华南农业大学学报(社会科学版)
2009年第4期 JOURNAL OF SOUTH CHINA AGRICULTURAL UNIVERSITY No.4 2009
(第8卷) (SOCIAL SCIENCE EDITION) (Vol.8)

由单族群的"神祇"到跨族群的"村落神"

——关于一个朝鲜族、汉族混居村落"山神祭祀圈"的民俗叙事

聂家昕

(复旦大学 社会发展与公共政策学院,上海 200433)

摘 要:对一个朝鲜族、汉族混居村落中,山神由朝鲜族一个族群的祭祀神发展为村落保护神的现象进行了结构过程的展示。并同时分析、呈现了村落社会山神信仰在社会变迁背景下的民俗文化实践过程。认为民俗文化生命力来源于生活世界,并同时就是生活世界的一个组成部分。

关键词:祭祀圈;朝、汉混居村;山神祭祀;文化实践

中图分类号:K892.2 **文献标识码**:A **文章编号**:1672-0202(2009)04-0120-10

中国社会的大众宗教,是相关学界研究的热点之一。究其原因,在于它渗透于大众的生活之中,因而通过大众宗教可以反映多样的、多元的社会存在及其变迁过程。自上个世纪80年代以来,大众宗教以"传统文化复兴"的面貌广泛出现于中国的乡村社会之中。面对这个"文化遗留物"再生的过程,民俗学、宗教学、社会学、人类学等学科纷纷从本学科的视角予以观察、记录与分析。其中,较有代表性的工作是,在"社会记忆"的框架内分析宗教传统、民间信仰等"文化遗产"如何应对现代社会的挑战再造"社区"的过程。并透过这一过程对单线进化论的现代化观点进行反思[1]。总的来说,这一类对"乡村传统文化复兴"现象的研究大都注重在事件的发展过程中进行结构性的成因分析,并由此凸显传统文化因素复兴事件中的社会性实践过程。

秉承此类研究的特点,本文作者将在"乡村传统文化复兴"的背景下,对一个朝鲜族、汉族混居村落(本文中称之为"河西村")的"山神祭祀圈"进行考察①。这个过程所关注和回答的是"在河西村的村落社会内,朝鲜族群的山神崇拜文化是如何跨越了朝鲜族、汉族的族群②界限形成一个跨族群的'祭祀圈'的"这个问题。在事件——过程的写作方法中,作者力图凸显的是此一案例发生过程中所涉及的"可能性"与"机遇"的因素。由此,在对为何会出现这种"结果"的追问中,在这个"文化遗留物"反身重生于生活世界的过程中,作者思考的是民俗传统再生的社会条件,以及这个再生的过程对于其嵌身于其中的社会的意义。由此,山神祭祀的民俗现象所包含的重大社会性,以及特定社会关系得以出现、变更所涉及到特殊文化性将被统一表达。

一、田野地点河西村

在面对民间宗教一类的民俗现象时,社会(文化)人类学主张将其放到其所处的社会——文化背景下考察、理解其在社会中的现实作用和在文化体系中的地位,如此方可得出符合实际的结论。出

收稿日期:2009-08-29

作者简介:聂家昕(1977—),男,吉林通化人,复旦大学社会发展与公共政策学院社会学博士后流动站博士后,主要研究方向为文化人类学.

① "祭祀圈"理论来源于人类学家在台湾的田野实践,其理论目的在于通过宗教信仰对地域社会组织的结合方式与运作过程进行考察。本文所采用的祭祀圈概念既秉承这一内涵所指。

② "族群"与"民族"是一对联系较为紧密的概念。就区别来看,"族群"一般是从文化的角度去定义的,不具有主权要求;民族则是强调政治方面的意义,具有民族国家的意味。因此,就使用范围来看,"族群"概念适用于文化性的场合,而"民族"概念则适用于政治性的场合。

于此种目的，本文将对河西村的村落简史、村落空间分布、人群组成与人们的生计方式做一简要铺陈。

河西村位于中国东北吉林省东南部长白山区向松辽平原的过渡地带的 H 县，因此这一地带具有山脉与丘陵相伴、地势起伏的明显半山区特点。与东北地区大部分村落的情况相类似，河西村的历史并不久远，至今也不过百年。

现在，河西村是一个朝鲜族行政村下属的自然屯（由于当地人习惯于以村自称，所以作者顺延了这一称谓）。按照 2005 年的户籍统计，目前河西村共有 99 户人家，342 人。但是，实际上有 15 户人家已经搬迁出村（其中朝鲜族村民 13 户、汉族村民 2 户），只在村内保留户口与土地。因此，实际上只有 84 户村民生活于村内。此外，还有四户户籍在其他村落的汉族村民生活于此。其中，一户任姓的村民虽然在村内没有户籍与土地，但是由于与村长有亲属关系，且长时间居住于村内而被村落接纳为村里人，而另外三户被村民称为外来户。因此，村里人告诉作者现在村里只有 85 户人家。在村落内的这 85 户人家中，朝鲜族村民有 54 户，其余的是汉族。

目前，河西村内的 54 户朝鲜族村民，依照姓氏划分来看分属于 14 个姓氏。在这 14 个姓氏范围内，54 户朝鲜族群村民归属于 24 个不同的父系继嗣群体。传统上朝鲜民族认为同一姓氏起源于同一祖先。但是在河西村同姓的朝鲜族村民并没有组成一个继嗣群体。所以，同姓起源于一个祖先的说法，颇有些“五百年前是一家”的意味。正因此可以看到村内共有朴姓家庭 14 个，但是这 14 个家庭的男性主人的父亲，是 4 个没有系谱关系的男人。因此，在河西村 14 户的朝鲜族家庭分属于 4 个父系继嗣群体。其它同姓朝鲜族村民的情况也都如此。

与朝鲜族村民的数量相比较，河西村内的 31 户汉族村民在村内居于少数，因此他们被同村的朝鲜族村民以开玩笑的口吻称为“少数民族村的少数民族”。目前，这 31 户汉族村民分属于 14 个姓氏，组成了 16 个不同的父系继嗣群体。其中 4 户刘姓的村民分别归属于 3 个父系继嗣群体，但他们之间没有血缘关系，也就是说他们同姓但不同宗。

从空间分布来看，位于山间谷地的河西村沿着山脉的走向，由西北到东南方向排列开来。在村落的中央，一条乡间公路由此通过。在村内公路的西侧分布着全村近四分之三的住宅，村内的旱田地紧紧地靠着这些房屋，分布在村落所依傍的山脚部位。走过这些旱田地，就进入了以落叶松、柞树等树种为主的山间林地。在村落西侧和南侧的林地间，有两块十分醒目的巨石。其中一块的顶端虽然已被炸药破坏过，但是从村内望去其根基部位依然十分显眼；另一块完整的巨石则在林木的环抱中耸立于西侧的山梁上。其中被破坏过的巨石被村民称为“青龙石”，保存完好的一块就是被村民们当作山神祭拜的“白虎石”。公路的东侧住户很少，地势低洼平坦，这里分布着河西村的水田。

村落内部，村民的房屋基本上都是西北——东南朝向。由于村落北端的耕地在生产队时期属于汉族生产队，所以河西村内汉族村民的住宅多分布于此。由北向南，汉族村民的房屋开始和村内朝鲜族村民的房屋交错分布。在这个过渡地带上，一栋面东背西的白色房屋尤其明显。这便是河西村村委会和“老年协会”办公与活动的场所[①]。以村委会南端的道路为界向南，全部都是河西村朝鲜族村民的民宅。这些房屋由此一直排列延伸到村落的南端，占河西村内居住空间的三分之二左右。总体观之，河西村内村民的居住分布由北向南呈现出，汉族群聚居——汉族群与朝鲜族群交错而居——朝鲜族群聚居为主的特点。

家计生活方面，现在河西村村民家计生活的来源，主要由汉族村民的农业劳动与朝鲜族村民的外出劳务（以出国劳务为主）两个部分构成。

---

① 老年协会是村内老年人的活动组织。原则上河西村的老年人都可以参加，但事实上老年协会的会员都是朝鲜族村民。汉族老年人拒绝参加的理由在于语言不通、习惯不同。

农业生产方面,在当地特定的自然环境下,河西村形成了以水稻和玉米耕作为主的农业生产模式。现在,河西村的耕地大部分都是由汉族村民耕种。与汉族村民的这种生计方式有所不同,朝鲜族村民主要是依靠外出劳务(主要是出国劳务)这种家庭生计方式维持生活。1993 年,中国政府和韩国政府建立外交关系,河西村的朝鲜族居民开始走出国门探亲、打工。2000 年之后,在河西村的朝鲜族村民中,这种生计方式达到高峰。现在几乎每户朝鲜族村民家中都有人到国外或国内大城市韩资企业打工,这与大部分汉族村民在村务农的情况形成了鲜明对比。

由于占人口多数的朝鲜族村民大量外出打工,今天的河西村处于一种"空村化"的状态。村民开玩笑说,现在村里只有老人和孩子,要是有个什么事都没人手。也正因此,少数留在村里的青壮年村民便成了操持村庄日常事务的当家人。人们也十分珍视能把村里人聚集到一起的机会,例如老人的生日、孩子的满月礼、年节时的互相拜访,以及本文所谈及的山神祭祀等。用村里人的话说,"这时才热闹、才有人气,要不村子就要散了。"

二、河西村的山神祭祀圈

关于"祭祀圈"已有的结论基本上都认为,它是一种以宗教信仰形式为核心所形成的地域组织模式。与此种概念指涉相同,本文中河西村的"山神祭祀圈"是指河西村以山神祭祀为中心,所形成的只能由村落成员参与的周期祭祀模式。但是,回顾已有的"祭祀圈"研究工作,也会看到它们都普遍缺乏对具体的祭祀圈生成过程的展示①。应对此一缺憾,本文将在过程事件发展的民俗叙事过程中,展现山神由朝鲜族村民一个族群的神祇变成整个村落保护神的祭祀圈形成过程。在具体的叙述中,这个过程将分为民俗文本、文本在地化过程,作为村落神的山神三个部分进行。

(一)河西村山神祭祀的"民俗文本"

文本的意义在于提供一种资源,同时也因此显现为一套参照标准。在河西村,其山神信仰的民俗文本追根溯源是与整个朝鲜族群的神话体系,尤其是其中的"天降文化"、"岩石文化"……等祖先起源神话相联系的。其中,"天降文化"以檀君神话最有代表性:

> 昔,桓因上帝之子桓雄每有意于世事,渴望实现。其父知之,俯视三危太伯,谓那里适合于"弘益人间"。桓因即授桓雄王颗天符印,使其下凡。桓雄率徒众三千来到太伯山顶神檀树下,此乃神市。桓雄率风伯、雨师、云师,主管谷、命、病、刑、善恶等一切人间三百六十余事,在世理化,他就是桓雄天王。时有一熊一虎,同穴而居,常祈于桓雄,愿化为人。神雄给其灵艾一炷和蒜头二十枚,并告诫道:尔辈食之,不见日光百日,便得人形。熊虎得而食之,忌三七日二十一日,熊得女身。虎不能忌,故而不得人身。熊女者因无与为婚之,故每于神檀树下,咒愿有孕。雄乃假化为人而婚之。孕后生子,号曰檀君王俭。以唐高即位五十年庚寅,檀君王俭建都阿斯达山,建朝鲜国。治国一千五百年,后隐于阿斯达山,成为山神,享年一千九百零八岁。[2]

此外,作为"岩石文化"代表的"金蛙神话"也与"山神"信仰有着密切的关系:

> 始祖东明圣王,姓高氏,谓朱蒙。先是扶余王解夫妻老无子,祭山川求嗣。其所御马至鲲州见大石相对流泪,王怪之。使人转其石,有小儿,金色蛙形。王喜曰,"此乃天赞我令框乎。乃收养之,名曰金蛙。乃其长立为太子。后其相阿簡弗曰"日者,天降我曰降使吾子孙立国于此,汝其避之。"东海之滨有地,号曰迦叶原。土地膏腴宜五谷,可都也。阿簡弗隧劝主移都于彼,国号东扶余。[3]

---

① 目前关于祭祀圈的研究大都采取共时性结构分析的方法,由此将祭祀圈与其他的地方祭祀形式做区分。虽然,此种研究方式取得了较为丰富的研究成果,但是同时也表现出缺乏历时性过程展现的不足。因此,也就没有能够充分的关照相关的外在社会条件。

除了“檀君神话”、“金蛙神话”之外，在《三国史记》新罗本记关于新罗起源的“朴赫居士神话”中，“辰韩六部”居山为村，“山”的角色也“不可或缺”：

> 始祖姓朴至赫居世，前汉孝宣帝五凤元年甲子四月丙辰继位。号居干西。十年十三。国号徐那伐。先是朝鲜移民，分居山谷之间。为六村，一曰于川杨山村。二曰突山高墟村。三曰觜山珍支村。四曰茂山大树村。五曰金山加利村。六曰明活山高耶村。是为辰韩六部。[4]

与这些神话相对应，在朝鲜族群的传统习俗中，也存在着对于山川的崇拜与祭祀行为。《三国史记》卷三十二记载了新罗王朝对于山川的祭祀。

> 天子祭天地天下名山大川。诸侯祭社稷名山大川在其地者。是故不敢越礼而行之者。……三山五岳已下名山大川分为大中小祀。大祀三山，一奈历二骨火三穴礼；中祀五岳，东吐含山、南地理山、溪龙山、北太伯山、中文岳……；小祀霜岳、雪岳、花岳……。[5]

在今天关于山神祭祀的研究中，韩国学者金白铉在《庄子的神明思想与韩人的山神信仰》一文中也认为：

> 韩人通过三位一体说来了解桓因（天帝，hanunim）与桓雄以及檀君（山神，tengri）。……韩人的山神信仰应该是从檀君时代开始的。然后随着时代的变化而产生不同的内容与形式。在韩国，山神不仅仅是物活论的自然神，而是从天而降的天之子。山神可分为两种，（1）韩族的祖先神檀君为山神，檀君成为韩国大名山的山神，也成为韩人萨满的大祖宗。（2）每个姓氏的祖先神为山神，每个部落每个山都有自己的山神。[6]

与见诸于正式文献的成体系的神话相比较，日常生活中的社会记忆对于神话的叙述，往往呈现出地方化、口语化、片段化的特点。在田野调查过程中作者发现，河西村内存在于朝鲜族老年村民记忆中的山神神话也是如此。

村民朴 DJ① 是村内的长者之一，1937 年随第一批朝鲜开拓团来到河西村，并一直居住于此。2006 年当作者到他家拜访，在谈到朝鲜族的山神信仰时，他对作者介绍说：“檀君的故事我知道。说老虎和熊想要变成人，吃了神仙给的药，要在洞内住一百天不能出来。后来老虎性格急忍不住跑出来了，熊忍住了变成了一个女人。后来神仙和她结婚了，生了檀君。”

同时老人回忆说：“檀君后来就成了山神。但是，听老人说山神有很多位，我也不知道都是谁。我还记得我小时候见到别人祭拜山神。一般都是因为，天不下雨，再不就是年轻人老出事。拜山神的时候，一般要献猪，特别隆重的场面要献牛。在咱们河西村，谁家里要是有事也拜山神（指前文提到过的“白虎石”）。”

李 BX 是另一位老年朝鲜族村民，在与作者的交谈中，他另外介绍到：“以前，当地朝鲜族村民去世后，下葬时要祭拜山神。因为，人死后要埋葬在山上，这样才能获得好的风水。这时人的灵魂就要归山神爷主管了。在埋葬死者的过程中，对山神爷的祭祀要有两次。第一次是在阴宅地址选好后，要跪拜并向山神爷祷告。第二次则是在死者入墓穴后，添土前，这时要举行‘平土祭’祭祀山神。祭祀的地点一般位于阴宅附近的大石头旁，这时人们摆上供桌祈祷并告之山神某某人已经到它那里去了，请它多保佑。没有大石头的话，直接摆设桌案也行。”

“神话是关于世界和人怎样产生并成为今天这个样子的神圣的叙事性解释。”[7] 神话里包含着一个民族关于人类最原始的文化形态的理解。通过神话，一个社会共同的信仰体系、社会观念、价值体系得以表达。作为一种神圣的传统，神话的存在为特定社会范围内“神圣”与“凡俗”的划分提供了依据，并渗入到人们的日常生活中，规范着人们的社会及道德行为。通过上述的记载可以看

① 为不使资料提供人的生活受到影响，本文所涉及的村民姓名均用姓氏加字母的方式来表达。

到,朝鲜族的山神神话以一种连续的方式存在于正式文献的大传统与口头表达的民间小传统之间。这使得山神信仰具备了成为文本的可能,那么,这种可能又是如何变为现实的?这就需要对山神信仰的在地化过程进行展示。

(二)山神信仰的"在地化"过程

"在地化"的概念在强调一个本土性生成结果的同时,更加强调了一个同时发生的过程。河西村山神信仰的在地化就表现出这样的特点。据村里的老年人说,河西村祭祀山神的事在村子初创时就有了,现在每年农历七月二十的集体祭祀是近些年才出现的。在最初的私人祭祀行为与现在的集体祭祀活动之间,还有一个只是村内朝鲜族村民参加,汉族村民观望的过渡阶段。按照这个顺序,结合几位河西村村民的口述材料,作者做了如下梳理。

1. 最初的私人秘密祭祀

在河西村形成之初,村内的朝鲜族村民就已经开始祭祀山神了。为作者提供这一时期情况的一位是前文提到过的朴 DJ 老先生,另一位是汉族村民杜 XF 老人。

回忆当时的情况,朴 DJ 老先生说:"我小时候咱们河西村就有人去拜这两块石头的。后来解放后,也有人去拜。但是当时政府说这是封建迷信,所以大家都不敢声张。我也是私下听人说有人去拜,一般都是因为家里人有病、有灾。"

杜 XF 老人是村内汉族村民吴 DQ 的母亲,也是现在村里的长者之一。谈起当时的情况老人介绍说:"我家是 50 年后,才搬进河西村的。说以前信这大砬子[①]的事,我听说过,但是没亲眼见到过。那时,我夏天经常到山上采野菜,总能见到砬子下面,别人上贡留下的东西。村里汉族人一般私下里议论说,这都是村内鲜族户去拜大砬子时的供品。因为当时没听说村里哪家汉族户信这个。"

这样,杜 XF 老人的回忆在另一个侧面印证了朴老先生所介绍的情况。那么,为何将这两块石头分别称为"青龙石"与"白虎石"呢?在田野调查期间,作者得知这与朝鲜族特有的墓穴风水观念有关[②]。一般来说在以前土葬时期,当地朝鲜族村民墓穴选址的过程在老年人去世之前就已经开始了[③]。在选址的过程中,"山脉"与"水脉"是两个需要十分注意的因素。最理想的阴宅应该处于背山面水的位置之上。因为在当地人看来,山脉与人口的繁衍相关;水脉与人的财运相连。由此,背山面水的位置可以使后世人丁兴旺、财源广进。于是,山与水要相伴相随。所以,许多老年朝鲜族村民在谈到阴宅选址时,都提到"山有多高、水有多高"的原则。进一步来说,阴宅应以背山势连绵者为佳,且选址部位应该以附近连绵山脉中最高山峰为依托。在此最高山脉左侧的山脉以"青龙"相称,代表男性;右侧的则以"白虎"相称,代表女方。如果有一侧没有山脉绵延,则意味着这一性别的人脉不昌。由此,河西村山上的两块石头被分别称为"青龙石"和"白虎石"。

今天,仅仅从有限的访谈中已经没有可能知道当初朝鲜族村民独自祭拜"山神"的细节。一系列的访谈所能提供的,也只是证明河西村的山神崇拜发端于村内朝鲜族群村民的文化传统。在这

---

① "砬子"是当地人对崖壁、巨石的称谓。

② "风水"是社会人类学关于东亚社会研究的热点之一。在对风水概念的定位过程中,弗雷泽认为中国人的风水观念及相关技术的实质是一种模拟巫术。涂尔干和莫斯把风水理解成为一种空间分类系统。Ahern 与李亦园对风水理解的着眼点则在于强调风水观念中的"天人合一"观念。此外,Brunn 把风水与地景理论相结合,认为风水在对地理景观(自然原因)的设计中,替"贫"与"富"等社会问题建构了答案。运用此种功能,风水观念通过地理景观的因素解释了一系列的社会问题,并创造与之相应的社会秩序。这一点在河西村的表现尤为明显。

③ 现在河西村所在地区的朝鲜族村民普遍采取火葬的方式。因此,年轻一代对于传统上的墓葬风水观念较为陌生。

个过程中，山神“风水”观念形塑了河西村的“地理景观”①。在河西村巨石被确认为山神的地景化过程中，山神“风水”观念的文化实践性得到了最好的证明。

2. 朝鲜族村民的集体祭祀

河西村朝鲜族村民的集体山神祭祀行为，出现于 90 年代之后。促使这一行为发生的直接原因是 80 年代后期短短两三年间车家、金家、李家等几家朝鲜族户男青年横死暴毙的意外事件。面对这些无法按照科学逻辑解释，只能在神秘主义领域内寻找答案的问题，村里老年协会的老年人从文革时期“学大寨、修梯田”炸毁青龙石来取石料的事件中得出了他们的解释。他们认为修梯田炸毁青龙石的举动破了村里的风水，因为青龙石代表男性，所以村里会出现青年男性的少亡事件。

关于当时的情况，现任河西村党支部书记的朝鲜族村民车 CZ 介绍说：“92 年我第一次当村书记，在那之前村里朝鲜族户老有年轻的出事。后来，村‘老年协会’一看这样也不行啊！于是就找人看。人家说，咱们村后山的“白虎石”、“青龙石”两块大石头是咱们村的山神。村里学大寨时为了修梯田炸了青龙石，伤了山神，破了地气、风水，所以村里老出事。因此要拜山神，要求逢三年一大祭，中间每年一小祭。于是，就来找我让我张罗这事儿。当时我想我是党员，又是村书记村干部，由我出面也不合适。于是，跟老年协会说，还是让他们组织吧。我呢，也每年都跟着参加。”

李 BX 先生的介绍与车书记的相似，他说：“那些年咱们村年轻的老出事。咱们老年协会的人就挺着急，经常一起谈这些事。那时，几个懂一些风水的老人还活着。就说，后山的大石头是山神，可能是学大寨时，炸石头得罪了山神，弄得村里破了风水。当时，有的人不信，说事情都过去那么多年了，当时怎么没反应呢！后来，听说附近村子有个风水先生挺厉害的，也是朝鲜族人，就找他来给看看。他也认为是这么回事。从那时候起，咱村里朝鲜族户就开始集体祭石头了。”

这样，通过前文的简介可以看到，在山神信仰的实践过程中河西村的“老年协会”起到了至关重要的作用。面对难以解释的日常突发事件，他们凭借自己对于传统神话与习俗的记忆，扮演了“民间权威”②的关键角色。虽然，现在的河西村不能称之为“长老统治”社会，但是由于文化传统所确立的老年人的“教化权力”依然在村落生活的发展过程中起着非常重要的作用③。正如王铭铭的研究所指出的，“民间权威填补了正规的权威中心和社区中家户之间的空间、民间权威是历史与现

---

① 地理景观（landscape）简称地景。现在学者们普遍认为，地景是一种社会媒介。它综合呈现了创造其当下状态的各种因素，也参与创造了未来。因此，它可以成为了解其置身于其中的文化的手段（Eric Hirsch and Michael O’Hanlon，1995，“The Anthropology of Landscape”，Clarendon Press Oxford.）

② “民间权威”、“非正式权威”、“仪式性权威”……等，是近些年社会学、人类学探讨的热点话题。此一话题一般以韦伯关于“神异权威”、“科层权威”、“传统权威”为对话对象。强调在乡土社会中，“权”与“威”的结合。进而强调，民间权威在乡土秩序重建过程中的作用，并以此为出发点展示乡土“文化再造”的过程。我们可以看到王铭铭在美法村、石碇村的研究、罗红光在黑龙潭的工作、景军在关于大川村和小川村孔庙再建的考察……等，都涉及探讨了这种“权威”角色。此外，贺雪峰、张静等人所探讨的乡村社会的“体制外精英”、“非正式精英”这一类问题中，也涉及此种“权威”类型。

③ 在韩国人类学的研究中，老年人的特殊地位是学者们研究重点之一。如 vincent S. R Brandt 通过对 Sŏkp’o 的田野调查认为，下一辈对父亲的尊重、服从、忠诚，构成了当地道德体系中的核心基础。以此为中心，整个村落社会的成员形成了老年人的权威体系（vincent S. R Brandt，1971，“A Korean viliage：Between farm and sea”，Harvard University Press，P117 – 119）；kyung – soo Chun 的研究认为受中国儒家的影响，在韩国父系继承以及与此相关的亲属关系，构成并创造了人们之间基本的社会习惯，并在实质上形成了一个老年人统治的社会（Kyung – soo Chun，1984，“Reciprocity and Korean Socity：An Ethnography of Hasami”，Seoul National University Press，P42 – 44）；Janell 的研究则集中在韩国本土社会资本的产生过程中，他认为在韩国传统“孝”的观念，影响了今天现实生活中企业资本组织、运行的模式。（Roger L. Janelli，1993，“Making Capitalism”，Stanford University Press，P23 – 25）。

代的中介、民间权威的出现填补了某种政治空白。”[8]在河西村山神祭祀圈形成的过程中,老人协会这一“民间权威”组织创造了一种根植于乡土的民间习惯、秩序与传统。

3.“跨族群”祭祀圈的形成

对于山神的信仰,河西村的汉族村民经历了一个由排斥、观望到陆续加入的过程。对于最初的排斥态度,村内的汉族村民所持理由大体一致:“那是他们朝鲜族弄的,跟咱们汉族人没有关系。村里面出事也都是他们朝鲜族户出事,咱们很太平。不用和他们掺和起来。再说拜好了行,要是拜不好得罪了哪路神仙不是没事找事吗!”与此相比,朝鲜族村民的解释有所不同:“人家风水先生说了这山神管的是全村,所以最开始也要求汉族户参加。这样,不是对他们也好吗!他们都不参加,还不是心疼每年祭山神时要交的那几个钱吗!”

在这样的僵持中,时间过去了十几年。在2002—2003年两年时间内,开始有了翁姓和韦姓汉族村民参与山神祭祀活动。以此为开端,河西村的汉族村民开始陆续加入山神祭祀活动。进而在2005年,出现了第一次全村性的祭祀活动。这时,河西村的山神跨越了族群的界线,成为了河西村的村落神。在对这个过程的追溯中,两户汉族村民加入山神祭祀的故事颇有戏剧性。翁姓村民家的男主人叫翁HF,他家位于村子的中部,由两间连脊的房子组成。也是在2006年春节,作者来到了翁家与其聊起了拜山神的事情,翁HF回忆说:“以前我是不去拜山神的。但是2001年我出了车祸后,就开始信了。2000年的时候,我买了现在的房子,从原来村子北面搬到这里。当时搬到这儿,主要是因为咱村靠近南面没有小卖店,我搬到这可以开个卖店做点小买卖。那年夏天,我出门去县城,刚上车走不一会儿,迎面过来个车就给我们坐的车给顶上了。我在车后面坐,受了重伤,胳膊被撞断了,前面的人都交代了(死亡了)。我在县城住了近半年的医院才恢复过来。回来后,有的人说我这是搬到村南面了,山神爷能管到我了,看我不去拜他,教训我一下。有的人说山神等了十几年,汉族户也不去拜他,所以借我这个机会给大家一个警告。反正不管怎样,建议我去拜山神爷。这不,第二年我就去了吗!”

在解释为什么不更早搬到这里的原因时,翁HF说:“以前这面儿都是朝鲜族户,没有空房。你想在这面盖房子,房场解决不了。因为生产队时期,这里归朝鲜族户的生产队所有。所以那时你不能到这儿,他们朝鲜族户想到村北面也挺困难。就是后来单干的时候,你想来这面盖房子,在村里也很难通过。因为,人家这面的住户不太会答应。这不,这些年咱村朝鲜族户出去打工的挺多嘛,有的一家大人都在韩国或大城市,孩子就平时放在学校假期托付给亲戚,地包给别人种,这样空了许多房子。我这房子也是有人出国了,我才能有机会买的。咱村那3户外来户不也是这么才能来的吗。”

韦姓汉族村民家的男主人叫韦BZ,虽然其河西村村长的身份较为特殊,但是参加山神祭祀的原因却与翁某的理由基本相同。“我家里人是大前年参加拜神的,当时我不知道。按说这党员干部不应该参加这类活动,所以我2001年当上村长后,一直有意的回避这件事。后来,翁HF不是出事了吗!我家人就背着我偷偷交拜神的份子钱。这不去年咱村修路,我是村长得领头干吗!结果在拉砂子时也出车祸了!当时都从这车上被撞飞下来了。结果,也是胳膊被摔坏了,花了许多钱,现在还没彻底好,不敢举起过头顶。不过呀,这也是山神爷保佑啊,同车的另一个外村来送砂子的就给撞死了。之后家里人村里人都说,你命大是有山神保着的。后来就每年都去拜山神了。再后来,村里老年协会那些老年人说,干脆祭祀时你就主持算了!我想了一下,这事也是为村里好,我就干了。这几年都是我来主持。”

在向作者介绍自己参加祭祀山神活动的同时,韦BZ又顺带介绍了一下自己成为河西村村长的经历:“我是2001年当上咱村村长的,其实咱村挺特殊的。因为,咱们村是朝鲜族村,以前村干部都是朝鲜族的。现在上面(指上级政府)也有硬性要求,村书记必须是朝鲜族村民。这些年吗,

朝鲜族那些年纪轻一点的都出去了。村里的都是老的了，现在老车当书记也是挺不情愿的，他正想着出国打工呢！那能挣挺多钱。其他干部就更找不到朝鲜族村民了，所以村长这‘能耐的不稀干、没能耐的干不了的活’就落在我头上了。”

当作者问“车书记为什么不主持祭祀活动”的时候。韦村长有些为难的回答说：“老车以前当书记时，老年协会找过他，他考虑的多，说参加就行了，不主持。现在他又想着去韩国，没太多心思放在这上面。”

这样，在翁某与韦某的经验中，我们可以看到近些年河西村社会变迁的影子。在关于当下中国农村社会的研究过程中，国家行政力量的有限退出，市场力量的进一步渗透，是学界的普遍共识。这一点在河西村的最显著表现就是朝鲜族村民的外出劳务。如果没有这个变化，翁某就没有可能搬迁到现在的地方居住，朝鲜族村的汉族村长也不可能出现。进一步联系前文，也是这个变化使得原有生产管理体系的改变为“老年协会”这一民间权威组织提供了实践的空间。在其操弄下，山神成为了河西村灵验的解释资源。同时，在河西村山神祭祀圈的创生过程中，我们还可以看到的是乡民社会中人们“安全第一”的思考与行动逻辑，以及深嵌于乡民社会中的告诫与惩罚的民间宗教训导机制。

（三）作为“村落神”的山神

关于“祭祀圈”的话题，人们已经探讨了许多。但是无论那一种意见都必须面对这一事实，那就是一切与“祭祀圈”相关的思考都必须以实际的祭祀过程为事实前提。

2005 年河西村出现了第一次整个村落规模的山神祭祀活动。为了这一年的祭祀，河西村村民按户收取了丁口钱，修建了村落通往村落西侧山顶“白虎石”处的道路，并在巨石的根基处修建了用来供奉山神牌位的神龛。同时，沿用前些年的祭祀习惯，每三年进行大祭，平常年份进行小祭。大祭的时候，除了水果等祭品之外，供奉整猪一头；小祭时整猪由猪头代替，其它不变。就祭祀参与人员的构成来看，河西村的山神祭祀活动是要求每个村落成员都要参与的。因此，许多在外打工不能参加祭祀的村民都拜托亲友代缴丁口钱。在祭祀时，先由村长宣读缴纳丁口钱家户的名单，在宣读结束之后这张名单会被呈放于神龛之内。然后以村长为首村民们开始跪拜许愿。大体上这些愿望可以归结为三个诉求：祈求整个村落平安昌盛、祈求家人身体健康平安、祈求个人生计的顺利发达（如获取出国签证、土地获得好收成）。在整个仪式结束后，供奉的水果会被分给村里的妇女。村里人认为，这些水果具有非同一般的力量，它可以保证儿童在成长过程中驱灾避祸。也正因此，索取贡品的人都为成年女性村民。一般说来，男性村民加入这个过程是要被村民们取笑的。其后，村民们一般就近在山地上挖灶做饭进行共餐活动。在大祭年头，供奉的整猪除了猪头被当场分食之外，其他部分的猪肉要按交纳丁口钱的名单按户平均分配，小祭年头则只能分食猪头。

通过上述祭祀情况的介绍，可以看到河西村的山神基本表现出了其村落神的特征。进一步而言，这个特点突出表现在祭祀参与人员的资格、祭祀仪式的组织、献祭愿望的诉求这三个方面。

就祭祀参与人员来看，河西村的山神祭祀活动是要求每个村落成员都要参与的。因此，这就需要关注一个村落成员资格的问题。对此，许嘉明、壮英章、林美容的工作提供了有意义的参考。其中，许嘉明认为祭祀圈的成员以主祭神名义下之财产所属的地域范围内之住民为限。但是他同时又强调“祭祀圈所属成员必须包括一个完整地域单位内的所有住民”[9]。在这两个界定中，前者为祭祀圈的研究留下较多余地。后者的规定则近乎于理想状态。以此种方式理解祭祀圈，会在根本上丢失祭祀圈的研究意义。因为，祭祀圈强调的是一种人群的地缘组合方式，也正因此壮英章认为，应该以“地”而非“人”为因素来理解祭祀圈。所以，以地域范围内的全部居民作为划定祭祀圈的条件实为不妥。与许嘉明这种认识明显不同的是，林美容注意到在祭祀圈范围内“本居”与

“迁居”住民的区别。前者自然具有祭祀资格,后者的资格问题则因具体条件而定。这种情况也存在于河西村中,在河西村三户外来租地农民就没有被纳入到山神祭祀的活动中。而同为外来户的R姓村民则被接受为村里人。由此,可以看出何谓村内人、何谓村外人,不是一个单纯的户籍就能解释明白的。同时也正是在这个过程中,通过山神的祭祀河西村对村内与村外进行了一个本土性的划分。其村落神的特点被初步表达出来。

其次,在祭祀仪式的组织过程中,2005年之后河西村的村委会干部也参与其中。于是,在山神祭祀活动中,出现了老年协会与村委会相互合作的模式。现在老年协会更多是以监督者与解释者的身份出现的。如在2006年,由于农历闰七月的原因,村里出现了是在前一个农历七月二十日,还是在后一个七月的日子进行祭祀的争执。最后,老年协会的老人认为,第一个七月是正日子,而后面的七月是闰月附加的,于是在2006年的第一个农历七月(阳历8月15日)举行了祭祀活动。村委会的作用主要表现在具体事物的操作之中,如村长负责组织祭祀仪式,村会计负责丁口钱的收取与管理等。通过这些变化我们可以看到,在河西村原有的老年协会这一“民间权威”组织与村委会这种制度性权威组织的合作。由此,河西村的山神信仰便表现出明确的村落神特点。

最后,从献祭愿望的诉求来看,祈求家人身体健康平安、祈求个人生计的顺利发达表达了村民们实用性、功利性的心理状态,这带有明显的民间宗教信仰特点。与之相比较,祈求整个村落平安昌盛愿望的存在则更多的体现了村落共同体存在的意义。在这个维度中,河西村的山神对村落共同体的维系作用与其村落保护神的地位表达无疑。

三、结 论

人类的社会生活在其现实的运行过程中是以“整体社会事实”的样态被呈现出来的,因此它是多维的。关于河西村的山神祭祀圈,本文着重探寻其事件发展过程中的“可能性”与“机遇”的原因在于:历史因果分析的目的在于“区别某一特定时期里一般情况的影响和某一事件或人物的效率。因为个人和事件在历史上都有作用,因为变化的方向不是预先规定的,因而从因果关系上分析过去对确定某些人物所承担的责任是有意义的。”[10] 由此,“可能性”与“机遇”所展现的重点不在于详细记录每一件曾经发生过的事情。而是在一种特定的实践过程中,分析凸出某一特定力量。

对于河西村的山神祭祀圈而言,其产生的“可能性”存在于本土性的社会条件与外在的社会变迁过程之中。

就本土性的社会条件而言,多族群杂姓村的社会事实、朝鲜族族群在村落社会中的优势地位,以及此一族群的山神崇拜的传统是需要关注的。通过前文村落背景的交代,我们可以看到地处中国东北的河西村没有宗族组织。因此,多族群杂姓村的社会事实提供了另一种人群连接手段生成的可能。同时由于村落社会中朝鲜族族群的优势地位,河西村的老年协会主要由朝鲜族老年村民所组成的事实就不难被理解。最后,朝鲜族村民山神崇拜的传统,提供了具体祭祀行为的文本。

就外在的社会变迁来说,国家的行政力量与市场的经济力量需要被纳入到讨论之中。通过前文可以看到,在村民关于山神祭祀圈的叙事过程中,私人秘密祭祀行为是与生产队时期相联系的;朝鲜族村民的集体祭祀是与被称为单干的“联产承包”相对应的;汉族村民的加入在时间段上所呼应的则是近些年朝鲜族村民的外出劳务。于是从这个角度来看,发生于河西村学大寨、修梯田时期的“炸石”事件与后来村内的横祸之间虽然相隔了很多年,但依然被村内人联系到一起,并进而产生“祭祀圈”的过程就可以被理解。此外,“老年协会”这一民间权威组织在山神祭祀圈的形成过程中所发挥的作用,也在一个侧面体现了这一社会变迁过程。在关于民间权威的探讨过程中,学者们一般认为在50年代之后的国家政权建设的过程中,传统乡村社会结构已经逐渐解体。但是,

在 80 年代之后由于国家行政力量在乡村社会的有限退出，使农民不得不直接面对外部世界。于是，民间权威便以一种民间代言人的形象出现、并发挥作用。河西村的老人协会正是以这样的角色发挥着作用。这在祭祀圈的出现、扩大、维持过程中均有体现。同时，这个过程也说明，外在的市场力量有时也会促成新的人群连接手段，而非单方面的瓦解社区的作用。

当然，诸种条件所提供的只是一种发端的可能性，因此事件发生的“机遇”就是另一个需要关注的问题。通过前文的铺陈我们已经知道，为河西村山神祭祀提供机遇的是村落内突发的横事。这个过程中，“生存第一”的行动逻辑被凸现出来。实际上，“机遇”并不只是被动的机会提供者，更多的时候它也是积极的实践生产者。这一点最为突出的表现于汉族村民翁某与韦某参与祭祀的行为过程之中。在这个过程中，一个文化接触与传播的过程在微观的社会环境中被完整的呈现出来。

这样，通过前述的一切我们可以看到，民俗传统的生命力是与其嵌身其中的生活世界密切相关的。在民俗研究“更应该关注民众生活、民间社会和民间思想，特别是它们与这个处于剧变过程中的宏观社会历史过程的关系。”[11] 这样一种认识的范式中，民俗现象更应该被理解为一种工具与手段。它既集中反映了促其生成的各种因素与条件，又作为一种资源被投入到进一步的社会再生产之中。这一点突出的表现在河西村山神祭祀圈的生成过程之中。

参考文献：

[1] 景　军. 知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之田野研究[M]//杨念群，主编. 空间·记忆·社会转型. 上海：上海人民出版社，2001；郭于华. 仪式与社会变迁[M]. 北京：社会科学文献出版社，1998；刘晓春. 仪式与象征的秩序[M]. 北京：商务印书馆. 2003.
[2] 一　然. 三国遗事[M]. 东京：学习院东洋文化研究所，1964：33－34.
[3] 释尾村，主编. 高句丽本纪第一[M]//三国史记卷十三. 汉城：汉城朝鲜族书刊行会，1910.
[4] 释尾村，主编. 新罗本纪一[M]//三国史记卷十三. 汉城：汉城朝鲜族书刊行会，1910.
[5] 释尾村，主编. 杂志第一[M]//三国史记卷三十二. 汉城：汉城朝鲜族书刊行会，1910.
[6] 金白铉. 庄子的神明思想与韩人的山神信仰[M]. 成都：四川大学中国俗文化研究所，2005：55－64.
[7] 阿兰·邓迪斯. 西方神话学读本[M]. 朝戈金，译. 南宁：广西师范大学出版社，2006：1.
[8] 王铭铭. 乡土社会的秩序、公正与权威[M]. 北京：中国政法大学出版社，1997：95.
[9] 许嘉明. 祭祀圈之于居台汉人社会的独特性[J]. 台湾：中华文化复兴月刊，11，(6)：62.
[10] 雷蒙·阿隆. 社会学主要思潮[M]. 葛智强，等，译. 北京：华夏出版社，2000：346.
[11] 郭于华. 试论民俗学的社会科学化[J]. 民间文化论坛. 2004，(4)：13.

Form spirit of one ethnic to the village's sprite: A study about one Korean Chinese and han co-inhaibiting village's mountain sprite religious sphere

NIE Jia-xin

(*Shool of Social Deretopment and Putlic Policy*, *Fudan University*, *Shanghai* 200433, *China*)

Abstract: The remainder of folk culture's reappear is expressed by the tradition culture's renew that has been since 1980's, in modern china country. In this background, the article explores the phenomenon's society condition and the phenomenon's sense to the society, through a fieldwork about a Korean chinese and han co-inhaibiting village. Hense, the article emphasis the opinion that the folk culture's vitality come from everyday life and the folk culture is a part of the everyday life.

Key Words: religious sphere; Korean Chinese and han co-inhaibiting village; the religion of mountain sprite; culture's practice