

一座博物馆一庙宇建筑的民族志^{*}

——论成为政治艺术的双名制

高丙中

提要: 基于跨度9年的参与观察,本文采用民族志方法叙述了一个同时兼具博物馆和庙宇之名的建筑物从创意到启动再到完成的过程。这个过程包含着学界的参与、村民的努力和政府机构的支持与通融,也是近现代中国社会多种紧张关系在这个情境中被缓和、解决的过程。本文认为这个过程包含着中国传统的双名制被激活并被现实地运用的文化技巧,这种技巧表现在公共事务领域就成为一种政治艺术。

关键词: 民间信仰 文化复兴 双名制 政治艺术 民族志

中国在过去一个世纪里出现了太多按照当时的常识匪夷所思的事情。多少原以为不可能的事物竟然冒出来了;多少原以为异常的事物竟然成为了普遍现象。以庙宇来说,就在一百年前,谁会说遍布城乡的庙宇会被拆毁?就在20年前,媒体偶尔提到某地落后群众私建庙宇的时候,我们只是觉得荒唐,谁会想到庙宇不久就会成为城乡各地的常见景观?本文想通过属于这类事物的一个建筑物的生命史来从一个方面探究在我们这个时代一个不可能之物如何借助双名制成为现实。^①

中国社会内部自近代以来逐渐滋长出多种紧张关系,举其荦荦大者而言,如内部与外部的紧张(内外有别)、小地方与大社会的紧张、社会与国家的紧张、传统与现代的紧张、信仰与科学的紧张、俗与雅的紧张。中国社会长期被这些广泛存在的紧张关系所困扰。中国人运用过很多方式处理这些紧张关系,其中一个广为采用的有效方式是作为文化传统并被作为政治艺术运用的双名制。本文正是凭借一个村的民间

^{*} 本研究得到国家社会科学基金项目“国家对民间组织的有效治理问题研究”(01BSH015)的资助,特致谢忱。

^① 河北省民俗学会的负责人刘其印老师受范庄龙牌会委托,从1995年开始邀请北京高校和研究机构的多学科学者参加二月二的龙牌会,北京的学者队伍最初是由当时的中国民俗学会秘书长刘铁梁老师组织的。感谢这些老师热心地把我们引进了充满魅力的范庄。

传统信仰组织采用双重命名的方式合法地兴建一座新的庙宇的历程，讨论普通民众针对社会障碍和紧张关系施展策略，为自己的宗教信仰构建合法性的文化逻辑，并从一个侧面揭示当代中国社会运行的一种文化逻辑。

河北省范庄村民有供奉龙的牌位的传统（陶立璠，1996；高丙中，2001；岳永逸，2005）。龙牌在当地俗称“龙牌爷”，就像广受崇拜的关公被称为“关爷”，灶神被称为“灶神爷”一样，龙牌也是被当作有生命的、灵验的主宰神一样看待的。村民供奉、祭拜龙牌多为祈福免灾。“龙牌会”既是民间信仰组织的名称，也是每年农历二月二举办的以祭拜龙牌为中心的庙会的名称。在龙牌会上，人们还祭拜以画像形式展示出来的儒释道及其他民间的崇拜对象，在信仰上，它属于以多神为基础的民间宗教。我从1996年受邀参与观察龙牌会，在过去的10次庙会中，我参加了6次，大致算是见证了它在这个期间的发展。

当第一个民俗学者刘其印先生在1991年观察龙牌会时，早先那个小小的龙牌被提心吊胆的民众供奉在村中禾场上临时搭建的简易大棚里。在1996年的庙会上，一个花3万元人民币制成的、需要众人才能抬动的龙图浮雕牌位取代了原来一个人可以抱在胸前的绘龙牌位。到2003年，这个高大的龙牌已经威严地矗立在由县政府主持剪彩的标准大殿中。这个大殿的名称是“龙祖殿”，它的大门两边分别悬挂的招牌是：“河北省范庄龙牌会”和“中国赵州龙文化博物馆”。一座建筑，两个名称，分别标志着社会距离很远的两个身份。

这个寺庙博物馆或者说博物馆寺庙的诞生对于我们认识今天中国的社会具有非同寻常的价值。在2003年的落成典礼上，我坐在主席台上，观看官员在台上表演，村民在台前表演，感受到政府和村民因为各得其所而皆大欢喜。一直标榜“无神论”和反“迷信”的一方如何可能与“搞迷信”的一方如此共处？现实的原因会有很多，我在这里更感兴趣的是他们的双重命名及其文化逻辑。

一、村民对龙牌会的复兴

范庄是一个有1300户，5100多人的村子。村民的生计主要靠小麦种植、水果经营和相关的加工业。最近10多年，不仅因为范庄镇政府

位于本村地界,还因为龙牌会的人流效应,许多人家的门脸房成了有利可图的商铺。全村人均年收入在本地区属于上流水平。

我们在一个库房里看过以前使用的三个龙牌,简易木牌上的图案是颇为经济的彩绘,木牌中间写着“天地三界十方真宰龙之神位”。其中,解放前就在使用的那一个高度为0.72米,1958年前后使用的那一个高度为0.84米,改革开放以来一直在使用的—一个高度为1.2米。三个旧龙牌的大小、材质、形制都显示过去的龙牌会应该是很简朴的,与当前龙牌会的盛况不可同日而语。

龙牌虽说是地方性的公众信仰,但是龙牌会的服务有严密的组织。传统的龙牌会组织是会头制的,在结构上分为当家人、会头、帮会。当家人从本村那些虔诚信仰龙牌爷的有威望男人中选择,负责一切与龙牌会相关的事务,在每年的正月初六主持本年会议讨论龙牌会事务,成立帮会实际操办二月二的庙会。历年的当家人大多是从会头选任的,也有不是会头的。那些每年轮流在家里供奉龙牌的人家称为“会头”,很长时间都是19户。^①会头自称是伺候龙牌爷的,他们或者他们的父祖都是经过仪式征得了龙牌爷的同意才成为会头的。一旦成为会头,家庭内往往代代相传。帮会则是对庙会期间帮忙的会头之外的人员的通称,一直都有,只是在最近才有了“筹备会”、“理事会”的雅称。

以前村民在家里和临时帐篷里供奉龙牌。龙牌平日供奉在一个会头家的正厅。这家人的职责是每天早晚为它各烧一次香,接待来烧香的村民和附近民众,并保管好他们捐献的香火钱、还愿钱。在每年一度的“龙牌会”期间,龙牌则被供奉在禾场上临时搭建的帐篷(俗称“醮棚”)里享受香火祭拜。农历二月初一,村民用黄幔大轿把龙牌迎进醮棚,在这里供奉到初四中午,再送回原会头家中。初六上午,它被送到新的会头家。供奉义务就这样每年—户地轮值。

龙牌会在1950年代末人民公社化后遭到压制,文化大革命期间,一切相关活动都消失了。龙牌被村民藏了起来。1979年村民重新按照会头制供奉龙牌,龙牌从地下转向公开。作为活动的龙牌会是从1983年重新开始举办的。当时轮值的会头是“老亮”(1917年出生,1997年去世,共产党员)。他的长子“小锁”接受我们的访谈时回忆:

^① 后来发展到21户,其中有2户是1997年在龙牌前烧香征得龙牌爷同意后增加的。现在实有17户,有4户退出了。

“先几年都只在家里祭祀，从供在我家的那年（1983）第一次出来搭棚办会。老八路刘英是村里的五保户，是龙牌会恢复期间的当家人。他与父亲关系很好，跟父亲商量，得照老规矩搬出来办会。他们跟当时的书记说，书记不乐意支持。但是，他们还是下决心办会。刘英和父亲说好，‘出了事，咱俩扛被子上法院’。那时大家胆子小，办会期间叫人在各路口了望，如果见到公安就及时通报。”

1995年前后，村民有信心公开大肆举办龙牌会了。他们花3万元制作了一个新龙牌，就是现在供奉的这一个。龙牌整体高度接近3米，底座宽1.5米，重300公斤，中间是蓝底金字的“天地三界十方真宰龙之神位”，周边是龙的浮雕，看起来金碧辉煌，在规格上和寺庙里的塑像相同。另外，他们在会头组织之外也恢复了帮会组织，张榜公布出来写的是“龙牌会筹备会”，后来又通称“理事会”。其中有部分会头，也有其他人，个别还是外村人。当我们询问选择标准时，我们被告知，“热心、能干，群众公认”。会长、副会长和委员都是可以变换的。它下设各种小组，分别负责外事（主要接待来作调查的学者）、文宣（安排宣传栏、街道标语等）、醮棚（搭建、拆除大棚）、群艺（联络附近各村花会来表演）、戏剧（聘请、接待地方戏剧团在庙会期间来搭台唱戏）、科技（科普宣传）、伙房（款待来宾）和保卫。

供奉龙牌的醮棚原来搭建在村中禾场上，1996年移到村外新建的农贸市场旁，比原来的场地大多了。现在的场地约300亩，据说可以站3万人。另外，近在咫尺的新市场大道还可以容纳5万人。

据说原来的醮棚是用庄稼的秸秆和苇席搭成的，都是就地取材，由会头和帮会捐献。村民并没有经济能力购买耐用材料。我们1996年见到的醮棚的骨架是用钢材和木头搭建的，它的外层采用帆布，它的内部一个殿一个殿的间隔采用的是苇席。醮棚坐北朝南，长30米，宽20米，分成三个厅，设为三个坛。前坛主位供龙牌，龙牌后面悬挂佛祖、圣人（手持书匣，上书“善文集”）和老君的画像。大棚里除了龙牌是牌位，其他的神、仙、佛、圣、妖、怪等都是画像。画像共计150幅，其中前坛36幅，主要是前述儒释道的崇拜对象、八仙、奶奶（送子奶奶等）；中坛35幅，主要是玉皇大帝及其部属、观音、关帝；后坛11幅，主要是三皇五帝系列，如伏羲、女娲、神农；东侧30幅，主要是四海龙王、历代医圣如扁鹊、华佗、葛洪、孙思邈、李时珍等、28宿中的“凶”系列；西侧34幅，主要是十殿阎王、28宿中的“吉”系列；大棚外5幅，它们是财神、

路神、火神、鬼王、灶神。

醮棚正面高悬9面龙旗,龙旗右面的旗帜绣着“神威惊天地”,左面的旗帜绣着“圣灵镇乾坤”。它们的两端各有一面大黄旗,分别绣着“因果报应”,“如影随形”。龙旗之下是大幅横联,上书“龙牌盛会传千古,世代威名震四方”,与之相配的竖联是“三界佛祖聚广殿,九州神灵渡众生”。一进大棚,左上方挂着一块大匾,上书“济世昌荣”,抬头还写着“弘扬龙文化造福全人类”,落款写着“大寺庄会员顶礼膜拜”。还有一面锦旗,上书“大地炎黄子孙,都是龙的传人”。棚外的正面张贴着“光荣榜”,分别是为龙牌会捐款的名单、义务出车(货车、面的、中巴等)的名单、捐献蔬菜的名单(要款待来宾),以及会头名单、龙牌会筹备会(后来又称“理事会”)名单。

龙牌会的核心是祭拜龙牌,祭拜仪式原来是请道士主持的,不过现在已经变得很简单,只是烧香磕头念经。这些仪式内容可以由信众个人单独做,也可以由群众自愿结成的香会一起做。

龙牌会能够在庙会期间吸引10多万人次来参加活动,其中许多人会捐献钱物。人们的捐献可以是义务劳动(除了会头、筹备会的人是有街头的义工,还有上百名村民来做临时义工),可以是车辆和其他工具的免费使用,可以是食品(如蔬菜、水果),当然还有现金。我们在访谈中获悉,1992年至1994年的现金捐献比较多,每年达8万元;1995年至1997年的现金捐献比较少,每年4万多元;1998年获得的总捐献为4.09万元,以后可能都没有再超过这个数字。在开支上,1998年支出5.7万元,其中我们问到的开支有:伙房开支约1万,请戏班唱戏开支约7千元,外事接待总开支约6千元,放焰火开支约3千元,宣传费用约2千元。

这个时期的龙牌会在组织上是一个草根社团,在活动上是一个地方庙会,其性质基本上不出宗教信仰或者民间信仰的范围。

二、新拓展的公共空间和民族国家的历史

龙牌会这类民间宗教信仰活动的兴衰是与国家的文化管理政策息息相关的。对于一个以唯物主义和无神论为其哲学基础的执政党来说,各种宗教信仰活动,尤其是未被制度化的民间宗教活动,是在打造

一个现代化国家的道路中必须铲除的“封建迷信”。“文化大革命”时期，打击封建迷信的运动更是达到高潮。但自1980年代以来，这方面的政策逐渐松动，一些民间信仰活动开始得以某种“民间文化”的面貌复兴。由于官方意识形态中“人民”的崇高地位，以及当代对民族性的宣扬，“民间文化”在近10、20年来逐步得到了政府的默许甚至鼓励。龙牌会从1983年的恢复到1990年代中后期的声势渐大是以这种政策松动为前提的。但是，对“迷信”的抵制和打击仍然是政府的一个基本态度。龙牌会所面对的形势与近些年在中国各地恢复起来的其他庙会一样，随时有可能作为“迷信”被“上头”打击和取缔。事实上，据最早调查龙牌会的民俗学者刘其印回忆，1990年前后，县公安局的内部文件曾经说到龙牌会是社会问题，应该取缔。

龙牌会在恢复之初处于秘密活动的状态，似乎显示它只是被定义为范庄村民自己的事情，与外界的大社会没有关系。组织者们知道一个事实：除了周围的村民，龙牌在外面（“上头”）的政府和文化人的观念世界里是没有位置的。1983年后他们一开始公开活动，就把自己置于具有绝对压力的“上头”的大道理和权力的对立面：他们知道庙会背负着“迷信”的标签，“上头”对他们的信仰活动持否定的看法。但与其他很多庙会不同的是，他们没有被动地等待打击降临，而是积极地对龙牌会进行重新定义。要使龙牌会合法地、安全地持续办下去，就要设法淡化甚至摘去其否定性的“迷信”标签，将它与“上头”所肯定的文化类别和事项接上轨。正如妇女信众的一位核心人物史大姐在1998年的访谈中对我说的，“前几年，一个戴大盖帽的人往这方一走，大家都怕。龙牌站住脚了，我们这些人才能站住脚。关键是破除迷信，上面的大盖帽才不可怕。”

他们的举措大致涉及两个方面：一、定义龙牌会也是开展科技和文化活动的公共空间，不仅仅是迷信活动的场所；二、定义龙牌会属于龙文化（刘其印，1997），从而是民族主义的国家历史的有机组成部分，而不是对抗国家的异类。

在庙会期间，组织者把醮棚周围安排成文化盛会的场所。我从1996年就一直看到，组织者花钱请来的地方戏剧团在村中开放的戏台连唱三天大戏，吸引着年长的村民和他们的亲戚。来赶场的流行艺术歌舞团在搭建于大棚里的舞台上表演年轻公众喜爱的节目。周围几十个村子的秧歌队、鼓乐队等民间艺术团体被邀请来游街表演，既是拜神

也是娱人。象棋比赛、书法比赛为农村的文化人提供了一个发挥才能的机会。

组织者还专门在醮棚外面设置宣传栏。其一是农业科技知识宣传栏,主要是各种梨树病虫害的防治方法,因为这里是梨区。其二是文化知识宣传栏,文化知识的内容非常广泛,其中一些内容与村民的生活有很大距离。这些栏目包括指导购物的“聪明消费者标准”、指导过日子的“生活常识摘选”、道德教育的“劝报亲恩”。一些本来专为城里人写的生活建议也被抄写在专栏里。有一栏“饭后四不宜”写道,“不宜立即饮茶,不宜立即吃水果,不宜马上散步,不宜急于吸烟”;有一栏“社交中的不要”写道,“不要失约或做不速之客”,“不要到忙于事业者那里去串门”,“聊天不要时间过长”,“不要不辞而别”。^①

这样,“民间文化”、“科技教育”和“现代文明”这类政府正面提倡的文化类别就在龙牌祭祀周围大张旗鼓地铺开,把求神拜龙牌之类的“迷信”活动包裹在内层,总体上构成一个复杂的公共文化空间。

而将龙牌会定义为尽管带有一定迷信色彩、但主要是积极健康的民俗文化的这一过程,是通过当地村民和外地学者的互动共同完成的。组织者将龙牌会作为公共文化空间的安排使学者们对它的认识倾向于肯定。1996年龙牌会期间的座谈会上,多位学者的发言都集中在辨析迷信问题。^②在一家历史博物馆工作的宋教授说:“这个节基本上是健康的。有迷信,但主要是一种娱乐,另外一种教育作用,也有利于形成集市,发展经济。”他对龙牌会的这一定位使其有可能被看作有缺点的正面形象。迷信只是整个活动的一种属性,并且不是主要的属性。一位民间文艺家协会的领导董先生说:“江泽民同志最近提出要讲政治。龙牌会对精神文明是有促进作用的。”

另一方面,“上面来的”这些专家学者们的意见又受到当地村民的极度重视。这些专家们的一些有关文章和发言被龙牌会自己转印、传阅、散发,成为他们在宣传中确立龙牌会正面形象的有力证据。以往龙

① 这些被反对的行为恰恰是村民的习惯和礼节。从近代以来,知识界对农民所讲的“文化”与农民在社区习得的文化 and 日常生活通常都是这种别扭的关系。

② 有鉴于本文所涉及的地名和人名都是被公布的,所以我没有像惯例那样全部采用假托之名的做法。不过,本文引用事实陈述时采用真名,引用观点时没有采用全名。我希望这样做既能够提出真凭实据,又尽量不给被引述者带来困扰。所有的引述都没有请被引述者审阅,如果有张冠李戴、扭曲原意的地方,责任在本文作者。特此说明。

牌会与代表正式“文化”的文字表述系统是没有关联的,甚至以往的地方志中都没有关于它的记载。龙牌会之开始进入学者的文字表述体系,是在民俗学者刘其印先生1991年调查过龙牌会后写出的文章中,此文发表在1991年《风俗通》第1期。随着前来考察龙牌会的学者逐渐增多,有关龙牌会的学术论述逐渐增多,这些文字论述成为龙牌会组织者和村民们选择性地利用来对上、对外正面宣传龙牌会的重要依据。这些学者们的一些观点甚至逐渐成为当地民众的说法。从一个中学退休的武大爷在访谈(2003年8月23日)中说:“龙牌会,是一种民俗文化,其中也带有迷信色彩,是一种带有迷信色彩的民俗文化,我是这么认为的。当然,没有迷信,也就没有这个民俗,因为就没有了吸引人凝聚人心的东西了嘛。”

相比而言,这种对“迷信”的修辞只是在表面上做文章的化妆法。他们还有脱胎换骨的高招:对龙牌信仰属于龙文化的知识生产。以往信众从来关心的是“龙是否灵验”问题,而不必然要回答“龙是谁”的问题。在1991年有学者参与之后,关于“龙是谁”的知识生产成为村民主动建立与民族国家历史的联系策略。

1990年前后,随着龙牌会的规模越来越大,参与龙牌会的文化人(村民和外来的知识分子)逐渐统一口径说龙牌供奉的是古史传说中的勾龙,是“龙的传人”意义上的龙。组织者印刷龙牌会简介、向客人介绍龙牌会渊源时都讲述这一内容,并在聚会场所悬挂“炎黄子孙都是龙的传人”之类的硕大横幅。我们先后在1998年和1999年分别对范庄村民和前来参加庙会的外村人进行了问卷调查(有效问卷分别为107人、100人),72%的范庄人、50%的外村人认为龙牌爷是中国人的祖先。“龙的传人”是加强中国人的凝聚力的口号,在近些年被赋予了深厚的爱国主义政治含义。龙牌会的组织者通过意义和认同的再生产(重新解释并加以传播),使自己的信仰活动由原本可能完全不被外部世界接受的事物,变成了大家很难在政治上否认其正确性的东西。

其实,国家层面表述中的龙图腾与村民的龙牌爷在观念上有天壤之别。现当代的“龙的传人”是说我们都是以龙为图腾的那群先民的后人。那群先民可能相信龙是自己的祖先,可是我们知道这种说法只是神话而已。而村民则把龙牌上的龙视为祖神,龙牌爷在过去存在过,现

在依然“灵验”。^① 尽管龙图腾与龙牌爷原本在意义上是不同的,但是,经过他们的叙述和解释,龙牌信仰因为见证了远古的勾龙神话而从一种地方性的信仰变成中华民族一个历史阶段的“活化石”,从而被认为具有了进入博物馆的价值。博物馆的功能是通过实例见证历史。于是,龙牌就具备了与博物馆的功能联系起来的可能性。

龙牌会的迷信和人文历史,都属于过去的时代。在中国的官方表述模式里,前者是糟粕,后者或许是精华。在“取其精华,去其糟粕”的解决方案里,前者注定要消亡,后者才是可以被拯救、可以“合理”地在今天存在的——当然不是继续存在于代表迷信渊藪的寺庙,而是展现在真正属于现代的博物馆。这是国家的有机(organic)知识分子的立场。问题是,这里的行动主体是村民,他们恢复及重新界定龙牌会的行动本身就是反抗这个标准表述和解决方案的。龙牌会在拓展出官方所承认的“精华”方面的同时,仍保持着村民们自己所认同的那些被官方标定为“糟粕”的内容。这种结合艺术在“龙文化博物馆—龙祖殿”这一双名建筑物的创意上臻于极至。

三、名生实:新庙的诞生

一个新诞生的人或者物,要在地表占据一个位置。在中国,人们已经习惯在怀孩子之前得到政府部门的生育指标,在修建房屋之前申请建房证,因为国家已经对地表建立了严密的监管体制。一个新的存在落在地表之前必须首先在政府公文中存在,也就是说,他(它)必须先有“名”,才能成“实”。否则,如果先有实,其存在随时会遭遇被否定的危险。我们在这里要介绍的新庙的诞生,不仅是因为有了名,而且是因为有了双名,才会有实。一些想象中的事物要通过双名在不同的符号体系里有了位置,实才能在政府监管体制和具体的物理空间中发生。

解放前范庄有10多座庙,其中玉皇庙3座,真武庙3座,五道庙2座,三官庙1座,老母庙1座,奶奶庙1座。这些建筑在文化大革命中都被毁掉了。尽管一些庙宇的遗址还在,并没有被其他建筑物占据,但

^① 据我们1999年在范庄作的问卷调查,村民相信龙牌(或龙牌爷)现在还灵验的占91%,因此,在庙会期间有所捐献的占97%,到庙会现场祭拜的占94%。

是，在过去的四分之一世纪里，这些庙宇一个也没有重建。村民供奉龙牌，在历史上从来就没有为龙牌修建过专门的庙宇。

修建庙宇，首先要经过宗教局批准，然后经过土地管理局颁发土地使用证，经过建设规划部门批准设计图。就正常程序而论，要合法地给龙牌盖庙，在现实上是绝对不可能的。龙牌会在官方的宗教信仰分类体系里属于民间信仰，不是合法的宗教，所以宗教局不会受理为它盖庙的申请。

但奇迹还是发生了。我们参加 2003 年的龙牌会，看到了一座够标准的神殿——“龙祖殿”。后来听说它的造价是 26 万元。会里的人自豪地介绍，“我们完全是按照柏林寺的大殿建造的”。柏林寺是附近的一个佛教名胜，举世闻名，万众仰慕。

龙牌会从临时大棚发展到庙宇建筑，是一个非常复杂的运作过程。村民每年搭棚，其实是在盖庙，只不过盖的是临时庙宇，在庙会后不得不拆除，因为他们不能永久占据大棚下的地，也不能从政府部门获得建筑物所需的文件。当他们从学者们提出的“博物馆”这个名词得到启发后，他们才为一个永久性建筑的想法找到现实的方案。北京的学者 1996 年考察龙牌会的时候，在范庄参加了一个座谈会。我曾记录到，在一家历史博物馆任职的宋教授提到，“这里集中了中国农业文化的很多东西。我们能否就此搞一个民俗博物馆？”^①

龙牌会的组织者也参加了这个座谈会，他们很高兴学者们也提出盖房子的意见。会头们真的开始琢磨这个事情，其中史振珠是最热心的。到 1998 年，他们已经决意要盖房子。史振珠在 2000 年当选为龙牌会会长，他就积极张罗起来。他一方面与政府部门沟通，申明是要盖博物馆；另一方面在村里宣传为龙牌爷盖庙，筹集资金。

申请盖博物馆，避开了龙牌会作为民间信仰的性质，也就绕开了宗教管理机构及有关管理规定，从而直接将其界定为一个文化机构（在此过程中，学者们的有关论述成为申报时的重要依据之一）。赵县政府的领导在这个时候已经承认龙牌会作为龙文化的历史文化内涵，接受了建设龙文化博物馆的说法。县政府出面组织有关的职能部门制定旅游

^① 他所建议的博物馆是要收藏代表农业文化的民俗及其实物，不仅与龙没有关系，恰恰还专门排除了这个可能。他认为，“调查中也提出了一些问题，如龙牌是什么？老百姓的回答是祖神。他们称为‘龙牌爷’，看来本来不是龙”。

项目规划,把龙文化博物馆和赵州桥、柏林寺一起作为县里重点推荐的旅游景点。于是,县计委对龙文化博物馆进行了立项,土地管理部门和建筑规划管理部门也都批准了这个工程。

但是这个被批准的工程并不是一个国家投资的项目,政府实际上不拿一分钱,它是要龙牌会单独实施的一项建设。因此,工程建设所需的资金就必须主要从村民中募集。我们2003年8月从会长史振珠口里得知,他管事三年以来,会里攒了3万6千块钱,大伙儿集资5万多,向县里镇里争取了2万块。现有17户会头大多捐了钱,有出1千元的,也有出20元的。普通村民有捐2千元的,也有捐1块、2块的。集资的数字大大小于实际的花费。好在龙牌会在当地是有信用的,以后一年一年的香火钱可以偿还赊欠的建筑费用。

既然申报的是建博物馆,并且批准的也是博物馆,政府也给了一点钱,那么当然要建一个博物馆;既然向村民募捐说的是建庙,那么当然要建一个庙。博物馆的名义下有批件,却没有土地和办得起事来的资金;庙的名义下有村民同意的土地占用、大量捐款和信用,却没有合法身份。建筑物只能是一个,那么它必须既是博物馆,也是庙宇。

经过龙牌会组织者的运作,博物馆和庙宇结合的方案得到了各个方面的支持或谅解、默许,其标志性的事件就是2001年和2003年龙牌会期间在范庄先后举行的“中国赵州龙文化博物馆奠基仪式”和“龙祖殿落成典礼暨赵州龙文化博物馆揭牌仪式”。

2001年2月底,规划中的建筑物已经在范庄的土地上动工了。赵县县委、县政府和河北省民俗学会在2月22日—25日(农历二月二前后)联合召开了“河北省首届龙文化博览暨学术研讨会”。会议是在县城里召开的,在二月二当天,县领导和与会学者共计140人去观摩了龙牌会的过会仪式,并为龙文化博物馆奠基。在此后的两年里,会头们在村委会和镇政府的协助下,费尽心机,在经费短缺的情况下建成了一座标准的大殿。在同样是县政府和学者参加的落成典礼上,奠基时惟一的博物馆之名变成了两个名称中的一个,另一个由“龙祖殿”代表。这个建筑物的准确名称是大门左右的招牌:“河北省范庄龙牌会”和“中国赵州龙文化博物馆”。一个建筑物有了两个招牌、两个名字。这个一而二或二而一的名实关系的形成是这个建筑物能够成功出现的机巧,也就成了我们理解中国社会的文化逻辑的一个着眼点。

四、双名制：从文化传统到政治艺术

由于国家对地表和信仰活动的行政管理达到了非常全面、系统的严格程度，一个国家承认的教派的信众要修建一所寺庙已经是不易了，而一群老百姓要凭空造出一座供奉民间信仰的神灵的寺庙，更是不容易。尽管不容易，但我们的调查还是显示，当前各地都能够看到民间自发修造的庙宇。造归造，大多数庙宇的存废都是问题，因为它们大多没有经过管理土地、宗教的政府部门的审批，也即没有合法的身份，随时都可能被上面来的人拆除。电视和党报在过去这些年隔三差五地报道，某地落后群众私建庙宇，当地党委班子狠抓精神文明建设，坚决地予以清除，诸如此类。在我们的调查地的邻近地区，这种通过拆毁寺庙来破除迷信、维护治安的事件就一再发生。邻乡的“铁佛寺”在过去的20多年里经历了几个回合的再造和再拆的折腾，1999年，县政府部门再一次拆毁了这个民众在不久前自发修建的民间信仰的寺庙。

本文谈论的“龙祖殿”，是经过了政府的规划的，在物理空间和意识形态空间中都拥有合法的身份。我们看到，其中最关键的环节在于它在诞生前已经在学术的、政治的和政府管理的话语或者符号结构里占有了一席之地。

近代以来，中国的学术话语和政治话语已经给诸如龙牌会这类的民间信仰活动贴上了“迷信”、“落后”的标签。这种标签将村民与学者、官员区隔成一优一劣、一高一低的两个等级；这种标签让政府与农民各持一套观念体系，各守一块社会空间：政府在城市里，农民在乡村里。时过境迁，今天让人耳目一新的是，河北省范庄“龙祖殿”的兴建见证了一种新的社会事实：那些被区分开的，也有方法被结合起来。这个时候，村民并不必然要放弃他们的“迷信”，学者和官员仍然抱持“文化”。这种事实的发生，在我看来，取决于双名制这一文化传统被作为政治艺术而灵活地运用了。

龙祖殿的诞生在一定意义上取决于博物馆的创意；创意能够被所有各方接受，则取决于一物两名的方案；这个方案能够被各方接受则得益于中国的命名传统。中国在传统上是一个一人多名的社会。如果用对举来说，一个人有小名、大名，有乳名、学名，有字与号，有生名、谥号。这种多名制也可以简述为双名制：一俗一雅，一内一外，一少一长，一个

通行于内部的亲密圈子，一个面向外面的大社会。它兼顾了个人生命史的不同阶段在社会联系上的不同范围，是一种跨时间和空间的表征思维模式。不是通过命名而把生命、实物像树一样栽到一个点上，而是意识到他（它）将处于一个复杂的社会，给它两个点，让它左右逢源。这是一个解决时间变迁和空间差异的有效方案。人们在复杂社会、复合文化中采用双名、多名，会比较容易习惯与多个有差异的名称认同。叫乳名是我，叫字号也是我。叫龙祖殿是那个建筑，叫龙文化博物馆也是那个建筑，尽管人们在称呼的时候会选择其中的一个名号，但是人们心中都有数，它其实是有两个名称的，有人会叫它的另一个名称。这是人们自幼就习惯的一种文化传统。

以我们此案中的赵县来说，此地以前是普遍采用双名制的。小孩出生后往往随口叫一个小名，或者根据孩子的大小、黑白、胖瘦，如1996年公布的龙牌会组织者名单（下同）中的“黑旦（蛋）”，表明这个男孩出生时颜色比较深；或者与家庭主要的担心、期盼有关，如名单中的“拴皂（灶）”、“拴牛”，表示家庭企盼孩子被拴住，不要失去他的生命。后来方便的时候请有文化的人取一个“正名”、“大名”，或者等到上学的时候让老师给取一个学名，如名单中的“文祥”、“文全”。小名通常比较土俗，学名当然文雅，通常符合儒家思想或立业发家的期盼。因为人们实际上大都有两个名字，而村民之间称呼或者书写会选择其中一个名字，男子在成年之后大多被称呼大名，但有些人的大名、学名没有传开，所以我们在公布的名单中能够发现一些人在成年之后仍被习惯地称呼小名。按照老传统，妇女在娘家有一个小名，嫁到夫家后在亲戚和邻里之间会被呼以亲属称谓，官府则以夫家和娘家的姓氏合并指称一个妇女。现在范庄的妇女在少儿时期大都曾经进过学校的门，也都有一个学名，并且把这个名字带到夫家。年轻妇女在娘家仍然有一个时期被用小名称呼。

这个地区的男子在成家立业之后，可能举办“合号”仪式：给他取一个号，加上“老”表示尊敬。为了广而告之，家里会请戏班来村里唱戏，称为“请合号戏”，在戏台上把新的号公布出来。有的同村多人一起举行，戏班唱几天，一天公布一个号。如一个会头的父亲罗老贡、当过会头并积极推动龙牌会复兴的罗老亮，都是合号之后流行开来的名称。

简言之，小名是在家庭和熟悉的小环境中使用的，大名、学名和号是在其所有者要进入更大的社会活动空间中所使用的名称。所谓小名

小圈子，大名大社会，这一俗一雅的双名是在不同的人生阶段和不同的社会空间中使用的。

中国人认为理所当然的是，一人不止一个专名。在一个人进入新的交往圈子之前或之后，人们按照新的圈子乐意接受的内容或者风格再赋予新的名字。这种命名习俗表现在我们的个案里，不仅是一种文化传统的延续，而且是一种有效的政治艺术。龙牌会被认定的性质与政府所持的话语和固有的符号结构本来是南辕北辙，但是组织者借助这一命名习俗克服了政治障碍，达成了新的合作。归根结底，这是一种在差异中左右逢源、获得生存空间的符号结构。

一人多名的传统被广泛运用在当前的中国社会上。由于生育控制、户籍管理、婚姻登记等人口管理的普遍推行，中国人现在趋向单名制。但是，多名制却以各种变通的方式为我们所常见。早先的北京孔庙，现在同时是首都博物馆；早先的紫禁城，现在同时是故宫博物院。我们还看到，江西一个家族的祠堂和北京郊区一个龙王庙挂着“老龄活动中心”的牌子。我们久已习惯，中国的日历兼用格里高利历和传统农历。我们在各个单位的门口走过，会注意到太多的单位挂着两个以上的牌子，所谓“一套人马，两块牌子”，我们日常耳闻目睹得何其之多。在一个持续剧烈变动、多元分割的社会，一个人、一个机构、一座建筑，在其过去、现在与未来之间充满差异和紧张，在其所处的多元空间之间，“彼”与“此”各持一端，可是“这个”归属与“另一个”归属都不能抛弃。多名制是连接今昔和彼此的一种文化机制。当然，它的被运用，在许多时候具有政治的意义。

从功利上说，多名能够让一个人或者一个机构左右逢源；从认同上说，它是人们应对骤变社会的方式：今日之我与昨日之我既前后接替（新命名），又同时并存（保留原名）。双名让主体在各种二元结构中游刃有余：我本来是这一元，我现在也可以是（原先不可能的）另一元。我们也许应该说，实际是一元的现实（存在），被用二元的符号并置来表达。双名兼顾了一个纵向历史感的自我和一个横向社会联系（不断扩大）的自我。这造成互相支撑的双认同，我与非我转化为旧我与新我，而旧我与新我要在双名制下来理解，它们不是互相代替的，而是并存互补的。旧我是历史向度的我，新我是空间拓展诉求的我。这个个案有助于我们理解近代以来中国人克服历史与当下的紧张、传统与现代的紧张、小圈子的归属与大社会的归属的紧张的一种方案。

参考文献:

高丙中, 2001,《民间的仪式与国家的在场》,《北京大学学报》第 1 期。

刘其印, 1997,《龙崇拜的活化石》,《民俗研究》第 1 期。

陶立璠, 1996,《民俗意识的回归——河北省赵县范庄村“龙牌会”仪式考察》,《民俗研究》第 4 期。

岳永逸, 2005,《乡村庙会的多重叙事》,《民俗曲艺》第 147 期。

作者单位: 北京大学社会学系、北京大学中国社会与发展研究中心
责任编辑: 罗琳

the essential feature that narrator reconstructs his(her) object inevitably, by analyzing the confusion between fibula and text, narrative focalizations and perspectives between I and He, emic and etic, and the characters of I and He. It manifests that the society just had been defined by a series of narrations as a whole. It is the discourse in practice that describes the society and make it probable. And maybe, the real value of theory lies in the introspection which comes from continual self-criticism.

An Ethnography of A Building Both as Museum and Temple: On the double-naming method as arts of politics *Gao Bingzhong* 154

Abstract This paper is based on participant observations on a case of folk religious revival in a village of rural Hebei over nine years. The text as an ethnography describes the life history of a building, which is known by two different names — something that is not uncommon in China. The case of a building with two names is used to show: how the Chinese people with very different backgrounds to overcome the tension between the official and the folk, the traditional and the modern, the local and the national, the intimate and the public lasting for more than one century. The key tactics used in the case is that the traditional double-naming method is activated and practiced as arts of politics.

Rethinking the “Iron Girls”: Gender and labor in China during the Cultural Revolution *Jin Yihong* 169

Abstract: Describing the women’s participation in the social labor during 1950s-1980s, this paper analyzes how the state mobilization and the political intervention influenced the forming of new feminine labor roles. Under the intervention from the state policy, an adjustive mode for planning labor, which makes the women as the first level pool and the peasants as the second, has during this period, gradually formed. Compared with the mode of industrial reserve within the planned economy, this pool-like mechanism, however, showed the characteristic of compulsion more obviously. Companied with this situation, it is the “de-genderised” in the Chinese gender division of labor, which form the character that the field of women’s occupation expanded continuously and mixed with the men’s gradually. This article focuses on the period of Culture Revolution (1968-1976), for during this period, powerful political mobilization made the character of “de-genderised” to the acme. The mode of “men to work and women to fam” in Daqing and the “Iron girls” are the two typical modes of gender division in labor, which were pushed in this period. In this paper, the influence of these tow models to the feminine labor will be analyzed. The new labor roles had, to the mobilized Chinese women, the positive and negative influences.