一种互助关系。节庆正好提供了招待他们的机会。客人们首先在他们的亲戚家中赴宴，然后，他们可以在庙前观看演出。

延续的传统，抑或“灵验的遗产”

如上所述，传统上庙宇、庙田和节庆乃是溪村生活方式的组成部分，因而也并不能完全称得上是“遗产”。我们可以想象，生活在历史上的村民们遵照他们认为与其祖辈教给他们的方式相一致的方式来安排自己的社会活动，而他们也没有必要说，这样一种方式是一种“文化遗产”。问题是，在90年代，当我开展田野研究课题之时，庙宇，连同大部分相应而生的各种制度，却已经被重建成了在村民们看来成了祖先代代相传的“遗产”，成了具有高度价值的地方荣誉的表征物。

当我第一次造访这座庙宇时，村民们颇有些自豪地告诉我一些故事，其内容是关乎庙宇神灵在过去是如何给他们的宗族带来福益的，而他们因此将庙宇遗迹完好地保存下来。这些故事还旨在说明，重修庙宇和神像是如何的重要。这些故事或“神话”提醒我们注意地方对我们可称之为“灵验的遗产”（efficacious heritage）的信任，“灵验的遗产”，指村民视其地方“文化遗物”为具有魔力之物的方式。我们不应将灵验的观念误解为一种新近发明出来的神圣空间。这是因为，溪村村民们的祖先在过去也相对

持有类似的理解。但在溪村这样一个小村落里，不像在帝国庙堂之上那样一直充斥着作为政治命运之象征的祖传遗物，对那些作为灵验之物的过去的、存留下来的事物生发出情感的敏感，只是到了近期才再度增强起来。这里的问题是，村民的解释何以会有如此之大的变化？如果我们相信现代性所鼓吹的那些事物，那么，我们或许会发现毫不相干的问题：根据历史的理想模型，反对“落后”、提倡“进步”的现代化运动早就已经改变了农民的生活方式，因此他们必然会自觉地摒弃惟有他们的祖先才会喜欢的那些旧事物。然而，事实却截然相反。为什么？

在近期出版的一本著作中（Duara 1996），杜赞奇试图回答这一问题。当然，一如其他现代性历史叙事的批评者，他并不以现代性的主流史观为然。杜赞奇用一种不同于萨林斯的语调争论说，这样一种模式的历史观念和信念，与中国的“国家（nation）”谱系密切相关。本世纪早期成长起来的民族—国家将其特定历史时期的词汇带入了旧汉语中，如“封建主义”、“自觉”、“迷信”和“革命”等。通过这些词汇，国家——我想在此杜赞奇包括了1949年前、后的民族—国家——“拯救”了历史的主体，并将其转化成了依赖于源于黑格尔意义上的“启蒙历史”。杜赞奇用黑格尔的“大写历史”（History）来形容这种“启蒙历史”，他更为我们指出，尽管这种大写的历史，存在于“竞争和抗辩（contest and contingency）”之中，但它的直线性得到了如此有力的铸造，以至于它的力量足以控制关于中国的历史思考。在多处地方，杜赞奇提及“破除迷信运动”，他还为我们指出，这些运动系统地发起于19世纪20年代，并随后继续冲击着中国乡村地区的文化，是国家为了保护大写历史启蒙观念而制造出来的事件。

杜赞奇基于华北情况提出的观点，在一定意义上也适合上述讨论，因为他所论述的那些运动已经直接或间接地影响了当地村

民。但是，到了现在，经历过运动的村民因受惠于现代政治经济而不计前嫌。在现代化的“主导意识形态”下，他们成功地保留了他们的生活方式，并没有从农民转变为国家的城市居民。现代性失败的表现之一，就是在当代的村落或“群众运动”及现代世界体系性的改革与市场化之后几十年，我们这些人类学家依然能观察到他们的“迷信活动”——当然，这特殊的现象并不与下述事实相矛盾，即，诸如在法主公神像前面举行民间仪式活动，往往都是被“破除”以后重新创造出来的。

杜赞奇指出，中国在20世纪初就试图建立一个现代民族—国家。也就是从那时起，诸如溪村法主公庙、地方仪式传统及民间社会生活方式之类的东西，开始变得“过时”并不断遭到外来政治与知识精英们的攻击。1908年，华北军阀戏剧性地创立了一项新的乡村行政管理制度，这一项制度在20~30年代为民国政府所实行，正式称为“乡镇保制度”。据此，溪村划分为19个甲。为削弱宗族势力，北石的李姓村被并入溪村，合为一个保。同时，溪村摊上两项新税：屠宰税和庙会人头税。每年法主公节期间，镇税所在保长的协助下进行征税。但由于集体抵制和民国官僚体制的低效，民国时期的政治—经济变化并没有很快改变溪村的仪式和经济秩序。对政府来说，虽然保甲已经取代了村庄的角落体系，但传统的分化单位仍然存在。三个角落仍在社会经济组织和仪式中发挥效用。当然，税能收齐一部分，但这并没有达到政府减少仪式浪费（这是国家财富的一部分）和取消“迷信”的目的，法主公的庆典继续在地方社会经济生活中扮演重要角色。

相比之下，1949年之后政府干涉的冲击更大。1978年是两个不同时期的标志。在这之前，法主公神诞，连同观灯和割火一道经历了一个衰败的过程。四起政治事件将节日压制为村庄内的一桩小事。50年代初，与全国范围内的政策相一致，溪村实行

了土改，公田和私田被合为统一的村田，然后由政府平均划分。地方家户得到平均分配的土地，每家都有自己的农田，庙和祠堂的公田被取消了。在这个时期，新中国政府还没有打算废除村庄仪式。跟其他节日一样，法主公神诞仍被允许存在。但由于没有了公田，不可能再收集到公共捐款，因此，庆典主要依靠家户开支。轮值制保留了下来，但它不再依赖于公田的轮值。为此，溪村出台了新制度。一位当年热心于仪式的老人告诉我，新制度一定程度上是在民国税收体系和共产党家户分田制的基础上建立起来的。仪式的前一天，主持角落的头家负责从整个家族的每一家收取捐款，用于仪式开销。有了这些资助，村领导就能安排戏剧，道场和祭品。所有捐助过的家户的名单被贴在庙外的墙上。

集体化运动（1954~1961）对节日的冲击更大。土改时期建立的家户经济被公社一大队一生产队体系所替代。溪村改名溪村大队，隶属于凤城公社。村子分为17个生产队。每个生产队分有集体土地，队中所有的家户按工作计划统一劳动。生产队的产品上交给大队，大队又交给公社。大队通过生产队以记工分的形式回酬家户。生产队制度不仅降低了法主公节的私人捐款，而且使村庄的集体捐款也不再可能转化成庙会仪式基金。其结果是，轮作制衰败了。节日大都限于以家户为单位在庙中进行祭拜。仪式程序的组织仅保留下来通知各家户仪式的举行时间。

60年代初，社会主义教育运动的开展给了法主公节以致命一击。此时，由于公社制的实行，节日已经失去其经济基础。社教运动增加了使其衰败的意识形态和社会的因素。为降低地方宗族的影响，新的大队长从北石的李姓家族中选出。在溪村，北石的李姓家族规模很小，他们在60年代以前就不满足于溪村的陈姓家族掌握经济与文化。作为陈姓家族文化的圈外人，他们当然非常乐意配合国家攻击邻近家族的传统。在国家清除“迷信”的新号召下，新任村长下令村民烧毁法主公庙。但是，他的意见遭到

了陈姓村民的强烈抵制：作为陈姓宗族成员的其他三个大队干部不同意他的计划，他们说，庙也许象征“迷信”，但它可以改造成供村民学习毛泽东思想的夜校。最后决定，庙内所有的神像和“迷信”物通通清除，庙不能再成为一座庙，而是在庙里开设了夜校。同时，溪村的一个宗教积极分子把法主公神像搬走，藏在自己家里——这种做法在福建省是非常典型的。具有社区庆典性质的节日被强行清除后，法主公的诞辰只能由家户在家中偷偷摸摸地纪念。节日期间，一些“迷信”的村民找到藏有神像的家户，带上供品去祭拜。但大多数村民，由于害怕政府的批评和惩罚，只能在自家祭拜。这样一种情况延续到文化大革命结束。这十年，任何“旧事物”都被红卫兵视为是邪恶的。外村的红卫兵和本村的青年都用新的意识形态来武装自己的头脑。搞“迷信”庆典很容易惹祸上身。整整十年，法主公节仅仅存在于老人的记忆和家户实践中。

从以上的观察，我们能看到，被称为“迷信活动”的实践行为代表了一类特殊的，也正是新中国尽力想去改造的中国民间文化积淀。虽然各种反对“迷信”的政治运动所达到的效果有所不同，但在70年代末以前的数十年中，为政权建设服务的地方政治积极分子都一直接受了敌视庙宇的态度。对他们来说，庙宇并不象征一套文化遗产。在此期间，中国官方的遗产，如同反击侵略和革命纪念碑一样，是宏大的古建筑和考古队发掘出来的文物（值得注意的是，60年代甚至这样的遗产也被认为是“迷信”）。在这样的环境下，像在溪村的那样一个小庙，其价值只在于成为消灭中国“落后面貌”运动的靶子。但是，它并没有因此灭绝。

当然，50年代和60年代之间，在解放后政府的努力下，庙不再成为公共仪式活动的中心。土改之后，庙田更纯粹地和农业生产实践联系起来，成为脱离了仪式制度的生产方式。但是，历史记忆和一些私家庆典，在家户中依然受到重视（这些历史记忆

和私家庆典为 70 年代末开始的复兴提供了基础)。我们现在看到的庙和节日，是改革年代村庄传统复兴的结果，它们也代表了村庄仪式恢复其社会经济地位的过程。政府把民间传统复兴归因于改革后政府对以前过激文化政策的修正。事实上，更为重要的是，溪村的法主公神诞和其他村内仪式的复兴，是 1979 年以后新的社会经济秩序的内在必然结果。

1979 年，响应邓小平的号召，公社重新划分了土地，并分配到各家户。生产方式从大队和生产队组织化转变为“家庭生产责任制”。这类似于土改时期的情形。公社、大队和生产队的名字，改成了镇、行政村、自然村和村民小组。大多数行政社会单位保留了公社制的地界，而传统的角落被认为是行政和生产组织的合法单位，被官方命名为“自然村”。在官方的表述中，毛泽东时代以后的所有变化都标志着乡村经济改革的“成果”。如一般宣传所言，这样重新划分土地和更广泛的分配行政空间，将给农民带来更大的生产积极性，有利于“国家财富”的积累。统计资料表明，改革提高了中国的国民生产水平，这一点我们不应轻易否认。除此之外，我们尚需要注意到，经济改革实际上也是一种运动。“把党和国家的工作重心转移到经济工作上来”，就是要通过经济化来实现现代化，而正是在这一意义上，它极其类似于过去的运动。在走访多个乡村地区之后，我发觉，经济改革运动已演化出诸多经济学的地方演示：新领导向他们的上级和上级的上级“呈报”他们的地方“经济成就”，而许多统计数据、新闻、戏剧和故事用来编写成“事业文化类型”，而非“剧场国家类型(Geertz)”的“连载故事”。

经济化运动不仅导致生产的提高，同时导致了乡村文化的复归。对于党和国家寻求的现代性而言，这已成为亟需解决的矛盾。但对于农村的村民来说，这些事情似乎理所当然。一位溪村村民向我解释说：“我们比过去过得好多了。其他村子好几年前

就把庙呀、祖祠呀什么的都重修起来了。我们哪能给祖宗丢脸？所以我们才要修修这些旧东西。它们可代表我们大家的脸面。要是连老祖宗都不要了，那还配叫人……狗才那么干呢。”可能正因为此，随着政府的经济改革和对“极左”政策的批判，溪村的庙宇逐渐重建起来，而夜校则取消了。1983年，法主公像被搬回庙中。不过，作为集体活动的法主公神诞没有立即恢复。1987年，在一群热心于宗教信仰的人们的张罗下，重修了法主公庙。利用重修的机会，这群人向村里提出申请，要求重兴全村范围内的庆典，以重建庙宇和重显法主公像之神灵。这年，安排了开光仪式。为举办庆典，村里接收了变动后的自然村分化格局。这次，它包括四个角落，比传统时代的三个角落多了一个。在庙中通过占卜仪式来决定节日的主持角落，节日也重新实行轮值。按照50年代的模式，主持负责从所有家户中收集捐款。通过占卜选出8名头人，他们要贡献8头猪。同时，也雇剧团在节日期间演出。另外，每个家户要准备一头整猪和一对灯笼。在诞辰那天，他们利用醮节庆典午饭时暂停的间隙，把猪供奉给神。下午，道士安排观灯庆典。每对灯笼代表一个家户。观灯庆典（闽南区域的一种道教仪式）意味着溪村的家户们在神和庙那儿登记上册。灯首先放在供桌上，按庙前角落分化的顺序依次排列。烧完纸钱和香枝之后，这些灯要从道士们的手中挨个传递过去。道士们也在神前为家户们“舞灯”。舞蹈仪式之后，灯笼由家户代表领回家，挂于自家堂屋之内。

在开光典礼举办之后，仪式秩序在49年以前的基础上并遵照50年代的模式得以再生产出来。法主公庆典年年举办。它坚持实行四个角落轮值制。与旧的形式一样，法主公庆典依赖于生产和市场体系。但现在节日的经济基础是新的“家庭生产责任制”。每年，每家养一头或更多的猪，这改变了50年代及之前仅由头人献猪的情况。如今，每个家户都在节日期间宰一头猪，供

奉给法主公。然后，再到镇里出售。每个家户也捐10元人民币。主持角落的家户们养更多的猪，并另外挣钱，以使他们对神灵有额外的供奉并请得起剧团来演出。由于农村经济改革，竞争意味渐长。越来越多的家户愿意充任节日头家。大家都认为，只要神选中哪家成为头家，这家就会财运亨通。作为回报，被神选中的家户则会兴奋异常，并动用大量资源，请剧团来演出，准备供品和宴会。他们希望这样会使他们来年吉星高照。

“文化遗产”的演示

在一些地方，由非正式网络（有时甚至还包括正式的村镇官员）所推动的重建的庙宇、祠堂和形制巨大的祖坟的集体行动，再次因不符现代化历史的理想模式而面临种种来自政府宣传部门的批评。但就闽南地区来说，政府在处理这些问题时，或许是因为考虑到“工作困难”或“众情难却”，在宣传方面论点有所不同。一些官员说，中国目前仍处于社会主义的初级阶段，在这个特殊的阶段，一些落后的群众仍会耽于迷信，这实属难以避免的历史必然性；不过，随着现代化的深入和经济生活水平的提高，迷信会“自然消失”，历史有它的“自然规律”。这种说法使急于实现地方现代化的官员有所慰藉。尽管有这样的“理解”，一般都认为民间信仰和仪式的传统已经失去了它的实际意义。在受访时，省、市、镇的文化官员们都告诉我，他们的一部分任务就是保护中国的文化遗产，但小小的村庙绝对不是他们保护工作的对象，这些鸡毛蒜皮的小事与“文化遗产”相差甚远，它们仅仅是“农民落后”的符号，“我们为什么还要保护它们？”

一如受访官员们自己常说的那样，诸如此类符合黑格尔式启蒙历史观的看法并不能说服村民。相对来说，农民仍然把他们的地方庙宇、祖祠、坟墓和族谱视为有价值的旧事物。那么，这些

旧事物对村民的意义何在？对这一问题进行一番在后现代人类学者那里被认为早已过时的“仪式过程”的解答，或许不无启示。如以上的讨论，我认为溪村的法主公庆典可以让我们洞察到村落建设和历史延续性的生产和再生产过程，也可以让我们洞察到地方社会经济资源维持和动员的过程。在1992年，我观察到一次法主公庆典，目睹了它的社会过程的生动展示，这使我意识到庆典的核心内容是“社区的历程”，即，是赋予社会现实以历史意义的活动。

这次法主公庆典的整个过程持续一天半。第一阶段是神诞前一日的下午，人们预备祭品和搭建仪式场地。下午2点到5点，宰猪煮食，为第二天做好准备。从4点开始，一个道士和他的两个助手开始立坛。8个头家的代表（均为男性）为他们做帮手。道士是权威，安排把各种道仙的图象摆设 in 庙宇内。靠着庙内北墙，法主公及其四位偏神的神像之后，摆着三位道教最高神，它们是两位天神和道教创始者太上老君（老子）。它们摆在那个位置，以便能监督整个仪式的程序。庙内东、西两侧，摆有四个神像，两个是玉皇大帝，另外两个是赵、康元帅，天界守卫，也是财神。在庙南侧的右下角，立着祭拜天公的祭坛。

大概6点左右，道士与其助手开始邀请神来参加法主公的诞辰宴会。他在两位助手奏出的宗教音乐中诵读道教经典《北斗经》。在这项道教经典科仪的表演期间，8个头家代表，每人拿着三根香，在道士的指引下按不同的方向向神磕头。这要重复三遍。接着，道士用一个壶倒五杯神水，献奉给神。同时，神气反注于壶中。后来，道士告诉我们说，这意味着聚集神的力量。请神之后，庙门处鼓乐齐鸣，道士开始忙于款待众神。不过，此时整个村庄开始参与进来。每家派一个人送一担祭品进庙，将祭品摆在庙门前的空地上。同时，庙南临时搭成的舞台上开始上演闽南地区流行的高甲戏。演出当中，夹杂着戏曲的音乐，鞭炮轰

响。钱纸和香在神和天将面前焚烧。不久，道士宣布神已入座，随同天神到来的天将们已遍布庙宇四周，保护着天神。戏曲继续表演，许多村民挑着祭品离开庙，回家设宴招待节日期间前来拜访的亲戚。这个准备阶段当戏至深夜后结束。

第二天是一段全天的庆典，仪式凌晨5点就开始。这天的庆典被分为如下六个阶段：

①从早上5点到9点。道士和8个头家搬演一系列仪式，基本上是重复头天做过的那些。但仪式主事人的数量已由1个增加到3个，而奏乐者也由2个增加到6个。在8点半到9点的时候，参加者举行两个不同于以上的仪式。第一个，避邪物放在村界处。第二个，道士和乐师们表演守宫门。道士把符咒贴在庙门上，请天将护卫庙宇，以抵御外部恶意力量的侵入。

②9点以前，除了8个头家外，不允许其他村民参与庆典。9点之后，一个名叫“开宫门”的仪式开始，这包括道士们将神水和米饭撒在庙的四个角落里。10点到12点，在这段时间里，允许整个村庄来祭拜神灵。大多数家户都带生猪过来。8个头家的8头猪放在空场的中央，其他的则放在四周。熟食也放入空场，摆在临时供桌上。这些供桌按角落的分化格局逐次排列。然后，要点燃钱纸和一种当地称为“灯料”的印纸。村民告诉我说，这是感谢神的保佑。个别家户也偶尔酬劳道士为他们与神沟通。他们通过道士表达对神在过去一年中对他们进行关照的感激之情，并加上新的祝愿。剩下的时间，道士们则继续诵经。

③12点到下午1点，仪式暂停。大多数道士、乐师、头家和其他村民都各自去吃午饭，但第二年节日头家的候选村民则聚集在庙前。他们按官方村民团体的划分排列。每个村民团体准备着一些写着家户代表姓名的红纸。他们挨个把红纸递给留下的一位道士。由他来主持一个仪式，选出组织来年庆典的8个家户。

④1点到1点半，猪的头、尾和下水供奉给神。然后，这些祭品由村民带回家中，回家之后，马上准备少量素食来供奉天公。2点到3点，8个头家在庙中摆呈他们的祭品，以祭拜天公。之后，他们要喝一壶代表洁净的甘草茶。8个头家结束祭拜之后，才轮到村中其他家户在庙外祭拜。他们焚烧钱纸和香，同时鸣放鞭炮。随即，8个头家抬着供奉天公的（彩纸糊成的）祭坛和他们的灯料，在道士的指引下，从庙内走出来，同时，在庙的东面点燃烛火。道士引导这些头家代表围着烛火绕圈行走，同时，越来越多的灯料要添加到火焰中。最后，他们跪下来，再次诵经，但只持续大约5分钟时间，之后，他们烧掉祭坛。道士解释说，这意味着村民们送别天神。送走天神之后，在3点到3点半，招待天将的庆典由全体村民举行。祭品摆在庙前的空场上。据说，天将们和鬼怪相类似。因此，祭拜他们跟七月份的普度节相差无几。

⑤犒劳天将之后，剧团和道士们联合举行拜寿庆典。首先，剧团在庙外临时的舞台上演一出戏，戏结束的时候，由一名演员进行一道名为“加官进禄”的仪式，他所跳的虔诚舞蹈，是对法主公在帝国等级体系中的升迁表示祝贺。仪式之后，8名演员要扮成八仙，在道士的指引下，他们挨个向庙内的法主公像磕头。按村民的讲法，这是向法主公拜寿。

⑥6点半到晚上10点，安排有两个庆典。在庙那里，由8个头家安排戏剧演出夜场。同时，在家中，招待来看热闹的亲戚们。道士和乐师们则去一个头家中吃饭。

任何一个人看过法主公庆典的表演，就很容易体会到溪村的村落文化建构与道教法师、地方神和戏剧仪式等构成的区域文化秩序的密切关系。例如，节日似乎仅仅证明了道士在地方仪式秩序中的显著角色，因为仪式进程都是由道士们严格操演的。“参加”节日的神由他们迎送，祭拜的大坛按照他们的制度化空间秩

序搭建，它们代表着地方的人们向神表示谢意与希望。或者，从象征的角度来看，节日期间所有采用的仪式和符号似乎也有利于增加神的权威性的阴影，使其凸显于其他力量之外：猪和其他食物用来做神的祭品，庙内外的行为按照天国的官僚化程序的图景来进行。神诞庆典的意图似乎在于取悦于神，而与生民无关。为保证做到这一点，仪式的场景看上去也被充满地方色彩的地方剧场所控制。

如同当地人表明的那样，正是师公和“童乩”将神的保护意志传达给村民，并为村民与神沟通。但如果我们采取一种更加系统的观察角度，就会看到，道家专职人员和戏团演员也是受邀而来，且更为重要的是，也为他们操演仪式而得到报酬。此外，神和村民的内在关系也表明了一种互惠关系。道教神灵仙和地方神不仅将他们的权威施加于村庙之上，而且也来参加村庄的宴会。在他们君临此地的前后以及他们返回天界以后，天神、地方神和天将们都享受猪、食供、纸钱等供奉。按照人们的说法，如果一个作为整体的村庄和地区对神的款待不周，神灵将不愿来保护这个村庄。

葛希芝 (Hill Gates) 曾专门讨论神与人之间的互惠行为 (Gates 1987)。她指出，汉人民间的“保佑”观念，与信仰者的实际生活的保障有关。确实，“保佑”的概念——即当地人理解神灵对他们的祭拜的反馈（比如有求必应或所求之神的必要回应等民间观点），表达了民间仪式庆典的几项关键意义。首先，从仪式的进程中，作为村庄传统的延续和再创造的载体，神诞的节日与社区地方社会合作模式息息相关。仪式过程中，显示出一个8个头家和其他家户之间的差别。8个头家负责建大坛，请道士，剧团和协助仪式过程的安排。整个节日当中，这8个头家，特别是他们的代表，组成村民们的代表团。他们代表整个村庄操演仪式的核心部分。他们在节日中的地位是独一无二的。和其他家户

比起来，他们与神的距离更为接近。头家和其他家户之间的这种差别，是仪式组织者和被组织者，或者负责者和被负责者之间的一种等级秩序，不过，应该注意的是，这种社会关系的等级秩序只是暂时的。其实，倘若我们的视野扩大到仪式的周期，则能发现每个角落都有固定的机会在仪式中执掌权力。仪式责任制度，一如前面指出的，建立在轮值的基础上。这种周期形式产生于村落形成阶段。按村民们的解释，这是上传下效几个世纪的老习惯。周期的组成要素，亦即四个角落，被认为缘起于古时三个兄弟的继嗣群体。这三兄弟，在某个历史时期，决定轮流主持宗族的生活和仪式事务，因而轮值的制度表达了亘古不绝的兄弟情谊。

在主持角落中，由谁来掌管事务，习惯上要通过占卜来决定，在此道士们又一次扮演了捍卫传统习俗的角色。占卜必须由道士操作，而最后的结果则有赖于法主公，他象征着作为一个社会单位的村庄的历史性。从改革以来，轮值周期给村民们提供了一个合作的权威形式，而这已被官方划分的新自然村容纳了。如前面我们指出的那样，现在已不再是3个角落，而是宗族内5个角落对应着4个自然村，形成4个单位来轮流组织节日。正是通过轮值，村落社会和经济资源按年度周期得以反复调动起来。也就是说，在一个四年的周期中，一个村落能够生产出多于他村的资源，动员全村来支持村落庆典，而这种责任随着时间的推移又顺次传递到下一个单位。

传统上，闽南村落组织主要依赖宗族制度，轮值制度对村庄具有举足轻重的意义。改革以来民间轮值制度就是这种传统的延续。不过，务必指出，这种延续下来的传统已经有了一定的改变。自从1979年实行家庭生产承包责任制之后，居住村落和村落次级单位的分化在一定程度上又有所削弱，家户成了社会—经济的主要单位。轮值周期的恢复，与村落中的其他传统

文化形式（如同宗祠）一样，填补了政府和家户之间的政治和经济真空。与这一点相关地，如今法主公的庆典起着协调家户经济的作用。在政府和家户之间的政治空间存在空隙的情况下，诸如法主公庆典之类的仪式活动，开创了一个明确家户利益的场域。马丁（Emily Martin [Ahern]）认为，中国的仪式是沟通符码的融会（Ahern 1981），而我在溪村看到的庆典即能够证实这一点。

每年，法主公神诞日是村民们与神交流的机会，在这个场合里，他们能够借以表达自己的愿望，期盼他们的实际问题得到解决。村民们为神提供食物和娱乐，期望上天回报五谷丰登和全家好运。而仪式活动显然也是家户们调动其经济资源的机会：法主公庆典是在收割后举行的，此时正好是猪和牲畜养到可以宰、吃、以及在集市上出售的时候。当地人告诉我们，他们有更多的食物和商品可以出售的时候，就是村庄法主公神诞的节日。这个时候，孩子们也都很高兴，因为此时能吃更多的鱼和肉。节日具有调节食物的作用，特别当溪村的家户收入低于中国平均水平而且物质资源远远少于沿海其他地区时，这一点就显得尤其重要。对许多村民来说，节日就是他们享受奢侈的时候，食物首先敬神，然后，更为重要的是，带回家自己享用。另外，法主公庆典的时间标识出一个阶段，在这一阶段，个体家庭的副业，猪和家禽可用来卖钱，以积累起来以备未来之用。

此外，神诞的节日与家户社会资源的调动，也有着十分密切的关系。在溪村，有利于地方社会形成和经济运作的社会关系，被分为三种类型：①堂亲或拥有共同祖先的人；②姻亲或通过姻亲发生关系的人；③朋友或在工作和学习中关系亲密的人。堂亲通常居住在同一个小角落。他们或者分享整个村落组织庆典的机会，或在庆典中组织为一个祭拜单位。如果一个家户被选做头家，他们必定要在节日期间宴请堂亲。另外，如果他们财力有

余，也会宴请亲戚和朋友。在田野调查过程中，我选择了30个样本家庭，询问了有关社会支持安排的问题。结果表明，在这些类别的关系中，社会—经济关系相当密切。紧急事件（生病和灾祸）、家庭事件（葬礼和婚礼）及投资（盖房和生产投资）所得的家户外支持大多来自堂亲、亲戚和朋友。政府和公共支持的作用实际上非常有限。实际上，他们是所需资源被调动起来的主要源泉。在法主公庆典期间，诸如此类的社会关系得到了非常明显的体现。村民们向我解释说，这是因为节日是一个对亲戚表示友好的好机会。平常他们吃不上好东西，看不上戏。一些人也告诉我，他们之所以宴请亲戚和朋友，是因为欠他们“人情”，而这种“人情”包括被邀请到对方的村子参加他们的节日。每个村子都有专门的节日，这些节日通常在收获月份（农历七月和八月）举行。节日提供了一些机会，使乡民能够用农业收成来招待同一区域内其他村落的人。

我还注意到，地方的神诞以仪式的宏大场面凸显了村落的共同体认同。与其他中国农村村落一样，溪村人的认同，可以从家户到社区的几个不同层次。在法主公节期间，家户象征着一个可以认同的社会单位，每个家户都有一个专门的供桌。每个家户都要派自己的代表前来为自家作祭拜。同时，家户也办自家的宴席，以维持家户的社会关系。在询问实际问题时，道士被雇来作家户和神的中介。从更广的地域来说，村落象征着地区的一部分。村落的神灵、道士的仪式表演和地方戏，都是地区文化的组成部分，并不是村庄的特产。村落的次级单位也拥有各自的相应位置。仪式轮值和供桌布置都表明对角落的认同。然而，作为一个整体的村庄，显然在节日中占据着最为显著的位置。村庄认同最明显的意义在于庙前的全村集会。个体家户的出现，至少表明他们是村落的一个组成部分。一些村民说，祭拜法主公，就是要到法主公那里登记家庭人口。因此，庙宇被想象成了一个政府办

公室，全村家户的成员和人口都在那里记录备案。神灵类似于村长的角色，负责监督村民们的行为。

一如我们上面指出的，更为重要的是，法主公也纪念和刻画了村庄的历史。当然，如果我们不去询问，没有一个村民会讲他们的法主公的故事。这是因为，对他们来说，节日对于法主公神如何应需而至及村庄如何用他在地方等级中创建自己的社会空间和位置，已讲得很多。法主公对于当地人来说，代表了一种兄弟般的感情，这是溪村陈姓家族以前一度共享的情感。

结 论

在完成对村落仪式制度的分析之后，让我们回过头来考虑一下这个案例对于本文提出讨论的“文化遗产”问题的说明意义。显然，我这里记录的现象，不怎么能够完全符合我们这些知识分子接触到的“文化遗产”的概念范畴。在中国现阶段的官方文献中，“文化遗产”概念意指经过仔细挑选的历史遗迹、宏伟的正统宗教场所、各种历史纪念碑、博物馆、表演型的文化展示和记录性的历史文献。“文化遗产”展示着历史的轨迹，从考古发掘和有关中国种族—文化起源的古人类学成果，从晚期帝国王朝的宫殿到衙门的地方文化成就，这些东西讲述着一个民族和国家的命运与前景，或者，在某些场合中，突出着相对晚近一些的民族耻辱史与雪耻的革命。而这些能够被称作“优良传统”的“文化遗产”，指的就是表达着驱动民族和国家“永远进步”（*ever-progressive*）的文化基因。

值得注意的是，随着 20 年来政策的变化，这样的“优良传统”出现了范畴扩大的趋势。现在，“优良传统”不仅包括上面提到的那些国族里程碑，而且还可能包括那些能够证实中国一度存在帝国辉煌、一度存在现代化潜能的儒教因素，更可能包括作

为现代科学观念之前身的“中国科技史”因素和作为现代民主制前身的“内圣外王”哲学。而随着市场化的展开，“文化遗产”的“进步性”能够得到充分证实的那些因素，又扩大到了一些以往可能遭到否定的形式，例如，那些曾经被标定为“封建主义”遗留的地方衙门和帝国象征、原始社会遗留物的各种民族艺术表演与器物等等（这些遗产正被中央和省市的文化、旅游部门吸纳，它们不被认为与国家积累“国民财富”的计划相抵触，因而已经被提倡为“文化遗产”的组成部分）。“文化遗产”概念范畴的如此扩大，在一定意义上已经证明现代性单线进化和“文化消失”的历史图景的错误与自相矛盾性。

有鉴于此，这里值得简要提及的是，在完成法主公庆典考察以后，我曾追寻这个地区性信仰的传播路线，考察了这个神灵的起源地德化县石牛山。在石牛山，我除了了解到法主公的事迹和民间信仰传播的地域范围（见附录）以外，还对主持法主公祖庙石壶寺重建及管理工作的几位地方人士进行了访谈。这几位人士来自于石牛山山腰的五六个村落，据说是这些村落的家族祖先在宋代的时候把法主公从一位游方道士推拜为神仙的。在长期的历史过程中，这样一个由地方家族村落推戴出来的崇拜，经历了一个广泛传播的过程，到清代和民国期间已经不仅流传于闽南地区，而且广泛得到台湾和东南亚闽南人的信仰，成为一些汉人和华侨社区的象征认同载体。20年来，随着对外开放政策的实行，无数来自海外的信仰法主公的华人来到这位神仙的祖庙祭祀他们的家乡神。这些比当地人富有的华侨，给作为贫困地区的石牛山区带来了一线希望：他们的消费能潜在地为当地提供财富。于是，那五六个村落的党支部和村政府干部，为了吸引华侨和台湾同胞，计划重新修建了石壶寺，他们组建了庙宇管理委员会。这些支部和村政府的主要干部，成为这个委员会的主要负责人。在石牛山这个农业发展条件较差的地方，石壶寺变成了改革以来当

地村落收入的主要来源。那里的基层干部，也就是法主公庙的管理委员们告诉我说，他们的经济工作中心已经转移到石壶寺上来了。为了修建石壶寺，海外华侨捐给当地数十万元。接着，庙宇管理委员会还从华侨那里获得资助，修建了从山脚通往石牛山顶的公路。现在，因石壶寺对海外华人的吸引力，石牛山地区的农民已经富裕起来了。

对于石牛山地区的干部来说，庙宇工作，就是经济工作。石牛山区“脱贫”的例子，当能够很好地说明现代启蒙历史观当中将信仰排斥于“经济理性”之外的观点实在是一个错误认识。不过，对于一个追求本原的人来说，这个例子也能反过来说明，代表现代“经济理性”的旅游市场，似乎正在侵吞着朴素的民间文化。而对我而言，两者很难说有什么矛盾；我们通过一个个案勾勒出的图景，无非说明了那种排他性的现代“文明布道”观点，本身并不存在合理性，而它却以武断的逻辑在切割着“文化遗产”。例如，目前闽南地方政府已经将原来被视为“迷信场所”的石壶寺列入当地主要“旅游景点”和“文化遗产”的行列（尽管庙是近年才重建的），与此同时，那些流行于村落之中的法主公信仰、神庙和仪式，却依然遭到蔑视。于是，我们依然必须关注的一个事实是：无论如何变化、如何拓展自身的范畴涵盖面，这种“文化遗产”的观念还是具有深刻的排他性。

这种排斥性生成的原因，一如萨林斯和杜赞奇分别为我们指出的，是因为现代性必须在自我确认的前提下巩固自身的“文明布道”和“历史支配性”的地位，而诸多村落“文化遗产”倘若未能被吸收为现代博物馆展示和旅游文化发展战略中去，就可能“沦为”一种与现代性的基本要领关系不大甚或大相径庭的文化因素。在中国，这样一种文化支配的逻辑也一度存在过（当一个朝代想要重新建构自身的正统性、重新塑造其权力支配下的社会秩序时，作为“异端”的非官方文化形式总要遭到排斥；而不无

讽刺的是，所谓“正统”往往来自于对民间文化的吸收)。尽管如此，世界各地在20世纪出现的各种“主流”的“文明布道”，其支配欲与支配力，却应当说还是空前的。

那么，在这样的情景中展开我在本文所提供的描述到底能够说明什么？不用赘言，我这里所做的是试图通过对村庄的研究来探求未被认可的文化形式的文化意义。一如上文分析的，在溪村，村庙的轮值制度和在宗族形成过程中形成的仪式，构成一个社区的社会—文化秩序体系。这些地方公共空间和习俗，在一个世纪敌视“传统陋俗”的现代性运动中存活下来，而且在过去20年中被系统地重建起来（随之，村落宗族和房支的族谱也正在被重写）。具有反讽意味的是，以政治经济学为根基的分析认为，现在溪村的庙宇文化和国内其他地区的地方文化的再生，部分是因改革以来农村家庭生产责任制作用的结果。事实上，尽管这一论点不无属实之处，但村落文化的复兴是诸多复杂过程交织的结果，这些过程不仅包括了海外汉学家经常强调的地方神和民间宗教的再造和地方性的扩张，而且还包括改革环境下乡村社会经济合作制、农户经济、社会关系资源与网络以及共同体意识的创造。通过神诞的节日庆典，村落历史的延续得以显示，而与此同时，仪式也凸显了社会变迁中存在的矛盾。一言以蔽之，诸如法主公庙的庆典很好说明了历史记忆如何在一个新的政治经济环境下更新了地方共同体。因而，对与我接触的许多村民来说，“遗产”的观念表达了一种对历史意义的狭隘解释。他们很少用“遗产”这个词，而当他们对我谈到他们的过去和现在时，却能够表露出一一种强烈的文化连续性意识。尽管村庙在事实上只是在80年代末重修的，大多数村民却说它“从古就有”。

倘若我们用“遗产”这个概念来指代现在依然延续存在的“过去的文化”，那么，村民们就不缺乏这种观念。然而，对于

现代性政治和文化精英来说，“遗产”表达着断裂的意义，它是一个“有选择的传统”（selected tradition），代表着已经为现代革命和改革所破除的完整历史的有选择性复兴，代表着文化的最终消失和不符合现代性的文化形式的革除，更代表着民族化和全球化的历史正当性。在所有这些代表性的意义中，我所描述的村落传统都很难找到它的位置。那么，在这样一种话语的场景中展开我在历史中的研究，又当具有何种意义？其他学科或人类学本学科的同事们，可能会认为我所提供的是供我研究的“琐碎东西”。中国的社会科学家，如经济学家、政治学家、法学家、社会学家等等，正面向中国所处的历史新阶段而展开他们的研究，他们中有的坚持着中国“中国特色”和国家—民族主义的原则立场，有的则力图把中国纳入全球化进程的政治、经济、意识形态和文化的轨迹中。从完全不同的基础，民族—国家和全球化的社会科学共同创造着一种新的历史记忆，而这种历史记忆虽然可能基于不同的理论基础，但是却共同否认另外一种历史记忆——即我在本文中力图呈现的那种具体的社区共同体的历史记忆。

因此，对我来说，在诸如溪村这样的地方从事的有关“遗产”观念的人类学分析，必然成为不可逆转的现代主义时代的一个不和谐的插曲。在现代性背景下，这样一种研究，意义正在于萨林斯称说的“人类学启蒙”，因为它照亮了现代性时代的历史之荫。当然，这样的有限的、有关一个国家中不同“遗产”观念的人类学分析，所能提供的是一种特殊类型的批评性表述，它并不直接针对全球性，它的关注焦点在于国家与社会的文化平衡，在于“分散的民俗文化”与“启蒙主义”的历史观念的并置与对照，在于针对“文化延续”的文化对照展开的人文科学的辩论。

附录：“法主公”的传说、信仰与传播

“法主公”原名张慈观，又名自观，别名张沙。据传，他与肖朗瑞、章朗庆共为法教三主神，并称“法主三公”。关于张慈观的生平，清代乾隆版《德化县志》记载如下（〔清〕乾隆版《德化县志》，德化县方志办1987年版，页406）：

张自观，闽清人。炼性于蕉溪山石鼓岩，见石牛山夜火晶荧，知有魑魅，因往其处。魅方于人家迎妇，舆徒甚盛。观出掌，令人从指缝窥之，魅悉现形。乃幻为女妆，坐舆中；群魅异之入石壶洞。与之斗，悬崖上下，趾踵入石，辗转数十处，必尻鞭剑之迹如刻画。竟夺其洞，坐化镇之，至今英灵如生。魅常眩匿游人衣物，告于神，则立出。山顶有剑插石上，可摇不可拔。又有铁杖长四尺许，不假锤炼，以手撮成，指痕可数。

关于张慈观的出生地，亦有传说声称他生于福建永泰县廿九都。确实，永泰县嵩口镇月洲村系为张氏家族村落。据月洲村乡贤张启荣查实并称：

法主君出生在宋天圣二年间（1024年），敝姓张，入闽始祖睦公，唐末随王审知带二十四姓共同入闽，在八闽王朝佐王氏，官领榷货，王氏三传麟，天下大乱，我二世次膺，三膺两兄弟避乱相牵迁来月洲，传二世，膺歿，葬得地，坟前有香炉案，因此，传到十二世（宋天圣二年间），信符公出生圣者，家贫穷，母嫁盘谷洋，其后学道，曾与五童鬼斗法德化石壶洞，得道于闽清金沙，坐化成佛登天，得年四十

五岁。我月洲张历史有一千一百多年，目前各处普遍崇奉张圣君。《永泰县志》旧本亦写到圣者事迹，作为盘谷人（想是当时随母在盘谷）。

月洲村乡贤张启荣私人信件亦称：

我村东向山顶有土名“九十九坵”，田圪一大片，（现年可收中稻六七十担），相传当时由圣者显法用牛一昼夜犁成。并有圣公坪是当时他住居地基。嵩口上德化途中有赤水，路边有石蛇头，相传为圣者斩蛇血流水赤因名“赤水”。

福建德化、永春、永泰、福州、仙游“法主公”信仰盛行处，均存在许多有关这个圣者的传说。据德化县志办公室徐艺星整理，“法主公”的成神传说大致内容如下（徐本章文，《德化文史资料》，1994年第5辑，页27~29）：

张慈观，又名自观，别名沙，福建永泰县廿九都人（旧邑志载为闽清人）。宋绍兴年间出生在一个农民家庭，是个敦厚勤劳的农民，传说慈观四岁丧父，随母寄人篱下。

慈观少年从师拳法剑术。一日，他入山砍柴，在绝顶遇见二仙翁，童颜鹤发，穿道士衣裳，正在下棋，棋盘上还放着一粒半红半青的桃子，慈观近前观弈。仙翁递桃让慈观吃，慈观吃了一半，觉得很难下咽，偷偷把未吃完的桃子丢掉。仙翁挥手示意他起开。

慈观离开仙翁后，便挑柴下山。至半岭的“更衣亭”休息时，逢高盖山明寺方丈龙树法师，遂将详情相告。法师说：“两位老者，一位是太上老君，一位是元始天尊。石上放着那粒桃是三千年一熟的蟠桃，你能吃完，就能腾云驾

雾，云游广宇。只吃一半，暂时未能脱出尘缘，还要下番修炼功夫。”慈观恍然大悟说：“乞求法师指点，我愿专程前往拜谒两位天尊。”法师说：“太上老君往兜率天宫，元始天尊居紫霞天阁。汝乃凡体肉身，不能云游，岂能到天宫天阁呢？”法师又指点：“八月十六日中午，你可同章真、肖信一道（章真在建宁，肖信在福州南台）到福州羊角州等待，届时有一条仙槎停泊在江中，你三人可乘槎往骊山问道去。定参后，便能脱胎换骨，神通广大。”

慈观听从龙树法师的指点，约定章、肖如期登临骊山，听经悟道，定参四十九日，晓得三十六天罡，七十二地煞变化莫测之术。余暇时间，慈观砍柴，章真舂米，肖信磨粉，倏忽经历了几度春秋。一天，他们要下山，途次，忽然漫山火焰，江河暴涨。正在惊疑不定，踉跄徘徊之际，一位黑须乌脸神仙在澎湃的波涛间显现。张、章、肖定神一看，原来是师尊来了。师尊降旨：“慈观可先回去除妖、章真、肖信他们另有差遣。三位日后在石壶岩聚首。”慈观乞赐护身法宝。师尊说：“你原来砍柴用具即是法宝，届时灵验。”慈观叩谢后，奔向尘寰。路经蓬岛，两条麻绳忽而变化成两条长蛇，一条凌波溜走不知去向。慈观立刻抓住一条缠在自己脖子上，用师尊传授的灵符封牢。又挥舞起扁担，闪闪发光，呼呼作响，转眼变成一口莫邪宝剑。

上引文献亦记载了张慈观为民除害、勇斗妖魔的传说：

慈观去游永泰途中，遇观音化作洗菜女子，赐柳剑。经永泰卅六都，遇蟒蛇拦路。蟒蛇伸出殷红长舌，闪烁绿莹莹的目光，凶神恶煞似地昂起头来，向慈观挑战。慈观手发金剑，射瞎蛇眼，又挥剑斩断蛇首，血如喷泉，染红了溪流，

此名遂改名为赤水（今永泰赤水）。据说这条蛇每年伤害许多群众，前天才有一妇女葬身蛇腹。慈观为民除了一大害。

一日，慈观在德化蕉溪山石鼓岩修炼，遥见石牛山夜火晶莹，洞察出那里有魑魅作怪，即寻踪追去。时魑魅扮作新郎，迎娶新妇，鼓乐喧天，非常热闹。人们都沉醉在喜庆的气氛中，而不知祸之将至。慈观伸出手掌，令人从指缝窥之，妖魔悉现原形。

于是慈观将新娘藏匿起来，自己变作新娘模样，坐大轿中。群妖未能察觉，将大轿抬入石牛山石壶洞。上山后，慈观重现本身，拔剑厮杀。石壶岩“五通鬼”闻警带众鬼迎战。双方使出浑身解数，杀得天昏地暗，飞沙走石，难舍难解。后来，鬼怪知硬拼难以取胜，又使出诡计，且战且走。慈观穷追不舍，稍不留神，被鬼卒用绳索绊倒在地，被擒，禁锢在狮岩洞中，遭鬼怪火燎烟薰，达七日七夜，面变黑色。正当危急关头，章真、肖信二人获讯赶来解救。慈观跃出岩洞，挥剑破洞，三人合力作战，鬼怪纷纷溃退。张、章、肖终于驯服了“五通鬼”，收为护坛将军。三人打扫战场后，在石壶岩聚首，后人称为“三位圣君”，即张公圣君、章公真人、肖公圣者。为了纪念他们降妖伏魔之功，便立“石壶寺”奉祀。

据同文，民间至今还流传着不少张慈观为民办好事的传说：

有一天，慈观从永泰去仙游，途中要翻越一道耸入云霄的古寨岭，只有一条必经的十里长的崎岖羊肠小路。时当盛夏，骄阳似火，暑气逼人，往返永泰、仙游两县的行人，皆背负肩挑，气喘吁吁，汗流夹背。慈观目睹此情景，又访野老，听了许多行旅艰难的行状。于是，他于是夜万籁俱寂的

时候，不到一夜功夫，铺砌了一条全长 3400 多台阶的通道。慈观为行人想得很周到，担心石级太陡易滑倒，又用铁爪在每个台级上扒痕。翌日清晨，人们惊异地见到昔日崎岖难行的黄土小径仅一夜功夫，竟变成平整地铺砌石头的坦途，又惊又喜，奔走相告，神仙铺路的故事便传开了。

永泰和仙游接壤处有个地方，叫梧桐尾。该地山峦重叠环绕，农田成片。因久旱，溪床朝天，土地龟裂，粮食歉收。村民年年祈雨，仍无法解除旱象。慈观云游到此，见田园荒芜，市场萧条，民不聊生，触目惊心。此时，人们正云集在龙王庙前迎神祈雨。庙前幛幡高悬，香烟缭绕，成群结队的人们伴随着神汉巫祝的咒语及锣鼓钟磬声，正在向庙里神龛扬尘舞蹈，顶礼膜拜。慈观拨开人流近前，见墙壁上贴着一张反映旱情严重，人民生活困苦，官府不恤民瘼，强征苛捐杂税的文字。慈观又实地勘探了地形，想从村落对面悬峭壁上开掘一条盘山水圳，引来被大山阻隔的水源，以便解除旱情。他从别处牵来一只黄牛，一个铁犁。翌日黎明，大雾弥漫，他叱牛在石壁上凌空犁开一条水圳。快犁到尽头时，忽然对面一个挑盐妇女眼尖，在喊叫：“奇怪呀，奇怪呀！大家快来看，有一个在石壁上犁坝沟的人哩。”话音未落，石壁上的人影消失了。大家好奇地近前一看，还有一个犁头插在圳头沟渠里。据说民国初年，犁头还在。如今打石开路，有几段沟渠已经崩塌了，但旧址仍清晰可辨。

民间传说中，“法主公”的成神被描述为一个斗妖折魔的英雄的必定成果。其中，大多数故事可能是虚构的。但是，有关这个道教之神成神过程与石牛山之间关系的故事，却可能部分地属于真实史实。当然，我这里说的“史实”，并不意指斗妖折魔的那些传说情节，而是指“法主公”成神故事背后的历史真象。就

我所获的证据而论，这个真象就是一个人被社会推戴为神的过程。“法主公”成神之地为石牛山，它的祖庙因而也就设在这座山的顶峰，名为石壶寺。这是德化县最古老的道教建筑，就是为“法主公”及他的结拜兄弟肖公、章公所建的。关于其始建过程，石牛山地区的记载有不同的看法。据已故徐本章先生的记录，看法的差异情形大致如下（同上）：

古刹系崇奉南宋绍兴年间，张慈观、肖朗瑞和章朗庆三位结义道人在此治魑魅、济黎民而创建的。它初建于紫霄洞（又称石壶洞、狮岩，为区别于以后的寺址，俗称顶岩）。其始建年间和何人创建，史载各异。据《承泽新楼黄氏族谱》记载：“宋南渡后，石牛山一派深林邃谷，地广人稀，魑魅出没迷人，张、肖、章三真人识其怪，深入藏穴，降夺其洞而镇之。保护生灵，真人显圣。与始祖乔迁承泽同时也”。该谱《附旧谱记石洞开山承泽擅樾故事》一文记载：“先时，三真人开辟道场，以我十八公为始创擅樾主，其神主与开山和尚、福德正神同龕奉祀”。时寺宇“依岩作殿、塑像祀奉，僧人亦择其地结茅而居，洞深幽静，可容百人”。明代正统三年十月初五日陈解德、黄志育、志静、志祥、梁德隆、景贤等人为《榜上钱塘黄氏族谱》（即今榜上村）撰写的《章公圣君石壶古迹志》一文却载：章公至钱塘，宿于黄必玉家，两人至为深交，必玉帮助章公“放法”治魅，“真人感必玉相助开洞之恩，拜为谊父”，后必玉有紫霄洞“董建殿宇，奉三圣君像于中”。

不同家族村落争相抢夺创建石壶寺的名声，反映的恐怕是一个家族争夺“象征资本”（symbolic capital）的历史真象。反过来，这个历史真象可能包含着几个围石牛山而居的家族聚落共同

推戴张慈观为神的过程。事实上，石壶寺建成之后几经灾难，它的数度重修，同样也引起不同家族的争端。抢着来修建寺庙的甚至还包括来自仙游的势力集团。对此徐本章先生刻画如下（同上，页24~26）：

石壶寺后因原址顶岩遭火，洞石崩塌，迁建于今石壶腹地。（俗称下岩）但何时迁建于今地，史志记载不一。明代正统三年十月初五日陈解德等人撰写的《章公圣君石壶古迹志》一文已有“洞石（指顶岩）崩颓，志静等复建下岩两堂”的记载，说明迁建于今址当在明正统三年（1439）之前，民国廿八年版《德化县志》记载，石壶寺始建于明崇禎庚辰年（1640），虽然同是明代，但时间却相差在201年以上。《承泽美山黄氏族谱》又记载，“顺治乙未（1655），顶岩遭火，坛场毁坏”之后，“中舍房黄尧英为撞樾，首倡募化建下堂佛殿。”根据上述记载分析，石壶寺迁建今址始于明正统三年之前可能性是存在的，崇禎庚辰年再重修或重建，至顺治乙未年，黄尧英可能为满足信徒增多的需求，再扩建下堂佛殿。顺治丁酉年（1657）水口廩生黄遂权，捐己田南山乡租数百斤，自纳粮，充作寺内香灯之资。康熙廿三年（1684），石壶寺住持圆愿募建下殿及两廊书院，水口庠生黄雄偕弟家俊、家煌捐昆山湖后杉六十余株，承泽鲲甲、鲲凤兄弟亦献杉资助，寺宇建筑比前宏昶。康熙廿九年（1690）承泽五房同捐本乡上泗洲土名丰田岭公田一段，租一百八十斤充作寺庙香火。卅九年（1700），黄雄复捐己租添助香灯。乾隆卅六年至卅七年间（1771~1772），寺再遭火，堂佛毁坏，紧接着于卅七年至卅八年（1772~1773）由住持悦峰和门徒海岸募化重修。乾隆戊戌年（1778）承泽黄应甲和黄超凤为首，鳩制“三真显圣”匾额，湖山八十六岁

太学生黄守仁录题进士黄龟朋的楹联“破洞伏魔开福地，传经度法保生灵”（《德化文史资料》，1994年第5辑，页25），择是年闰六月初六日分别悬挂于正殿和山门。光绪廿六年（1900）湖坂黄桂芬自备工料修理殿宇。宣统元年（1909）复募资大修。民国廿五年（1936），国民党中央军团长王成章奉令围剿张雄南，纵火焚寺，殿堂与佛像被毁殆尽。民国卅六年（1947）七月间，南山黄贵夏为首往仙游等地募捐，依原址重新复建，工程未竣，又遭风雨侵袭倒塌。随着岁月的流逝，人为和自然的破坏，昔日香火旺盛的寺宇，变得颓废、荒凉。

台湾宗教学者刘枝万先生曾把闽台系统的道教分为三支：（1）道士—道教；（2）法师—法教；（3）灵媒。他还指出，法师—法教一类中包含闾山教，而闾山教又分以临水夫人为主的福州三奶教系和以法主公为主的泉州法主公教（福井康川等，监修《道教》第三卷，上海古籍出版社1992年版，页117~126）。如果刘枝万先生的说法属实，那么闽台地区道教体系中“法主公”的地位便十分彰显了。事实上，在闽台民间信仰中，“法主公”的流播甚广，它的传播范围包括福建泉州诸县市、莆仙（原兴化）诸县市、福州、厦门、台湾、东南亚等地。在信仰传播过程中，随移民远行的“分香”确实是主要的途径。然而，如果我们同意刘枝万先生的看法，把“法主公”当成“法师—法教”的象征，那么我们便难以忽视道士（即“法师”）在传播这一信仰中的重要作用了。我在安溪一带调查时发现大多数法师（道士）祀奉“法主公”，并以能够施行“法主公”的法术为荣。而当我在德化县石牛山地区考察时，则又发现该地的道士竟然在其经典中列入了“法主公”的史诗，将之当做“清神咒语”处理。德化道士黄氏就有一部称为《圣君历便簿》的经书（1981年手抄本），其具

体内容如下（原文为民间手抄本，字句有不对仗及抄写错误，在此为保留原貌，笔者不加修饰）：

启请天大法主，玉封监雷张圣公；

生居永福桃溪境（注：福建永福月州离城百二里），祖在月州张家庄。

父名淳厚家居仕，次第行四半耕读；

郭氏十娘亲生母，怀孕十月到临盆。

感得天神来降世，有宋绍兴己未年（宋朝高祖帝号绍兴）；

七月廿三启华诞，酉时降生在凡间（五通鬼假看命送号慈观，指点污裙里四十九日保平安）。

满座华光灿烂起，三旦乳名号慈观（外号张锄柄因作锄柄）；

少年悟道白去寺（永福西区名山室，道书称为第七福地，中途得遇传授正法），十岁原来会能仁。

高盖灶峰初脱俗，拜师龙树大医王；

传授五雷天心法，诸誓文法尽皆通。

蒙师赐得七星剑，手提宝剑斩邪魔；

入地升天如顷刻，呼风唤雨雨在须；

除怪斩妖称第一，封岩破洞美无双。

一十九岁到尤溪（莲板桥地方圣君洞又福亭坑岭坑），募化缘金造桥亭。

二十一岁奉天命，大展神通到石壺；

赤水到岩宿一夜（永邑卅六都赤水洋头，大石现成一片如龙，容几十人住之），人模留迹至今存（对面圣迹留下）；

又蒙观音赐柳剑（观音变化女子洗菜接柳赐之），次早提剑斩青蛇（蛇头斩断口流黄泉不停，蛇耳、鼻、口、目路

过行人能看之)；

斩断青蛇化做石，头在路下身在溪；
踏到德化石壶洞，降伏五通侣洞天；
平伏五通在网内，困在小洞不超生；
奇峰怪石灵仙景，石凤石牛及石壶。
福建高山为第一，二十余层石壁梯；
石上法场行罡步，圣君脚迹尚留存。
遇到村场仙，三显真仙斗法罡；
飞沙走石大斗法，大仙愿服法高强。

二十四岁到兴化（铺古寨岭大路大石壁阻碍处用草耙开层），山中奇石狮精；

剑插狮头今犹在（在兴化上坪洋地方，过客能看见剑刀一支），古迹地名剑召岩。

二十五岁到梅邑，寿宁乡内虎头岩（闽清十二都界）；
犁牛创凿少视口（用牛犁开渠接水过圳），穿流通水灌旱田。

二十八岁回永福，攻破大鬼小鬼岩；
长庆尾潦田无水，金鸡岩壁凿流通。
回到盘古方壶地，翻身又到曹溪岩。

三十三岁逢大旱（春夏秋冬无雨赤地千里），辛卯年春不雨霖；

雷声霹雳大地震（三十三日雷声不停），玉旨降下禁雷鸣；

禁雷不止轰轰响，旨召法主禁雷威。
法主禁雷顷刻止，玉封监雷真圣君。

三十四岁游方广（永福甲岭七都三岛村著名仙洞），名山胜景第一奇。

相谅长眉祖师住（法主先谅祖师蒲团后，法身不动，圣

者谅之今塑圣者三位，立面前处)，返驾福清收蛇王。

法眼看见保林里，广济岩中奇凤山；

观察风景歇三日，回光返照到金沙，工作田园人不识
(在金沙作庸工变化江湖招毛尾田螺倒头竹束移仓，山主赏
谷二仓谷府古迹今犹在)。

三十五岁住江西，会遇天师谈文法。

玄坛元帅相随行，回闽尽破山妖洞（见金花洞银花怜全
妖修炼不除）。

天下名山经过尽，世间何怪不伏降。

时遇漳州天抗旱；石头出火井枯泉；

托赖圣君祈甘雨（时在金沙桥做草鞋，漳群人恳公祈
雨），咫尺滂沱救万民。

四十五岁闰浮世，孝宗淳熙癸卯年；

功成果满天书召，九龙潭头脱化身（祈雨时下水坐化）。

辰月八日辞尘世，午时脱化上金轮；

法身浮在龙潭面（此时雅乐幢幡接驾升天，黑面散发项
挂麻蛇，左手执剑，右手执柳枝），如生道貌话威仪；

法体即时塑宝像，威灵显赫镇金沙。

漳州善信分香火（漳州即时分香火回群建殿塑像），
炉香火传万家。

千家祈祷千家到，万家拜请万家灵。

弟子一心焚香请，本师法驾降来临。

细读《圣君历便薄》（1981年手抄本），可以发现其中主要内容与民间法主公传说相吻合。是民间传说抄袭道士经文，还是道士经文抄袭民间传说？显然，两种可能性都有。不过，即使是道士经文抄袭了民间传说，我们也不能忽视一个事实：道士通过颂经，强化了民间信仰；并通过他们的宗教旅行，起着传播“法

主公”信仰的作用。

在“法主公”成神的过程中，村落的作用就难以忽视。前文提到，石牛山附近村落实际上可能就是这个信仰的创设者。但是，这个信仰在传播过程中如何成为地方神？我对安溪溪村的研究就有助于回答这个问题。溪村的村庙是龙镇宫，奉祀的神灵就是“法主公”的历史人物。“法主公”是最受陈氏家族尊敬的神，他在一定的意义上代表陈氏家族村认同的主要象征。它的神化，与教美陈氏家族的古代独立运动有关系。

溪村陈氏家族接受这个信仰，大约在六、七世之间，是家族认同感的创造的不可分割的一部分。据溪村一则有关“法主公”的民间传说：“法主公”原来是同美村的一个“角落神”，也就是村内一个小角落的保护神。有一日，这个神的塑像被村人抬出来“巡境”，到达今之溪村龙镇宫的位置，突然通过通灵者（童乩）表示要留在溪村，不回同美。因此，后来他就被留下来，溪村陈姓村民为他造庙，拜他为村神。这则民间传说，大概反映了溪村陈姓氏祖先在六世至七世之间，试图从一个依附的地位挣脱出来，成为一个独立的家族—村落的历史过程。

由于五世时，联合家庭的形成，因而给六世、七世的几十年奠定了家族成长的基础。在此期间，陈氏家族的人口得以初步的发展，成为一个上百人的扩大式家庭（extended family），包括了若干代人的不同家庭。扩大式家庭的产生，带来了两个压力：一，为了使较大量家庭人口的责任和义务以及继承关系得以明确的定义，需要将扩大式家庭重新分化为较小规模的家庭单位；二，家庭的分化，需要以一定经济和土地基础为前提。解决这两个问题的唯一办法，是成立一个宗族式的家族（lineage），即各个家庭既有明确的责任、义务、继承的定义，同时又不致酿成分裂，分散家族作为一个共同体的力量。但家族成立，又要求有一定的土地和地域范围。从而，陈氏家族的独立运动，从争得土地

这一步出发。如《族谱》所载，陈氏的族先首先取得同美陈氏大家族的同意，在该族所属的边沿地带划出若干块土地，为陈氏奠定族基。由于当时溪村所在地有某些异姓群体居住，陈氏向该地扩散，显然有利于作为“叔辈”的同美陈氏大家族的势力扩张。因此，协议轻易地达成了。

六、七世时期，是教美陈氏家族认同和独立的形成时期。当时已经分房而居，并且形成一定房份之间的轮值和互助。但各房最初的规模仅仅是直系家庭 (linear family)，包括在世的父母和二一个以上已成婚的儿子的小家庭。这若干个直系家庭在今之溪村地方与其他姓氏居民杂居，相互之间的联系主要是以祭祖和族神 (法主公) 为基础，并且族神当时仅是陈氏家族的“角头佛” (地方神)。因此，该时的“房”尚不具备宗族制的“房支” (sub-lineage) 的意义，而整个陈氏家族仅是一些散居的家庭，没有统一的家族土地。

到八世至十世之间，陈氏家族的人口发生了很大的变化。到十世，有传子的人口达 250 人左右，包括外迁和村内一传的人口，可能已达 600 人左右。或者说，每个“房”或者直系家庭逐步在 100 年间增长到百人左右，直系家庭经历了联合家庭到扩大式家庭的发展。从而，家庭人口的增长达到极限并产生从扩大式家庭向小家庭模式发展的需要。在这一压力之下，产生了两个进一步的需求：一，扩大式家庭为了向分家立户过渡必须蜕变为房支 (sub-lineage)；家族和房支必须通过获得一定的统一地产，以便满足分家后的生产、经济需要。分家之户和房支的成立基本上采用的是自然发展的途径。但是，为了获得统一的地产，全族必须统一行动。从而，在溪村产生了争夺土地的事件。

在溪村，除了上面提到的法主公传说以外，还有另一则有关神与土地的传奇。据溪村的老一辈说，原来法主公所处的龙镇宫是面向蓝溪的，是一种镇邪的“王爷庙”。龙镇宫还划定了一条

土地所有制的界线。宫后的土地（溪村村良田集中处）是一片广阔的农田，十分肥沃，但是不属于陈氏家族，而是属于以一位名为“谢百万”的富翁为首的家族。陈氏家族的人拥有一块十分贫瘠的溪边地，大部分人成为“谢百万”的佃农，每年替“谢百万”耕作，交纳大量的粮食作为田租。陈氏家族的人对此状况早有不满意。后来（具体年代不详），为了改变本家族的贫困状态，人们便建议请神解决问题。有一位通灵的人（童乩）被请到龙镇宫替村人向法主公求助。通过童乩的口头交流，法主公提出一个妙法。他说，溪村陈氏家族的人应该把龙镇宫的宫门倒转一个方向。使它面向村落的良田。因为原先的民间规定划定宫前土地属溪村人而宫后土地属“谢百万”，并且前者比后者贫瘠。把宫门倒转一个方向，便可使农田的不平等划分彻底改观。同一天晚上，法主公显灵，把宫门打通面向良田。从此，“谢百万”的土地便归陈氏家族的族人共有。

我们尚不知道这则民间故事是否为真实的历史。但是，它至少反映了一个可信的村落历史过程。也就是“王爷神”变为村神与陈氏家族获得族田和抵抗异姓经济剥削的交互关系的发展过程。“龙镇宫”的传说基本上反映的是八世到十世之间溪村教美陈氏家族成为一个拥有族田和若干聚落的单姓村的过程。到十世，“龙镇宫”前面的农田成为陈氏家族的公田。在祖祠，该家族也建立了族田。每个房支也各在自己的所在地展开扩大聚落地域，并各在房支的祖厅前面也拥有公田。此外，为了墓祭，在三个祖墓前面也有公田存在。

概略而言，关于“法主公”的诸多说法，主要包括如下几类：①关于他成神及行善的民间传说；②与民间传说相对应（甚至重叠）的道教经书传说；③地方正史的记载；④成神地区村落家族族谱的记载；⑤该信仰传播之地的地方化传说。对上述几类传说类型加以比较分析之后，我们当可发现如下几点：①“法主

公”成神前可能确实是一个实际存在的人物；②他是死后被成神地（石牛山）的地方家族村落推戴为神的；③道教的民间“法主公教”可能发源于成神地，后来逐步向外扩散；④在这一信仰类型扩散的过程中，道士的经书传统扮演了重要的角色；⑤在特定的历史时期，此一信仰也重新被“民间化”，成为一些村落的村神信仰。尽管我们尚没有充分的证据说明“法主公”信仰流变的具体历史过程，但我在上文引及的资料似已说明，这个信仰类型首先是一个地方性的崇拜，其后成为民间区域性道教的信仰，再从道士与广大地区的村落社区的互动过程中被地方化为村神（当然，在某些地区这种信仰也被道教重新改装成附从于别的道教神的副神）。

参 考 文 献

- 《安溪县志》（〔清〕乾隆版），福州：福建人民出版社，1985。
- 《德化县志》（〔清〕乾隆版），德化：德化县方志办，1987。
- 《德化文史资料》，1994年第5辑。
- 福井康川等监修：《道教》（第三卷），上海：上海古籍出版社，1992。
- 王铭铭：《社区的历程：溪村汉人家族的个案研究》，天津：天津人民出版社，1997。
- AHERN, E., (1981) *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DUARA, P., (1995) *Rescuing History from the Nation*. Chicago: Chicago University Press.
- FEUCHTWANG, S., (1974) "Domestic and communal worship", in Arthur Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, pp.105~130.
- (1989) "The problem of superstition in the PRC", in Benavides and Daly ed., *Religion and Popular Power*, New York: The State University of

New York Press.

FEUCHTWANG S., and WANG, M.M., (1991) "The politics of culture or a contest of histories: representations of Chinese popular religion", *Dialectical Anthropology* 16: 251~272.

FREEDMAN, M., (1958) *Lineage Organisation in Southeast China*, London: Athlone.

—— (1966) *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone.

GATES, H., (1987) "Money for the gods", *Modern China*, 13: 3.

GEERTZ, C ED., (1963) *Old Societies and New States*, New York: The Free Press.

HOBSBAWM, E. AND T. RANGER EDS., (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

SAHLINS, M., (1998) "What is anthropological enlightenment? some lessons of the 20th century", a lecture presented at the International Lecture Series of Cultural Consciousness and Cross-Cultural Communication at Peking University, July, 1998.

WANG, M.M., (1998) "The Fa Zhu Gong festival: the birthday of god or the reproduction of locality in a Chinese village", keynote address, European Association of Chinese Studies Conference, Edinburgh, Nov., 1998.