

张壁村:多元地方信仰的 历史建构与认同^{*}

□李 菲

[摘要] 以山西省介休市龙凤镇张壁村地方信仰的历史结构与日常生活实践为田野对象,尤其关注其较为独特的可罕祭祀现象。由此考察一个黄土高原村落多族群、多历史、多信仰交织对话的动态过程,以及在特定社会情境中,这种独特的地方信仰结构如何折射出当地人对于黄土高原族群互动历史的集体记忆、地方叙事与主体认知的实践策略。张壁村个案的讨论将有助于促进黄土文明多元交融与文化认同议题的深入理解。

[关键词] 黄土文明;张壁村;地方信仰;文化认同

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1673-8179(2015)03-0030-07

Historical Construction and Identity Practice of the Local Beliefs in Loess Plateau: A Case Study of Zhangbi Village in Jiexiu City of Shanxi Province

LI Fei

(Sichuan University, Chengdu 610064, China)

Abstract: This paper probes into the historical structure and daily practices of local belief in Zhangbi Village of Jiexiu City in Shanxi Province, especially focusing on its unique worship of Khan. The paper aims to elaborate on the dynamic historical process that the multiple communities, histories and beliefs interact in such a village of Loess Plateau, thus to explore the practical strategies of local people's collective memory, narrative and recognition in their special belief structure and interactive history. The case study will shed light on the issue of pluralistic integration and cultural identity for the civilization of Loess Plateau.

Key Words: civilization of Loess Plateau; Zhangbi Village; local beliefs; cultural identity

在历史长河中,往来熙攘的人群在黄土高原这片土地上烙下了厚重的文化印记,多元民间信仰的共生与杂糅即是一个鲜明的特征。以地处黄土高原东南部山西省介休市龙凤镇的张壁村为例,在张壁村方圆约0.1平方公里的古堡内外,历史上先后修建了大大小小二十余座庙宇,堪称“千年古村,袖珍城堡”。村中各种信仰活动的繁荣,表达了村人奉祀神明、祈求保佑的朴素愿望。而各类

型庙的分布、关系以及村人对待不同神灵态度的微妙差异,则喻示着张壁村多元信仰的认同实践,不仅是历史“真实”的事实呈现,亦在张壁人集体记忆、地方叙事与实践理性的合谋之下,形塑了社群认同的逻辑与边界。在其中,坐落于张壁古堡南堡墙上的可汗庙及其背后浮现的历史谜团,成为考量张壁地方信仰与认同关系的一个重要切入点。

* 基金项目:国家社科基金一般项目“人类学视域下嘉绒地区少数民族文学生活研究”(项目编号:14BZW157);国家社科基金重大项目“中国多民族文学的共同发展研究”(项目编号:11&-ZD104)。

一、张壁村的地方信仰系统

(一) 无庙不成村：村与庙的历史关联

张壁村位于汾河流域太原盆地东南端，其东、北、南三面均为深切的黄土沟壑，南面背倚绵山北麓，建在一块黄土塬上。在特定的黄土高原人文地理环境中，张壁村周边地貌沟壑深切，地势险要。其“塬”上有壁，依壁建堡，由堡而村的过程，可谓黄土文明自然历史与人文历史层累交织的一个典型案例。在山西各地，历来有“无庙不成村”的说法。张壁村以坐拥五大庙宇建筑群和二十余座庙的惊人数量闻名于世。而不只张壁，这种村与庙的紧密关系也是周围村落信仰的重要特征。以与张壁村隔沟远望的东宋壁村和西宋壁村为例，两村与张壁同，均于黄土塬上据壁建堡，虽村落规模和壁垒形制均远不及张壁，也都承袭了“无庙不成村”的传统。

东宋壁村坐西朝东，东门外为深沟峭壁。堡墙北面、南面与西面均已大部分坍塌，只余下东堡门较为完整。堡的整体空间格局为长方形：东西长，南北窄。东西堡门为主要出入通道，南北堡门则在靠近西门的位置，较小。连接东西堡门的是一条笔直的“正街”，为堡内通行主干道。“正街”两侧不对称分布有“东巷”“西巷”“南巷”等五条支巷，均与主巷形成“丁字”格局，便于防御。村中有四座庙宇。三官庙，坐落于东堡门上方，供奉三官爷（天、地、水）。西庙位于西堡门内正街南侧，现已完全坍塌，据村民讲，西庙中主祀三位女神：居中为一位坐在莲花上的女神，左侧为坐麒麟的女神，右侧女神则不记得是谁了。出南门半里地，偏西有娘娘庙；出北门半里，偏东则有关帝庙。

西宋壁村位于这块黄土塬的西端，堡外南、西、北三面皆为深沟，仅在东面与东宋壁相通。西宋壁堡墙如今也已基本坍塌，尚存的东堡门要比东宋壁的东堡门更为雄伟，东堡门上也有有一座祭祀三官大帝（天、地、水）的三官堂。此外，堡北门上有真武庙，北门外百十米处有关帝庙；西门外侧有龙神庙，出西门南面百十米处有空王庙。

相较于张壁村，东西宋壁的村落信仰结构相对没有那么复杂，但三者间的共性却可揭示出黄土高原区域信仰的某些基本特征：其一，由于自古以来，稀缺的水资源对于村落聚居与世代繁衍的关键性作用，使得对与水相关的神祇的崇拜成为一个较为凸显的特征。三个村落皆有空王庙与三官庙，龙神庙也具有重要的祈雨功能；其二，空王佛、关帝崇拜等区域地方信仰亦较为凸显。

学者甘满堂在讨论福建民间信仰结构时，尤其关注村与庙的内在关联。他所构建的“村庙”与“村

庙信仰”两个概念，对福建民间信仰的社区性与群体性特征具有相当的解释力。^[1]值得注意的是，以张壁、宋壁为代表山西黄土高原聚落也显现出村与庙的内在关联，却由于黄土文明的内在特性与福建民间的村庙格局有着不同的特质。

(二) 张壁村多元信仰的历史建构

在黄土高原区域中，从古代坞壁到村落的发展是一个长期的过程，也是研究者们探讨中国基层社会变迁的一个重要环节。^{[2](P105)}在此过程中，“村”非一日所成，庙自然也非一日所建，张壁村的民间信仰结构因而显现为一个层累式的历史建构过程。

张壁村宗教祭祀建筑众多，已有学者做过相关统计：如果不计入正殿耳房里的杂神小庙，现有十五座庙，如果计算入偏殿小庙则有二十二座。除去早年毁掉不知所在的“眼光殿”（供奉眼光娘娘，保护人们眼睛）外，共计北门十座，南门十一座。如今二十二座庙中，损毁六座，还保存有十六座，集中于古堡北门外内和南门内外。^{[3](P49)}本考察组根据访谈和实地走访，统计结果有所不同：包括偏殿小庙和祭祀场所，张壁宗教建筑约为二十四处。现将各庙供奉神祇、地点和遗存状况大致归纳如表 1：

表 1 张壁村庙宇空间分布与遗存情况表

庙名	主祀神祇	地点	遗存状况
二郎庙	二郎神	北门外正对门洞	
痘母宫	痘母娘娘	北门外二郎神正殿 二层平台东北角	
吕祖阁	吕洞宾	北门熙春门楼顶	
三大士殿	观音、文殊、普贤		
真武庙	真武大帝	北门青霞门旧门洞上	
空王殿	空王佛		保存至今
西方圣境殿	佛教西方圣境诸佛	南门门洞正上方	
可罕庙	可罕庙(正殿) 财神庙(东耳房) 娘娘庙(西耳房)	可罕 武财神 子孙娘娘	
关帝庙	关帝庙(正殿) 好勤庙(东耳房) 山神庙(西耳房)	关公 蝗虫 山神	
魁星楼 (文昌阁)	文昌君、魁星	南门内龙街西侧 高台上可汗庙东南	曾移至村外，后迁回重建原水井处均设天地堂，现已废弃
天地堂	天地三界十方万灵真宰	北门内龙街东侧	
兴隆寺	如来殿(正殿) 姑嫂殿(东耳房) 阎王殿(西耳房)	如来 金家姑嫂 阎王	庙址尚在已无神祇
地藏殿	地藏菩萨	北门二郎庙 西南角三大士 殿背后	
龙神庙	龙神	南门关帝庙东院	
观音堂	千手观音	南门关帝庙东院	
眼光殿	眼光娘娘	不详	
龙王庙	龙王	堡外	不知所踪
秦王塔	秦王李世民	村外，不详	

从建造年代来看，最早修建的是可罕庙，因其坐

落在古堡最初的高土台上,和城墙的修建年代接近,据专家考证,建造上限可追溯到唐代,是张壁村修建最早的一座庙。据关帝庙献殿西侧万历年间一块残碑记载,兴隆寺原名古刹寺,创建年代可追溯到不晚于明代隆庆年间,是张壁村修建的第二座庙宇。据万历年间《创建空王行祠碑》记载,空王殿落成于明万历四十一年(1613),但在此之前已有空王寺,大致可算是张壁村修建的第三座庙宇。据《重修金妆西方圣境碑》记载,西方圣境殿最早不能早于明代嘉靖三十八年(1559)。据《关帝庙重建碑记》记载,关帝庙据传修建于明末,康熙四十八年(1708)重建;二郎庙至迟建于康熙八年(1743)。三大士殿中梁下墨书“大清康熙三十一年上梁大吉”(1692)。真武庙中梁底面题字显示其建于嘉庆十三年(1808)年;据《重建奎楼山门记》记载,地藏堂、眼光娘娘殿、龙神殿、吕祖阁修建于道光十一年(1831)。^{[3](P49-83)}

(三)神祇的地方关联

据各庙碑文记载与当地入讲述,村中各庙供奉神祇各有来历,建庙缘由也各有说法。乌丙安认为,中国民间信仰“万灵崇拜”“多神崇拜”形成的重要原因之一即是中国民间信仰的多功利性特征。^{[4](P7)}也就是说,张壁村多庙多神以及一庙多神的现象,反映出其信仰结构的多元、多层次性,并与村民生活实践中趋利避害的功利性原则紧密相连。各种神灵与张壁村地方性关联形成了一个以张壁为核心的多层次结构。张壁村的多元地方信仰不仅是历史“真实”的事实呈现,亦体现出张壁人集体记忆、地方叙事与实践理性的合谋。

从神灵与张壁的地方性关系来说,由内而外大致可以划分为四个圈层:

第一圈层,与张壁本地历史直接相关。包括金家姑嫂(姑嫂殿)、可罕(可罕庙)、秦王李世民(秦王塔)、眼光娘娘(眼光殿)、痘母娘娘(痘母宫)、疔舂神(疔舂庙)、山神(山神庙)等;

这些祭祀对象,或直接是本地人,如金家姑嫂为张壁村四大姓之金家人。关于姑嫂殿的来历,村民张勳举回忆如下:

本地姓靳的一个媳妇。她喜欢念经拜佛。有一天在家里做家务活,用算子算豆。小姑就问嫂嫂,一天(到晚)在念什么经。嫂嫂就说“算豆吃豆”。小姑听了也每天在那念“算豆吃豆”。念来念去,(姑嫂两人)很诚心,慢慢就有了灵感了。到了(两人)预知时至的时候,小姑和嫂嫂就都走到兴龙寺的庙里,坐化得道了。小姑居上位,嫂嫂居下位。后来的人就修了姑嫂殿。就这么个事情。

或与本地特定历史相关,如可罕,有刘武周、斛律氏等多种说法,均被认为与张壁古堡的修建直接

相关;再如秦王,传说秦王李世民曾征战至此地;此外,眼光娘娘、痘母娘娘与疔舂神的崇拜,很可能反映了本地曾在历史上发生过特定流行性疾病或灾害,为其社会性应对的反应和历史记忆留存。

第二圈层,与山西历史相关。如吕洞宾(吕祖阁),传说为山西芮城人,关羽(关帝庙)是山西解县人,空王佛(空王行祠),俗名田志超,虽为陕西凤翔人,但在绵山成佛。

第三圈层,与处黄土高原村落的人文地理环境相关。如二郎神(二郎庙)、龙神(龙神庙)、龙王(龙王庙)的崇拜,与黄土聚落人们生产生活对于水的功利性需求有着紧密联系。

第四圈层,一般性神祇。如千手观音(观音堂)、地藏王(地藏殿)、真武大帝(真武庙)等表中其他神祇,为中国各地民间信仰中普遍出现的神祇,多来源于佛教、道教等影响较大的制度化宗教。

张壁村是黄土高原典型的多族群迁徙、交融过程所造就的移民村落。上述地方信仰的形成受到多重社会历史因素的影响,一方面反映出村落形成过程中,张壁人对地方历史的记忆、表述和参与地方历史过程的实践与再造作用;另一方面也反映出张壁作为地方,在更大范围内与黄土区域文化不断地发生着互动与整合。

从某种意义上讲,山西黄土高原区域和福建沿海区域有着内在的相似性,都是历史上中原地区汉文化与边缘地区非汉文化发生对抗与交互,最终形成多族群迁徙、融合的移民社会。不同的是,福建的村落以特定“村庙”中具有鲜明地方色彩,与当地村民有渊源关系的“社区神”为祭祀对象,以“村庙”为地缘性社群认同标定了核心并划出了边界。而考察组所见以张壁、宋壁为代表的黄土高原村落,村中庙宇皆多,本地关联神灵也在其间,却并未对某间庙宇特别强调,从而未在众多庙宇中凸显某特定“村庙”的核心地位。或许,对于高墙坚壁的黄土聚落而言,无须借助其他符号,堡、屯、壁、寨本身的存在就已是“边界”最为强烈的提示,反而是以多元信仰的并置与杂糅,体现了黄土文明内在的互动、包容能力。

二、地方信仰的实践理性： 以可罕庙为例

(一)张壁有座可罕庙：黄土文明区域的可罕祭祀现象

在《张壁古堡的历史考察》一书中,李书吉将可罕庙视为鉴定张壁古堡始建时代的一个重要突破口。据其课题组考察发现,至清代,全国在秦、晋二省保存可罕庙六处,山西有五处,分别位于晋中的介

休、灵石、孝义和吕梁市的中阳县。同时,该课题组实地考察得知,高台上建庙,庙院为四合院,个别庙院有钟鼓楼和中越楼,是可罕庙的基本格局特征。其中灵石乔家山可罕庙匾额为“可汗商山”,灵石县英武乡平泉村可罕庙称“龙天可汗庙”,吕梁中阳县可罕庙称“尅罕龙王庙”等。雍正《孝义县志》记载,县西南马邑村有“可汗龙王庙”。^{[2](P91~97)}

李书吉的研究结论称:在吕梁、太岳两山之间分布的可汗庙,都处于北魏以来防止胡族入侵的重要防区内。这些可汗庙的所在之地,应当是东魏北齐的主要驻军之地。而其核心的指挥部,应当就在南朔州所在地的张壁。其统领者应为东魏北齐政权中家族最为显赫的斛律氏。^{[2](P98)}

至于张壁可罕祠内供奉“可罕”为谁,目前有以下几种主流意见。

其一,村民口传记忆中,可汗为刘武周。在访谈中,我们接触到的访谈对象皆称张壁村人耳口相传可罕为刘武周。据村民郑广根回忆 1996 年重塑可汗庙神像之前,正殿中有两尊塑像。他还记得小时候所见中间的一尊塑像为坐姿,由于坍塌残缺已无法辨认其面貌,而左边一尊则双手拄握钢鞭侍立于旁。村中老者曾告诉他说那就是年画中手持钢鞭的门神尉迟恭。史书上说,在投靠李世民初,尉迟恭曾效忠叛刘武周。郑广根因而认为,可汗庙中既然是尉迟恭侍立在侧,那居中坍塌的塑像便是刘武周。今“可罕王祠”介绍称,“可罕王原系何人颇有争议,古堡民间传说是刘武周。刘武周系河北河间人,后移居山西马邑。隋大业十三年(公元 617 年)自立为王,国号为天兴。曾依附突厥,被封为‘定杨可汗’,后为李世民所败”。即取此说。其二,介休当地学者侯清柏等认为供奉对象为高欢及其“朔州军人”。^[5]其三,亦有推测为初唐时期的突厥人突利可汗什钵苾。^[6]

这些可汗庙为古代民族融合的文化遗存,创建时代为唐代,至宋金元逐渐破败,逐步退出民众视野。同时由此推论,张壁泥包铁像内部的铁质塑像应同可罕庙的塑像一致,外包泥像则为另一人。他从斛律光因谣言受北齐皇帝高纬猜忌而死的这段历史出发,联系北方游牧民族有铸金人的传统,认为其内包铁像为斛律金或斛律光,外塑泥像为高欢。^{[2](P98~102,192)}

(二)可罕祭祀的转换:策略与限度

黄土高原西部边缘,甘肃省甘南藏族自治州临潭县一带,为古洮州所在,地处黄土高原与青藏高原过渡地带,历史上是牧耕对峙、华夷交融的锋线前沿,如今则是汉藏回多民族杂居的地区。当地民间至今仍然保留了对家神“鞑子”的信仰习俗。当地人

口述资料如下:

我们这儿家神多得很,冶力关这块儿的家神主要是元朝的,有鞑子大郎、鞑子二郎、鞑子三郎、鞑子四郎、鞑子五郎。元朝鞑子番性大得很,他们统治人统治得厉害。^{[7](P153)}

“汉”与“非汉”族群,或言之“我群”与“他群”的互动与流转,是黄土文明永恒的主题之一。从地处黄土高原东南部的千年古村落张壁到高原西北边缘的古洮州,“番性大得很”的鞑则(鞑子)、可汗(前述山西各地可汗庙也俗称鞑则庙)由非汉的“他群”转化为“我群”乃至“多族群”的祭祀对象,这一现象在黄土文明区域普遍存在。在具体的社会历史情境中,探讨这种转换得以发生的实践逻辑,则是将问题引向深入的重要切入点之一。

由于文献资料的缺失,包括张壁在内的可罕祭祀的起源已经难以考证。但通过多处遗存碑文的文本分析可见,在可罕祭祀的转换过程中,至少以下几种认知逻辑与情境化策略在当地人的信仰实践中发挥了相应的作用。

其一,“殊不可考”:通过悬置、虚化可罕祭祀的起源始末问题,以淡化认同区隔障碍。

如介休张壁《重修可汗庙碑记》:“此村自有可汗庙,创自何代殊不可考。”吕梁乔家山“可汗商山”元代《重修可汗庙碑记》:“但曰可汗而不能言其始末,虽恭之远祖落成、高曾和、信重建,而亦不名其所以始建之由。”

山西境内现存四座可汗庙都有修寺或补建碑刻,但碑文中都没有记载供奉对象是谁,祠庙建于何时,只说初建时代久远。但碑文中也明确写到所奉之人是“夷狄之君长”,与“北方之事”相关。如乔家山碑云:“且言民有忤北方之事者则必震怒,怒之所形则不福其人,若然则信有之乎果。”一方面,遗忘的原因在于事实上最初可罕所属的原祭祀人群迁离此地,频繁的族群变迁湮没了此段记忆;另一方面,“遗忘”却不失为一种富于变通性的实践策略,悬置疑问,以使后人不去追问可罕究竟是谁,不与具体的历史人物、历史事件相联系而产生出可不可祭,愿不愿祭等等疑问。

其二,“莫敢废也”:进一步,依据循例崇古的原则,将可罕祭祀予以制度化。

如介休张壁《重修可汗庙碑记》:“可罕,夷狄之君长也,生为夷狄君,歿为夷狄神,夷狄之人宜岁时荐俎焉。以我中国人祀之,礼出不经。然有其举之莫敢废也。”吕梁乔家山“可汗商山”元代《重修可汗庙碑记》:“岁时,相帅恳祷,神既下惠,礼不可旷”。灵石平泉“龙天可汗庙”乾隆《重修龙天可汗庙碑记》:“此庙增修于康熙五十年间,至今已有成规”,等

等。

其三，“一方之保障”：将可罕祭祀关联民生，转化为保障一方的“佑民”之神，使其融入地方化历史脉络之中。

一方面，将可罕祭祀进行功能再造，使其与某些具有特定功效的神灵信仰相结合，从而贴近人们的生产生活实践，满足人们的功利性信仰需求，与地方与当地民众发生现实关联。如灵石县英武乡平泉村“龙天可汗庙”、吕梁中阳县上顶山“尅罕龙王庙”，以及雍正年间《孝义县志》卷七之《祠祀》中提到的“县西南邑马村”的“可汗龙王庙”都将可罕名与“龙”“龙王”相结合。吕梁上顶山尅罕龙王庙康熙年间《重修上殿山龙王庙碑记》详细阐明：

尅罕龙王翻手云覆手雨，赫赫悬灵，其不是万载之德矣。众民之□□其不扬。能兴云致雨者则祀之，其德泽及民，佩服思报也。延及于今，春祈秋报之祀典诸民，有功德于民者莫不振举而崇祀之，曰“纪工，宗于功作原祀”，正此意也。

李书吉认为，上述三座可罕庙在明代逐渐与主为祈雨的龙王庙在信仰功能上发生融合。而唯独张壁可罕庙仍然传承了原名，追溯由来，大概与张壁地处绵山山麓，有着独特的“五日一雨，十日一风，旱魃不为灾，蝗虫不入境”的地理环境小气候有关。^{[2](P171)}

另一方面，通过多次庙宇重修、重建的过程，不断对可罕庙与地方的关联进行表述与再表述，使可汗庙存在的历史事实与当地民众的历史记忆在地方叙事中传承至今，成为镶嵌在地方时空脉络中不可分割的一部分。如介休张壁可罕庙《重修可汗庙碑记》：“可汗庙，一方之保障也，庙宇如是，于心安乎？”灵石乔家山“可汗商山”元代《重修可汗庙碑记》：“庙宇自金泰和元已成，迨大德地道失宁，栋宇瓦砾殆不能基，后虽粗完，民情未愜。”吕梁上顶山尅罕龙王庙康熙年间《重修上殿山龙王庙碑记》：“大庙以安神，神以佑民。上殿山，诸山之首也……人心蒸动，钦崇奉祀，不可胜纪，此因孝邑县西乡刘王里八甲开府等村有古籍四界相连。上殿山尅罕龙王神庙，相传至宋代，有敕封为伏煞侯之典，又越数百年至今。”

总而言之，经过功能化、地方化、制度化的再造与转写，可罕庙修建、重建、遗存至今的历史事实和集体记忆在当地人的信仰结构中保留下来，得以成为今天黄土高原民间信仰现实图景的一部分。

然而，问题并不止于此。以张壁村来说，在张壁人的现实生活中，在地方信仰实践具体展开的过程之中，这位“殊不可考”的可罕到底占据着一个怎样的位置呢？张壁人在心中又是怎样看待这位神秘可罕的呢？下文将进一步探讨张壁人可罕信仰背后所隐含的认同问题。

三、张壁地方信仰与族群认同

有学者认为，民间信仰的主要目的不是为了寻求精神或灵魂的解脱，也不是为了解决人生的终极关怀问题，而是出于实用功利性的现实利益诉求，希望通过祈求神灵的保佑来达到祈福禳灾的目的。简而言之，“有灵必求”“有应必酬”是民间信仰的普遍心态。^{[8](P5~15)}“有求必应”则是人们在信仰实践中对神灵灵验力的最高表彰。神灵的法力大小往往影响到其香火是否旺盛。

那么，可罕庙的香火如何？

(一) 灵验与香火：信仰实践的评价维度

访谈记录一^①

问：您觉得堡里这么多庙子，哪个香火最旺？

答：关帝庙。

问：可汗庙(的香火)呢？

答：差远了。

问：他跟痘母娘娘比呢？

答：比不上。

问：还比不上痘母娘娘啊？那可汗庙有人去看吗？

答：有。(但是)现在的人懂的有几个呀。

问：历年以来，在您的记忆当中，可汗庙的香火都不如其他的(庙)？

答：不如。

问：远不如吗？

答：对。

……

问：我们拿关帝庙的香火和可汗庙的香火比，您觉得差异有多大？

答：他(可汗庙)能占关帝庙(香火)的四成。

……

问：那可汗庙的香火和空王祠的比呢？

答：比不上，空王佛的香火大得多了。

问：可汗庙的香火是不是所有庙里面香火最少的？

答：就是最少的。

象限研究法和量化分析法是一种人类学研究中很常见的方法，比较有代表性的比如玛格丽特所提出的“格栅”(group and grid analysis)分析法。著名人类学李亦园先生和乔健先生曾分别使用象限和量化指标分析法来对台湾的民间宗教活动和中国和印度民间信仰的神灵系统进行过精彩的分析。^{[9](P254~259)}

^① 本访谈记录一、二均出自李菲、唐蒋云露于2014年4月4日访谈张壁村村民贾鸿善老人(男,78岁)内容摘录。

本研究借鉴乔健先生的分析方法,根据三个主要的维度:“灵验度”(Responsible)、“威力度”(Powerful)与“亲近度”(Approachable),来检验张壁村众多神灵所具有的特性。^{[10](P121~148)}

在上述访谈中,张壁村民记忆中香火比较旺盛的,是那些“威力度”与“灵验度”(Responsible)较高的神灵。比如被认为是香火最旺的关帝庙,张壁当地流传着这样一个故事:

余闻香老向余尝言曰,我等遭明末之时,贼寇生发,寝不安席,附近乡邻俱受侵袭。遇有贼寇来攻,吾堡壮者奋力抵敌,贼不能入。贼曰:“汝村中赤面大汉乘赤马者是何处之兵?”我等曰:“请来神兵剿灭汝寇也。”……贼自相语曰:“神兵相助,村中必有善人。”遂欲退去。……村众曰:“吾乡仰赖关圣帝军保护平安,理宜建庙祀之。”^{[3](P154~155)}

关公显圣,抵御贼寇保张壁平安;空王显圣,为当地带来旱季稀缺的降雨;吕祖显圣,则为乡民祛疾去病指点迷津。这些神灵有着较高的威力度和灵验度,且多能满足与人们生产生活相关的特定的功利性需求,故而多受顶礼,香火自然旺盛。与这些神灵相比,痘母娘娘、金家姑嫂等,相对法力较低,香火不如前者旺盛。而可罕庙的香火,不仅远不如关帝庙这样的庙宇,按贾大叔的说法,仅及关帝庙的四成;而连痘母娘娘等尚且不如。

除了威力度与灵验度之外,第三个衡量维度是“亲近度”,主要指神灵与张壁人和张壁村关联的远近程度。在前文叙及张壁村神灵与地方的圈层关系时,曾将可罕与金家姑嫂(姑嫂殿)、秦王李世民(秦王塔)、(眼光娘娘)眼光殿、痘母娘娘(痘母宫)、虻蚋神(虻蚋庙)、山神(山神庙)同归于与张壁地方关联最为紧密的第一圈层。这一类祭祀对象,亲近度高,威力度低,灵验度有所差异,香火旺盛程度有所不同,但都不及前述关帝庙、空王佛等。具体来看,与这些祭祀对象的不同属性也有相当程度的关系。

眼光娘娘、痘母娘娘、虻蚋神,这些小神与张壁地方历史上发生的特定灾害有关,有较强的针对性祭祀目的;张壁地处绵山北麓,山神扮演了地方保护神的角色,因而都顺理成章地享用乡民供祭的香火。秦王塔早已淹没村外,金家姑嫂殿如今也已不复存在,可罕庙尚存于南堡城墙之上,但香火却是最少的。至此,当地人对可罕、金家姑嫂和秦王李世民的认知成为一个值得注意的问题。从亲近度来看,他们要么就是张壁本地人,如金家姑嫂(相传当年殿中供奉的姑嫂像均为肉身像),要么都与张壁地方历史有过紧密的交集,如可罕和秦王;而从身份属性来看,他们都曾是真实存在过的历史人物,并且在本质上尚未完成从人到神的神祇身份属性的最终转

换。

张壁可罕庙《重修可汗庙碑记》云:“可罕,夷狄之君长也,生为夷狄君,歿为夷狄神。”在夷狄人群的信仰结构中,可罕在身故之后由“夷狄君”转化为“夷狄神”,发生了“人格”——“神格”的上升。但当张壁地方族群关系改变后,在张壁村非“夷狄”的四姓村、杂姓村背景下,“夷狄神”在新的信仰结构、新的社群关系中,难以继续保持其原有的“神格”,唯有成为一种介于人/神之间的祭祀对象。

(二)族群认同的多重阈限:内/外、人/神、我/他
可罕庙与曾经存在过的金家姑嫂殿和秦王塔一样,虽同张壁古堡中其他神灵一样享用着人间香火,但仔细辨别,却在某种意义上多了地方特定历史烙印的“志”的痕迹,而不全然是神灵的“拜”的意味。

“志”——纪念,与“拜”——祭祀,在民间信仰的功利性逻辑中,或许有时候界限并非如此清晰。对乡民来说,一言以蔽之,都是“敬神”。^{[11](P64~69)}但与此同时,可罕在张壁人心目中是“我”还是“他”的边界则是相对清晰的。在考察访谈过程中,几乎所有访谈对象都明确指出可罕不是“我们”,是外族“鞑则”。而对于如何能容下一个“鞑则”在张壁村存在,当地人也有自己的一番说法:

访谈记录二

答:在我们山西省(有一种说法),“八月十五杀鞑则”,可汗就是鞑则。

问:“八月十五杀鞑则”指的不是(杀)刘武周吧?

答:就是刘武周。

问:谁要来杀他呢?

答:听说那是天意,老百姓买的月饼里面有个字条:八月十五晚上杀鞑则。张壁的可汗庙就是那个鞑则的庙。

问:谁要杀他呀?

答:老百姓要杀。

问:既然要杀他为什么要给他立个庙呢?

答:对,这就矛盾啊。

问:您觉得是为什么(要给他立个庙)?

答:古时候说那个鞑则为张壁办了好事。别的鞑则害老百姓,就他不害。

问:那“八月十五杀鞑则”就不杀刘武周?

答:没有杀他。

“鞑则”,在张壁方言中即“鞑子”,在华北地区历史上长时期用做汉族群对西北“非汉”族群的泛称。“八月十五杀鞑则”是中国广为流传的一则民俗谚语。在许多地方,是指发生在元末,刘伯温借中秋节吃月饼的习俗领导汉族民众起义杀鞑子,反抗外族侵略的故事。在上述访谈中,张壁人将古堡中可罕庙的来历与“八月十五杀鞑则”的民间叙事原型相结

合,来为当地为何保存下这座可罕庙的提供解释的理由。

与前文中对黄土高原地区可罕祭祀的转换策略之讨论相联系,可以看到张壁人对可罕庙所持有的一种复杂的认知态度,要而言之,可归纳为四个字——“存而不论”。“存而不论”揭示出可罕祭祀现象在张壁得以延续的认知逻辑。一方面,人们对可罕来历“殊不可考”的默认与祭祀传统的“莫敢废”,是可罕庙得以遗存至今的原因;另一方面,可罕庙遗存这一事实反过来又成为当地人解释此现象的前提——可罕为当地办过好事。民间集体记忆和口头表述的实用主义逻辑依照朴素的“好”与“坏”的伦理标准,将鞑则区分为为百姓“办好事”的鞑则和“害百姓”的鞑则。不管“我群”还是“异族”,唯有符合老百姓利益的鞑则,方能进入到张壁的庙宇之中。当然,张壁人也清楚,即便是好的“鞑则”,仍然还是“鞑则”是“非我”族类。

在可罕庙正南方的堡墙下方,有三孔窑洞。20世纪80年代当地人在保护清理窑壁的过程中,在原千手观音像背后的墙体内,发现了一尊封存其中的泥包铁像。此像为坐像,高1米左右,头戴鲜卑帽,胸襟开敞,从外形上看,其身份应为北方非汉民族。据村民郑广根介绍,这座泥包铁像恰好位于可罕庙正殿可罕像往南延伸的中轴线上,他推测说,如此重要的位置,如此费心掩藏,很可能所塑的就是可罕庙中那位可罕的原型。而这座异族可罕的坐像,也正因为深藏在最早修筑起来的古堡南部建筑体内,才得以保存下来。这种说法似乎有一定道理。

本文当然无力解答这个谜题,不过,倘若真是如此的话,深藏在堡墙内“可罕像”倒是一个相当贴切的隐喻,为理解张壁人的可罕信仰提供了一个可能的出口。堡墙本身是张壁空间建构的边界所在,南堡墙上的可罕庙和墙体内的泥包铁像正好位于这个边界之上,隐喻了“可罕”在张壁人认知心理上的多重阈限属性——社区内外、我他之间、人神交际的界限。

可罕庙既已存在,不妨存而不论。不过,可罕始终仍是“鞑则”,接受其存在的事实,却不代表张壁人必须要将他吸纳为“我们”的一部分。同样,未经神灵功能改造的张壁可罕庙,没有延伸出与龙王相结合呼风唤雨的功效,也未显现出其他方面特定的功效,张壁人拜可罕,只为求一个笼统的“保佑”。可罕享用着香火,却仍然与关帝、真武、吕祖有着相当大的差异,未能彻底完成由“人格”到“神格”的最终转

换。

总起来讲,黄土文明多族群、多信仰、多历史的交融过程,并非只有“融而合之”“接而纳之”的唯一一种理想化模式与结果,在实践策略上,可有“存而不论”“接而未纳”的多种方式;从构建模式上,可有“融而未合”“和而不同”的多种图景。这本身即是中华民族多元一体格局内在复杂性的深刻表达。张壁可罕庙的案例,不仅在文化事实层面上揭示了黄土文明历史上多族群互动的历史脉络和当下面貌,也在文化认同层面上揭示了黄土高原人群认知、记忆、表述和再造多民族历史的主体能动性。☐

参考文献

- [1]甘满堂. 村庙与社区公共生活[M]. 北京:社会科学文献出版社, 2007.
- [2]李书吉. 张壁古堡的历史考察[M]. 太原:山西出版传媒集团·三晋出版社,2002.
- [3]陈志华. 张壁村[M]. 石家庄:河北教育出版社,2002.
- [4]乌丙安. 中国民间信仰[M]. 上海:上海人民出版社,1996.
- [5]侯清柏,宋建军. 考朔州军人踪迹解张壁古堡诸密[N]. 山西日报,2007-07-17(C1).
- [6]靳生禾,谢鸿禧. 山西介休张壁古堡巡礼[N]. 太原晚报,2011-12-12(14).
- [7]王淑英,郝苏民. 洮州龙神信仰现状的考察报告——以常遇春(常爷)崇拜为中心[J]. 西北民族研究, 2009,(4).
- [8]林国平. 关于中国民间信仰研究的几个问题[J]. 民俗研究, 2007,(1).
- [9]黄克武. 李亦园先生访问纪录[M]. 台北:“中央研究院”近代史研究所,2005.
- [10]Chien Chiao and Triloki N. Pandey, John M. Roberts., Meaningful Gods Sets from a Chinese Personal Pantheon and a Hindu Personal Pantheon[J]. Ethnology,1975,(14).
- [11]钟伯清. 多元与和谐:中国民间信仰的基本形态——一个村落民间信仰的实证调查[J]. 福州大学学报(哲学社会科学版), 2007,(5).

收稿日期 2014-12-10

[责任编辑 秦红增]

[责任校对 蓝肖杏]

[作者简介] 李菲(1975~),女,四川成都人,教育部人文社科重点基地四川大学中国俗文化研究所研究人员,四川大学文学与新闻学院副教授,文学人类学博士。四川成都,邮编:610064。