

赵旭东 | 庙会民俗的认知范式研究——一种人类学视野中的华北乡村生活实践

赵旭东 人类学之滇 7月5日

文章来源于《民俗研究》2021年第4期,本文转载于微信公众号“民俗学论坛”2021年6月29日文章。

【摘要】 人类学需要重新思考田野之外有关概念联想和认知的问题。在华北庙会的时空之中，真正可以体现出一种自然情境之下的认知范式的存在及相应的人自身内外平衡模式的发展。在庙会中的人、物和神之间的多种交叉互动中，人、物、神这三者构成了一种相互支撑的灵三角关系，并在各自的节点上有着一种概念范畴的自我分化和统合机制，由此而使得更大范围的地域联合与分化从概念范畴的意义上成为一种可能。而乡间庙会的活动本身，则无形中体现出了一一种公共与私人领域、确定与不确定的生活以及寂静与热闹等基于人的一些最为基本认知范畴的实际摹本。

【关键词】 庙会；认知范式；分化；交叉；灵三角

不言而喻，华北的乡村庙会已经成为当今民俗学家眼中最具典范性的民俗事象了，但它的真正意义，却又并非民俗学所能提供的那些概念那么简单和直白，它深刻地涉及到了人的最为基本认知范畴中最具代表性的人、物、神三者之间的关联以及相互间的往来交叉。人类学在此意义上将会在一种既有田野之路上越过一种表面的现象而走得更为深入，也会走得更为遥远一些，由此而有可能真正去触及民间社会自身可以有机组织起来的结构性框架以及与之相对应的动力机制究竟为何。

一、认知范式与平衡模式

这里将要深入讨论的民间庙会民俗这一主题，它的存在可能不仅是一种典范意义上的民俗生活，更为重要的是，其社会功能上还是为一个共同体的存在而提供了某种认知范式，人们会在此种认知范式中去寻求各种生活问题的解决，或者借此去寻求问题解决的情境性观照、联想和启示。因此，人活在了这个世界之中，正像格尔兹所说的，“世间早已充斥着深刻之处”。人类实际上是借一种世间的观照、联想以及启示而形成对于自我和他人的认识，这种认识的基础就在于一种人的认知范式的形成。

而这里所谓的认知范式，它可谓是在人的头脑之中所进行的一种对于知识的信息加工的理解模式，是认知人类学意义上的外在的公共性表征和内在的心理表征之间正在进行着的一种不断的输入和输出的加工转换。这种对于当地人而言的庙会认知范式相对稳定，它本身便是一种时空的结合体，这其中，“庙”成为了一种空间存在的标志，“会”则成为了一种时间向度的代表，由此一种具体而言的时空交错便会发生，其因此而成就了一次人们清晰地知道并可以切身感受以及体验到的属于自己、自己亦可参与其中的庙会活动本身。更为重要的是，从一种社会的意义上而言，这种活动被安排成为是一种年度性的周期性发生；而从一种文化的意义上而言，每一次庙会的发生，其本身都必然是借由一种人、物、神各要素间诸多关系的一种认知范式塑造意义上的文化重塑。

对于这种认知范式的实际运行而言，可以有一种结构性关系的追溯，即通过概念表征的相互联系以及拆解组合，最终实现了一种彼此间认同的自我创造。在庙会活动的空间之中，人们最多要去交流的，或者渴望要去交流的，便是一种跟人、跟物以及跟神三者之间的持续性交流，即这里所谓的范庄当地人跟当地人、点着之后冒着烟的香、燃烧的火以及跟耸立的龙牌神像之间的种种形式的往复交流。在这里，人们最为清晰可见的便是一种人和龙牌之间翻来覆去的交流，这种交流决定了当地人和龙牌之间约定俗成的关系。而值得指出的一点便是，人和龙牌之间交流，显然不是一种人神之间一对一的直接对照，而是经过了诸多灵媒，或者所谓“看香的人”作为一种交流媒介，而在人神之间相互展开联系而实现的。除此之外，还有种种的物的存在以及神人之间的联系，其中还包括香、火、纸之类的供品在内。因此，一个当地人其内心的全部想法，实际上在这个空间里都是可以通过一种香客、看香的人以及龙牌三者间的密集互动而进行往来互通的。在这其中，人显然是一种核心的媒介，物和神同样也是一种媒介了，否则便不会有彼此之间真正联系的发生，而这里所谓的媒介成为使彼此间联系的一个基础。

这种交流很显然是基于一种传统的仪式安排，基于人们的一种集体记忆，基于一种不言自明的默契而发生的，而且，基于此，相互的交流才可能真正是顺畅无阻的。从这个意义上而言，人、灵媒和神之间的关系是有似于一种信息传递的文化传播方式的，所谓来村庙求香、看香的香客，他们手里所举着的一把香，或者篮子里面盛放着一大捆香，并将它们十分恭敬地递送或呈送到龙牌的神案前面摆放好，香客、香火以及龙牌便顷刻间有了一种信息传递意义上的前后因果性的关联，这种关联又的确确实是发生在人们此时此刻的一想或一念之中的，这是一种头脑中

的表征之间的前后像输送带链条一般可先后链接着进行一种传递的联系，否则，彼此的交流便不可能真正顺场地进行下去。

随后，作为灵媒的看香之人，拿过香客送过来的那把原本属于香客自己的香，将其高举过头在龙牌面前摇晃几下，借此说出并告知此把香来自何家何人，比如“杨门王氏”，并在龙牌前大声喊出一个人的姓名出来，随之看香之人把香点燃，使之立于龙牌前的香炉之中，香在燃烧的同时，由看香的人去做一观看，这时又是一瞬间地有着一种信息关联性的发生，即在求香的那位香客、燃烧的那一把香、帮助看香的那个人以及那个龙牌之间的一种最为直接也最为具体的关联性在发生着，随后也便有了由此所构想出来的人、物、神之间的一种因果性联系，也就是在此时此刻，燃着的香的烟雾所激发起的有关神的信念以及神与香二者间的联系，乃至更多可以参与其中的诸多要素间的联想和联系，得以在一个人的头脑中不断地涌现和发生，那便是一种求香的香客对于龙牌面前看香的人所说言语的完全服膺，并将其看成是龙牌本身借助于一种香的燃烧形态而表示、传递出来的一种指示，通过在一旁帮助看香的灵媒之口说了出来。这种对于香、灵媒和龙牌的一种相信或信服的力量随时随地都可能会发生，但它的的一个前提条件就是，要有一种作为神之化身的龙牌的亲身在场，在范庄龙牌会过会期间，人们不会轻易到龙牌以外的地方去随随便便地烧香磕头以及诉说自己的生活苦衷，一切在此时此刻都必然是围绕着龙牌，以其为核心而展开。

在一种民俗的生活之中，信念的产生自然不会是抽象空洞的，而是会借由概念中的人、物、神的就在眼前的一种具体化的存在，而观念性的借由头脑中的表征的存在便相互联系在一起，并在其间传递，进而转化出来一种毋庸置疑或必然会使在场之人相信的力量，它成为了人们参与到庙会之中来的全部认知发生作用的动力基础。在这种庙会的认知范式之中，来庙会求香之人，彼此更乐于去遵守的乃是一种个体不受到排斥地跟他们心目中的一种坚定并坚信的神圣性力量即龙牌之间，有着一种最为直接和可见的交流。在这个交流的过程中，个人通过说出自己独有的生活细枝末节问题的方式，使其在内心之中因为日常生活的琐碎困扰所持久积攒起来的压抑性的力量，在一种人、物、神互动交流的语境之中得到一种彻底的排解和释放。而这种内心力量的彻底排解和释放，必然是在一个人去寻求其自身问题解答的过程之中而得到的一种自然化解。显然，对人而言，一个最为简单的道理便是，答案一旦出现了，人们心中的疑虑和惆怅也会因此而自然打消掉，所谓平日里积压的那“一口气”，便因此而有了一种前后接续性的贯通和顺畅，不再可能会是“堵”在

所谓“心口”那里，从心理学的意义上而言，由此所持久积攒起来的内心压力也就得以释放、抛弃和卸载，由此而如释重负般地不见了其踪迹。

人在这个意义上很显然便是一种平衡体的存在，过多积累起来的能量，最终又都会从一个人的机体之内再行释放出去，当带着重重问题而来庙会求香的香客，在得到了看香人的解答而如卸下担子一般倍感轻松之时，这个人如果再返回到他原有的日常生活之中去，又必然会重新去做一种问题的积累，然后再去寻求一种适时的问题求解，以此来获得一种过度积累之后内心能量的适时释放和清空。这一释放和清空的过程，界定了人的存在，它必然是一种人跟这个世界万物之间的一种交互存在。很显然，对于一种追求社会性存在平衡体的人而言，如果，没有进，何以有出？没有呼，何以有吸？没有压力，何以有释放？同样的，没有了问题，又何以有解答？凡此种种，华北乃至诸多乡村庙会的存在，就像我们所有公共空间的存在一样，它让人作为一个个体所不可排解之物因此而有了一种排解之道、化解之途。如果是这样，也就再没有必要非要将一种乡间的庙会看成是一个更大社会之中的另类空间，它的存在本身，就是当地人最为认可和无须去特别修饰的一个公共空间，人们在此寻找到了真正能够属于他们自己的认同空间。他们用自己的参与其中来跟这个空间进行一种持久性的交换，并因此而最为致密地扭结在一起，借此去证明自己的一种存在，而不是那种隔岸观火式的远距离去观看和想象的公共空间，因为这个空间真正可谓是为了把一个人和一群人相互间最为紧密地联系在一起而自我创造出来的独特空间。

二、人、物、神之间的交叉

在民间社会之中，对一般的生活实践而言，特别是以庙会为背景的乡村聚会活动中，最为重要的三个概念在这里显然是不可或缺的，人们在平常的交往中也会经常性地使用到它们，尽管所用词汇的具体名称会有所不同，就像在各地的亲属称谓大有不同一样，但又都可以做一种类别上的划分，如一场庙会中的概念、用语和词汇似乎都无一例外地可以归类到如下这三个更为一般性的范畴之上，即所谓的人（Men）、物（Things）、神（Gods）这三者。由这三者之间再两两交叉而出现了不重复的六种关系，所谓的（1）人与人（MM）；（2）人与物（MT）；（3）人与神（MG）；（4）神与物（GT）；（5）物与物（TT）；（6）神与神（GG）。它们之间是相互有所区分的（参见图1）。





第一种是人与人之间的关系（MM），应该属于一种彼此有着相似性要素间的关系。因为人与人之间的相似性，乃至人与人之间更多相同性的存在，便天然地有着一种彼此内在的紧张，甚至彼此间的对立性关系的存在。显然，可以理解，在两个相互差异之物之间，二者并不会形成一种根本性的对立，而是变成一种互补或者相互对照的映衬，只有相似或相同之物之间，才会有对立和冲突的发生，而人和人之间的关系，本性上是有似于此的。但人类社会的存在，显然不会是任由一种人类之间的对立以及冲突的自然存在或任意发生，这里就需要有一种社会的转化机制的存在，比如社会中的生、老、病、死诸方面的制度安排，使对立和冲突之间发生了一种关系格局的转化，形成了一种彼此间相互有所分野，乃至有所分隔的群己关系的超乎自然状态的新格局的创造。这可谓是人类社会运行的根本所在，一旦打破了这样一种创造性的机制，摧毁了社会与生、老、病、死等自然现象之间的逻辑贯通，社会也将不会是一种真正的存在了。

第二种是人与物之间的关系（MT），这显然是一种差异性的关系存在，因此便不会有一种根本性的对立和冲突的发生，而是需要有一种如何的相互利用和补充这种差异，属于可以由社会造就出来的彼此亲和的关系，其基本目标就是人去利用物，同时物也在利用人；而一种终极的追求则是要寻求一种人与物之间的相互结合而不分离。显然，人所使用的物，人所利用的物，伴随着一种物的耐久性的长短，而使得这种人和物之间的亲和性变得持久或短暂。显然，生活中的宝物、神圣之物可以永久存在，而日常消费之物，则是在用过了之后便远离了人的掌心，成为了一种遗弃之物，成为了要被人丢掉的垃圾之物。因此，人在使用并创造物的过程之中，基于一种喜爱和经常使用，也自然和物之间生发出来一种难分难舍的关系，而一种极端的拜物教心态往往便属于是此种发展的超级模式。

而第三种人与神之间的关系（MG），明显是一种差异性关系。在这

里，人和神之间构筑起了一种极为紧密的联系，有着一种人在渴求感意义上的亲和性，人有所求于神，神则有所“应答”，这种人神之间构造出来的“有求必应”的关系模式，成为了二者间可以保持一种彼此恒久亲和性关系的观念性基础。在这里，首先要求的就是要有人去想，也就是一种大胆地在内心之中“想着”或“念着”诸神的真实存在。正是因为所想之人有所求，因此，这种想本身便成为了对这个祈求者而言的一种最为真实的存在，而正是因为人有所求，人才会有所想，并期待着所想之人、之物、之神之真实存在、发生和涌现，即因为自己“念想”之中的有所“求”而有所“应”。如此，便属于是一种良性的人跟神之间的关系保持，否则便是人神之间的一种不和谐音的出现以及给人的生活所带来的种种麻烦、困扰和不安。

第四种神与物之间的关系（GT），也同样是隐含着一种有似人神之间的那种差异性关系中的神与物彼此间的一种互构可能性的存在，即神和物之间的一种相互性构造的保持。换言之，神在造物，物也在造神，相互间是一种可转化的关系。对于这一点，首先要明确的一点便是，一种万物乃是由神所创造的观念，成为了许多宗教的信仰核心，在诸多形式的民间宗教中，这种观念也一样地存在。在我们所研究的范庄庙会之中，最为明显的就是从龙牌那里祈求到一个后代来临的所谓“拴娃娃”的观念，而这便是神在造物的那种坚定信仰的最为具体的表现；而另一方面，我们也同样看到了物如何塑造了一种神本身的存在。那些木质雕刻的龙牌，还有香烛、黄表纸以及各种用来娱神的“十好玩意”，都属于是世间之物在塑造着神的具体且有一种亲和力关系的存在。

第五种物与物之间的关系（TT），实际上又回归于一种彼此间的相似性关系上去了。因此，两者都属于是物的存在的所谓物物间的关系，它们天然地便有着一种内在的相互性排斥，因而人才会借由一种社会秩序的安排和文化理性而在物物之间刻意地制造出各种的物与物之间的分别出来，以使物与物之间能够有着一种相互有所差异性或分别性的存在。这里便有着一种近乎社会普遍性的物和物之间基于相似或相同的排斥性的存在，这也无形之中造就了一种彼此间对立和冲突的潜在可能性。在这一方面，物与物之间，虽是一种相似或相同，但仍旧还是有着彼此间的大小、美丑以及轻重之别的，这也便造就了人们在感知物的存在之时的一种差别性体验的发生。很显然，人是在利用了这种自我的感受性差异。在这方面，人有一种独特的生存性智慧的存在，即基于一种社会秩序理性而不断地将物与物之间的关系进行一种独特的人为设置，赋予不同价值，并由此形成多样性的文化体验。很显然，一个新制作出来的有

着两米多高的硕大龙牌矗立在了庙宇正殿的中央，而三四个小小的一米上下的被替换下来的旧龙牌也便黯然无光地被摆放在了殿堂的一个不起眼的角落之中，这样的相似之物的如此排列，悄无声息地体现出了当地人的一种新旧价值间的对比性选择，同时也体现出了新旧价值间的一种高低秩序的特别安排，这跟视旧为“宝”、为“遗产”的那种高高在上的价值观念之间便形成了一种鲜明的对照，由此也可以区分出来在物物关系上的一种社会类型的差分或区分。

最后，第六种神与神之间的关系（GG），根本上又是一种相似性无差别的关系存在。但人很自然地是会在一种神与神之间的等级以及功能上去专门分出一些区别出来，形成一种相互间的排斥性和排他性。从上面所述的同类相斥的原理上而言，神与神之间的相似性，同样也带来了一种彼此间的对立与冲突的可能性。一些宗教，甚至因此而专门去掉了多神存在的可能，而去寻求一种唯一性的神的信仰的存在，成为了世界之中的所谓“一神教”发展的文化基础。但一种多神的信仰，却又无疑地是人之于神的关系中对人类群体而言的最为基本也最具一种原生性的关系，这是因为，就底层民众的需求而言，从来都是多样性的而非单一性的神灵的存在，满足了这种需求的一种人神之间关系的创造，也一样是多种而非单一一种的。

因此，在民间社会的信仰之中，人们刻意保持了这种多神信仰的存在，人们为多神的存在排布了一种秩序，其中便有大有小、有主有次、有高有低以及有所谓灵与不灵之间的诸多对立性的分别。这些对于神谱关系本身的安排，往往又都属于一种基于传统的延续而作的人为安排，因此也会带有某种地方性特征。这其中却又是有着一种无意识包容性的存在，而非是在更高层次上去寻求一种单一支配的所谓一神教的那种对于异端近乎水火不容的排斥性或排他性的存在。这是应对于民间社会的那种需求本身的最为实在性和多样性所必然会发生的一种神与神之间关系的特别安排，人们既不会排斥一种多神的存在，甚至还会在观念之中追求一种神的存在的多多益善，也自然不会让他们所信仰的多神之间，会因为彼此间的相似而出现相互排斥甚至对抗的那样一种不可收拾以及不可统一在一起的分崩离析的局面。

而在如上的这六种关系之中，相似性和差异性关系恰恰又是一种对等地存在着的，也就是分为相似和差异的两类，各自类别中都会有三种的关系存在，形成了一种人、神、物之间相互性的映照以及对等性的关系平衡。在这其中，三种的相似性关系分别是人和人（MM）、物与物（TT）以及神和神（GG），而二种的差异性关系则是人与物（MT）

(II) 以及神和神 (GG)，而二者的左开性关系则是人与物 (MI)、人与神 (MG) 以及神与物 (GT)。

在所有这些关系之中，根本性的都是由人所在的社会通过一种秩序的观念而得到一种安排，并由文化来赋予了其以某种的价值。在相似性的关系中，人们为了避免可能的对立和冲突，而使得彼此间的关系趋向于一种复杂而非简单，不论是人和人、物和物，还是神和神之间的关系，这种复杂性的特征都是非常明显的，人为这样的相似性的对立造就了诸多的装饰性或修饰性的伪装要素，使之看起来不再会是一种相互间的对立冲突，而是一种相互间的和谐以及彼此间的互补共生，因此就不会产生现代都市社会中那种因为不小心穿了同样的衣服而“撞衫”的尴尬。因此，人造就了一种社会；社会转化了人们彼此间相似性的存在，并生产出一种秩序；文化则赋予这种秩序以价值，并使之更为恒久地保持下去。而对于一种差异性的关系而言，彼此间互补的协调一致便是带有一种自然和谐意义上的秩序呈现，往往便会有了一种无形的彼此间默契关系的生成。很显然地，在差异性要素之间，如果不能营造出一种相互亲和或相互吸引的和谐互补性，那就难以超越差异性而产生内在亲和性或导致外在吸引行为的发生。

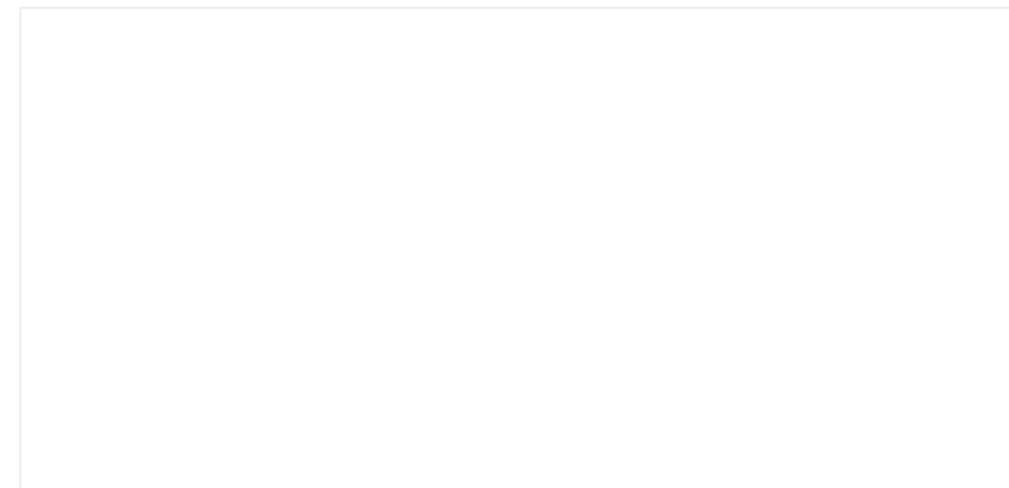
三、人、物、神三角及其分化机制

人、物、神三者之间，无形之中相互依赖，也相互指涉，并一起构成了一种彼此紧密关联且相互支撑的一种三角形关系，我们不妨将此关系称之为一种人、物、神的三角。此三角的三个顶点分别代表着社会与文化意义中的人、物、神这三个核心的构成要素，其中神在这个三角形的顶端，位于其下的水平那两个顶点则是人和物。它们自身又通过一种范畴的分化机制或概念细分的做法来实现一种高低、上下以及大小分殊间的差别。基于这样的一种范畴，或概念的自我分化的机制，显然，作为较高一级哲学范畴意义上的人、物、神这三者，逐渐地通过一种裂变拆解的方式，实现了其各自在不同层次范围内表达上的一种多样性的存在。

在这里，首先要去注意的便是一种人的观念的分化，或者更为准确地说是因为有社会里人的角色的多样性，才有了人的相应于其不同角色而形成的一种语义概念的分化历程。它最大的可能性是因此分化为人以及他人的诸种的存在，比如人、巫、媒以及香头等涵盖范围逐级缩小的概念范畴。这个范畴分化历程，如果真正落实到村落那一级的生活现实中去，比如我们这里所研究的这一范庄村，那上下之间就可以用一连串的观念叠加来予以一种表示，即所谓人+巫+媒+看香的+香头……等等。这

种概念的正向分化和负向叠加，将会带来一种对于人的角色扮演的多样性的呈现以及在不同地域等级上的相互间的区分与联系。

而其次便是物这个一般性范畴的自我分化，它是在不同层级上的一种人对于物的词语命名。换言之，人们用词语去称谓一件物的存在，然后使之成为一种公共性的表征，这便会使一种总体性的物的存在变成是世间万物的共在性存在，物的名称所构建起来的联系，既可谓是一张网络，同时又意味着一种上下级间的等级。很显然，当西方世界的概念或符号支配加诸到了西方以外的世界概念之上时，“面包”这个名称就成为是一种个体甚或群体“不挨饿”诉求的符号和象征。因此，它也必然会在国家建设层面上去发挥一种生计意义的联想和想象，可能电影《列宁在1918》瓦西里中的一句“面包会有的”口号因此便成为集体制度下人人要去学会在一种艰苦卓绝生活环境下不断奋斗的自我激励的口号。但如果是落实到了一个乡村庙会的层面上去，人们便不会有所谓“面包”这样的外来观念的联想和想象，但人们清楚地知道，在具体的庙会期间，在开饭之前，只有在灶神神案前，面对着一筐用棉被盖起来的“馍馍”在念经开光之后才能去吃的，此时的“馍馍”显然代替了更宽泛意义的面包的概念，而成为了当地人观念中的一种美味可口的餐食。在这里以及专门的这种民俗实践之中，人们无形中也便生发出来了作为他们所熟悉的物质存在的馍馍和灶神的赐福之间有着一种最为直接联系的那种独特信仰。



因此而言，物对于一个具体而微的村落而言，它实际上是可以分为一般意义上的物、香、纸以及香油钱这样的概念分化的，如果能够真正仔细地去做一种观察，这个历程也可以算作是一种物的概念的叠加，这种物的概念的不断叠加和分化可以因此而表示为：物+香+纸+香油钱+十好

玩意……等等，这是概念由抽象而到具体的一个过程。很显然，这种词语分化的序列，将会带来对于物的存在形态上的多样性包容，并通过一种名称称谓的不同而体现出来一种地方性知识的独特性。而这根本又是一种在无意识之中包容着一切独特性存在的可能。物之间因此便不再是一种混沌而不分的了，相反，恰是通过不断的物的观念分化和拆解而形成了一种物的世界的多样性存在。而且，人们分化物的概念是有着一种情景性依赖发生的，一个地方的物和另外一个地方的物，在叫法、名称上可能都会大为不同，但在功能使用上却又可能是相同的，比如一般我们说的梯子，到了河北赵县东部的梨区，则被称之为“杌子”，但山东章丘那里所说的“杌子”，又转变成为“马扎”之意了。在赵县梨区用的杌子，它是可以爬上爬下用来修剪梨树和摘梨用的，但它又可以折叠，形式上似乎多少类似于山东那里称为杌子的马扎，名虽相同，但作为物存在的状态却大为不同。

最后，就是一种有关于神的范畴分化。如果从最为抽象意义上的神的存在而言，神对于人而言根本是不可见的，至少人是不可能直接地见到一种所谓抽象的神的存在，否则，人像能见到跟人一样的人的存在一样，也能见到神的存在，那逻辑上人岂不就变成是一种神了吗？如此，神人之分也就变得毫无意义可言了。显然，人让神无形，人因此和神之间便有了一种性质上的分别，由此才能有所谓一种高低上下之别。或者，也可以这样说，神是无形的，所谓有形的，只可谓是对祂的存在的一种无限度的描摹或想象而已。

但关涉到了人世间的神的各种分化，那则是一种可见的，也就是从一种天上之神而转化为地上之神，用民间的话来说就是将神分化出来的一个可以见到的“行身”而已。因此，人神之间、神物之间以及神神之间的关系，相互都应该是可以有着一种形态、功能以及结构上的有形转化的，神因此在民间社会中不再是一种抽象的唯一性，而是天然多样性地用以去满足人的各种需求的存在，而恰是因为这种人的需求多样性的先在性，神从不可见转换到了一种可见，而人所创造的那个神的多样性的临在，也就是一种必然或迫不得已的了。

而这个分化过程，显然不会是一种自然的神灵谱系自身的内在分裂，而是在分化之中的神灵谱系等级的一种重新安排，或基于不同中心意识以及对神的差序性认同而有的一种神灵谱系秩序的地方性自我重构，由此而造就了多样性神灵存在的在彼此上下关系间的一种明显差分，或者所谓宗教的大传统和小传统之间的一种人为区分。在这个上下分化与等级重构的过程之中，对神的观念而言，它可以逐次地八化为神，三又以

里构的过性之中，对神的观念而言，它可以逐步地方化为神、灵、全以及龙牌等等的不同，也就是可以用下面的这样的一份语词叠加链条来进行一种表示：神+灵+圣+爷+龙牌.....等等。这样一种语词的叠加，在保证了一种地方性的多样性的神的并存的同时，又不会真正去妨碍一种基于功能和结构的神自身谱系的等级性区分。

很显然的，这种人、物、神各自的分化机制的运行，在所谓大小传统之间，或者文明构成的这些核心要素的上下层级的关系之间，都由此分化而发生了一种相互的联系，即所谓高高在上的最为一般抽象的人、物、神，以及落入到民间社会的最为具体可观的巫、香、灵之间的上下对应，甚至还有媒、纸、圣之类的地方性具体人或物的存在。而所有这些要素之间的联系，是一种网络状的，其间还有着等级性区分。它们彼此构成了如金字塔一般的三角形结构，并且相互之间有着一种支撑性的依赖作用。

而对于一种范畴概念自身所形成的语义学意义而言，一种方向性的运动就是语词的由上而下的范畴概念的分或者分化，而达至一种具体微观的存在过程，这是进入到了生活实践域之中去的；另外，还有一个方向就是由下而上的语词的合或聚合而达至的一种抽象宏观的过程，这是针对于一种语义的范畴域而言的。单就一种生活实践域本身的样貌而言，这两种运动的方向性可能恰恰是相反的，即一个方向是在由下而上的实践活动的概念性区隔而成的一种逐渐向下的分化，而另外一个方向则是在由上而下方向上的那些实践活动的一种基于分化而有的再融合（参见图3）。

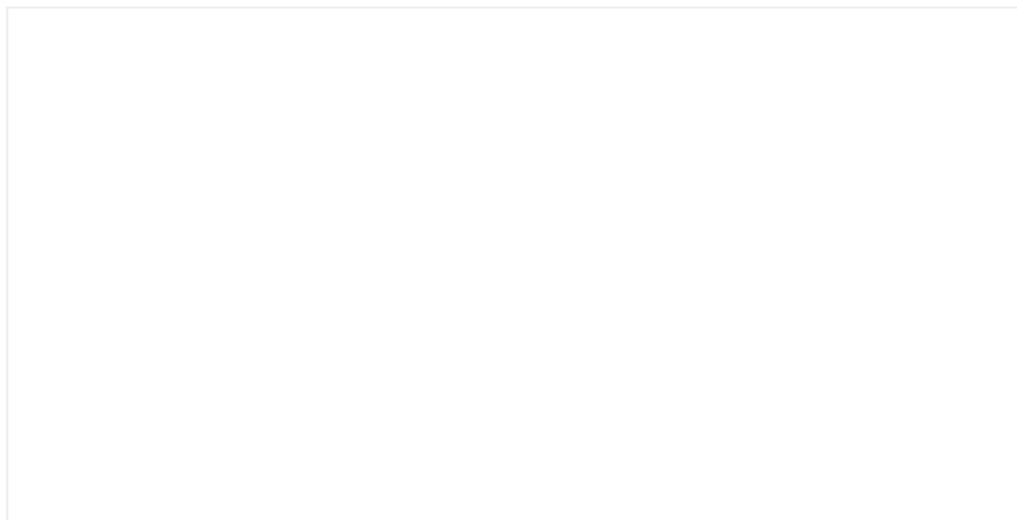


图3 范畴与实践过程的背离

说得更为直白一点就是，往往在一种语义的层面上越是向下去分化运行的，具体性的现实性就会逐渐更为突出地体现出来，而在这种真实实践的场域之中，或者说针对于一种生活实践域而言，则表现出对那些高高在上的实践活动予以一种否定，使得那里的分门别类以及概念划分的细分有了一种相互的融合，而不是相互的隔离或分离。或者说，在一种语义上的分化之处，恰恰可能是在实践中的一个融合之所。举个最为简单的例子便是，从下往上的语义抽象所带来的宗教观念的融合，而达至一种上层实践中则会具体分化成为佛教、道教以及天主教、基督教之类；但是，在其不断向下去的宗教语义的分化之中，在基层的实践上则可能难分彼此地会将佛教、道教以及民间宗教相互都融合乃至混合在了一起，甚至在有些地方，佛教和道教以及天主教和基督教，也会被不加区分地相互融合成为了一种混合性的民间宗教了。

四、公共与私人领域

对于华北社会的生活空间，最应该清楚了解的一种人文地理便是华北大平原由山地，特别是太行山的冲积扇所形成的开阔平坦的广袤土地为其核心特征。大约东西走向的以黄河为纽带的河流两岸大大小小的区域，人们祖祖辈辈生活在这些地方，从事着一种因土地而去谋生计的农耕生产。在这些肥沃的土地上生活着稠密的人口，大家以村自守，又彼此联系，而且，更多的村庄据说都跟“老槐树”的移民传说有着更为直接的关系，很多的家谱以及祖坟、墓碑都记载着这种移民迁徙的历史。而且，他们的祖先不仅是跟山西洪洞县的“老槐树”联系在一起，也还都跟“燕王扫北”的历史紧密地联系在一起。他们大都会自称，家里的祖先便是那个时代从山西洪洞县迁来的，由此也可以见到整个华北平原在朱棣由南京而迁都到北京之后的一次大范围的移民以及移民社会的重建。

而生活在这里的人们，相互间的联系方式，除了一种基于传统的集市以及基于生计的人口流动之外，更为突出的一点便是各自村落不定期的庙会活动的开展。一个时间里的庙会活动，使得跨越村落的人、物、神三者之间的沟通往来的活动，即当地人所谓的“串换”，或者“过会”，近乎成为一种制度化的行为。每一个村落的庙会，几乎都会有过会日期，甚至一个村落里的不同姓氏，也都会有自己的家族式庙会，自然也就会有自己家族庙会的过会日期。最特殊的情况，但也并非是少数人的，还会有一个人在自己家里请了神，并由她单独一户人家到“伺候神”的那个家庭庙会去过会。这自然也有其特定的过会日期，以所祭拜的神的名义，同样通过四处下请帖的方式，去邀请其他村子的人参加，或者其他的庙会

组织来参加到自己庙会的节庆中来，使得这个区域的人们，在一年之中的不同时间段里彼此之间能够更加紧密地联系在了一起。这也成为这个区域的一种共同意识或共同性文化建构的社会组织基础，或者更为准确地说，恰是这种共同意识的塑造，才有了人们相互联系起来的独特的过会形式，并进行社会组织之间的联系。

很显然，也只有在此意义上，社会才可能变成是彼此互惠的，且可能是有一种共同性的价值而为大家所共同享有的。换言之，一种带有地域性的，或者跨地域性的共同性观念的养成，它必然是会通过彼此信仰价值的不间断地互惠交流而得以实现。在人群通过庙会活动相互聚在一起的这种方式中，最能够呈现出来的，也是最为突出的一点特征便是，一种基于差异性的彼此不同，即从性别、长相、打扮，到所从事的职业，甚至说话的方式，彼此间都会表现出一种不同出来。但在随后而有的仪式过程中，却又是在借此而一一消弭掉了实际拥有的彼此间存在的差异性。这显然是在用庙会的存在方式去造就出彼此间共在且共同性的意识，或社会效果上的一种共同认同的保持。通过在神案面前的烧香、磕头、跪拜、看香以及对问题解答的仪式性程序，全部的在场者形成了某种特别的交往乃至交融，进入到一种彼此间共同性关怀的场域之中去。

单就个人而言，对其自身最为贴近的所谓的私的领域，需要不时地去转化成为大家都予以关注的公共性问题，才有可能真正实现一种在日常生活之中的问题的化解或解答。而由于每个人的问题困境会层出不穷，因此，所谓公共性空间的存在，对于一个营具体生活的人群而言，便一定是不可或缺的，否则不断涌现出来的私人问题，定会转化成为一种无形的压力，并且会在民间社会中不断地积累起来，形成犹如火山喷发一般的巨大潜能和内在的压力。而一种年度性庙会活动的举办，毋庸置疑地是在无形之中提醒了人们这样的个体性其内在巨大压力的真实存在以及不可避免，同时也使得一个纯粹属于个人问题的隐私性得到公开的诉说和表达，因此便需要一种公共性的聚集，更需要一种公共性的耗费。而一种乡村庙会的时空存在，对生活在那里的所有人而言，都成为是一个可以尽其所能去敞开心扉，由此而跟社会所构成的诸多主体性要素之间进行无限制交流的一个平台。

实际上，这里更为进一步的，是包含着私人向公共性的自我转化的过程。这个过程真正是具有一种象征性意义的，而且是具体而微的，同时又是顺其自然发生着的。公共性在此意义上是基于一种个人性以及个人性问题的公共性转化而实现的。没有这种转化的发生，一种隐蔽起来的

个人性的幕后存在和私人性的问题，是无法真正进入到一个庙会空间之中的公共展示和问题化解的平台上来的。而这里是有着种种以表征为基础的象征性转化作为前提，这些象征性转化，显然具有一种社会以及文化的属性，比如是否愿意去照顾老人的问题，它便在更高层级的所谓儒家伦理层面转化成为一种严苛规则的孝道了。以此应尽之责任，去约束人们的日常行为，特别是在一个扩大的家庭之中，去实现这样一种代际的责任制约，甚至可以牺牲自己真实的好恶来满足一种孝道规矩的道德要求。但对于这种孝道责任而言，甚至牺牲的表述或表征，一旦转换到了民间的公共场域之中去，它便是一种对人而言的特别具有恐惧性乃至威慑性的提醒，即如果一个人不去尽心尽力地照顾老人，那转过来则会伤及这个人自己或其最为亲密的家人。一种巨大的社会性压力由此而得以形成，比如因此会生病，因此而使自己的后代亲人受到了某种灭顶之灾的牵连之类。这是近乎于丹麦哲学家克尔凯郭尔（Søren Aabye Kierkegaard, 1813—1855）在《恐惧与战栗》一书中所分析的那种亚伯拉罕无情地杀死自己的儿子以撒献祭上帝，并以此来证明自己对上帝的忠心那种内心冲突的控制术。说到底，落到更为直接的真实生活的基层空间中去，则日益转化成为了一种真实发生的行为控制的种种技巧上的施展，这并非是有意为之，或者说，这过程往往更多是属于无意识的，因此也是附带地去发挥其作用的。因此，参与庙会之人，后来都会报告有一种被治愈的感受存在，根本的原因或者道理，恐怕也就是在这里。在这里，根本上是借由一种公共性的存在和诉求，而无形之中实现了自己内心之中一己之私的问题和欲望的表达。

五、确定的与不确定的生活

当我们试图用一种由上而下的民俗的概念去称谓当地人这些包含有大量仪式信仰的庙会生活实践的发生之时，我们已经是在借助于所谓“人类学之眼”而把所见到之物或存在，做了一种更具人为性的，当然也是最具一种武断性的划分：一种是所谓高雅的、古典的、精致的，或者“在上面”存在着的文明或精英的生活；而另外一种则是所谓粗俗的、大众的、简单化的，或者“在下面”才会发生和存在并被发现的民俗或大众的生活。

显然，我们是在刻意地把生活里的一张原本完整的幕布从中间一扯两半。经此，我们似乎才有了一种真正的人类学想象力的发生，构想而强化了一种更加武断的文野之别，并可以借此去信以为真地构想出一种所谓“他们的生活”与“我们的生活”之间清晰可鉴的差别。我们一厢情愿地认为，他们大多是不思考的，是远离现实生活的，是具有一种不真实的虚幻性的。且一种“他们的生活”而“我们”却能理解“他们的苦口”“他们的庙

向往的，是“他们的”生活，而我们能理解他们的“口”“他们的庙会”乃至“他们的民俗”。我们显然不会去说，庙会生活也一样是我们所需要的，也一样是我们所思考的基本世界的框架，我们只会说那不过就是“他们的”一种民俗传统，或者是“他们的”一种民俗生活而已。我们还一厢情愿地认为，所有与这些民俗生活的相反的那一面相，才是一种所谓“我们的生活”的真正存在。换言之，这里形成了一种诡异的倒置，凡是他们所缺失的，恰是我们所拥有的，因此从观念的意义上而言，我们会自信以至于无任何怀疑地去设想，站在这里的“我们”才可能是文明的，才可能是善于去做一种理性思考的，是真正懂得一种文字书写的，也是乐于去追求一种真实可确证的科学理性的生活的。我们在强调一种生活的实证性的同时，却又真正掩盖了一种生活的不可实证性的那一面，那一面的生活往往是模糊、不确定、狂野地涌动着的一种生活本真之流。

而对这样的一些文明人的不自觉的偏见，我们每个人似乎都无法去真正地予以避免，而且也没有任何人要求，或提醒我们去刻意地要避免这种偏见的存在，我们的自信很容易使我们走向了一种自我中心的偏执。而且，更为重要的是，需要清楚地知道，我们今日的生活，根本性地是建立在如此的一分为二的撕扯之上，我们显然是在城乡之间撕扯，在理性与非理性之间撕扯，在先进与落后之间、富有与贫困之间以及在整齐划一和自由散漫之间进行了一种毫不留情的撕扯。很显然地，这种撕扯的结果，已经让我们无法再见到在民俗生活中本有却又为我们所视而不见的那些部分的存在了。当我们在界定乡村的衰落、凋敝以及消逝的过程中，我们竟然也会去相信，这乡村中一切的一切，都将会与之一同衰落、凋敝以及消逝下去，我们的许多人，甚至对此从不将信将疑，甚至还会鼓噪着乐于见到它的早日来临。再或者，换个角度而言，当我们刻意人为地在所谓科学与迷信之间划上了一道线，并将这种拿着笔或尺子来划界的文字游戏，应用到并落实到了一个一切看起来都不及所谓城市的现代文明生活来得更为便捷以及看起来更为有序之时，我们也就顺理成章地相信那里的一种迷信和落后生活的真实存在和发生，反过来只去坚信，我们自己的一切必是一种现代理性生活的代表，或者是一种未来生活意义价值的真正典范。

但对于一个真正参与到庙会中的人而言，或者能够不加思考地一进庙就直接双膝跪倒在龙牌面前的村民而言，他们相互成为一个集体性的一群，但同时又不能否认的是，他们各自都是有着一种很清晰的个人问题意识的自我存在。可想而知，一个文化里更为看重不会轻易下跪之人，能够在龙牌面前毫不犹豫地直接跪下，除了自己的父母之外，这下跪的含义对当事人而言必然是一种真正急迫性的自我问题存在于那里，并期

望着真正有眼睛可见到其踪迹的神灵的应答，并从来也不会去怀疑这个应答解决问题的能力，即无需先要对这个应答者的资质进行一番所谓的理性程序的检测、审核和报备，无需数据，无需测量，无需各种的演算和指标的设定。而能够做到这一点的前提条件，很显然地是当事人先入为主地知道了这个应答者的灵验或能力的具备，它是一种直接地相信以及对这种灵验能力的尊敬，他们从心目之中也自然期待着对于这种相信的直接反应或应答。

实际上对每个人而言，理性都必然是一种确证性的存在，这一点对于龙牌前的跪乞者而言自然也是不会例外的。但细细地去想一想吧，如果她的私人问题，或者生活中所涌现出来的问题，真正是能够由一种日常生活理性的知识所去化解的，比如太阳会日复一日地从东边土地的那一条地平线上照常升起，她也就自然不会再在龙牌面前再直接地跪下去了。正是出于她的迷惑不解，正是出于她的问题重重，正是出于她的情绪不安，或者正是出于她的无以名状，这些基于理性的或非理性的运思，在她的头脑中一样是真实存在着的。并且，比她所有的安然处之的理性还要真实地存在着，由此而带动着一个人和这个世界之间的一种最为直接的联系，这便是人（看香的人）、物（香、火）、神（龙牌）之间所谓“灵三角”的一种纽带性的连接和彼此间互动应答的支撑。在此往来复去的互动之中，一个在龙牌面前跪下之人，或所有那些在龙牌面前跪倒之人，她或她们，也真正找寻到了属于她自己或她们自己的某种生活困境可以因此得到一种排解的地方性的门径所在。而在这方面，对于基础性的生活还是土地的出产或者根基于乡土社会的那些村落之民而言，还有什么会比燃上一把香去求得一种对于自己真实生活问题的解答更具吸引力的事情呢？

在这方面，他们可谓是最为真切地通过一种年度性的庙会节庆而亲身融入其中，并以此魔法般地去寻求日常生活之中所积累起来的种种家庭之私以至社会之公问题的化解之道，而这种化解之道，显然并不是现代人所谓的一种新知识的追求。乡村之人一定不会是在培根意义上的那种浪漫派式的摆弄瓶瓶罐罐的实验家，而是真正关心自己日常发生的那些层出不穷的生活问题的实际求解。所有的问题，可能还是旧有生活之中一直就存在着的，但落实到了某个人身上，便可能是一种全新的、完全不同意义的和要独自去加以应对的。比如，家中不能生育的媳妇自古有之，并且也是人类群体到处都会有的一种概率性事件的存在和发生，但是如果具体落实到了某一家某一户那里，那便是最为迫切地驱使着家中之人要去予以解决的一个大问题，并极度渴望着在庙会期间，这个问题

能够得到一种真正灵验的解答。

很自然地，生活里的他们，表面看起来充满着一种祥和安宁的姿态，但跪在龙牌面前，却是和城市人一样有着一种内心的焦虑和紧张的，只是他们更为迫切地要去寻求一种生活之中随时随地的问题和困境的化解。一座看起来不那么起眼的村庙，可能就是他们诸多不确定性的问题可以得到随时随地确定性化解的依赖之所。而以此去反观我们自己的生活，我们则会更多地选择了一种像是问题被压缩了一样的理性，即把全部这些问题不分大小一层一层地压抑在了人的内心之中，就像北方腌菜的瓷缸一样一层层地压实，撒上盐粒，使之脱去自身的水分，一切的苦痛和焦灼就都像挤出来的那些酸水、盐水一样，都是那些在家庭和社会之中持久浸泡着、被压缩在密闭的封缸里一般的事物，而当这些一层又一层的压抑性的个人实际上也是家庭和社会的问题被挤压到了再也无处可藏、可装以及可遮掩之时，我们便会一股脑地，并在瞬间就要把这些问题一并都交付给坐在那里等待顾客上门的心理医生或某家精神病院的咨询专家的诊台前，甚至有时连这个时间都不留下，直接去做了一种令世人悲伤不已的自我毁灭性的了结。而这些分处于城市之中的心理医生或者精神病专家们，他们对于一个根本就是初次见面的陌生的患者，所能够去做的就是先要通过所谓的催眠术、谈话疗法以及各种的心理投射技术来去重构某个患者自身独特的发病史。这个过程显然也是迫不得已要去做的，否则一切的所谓医疗都是无意义的，因为坐诊的医生们确实不太知道这个所谓的患者最初的生活样态究竟是怎样的，而恰恰是这种独特的生活样态，才真实造就了今天这样一个人的一种焦虑和恐惧之心的发生。

但很显然，在一个乡村社会之中，正如费孝通所言，大家彼此的熟悉是第一性的，那里往往是一个熟人间往来的社会，所谓“这是一个‘熟悉’的社会，没有陌生人的社会”。因此，不论一个乡村社会如何的原子化，但如果没有了一种相互间最基本的熟悉，或者基于血缘和地缘的相互熟悉关系的再创造，那在一个乡村里真正地要去生活便是不大可能的。而且，又很显然，这种熟悉往往都是嵌入在一种日常生活实践之中的，是门前屋后、村头村尾对于家长里短的评价，并且每天时时刻刻都可以发生的一种相互性的询问和交谈，这也可以是随时随地便能够实现了一种信息和情感的交流和沟通的。因此，一个人自己的生活史在地方社会中便一定不是通过一种带有权威性支配的别人的或者专家的重构，而是自然而然地存在于人们的记忆中，并天天在重复着这类事情的发生，因此无需一种外来或后来专家们的那种费时费力的重构努力的发生。显然，这种乡村社会之中的熟悉，也无形之中造就了他们生活中全部问题的随

时排解，而非像我们城市生活一样的在底部一层层不断加码地淤积起来，并在金字塔的顶部随时可能就会因为出现膨胀而爆发，犹如活跃的火山口的喷发一般，不仅强烈、突然，而且还不可收拾。

此时的理性和非理性的关系，如果我们承认一种惯常会有的思维定式，在城乡之间便有了一种真正违反我们常识的一种颠倒或倒错。在这一点上，我们会突然觉悟到，似乎只有认他们那种随时随地排解困境和焦虑的行为，才必然是属于理性的，因为我们除了会见到日常生活之中的喋喋不休、絮絮叨叨以及吵吵闹闹之外，不会见到那些相比城市而言的一些极端心理病态行为的频频报道和发生。反过来，进一步去看我们自己社会中的那种内外交困问题的不断积累、压抑，然后一时间地彻底爆发出来，这种爆发往往就是基于一种非理性压抑的瞬间喷发，它们曾经被认为是应该更多受到一种自我的谴责，我们因此让很多人不得已就活在了的一种自诩为“城市中产”的非理性的压抑之中。在这一点上，我们倒是需要从他们的生活回看我们自己的生活，看到了自认为是“城市人”的“我们”，看到了我们平时里的全部理性生活完全可能是构筑在了不断积攒起来的对于一种非理性困境的压抑之上。当一个人内心之中无法去化解或转化的问题堆积成山之时，所有积攒起来的问题便一触即发；所有这些带有一种极端的不确定的风险性，使得人们的行为选择变成是没有一个可以去作协商的那种中间过渡性阶段的存在，结果就变成要么是正常要么是变态的泾渭分明的两端，由此而去除了中间地带各种可能状态的存在。这于一个社会可言，它也因此被逼迫着走向了一种日益的不宽容以及不包容的状态之中去。

我们也因此见到了在实际生活安排上的对等性与不对等性之间的分别，前者跟确定性的生活是紧密地联系在一起，是失序之后的自我可以复位；而后者则更多地是跟具有不确定性的生活之间紧密地联系在一起，是在不断的失序，但却又无法复位的状态。很显然，对等性的生活便意味着一种平行、平衡以及可循环；反之，不对等性的生活，则意味着一种对抗、失衡以及不可循环。在乡土的社会之中，我们很容易地就找寻到了这样一种对等性生活的存在；而反之，在城市之中，不对等的、不可复位的生活，日益变成是一种真实的存在本身了。

很显然，可以就此去观照一下我们自己当下的那种生活。那样一种生活恰恰是一种不对等性的存在，因此，也就隐含有一种不确定性在其中，这种生活也便是不可复制和不可再生产的，它是基于各种的突变而向前演进的。这方面，我们不假思索地就会把人想象成一种单纯唯一的有机

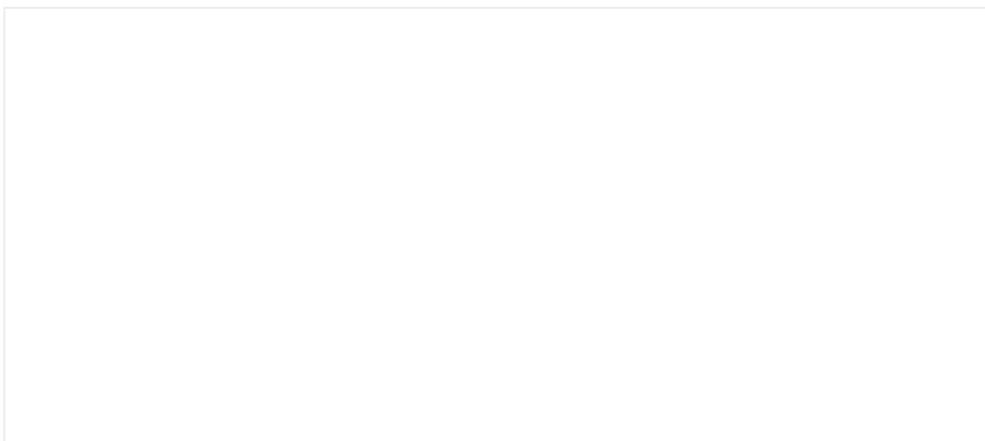
体的存在。因此，他的所谓理性唯一的认知，使得他在生活上不应有所谓的困难，不应有不舒服，不应有停歇，总之是不应有不守秩序的行为发生。当然，也不应有对世界既有规则存在的疑虑重重，行为上不应有随意的喃喃自语、自说自话，更不应有打架骂人之类的种种粗俗且不文明行为的发生，而一旦有了这些行为，便就属于是一种非人的生活，当世界中的人们日益在用文明与否来界定人的行为之时，这些行为便都属于是不文明的，是要到社会的特定空间区隔之中去予以诊断、矫正和治疗的，比如送去医院、心理诊所以及各类行为矫正的惩戒机构这样的封闭区隔的空间之中去。

而这种由健康到疾病的时间间隔，或者一段路途，其发生在何时以及在哪儿发生，往往是犹如上帝掷骰子一般地随机地出现和发生，因此表现在生活之中必然是有一种概率性的不确定性的存在，因此也就不知何时何地，所谓的健康或疾病会得以保持和出现。因此，也便有了这所谓人的问题和时空之间的一种不对等性安排的出现，即人仍旧是在每天按照各种社会规则的引导而正常地生活，但这就像行走于大湖冰面上的人一样，冬去春来，冰面究竟会在哪里以及什么时间断裂开来，却从来都是一个未知数，或者是一种不确定性发生的那个时间范围，时间因此在不断地延伸开来，所谓逝者如斯，它在不断地向前流动。而同样的，人的生活空间则不确定地，也不知会在哪里就会被强力的社会一下子撕扯开一个大口子，本是一体之物，却成为了一清二楚的两半。此时，人的本来样貌，因此才被突显或暴露了出来，赤裸裸一丝不挂地呈现在了世人的面前，社会中每日播报和刷屏的新闻以至各种的丑闻和恶性事件，都有这种隐喻的意味在其中，但悲剧性的是，我们生活之中恰恰有越来越多的时间是生活在了这种大开裂的隐喻性真实之中。换言之，悲剧成为了一种日常必会发生的演出并等待着报道人的实时播出和及时更新。

但很显然，庙会里的那些人，其生活的轨迹则明显不是这样的。他们会尽可能地让每天、每月以及每年的某个特定时间和空间里都会有一个可以随时随地去诉说或者倾诉以排解自己内心积压问题的机会，即便是有悲剧的存在，也是要让它自然而然地呈现出来。它因此是跟某个人确切有关的某一个事件的发生以及某一种生活的节奏之间的一种对等性的安排。人们会清楚地知道，如果自己清早起来辛苦赶路，去参加这一天的某一庙会的庆典，基于一种既有的被多次验证的所谓一个人深信不疑的灵验信仰，庙会的事件发生与自我深藏着的问题的化解之间就有可能相互联系在一起。人们会因此之“念想”而相互聚在一起，在一种共同性的意识之下，期望解决异中有同的日常生活问题。

六、寂静与热闹

很显然，在乡间社会之中，相比于一种平常的日子，庙会的时间是热闹非凡的，这里存在着一种寂静的平常和庙会的热闹之间的结构性对比。庙会严格意义上是一个人群的共同性聚合，体现在节庆时间这一维度与庙会场所空间这一维度之间，基于具体性现场交汇而组成了一幅多样性联系的乡间共同体生活的图景。它是用一种年度性的时间轴，来跟某一个地方的庙会空间轴之间相互交错而编织在一起的文化空间，由此而使得一个区域性范围内的各种节庆生活，都能够围绕着某一个村落庙宇的庙会在年度性的不同时间段里相互紧密地联系在一起（参见图4）。



甚至都可以说，人是在用一种时间的延展去联系起了一种空间上的差异性存在。庙会意义上的“庙”，它必须是要由其“过会”的某个具体日期或时间段来相互联系在一起的。如此，对于生活在特定时空坐落之中的乡村之人而言，庙会之所与庙会之时，两者相互交叉便成为是一个有中心而无边界而且中心可以不断进行流转的一个具体的庙会场景了。由此，社会中所存在着的个人、家庭、村落以及庙宇之间，便不再是一种功能上相互分离的各自分立的存在，而是从一种结构性关系上而言的各个部分因此纽结而相互绑定在了一起。由此，谁实际上也无法离开谁而单独地存在，也就是通过村落之中庙会仪式的实践活动方式，在平常日子里的种种个体化、单元化，乃至原子化，相互分散开来的，而且是各自忙于自家生计的个人，便因此才能够有机会最为紧密地聚集和联系在了一起，并一直在向着村庙庙会这个中心点这里去进行一种集中或聚集，形成了一种群集性的社会与文化效应。

而另一方面，村落之中的庙宇，也在无形地在向村落之中的每家每户去做着召唤平安生活在未来可能来临的一种祈求，这又必然会反过来要求每个家户自身对村落共同体要有责任、奉献以及娱神的礼物馈赠之类，这也明显地是一种互惠性关系的强化，更是一种双向的往来互动，而非单向的信息传输。这便属于是神、人和村落之间一种长期性的以及结构性的有来有往的“串通与互惠”，近乎于马林诺夫斯基所描述的西太平洋初步兰诸岛屿土著人之间的那种库拉伙伴关系一般的象征性表达，由此才真正有了所谓的基于某个地方或者某个区域的围绕着一场庙会既有的神圣性而凝聚起来的一种共同体意识的固化、凝塑以及再呈现。伴随着庙宇自身的大小以及庙会灵验所影响范围的宽窄，一种共同体意识想象力的范围大小也会随之而起伏波动。但这里，大和小之间，宽和窄之间，甚至上下之间，并不是相互之间分离开来，而必然是相互能够联系在一起形成一个整体的。

在节庆庙会之时，或村民所言的“正日子”，于村落之中，庙宇的空间便成为一处地域认同的中心，是所谓的乡村公共性文化最为集中的展示和展现。我们在这里必然将会面对一种人声鼎沸的热闹场面，那里便是庙会的中心。而这里所谓的“热闹”，便是一种富含社会互动性意义的构成要素的全部在场，并且，这些要素的最为真实的样貌，都会全部而自由自在地呈现出来，并尽其所能地进行着一种完全的自我展示或整体性的表达。因此，我们才会觉得其中的热闹，也自然会觉得其中的有趣，让我们情不自禁地就会感受到一种身心的愉悦。所谓的人的真实，恰是真实地体现在了这种热闹和有趣之中，而非是其他的那种僵化规则制约下的有序以及不得不去保持某种姿态的严肃呆板之中。人也从庙会的热闹和有趣之中辨认出来自己作为人所存在的真实样貌，人们会因此而联想到“我就是他那个样子的”或者“他们的欢快恰是我所欲求之中的”。人们因此也是在彼此照着镜子，在此意义上，人和庙会的整体场景之间也便形成一种清晰而又静默无言的镜像关系了。

因此，很显然，庙会之中所谓“热闹”的存在，并不是如巴赫金所谓单一狂欢那么简单。这种热闹的庙会，它是在让人从中不仅辨认出了自己的本属于人的那种存在，而且也还认出了自己的社会性存在的一个真实可见亦可鉴的眼前场景的发生或呈现，这是一种魔术般地参与其中，或者是一种身不由己。这同时也是一种印证，参与之人从中获得了一种确证，它是人的一种自证，更是一种完全的场景性信息的集体记忆，人们会长时间地记住这个过去的庙会场景，并在记忆之中期待着下一次庙会的来临。而且，人们还会在头脑之中清楚地记得去年或者前年庙会的热

闹还是不热闹，并借此在做着各种的社会比较，形成了一种村落间复杂关系的生活价值的比较框架。

在这里，我们所能够看到的显然是一幅犹如《清明上河图》一般的热闹非凡的场景：村落的街市上人头攒动，相互拥挤，一旁集市中的叫卖声则此起彼伏，人们在这里寻找着自己的中意之物，从衣食住行到游戏娱乐，再到戏曲表演，大家能够聚到庙会这里，必然是以村落庙宇中所奉神明或龙牌的名义或它的灵验而有的一种缘起和联系，大家因此聚在了一起；但其他需求的满足，则不仅是在诸神灵或龙牌的面前，而且还是在庙会这一整体性的场景之中发生的，不论是身体的、精神的，还是静止的、运动的，凡是属于人的需求的，都会在此时此刻涌现出来，并不时地找到了自己的那一可以满足的目标去处。

因此，对于乡间庙会而言，那便是一个人身在其中的一个最为真实、最为直接场景的循环播放和轮番展演的空间，一幕幕的差异性的聚会场景，分属于并发生于不同的村落空间之中，有庙宇的中心、有娱神的戏台、有贸易的集市，另外，还有来自四面八方的各色人等都会杂处其中的空间。此时此刻的这一空间，也由此区分开不同的分镜头的场景变换，人们在其中发现了人自己本身、发现了社会本身，也发现了可以凭此依归去追寻的文化价值和人生情趣，并且，潜移默化地领会到了一种地方性文化价值的真实意涵。显而易见地，文化在这个意义上显然并不是一种纯粹的规则和概念的宣讲，而是紧密地围绕着一整套的仪式信仰的时空安排而有的一种生活实践。而且，这种生活实践，它又必然是一个个人年度性生活安排中的更为偏向于神圣性的那部分的存在，此时此地，它吸引着人们的全部注意力，也同时影响着人们在未来生活中的行动力的有无和强弱。

(注释从略，详见原刊。部分图片来源于网络。)

喜欢此内容的人还喜欢

【本科田野调查】羊坪彝族乡田野日志3：小凉山彝族社会的一场葬礼
人类学之滇