

【“中国民间文学前沿讲坛”专题主持人语】 2020年10月15日,北京大学历史学系赵世瑜教授以《民间口头叙事不止是文学——从猛将宝卷、猛将神歌谈起》为题为北京大学中文系民间文学专业的同学做了讲座。10月29日大家又围绕讲座内容进行了讨论。特别荣幸的是,我们把讨论稿发给赵世瑜教授后,又获得了他的积极回应。

赵世瑜教授在历史研究领域卓有建树。近年来他把大量时间和精力投入江南,开始关注和调查洞庭东山以及太湖地区的水上人生活,洞察到了水上人的上岸过程和水上人的俗信传统,以及水上人信仰对岸民信仰的影响。本次讲座赵世瑜教授以“文学与叙事”为引子,借助东山猛将会与各种笔记、碑刻文献,给大家呈现了一个鲜活的江南民间信仰空间以及其中不同身份群体扮演的各种角色。他用多种民间口头叙事文本与历史互证,从文本中的叙事、时间、生活细节等方面论证江南刘猛将传说的水上传统与生成年代,得出了刘猛将故事从口头叙事向文字文本的发展过程其实反映了江南社会从离散到整合之历史动向的结论。

以下第一篇是赵世瑜教授的文章,第二篇包括同学们与主讲人的当场互动、在主讲人缺席情况下的自主讨论以及赵教授的回应。(陈泳超 北京大学教授)

## 民间口头叙事不止是文学<sup>※</sup>

——从猛将宝卷、猛将神歌谈起

●赵世瑜

**摘要:**大约在世纪之交,研究者纷纷用“民间口头叙事”的概念来替代传统的“民间文学”,伴随着这一变化,研究者的重点也逐渐从文本分析转向语境和讲述者。事实上,文本分析的重要性是毋庸置疑的,而对“语境”的认识远远没有被认同于对生活世界的理解。对江南地区的宝卷、神歌及渔歌等民间口头叙事文本的分析,应以江南水乡的生活世界为出发点,并在历时性的考察中重新认识民间口头叙事在江南水上人上岸过程中的意义。

**关键词:**民间口头叙事;宝卷;神歌;刘猛将;水上人

**文章编号:**1003-2568(2021)02-0036-09

**中图分类号:**I207.7

**文献标识码:**A

**作者:**赵世瑜,博士,北京大学历史学系教授。

**DOI:**10.16564/j.cnki.1003-2568.2021.02.004

### 一、引子:文学与叙事

近十余年来,传统的“民间文学”的概念在学者的研究中多被“民间口头叙事”(或称“民间口承叙事”“民间叙事”或者“口头叙事”)概念所取代,其中的关键在于用“叙事”这个涵盖更广、指代更明确的概念替代“文学”这个往往被狭义化又指代

模糊的概念,对此学者们早有讨论,兹不赘述。但在具体的研究实践中,我们也能看到某些研究者经常会交替使用这些概念,表现出较大的随意性,就好像我们说到“民间口头叙事”的时候,大家都心领神会这是在说“民间文学”,并没有显示出使用这个概念而不使用那个概念的明显区别。

伴随这一变化,民间文学研究者的重点逐渐

※国家社科基金重大项目“太湖流域民间信仰类文艺资源的调查与跨学科研究”(17ZDA167)阶段性成果。

从单纯的文本分析转向对语境(包括讲述者或表演者)的关注,中国学者对美国“表演理论”的译介和实践也在很大程度上推动了这一转向。吴秀杰在评述江帆《民间口承叙事论》的文章中提到,与从文本审美出发的民间文学研究不同,江帆的研究将其关注的范围扩展到了文本以外的边缘地带,故而吴秀杰借用科技史界把与历史时期的科学技术有关的社会、经济、文化等方面,称为“外史”,以与专门研究科学技术本身历史的“内史”相区别,来评价或定位江帆《民间口承叙事论》中的第二、第三编,即关于讲述者和情境的讨论,并将其称为民间口头叙事研究的“外学”。<sup>①</sup>

这种对研究领域的内外之分,也被宗教史研究领域使用,比如对宗教史、教派、经典、仪轨等的研究便被视为“内史”,而对社会或人们的宗教生活,比如马克斯·韦伯讨论的那些,便被视为“外史”。我通常只是在比较技术的层面去看待这种区分,就是所谓“内史”或“内学”的研究者经过了独特的专业训练,掌握了少有人懂的专业知识,但从来都认为对某种物或某个文本的生产者和使用者的研究应该属于“外史”或“外学”。其实,以科技史为例,物理学史(比如研究齿轮或传送装置的发明与推广)的“内史”与“外史”之间,要远比与医学史之间的距离更近、更“内”,所以内外之别只是相对的而已。

在民间文学研究中发生概念上的转换时,发生转换的是用“叙事”这个概念替代了“文学”概念。传统的“文学”概念被认为指涉小说、诗歌、散文、神话、寓言、戏剧等文类(genre)的集合,它往往被理解为一种具有美学追求的艺术创作;而根据

学者的概括,“叙事”则是一种话语模式,它将特定的(真实的或虚构的)事件序列依某种顺序(比如时间或空间或逻辑的顺序)纳入一个能为人理解和把握的语言结构,并因此被赋予意义。<sup>②</sup>无论这样一个转换是如何发生的(比如“语言学转向”的影响),当“文学”被更为广义地定义为用口语或者文字作为媒介,表达对客观和主观世界的认知方式与手段时,它不仅和“叙事”没有本质区别,也与历史学具有了一致性。<sup>③</sup>这样的转换使研究对象不再是一个指涉含糊的概念,更切近其本质特征,而且摆脱了狭义的文字表达的限制(literature也是文献的意思),更可与不同学科的学者共享认识论和方法论的平台。这就构成了我所谓“民间口头叙事不仅是文学”的第一个前提。

民间口头叙事研究者的重点逐渐从文本分析转向语境和讲述者,不仅不意味着研究者对文本的轻视,反而更加强了研究者对文本与语境之间复杂关系的认识,即这种关系既不是线性的、单向的,也不是一次性完成的。更重要的是,这种关系的动态性,即讲述者的反复讲述或不断建构,导致了叙事文本不断地在历史和现实世界之间往来穿梭,使得叙事文本的多样性制造了它的时间性。这一特点在民间口头叙事中体现得更为明显,因为作家文学一旦形成,特别是在作者去世之后,作品本身就基本稳定了,研究者也总是努力通过考订去寻找其原始版本;而民间口头叙事却不受作者个人生命史的限制,在漫长的时间里不断得到重述和再造。<sup>④</sup>

20世纪80年代美国的文学批评界就曾出现“新历史主义批评”,到90年代初便已介绍到中

①吴秀杰《民间叙事的“外学”与“内学”——读江帆著〈民间口承叙事论〉》,《民间文化论坛》2006年第1期,第94-96页。

②彭刚《叙事的转向:当代西方史学理论的考察》,北京大学出版社,2009年,第2页。当然,他的归纳主要是针对历史叙事而言,此处的表述做了一点调整。

③〔美〕海登·怀特《后现代历史叙事学》,陈永国、张万娟译,中国社会科学出版社,2003年,第11、第124-168等页。

④张京媛主编《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社,1993年,第2-6页。

国。该书编者指出,“旧历史主义”将文学作品的语境界定为作品本身无法达到的真实而具体的历史背景,因此研究者专注于版本、校注和社会、政治、经济的实况,而“新历史主义”将文本的语境分为写作的、接受的和批评的语境三个层次,而这三个层次就构成了历史的过程。海登·怀特也撰文支持这一派的看法,<sup>①</sup>但讨论到这一步,尚未能够辨析出民间口头叙事传承中呈现出那种复杂的时间性或历史性,这或许是我所谓“民间口头叙事不仅是文学”的另一个前提。

## 二、从生活世界出发:苏州东山猛将会

文学研究者大多与历史学者一样,往往是从文本出发的,只是为了理解和解释文本才进一步去追寻语境。事实上,所谓“文本”或“语境”都是生活世界的组成部分,他们应该是我们置身于生活世界时或早或晚地出现的。就每个人的生命历程而言,文字文本绝不是最早出现在其面前的,生活世界或其某个片断最早也不是作为某个文字文本的语境而出现的。所以,对研究者来说,起点应该是生活世界本身。

东山本来是太湖中的一个岛,明清大部分时间里属于苏州府吴县,清代的一段时间里属于太湖厅管辖,历史上被称为“洞庭东山”或“东洞庭山”。由于围湖造田的原因,东山与陆地之间的水面越来越小,到民国以后逐渐与陆地连接,形成现在的半岛。在清代和民国时期,沿湖地区的湖荡逐渐增加,越来越多的人从事水产养殖,而在新中国成立后,由于发展农业,东南部沿湖地区发展起大片圩田,但岛上居民多数还延续着千年以来的果树、茶树种植,水产养殖和捕鱼作为主要生业。直到明代,东山只在北部和西部的山下沿湖隙地有一些聚落,东部和南部濒湖的聚落多是在清代逐渐出现的。

作为一个外来者,吸引我眼球的是这里的大多数自然村和镇中心的街上,都有崇奉刘猛将的小庙,当地称为“猛将堂”“刘府上天王庙”“刘府中天王庙”或“刘王堂”,每年正月都有“抬猛将”的仪式活动,每年农历六月也有从水路和陆路抬猛将去葑山寺的活动。检索地方文献,直到清代中叶以后才有一些对这个仪式的简单记载,而在明代的地方文献中,东山只有两个拜猛将的地方附着于其他寺庙中。这种强烈的反差无疑会引发我的思考,东山的刘猛将信仰是到了清中叶以后才雨后春笋般地出现在各个村落中吗?还是更早的文献中缺乏记录?假如是前者,原因是什么?神的背后是哪些人?或者说这是谁的信仰?带着这样的问题,我开始进入东山的生活世界,从神灵信仰及相关仪式活动进入地方的社会与文化。

现在的东山镇还包括一水之隔的三山和曾经也隔着水,但后来连成一片的武山,但就东山的主体来说,有前山、后山之分。这个说法不知道是从何时开始有的,从文献来看不早于清代。前山主要是指街上,从山的东北麓到湖边(今天的潦里、高田一带);后山是山的东南麓到湖边的聚落,比如杨湾、陆巷、长圻一带。大约在明清时期潦里、高田一带也渐成聚落,成为水上人较晚上岸的居所,长期从事水产养殖。所以,东山的刘猛将有所谓前山七大猛将和后山七大猛将之说,还有许多小猛将。后山的猛将堂多称“刘府上天王”,前山的猛将堂多称“刘府中天王”,但现在的人却已不知这种不同称呼的原因。他们的游神活动都有各自的空间,日期也有分别,说明他们不完全是同一个人群。到民国时期,后山猛将会抬到前山来,前山的猛将可以抬到更靠近太湖边的潦里、高田,而在后者的地区,则有被称为十个“旗”的小猛将的仪式联盟。这呈现出了东山的不同区域在特定时期形成的不同社会层级。

<sup>①</sup>张京媛主编《新历史主义与文学批评》,北京大学出版社,1993年,第95-108页。

我们稍稍对东山的情况做一点了解,就会发现上述明显的社会—文化空间差异。如果再进一步追问,后山、前山和潦里等濒湖地区的社会—文化区隔是如何形成的?我们就必然会回到历时性的探寻中。简单地说,后山的聚落是东山较早形成的,至晚在南宋到元代就有了一些。到明代,在前山地区出现了一些聚落,并逐渐形成街市,而潦里等濒湖地区的聚落主要是清代的产物。当然,这个时间划分并不是绝对的。

东山最早被记录下来的明代猛将庙有两处,一处在后山,一处在前山。在今天的猛将堂和民间口述传统中,刘猛将以灭蝗神闻名,这是清代雍正初年刘猛将被朝廷纳入正祀的结果。不过在此之前,猛将信仰与江南的五通神一样,是士大夫眼中的淫祀,在康熙年间曾被两任巡抚汤斌和宋荦先后禁毁,但屡禁不止。在江南的历史上,有很多神灵被地方化或“淫祀化”,也会被士大夫正统化和合法化。比如,崇祯《吴县志》所收《潘凯重修至德庙记》说:

淳佑(祐)壬子春,凯司臬于吴,诘暴审刑,罔敢怠弛。既,又惧民之不见德也,领事三阅月,载以礼款泰伯祠。顾瞻徘徊,屋老苔荒,喟然叹曰:至德者,百世祀,吏奉弗虔,何以存古?已而,趋两庑下,土妖木魅,诡形罔象,箠以遥厉,污以佞慝,编氓苟福祸,膜拜乞灵,滋磨剑好勇之习,仍断发文身之讹,端委雍容之气象,孰识之俗?俗不美,刑不清,良有以夫退惕,然弗宁,亟戒其属曰:崇明祀礼也,黜非义也。某日度材,某日鸠工,某日撤祠之非者,乃攻乃葺,乃像仲雍、季

礼,侑泰伯祀。越月告成,率僚吏三献焉。乌乎!世浇俗衰,马蚕猫虎之灵,往往严事之;菟琐奸回,尸而祀者,肩相摩也,岂复知礼乐神之奥哉!<sup>①</sup>

南宋时,潘凯到苏州来做负责司法的官员,发现被尊为吴人始祖的泰伯的祠庙一片荒芜,庙的廊庑里充斥着“土妖木魅”,十分不满,立刻加以整顿。其实这些神灵才是老百姓喜闻乐见的土神,只是与士大夫的观念不符,被认为不合礼制,这样的过程在历史上是反复发生的。

明末清初太仓人陈瑚在《周吴行人伍公庙碑》中称:

吾郡东洞庭山杨湾里有伍公子胥祠焉。公之庙食于兹土也久矣,当夫差之赐死而浮之于江也。吴人怜之,立祠江上,命之曰胥山,今去郡西三十里,地入太湖,名胥口者,即其处也。祠尚存,而祠前古墓,松桧参差,凄神寒骨,相传以为公葬其下。杨湾之祠,则里人奉为土神,有事祷焉,而又称之为胥王庙。盖王爵之封,始于宋高宗南渡时,疑后人由此遂仍其号云。<sup>②</sup>

这里说得很清楚,伍子胥本来是个浮尸,本地人把它变成土神,在东山的杨湾建了个庙,老百姓碰到事情都会来拜。南宋时宋高宗南渡以后把伍子胥的庙列入正祀,但在地方上不一定是这样看的。前面说东山最早记录的猛将庙之一,就和这个伍子胥的庙建在一起。

如果只看清代江南地方文人的诗文笔记中对

①[明]牛若麟纂《吴县志》卷十九《坛庙》,明崇祯刻本,第6页下至第7页下。

②[清]陈瑚《周吴行人伍公庙碑》,《确庵文稿》卷十六,《四库禁毁书丛刊·集部》第184册,第392页上栏。

刘猛将祭祀仪式的描写,我们会觉得刘猛将是个社神:

神鸦近社肥,远树挂斜晖。田鼓巫先醉,桥灯叟未归。月波凉夜屐,酒色上春衣。从此携锄出,比邻相见稀。<sup>①</sup>

笳笠影纷纷,桑阴人带醺。鸡豚报田祖,箫鼓媚将军。刘猛将军为驱蝗之神,载在祀典。发瓮松醪遗,登盘社肉分。陈风慰宵旰,三殿奏南熏。<sup>②</sup>

诗中所加之注,就是指雍正二年(1724年)直隶总督李维钧的上奏,“畿辅地方每有蝗蝻之害,土人虔祷于刘猛将军之庙,则蝗不为灾”,于是奉敕建庙。<sup>③</sup>但在此前却不是这样的。康熙年间,江苏巡抚汤斌上《奏毁淫祠疏》说:“苏松淫祠有五通、五显及刘猛将、五方贤圣诸名号,皆荒诞不经,而民间家祀、户祝,饮食必祭妖邪。”<sup>④</sup>又,“康熙三十二年(1693年)十月,禁祀刘猛将,毁上方山五通神像”<sup>⑤</sup>。李维钧是嘉兴人,那一带的人也拜刘猛将,他对此当然清楚。更早的时候传说刘猛将是宋朝抗金将领刘锜或者是他弟弟,这在清朝比较忌讳,于是李维钧就重新编了故事,说刘猛将是元朝一名叫刘承忠的将军,有灭蝗的功绩,元朝将军的身份与满洲人就没有冲突了,这一点已有学者指出过。

神明要被正统化,当然要有个官方的解释:“人

事既尽,自然感召天和,灾祲可消,丰穰可致,此桑林之祷,所以捷于影响也。……而断不惑于鬼神巫祷之俗习。”<sup>⑥</sup>雍正皇帝这里的解释,是把刘猛将的崇拜作为“桑林之祷”,这就很明显是把刘猛将视为社神了,这对于江南地区保留这个神灵提供了合法性,所以前面两首诗讲的就应该是这以后江南许多地方,特别是定居农业的地方的情形。

那么,在被国家和士大夫视为“淫祀”的时候,刘猛将是谁的神灵呢?根据田野的经验,水上人往往将浮尸塑造为他们的神,像前面提到的伍子胥,广东的金花夫人,江西的萧公、晏公等,与刘猛将经常相提并论的五通或五显也是水上人的神,因为至少从宋代直到今天,渔民都是拜五通的:

吴郡五显祠在上方山巅,有流云亭面太湖,澄波万顷。灵石、天平诸峰环拱左右,形胜奇绝,香火之盛,甲于诸刹。毋论阴晴雨雪,而箫鼓喧阗,牲醴稠叠,踵相接也。神时著灵饗,祸福立应。渔人每夜望,见灯火满山,绎络弗绝。庙祝亦时闻车马杂沓,庭中列炬如白昼,边晓方息。治平寺僧云岫与师徒辈赴施主家修斋,二更返棹,忽见巨舰从东来,呼声振地,火光接天,冠裳列坐,红粉环绕,歌儿舞女各呈其技。操舟者服饰诡异,状貌狰狞,举棹若飞,转盼旋失。云岫惊愕问师曰:此何舟也?师闭目摇手弗答。

①[清]沈钦韩《步月观刘猛将会次兼山韵》,《幼学堂诗稿》卷十五,《续修四库全书》第1499册,第98页下栏。

②[清]姚孔鋹《田园秋兴》之二,《小安乐窝诗钞》卷七,《清代诗文集汇编》第301册,上海古籍出版社,2010年,第661页下栏。

③[清]张廷玉等纂《清文献通考》卷一〇五《群祀考·京师崇祀》,《文渊阁四库全书》第634册,台湾商务印书馆股份有限公司,1986年,第357页。

④[清]冯桂芬等纂《苏州府志》卷四十《寺观二》,清光绪九年刊本,第10页下至第11页下。

⑤[清]宋荤《漫堂年谱》不分卷,清宋氏温堂抄本,第62页下。

⑥《清史列传》卷十三,王钟翰点校,中华书局,1987年,第942页。

归寺复询之,则曰:五显宴归也。其灵现若此,然过镇江则寂若矣。<sup>①</sup>

除了正月,东山在农历六月廿四还有一次抬猛将,不同之处在于,很多村落的猛将神像是坐船前往太湖边双湾村的龙头山(葑山),那里并没有猛将堂,只有一个佛寺和一个蛇王庙。由于人口增加、聚落密度加大,一些村与河港之间的窄巷无法通过神轿,也有走陆路去的,但传统上是潦里、高(茭)田、渡桥一带洼地人群通过水路举行的活动。他们抬猛将的日期、出行的方式、前往的地点是不同的,这是因为他们有不同的历史传统,和苏州府东、北部每年农历三月、七月在田里祭猛将不同,后者已经变为普通的祭社传统。这就使我猜测农历六月抬猛将的活动和水上人有关,因为住在这个区域的人一般是较晚上岸的,甚至到20世纪50年代还是渔民。比如,这里的席家湖村到20世纪90年代中后期,太湖捕捞业和水产养殖业的比例,从9:1变为1:9,<sup>②</sup>这个变化基本上是在20世纪后半叶发生的,但仍然主要是依水而生。

到这个时候,我们就知道,该把目光转向历史上东山乃至整个江南的水上人。

### 三、民间口头叙事告诉我们的过往

我认为,以往对于江南水乡的历史研究,无论是水利开发还是商业市镇的研究,主要是从定居农业的角度出发的,而在一个漫长的历史过程中,通过圩田开发等方式,大片水面逐渐成陆,同时四处飘荡的水上人逐渐成为定居农民的历史,未被深入探索。究其原因,一方面是我们不自觉地将“江南财赋地”当作一个既定的事实,同时把定居农民和水上渔民当作一个共时性的清晰两分,而未将其视为总体来说从彼变为此的历时性过程;

另一方面,则是关于水上人如何变为岸上人的文字记录太少。

正是由于这样的原因,我决定从现实生活世界出发去发现东山的历史显然是正确的,我所看到的东山大小村落的“抬猛将”也不是偶然的。试想,在雍正皇帝赋予刘猛将以正统性的时候,他将“贱籍”开豁为良,其中就包括广东的疍民、浙江的九姓渔户这些水上人,完全是无关的吗?在漫长的历史过程中,水上人上岸是连续不断的,即从新中国成立到改革开放,再到当下长江流域的十年禁捕,各地政府的档案中也记录了如何安置渔民,上岸的渔民有多少户,他们原来的生活是什么状态,渔民公社怎样逐渐改制。这些不是可以被联系到一起思考的吗?很多历史事件过去分别都有研究,但没有把他们和现实的经历联系在一起,没有把他们视为一套相互配套的材料,也就没有办法从现实的观察反观历史。

我在跟随“抬猛将”的游神队伍前去葑山寺的时候,曾询问在蛇王殿收捐款的妇女,为什么要“抬猛将”到这里来?她们说,因为这里是刘猛将的外婆家啊!我当时不明所以,因为传统文献中并不会记录这个,我也没有太过重视。但等到我看到各种版本的《猛将宝卷》时才恍然大悟,因为宝卷中讲述的猛将故事,都有这样的情节,即刘猛将受到后母的迫害,被推到水中淹死,尸体漂到外婆家(即亲生母亲的老家)后才复活成神(也是浮尸)。那么,刘猛将父亲的家在哪里呢?也是在宝卷中有说法,是在松江府上海县的骆驼墩:

家住松江上海县,四十五保北横  
京。钟鼓桥豆(头)造大宅,后门相对骆  
驼墩(抄本《刘猛将宝卷》)。

宣说宋朝贞(真)宗万岁,坐掌山河,

<sup>①</sup>[明]周玄暉《涇林续记》卷三,《续修四库全书》子部杂家类,第1124册,第127页。

<sup>②</sup>薛利华主编《席家湖村志》,香港文汇出版社,2004年,第54页。

有一段良因,在于松江府上海县骆驼墩(抄本《天曹宝卷》)。

家住松江上海县,四十五堡北横经。钟鼓桥头造大宅,后门相对落坛墩(抄本《神歌》)

查阅《青浦县志》,在今上海青浦区的重固镇确有一个地方叫骆驼墩,而且在这里还有明代万历年间建的猛将庙!“北横京”或“北横经”实际上应该是“北横泾”,只是两地间隔30多华里,重固在今天的虹桥机场西侧,北横泾在虹桥南侧。无论如何,这些口头叙事告诉我,太湖中的东山岛猛将信仰与上海青浦的猛将信仰是可能存在着某种联系的,也就是两地的人群是有某种联系的,甚至这种联系是通过水路建立的。

江南与刘猛将相关的宝卷和神歌很多,版本也各不相同。其中有一个版本讲到刘猛将父亲刘三官入赘包家,由于这个地方不许赘婿,岳父的儿子让刘三官分家,分家后岳父给他五十两银子,让他去做买卖。不同文本提到刘猛将父亲的时候都会讲他是赘婿。这正是渔民生活的写照。关于水上人的婚姻困境和他们通过姻亲关系形成特别的社会关系,我在另文中有所涉及,其中也谈到了民国时期对水上人进行社会调查和现在的田野调查材料。<sup>①</sup>元、明之际东山族谱里面关于赘婿的记录也不少,比如明代中叶东山王鏊的家族,他的祖先从元代到明代前期有十几代人,每一代都有一些人做赘婿,也有外姓入赘到他们王家的记录。这些人入赘以后又归宗,因此被记载在族谱里,所以我猜测这是水上人与岸上人建立关系,从而逐渐上岸的一种方式。无论是宝卷、神歌里的这些内容,还是族谱中的有关记载,人们一般不太注意,但把这些材料和田野调查结合起来,就会觉得这

不是随口一说或没有特别意义的记录。

各种《猛将宝卷》的主要情节都是讲一个姓刘的人,住在松江上海县,因为其妻几年不怀孕而跑去松江的庙里求神,天神决定送一个孩子给他们,小孩就是后来的刘猛将。刘猛将五六岁时母亲去世,父亲又续娶了一个后妈,后妈虐待他,趁观潮的时候把他推到水里淹死(也有的说是他父亲被后妻怂恿把他推进海里)。尸体顺着水飘,飘到他外公家,但又受到舅妈的歧视和虐待,让他养鸭、放鹅、养羊、养牛等,并随着外公的漕船运粮进京,然后揭了皇榜灭蝗,被天帝封神。宝卷往往是通过一个大家熟悉的故事,讲善恶有报,劝导人们行善,这说明士大夫的意识形态渗透进了故事的主要情节,但往往在细节的碎片里体现出民间口头叙事的特征,这些细节碎片比起主干情节可能更具非虚构性。

一个是故事里的细节与水的关系。刘猛将是被害死在水里的,是浮尸,然后顺水漂到外婆家;他外公造漕船也与水有关系,故事讲漕船造好却开不动,刘猛将用他的神通法术让船开动,但在这个过程中他不小心头碰到船上,流了血,所以现在很多猛将神像的头上都系着一条红色的带子。江南漕粮的问题是明清史上的大问题,特别是漕帮水手暂居的庵堂,在清代曾因罗教的原因被多次清查,后来也一直成为民间宣卷(即宣讲宝卷)的场所,至今参与莲泗荡刘王会的渔民也多会提到明清漕运的事情,所以刘猛将信仰可能也与清末漕运停罢后水手失业的情境有关系。因此我认为,刘猛将是江南水上人的神。

另一个是故事里关于时间的细节。我以前关于传说的研究中曾经提到,对民间口头叙事的研究难在“定时”,因为那些文本的内容是不断层累而成的,但如果不尝试进行定时的工作,我们就难

<sup>①</sup>赵世瑜《新江南史:从离散社会到整合社会——以洞庭东山为中心》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》2021年第2期,第1-16+207页。

以用这些材料去说明历史。前面提到宝卷中都说刘猛将的家在松江府上海县骆驼墩,也提到骆驼墩是在现在的青浦。松江府是元朝至元十五年(1278年)由华亭府改称而来,到至元二十七年(1290年)朝廷把松江府下辖的华亭县的一部分划出来建立了上海县,所以,松江府和上海县这两个建制都是到元代才出现,而把松江府和上海县两个词连用,必然是至元二十七年(1290年)以后。那为什么宝卷上说是上海县而不是青浦县?因为青浦县是到了明嘉靖二十一年(1542年)才从华亭和上海两县当中分出来的一个新县,这说明宝卷叙事里讲到的“松江府上海县骆驼墩”一定是明朝嘉靖二十一年(1542年)以前出现的概念,否则就该说成“松江府青浦县骆驼墩”了。所以,不管宝卷本身是什么年代创作出来的,作为其来源的民间口头叙事保留下来的记忆就应该是从元朝至元年间到明朝嘉靖年间之间的一段历史。虽然我们可以怀疑民间口头叙事是否具有这么清晰的历史理性,但也很难解释为什么老百姓这样讲而不那样讲这个地点。因此,结合其他文献资料,我大致认为,从元前期到明中叶的200多年,虽不一定是刘猛将故事或信仰产生的时期,但却是信奉刘猛将的水上人大批上岸的重要历史节点。

第三个是故事中的生活细节。如果从文学的角度说,民间口头叙事中的许多生活细节与故事主要情节看似无关,只对故事主线起着烘托、辅助的作用。前面提到刘猛将被派去放鸭、放鹅等,这是水乡湖荡的重要副业。水上人上岸开垦圩田,不是立刻就能有收获物的,即使开垦出来也会经常被水淹掉,还有的在岛上经营果树、茶树、桑树的栽培,养鸭、养鹅是非常重要的生计补充。这也

是为什么我说要从生活世界出发,因为不了解这里的生计模式,宝卷、神歌里的生活细节内容就会被研究者错失。注意到了文本中关于生活细节的描写,研究者才会知道文本描写的是哪些人的生活细节,才会意识到,这些生活的内容在宝卷、神歌和渔歌中经常不断重复,听起来好像很啰嗦,很重复,但这就是在讲述、歌唱什么是生活,传统的生活就是这样一日复一日地平淡重复。

宝卷、神歌现在大多是岸上人的仪式歌,但几百年前是不是这样,就需要研究。吴江区的地方文史工作者张舫澜等人记录和编辑了一本《太湖渔歌》<sup>①</sup>,其中有不少都是仪式歌,但却是水上人唱的,是水上人的仪式歌,比如徐家公门老兴隆社的《祭神仪式歌》《徐家公门扬歌》等,也有几个比较长篇的都是唱刘猛将故事的,只不过称刘猛将为刘官宝。所以岸上人的仪式歌(宝卷、神歌)与水上人的仪式歌(渔歌)有怎样的渊源关系?前者在清代甚至晚明就有了文字文本,而后者直到很晚近还只是口头的文本,近几年才逐渐有人记录,是不是就说明前者一定更早?也不一定。因为明清时期未必有人去记录水上人的口头传统。

与宝卷相比,《太湖渔歌》中的《刘官宝》即刘猛将故事有很多相似的情节内容,比如讲刘猛将的父亲刘三官原来是个商人,做一些黄豆或者米的生意,到包家村上岸居住;也讲到八月十八发潮水的时候,父亲把刘官宝骗去看潮水,然后把他推到水里,刘官宝变成一个小浮尸顺着水飘(“别人家小小个浮尸顺风顺水滔滔行,那刘家里向出着么一个怪妖精,小小个浮尸逆风逆水滔滔行,马公桥落水扬歌就算第三格段哎”<sup>②</sup>)。宝卷虽然也透露出不少民间的内容,但被文人改造的痕迹还是清晰可见,而渔歌则带有非常强烈的民间

①金健康、孙俊良、查旭东主编《太湖渔歌》,上海文艺出版社,2014年。

②金健康、孙俊良、查旭东主编《太湖渔歌》,上海文艺出版社,2014年,第182、第228页。

口头叙事色彩,这也是与不同时代的记录者的观念不同有关。

《刘官宝》渔歌和宝卷之间的第一个区别在于,渔歌是口头演唱直接记录本,宝卷是已经成为文字的作品,是讲唱文学或者宣卷的一个底本;第二个区别是渔歌保留的内容有较多生活化的元素,基本上很少有宝卷中大量的与儒、释、道有关的道德说教内容;第三个区别是《刘官宝》的情节比宝卷的简单,但在每一个情节主题里细节的描写更多,每件事情都掰开揉碎地来讲,每一个主题都特别长,里面神话的内容特别少,所以它并不是想讲一个跌宕起伏的传奇故事,或者是要进行道德说教,好像既缺乏强烈的“文学性”,也缺乏深刻的“思想性”,更多的是生活当中遇到的日常琐事,所以更具生活性或民间性。

《太湖渔歌》里收了好几个长短不同的猛将故事,其中一个讲上天王成神的道路要经过四十九个接官亭,文武百官接大人到青龙江立庙场(“那个上天王么历代到如今,经过四十九个接官亭,文武百官接大人到莲三莲泗荡,青龙江立庙扬歌么一格段哎”<sup>①</sup>)。青龙镇在北宋时就是一个海商荟萃、非常繁华的大港口,到元代海船就已经进不来了,明嘉靖时青龙江被视为“沟浚”。渔歌中提到这里建了刘猛将的庙,但今天这个地方已经没

有大面积的水面,因为距离今天重固镇很近,所以我怀疑就是指重固的刘猛将庙。莲泗荡的刘猛将庙和渔民的仪式活动至今还在,所以“青龙江立庙”也可能不是无稽之谈。还有《北雪泾》,据说讲的是历史上的真事,发生在更北的苏州相城区,在漕湖和阳澄湖附近。这个故事讲两个渔民怎么被杀,变成落水的浮尸。他们要摸两年零六十天的螺蛳才能上岸,亲人就先后去向神求情,最后求到观音那里,观音出主意说:“你得去拜刘猛将。”<sup>②</sup>这表明刘猛将是江南渔民最认可的神灵之一。

### 结 语

渔歌和宝卷、神歌在某种意义上恰好呈现出从口头叙事向文字文本的转变过程,这个过程是和水上人上岸定居、刘猛将成为灭蝗的社神是一致的。当然,这个过程是复杂的,也不是线性的。这个过程是从离散社会逐渐向整合社会的过渡,经历了至少上千年或者更长时间,是江南社会在整体上都走过的一条路。本文的目的并非勾勒出这个过程的基本脉络,而是意欲表明,在试图勾勒此过程脉络的过程中,民间口头叙事具有特别重要的意义,它提示给我们的诸多线索,远远超过文学研究所要做的。<sup>③</sup>

①②金健康、孙俊良、查旭东主编《太湖渔歌》,上海文艺出版社,2014年,第228、第36-57页。

③类似的想法在笔者的另一篇论文《唐传奇〈柳毅传〉的历史人类学解读》中也有所体现,《民俗研究》2021年第1期,第53-64+157页。