

上海当代三官神话的地方话语及其变迁研究

——以上海青浦区 A 村为例

雷伟平^{*1}

【摘要】：当代信仰民俗是民间神话与民间信仰相结合的产物。上海青浦区 A 村女三官神话向尧舜禹三官神话的转变，是地方话语对国家话语从博弈到协调的结果。传统女三官叙事是民众通过对于侠义精神的崇拜以达到自我保障的行为。从 20 世纪 60 年代到 21 世纪初，地方民众通过传播“附身神话”等行为，坚持其女三官传统。从 2008 年起，当地构建了具有帝王背景的和官方信仰相一致的神话，从而形成尧舜禹三官崇拜与女三官信仰并存的局面。借助三官庙的重建，结合非物质文化遗产的仪式展演，强化人们对尧舜禹三官的记忆。女三官神话与信仰的失落是一个值得注意的问题，应该通过重新讲述，让传统的地方文化回归人们的生活之中。

【关键词】：女三官神话；尧舜禹三官神话；地方话语；国家话语；当代变迁；民间信仰管理

DOI: 10. 16382 /j. cnki. 1000—5579. 2017. 03. 011

神话是伴随人类发展的一种理想，它总是在发挥着独特的社会功能。神话作为国家话语与地方话语的交流形式，是当代民间信仰的突出现象。一般说来，国家话语与地方话语整体上价值观是一致的，但是两者间也存在一定的差异，这种差异本来不影响二者并存，但是在具体的神话讲述中，会出现此消彼长之势。地方话语会“受到它与其他话语实践的关系的限制”^②，不断壮大的地方话语必然遭遇到另一种更强大话语即国家话语，并为之展开不断地对话与博弈。在这一交流博弈过程中，国家话语与地方话语的交流会呈现出多样的情景。有的地方话语不断地挑战国家话语，与国家话语持续对峙；但是博弈到最终，地方话语还是屈服于国家话语，并实现话语的变迁。同样，地方话语也有其独特价值，与国家话语相适应，最终成为国家话语的一部分。在更多的时候，还是地方神话被国家神话所覆盖，或者以不对等的方式并存着。这就是我们说的地方话语与国家话语的互动形态。神话往往就在这互动中发生变迁。在变迁过程中，神话的神圣叙事如语言叙事、行为叙事和物象叙事是话语表达的重要方式。因此，本文以三官神话的语言、行为和景观三种形态，考察神话的地方话语与国家话语在非遗背景下呈现出来的复杂局面。

上海三官神话是中国三官神话的一个支系，有着悠久的传统与丰富的文化遗存。三国时期，张鲁作“三官手书”，写上病人姓名，以及祈祷内容，分别著于天，埋于地和沉于水。^③因此，就有了天官、地官和水官三官神话与信仰。后来围绕着天地水衍生出三官神话的谱系，其形态形形色色。在上海也就有了别具特色的三官神话，以及各种叙事形态。

我们以上海青浦区 A 村为例来讨论三官神话之女三官与尧舜禹三官两种神话与信仰在当下的变迁。女三官是三官信仰中比较少见的一个门类，尧舜禹成为天地水三官也是神话研究较少提到的事情。而女三官与尧舜禹三官神话发生冲突，也是当代上海文化中一件值得讨论的具有现实意义的事件。

¹ **作者简介**：雷伟平，上海外国语大学贤达经济人文学院讲师，法学博士（上海，200081）。

² ① [英] 诺曼·费尔克拉夫：《话语与社会变迁》，殷晓蓉译，北京：华夏出版社，2003 年，第 38 页。

³ ② [晋] 陈寿：《三国志·张鲁传》注引《典略》，北京：中华书局，1959 年。

上海青浦区A村三官庙历史悠久，庙里曾经供奉着女三官，过去老庙规模很大，占地是现在新庙的三倍多。民间只道女三官是清朝时名为“三官”的姑娘，当地人为了纪念她建三官庙供奉，形成女三官信仰。^④到20世纪60年代“破四旧”时三官庙被拆毁。新世纪初，A村的村民为恢复该女三官信仰曾经付出不懈努力。但是在经历了民间建庙、政府拆庙、民间再建庙的过程中，民间依然坚持，但开始改变策略。在2008年前后，该地的文人遂转向官方认可的尧舜禹三官信仰，通过神话叙事构建庙宇景观，将尧舜禹三官引入当地，代替了原来女三官的主神地位。“女三官”与“尧舜禹三官”的共同之处仅在于“三官”二字，女三官主神地位的丧失与尧舜禹三官主神地位的获得，其实质是地方话语与国家话语从博弈到最终认同的结果。

一 坚持己见：地方话语与国家话语的博弈

A村当地人称女三官为“三太”，称三官庙为红庙。从1960年到2007年，历经艰难，当地人始终如一的坚持要恢复“三太”信仰。下面就分别从语言叙事、物象叙事、行为叙事三个方面来看A村的女三官神话与信仰的演变过程。

1. 孝的化身：女三官神话的文本与口头流传

根据掌握的文献，A村女三官神话叙事，可以在清朝蒲松龄的《聊斋志异》一书之《商三官》中找到原型。其内容如下：

故诸葛城，有商士禹者，士人也。以醉谗忤邑豪。豪嫉家奴乱捶之。异归而死。禹二子，长曰臣，次曰礼。一女曰三官。三官年十六，出阁有期，以父故不果。两兄出讼，经岁不得结。婿家遣人参母，请从权毕姻事。母将许之。女进曰：“焉有父尸未寒而行吉礼者？彼独无父母乎？”婿家闻之，惭而止。无何，两兄讼不得直，负屈归。举家悲愤。兄弟谋留父尸，张再讼之本。三官曰：“人被杀而不理，时事可知矣。天将为汝兄弟专生一阎罗包老耶？骨骼暴露，于心何忍矣。”二兄服其言，乃葬父。葬已，三官夜遁，不知所往。母惭作，惟恐婿家知，不敢告族党，但嘱二子冥冥侦察之。几半年，杳不可寻。会豪诞辰，招优为戏。优人孙淳，携二弟子往执役。其一王成，姿容平等，而音词清彻，群赞赏焉。其一李玉，貌韶秀如好女。呼令歌，辞以不稔；强之，所度曲半杂儿女俚谣，合座为之鼓掌。孙大惭，白主人：“此子从学未久，只解行觞耳。幸勿罪责。”即命行酒。玉往来给奉，善觑主人意向。豪悦之。酒阑人散，留与同寝。玉代豪拂榻解履，殷勤周至。醉语狎之，但有展笑。豪惑益甚，尽遣诸仆去，独留玉。玉问诸仆去，阖扉下榭焉。诸仆就别室饮。移时，闻厅事中格格有声。一仆往视之，见室内冥黑，寂不闻声。行将旋踵，忽有响声甚厉，如悬重物而断其索。亟问之，并无应者。呼众排闥入，则主人身首两断；玉自颈死，绳绝堕地上，梁间颈际，残缕俨然。众大骇，传告内闾，群集莫解。众移玉尸于庭，觉其袜履虚若无足；解之，则素舄如钩，盖女子也。益骇。呼孙淳诘之。淳骇极，不知所对。但云：“玉月前投作弟子，愿从寿主人，实不知从来。”以其服凶，疑是商家刺客。暂以二人逻守之。女貌如生，抚之，肢体温。二人窃谋淫之。一人抱尸转侧，方将缓其结束，忽脑如物击，口血暴注，顷刻已死。其一大惊，告众。众敬若神明焉。且以告郡。郡官问臣及礼，并言：“不知。但妹亡去，已半载矣。”俾往验视，果三官。官奇之，判二兄领葬，敕豪家勿仇。^⑤

该故事以三官至孝的优秀品德为核心展开。三官的父亲遇害后，女婿家人要求完婚，三官拒绝，表现了三官的孝顺；在兄长告状无果的情况下，三官离家出走，自己想办法为父报仇，体现了三官的孝与勇敢；在为父报仇后，险遭恶仆欺凌之时，三官显灵，体现三官的神性。故事中三官的品德符合人们的道德期望。蒲松龄评价其为“女豫让”^⑥，而且指出“愿天下闺中人，买丝绣之，其功德当不减于奉壮缪也”^⑦。壮缪即关羽，是说女子买丝绣三官的功德不逊于供奉关帝。这是A村供奉三官提供了文本上的依据。当然，我们看到的这个三官，并不是前面说到的天官、地官和水官那种自然的三官，而是一个女子，因为复仇而死，似若厉鬼然。而这个三官信仰，实际上不是中国传统的三官神话与信仰，而是一种上海地方神话与信仰。

⁴ ①采访对象为陈先生83岁。

⁵ ②蒲松龄：《聊斋志异》，济南：齐鲁书社，2006年，第117—118页。

⁶ ③女豫让，即女中豪杰。豫让，春秋时期晋国人，智伯家臣，智伯为赵襄子所杀，豫让谋刺赵襄子未遂，自杀而亡，被后世誉为忠烈之士。

⁷ ④[清]蒲松龄：《聊斋志异》，济南：齐鲁书社，2006年，第118页。

再看 A 村口头流传的女三官的神话故事，根据村民的讲述，三官的故事发生在清朝，内容如下：

“三官是一个姑娘的名字，她有两个哥哥，因她父亲吃醉了酒，讽刺了当地一个无恶不作的土豪，被土豪的家奴活活打死。三官的两个哥哥上告打官司，因土豪贿赂，官司打输了，弟兄俩还要上告，三官不许。父亲的遗体埋葬的当天晚上，三官失踪了，全家人四处寻找没有找到。再讲这个土豪过生日，请了两个戏子唱堂会。请来的两个戏子当中的一个生得非常美貌，被土豪看中了，生日酒席结束后，土豪约这个漂亮的戏子，来到自己房里，并叫下人守着门口，几个下人正猜想时，听见房里有声响，下人们又不敢叫喊，接着又能听到啪的一声更大的声响，手下人再也忍不住了，就喊了几声，但里面毫无反应，于是就破门而入，进房门一看，土豪死在地上，头也没有了，而戏子也倒在地上，手里还握着一把雪亮的刀，脖子上还有一根带子，梁上也有一根同样的带子。一看就明白，这戏子杀了土豪后自己上吊，带子断了才摔倒在地上，这才传出啪的声响。这两个家伙在戏子身上一动，发现这戏子没有死，还有气息，再一看，才看清这戏子原来是女的，这就是三官。这两个家伙对了一下眼，起了色心，把门一关，就在这个紧要关头，起了一阵狂风，一根棒头从天而降，正好打在一个家伙的头上，那家伙当场七窍流血而死。另一个家伙吓得死去活来，忙跪在地上叩头就拜，他总算免了一死。接着有人去报了官，官吏们来到现场，三官的两个哥哥闻讯赶来，认出是妹子三官，弟兄俩把妹子三官抬到家里，三官还是这样，还有一点气息，就是什么也不知道，就这样，一日三日九日，度过了九九八十一天，三官还是老样子。当地老百姓看到三官这个样子，心里难过极了。经过大家商量，决定集资为她塑身造庙，三官为民除害，为了纪念她的功德，三官堂造起来了，主人就是三官。已经过了好长时间，三官真的演化成一位可敬可爱的菩萨，三太。”^⑧

从故事内容看，A 村三官故事是蒲松龄《商三官》的白话扩充版。不同之处在于 A 村的故事加入了塑身造庙之说，在称呼上将三官称为菩萨“三太”，形成了江南地区独有的神灵称谓。

需要进一步探究的是：蒲松龄的《商三官》与 A 村“三太”的流传关系是怎样的？蒲松龄是山东人，通过收集故事写成《聊斋志异》。他足迹的最南端是江苏的宝应县，宝应县位于江苏北部，而青浦在当时江苏的南部，二者距离较远，尚无法判定两个故事的流传关系。该神话被当地人陆新民收进了他编写的《上海·A 村民俗志》^⑨中，此志书将该故事的背景放在了清朝康熙时期，女三官姓商，故事情节设置与《聊斋志异》中的商三官几乎无异，只是少了父亲和两兄弟的姓名，却多了感其勇敢和孝顺而塑身供奉的情节。

从这个故事的内涵看，我们很直接地找到民间信仰发生的原因：在一个贫富不均法制不健全的社会，普通民众生命财产没有保障，具有侠义精神的商三官就成为村民的精神依赖。他们幻想有这样一位侠义的神灵来为自己打抱不平，除暴安良。但是，虽然正义凛然，而通过个体复仇的方式来实现社会问题的解决途径，是不被统治者所认可的，因为这种叙事贬低了当局的正当性，所以拆除其庙宇设置，就是很自然的现象。

2. 三官附身：女三官庙的拆除与重建

神话的流传会“直接或间接地影响着该地方民众的生活实践”^⑩。女三官神话流传的直接影响是三官庙的重修与三官神像的塑造，这就是我们所说的神话的仪式行为叙事与景观叙事。但是这些文化实践行为没有得到官方的支持，相关管理者往往在庙宇建好后就借故拆除庙宇，禁止女三官信仰的传播。与天地水三官信仰形成的强大认同不同，女三官的故事十分小众，且其侠义叙事从来就不是主流文化所提倡的。而后来附体这样的神话传出来，不仅没有达到恐吓当局的效果，反倒促成管理者将女三官信仰视为了一种迷信，起到的作用是招来严加控制。

⁸ ①该故事由 A 村民俗艺术团的团长与三官庙的看庙人提供。

⁹ ②为了叙述的妥当，隐去村子的原名，以 A 村作为代替。

¹⁰ ③陈泳超：《作为地方话语的民间传说》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》2013 年 7 月第 4 期，第 94 页。

在地方信仰与官方博弈的过程中，当地村民有着独特的应对方式，借助传统的“附体”“附身”神话叙事模式，隐晦地表达其信仰权利。当地具有典型的附身传说有两次，第一次是在 20 世纪 60 年代。当时三官庙“在 20 世纪 60 年代初曾被村里挪作养猪的场所”^{①①}，接着又在 1966 年国家提出“破四旧”之后，庙宇被拆除了。庙被拆除后，传说女三官曾附体于当地的一位妇女身上，借这位妇女之口要求村干部们为其重造庙宇。但是当时正值“大破四旧，大立四新”之时，无人敢逆此历史潮流。有一位村干部甚至拍打着自己的胸脯对这位附体的“三太太”说道，要是能附体到他的身上，就由他出面筹资重修“三官堂”。无奈“三太太”说阳间的官再小，阴间的菩萨也要让其三分，所以不可能附体到他身上。后来这位“三太太”又说要到苏州的上风山去开会，等开会以后再作处理。这位为“三太太”代言的妇女恢复到正常状态，问其刚发生的一切，她一概不知。^②村民作为地方话语的代表，通过附体形式，以三官的口吻说出普通百姓的要求；但是大部分村干部则作为官方话语的代表，认为女三官属于迷信，根本不可能附身于人。这是地方话语与国家话语一次交锋，最终以地方话语的失败告终。

第二次附身故事发生在 20 世纪 90 年代后的一次拆庙过程中。到 20 世纪 80 年代国家宗教政策落实之后，许多道观庙宇得到恢复，A 村百姓也在这个潮流下重修了三官庙。但是国家宗教政策落实恢复的大多是道教、佛教体系内的道观庙宇，当地三官庙既不属于佛教，也不属于道教，他们的活动性质，就只能定位为迷信，因为 A 村三官庙主祀神女三官不属于国家宗教体系允许的崇拜对象。出于社会主义精神文明建设的考虑，当地政府拆除重修了三官庙。庙被拆除后，三太太就附身到一位村妇身上，这次不是要求修庙，而是成为一位无所不知的半仙，“村民们称为三太太的菩萨，在庙宇被拆之后，也常常附体于村中另一位妇女身上，任何人的过去未来，甚至在背地里干的隐秘事，据说她也能知晓。所以在‘三太太’的香台前，香火也是很旺盛的。”^③在这一次的交锋中，村民并没有采取与官方直接对抗的方式，而是利用神灵附体的方式讲述三太太的灵验性，吸引更多的信众和香火，以达到传播三官信仰的目的。

可见，从女三官第一次附身于村民身上，并通过村民之口提出重建三官庙的要求，到第二次附身仅显示灵验性，这一过程中，体现了当地信众通过内容的改变来不断展示自身对女三官信仰的坚持。

A 村村民通过语言叙事形式，表达自己的不满。这种通过显灵的方式来回应自己的信仰被打压的现象，构成了中国神话冲突与社会矛盾解决方式的一种模式。田兆元在《神话与中国社会》一书中认为护教神话的产生，都是社会的文化冲突在神话中的反应。“至少有一种神话是在应对挑战的情况下发生的”^{④②}我们在这里看到了上海郊区的附体神话的冲突性特征，是对于自己的文化危机的应对。A 村女三官庙的建设与拆除，是一种景观形式与信仰行为的神话讲述与冲突形式，当然也伴随口头讲述，体现出神话表现形式的多元形态。

3. 顶礼膜拜：女三官的崇拜活动

A 村女三官的崇拜活动包括每月初一十五两次烧香、每年一度的生日庆典、除夕晚上烧头香^{⑤③}。在农历每月初一十五两次烧香活动中，一般信众都会很早到三官庙上香，然后聚在一起喝阿婆茶聊天。农历三月十三是女三官的生日，其庆典活动最为隆重。除夕烧头香的仪式相对简单，只要上香祭拜即可。这些供奉活动面对的对象包括两个层面，首要是女三官塑像，其次是庙里年代久远的银杏树。村民祭祀活动不仅对着三官展开，也会在银杏树的周围上香供奉，而且在庙被拆除后，很多人以银杏树为中心进行祭拜，不过这类仪式较为简单，仅有上香活动。

女三官生日庆典在 1949 年之前与 1990 年之后多有不同。首先，庆典有从宗教仪式向文艺表演转变的倾向。在 1949 年之前，这一天会由当地的有钱人出资请道士打醮，一人在前面边唱边拜，其他人跟在后面随着领队唱、拜；到了 20 世纪 90 年代以后，不再邀请道士打醮，生日多以文艺表演来进行庆祝，诵经以个人为主，问其原因，有的村民认为这样可以省去一笔开

¹¹ ①②③陆新民：《上海·A 村民俗志》，上海：上海文艺出版社，2008 年，第 57 页；第 58 页；第 66 页。

¹² ④ [美] 阿兰·邓蒂斯 (Alan Dundes)：《西方神话学论文选》，朝戈金译，上海：上海文艺出版社，1994 年，第 285 页。

¹³ ⑤采访对象为 A 村三官庙管庙人，女性，62 岁。

支。其次，庆典仪式上呈现出从吃素到荤素搭配的转变。1949 年之前生日活动聚餐是吃三官素，还有对吃素信众的验证过程：在吃三官素的村民门口插上一挂有红灯笼的竿，如果灯灭，就说明这家人是假吃素而非真吃素。而在 1990 年代以后有以地方特色（如红烧扎肉）饮食为中心的聚餐活动，除去信仰耶稣教的不参加之外，其他村民都会参加，是村民联系感情、消除误会、解决矛盾的场所。最后，从时间上来看，从上午的打醮转变为一整天的信仰与文艺活动。1949 年之前的活动是上午打醮结束，1990 年以后则是从早晨 5:30 开始到下午 3:00 钟才结束。^{①④}生日庆典仪式虽然发生转变，但是村民供奉的仍然是女三官。从参与时间上看，这种信仰是加强了，而仪式禁忌的放松，如吃素转为荤素搭配，则是扩大了信众的参与群体。

A 村在恢复女三官信仰的过程中，从女三官神话的流传到女三官庙的修建、重建，再到以女三官为核心的崇拜行为，地方始终坚持祭祀女三官，坚持与官方的博弈，争取信仰权利，可以看出上海民间神话与信仰的强大力量。女三官是一个地地道道的地方神话与信仰，在 A 村生存处境艰难。

二 发明传统：地方话语对国家话语的服从

A 村在恢复三官信仰过程中，在经历与政府的博弈后，感觉这种冲突持续下去，将没有办法坚持其信仰。当地人从 2008 年开始引入道教的尧舜禹三官作为三官庙的主神以弱化女三官的地位，构建有帝王背景的语言神话，借助物象景观确立和稳定其神话叙事，通过仪式行为强化当地人对尧舜禹三官的认知。

1. 帝王背景：皇家敕造三官庙神话的发明

A 村在 2008 年之前三官庙里供奉的是为父报仇的女三官，但是庙宇拆建无常。因此，到 2009 年重建三官庙时，当地几位 80 多岁的老人提出要纪念尧舜禹三位贤君，^②当地文人借助这一主张，引入道教的尧舜禹三官以及乾隆南巡等要素，利用 A 村东临东横湖的地理位置，将尧舜禹三官、乾隆南巡、东横湖等要素联系起来，重新讲述，形成 A 村特有的乾隆敕造三官庙神话，为三官庙的主神从女三官向尧舜禹三官转化奠定基础。

在三官庙围墙旁边有一座残断的石碑，碑文已大部分涣漫，依稀可见的有“敕奉□□示禁”、“乾隆□年□月”等^{③⑤}，这些是乾隆与该庙有关系的证据，当地文人就借此构建乾隆造庙的神话，以此说明三官庙有皇家的背景。但是根本就没有乾隆皇帝来过 A 村的真实记载，碑上记载乾隆年号与乾隆来到此地实在是没有关系。

后来当地老人认为在身份上，尧舜禹三官有帝王的背景，女三官是普通百姓；在神阶上，尧舜禹三官是道教有阶位的神，女三官则没有。如此看来，继续以女三官为主要崇拜对象，要想恢复三官庙几乎是不可能的。为了恢复历史上的三官庙，只有服从官方话语，衔接正统神话才可能取得成功。由此，乾隆许愿造三官庙的口头叙事就诞生了。当地文人编纂于 2008 年的《上海·A 村民俗志》中只收录了女三官的故事，并没有乾隆敕造尧舜禹三官庙的叙事。因此，乾隆许愿造庙之说应在 2008 年到 2009 年三官庙重建之际被建构出来。正如霍布斯鲍姆提出的“发明的传统”：“许多所谓的传统实际上是为回应社会与政治的变迁而被建构出来的，他们貌似悠久，实乃晚近的发明创造。”^{④⑥}根据当地人^{⑤⑦}的讲述，尧舜禹三官神话的内容如下：

“乾隆皇帝下江南时，曾两次到此地。第一次的时候，在东横湖中映出一座红颜色的庙，但是四周没有这样的庙，乾隆皇帝就许愿要在此地建一座红庙。当地的官员就领旨建庙。皇帝第二次来的时候，想起曾经许的愿，决定到该地看看，发现庙已经建好了，而且烧香的老百姓也很多，香火很盛。皇帝决定要在此地拜三官，即尧舜禹三官。为此，庙宇扩建，尧舜禹三官成

¹⁴ ①②采访对象包括陈先生 83 岁，老李先生 72 岁，李先生 55 岁。

¹⁵ ③关于该碑的文献在进一步的研究中。

¹⁶ ④ [英] E. 霍布斯鲍姆、T. 兰杰编：《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，南京：译林出版社，2008 年，第 1 页；第 9 页。

¹⁷ ⑤采访对象为当地艺术团老团长，70 岁，管庙的张姓村民 62 岁。

为该庙的主祀，官方的记载是三官堂，而当地的百姓称其为红庙。”

该神话首先解释造红庙的原因，神显灵让乾隆皇帝看见红色的庙，具有神示建庙的意思；庙建好后，乾隆要求供奉尧舜禹三官，不管是乾隆或者尧舜禹三官都有帝王的背景，而且尧舜禹是正统神话，在道教是有神阶的重要神灵。因此构建这样一个具有帝王背景并符合道教正统的三官神话有利于三官信仰的传播。而巧妙地将乾隆下江南的要素融入其中，进一步抬高了当地三官庙的身价。从此红庙三官堂不再是一座供奉地方神的普通的乡间小庙，而成为一座有帝王背景的庙宇。于是，伴随着尧舜禹三官神话的诞生，女三官就不再是三官庙的主祀神。

A 村文化人通过引入道教的尧舜禹三官，融入乾隆南巡建庙等要素构建了敕造三官庙的神话，从原来对女三官的坚持到敕造三官庙神话的构建，符合官方对于尧舜禹三官神话的认同^⑮，表现了地方话语对官方话语的服从与妥协。神话的编造是庙宇重建的前提，我们再次看到神话、景观与信仰的相互依赖性与结构一体性。

2. 空间重建：尧舜禹三官神话的确立与稳定

A 村原有的三官庙在 20 世纪 60 年代被毁，80 年代重建，90 年代后被拆除，直到 2009 年再次被重建。这一次重建引入了不同于女三官的尧舜禹三官作为供奉对象，是面对困境的策略。可见，“在传统被发明的地方，常常并不是由于旧方式已不再有效，而是因为他们有意不再被使用或是加以调整。”^⑯重建的三官庙有两间，里间为喝茶休息之处，外间供奉尧舜禹三官大帝和女三官，以尧舜禹三官大帝为主要祭祀对象。^⑰通过尧舜禹三官的引入，保住了女三官的信仰。但是女三官也从主祀地位转为次要之神。

A 村三官庙原来供奉的女三官塑像已经被毁，据村里的老人回忆，以前女三官塑像的样子与其他地区观音菩萨的相貌差不多。自 2008 年以来，随着“乾隆许愿造红庙”故事的构建与传播，以尧舜禹三官为主祀的三官庙建起来后，当地信徒从江苏请来尧舜禹三官塑像进行供奉^⑱，同时也重塑了女三官像，在尺寸上只是原来塑像的三分之一，在相貌上也有别于以前的观音形象。在这一点上，采访对象有的认为重塑的是观音菩萨，有的认为是女三官。但是对于尧舜禹三官神像的塑造没有异议。^⑲至此，随着尧舜禹三官神话的构建与传播，女三官主神的地位正在被逐渐的弱化。

3. 生日庆典：尧舜禹三官神话记忆的强化

除了塑像，当地人还通过建立尧舜禹三官的生日庆典的行为叙事来强化神话记忆。行为叙事是一个动态过程，人们通过周期性的行为阐释并表现神话。行为叙事在三个方面表现得最为充分：祭祀活动，巫术、符咒活动，游艺活动。^⑳A 村的行为叙事主要表现在祭祀活动和文艺活动上，是为三官生日^㉑的庆典。具体分为三个时间段：6：00—11：00 村民烧香拜三官以及文艺表演、11：00—12：00 集体聚餐、12：00—15：00 地方戏曲表演。这一庆典活动在日期的选择上具有特殊性：一方面活动日期是观音生日（农历三月初九）与女三官生日（农历三月十三）的并重，前两年是三月初九，后两年是三月十三，每两年一轮换；另一方面庙里的观音和女三官都是配祀，而尧舜禹三官作为主祀神，他们的生日未被纳入庆典活动日期的选择。当地人

¹⁸ ①官方对尧舜禹三官的认同表现在浦东坤道三元宫的恢复重建上，该宫是尧舜禹三官与自然神天地水三官相配，称为三官大帝。

¹⁹ ②[英] E. 霍布斯鲍姆、T. 兰杰编：《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，南京：译林出版社，2008 年，第 1 页；第 9 页。

²⁰ ③采访对象包括林先生 76 岁，民俗艺术团老团长 70 岁。

²¹ ④因 A 村紧邻江苏，所以从江苏请塑像，也就是买塑像。

²² ⑤采访对象包括陈先生 83 岁，李先生 55 岁，民俗艺术团老团长 70 岁。

²³ ⑥程蔷：《祭祀与民间行为叙事》，《民俗研究》2001 年第 1 期，第 45 页。

²⁴ ⑦A 村三官的生日是在农历的三月十三。一般来说，尧舜禹三官的生日是在农历的正月、七月、十月十五日，A 村生日日期没有改变，说明了目前尧舜禹三官正逐渐的在替代当地的女三官，村民的解释是都是神一起过生日就行。

解释说“他们都是菩萨，一天过生日没有关系²⁵”。在活动中，当地人讲述的却是乾隆造红庙供奉尧舜禹三官大帝的神话。女三官的生日庆典与尧舜禹三官的重合，一定程度上可以看作是女三官神话传统的延续。

A 村三官生日的祭祀活动主要集中在第一时段和第二时段。在第一时段，祭祀活动以“个人祭祀仪式为主，集体活动为辅”的模式进行。具体包括供品供奉和祭祀仪式两个部分。村民没有邀请居士或者道士来诵经，将祭祀过程个人化。诵经的内容以佛经为主，还没有诵三官经的。祭拜的仪式很简单，主要是烧香、诵经、叩头。这种个人行为的诵经仪式，是 A 村三官信仰发明过程中的独特表达，其意在通过个人的崇拜行为淡化宗教仪式的集体性，在一定程度上淡化了尧舜禹的信仰。

第二时段是全村聚餐。席面 30 桌，约 240 人，菜有红烧扎肉、鸡、鱼、青菜、豆腐、芹菜等，酒和饮料有黄酒、雪碧，主食是米饭。食物因为在神圣空间供奉而具有了普通饮食所没有的神性，村民普遍认为，吃庙里的餐食能够获得神的佑护并带来幸福安康。通过神圣空间共餐仪式与三官信仰建立紧密的联系，加深尧舜禹三官神话的文化记忆。

A 村的新的三官信仰可以看出上海民间信仰的一些特点，富有弹性，与世俯仰，群体认同与信仰认同相一致。三官信仰的内容可以变化，但是民众的共同活动不能改变。

文艺活动的目的旨在娱神，这些很通俗的文艺表演实际上是古老的祭祀传统的体现。A 村三官生日文艺活动的目的也是如此，而且文艺活动是重头戏。活动内容主要是非遗项目的展示，如打莲湘、腰鼓、田歌、宣卷、阿婆茶以及地方戏。具体过程是：早晨六点开始，当地中青年女性打莲湘，共有九个人，七点半左右结束，由于她们在八点钟要去当地的工厂上班，遂提前拜三官并表演完节目；八点一刻左右，老年妇女们继续打莲湘，之后还有腰鼓表演；再是六位阿姨唱阿婆茶，据说阿婆茶已有 600 多年的历史；接下来是田歌、戏曲、宣卷²⁶表演，表演者都是该村民俗艺术团²⁷的成员。打莲湘、腰鼓表演都是自带音响设备，其他表演都有乐队伴奏，乐器有二胡、扬琴、笛子、月琴等。

戏曲部分以沪剧和锡剧为主。主要是商榻镇艺术团的戏曲表演，曲目包括《十二月烧香》《珍珠塔》《借黄糠》等传统剧目。他们先在三官塑像前祭拜，是为请神，这说明神像“都被当做是其本身充满着权力的一种表征而受到尊敬”²⁸；之后开始表演，他们的表演是在庙前空地上举行；到表演结束时，演员们还要在三官面前专门唱一段是为送神。显然，对于村民来说，最热闹的莫过于看大戏，娱神的同时也是娱人。在请神、娱神、送神的过程中，是普通的文艺表演纳入神灵祭祀礼仪的生动体现。

以祭祀活动和文艺活动为具体表现的行为叙事，其旨在加强尧舜禹三官信仰的文化记忆，这一记忆的强化，实质是地方话语对国家话语的服从与妥协。使得官方的神灵系统进入了民众的生活之中。祭祀活动通过供品的供奉与分享，将三官神话的记忆融入到饮食文化中；文艺活动再次强化了人们对尧舜禹三官的文化记忆。事实上，神的生日是地方文化表演的绝好机会，地方文化艺术的表演又在强化和巩固着人们对信仰的记忆。正如田兆元所指出的那样：“仪式活动为文化记忆的传承提供了规律化的强化形式”²⁹。

A 村百姓在与官方的交往中，借助构建具有帝王背景的敕造三官庙的神话，并利用红庙的重建、尧舜禹三官神像的塑造以

²⁵ ①采访对象为陈先生 83 岁。

²⁶ ②宣卷：一种传统的以民间信仰为内容的说唱艺术形式，是将宝卷文本用说唱的形式表演出来。宣卷形式有多种，青浦区的宣卷多为一人主宣，二人帮衬，小乐队伴奏形式。青浦区申报的非物质文化遗产项目，见于 http://www.ichshanghai.cn/brief/list_01.html。

²⁷ ③根据采访对象的叙述，民俗艺术团共有两个团，A 村是一团，共有 28 人。

²⁸ ④(英) 王斯福：《帝国的隐喻——中国民间宗教》，赵旭东译，南京：江苏人民出版社，2009 年，第 221 页。

²⁹ ⑤ 田兆元：《诸葛亮传说研究的民俗学路径》，《文汇报》2013 年 11 月 1 日，第 9 版。

及主神地位的确立，以及祭祀活动和文艺活动等行为，最终实现了尧舜禹三官文化在 A 村的流传。

三 结语

青浦区 A 村女三官神话向尧舜禹三官神话的转变，是地方话语对国家话语从博弈到妥协以致地方信仰与国家信仰并存的过程。从 1960 年代到 21 世纪初，地方借助“神附身”等行为提出庙宇重建的要求，这一行为并没有达到庙宇重建的目的。从 2008 年起，地方改变策略，A 村的文人引入道教的尧舜禹三官并构建具有帝王背景的造庙神话，开始重建尧舜禹三官崇拜传统，同时也保护了女三官的信仰与神话叙事。地方通过重构当地文化以符合主流话语来满足对信仰的需求，为地方信仰文化的生存和发展提供新的思路。

女三官的失落是民间文化发展的一大遗憾。那种崇尚正义的行为，在新的背景下，可以通过重新讲述，获得主流文化的认同。女三官与尧舜禹三官不是互相取代，而是并存，这是民间神话与信仰发展的重要途径。在上海这样一个文化大都市里，传统神话的相互博弈，可以看作是各种文化形式的较量，也是管理政策与民间策略的较量。考察这种神话的变迁，可以发现民间神话与信仰的智慧选择，民间信仰遭遇的得失，以及为民间信仰管理的调整找到合理的路径。