

地方社会变迁与庙会社火传承的嬗变

——以鲁西北地区临清为例

周 嘉

(聊城大学 运河学研究院, 山东 聊城 252059)

【摘要】作为城市里的一类公共空间,庙宇比其他任何地方都更能吸引民众,而依托庙会举办的社火更是一种独特的文化景观、文化形式,并构成基层社会非常重要的文化传统。位于鲁西北地区的临清久负历史盛名,它是明清时期大运河上的漕运枢纽与商业都会,也是泰山奶奶信仰极为盛行的地区,每年的庙会活动与社火展演更是将信仰实践推向高潮。临清社火应当视为地方社会发展进程中的一套礼仪和传统,层累地积淀成一种所谓“标志性民俗活动”的“礼仪标识”。它建立在礼仪革命的基础之上,具有“正统化”“标准化”的意涵,融意识形态和政治经济体系为一体,体现出“礼仪经济”抑或庙宇经济的“复合”实践逻辑。通过代际承传行动者的文化自觉,建构了地域性的文化经济网络,也为社会的基本联结提供了动力。

【关键词】临清社火;礼仪标识;正统化;复合逻辑

【中图分类号】S-09;K207 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-4459(2020)04-0101-14

The Change of Local Society and the Evolution of the Inheritance of Temple Fair She Huo: Take Linqing in the Northwest of Shandong Province as an Example

ZHOU Jia

(The Grand Canal Research Institute of Liaocheng University, Liaocheng University, Liaocheng 252059)

Abstract: As a kind of public space in the city, temple can attract people more than any other place, and the She Huo held by temple fair is a unique cultural landscape, cultural form, and constitutes a very important cultural tradition in the grass-roots society. Linqing, located in the northwest of Shandong Province, has a long history. It is the water transport hub and commercial capital on the Grand Canal in the Ming and Qing Dynasties, and also the area where Grandma Taishan's faith is very popular. The annual temple fair activities and the She Huo shows push the faith practice to the climax. Linqing She Huo should be regarded as a set of rituals and traditions in the process of local social development, accumulating into a so-called “symbolic folk activities” of “ritual signs”. It is based on the etiquette revolution, with the meaning of “normalization” and “standardization”. It integrates ideology and political economic system, and embodies the “complex” practical logic of “etiquette economy” or temple economy. Through the cultural consciousness of the intergenerational actors, the regional cultural and economic network is constructed, which also provides the

【收稿日期】2020-03-23

【基金项目】教育部人文社会科学研究青年基金项目“运河城市的空间形态及生命历程研究——以临清为中心的历史人类学考察”(15YJC840049)

【作者简介】周嘉(1983—),男,人类学博士,中国史博士后,任职于聊城大学运河学研究院,主要研究方向为历史人类学、区域社会史。

power for the basic connection of the society.

Key words: Linqing She Huo; ritual signs; normalization; complex logic

一、问题与视野

临清地处山东省西北边陲,其名缘于古代清河,有“临近清河”之意。元朝建都北方因物资所需仰给于江南,故采取“弃弓走弦”“截弯取直”的方式,致使淮河以北运道走向和格局发生了根本变化。借助元朝在鲁西境内所开会通河,临清的区位优势大为改观,成为大运河上的重要漕运枢纽和南北水陆要冲。尤其在明清时期,临清的地位是运输中转站,并逐渐发展成为北方中国颇具规模的中心城市。在临清城市的形成与发展过程中,寺庙道观构成其城市空间结构的重要部分。清代前期当地知名的庙宇有几十座^①,不过实际数量当远不止此,它们在民众生活与社会变迁中扮演了重要角色。因“庙”成“会”之缘起与宗教信仰密切相关,一般在各色神庙中如期举办,并以神灵偶像作为祭祀中心。历史上临清庙会众多,较大者当属对泰山奶奶的祭祀,时至今日每年都要举行规模盛大的“迎神接驾”庙会活动,成为这座运河名城特有的一种文化象征。

除却相当繁复的祭祀仪式,临清庙会上最引人入胜的便是社火表演。“社”的含义有多种,如“土地之神”“古代乡村基层行政地理单位”“民间在社日举行的各种迎神赛会”“信仰相同、志趣相投者结合的团体”“行业性团体”^②。“火”的含义主要有两种,一是火祖或火神,民间传其能驱难辟邪;二是与“伙”相通,表示众多、群体之意,以后演变为红火、热闹之意,成为游神娱乐的形式。社火的本意是焚烧祭品于社,引申为祭社时举行的仪式^③。所以,社火又可视之为“社会”,当是广义庙会之一种。以民间文化史和庙会研究见长的历史学家赵世瑜教授在关于华北庙会的研究中便持此论,认为演戏游行之类的社火活动“是庙会初始即有,属主动性的行为”^④,其社会学意义不能低估。同时,他试图勾连“结构—功能分析”和“制度的或组织的基础”^⑤两个领域,经由作为仪式表演的社火来把握社的功能及其作为地缘组织的重要意义。

实际上,赵世瑜的着力点在于文化传统区划与行政建设区划的二分,其问题意识主要基于日本知名历史学家守屋美都雄教授关于社的起源与变迁的理论。在对前辈学者关于社的起源各种学说(尤其强

① 参见[清]王俊、李森:《临清州志》卷10《祠祀志》、卷11《寺观志》,清乾隆十四年(1749)刻本。

② 陈宝良:《中国的社与会》,中国人民大学出版社,2011年,第1-5页。

③ 参见晁福林:《试论春秋时期的社神与社祭》,《齐鲁学刊》1995年第2期。随着中国古代社会的发展,从“社”“火”相结合来看,社火一般有两种含义:一是指各种游艺类表演节目;二是指同行、同业的社会组织。如古典名著《水浒传》提供的个案,第三十三回“宋江夜看小鳌山,花容大闹清风寨”有“土地大王庙内,逞应诸般社火”的记载,第五十八回“三山聚义打青州,众虎同心归水泊”有“必然是社火中人故旧交友”的记载。参见[明]施耐庵、罗贯中:《水浒传》,人民文学出版社,1997年,第416、741页。

④ 赵世瑜:《明清时期华北庙会研究》,《历史研究》1992年第5期。此后,赵世瑜又发表多篇庙会研究的论文,如《明清时期江南庙会与华北庙会的几点比较》(《史学集刊》1995年第1期)、《中国传统庙会中的狂欢精神》(《中国社会科学》1996年第1期)、《庙会与明清以来的城乡关系》(《清史研究》1997年第4期)、《明清华北的社与社火——关于地缘组织、仪式表演以及二者的关系》(《中国史研究》1999年第3期),均收录于其著《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,生活·读书·新知三联书店,2002年。这些论文作为庙会研究的专题,对华北城乡庙会进行分析并与江南庙宇对比,认为庙会作为集镇或市镇的补充,成为一个个特定区域的中心地,构成基层社会中独特的经济文化网络,而庙会的经济功能也与地方商品经济的发展程度有关。其理论旨趣当为与美国人类学家施坚雅(G. William Skinner)教授的市场社区论进行对话,因本文只是探讨作为一种文化形式的庙会社火,故在此不予以引申与阐释。

⑤ 赵世瑜:《明清华北的社与社火——关于地缘组织、仪式表演以及二者的关系》,《中国史研究》1999年第3期。

调自然崇拜因素)进行梳理和辨析的基础上,守屋美都雄更是指出了社作为聚落中心的意义,即“社既是原始聚落,同时又是聚落的标识”^①,并认为“社是聚落中心的存在这个社会事实”要比“社的标识本身的形式”^②更为重要,而且随着文明进程与阶级分化,社也逐渐分解于社会的各个不同层面,如“将为天子、诸侯自身而设的社与为其治下民众而设的社一一区分”^③。虽然守屋美都雄主要研究的是社的早期形态,但赵世瑜的基本观点是与之相一致的,当然其论证过程未必与前者完全相同。

值得注意的是,尽管并非全部寺庙都有庙会举办,也并非全部庙会都与社火相互嵌合,但社火仍然有可能成为城市或集镇的补充,构成基层社会里一种十分独特的文化网络和经济网络,形成体现民间凝聚力之所在的“中心地”。因此,赵世瑜又指出“庙会所在地,似乎正是这样的中心地,因寺庙往往就建在一村一镇或一城的中心位置,而且因为其宗教、文娱和商业特征成为众趋之地”^④。为此,在视角上还需统合地理意义上的地域社会和观念意义上的地域社会。日本明清史学家森正夫教授曾提出“地域社会论”观点,认为“地域社会是贯穿于固有的社会秩序的地域性的场,是包含了意识形态领域的地域性的场”^⑤。地域社会并非指涉有形的地理区域,而是一个拥有民众认同基础的观念区域。总之,这样的地域社会是一个涵括地理、政治、经济、法律、道德、思想和意识形态等多层面且交互作用的统合体。

二、久远的缘起及其沿革

临清有许多民谚反映当地庙会之盛况,如“不去天津卫,也赶临清会”“二州十八县,临清会上见”“临清搭庙会,泰山关庙门”等。这里所说的“临清会”指每年农历四月份为恭迎泰山奶奶回临清“娘家”而举办的庙会,故亦称其为“四月会”。又因泰山奶奶于临清城东三里许运河北岸驻蹕歇息,民众为她所修宫观名为“歇马厅”,此庙会还有“歇马厅庙会”“泰山奶奶庙会”之说。临清是泰山奶奶信仰极其盛行的地区,在山东、河南、河北乃至山西都享有较高的名气和影响力,素有“小泰安”之美誉。据传,泰山奶奶在得道成仙之际,为使元气有所寄托急需附托之物,恰巧临清古运河畔生长着一棵千年香椿树,且散发清醇之气符合天仙玉女(泰山奶奶是“天仙玉女碧霞元君”的俗称)应具香艳之身的条件,遂被选中雕刻成泰山奶奶神像供奉在泰山上^⑥。这样,临清自然成了泰山奶奶的娘家。

关于临清庙会社火的实际情况,因受文献资料的限制,长期以来缺乏研究。面对此种情况,运用人类学田野调查的方式,即通过实地考察去理解其状貌,在当下发现历史,这应当是突破的途径之一。笔者于近三年来对临清庙会予以持续观察,尤其关注会上社火表演的民俗形态及其与庙会的关联,最重要的是社火的发展演变与传承机制。在调查过程中,当地人频频谈到社火会的传统。留给笔者最深刻印象的,不仅是他们所炫耀的辉煌与富足,而且更是这种隆重热烈的仪式所包含的复杂内涵,以及社火本

① [日]守屋美都雄:《中国古代的家族与国家》,钱杭、杨晓芬译,上海古籍出版社,2010年,第220页。守屋美都雄于1968年在京都大学东洋史研究会出版此书,其中第八章即是专题性“社的研究”,主要针对上古社的起源问题进行了详细探讨。

② [日]守屋美都雄:《中国古代的家族与国家》,第224页。

③ [日]守屋美都雄:《中国古代的家族与国家》,第225页。

④ 赵世瑜:《明清时期华北庙会研究》,《历史研究》1992年第5期。

⑤ [日]森正夫:《中国前近代史研究中的地域社会视角——“中国史研讨会‘地域社会——地域社会与指导者’”主题报告》,载[日]沟口雄三、小岛毅主编《中国的思维世界》,孙歌等译,江苏人民出版社,2006年。

⑥ 笔者分别于2016年9月10日对聊城市道教协会会长蔡高真、2019年6月12日对临清市社火协会会长侯少坤访谈,访谈地点分别为:临清市泰山行宫碧霞元君祠、临清市社火协会。另可参见临清市新华街道办事处桑树园泰山行宫碧霞元君祠宣传手册。还有一则泰山奶奶为救临清降伏两条为害一方黑龙的故事,参见临清市文化局创作办公室编印:《临清民间故事》(资料本),1987年,第67-70页。

身所构织的网络体系。当然,田野调查法还需结合历史文献中的记载,方能对社火在庙会中的实际意义作整体性分析。

临清社火最早见诸文字记载的是《樗枰闲评》,这是一部明朝万历年间刊行的刻本小说,书中说道:“却说临清地方,虽是个州治,倒是个十三省的总路,名曰大码头。商贾辏集,货物骈填。更兼年丰物阜,三十六行经纪,争扮社火,装成故事。更兼诸般买卖都来赶市,真是人山人海,挨挤不开。”^①万历以来,在临清形成了一个区域性泰山奶奶信仰实践中心地,即临清城东水门外会通河三里铺渡口附近的歇马厅^②。庙内出土的万历、崇祯时期两通碑刻,详细记载了歇马厅作为广大信众迎神接驾、泰山奶奶移銮临清的重要性。

万历十三年(1585)《岱岳祝圣保泰题名记碑》云:“郡之人联袂结袂,辐辏鳞集,十室而九空,东南三里余,朝岳岱祈灵应庇佑,斋醮三日,每诞信众铺旗登舟,黄輿宝络迎銮,祝圣祈保泰,……翌日吉时昇圣銮至无不诚虔,奉金帛缣繒,斋心稽首,更不烦回香泰符涉漩,舟载金碧沿官河爰抵驻节宫前矣。”^③临清城“东南三里余”的驻节宫即为歇马厅,又称“泰山驻节”“泰山行宫”^④。从碑文记载可知,临清举办庙会期间,人们在乡绅耆老的组织下,结队而行朝山进香,斋醮三日之后,义社的民众便将泰山奶奶圣銮移驾临清,经由大运河最终抵达歇马厅。

另一通碑刻崇祯四年(1631)《临清州东水门三里铺泰山行宫义社碑记》则记述了庙会的社火场景:“飭为元君辇輿彩幔之具,若导乃者,然不惜珍宝玳瑁,绮绣采色。供张之盛,雕镂之奇,优俳之戏,笙镛之音,梵仪之乐,旋器震蟬蛩,昼夜不寓,龙虬殷鳞万状,弗可胜穷劫。”^⑤字里行间描绘了临清倾城之众跪拜行礼为祝,迎接珍宝玳瑁、绮绣彩绸的泰山奶奶宝辇。人声喧嚣,鼓乐欢腾,震得鸣蟬虫子纷纷落地。夜幕降临,夜市如昼,摊贩万盏灯火齐明,犹如天上繁星,对台演唱的戏楼,龙舞车翔的社火,欢歌达旦,一派不夜壮景。

清朝道光年间,时任河道总督的完颜麟庆(1791—1846)途径临清,恰逢人们正在举办声势浩大的庙会,其中的社火表演给他产生了深刻印象,特撰文《临清社火》一篇予以记载,“相传,四月十八日为碧霞元君圣诞,远近数百里乡民争来作社火会”^⑥。他在文中首先指出临清州的富庶、营建新城的原因以及城内运河情况,然后引出旧城外有塘且距塘左右数里的地方有四座泰山奶奶行宫,紧接着便对社火场景进行了比较细致的描述,同时附有一幅由当时著名画家所绘社火图。文图相配,生动逼真,饶有趣味,令人叹服。民国《临清县志》亦记载:“社伙之名始于元代,临郡所有不下百余起”,“每值庙会,则游行街衢,更番献技,亦临清之特殊情形也”^⑦。当然,社火不只在庙会上展演,“正月十五日为元宵佳节,街市及庙宇皆悬灯三日”,“各项社火彻夜游行,鱼龙漫衍,极一时之盛”^⑧。元宵节又称“花灯节”,与临清当日的天官赐福庙会相重合,“相传临清一带,……多以秧歌、武术、龙灯、高跷,临清还有驾鼓,多集中在人口密集的村镇和市区,另有铙跑声声,鞭炮齐鸣,锣鼓喧天,加上管、笙、弦乐悠扬,秧歌队伍载歌载舞。入夜后处

① 佚名:《樗枰闲评》,刘文忠校点,人民文学出版社,1983年,第17页。

② 参见周嘉:《地方神庙、信仰空间与社会文化变迁——以临清碧霞元君庙宇碑刻为中心》,《民俗研究》2019年第6期。

③ 万历十三年《岱岳祝圣保泰题名记碑》,该碑现存临清市歇马厅村歇马厅遗址。

④ 康熙《临清州志》载“岱宗驻节俗呼歇马厅,在东水门外”,乾隆《临清州志》载“岱宗驻节在东水门外,俗称歇马厅”,又康熙《临清州志》中“州城图”上有“太(泰)山行宫”的标注。参见[清]于睿明、胡悉宁:《临清州志》《图》,卷2《庙祀》,清康熙十二年(1673)刻本;[清]王俊、李森:《临清州志》卷11《寺观志》,清乾隆十四年(1749)刻本。

⑤ 崇祯四年《临清州东水门三里铺泰山行宫义社碑记》,该碑现存临清市歇马厅村歇马厅遗址。

⑥ [清]完颜麟庆:《鸿雪因缘图记》第3集《临清社火》,清道光二十七年(1847)刻本。

⑦ [民国]张自清、张树梅:《临清县志》卷11《礼俗志·游艺》,民国23年(1934)铅印本。

⑧ [民国]张自清、张树梅:《临清县志》卷11《礼俗志·节序》,民国23年(1934)铅印本。

处张灯结彩,云龙会,各种灯纷呈于市,放烟花、起火、灯谜,竞相争妍,十五晚上通宵达旦,热闹非凡。此俗至今十分流行”^①。

作为地方社会的一项民俗艺术活动,临清社火自明清以来的持续发展当为不争之事实,我们需要进一步考察其生境。所谓“生境”即生存环境,它构成社火在具体时空脉络下的生成机制。临清一地“河距会通,水引漳卫,大堤绕其前,高阜枕其后,乃南北之襟喉,舟车之都会也”^②,这样的地理位置加上漕运码头的作用,使其作为商业城市的地位在明清之际不断得到强化。据15世纪朝鲜儒士崔溥(1454-1504)记载,临清是“商旅辐辏之地,其城中及城外数十里间,楼台之密,市肆之盛,货财之富,船舶之集,虽不及苏杭,亦甲于山东,名于天下矣”^③。明清经济史和商业史研究专家许檀教授作过考证,认为最迟到隆庆、万历年间,临清已经成为闻名全国的商业大都会,而且一直到清朝中叶,临清仍然是华北地区非常重要的商城^④。

随着城市社会的发展,临清居民与流动人口大量增加。明清档案资料多处显示明代的临清城有百万人口之巨,如《明清史料》载《总监各路太监高起潜题本》提到:“总计临城周匝逾三十里,而一城之中,无论南北货财,即绅士商民,近百万口。”^⑤随着明清之际大运河的南北贯通,临清在民间信仰、风俗习尚等方面也变得更加多元化。在如此热烈的社火文化氛围中,既给负贩之徒辇货之机,又给士庶百姓带来出售土产物品,挑选各自所需商品的机会,商贾云集,贩鬻交易,实为临清全境工商消长之所关。庙会、社火与商业之间的关系密不可分,“有些手工业产品或工艺品,平时在店铺内销售不多,有的则是‘压架子货’,而拿到会上就抢购一空”;“竹业,生产一年的竹篮子、筐子一个四月会全部销空”;“线业、鞋业、衣帽、酱菜、食品行业当天卖的铜元当天数不完”;“各行手工业在一个月的庙会上经营纯收入,足够全家一年的生活费用”^⑥。历史上的庙会是工商业组织经营贸易的一种手段,多利用社火、神戏等方式招徕顾客。

此外,自然条件的改变也会影响到社火实践的演嬗,万历二年(1574)临清所辖馆陶河道已流绝,而到了康熙三十六年(1697)临清河道南徙至馆陶与卫河合流时,水运交通状况得到改善,又出现社火的繁盛景观^⑦。

① 杜明德:《鲁西民俗》,台湾学生书局,2016年,第5页。

② [清]陈梦雷:《古今图书集成》卷429《东昌府部》,中华书局,1985年,第9998页。

③ 葛振家:《崔溥〈漂海录〉译注》,线装书局,2002年,第134页。

④ 参见许檀:《明清时期华北的商业城镇与市场层级》,《中国社会科学》2016年第11期。许檀认为全国性的市场网络体系在明清时期已经形成,大致可以划分为流通枢纽城市、中等商业城镇和农村集市三大层级。她将临清定位在流通枢纽城市,考核标准为作为全国性或大区域的流通枢纽,其贸易要覆盖数省或十数省,并多为中央一级的税关所在地。参见许檀:《明清时期城乡市场网络体系的形成及其意义》,《中国社会科学》2000年第3期。

⑤ 国立中央研究院历史语言研究所编:《明清史料》甲编第10本《总监各路太监高起潜题本》,上海商务印书馆,1936年,第923页。晁中辰、田培栋、刘士林、张绥等专家学者均在各自相关研究中引用过该资料,此不赘述。当然,此处的“百万”疑为虚数,用来形容临清城的人口规模。另有学者对临清人口作过考证,参见郭东升:《百万人口的明代临清城》,《春秋》2018年第6期。

⑥ 山东省临清市第二轻工业公司二轻志办公室编印:《临清二轻工业志》,1986年,第169、170页。

⑦ 参见陈薇:《元明时期京杭大运河沿线集散中心城市的兴起》,载中国建筑学会建筑史学会编《建筑历史与理论》(第六、七合辑),中国科学技术出版社,2000年。建筑历史与理论及遗产保护学专家陈薇教授认为完颜麟庆《鸿雪因缘图记》中所载临清社火图便是其繁盛的表现,并且指出作者之言“盖列圣敬天事神,感通呼吸,是以漳神显灵效顺”乃是对自然的谦恭与无奈。另可参见王琪、郭立坤等:《城市环境问题》,贵州科技出版社,2001年,第29页。

三、社火展演形态及其结构

社火不独临清有,其主要流行于西北、华北地区,尤以甘肃、陕西、山西最盛,而南方有的地方也有社火活动。现代著名作家鲁迅先生在《社戏》中就描述过儿时所见社戏,这是在浙江一带每年社中举办的年规戏^①。顾名思义,社戏即在社中进行的有关宗教与风俗的戏艺活动,由于每年在固定时间要演故亦叫“年规戏”。虽然社戏也可以视作社火的一种形态,但二者之间还是有区别的^②。民间中国有“十里不同风,百里不同俗”的说法,更何况大江南北地域如此广阔,社火不仅内容丰富、规模庞大,而且具有悠久的展演传统。因此,聚焦于一个地域入手分析民俗事项是不可或缺的视角,即从历史性存在转向文化共时态,考察临清庙会社火的具体表现形态与结构。

社火与庙会相伴而生,清代运河沿线各地均有庙会,“一年中最多的达数十场,少的也不下五六场”^③。“临清庙会不一而足,如城隍庙则正月、腊月及五月二十八日均有会,五龙宫则三月三日有会,歇马厅则四月初有接驾会,碧霞宫则九月初间有会。乡间之会,黎博店在二月中旬,小杨庄在三月下旬。各会之中以西南关之四月会为最大,邻封十数县于初十前后均来赶趁,名曰‘进香火’,全市商业社会繁华所关甚钜”^④。每年从农历三月三十开始到四月底结束的庙会称“四月会”,农历九月的庙会则称“九月会”,春节前夕和农历五月二十八还有城隍庙会,农历三月三还有五龙宫庙会等。根据相关史料记载,自明代以来临清城内及城郊供奉泰山奶奶的庙宇有五座,它们分别是砖城广积门外以南的娘娘庙(又称“碧霞宫”)、砖城永清门外南坛附近的碧霞宫、中州大宁寺以东的碧霞宫(又称“泰山行宫”“行宫庙”)、土城东水门外的岱宗驻节(又称“歇马厅”)和卫河东大堤附近的碧霞宫(又称“娘娘庙”)^⑤。四月会最盛,届时各庙都推出自己的社火展演,时有顺口溜“穷南坛,富行宫,爱耍花样的碧霞宫,娘娘庙是一窝蜂”^⑥予以比较。如今只剩下后两处庙宇,即歇马厅和碧霞宫,而歇马厅又进一步分化为“东厅”“西厅”^⑦,它们每年同时举办四月会和九月会。

临清社火包括多少项目,并没有一个相对完整的史料记载与统计,不过我们仍能通过整合零星资料和实地调查访谈以观其貌。前述《棹机闲评》提供了赛会场景的具体描写:“当街鲍老盘旋,满市傀儡跳跃。莲台高耸,参参童子拜观音;鹤驭联翩,济济八仙拱老寿。双双毛女,对对春童。春花插鬓映乌纱,

① 参见寿永明、裘士雄主编:《鲁迅与社戏》,江西人民出版社,2005年,第1—16页。《社戏》最初发表于1922年12月上海《小说月报》第十三卷第十二号。

② 多年来致力于中国民间宗教信仰历史与民族志研究的范丽珠教授和美国欧大年(Daniel L. Overmyer)教授,对地方社会以宗教、信仰、娱乐、互助等多功能会社予以区分,这些代表着“社会”原意的组织有香会、花会、社戏、社火、青会、拳会等。参见范丽珠、[美]欧大年:《中国北方农村社会的民间信仰》,上海人民出版社,2013年,第213页。比较宗教学专家欧大年另有一书专论20世纪华北的地方宗教传统,涉及到宗教的结构、组织、节庆等制度化事项,参见Daniel L. Overmyer, *Local Religion in North China in the Twentieth Century: the Structure and Organization of Community Rituals and Beliefs*, Leiden-Boston, Brill, 2009.

③ 安作璋主编:《中国运河文化史》,山东教育出版社,2006年,第1987页。

④ [民国]张自清、张树梅:《临清县志》卷11《礼俗志·游艺》,民国23年(1934)铅印本。

⑤ 笔者对这五处庙宇的名称、庙址、建筑年代等作过初步统计与考证,参见周嘉:《运河名城临清碧霞元君信仰考略》,《中国道教》2018年第4期。

⑥ 高志超主编:《运河名城临清》,山东友谊出版社,1990年,第188页;另据笔者于2016年9月10日对聊城市道教协会会长蔡高真的访谈,访谈地点:临清市泰山行宫碧霞元君祠。该民谣还有“穷南坛,富行宫,娘娘庙的一窝风(蜂)”版本,参见张玉柱主编:《齐鲁民间艺术通览》,山东友谊出版社,1998年,第243页。

⑦ 东、西二厅之称谓是民间叫法,东厅正式的名称是“泰山行宫碧霞元君祠”。

春柳侵袍迎绿绶。牡丹亭唐王醉杨妃,采莲船吴王拥西子。步蟾宫三元及第,占鳌头五子登科。吕纯阳飞剑斩黄龙,赵元坛单鞭降黑虎。数声铎响,纷纷小鬼闹钟馗;七阵旗开,队队武侯擒孟获。合城中旗幡乱舞,满街头童叟齐喧。”^①当日满街人山人海,场面十分热闹。从上述绘声绘色的描述可以窥见一些社火内容,如鲍老会、五鬼闹判、高竿会、彩船会等;社火扮演的剧目有宗教故事,如吕纯阳斩黄龙、钟馗捉鬼等,其他还有三元及第、五子登科、七擒孟获等故事。完颜麟庆看到的临清社火更是花样繁多,当时“百戏具陈,而独脚高跷尤为奇绝,蹬坛走索,舞狮耍熊,无不精妙,且鼓乐喧阗,灯火照耀”^②。高跷会是最前面的一档,其表演水平很高,有两人扮演刘海戏金蟾^③,四人扮演唐僧师徒。饰金蟾的是独脚高跷,即两脚绑在一根高跷腿上,蹦跳行走。这是一种高难度动作表演,“可以代表18世纪以来的高跷表演水平”^④。

社火也是一种文化创造,始终处于动态的发展过程之中。民国时期,临清社火更是多达百种,当时的县志指出“仅述数种,以资考证,如彩船,结帛为之,驾者饰女,装戴彩笠,渔人引之,合唱采莲曲;高跷则足蹑木跷,高数尺,腮抹粉墨,歌弋阳腔;若竹马始于汉,羯鼓始于唐,渔家乐始于六朝,其来源尤古;其余龙灯、狮保、花鼓、秧歌等,名目繁多,不胜指数”^⑤。20世纪30年代,著名诗人臧克家先生在山东省立临清中学任教期间也被临清庙会之盛况所震撼,专门写下一篇散文《四月会》,其中提到社火的种类:“所有的热闹都汇聚在那儿:什么渔樵会,云龙会,武术会,音乐会,船会,太狮会,杠箱会,这样数下去,至少有七十样以上不同的名字。每种会都有它的引人处。每种会都有鼓乐导引,每种会都拥有长竿挑起的大旗小旗,红色的,白色的,方的,三角形的。上面写着办会的乡镇,写着会名,写着‘接驾’两个大字。”^⑥流行于今平阴县东阿镇小泰山山会习俗,提供了一个社火组织可资比较的个案,即香社自带社火朝山进香。东阿镇位于聊城、济南、泰安三市交界处,西与聊城市东阿县隔黄河相望。小泰山又名“小岱山”,位于东阿镇,山上建有供奉泰山奶奶的碧霞祠,以“收市三年”的方式兴起庙会:“山会兴盛时期,整个山城人山人海。手持香火的善男信女,往来如织,一队队来自各地的赶会队伍,打着‘朝山进香’的三角旗或长方旗的‘香社’香客络绎不绝。有的香社还带着乐队、高跷、龙灯、狮子。”^⑦

临清社火在庙会期间还有踩街巡游的重要环节,其巡游路线为沿着商铺集中的几条要道,较大的店铺一般会在门前摆上供品和赏品,供品专为泰山奶奶“设坛”,而赏品就是为犒赏社火成员的。运河南边的扬州“都天会”也有类似风俗:“中午前后,文判、武判及高跷队上街游行。各行会自行组织,一班接一班,争奇斗胜。……文判武判前皆有锣鼓、旗幡引路。走到大店铺或大户人家面前,就住脚舞蹈表演一番,然后手捧铙锣,向店铺讨赏钱、赏物。”^⑧有关临清各行各业组织社火的情景在史料中并没有详细记载,《柁机闲评》也只提到“三十六行经纪,争扮社火”,倒是正统年间(时间不详)《重修碧霞宫记碑》和崇祯四年《临清州东水门三里铺泰山行宫义社碑记》为我们提供了一些线索,它们都体现出商人群体的影响力。前一碑文载“文檐华边迹色色蚀,黄君大本洎诸歛商慨之,程材鸠佣,嵬者缮剥者圻,陟降而眺,亮丽浮初制焉”^⑨,说明徽商参与到重修庙宇的活动中。后一碑文由王台、贾尚德等人为首的地方士绅所刊

① 佚名:《柁机闲评》,刘文忠校点,第17页。

② [清]完颜麟庆:《鸿雪因缘图记》第3集《临清社火》,清道光二十七年(1847)刻本。

③ 刘海戏金蟾是中国古老的民间神话传说,来源于道家典故,参见明月生编著:《中国神话与民间传说》,北京联合出版公司,2013年,第182-183页。

④ 李世瑜:《社会历史学文集》,天津古籍出版社,2007年,第745页。

⑤ [民国]张自清、张树梅:《临清县志》卷11《礼俗志·游艺》,民国23年(1934)铅印本。

⑥ 臧克家:《臧克家全集》第5卷《散文》,时代文艺出版社,2002年,第100-102页。

⑦ 杜明德:《鲁西民俗》,台湾学生书局,2016年,第95页。

⑧ 徐艺乙等编著:《江南水乡的民俗与旅游》,旅游教育出版社,1996年,第113-114页。

⑨ [清]王俊、李森:《临清州志》卷11《寺观》,清乾隆十四年(1749)刻本。

刻,为了纪念结社办会的制度安排,“因绊结为彖社,每岁一斋,如是者四载期竣,皆赖众襄,初一日勒名於石,以志岁庆,垂永世焉”^①,碑阴尚镌刻有十多位盐商人物的姓名,说明盐行也积极参与其中。

得益于大运河的畅通,明中期的临清迅速发展成为北方重要的商业中心,各地商人来此经商并逐渐融入地方社会。此时的徽商人数较多,实力也最为雄厚,他们不仅转贩棉布,经营食盐、丝线、竹木和茶叶等各种行业^②,而且成为泰山奶奶的忠实信众。明朝曾于临清“开中”,盐行也最盛,在隆庆、万历年间就达十多家^③。他们积极参加庙宇修建及庙会祭祀等活动,以此来分沾一些权力与利益。在商业组织的具体运行过程中,宗教职能也随之嵌入经济职能之中。对于发挥经济作用的民间组织来讲,商行是商人的同业组织,在临清活动的商人大都归属于不同的商行,当然他们有时也会建立庙宇祭祀自己的行业神^④。

临清四月会目前仍然保留了传统庙会文化的迎神接驾仪式,活态传承的以及正在恢复的临清社火亦有十余种,兹将有特色的社火项目臚列如下。庙会巡游期间社火队伍的排列顺序是有讲究的,位于最前边的是架鼓会,又称“威武会”,有“架鼓开道”之说。临清架鼓原名“助阵鼓”,又名“羯鼓”,“以其出羯中,故号羯鼓,亦谓两杖鼓”^⑤,在庙会上有“击鼓保驾”之寓意,故又经常念白为“驾鼓”^⑥。

据传,乾隆皇帝沿运河下江南,船过临清时龙旗招展,鸣锣击鼓以显皇威,运河码头劳工暗学鼓技自娱自乐,各庙会纷纷效仿组织架鼓会,临清架鼓从此延续流传至今^⑦。紧接着是云龙会和狮胞会。云龙会又称“舞龙灯”,“灯”为“登”之谐音,寓五谷丰登之意。舞龙时由数十人组成,临清云龙表演技艺丰富多彩,有“二龙戏珠”“火龙腾飞”“蟠龙闹海”等。

临清舞龙较别地锣鼓颇具特色,并专有铙炮队和火硝队配合表演助兴,演出中铙炮十门列队两旁,龙舞时铙炮声声春雷,硝烟如滚滚云雾,龙在云雾中翻腾搏击,气势宏大,气象万千。狮胞会又称“舞狮子”,其最大特点是有母狮子生出小狮子的环节。其他社火项目依次尾其后,它们分别是钢叉会、高跷会、抬杠官、判子会、天音会、竹马会、秧歌会、彩船会等。其中,抬杠官为临清独有,表演者身着官袍扮演县太爷,四个手持黑红棍“开衙役”和两个“抬衙役”伴其旁,当有人拦路喊冤时便会停轿,县太爷用笑话、俚语等方式为其伸张正义。

五鬼闹判当为明代沿运河从江南一带传播而来,俗称“判子会”“升官会”。五个手执琴、棋、书、画、伞的鬼魅闹判官,在纷闹之中判官明察秋毫,审时度势,驱恶扬善。天音会通过有节奏地敲打锄头、犁等农具形成乐曲,这与农耕文化、农民生活息息相关。竹马会属于民俗舞蹈,骑着用竹篾扎成的竹马表演,又有“文场”“武场”之分^⑧。秧歌会以临清城南洼里村的最为著名,其动作多以插秧、拔草等为主,充满了

① 崇祯四年《临清州东水门三里铺泰山行宫义社碑记》,该碑现存临清市歇马厅村歇马厅遗址。

② 参见王云:《明清时期山东运河区域的徽商》,《安徽史学》2004年第3期。

③ 参见[清]王俊、李森:《临清州志》卷11《市廛志》,清乾隆十四年(1749)刻本。

④ 参见周嘉:《运河城市的空间形态与职能扩张——以明清时期的临清为个案》,载张利民主编《城市史研究》(第34辑),社会科学文献出版社,2016年,第38-50页。

⑤ [唐]李商隐:《玉溪生诗集笺注》, [清]冯浩笺注、蒋凡标点,上海古籍出版社,1998年,第598页。

⑥ 关于驾鼓源流之考证,参见马鲁奎:《临清驾鼓源流》,载赵振源主编《运河文化在临清》,中国言实出版社,2012年。

⑦ 参见山东省临清市地方史志办公室编:《临清年鉴(1991-1998)》,齐鲁书社,2000年,第227页;李宗伟主编:《山东省省级非物质文化遗产名录图典》(第一卷),山东友谊出版社,2012年,第76页;另据笔者于2018年5月1日对临清架鼓代表性传承人洪玉卿的访谈,访谈地点:临清市更道街洪玉卿家。

⑧ 民俗学家张士闪教授专门考察过竹马表演与祖先崇拜之间的关系,认为竹马艺术传统的形成与保持,与村落家族谋求现实生存、力图绵延家族血脉的历史语境有关,参见张士闪:《俗化的信仰与神圣的艺术——以鲁中西小章村的祖先崇拜及竹马表演活动为例》,《民俗研究》2005年第1期。

浓厚的生活气息^①。

四、现代转型中的坚守与创新

人类学、社会学的相关研究业已表明,任何一种文化景观的出现并非凭空产生,其中贯穿了历史积淀、延续、承传、重塑乃至再造的历程。英国备受推崇的左翼近代史大师霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)教授直接指出:“那些表面看来或者声称是古老的‘传统’,其起源的时间往往是相当晚近的,而且有时是被发明出来的。”^②被发明的传统有这样的特点:“一整套通常由已被公开或私下接受的规则所控制的实践活动”;“具有一种仪式或象征特性,试图通过重复来灌输一定的价值和行为规范”;“试图与某一适当的具有重大历史意义的过去建立连续性”^③。英国社会学家吉登斯(Anthony Giddens)教授也认为传统是“被发明的和不断被重新改造的”^④。传统不是过去流传下来一成不变的陈迹,而是一直处于文化发明的动态过程中,只不过在现代这种发明变得更加快速而已。我们既要研究历史的民俗传统,又要关注当下的民俗生活,同时还应将“地方性知识”置放于国家转型与社会变迁的框架中去思考。

临清社火的存亡兴衰是观察城市发展与地方社会的重要窗口,吉登斯就把社会结构视为一系列潜存于社会系统不断再造过程中的资源与规则,主张关注“人的存在与行为、社会再生产与社会转型”^⑤,以此来进一步分析地方历史变迁的具体过程。临清社火在各个历史时期的发展状况是不平衡的,其传承嬗变的演进脉络大致可以从以下五个阶段进行把握:

第一个阶段是明清时期的形成与鼎盛时期,庙宇迎神送佛以及民俗祭祀活动,往往借助社火进行仪式表达。前述临清歇马厅遗址出土的两通碑刻,反映出歇马厅至迟在明万历年间就已存在,而该宫观历经明清两代的重修与扩建,逐渐形成了一个规模可观的建筑群。碑文不仅记述了广大信众朝山启程前,选择在歇马厅这处神圣空间与宗教圣地,相互祝酒饯行,外邑香客途径此处也都建醮跪拜,焚香燃烛,以表虔敬之心,而且均有结社办会、迎神巡演的详细记载。昔时,临清城内各大庙宇相互效仿,庙会期间以社火庆祝助兴;社火为庙会增光添彩,庙会使社火更富生机活力。

第二个阶段是清末民初的持续发展,虽然民国是传统中国遭遇震荡的时期,但是社会内在结构似乎并未受到显著影响^⑥,主要的民间传统仍在延续着生命力,而此时的社火组织形式更加完备。庙会上的各个表演队是社火的组成部分,多称作“某某会”,每年定期参加祭祀活动。每个会所表演的项目也是本村、本地最为出众,在历届庙会上为众人所瞩目的。会的名称要用大字书写在会旗上,出会时作为前导。据说,只有百年以上历史的才有资格叫做“老会”或“圣会”。民国初期,架鼓会第一代传人“洪鹤龄发起并组织群众购置锣鼓,在家里夜夜传授鼓技”^⑦。由于各大寺庙相互争夺,曾先后出现多家架鼓会,

① 参见陈昆麟:《山东聊城地区无形文化遗产的探索与保护》,载于海广主编《传统的回归与守护:无形文化遗产研究文集》,山东大学出版社,2005年;杜明德:《鲁西民俗》,台湾学生书局,2016年,第170页。

② [英]E.霍布斯鲍姆、T.兰格:《传统的发明》,顾杭、庞冠群译,译林出版社,2004年,第1页。

③ [英]E.霍布斯鲍姆、T.兰格:《传统的发明》,第2页。

④ [英]安东尼·吉登斯:《失控的世界》,周红云译,江西人民出版社,2001年,第67页。

⑤ [英]安东尼·吉登斯:《社会的构成:结构化理论大纲》,李康、李猛译,生活·读书·新知三联书店,1998年,第39页。

⑥ 美国汉学家杜赞奇(Prasenjit Duara)教授研究华北地方政权建设时指出,自20世纪之初就出现的国家权力扩张,到20世纪40年代已使华北在政治、文化以及社会联系方面改观不小,并引入“国家权力内卷化”这一解释概念。他发现,国家并没有提高旧有或新增机构的效益,而是依靠复制或扩大旧有的关系如营利型经纪体制来扩大行政职能,从而出现国家对基层社会的控制能力低于榨取能力,这也间接造成民间某些传统的延续。参见[美]杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,王福明译,江苏人民出版社,2010年,第53—55页。

⑦ 王树理:《临清传:大运河文化的支点》,新星出版社,2019年,第319页。

如“南坛奶奶庙架鼓会”“娘娘庙架鼓会”“碧霞宫架鼓会”，周边乡村出名的有“西胡村架鼓会”“前寨村架鼓会”“伊庄架鼓会”等^①。逢年过节或庙会兴起时，各架鼓会群起而动，游街串巷，声震全城。

第三个阶段是中华人民共和国成立前后的短暂活跃时期，社火展演的兴致十分高昂，并使地方与国家政治发生关联。临清城内前关街、福德街、箍桶巷和吉士口街四条街道都成立了判子会。其中，尤以福德街的判子会技艺高超，最为著名。福德街由前殿街、后殿街、后铺街、纸马巷、耳朵眼街五条街道组成，故又称“五合功升官会”^②。每逢春节、上元节、中元节以及庙会、祭神等节日，判子会都要与其他社火如铙炮会、云龙会、狮胞会、高跷会、跑旱船、羯鼓会、扛箱会、秧歌会、花鼓会、锯缸会、钢叉会、花棍会、渔家乐、疙瘩会、采茶会、打花落等一起上街集场演出^③。五鬼闹判后来几经整理，摒弃了具有恐怖色彩的角色，以及宣扬封建伦理道德的内容。经过长时间的相演相嬗，已与《钟馗戏小鬼》之戏融为一体，无论从形式上还是内容上都有了清新、健康、向上的风貌。为了庆祝临清解放，烟店镇冯圈村竹马会曾进城祝贺演出，荣获“龙灯马会”表演第一名，轰动一时。当时，竹马会在城内考棚街一带进行表演时，人山人海，人们争相观看，拥挤过程中把道具都挤扁了^④。抬杠官的社火项目在1949年以后曾停演，但到20世纪50年代“除四害”时又再度兴起，“喊冤者”多扮老鼠、蚊子、蝇虫、跳蚤等，“县太爷”据理陈词，述说其社会危害，此种形式颇受人们欢迎^⑤。

不过，这样的盛况并没有持续多久。随着一些庙宇的陆续拆除，依托庙会的社火展演渐趋沉寂。例如，1956年，临清市人民委员请示山东省文化局将碧霞宫拆除利用：“我市西夹道两边有碧霞宫古庙一座，据碑文记载始建于清道光年间，清光绪十一年重修过一次。现有正殿三间、南北配殿六间、偏殿三间、山门三间、戏楼一座，墙垣早已倒塌，正殿内有泥塑神像二十一尊，俱已残缺不全。由于该庙正建在卫河河坡之内，每年汛期河水浸泡，加以年久失修，庙墙壁根基具已毁坏，如不拆除，三二年内即有被泡倒的危险。”^⑥由于该庙当时位于卫河大堤内，又有倒塌的危险，故请示得到省文化局批准，所拆庙宇物料全部用于修建电影院。位于市区东南处的歇马厅被拆得七零八落，建筑材料用于修建学校^⑦。在这一时期的运动中，其他庙宇大多也面临如此遭遇，民间神塑像被强行拆除，有的庙宇本身被改造成学校或地方政府职能部门的办公室，而庙宇与宗教组织的财产也被充公。在“文革”时期，社火习俗被视为“封、资、修”而遭取缔^⑧，民间艺术活动几成绝响。

第四个阶段是20世纪80年代至90年代的复苏期。改革开放以后，农村经济与城市社会得到发展，人们的生活水平逐步提高，被禁锢的庙会与社火活动也在政治话语的缝隙中开始苏醒^⑨，逐渐恢复了久违的传统形式。1979年，富裕起来的回族村即大桥村，在临清市民委、先锋街道办事处的支持下，架鼓会第三代传人洪玉卿、沙福河以及老艺人郑延龄、王子民、孙振东等组织在一起探讨鼓技，村委出资购置

① 参见王子华、马鲁奎：《临清民间音乐拾零》，载山东省文化厅史志办公室、聊城地区文化局史志办公室编《文化艺术志资料汇编》（第十二辑·聊城地区《文化志》资料专辑），山东省实验中学印刷厂，1988年，第105-110页。

② 参见马鲁奎：《临清民间社火〈五鬼闹判〉》，《临清文史》1992年第6辑。

③ 参见张玉柱主编：《齐鲁民间艺术通览》，山东友谊出版社，1998年，第414页。

④ 参见临清市文化局编印：《临清市非物质文化遗产资料汇编》（第二卷），2009年，第299页。

⑤ 参见杜明德：《鲁西民俗》，台湾学生书局，2016年，第173页。

⑥ 山东省文化局《同意你市意见将碧霞宫拆除利用》，1956年3月，山东省档案馆：A27-2-338-1。

⑦ 笔者于2016年9月10日对临清市歇马厅庙管孟莲蓉的访谈。访谈地点：临清市歇马厅村歇马厅。

⑧ 参见山东省临清市地方史志编纂委员会编：《临清市志》，齐鲁书社，1997年，第662页。

⑨ 1979年，国家对待宗教态度开始转变，当时实行了允许重新开放宗教场所的政策，这激发了以社区为基础的庙宇复兴。参见杨念群主编：《空间·记忆·社会转型——“新社会史”研究论文精选集》，上海人民出版社，2001年，第350页。

锣鼓、服装、彩旗等重新组建了这支社火队伍^①。1985年和1986年的元宵节大办文化一条街活动,城区及各乡镇的社火队沿着市区主要街道进行表演^②。在改革开放的头十年里,临清厂房林立,工厂企业规模壮大,较著者有国棉厂、配件厂、制鞋厂、面粉厂、卷烟厂等,那时广泛兴起了“社火热”。“在临清工厂繁荣时期,保留下一些社火文化,现在这群老艺人大多都是那时工厂的工人”^③。“基本上每个厂子都得出社火项目,像配件厂、国棉厂出龙灯,其他厂子有的出舞狮,实在没玩意儿,就出个彩车”^④。由于表演队伍的演技高低、规模大小,都是工厂经济实力和厂风厂貌的有力展示,因此,每个工厂都不遗余力,竞相办好。不仅工厂要出社火项目,城区主要街道也要出,如前关街的云龙会方圆百里闻名^⑤,而且政府还举办不同形式和规模的调演、比赛等。以社火为媒介,全民参与其中,从而成为一种特殊的象征化管理^⑥。进入20世纪90年代初,在“古庙重修”的政策引领下,临清四月会所依托的泰山奶奶庙宇得以原址重建^⑦,而这又进一步带动社火继续发展。

第五个阶段是近十年来语境重构后作为“非物质文化遗产”的当下调适。政府提出要加强对各民族文化的挖掘和保护,重视文物和非物质文化遗产保护,确立了非物质文化遗产的重要地位。联合国教科文组织在《保护非物质文化遗产公约》中指出:“保护指确保非物质文化遗产生命力的各种措施,包括这种遗产各个方面的确认、立档、研究、保存、保护、宣传、弘扬、传承和振兴。”^⑧不同于物质文化遗产,非物质文化遗产属于“活态”传承,而“传承是指维系世代间的‘话语’”^⑨,需要通过鲜活的个体代代相传。借此机遇,临清社火不仅落落大方地参与庙会活动,而且还积极主动申报非物质文化遗产。目前,临清架鼓已被列为省级非物质文化遗产,其他项目如龙灯、舞狮等也都列入市级非物质文化遗产,标志着社火重新构建了文化身份。社火传承的当代转型还涉及将无形的“语言”变成可识的有形符号,如对于鼓谱的记录,即一些文化工作者帮助当地人对他们之前只是以口头形式存在的语言创建书面形式,这又涉及到应用语言人类学的实践案例,彰显出互利合作的趋势。此外,每个社火项目代表性传承人的认定、协会与非物质文化遗产传习所的成立,以及作为整体的临清市社火协会的组建、官方引导下民间的“迎合”,等等,所有这些地方实践均为临清社火的传承提供了生机与力量。

五、结语与讨论

临清是一座名副其实的运河城市,“为南北往来交会咽喉之地,财赋虽出乎四方,而输运以供国用

① 参见刘晓光:《临清驾鼓——运河文化的一枝奇葩》,载政协临清市委员会、临清市运河文化研究会编印《临清运河文化研究》2007年第1期。另据笔者于2019年10月25日对临清架鼓代表性传承人洪玉卿、临清市政协委员刘英顺的访谈。访谈地点:临清市更道街洪玉卿家。

② 参见山东省临清市地方史志编纂委员会编:《临清市志》,齐鲁书社,1997年,第650页。

③ 笔者于2019年6月12日对临清市社火协会会长侯少坤的访谈。访谈地点:临清市社火协会。

④ 笔者于2019年6月22日对临清市云龙会代表性传承人李占祥的访谈。访谈地点:临清市泰山行宫碧霞元君祠。

⑤ 参见山东省地方史志编纂委员会编:《山东风物大全》,世界知识出版社,1990年,第380页。

⑥ 民俗学家董晓萍教授就以陕西一个小镇的社火表演为个案,探讨过社火象征管理的“二重性”,参见董晓萍:《陕西泾阳社火与民间水管理关系的调查报告》,《北京师范大学学报(人文社会科学版)》2001年第6期。

⑦ 关于庙宇重建的具体情况,笔者在专文中曾有所提及,参见周嘉:《圣迹与霞光:临清泰山奶奶崇拜的历史人类学研究》,载李泉主编《运河学研究》(第3辑),社会科学文献出版社,2019年。

⑧ 文化部外联局编:《联合国教科文组织保护世界文化公约选编》,法律出版社,2006年,第22页。

⑨ [日]樱井龙彦:《从开发及环境问题探讨民间传承学的作用》,《民族文学研究》1999年第4期。

者,必休于此地而后通”^①,不仅为沟通南北经济提供了要道,也为文化的发展准备了丰腴的土壤。它们相互依赖,相互促进,为这座城市的发展起到了推波助澜的作用。在这部史书里,庙会社火无疑是一幅美妙绝伦的风俗画。纵观临清社火,品类繁多,形式多样,各有千秋,但有一个共同的特点,都是广大民众为了求吉祥、庆农事而自发组成的队伍,发挥各自所长,尽情抒发集体情感。需要指出的是,庙会上的社火活动在许多地区至今不衰,这表明对社火的研究具有重要的现实意义,它有助于理解传统文化在现实生活与社会结构中的积淀,有助于理解其所拥有的顽强生命力。临清社火呈现了非同寻常的意义,它是历史文化的传承,与运河文化、城市发展、民间信仰等密切相关;它是多元文化的杂糅,民俗事项表现得丰富多彩;它承载了文化记忆与认同,构成了一个群体集体意识的基础;因地理环境、社会条件、民俗民风等,它有着独特的艺术表现形式;它承载着对美好生活的祈望,融祭祀、狂欢与教化为一体;它一直处于动态的文化建构过程中,涵括互融共生、全民参与、群体欢腾、均衡体系、权力交织、支配类型、遗产实践等值得探讨的领域。

当然,本文的主要目的并不在于对社火具体项目作考证,而是将其视作一个文化整体与文化进程,从“地域社会秩序场境”^②里的“标志性民俗活动”^③入手进行探讨。回到本文的问题意识,如果从民间宗教的角度出发,社火实践抑或依托庙会祭祀神明的社火组织成为民间社会秩序整合的核心。以社火这样的具体形式出现在庙会祭祀仪式中,可以视之为地域社会里一种十分重要的、诚如科大卫(David Faure)教授意义上的“礼仪”。“华南学派”的重要代表人物科大卫在研究“华南的国家与宗族”时提出了“礼仪革命”的概念,为了把地方社会与国家结合起来,建立在礼仪之上的权力结构必然形成,“从更宏观、长远的角度来看,文书的使用、王朝管治范围的扩大、利用仪式对于乡村自主权的承认、科举考试对于乡村精英提供的社会升迁机会,这一切,都形成外部压力,把地方社会整合到王朝国家内,而王朝礼仪进入乡村,可以说是这个整合过程的最新一步。我们可以把这些社会变迁的源头,追溯到16世纪的礼仪革命”^④。他在研究“明清时代的社会与礼仪”时进一步向前推进,认为地方社会的统一性源于某些共同的礼仪,并提出“礼仪标识”的概念即“地方社会的成员认为是重要的、实际可见的礼仪传统指示物”^⑤,其指涉的范围是比较宽泛的,大凡亲属称谓、祭拜对象、建筑模式、宗教传统、控产合股、社会组织、仪式行为,甚至口述传统、传说故事、壁画雕塑、族谱碑刻、科仪书等,均可涵括在其中。

临清的泰山奶奶信仰历史比较悠久,明万历以来形成区域性祭祀中心后,其宫观建设经过长时段的

① [明]王直:《临清建城记》,载《中国地方志集成》编辑委员会编《中国地方志集成·山东府县志辑》(第95册),凤凰出版社,2004年,第361页。

② 历史人类学家张佩国教授对地域社会的组织机制进行过详细分析,认为“地域社会秩序场境不是在历史地理学背景下提出的,其题中内在地蕴含了一个地域社会秩序得以成立的运作原则,所谓的运作原则不是僵硬的理论法则,而是地域社会如何被组织起来的‘整体动员机制’,它是流动的、鲜活的人的历史实践”。参见张佩国:《祖先与神明之间——清代绩溪司马墓“盗砍案”的历史民族志》,《中国社会科学》2011年第2期。

③ 张佩国:《正统化、祭祀权与庙产之争——清末至民国初年杭州吴山汪王庙的两次重修》,《中国社会历史评论》2012年第1期。

④ 科大卫:《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》,卜永坚译,江苏人民出版社,2009年,第254页。

⑤ 科大卫:《从礼仪标签到地方制度的比较——“中国历史人类学”研究项目介绍》,载[日]末成道男、刘志伟、麻国庆主编《人类学与“历史”:第一届东亚人类学论坛报告集》,社会科学文献出版社,2014年。科大卫将“礼仪标识”抑或译作“礼仪标签”“礼仪标记”,视为理解中国社会基本性质的重要概念,先后在相关研究中予以阐释,参见科大卫:《历史人类学者走向田野要做什么》,程美宝译,刊于《东方早报·上海书评》2015年10月11日,此文经作者修改后又发表于《民俗研究》2016年第2期;《明清社会和礼仪》,北京师范大学出版社,2016年,第76页。赵世瑜将“礼仪标识”与“结构过程”“逆推顺述”视作中国历史人类学研究的三个核心概念,礼仪标识是研究的切入点,结构过程是研究的对象,逆推顺述是研究的一种方式或技术,参见赵世瑜:《结构过程·礼仪标识·逆推顺述——中国历史人类学研究的三个概念》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2018年第1期。

扩建续修,逐渐形成规模宏大、气势雄伟的建筑空间格局,在鲁西、冀西、冀南乃至晋西都享有较高的名气和影响,素有“小泰安”之美誉。尤其依托其庙宇体系形成的庙会社火文化,更是历经数代长盛不衰,不仅构成独具特色的宗教文化景观,而且成为首屈一指的地方民俗现象。当然,社火并非是一个整齐划一的组织,而应当视之为一套礼仪和传统,它是地方社会整合过程中的重要渠道,而这个过程则可能涉及民间信仰、生命哲学、风水观念、庙宇风格、市场行为,以至更多数之不尽的地方文化。

毫无疑问,社火成为临清地方礼仪实践的一种标识,在这样的共同标识之下将不同的人群整合在一起,具体来讲它成了表演者与观看者、组织者与参与者、仪式专家与香客信徒、地方精英与普罗大众、王朝国家与民间社会之间的共同语言。如果从一个长时段来审视礼仪传统的话,就涉及到某种形式的礼仪革命。按照科大卫的理解,从明代的“造宗族”就开始了礼仪革命,其源头甚至可以追溯到更早期的宋代,这个“革命”当然不是所谓“共产主义革命”“社会主义革命”意义上的“革命”,而是如庶民之家模仿官宦之家创造“白纸黑字的族谱和被称为‘家庙’的符合官方规制的祠堂”^①的礼仪传统,即编纂族谱和建造祠堂这个意义上的“革命”。杜赞奇专门探讨过民国时期的反宗教运动,将其置放在国家政权建设以及中国政府现代化努力的宏观背景之下,指出“中国的村庄和集镇到处都有很多自愿的、虔诚的、互不统属却又十分庞大的宗教组织,在农村民间进行多种精神的和世俗的活动,……村里的宗教生活也很丰富,有鼓会、灯会等组织”^②,在中华帝国时期可以利用宗教符号的表述框架来实现国家传统与民间传统之间的沟通与协商,而新政府则试图摧毁上述框架的基础,当然这不仅仅从经验层面,也是从国家转型的意义上来予以考量的。

更进一步来讲,我们的视野还可以继续拓展,就是说经由礼仪标识作为研究的切入点,民间的这套东西实际上隐含有一个“正统化”的逻辑,而且与美国汉学家华琛(James L. Watson)教授的“标准化”也有相同之处。华琛的研究揭示了国家、地方精英和大众联合在一起,重新建构了一套共有的实践和标志,形成了合乎公认模式的文化标准化^③。由于礼仪标识是“层累地制造”或“发明”出来的一套结构过程,那么,正统化的体现就不是一个简单的、静态的、被片面地理解成“谁的标识?”“谁的传统?”,而恰恰是一个可以容纳不同传统交织互动的过程,在意识形态上更是不同群体、阶层主观认知的结果。华琛强调的是仪式动作习惯的标准化在形成文化一统过程中的重要角色,“透过推动正确行动而非强调正确信仰,国家官员可以将不同种族或地域背景的人、抱有不同信仰和不同态度的人组合成一个富包涵性的社会体系”,“明显地,不同阶级和地区背景的人,都有某些强烈的动机去合作建立文化建构中的标准化的仪式组合”^④。美国明清史专家罗友枝(Evelyn S. Rawski)教授则认为不能过分倚重某一方面,礼仪实践中的仪式行为和信仰内容二者应当具有同等重要的意义,“事实上,中国官员与地方精英都在努力地散布被认可的价值观念与行为;但他们常常选择透过强制性的正确行动来散布价值观念”^⑤。美国的民间宗教研究专家苏堂栋(Donald S. Sutton)教授对标准化的效果存疑,指出可能出现“异端标准化”“伪正统行为”的现象,有必要重新审视将“仪式”“信仰”相提并论的适用性^⑥。科大卫、刘志伟则认为要对上

① 科大卫:《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》,第11页。

② [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明、高继美等译,江苏人民出版社,2009年,第96、98页。

③ 参见[美]詹姆斯·沃森:《神的标准化:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(960-1960)》,载[美]韦思谛(Stephen C. Averill)编《中国大众宗教》,陈仲丹译,江苏人民出版社,2006年。

④ [美]华琛:《中国丧葬仪式的结构——基本形态、仪式次序、动作的首要性》,湛蔚晔译,《历史人类学学刊》2003年第2期。

⑤ [美]罗友枝:《一个历史学者对中国人丧葬仪式的研究方法》,廖迪生译,《历史人类学学刊》2004年第1期。

⑥ 参见 Donald S. Sutton, “Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson’s Ideas”, *Modern China* 33:1(2007):3.

述问题意识做出社会史的解释,“需要辨认某类行为到底跟哪一个知识谱系和师承传统相联系;在该师承传统的谱系内,哪些人掌控着判定何谓正统的权力”^①。

综合来看,如果临清庙会及其社火作为礼仪实践的角度来说,它有正统化和标准化的意义,但是,以往对民间宗教的关注基本上都强调其象征支配的意义,诸如庙会经济层面往往被剥离开来划归经济史领域,而科大卫、杜赞奇等专家实际上并没有把它们分开。当然,科大卫的重点在于宗族,那么,除了所谓的“礼仪革命造宗族”这个礼仪象征意涵,宗族其实也在做“生意”,如珠江三角洲的沙田开发案例即以宗族之名义,再如近代中国商业发展过程中宗族以股份制入股运作的案例。杜赞奇指出,“宗教并不仅仅是生活中可以划出的一部分,……宗教观念、信仰、习俗与生活的各个方面融为一体,宗教组织常常成为组织与仪式中心,承担服务网络,组织各种活动”^②。所以,经济与礼仪并非完全独立的两个部分,或者说经济与宗教不是可以二分的领域^③。

纵观临清庙会仪式与社火活动的复兴发展历程,作为一种机制的礼仪经济(抑或庙宇经济)起到了至关重要的作用,表明意识形态与政治经济体系的维度是融为一体的。美国人类学家杨美惠(Mayfair Yang)教授对改革开放以来“温州模式”的个案研究,便向我们展示了这种附着于礼仪或庙宇上的政治经济“关系学”,“如市场经济一样,礼仪经济也有真实的货币支出和劳工投入,但是与市场经济的不同之处在于,礼仪经济中鲜明的神圣和伦理维度大大淡化了后者的逐利逻辑”^④。

人类学家张小军教授利用法国社会学家布迪厄(Pierre Bourdieu)“象征资本”提出了“复合产权”的概念,视之为“经济产权、社会产权、文化产权、政治产权和象征产权等的复合体,并界定它们分别是经济资本、社会资本、文化资本、政治资本和象征资本的产权形式”,指出“中国社会复合的社会结构导致多重的复合产权制度,这是中国民间制度的原初特点”^⑤,也可以看作一种“复合经济”的研究进路。

临清庙会社火提供了一个礼仪实践的典型案例,不仅整合和强化了地方与共同体意识,而且在区域社会发展的过程中提供了一种政治经济关系的动力。至于由此延伸讨论社会联结方式以及国家转型的历史实践逻辑,限于篇幅,当另文探究。

[参 考 文 献]

- [1] 赵世瑜. 狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2002.
- [2] 陈宝良. 中国的社与会[M]. 北京:中国人民大学出版社,2011.
- [3] [日]守屋美都雄. 中国古代的家族与国家[M]. 钱杭,杨晓芬,译. 上海:上海古籍出版社,2010.
- [4] 范雨珠,[美]欧大年. 中国北方农村社会的民间信仰[M]. 上海:上海人民出版社,2013.
- [5] 周 嘉. 地方神庙、信仰空间与社会文化变迁——以临清碧霞元君庙宇碑刻为中心[J]. 民俗研究,2019,(6).

① 科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,《历史人类学学刊》2008年第1-2期合刊。

② [美]杜赞奇:《从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明、高继美等译,江苏人民出版社,2009年,第95页。

③ 这又可以看作社会联结的一种方式,限于篇幅,在此不作展开。参见[英]王斯福(Stephan Feuchtwang):《帝国的隐喻——中国民间宗教》,赵旭东译,江苏人民出版社,2008年,第276页。

④ [美]杨美惠:《“温州模式”中的礼仪经济》,何宏光译,《学海》2009年第3期。

⑤ 张小军:《复合产权:一个实质论和资本体系的视角——山西介休洪山泉的历史水权个案研究》,《社会学研究》2007年第4期。