

蔡塘的村神祭祀

石
奕
龙

近些年来，学术界日渐重视汉族民间信仰的研究。笔者在福建省厦门市郊区蔡塘村从事文化人类学社区调查期间，曾调查了该社区的民间信仰活动，并参与观察了几次村神祭祀活动。本文试就蔡塘村的村神祭祀实例，对汉族的民间信仰活动做一些粗浅分析，不妥之处，祈敬斧正。

一

一个村社的村神祭祀活动，是该社区民间信仰中的一个很重要的组成部分。蔡塘村的神宫（又称“经堂”）“资寿院”，座落于村北右侧，内供奉有“帝公”（又称“仁圣大帝”）、“刘府元帅”、“池府王爷”、“黑面祖师”、“关帝”、“三官大帝”、“注生娘娘”及“土地公”、“虎爷”和一些“侍从”。现在的“资寿院”为农历1983年3月重建，是这个乡各村社中最迟重建的。请神入宫的安放开光典仪选择在农历1983年3月本村主神（亦称“境主”）帝公

的生日进行。但是，当时并没有举行请戏酬神的活动。恢复请戏酬神的活动开始于农历1984年8月15日，这是该村另一主要神祇刘府元帅的生日，也是中国传统的中秋佳节。此后，每逢农历3月26日帝公生日、6月18日池王爷生日、8月15日刘元帅生日、10月带天巡狩王爷生日均举行全村性的祭祀和请戏酬神的活动，每次历时约三天。

在本村村神圣诞日前的几天中，村民们都忙着为祭村神做准备。几乎家家户户都印米粿，或蒸糯米做的“龟包”和粳米做的发粿。到村神圣诞日的前一两天，是村里各户最忙的时刻。未做粿者忙做粿。人手不够时，村内的亲戚朋友会来帮忙，同时互相交流技艺、品尝、比较，并看看发粿发得开不开，以预示今后一段时间的“运途”如何。有的则购置猪肉、水果、“金箔”、焚香等。不愿自做粿点者，则到市里或镇上、村里的店家购些现成的粿点。家家都忙于杀鸡、杀鸭，或宰火鸡、宰鹅。较虔诚者或还愿者还去买来猪头，加以卤制，做好祭祀前的准备。有的则派人去通知外村的亲戚朋友，请他们届时来“闹热闹热”。

这期间，村里由几位老人组成的负责宫庙事务和资寿院理事会成员也忙碌起来。他们以过去生产队的建制为基本单位，参照村中居住的区域划分，列出花名册，分头分片去收祭典所需的经费。经费按人口计算，并以自愿为原则，一般每口人两元，一部手扶拖拉机出10元，汽车出30元，砖厂出50元，小店铺与手扶拖拉机相同。亦可不出，亦可多出，随施主自定，量力而行。收到钱后，理事会成员用这些钱备办及制作资寿院内公祭用的祭品，请戏班来演戏，及用于维持宫庙运作的日常开支，如电费、香烛、金箔费及维修宫庙的费用。另外，还以木刻油印的方法，在小条黄表纸上自制两种符令。据村民介绍，一种画有八卦的符令可随身携带或贴于厅堂、大门上，专门用于“保平安”与“镇邪”。另一种印

有“敕令仁圣大帝、池府王爷、刘元帅、观音佛祖 平安”的符令则可烧灰吞食，据说有“驱邪”、“治病”的效用。

在每次祭典首日上午7时左右，理事会成员会合来到神宫里，由主持人（亦称“大头家”、“村老大”）主祭。他们把祭品（猪头、鸡、鸭、鱼、肉、发髻、米髻、米粉、水果、韭菜、茶叶、酒等）摆在供桌上。两个猪头（在其后脑勺上嵌以猪尾，以象征全牲）一个头朝向宫内供奉庙内诸神，另一个则朝向大门外，表示对“天公”（玉皇大帝）的奉献。同时，把一些神器，诸如灵旗、神刀（木制）、活绳等放于主神安座的神龛内，大的灵旗则竖靠在神龛外的两旁。然后，燃上红色的宫烛，倒上几杯酒，在每个神龛前的香炉中点燃三柱香。主持人代表全村人祭神，以卜卦“信筊”的形式，向神祈求，以保佑全村人平安、人丁兴旺、获得好收成、发财等等。祭毕，这些各有分工的负责神宫事务的人，有的轮流在宫内照看香火，有的则在宫外搭张小桌子，坐在桌旁收“添缘钱”。这以后，各家的主妇开始陆陆续续来祭拜。祭拜过程大约如下：

把自己用香篮携来的供品摆在供桌上，祭村神时，把三牲中的家禽头朝向宫内诸神，祭天公时，则把家禽的头朝向门外。这象征着祭祀者对某神道的敬意，和希冀某神道接纳她的敬意和祈祷。接着倒点酒，燃着自带的焚香，举至齐眉高，先拜几拜，插进神前的香炉中。而后，拿起“信筊”，在香上绕几绕，合于手中提至胸前，心里暗暗地祈祷，求神应允；然后，让手中的“筊”自然落下，看神的启示如何。“筊”卦一开一合为“信”或“圣”，它象征着神已“答应”祈者之请；双开叫“笑”，双合叫“盖”，都象征神灵没有首肯拜祭者的祈求。如果心中暗祷为神灵所应允（“筊”卦象一开一合），就接着再祷一事，直到所求都得到满意的“回答”为止。如果一连三次都得不到“信筊”，就表示神对此事没有应允，拜者就会换一问题再试。待祈祷完后，拜祭者就会拿

上两张符令，折好后在香上绕几绕放进香笼中带回。然后再焚香面向门外的天空拜一拜，此称“拜天公”。这以后，就到宫右的“焚金炉”烧“金箔”（一般为“擦金”或“福金”）和“太极”（一种专用于敬天公用的大张金箔）。最后点燃一串鞭炮，在噼噼啪啪的轰鸣声中结束祭祀活动。走之前，还到宫外的小桌边上添缘或还愿，一般添缘一、二元，多者亦有数十元的。

在祭祀首日之夜，就开始演戏以酬神，所请的戏班是由“理事会”在前一次祭祀时就定下了。剧种一般为芗剧，这同这一社区的方言有关。所演的剧目则由神择，即由主持人问戏班能演什么剧目后，通过卜“筊”而定。演戏一般从祭祀首日的下午7时左右开始。正戏演出前，要由戏班先扮成“资寿院”中的神道，由一“注生娘娘”抱一男性洋娃娃，在其他神道的簇拥下，在锣鼓声和鞭炮声中步入“资寿院”，交与主持人。这种“跳加官”的“送孩儿”仪式象征着祝愿该村“添丁发财”。这以后，就紧锣密鼓地开场演正戏，一直到午夜过后才散场。

村神祭祀一般为期三天。本村嫁出的女儿家，都会因娘家人通知她而备办祭品，在这三日内回来拜祭、添缘与走亲戚。除此之外，外村的人极少来拜，就是行政单位同属于蔡塘、离蔡塘村仅一里余的古地石村（第一村民小组）的人也不用来祭，他们有自己的村神。三天来，白天拜祭，晚上演戏酬神娱人，村民们忙忙碌碌地招待外村的亲戚和朋友，呈现出一种“闹热”的气氛（实际上这就是乡村的一种节日）。到第三天夜里演戏酬神毕，则举行祭仪收场。这主要是把宫中准备的大量“金箔”烧了以谢“神恩”，并在震耳欲聋的鞭炮声中宣告该次祭祀结束。而宫中置办的祭品则由该理事会的几位成员分享之。

二

该村有的神道的来历，村民们是清楚的，

如关帝即三国演义中讲的关云长。黑面祖师即清水祖师,他是安溪县的“境主”,俗名陈昭应。然而,有的神道的来历,村民们都不甚清楚。就连上了年纪的老人及“资寿院”理事会的成员也不太清楚。如该村的主神“帝公”,村民们知道他的生日为农历3月26日,是“半阳阴的神”,“白日他掌地面上的事情,夜里他管地下(阴府)之事”,仅此而已。根据村民们提供的线索与资寿院内神道的排列、扮相等看,蔡塘村的神道主要是属于道教系统的。

“帝公”是蔡塘村民对其主神的俗称,正式的称呼为“仁圣大帝”,这可以从神龛上挂着的软横匾上看到。实际上,这一名称恰是东岳泰山帝一个封号的缩称。东岳泰山有“五岳之长”、“五岳之尊”之誉。古代帝王登基之初、太平之岁,常到泰山举行封禅大典,祭告天地。秦代以后的帝王,由于把泰山祭祀列为重要的祀典,因而对泰山神屡加褒封。如唐玄宗(712~756年在位)曾封泰山神为“天齐王”,宋真宗于大中祥符四年(1011年)封其为“东岳天齐仁圣大帝”等,从后一封号看,蔡塘主神帝公的正式名称“仁圣大帝”只不过是宋真宗封泰山神的尊号全称的缩称,两者应为一体。

东岳泰山又称“岱山”或“岱宗”,据说主人之魂魄。“泰山治鬼”的传说由来已久。《博物志》云:“泰山,天帝孙也,主召人魂。东方万物始,故知人生命。”所以,“中国人死者魂神归岱山。”^①佛教传入中国后,道教根据自己的需要,把舶来的佛教管地狱的魔王——阎罗王与“泰山治鬼”说揉和在一起,使东岳泰山神成了中国式的阎罗王。他们还编造了一些神话,谈“东岳泰山君统领群神五千九百人,主治人间生死,百鬼之主帅也。”^②他掌管十八重地狱、六案簿籍和七十五司等;手下有王爷掌管一切文职;元帅、将军掌管一切武职;下面还有六曹判官、牛头、马面等小鬼吏供其使唤,构成了一个完整的鬼权系统。在蔡塘资寿院中的神龛中,帝公

位于正中,处于至尊地位,旁为池王爷和刘元帅,一文一武。左前为黑面的清水祖师,右前为关帝君,再外一层为牛头、马面与土地公及虎爷。此外,还有一个小架子,上为“吼班儿”的差役头像。这种排列与内涵,除凑合上关帝君、清水祖师、土地公和虎爷外,基本上可视为道教的阴曹地府结构。

蔡塘帝公的生日为农历3月26日,而东岳泰山帝的圣诞日为3月28日,两者似有些歧异。然而,这种歧异实际只是各村落始祭日的不同造成的。例如关帝君的圣诞为农历5月13日,而与蔡塘同乡的何厝村做关帝圣诞祭始于5月12日,高林村则始于5月13日。还有,与蔡塘仅隔一水库的后坑村也以帝公为主神,但他们的始祭日在3月27日,而且两村都在3月28日结束祭仪,可见,蔡塘帝公3月26日的生日是与东岳泰山帝的生日一致的。

由于明代许仲琳的小说《封神演义》载:“敕封尔黄飞虎为五岳之首,仍加敕一道,执掌幽冥地府十八重地狱,凡一应生死转化人神仙鬼,俱从东岳勘对,方许施行。特敕封尔为东岳泰山天齐仁圣大帝,总管天地人间吉凶祸福”之故,至少在明代以后,各地东岳庙中的东岳帝形象多塑为武将黄飞虎的模样。蔡塘帝公的形象亦是武将装束,头戴金盔,身披甲冑,外着锦袍,端坐在交椅上。这与各地有名的东岳庙的东岳泰山天齐仁圣大帝的具体形像是一致的。通过上述几方面的了解,我们可以确认蔡塘的帝公就是道教中的东岳泰山天齐仁圣大帝,是中国的“阎罗王”,鬼权系统的至尊。

刘元帅、池王爷在村民们的心目中是仅次于帝公的“境主”。村民们认为他们是唐代皇帝敕封的三十六元帅、七十二王爷中的两位。这种说法虽与唐代把道教立为国教,以及道教在唐代构造出比较系统和完整的天

① 《后汉书·乌桓鲜卑列传》。

② 《云笈七签·五岳真形图序》。

上、地下神权结构的事实相符,表明刘元帅与池王爷是道教杜撰出来的神道,是从属于帝公的职官。但是,他俩叫什么,村民不知道,也不想去知道。根据我们在闽南其他社区的调查,池王爷在闽南地区比较知名,关于他叫什么有两种说法,一说叫池梦龙,唐代陈留人,唐高祖时曾当过知府。闽南民间相传是唐太宗与张天师打赌而坑害的36或360位进士之一。一说叫池然,学名逢春,入仕后官名德诚,金陵人。明天启六年中文举,后弃文学武,10年后应试中武进士,朝廷命他任漳州府道台。在他赴任行至同安小盈岭时,巧遇两位同行者。闲聊中得知他俩为玉帝的行瘟使者,奉命前往漳州行瘟。池德诚为救漳州民众,于是抢过瘟瘟吞了下去,并对行瘟使者讲,你们可以回去复命了,因为我这个漳州道台也已被毒死了。两位使者怕不好交待,便拉着他同往天庭交差。当玉帝听完禀告后,非但没责备他,反被他的爱民精神所感动,所以封他为王爷,庙食马巷,故成了马巷的境主。至于刘府元帅叫什么,实在无从考证,大约他也是唐太宗坑杀的360位进士之一。

注生娘娘面南摆在境主神龛之东侧,另有香炉侍候。村民也不知道她姓甚名甚,只知她主管人间的生育。根据闽南其他社区的例子,她可能是福建的一位土生尊神临水夫人陈靖姑,因为她能“专保童男童女,催生护幼,妖不为灾”,^①故闽台多称她为注生娘娘。由于资寿院的主神为东岳泰山帝,因此注生娘娘也可能是碧霞元君,这一方面是因为,据说碧霞元君是东岳泰山帝的女儿。另一方面据说她能“一本乎坤元资生万物”,故也为注生娘娘。三官大帝则置于神龛的左侧。他应是上元一品九气天官赐福紫微帝君、中元二品七气地官赦罪青灵帝君、下元三品五气水官解厄酆谷帝君的三位一体,或是融三者为一身的地方变体。

在资寿院中也有土地公的一席之地,但他的全身却用酒厂出产的史国公酒酒瓶代

之。村民们讲土地公是无所不在的,俗称“三步一个土地公”,不仅村民们家中有供奉,“风水地”上也供奉,就连来该村干采石活的惠安石匠,也在工地上撮土为祀。

资寿院内的两边墙上还画有“利市仙官”、“招财童子”的神像。村民认为“利市”一为“走运、吉利”之意,一为“买卖所得的利润”,既主吉利又主发财。而“招财”即“招财进宝”。利市仙官的来历不清,据《封神演义》讲,利市仙官叫姚少司,是赵公明的徒弟,被姜子牙封为迎祥纳福的利市仙官。此外,《封神演义》也云,赵公明的另一位徒弟陈九公,被姜子牙封为“招财使者”。但是,蔡塘的招财童子的形象为童子形象,与陈九公的形象不太相符,故此招财童子应是从善财童子转化来的。善财是佛教菩萨名,他视财产如粪土,为佛教弃财修行、即身成佛成正果的例子。但民间却从字面上去理解“善财”的意义,以为善财一定是善于理财,善于得财,所以就改为“招财”。蔡塘村民也是如此,把“善财童子”视为“招财童子”,为了发财的愿望而向这位与财无缘的神祇顶礼膜拜。

由此可见,蔡塘村资寿院中供奉的神道基本上为道教系统的神,并掺合了一些佛教的内容,是一种道地的“大杂烩”。

三

蔡塘村民把这些不知其来历的佛道之神杂烩于一室,这一方面反映了民间信仰与道、佛等制度化宗教有着不同的特点;另一方面也反映了该社区村民的思想意识中希望些什么,畏惧些什么。从资寿院供奉之神的职司看:帝公、刘元帅、池王爷的结构,表明他们基本为一鬼权系统,“主人间生死”。三官大帝(即三元大帝)则主赐福(天官)、赦罪(地官)、解厄(水官)。注生娘娘主人间生养。关帝主忠义道德。虎爷驱邪。土地公管村社土地。清水祖师则体现了该村移民的历史。招

^① 《三教源流搜神大全·大奶夫人》。

财童子、利市仙官主招财进宝、大吉大利。归纳一下,大致包括有:生、死、养育、赐福、赦罪、解厄(包括消灾、纳邪、治病等)、忠义道德(包括忠、孝、仁、义等)、发财、吉利、土地等。这些正是乡民社会日常生活中容易发生困惑和未知的方面,也是和村民切身利益有密切关系的方面。这表明村民对神道的崇拜并非完全盲目的,而是有一定的取舍,其选择的标准在于,该神祇所代表的象征意义能够满足该社区日常生活所普遍存在的某些需要。其目的在于解决该社区会遇到的困惑和未知。这也是民间信仰在现代社会能得以顽固存在的一种基础。

神是人造的,选择哪些神道为一社区居民的拜祭对象,也是由人的意志决定的。在一个社区的主神选择上正是如此,这只要比较一下邻近各村落主神的状况便能更为清楚。在蔡塘村附近,除后坑村主神为帝公外,其他均为别的神祇,如古地石村、何厝村的主神为关帝,忠卷村、钟宅村为妈祖,薛岭村为祖妈公。这种不一致,恰好说明在村落社区这样的亚文化中也存在着一些文化差异。同时,也表明各村庄对神道有着自己的选择权利。

上面曾谈到蔡塘的神道多为大传统之神。他们是封建政权感到需要建立一套类似于人间的神权系统,以证明人间的政权系统的合法性而创造、改造和系统化的。而小传统对大传统的神并不是依样画葫芦地照搬,而是根据他们的需要加以选择或再解释。此外,小传统也造神,但他们并不是为了去证明某种制度的合法性,在很大成分上,他们是以功利主义的原则把那些济世救民,帮助他们解脱苦难、消灾驱邪、治病救人的人视为神明,继而供奉成神而加以膜拜,如闽南地区的几位区域大神:妈祖、清水祖师、三坪祖师、保生大帝等均是如此。这大概是在阶级社会中阶级的重压下,人民渴望解救的一种扭曲的反映,但却造成了小传统——乡民社会民间信仰造神的独特方式。不仅造神如

此,选择大传统的神祇为社区主神时,也同样具有这种功利主义。蔡塘村中的有些古稀老人还依稀记得上辈人曾说过:蔡塘村的原住民姓蔡,该村就是因其姓而得名。目前村里的大姓曾姓村民的祖先是两三百年前从泉州府安溪某地迁来的,灯号为“龙山”。蔡姓建蔡塘时,就有资寿院,亦拜帝公,但据说当时只有神位而没塑全身。曾姓等从安溪迁来后,也带来了其祖家的区域神——清水祖师,并修了神宫专祀。后来,蔡姓衰败,以至全无;而曾姓等移民则日渐人丁兴旺起来,最多时曾达一千多“火灶”(注:家的代名词),这样,清水祖师也成了他们的主要崇拜对象。然而,在一次变故中,这些成为该村主人的后至者的主要拜祭对象发生了变化。据老人们说,有一次,该村与外村械斗,有些村民守在资寿院内值更。有天夜里,帝公“显灵”,托梦告诉这些人,说对方已摆下长蛇阵前来进攻。村民们在神灵的“提醒”下,摆下了剪刀阵迎敌,结果挫败对手而获胜。这以后,这些曾姓村民们感激帝公之“恩德”,就塑其全身转而拜他,帝公也就又渐渐成了该村的主神。原先曾姓从移出地带来的清水祖师则因没显“神通”,因而无人照应,其宫庙也因年久失修面坍塌为墟。这时,村民们才把清水祖师的神像移入资寿院中,安置在次要的位置上。这一传说虽有些荒诞不经,但却旨在说明与解释两件事情,其一,这种从对原移出地区域神的崇拜到对现居地神祇崇拜的转变,反映了移民们经历了一场从移民到本地居民的身分变化和历史转变。以致现在曾姓村民只知道祖上从泉州安溪县迁来,灯号为“龙山”,却不知其根系于今日泉州安溪何地。因而,在过世的曾姓村民的墓碑上,只刻着“龙山”曾××,而无法刻上其移出地的地号。其二,它说明了主要崇拜对象转变的合理性,同时也反映了该村村民在选择主要拜祭对象时也是以功利主义为原则的。此外,这种对大传统之神有选择的利用,表明像蔡塘村这样的小传统

与大传统的关系既有联系又有区别。有联系指大传统对小传统有着众多的影响,表现在民间信仰方面,即蔡塘村的神道基本都是大传统的道教、佛教之神。有区别则指小传统的文化对大传统的文化并不是完全一致,小传统往往有他们自己的选择,即根据他们自己的需要对大传统的文化加以改造或吸收,甚或施以反向的影响。

四

一切宗教都不过是支配人们日常生活的外部力量在人们头脑中的虚幻反映,而且,它是社会文化体系的一个组成部分。从蔡塘统一的村神祭祀的一些现象中,可以反映出这个社区日常生活中的一些不是显而易见的状况。

蔡塘的村神祭祀活动中,除了资寿院的几位主持人外,可以说都是妇女在从事拜祭活动。有个别男子虽然也到资寿院转一转,但却没有看到他们烧香敬神。然而,在捐款的名单与添缘的名单上却以男性家长的名字为主。许多回娘家来拜娘家村神的该村女儿家,在添缘时,也是用她丈夫或儿子的名字登记,而极少用自己的名字登记。这种现象表明,在今日的蔡塘村,虽然大家都知道宪法规定宗教信仰自由,政府不会来干预这样的民间信仰活动。但是,他们还是存在着一定的顾忌心理。当见到外人在观看她们的拜祭时,流露出的不自然和遮遮掩掩的态度就是这种心理的反映。男子不出面,让妇女出面,一方面固然有该村男子多忙于从事工副业生产没有空闲的因素,但更主要的还是他们有些顾忌。假如外界指责他们从事民间信仰活动搞迷信时,他们就可以把责任推卸到那些“文化不高”、“思想保守”、“头发长见识短”、“不懂政策”的妇道人家身上。这样就容易大事化小、小事化了地解决问题。这种“上有政策、下有对策”的态度似乎是在应付过去那种极左的宗教政策中发展出来的。今天,这种

行为也成了乡民社会文化适应中的一个难以分割的组成部分。此外,捐款与添缘名单以男子为主的现象,似乎还表明,在乡民社会中,尽管妇女的地位已有很大提高,但是财产的掌握与支配和财产的继承关系仍是以父系为主,妇女在财权方面仍处于从属的地位。封建社会女子在家从父,出嫁从夫,夫死从子的封建伦理道德旧观念,在今日的乡民社会中仍有不少残余。

在拜祭中,祈祷最多的是合家平安和企求发财。这反映这个方面的心理偏差与压力是最大的。尽管现代医学已相当发达,村民们也不会像解放前那样,因头疼脑热、伤风感冒就去乞求神灵,这不能不说是由科学进步而导致的变化。但是,在今天,有一些病症仍是现代医学科学所无法使之完全康复的,如蔡塘某甲患有一种腿疾,村民称之为“阴症”,他在厦门市中医院住院治疗几个月不见好转,时值村里搞拜祭,他就托词请假回来拜祭。尽管求神拜佛不见得能治他的病,但求得心理上的安慰与寄托,他也就心安理得了。而心理重负的减轻,是能使某些疑难杂症得以医治的,这已由医学上的安慰药的功效所证实。

三中全会后,农村实行了各种形式的联产承包制,打破了过去吃大锅饭的局面,农民有了自主权,使个人的积极性大大提高,他们广开门路,多种经营,短短的几年内,根本上改变了农村的面貌。但是,打破了吃大锅饭的局面,也产生了一种负面的现象,即个人所承受的心理负担有所增加。过去以生产队为基础核算,一个队的生产多由队长等队委决定,执行上级的指令性计划。生产队的其他成员不必花脑子为种什么、有什么收益等操心。这样,一个生产队中,只有少数人承担较大的心理压力。现在,有了自主权,每家每户都得去考虑如何生产?生产些什么?如何才能获得好收益?等等。因而,过去由少数人承担的心理压力就扩大到了各家各户中了。

其次,农民有了自主权,过去指令性的生

产时代就结束了。农民的生产取向，有的在很大程度上要靠市场价格的升降来调节。由于市场因素的作用，常常会出现花费同样的劳动，投入同样的成本，可是，所获的结果却并不一样，甚至有时还会一无所获。在村民不理解这是市场调节的价值规律在起作用的情况下，只能怪自己“运气”不好，这也是很自然的事。现在是个人经营，稍有差池，损失就与自己切身的生计、来年的生产等有密切关系。因而，投入生产以后的最终结果的不确定和其他相关因素，也会使心理负担有所加重。

也就是说，过去吃大锅饭时的依赖感一旦被打破，从负面的角度看，会使得有些人对一些事感到茫然不知所措，造成了一定的心理偏差。这些人便去求神灵保佑，从拜祭中求得心理上的某些安慰和麻醉，汲取获得成功的力量和希望。换句话说，在这种境况下，民间信仰具有着平衡心理偏差、使人们树立

起获取成功的信心的作用。

此外，这种统一的村神祭典还有另一独特的功能，即它能团结该社区的村民，增强他们同外界的联系。因为，每逢这类统一祭典，整个社区都会行动起来。有的忙于备办祭品，有的忙于招待客人。妇女们也一改平时自顾自家的做法，比往常更多地串门、走访，交流做饅点等祭品的技艺，互相品尝，有时也交流一下生产、生活上的经验与市场信息。同时，由于这类祭典是为本村的村神举行的，外村的村民并不参与拜祭，只有本村的固定住户及嫁出的女儿家参加。也只有在这时，这一社区村民的身分才能与其他社区的人区别开来。因而，这种祭典无形中增强了该村村民的自我认同感与对本社区的责任感，并为增进该社区的内部团结起到了一定的作用。

（本篇责任编辑 彭文新）



• 书 讯 •

《云南少数民族生产习俗志》

继《云南少数民族生葬志》后，秦家华、李子贤、杨知勇先生又通力合作，编著了这本《云南少数民族生产习俗志》，该书由云南民族出版社出版发行。书中介绍了云南境内23个少数民族的生产习俗，许多资料都是鲜为人知的。有着重要的学术研究价值。这些少数民族在历史上分属氏羌族群、百越族群、濮人族群和苗瑶族群，在漫长的历史进程中、

各民族互相影响、互相促进，既保存了本民族传统的民俗活动，又有互相吸收、融合的成分。从地域上看，滇地不仅成为了草原文化与滨海文化的交汇点，而且成为中原、楚文化与南亚文化的交汇点，氏羌文化与百越文化、濮人文化、苗瑶文化的交汇点。这本志书着眼于对云南各民族生产习俗文化研究的学者掌握、了解滇文化交错、复杂的“文化源”及“流”。

（路）

