

反对迷信与社区信仰空间的现代历程

——以 1934 年苏州的求雨仪式为例

沈 洁

【摘要】 本文以 1934 年发生在苏州城内的一场大规模祈雨仪式为例，分析在此过程中民间信仰、现代政府以及地方各势力群体的互动，并勾勒出变迁时代社区传统如何延续与重构的过程。“反对迷信”是作为态度、作为旗帜、作为规训与惩罚的理由和手段，以不同形式在一个社区故事里先后出场并且互为利用。而在此过程中，民众则依照自身的行为逻辑与实际需求投入并实践其信仰。每一种力量都以自己的方式介入历史，国家政治的仪式化运作，民众的日常生活，社区的历史记忆与现行的权力网络，这多重叠合的信仰空间呈现了一段复杂的社区故事。

【关键词】 1934 年；求雨；多重叠合的信仰空间；社区历史

祈雨是农业文明时代相当典型的仪式实践。中国人将风调雨顺、物阜年丰的人间理想寄托于无数掌管雨水、旱情的神灵，久而久之，天旱求雨和膜拜神灵的行为，逐渐演化成为固定的求雨仪式。从渗透着意识形态的国家化仪式象征，到民众世界日常的期许与崇祀，祈雨仪式连接着政治文化与习俗文化，构成了王朝体制和寻常百姓一致享用的信仰形态。对求雨传统的认识有助于为我们即将进入的那一个历史现场提供某些必要的认知前提。

本文以一个求雨故事——在传统与现代宏大历史转型中，一次波澜壮阔的社区仪式盛典——勾勒出变迁时代社区传统的延续与重构。在弥漫于世的反迷信氛围中，祭祀神灵日益被视为陈旧落后的生活方式而遭到现代国家的批判与追剿。然而当启蒙理想以及文明社会并不能如约兑现许诺，被改造者如何从他们习以为常的传统中寻求摆脱困境的办法？历史的复杂性在于，几乎没有哪一个统治集团可以真正、完全抛掉传统去创造一个全新的世界。“反对迷信”是一个现代化政府的既定国策，而将现代规划实践于社区政治的具体过程则异常复杂。国家政治的仪式化运作、民众的日常生活、社区的历史记忆与现行的权力网络，这多重叠合的信仰空间展演了一段复杂的社区记忆。发生在 1934 年的这一个“求雨故事”，正是以这些不同的历史主体及其介入历史的不同方式证实了时代的变迁，也为我们在现实的历史与想象的历史（传统）之间建立起印证或者反驳。

一 仪式盛典：多神的社区信仰空间^①

1934年，自6月入夏以来直到8月盛夏，在长达三个月的暑热天气中，苏州地区长、元、吴三县连日艳阳高照，滴雨不下。温润明丽的江南水乡遭遇了一场旷日持久的大旱。6月28日，目睹灾旱将至，农民深受苦况，由绅士李印泉发起，邀集城中善男信女数十人，携举旗帜、锣鼓等仪仗分乘大画舫两艘，赴光福迎接光福寺中的铜观音入苏祈雨。第二日清晨7时，相伴彩旗锣鼓，光福寺的铜观音在仪仗的簇拥下，沿水路浩浩荡荡行至苏州城。铜观音入城，这是此后近一个半月的时间里，苏州城那一场求雨盛事中一个极为简陋的开始，也揭幕了本文所要描绘的，一场社会戏剧如何在高悬其上的反迷信氛围中铺张堂皇地上演、彼此周旋，以及悄然收梢的。

1、铜观音入城

6月29日上午11时许，烈日依然笼罩着苏州城，来自于近乡光福寺的铜观音终于在苏州人满含期盼的焦虑中盛妆入城了。铜观音外包金叶，身披绣花缎袍，被安置在一个玻璃匣龕中，由乡人数名抬之而行，仪仗队的前方有行牌和旗伞引路，沿途不断有热心居民尾随其后。远道而来的铜观音接受了一路上隆重虔诚的欢迎仪式，被安置在了三六湾的宝莲寺内。当日下午，苏州人为欢迎铜观音的到来，举行了自6月以来的第一场求雨赛会。队伍由齐门入城，经垮塘桥、北街而折至中市及阊门马路，绕行一周。游行于第二日再次举行，并且仪仗比前一日又增加了不少。除了这一两天的小规模求雨游行，苏州人对铜观音寄予厚望的更常见表达方式为树立旗杆，于其上系长飘带或者黑色七星旗，以此昭告上天，寄托祈雨的愿望，这种系旗的高杆在城乡各处都可见到。

人们投身于仪式，并对神明的力量抱之以坚定不移的信念，其实是一种愿望的表达。在此过程中，动机与情绪以及关于存在秩序的一般观念是相互满足和补充的。对雨水的渴望，究竟只是令无能为力的生活在底层的人们揪心的大事件，还是同样能够引发城中各界的关注和参与？这场祈雨戏剧的开幕，及至盛演、狂迷，谁在其中参与、组织，谁是彻头彻尾的观看者，谁又从旁观转向关注、进而径直走上舞台？据苏州城中当时发行量最大的官方报纸《吴县日报》的报导，作为这一场求雨戏剧最初的旁观者和记录者，吴县日报的记者评论说，如

^① 以下所述以及引用，若未注明，则全部来自于1934年6月29日至8月6日的《吴县日报》。

此求雨，事固属迷信，然而农民渴望大雨的苦况，于此亦可见，“若辈此举，固愚不可及，其心殊亦苦已。”毫无疑问，这是一种俯视者的口吻：将希望寄托于铜塑木雕的偶像，这自然是一种愚昧无知的行为；然而大旱望云霓，在没有找到其他有效途径的情况下，农民依靠这种“愚昧的虔诚”缓解压力、表达苦楚，这仍然是退而求其次的权宜之计，因同情所以值得谅解。也许正是因为这个原因，尽管民国政府在此之前已有明令禁止各类迎神赛会，但当时的苏州地方政府以及城中有关权威人士并没有在求雨仪式的一开始就贸然采取严厉禁止的态度。在社区场景，以地方政府作为表征的“国家”在这一场求雨戏剧开始的地方，仅仅是作为一个“旁观者”而存在。在场而不出场的姿态，本身就意蕴丰富，这表明“现代”的持有者在置身于实践场合时的一种暧昧不明。民众、舆论与地方政府，在这出求雨戏剧刚刚开幕的时候，我们已经大略可以看到他们各自的角色定位了。

自6月29日起，光福铜观音入苏，可以被视为此后持续近一个多月的求雨盛典的首场揭幕剧。接下来，是剧目的叠次上演。除去困厄中的民众，他们的欢愉、期望和狂迷，城中其他的重要人物也将会在此后的展演中陆续登场。

2、仪式专家的竞争性表演：僧道斗法

神像初来，并没能在规定时间内为苏城解决燃眉之急。报纸上对于大旱的形容之辞：“烈日如炎，泥坚如铁，赤地千里，无处不荒”。在接下来的日子里，天上的神仙及其人间代理人，即将在苏州城中搬演一幕接续一幕的祈雨活剧，而这最初的一轴大戏，即是元妙观道士大摆八卦阵的求雨盛事。

仪式专家的介入：元妙观的八卦阵 这是铜观音入城后的第12日，苏州城中热焰依旧。城中最大的道观——元妙观全体道士218人，于午后2时太阳最烈之时，身披羽衣，头戴纱帽，自元妙观列队出发，前往宝莲寺晋谒铜观音。观音为佛教信仰中的神祇，道教中人本不该对其顶礼膜拜。恰有好事者问及：“观音是佛教中的偶像，道士胡得越界崇拜？”有老道士慨然答曰：“只要求得雨来，不管越界不越界，观音菩萨又是佛法无边，道高万丈的。”只要求得雨来，便不管他是不是自家门槛，都是好的神灵。由此可见，实用主义的信仰观在中国人的精神世界里植根如此之深，以至于作为仪式专家的僧道竟也持这样的观念。

中国民间信仰世界的混杂多变甚至影响到了“制度性”的宗教空间，儒释道三教与民众的日常信仰之间长时间的双向交流与互渗，使得中国人对一个庞杂的神灵体系保持着虔诚的

信仰。道士拜谒观音，这看起来有些荒诞不经的现象，实际上在现实的信仰世界里却并不稀奇。也就是说，高度综合、混沌不可分的特征不但表现在民间信仰领域，也充分体现在了制度性宗教的信仰和仪式实践中。这也证明了，“制度性宗教”与“弥散性宗教”的分野，更多是表现为一种结构主义的概念类别，而进入普通中国人的信仰世界，这类概念常常显得过于笼统，因而缺乏深入的解释力。

僧道之间，在崇祀的偶像上模糊界限，在元妙观的道士这里完全是一种自觉的行为。这不但是中国民间信仰多神混杂特性的体现，从中我们也可以看到，在一个社区场景中，仪式专家们在一定程度上构成了一种彼此竞争的关系。如果遇到祈雨这样的大事，他们必定希望在各自的宗教范畴内达成为民众解决会通神迹的事务，至少，要在仪式上给社区中的民众留下诸如此类的印象。宝莲寺中，道士们正竭诚向这位来自于异教的神明发出祈祷，众道俯首诵经，而由领头的道士朗读祈雨文，文曰：

苍天仍无灵，天表如沉大海，烈日依然肆威。窃维民生急务，首重农功，芒种以时，骄阳可畏，荷锄负耒，望切去霓，播种分秧，实兹稼穡，仰维上帝德在好生，伏念龙神职司行雨，谨諏吉日，敬设法坛，乞佑生灵，立驱旱魃，宏施大泽，渥沛甘霖，四野咸沾，三农有庆，密云在望，膏何恤以旁敷，树德务滋，深不妨于下尺，杨枝遍洒，即是慈悲，桑林有求，于焉降鉴。庶万姓有涵濡之乐，百苗无枯槁之虞，爰率同道，用伸虔祷，神其有灵，来格不歆，尚饗。

这篇文辞古雅华丽的祈祷文，开篇由道士陈义，之所以求助于观音，是因为此前他们向上天传达的愿望如石沉大海，并未产生效果。因此，他们才伏首在这位远道而来的神灵面前，企求新的帮助。道士们对着一位来自于异教的神灵，虔诚俯首，希望能以这番动情动性之辞感恪神明，助其将虔敬之心上表天际，拯救生民于困厄之中。除此以外，还应当注意到，元妙观道士所撰的这篇祈雨文章，几乎同传统时代任何一篇由帝王或地方牧令所宣讲的祈雨文毫无二致，一致强调的都是“民生急务，首重农功”；而不论是祈祀老君，还是祈祀观音，只是希望借助各自领域内的神祇向天界主管雨水的龙神传达愿望。这更加证明了中国人信仰世界的多元混杂性，而在这复杂叠合的空间之外，却是一种有着惊人一致性的整合能力。国家权力的主导者、僧道、普通民众、各式各样的神祇，以一种圆融的方式整合在一处，共同应对人世的困境。

祈祷完毕，这 218 名道士仍旧顶着烈日挥汗回到元妙观。与此同时，在元妙观三清殿后，城中道教公会又组织举行了一场声势浩大的八卦求雨阵。所谓八卦阵，即摆放一张大食桌，作八座布置，象征着乾坤坎离震巽艮八卦。仪式举行时，人随旗转揣方向，宛如三国年间诸葛巧摆八卦阵图，仪式也因此而得名。三清殿一带，观热闹者汹涌如潮。道教公会的八卦阵求雨，造成了一种极为神秘又略有点紧张的气氛。这是苏州城中职业的宗教人士加入求雨仪式的开始。较之于铜观音入城前两日城乡居民欢悦的迎神游行，元妙观内的这一场求雨八卦阵则要显得正式和严肃许多。道士拜谒异教的神灵，诵读雅致的祷词，这无不表明，作为仪式典礼的专业执行人，作为神秘世界的人间代理人，他们同上天的神灵一样，同样密切关注着苏州城内普通民众的生活和他们的困境。而苏州城的百姓，或为了祈求天雨，或为了看热闹，也热情地投入到了这场求雨的盛典当中。

仪式专家对于信仰空间的争夺 自道教公会发起摆八卦阵求雨之后，苏州城内其他宗教派别也开始陆续加入到民众祈雨的行列当中。比如接续又有和尚求佛，基督徒求耶稣，回教徒求穆罕默德，用尽办法向天公求雨。其他各教派的参与都属小规模，唯有佛道二教，在此次祈雨仪式中担当了较为重要的角色。佛教公会僧人道恒等，不甘坐视由元妙观道士独出风头，亦拟于日内集合吴县各寺僧侣在城内公园或体育场设法求雨。

7 月 15 日上午 8 时许，全苏寺院诸僧共 108 人及住持 20 余人，身披戒娑，执香列队赴宝莲寺参谒铜观音。沿途年事高迈的老和尚亦一律步行，汗流如雨，诚心异常。第二日，全苏佛寺百余名僧人又列队参谒宝积寺，吴县佛教会组织在塔院巷宝积寺内设祷雨法会，各寺僧轮流诵经。或许是佛教界人士的这些仪式和他们参与祈雨的方式又对道士们的热情产生了新的激发作用，在元妙观八卦阵求雨之后，苏城道教界又采取了新的行动。道教公会因摆八卦阵无结果，继续在三清殿内举行了声势浩大的祷雨大醮。

除了佛道两教的祈雨仪式，苏州城中还有一个理教会亦在 7 月 19 日联合全县的会员出观音会。参加者一律用杨柳做头箍，先行者为普善堂，中为同善堂，后为乐善堂，每堂抬一座观音偶像。从参与仪仗的组织来看，理教会应当是一个带有宗教性质的慈善组织。这说明，祈雨仪式已经成为了当日苏州城内举城关注的重大事件，不但是身处苦旱中的普通民众，许多其他的社会组织，比如宗教组织、慈善组织也都纷纷加入到这场运动中来。在这里，仪式作为一种戏剧性的象征形式，它所追求的是一种展示性和表演性的模式。各类社会团体在此

过程中不仅完成了他们自身的组织动员，而且在对仪式的参与及对主导权的争夺中显示了自身的存在和在地方社会中的权威。

克利福德·格尔兹（Clifford Geertz）在描述巴厘社会传统政治模式时使用了“剧场国家”这一概念，旨在阐明通常被西方人忽略的政治关系维度，即展示性和表演性的政治模式。

^①格尔兹笔下巴厘国家的这种表达性特征即戏剧象征形式，或许有助于我们理解发生在苏州城内的这个“祈雨故事”。这场祈雨，即可被看作是一个巨大的舞台：农民、地方政府、各种其他的利益群体和社会组织，都通过不同的方式参与到演出中来。象征、庆典和仪式，这些外在形式的展开，实际上是苏州地方社会秩序的一次公开戏剧表现。舞台，是一个开放性的空间，任何组织与个人都可以参与其间，并且分别有各自所担当的角色：民众执着于生计，地方政府是一旁默不作声的导演者，僧人与道士则试图证明他们对生民的慈悲心怀以及他们对于神明世界的影响力。宏大和隆重的仪式动员了成千上万的人，而这些参与者也通过仪式的“表演”证明他们在社区秩序中的位置和存在价值。

可以认为，戏剧性的表演不仅从认知上影响了人们对现实社会的定义，而且具有十分重要的价值影响力。人们从所参与的表演中获得满足，同时证明自身的存在与意义。除了大部分出于生计而渴望雨水的民众，其他的各类参与者都在通过“表演”，不同程度地展示自己。象征、庆典和戏剧是展示身份以及政治现实化的一种途径。在1934年的苏州，祈雨的盛典正是刻画了这样一种社会特征。僧道斗法，除去他们各自的宗教关怀，则更像是在通过一种戏剧性的表演施加对于地方社会与民众生活的影响力。作为职业性的“仪式专家”，他们都希望在这个舞台上更好地证明自己的力量，压倒其他的竞争者，以此证明他们在地方秩序中举足轻重的地位。这样一场“僧道斗法”的演出，看上去更像是一场竞争性的地方戏剧，所谓仪式的政治意味，是为了表达自我并争夺主导权的戏剧。

3、“偶像总动员”

热心人请铜观音，道士摆八卦阵，和尚求佛，而求雨仪式的最主要参与者——苏州城的百姓，同样也在尝试着用各式各样的方法祈求上天的恩典。自7月15日起，苏州城中即将上演的是连翩而来的游神赛会。各方神祇，无论他们在通常情况下各司何职，在这出如火如荼的求雨盛剧中，将全体化身为行雨使者，为大旱中的苏州城带来云霓齐聚的希望。

^① [美]克利福德·格尔兹著、赵丙祥译：《尼加拉：十九世纪巴厘剧场国家》，上海人民出版社1999年版。

游龙祈雨 龙王是农业时代最为常见的雨神，在人类无力与自然对抗的情况下，多仰赖龙神以求风调雨顺，五谷丰登，因此中国人创造并沿袭了许多种祭龙王祈雨禳灾的仪式形式。

①

前文所述苏州城内的祈雨仪仗中已多次见到龙灯以及其他龙形偶像的随行。7月15日，迎来了两次较大规模的游龙赛会。第一起规模较小，以刘猛将军偶像为殿后。仪仗中除了一条长约数丈、用无色布所扎成的大龙灯外，还有不少牛鬼蛇神，比如俗传阎王殿上的勾魂鬼、黑白无常，手拖铁练，着地嚓嚓作声，有点类似出殓会时的情形。其他如雷公地母、荡湖船、和尚打斋饭、蚌壳精、海龙王等等偶像，一路在香烟缭绕中，舞蹈前进。沿途有大量百姓围观，向仪仗队捐献香烛锭帛及铜元等，但游行者仅收取香烛等物以作奉神之用，其他一概不加收受。

第二起则规模较大，来自各方的龙灯集于一处，连夜在全城街巷中行走演出。在苏州城中心的观前街一带，华灯如雪，人如潮涌，争看龙灯。主要的一支仪仗，参加者约有300人之多，以黄布一幅，大书“分文不取”四字为前导，两边并有取自传统时代地方官员出巡时的开路板，分别书有“沛然大雨”和“敬求甘霖”的字样。沿途围观者大都恭立街边，合十膜拜，并常有民众以燃放爆竹表示欢迎，仪仗队则有指挥者鸣警笛为号，作为回应。最大的一条龙灯由数十人扛住，回旋作舞，舞动时的姿态极为恢宏。游行至傍晚六时许，几乎绕城一周，回到阊门马路时，又有杨王会的全副仪仗加入，两相联合又再举行夜间赛会。

游龙祈雨，原是为了一种信仰和愿望的表达，而在具体的实践过程中，这样的游行仪仗又常常演变为参与者和观看者另一种形式的娱乐活动。抬着龙王神们出游街市，寄托着人们的一种愿望，既是要让神灵睁开天眼瞧一瞧由他们所护佑的人间正在经历的苦况，也取意用神圣的力量去恐吓作祟的旱魃。

众神齐集龙王庙 龙神是祈雨祭仪的主要对象，但中国民间信仰的混杂特性决定了在发生灾异的情况下，祈祷的对象并不仅仅是单一的神灵。在江南地区，从历史文献和实地调查中都可发现，祈雨活动通常选择在龙王庙、观音庙、城隍庙等佛、神祠庙里进行，因为这里

① 汉代祈雨就已经祭龙了，佛教传入后，所崇拜的龙始称龙王，是专司兴云布雨的神祇，并有八大龙王、十大龙王之说。道教兴起以后，道经中也载有四海龙王及下属一百八十五位小龙王。因佛道两教有关龙王崇拜的传布，使民间信仰中的龙王习俗进一步扩大了影响，成为与全民农耕生产和日常生活相关的俗信。自唐宋以来，历代帝王封龙王以王爵，并下诏规定建祠设坛祭祀的诸多典制。国家的倡导与民间信仰结合，使得对幻想神龙王的崇拜成为中国民间最为普及的信仰传统之一。参见乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社1995年版，第164-165页。

的祠神在普通民众的意象中，都与降雨有着密切的关联，在这些祠庙中祈雨应该最为灵验。同时，也存在着在其他神灵和已故乡贤名宦的祠寺中祈雨的情况，但这往往与区域性的“灵验传说”相关联。^①

接着苏州城内的祈雨大典、两次大规模的游龙赛会之后，在城外的浒关镇又迎来了一次大规模的祈龙神大醮。有意思的是，这次由当地龙神庙主导的祈雨仪式并不单单是对龙王神的礼拜，浒关镇内的许多地方神祇，比如观音，城隍、猛将、土地以及蛇神、相王菩萨等等地方杂神也都加入到这场祈雨仪中来。可以说，这完全是一场地方神灵的总动员。

由于久旱不雨，浒关镇的乡民求雨心切，所以有效法苏州祈雨大醮之举。祈雨大醮由各乡乡长发起，醮台地点就设在离镇六七里阳山的白龙寺内。白龙寺相传建于明代，寺中所供偶像为白龙神之母。浒关地区流传在民间的传说认为白龙神每隔数年必定会来该寺进谒其母。来时，殿上的方砖完全水淫如雨，但去后，方砖则又立即恢复如常，不见有半点痕迹留下。乡民因此相信，这种奇妙的现象是由于神迹显示的缘故。白龙寺的灵验传说在浒关地区是人人知道的，平常遇到旱涝之灾时，乡民就常常前往祭祀请神。这次大旱，由各乡乡长领头，预备在该寺行祈雨大醮，为期7天，以期苍天早沛甘霖。在白龙寺举行祈雨大醮的同时，浒关地区的其他神灵亦将与这位专职司雨的天神一同分享这神圣的时刻，并显示各自的神通。大醮举行当日，共计有城隍菩萨、蛇神菩萨、相公菩萨、周庙菩萨、白石山李克熊菩萨、杨安桥猛将6位菩萨并土地等神一齐前往参加。7月15日，众神像先齐集于镇城隍庙内，于第二日抬往阳山白龙寺，一同请求白龙之母升天进表下雨。在祈雨大醮期内，还由乡民陆续举办香会，祈求神恩。浒关镇的肉店也自动断屠五天，城中各界都于屋顶树七星白旗，以示祈雨。

浒关镇此次祈雨大醮的参与者，可以世俗和神圣两种类型界分。在世俗界内，由各乡乡长作为发起人和组织者，乡民为主要参与者，此外还有以屠肉业为主的城中各商业团体，可说是一次全镇社会的总动员；在神灵这一界，龙王、城隍、土地及猛将是乡村的寻常神祇，蛇神属于杂神，相公菩萨、周庙菩萨、李克熊菩萨属于已故乡贤民宦，这同样是一次社区神祇的总动员。可以认为，因干旱而引发的这一场社区危机，为这一区域内的社会性整合提供了一次千载难逢的机会。为了应对共同的危机，他们必须统一行动。在这里，信仰以及

^① 关于江南地区的祈雨时俗，可参见林涓的论文《祈雨习俗及其地域差异——以传统社会后期的江南地区为中心》，《中国历史地理论丛》2003年第3期，第67-75页。

仪式提供了一种有秩序的宇宙模式，它能够通过解释未知事物和不可质疑的信任，减少个人的恐惧与忧虑，从而，祈雨就不单是个人行为，而成为一种集体性的对付危机的行动。信仰的基本一致以及共同参加的仪式，有助于把人们团结在一起，增强他们与所处群体的一致性。

自民国成立以后，苏州亦受到现代化的“洗礼”。三节会废除后，四乡虽然间或仍有迎神赛会之事，但其所抬出的偶像多为小型偶像，而如城区各庙的大神像，则已久不见游行于街衢了。这不能不说是现代性对于民间信仰空间达成了某种程度的改造。但作为一种在未必可知世界求得可知世界中不可求得之物的手段，信仰的力量也许在人类身处困境时才会显出格外的重要性。比如这次苏州遭遇苦旱以来，城中不但日日都有规模各异的祈神活动，城中大庙的各大神像也都择日陆续从庙中抬出，像是猛将、城隍、土地等神，一律化为行雨使者，出现在苏州人越来越焦躁不安的目光里。

关帝访观音：神灵之间的“沟通” 随着祈雨仪式日甚一日的盛行，苏州城中越来越多的重要偶像开始卷入到这场盛典中。7月18日，即发生了一件“关帝访观音”的求雨奇闻。

苏州人称关帝为协天大帝，是相当倚重的地方保护神之一，但也正是因为其与众不同的身份，苏州从不轻易让其出巡。而此次大旱，已酿成了苏州城数十年所未遇的大灾难，前些日子所游赛的各司一职的小神祇，已经不能在更大程度上给苏州人带来雨水的希望了。如此严重的情形，则非动员和请求新的、具更高法力的神祇的帮助。正是在这样急切的心情中，苏州人请出了他们轻易不敢劳烦的“协天大帝”。由热心人士将甫桥西街关帝庙中的大神像，以仪仗簇拥，肩抬出城，至三六湾宝莲寺，众人谓之曰，“关帝神将与铜观音举行会议，共商降雨事宜。”

关帝和观音是传统时代中国民间信仰中极为常见的两个重要神祇，信仰遍及各地，有关于此的灵验传说也很多。在通常情况下，这两位神明都具有普遍的关照力，他们对人们生活中的许多方面都提供保护。因此像其他任何一位具备超越性的神灵，关帝和观音在民众的信仰世界中往往是具有普遍法力的神祇。只要愿意，几乎可以为人们提供任何一种可以想到的帮助。虽然如此，但因村落传统和民间习惯的差异，各地在祈祷仪式中，主祷对象仍会有所不同。

此刻的苏州人就非常乐意相信，这两位大神的会面，所具的高强法力可以叠加，必定能

将他们的愿望传达至上天，把他们从暑旱奇灾中解救出来。

可见，在中国的民间信仰领域，不同的神祇不但可以提供相同的护佑，而且他们之间还可以相互沟通，以达到法力叠加的效果。作为一种专门的民间习俗，祈雨活动中同样涉及到了向多神并行祷祀的情况。通过对这种地方性祈雨活动及其与社会关联度的初步观察，我们可以看到，祈雨行为并不仅仅是一种风俗，它还提供了一个审视中国人生活世界和精神世界的独特视角。从王朝时代直至民国初年，地方社会的祈雨活动都是一个相当复杂的、多元叠合的信仰形态。这中间，不同的神灵都可以成为人们祈祷雨水的对象；而且在被视为危难的情况下，各个神灵之间还能互相帮忙，或者联合行动，共同向这一方的黎民百姓显示来自上天的恩典。

姜太公与伍子胥：全国性神祇与地方性神祇 苏州城内排日迎神赛会，连日全城各庙偶像，纷纷择日出巡。城南仓米巷附近居民，求雨心切，他们将附近寺庙中的姜太公神像抬出，巡游苏城内外。仪仗队一行抬着姜太公进元妙观正山门，谒三清天尊，并上奏天表，礼仪极为庄重。

姜太公是传说中上古时代著名的贤者，因神话小说《封神演义》的演化，成为民间信仰中普遍信奉的、具有降妖伏魔能力的神祇。中国民间常有“姜太公在此，诸神回避”的俗语，时至今日仍有许多地方还延续这样的传统，以驱赶鬼怪等不洁之物，保护家宅平安。仓米巷的居民抬姜太公偶像出游，据时论记载同样是出于“姜太公在此百无禁忌”的信仰，希图遇此神灵，旱魃将闻风而逃，则大雨即可沛然而降。

姜太公出巡当日，苏州城中还有伍子胥出会求雨。伍子胥是俗信中的“潮神”，民间流传着大量有关于其的灵验传说，被文人记录在《吴越春秋》、《录异记》以及《北梦琐事》等书中广为传布。^①而对苏州人来说，对伍子胥的信仰不仅在于其死后被尊为潮神，还在于他生前同吴地的渊源，更由于此，苏州地区还广为流传着伍子胥在姑苏显现神迹的灵验传说。苏州城西万年桥南的胥门外建有伍子胥庙，是苏州人专门奉祀伍子胥的寺庙。当日在伍子胥庙，由茅山道士主持，举行了祈雨大醮，将伍子胥的神像抬出游行。出会时，领头的道士全部纱帽羽衣，并岸然坐于黄包车中。附近学堂中的小学生也全体参加了这次游神活动，可谓苏州城祈雨仪式盛行以来的一件奇事。

^① 关于古代中国人祭迎潮神的信仰，参见乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社1995年版，第194页。

从这个发生于同一日的姜太公和伍子胥祈雨“故事”里，我们可以观察到一个极有意思的现象，即，一个全国性的普遍信仰与一个更具地方性的神祇，他们在同一时间，以同一种方式被苏州人用来作为他们祈求上天恩赐的神灵。我想这大概又是中国民间信仰领域多神叠合的一个佐证。在人们为了谋求实现中的某些要求而诉诸于神灵的时候，往往只需要有灵验的传说即可，而不管这个神灵是所有人的保护者亦或是当地人专有的。中国人对信仰的态度既没有宗教徒那样的绝对忠诚，因此也没有他们那样的偏执。对大部分的中国民众来说，同时信任多个神祇，并且把同一个难题交托给不同的神祇处理，这并不构成对神明的亵渎，更不是什么大不了的罪恶。神在中国人的心目中并不是唯一的。并且，如果神竟然不灵，他们便会疏远、冷落。许多庙宇就是因此门庭冷落终至破败，香火断绝。如果屡验不灵，有时还会激起怨恨，比如求雨不验而将神像扔进河里，这样的做法并不少见。此次苏州城的求雨过程中，就出现过乡民因为久祈不雨而迁怒于神偶无灵，而竟将土地神的偶像抬到田间曝晒，以至于泥像被炎炎烈日晒到裂痕累累的事情。这都说明了中国人实用主义的信仰心态。他们使神为现实所服务，并以人的标准对待神。至于神灵来自于何方，是全国人的保护神，还是苏州人的看护神，他们并不认真。

除了上述神像的出巡赛会，苏州城中的各城隍神和土地神也在一致准备出巡求雨。城隍庙住持徐冠如发起了迎请一府三县（长洲县、元和县、吴县）城隍神联合出巡的活动，并将城隍神像抬出城外至宝莲寺铜观音前祈雨。而各土谷神庙也预备继起赛会，并有舞龙等活动的举行。长元吴三县的城隍神像于7月20日晨用仪仗送至府城隍处。而凑巧的是，在祈雨开始之后的20余日，苏州城中竟首次飘起了雨丝。举城欢腾，迎神出会求雨者更加认为是神迹显现而兴高采烈。城隍神像皆身穿绿色雨衣，背负蓑衣，箬帽，冒雨前行。沿途居民纷纷设香案燃香烛，老幼合什，顶礼膜拜。据当日的《吴县日报》载，苏州地区一府三县的城隍神自民国元年三节会废除以来，从未集成一堂，“阔别二十三年”，以求雨而旧地重逢，共同督醮三日，真是一番空前的盛况。整个苏州城都在为这场久盼方至的微雨感到兴奋。

4、神的游戏与人的狂欢：赛会的娱乐功能

7月21日，距离6月底光福铜观音入苏以及举行第一场求雨仪式，已经整整20天过去了。这一日，被苏州人寄予了厚望的各方神祇终于向他的膜拜者们显示了一点微弱的诚意。苏州下了自6月以来的第一场倾盆大雨。此刻的苏州人更加相信，他们的虔诚并没有白费，

事情正在向着所期望的方向发展。可是“故事”还远没有到达它结束的时间。观前街上，相王会正冒雨举行，光怪陆离。趁着雨势所带来的希望和欢快的心情，苏州人还在继续着他们如火如荼的求雨故事。

7月23日，首先是游赛作为“阴官”的城隍土地等神的盛会，分三起出发。领头的是三县一府城隍、土地和刑厅库阴曹行政长官八神像，其次瘟天君，最后为眼目司，浩浩荡荡，巡行城郭，仪仗队长列五六里，参加者达数万人，沿途观者更是万人空巷，观前街、临顿路和护龙街等城中主干大道尤为拥挤，人山人海，几乎寸步难移。这一日的游行，参加的民众达到十万人以上。24日天又放晴，城中迎来了盛大的周王会与猛将会。周王会议仗中全以珠玉宝石为点缀，珠光宝气，富丽堂皇。刘猛将军亦走会求雨，先至元和县城隍处奏天表并朝见玉帝，继至铜观音处饯行。两起赛会，一文一武，相映成趣。

这连续两日的迎神赛会，全苏各庙的偶像几乎全体出巡，全城的民众几乎都被卷入其中，而酬神的仪式也在这些富丽堂皇的行程中越来越成为苏州人的一场狂欢。将娱神演变为娱人，这也是中国民间信仰仪式中相当习见的传统。比如形式各异的迎神赛会，往往集宗教信仰、民俗与娱乐活动于一身，是中国传统社会中人们借娱神行乐的一种集体活动。迎神赛会通常由村庙组织出面举办，时间选择在春季或秋季，取“春祈秋报”之意。^①葛兰言(Granet)曾以古代中国乡村生活为证，说明当“小集团的单调生活严格限制在日常的私人领域中”时，“是没有所谓的‘社会生活’这种东西的，除非等到标志着另一种生活到来的时刻。这就是全面集会的场合，只有到了这种时刻，共同体才能恢复它以前的统一状态”。^②娱神与娱人的结合，这在中国人传统的民间信仰仪式中并不难于理解。人们常常借此作为共同体的公共空间与社会生活，作为相互交往的场合与宣泄感情的渠道。而在这种情况下，他们的仪式与活动是否真的能够顺利达至神灵，或许已经变得不那么重要。重要的是，这些活动业已成为当地民众不可或缺的庆典、集会以及娱乐的方式。上述苏州城中的游龙赛会，也相当明显地体现出这一带有宗教色彩的仪式活动，既使得地域共同体在一定程度上舒解了他们所共同面临的困乏，也成为人们在追求共同体的社会生活，追求人与人之间的和谐状态中获得了感情的交往和娱乐的渠道。

^① 比如，费孝通先生在他的名著《江村经济——中国农民的生活》中，曾专门分析过江南地区一个普通小村庄中的“宗教和娱乐团体”，他分析说，在江村，每年都会有一次民间信仰的集会，这既是宗教活动，也是当地人的娱乐消遣（费孝通：《江村经济——中国农民的生活》，甘肃人民出版社1997年版，第82页）。

^② [法]葛兰言著、赵丙祥、张宏明译：《古代中国的节庆与歌谣》，广西师范大学出版社2005年版。

由宗教活动所带来的欢娱，构成了中国民众日常娱乐的重要组成部分，作家茅盾以一个文学家特有的敏感，对家乡乌镇的民间信仰作过细致的观察。在散文《香市》中，他曾用令人神往的笔调描述三十年代以前，在富庶的湖丝产地乌镇，以崇拜蚕花神及其他神灵为内涵的庙会所掀起的狂欢活动。迎神仪式所带动的这个热闹集会，给古镇带来的生气和活力，简直就成了当地人的一个“狂欢节”。^①叶圣陶先生也在他著名的小说《倪焕之》中描述过江南地区一次寻常规模的迎神赛会，仪式的热闹与人民参与的热情深深打动了这位作家，他以旁观者的身份感慨说：

一般人为了生活，皱着眉头，耐着性儿，使着力气，流着血汗，偶尔能得笑一笑、乐一乐，正是精神上的一服补剂。因为有这服补剂，才觉得继续努力下去还有意思，还有兴致。否则只作肚子的奴隶，即使不至于悲观厌世，也必感到人生的空虚，有些人说，乡村间的迎神演戏是迷信又糜费的事情，应该取缔。这是单看了一面的说法，照这个说法，似乎农民只该劳苦又劳苦，一刻不息，直到埋入坟墓为止。要知道迎一回神，演一场戏，可以唤回农民不知多少新鲜的精神，因而使他们再高兴地举起锄头。迷信，果然；但不迷信而有同等功效的可以作为代替的娱乐又在哪里？^②

叶圣陶先生带着一种温和的人文态度，对中国民众的宗教性节庆活动抱以相当的“理解之同情”。在大部分的情况下，民众被困于生存的泥淖中，他们的日常交往与娱乐活动都是极为有限的。而宗教生活和节日狂欢将人们集中起来，使他们重新对生活的情感充满活力。在民众的生活世界里，需要有神圣与凡俗的接续而行，如此劳苦才不会变得不能忍受。而借助这样一种以神圣的名义所行的狂欢，人们才感觉到，他们是与神生活在一起。祭神如神在，这种“共同的生活”为凡俗赋予了不同的意义，凡俗得到了神圣的指引，从而使想象变为了现实。正是这神圣与凡俗的交替与融合，构成了他们日常生活中一切寻常的与不寻常的经历。

苏州城的这次狂欢活动使人印象深刻的原因还在于，狂欢的人群并没有风和日丽游春的好心情，这是在苦旱的困厄境遇里所举行的一次“狂欢节”。这说明，作为副题的“娱乐”在带有宗教色彩的节庆活动中，很可能已经超越了欢愉的浅层意义，而成为人们交往和渲泄的渠道。^③迎神赛会中被视为“非理性”的狂欢精神可以潜藏着一种理智的目的，它增强社区内的凝聚并有助于为受困于灾害的人们舒解压力。

^① 茅盾：《茅盾全集》，第11卷，人民文学出版社1986年版，第168-170页。

^② 叶圣陶：《倪焕之》，人民文学出版社1982年版，第96页。

^③ 赵世瑜先生研究中国传统庙会中的狂欢精神，他指出这种群众性的文化活动中表现出的突破一般社会规

二 商人团体的加入

商人是此次祈雨仪式中略显特殊的一个群体。民众参与祈雨是为生存计，有时可以从中获得社交和娱乐；僧道等宗教团体是职业化的仪式专家，通过对仪式的组织和参与，可成就其职业感并尽可能多地获得社区威望。这两类人群正构成了祈雨仪式的最主要参与者。而商人，他们因其举城倚重的经济实力，一直都是社会公益事业的积极参与者，有时甚至是主导群体。在地方性的仪式活动中，很多时候，商人更愿意扮演一个现实的参与者，比如传统庙会的商业功能。商人们借着这种人流麇集的机会，往往能做到市利三倍。但是在这次苏州城的大规模祈雨仪式中，我们发现商业群体不再是一个冷静务实的有限度参与者，却与其他普通的苏州人一样，显出了极为虔诚的热情。并且，在仪式的进程中，商业团体一度成为农民们倚重的社区实力团体，并诉诸于代替他们与地方政府斡旋的期望。苏州城中的商人们不但积极主动地参与了仪式，而且商会首脑还与市政当局一起讨论并参加了结束这次求雨仪式的最终决策。可以认为，商业团体在这个求雨故事中的角色，或多或少体现了民间信仰、仪式在现代性主导的社区空间中的生存状态。

1、断屠求雨

商界加入祈雨者的行列，有更为特殊的方式。吴县鲜肉业同业，为亢旱不雨，于7月9日起，自动断屠，并延请羽士49人，在天后宫虔诚祈雨7日。到14日期满之时，鲜肉同业又特地在天后宫召集会议，由本城屠业主席张志明主持，讨论断屠祈雨一案。经各铺商决议，决定于7月16日起，吴县鲜肉业再行断屠7天。会长张志明由衷通告同业，在此举城困难之际，应当忍痛牺牲，一致遵行。会议结束时并由会长发给全体会员二百余人每人雨伞一把、毛巾一条、长香一枝，随同羽士整队赴元妙观三清殿行香，以邀天庥。

断屠与祈雨并提，据竺可桢先生的考证，其俗大致传自于西域，秦汉以前并无此俗。^①郑樵《通志》的记载，大同五年（539年）梁武帝筑雩坛于籍田兆内，4月后旱，则祈雨行七事，其中第七事即为撤膳羞弛乐，这大概就是断屠祈雨的滥觞。^②禁屠祈雨在传统时代一直

范的非理性精神，即为“狂欢精神”。尽管这类活动因其破坏性的颠覆性常常受到否定的评价，但从深层来看，它更像是社会控制中的一个安全阀：一方面作为日常单调生活、辛苦劳作的调节器；另一方面也是传统礼教束缚下人们被压抑心理的调节器。参见赵世瑜：《狂欢与日常：明清以来的庙会与民间社会》，三联书店2002年版，第116-144页。

^① 竺可桢：《论祈雨禁屠与旱灾》，《东方杂志》，第23卷第13号（1926年7月10日），第5-18页。

^② 郑樵：《通志》，卷42《礼略一》大雩条下。

都是国家所主导的礼仪行为，虽非定制，但可视其为一种约定俗成的惯习。清代的传统是，逢帝王亲赴先农坛祈雨之时，前三日及祭日，王公百官皆斋戒，禁屠宰，不理刑名。若逢皇帝去世，大丧期间则必须举国禁屠 49 日。^①在地方社会，禁屠也是地方官举行祈雨仪式经常附带的仪式之一。某地若遇大旱，则必定由当地制府暨郡邑大夫举行请雨大醮，彼时，不但要设坛祷祀，一般还会布告全县禁屠宰，息讼狱，以及息徭役，理冤狱等事。^②禁屠宰、息讼狱是人们向他们在天上的监督人示以自律及慈祥之心的一种象征性礼仪，希望以此达到整理人间秩序的目的，并祈怜于天神，驱逐为祸人间的旱魃魍魉。

断屠祈雨的传统在中国社会绵延了很长时间，民国建立以后，这个以“理性”与“科学”为标榜的新政府首先从国家礼仪上破除了神权时代的陈迹。然而在社区场景中，科学与理性的生活方式并不像国民政府所发表的现代化宣言那般轻易能够实现。断屠、祈雨仍然是地方政府向百姓表达诚意的重要方式之一。比如 1924 年入夏以来，吴县地方久旱不雨，县警所接县政府令，禁止屠宰，并特出四方通告，自 8 月 1 日至 5 日禁屠五天，希冀彼苍油然作云，沛然成雨，“以慰三农之望”。^③而在吴江县，则由县知事亲自出示禁止屠宰三天的命令，并于邑庙设坛求雨，斋戒祷告。凑巧的是，在吴江县这位刘姓知事设坛求雨后的第二天即降下大雨。刘知事认为是自己诚恪天心，于是出示继续禁屠三日，再行祈祷。当日的地方报纸讥讽县政府的这种“迷信”做法，实际上的原因在于，一方面，他们把望秋收有获，“自己好活命”；另一方面，则“显出绅士老爷们爱农如子的诚心”。^④可谓大实话！大自然所降下的灾害在科学未及发达到人类可以完全与其对抗的情况下，将期望寄托于一种想象，是最易实现的方法。在社区场景里，管理者所必须应对和解决的问题或许真的是那些空洞的“现代性方案”没有办法解决的。无论是一种传统的延续，还是一次用仪式所达到的现实效果，断屠祈雨仍然作为一种象征为参与者及受困者提供了某种心理上的慰藉，这也许就是仪式沟通生活世界与信仰世界的功用所在。

然而，我们必须将话题再次转移到社会变迁上来。传统、不可预知的自然力必然会以延续的方式显示他们强大的力量，但这绝不表明，社会并不处在流动与变迁之中。进入现代社会，理性的、科学主义的洗礼的确在许多方面影响到了人们的生活方式以及思维方式。1924

^① 《清史稿》卷 83，志 58《礼二·吉礼二》，“雩祀”及“社稷”条下。

^② 贺长龄：《皇朝经世文编》卷 45，《户政二十·荒政五》“雩说”；盛康：《皇朝经世文续编》卷 37，《户政九·赋役四》，“上王晓莲方伯论冬漕折价书”。

^③ 《新黎里》，1924 年 8 月 16 日。

^④ 《新盛泽》，1924 年 8 月 11 日。

年吴江地区所发生的数次禁屠祈雨事件仍然激起了当地舆论界的一致指责。在《禁宰求雨》和《关于断屠求雨感想》两篇时论中，两位作者齐声指责了这种“原人时代的迷信”。第一位作者怀西认为，天灾流行，国所恒者，而在此国号民主的时代，惟听地方官长之祈祷，以冀福利自来；甚而将希望寄托在禁屠宰一事之上，纵然有神道设教之意，也属迷信神权的无益行为。而这帮都会长官以至市乡警吏，平日里斥责迷信神权的乡妪，而一遇要事，竟然皆以禁宰为求雨的唯一妙策，他们的智识，“皆出乡妪之下也”！^①第二位作者的态度则显得略微务实，他认为断屠求雨，是原人时代的迷信，现在受到科学洗礼的人，当然是绝然反对的。主持市政的人，提倡迷信，当然是不对，但不提倡迷信而袖手旁观，也是全无道理的。因此作为当政者，应当为民众提供更多有益于抗旱救灾的“科学方法”，比如在防灾方面，治本是开沟洫，种树木；治标则是买抽水机器。若由市议会通过，市总董执行，每几个圩头，合买一部机器，钱由各圩的业主照田数摊派，用强迫手段，全区一致。而像这样公私两利的事情，不是“比消磨在吃烟赌里面的好吗？”^②

时代、社会的变迁在这些被掩蔽在习惯和绵延的细枝末节中，仍然是有迹可循的。市政当局出示禁宰，商业公会的配合参与，百姓的诚心祈祷，以及现代主义者的务实性建议，说到底其实都可以看作是对于一种结果不同方向的解决之道，最后的归结点都在于防止天灾，保障现实的社会生活和社会秩序。这就有点殊途同归的意思。虽然将“迷信”同“务实”放在一起显得有些牵强，然后在真正的生活的现场，他们之间常常难以区分。

不过，现代化的改造力量，最为关键的还是在于：以祈求神灵的手段来解决问题，这在传统时代是作为“法律”的习俗，也就是说，无论是否有效，商人们的利益受到怎样的损害，这都必须举行。神道设教是传统时代既定的国家策略；而进入现代社会，断屠祈雨则是作为一种权宜之策而被实行的，它仅仅寄托了一种希望而并不是“规范”。所以一旦这种仪式被证明为无效，或者说它过分干预了参与者的现实利益，仪式就会被停止。1934年苏州城祈雨盛事中参与仪式的商业团体就充分证明了这种仪式的现实性。在经过连续十四天的禁屠之后，苏州屠业公会发布公告：

此次断屠，以两星期计算，其损失除营业方面不计外，就屠税一项而言，须少收入二千四百余元，此款将另行设法抵补，现为税收与营业关系，故决定俟两星期断屠期满

^① 《吴江》，1924年8月24日。

^② 《新黎里》，1924年8月16日。

后，不再继续。

禁屠祈雨可以被视为深入了解信仰、仪式从传统向现代变迁的极好观测点。从传统时代颇具“法律”效力的国家礼仪，到标榜现代性的地方官员所从事的权宜之策；从举国一致的信仰与仪式，到出现了科学主义的批判者，这其中所发生的变迁，看上去有些难以捕捉，但却实实在在于这些细节中让我们体会到了传统强大的绵延力量以及现代化的改造力量，在同一时空共存与博弈的历史过程。商人团体在其中的角色转换，提供了非常重要的证据：从传统时代国家仪式的依附性参与者，到现代社会中有主导决策能力的独立团体，禁屠祈雨中商人参与行为的变化，正明显地表达了现代社会之于传统的改造力量。在这里，当信仰遭遇到现实利害的时候，看上去更像是一个可有可无的装饰品，而并不必须。

苏州屠业公会的这次断屠行动，首先是他们自愿并且独立发起的，这与包括地方政府在内的任何其他人都无关。所以说，商人并不是想象中的那样“唯利是图”，在许多地方性的公益事务中，他们都是主动的承担者，并且愿意在此过程中承受一定的损失。然而，作为一种“务实”的社会角色，商人仍具有追求最大利润为其行为出发点的特征。在损失超出了一定限度之后，他们的仪式参与和对于地方公益的热情便会被理智召回。经历了长达两周的断屠之后，苏州城的商人们终于重新回了他们“务实”的经营世界。

2、仪式与商业展览

除了屠业公会的热心参与，此次求雨盛会中还有马车业与玉器业两个团体的杰出表演。7月16日马车公会举行盛大的马王会，全苏马车特此停业一天。下午一时，正是烈日如火之时，所有仪仗集合在阊门三六湾的马王庙前，出发后进阊门经中市向观前街元妙观进发。当头有自由车五六十辆作开路先锋，参加者有全苏马车夫达千人之多，仪仗极盛。

玉器业所举行的周王会则更加富丽堂皇。周宣灵王是玉器业所奉祀的行业神，在周王庙弄中建有周宣灵王庙一所，世人均简称之为周王庙。该庙即为玉器业中人所创建，苏州城内凡从事玉器行业者无不崇拜此神。清朝年间，玉器业主每年均要举行周王出巡的仪式，但自清末以来，经过激烈的社会大动荡，周王庙已经有二十九年未曾出会了。这次适逢天气亢旱，周王庙的主管人员因受到苏城居民的请求，决定于7月24四日举行周王出巡祈雨、解饷元都的赛会。周王会的这次出巡，与此前苏州城内举行的所有迎神赛会都有所不同，仪仗方面全没有龙灯、荡湖船、蚌壳精等等，而完全以玉器物件为主，更谢绝其他仪仗队的加入。当

日随周王出巡的仪仗，所展出的玉器名目极为繁多，除零星器物外，还有一种神船亦加入仪仗中随行，此船约有两开间门面之长，三尺阔，内中各色小摆设，举凡船中应有之物，无不齐备，奇巧玲珑，极为罕见。原陈设于周王庙中的这艘神船从未在赛会中移至外间，为表示这次祈雨盛典的隆重之意，特意在神船下装置了四个轮盘，以便拖行，船中一切小摆设，都不移动，任人参观，为仪仗增色不少。周宣灵王的神像则乘于神轿中，由仪仗队招至元妙观内解饷，一路上一般善男信女跟随前往进香者络绎不绝。整个仪仗因为有珠玉宝石的点缀，而显得珠光宝气，极为夺目。

这两个商业团体的所举行的赛会仪式，与其说是在迎神祈雨，不如说更像是一次本行业的展览会。除了神像的游行以及最后赴邑庙解饷的举动，似乎感受不到太多的祈雨氛围。这大概与商业团体的特殊性有关，传统时代商人的行业神崇拜，其仪式也多是指向本行业的凝聚力和制度规范，祈灵的性质要比其他形式的崇拜弱得多。以周王会为例，出巡赛会是应苏州民众的要求而举行的，而仪仗中间，除了玉器的陈列，其他祈雨物什、偶人一概不见，并且还拒绝其他祈雨仪仗的加入。也许我们更应该将周王的出巡看作是玉器商人们参与全城性公共活动的一次努力，而此过程中，他们既向苏州城的百姓表明了热心公众事务的诚意，也展示了这个行业令人眩目的商业特色。并且，参加仪仗的各家铺商，在游行队伍中都举有写着各自商号名称的旗帜。

由此可见，仪式活动的表演性功能在商人集团的出场过程中表现得尤为明显。尽管商人也同普通的中国人一样，信仰神明世界的存在；但同投身于仪式的其他人群相比，他们更是务实的。参演求雨戏剧，一则表明了商人团体在社区生活和社区政治中占据一隅的社会角色，另一方面，他们更愿意用这样一种方式向世人展示他们自己及其商品。或许，这些被神的灵光所笼罩的旗帜比任何形式的“广告”都更能给沿途驻足观望的苏城百姓留下深刻印象。

3、商会与商团

热闹的仪仗并不是商人们能为苏州城带来的唯一一种奉献。商业团体以其全城倚重的经济实力，还常常作为一个整体成为众望所归的社会力量。比如前日报载，南园全园农民公开致函县商会，请求由县商会出面恳请县长亲自赴龙王庙祈雨，原文如下：

会长大人均鉴，我们一辈年轻农民，均没有受过今年大旱之日夜痛苦。听得本园上年老的说，前清一到苏地天旱之时，本地文武官员，均到五龙堂龙王庙求雨，无不应灵

的。该庙内均有各县长求雨之碑记为证，求雨经过，该碑上定得明白，龙池内有石头五龙头，另有五口井，中间一口井中，有铁牌一块取出，供出五龙圣位前求雨，无有不灵，俟得雨后，仍将原牌放下，均实有稽考。虽然现在讲文明世界打破迷信，本县长已有公禀，请求祈雨，恐阻止不理，特此呈请会长见函后即刻赴县商议求雨方法以表本县官长爱民之心，专此恳请筹安。

农民视商会为可与官长沟通的地方实力群体，这是提示商业团体在地方社会中权威地位的重要线索。在进行现代化建制的社区场景中，农民均也懂得“文明世界打破迷信”的道理，但在面临现实性的危急情况时，他们仍然宁愿相信神明的灵验传说可以将他们从危机中解救出来。作为现世秩序的主导者，地方官长理应代表众生去同天上的神灵们谈判或者表示诚意。而在农民眼里，这些俯视着他们的大人老爷擎住“科学”与“文明”这杆大旗，对于普通百姓身受的真正困难却总是冷漠的旁观者。与之相比，商人群体则既是拥有实力的地方势力集团，并且他们被农民们认为是可以与其困境感同身受的。商人在地方社会中是这样一个可以沟通上下的中间团体，一方面他们务实，拥有实力以及威望，另一方面他们又不会像“规范”的制定者那样，必须使其行为受到某些被标榜的“社会理想”的严格制约。因此，对于仪式，对于信仰，他们既可以成为热情的参与者和支持者，也可以成为组织者。

农民们的信任是一个方面，从商业团体自身这一方面来讲，也不能将其视为完全被动的召唤者。对于社区公共事务的祈雨仪式，商界中人也时常作为主动的参与者。比如7月21日举行的温天君出巡，即是由商界中人张志明、杨杏和、王宝庆等十余人所组织发起的，仪仗之隆重，同样盛极一方。而在玉器业举行迎周王赛会时，苏州地区的商团本部组织了第四部一团为神会提供治安协助。在这次周王出巡的活动中，商团虽然并非作为仪仗参加游行，但他们于该会经过地方，设置临时岗位，协助警局维护秩序，也算是为祈雨仪式出过些微助力。商会和商团均是苏州城中重要的社团力量，他们虽然不具备官方身份，但却与地方政府之间保持着十分紧密的关系，在一定情况下，同地方政府一起筹划和决策一些社区内的重大事务。同时，也正是这样一种亦官亦民的游移身份，才使得商人集团在此次祈雨大醮中有不同于其他类别参与者的表现。

4、商人的态度：务实的中间势力

商人团体不同其他的表现就在于，他们既不是纯粹的“科学主义者”，又需要在仪式中展示其行业特征以及在社区生活中独立、倚重的地位。因此，商人团体必定是这一次求雨仪式的热心参与者；但另一方面，游移于官——民之间的身份又使得商人团体带有了中间势力常常会抱持的骑墙态度。讲求现实利益仍然是商人们的最终原则。虽然他们有自己信仰的神灵，也为了农民的困苦而奉献信仰，但是一旦这些行为对其现实处境造成损害，他们显然不会为了他者的利益而破坏在地方官长眼中的正面形象。比如上述为周王会作前导的商团，当他们意识到地方政府已经不愿再作为默不作声的旁观者而试图开始制止这场盛会时，立场的转向是极为迅速的。7月25日，即周王游会的后一日，苏州商团第二队队务股便召开了特别会议，由主席刘醴泉主持，会议议决，商团第四部派队参加周王会，虽有巡查旗，实系巧为粉饰，有违本部命令，妨害团誉。为整顿团誉计，必须迅速予以查办，以免物议并做效尤。

如果说这已经初步显示了商人团体唯地方官长之首是瞻的基本态度，那么接下来他们急于在这场求雨盛典中“撇清”自己的做法则更是明显地表明了这一立场。8月初，吴县地方政府正式介入并开始采取制止措施，可是民众的迎神祈雨活动仍有愈演愈甚之势。吴县县长吴企云为此会晤县商会主席施筠清，并在谈话中暗示了赛会非常有可能是“借题发挥，颇疑其或有背景，而有意予官厅以难堪”。吴县长在此时此刻特意将这番话说与商会会长听，暗含的意味已相当相显，即，这“背景”不是别人，而正是苏州地方既具备民众威信又拥有可倚重实力的商会。施筠清的回应也可谓精彩，他解释说，赛会虽多，“未必有何背景，惟经公安局下令禁止，是诚可恶耳。”透过施主席这番聪明的回答，我们可以获得两个方面的信息，其一，商会在尽力撇清他们与农民们迎神赛会的关系；其二，祀神祈雨的行为完全是一种“可恶”的迷信。回想起7月初商人们自愿进行断屠祈雨的行动、各商人团体组织或者参与的各起迎神赛会，以及为迎神会作先导的商团，施主席似乎已然将这些相关事情的发生全部忘记了。

那些富丽堂皇的陈设，盛极一时的游会，坚定的虔诚以及最终暧昧的“撇清”，所有这一切，看上去似乎比任何一幕编造出来的“戏剧”更加令人匪夷所思。然而，从这个充斥着悬疑与暧昧的故事里，我们却可以清楚地窥见民间信仰在现代中国所面临的现实性境遇。在一些情况下，它们被作为传统的“惯习”，极其强固的绵延下来；而在另外一些时候，它们被反对，并且成为一些更重要事情的象征，比如，信仰不可知力量即是“非理性的”，非理

性则意味着“不文明”，因此是与“现代”相对立的。再比如，依赖神灵的力量便是“神权时代”的遗迹，神权则是“专制主义”的附属品，因此是与“民主”有妨碍的。如此等等，不一而足。这些指责构成了一组序列，这个序列则分为“迷信—文明”与“传统—现代”两组绝然对立的社会形态。两种情形交错而行，在同一个时代、同一个社区场景中展开相互之间的融合与冲突，这一过程便构成了民间信仰的现代命运。作为博弈者的三方：农民是信仰世界的最坚定拥护者，因为除此之外，他们已别无可求；商人团体是骑墙的中间派，求雨的神祇对他们来说或许可有可无，重要的是在有限程度内显示虔诚与地方政府的一致之间，必须能找到一个合适的平衡点。在这一界限之内，他们是普通民众的倚重对象，也是社区公共事务的有效参与者或组织者，一旦越此界限，他们必定选择同社区政治的主导者保持一致，立即作回“现代性”的坚定拥护者；最后是县政府——社区政治的主导力量，在这场纷繁复杂的求雨盛事中，他们为什么从默不作声的旁观者变成了规训与惩罚的实施者？这同样是一出极可揣度的“历史戏剧”。

三 地方政府的出场

干旱为苏州人带来了大时代才有的热烈，使他们将焦虑与苦难幻化为狂热的欢愉。可是，接下来发生的事情将向我们表明，高潮过后，剧情必将跌落。也许正是这场狂欢，为这个不同寻常的“求雨故事”书写了一个无惊无险结束的开始。天国的神仙们被这不节制的热情哄抬得手舞足蹈，却也就此引发了人间代理人的怀疑和登台。原本在一旁默不作声的苏州市地方政府开始密切关注起城中各处的游神赛会。而此次出场者的身份，即是作为这一幕求雨戏剧的闭幕者。

1、弛禁

7月21日，也就是苏州地区三府一县的“阴官”城隍神会议督醮的这一天，苏州市公安局局长王伯鳞就连日来的民间迎神赛会，召集了一次记者招待会。这是自6月底苏州城中开始祈雨活动以来，地方政府第一次在公开场合发表他们对于这场仪式的意见。

王伯鳞局长向记者们表示，现在愚民迎神赛会，日有数起，并有愈演愈烈之势。迎神仪仗虽然尚未达到妨害治安的程度，然而对于交通以及全城风化的观瞻，均有妨碍。今夏苏州

城所遭遇旱灾，确为数十年未见的罕象。乡农秋收，势将绝望；地方官厅虽然已经着手进行救济措施，比如购买灌水设备等等，但仍恐终不能救济什一。而农民们盼望天雨，且又“智识浅薄，脑筋简单”，以至有迎神祈雨之举，照例应当禁止。但是目下民气一致，“设或官方加议禁止，势必发生冲突，小则酿成殴打流血等事，大则影响社会安宁秩序，故仅向劝导，并禁止燃放爆竹，以防火灾。”

公安局长此举是希望借舆论之口，向越来越陷入狂迷情绪之中的苏州百姓发出警告：在一个现代化的政府看来，无论如何迎神赛会都事属“迷信”，妨害风化，并且是智识浅薄之举。因此，在任何情况下，这都不会是一个持有“科学”与“民主”理想的现代政府所支持的行动。然而对于农民的现实困难，政府并非全然无视。所以在政府的救济尚未能足够发挥作用的情况下，“民气一致”以至于有迎神祈雨之举，这也是可以理解的。这也正解释了，为什么在苏州城几乎一个月时间的迎神仪式中，地方政府自始是作为旁观者，只是站在一边，静观事态的变化，直到，他们认为事态已经发展到必须出场制止的时刻。可以想见，对一个社区的真正管理者而言，日常的治理绝不像他们所接收的上方政令那样，简单明了，容易实现。了解社区中寻常百姓的生活困境，并及时予以解决，这不但需要有高远的“理想主义”，还需要付出耐心、坚忍和勇气，有某些情况下甚至需要对于“理想”立场的暂时放弃。最常见的就是如何对待民众的仪式信仰问题，擎住一面标帜“文明”的大旗并不是一个社区的治理者所能做到的唯一的事，在许多情况下，他们更倾向于成为理智的行动者。在无法为民众立即提供足够有效帮助的情况下，听任他们为自己所想的解决方式，这也许就是地方治理者必须持有的务实态度。同时地方官长们也相当清楚，在危机重重的情况下，大众的情绪本来就较寻常时日更易遭遇激变，一旦政府采取过度强硬的制止手段，必定造成民变，彼时，则雪上加霜，解决之道将更加困难。

在这种情况下，弛禁就是一个社区治理者所能采取的最直接有效的行动方式。既表明不支持的立场，又预伏了警告。而地方政府能够保持不支持且不行动的理智立场的限界在于，民众的自发行为是否仍能受其控制、是否会影响到地方安全。如果越来越多的人卷入其中，仪式的规模超出了治理者所能预料的程度，而民众的情绪也将越来越陷入到非理性的狂迷当中，这个时候，地方政府将有责任出场纠正错误的发生，并向民众表达他们一开始没有声称的态度——“迷信”是错误的。这是治理者从幕后走到台前的时刻。

2、劝导

弛禁是一种态度，是预先埋伏的警告，这之后就应该是规训了。

就在公安局长招集记者会的第二日（7月22日），《吴县日报》上发表了县党部特派员孙丹忱为此次求雨赛会所发表的特别文告：

天气炎热，又旱不雨，苗枯田荒，饮料将绝，此为三十年来未有之异象，亦为吾民挣扎求生的严重关头。当此时也，防旱求灾，实刻不容缓。但欲解决此类，总是必有其正当途径。在今科学昌明时代，决非迷信神力，所可为功。而少数人民，竟因求雨心切，不择方法，争将泥塑木雕之偶像，焚香点烛，奉迎出巡，锣鼓喧阗，鞭炮齐放，不特毫无实效，抑且易生争端。以有用之金钱、实贵之精神，耗费于虚玄荒诞徒劳无益之事，尤为可惜。所幸前昨数日，略降微雨，但此系天空气候之自然变化，决不能误认为祈求神力之功。一般藉迷信为生的人们，或许借此事机，大放厥词，引为神力，但是我们应知道神力是绝对不能致雨的，像日本向天空开炮，推动空气，确有几分把握。总之，天旱是应设法救济，救济确不必期待神力。希望我阖邑同胞，一方面从速自行合资购买机器打水或掘井，一方面全力奉行党政各方面决定防旱有效之办法，出一钱得一钱之力，费一日有一日之功，做一工有一工之值，这才能收救济的实效哩！

可以看出，治理者正开始用一种更为高远的“理想主义”感动民众：科学是这一文明时代的主题，而迷信则除了虚耗钱财别无他用；因此在这个科学昌明的时代，理应抛弃一切徒劳无益的不当之法，向科学和实用处寻求出路。看上去，这位党部特派员的理论修养要远甚于前一日发表演说的公安局长，他更习惯于从“旗帜”入手，引导民众抛开实现的困难，去信任一种理想状态的生活。用科学代替迷信作为新的信仰，而在这一有益的新信仰指导下，农民们还应该有一些更为务实、有助于摆脱困境的事情可以去做。除此以外，这位党部特派员的文告中还有一点值得注意，即，他并没有直接指责民众的错误，而是把罪名归结在“一般藉迷信为生的人们”身上，认为实际上是他们利用了群众的虔诚为自己谋利，并因此而破坏了正常的社会秩序。

社区的治理者试图用一种温和无害的方式劝说民众放弃狂乱不智的举动，信任政府及其所指引的高尚生活理念。与此同时，他们也作出并不追究其“无知”罪责的姿态，一切的错误都应当归咎于一小部分别有用心或藉此谋利之人，这就为劝导民众放弃“迷信”提供了一

种相对宽松的环境。必须承认，这是一番晓之以理、动之以情的动人说辞。可是，需要怀疑的，并不是治理者的诚意，而是，他们的诚意在多大程度能够达至被规训的对象中间。事实证明，苏州的民众并没有受到这番诚恳说辞的感染，至少，并没有立即被打动。随后而来的是 23 日和 24 日两天的大游行，超过十万人参加了这场盛大的狂欢活动，而一再被政府及舆论界指责为“蛮性遗留”的臂钏臂香会依旧隆重。当日公安局督察处曾电传城中第三分局，着令调查境内几处出会求雨者，将日期地点察明报局，并善言劝阻各会，勿使入城。很显然，警察们的出力劝阻并没有生效，狂欢的人群，伴着神灵的出巡，热烈的情绪在神圣的狂欢聚会中一再升腾。7 月 26 日，虎丘地区又再举行东山会，事前虽经该处巡官前往劝导其中止举行游神活动，但组织者以已在神前许愿为由，坚持迎神仪式的举行。劝导并无效果。东山赛会举行当日，公安局三分局一名宗姓局员以及该管区的曹巡官仍前往制止，但此时乡民已将仪仗排出，并表示非出不可。群情激愤，劝导者担心闹成激变，也就未再坚持，结果只是劝令将女子臂香及高跷等项危险举动并有碍风化者取消。出会乡人当时虽然遵从，但至阊门后，仍将上述仪仗加入，一路浩浩荡荡，向城中进发。

除了虎丘的东山会，虽经公安局的一再劝阻，当日还有春申君庙会以及西山会等几起出巡游神，并且乌鹊桥的杨王会与水仙会也预备在近日举行迎神活动。苏州百姓兴高采烈游神赛会的热情并没有因规训者的出场而受到影响。劝导是一种以良善之心揣度其规训对象的做法，事实证明，这种温和的态度对于行动者并不具备十分有效的约束力。百姓们更担心的是那些不可预知的神灵的惩罚，而不是来自于现实管理者的规劝说辞。

3、厉禁

劝导无效，此后就该是严厉政策的出台了。苏州市政当局透过舆论界向民众们表示，两旬以来，苏州城排日迎神赛会，起初因为旱象严重，赛会求雨仍属情有可原，所以暂时采取放任主义。可是在经过了几场透雨之后，人们的祈神热情丝毫未见消退，反而一切仪仗更加“奇形怪状，胡闹已极”。更以参加者多属劳动阶级中人，废时失业，劳民伤财。并且历经劝导，仍属无效。在这种情况下，唯有采取更加严厉的手段，制止事态的进一步恶化。

7 月 25 日，苏州公安局通令，即日起实行禁止赛会！王伯鳞局长在给各分局局员的训令中称：

案查目下甘霖已成，各处仍有假借名义迎神赛会情事，难免无狡黠之徒，藉会敛钱，

或被反动分子从中煽惑，殊于社会治安大有关系，应即查明。如果有此项情形，即使严行禁止，是为至要。除分行外，合行令仰遵照，并飭属遵照此令。

此令发出后，王局长以仍有赛会等事时有发生，遂又通令各分局立即将内外勤局员职务填表呈核，如再禁止赛会不力，立予撤惩。

继公安局厉行禁止的训令发布后，吴县县长吴企云以迎神仍屡有举行，“若再不切实查禁，尚复成何事体”，训令公安局自8月1日起绝对禁止迎神赛会，如再有发现，惟公安局是问。王局长奉令，并再次严令各分局一体遵照。

三令五申，从公安局长直至县长的厉声训令，苏州地方政府已经在劝导无效的情况下，开始采取更为严厉的举措。然而，这厉禁的效果究竟如何？

8月1日，光福寺的铜观音在苏州城人无比热烈的欢声中由仪仗迎送回乡。雨神的回归仍然没有浇息苏州人迎神赛会的狂热劲头。8月2日，胥门外水仙庙举行赛会，该管地的公安局三分局一分所巡官陈榕洲眼见出会群众已积极筹备，个个义气顽强，有不达目的不休之势，因鉴于上次奉令禁止东山会出巡无效，料定此次实在无法制止。这位陈巡官竟然“知难引退”，即于前一日呈报分局请予告假，空缺职务则另委巡长代理。分局据报告，立即委派分局巡官康昭锡前往代理，并由市总局发布命令，陈榕洲另候委用。事态的发展几乎同市民们的狂欢一样富于戏剧性。公安局巡官认定自己无力制止群众的迎神活动，竟然用了这样一种逃避的方式去应对问题。这不能不说明，在群情高昂之际，即便有上峰的三令五申，地方治安的实际维护者也无法可想。作为规训者的严厉面孔面对陷入狂热情绪的民众来说，也并不总是有效的。

与巡官的退让态度相应的是，苏州百姓的迎神热情仍在持续。参加此次水仙庙会的民众从四面八方纷至沓来，胥门鸿生火柴厂各部的男女工人大都参加，该厂还为此停工一日。其他如马车业、木工业、船帮、米帮工人等等，共计参加者达到三四千人之众。代理巡官康昭锡鉴此情形，立即前往劝谕，拟阻止其出游。然而参加出会之人，人数混杂，“无可理喻”。康巡官于是立即报告分局，请示办理。丁分局长随后偕局员宗自祥率警前往劝阻，亦属无效。最后由出会者声明，如发生意外事件，决由各班口完全负责，公安局长在万般无奈之下，只好放行。所幸的是，仪仗队没有入城，只在城外游行一周，即行返庙。

厉禁的效果，是原本预备出巡的神会几乎没有一处因政令而退缩不举的，反倒出现了政令的执行人，因为担心群情激愤而自我退让的情节。但从出会者一方来讲，也不是没有做出一点妥协，比如作为“蛮性遗留”的臂锣臂香则因劝未举，本该出城巡行的仪仗也因为公安局长的亲自出阵而缩小了规模。随着铜观音的离苏，以及狂欢的长时间持续，苏州百姓迎神赛会的热忱的确有所减弱，但从根本上讲，市政当局的厉禁之策并没有达成预期的效果。

4、逮捕

“赛会仍形活跃，公文竟同具文”，这是《吴县日报》对于厉禁政策出台后效果的戏谑评价。而当局也显然因为政令无法生效而十分尴尬。

8月3日，公安局出动侦缉队拘捕了四名“无业游民”，他们的罪名是在此前的各类赛会中“专以参加臂锣臂香为能事”。这四人分别为朱永泉，22岁，参加温将军会臂香炉；华小毛，18岁，参加驸马府会臂花篮；许瑞金，参加延圣会一次，温将军会一次，均臂花篮；曾耀祖，28岁，参加延圣会一次，供认参与臂花篮不讳。这四人被解往公安局核办。这次仓促的逮捕行动极为隐晦地展示了市政当局的局促心态：逮捕行动并不是发生在事发当日，却在其过去许多时日之后“秋后算帐”；逮捕执行时的罪名即为“参加臂锣臂香”，而并未说明为什么此种行为构成非法的理由。“蛮性遗留”因何故在此时成为了“非法”而不再是此前现代主义者对“愚民大众”充满着温润的同情感的俯视？这转变发生的时机，才是揭晓答案的关键。因为在此时此刻，“蛮性遗留”已不再仅仅是有伤风化的陋俗，它超过了治理者所能承担和控制的范围，成为一种对现存秩序构成潜在危害的社会不安定因素。因此，它才在这一时刻被规定为“非法”。另有可能，市政当局只是在为他们仓促的行动寻找一个冠冕堂皇的理由。

市政当局日益强硬的禁止举措，似乎正在发生作用，狂欢节终于在8月开始的时候以一种略显突然的方式结束了。8月3日，因乡民坚持举行神迎仪式，吴县公安局逮捕了西津桥何山庙会的发起人钱凤高、吴观寿、薛长三人。又经该管警所的多方劝阻后，何山会终于决定停止举行。这一起尚在“预谋”中便被制止的何山庙会，成了1934年苏州城这场“求雨故事”最终的闭幕式。以6月29日苏州人从光福寺迎来铜观音为始，到8月6日何山会的禁止举行为止，这场热闹非凡的求雨“活剧”在苏州城中整整持续了39日。

与那之前像苏州城里的气温一样热烈的演出相比，这似乎是一个有些平庸的收梢。不是充满了悬念的嘎然而止，而是一次顺理成章的结束。也许因为，所有人都感觉到疲倦了。8月1日铜观音返回光福，在此之后举行的和预备举行的赛会活动已经寥寥，在规模上也大不能与之前相比。因此尽管市政当局的禁令遭到了民众情绪上的强烈抵制，但是双方的尴尬境遇并没有持续很久。狂欢就这样结束了。

雨过天青，偶像们重新安坐回他们各自的神堂，街市依旧。一切都很寻常，平静到如果不是当日有人曾用文字为我们记录下这一切，那么，那一场如火如荼的狂欢就会像其他许多被时间所湮没的事情一样，从历史的时空中消失地无影无踪。所幸的是，我们见到了，包括那么多的细节，还有所有的坚定与动摇、放任与博弈。在它们消失的地方没有堆积任何的烟尘，却在意义隐居的深处，留下一段社区历史的记忆。

四 多重叠合的信仰空间与社区历史

故事也许说完了，可是作为置身于事外的观察者，我们还应该从故事当中看到许多的其他。特纳在其象征—仪式理论中将仪式类比为一种“社会戏剧”（social drama），是表现社会关系的过程。仪式的参与者都相当于一定的社会角色，他们按照日常生活中社会结构的分层关系被严格编排在一个共同的社区中。仪式的展开过程，会有相当多的冲突、差异和融合，而通过观察这些过程发生的细节，我们就能更加深入地了解不同社会团体的文化特征及其行为方式。社区即是“戏剧”展演中一个多重叠合的空间，在这中间，仪式的组织者、参与者实践他们各自对观念层面的规范和价值观的理解、修正、甚至反叛。一个“祈雨故事”中，观念层面，仪式层面，社会组织，规范与实践，那些不对称性和无法言明的博弈的展开，往往是有特定原因的，比如，社会变迁，比如，地方性知识。如何阐释“现代”及其发生机制，这也许是一个过于宏大的命题；况且，“现代”在国家层面的理想主义塑造和它在社区场景中的实践过程，两者之间存在着许多晦暗不明甚至极富戏剧性的差异。而当我们进入到一个具体的社区场景中，观看一个信仰、仪式与社区生活互动的完整故事，则可以从中厘清有关于此的许多细节。在这个“故事”里，信仰表征了一个多重叠合的空间，不仅是一个精神世界，还包含了现实的困境、娱乐及游戏、社区各势力群体的出场、“现代”态度的层次化展

演及其内在原因，等等。这一多重叠合的信仰空间为我们进入并理解现代性在社区历史中的展演过程，提供了一个绝佳的观测点。

1、“神圣”，还是“狂迷”？

对于参加祈雨仪式的苏州百姓来讲，那意味着一种神圣的使命感。神祇们为人间的秩序提供保护，而他们也需要或者说应该得到适时的敬奉和献祭。所以在中国的民间信仰中神祇既存在于想象的世界里，也同人们的现实生活在一起，这与他们死去的祖先，敬慕的先民，以及仰赖的地方官长并没有什么不同。可是，对于另外一方的观察家而言，比如由现代主义者所主导的舆论，或者一个现代化政府的社区代理人，他们则更愿意把那种“神圣”的投入称之为“狂迷”。

“神圣”，还是“狂迷”？与其说这是对于事实的描述，更像是加诸其上的一种价值分野。中国民间的多神信仰，看似杂乱无章，宗旨浅簿，却有其自足的存在逻辑与合理性。就普遍性的事实而言，“神圣”的信念根源于信仰，但首先是应现世之需产生并与现实融化在一处的。王尔敏先生在论述明清时代的庶民文化生活时讲到中国人的信仰世界，拾神游街，大帝出巡，这些都是活跃的民众文化的最佳表现，“充分庸俗，但十分真实”，总括看来，则是包容性、广泛性、共通必、浅俗性，而且不孤立、不分裂、不分畛域、不分贵贱，人人是主角，个个有表现。彼此共喻，没有隔阂。^①“没有隔阂”的多元叠合特性，既可以用来指陈信仰世界内各神祇之间融洽的共存，也可以指向信仰世界与现实世界的叠合。进入 20 世纪，基层民众的信仰世界开始受到政府和知识精英持续不断的抨击。在现代主义的言说框架内，民间的多神崇拜从来都与高远洁净的“神圣”信念相背离，而更加意味着一种愚昧、狂乱，甚至是为谋利而对于鬼神们谄媚的贿赂。

另外，现代性对民间信仰世界的侵夺与改造，就事实性的实践来讲也不像历史断裂论者所认为的那样，是一个齐整和轻易的过程。比如进入民国时代，对于乡间迎神赛会的批判和禁止一直是一项明确的方针。但实际上地方政府的“示禁”常常只是作为一种言说姿态，在未妨害到正常社会秩序的情况下，各类香会、庙会“以其无害风俗，又未届农忙”，所以常常示禁但仍然纵之举行。1914 年江阴县民循旧例于邑庙举行东岳庙香会，是时地方官长只是循例出示禁例晓谕，而并未出动政府力量切实干预。只是由于部分官吏与巡丁藉禁而向乡

^① 王尔敏：《明清时代庶民文化生活》，岳麓书社 2002 年版，第 18 页。

民勒索，于城口向乡人收取“禁香”费用，引起了乡民的反抗暴乱。其后县长翁之铨亲赴衙署释放了被捕的拜香者并归还其香具，并且对肇事的衙吏处以笞刑，事端才算告结，东岳庙香会仍照常举行。^①这起个案表明，“反迷信”过程中，“传统—现代”的分野很可能只是一种话语的策略性表述。“示禁”而实际“未禁”的实践表明，在无碍于公共治安以及社会安宁的情况下，信仰空间是可以在新的统治秩序内保留和继续的。1927年，浙江缙云县大旱，乡民抬龙王菩萨于县署，要求县长叩拜。县长不肯，乡民大哗，几乎动武。最后，县长不得已，与县党委的官员一同叩拜，事情才得以平息。^②这一起地方官长向民俗习惯妥协的个案同样在一定意义上体现了历史过程中表达与实践的差异，也意味着习俗绵延的强大力量，以及启蒙叙事与社会展开过程之间所存在的距离。

信仰世界的自足存在与绵延，现代性对于传统世界的论说与改造，在我们刚刚所观看的那个“求雨故事”中，两种力量都不是独立存在的。这不是一个线性的、统一的过程，也很难将“历史的真实序列”归结为这样一种纯粹的化约。从“神圣”到“狂迷”的转变，我们更多地可以将其视为一种论述策略的改变。在民众的信仰与仪式实践合乎国家的统治秩序，或者至少不对其造成妨害的情况下，崇信神灵便是“神圣”的，或者在有限范围内承认其存在

在的合理与合法。而进入反对迷信的历史阶段，神灵崇拜被整体性地归入了非文明的序列之中，在这种情况下，原先的“神圣”被解说为一种“狂迷”，并在此解说过程中被天然地赋予了陈旧、愚昧等价值内涵。但是上述求雨故事的个案里，我们看到，“狂迷”之于“神圣”的纠正更多也只是发生在论述的层次上，在进入实践场合，权力技术对于大众日常的介入并不表现为一种简单的强制，而是呈现为一种阶段性地运用。当仪式对社区生活以及治理秩序造成妨碍时，“神圣”才被解说为“狂迷”并因此成为对其进行规训与惩罚的理由。当我们真正有机会进入到“故事”所发生的时空当中，立即就能感受到这种概念性化约论的“粗陋”，至少是传达一种真实现象时的苍白感。因此，我想要申说的是，“神圣”，还是“狂迷”？这并不构成一个真正的问题。后者之于前者的转换，更像是现代社会为民间信仰赋予的主观性逆向价值，是为了实现其自身合法性而进行的策略设计。

2、权力主体的怀柔与强制

^① 《江阴近事录》卷1《时事》，民国十年刻本，第25页。

^② 《各属督促新政实施专员报告概要》，浙江省民政厅编《浙江民政年刊·行政概况》，浙江印刷所民国十八年发行，第119页。

在上述求雨故事中，苏州地方政府似乎扮演了一个自私又自大的角色，从袖手旁观到出场镇压，他们在不为民众解决实际困难的情况下只是一壁旁观，及至冷酷无情地阻止民众的自我救赎。然而作为故事的叙述者，我想要告诫的是，由于叙述只是呈现了故事的一面而未及其他，因此，这样的观感并不真实，至少并不是全面的真实。一个社区的现实管理者，在他们对民间的习俗与信仰实施规训与惩罚的时候，也往往伴随为其解决实际生活困难的决策与行动。

在苏州城进入炎夏以后，7月2日县政府便及时召开了谋救济办法的会议，吴县县长吴企云训令建设局局长、农事推广所管理员以及各区区长等相关人等，本县入夏以来，天气亢旱，非但影响秋收，即与人民饮料卫生，亦有重大关系，亟应筹谋救济办法。除了召开特别会议，县政当局还函请地方重要人士参加会议，商讨解救亢旱之法。当获悉接驾桥巷郑寿芝处有自流井一口，水量甚多，每分钟能出水十担，县政当局立即派员与其商量，请其开放，以供居民汲用，经郑寿芝同意，此处自流井向周围居民开放，暂时解决了东北城居民的饮水问题。县政当局还训令公安局饬属派警前往该处照料，以免拥挤造成秩序混乱。为此事，吴县县长还专门致函郑寿芝，以示感谢。

在这之后，县政当局陆续采取了许多相应的措施，尽力设法解决持续干旱为城区居民带来的生活困难，比如：

7月5日县政府、公安局邀同救济院及地方热心公益人士筹办城内居民饮水问题。同日，决定，将狮子林自流井并水塔开放，以解决城东饮水问题。并有县政府公告，劝导私家自流井一律向公众开放。

7月11日，县政当局在元妙观前装取水机；南六救火会将前不久由陆仲英先生捐建的消防自流井接通水管，装汲水装置于正山门左侧，以利饮料。

7月17日，建设局在城内四城门水关筑坝戽水，在最短时间内开自流井20至30口。

7月20日，吴县与无锡合作，开放望亭洪水坝救旱。建设厅工程师李文涵奉令来苏，勘察胥口汲水站后，开始动工筑坝；经吴县政府同意后，建设厅工程师王元颐决定于十九日实行开闸；同时于胥口设立汲水站，筑坝开挖引水，以资救济，所有来往船只不过律暂缓通航。

可以想象，面对苏州百姓如痴如狂的仪式盛典，市政当局并不单单如我们上述看到的，

是一个静默无声的旁观者。在他们居高临下地俯视众生，并向这些苦难的人们挥舞大棒的时候，也并没有忘记为解除困境而做出某些实质性的努力。尽管在事实上，这些措施相对于苏城百姓所面临的危机来说，无疑是杯水车薪，但这至少表现了一个“有责任心”的地方治理者，除了惩罚，还试图为他的人民做点别的。

按照吉登斯对现代性的论述，社区中行政力量的渗透及超地方文化的建构，与民族国家的形成有密切的关系。正式的、现代化的制度在社区中的存在，代表了一种新兴的政治权威及其象征体系。很显然，吉登斯的模式并不能够完全解释中国社会的现代变迁，因为它忽略了社区场景中那些具有相当持久力量的民间文化形态。但仍然有一点被证明是正确的，即在民族国家建构的过程中，行政力量与传统民间文化实际上都是社区历史的“在场者”，在许多情况下，他们之间甚至是交融增长的。

在1934年苏州城的这个“求雨故事”中，苏州政府同样也是一个充满了“务实”精神的社区治理者。面对民间俗习的持续性力量，他们并没有立即摆出厉禁的姿态，因为任何一个现实的统治者都会明白，在此刻的危局下，或许仪式是帮助转移民众注意力进而舒解压力的有效途径；在不妨害社会正常秩序的情况下，“信仰”之于“现代”并不如民国政府的现代化宣言那样，充满了无益的危害。可是在此同时，对民间文化一定程度的“妥协”并不表明市政当局有理由在民众的自发行动之外推卸责任。作为社区的管理者，他们仍然必须按照一个现代政府所秉持的“现代化”理想，为社区中民众的生活提供实际的帮助，展开扶危救困的务实行动。而一旦事态发展到超出了社区管理者所能控制的范围，他们便又挥舞着大棒走向幕前，作为一个严厉的社区治理者。“大棒”与“胡萝卜”的交替上场，正说明了一个社区治理者的真实身份。一方面，他们是现代化的民族国家在地方社会的代理人，新兴政治权威及其象征体系必须在社区政治中有所体现；另一方面，作为历史发生现场的社区，真实的情形要复杂得多，描述“现代性”的对立面及二者之间互动的具体过程，这也许有助于我们认清传统与现代的变迁历史。

3、分步骤实施的“现代”

如同历史现场中，“现代”往往指向一种暧昧不明的态度，其实践过程也从来不是一蹴而就的。苏州市政当局从一旁默不作声的观看者，到成为结束求雨戏剧的揭幕者，便经历了弛禁、劝导、厉禁到实施逮捕的多个步骤。被“分而治之”的“现代”，这为被规训者的现

代认同和社会认同提供了可供选择的机会（可能性）。而同时，也表明了“现代”及其实践者在进入民间传统之时，所采取的一种试探性策略。

新的社会规范对于传统世界的改造，在许多情况下都采取了这种分而治之的方式。比如，在1940年陕西省所实施的“查禁迷信神权”运动中，陕西省民政管理当局对于民间宗教以及其他种类的群众迷信进行取缔时，就采取了分步骤查禁的办法：

一、宣传。先应广为揭示，并会同当地党部、动员委员会、新生活运动促进分会、法团，拟定破除神权迷信宣传纲要；并编印浅说，督促指导各级保甲人员举行扩大宣传，于国民月会时，尤应随时注重，宣传时应特别注重加强“抗战必胜”信念，肃清“劫数命运”邪说，以达到国民精神之改造为目的。

二、劝告。举行扩大宣传后，应督饬警察机关、保甲长切实调查，如发现有崇奉邪教开堂惑众者，须立即报告主管机关，予以劝告，令其自动解散；必要时并传令其出具悔过书，主管机关对于报告人之姓名，有绝对保守秘密之责。

三、制裁。经劝告后，仍继续活动者，其组织勒令解散，设有固定机关者，必要时予以封闭；对于印刷或贩卖传播迷信之书籍传单及图画者，其文字图画予以没收，并焚毁之，累犯者，得停止其营业或勒令歇业；有籍符咒邪术医治伤病以逐其或种不良企图者，勒令改业，所遗迷信文件，予以没收，并焚毁。对于上述各款行为如有情节重大，涉及刑法或军事范围者，应立即送请当地法院或军事机关审裁，必要时并得以维持治安紧急办法办理。

四、承办人员之奖惩。各执行人员办理努力，确有成绩者，由县酌予奖励；如查禁不力，或措置不当者，严加处分。^①

陕西省这一次查禁迷信运动所采行的措施几乎与我们在苏州城看到的那一幕厉禁祈神求雨的戏剧如出一辙。宣传和劝告是首先进行的步骤，为了使“愚众”了解科学民主的“现代社会”的涵义及其行为的不当之处；而这也一定程度上表明了政府在侵入民间文化、习俗之时所表现出来的一种温和态度：惩罚并不是必须的，重要的是要让生活于现代社会的人们真正了解他们所身处的时代，以及在这样一个时代人们应当拥有怎样正确的生活。当规训显示无效的时候，新社会的缔造者和管理者们才会被迫向那些拒绝接受合理生活态度的“愚众”采取强制性的措施，以便帮助他们接受改造，重新过上“文明”的新生活。

^① 王德溥编《陕西民政概况》，“礼俗概况”，陕西省民政厅视察室民国29所编印，第1-2页。

改造民间陋俗，实现“文明的现代”，采用的是一种分而治之的策略，这不但显示了当政者对底层民众生活方式一定程度的理解与容忍，同时也表明现代化制度植入到社区历史中，这是一个相当艰巨而又漫长的过程，一蹴而就的想法也许只能徒然使事情变得更糟。就像苏州求雨故事中，吴县公安局长在冲突已初显端倪时所说的，目下民气一致，若官方贸然加议禁止，势必发生冲突，小则酿成殴打流血等事，大则影响社会安宁秩序，故仅加劝导。而在县政当局下定决心开始实施禁止赛会政策之时，他们也仍然透过舆论向公众表示理解其祈神求雨实属旱象严重时的无奈之举，因此才会在赛会初兴时暂取放任的态度。在社区场景中，现代制度使其行动筹划的过程具有相当程度的自主性。就此而言，“现代”既是指导性和支配性的，又是实践性和流动性的，它是民族国家的建构理想与社区历史融合与妥协的过程。

正是由于象征、仪式能够将历史转换成可以再现的事件，所以现代对于传统、国家对于社区的建构并不像现象学所指明的那样，仅仅是意向性反思的结果；也不像结构化理论所说的那样，是一种一帆风顺的制度安排。在这里，融合与冲突的交替而行，放任与控制的博弈，民众、社区精英、社区管理者的合作与妥协，其实都是一幅幅纷纭多变、众声喧哗的复杂图像，很难简化成一套同质的整体论叙述。仪式之所以是一种充满了象征意义的隐喻性建构，正在于它常常以类比产生的意义取代直观上的荒谬。作为一个社区中许多人心灵经验的戏剧化表征，祈雨、游神，这些夹杂着记忆与现实、绝望与虔诚的“狂热行为”深深地刻下了传统的印痕。交织在一起的这一切，便构成了那一时代中一个社区的鲜活历史。

“反对迷信”与如火如荼的求雨狂欢以一种极富戏剧性的方式在1934年的苏州城相遇，及至激烈冲突，及至最后的烟消云散。在这一场持续了将近一个半月之久的“求雨故事”里，我们看到，“反对迷信”是作为态度、作为旗帜、作为规训与惩罚的理由和手段，以不同形式在一个社区故事里先后出场并且互为利用。而在此过程中，大众性的仪式行为几乎很少受到来自于外部改造力量的影响，更为准确的描述是，他们依照自身的行为逻辑与实际需求投入并实践其信仰。时为民国成立之后的二十余年，在经历了现代国家的制度化建设对信仰空间的追剿与改造之后，即便在这样风气开通的江南地区，将解决之道寄予神灵的传统仍然以这样一种坚固的方式延续着。我们还看到了一个正处在转型过程中身份矛盾的社区。这样一个时空的结点，既包涵着历史、集体记忆的要素，也包涵着操纵这种绵延力量的现实，甚至

还有选择、遗忘、妥协以及更多。数十年的启蒙，现代化建制的改造力量，不可谓不强大，然而历史的展行逻辑却并不能如陈义理想那般高亢和决绝。这改造与陈义还远远没有抵达制度所运行的社区场境，更难说将其所依赖的文化深层作彻底的清理。现代与传统、政治正确与现实困境、改造者与被改造者，这些相互缠绕着的历史只有在置身于具体的社区故事里，才能够观看清楚。而我们也发现，绵延还是断裂，在真正进入到历史的现场，这更像是一个为了证实某项预期的方案而硬生生制造出来的虚假提问。历史作为一种知识资源，并非一个单向的直线发展过程，而是一个不断积累和解释的过程。