

田野调查

灵验与认同

——对京西乡村天主教群体日常生活的考察

曹 荣*

(中国劳动关系学院)

乡土社会并非均质的、统一的(homogeneous),它包容了许多异质性的(heterogeneous)文化。嵌入到乡土社会的天主教,在与乡土社会长期的互动中,逐渐成为乡土社会生活的一部分,甚至成为一些村落或家族的传统。乡村天主教信徒也成为乡土社会中的一个特殊的“民”,他们互称为“教友”。探讨乡民何以接受外来宗教,一直以来都是海外汉学和中国基督教研究的一项重要内容。

在乡土社会中,神灵的灵验是吸引人们膜拜的重要动机。桑格瑞(Sangren)在对民间宗教研究中,以台湾民间信仰为个案分析了中国民间信仰体系中灵、灵验(efficacy)的核心地位。^①许多研究者也强调灵验是驱动人们信仰选择的重要因素。^②谢和耐甚至明确主张:“在平民中,支持一种宗教的最好的论据就是其神效。此外,如果这种宗教表现得有好处和容易实施,那么它就能赢得所有人的赞成。所以那些批评外来宗教的人考虑的也是其灵验的功效。”^③

在教友的日常生活中,流传着大量的“灵验”与“奇迹”的事例与传

* 作者简介:曹荣,民俗学博士,中国劳动关系学院讲师。(北京,100048)

① Sangren, P. S. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press, 1987.

② 相关研究和观点参见:[美]韦斯思帝.中国大众宗教[M].陈仲丹,译.南京:江苏人民出版社,2006;赵旭东.权力与公正:乡土社会的纠纷解决与权威多元[M].天津:天津古籍出版社,2003;岳永逸.灵验·磕头·传说:民众信仰的阴面与阳面[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2011.

③ [法]谢和耐.中国和基督教:中国和欧洲文化之比较[M].耿昇,译.上海:上海古籍出版社,1991:150.

说。“灵验”“奇迹”成为外来宗教切入乡土社会的重要方式，它在天主教信仰与乡土社会的传统、乡民的心理之间搭起了一座桥梁。灵验与奇迹的实际功效，契合了乡民的心理，也使得天主教在乡土社会中获得了一定的灵力资本，吸引了部分外教人士的皈依。本文通过对京西斋堂川地区一天主教村落——后桑村的考察，探究灵验之于乡村天主教信徒日常生活的意义，以及天主教嵌入乡土社会的文化逻辑。

一、后桑村：因“神效”而皈依的村落

桑村是位于京西门头沟区斋堂川地区的一个天主教信徒与非信徒杂居的村落。从姓氏、家族与村落的关系来看，桑村是一个杂姓聚居的双主姓村。根据2007年户口统计，桑村现有424户，776人，主要以张、杨两姓为主，占到本村人口的90%。“本地居”的姓氏还有高姓，共有5户人家。外来户有李姓1户、傅姓1户。村民普遍认为村落的主姓张姓、杨姓和高姓具有亲属关系，都是“一个根子来的”。

桑村村落略呈长方形，北高东低。从地形上看，桑村被天然地划分为南、北两个部分。北部的小盆地就成了一个较为封闭的小聚落。村里人将北部的聚落称为“后桑村”，将南边的聚落称为“前桑村”。两个聚落不仅在物理空间上呈现出二分的状况，其信仰空间也一分为二，界线分明。后村的居民都是世代的天主教信徒，有教堂和圣母山位于聚落的中央。前村的居民绝大部分都是非天主教信徒，自称是“大教的”。

后桑村是斋堂川地区天主教的中心，被称为圣村。每逢天主教的节日，周边村落的教友都会来到村中的教堂与圣母山礼拜。后桑村天主教传入的时间较早，在鸦片战前，就已有外国的神父在此传教。

虽然地方学者已经将天主教传入桑村的时间大致确定在元代，但这对于桑村的教友和大教来说却没有多少意义，人们也不大在意天主教传来的准确时间。前桑村“大教的”老人告诉我，“天主教是他们一辈辈传过来的，他爷爷的爷爷就信，他们自然就信了，好多代了。我父母、我爷爷都不信，我们也就不信。”教友们的说法也与此相似，但是追根究源，教友们都认为是一个外国神父传过来的。

听老一辈人讲，我们村的天主教是一个黄头发、高鼻梁的外国神父传过来的。那时候村里正发瘟疫，好多人上吐下泻，说死就死，还传染，而且人死得越来越多。人死得太多了，后来人死在大街上都没有人管了。再后来有一个黄头发、高鼻梁的外国神父从村子北边过来了，翻过北山大沟，

到了后桑村。一边走一边摇着木把的铃铛，说他能治这种病，满大街地喊他能治这种病。这时，村里得病的人家就找他看病。神父就给病人扎药针，还熬了一大锅汤药，让村里人都喝他熬好的药汤，结果还真把这个病治住了。我们的老祖宗就知道这是神在搭救我们，我们后村就都信主了。从那以后，神父就在这里开始他的福传工作。这些都是我听我姥爷讲的，我姥爷又是听他妈妈讲的，这事情教友们都知道，父母一代代说下来的。^①

教友广民^②对传教士治病的过程进行了合理化的解释，认为教友得到治愈的原因在于传教士带来的西方的汤药和针剂。但是更多的教友则直接地认为这是“神迹”，洋神父带来的药水其实就是圣水^③，“是天主的大能救了我们的老祖宗”。传教士帮村民们治疗疾病，村里人因病被治愈的奇迹而全家人信教，甚至全聚落信教，这样就形成了村落中家庭传教的特征。

正如《圣经》中的许多故事所说，耶稣基督在传教的过程中，就显示了许多“神迹”，在治愈疾病的同时，也获得了坚定的信徒。“神迹”在个别人身上的显现，又带动了周围人群的皈依，尤其是患者所在家庭、社群的皈依。对于传教士来说，治病的行为“应该是耶稣之爱的阐释与耶稣传达爱的方法的模仿者”，治病也就具有了一种神秘的象征性的魔力作用。传教士将医疗的结果直接归结于基督神秘的力量，对于病体的控制实际上也就变成了信仰传播的工具。^④

事实上，乡土社会中的民众对于类似的“神效”并不陌生。在斋堂川人的日常生活当中，存在着大量的驱鬼、避邪、招魂等以治愈肉体或精神疾病的仪式活动。乡村庙宇神灵灵验与否往往就在于神灵是否能够满足人们的功利性的需求。从这一点上可以说，“神效”的实质是宗教的功利性功能对人们需求的满足。在医疗条件较差的乡村，神灵能否显灵治愈疾病成为人们评价神灵灵验的重要标准。在遇到灾疫之时，人们也会自然地转向灵验神灵求助。因此，传统乡土文化的熏陶和功利性的宗教心理，使得传教士显示的“神迹”很自然地唤醒了乡民对于中国本土诸多神灵显圣救赎世人的想象。而外国传教士作为一个“黄头发、高鼻梁”来自山外的异

① 访谈人：曹荣；信息提供人：广民；访谈时间：2005年12月23日；访谈地点：后桑村广民家中。

② 广民，男，生于1952年，高中文化程度，后桑村教友。

③ “圣水”指的是被神父通过仪式祝圣过的水，教友认为圣水具有驱邪的魔力。

④ 参见杨念群，西医传教士的双重角色在中国本土的结构性紧张[J]，中国社会科学季刊，1997：367。

人形象，又多少唤起了人们对“远来的和尚会念经”的想象。传教士“救赎—皈依”的传教方式与乡土社会的风俗和民众的上述心理也就有了契合之处，来自西方的天主教在村落瘟疫流行的契机中，获得了一块扎根的土壤。

对于世代信奉天主教的教友来说，这一传说不仅回答了天主教在村落传承的源流，也在表明天主教扎根乡土社会的合法性和教友接受天主教的合理性，即天主教拯救了村民。天主教传教士以传教为目的，以治病为契机，介入到了原本较为纯一的村落生活中，并因治病显现的神迹，获得了最初也是最为稳固的天主教信徒。由此，信奉天主教成为一些家庭的传统，形成了一个与原有村落居民不同的群体。村落内部因信仰的差异，两大群体开始初步形成。作为异质性文化的天主教，使原本纯一的村民分裂成了两类群体，并以制度性的宗教观念和实践建立了新的宗教群体的生活空间，使原有的村落格局和村落秩序发生了深刻的变化。

依靠“神效”嵌入到乡土社会的天主教，其传播也充分依托灵验。而这种灵验，表现在两个方面，一是神之于个体的灵验，二是神之于村落的灵验。

二、神之于个体的灵验：治疗“邪病”

斋堂川人将疾病分为两类：一类是可以通过医疗手段治愈的疾病；另外一类被称为“邪病”，是医疗手段无法治愈的，只能求助于灵验的事物才能得以化解。人们认为“邪病”通常是由鬼或精怪附体所引起的。斋堂川人将鬼或精怪的附体称为“撞客”。在调查中，我曾多次听到人们讲述有关“撞客”的事例，其中最多的是有关“四大门”附身的事例。斋堂川人将蛇、狐狸、刺猬、黄鼠狼称为“四大门”，认为许多疾病和祸福都由其左右。解放前，一些人屋后或院外盖有“仙人堂”，供奉的就是“四大门”或者“五大仙”^①。遇到“撞客”时，人们通常会求助阴阳先生，通过一定的仪式将“撞客”的人“解了”。在斋堂川，乡村天主教也承担类似的功能。教友认为“撞客”是由于魔鬼的力量造成的，天主教的仪式如洒圣水、念经可以帮助驱除魔鬼，治疗“邪病”。对于乡民来说，天主教的相关仪式和阴阳先生作法都是可供选择的“治疗邪病”的一种途径。

① 斋堂川人也有的在“四大门”动物之外再加上老鼠，称之为“五大仙”。有关“四大门”或“五大仙”的研究可以参看李慰祖：《四大门》[M]，北京：北京大学出版社，2011。

灵验是促动人们作出选择的重要原因，因灵验而皈依天主教成为乡村天主教横向传播的重要方式。在调查中，我曾多次听到人们有关这类灵验的故事。

小吕^①是桑村邻村的一名教友。在皈依天主教之前，曾生过一场大病，医院也难以诊断是什么病，周围的人认为是蟒蛇精附了身。在后桑村领洗后，小吕的病就好了。教友通常都会以他的例子来证明天主教的“灵验”。

小吕没领洗之前，害了一场大病，医生也不知道怎么回事。他整天糊里糊涂的，一会儿好，一会儿差。他自己说身上像给大蛇捆住了一样，每到晚上都被捆得难受。夏天脱掉上衣，那身上都是一道一道的，就是被大蟒蛇精给裹的。吃什么药都没用。有人就说了，他是蟒蛇精附体，你去后桑村吧，那有个教堂，说不定能治你的病。小吕就到教堂找神父去了。他一到后桑村立马感到身体好多了，神父就让他到村里找户人家住下，经常到堂里看看。他就到广民家去了，广民妈就给他腾出了一个屋，同吃同住。广民妈每天都给他洒圣水、念经。一些热心的教友也帮衬他，过来给他念经，驱除魔鬼。他在广民家住了小半个月，感觉好多了。可是出了村不久之后又犯了。他就又回到广民家住。广民妈就给他讲天主教的道理，他就领洗了，还认了广民妈作干妈。领洗之后，小吕就彻底好了，还带动他老婆、孩子、老岳母领了洗。现在四大瞻礼的时候，他们家都会到堂里过瞻礼。^②

在2005年、2006年的圣诞节期间，我曾见过到教堂参加圣诞瞻礼的小吕，他告诉我信主真的很灵，自从领洗以后病就好了。在教友那里，领洗象征着小吕实现了身份的转变，并由此获得了上帝的庇佑。而这一灵验故事的流传也增加了后桑村的神圣性。

这种灵验的事例也发生在荣华^③的身上。

我上初中的时候，我得过那个邪病，被狐狸附身了。一天，我们吃饭的时候，那时候都端着一个大锅碗。端着这个碗就上坡上，哈哈的乐起来。后来回家，到家里也不散。那会儿有个阴阳先生，哥哥嫂子就买了几瓶二锅头酒给阴阳先生，先生给我画了一道符带上，说你戴上这个符，它不搅你。他说有一个狐狸跟着我呢，让我戴着符一百天就好了。赶一百天

① 小吕，男，生于1963年，高中文化程度。

② 访谈人：曹荣；信息提供者：水花；访谈时间：2007年7月21日；访谈地点：后桑村水花家中。

③ 荣华，女，1948年生，初中文化程度，前桑村教友。

也戴够了，可是也没好，又呼哧溜丢^①的做梦我结了婚上这儿（指前桑村）来，孩子都多大了，还呼哧溜丢的做梦。我那会儿，跟着广民、秀芝做活，都是教友。秀芝一歇着就给我们讲故事，讲一些教里的故事，就像我给你讲的一样。还有那个四宝他妈，一个老娘子^②。这不她介绍我入了的。入了呢，你半信不信不成啊。那得日子长了，多念经，得真信。按照天主教来说，天主想帮你，把这个魔鬼打走了。这会儿就不呼哧溜丢地（做梦），我睡觉踏实了。为啥说呢，入教有个依靠……信主很灵，也有了依靠。^③

从小吕、荣华的例子可以看出，阴阳先生和天主教都是在乡村遇到类似事情的一种选择。在这里灵验与否才是检验信教与否的试金石。信什么神，求助阴阳先生还是天主教都并不重要，关键是要看信的效果如何。在这种情况下，对于普通的乡民来说，天主教与其他宗教并没有太多的区别，它只不过提供了一种新的可以恢复生活秩序的工具。在荣华这里，天主教比起阴阳先生要灵得多，因此她最终选择皈依天主教，得到了“依靠”。作为制度化宗教的天主教虽然在教义、仪式等方面与民俗宗教有着巨大的差异，但是乡民对于“灵验”的渴望和追求，却使得二者具有了相似性的功能，并进而促动人们的皈依。

复活节期间，许多非信徒也到后桑村取圣水^④，取回后用以服药，据传可以增加药的疗效，也可以去除“邪病”。这些来取圣水的人并不了解天主教的教义，也无意加入天主教，但是却充满了对于圣水灵力的渴望。而对于老教友来说，灵验不仅仅证明了上帝的“大能”，也彰显了天主教在乡土社会中的合法性和象征性的权威。因而，教友们乐于向小吕、荣华这样中了“邪病”的人提供帮助，神在小吕、荣华身上显现的“奇迹”证明了天主教神的灵验，也从侧面说明了乡村天主教群体的神圣性。这类有关灵验的民间叙事经过教友们反复言说和加工，已经成为一种集体性的传奇故事。教友在向外来人介绍天主教的时候，并不是以宣讲宗教的教义为开端，而总是倾向于从讲述这类灵验故事开始，上帝的灵验似乎无处不在。

① 斋堂川方言，即稀里糊涂的意义。

② 斋堂川方言，指老年妇女。

③ 访谈人：曹荣；信息提供人：荣华；访谈时间：2007年7月15日；访谈地点：前桑村荣华家中。

④ 访谈人：曹荣；信息提供人：荣华；访谈时间：2007年7月15日；访谈地点：前桑村荣华家中。

三、神之于村落的灵验：消灾解难

在信众看来，神的灵验不仅施之于个体，也施之于村落和群体。前文所述山外来的神父施以圣水将村民从瘟疫中拯救出来，即灵验施之于村落的表现。经由这一“奇迹”，后桑村村民皈依了天主教，成为教友心目中的圣村。而在日常村落生活中，消灾是神之于村落的灵验的最普遍的体现。在乡土社会中，民俗宗教提供了大量的神灵符号以应对灾异的出现。龙王庙、虫王庙、马王庙、娘娘庙等乡村庙宇在村落生活中承担了相应的功能。当个人生活和村落生活秩序失衡、无序的时候，对神灵的膜拜可以有效地减少个体及群体的心理恐慌和忧惧。^① 神灵灵验的意义也就在于它满足了乡土社会中的各种需求。个体生活和村落生活秩序的重新恢复，则昭示了神灵的灵验，并进一步增强了神灵的“灵力资本”。

斋堂川地区灾害频繁，尤其是旱灾更是时常发生，严重威胁着人们的生产和生活。人们通过各种方式应对灾害，求助神灵祈雨成为人们应对灾害的重要方式。斋堂川祈雨有三种形式，一种是村落范围内的求雨。斋堂川几乎每个村落都有一座龙王庙及与龙王庙相对应的龙潭。川里有“大旱不过五月十三”的俗语，因为五月十三是关老爷的生日，在这一天关老爷要磨刀，多少都会下点雨。如果过了五月十三还没有下雨，斋堂川的村人们就要到各自村子的龙王庙向龙王爷求雨。也有的村子到大庙，即关帝庙祈雨。前桑村原先有龙王庙，遇到大旱之年时，人们会准备供品祭祀龙王。若祈雨无效时，人们还会曝晒龙王和鞭打龙王，惩罚龙王的不灵验。龙王庙被天主教占据后，前桑村的人会选出十二个寡妇头戴柳枝，刷簸箕求雨。1948年的时候，斋堂川地区发生了大旱，因为这里是老解放区，各村的干部都不准人们进行“迷信”活动。桑村的村干部也响应号召，不允许人们祈雨。村里人就商议让村中的军烈属领头组织祈雨，因为村里人认为“军烈属比较硬气，村干部不敢惹”。军烈属所象征的特殊权威，使得桑村最后一次祈雨得以冲破阻力顺利进行。第二种形式是“偷龙王”。大旱年景的时候，若有的村落祈雨成功，别的村落就试图以偷的方式获得神灵的灵力。通常的情况是这样的：人们抬着神轿赶到灵力大的龙王庙前，将庙内的龙王放在神轿上，抬回本村安放在本村龙王庙的神座上，待祈雨成功后再放回原处。被偷的村落往往装作不知，默许人们将龙王抬走。但

① 马林洛夫斯基：《文化论》[M]，费孝通，译，北京：华夏出版社，2002。

是有时候，也会因“偷龙王”而发生争执。因此，“偷龙王”的村落往往要挑选强壮的年轻人去保驾。桑村也曾有过“偷龙王”的活动。前、后桑村都会派出年轻力壮的小伙子去保驾，但后桑村的教友并不参与膜拜龙王，只是出一份力量而已。如果整个斋堂川都发生了大旱，人们就要起“龙王大会”，到黑龙潭求黑龙爷施舍雨水，这是该地区祈雨的第三种形式。人们认为黑龙潭的黑龙爷比起各个村子的龙王具有更大的灵力。传说黑龙潭的黑龙爷十分灵验，斋堂川人每次起“龙王大会”都能适时地求到雨水。“龙王大会”是斋堂川地域范围内的祭祀活动，川内的各个村子都会派人参加，并在祈雨的仪式活动中承担相应的角色。前、后桑村都会派人参加五十八村“龙王大会”，但是后桑村也只是派人参加“抢水”，对期间一切祭祀龙王的活动都不参与。教友部分地参与地域社会的公共仪式，既体现了对于斋堂川地域社会的认同，也保持了教友的身份。

对于后桑村教友来说，虽然他们只是部分地参与“龙王大会”，但是向龙王爷求雨毕竟被视为是与其教友身份相悖的“迷信”与“异端”行为。教友在应对旱灾时，有自己的祈雨方式。老教友回忆，在旱灾发生时，后桑村热心的教友就会到圣母山拜苦路，念求雨的经文，向圣母祈雨。事实上，在教友最常用的《圣教日课》中就包含着许多应对各种灾害的经文。如求免患难诵、求丰年诵、早时求雨诵、淫雨求晴诵、遇暴风地震诵、求免瘟疫诵、遇流疫求止诵、遇火灾求灭诵等。

解放前，神父有时候也会在圣母山的祭台前举行求雨弥撒。通常情况下，教友们以拜苦路、念《玫瑰经》、向圣母圣像祈祷的方式求雨。老人们说，向圣母苦求是非常灵验的。广民讲述道：

后桑村的广大教友都深信，不管出现什么艰难困苦，也不管遇到多大的灾难危情，只要苦求圣母，没有圣母不相帮的。因此，不管是本村还是邻村，发生了瘟情，求圣母给解除。发生旱灾求圣母降雨免灾。出现兵乱求圣母保护。现在健在的七八十岁的老年人还经常说，不管出现了什么灾难，只要到圣母山求圣母，圣母没有不允的。以前常出现旱灾，有的时候地里庄稼都干了，一根火柴就能燃着，将面临着颗粒不收、来年饿死人的境地。外村人也求雨，什么抬龙王，取圣水（到大寒岭取泉水），什么七个寡妇刷簸箕^①等，都求不下雨来。可是我们教友，到圣母山求圣母，拜苦路念《玫瑰经》，最多念到第七天上，往往经还没有念完，大雨就降下

① 该习俗的具体情形参见刘铁梁：《中国民俗文化志：北京门头沟卷》[M]，北京：中央编译出版社，2006：138-145。

来了，教友们跑着回家，这样的例子并不是一两次。^①

广民将圣母的灵验与某些民俗宗教的不灵验进行了对比，强调天主教的灵力大于某些民俗宗教的灵力。现在遇到旱灾时，教友们有时也会祈雨，方式就是在早课、晚课祈祷时在祈祷辞中加上“求天主赐予雨露”^②。消除村落和教友群体的灾难是神之灵验的体现，它减缓了群体的心理紧张，对于村落生活秩序的恢复起到了良好的调节作用。而灵验的发生，尤其是在与某些民俗宗教不灵的对比中，又再一次强化了教友对其天主教信徒身份的认同。

结 语

从以上的叙述中我们可以看出，乡村天主教的相关仪式并不总是指向个体的救赎，指向终极关切。事实上，为了更好地切入到乡民的生活中，它需不断显现灵力，表现出高于民俗宗教神灵的灵力，以应对个体生活和村落生活所面临的失衡和异常。

故而，在普通乡民那里，乡村天主教与民俗宗教并没有截然的分野。灵验勾连着两个具有不同象征符号及行为实践的信仰体系。对于灵验的追求契合了乡民实用主义的信仰心理倾向，乡民的这种宗教意识并没有因他们皈依天主教而发生实质性的变化，反倒是按照这种意识、本着传统的宗教期望作出了信仰选择。因而小吕、荣华皈依天主教的事例，并不与乡土社会的逻辑相冲突，反而是乡土社会逻辑的结果。^③对于灵验的追求和神灵更大灵力的膜拜，使得乡土社会中的民众，很容易跨越不同宗教的门槛。灵验在天主教信仰与乡土社会的传统、乡民的心理之间搭起了一座桥

① 广民：《圣母护佑的地方》，参见曹荣：《乡村天主教群体的信仰与生活》，附录一 [D]，北京：北京师范大学博士学位论文，2008。

② 由于退耕还林等政策的施行，村民不再以农业生产为主要生计方式，村内的青壮年大多到城区和镇上工作。对于村民来说，无论大教还是教友，农业收成的好坏对于生活已没有决定性的影响，求雨不再是一件重要的事情。因此，近年来尽管发生了持续的旱灾，神父却没有举行过求雨弥撒，只有少数的教友在早、晚课的祈祷中，加上求雨的意愿。求雨的教友认为，由于绝大多数的人不再关心是否下雨，即使一些人向圣母求雨，圣母也听不见，也就不会降雨。

③ 在调查过程的中，我也听说了一些天主教信徒不再信仰天主教的事例，教友称之为“背了教”或“滚了教”。一位教友告诉我，她的亲戚的一位朋友在她的劝说下入了教。可是不到半年就“滚了教”。因为很长一段时间，她过得很不如意，无论她怎么向上帝祈祷也无济于事。于是她在别人的劝说下去雍和宫拜佛，据说拜过之后她的生活就有了转机，从此以后便不再去教堂，而在家里供起了佛堂。

梁。乡村天主教群体及大教群体对灵验的共同渴求，使得他们具有了观念上的契合点。上帝的灵验和乡土社会各种神灵的灵验在功能上是相同的，在乡民的眼中具有相似的逻辑。

对于乡村天主教来说，上帝的灵验是神圣的，它证明了上帝确实是万物的主宰；同时，灵验又具有世俗的价值和功能，关切到人们现实的生活需求。因此不断地生产出灵验，传播灵验的故事是天主教在乡土社会中不断拓展的需要。在灵验故事的传播中，天主教在乡土社会的“灵力资本”也会不断增加。而对于教友来说，灵验不仅可以应对个体生活和村落生活的失衡和异常，对于灵验的肯定和讲述更是强化身份认同的重要方式。正是在对灵验事件，尤其是天主教相较民俗宗教神灵具有更大灵力的不断讲述中，作为乡民的乡村天主教群体的宗教属性得以辨识和强化。

从“走姑娘”民俗考察侗族 传统文化特质及其变迁

——以黎平黄岗侗寨为个案

张 勤

(复旦大学中文系)

一、“走姑娘”民俗的实地考察

2010年7月27日(农历6月16日)晚8点左右,笔者一行4人到达贵州省黎平县,对这个位于贵州省最南部的侗族苗族聚居地区进行了为期60余天的实地考察,期间有幸受邀参加了在黎平县双江乡黄岗侗寨 pao³³ t i⁵³鼓楼举行的“走姑娘”活动。“走姑娘”,侗语为 tsəu³¹ ku³³ nian³³,其汉译名称有“戏姑娘”、“找姑娘”、“耍姑娘”等。这是曾经流行于南部侗区的一种男女交往的群体性社交行为。参加这次“走姑娘”活动的一方是黄岗的青年男子,人数25人,年龄在17~33岁;活动的另一方是来自其邻近的占里侗寨的姑娘,人数20人,年龄在13~16岁。

姑娘们和她们的母亲早上8点左右从占里出发,中午11点左右到达黄岗。随后,黄岗侗寨的男性村民和来自占里的客人前往 pao³³ t i⁵³鼓楼和 pu⁵³ lei³¹家仓楼共进早饭。早饭由黄岗全村村民共同提供,主要有酸鱼、酸肉、糯米饭和糯米酒,皆为侗族传统食品。出席 pao³³ t i⁵³鼓楼宴席的有占里的母亲们和黄岗侗寨寨老吴老董、黄岗小学校长吴明章以及鬼师吴广新。占里姑娘们则被黄岗小伙子们邀请到 pu⁵³ lei³¹家仓楼。在 pao³³ t i⁵³鼓楼就餐的母亲们可以与黄岗男人杂处而坐, pu⁵³ lei³¹家仓楼的占里姑娘则必须与黄岗青年男子分坐于长桌的两旁。饭后,双方开始对歌,黄岗男人用“迎客歌”,占里母亲们则回以“赞美歌”,为“走姑娘”活动拉开了序幕。接下来男女青年之间的对歌是“走姑娘”活动最精彩的部分。对歌的

曲目是参与者即兴演唱的，主要内容包括男女相识、相恋、相约、私会等内容，曲调以 kan³³ tsai⁵³（“赶赛”）为主。由于占里姑娘年龄普遍偏小，大部分都是第一次参加“走姑娘”的活动，因此在对歌初期，黄岗男子往往要接连唱上两三首歌曲，姑娘们才开口。三四个回合之后，双方逐渐进入了一应一答的局面。为了战胜对方，彼此都会在对曲调、歌词等方面为难对方，因此常常出现歌词不合、走调、应答不及等情况。四五个回合之后，双方稍事休息。这时黄岗的年轻人会不停地向占里姑娘劝酒夹菜，而姑娘们往往要喝上七八杯酒后方能作罢。当然，占里姑娘也会用同样方式来“对付”黄岗小伙子们，整个仓楼笼罩在一片热闹的气氛中。

对歌的时间从下午2点30分一直持续到晚上7点。晚饭后，母亲们到村民家休息，姑娘与小伙子们继续对歌。经过了一个下午的接触，双方在接下来的对歌中表现得更为熟络，尤其是占里的姑娘，俨然成为活动的主导，无论是对歌，还是劝酒都略胜一筹。一直到凌晨1点左右“走姑娘”活动才结束，对歌、聊天、喝酒是活动的主要内容。期间不时有黄岗小伙和占里姑娘从热闹的人群中退出，有的到二楼僻静处聊天，有的悄悄地溜下楼，一前一后地消失在月夜中。当看见这样的情景，母亲们大都会嘴角微微上扬，静静地离开仓楼。或许接下来她们所要做的就是为即将到来的婚礼准备嫁妆了。正如《侗族款词·耶歌·酒歌》中所唱：“养女坐夜搓麻，养男走寨谈琵琶。我儿游到你的村寨，老人睡在床上莫说话。你儿游到我的村寨，我也一样闭嘴巴。火堂边排座，月光下戏打，蹲在屋角，走过檐廊，头插鸡尾，耳吊银花。”入夜之时，侗族青年男女怀抱琵琶，对歌谈情，老人们也会相机避开，为其制造机会。这与清嘉靖陈浩在《百苗图》中对古州地区（今贵州省黔东南榕江地区）侗族恋爱婚姻习俗的记载，“男弦而女歌，其清音不绝……相悦者，自行配合，亦名‘跳月’。虽父母在旁观之，亦不为意也。”是大致吻合的。第二天中午11点钟左右，黄岗青年聚集在 pao³³ t i⁵³鼓楼下，小伙子们分为两部分，一部分人拿着点燃的鞭炮冲入人群中，故意挡住姑娘们的去路。另一部分人则负责挑上各家准备的糯米、酸鱼、酸肉、米酒等食物来护送占里姑娘们返回占里。在一片鞭炮声、嬉笑声和惊叫声中，“走姑娘”活动宣告结束。

笔者在随后的调查中了解到，“走姑娘”活动在黎平、从江两县已不多见。黄岗附近的四寨、小黄等侗寨一般只在春节前后举行这项活动，这与黄岗特殊的自然地理环境有着一定的联系。

黄岗侗寨地处贵州省黎平县双江乡，在地理位置上与从江县高增乡小黄接壤，距乡政府所在地25公里。全村辖11个行政小组，共325户，

1629人，分两个自然寨居住，与笔者曾经考察过的黔东南二十余个侗寨相比，无论是在饮食、建筑，还是在民间习俗、宗教祭祀等各个方面，黄岗都保存着较为原始和鲜明的侗族特征。黄岗四周群山环抱，山上树木茂密，一条2米多宽的小河从寨中缓缓穿行，村民日常生活洗涮主要集中在上游，下游供农田灌溉使用。寨头还有两口距今有两百余年历史的水井，是全寨的饮用水源。黄岗属亚热带季风气候，冬无严寒，夏无酷暑，因此这里的侗族村民在生活上保存着喝生水、跣足、米汤洗发等传统习俗。在饮食上，黄岗人依然延续着食用“糯禾”的传统。在他们看来，“糯米是给人吃的，籼米是用来喂猪的”。因此黄岗侗家人终年食用糯米，并且还继续沿用古老的指食习惯。在黄岗的鱼塘、稻田上我们随处能看到一座座用木板搭建、没有顶盖的厕所。这是一种用一米来高的木板搭建于鱼塘、稻田上的简易卫生间，由于人如厕时往往能见到水中悠然自得的鱼儿，故取名为“观鱼台”。鱼养稻，稻养人，人养鱼，这便构成了侗族传统的稻作生产模式。黄岗糯禾的产量普遍较低，村民种植的糯米基本用于满足自己的生活所需。加之黄岗目前只有一条村级公路与外界联系，所以这里的糯米、鱼、猪、鸡、鸭等物质产品基本上用于维持自身的生活，极少一部分才用于市场交换。可以说，在物质消耗与生产基本保持平衡状态下，黄岗人的生活方式呈现出一种原生态的自然循环模式。

稳定的生存状态，加之食糯、指食、喝生水等与外界大相径庭的生活习惯，使得黄岗出外谋生的年轻人很少。据笔者统计，在黄岗35岁以下的年轻人中，只有不到20%的人在外务工，绝大部分年轻人仍然延续着父辈们男耕女织的传统生活。特殊的地理环境和自然条件，原生态自然循环状态下所形成的稳定的、封闭的生活方式，一定程度上维系了黄岗“走姑娘”习俗的传承与延续。只要寨子里有相当数量的年轻人，活动就可以随时举行。尤其是在农历的二月、六月和腊月以及寒暑假期间，“走姑娘”活动是黄岗侗寨最常见、最热闹的群众性盛会。

二、“走姑娘”民俗中的群体性文化特质

从田野考察的材料来看，“走姑娘”活动作为一种群体性社会交往行为，与侗族传统的“款约社制”文化有着密切的联系。

侗族人民世代居住在我国西南地区，尤以贵州、湖南、广西三省交界地区最为集中。在这个区域内，既有武陵山、雪峰山、八十万大山、苗岭、雷公山等山系与山脉纵横南北东西，又有长江、珠江数百余条的干流

与支流密集分布。山高林深，沟壑纵横，河道狭窄，水流湍急，这样的自然地理环境对于世居于此的侗族人而言，无论对外交往还是自身的生存取食都是异常地艰难。为了占据较有优势的小生态环境，在与其他族群的竞争中占有更多的、相对适宜的生态资源，散居在各处的侗族人民建立起一个共同的村寨联盟机制——“款”（kuan³¹），这是侗族人以族源为基础，以地缘为纽带的组织形式。族源的认同使得“款”在文化特征上具有很强的稳定性。相同的民族符号和基本的价值取向让“款”组织成为一个具有统一的民族认同感和价值标准的，以归属性和内聚性为主要特征的村寨联合体。它通过“立碑戒告，万古不移”的“款约”将分散于周边的侗族村寨组织起来进行民管理。“款”在侗语中表示“讲述”“告知”的意思。南宋周去非在《岭外代答·蛮俗门·款塞》中记载：“款者誓词也。今人谓中心之事为款，狱事以情实为款，蛮夷效顺，以其中心情实发为誓词，故曰款也。”关于款约社制的历史，有学者指出，早在秦汉时期的湘黔桂交界地区的就已有“款”的记载。到了唐末五代时期由于战乱频繁，藩镇割据，作为一种民间联盟性质的款组织在侗族地区得到了大的发展，出现了以杨承磊为代表的“十洞头领”的款首。款约社制的一些基本特征在这个时期亦已形成，如款的明誓方式——竖碑立约，款的章程——款约，款的活动方式——立款、走寨等。^①目前在侗族聚居地区还依然流传着与“款”相关的传说。相传在久远的年代，侗家人都生活在崇山峻岭中，由于交通不便，彼此很少往来，因此常常受到异族的侵犯。侗家人为此吃了不少苦头。后来有两位侗族老人建议，各个侗寨相互每年走访一次，一来互通消息共同御敌，二来增强感情，并以石为誓，遂成风俗，沿袭至今。在侗族古歌中也有《九十九老人议“款”》的故事。

从“款”的产生和作用来看，它是一定地域因素和历史条件相结合的产物。由于没有统一的组织结构和严格的法令规范，缺乏一个权威、有效的管理机制，所以随着时间的推移、生产力的提高、生活环境的改善和稳定，建立在“款”的基础上的这种村寨间互相依赖、相互护持的关系越来越有限。对外御敌，对内解决族内纠纷已经不再成为“款约社制”的主要目的，以军事政治联盟为主要性质的群体社交活动也逐渐丧失了存在的土壤。以地缘性和血缘性相结合的族群心理认同机制和群体往来的社交形式却通过“走姑娘”的活动保存下来。黄岗“走姑娘”活动是黄岗青年男女

① 参见姚丽娟，石开忠，侗族地区的社会变迁[M]，北京，中央人民出版社，2005：28-29。

与毗邻的占里或小黄的青年男女，以群体参与的方式进行的社交活动。关于“走姑娘”的来源，黄岗流传着这样一个传说：在远古“老祖宗”的时候，黄岗侗家人常常受到“蛮子”（苗族人）和“汉人”的欺负，所以黄岗和占里、小黄的侗家人常常一起“赶他们”。“时间长了”，黄岗侗家人与占里、小黄的侗家人“处久了，有感情了，一些黄岗的侗家仔娶了占里和小黄的姑娘。”^①在笔者的调查中，黄岗本村的姑娘小伙之间是从不进行“走姑娘”活动的。结合黄岗以同村通婚为主的婚姻状况来看，“走姑娘”活动并不是出于“族外婚”的目的，它与“款”一样，都是建立在血缘、地缘、语言、习俗等一致性上的社会互动，是一种共同的“族类意识”（格尔茨语）的实体化。一旦“款”组织出现的历史基础、外部形势发生了变化，随着因争夺有限生存资源发生的斗争日渐消失，“款”组织军事政治联盟的特质通过重新诠释和调整，逐渐演变成同族之间礼节性往来的群体社交活动。从黄岗“走姑娘”活动参与双方的地理范围来看，它是对古老的“款”组织中族群认同心理的继承与变革。“走姑娘”作为一种群体性社交活动，是代表着侗族人民民族属性的符号，以内聚性和归属感作为区别于其他族群的基本特征，在其看似散漫、嬉戏的框架下，依然延续着同一族群彼此依赖、互为股肱的“原生依附”（格尔茨语）的情感。

三、“走姑娘”民俗中两性交往的文化特质

“走姑娘”一方面继承了“款约社制”中的群体性文化特质，另一方面它又与贵州少数民族两性交往的习俗有着千丝万缕的关系，在两性关系中呈现出特殊的文化内涵。

在黄岗“走姑娘”活动中，姑娘一方由母亲陪伴而来，男方则不然。在与黄岗小伙初次对歌时，占里姑娘略显腼腆，她们的母亲不停地在旁给予鼓励，更有甚者还将女儿直接从座位上“拉”起来，“推”到前来对歌的小伙子面前。如果女儿因害羞扭捏，母亲们则还会面露愠色。随后笔者采访了其中一位母亲。老人告诉笔者，女儿长大了，要嫁人了，不和侗家仔对歌应答，就没有人会认识她，老人们也会觉得没有面子。对于这群来自占里的姑娘而言，能在“走姑娘”的活动中和黄岗小伙子应答对歌，吸

① 参见姚丽娟，石开忠．侗族地区的社会变迁 [M]．北京，中央人民出版社，2005：28-29．