

乡村庙会的政治学：

对华北范庄龙牌会的研究及对“民俗”认知的反思¹

北京师范大学文学院民俗学与文化人类学研究所 岳永逸

一 方法论：民俗学主义与第三者

河北省赵县范庄龙牌会如今已经是中国民俗学界一个共同话题。以它为例，已经有学者在反思学界惯有的对祠祭、庙祭的区分，即血缘祭祀和地缘祭祀区分的局限性。刘铁梁（1999:136）认为，要把龙牌会这一集体仪式明确归为庙会或祭祖是困难的，因为“在家族组织不甚发达的村落，其祭祖仪式便比较简化，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’，称所祭祀是‘龙牌老人家’，被当地人解释为社区居民的‘老祖先’。”周虹（1996）对龙牌是祖先神还是社区神进行了探讨，她大致勾画出了农事神、祖先神、社区神的发展脉络，认为三种因素又交错共存，龙牌同时作为祖先神和社区神存在。这些研究都说明范庄龙牌信仰的复杂性。

如果考虑到范庄本身就是一个传福音等多种信仰并存且充满张力的社会空间，龙牌会也主要是“行好的”参与的事实，现今并存的对龙牌会不同的解释文本与行为表现等，那么对龙牌会的龙牌所象征神灵属性的具化研究及归类就有着明显的不足。因此，本文在对龙牌会仪式描述的基础上，分别说明关于龙牌会不同的解释文本及其播布，分析在当下语境中，龙牌这一象征符号如何被不同人群在不同层面上认同并利用，从而都参与并整合到龙牌会这一“文化传统和文化再生产”中（郭于华，1996）。

换言之，在一定意义上，本文进行的是当今国际民俗学界较盛行的“民俗学主义”（folklorism）的探讨。二次世界大战后，世界的巨变与重组，社会的飞速发展对人文社会科学研究产生了深远的影响。在民俗学界，民俗学主义的提出与运用是该影响的表现之一。1960年代，前西德民俗学者Hans Moser在民俗学界开始正式使用Folklorismus。²由于注意到了民俗学者们通常把民俗事象放在自己理想的传统空间中进行解释的局限性，和传承人在把民俗事象移植到自己的生活空间后总会赋予其新的意味并使之发生变异的事实，Moser将民俗学主义定义为“对民俗文化的二手(second-hand)继承与表演。”³该概念的提出，对醉心于“连续性”的西德民俗学提出了质疑，并把对民俗的有意操作纳

入了民俗学的考察范畴。随后，大力推广民俗学主义的Hermann Bausinger进一步将其定义为“某种民俗文化事象脱离其原来的生存空间，以新的功能，为新的目的而施行。”⁴到1980年代，在前西德，以往民俗学者坚持认为的传承的连续性、稳定的共同体等生发和维系民俗的前提进一步受到挑战。同时，受相关社会科学的影响，有着惯习（*Brauchforschung*）研究传统的前西德民俗学发生了认识论、方法论和研究范式的转变。民俗学者充分认识到把握动态文化过程的必要性。迄今为止，民俗学主义都是西德民俗学研究重要的理论基础（法橋量，2003）。

由于东欧、前苏联学者相关研究的影响，在1970年代末的英语民俗学界，民俗学主义基本上摆脱了作为外来概念的地位。在美国，民俗学主义和“伪民俗（*fakelore*）”发生了联系。由于“伪民俗”，学术研究和公众应用经历了几乎40年的分隔。通过研究者对传统概念和本体的再认识，民俗学主义逐渐在美国公众民俗学（*Public Folklore*）的探讨中得以反映。因为其自身的边缘性质，始终处于美国民俗学边缘的民俗学主义在学术研究与公众应用最终的和解中扮演了仲裁者的角色（八木康幸，2003）。

1999年，Guntis Šmidchens重申过去有关民俗学主义的定义，并将其定义为对作为某种文化象征的民俗传统进行有意识地再认识或重复，认为现代社会的民俗学主义与历史连续性中产生的怀旧需求相呼应，并把民俗文化作为过去的传达手段得以客体化，进而把一种稳定传统的意象显现在现代人的脑海中。⁵

1990年，民俗学主义正式传入日本，并很快地在日本民俗学界产生了广泛影响。2003年，日本民俗学会的机关杂志《日本民俗学》刊行的“民俗学主义专号”，集中介绍民俗学主义，展示了部分已有的研究实例，试图使更多的人进一步明确民俗学主义并能运用到研究中。专号的“刊头词”把民俗学主义定义为“人们轻易挪用民俗文化要素，通过只保存表面部分的表演和传统性的自我扮演，来满足那些生活在都市的观光客等人的怀旧心理或需求的状况与现象。它同时也指思考那些生活在都市的现代人为什么向往这种朴素性的分析框架。”⁶

总之，迄今为止，民俗学者主要把民俗学主义视为人们对民俗的改造、利用，即法橋量（2003:50）所说的“第三者”对民俗文化的利用，尽管他未对第三者进行严格的界定。显然，关注现代社会多样性，对民俗改造、利用和有意操作的民俗学主义唤起了民俗学者对民俗学传统和本体的再认识。在某种意义上，民俗学主义已经成为国际民俗学界的共同话语。尽管有相关话题的讨论，但民俗学主义在中国民俗学界仍然是一个陌生的术

语（西村真志叶、岳永逸，2004）。正处于发展变化中的中国与欧洲、美国和日本等国家有着巨大的差距，中国国内发展水平的地域差异也十分明显。民俗在当下中国的传承既有与欧、美、日等相似的地方，也有着自己的复杂性和多样性。在求发展的大政方针下，民俗日益受到重视，并逐步将其视为可以发展经济的一种文化动力。这就引发了许多与欧、美、日相同的和有意识的对民俗资源的再度改造、利用、捏造与表演，尤其是在城市、发达地区和急切以民俗旅游带动地方经济的地方最为显著。但是，即使是在这些地方，也还并存着一如既往地对部分民俗事象的自然传承。换言之，为传承而传承、公然地对以往民俗的利用与改造、和类似于以往的连续性传承在当下的中国同时并存，甚至经常出现在同一地方对同一民俗事象的传承之中。“非物质文化遗产”的认定、“民族文化遗产抢救与保护工程”的启动等政策性参与，已经进一步加剧这一复杂性。作为源出于西方的一种理论构架和思考模式，民俗学主义已经受到西方学者自身的批判，虽然它并不能涵盖中国民俗传承的复杂性，但它仍可以作为研究当下中国民俗传承的一个基点。换言之，对我而言，民俗学主义并非支配田野研究，而是服务于田野研究，来自中国民俗学的田野研究将会丰富民俗学主义的内涵。

本文是从第三者对民俗的改造和利用的意义上进一步界定和使用民俗学主义的。第三者包括与该民俗事象相关的所有人，既包括利用该民俗事象提升政绩、发展经济、丰富文化等多重目的的行政官员、发财致富的开发商，也包括前来调查研究的学者、新闻工作者等外来人，还包括按惯例继承这些民俗的传承者。因为虽然传承者仍在一定程度上固守传统——祖辈创造、享用的民俗，但显然今天的传统已经不同于过去的传统，为了使其延续下去，他们也是在现下的语境中利用和改造过去的传统。在中国长期反对“迷信”、讲究“科学”的语境下，这些都使得关于包括有着求神拜佛等“迷信”行为的庙会在内的民俗的言语和表述有着多种公开语本（public transcript）和隐蔽语本（hidden transcript）（James C. Scott,1990），而且参与乡村庙会等“传统民俗”活动的各方的表述也同时兼具公开语本和隐蔽语本两个层次，具有多重象征意义，并在同一民俗事象的当下实践中达成心照不宣、各取所需的共谋、妥协，获得双赢。其次，民俗事象并不仅仅是被动的工具和对象，由于其多重指向和多种解构与表述的可能性，它也为不同的人提供了表现自己、实现自己和完成自己的契机，即民俗事象是具有一定能动性的事象，不同的人参与到民俗事象再生产的同时，民俗事象也对不同的人进行着再造和重塑。

具体而言，本文所讨论的龙牌会传承者包括了参与到龙牌会中的各个异质性群体，

不仅包括行政官员、开发商、外来的研究者，也包括以龙牌会会头和行好的为核心的群体。行好的和会头不仅是龙牌会的传承者，他们也在利用官方对龙牌会的表述和定位来发展龙牌会。换言之，他们既是龙牌会的行动主体、实践者，也是龙牌会的旁观者和研究者。在对龙牌会的传承、利用和改造中，尽管主体性的程度存在差异，但在互为主体，也即“主体间性”的交往过程中，所有与龙牌会相关的异质性群体都是龙牌会和他者眼中的第三者。⁷

不同程度参与者互为主体的复杂关系，相互之间的明争暗斗、利用、借用和妥协使得龙牌会在当下的社会文化语境中定时周期性的展演成为可能。龙牌会既是对龙牌祭拜的地方性庆典，也成为各种力量角逐、表现自己的场所。从另一个角度而言，正是龙牌会这一地方性的庆典统一了日常生活中有着矛盾冲突和利益纠葛的各方，进一步可以说，是龙牌会支配了不同的行动主体，各类行动主体仅仅是龙牌会的策略、工具和手段。庙会与行动主体之间的互动方式即当代中国乡村庙会的政治学。以此为基础，本文将进一步检讨“民”与“俗”等民俗学学科的基本话题。

二 新时期中国民俗学调查的重镇——范庄

传统社会的乡村庙会与人们精神生活、社会组织、经济交流、社会交往、道德教育、审美娱乐、空间生产、自然节令、农耕生产等紧密相关。本文的乡村庙会(temple festival)不是专指乡村市集或者说庙集(temple fair)，而是有着代表神灵的塑像、画像等圣画像、供桌、祭品等在内的庙宇或神棚等特定空间，有着组织和信众，有着许愿还愿、敬拜、求乞、唱诵等用言语和行为表述、进行的与神灵沟通、交易、互惠的信仰实践，并以之为核心、源点，有着香烟、鼓声、纸、焰火等象征符号，集多种娱乐以及市集交易于一体，一年一度定期举行的地方群体性庆典。

近百年来，乡村庙会一直是中国民俗学者倾注了大量心血研究的民俗事象。由于顾颉刚等老一辈民俗学者在1925年对北京西郊妙峰山庙会的调查，并随后编辑出版了《妙峰山》一书(顾颉刚，1928)，也由于妙峰山地处京郊，妙峰山庙会与上层统治者有着“剪不断，理还乱”的多重关系等多种原因，妙峰山一直在中国民俗学界享有崇高的地位，乃众多中国民俗学者心目中的“圣地”，“中国民俗学田野调查的象征”，并有着推动中国民俗学事业发展的“情感动力源”的多重属性(刘锡诚，1996:330)。近百年来，对妙峰山的调查研究也就“行行重行行”的绵延不绝。⁸

改革开放后，在学术地位上能与妙峰山媲美，在中国民俗学界几乎同样重要，并对学界研究产生广泛影响的就是这个地处华北平原腹地的小镇——范庄。除了后文将要提及的范庄当地人对龙牌会不同价值的认知和挖掘等多种因素之外，这种学术兴趣不仅与范庄距离北京仅约 390 公里，方言易懂，交通便利有关，更主要的是重田野的学术研究向日常生活转型的使然。同时，它也是为了与积淀已深的东南沿海民间信仰研究对话，从而更为全面的认知中国民间信仰，在改革开放的大背景下，学者们能够并势必进入华北腹地进行研究的结果(岳永逸，2004b:1-17)。

自从 1990 年代初期以来，每年农历二月初二的庙会期间，北京师范大学、北京大学、中国社会科学院、中央民族大学等单位的师生，各级新闻媒体的记者都会前往调查。同时，它也吸引了社会学、人类学相邻学科有不少学者以及外国学者前往调查研究。这些研究者都以龙牌会为例，剖析当代的中国农村社会。⁹本文所使用的田野材料来自于笔者 1999 年以来对龙牌会及周边其他庙会的调查。

范庄隶属于河北省石家庄市东部的赵县（古赵州）。赵县有举世闻名的赵州桥（安济桥）和源出于汉，今天佛名远播的柏林寺。范庄在县城东 16.5 公里处，也是同名的镇政府的所在地。今天，这里交通方便，是束（束鹿）赵（赵县）公路、藁（藁城）范（范庄）公路的交汇处。便利的交通使得今天的范庄不仅仅是赵县仅次于县城的第一大镇，其集贸市场也名列河北省十大乡村集贸市场，范庄也因此成为赵县东部的政治、经济和文化中心。范庄是多姓村，有武、刘、王、罗、李、田、邢、谷等约 30 个姓氏，其中武姓是大户，其次是刘姓和王姓的人口要多些。尽管华北乡村的宗族观念较南方要淡薄得多，但对于户数较多的姓氏而言，人们基本上还是聚族而居。由于地处平原，村落街道较为规整，成井字形分布。武姓主要分布于范庄村东头，刘姓主要在村西北角，王姓主要在村西南角，其他小姓氏则散布于村中各个角落。根据 2001 年的最新统计，范庄有 5,205 人，耕地面积 4,129 亩，农民人均纯收入 2,933 元，比全县人均纯收入 3,030 元低 47 元。

过去，地处滹沱河故道的范庄受时常改道的滹沱河的影响，一直都是生态条件恶劣的地方，旱灾、水灾、雹灾、蝗灾等自然灾害频频发生，旱灾稍多于涝灾。¹⁰根据光绪年间的《赵州志》卷 1“山川”记载，滹沱河最后一次改道是在咸丰九年（孙传斌，1897）。在改道后的沙壤质潮褐土上，人们慢慢地培育发展起了成片梨树，并在近一百多年的时间，完全发展成为以梨生产为主的果林区。梨不但是今天范庄人赖以延续的命根子，也

是当地人认知、评判村内外世界的思维工具和载体，并在相当意义上影响了当地的自然景观、人们的婚姻范围、婚姻模式和庙会生活制度(岳永逸，2004b:30-38；2005b)。但与1990年代中期以前的情况相反，由于今天梨的滞销，范庄梨农的收入已经低于赵县西边农民的收入，不少人家得靠过去的积蓄缴纳税收。¹¹

如同多数华北村庄一样，历史上华北连年不绝的征战使范庄村落历史的集体记忆呈断裂状。今天的范庄人对自己村落历史的集体记忆只能追溯到明初。范庄的大户武氏家族1930年所修祖传旧家谱和1994年修的新谱上都说，武氏在明初先由山西洪洞迁至赞皇县，再从赞皇县迁到了范庄。但由于家谱中的疏漏和中断，现在从家谱中只能看到十代人。其他姓氏则大约是在此后因不同的原因，从不同的地方，纷纷至此。至于明代以前的范庄历史，就无从查考了。虽如此，今天的村中长者对近百年的情况，还有着较为清晰的记忆。

在人们的记忆中，1940年代，范庄还有寨墙，寨墙外有壕沟，现村中还有地名叫“寨壕地”。¹²那时，村中还有奶奶庙、三官庙、老母庙、龙泉寺、玉皇庙、真武庙、龙王庙和两个五道庙等8座村庙的遗迹。¹³这些村庙多沿寨墙分布，在其内外。虽然这些村庙规模较小，一般就一间小屋，但却与人们的生产、生活息息相关，表达了人们对世界的认知和对生死、生命的关注，对生活空间的想像与建构，对“我”与“非我”的分类(岳永逸，2003a)。村庙虽然没有了，与村庙相关的事件、记忆则残留在今天范庄人的言语中。

三官庙在村东，龙泉寺在村西，故人们仍然常用“东至三官西至龙泉”来说范庄的大小。龙泉寺供奉两尊大石佛，据说是范庄最为宏伟的庙宇。在“中华民国大改良，拉倒庙宇建学堂”的年代，龙泉寺也被改建为学堂。奶奶庙在村东南，主要供奉送生奶奶、斑疹奶奶、眼光奶奶三位保佑生育和孩子健康成长的女神。五道庙是人死后报庙的地方。过去，范庄规模较大，村东、村西各有一座五道庙，人们就近报庙。“五道多了死人多”。人们常说，范庄只要死了一个人，不出三天一定就会再死一人。东西五道也就相继有人报庙。真武庙在村西北。在范庄，对于道教中祛除邪魔的真武有是北极星的说法，人们常说“真武天天见”。龙王庙在村东北，与曾经流淌此地的滹沱河有关，也与求雨有关，龙王庙供奉的是多数国人熟知的能呼风唤雨的龙王。¹⁴除五道庙外，其他六座村庙以往都有自己的会期。虽然这些庙并不一定大规模过会，但是到时间，本村人会纷纷前往烧香上供，许愿还愿。现今，在奶奶庙和老母庙的旧址，村内行好的人们还分别在四月十八和二月十九小规模过会。到1960年代，所有这些村

庙都被先后毁去。今天是范庄镇规模最大的，那时也就有的龙牌会则与这些村庙没有关系，而是每年在村中大的空地上搭棚过会。

另外，不但有佛教、道教以及近两百年来在赵县传播的天主教对当地人的影响，华北的民间宗教一直都流派众多，十分驳杂（李世瑜,1948；李景汉，[1933]1986:417、443-46）。1950年代，由于政府强制性地取替华北大量的“会道门”，反而使得在一定意义上，这些民间教派对当地人的生活产生了更为深刻的影响。事实上，诸如范庄这样普通的多数华北村庄都是多种信仰共存并相互竞争、吞食，从而充满张力的社会空间。1965年“四清”时，大夫庄（范庄东边4公里）四清分团曾对大夫庄“会道门”进行了彻底清查。根据四清分团的记录，大夫庄那时有圣贤道、一贯道、如意道、普济佛教会、九宫道、道院等多种民间教派以及天主教、耶稣教的信徒。¹⁵范庄的情况可能要简单些，根据武文祥等人的回忆，过去范庄也有宏阳教、如意道等多种教派的成员。今天，虽然没有了这些教派的分支组织，但范庄同样有“传福音”等不同的信仰在播布。

由于鸦片战争以来，天主教主要是伴随坚船利炮，在种种不公平的特权庇护下传入，早期信教人群的复杂和动机的多样，当今宗教政策对制度性宗教的宽容和对本土信仰的遏制，多数人仍忙于生计、重现世等多种原因，在赵县有一百多年历史的天主教仍是在相当有限的范围内传承，当地人习惯将天主教徒称为“奉教的”（岳永逸，2004b:40-45）。由于包括天主教、传福音在内的其他信仰都是秘密传播，范庄历史上也没有天主堂，所以很难确切地统计现今其他信仰者的人数。这也使得本土信仰的“行好的”处于显性层面，并由于龙牌会的彰显使其他信仰者在相当意义上处于隐形状态。

范庄大多数村民并未加入各种会道门或其他宗教，而是供奉在他们看来对其生活有益的神灵，这些人他们自称为“行好的”、“行善的”。对这些神灵的供奉，直接影响到了家居的景致。进入一个行好的人家，外来人会在其家居基本相同的位置发现这些世代供奉的形制不一的神灵。改革开放使当地人的经济条件发生了根本性的变化。现今，范庄人的家居绝大多数都是砖木结构，高门大院。但是，在家居相应的部位，人们依然供奉与以往一样的神灵，院门的门神、照壁的土地、灶屋的灶神、井口的龙王、储藏室的仓官、北屋主房中的各不相同的家神，等等。¹⁶在龙牌会期间，这些神灵在龙棚中都有自己的一席之地，家中的神灵与庙会上的神没有截然的界限，但却与佛教经卷、道教宝藏上的佛、仙有着明显的差别。

由于长期反迷信语境的影响，为了避免有一天给自己贴上搞封建迷信的标签，虔诚

的行好的，尤其是“香道的”就纷纷到柏林寺皈依¹⁷。在收取一定的费用后，柏林寺也给予乡野庙宇或自家中烧香拜神的人们发放皈依证。个别被柏林寺拒斥的人则转而加入了道教协会。同时，作为另一种表明自己行为“合法性”的策略（当然也出于大多数人对毛泽东的敬仰和怀念），从1996年开始，龙牌会期间，行好的也把毛泽东作为神灵供奉，将毛泽东的画像挂在了龙棚中以及龙棚外，享受人间香火。尽管如此，在调查中，当事人经常会情不自禁地问，“你说这是迷信吗？我可是在柏林寺皈依了的！”¹⁸与行好的隐忧不同，当地奉教的可以自由、公开地前往教堂聚会、礼拜，并很容易恢复天主堂。信仰之间的对立，和在行好的看来不公正的待遇，在一如既往地使同处一地的人群分化，乡村生活产生裂变的同时，也在一定程度上更加激发了行好的相互之间的认同、团结。

19

跻身于地方各级政府中的人，多数都生长在范庄本村或邻近村落行好的人家中。由于其生长环境，后来所接受的学校教育和现有身份、地位三者之间的矛盾，在“民间信仰/民俗/民间文化—封建迷信/陋俗/恶习”这种依然两可的官方表述面前，作为成年人的他们也就表现出了两面性：绝不公开参加庙会，尤其是不以公开身份在不可信的或熟悉的人可能同在的神案前去烧香拜佛，求神问卦；私下里或黑夜异地烧香拜佛，求神问卦，或让家人代为前往；出于自己个人或所属阶层的利益，需要时就打击压制庙会，或者相反，把对信众来说在实践层面没有实质性变化的庙会重新解说或包装。

还过得去的生活，梨生产的劳动密集型性质，“养儿防老”、“父母在，不远行”等传统观念的规束，使得现在的范庄年轻人虽然有着更多外出的机会，但多数仍滞居乡里。所有这些，都从不同层面为当今依然盛行的龙牌会提供了条件。

由于与村庙没有关联，也似乎与会道门没有关系，龙牌会反而在范庄传衍了下来，并在改革开放后，成为赵县声势最为显赫的乡村庙会。

三 多方参与的龙牌会组织

龙牌会正日子一直都是二月初二。1990年代后，龙牌会会期变为二月初一到初四。龙牌会原本可能是醮会，与范庄西北相距10公里地的豆腐庄皇醮会有着极为密切的关系。²⁰

龙牌会主要由 18 户会头负责，供奉的是一个木制牌位，木牌上写有“天地三界十方真宰龙之神位”，字的两侧和上方都雕刻有龙的图案。现今的龙牌是 1996 年用厚重的木板新做的，花费了数万元人民币。包括底座，龙牌高 2.45 公尺，宽 1.18 公尺。在范庄人的记忆中，这已经是第五次制作的龙牌。据传最初的龙牌是纸折的，后来才改为木制。现存放在龙牌会库房中的木制龙牌按时间的后移逐渐增大，从二尺多高到四尺多高不等。包括会头，信奉这个龙牌的当地人习惯上将其称为“龙牌爷”、“龙牌老人家”等。²¹

二月二是龙牌会的正日子。龙牌会以前有“当家的”，由当家的组织庙会。现在，龙牌会会头们公推有正、副会长。龙牌会由会长牵头组织，并下设伙房、龙棚、什好班、文宣、外事、戏班、烧水班、会计组、烟火班、保卫组、库房等部门，分门别类地负责庙会期间的诸多事宜。每年庙会期间，组织者都将组织机构、筹备会名单、捐款名单、献菜名单，介绍龙牌会由来的文字和有身份的嘉宾写的赞颂龙牌会的诗文写在展板上，竖立在龙棚门口。在龙牌会组织机构中，除作为主体的会头外，还包括帮会和不是会头而热心龙牌会的赋闲在家的地方精英等，总人次常在 70 人左右。根据当年庙会的情况，分工可能会有小范围内的调整，但每个人的分工相对固定。

对于龙牌会的会头而言，他们的生活中一年有三个“六”，腊月十六、正月初六和二月初六。腊月十六，正副会长等要聚在一起商议开年后龙牌会如何举办，召开筹备会议。正月初六，主事的要给包括会头在内的，范庄热心龙牌会的行好的分工，明确每个人在庙会期间的职责。二月初六，会头们要聚在一起，对当年的龙牌会进行总结，向龙牌爷禀明当年庙会的收支。

会头是龙牌会的支柱与核心，是做实事的人，他们轮流侍奉龙牌并传递对龙牌的信仰，讲述龙牌的灵验。由于会头不但要信奉龙牌，长年侍奉龙牌，庙会期间义务做很多事，而且在自己家轮值侍奉龙牌时还涉及到香火钱的收支，因此并非所有人都愿意成为会头，也不是愿意成为会头的人就能成为会头。

据众多老会头及老年人回忆，解放前约有十二、三户会头，全为贫民，一心为公，就是平时在村民中的威信都很高。现有的会头大多数是祖传，也有少数新近入会的。由于会头之间也存在矛盾、分歧，因此就有十七户、十八户甚至十九户等不同的说法。就个人身份而言，情况比以前复杂，有共产党员，也有村委干部，会头家也不像过去那样是清一色的贫穷人家。成为会头并无什么严格限制和特殊标准，主要看这个人是否“行好”或“行善”，信奉龙牌。

“行好/善”是当地人运用频率非常高的词汇，在当地人生活中有着丰富的含义。岳永逸(2004b:26)曾分析指出：

在汉语语境中，好与坏相对，善与恶相连，行好有着多重含义。一是广义的，指所有对他人有好处行为和品德。除烧香念佛等外，还包括有正义感、一心为公、修桥铺路、善待他人、不欺生、不骂人打架、乐于助人、孝敬父母、善待公婆、尊老爱幼等所有传统美德和今天主流意识形态所宣扬的精神文明。它更强调善的具体行为，其动作性和操作性强，并将所有群体和个人有利于他人的言行都纳入其中。行好的第二层含义是在佛教、儒教、道教和曾经在华北盛行的民间宗教等不同层次的传统文​​化孕育下，有着浓厚的乡土色彩和民众所领受这些宗教精神的一种抽象的，也是形象化的草根性表述²²。今天民众口中的行好是历史化累积表达的结果，尤其在梨滞销，多数人家不得不靠往年的积蓄缴纳税收的情况下，它更委婉地表达出“对现实社会状况的不满和试图加以影响与改造的意味”，表达出村民与基层官员所代表的政府之间一定的对立，也表达出本土信仰、价值观念与尚未完全融入中国文化的天主教等西方信仰之间的对立，蕴含了东西之间曾有的、现存的和将来可能有的冲突。在此种意义上，行好指的是民众所认同的价值观念、伦理道德及体现这些观念、道德的行为与行为主体。同时，它也是村民们的一种思维模式和分析工具，是将我群体与他群体区分开的标志，和自我描述、评价的重要指标，是从“我群体”出发，对好坏、善恶、是非、美丑、正邪、真假区分的结果。再次，在经常过会的行好的看来，行好所指的就是她们经常参与的过会、烧香拜佛、唱诵经文等具体行为，香道的给人打香、看病、看事和占卜都是行好的具体表现。

在某户人家申请成为会头时，原有的会头要考察该户人家的上一辈和下一辈，看是否真的行好。如果某户人家是会头，不仅男主人称会头，女主人也称会头，但是习惯上，会头一般指男主人，议事时也主要是男主人参加。庙会期间，会头家的男、女主人都积极到龙棚内外主动做事。其分工大致遵循了“男主外，女主内”的格局。女性主要在龙棚内伺候龙牌，照看香炉等。男性主要担负对外的接待、引领、龙棚的搭建等工作。但是，当龙牌会作为一个庙会组织或信仰组织前往他村参加庙会时，一般都是女会头前往。同

时，并非所有的男会头都虔诚的信奉龙牌，他们对龙牌会积极参与主要是将其作为有利于范庄的公益事业，并认为这主要是老祖宗留下的传统，不能轻易丢弃。相反，女会头多是虔诚的信仰者，并促使男会头为龙牌会做事，为龙牌服务（宋颖，2002；刁统菊，2003）。现今，作为信仰行为实践主体的女性，已经慢慢地从幕后走到了前台，并在龙牌会中公开担当起了重要角色。²³2004年的龙牌会组织机构名单中，首次有了女会长一栏，并列出了三位女会长的名字，她们有的是女会头，有的是给人看香的香道的。

出于共同对龙牌的信奉或服务，会头之间相互信赖。但神圣的信仰并未消除作为俗世之人的会头间的猜忌。在当年龙牌会将龙牌请往龙棚的前数日，当年侍奉龙牌的会头家都要在龙牌爷前烧法纸，以向龙牌爷和其他会头及信徒表明自己的正直、清白。烧的时候，常是该家的女会头和其他女会头一起进行。她们先将约20公分高、10公分宽的黄色法纸捏成或折成筒状，将上端点燃后竖放，并口念“烧起来烧起来”。如果烧着的法纸飞升起来，就表明该会头对龙牌爷的诚心、正直与清白——未私吞香油钱。如烧着的法纸没有飞升起来，其他人也不会说什么，当事人会再烧法纸。现在，对求助于龙牌的一般信众而言，不论何时，如果在龙牌前烧的纸没有飞升起来，就意味着烧纸的人心不诚，龙牌没有接受求助者的供献和求乞，求助者就不得不再次烧纸。

以往龙牌会的当家人可以不是会头，他是负责牵头组织龙牌会的热心人。当家人必须办事公道，处事利落，正直，无半点私心，令会头心服口服。逝去的当家人中，人们能回忆起的有解放前的武老丫和解放后的刘疯子。另外，龙牌会一直有帮会。帮会是帮助轮值会头侍奉龙牌的人家，但他自己家还不能参与轮值侍奉龙牌。帮会可以是本村人，也可以是外村人。帮会是一种身份，也是从普通信众到会头的过渡阶段。

除了会头、帮会之外，范庄不少不在任的村干部和以前在外工作，现赋闲在家的并热心村庄活动的长者都参与到龙牌会的筹备之中，并在龙牌会中担负着龙棚中敬神之外的不同角色。由于他们有曾经在外工作的经验，见多识广，他们也就常常充当了文宣、外事等工作，龙牌会的解释权有相当一部分也就在他们那里。尽管如此，他们对信众在龙牌前的求乞仍持保留态度，并基本不会前往龙棚。曾经与村民一样在村中的生长、生活使得他们完全理解前往龙棚求助的村民，而长期在外工作的阅历以及此过程中接受的更倾向于长期与乡下人相对的城里人价值观念，又使得他们表现出与普通村民的不同。

从1990年代初以来，由于新闻媒体及学术界这些来自京城、省里的“上面”的人的进入，宗教政策监控的进一步松动和对基层干部宗教工作考评机制的变化，全国都红红火

火的“文化搭台，经济唱戏”政策指引，村、镇及县政府都对龙牌会采取了默许的态度。不但在龙牌会期间，村委的办公地成为龙牌会的办公地、接待处，长期以来象征权力的村广播也归龙牌会使用，作为干部的村党委和村政府的成员则处于隐形状态。到 1996 年，龙牌会在本地知识分子及外来学者的建议下，已经开始酝酿成立相关的博物馆。龙牌会期间，村、镇、县政府也在龙棚之外的范庄以不同形式发出自己的声音：科普宣传、政策法规宣传，等等。在多数年份，当大多数学者将要离开龙牌会前，人们都要在村委院内举行关于龙牌会的座谈会。会头们与以不同形式参与到龙牌会的赋闲在家的精英们，县、镇与村的干部，和前来调查的学者们聚于一堂。在学者和专家们面前，多数会头都是沉默的静听，能与学者对话，或回答学者问题的多是干部与赋闲在家的地方精英，或者是想获得一定表达权利的会头。实际上，有个别会头也曾经担任过村里的干部。1999 年，因为龙牌会，范庄镇镇党委特意将党代会延期。

另外，奉教的等其他信仰者虽然在龙棚内处于缺失状态，但同生活在一个地方的他们也同样会出现在龙牌会期间的集市和娱乐场所，成为作为一个整体的龙牌会拥挤的一部分。同时，范庄及附近村庄的奉教的得到政府承认的有规律的宗教生活，以及天主堂顺利的恢复等都间接地成为行好的积极过会和努力争取建庙的动因之一。

平常，供奉龙牌的会头家一年四季的白天晚上都必须留有人在家侍奉龙牌和为前来烧香的人提供方便。早上起床洗刷后，轮值会头家就要给龙牌烧香、烧纸，晚饭后、睡觉前也要给龙牌烧香和纸，日日如此。农历每月初一、十五，前来上香的人多些，轮值侍奉龙牌的会头家的人会更忙。至于如何确定每年由哪户会头侍奉龙牌，有事先排好顺序和年前抓阄儿两种说法，这些由会头内定，属于龙牌会的“内部知识”，其他人不得而知，或道听途说，语焉不详。

四 信与不信之间：龙牌会的仪式表演

在改革开放前后，龙牌会基本上一直都是二月初二一天，上午接，下午送。在 1990 年代初期，当龙牌会在外界声誉鹊起的时候，其仪式也从一天变为四天，但龙牌会会头及其家人的活动一直要持续到二月初六。从 1990 年代初期到 2003 年龙祖殿修建好之前，龙牌会的仪式过程大致如下：二月初一早晨五点左右，在龙棚挂神马；二月初一早九点，从会头家请出龙牌，沿街游行，十一点左右将龙牌请进龙棚，升龙旗；二月初二下午两点，响棚；二月初二晚八点三十分左右，燃放焰火；二月初四下午一点，舍饭；

二月初四下午两点，将龙牌请回会头家；二月初六上午九点，向新的轮值会头家迎送龙牌；二月初六十二点前，各摊账目向会计报清；二月初六晚十点，向龙牌老人家报账。另外，二月初一早晨五点至二月初四下午三点，戒五荤。

龙棚常提前三四天搭建，由于前来赶会的人多，就必须选择村中当年最宽阔的空地。不但负责搭建龙棚的会头，范庄及邻村行好的都会自动纷纷前往帮忙。人们按照庙宇形制搭建龙棚，前后分数进，总共长约 30 公尺，宽约 20 公尺。庙会期间，每进都有专门为人看香的香道的。在龙棚门口，还放置有缸或瓮，人们相信“搅搅缸，不生疮；搅搅瓮，不生病。”搭建龙棚的同时，负责文宣的人会将写好的表达与政策相符的，对祥瑞的期盼和对龙的精神宣扬的各类标语（但从没有宣扬龙牌灵验的标语）贴满范庄的主要街道，如：“人勤春早，物阜年丰”；“德善奉行，错恶莫做”；“只行善事，莫问前程”；“宏扬龙文化，振奋龙精神”；“搞好农业科技工作，发扬二月二龙传精神”；“龙的传人祭龙神”；“崇尚科学，反对迷信，反对邪教”等等。五彩的标语使得当时仍然寒冷的这个北国村庄热烈和轻快起来，处处洋溢着祥和与欢欣。

由于挂神像和请诸神驾临龙棚必须在太阳出来之前完毕，所以在凌晨四点左右，通过村委的喇叭会通知会头以及帮会前往龙棚悬挂神像。在龙棚中的神灵几乎包括了天地三界十方所有的神灵，其总数常在一百五十位左右。凌晨五点左右，喇叭上就会通知“献车”的人家出车前往外村接花会以及接特别邀请的嘉宾；宣读庙会期间“戒五荤”的惯例，当年前来调查研究的单位和媒体，捐款、捐车和献菜等各类名单。²⁴

通常，二月初一上午九点，在龙牌从轮值会头家抬出来之前，包括范庄中、小学生自发组织的表演队伍在内，自发或接受邀请前来的花会以及部分他村行好的都尽可能地先到轮值会头家祭拜龙牌，在龙牌前表演、唱诵。此时，因为龙牌，作为一个私人居住空间的会头家完全成为一个他人自由出入的公共祭拜空间。犹如亲人别离，当把龙牌抬离轮值会头家的院门时，女主人通常会扶着龙牌失声痛泣，这让很多虔诚的女性纷纷潸然泪下。在九点钟龙牌从会头家抬出来后，要绕范庄的主要街道行走，游行的队伍约 500 公尺长。各类花会也随着龙牌一起游行，一公里多的路程，经常需要将近两个小时的时间，一般在上午十一点将龙牌安放进龙棚。

游行的队伍先后顺序是：（1）二位青年男子先后前行放土铳，放土铳的数目、间隔时间和距离没有明确限制；（2）令旗，由一名青年男子举起，擎旗前行；（3）来自周边各村的各样花会队伍，包括秧歌会、鼓会、碌碡会、扇舞、挎鼓、高跷、狮子、跑旱船

和武术战鼓队以及西洋乐队等等，通常在三十档左右；（4）由范庄人组成的龙牌队伍。走在龙牌队伍最前面的是范庄五位中老年妇女组成的经挑舞（范庄人又把经挑叫龙担）表演队。表演队后是旗幡队伍：左右各有两面三角形黄色大旗，分别写有“诸恶莫做，众善奉行”和“南无阿弥陀佛”；两面黄底黑色的大龙旗；两面红色稍小的龙旗；两面会旗，一面写有“皇天大醮赵县范庄合会”，一面写有“赵县范庄龙牌会”；若干小旗，有的写有“艺苑群芳”、“友谊传情”等，表示组织者给龙牌请来了邻村的花会表演，有的则写有“如影随形”、“诸恶毋做”等，象征性地表达了龙牌的灵验与威力。旗幡队后是类似皇帝出巡的一把伞、一对龙凤牌、两对花、一对灯，随后是手端供品的始终面对龙牌倒退着走的十多位妇女和手捧白蛾玻璃匣子的妇女；正面前行，手端装香火钱的红漆箱子的轮值会头的儿子。接着才是龙牌处身其中的黄幔大轿，会头家的妇女手扶轿前横杆倒退着前行，每当落轿时，就跪下磕头。走在龙牌队伍最后的是由范庄的小姑娘们组成的秧歌队。

初一、初二两天，包括藁城县、宁晋县和晋州等部分村庄在内，范庄方圆二十里左右的村庄行好的个人和群体都会纷纷前来上香过会，祭拜龙牌。一般而言，前来参加龙牌会的他村庙会组织常多达五、六十个。这些庙会组织的人数在十到二十人不等，甚或更多。他们有自己的领头人、表明其所属村和庙的会旗，有唱诵经文时，由铛、钵、镲、鼓等所组成的乐队。龙牌会专门设有登记这些庙会组织的接待处。这些庙会组织也会顺便发放自己庙会的会启，邀请龙牌会前往参加。由于前来赶会的庙会组织多，每年庙会期间，近且早到的曹庄的“行好的”就主动帮忙迎接前来的部分庙会组织。因此，曹庄人常不无夸耀地说，“曹庄的人不来，范庄的龙牌不往外抬”。在初二上午九、十点，后来的行好的几乎难以走进龙棚，时常有数批行好的在龙牌前唱诵和跪拜。从龙牌开始，虔诚的个体香客则一一向龙棚中的神灵献上供品并跪拜。生活中失衡并得不到解决的人，就走向龙牌或其他进的主神前，请求香道的代为查看和求乞。香道的作为人神的中介，作为龙牌灵验的化身，在龙牌会中扮演了重要角色。在仪式现场，香道的的服饰与普通信众的服饰并无差别，只能从香道的和求助信众的互动行为和对话中才能辨识出究竟谁是香道的。

按照当地庙会的惯例，龙牌会要解决前来上香过会的外村香客、庙会组织及花会的午餐，因此庙会的大伙房常常设在学校。饮食主要是干粮（馒头）和添加了粉条、白菜的汤，全是素食。要吃斋饭的人都得象征性地交五角钱的斋钱。前来赶会的庙会组织的斋钱都按人数交在接待处。在村委院内，则专门设有一个免费给外来的学者、记者等嘉

宾的小伙房，其食物比大伙房的要精美得多。包括龙牌会所有会头，范庄本村人不会前往伙房就餐。初一、初二的正午，与龙棚中的盛况一样，伙房人头颤动。下午两点后，远处的人纷纷回家，龙棚内外的人渐渐少了起来。在龙棚中活动的就主要是范庄及不远村庄的人。二月初三、初四，前来赶会的人少了许多，有事的人依然前往龙棚。

龙棚外的市场则是另外一番熙熙攘攘的景象，游艺场、戏台下、大小的货摊等前面都是人头颤动，摩肩接踵。围绕龙棚，龙牌会有以下几个层次：1.龙棚，包括在龙棚周围卖香、纸的，以及测字、算卦、占卜的，等等。2.文化宣传，如象棋比赛、书法比赛、字画展览、谜语竞猜、征联、历史三字经等。3.演艺节目，现代的如电影、录像、卡拉OK、现代歌舞团的演出，坐飞机、蹦蹦床等现代游园活动和带有一定赌博性质的射击、套圈等。传统的则有马戏、杂技、舞狮、高跷、旱船、秧歌舞、拉洋片、魔术以及豫剧等地方戏等。4.科技、法制、税收等宣传，如农药的使用、果树栽培和专家讲座等。5.包括日常生产、生活用品、家用电器、家具等在内的多样的集市贸易。这样，以龙牌为集结点、交融点，传统的信仰与现代社会的文化、政治、经济等在此对话、融合并互利互惠，也使龙牌会这一民间组织的庙会更趋复杂。

对于虔诚的中老年人而言，到龙棚敬神、谢神、求神固然是其主要目的，但同时走走动、打打鼓、扭扭秧歌、在龙牌前唱唱经等无疑也是一次在众人面前展示自我、显示才能的好时机。包括唱经在内，往往表演得好的人其周围便会迅速围聚一大群人。对包括部分中小学生在内的年轻人而言²⁵，尽管有相当一部分人不如老年人虔诚，对神半信半疑，但同样是他们放松、获取外界信息、聚会、交流的最佳时机。他们（并不包括虔诚的那一部分）象征性地去龙棚烧香、磕头之后便涌向了演艺和游乐场所，实地感受现代文化和都市文明的气息，或者在龙棚周围观看那些来此调查采访的外来人。而不少小孩则对平常在课堂上根本看不到秧歌舞、经挑舞、扇舞、鼓舞、拉碌碡和拉洋片等传统乡村文娱表演表现出了浓厚的兴趣，并跃跃欲试。包括不少的老年人在内，狂热而充满激情，并不乏挑逗的现代歌舞场所的人数几乎与龙棚的人数相当。在同一时空，传统与现代呈差互状和谐并存，人们忘情地穿梭于二者之间或滞留一端，在震天的鼓声中、悠扬婉转的经声中、狂热的歌声中、喧嚷嘈杂的人声中井然有序的忘却自我。二月二晚上八点半左右开始的持续半个多小时、五彩缤纷的焰火更将人们推至欢乐的高峰，几乎所有村民的目光都齐集在夜空中斑斓的焰火。

虽然现在的人口比解放前增加了几倍，但前来赶会的人数并不比解放前多。范庄一

位 50 多岁的出租司机说，在他小时候，来赶会的人就有现在这样多。因此，如果考虑到人口基数的成倍增长，那么随着时代变迁，龙牌信仰已经在一定程度上潜伏着危机。就是那些在龙牌前很投入的唱诵的人，他们对龙牌的信仰程度也不相同，有的甚至根本就不信龙牌。

1999 年的二月初一（3 月 18 日）下午在龙牌前，贤门楼 78 岁的李大爷说：我一字不识，唱经是自小向村里别的老人学的。贤门楼会唱“历史经”的人很多，范庄则很少。虽快八十了，我却一直都没许过愿，我的子孙们也不许愿。我每年都赶庙会唱经是因为这些日子家里闲着没事，出来走走。稍后，前来龙牌会唱经的曹庄的刘大爷（66 岁）和黄大爷（76 岁）说：我们每年都来唱，唱“请龙牌”，范庄会唱“请龙牌”的少。我们这伙人有 20 多个，小的 40 多岁，老的 80 多岁，附近村子的庙会一般我们都去唱。到我们村的老母庙会时，其他村子唱经的也会去唱。周围这些村子有庙会的都有一批唱经的，到庙会时大家都互相“捧场”。范庄 67 岁的黄大娘说：我本不信奉龙牌，听别人的建议在龙牌前唱经使我难以治愈的头痛病好了，所以我就一直在龙牌前唱经。

在龙棚这个多人参与、出场的表演情境中，当面对今天在乡村仍然较为少见的照相机和摄像机的镜头时，唱经老者的声音更加高亢、热烈，并不时地注视他们已经部分了解的镜头。为此，不少当事人常简单地将经常前往在当地从事田野作业的我称之为“照相的”（而且是免费的），并要求给他们照相。谁在电视上出现了，或者谁的照片、名字出现在书中也很快在人群中传播，当事人总是引以为自豪。因此，对闪烁镜头的不同理解和运用成为了龙牌会现场的一部分。

从这些人的自述可以看出，作为仪式过程的一部分，龙牌会期间的唱经行为本身与龙牌信仰并无必然联系。²⁶唱经只不过是在宗教仪式这种比较庄严神圣场合下的一种歌唱形式，除显示出的神圣性之外，它同样具有娱乐身心、净化心灵、减轻疲劳的功能。对于上年纪又很少出远门的乡里人来说，尤其又是在漫长冬季刚要过完的北方，唱经无疑是一项特别有益于身心的活动。对于有组织的四处唱经，既是庙会本身需有唱诵这种过程、行为，也是主要由老年人构成的唱诵群体联络感情、增进友谊、互相学习的一种途径。同时，唱诵也吸引了众多的人观看，也使这些日趋衰老的人获得一种自我认同和自我满足，从而满足这些长者的“社会性需要”，这在群体性活动已经相当稀少的现今华北乡村显得尤为重要。²⁷

相对而言，更虔诚的是那些沿着牌位、神像逐一双手合什叩拜、烧香、上供的中老

年妇女。在我冒昧地问“你知道你拜的是什么神吗？”时，她/他们大多很茫然地看着我，摇头说，“不知道，不知道。在这里的都是神，是神就得拜，他们会降福的！”

龙牌会在范庄的意义不仅仅在于它有限度地传递着龙牌信仰，它还构筑着生活在这里的人的集体记忆。²⁸虽然作为传统意义上的围绕龙牌会的集市在淡化，但龙牌会还是与现代的集市形成互动，并在一定意义上成为集市中的龙牌会。因为有龙牌会，来此举办活动的各种外界团体（包括上级政府部门进行法制、法规等宣传的团体）增多了，范庄的集市较之平日更加繁荣。反之，外界团体活动的增多、集市的繁荣也吸引了更多的人去龙棚。这样，有龙牌会的集市成了文化实践和社会实践、传统与现代、神圣与世俗的汇合点。在客观上，种种现代因素的介入在冲击、淡化龙牌信仰的同时，也要求范庄人的团结，龙牌会作为一个群体性的事件和仪式行为又强化着在范庄这个空间生活的人，尤其是强化了行好的之间的认同感。雕刻有龙的神圣物——龙牌在范庄行好的心目中具有最高的宗教地位，并成为行好的象征，也在一定意义上成为范庄主要的象征符号。行好的个体正是通过龙牌这个象征符号和围绕龙牌的仪式实践认知到行好的集体的存在，以及一定意义上的“范庄人”的存在，而浮光掠影的他者也是这样来笼统地叙说“范庄人”及其龙牌会的。

目前，在仍然主要是求经济发展的中国，“民俗旅游/观光”无疑是民俗学主义典型而普遍的例子。从不同层面，不同地方的不同民俗事象或同一民俗事象纷纷被不同程度地视为一种具有潜在经济价值并可以带来经济效益的文化，被人们试图开发利用之。与科技一样，包括民俗在内的文化在不自觉中成为社会或地方发展的一种动力、一个源点。如果说“文化搭台，经济唱戏”的大政方针是主流意识形态对传统文化新定位并尝试利用的发端，那么，近几年“民间文化遗产”和“口头与非物质文化遗产”的认定、抢救与保护的提倡、实施，在对传统文化、民间文化保护的同时，由于执行者个人的偏好，功名利禄的驱使，尤其是相关认知水准的低下，也就会在相当意义上加速较为生活化和原生态的民俗、传统的变异，甚至说破坏。

“文化搭台、经济唱戏”的大政方针在事实层面成为经济基础决定上层建筑和意识形态的简单翻版。在政策执行者那里，有着自身逻辑的文化完全失去了其自主性与合理性，只能依附于经济的量标才有存在、保护以及发展的可能。这样，对民俗文化、传统文化的认定、保护不是从文化本身所具有的意义、价值为基本标准，改造性的保护——破坏也就成为必然。与保护前的相比，保护后的相同称谓的民俗常常只是空壳，其内涵和在

生活中的意义已经全然不同。²⁹诸如相声等后来才“登堂入室”，但原本是在街头巷尾主要因谋生而表演的民间艺术，往往是以其鲜活生命力的丧失来换取其技巧上的精致、典雅（岳永逸，2003b）。与之相似，就是被作为遗产而得到较好保护的民俗、传统，也仅相当于博物馆内玻璃匣子中精美的文物，或如温室的花朵。国家的政策、基层官员的认知水准和个人动机、民俗事象本身和传承享有这些民俗事象的人对当下生活的评判以及其“生活理想”等多种因素，都使得原本更接近于原生态的、自然的民俗传承变得更加复杂多样。分析过观光的日本学者森田真也（2003）精辟地指出，观光现场是特定地域的文化、社会、政治、经济等的交界处，观光和民俗学主义共存于一种围绕价值和意义的社会抗争之中，这就有必要把观光者、接待观光者的地域社会、当地人、媒体、文化部门、经济部门、企业等之间的相互作用放之于同调、连带、纠葛、抗拒之中，并有必要考察地域社会或文化动态特征。

为充分利用妙峰山庙会这一民俗资源发展旅游业和经济，北京市门头沟区政府完全将其管理权限和经费收支置于京西旅游公司之下。政府的直接参与和收管使基本上属于“盟友”的政府和旅游公司与庙会会头等民间权威之间产生了较大的裂痕和明显的分歧。当然盟友之间也有着恩怨和纠葛。由于经济效益成为庙会的主要目标，虽然庙会仍按期进行也有不少的文会、武会前往，但作为区域性、地缘性的集体仪式活动，其凝聚力和维系作用明显弱化。在2000年，由于涉及到利益分配不均的问题，从北京市平谷县刘家点乡乡政府那里得到丫髻山庙会开发权的北京兆恒集团就遭遇到丫髻山下的北吉山村村民的抵制。丫髻山庙会成为村民、乡政府和开发商三方共同争夺和守护的领地。

与京郊的这两种情况不同，尽管关注龙牌会的诸方也存在矛盾、分歧，但在“过好日子”这一共同生活理想的支配下，在对过去生活和当下生活评判的基础上，在城里人生活观和价值观的影响下，对未来应该有的生活充满期盼（*aspiration*）的、与龙牌会相关的异质性群体在现下的矛盾和分歧面前表现出了更多的妥协，采用了相互默认并心照不宣的互相利用的策略。当然，人们也不时表现出各自的情绪（*mood*）（Robert Redfield, 1960:60-79; 106-08）。尽管距离旅游业的真正开展，并为地方带来经济效益还很遥远，但镇、县政府却对龙牌会这一“民俗”充满了期盼。2003年，赵县县政府专门成立了龙文化博物馆一期工程落成典礼的领导小组，时任县长担任领导小组组长，并下发了“龙文化博物馆一期工程落成典礼安排意见”的文件。正因为这样，地方精英、会头及普通信众才在龙牌会这一共享舞台各唱各的调，并在他者面前表现出其整体性、团结

和自豪感。但所有这些都是以庙会期间围绕龙牌前的群体和个体的各种祭拜活动为基石，即围绕一定意义上的传统龙牌会为基石。从源于龙牌会并指向龙牌会的多种解释文本中，可以进一步发现对龙牌会利用、传承、操演的民俗学主义。

五 语言的魔力：对龙牌会的多重叙述

根据一个人对一个事件的卷入程度与分离程度，人类学家将田野研究中的观察者分为四类：局外观察者（complete observer）、观察者的参与(observer-as-participant)、参与者的观察(participant-as-observer)和完全参与者（complete participant），这四类人依次有着从分离程度最高、卷入程度最低到分离程度最低、完全卷入的渐变（李亦园，1999:105）。显然，在田野调查的现场，这仅仅是一种理想的分类。如果我们考虑到一个事件经常是不同个体或群体互动的现场或过程，并与他人互为主体的话，即一个人在一个事件中有着观察者和参与者、旁观者和行动主体的双重身份的话，那么这个理想分类中的各类也就适合该事件在场或不在场的所有人。换言之，这个看似泾渭分明、有理有据的学理上的分类在田野现场并无多大意义。正因为如此，我将乡村庙会的“民”分为了“现场参与者”和“现场缺席者”两大类，前者主要包括庙会的组织者、香道的、行好的，后者主要包括地方官员、不同的宗教信仰者。这两大类分别又有着积极和消极之分，并形成一种积极者涵盖消极者、现场参与者涵盖现场缺席者、女性涵盖男性的关系（岳永逸，2004b:133-47）。

以此来分析龙牌会的“民”，在场的学者、记者等外来人，行好的、龙牌会会头，不在龙棚内出现的基层政府官员和其他信仰者等，都成为龙牌会不同意义上的行动主体，或者说构成因素。同时，他们也都是我所指称的第三者，并共同在一种张力场中催生着龙牌会，也被龙牌会生产。在当今的语境下，所有的人都在利用龙牌会这一传统民俗事象，同时所有人又在从不同的角度，或直接或间接地为传统意义上的龙牌会服务，从而成为当下龙牌会或直接或间接的动力与场景。

2003年前，龙牌会龙棚的搭建，缸瓮的摆放，神像的挂放，龙牌队伍和龙棚现场的“皇天大醮”等旗帜，以及前文所述的豆腐庄人对龙牌会与豆腐庄皇醮会关系的表述、历史追忆，都在一定程度上说明我们今天视为庙会的龙牌会原初可能是顺应自然节令以及农耕生产，祈求风调雨顺、五谷丰登、祛灾避邪除魔的一个醮会。但是，作为醮会的龙牌会对多数外来者仍然是一个模糊的概念，即使对龙牌会会头在内的范庄行好的而

言，因为龙牌会现今传承的外在条件和龙牌会在当地众多庙会中已有的规模、地位，它也正经历着有意或无意地从“失忆”到“失语”的渐变。也因为龙牌会作为一个主要依靠口语和行动传承的普通村落的群体性仪式庆典，以往的地方志以及其他典籍等文献中不会有任何记载，现今人们对龙牌会的缘起及性质也就有了多重表述。

（一）老会头的自述：与求雨有关的龙牌会

1999年3月18日下午5点，在龙棚外的火池旁，一般人不会注意到的，已“退居二线”的龙牌会前任会头罗庆祥（1927年生）老人给我讲述了他所知道及经历的龙牌会的“三起三落”：

康熙年间，范庄就有了龙牌会。那时龙牌会规模小，二月二上供，但究竟起源于何时已不知道了。范庄及附近的任庄、曹庄都是沙河（应是滹沱河）的故道。沙河改道后，这一带全是沙土，天特别干旱，人们只能靠天吃饭，经常是五、六月还没有安上苗，地里光秃秃的，生活特别困难。这样过了几年，就有几位老人在二月二出来，搬几张桌子搭个庙，摆个神位供奉起来，看能否下雨。供龙需龙牌，就做了龙牌——龙的牌位，求雨。一开始向龙牌许愿：七天内下了雨就世代供奉。结果，四、五天时就下了雨，庄稼种上了。大家很高兴，便开始合伙买菜、做大馍供奉龙牌，并一代一代地往下传。

村与村之间常互相走动，咱们村向龙牌求雨灵验的事迅速传遍了四周的村子，再遇到旱年种不上粮就有人晚上来偷龙牌。其实，也不是真正就要偷龙牌，而是来沾水（借水）——沾点龙牌的灵气。这种时候，村子中就有人用盆端水或用桶提水上房向偷龙牌的人洒水。³⁰水本来就很少，沾上水的人就赶紧往回跑，回到自己村子赶紧把龙的神位供奉起来，有的七天，有的八天也就下雨了。下雨之后，这些村子的人便往范庄送水。慢慢地，偷龙牌、送水的人越来越多，范庄龙牌的名气和神气也就越来越大。

清末，庙会时，供奉龙牌搭的是小庙棚，同时管香客的一顿午饭并有唱戏的。后来，小庙棚变成大棚，有三、四间屋那么大。这一带人都信、都感谢龙神。有文化的人看得书多，勾龙究竟是怎么一回事我说不太清楚。

八国联军侵华时，龙棚不搭了。二月二只是烧烧香，这是龙牌会的第一次衰落

。民国时，平安种地过日子稍好些，龙牌会又闹开了，附近村子的人都来赶会，规模一年比一年大。1937年，抗日战争刚开始不久日本鬼子就到了范庄一带，那年我十岁。在贤门楼有日本鬼子的据点，因为贤门楼的富人多、伪军多，也就是说那边的人亲日的人多。范庄的人多地少，穷人多，闹八路（参加八路军）的人就多。八路来时除藏在农民家里，还藏梨树林里。日本鬼子就更不愿在范庄设据点。但鬼子对范庄实行“三光”政策。那时，范庄有350户人家，梨井和吃水井共36眼，鬼子烧了280户，范庄闹八路的人也就更多了。³¹

一开始，日本鬼子没有禁止人们赶庙会，人们仍搭棚唱戏。可是有两年在二月初二上午等赶庙会的人多了时，鬼子就带着枪来抓年轻力壮的男人去修路、修工事，中午也不管饭吃，天黑后再放回去。这样折腾两年龙牌会就跨了。1944年，日本人还没走，八路军的干部赵庆印带着两人到我家把龙牌砸了。那年是我祖父罗老才伺候龙牌。当天晚上，在贤门楼，赵庆印被日本鬼子用刺刀给挑死。他的遗腹子赵国民十八、九岁时病死，那家人就绝了（没有了）。

解放战争时，龙牌会没有了。共产党反迷信，没有人敢办庙会。十二、三户人家仍偷偷摸摸地给龙牌上香磕头，但只有三、四天时间。那时是一个小龙牌，形状与现在的一样，有两尺多高，一尺半宽，全是在晚上偷偷抬送。那时，会头全是贫苦人家，他们一心侍奉龙牌，一心为大家，在村子中威信很高。这是龙牌会的第二次衰落。

解放后，龙牌又搬了出来，不几年土改开始，龙牌藏着，大家到日子时悄悄地烧几炷香，上上供就算了事。文革时，龙牌也没有摆脱被烧的命。

1974年，刘疯子、王大旦、李正气他娘和我四人又合力将龙牌请了出来。刘疯子即刘兰成，他新四军出身，当过营长，1951年因耳聋再加上有点精神病便从部队上回来了。他有一个闺女嫁在邻村，但他不要闺女供养，自己一个人过日子，死去有十多年了。大旦也去世了，他弟弟二旦70多岁了，现在仍当会头。正气他娘是贤门楼的人，90岁了，38岁就守寡，因为差不多长一辈也不好问她叫什么，只知道她姓高。龙牌首先供奉在大旦家，然后是我家，这不，又传了25年。

在大旦家时，棚都没搭；我家时，搭了一个小棚，而且门外还有人放哨。放哨时，常常是刘疯子在前面，看看有没有公安局的人来。那年，县长张彪是刘疯

子的老部下，有刘疯子撑着，也就没人来捣乱。第三年是在文全家，龙牌公开供奉。公开供奉就有了香油钱，也就建了账。我管账管了七、八年。过庙会时，同样搭台唱戏。后来，龙牌转到村支部书记家（也是会头）时，公社不让搭棚唱戏。刘疯子和我便去找县里、找公社。最后，公社同意搭棚唱戏了，但得给公社 2,000 元（香油钱实在不多时也得给 1,000 元），给了钱之后，公社就不再管了。遇到香油钱多的年份，刘疯子就将钱存了定期，以备将来庙会缺钱时用。同时，哪家有事时，这存款也可借用，有时也捐部分给学校。……

考虑到当地的旱灾多余涝灾，和直到二十世纪前半叶，华北地区的人普遍向龙王求雨的事实(苑利，2000)，以及罗庆祥作为龙牌会的传承者、会头、组织者、参与者的多重身份，他的讲述应具有一定的可信性。但是，诸如这样的老会头自己的讲述很难被他者听到并引起注意。包括今天现任的个别会头在内，对龙牌会公开而标准的表述是“勾龙—白蛾”之说。

（二）作为权威的表述：龙牌——勾龙——中华民族的祖先——人祖

龙牌会起源于对勾龙及白蛾祭祀的传说是这样的：

据老一辈人说，龙牌是纪念勾龙的，勾龙是二月二的生日，这里的老百姓十分崇拜勾龙，勾龙又是谁呢？相传遥远的时代，自盘古氏开天辟地造出万物，人类就有了部落，部落首领叫共工氏，传说共工氏是一个人面蛇身、能耐很大的人物，他带领部落以打猎为主。后来一个叫颛顼的，与共工氏争地盘，二人打起来，只战的天昏地暗、飞沙走石，以至把天打了个窟窿，从此大雨下个不止，沥水成灾，万物难以生存，害的女媧氏花了很大工夫才把天补好。共工被战败，共工的儿子勾龙也被赶的无法存站。勾龙来到范庄一带另劈天地。那时候遍地都是洪水无法打猎，勾龙有排山倒海的本领，便带领部落治水造田，栽培谷物，从那时起人们食五谷生存了下来，勾龙带领着部落过着安居乐业的生活。可是颛顼有侵吞之心，一次将勾龙部落围的风雨不透。颛顼要勾龙让出领导地位。勾龙为拯救部落，便化为一道白气，变成一只白蛾飘然而去。每年正月初一一过，范庄便有白蛾翩翩飞来。人们便认为是勾龙显圣，为了表示对勾龙

的崇敬，设龙牌来供奉，龙牌就是勾龙的化身。……老一辈人又传说勾龙是土地爷，据《礼记》说：“共工氏的儿子勾龙，能平水土祀为社神。”

令人惊讶的是，盘古开天辟地、共工颛顼之战、女娲补天、洪水神话等与中华民族起源相关的远古神话都包含在该解释之中，但正是这个解释今天在范庄很盛行，也是对龙牌会起源规范、权威的解释。持这种说法的大多都是现今对外界，尤其是对前来调查访问的学者优先拥有解释权的龙牌会组织中负责外事、文宣的人以及个别能说会道的会头。这段文字最初写于1991年，并在《风俗通》1991年第一期上发表，整篇文章的题目就是《二月二龙牌会的由来》。根据笔者的调查，该文的执笔者是范庄的一位退休教师、曾在赵县文化馆工作的一位范庄人、当时的县文化馆馆长和当时的范庄村村长。不论从那个角度来讲，这些作者都不是范庄普通的农民。无论出于那种目的，和在什么样基础上写成的这篇文章，该文后来都对龙牌会产生了深远的影响。

首先，它引起了曾在范庄工作过的当年河北省民俗学会秘书长刘其印的注意。也就是从1991年开始，刘其印就邀请并组织各界新闻媒体和学界同仁前往采访调查。1992年，河北省民俗学会和赵县电视台联合录制了有道士参加的“龙牌会”专题片。³²自此，该文也就被用隽永的楷书抄录在展板上，每年庙会期间竖立在龙棚门口，年复一年的被人们讲述和阅读。外来采访调研者首先看到的和从主管外事的接待者那里听到的就是对龙牌会的这个解释。因为主管外事的精英身份和中介角色，龙牌会中欲与外来者进一步走近的能说会道和见多识广的会头的主动，具有“高”、“上”和“雅”等属性的他者和所有当地人对他的仰视，这些被仰视者出于不同的动机，在不同意义上对这种解释的叙说、引用，龙牌之龙乃勾龙，龙牌乃勾龙的化身——勾龙之说也就逐渐成为对龙牌会解说文本中的权威。

但直至今日，勾龙之说也并未被所有的范庄人认同和接受。在我的调查中，人们对勾龙之说有三种反应：（1）大多数龙棚内的老人和中小学生对勾龙是谁。（2）或者是出于虔诚，部分人对勾龙的说法特别恐惧、忌讳。当我问一位66岁的老人：“你知道勾龙吗？”时，他显得特别恐惧，惊慌失措地摇头摆手，连声说：“不知道，不知道。字怎么读那是你们的事，我不知道，也不敢乱说乱读，说错了不吉利。”尚未说完，老人便匆匆离去。（3）明显知道“勾龙”原本不叫勾龙，但因觉得对范庄有益而仍称做勾龙的人。一位曾担任过龙牌会理事会理事的中年人说：“这个问题怎么说呢？我这样说吧，

叫‘勾龙’比不叫‘勾龙’对范庄更有益。”大多数会头也就是出于相类似的原因而采用了勾龙之说，或者不置可否。

实际上，从戊戌变法以来的历次运动、革命和改造，对长期以为是在“搞封建迷信”的虔诚的信仰者来说，他们并不关心怎么说，只要能让其信仰行为进行，其他的都无所谓。相类似的解释也出现在 2003 年龙文化博物馆的修建后。虽然有个别会头对将龙牌固定在“庙”中想不通，但多数会头觉得这样做对龙牌会有益，对范庄有益，龙牌于是就长年固守庙中。

有意识对信仰、祭拜实践和由于个体生活失衡而对龙牌具体敬拜行为的淡化，源于勾龙之说的对龙牌会是祖先崇拜、图腾崇拜的活化石、活标本，是民俗意识的回归等解释，以及龙牌会对地方的整合、教化、经济、娱乐、文化传承等良性功能的挖掘（陶立璠，1996；刘其印，1997），都引起了媒体和学界对龙牌会的广泛兴趣以及政府的宽容。这与 1990 年代早中期梨的好价钱一道成为龙牌会快速膨胀的动因之一。1996 年，在龙牌会首次大规模地欢迎前来考察的学者时，二月初一天未明之时，村委喇叭上宣读的是这样的“宣言”：

全体村民同志们：

形势独特，规模成套，一年一度的范庄龙牌会即将来临。在这世人瞩目，万众同庆的盛大节日里，龙牌会筹备会在各级党政和有关部门的关怀和支持下，在我村广大村民、（和周边民间宗教组织）、文化团体（及有一技之长的有志之士）诚心参与和帮助下，筹备会自去冬至今春在有组织有计划的进行着每一项工作。

我们为庙会组织了精彩的民间文艺活动，有大戏、歌舞、马戏、魔术、杂技、战鼓、挎鼓、高跷、狮子、武术、拉碌碡、跑旱船等，共计八九十班，十好玩艺、烟花爆竹等项目。

今年庙会期间有省市县八家电视台、十家日报社以及河北省民俗学会，中国民俗学会、中国对外旅游局等领导学者，同国内外留学生数十人前来考察、采访。本会还将举办首届象棋比赛，特邀象棋大师刘其瑞以及赵县历届比赛前三名到会作表演赛。还设有书法、献词、献诗展览，备有笔墨纸张，望各地书法爱好者为弘扬龙文化前来献艺。

本会还继续举办《有奖征联》活动，希望爱好对对联的同志前来应对。今年还新设农村科技生活常识专栏，特邀范庄镇人民政府科技站到会作技术咨询服务，希望广大果农将在管理果林实践中所碰到的疑难问题带到庙会上作技术咨询。我们希望各机关团体、村民百姓，踊跃参与，把这次盛会办成一个团结教育鼓舞人、奋发向上的盛会。发挥民族凝聚力，促进经济文化建设，振兴范庄奔小康，真正体现“文化搭台，经济唱戏”。

这就要求全体村民心齐、劲足，积极参与每一项活动，做好每一项工作，同时在言语和行动上自始至终体现范庄村民的精神面貌。文明用语，尊老爱幼，与人为善，以善为本。因为我们华夏民族炎黄子孙是龙的传人，龙做为华夏民族的图腾，在我们心目中的地位是神圣崇高的。千百年来龙一直激励我们奋发向上，自强不息，我们是龙的传人，龙的子孙崇龙敬龙就是不忘祖宗，不要忘记历史，更不要忘记自己是龙的传人。

二月二龙抬头，在这龙的生日里我们每一个龙的传人，炎黄子孙要崇龙敬龙，迎春图腾，自觉自愿为龙神献忠心，使这次盛会规模更加宏大，内容更加丰富多彩，文明健康。

范庄龙牌会

以后历年的广播稿都采用了大致相同的模式和句式，只是更改了个别字句。显然，作为龙牌会的“官方声明”和自我表白，它已经全然归顺到了勾龙之说和“学术普通话”之中。³³广播稿强调龙牌会是“社会主义精神文明建设”的一部分，进行的是有益于地方的、积极向上和健康的文化建设，是弘扬传统“龙文化”，发展地方经济。勾龙被进一步提升，不但是范庄人的祖先，而且是中华民族的祖先，是“人祖”，或者反过来说，因为勾龙是中华民族的祖先，是人祖，所以它也就是属于中华民族一部分的范庄人的祖先。龙牌会是由范庄这些龙的传人彰显中华民族龙的精神的载体。除烧香拜神、叩头跪拜之外，所有与龙牌会相关的因素都纷纷被龙牌会统括进来：党和政府，民间宗教和文化团体，会头与村民，新闻媒体和学术界，民间文艺和科技宣传，等等。龙牌会似乎真正地成为一种当下各方参与，其乐融融的“庆典”。通过“广播稿”式的表述，范庄这个在华北并不起眼的小村自然顺理成章地整合进了中华民族大家庭之中。原本旨在祈求风调雨顺、祛灾避邪，通过烧香、叩拜、看香等仪式行为解决个体生活中失衡的龙牌会，也就成为了龙

文化的载体和大写的中华民族精神的表征。在实践层面上，行好的也自觉地将其信仰归属到与主流意识形态吻合的正、真、善的一方。2003年庙会期间，行好的对前来散发法轮功传单的行为进行了抨击。同样，在2004年庙会期间，行好的对外地前来的欲对龙牌会进行收编并自称是“玉皇大帝女儿”的人进行痛斥，等等。

除了每年的座谈会，对于学界的调查文章，龙牌会也快速收集并编印成册，在当地传阅的同时也赠送给前来调查的新人或旧人。通过对学者以及官员等他者表述的回收、消化，作为主要负责龙牌会文宣和接待的人，以及会头中能说会道者等扮演了中介角色的人都不断调整自己，尽量使自己的说法与精英文化、学术普通话、和官方表述保持一致。尽管在龙棚中举行的还是与以往相似的祭拜仪式，后去的调查者所面临的则是这些当地人已经自正、自律的叙述，这些原本与龙牌会本质或吻合或偏离的叙述遂自然而然地成为龙牌会有机的一部分，传统与现代在此联姻，并握手言欢。

因此，“社区”、“龙文化”、“图腾”等学术用语在这里并不难听到。上、下层文化、精英文化和民俗文化在这里不停地进行着各取所需的互渗。从某个角度而言，学者等外来人的“参与观察”，他们对勾龙之说或褒或贬的引用都促进了勾龙之说的可信性和权威性，同时也在不同层面加深了会头之间、会头与非会头之间的矛盾。世俗生活中的会头之间常会出现互相诋毁的说法，甚至个别会头在龙牌会期间不出现在龙棚内外。换言之，带有镜头等设备的外来者本身也构成了龙牌会的一部分，并对当地精英有着某种支持和强化其社会影响的作用，从而不自觉地参与到该文化传统和文化再生产的过程之中。

同样，学者和会头们相互调适后的表述与村、镇、县各级基层政府对龙牌会态度和表述也是一种互动关系。对龙牌—勾龙—龙图腾—中华民族精神的当下提升、确认，使“墙内开花墙外香”的龙牌会终于得到地方基层政府正视，而不是欲说还休的暧昧，并欲深挖其文化价值，发展旅游以推动地方经济。也即，对于龙牌会，基层政府发生了从反对、默许、欲借龙牌会发展旅游、经济，从而进一步宣扬的变化。³⁴基层政府认同的是作为一种“民俗”、“传统文化”或“民间文化”的龙牌会，而将龙棚内的看香等宗教仪式实践置于幕后，避而不谈。当然，作为生活世界中的个体，多数基层干部生活在与行好的相同的文化环境对此也有着不言自明的影响。

对于绝大多数的信众而言，尽管向龙牌烧香，许愿、还愿等行为并未发生什么变化，但在不知觉中，龙牌会却成了离其实际生活较远的大写的“民族精神”的一部分，是应该保护的民间文化。改革开放后，附近村庄的天主堂纷纷重建，政府却不时地摧毁重建的

村庙。两相对比，修庙也就成为当地众多行好的梦寐以求的事情。因此，县里给政策，村上给地皮，会头等行好的自发捐钱捐物、出工出力并募捐，最终使得“龙祖殿落成典礼暨赵州龙文化博物馆”揭牌仪式在 2003 年二月初一举行。这样，同一座建筑物，在不同人的口中也就有了龙文化博物馆、龙祖殿和龙祖庙三种不同的称谓。

（三）诸恶莫做：规束人们生活的龙牌爷

尽管在对龙牌会的表述上，龙牌信仰者的表述似乎被淹没了，但他们却赢得了自己信仰实践活动的正常进行。从这种意义上，对他们而言，说与不说都是次要的了。但虔诚的行好的之间依然在讲述着龙牌的灵验。对于赵庆印被日本鬼子在贤门楼挑死的事，还有后续故事。一是赵庆印砸了龙牌后，晚上睡觉时，满被窝都是龙缠他、咬他，使其无法入睡，梦游到贤门楼时，被鬼子挑死。二是赵庆印的遗腹子赵国民病死后，他的妻子想给儿子冥婚，结果却把亡媳妇与赵庆印合葬在一起，给自己丈夫冥婚了。这两种说法都有因果报应的同一主题和潜在结构，叙说的是作为象征着龙的龙牌的权威。

在范庄，更多的人都相信日本人不在范庄驻军是因为龙神的保佑。人们说就在鬼子攻到贤门楼准备到范庄时，范庄村西的晒场上空升起一个圆圆的照红半边天空的大火球。火球中能隐隐约约地看到一条张牙舞爪的愤怒的巨龙向贤门楼吐着火焰，于是，鬼子望而却步。后来，鬼子来抓人、扫荡都未禁止龙牌会和砸龙牌。同时，新的惩罚故事也在产生。人们不时地讲述着某某没有在龙牌会期间戒五荤而遭受惩罚的故事。尽管有着难以想象的困难，但对于范庄绝大多数行好的而言，县里只给政策，经费全由龙牌会自筹的龙祖殿的成功修建都是因为龙牌的灵验和神威。

这些与范庄大的历史事件相关和与个体生活密切相关的故事似乎有些荒诞不经，但正是不同时期对这些故事的讲述规束了敬拜者和不敬者的言行，体现了“龙祖护人和人护龙祖”的动态互惠关系。实际上，正是行好的将这些视为生活的真实，龙牌会这一宗教仪式实践才得以传承，并得以生发、升华。对于行好的而言，不会言说的龙牌是不同于人的，赏罚分明的神，是生活在范庄这块土地上，与人们生活融为一体，监管生活所有方面和在人们心目中无名无姓的神。正是因为“神就是神，人就是人”这种人神之间最本质的不同，表征着龙的龙牌这一圣物才能解救人们的生老病死、邻里纠纷、家庭失和，保佑人们的升学求子、升官发财等，生活世界中无助的人们也才纷纷向龙牌求助生活中失衡的一切。

对于正在成长的小孩子而言，他们感受到的是龙牌会期间的热闹、神秘和轻松，并愿意参与其中。范庄及附近村庄的其他信仰者要么对龙牌会保持一种缄默，要么就是试图借机宣扬自己信仰，龙牌会在他们眼中则正好是行好的自诩的真、正、善的反面，是他们欲彰显自己，并争夺的空间与战场。

总之，作为一个地方节日庆典的龙牌会被这些声音、实践不停地分解和重组。今天的龙牌会是一种心照不宣的文化对话（culture discourse）、共谋（complicity）和多声部重唱，是乡村政治学的产物。Erving Goffman（[1959]1989）所强调的前台与后台或幕后的鲜明差异在龙牌会这一庆典中并不显著，龙牌会不同参与者前台与幕后的表演是浑然一体的。用来叙述龙牌会的这些语言不仅仅是一种工具，而是有着大小不同的权力和“声音化的人与人之间的关系本身”（Norbert Elias, [1976]1998:203）。作为民俗事象的龙牌会成为这些异质性群体的中介，这些异质性群体也互为中介，并都成为他群体眼中的第三者。一年一度的龙牌会并非机械的循环、重复，也非简单意义上的“循环再生”，而是一年一度，包括官民、文化精英与龙牌会仪式的实践者、对龙牌不同程度的信众和不同信仰者等在内，各种力量冲突、调和的阶段性的结果。³⁵长时段地看，龙牌会则始终都是一种动态的过程。如果在传统社会中，真正存与日常生活对立的地方性庆典中“神圣”、“狂欢”、“非常”等特质，那么这些特质已经在当下的生活世界中发生着渐变，并处于较为隐秘的潜在状态，或者说处于一种无足轻重的位置。犹如一架搅拌机，龙牌会一如既往地吞噬和搅拌着一切。对于社会变迁中多种力量交织的龙牌会前景，我们很难推测，只能拭目以待。

六 简要的结论

通过对地处华北腹地龙牌会仪式的描述和多重叙述的分析，我试图说明：

1. 作为逐渐渗透开来的，处于主导而权威地位的勾龙之说仅仅是当下语境中对于龙牌会的表述之一，乃近年来龙牌会在新的社会文化环境中演变的产物。它部分受到外来学者的影响，在地方文化精英主动、积极地加工推广下成为一种霸权式的话语并慢慢地蔓延开来，最终成为龙牌会不可分割的一部分。

2. 虽有不同程度的异化，范庄人对龙牌的信仰与仪式实践仍未中断。作为具有一定强制力的“社会事实（social fact）”（Émile Durkheim, [1982]1999）和人们生活的“理想类型（ideal-types）”（Max Weber, [1949]1999），龙牌会的兴衰起伏并非仅仅是民俗

意识的回归或丧失。在当今龙牌会重整与兴旺的表象下，信徒的范围与信仰程度都在发生着较明显的变化。对龙牌尚存的多样化解释及日趋同一、精确化的解释部分地反映当地人以龙牌为中心、为纽带加强地方团结、振兴地方经济、增强自信心、凝聚力、加强认同感的良好愿望。这也与现今范庄在赵县东部的政治、经济和文化中心地位相得益彰。但是，对于某一种解释文本的强调与宣扬，也变相地说明在今天龙牌信仰在当地面临的危机与窘境。

3. 长期以来，由于主流话语将乡村庙会视为迷信传播的场所与集中体现，以及这种观念在多数人中的内化，改革开放后又不时将其视为具有经济再生能力以及文化价值的民间文化遗产，部分“复兴”的乡村庙会为获得其公开生存的合法性、合理性，不得不两条腿走路：一方面，在解释上尽可能与官方话语一致。借着发展旅游事业和地方经济的旗号，或者接着保护传统文化、丰富地方人们文化生活、繁荣地方文化事业的旗号，把主流意识形态长期否认的有着求神拜佛的乡村庙会说成是民间文化，或者尽力挖掘其民间文化的特质。另一方面，在仪式实践层面，信众们仍然我行我素的烧香求神、许愿还愿。这样，统和于庙会的言语和实践各不相干、并行不悖，该干嘛就干嘛。在官方借助的宗教实践的龙牌会和信众借助的作为民间文化的龙牌会两种龙牌会之间，会头、行好的、香道的和主要以中介身份出现的地方精英均不同程度地满足了其社会性需要。在满足其社会性需要的同时，学者还在田野考察中完成了其对民间文化的体验与认知，以及单位硬性而机械地规定的科研任务。龙牌会在不自觉中就采用了这种“复合”再生产的方式和“复调”多声部演奏。

4. 在观念层面、组织层面和仪式实践之间，龙牌会不断地出现了裂变、整合，其主要原因在于文化观念和社会行动过程之间的断裂——文化结构方面整合的先行和社会结构方面整合的滞后，这种断裂在促进二者整合的同时也促进二者单方面的变化。作为一种现代因素已较浓的复杂的文化再生产行为，龙牌会必然会出现更为复杂的趋势。

5. 更进一步，龙牌会的个案也说明：民俗学者反复讨论和界定的“民”从来都不是一个均质的概念，不是某种“想象的共同体”或“想象的异邦”之类的抽象能指，“民”是在行为过程中展现出来的。同样，“俗”是多种互动因素综合的过程，不存在分门别类且静态化的“俗”。“俗”虽然有着连续性，但它并不是简单意义上的传承产物。传承人把民俗事象承接或者说移植到自己当下的生活空间后，总会不同程度地赋予其新的意味，使其发生变异。民俗学者不能把民俗事象放在自己理想的传统空间中进行解释，而必须共时性与

历时性相结合，多维的、动态的，同时也是整体的和有机的对民俗资料进行书写，注意不同言语之间、言语与行为之间、不同的“民”之间和不同的“俗”之间相互的互现性、互释性，或者说“互文性（intertextualité）”。³⁶这也正是作为概念和分析框架的民俗学主义对我们的启迪所在。

但正如我已指出的那样，鉴于中国民俗传承与现代化复杂的事实，我所指称的与某一民俗事象相关的所有人——“第三者”是在该民俗事象的渐变过程中，互为主体性的同时在场的（虽然主动性和自觉性明显有着差异），他们参与进了对以往民俗的再生产，也能动地被其再生产的民俗再造。简言之，在时下的中国，关注、利用、传承、改造同一民俗事象的“民”是互为主体性的，“民”与“俗”也是互为主体性的，民俗事象是在这多重主体性的互动、互现中传承和渐变的。在民俗的传承中，不仅仅永久的连续性和均质的共同体等概念应受到质疑，就是作为分析概念的客体、他者等都只是在相对意义上暂时存在的。因为不仅仅是西方人，中国的智识阶层也常常会不自觉的以自我为审视、关照他者和世界的中心、立足点，将原本空间的差异编织在一个时间序列之中，并自得其乐的要辨析出现代与传统、先进与落后、城市与乡村、官与民这些原本一体的知识间的对立。虽然八十多年前，顾颉刚先生等人调查妙峰山庙会的主旨是要发掘民间的美与力量，从新认识民间社会，但这种不足——对民间文化居高临下的审视与叙写——就散见于《妙峰山》一书的字里行间，包括顾颉刚先生苦心积虑、自圆其说的序言也有着蛛丝马迹。

对互为主体性的“民”的忽视也就造成了吕微（2004）所言的这种认知上的误区：

传统在现代中延续，而现代则是延续的传统。曾几何时，一部分现代知识（比如“中心话语”）把另一部分现代知识（比如“地方话语”）视为传统，把原本在不同空间中分布的现代知识置于时间序列当中。于是，不同的现代知识就被表述为现代知识和传统知识的对立，遮蔽了被视为传统的那部分知识的现代性质。而这部分所谓的传统知识其实本身就是现代知识体系的“有机构成”，即现代性知识中的地方性知识，或者说是“现代性的民间表述”。

而对“民”与“俗”互为主体性的漠然，对民俗事象之间互释性、“互文性”的漠视，也就造成了中国民俗学解释能力的疲软，并陷入“资料学”的窘境，落得个“小学科”的名声和实情。

七 余 论

近两年来，随着龙祖殿的修建，与龙牌会相关的仪式发生了变化。龙牌被固定在了龙祖殿，由当年的轮值会头家安排家人负责在龙祖殿伺候龙牌。有意思的是，通常是轮值会头家的老人与小孩一同住在龙祖殿中。龙牌主要由老人看护，老人照顾小孩，小孩在陪伴老人的同时也看护老人，龙牌则保佑老人、小孩及其家人。人们平日在家居这个相对私性的空间中许愿还愿等祭拜行为挪移到了龙祖殿这个相对公共的空间中举行。根据笔者的调查，与以前相比，到龙祖殿中祭拜的人并无明显的增多和减少。龙牌会期间的仪式也少了从当年轮值会头家到临时搭建的龙棚，再到下一位轮值会头家的首尾的迎请以及游行仪式。2003年，尽管从范庄的单位、个人和商人集资不少，但修建龙祖殿的经费仍主要是龙牌会和会头们分担，这使龙牌会资金出现严重不足。当年，在龙牌会一直具有相当发言权，并作为龙牌化身的一位女香道的游说下，龙牌会勉力请了戏班唱戏。2004年，龙牌会没有请戏班唱戏，会的规模已经缩小。2005年，一直由龙牌会承担的专门招待嘉宾的小伙房的花销改由村委承担。尽管龙牌会期间，村委的广播还是在为龙牌会宣读着戒五荤、献车、献菜、捐款等名单，但会头也就基本围绕龙祖殿和大伙房活动。同时，由于前来的调查者、记者人数的减少，也没有人再出面张罗、组织座谈会。³⁷

在还热衷于追求财富、名利和急于满足物欲享受的大背景下，当今中国都市人或富裕阶层还没有太多的余暇或情趣想象与回望并不遥远的乡村，甚至相当一部分人仍在与高贵—低贱相伴的城乡对立的思维模式中俯视、鄙弃乡村的落后与贫穷，也鄙视与乡村相连的现代性很强的民俗文化。虽然龙牌会期间的集市欣欣向荣，但是以龙牌会带动地方经济的繁荣仍主要处于言说阶段。平常并没有专门旅游的都市人或外乡人前往。

正因为学者及其研究对勾龙之说的引用，对龙文化、龙精神的发掘，和这些学术普通话被范庄不同群体及时回收、利用，才有了龙祖殿的成功修建。迥异于龙牌会，同样属于范庄镇东部边缘的铁佛寺的庙宇、塑像则屡遭摧毁，过会也在禁止之列。有意思的是，受地方文化人所收集整理的影响，在常信，信仰水祠娘娘的人们也在极力利用“娘娘救刘秀”这个规范化的传说，将水祠娘娘庙会合法化，并试图建立“刘秀走国文化博物馆”（岳永逸，2004a；2005a）。在2000年摧毁的铁佛寺庙的废墟上，人们也在2002年四月初八的铁佛寺庙会期间，举行了同样只给政策的，有县、乡、村三级政府代表参加的“赵县梨园民俗旅游度假村”的奠基仪式，各方也正在极力发掘作为民俗、传

统的铁佛寺庙会的文化价值。甘肃大川人也成功地利用了其姓“孔”的契机，在改革开放后修建了孔庙，并将发扬儒家文化和祭祖巧妙的结合起来（Jun Jing,1996）。在陕北榆林，在老王的带领下，同样以能保家卫国和解决人们生活中失衡的黑龙大王信仰及其实践为基石的黑龙大王庙庙会则已经顺利地发展成为能左右地方经济的、名正言顺的具有再生能力的产业公司，并拥有了自己的一所小学和得到国际性组织支持的植物园(Adam Yuet Chau, 2001)。

因此，作为一种与民众相应仪式实践表述的神话传说在当下的乡村生活中，尤其是信仰生活中究竟扮演了怎样的角色？在现实语境下，它们又是怎样发生渐变并与符合主流意识形态的国家神话联姻？这是否有某种必然？在中华大地上传承、绵延的，现今被第三者利用的民俗将走向何方？在中国传衍千年并被历代统治者压制、打击、改造和利用的乡村庙会的生机究竟在哪里？

需要说明的是，虽然在民俗学主义的引导下，本文尽可能多地考察了当今社会变迁下，以龙牌会为代表的华北乡村庙会的多种行动主体的地位、角色，但本文的分析仍然是不全面的。在某种意义上，本文仍仅是当今乡村庙会的政治学分析。庙会在当今乡村生活中的经济学意义和庙会自身的经济学原则，庙会在民众教育中的地位，同一地域乡村庙会之间的互动，对在神圣—世俗、狂欢—日常或常—非常等源自于西方分析框架下对庙会研究的检讨，对庙会机械的功能主义研究的检讨，以及对民间信仰中超自然观念世界中神、鬼、人模式的反思，等等，都只有留待他文与将来了。

参考书目

- 八木康幸，2003，〈フェイクローアとフォークロリズムについての覚え書き——アメリカ民俗学における議論を中心に〉，《日本民俗学 特集〈フォークロリズム〉》236：20-48。
- 蒂费纳·萨莫瓦约著，邵炜译，2003，《互文性研究》，天津：天津人民出版社。
- 刁统菊，2003，〈女性与龙牌：汉族父系社会文化在民俗宗教上的一种实践〉，《民族艺术》4：104-08。
- 法橋量，2003，〈ドイツにおけるフォークロリズム議論のゆくえ——発露する分野と限界性〉，《日本民俗学特集〈フォークロリズム〉》236：20-48。
- 傅振伦纂，1930，《民国新河县志》，民国19年铅印本，北京：北京图书馆出版社。
- 高丙中，2000a，〈社会团体的合法性问题〉，《中国社会科学》2：100-09。
- ，2000b，〈民间的仪式与国家的在场〉，收于《仪式与社会变迁》，郭于华主编，北京：社会

- 科学文献出版社，第 310-337 页。
- ，2004，〈知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生〉，《民间文化论坛》6：13-18。
- ，2006，《一个博物馆—庙宇建筑的民族志——论成为政治艺术的双名志》，《社会学研究》1：154-168。
- 郭于华，1996，〈传统亲缘关系与当代农村的经济、社会变革〉，《读书》10：48-54。
- 顾颉刚编，1928，《妙峰山》，广州：中山大学语史所。
- 河北省赵县地方志编纂委员会，1993，《赵县志》，北京：中国城市出版社。
- 河野真，2003，〈フォークロリズムの生成風景——概念の原産地への探訪から〉，《日本民俗学特集〈フォークロリズム〉》236：3-19。
- 李鸿章等修，[1884]1934，《畿辅通志》，再版据光绪 10 年（1884）刻本影印，上海：上海商务印书馆。
- 李亦园，1998，《宗教与神话论集》，台北：立绪文化事业公司。
- ，1999，《田野图像——我的人类学研究生涯》，济南：山东画报出版社。
- 李世瑜，1948，《现代华北秘密宗教》，成都：华西协和大学，国立四川大学历史系。
- 李景汉，[1933]1986，《定县社会概况调查》，北京：中国人民大学出版社。
- 梁景之，2002，〈清代民间宗教研究——关于信仰、群体、修持及其与乡土社会的关系〉，北京：中国社会科学院博士学位论文。
- 刘其印，1997，〈龙崇拜的活化石〉，《民俗研究》1：87-91。
- 刘锡诚编，1996，《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》，北京：中国城市出版社。
- 刘铁梁，1999，〈村落庙会与公共生活秩序〉，收于《两岸民俗文化学术研讨会论文集》，财团法人中华民俗艺术基金会编辑，台湾政府文化处出版，第 135-147 页。
- ，2000，〈村落庙会的传统及调整——范庄“龙牌会”与其他几个村落庙会的比较〉，收于《仪式与社会变迁》，郭于华主编，北京：社会科学文献出版社，第 254-309 页。
- 吕微，2004，〈反思民俗学、民间文学的学术伦理〉，《民间文化论坛》5：3-8。
- 朴广浚，2004，〈中国傩戏与韩国假面剧比较研究——安徽省绩溪曹村傩戏与庆尚北道河回村的田野考察〉，北京：北京师范大学博士学位论文。
- 濮文起，2000，《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》，南京：江苏人民出版社。
- 森田真也，2003，〈フォークロリズムとツーリズム——民俗学における観光研究〉，《日本民俗学特集〈フォークロリズム〉》236：92-102。
- 宋颖，2002，〈龙牌会的妇女习俗及其价值〉，收于《河北省首届龙文化学术研讨会论文集》，河北

- 省赵县文物旅游局辑印，第 54-64 页。
- 孙传斌纂修，1897，《直隶赵州志》，光绪 23 年刻本。
- 陶立璠，1996，〈民俗意识的回归——河北省赵县范庄村“龙牌会”仪式考察〉，《民俗研究》4：34-43。
- 王斯福，1997，〈农民或公民？——中国社会人类学研究中的一个问题〉，收于《乡土社会的秩序、公正与权威》，王铭铭、王斯福主编，北京：中国政法大学出版社，第 1-19 页。
- 王铭铭，1998，〈象征的秩序〉，《读书》2：59-67。
- 王晓莉，2002，〈碧霞元君信仰与妙峰山香客村落活动的研究——以北京地区与涧沟村的香客活动为个案〉，北京：北京师范大学博士学位论文。
- 吴晓群，1998，〈北京的香会组织与妙峰山的碧霞元君信仰〉，北京：北京师范大学博士学位论文。
- ，2002，〈北京妙峰山碧霞元君信仰研究史〉，《民俗研究》3：42-51。
- 西村真志叶，岳永逸，2004，〈民俗学主义的兴起、普及以及影响〉，《民间文化论坛》6：70-75。
- 薛艺兵，2003，《神圣的娱乐：中国民间祭祀仪式及其音乐的人类学研究》，北京：宗教文化出版社。
- 苑利，2000，〈华北地区的龙王信仰〉，北京：北京师范大学博士学位论文。
- 岳永逸，2003a，〈村落生活中的庙会传说〉，《民族艺术》2：43-54。
- ，2003b，〈脱离与融入：近代都市社会街头艺人身份的建构——以北京天桥街头艺人为例〉，《民俗曲艺》142：207-72。
- ，2004a，〈对生活空间的规束与重整：常信水祠娘娘庙会〉，《民俗曲艺》143：213-69。
- ，2004b，〈庙会的生产——当代河北赵县梨区庙会的田野考察〉，北京：北京师范大学博士学位论文。
- ，2005a，〈传说、庙会与地方社会的互构——对河北 C 村娘娘庙会的民俗志研究〉，《思想战线》3：95-102。
- ，2005b，〈传统的动力学：娃娃亲的现代化生存〉，《北京师范大学学报（社会科学版）》6：69-78。
- ，2008，〈家中过会：中国民众信仰的生活化特质〉，《开放时代》1：101-121。
- 岳永逸、王学文，2008，〈嬗变的醮会：华北豆腐庄皇醮会个案〉，未刊稿。
- 赵宗福，2002，〈甘肃省泾川王母宫庙会及王母娘娘信仰调查报告〉，《民俗曲艺》137：141-63。
- 中国农村惯行调查刊行会，1985，《中国农村惯行调查报告》第 3 卷，东京：岩波书店。
- 周虹，1996，〈龙牌会初探〉，《民俗研究》4：44-49。
- Chau, Adam Yuet. 2001. The Dragon King Valley: Popular Religion, Socialist State, and Agrarian Society in Shanbei, North-central China. Ph.D.diss., Stanford: Stanford University.

- Durkheim, Émile.著, 狄玉明译, [1982]1999, 《社会学方法的准则》(*The Rules of Sociological Method*), 北京: 商务印书馆。
- Elias, Norbert.著, 王佩莉译, [1976]1998, 《文明的进程: 文明的社会起源和心理起源的研究》之第1卷《西方国家世俗上层行为的变化》(*Über den Prozeß der Zivilisation : soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen; Bd. I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*), 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- Frazer, James George.著, 徐育新等译, 1998, 《金枝》(*The Golden Bough*), 北京: 大众文艺出版社。
- Goffman, Erving.著, 黄爱华、冯钢译, [1959]1989, 《日常生活中的自我呈现》(*The Presentation of Self in Everyday Life*), 杭州: 浙江人民出版社。
- Hinton, William.著, 韩惊等译, [1966]1980, 《翻身——中国一个村庄的革命纪实》(*FANSHEN: A Documentary of Revolution in a Chinese Village*), 北京: 北京出版社。
- Hsu, Francis L.K.著, 薛刚译, [1963]1990, 《家族·种姓·俱乐部》(*Clan, Caste and Club*), 北京: 华夏出版社。
- James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, 1990.
- Jing, Jun. 1996. *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in A Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Maurice Halbwachs 著, 毕然、郭金华译, [1992]2002, 《论集体记忆》(*On Collective Memory*), 上海: 上海人民出版社。
- Naquin, Susan. 1992. "The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organization and Sacred Site." In *Pilgrims and Sacred Sites in China*, edited by Susan Naquin and Chün-fang Yü. Berkeley: University of California Press, 333-77.
- . 2000. *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*. Berkeley: University of California Press.
- Paul Connerton 著, 纳日碧力戈译, [1989]2000, 《社会如何记忆》(*How Societies Remember*), 上海: 上海人民出版社。
- Redfield, Robert. 1960. *The Little Community and Peasant Society and Culture. The Little Community* first published 1955 in Sweden as vol.5 of the "Gottesman Lectures." *Peasant Society and Culture* originally published 1956 by the University of Chicago. All rights to both

books reserved and published in 1960. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.

Siu, Helen F. 著, [1997]2003, 〈传统的循环再生——小榄菊花会的文化、历史与政治经济〉,《历史人类学学刊》1(1):99-131, 原文为“Recycling Tradition: Culture, History, and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China.” 刊载于 *Cultures of Scholarship*, edited by S.C. Humphreys. Ann Arbor: The University of Michigan, 139-85.

Weber, Max. 著, 韩水法、莫茜译, [1949]1999, 《社会科学方法论》(*The Methodology of the Social Sciences*), 北京: 中央编译出版社。

Yang, Martin C. 著, 张雄等译, [1945]2001, 《一个中国村庄: 山东台头》(*A Chinese Village—Taito, Shantung Province*), 南京: 江苏人民出版社。

Xudong Zhao 赵旭东. 2003. “The Logic of Negation: the Temple Meeting Festival(Miaohui) in a North China Area.” Unpublished.

Xudong Zhao & Duran Bell, Miaohui, the temples Meeting Festival in North China, China Information XXI No3 November, 2005, pp457-479.

赵旭东, 2006, 《中心的消解: 一个华北乡村庙会中的平权与等级》,《社会科学》6: 31-42。

附 记

2008年4月22日, 收到黄宗智先生的电子邮件, 希望将该文我自己“认可”的修订稿发给他, 使《中国乡村研究》第五辑的所有文章都能粘贴在他的个人主页上, 以飨读者。由于2008年3月6号至9号, 我再次前往龙牌会进行了追踪调查, 所以又顺势对文章进行了小的修订。在此, 特将新的调查所得简述如下:

近两三年来, 龙牌会又发生了不少变化, 依然蹒跚前行。2006年, 在多方的努力下, 龙牌会成功地申报为河北省省级“非物质文化遗产”, 龙牌会庙会组织专门在龙祖殿前立碑纪念, 罗列了不少经常到龙牌会调查、贡献颇多的中外学者的名字。在龙牌会举办前的几天, 赵县政协再次将主要发表在上个世纪九十年代的数篇关于龙牌会的文章编辑为《赵州文史(5)·龙文化专辑》, 并在龙牌会期间向外来的调研人员散发。由于是非物质文化遗产, 2008年中央电视台科教频道的专题摄制组不辞辛苦地在龙牌会现场前后拍摄了一个多星期, 准备向全国介绍、宣扬这个非物质文化遗产。

也正因为成为政府相关部门认可的非物质文化遗产, 以前在庙会期间供奉的毛泽东的神马没有了。我在现场对此进行追问时, 当地有人说这是“上边”要求的。显然, 在

“非物质文化遗产”这个新的声名下，这个悄无声息的拆除行动本身有着“上”与“下”的共谋，即希望龙牌会能走上文化遗产这个“正规”，而没有太多的杂音。显然，信仰、迷信、文化、遗产等语词在生活的现场仍然互相拒斥，相互踩捏。因此，新时期在梨区第一个大张旗鼓并成功地修建了庙的龙牌会、赢得了省级非物质文化遗产并正在向国家级非物质文化遗产挺进的龙牌会并未能够使庙会本身昌隆。在这些新的声名下，龙牌会似乎反而更加衰微了。在龙牌会期间，专供前来上香的外村香客就餐的大伙房前些年做饭的八口大锅在 2008 只剩四口了。

除了今年组织的二月初一上午有 18 档花会、鼓会相伴的龙牌巡行仪式颇为热闹之外，拥挤的还是初一、初二上午的龙祖殿及后则神棚。在 2005 年几乎每个神殿中都有一个打香的香道的，现在也减少了，长期坚守的仅两个香道的。但是，这些香道的仍然是吸引焦虑的香客的所在。尤其是二月初二下午从外村来的一个年龄仅仅十七八岁的香道的更是引人瞩目，如同一道调查的赵旭东教授后来所说的：“这个少年成为今年龙牌会的亮点”。

¹ 本文是历时数年的调查研究成果。本文的写成首先要感谢范庄父老乡亲的朴实、热情与执着，感谢曾经一同与我在范庄一带进行调查的刘铁梁教授、高丙中教授、赵旭东教授、朴广浚博士和王学文硕士等师友给予的帮助与启迪，也要感谢西村真志叶小姐在日文文献阅读上给予的帮助。本文的部分曾于 2004 年 8 月在北京举办的“民间文化青年论坛”第二界学术讨论会“民间叙事的多样性”上提交。之后，对会议论文进行了修改，以《乡村庙会的多重叙事：对华北范庄龙牌会的民俗学主义研究》为题于 2005 年 3 月发表在《民俗曲艺》第 147 期。本文是根据 2005 年新的调查与思考，再次修订而成。2005 年对龙牌会调查能够成行，要感谢刘铁梁教授主持的北京师范大学研究生院研究生精品课程建设项目“宗教民俗学”提供的经费支持。对龙牌会的跟踪研究也是北京师范大学民俗学专业宗教民俗学课程的项目之一。显然，作为经验研究，本文仍然只是该项目的阶段性成果。顾颉刚先生等人是从事民间信仰调查可敬的前辈，在其妙峰山调查八十周年之际，谨以此文表达对前辈的追思与缅怀！

² 根据前苏联学者 V.E. Gusev(维特尔·古泽夫)在 1980 年发表的《现代民俗学主义的主要类型》(“Principal Types of Present-day Folklorism”, *Folklorismus Bulletin*, pp.12-14), 民俗学主义一词可以追溯到 19 世纪的法国。转引自八木康幸,《フェイクローアとフォークロリズムについての覚え書き——アメリカ民俗学における議論を中心にして》,《日本民俗学特集〈フォークロリズム〉》236: 31。

³ 转引自《特集にあたって》,《日本民俗学特集〈フォークロリズム〉》236: 1。

⁴ 转引自河野真,《フォークロリズムの生成風景——概念の原産地への探訪から》,《日本民俗学特集〈フォークロリズム〉》236: 4。

⁵ Šmidchens, Guntis, 1999, Folklorism revisited, *Journal of Folklore Research* 36(1): 51-70. 转引自八木康幸,《フェイクローアとフォークロリズムについての覚え書き——アメリカ民俗学における議論を中心にして》, 页 39。

⁶ 《特集にあたって》,《日本民俗学特集〈フォークロリズム〉》236: 2。

⁷ 对于民俗学和民间文学研究中主体与客体的关系,吕微(2004)进行了深刻的反思。他提出了“主体间性”,即主体之间交互为主体的语言关系,指出“在田野(甚至文本)中,被研究者不仅仅是被研究的客体,同时也是主体,作为主体的人自然也生活在他自己的主观世界当中”,以此警醒研究者的盲目自大和不自觉的优越以及对被研究者和研究事象认知上的误区。

⁸ 这主要是 Susan Naquin(1992, 2000)、吴晓群(1998, 2002)和王晓莉(2002)三人的系统研究。

⁹ 比如:王斯福(1997)以龙牌会为例,试图对中国农村地方性的结社进行研究,提出了中国乡土社会中公共空间存在的可能性,和中国农民在其公共活动中表现出的中国农村有着建立民主制度或市民社会的资源。王铭铭(1998)将龙牌会与福建溪村陈氏家族的观大灯仪式相比照,讨论在现代乡土社会,这

些承继着社会记忆的传统仪式所蕴含的符号的秩序。刘铁梁（2000）将龙牌会作为北方乡村庙会的代表与江浙的乡村庙会进行了比较，指出传统乡村庙会在此语境中的调整。高丙中（2000a, 2000b, 2004, 2006）在其系列文章中讨论的是龙牌会组织这样的草根性团体在社会中存在的合法性，以及如何为自己谋求合法性。赵旭东（2003, 2005, 2006）从龙牌会等梨区庙会仪式中解读出的是庙会对日常生活的否定和庙会建构出的有异于日常生活之自由、平等的等级秩序，并特别关注梨区庙会中的毛崇拜和庙会在村际交往中寻求认同的表达功能。

¹⁰ 根据《旱涝史料》、《洪涝档案》、方志和其他相关文献，河北省赵县地方志编纂委员会（1993:79-87）新编的《赵县志》详细统计了赵州的灾害情况。从东晋大兴四年（321）到1986年这1665年中，赵县发生的自然灾害和灾异（瘟疫和凤灾等）共计205次，其中水灾68次，旱灾53次，地震25次，虫灾32次（其中蝗灾19次），雹灾12次，瘟疫、凤灾等灾异15次。光绪以来赵县发生水灾16次，旱灾13次（其中，二十世纪二三十年代有八次），虫灾11次，雹灾8次，灾异7次。

¹¹ 从2005年的调查得知，尽管由于国家重农，并免除了农林特产税、农业税，但当地人的收入并无根本上的改变，因为农药、肥料以及交通等价格就在同期上涨了。

¹² 由于地处平原，与人们自发防匪盗、战乱以及官方的鼓励相连，历史上，寨墙在范庄这一代乡村应该是较为常见的人文景观。《畿辅通志》卷70“輿地略二五”之“关隘四”有载：“（赵）州东北有范庄镇，又东北有大安村镇，有寨”（李鸿章等，[1884]1934）。

¹³ 根据众多的调查可知，三官庙、真武庙、老母庙、五道庙以及关帝庙等都是华北乡村常见的小庙（傅振伦，1930；中国农村惯行调查刊行会，1985:42-44, 152-53；岳永逸，2004a:222-223）。

¹⁴ 但根据武文祥老人的回忆，不知什么原因，1941、1942年的求雨不是在龙王庙，而是在龙泉寺前搭棚举行，要将各路神仙都请去，然后人们用扫帚扫地，泼水，并抄河底（滹沱河故道），一抄就是好几天，故有“18个男，18个女，18个寡妇抄河底”之说。

¹⁵ 《大夫庄分团对大夫庄历史情况的调查》，页16-19，见赵县档案馆，全宗号0024，目录号54，卷号2，起止时间1965年3月15至29日。

¹⁶ 家神（没有祖先牌位），主要有全神（在一张大的布上绘制了当地人们信奉的天地三界十方的神灵）、观音、关公，也有供三皇姑、九莲圣母、无生老母、老母（老母究竟是谁，没有明确的说法）的，等等。

¹⁷ 香道的是巫覡、灵媒在范庄一带的地方性称谓之一，指的是能被神灵、仙家附体，或者能够调度神灵、仙家，在家中或者庙会的神案前，通过观看香的燃势——打香（看香）给求助者预测吉凶祸福、命运、婚姻、事业，判断身体、家庭不适以及与他人关系不和的原因的人。在某种意义上，香道的及其活动是当地庙会的核心所在（岳永逸，2004a, 2004b, 2008）。但是，香道的是一个非常复杂的研究题目，将另文专述。

¹⁸ 实际上，这也是我数年来在赵县东部的水祠娘娘庙会、铁佛寺庙会以及偏北的豆腐庄皇醮会等庙会调查时常常遇到的景象与问讯。

¹⁹ 不同信仰对原本较为统一（homogeneous）的中国乡土社会的影响和分化，可参看William Hinton([1966]1980:39, 75-76)、李亦园（1998:291-95）和Yang, Martin（[1945]2001:154-56）等人的相关研究。

²⁰ 现今的龙牌会一直都有“皇天大醮”的旗帜。在1999年的龙牌会现场，我就听说豆腐庄与范庄两村之间是“对子村”的说法，两村村民习惯称范庄为“东头”，豆腐庄为“西头”，他们各自对其良好关系的历史和现状都是共认的，并强调在任何时候，两村村民之间那种融洽和互帮互助的关系。但是，现在的范庄人仅强调他们曾向豆腐庄的皇醮会借神案，具体情况则不愿谈及。2003年7月28至29日（农历六月二十九到七月初一），我与王学文一道专程现场调查了豆腐庄皇醮会的全过程。豆腐庄皇醮会主要是一个因蝗灾而起的醮会，一年一醮，现在仍保留着鲜明的醮会本色，这在北方并不多见。豆腐庄人自豪地说，龙牌会是向他们皇醮会学的，除了主祀神龙牌和祭祀地方不同之外，其余都基本一样。早年，龙牌会经常向皇醮会借神案，在将这些神案复制完之后，就不再向皇醮会借了。二村醮会醮棚中的仪式都是赵州城中关爷庙的道士主持。我的主要报告人徐书华（1923年生）小时就曾亲眼目睹范庄人前来豆腐庄借神案，并将神案顶在头顶，在村内和出村口后不同的行走方式。虽然今天的范庄人已经不愿意深谈龙牌会与皇醮会之间的关系，但两个庙会组织之间仍来往密切。让豆腐庄行好的欣慰的是，由于种种原因，2002年的龙牌会没有给包括外来学者和他村香客在内的外村人提供斋饭，唯独把来自豆腐庄的行好的请到饭馆吃饭。当举办庙会的时候，双方都通常较早地就赶往对方的庙会烧香礼拜。尽管今天龙牌会在赵县有唯我独尊的味道，过会也不向外村发放会启，龙牌会男会头更难前往他村庙会过会，但皇醮会是他们必去的。2003年，龙牌会会长史振珠原计划要亲自前往皇醮会，由于镇上开会，就让另外两个主要负责人刘苏军和田银庆前往。关于豆腐庄皇醮会的详细情况，可参阅岳永逸、王学文（2008）的专题报告。

²¹ 龙牌在华北是常见之物，但其神格则难以确定，并不一定与龙王有关系。因为皇帝是“真龙天子”，传闻有的龙牌就与皇帝相连。大夫庄也有一个龙牌，据说是铁佛寺的遗物，乃明朝的万历皇帝所赐。直到1990年代末，大夫庄的部分人也围绕该龙牌在二月二过会，只不过规模很小。在2002年5月的铁佛寺庙会期间，来自大夫庄的四个茶棚中都有纸画的龙牌，其大小相仿，但字则不一，或“天地三界十分真宰之神位”，或“万岁万岁万万岁”，或“当今皇帝万岁万岁万万岁”。每个茶棚都强调自己的神马是按照真正的龙牌绘制的。或者类似的牌位与曾在华北普遍盛行的白莲教、天地门教等民间秘密宗教所信奉的无生老母有着渊源。濮文起（2000: 186-187）就曾提及，在河北沧州，天地门教的元宵节圣会的神棚中，所供奉无生老母神牌上就写有“天地三界十方万灵真宰之座”。

²² 梁景之（2002:105）指出，“学好”与“行善”就是一炷香教、圣贤道等民间宗教一贯奉行标榜的处世信条。

²³ 要指明的是，刁统菊（2003）片面地认为女性固守龙牌，主要在龙牌前从事一些仪式活动是汉族父系社会文化背景下，女性在民俗宗教仪式实践方面的体现，展现出的是女性从属于男性的社会地位和男女在父权文化下的一种尊卑格局。但是，只要注意到男女生理构造引发的社会分工、女性在庙会中一直就有的重要性、男性在庙会中做饭主厨等因素，就会发现女性在龙牌会中的主体性并非男权或女权的问题（岳永逸，2004b: 137-138）。

²⁴ 2005年，龙牌会在正月二十五就写好了“戒五荤”的广播稿。在二月初一（三月九号）早上快七点的时候，村委广播仍宣读着这样的广播稿：“范庄的乡亲们：今年二月二庙会即将来临，老乡们要发扬老一辈人风俗传统，从二月初一早五点到初四下午四点一律戒五荤，望饭店、门市摊点以及全体村民一律遵守。范庄龙牌会。2005年正月25日。”正如后文将要提及的，从这个广播稿可知，戒五荤今天已经不是所有村民自发的行为，而是需要提倡和号召的行为，因此也就有相应的惩戒传说还在讲述。

²⁵ 长期以来，在龙牌会期间，范庄的中小学都放假，这是当地的传统。但随着政府介入的增多，学校放假的时间也在发生着微妙的变化。与往年不同，2005年庙会期间，范庄的中学就只停课两节，给学生放了两个小时假。

²⁶ 薛艺兵（2003:361-367）十分强调与祭祀相关的音乐行为的重要性，认为音乐效果所创造的环境氛围在人们心理上形成一种可与神灵沟通的神圣空间。显然，该观点并不能囊括龙牌会仪式中的音乐和音乐行为的性质与功能。

²⁷ 许烺光（Hsu, Francis L.K., [1963]1990: 147-156）将人的需要分为了包括社交、安全和地位的社会性需要和生理性需要两类，认为前者的重要性大于后者。

²⁸ 这里，我同意Paul Connerton（[1989]2000:1-89）的观点，即我们能在纪念仪式（commemorative ceremonies）中发现社会记忆。换言之，周期性的仪式是社会记忆的一种方式，它不但固化群体认同，成为集体记忆得以形成的手段与策略，它也是民俗知识传播的重要渠道。或者正是在此意义上，Maurice Halbwachs（[1992]2002: 145-205）在指出“宗教群体的记忆却自称是一成不变保”的同时，也强调集体记忆是一个遗忘、重组和再建构的过程，借助于现在重构过去。正如后文的研究所示，关于龙牌会的仪式和群体记忆更好的印证了集体记忆的有意遗忘、重组与建构的特征。

²⁹ 在对中国缙溪曹村傩戏和韩国河回村假面剧传承的比较研究中，朴广浚（2004）指出：由于缙溪曹村的村落生活和组织仍有着浓厚的宗族色彩，经济水平仍然低下，因此，那里今天传承的傩戏在相当程度上还保留了傩戏的原貌。而河回村的假面剧仅仅是作为一种传统的民间艺术，被以民族文化遗迹的形式保留下来。虽然还是在河回村这个地方，但是除了在经济和人文景观上有一定的关系之外，假面剧的传承和演出已经与河回村人的生活相去甚远。

³⁰ 这与《金枝》中有关求雨的模拟巫术不谋而合：“如果他们想要降雨，就用洒水或用蒸汽造点假云来模仿”（James George Frazer, 1998: 95）。

³¹ 罗庆祥老人就是在1944年参加八路的。那年，他正读抗日高小，考了全县第五名，尚未毕业就参军了。他参加过解放战争，解放后在赵县县政府工作，“三反”时自动病退回家。

³² 另外，1998年，台湾长乐文化事业有限公司的编导刘家镛也带领摄制组拍摄了当年的龙牌会。

³³ 赵宗福（2002）将一个庙会的解释文本分为地方文化精英、神职人员和以农民为代表的纯下层民间三个层次。以农民为代表的纯下层民间，所表述的是祖辈相传的口耳之学，具有地方化、合理演义化、无限神圣化、复合化、模糊化等特点。神职人员则以相应的宗教经典为主体表达方式，更接近于民间话语。他指明，地方文化精英的解释文本逐渐向学术普通话靠近，以知识界通行的词语更新原有的地方民间词语，或用学术普通话语法重新组合传统词语。

³⁴ 2001年，当时的赵县县长王俊林曾撰文，将龙牌会视为是可以发展旅游从而促进赵县经济繁荣的“人祖文化”。2004年，媒体将作为“民俗风情活动”的龙牌会视为可以领跑赵县县域经济的“朝阳产业”。分别参看：<http://www.hebnet.net/mag1/20010404/colart8444.htm>;

<http://he.people.com.cn/GB/channel5/26/200409/08/1571.html>。

³⁵ 在对G. William Skinner的市场层级体系、Maurice Freedman的宗族组织和Arthur Wolf的中国民间宗教神、鬼、人理论模型的反思基础上，以近两百多年来的广东香山的小榄菊花会为例，Helen F. Siu ([1997]2003) 提出了“传统的循环再生”这一内涵复杂的命题。她对小榄菊花会这个传统进行了文化、历史和政治经济的多维度历史人类学分析，她主要偏重的是国家与社会之间的整合，不同地方精英之间的认同，拥有文字权力的中国士大夫传统及其仪式与中华帝国晚期的权威的纠葛。对她而言，中国文明是地方文化的多样性与身份认同的同一性并存，是个体创造性、历史偶然性和一定程度的结构模式化共同达致的结果。

³⁶ 蒂费纳·萨莫瓦约（2003）对于在文学中“互文性”的提出、演变以及对其变化的解读进行了简明而清晰的梳理。

³⁷ 就这几年的庙会，当地人认为有一年不如一年的趋势。人们觉得最不景气的就是2004年，很冷清，什么都没有。2005年则稍微热闹了些，毕竟还组织了十来个花会上街游行。实际上，龙牌会的式微从2005年的广播稿的简约、笼统就可窥见一斑，为了便于比较，特抄录如下：

全体村民同志们，一年一度的二月二传统庙会即将来临，具有特色的民俗龙文化展现了民族奋发图腾精神。在广大村民的参与帮助下，龙牌会有组织、有计划地进行着各项工作。

今年庙会组织了精彩的民间文艺活动，有大戏、歌舞、战鼓等数十班什好玩艺，晚上有烟花礼炮等活动项目。

庙会期间，举办书法，并备有笔墨纸张，望爱好者前来献艺。庙会期间，有省市多家电视台、日报社、民俗协会及国外留学生前来考察采访。

望全体村民为我们的繁荣发展奉献一份热心，发扬老一代人的光荣传统，在精神面貌上体现出与人为善、和睦乡邻，同心协力，积极参加庙会的各项活动，把今年的庙会过的更好。

范庄龙牌会

2005年正月20日

尽管如此，就外村行好的前来过会的情况而言，在2005年二月初一到初三，还是有来自于远近不同村庄的52个信仰组织前来参加了龙牌会。而且，虽然小伙房已经被集体接管，但把库房修建好的龙牌会的会头们对将来的龙牌会仍充满信心。二月初二晚，在值班室中闲聊的会头们激动地说，“如果再给地皮，还可以修建三座大殿”，并且要把“赵州龙文化博物馆”的牌子换成“中国龙文化博物馆”。