

【尹虎彬】民间叙事的神话范例

——以后土信仰与民间口头叙事为例

作者：[尹虎彬](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2009-02-27 | 点击数：3196

华北为燕赵旧地，历史文化悠久。易州历史上佛教、道教比较发达，这些都对当地民间信仰产生了深远影响。明末清初这里受京畿文化影响，民间宗教寺庙星罗棋布。明代以来，河北定期市随着商品经济的发展逐渐活跃起来，易州则以洪崖山为中心形成了地方宗教文化中心，逐渐形成了后土崇拜的地方传统，它是古代国家正祀演变为民间祭祀的产物，其时间当为金元以后，特别是明末随着道教走向民间而形成的。明代以后正统的道教衰落并走向民间，这时，许多的国家正祀被民间加以改造，设立偶像和庙宇就日益兴盛了。明代中叶以后，民间宗教兴盛。地方化是民间信仰的现实选择，这是由民间信仰的功能决定的。功能就是需求。信仰的稳定性是民众共同参与的结果。河北民间宗教里的神明都是本地人，都有俚俗尽知的口头传说。

后土祭祀的仪式活动形成了一个信仰共同体，它以共同信奉后土为精神基础，以一年一度的后山庙会为纽带，以定期朝山进香为义务。在河北以洪崖山后土皇帝庙为中心的方圆数百里范围内，后土为民间崇拜的主神。后山庙自清代以来香火很盛，历史上经历过1938年抗战，1949年、1958年文革，以及1984年的恢复等历史变迁。三月十五后土庙会，其组织很严密，仪式活动有统一指挥，是按照顺序进行的，是附近各县各乡民间会统联合组织的后土普祭活动。^①

现在我们可以对后土崇拜作一个最简单的定义：它是一种膜拜仪式。我在此进一步以膜拜仪式（Cult）这一术语来特指民间的神灵与祭祀传统。膜拜仪式是一种含有仪式和神话成份的现场活动。对后土的祭奠在河北民间季节性的重复中处于中心地位，民间社会对神灵的祭奠具有循环的特性。与此相关，我将在以下的论述中说明该论文的一个重要的理论假设：神灵与祭祀是民间叙事传统的原动力。在地方性层次上的后土祭祀，它对宝卷、民间叙事传统的影响是很重要的。我们可以在较为广泛的社会历史背景下，通过后土崇拜的地方传统，来了解一个地方性的民间叙事文本的实现过程。

（一）

后土崇拜仪式与仪式表演是由神社来承担的。在河北音乐会和佛事会等民间会统，他们拥有成套乐器和经卷，固定的演练场所，依托于村里寺庙做仪式活动。当一村有数个会统之时，各个会有各自外围组织和空间管辖范围。音乐会为神社，这个性质决定了它的职能范围，其中有相当部分与祭祀典礼仪式

有关，音乐在其中起到沟通人神的作用。礼制、礼祭、礼教带有宗教性、等级性和伦理主义。它的活动，诸如娱鬼、游庙、拜庙、丧事坐棚、求雨，都与祭祀相关。其社会职能是敬神礼佛祭天地，且为村民超度亡灵、净宅。民间乐社设立神堂，拥有神像、经卷、乐器，演奏音乐以娱神灵，逢年节举行踩街拜庙等仪式活动，所有这些都表明乐社的核心职能是为民间宗教信仰服务的。神社的血缘根基与传承模式适应了儒家式社会的特点。^②

河北民间会统，分布密集，有几代以上传人。它们之间具有共同的行为模式，组织制度，具有同宗村社的文化背景。中国传统文化的血缘根基，决定了中国的宗教传承机制：“既无另设宗教组织的必要，也就没有入教的手续以及教徒非教徒之分，宗法等级组织下的成员都是传统宗教的信徒。”传统的礼教把祭礼当作教化的手段，强化宗法制度中的“敬天法祖”的价值取向。民间信仰以这种血缘根基的宗法制度为基础，属于多神信仰；以天地崇拜为中心的自然崇拜，都将祖先崇拜为核心内容。可以说，民间信仰借以表达的文本、神灵及其偶像、对偶像的膜拜，这些信仰的行为都与祖先崇拜不直接关联；它的性质关乎神圣世界的。在这种神圣崇拜的背后，它的动机却是实用的、世俗的、具体的，那就是敬祖追远。中国人对于天堂和地狱、三世轮回的信仰，不如对祖先诚笃，不如对后代更为用心。敬奉祖先、繁衍子孙，是为了自己也被后人奉为祖先。

这项研究涉及到这样的问题，在一个活形态的民间传统之中，宝卷是如何被表演和传递的。因此，研究宝卷不得不探讨与宝卷有关的民间组织，研究它们如何拥有并且利用宝卷，研究艺人的训练和演唱过程。从这样一个实际存在的过程中，我们感到宝卷不再仅仅是书写文本，不仅仅是供阅读的，毋宁说它是用来表演的，它是表演的底本。活形态宝卷的消失就是从它的音乐的消失开始的。无人能唱的宝卷只能束之高阁。宝卷的生命是表演，真实的表演，这种表演的音乐形式当初是由宗教寺庙走入民间的，降格为民众仪式生活的一部分，为人们的信仰行为和传统的乡村生活服务。

民间会统后土祭祀活动直接促进了易县、涑水跨村落的宝卷传递。最早的后土宝卷是《承天效法后土皇帝道源度生宝卷》，为易州韩家庄善会刊刻。后山传说里讲到，满城县韩家庄有个韩十三娘，她是后山庙九龙殿的九天玄女之一。由此可见，该村刊刻宝卷与后土崇拜和祭祀应该有一定关系。韩家庄本后土卷与秘密宗教的传播有关。这一点可以从易县各村落曾经流传的其他宝卷里获得证据。易县流井乡马头村后山庙，不仅有《后土宝卷》，还有不少秘密宗教宝卷。从这些黄天教经卷的流传，我们可以断定秘密宗教在后山一带的传播。涑水县高洛村明末清初建庙。康熙末乾隆初年高洛村已有神社，有香头，且有宝卷。所以，这一带康熙年间民间宗教活动很活跃。我们注意到一村之内数个会统之间的经卷传递现象：请经和馈赠。

后土宝卷流布与后土祭祀有关。它的流布曾经与民间秘密宗教有关。后山庙附近的民间佛事会和音乐会也藏有《后土宝卷》，它们大多数是1990年以后，为适应后山庙会或后土祭祀活动的恢复而重新抄录的，这一现象的意义在于，我们可以从中看到宝卷流布的大致情况，它是与民间会统的后土崇拜的仪式活动相关联的。只抄写半部宝卷的现象说明，这时的宝卷只是为了应付表演的需要，为后土祭祀活动中请神时使用。^③我们注意到后土宝卷的流布是与后土庙的分布以及后土祭祀圈相互重合的。一部宝卷由本地向次级

区域的传播，是由祭祀推动的，在那里一个大的节日每年都要在固定的一个寺庙里举行。河北后土宝卷的传递呈现出一种可见的流布过程。后土祭祀圈以洪崖山为中心点，它聚集了附近村落群体，又向四周扩散更为统一的传统，即后土信仰的传统。宝卷演唱有仪式般的保护和拯救的功能。宝卷的演唱倾向于具有表演的背景，此背景的导向一是仪式的，二是娱乐的。这两者在表演背景中共存，仪式和娱乐互相并不排斥。可以概括地说，河北民间的后山老奶奶的叙事传统，其功能便直接地表现为仪式和神话的作用。

后土宝卷主题是无生老母信仰的余絮。传统的教派宝卷主题包括：传授经卷的教主的自传性陈述，对这些神谕经卷的自悟，列举教派名称及会众，创世、普渡、末世神话，禅定（内参），仪式，道德说教，地狱描绘，社会观念。宝卷主题范围是介于俗信和经典佛教之间的中间地带。宝卷具有强烈之神话意识，讲述创世或诸神之故事，神明以梦的形式脱离神形变化为凡人。宝卷号召人们脱凡入圣。当然宝卷中渗透了道德伦理观念，包括儒家之伦理，为中下层民众所信仰。^④

早期的后土宝卷，它的主题是宣扬秘密宗教的。如无生老母、八卦教教义。河北易县涑水民间《后土宝卷》，其主题遗留了上述一些内容。明代的无为教把无生老母信仰具体化、定型化，塑造出无生老母这位最高女神的形象，出现了老母化为沿街乞讨的贫婆的形象。归圣主题讲老母丹霞洞修炼三十二载之后，真灵性升天界。后土老母化善门，苦海撑船，度化婴儿和姘女。化愚度贤主题讲述后土老母脱化一贫婆下凡，这一伪装及其自述身世的谎故事，在宝卷中已成为独立的叙事成分，它反复出现。伪装和谎故事为一特定主题，这也出现在希腊史诗之中。这些主题具有普遍性。

宝卷是在传统诗学的框架之内被编织出来的，造卷的人是按照传统的范例进行编制，他的创造性表现在他能够在多大程度上最有效地利用传统给定的形式，向民众灌输教派思想或民间信仰。宝卷具备了一般宗教经卷的语言、篇章结构特点，利用了中国古典诗歌的艺术手段，同时也具有地方性、民间性和口头传统的叙事模式。从文本的层面来说，宝卷和民间叙事文本，两者之间是互为文本的，两者存在着借用、传递、标准化、地方化的动态影响过程。对这个过程的认识必须借助于文化语境的认识来完成。地方性知识就是宝卷的语境。它是我们田野工作中反复取证过程中获得的认识。它包括小范围的观察，如仪式行为、民俗事象，包括神话、宗教，地方社会、信仰群体、仪式生活、口头传统。这些地方性的内部知识，无疑会拓展我们对宝卷文本的认识，即宝卷不仅是字传的、语言层面的篇章，也是心理的、行为的、仪式的传承文本。

我们从河北民间会统拥有的后土宝卷入手，首先研究宝卷的版本，揭示它的文本来源。搞清文本的背景、演变和流布特征。从民间叙事学的角度，研究宝卷的主题和语篇结构。主题研究是为了在宝卷和民间口头叙事文本之间建立一个可以比较的共同层面。更进一步的探讨还在于，宝卷与口头叙事的互为文本的历史意义。这一意义的阐释仍然可以从主题学研究入手。主题分析可以解释一个特定传统内部历史演变的要素。文化传承包括文字的、图象的、口述的、仪式行为的诸多要素，互文性研究把这些要素综合起来，研究文本的传统意义。这一研究也是为理解宝卷与神话、信仰、仪式关系而服务的。

民间口头传统中的后土表明，该神曾经是自然神、文化英雄和祖先神。民间传说不曾改变自然崇拜和祖先崇拜神话。后土由古代神话里的神，进入正统道教神龛里，变为四御之一，被民间宗教收为老母神，再到民间信仰里的娘娘神，这一系列语义学上的转变，是中国民间宗教的独有现象。关于祖先和英雄的区别不同于英雄和神的区别，越往后推移，祖先与英雄的界限越模糊。后土灵验的民间叙事是与后土膜拜仪式相关的口头叙事，它多以历史或现实的事件为背景，讲述后土老母灵验的故事，讲述者对神灵的取态上是严肃和神圣的，所叙述之事与当地社会生活有关，同时也表达一种传统的价值观念。它以传统神话为范例，是对传统母题的再利用；表达地方性的民间的观念意识；涉及实际发生的历史事件；以神灵干预的形式来维护现实社会秩序；它与宝卷文本有重合的主题范围，但是，它还包括宝卷一般不常表现的迷信或占验风水、巫术内容；它具有较强的神话和仪式的意味，这是它区别于一般传说的地方。地灵故事这个名称是民间的说法。但是，它不是那种虚构故事，它的特点是真实，带有现场性和膜拜仪式性，具有严肃的意义。总之，它在人们的信仰活动和行为方面划定了一个文化的空间。总之，地灵故事与后土膜拜互为表里。

⑤

神话是真实的演说，是一定社会确认其自身现实的一种方式，地灵故事是由神话形成的原则（膜拜仪式与叙事的结合）所控制的，其建构的砖头可以描绘为“主题”。创造这类传统故事的中心原则是主题。地灵故事表现了当地民间的社会价值观念。以一定社会的方式肯定、证实其固有的现实。它与与社会行为规范密切性，表明它具有神话和仪式的功能。地灵故事的神话学范例起源于丰富的、复杂的、微妙潜隐的传统。何谓范例：范例乃一种对象，它是从类似的好多对象中抽取出来的，作为一种模式。地灵故事最为核心的观念，是求食、求子。这反映了儒家文明的血缘根基。神话里的后土，退番兵，助英雄杀敌。具有国土、邦国守护神的军事职能。后土神在古代能分夷狄，近现代能抵御外来侵略，当代则促进民族团结和国家统一。因此，关于后土神慈悲灵验的传说归根到底是人的传说。而且上述传说时代感极强，具有现实性，当然，它所反映的核心意义、典型场景仍然继承了传统的类型化、模式化的表达方式。现代传说里的后土显然超越了民族和宗教信仰的界限。在西方人看来，文化与区域相连，各地的风俗和语言就标志着各种文化。传说反映出后土为大地之神，是国土之神，能护国佑民；同时它又超越族群、宗教、地方性文化的界限，从而普济四方。

陕西蒲城尧山圣母崇拜与河北后土崇拜，两者在类型上相互可以比较，属于同一个层面的文化现象，这主要指两者都处于该地方民间信仰中心，围绕主神而形成的跨村落的民间会统，汉族、北方内陆、旱作农业。有几个比较的动共同点：女神崇拜、庙宇、神社、膜拜仪式、祭祀圈、对神灵圣迹的演述。⑥当然，两者也是有差别的。易县是近畿、道教、秘密宗教、历史事件多发地带，外部冲击大。这构成了它的地方性色彩。从神灵崇拜故事来说，两地的叙事有许多共同的主题，这反映出民间造神的诗性智慧大体属于一个想象力范畴。神的身上有一种神圣的光芒，它能够折射出民众的诗性智慧。神是他们按照自己的想象造出来的，适合于社会变化的，协调人与自然、人与人关系的产物，这种神的故事就是农民的意识形态。神话是一种特殊的演说。神话借助神灵的力量来解决人与自然的矛盾，解决生产生活的问题。地灵故事继承了神话的传统的范例，适应现实社会变化中的需要，有些部分是很古老的，如求子，祈雨，春祈秋报等，因为这是最基本的需求。从禁忌的主题之中，我们看到迷惑、恐惧、威胁、危机，看到选择，看到制度，习俗惯制。

尧山圣母信仰，以庙宇为依托，以祭祀和社火为主要内容，以神社为组织实体。关于尧山圣母传说，学者认为：“当地人在讲述她的神迹和圣迹时是带着敬畏之意，讲述一位一直生活在他们身边的神，是一种指向自己的历史和现实的眼光；更重要的是，这些传说故事伴随着他们对这位女神的崇拜活动，与他们所生存的这个干旱农耕社会息息相关。”尧山圣母传说，主要说女神来历，村姑修炼成真，尧王爷的女儿，受皇封的夫人。她的灵验故事主要是显灵赐雨、救难、惩罚。我认为关于尧山圣母的叙事是神话，就像后土老母灵验故事也是神话一样，他们都是与神灵膜拜互为表里的，都是真实的社会图景，讲述者的取态也是严肃的。这些叙事是农民的诗性智慧，民间的意识形态。

神话的英雄只有一个，那些不同民族中的神话中的英雄尽管千姿百态，实际上乃是同一个英雄被不同的文化赋予千差万别的面貌而已。^⑦信仰传承的类型化是民间信仰得以延续并保持稳定性的条件。刘魁立先生论述民俗学的历史类型学时指出它的原因：群体性约束，历史记忆的深层积淀，历史和地理环境，传统为保持自己的延续性所形成的传承模式。中时段——社会时间，决定了文化的基本结构，短时段个体时间与具体事件相关联。因此，地灵故事重复生产和变异，只表现在它所叙述的事件可能不同，但是，核心意义则是传统的。只要讲述这些神话的人们的基本需求没有改变，故事的核心观念就不会被弃之不用。^⑧

（三）

我们已经注意到在宝卷之外，“洪崖山传说群”呈现出多层次的叙事类型，上古神话、历史传说、地方风物传说、后山奶奶故事、道教、佛教传说。在华北其他地方的刘秀传说里，救他的人有村姑，不与后土神、张生香、后山庙产生联系。因为这超出了祭祀圈。后土老母灵验的叙事传说却与后土信仰地域范围有关，它大于祭祀圈。后土祭祀圈的社会群落把村姑救驾改变为后土神救驾，因为他们与别的地方那位因救刘秀而死的村姑并无血缘的或地域的联系。反过来说，外地人不信仰后山奶奶，也就不会有后土救刘秀的故事。至少，救刘秀的是另外一个主人公。

刘秀传说具有流传时间久、分布地域广和趋同特征，刘秀故事追述了封建国家的共同的历史，而其多种多样的地方标签表明，这些故事有着适应不同时代和地域性的能力。核心是关于历史人物刘秀的口述传统，通过这些版本，我们可以发现讲述者，他们对具体的叙事材料的运用，这些材料与他们生活的地方有直接联系，如华北的村落、庙宇、水井是地方文化传统的最基本象征物。历史人物传说大于其人物的故事；它同时也是关于地方性的、农村和农民的故事。宝卷利用这些传说，把后山大庙说成是刘秀建立的。这些都表现为将信仰转化为现实权威的愿望。易州在辽、金、元一度为异族统治。后来的八国联军，反洋教、日本占领，都留下痕迹。民间对皇帝的叙事还有“帝王还家”的模式。刘秀认后土皇帝为干娘，说明皇帝权力与神权的合一。后山奶奶又是定兴县辛告村王家的姑奶奶，这是血缘关系的虚拟。刘秀可以被视为皇权转化而来的神。后山一带民间传说却不曾改造过自然神和文化英雄，这说明，由皇帝改造过来的神与其他的神是有区别的。这说明他们除了自然神、宗教神和文化英雄以外，还需要一种能由皇权转化而来的、能保护平民最高权力的神。后土救驾，刘秀封神，这两个故事说了一件事：神权和皇权的统一。

董晓萍和美国学者欧达伟研究了宝卷与秧歌的互为文本的意义。两种文本的联系纽带是地方性的宗教朝拜仪式。宝卷在 20 世纪初被扫荡，但是，这种宗教信仰的表达采取了另外的方式即戏曲形式。这两种文

本同时涉及了民间信仰传承的一些核心的观念，这些要素可以在叙事学的主题层面上被分析。比如，僧道度劫的叙事模式来源于一种信仰的核心观念，它可以用宝卷的形式来表达，也可以以戏曲的形式来表达。

《杨二舍花化缘》、《刘秀走国》都有这样的主题：主人公受难——佛道度劫——历劫生还。这是宝卷最为常见的主题。它的故事文本通常是，主人公外出，途中受难，神灵显现（老母奶奶、观音、真龙、僧道仙人），主人公被营救，（方式各异，如托梦指路、药丸、劝善化缘、造庙、诵经等）最后的归宿为大团圆、归圣、丰衣足食、入仕途、尽忠孝等。^⑨宝卷中的后土老母修行故事、刘秀走国、张斌求子这三个故事，基本上属于上述的模式。不仅如此，河北易县涑水的口头传承的后土灵验叙事，刘秀走国传说，也同样采用了这样的叙事模式，传达同样的核心观念。信仰的传承本来是多种途径的，字传、口传、心理传承、行为传承。后土宝卷中后土老母演教度生的主题，直接来源于秘密宗教的无生老母神话，但是后来的民间宝卷里的后山奶奶被注入了民间观念。老母纺线、一口米饭救主、猛虎救驾、耕夫救驾等，这些主题来自于民间的口头传说。但是，不能否认，元代以来的戏曲，其中关于刘秀的主题也未尝没有影响宝卷的叙事。上述的核心观念与早期的后土作为文化英雄、大地之神的后土，已经相距很远了。

后土宝卷、后土灵验叙事、刘秀传说、河北洪崖山神话传说群，它们属于不同的民俗学题材样式，但是，它们互为文本，具有共享意义范围和共同的历史根源。它们都以地方性的民间叙事为文本特征，以后土崇拜为核心内容，以传统的神话为范例。地方性的宝卷和民间叙事传统，它们是由本地的后土祭奠中发展起来的。历史上国家正祀的后土被民间化，又被地方化，成为本地的村姑，由村姑变而为神。在民间的万神殿内，后土处于中心的位置，在宝卷或地灵故事中她通常要化为道婆下到凡间，神灵开始解决一些当地人的困难，这一媒介的效力和真实性吸引了广大的人群，后土神殿成为重要的仪式场所，在那里吟诵后土的颂歌。对于宝卷的实际表演而言，核心的信仰表现为讲述神的故事，把她作为一位神祇来召唤，她的力量便可以显现，以庇护共同体的人们。后土在宝卷里是汉张姑，她在后山修炼 40 年，她的死亡赋予其最终的力量：死亡就是坐化，真性离开凡体，这件事的作用在当地来说就是故事的“生发点”。它导致了神格化，导致了膜拜，导致了祭奠，最终导致了叙事，这种叙事在宝卷来说是伴随仪式而演唱的，以请神降临。神灵与祭祀是民间叙事传统的原动力。以上这些话，强调了民间叙事文本的地方传统。我们还必须把文本作为文本来看待。现在，我们至少可以在较为广泛的社会历史背景下，了解一个地方性的民间叙事文本的实现过程。

结语

以往人们对宝卷的探讨属于文本研究，具有历史学的旨趣，突出了宝卷的历史文献价值。按照 20 世纪民俗学的学科观点来看，这种研究多少忽略了该体裁样式的社会文化意义，文本背后的文化传统和现实关系被抹杀了。现代民俗学要求深入具体文化的现场，其田野工作带有学科发展所提出的新的理论假设，其根本目的是为了贯彻这一假设去获得经验性的可靠材料。后土宝卷作为该论文的研究对象之一，他的研究价值是多方面的，最重要的一点，它是活形态的文本。河北易县洪崖山一带为宝卷叙事的自然地理和文化景观，这里的后土皇帝在当地叫后山奶奶，它仍然享有人间香火。在河北洪崖山周围参与后山山顶活动的民间神社，它们是后土崇拜仪式的组织者，同时也是地方村落社会的社火仪式的承担者。宝卷是它们的神圣文本。这是祖先的遗产，它包括表演传统。民间口头传统，今天仍然继续产生着关于后土和后土崇拜的神话叙事，成为民间意识形态的一部分。对研究者来说，我试图超越文本研究的局限，把宝卷的文本与民

众的现实信仰、这种信仰的外在行为联系起来考察。我把文本和它的表演、表演者、表演场合、社会生活和民间组织综合起来进行考察的企图，是出于这样一种动机，即文化是一个整体系统，而文本的功能只有通过这个系统的整体结构才能真正被认识。这样看来，宝卷研究就不仅是文本的阅读。一旦把民间组织、人们的信仰观念、行为规范、社会制度等因素联系起来研究宝卷时，我们就会看到，宝卷已经不是原来意义上的宝卷，它是社会文化系统中的文本，这使得我们对宝卷的认识必然会发生一系列的变化。当我们透过文本来探讨它的传统意义时，传统的意义大于文本。这时我们便不可能孤立地只研究某个文本。后土宝卷与其他民俗学文本，如刘秀走国、后土灵验的民间叙事、地方传说和古代神话，民间神社的仪式、仪式音乐，民间艺人，地方的神灵祭祀传统，这些因素共同构成了彼此依存的系统，只有在这个系统内各个文化要素才具有生命力。

注释：

① 冀中音乐会，分布于河北定县、易县、涞水、定兴、徐水、新城、定县、雄县、清苑、等数十个县市的村镇中。音乐工作者对冀中管乐的调查始于1930年前后（如刘天华），此后，1946年华北联大，1950年杨荫浏，1986年中国音乐研究所，1993年6月至1995年4月中国音乐研究所与英人钟思第(Stephen Johns)，又陆续作过连续调查。详见乔建中：“开幕辞”，《民间鼓吹乐研究—首届中国民间鼓吹乐学术研讨会论文集》，山东友谊出版社，1999年。另参考曹本冶、薛艺兵《河北易县涞水的后土崇拜与民间也乐社》，《中国音乐学》2000年1期。

②张振涛《民间乐师研究报告》，原载《民间鼓吹乐研究》，山东友谊出版社，1999年，第241-247页。

③参见薛艺兵《河北易县涞水的后土宝卷》，原载《音乐艺术》，2000年第2期。

④Precious Volumes:An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Daniel L. Overmyer, Harvard University Press, 1999. p.281.

⑤ 2001年和2002年，我先后8次到河北易县、涞水洪崖山一带进行实地调查。田野工作是就河北民间后土信仰、仪式活动与口头传统叙事文学采集证据的过程，该专题调查采用定点、定时、定题目的调查，以事先拟订的理论假设为指导，注意了解河北易县涞来水县交界的洪崖山周围的历史遗留庙宇、碑文、地方历史记载以及口述历史、传说的相关资料。我通过该项调查发现这一带大小40多座佛教和道教的寺庙宫观的遗迹，部分残留碑刻20余通，其中非常重要的、与后土相关的残碑10通。该项调查最重要的部分是对涞水和易县至今仍然活跃的民间佛事会和音乐会的调查。这一部分工作属于人类学意义上的回访性质，因为，我所调查的对象即河北民间乐社，从1990年以来成为国内外民族音乐学者的调查基地，我是从民俗学角度进入这个基地的，先后采访了十几个村落的民间会统，了解他们的仪式活动和经卷表演情况。我对20多位民间艺人进行了访谈。我先后8次进行的考察经过如下：2001年8月13日至29日赴涞水县南高洛、东明义、冀家沟、李家坟、匡山村，易县的流井、马头村、豹泉村、神石庄、南洛平村、孔村进行初步摸底考察。2001年9月12日至26日，11月28日至12月13日，2002年2月20日至27日，2002年4月17日至28日，2002年6月15日至25日，先后6次对易县、定兴县和涞水县的几个村落的音乐会进行重点调查，其中的重要收获是发现并抄录《后土宝卷》7种，总计10万余字的抄写文本，这些文本属于民间会统的表演的底本，是活态的宝卷。2002年6月30日至12月25日，专门立项搜集河北易县、定兴县和

涑水县流传的后土奶奶灵验传说，搜集 100 则传说文本，其中精选并整理出典型性的文本 45 个。以上材料属于研究者获得的第一手资料，它包括田野访谈、宝卷文本的采集和抄录、口头传统叙事文本的采集和整理文本，当地的人文地理风貌以及历史遗留碑文、地方志史、民间口述历史和传说文本。全部调查资料是以录音、照片、抄本、口头叙事的记录文本的形式保存的。

⑥秦建明、[法]吕敏编著《尧山圣母庙与神社》，中华书局，2002 年。第 59-60 页。庞建春《水利传说研究：以山陕旱作乡村社会水利传为个案》，北京师范大学博士学位论文，2002 年。第 65 页。

⑦《千面英雄》，[美]约瑟夫·坎贝尔著，张承谟译，上海文艺出版社，2000 年 7 月。

⑧《刘魁立民俗学论集》，上海文艺出版社，1998 年 10 月，第 97-98 页。

⑨董晓萍、欧达伟(R. David Arkush)：《乡村戏曲表演与中国现代民众》，北京师范大学出版社，2000 年。第 134-135 页。

本文原刊于《民俗研究》2003 年 4 期