

黄土社会的多元互动与区域整合^{*}

——介休张壁村的祭星仪式考察

●李 菲 唐蒋云露

摘 要 祭星仪式是晋东南区域社会交互关系的集中性、仪式化表达,它通过周边村落的轮流互转实现中心流转,将整体信仰框架中的众多神灵置于祭星的“共形”模式中进行统和。在张壁村的信仰格局中,祭星仪式将家户-村落-区域整合为一体,实现了神祇系统、人神关系和区域关联的整合。并通过类似区域祭祀圈结构的形成,对黄土高原因海拔落差、距离远近和堡垒型封闭聚落而产生间隔的区域实现集中整合,同时也是附近区域姻亲、商贸、联盟关系的枢纽和强化。

关键词 祭星仪式 张壁村 黄土文明 区域整合

文章编号 1003-2568(2015)03-0113-07

中图分类号 K901 C958

文献标识码 A

作 者 李菲,博士,教育部重点研究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。

邮编 610064

唐蒋云露,四川大学文学与新闻学院硕士研究生。 邮编 610064

DOI:10.16564/j.cnki.1003-2568.2015.03.018

张壁村,又名张壁古堡,位于山西省介休市东南10公里的龙凤镇,坐落于太行山支脉绵山北麓的黄土台地上。由于其在仅12万平方米的区域内保存了完整精美的古村形态、庙宇建筑、居民院落和明堡暗道,因而被誉为称奇于世的“袖珍小城”,为“世界建筑史上罕见”。张壁因“堡”而闻名,学界对其考察因此也偏向于注重其建筑、空间与独特历史的维度。如近年来有学者将张壁古堡作为中国华北乡土建筑的典例,对其空间布局、建筑形制、建筑功能与历史等进行了详细的考察、记录与绘制,并初步探讨了张壁乡土建筑与乡土文化的关联。也有学者结合文献、方志、碑刻等资料对张壁古堡的建造年代、建造者及其与华北区域历史的渊源、地位等进行了深入的考据与推论,勾勒出了中古至隋唐时期张壁地方历史的基本面貌。

需要指出的是,指涉特定建筑形态空间的“张壁古堡”,毫无疑问也是一个“村”。这是说“张壁”不仅是一个物理实体空间,也是承载着特定人文历史空间的“地方”,是“张壁人”在晋中黄土社会的历史时

空中次第展开的一个“关系性”、“情境性”的动态过程。因而,考察作为“村”的张壁,强调的是人的维度,力图拨开古堡建筑奇迹的光环和古堡修筑起源的谜团,使作为地方生活史主体的黄土高原多元人群得以走向前台。因此,本文以张壁村“祭星”仪式为切入点,在“家户—村落—地方”的多层次结构中考察张壁村人围绕“祭星”仪式展开的历史记忆、集体表述与地方日常实践,力图勾勒出这个正在消失的民俗事象的基本面貌、历史变迁过程及其区域结构功能。

一、消失中的仪式 张壁村祭星

在张壁古堡的对外宣传中,其独特的星宿文化无疑是一个亮点。如今在村南门关帝庙的侧院甚至有一个专门的“张壁古堡星宿文化展”,将堡内布局中的十六个空间点与天上十六星宿进行了对应解读。但真正引起笔者关注的,则是位于西墙和南墙上的一则关于祭星的说明:

祭星习俗:每年农历正月28日是古堡祭星日,古堡人叫过小年。这天,村民要齐聚在一起祭拜南斗六

^{*}人类学高级论坛学术委员会-介休市政府战略合作项目“从文化自觉到自觉发展 黄土文明与介休道路”(2012-2015年)阶段性成果

①2005年中央电视台《魅力中国·魅力名镇》展示活动“山西·张壁”颁奖辞,参见网址 http://blog.sina.com.cn/s/blog_4988acbf010006gy.html。

②参见陈志华《张壁村》,河北教育出版社,2002年。

③参见李书吉《张壁古堡的历史考察》,山西出版传媒集团·三晋出版社,2013年。

④阿君·阿巴杜莱(Arjun Appadurai)的观点。参见[美]安德鲁·斯特拉森、帕梅拉·斯图瓦德著《人类学的四个讲座——谣言·想像·身体·历史》,梁永佳、阿嘎佐诗译,中国人民大学出版社,2005年,第126页。



星君、北斗七星君、九曜星君、二十八宿神及四方天神,请亲戚朋友相聚,看秧歌,看街头巷尾的红火表演。祭星时大摆香案,执事持“周疙栏”开道,后面跟随打星旗、捧香火、端馍馍的人流,前往各巷祭星,并祭祀与星宿对应建造的堡墙、堡门、水井、狼图腾等,凡跟星相关联的建筑都会摆上供品祭祀,每个地方按照对应星宿的形状摆放星灯,祭拜后回到可罕庙,全体村民一起分享供品,祭祀结束。

由于年代久远,村中大部分年轻人对祭星已毫无概念,唯有久居村中的古稀老人对这一传统习俗还保有些许印象与记忆。

祭星活动概貌揭示了这一仪式过程的独特属性。将之与同一区域的介休洪山村源神庙会相比,可以发现二者之间存有明显差异:一方面,洪山源神庙会专祀源神,是为源神圣诞而举行的庆贺祭拜,张壁祭星多神并祀,庙宇众神于是得到全面朝拜。另一方面,源神庙会以洪山源神祠一地为中心,周边村庄向心凝聚,祭星则是黄土高原区域多村落互为中心,众村庄依次实现地位流转。据此推测,以张壁祭星为代表的祭星仪式是一个具有较强整合功能的民俗信仰实践,古已有之,并曾在张壁及黄土高原的区域文明中发挥过重要作用。而今天,这一仪式结构正在民众的生活实践中逐步消失,并在人们的记忆和口传中逐步模糊与淡化。因此将张壁祭星重置于地方时空、村落信仰结构和晋中黄土高原聚落关系的文化语境中,才能充分理解其仪式实践的深层次文化意涵与功能。

二、空间与时间 张壁村民间信仰的层级系统

(一)张壁村家户信仰格局

1.家户神祇的空间格局。山西各地历来都有“无庙不成村”的说法。各式大小庙宇彰显了地方民间信仰的兴盛,将村民趋利避害的切己心境予以承载,也通过信仰的渗透对社群历史和文化实践进行持续而深远的塑形。家户则是村落民间俗信网格谱系中的初始节点,是神灵信仰的基层寄居场所。张壁村中,几乎每家每户都存有不止神位龛阁。依据原大东巷居民口述,院落住宅中的神祇分布格局大致展呈如下:家院入口,门神分居正门两侧,进门后,迎门照壁上,或是门道侧墙中,通常为土地神龛,院内天井靠近堂屋左侧,是天地神位,以木头示之;“风水楼子”位于院墙顶上;财神和灶君居于堂屋中央,处于上位,祖先供台则置于堂屋西侧墙边,正屋墙上抑或其他地方,还挂有一红纸,上印三四个神像,统称“弹

公”,用以护佑孩童。除此之外,各家依据自身情况还供奉其他神明。农户之家,多供奉马王爷,没有神龛或是香案,只在西厢房明间左手檐柱上贴一红纸,上书“马王老爷之神位”便可以了。各式不同的神明显圣在张壁人意识中构筑了混元庞杂的神格谱系。通过在院落格局中占有一席之地,各类神祇宣告了自己在家户信仰中的出场与秩序。

2.家户神祇的时间格局。家院诸神除却在实体院落空间中占据席位,亦通过隐性的时间维度显示出各自神性格位的专属阈值。奉神祭拜的具体时段,是家户信仰在时间序列上的重要表征。就张壁全年来说,一方面,家户众神在重要的节气时令均得到全面拜祭。据说,“每逢旧历新年、端午、中秋、冬至四大节,家家要祭祀七位神,他们是土地、财神、灶王、马王、门神、观音和大仙。”节日当天,各家摆酒、蒸馍、置供桌,通常由一主事之人代表全家将家户各神一一祭拜。另一方面,不同神灵也有其特殊的拜祭时刻。据村中老人所言,张壁人在中秋有祭日、祭月之俗,中秋当天,各家主事在院子中央摆一供桌,上供月饼和馍馍,分别于正午和亥正时分朝着太阳或月亮的方向进行拜祭;腊八时节,各家熬煮腊八米粥,除供家人食用,亦要朝院落中央的大树上稍加涂抹,以献树神。此外,如遇家户神之诞辰,各家各户也会于是日加摆供品,礼祀相应神明。

通过空间安放,张壁村民将家户神灵置于自身的信仰依托之中,同时,也依凭敬神的具体时间节点,强化了神明家院的在场及其对本家本族的庇佑之功。时空的相续与平衡使得家户信仰体系得以完整呈现并稳定维继。

(二)村落信仰格局

1.村落神祇系统空间格局。在家户信仰层级之上,张壁的地方信仰还体现在更为宏观层面的村落信仰结构之中。张壁村宗教崇祀之风甚是浓重,从村中分布的各式庙宇便可窥其一斑。全村内外约略共有20余座神殿仙阁,分别丛集在南北二门内外,形成了南门庙宇群与北门庙宇群。两大庙宇群分立村之首尾,把守堡之关口,在空间布局上构筑了完整对应的香火分立,既对村内南北分区间的信仰力量进行平衡,又在一定程度上形塑了一道相对封闭的村级神灵护佑脉络,在维护张壁村内部信仰圈层稳定性的同时,也将堡内与堡外的神灵谱系进行适当延拓。而就村中大小神祇的属地空间而言,各式庙宇的形塑过程,也是各种地方性信仰势力统聚于张壁一

①④根据笔者2014年4月4日上午于张壁村与贾姓老者访谈内容整理辑录。

②③陈志华《张壁村》,河北教育出版社,2002年,第125-126页,第126页。



地的直接表征。张壁村中,既有在全国得到普泛性敬奉的观音信仰,又有生发于山西本土的关帝崇敬,还有终结于介休绵山的空王佛礼祀,不一而足。张壁村落信仰的空间格局凭借庙宇各自的选址分布得到铺陈,而庙宇所祀神祇的在地化呈现,亦是不同空间分区的地方信仰力量交汇于张壁的指征,显示出信仰历史建构的独特空间归属。

2.村落神祇系统时间格局。与家户信仰类似,张壁村落层级的祀神系统也暗含了较为明确的时间格局。各式神灵都有其普泛或特定的受供时间。信众通常于全年重大节气或神明圣诞之日对之加以隆重祭祀,抑或在遭遇困窘之境时虔心奉神、祈求庇佑,而在无痛无灾之时亦诚敬礼拜、定期祭供,想必也是部分村民信众的信仰原则。依照祭祀场所和祭祀时间的具

	祭祀对象	祭祀场所	祭祀时间 (农历)	祭祀内容
有特定祭祀 场所和时间	关帝	关帝庙	五月十三	关帝生日,村民在家中祭拜,也在关帝庙祭拜
	空王	空王行祠	三月十七	每年三月十七日空王圣诞,龙神聚会,四方各府州县人民朝礼圣境,报答佛恩。登涉中途,绵山之麓张壁村乃空王佛之要路,凡散人到此,无不止息。或遇天雨盛,不能朝礼,此村南面焚之
	可罕	可罕庙	七月初八	村民到可罕庙“献盘子”(又叫“供献食”),争先恐后在可罕庙正殿前月台上放一盘“炸货”,即油炸食品,同日演大戏。常年演一天,隔五年连演三天
	地藏	地藏宫	七月十五	地藏生日为七月十五,七月三十为其成道日。七月十三至十六日4天举行盂兰盆会
有特定祭祀 场所,无特定 祭祀时间	痘母娘娘	痘母宫	无定	通常于天花或麻疹流行期间,尤其是家中小孩患此病时进行祭拜
	靳氏姑嫂	姑嫂殿	无定	过去,一般供神之人都会前来祭拜,纪念靳家两大神人
	龙王	龙王庙(堡外)	无定	祈雨
无特定祭祀 场所和时间	眼光娘娘	无定(眼光殿 已不知所在)	无定	祈求保护眼睛

体情况,可将张壁神祇系统的时空格序大致分类如下:

由此,张壁村的家户信仰和村落信仰被合理有序地安放在各自所属的空间格局与时间序列之中,且与当地社会生产、民众生活的整体时空格序相互切合,通过村民信众的具体信仰实践实现了对天地、人神、人际之关系的规范与维系。而在这一信仰网格层级中,一年一度的祭星仪式就在类型和功能上显示出了相当的重要性。

(三)区域信仰格局

1.张壁周边区域信仰。介休境内存在诸多不同的信仰单元,洪山、绵山与张壁等地,共同编织了区域信仰的基本脉络。以洪山源神庙为核心的源神信仰是介休东南片区的重要信仰单元之一。每年农历三月初三源神诞辰,洪山村源神庙会都将吸引周边村镇向心汇聚,针对源神而生的庙会往来和日常供奉,是洪山一类的“泉域社会”进行村落集结、资源整合

的重要进路。张壁南缘的绵山,则因历史人物介子推和本地神明空王佛而成为介休民众又一处信仰焦点。介子推所代表的儒教信仰和空王佛等一众仙灵所涵括的泛神崇祀,将绵山的香客足迹绵延至今,亦形塑了绵山北麓张壁村的礼佛之俗与香火建筑。在周边区域信仰格局的影响和推行下,张壁信仰体系也实现了从家户、村落到区域的立体结构式呈现。

2.山西的祭星习俗。在张壁信仰的区域层级中,星辰祭祀占据重要地位。这并非是张壁独有的传统,而是华北地区普遍留存的民间信仰,山西各地均有祭星、顺星之俗。最具代表性的如创建年代最早可追溯至隋代的晋城市泽州县府城村的玉皇庙。其后院西殿中塑有元代的二十八星宿造像,从西往东依次为:角、亢、氐、房、心、尾、箕、斗、牛、女、虚、危、室、壁、奎、娄、胃、卯、毕、觜、参、井、鬼、柳、星、张、翼、轸,为中国保存至今将人物形象与动物形象相组合

①《创建空王行祠碑记》参见张壁古堡文化研究院整理《张壁古堡碑铭辑存》<http://www.zgzbgh.com/mlgh/Content/ContentList01-1342410423856ContentId%3D05d2cbe8-7fd5-4b23-89c8-30bfc886e6b0&comContentId%3D05d2cbe8-7fd5-4b23-89c8-30bfc886e6b0.html>。

②陈志华《张壁村》,河北教育出版社,2002年,第53、78页。

③张俊峰《超越村庄:“泉域社会”在中国研究中的意义》《学术研究》2013年第7期。



塑成二十八星宿像的孤例。玉皇庙二十八宿像中出现了很多男子左衽造像。由于汉服的基本特征为：交领、右衽、系带、平面剪裁，因而有违汉族传统服饰制度。玉皇庙改造于宋元之际。这显示出宋元时期北方几个非汉民族——契丹、女真、蒙古入侵中原，族群文化交融的历史证据。如《揽辔录》所说：“最甚者衣服这类，其制尽胡矣，自过淮以北皆然。”

由上可知，祭星普泛存在于整个晋地文明之中，又由于山西地理历史的特殊造化，此地的祭星又彰显出有异于他地的别样风情。一来，二十八宿像多为左衽服制，实则是处于黄土高原上的山西在多元族群交融汇聚方面的具体例证，在此基础上的祭星习制，不可避免地显示出胡汉兼具的独特表征。二来，张壁祭星不仅生长于华北族群互动变迁的文化背景之中，亦被镶嵌在一个区域性的祭星仪式结构之中。祭星时空格局的呈现，既是黄土文明多元交汇的历史轨迹，也是张壁本土习俗的创造性展演。

三、仪式变迁与地方性实践

（一）祭星溯源与张壁村祭星习俗

对于星辰的信奉和礼祀，古已有之。从古代自然崇拜所衍生的星宿崇拜，到上升为国家正统的天子祭礼，继而又与道教的顺星仪式产生粘连，祭星在中国传统语境中有着一套悠久深远的叙述脉络。

迫于生产能力的低下和理解图式的有限，原始初民认为身边一切瞬息变幻的自然景象均富神力，故而对它们加以虔诚膜拜，天上星辰也在其列，成为众神之一脉。中国在四千多年前就开始观察和记载星宿，并发展出一套星宿神话，以及对星宿膜拜的信仰。出土的殷商时代甲骨刻辞早就有了某些星宿名称和日食、月食记载。如甲骨文中的“火”、“昴”、“鸟”有被解释为恒星之名，《尚书·尧典》中也有“日中星鸟，以殷仲春”、“日永星火，以正仲夏”、“宵中星虚，以殷仲秋”、“日短星昴，以正仲冬”之说。其中的鸟、火、虚、昴四星，便是后来二十八宿的重要组成。1978年随县战国早期古墓发掘中，也可见完整的二十八宿名称。源于原始自然崇拜的星辰俗信，由此开启了祭星在中国民间信仰中的话语传统。

自先秦始，对星辰的祭祀已上升为国家礼祀的

重要内容。先秦时期的祭星有两种情况：一种是萦祭，一种是时祭。萦祭是禳灾之祭，祭祀的是具体的星辰，它在时间上不固定，出现灾害认为与某个星辰有关便随时祭祀。时祭则不同，它所祭祀的不是某一具体星辰，而是众星之主，在时间上也是固定的。《国语》、《周礼》、《礼记》等书都曾提及先秦祭祀星主的典礼，但具体细节甚为简略。《管子·轻重己》篇的记载相对较为详备：“以冬至至始，数九十二日谓之春至。天子东出其国九十二里而坛。朝诸侯、卿、大夫、列士，循于百姓，号曰祭星。”《轻重己》篇在谈到祭星后，又叙述百姓在十日之内应从事的活动，可见祭星之礼要持续多日。《史记·封禅书》中记载，西汉武帝时，谬忌又重提此礼：“古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢七日。为坛，开八通之鬼道。”《尚书·洪范》中又说“星有好风，星有好雨。”由此可见，祭星设坛献牺牲，以祈求风调雨顺，是源于中原地区的先秦古礼。后来楚国也吸收了这一礼仪，并在屈原《九歌·东皇太一》中得到了艺术的再现。总的来看，周代对星辰的祭祀，虽然还残留一些自然崇拜的遗迹，但主要已表现为对星辰社会神格属性的信仰。

此外，关于祭星，还有道家顺星一说。正月初八是道家的朝斗顺星日，是日要举行禳星拜斗的顺星法会。拜斗源自东汉，始创于天师张道陵。据《太上玄灵北斗本命延生真经》记载，太上老君以汉桓帝永寿元年（155）正月七日，化身下降至蜀都，授与天师北斗本命经诀。“顺星”一说则源自北宋。1190年庚戌，金章宗瑞圣皇太后病重不愈，祈祷于丁卯元辰神像前，病忽愈。乃命建丁卯圣殿于北京，中奉丁卯元辰像以纪神功，人称之为“顺星”，盖谓祷之可求流年顺利。每年正月初八日特定为“顺星节”，香火鼎盛，相沿至今已八百余年。在中国北方，正月初八顺星也已成为一个延续了道教传统并且普遍存在的民俗仪式。北京白云观位于西便门外左二里处，道观后进西北角建有一座星神殿，供奉天界二十八宿和七星神。而在正月初八这天，北京人祭拜星君的这一旧俗，则统称“顺星”，以祈福禳灾，一直到民国之后仍盛行不衰。

这套自古以来的星宿信仰，不仅表现为古代天子一年一度的祭礼活动，也显露在诸如道教一类的特定宗教仪轨中，同时还深深地融入到了民间岁时祭仪之中。

①转引自赵楠楠《晋城市府城玉皇庙二十八星宿造像之氏土貉造型艺术》《晋城职业技术学院学报》2012年第4期。

②张闻玉《古代天文历法讲座》广西师范大学出版社2008年，第1页。

③殷登国《正月初八顺星——顺星礼俗与古代中国人的星宿信仰》《紫禁城》2010年第2期。

④李炳海《祭星主祈风雨的生动画面——〈九歌·东皇太一〉新探》《求索》1988年第6期。

⑤张鹤泉《周代祭祀研究》，台北：文津出版社，1993年（民国八十二年），第33页。

⑥夏雷鸣《新疆民间宗教的活化石——奇台观音阁顺星朝斗法会解析》《新疆大学学报》2008年第6期。

⑦⑧殷登国《正月初八顺星——顺星礼俗与古代中国人的星宿信仰》《紫禁城》2010年第2期。“南宋设色星宿图卷”参见第116、119页。

星辰崇拜和祀星传统便通过以上几种模式实现了历史性的传承与流变。

相较而言,以张壁为代表的祭星实践可能是上述诸种祭星来源相互交叠的历史遗存与民俗积淀。仪式将多种文化内涵并置其中,不仅显示了它对于华夏正统星辰祭仪的承继,也表明了道教顺星仪轨在张壁礼俗中的渗透。与此同时,张壁祭星又由于掺入了黄土文明的地方信仰而显示出其独具的特色。例如,祭星的时间由道教顺星的正月初八变换为初五开始,这可能与当地姜太公妻子的传说有关。正月初五,张壁人习惯称为“破五”,是春节后的一个重要节日。传说姜太公封妻子为穷神,并令她“见破即归”,人们为了避穷神,于是把这天称为“破五”。

可见,张壁及其周边区域的祭星古俗,已经成为黄土高原之上多族群改写传统仪式的变体结构。华北地区古老的信仰实践和道教系统的仪式法规既融入其中,又被当地的民俗生活框架进行适应性改写。祭星传统的相沿以及祭星日期的移变,使这一汇集了多层次文化意涵的信仰仪式成为张壁地方性实践的独特表述,符合区域人群社会关系互动的切实需求。

(二)张壁村祭星的仪式结构

随着时代的变迁,张壁祭星成为了当地正在消逝的文化传统,而张壁村民中对这一古俗有所了解的更是屈指可数。笔者就祭星的具体内容对村中郑姓和张姓两位熟稔地方掌故的老人进行了访谈。两人都未亲历祭星,同为从长辈口中获知过去的景象,分别呈现了较具差异性的两类仪式版本。

1. 郑姓老人口述祭星仪式。郑姓老人依据自己从前听说的古事,描述张壁祭星全程约略如下:正月二十八日张壁祭星。早饭过后,祭神队伍手持仪仗、规模盛大,由本村村官带领,从村公所旧址兴龙寺出发,先绕至北门庙宇群,敬拜诸神。而后转战村南,礼祀南门庙宇诸神后抵达可罕庙。祭星队伍同样从兴龙寺始发,队伍不扛仪仗,远无祭神队伍隆重肃穆。在村中乡老带领下,队伍开始走街串巷,祭拜水井,先西后东,依次绕行,最后仍以村南可罕庙作为终点。待两队人马全员汇集,连同村外迎送红火之人,众人在此地吃酒、唱戏,好不热闹。(图1)

根据这一口述版本,张壁祭星由两大部分组叠而成:一类是祭神队伍,他们只进庙宇,不串街巷,先北后南,专事拜神上供;另一类则是祭星队伍,他们不进庙宇拜神,径直穿入街巷,以简单祭品,酬奉井神与天地神位。两队人马并无先后主次之分,当双方

汇聚终点可罕庙后,仪式便宣告结束,而外村人员只将红火送至,却并不加入各方队伍。

2. 张姓老人口述祭星仪式。他将仪式全程回忆如下:活动当天,祭神队伍由村中执事领头,扛带仪仗、手捧供品,从村南关帝庙出发,绕至堡外龙王庙,先行祭奉。待回村礼拜可罕后,直入西巷,开始在东西巷道间交错穿行,直至来到北门庙宇拜祭诸神,最后回归兴龙寺,并重复以上仪式路线。外村送红火之乡民,分别从南北堡门有序入村。待祭神队伍首次绕行

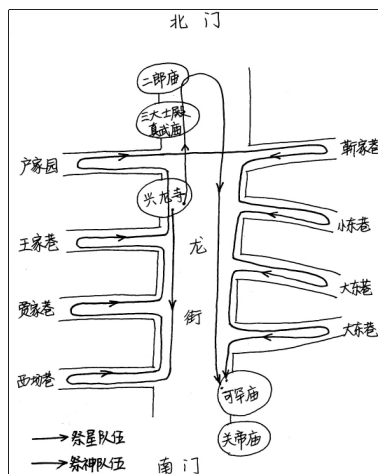


图1

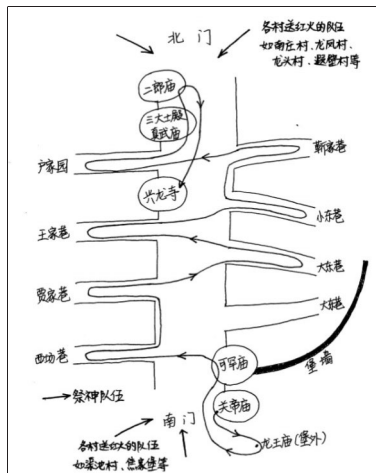


图2

完毕,众人跟随仪式队伍,于走街串巷间为各家各户带来热闹。整个队伍持续穿梭、有序行进,最后在晚间汇集于北门内龙街东侧的天地堂,设搭法座,开启登法台仪式。法师念经,奏放法乐,为乡民祈福约至子时,祭星仪式方才正式结束。(图2)

这一口述版本的描述揭示了张壁祭星的另一景象:其一,仪式队伍分为祭神与送红火两大群体,祭神队伍先行出发,既进庙,也串巷,且见神拜神,见井祭井,而外村送红火的队伍根据各村远近与各自作息先后相继来到张壁,入村后跟随祭神队伍走街串巷,不拜神灵,而是营造热闹气氛;其二,仪式队伍不仅要在堡内巷道来回穿行,亦要绕至堡外祭供外部神明;其三,活动从白天持续至晚上,最终整合在夜间天地堂的登坛祭星仪式,全天的活动统称“祭星”,而核心的“祭星”就是晚上在天地堂的登法台仪式。

关于张壁曾经的祭星传统,地方乡民呈现了同中有异的历史记忆。郑、张二人对于祭星活动的回忆

①根据笔者2014年4月3日下午于张壁村与郑姓老者访谈内容整理辑录。

②根据笔者2014年4月5日下午于张壁村贾家巷与张姓老者访谈内容整理辑录。



与表述,虽在细节上存有差异,但祭星的仪式结构却能得到较为明确的凸显。人神之间的结构平衡以及内外神灵间的合并礼祀是张壁祭星对传统仪式进行的本土化改写,而星与水的关联对应,也在张壁祭星中得以充分展露。如前所述,古代的祭星传统早已被赋予了祈佑风调雨顺的作用。早在《尚书·洪范》一书中便有“星有好风,星有好雨”一说。箕星、毕星在周代已被人们认为是“风师”、“雨师”。《诗·小雅·渐渐之石》有言:“月离于毕,俾滂沱矣。”可见,周人正是祈求这些星辰来满足他们风调雨顺的要求。

承袭了中原正统祭星仪轨的张壁祭星,对星与水的相互指涉自是不言自明。就张壁祭星的地方实践来看,仪式全程对于水井的重视,以及最终凝聚于晚间天地堂的盛大礼祀,亦将星与水的对应关涉其中。天地堂主祭天、地、水三神,原村中水井处均设有天地堂,神龛中通常供有天地神位,用以祭拜天、地、水三方圣灵。祭星队伍绕巷过程见井拜井,真正礼祀星辰之礼又汇呈于晚间天地堂,足可见祭星之礼与水的实质关联,亦可从中管窥黄土高原上的村落对于水的深切需求。古俗传统的祭星渊源,以及地方民俗的具体形塑,共同将张壁有关星与水的认知熔刻进生活实践之中,成为黄土文明关涉土地与水的地方性表达之一。

四、祭星 区域整合的仪式实践

对于尚能回忆起过往祭星盛况的村民而言,正月二十八的祭星日可谓是张壁全年最重要的日子。这一传袭了古老话语传统的民俗信仰模式,因其多元叠加的历史语境和地方社群的认知实践而被镶嵌在黄土高原的广大区域范围之内。在张壁的信仰层级网格之中,祭星仪式因其独特的时空阈限与类型归属,奠定了其深厚而广泛的区域整合功能,促成了以张壁为代表的黄土社会多人群、多文化、多历史交织对话的重要进程。

(一)整合神祇系统

祭星是对神灵系统的梳理与整合。张壁信仰的层级架构中,诸位神佛都有其相应的时空格序。各类神格相异的神灵通过占有具体的空间位置,享有特定的礼祀时辰,宣告了自身在张壁信仰网络中的在场与位序。这其中,有按层级属性划分的家户神、村落神与区域神,有按神力效能划分的灵验大神与无

名小神,还有按属地来源划分的本土神与外来神。神格谱系的庞杂混融既是多族群信仰形式统聚于张壁的呈现,又将一种对离散神格进行并置规整的渐进趋势融入其中。在祭星当天,祭神队伍全面迎拜各路神明。不论神格属性、位份高低、区域归属,各色大小神灵都将得到大众的虔心礼拜。祭星仪式通过祈福于众神,使得当地的神灵系谱达到了时空上的融汇,实现了村庄内部以及堡内、堡外之间信仰力量的联结。从时间、空间到属性、层级,张壁信仰的整体框架得以统和,神格位序的交互关涉也通过民众整体性的祝祷被予以重新表述。

(二)整合人神关系

祭星也是对人神关系的并置与回应。除却祭神群体的神圣拜祭,祭星的另一重要部分则为送红火、闹热闹之人群。在祭神队伍祭井敬神的同时,外村来客将各自红火表演捎送上门,内外乡民共同走街串巷、环绕整村,将村中每一成员融汇于喜庆当中。红火队伍的穿行往来,在张壁村内部实现了人际的交融整合,也将村内与村外的社群关系予以延展,同时,人群的内部流动也形成了与祀神行为的结构对应。迎送社火间,酬神与娱人交替并行,干调秧歌、民间小戏,是乡民献与众神之心意,也是大家自娱自乐的欢庆方式。祭星活动全程中,人与神之间的对应关联得到不断强调,神圣空间与世俗空间通过人群的往来实现了沟通与对话。从神到人,由圣至俗,民众将节庆的狂喜与素日的渴求一统于祭星活动之中。

(三)整合区域关联

祭星还是对张壁所在整个区域的全面协调与凝合。依据口碑资料,祭星是张壁一带的区域性祭祀礼俗,基于这一仪式实践,指涉时空范畴的地域性关联结构得以清晰浮现,一个以祭星为主线的“区域祭祀圈”得到全面形塑。

这里,可以借用“祭祀圈”的相关理论与祭星仪式进行进一步比较和阐发。“祭祀圈”是源于台湾田野实践而提出的乡土社会研究的重要范式,冈田谦是最早提出祭祀圈概念的学者,并将之界定为“共同奉祀一个主神的民众所居住之地域”。以林美容为代表的台湾学者相继对这一理论予以升华,认为祭祀圈是为了共神信仰而共同举行祭祀的居民所属的地域单位,并强调其独特性表现在祭祀多神、成员资格为义务性与强迫性、地方性、节日性诸层面。就本

①张鹤泉《周代祭祀研究》,台北:文津出版社,1993年(民国八十二年),第32页。

②周大鸣《祭祀圈理论与思考——关于中国乡村研究范式的讨论》,《青海民族研究》2013年第4期。

③林美容《由祭祀圈到信仰圈——台湾民间社会的地域构成与发展》,张炎宪编《第三届中国海洋发展史研讨会论文集》,台北:中央研究院三民主义研究所,1988年,第95-125页。

质属性而言,张壁祭星是一种区域民众共同参与的地方信仰实践。因此,对于张壁祭星传统的解读,“祭祀圈”理论具备一定的适应性,但同时,对于祭星结构的分析又不能完全套用该理论。以张壁为代表的区域性祭星实践,是传统习俗在黄土高原上的在地化调适,它不同于以祭祀同一神祇为核心的“共神”型区域信仰关联,而是在黄土社会多元信仰实践中,构筑出了一种以祭星仪式为结构核心的强调多神而“共形”的祭祀模式。张壁及其周边村落作为仪式成员,较为稳固地参与到以祭星为共同表现形式的信仰实践当中,共同划定了区域祭祀的模式与边界。祭星仪式的周期性举办和村落间流转,在村庄自身和村落联合体之间塑型出了区域信仰范畴的大小祭祀圈层,通过祭祀圈层在内部与外部的功能划归,完成了对黄土高原区域因素的多方凝合。

首先,祭星对这一区域祭祀圈中的各村落实现了时间上的整合。张姓老人曾给笔者提供了一份较为完整的参与祭星的村落名单,自“破五”开始,总共有20多个村庄将参与到这一区域性祭祀行为当中,每村各占一天,互不重合,依次流转。参与祭星的各个村庄有着各自专属的祭星时段,从正月初五到正月二十八日之间,祭星习俗的整体时间范畴通过仪式实践得到划定和强调,在这一时间节点内,祭祀圈中区域成员的社会时间脉络得到了统一书写,乡民的时间观被塑造成以祭星为中心的时间划分模式。祭星时段的整合使得其与日常生活的时间范畴作出圣俗之分。

其次,祭星也在空间上完成了对区域祭祀圈中诸社区的联结整合。介休干调秧歌《数村村》中,对口碑传说的周围参与祭星、送红火的21个村庄,除漏土村未提及,其他都有唱到:

……疙垛子熬则岭夹道沟,看见窗户进不了门。
熬则岭,吃水难,刮风下雨沟底担。站在山上往下看,
窑则头(崇贤村)就在眼跟前。窑则头有棵木瓜树,这
唻啖高,这唻啖泼(pō),没啦见过光听说。唐王庙,唐
木瓜,说起来就人人夸。往南看还有一座塔,河东儿
峪子打对门,道比(桃坪)就在半山上。黑鱼坪,没人
烟,北沟岭下来鬼门关。瓦吴(龙凤)村,出粉则,粉下
的鞋(hái)底底白又白。南北庄,紧相跟,张壁的地道
寻不见门。去遐壁,下道坡,东西宋壁一路行。闯过世
务开过眼,常到洪山担过碗。……龙头龙尾石河村,
打下的麦子围接围。……大小靳,打对面,独拦住在

半山山。走靳岭,到“报虎”(保和),最最(渠池)翻沟
焦家堡。……绵山十景真不错,下来跑到董家庄
(zhù)。^①

唱词所展现的村庄分布特征,与笔者实地考察过后的区域体验基本重叠。参与祭星祭祀圈的村庄成员,不仅有位于山头、岭上的高居村落,如东西宋壁、遐壁、桃坪,还有处于山谷河畔、地势地平聚居村庄,如峪子、河东、龙头村等。黄土高原的沟壑纵横使得其上村民采用因势而为的居处方式和交往策略,独特的地理构造为各村乡民的联系互动增添了不少阻隔。而正月的祭星通过仪式的举办和流转,将地处不同空间环境、相互落差高低不一的21个大小村庄都一一联结起来,使之形成一个稳固的空间区域团体。围绕着祭星这一传统仪式,参与祭星的各村成员在自身祭祀小圈层的基础上,又迎来了大范围的地域圈层,使得区域祭祀圈在其外部功能的推衍上产生了极大的空间覆盖与结构凝聚功能。

最后,祭星还促使区域祭祀圈中各个村落实现了地方历史上的关联整合。唱词中,不同的村子均以各自的特色存在,有着各自地方、人群和历史的演进脉络。这些村庄地处太原盆地边缘、绵山北麓,处于晋中黄土高原多元历史交汇的核心地带。地理位置的关键使得该区域中人群交汇与战争频发。各村的堡墙、寨子为本村提供了安防壁垒,也维护了本村生活历史的内在发展特质和独立延续路径。而在祭星这一祭祀圈的形成和延续下,各村堡寨内部封闭相异的空间围合特性与其外部区域社会层面交互开放的地域场景产生了结构性的对应,从而在闭合与开放、内部与外部之间达成了平衡。因此,区域祭星的习俗,将20多个村落各自的闭合发展融汇到了祭祀区域的开放范畴之中,使得黄土社会的地方历史实现了整体上的影响与勾连。

结 语

在张壁村的信仰格局中,除了村落神祇,还有更小层次上的家户信仰,以及更大范围内的区域信仰。一年一度的古老祭星,不仅在“共形”的仪式实践中将这三个层次整合在一起,也将家户-村落-区域整合为一体,通过类似区域祭祀圈结构的形成,对黄土高原因海拔落差、距离远近和堡垒型封闭聚落而产生间隔的区域实现集中整合,也是附近区域姻亲、商贸、联盟关系的枢纽和强化。

①文进《山西介休地方音乐集锦》,中国文联出版社,2009年,第50-51页。