

# 祖先神话与巫道传统： 试论闽东畲族民间信仰作为文化适应策略的运用\*

赵婧旸 罗震宇

【摘要】盘瓠崇拜和闾山道法作为畲族民间信仰的两大结构性要素对于闽东畲族具有重要的社会文化意义，隐去与强调盘瓠印记这两种看似相反的文化取向在闽东畲族中曾长期并存，尽管二者分别反映了“融入”和“逃离”的倾向，但是实皆为外来移民文化适应策略的一种。在伴随着政治权利冲突的定居化、本地化过程中，盘瓠成了闽东畲族身份合法性的表达；而“闾山学法”将祖先神话、巫法传统与东南汉人地方道教有机整合在一起，不仅强化了畲族自身的族群边界，也通过“奏名传师”的传统使畲族法师以仪式专家的身份，更多地参与了地方社会生活。

【关键词】文化适应；盘瓠；祖先传说；“闾山学法”

【作者】赵婧旸，厦门大学人文学院人类学与民族学系博士研究生；罗震宇，厦门大学人文学院人类学与民族学系博士研究生。福建厦门，361005

【中图分类号】B93 【文献标识码】A 【文章编号】1004-454X (2017) 05-0139-010

## 一、相关研究回顾与问题的提出

凌纯声对浙南丽水畲族的图腾文化进行考察后，认为 Frazer 和涂尔干对于图腾与宗教关系的分析是两种极端，他根据田野调查中的观察提出，盘瓠作为具有宗教属性的图腾，不仅是家神更是氏族之神；而祭祖仪式——“奏名传法”则被视为加入由盘瓠率领的宗教集团的入社仪式，因此，凌纯声倾向于浙南畲民图腾兼具宗教性和社会性的观点。不过，他尤其强调畲民信仰构成中的复合性，“从汉人处学去的巫教，但与其固有的图腾崇拜混在一起”。<sup>[1] 162-163</sup> 当然，在此之前史图博已经在浙南开展过短期的田野调查，在他那份细节丰富甚至包括了体质人类学测量数据的田野报告中，他描述了景宁敕木山畲民社会生活的全貌。史图博强调祖先崇拜是畲族宗教观念有别于汉人之所在，而被称为“奏名传法”的祭祖仪式，因为担负着“把活着人的名字告诉祖先，把祖先的法则传给后代”的意义则成了畲民宗教生活的核心。史图博观察到祭祖仪式上展示的祖图表现了盘瓠在茅山迎接紫气的学法情景，加上叙事诗里面的描述，于是“盘瓠又成为道教的巫师了”。因此，他相信道教的特征与作为家世神话象征的盘瓠结合在了一起。<sup>[2] 345-46</sup>

随着 20 世纪 50 年代民族识别工作的完成，少数民族语言以及少数民族社会历史成为民族研究的主流。蒋炳钊从民族史研究的角度考察畲族起源问题，在他看来，源出粤、闽、赣三省交界处的畲族，宗教信仰情况非常复杂，既包含有图腾崇拜、自然崇拜和鬼神崇拜等“原始宗教形式”，又

\* 基金项目 教育部人文社会科学研究规划基金项目“华南民间口头艺术·社会、历史与文化遗产”(15YJA760012)。

受到儒、释、道的影响。然而,对始祖盘瓠的崇拜相当突出,一方面以盘瓠为中心的祭祀活动已然“贯穿到畬民精神生活的各个方面”,例如被称为“传师学师”的祭祖仪式不仅具有成年礼功能,而且也是少数巫师和族长获得宗教特权和社会地位的途径;另一方面盘瓠曾经被当成畬民起事中的旗号,不啻为收族聚宗的象征。<sup>[3] 384-85</sup> 郭志超直言盘瓠信仰是畬族民间信仰的核心,同时也与盘瓠传说关系紧密。<sup>[4] 3437-438</sup> 蓝炯熹则比较了作为文本的盘瓠传说类型,并对传说背后的历史心性加以解读,他认为就盘瓠传说而言,尽管存在“敏感”与“并不忌讳”两种态度,但是盘瓠传说与盘瓠信仰仍旧无法从畬族传统文化中抹除。<sup>[5] 29-31</sup> 李健民研究了浙江地区的畬族祖图,尽管祖图围绕着盘瓠传说的情节展开,但是他发现里面均出现了“鸿钧道人传教”的情节,据此,他认为“畬族的图腾崇拜还融合了他们对道教的理解”。<sup>[6] 190</sup>

孙秋云的研究带有明显的时代印记,他将畬族的祖先崇拜分为占据主导地位的始祖崇拜(即盘瓠崇拜),以及对族内历代祖先的崇拜。在孙看来,盘瓠崇拜是古典进化论中所谓原始氏族公社遗存的体现,而畬族兼祭始祖和近祖的文化特质则正是畬汉之别所在。更重要的是,孙秋云认为盘瓠崇拜不仅是闽浙两地“畬族人”应对不利的自然、社会环境,加强血缘联系的有效工具,宣称身为高辛之后不仅是享有“不赋差徭”的权利,而且是反抗封建剥削的有利武器。<sup>[7]</sup> 此外,孙根据田野中的观察,认为史、凌二人对“学师传师”的描述在细节上存在出入,同时他也注意到仪式中所掺入的道教巫术成分,但从仪轨上判断“盘瓠”乃整个“学师传师”仪式的中心。尽管孙赞同祭祖仪式(即“学师传师”)为畬族宗教生活核心的观点,并延续了将其视为成人礼的传统说法,但是他重在说明学法本身的意义在于通过法术的修习来战胜外力侵扰,保护子孙后代,而“学师传师”仪式的作用旨在凝聚认同感,共同抵御外族侵扰和欺凌。<sup>[8]</sup>

陈永海(Wing-hoi Chan)讨论了“畬”在族群指称内涵上所发生的变迁,并认为作为一种过程的族性(ethnicity),产生于边缘人群与国家(the state)的互动。他注意到在明末闽粤赣湘山区以蓝天凤、谢志珊为首的流民贼人起事之乱中,二贼首以“盘瓠子孙”自称,而且将“盘瓠”作为凝聚麾下各路人群众体的精神内核以及对抗国家“镇压”和逃离政府管控的旗帜。由此,陈提出了著名的“反向汉化”(the reverse of sinicization)概念,用以说明在国家力量强大的背景下,不同来历但却同样渴望逃离管束的一群人如何托盘瓠之名而形成了“畬”。然而在此过程中,畬的族群意识之所以得以形成,与相互交织在一起的盘瓠传说,广泛传播进入民间道教的传统以及对亡者的崇拜有着密切关联。<sup>[9] 255</sup> 实际上,陈的研究还让我们看到盘瓠传说是如何被当时的人们作为一种斗争策略来应用的,这也启发了笔者尝试从文化适应的角度来检视祖先传说与巫道传统所具有的意义。

总的来说,尽管上述研究的路径不尽相同,但均认可畬族的信仰体系已然贯穿到其社会生活乃至精神世界的各个方面,信仰构成中所具有的复合性特征,以及对畬之所以成为畬的重要性。然而,这些研究或者只是对一种现状或结果的描述,因而较少涉及动态的过程,或者对其文化只是在畬族作为一个民族的整体概念视野下进行特征化的笼统呈现,因而对脉络化(contextualized)的社会机制难以作深入探讨。因此,本文试图在具体历史情景下,透过对闽东畬族民间信仰体系中结构性要素的分析,查验祖先神话与巫道传统,如何分别成为人群建立自身身份合法性的表达方式,以及因应社会、历史环境和处理群己、人我关系的文化适应策略。

## 二、“福建菁”的兴起与菁民的迁入

明代熊人霖在《南荣集》中描述从闽西前往浙南处州种菁的劳工,称:“菁民者,一曰畬民,汀上杭之贫民也。每年数百为群,赤手至各邑,依寮主为活,而受其庸值。或春来冬去,或过冬为长雇也。”<sup>[10] 卷12</sup> 乾隆年间编修的《宁德县志》中明确了靛作为本地贸易大宗的地位,同时也提及明末外来者入境种菁一事,曰:“旧志按云,本县山场始为民业,高出深谷俱官山也,嘉靖初年外郡人来境载菁,俱告于官,官则随山按户置簿……”<sup>[11] 卷1</sup> 上述引文均确认了一个历史事实,即明清之际闽东浙南有大量外来的“经济移民”进入充当种菁劳工。而畬民即菁民的说法尽管不甚准确,但

是他们确实构成了“种菁客”<sup>①</sup>的主体。[12] 122

畲族分布格局的形成与历史上的数次迁移有关<sup>[13] 146</sup>，目前主流的观点认为迁移的原因有二：其一，认为迁移是这群以刀耕火种为名者，“随山播种，去瘠就腴”式的游耕生计的逻辑结果；<sup>[12] 122</sup>其二，主张迁居是以“遁入山谷，不供徭役”为政治考量的策略性转移，是对抗封建压迫的方式。<sup>[3] 198-99</sup>但是，上述观点都未能在具体的历史场景下对大规模族群迁移的原因做出解释，也忽略了区域经济的消长和特殊产业发展对人群流动所产生的驱动力。<sup>[4] 1437-438</sup>

梁肇亨 (Leong Sow Theng) 认识到区域对人口流动乃至族群问题的影响，他结合了施坚雅的理论与人人类学的观点和视角检视了从“棚民”到“客家”这一社会文化进程中的族性问题。在施坚雅的宏观区域模型中，长江下游、岭南、东南沿海地区的城市体系从南宋时期开始便迅速崛起，成为影响区域发展的中心地，并且早于其他地区兴起了大量具有经济职能的中小城镇，完成了“城市化中的中世纪革命”。同时各大区域中心在资源、资本和人力方面的集中又导致了有等级的经济体系的产生，因此中心地的经济周期对处于次级地位的周边地区具有深刻的影响。<sup>[14] 144-45</sup>梁认为客家人集中居住的闽粤赣交界地区，恰好地处岭南、长江下游和东南沿海三大经济中心的边缘，受到区域内经济周期性消长的极大影响：当区域经济繁荣的时候，边缘地区的移民往中心流动以谋求机会；当经济萧条时人群的移动则呈相反的方向。<sup>[15] 139-41</sup>在中心地与边缘、土与客的互动中，以社会矛盾和族群冲突为显性表征的长期社会整合和文化创造过程也随之开始。因此，尽管梁肇亨以客家为研究对象，但是沿用其逻辑来讨论以外来劳工身份进入闽东的菁民，新研究视角下的尝试势必可期。

诚然，明清之际菁民大规模向闽东浙南一带涌入还需要追溯到明代江南地区织造业的兴起，虽然这与当时织造机构的官营性质有关，但是织造、织染局的大量涌现也说明了那时织造行业的繁荣。<sup>[16] 114-116</sup>加之东南沿海地区本身已成体系的贸易网络，合力推动了区域经济的兴盛，并使其成为对周边区域具有影响力的中心地。蓝作为闽东、浙南传统的经济作物，加上受到作为中心地的江南地区影响，闽东浙南蓝靛产业的发展得到了相当程度的推动，同时也带来了诸如人口流动、土客矛盾、文化休克 (cultural shock) 等一系列衍生问题。

蓝也称为菁，是重要的织造原料，也是明清时期带动东南山区开发，串联东南区域历史的关键。修于宋宝祐二年 (1254) 的福建《仙溪志·物产》“货殖”条目中，载有关于青靛的记载，并且注“今大叶冬蓝为靛者是也”<sup>[17] 卷1</sup>。蔡襄在《江南月录》中提及采蓝为靛的具体方法和当时对蓝的分类，他称：“采以器，盛水浸，除滓梗，搅之以灰，即成。诸县皆有，闽、侯官、长乐尤多。一种叶如蓼而圆者曰蓼蓝；一种小叶者曰槐蓝。”<sup>[18] 卷25</sup>可见闽东地区早有种蓝采靛的传统。到明弘治年间，福建产蓝靛被称之为“福建菁”，以其染色“为天下最”而闻名。《八闽通志》在《食货·物产》一节中将蓝靛列入福宁州货属一目，与银、铁、桐油、茶油、盐、糖、红花、苧麻并举，这说明在明中后期，由蓝加工而成的染料——靛已成为闽东地区重要的经济作物。<sup>[18] 卷20</sup>“福建菁”在行业内的优势一直保持到清初期，以至上海业者叹其本地产蓝靛“所染之色终不及福靛”<sup>[19]</sup>。

但是，蓝的种植对劳动力有着大量的需求，于是大批种菁客开始渐次进入闽东浙南地区，形成了在劳动力需求拉动下的大规模人口流入。这一人口流动的主要流向之一，就是从闽粤赣三省交界地区（及传统上的客家聚居区）沿武夷山东麓以及玳瑁山—戴云山—鹫峰山沿线，最终进入闽东浙南地区形成插花式的居处格局。<sup>[20]</sup>这些种菁客劳作环境艰苦，一部分“候鸟式”地往来于种菁地和原籍，其余的留住者则经历了以“种菁为业，艺蓝为生”到山居闽东的过程。于是闽东畲区也顺理成章地成为清代蓝靛的主要产地。<sup>[21]</sup>

然而，必须指出的是，当以畲民为主体的菁客在填补靛蓝产业劳动力需求缺口的推动下进入闽东地域社会时，当这些新来者开始要求共享或分割生态资源和社会文化权利之后，土客关系就此变得紧张也就不难想象了。由此，“我”与“非我”的族群界限开始被愈加强调。尽管这些以菁客身份由闽西、闽南进入闽东浙南地区的畲民，并不刻意强调身份与族别，甚至在族属问题上选择集体

① 蒋炳钊认为迁至闽东的畲民，因以种菁为生故而被称之为“菁客”，故菁客代指闽东畲民。

“失忆”，然而，畬汉之间的族群界限却并未随之消失。反而因其不同于在地“土人”的身份，被冠以畬客之名来强调其异族的特征。甚至，“蛮獠”“峯贼”等带有异化与污名化色彩的族称也开始在地方精英掌握的书写传统中出现。<sup>[22]</sup>

地接闽浙的福鼎桐山老城至今还流传着描述清末民初在邑人群如何在七月半祭祖的民谣，词曰：“闽南人做十三，本地人做十四，畬客做十五，乞丐儿做十六”。寥寥几句歌词就折射出当时福鼎阶序分明的社会结构和社会秩序。当时的福鼎社会各个人群享有与身份标签对应的资源分享权利，而顶着客工乃至蛮贼贱户的身份标签进入闽东社会的畬民在这场围绕权力与利益展开的角力中势必不具有天然的优势。由此可见，化内化外之别，土客身份之差，其实有着十分现实的意义。

在外来的移民逐渐定居化、本地化的过程中，他们与当地原居民发生的矛盾是多方面的，其中有关身份和政治权利的矛盾尤显突出。地处湘赣边的江西袁州府因山区开发吸引了棚民大量进入，在历史背景上与闽东浙南薈民的流入相仿，在郑锐达对清代进入江西袁州府的棚民所面临的身份困境以及所采取的因应对策进行的考察中，也可窥得身份对于人群命运而言乃至至关重要的变量。根据郑的研究，清初袁州府各县图甲组织的崩溃，使得里甲承担赋役的能力减弱。于是在此背景下，部分外来“棚民”被编入客图或给予“棚籍”以期分担赋役。但是，土籍、棚籍在身份上的差别，关系着在地土著与移民在参加科举考试时所得到的相关待遇和对应的权利，这也是“学额之争”之所以爆发的主因。更需要指出的是，户籍身份决定了能否获得科举考试的参考资格，而这又决定了人群能否取得社会文化资源作为发展的资本。<sup>[23]</sup> 83-84

《重纂福建通志》中记载了清中期一个颇具影响的案件，表现出与江西的“土棚之争”颇为类似的结构，该案案由为“嘉庆七年（1802）福鼎童生钟良弼呈控，县书串通生监诬指畬民不准与试”<sup>[24]</sup> 卷140。其实，该案不仅暗示了科举考试与地方权力体系、地方资源分配体制之间的关联，而且揭示了身份、族属等同于参加科举考试资格的社会现实。也就是说，化外蛮獠实际上被限制了向上层流动的途径，以及参与更多地方资源分配和获得权力话语的可能性。修于道光年间的《建阳县志》载文称：“嘉禾一带畬民，半染华风，亦读书识字，习举子业。嘉庆间有出应童子试者，畏惹特甚，惧为汉人所攻，遂冒何姓。”<sup>[25]</sup> 卷2 此案中出身畬民的童生以冒用汉姓的方式，来隐去自己作为“畬”的身份，不仅说明科举考试对于个人、族群以及地方社会的重要性，也揭示出身份与际遇之间的关联性。

### 三、盘瓠：祖先传说与身份合法性的表达

对于落户闽东的畬民而言，运用身份制造（making identity）的策略来创造参与地方资源竞争的机会和进入地方社会生活的可能是文化适应的关键。尽管强调盘瓠出身，以“逃离”、反抗为初衷，或者以盘瓠认同来与汉人保持距离；与隐去盘瓠出身的，以融入为目的的向化策略可能曾经并存过，但是最终“盘瓠”、巫术传统和闾山道法的复合不仅形成了闽东畬族具有民族特色的民间信仰体系，而且成为他们分享生态、文化、政治资源，进入地方权力体系和社会生活的身份合法性表达。

盘瓠对于畬族的家族文化及其社会生活的重要性在学界已有共识。有关盘瓠的传说在东汉时期成书的《风俗通义》《搜神记》等书中也有提及，多表述为“高辛之犬盘瓠，讨灭犬戎，高辛以少女妻之，封盘瓠氏”。尽管文字寥寥，但是已经言明盘瓠故事的基本梗概。然而，不论盘瓠这个由龙麒化身为御敌英雄乃至帝王驸马，在封地会稽山繁衍生息，并最终成为“盘、蓝、雷、钟”四姓祖先的故事，究竟是历史事实还是历史叙事的蓝本，或是如同中世纪有关冰岛战酋的传说一样，是掌握书写话语的“作者”在口传故事的基础上，对他们理想中的英雄进行的改编和再造。<sup>[26]</sup> 150-152 显而易见的是，嵌入了历史心性的盘瓠传说，已然进入了这群被称之为“畬”的人群的核心历史记忆，并成为他们言说其身份合法性来源的历史表述范式和历史表征。<sup>[27]</sup>

入清以来，政府开始对过去不入版籍的畬民编图隶籍并编甲完粮，成为编户齐民的“畬客”在

获得进入国家体系的资格的同时，也须承担对国家赋役的义务。然而，畚民的向化之举不单来自国家力量的外部干预，在畚汉互动中畚民也表现出由内而外的向化之心，闽东畚民大修族谱就是强化自身身份合法性与向化之心的证明。

自清中期以来，闽东畚民大兴修族之风，常请来浙江平阳、瑞安一带的修谱专家遵照汉人族谱的体例进行编修。<sup>[28]</sup><sup>[283-285]</sup> 虽然难以分辨这是谱师的“模版”还是闽东畚民自身意志的体现，但是此番汉人眼中的主动向化之举，是“畚民之风渐与齐同”的重要举措。

这种积极融入的文化适应策略表现出隐去自身身份的倾向，并试图与作为非汉象征的盘瓠划清界限。例如，福州市罗源县八井村雷氏在道光十二年（1832）所修的《雷氏族谱》中，载文称：

雷氏之后，名人辈出、累世簪纓，若雷义、雷焕诸贤，后世闻者莫不倾仰。今人见其妇女异妆者，音响殊俗，而以为盘瓠之遗类者，乃谬乎……我朝康熙三十六年蒙郡侯恩准立功德碑，免雷氏、蓝氏、钟氏三姓丁甲差徭之例，迄今于后被其泽于不朽。<sup>[29]</sup>

八井雷氏尽管仍称三姓拥有免除差徭的特权，却竭力抹去自身的“异族”特色，并着墨于家族的历史积淀与辈出之才俊，其用意莫过于以地方大族的姿态，争取地方公共资源分配和参与地方社会生活的话语权，同时不陷入因身份造成的被动与困境。不过，就算此举充满向化之心，其实仍是文化适应性策略的表现。2003年在八井村进行的民族志调查，也印证了村人经历了往日羞于提及盘瓠到如今不再忌讳的“心路历程”，并将这种不断反复的扬抑归因于对变化着的外部环境的调适。调查者相信在宗族组织、信仰体系保留完整的八井，“祖先崇拜从未变化过，变的只是外面人的看法和观念”<sup>[30]</sup><sup>[3458]</sup>。可见，“向化之举”实质上乃八井村人处理当时情境下群己关系的文化适应策略。

然而，在闽东大部分畚区的族谱中却极力强调盘瓠“血脉”，而且修纂年代越晚的族谱，盘瓠传说的细节通常也越丰满。福鼎市佳阳畚族乡双华村蓝氏从同治庚午年开始编修族谱，在从光绪己巳年、宣统己酉年到1949年以后的各版族谱中，都描绘了生动且细致的盘瓠传说。其中，在宣统年间编修的族谱中，有关盘瓠传说的表述是：

“吾于蓝氏先世见之矣，蓝氏先世即高辛氏在位七十所封之盘瓠王，则大乎本天亢星辰精以降世非常之生也。得帝女以为婿，非常之遇也，因灭燕寇以策动非常之大功也。盘瓠王当其时之命居会稽山七贤洞生三男一女。高辛氏亲旨敕赐长姓盘名自能，二赐姓蓝名光辉，三赐姓雷名巨祐，女赘姓钟名志深敕封骑国侯。次名光辉即氏开基之鼻祖。蓝自得姓以来迄今五千余载，之生久矣。祖若宗之起家广东，分居浙闽等处者必有谱牒以记祖大功以传。久宗俾世椒衍瓜绵不失一本九族之谊”。<sup>[31]</sup>

宁德市霞浦县溪南镇牛胶岭村是一个以蓝姓为主的小型畚族社区，在民国三年（1914）所修《牛胶岭汝南邑蓝氏族谱》谱序中，除了言明如何在明末沿海的迁界之乱中，从闽西上杭辗转到闽东霞浦落户的迁居史外，更是托“帝尝高辛氏皇帝敕封盘瓠王圣榜”之名，呈现了一个情节不断被扩展，细节不断被充盈的盘瓠传说。文曰：

“高皇龙颜大喜，有此浩瀚功勋，……诏宣盘瓠上殿，敕赐石室宫沐浴，限七日夜化身成人，上朝受封谢恩。龙颜欢悦封为盘护王，……赐公主招亲同享山河沔……公主得生三男一女……赐长子姓盘名自能……赐次子姓蓝名光辉……赐三子姓雷名巨祐……赐女招亲陈知府子姓钟名至深……观广东会稽山七贤洞可以立都，晋封盘护王为忠勇王……以后子孙世代兴旺，散居创业，仍赐长刀木弩铁锄随身。各省府厅州县逢山开山，遇田开田永无差徭。代代子孙不纳粮税，皇皇水土离田三尺，离坟三丈，尽是皇子皇孙，火种之山田不干。百姓民户之事，如有坟莹田山与军民，人等同山降者，毋恃强争占掳掠。凡水陆、汜隘、关津、城镇、墩堡，经过者不许难刁截阻勒索财帛。任许执祖图公据报官历陈，依律施行究罪，须至券牒者”。<sup>[32]</sup>

纵览流行于闽东地区的盘瓠传说版本，发现故事的脚本基本围绕着下列几点展开。第一，盘瓠平定蕃乱；第二，娶皇女为妻；第三，于封地会稽山生息；第四，四姓子孙因身为盘瓠之后，故享有不纳赋税和免除徭役之特权。显然，故事的核心在于说明畚民不纳赋役的合法性来源。实际上，

流传于畲区的《敕赐开山公据》同样强调畲民之所以被免除差徭赋役的原因,云:“大隋五年五月十五日,给会稽山七贤洞《抚徭券牒》,付盘瓠子孙……永免杂役,抚乐自安。代代不纳钱粮……只望青山之中,刀耕火种,陛下敕赐御书铁券与盘瓠子孙……永免差役,不纳钱粮,永为乐也。”<sup>[33]</sup><sup>1254</sup>

在作为书写传统以及表达向心意识的畲族各姓族谱中,盘瓠不仅具有收宗聚族的作用,同时盘瓠作为非汉表征的色彩被有意淡化,带有王权和中原正统隐喻的“敕封”龙纹盘瓠形象被刻意建立起来。显然,这对宣称身为盘瓠之后的闽东畲族而言,盘瓠传说以及盘瓠形象的重新建立意在去除盘瓠本身和其后人在身份上的异化特征。

不过,对盘瓠出身的强调,很可能与“逃离”的初衷相契合。刘克庄在《漳州谕畬》中已述及畲民之境遇,言:“贵家辟产,稍侵其疆,豪干诛货,稍笼其利,官吏又征求土物蜜蜡、虎革、猿皮之类,畬人不堪……”<sup>[34]</sup><sup>卷93</sup>。因此,在政治与经济压力下,逃离成为摆脱生存困境的理性选择,“贫不能存,亡徙以走”便成为畬民“出走”山区的形象注脚。<sup>[3]</sup><sup>107-108</sup>对于以逃离来应对时艰的畬民而言,盘瓠作为免除赋税和劳役,免受国家管控的依据。当成为斯科特口中所称“逃离国家的人”后,盘瓠还多了一种近似工具理性的属性,也就是说,盘瓠并非逃离的原因,而是逃离后选择的文化适应策略。

在分子人类学研究提出证明畬与苗、瑶之间同源关系的新证据之前,共享盘瓠传说被看作是支撑三者同源说的重要凭证。这批春秋战国时代的东夷,因为后来朝着不同方向迁移,分别成为苗、瑶、畬的先民。<sup>[35]</sup><sup>36</sup>也许就像与畬同源的苗人一样,盘瓠也是闽东畬民建立其山居一方的无国家自治体系——“Zomia”的标识。<sup>[36]</sup><sup>14</sup>

在工具论者看来,<sup>①</sup>人类之所以出现普同性的结群现象,是因为人群的划分与生态资源的获取紧密相关。在以华夏为中心的人类生态圈形成后,帝国权力中心与边缘的人群处在一个以族群划分确定资源准入资格和资源分配标准的社会秩序下。或许随着逃离的初衷在定居化、本地化过程中的逐渐消退,祖先传说对于试图参与地方社会权利再分配的人群而言,愈来愈具有现实意义——既解释了各种客观上存在的“异俗”的合理性,也证明了获得地方社会权力话语以及参与地方资源分配的合法性。

因此,盘瓠传说的“制造”和言说,实际上是身为华夏边缘的人群得以进入地方社会生活、权利体系,获得生态、文化资源的文化适应策略。<sup>[27]</sup>不仅如此,作为闽东畬民加入东南地域社会重构这场“权力游戏”时所使用的的重要手段,“盘瓠”还进入了民间信仰的体系,作为固有的崇拜与巫法混在一起,并通过小说歌、祭祖仪式等文化展演的形式反复操演,最终成为闽东畬族历史记忆的核心部分。

#### 四、“闾山学法”:祖先与巫、道传统的复合

由于兼纳了自然崇拜、图腾信仰、祖先崇拜、地方俗神以及儒道的神仙系统,畬族的民间信仰往往给人“众神如云”的印象。其实,畬族民间信仰体系之所以呈现出如此多元复合的断面,正是由于畬族的英雄祖先传说、巫术传统与“向汉人处学来”的闾山道法相互吸纳并最终复合的结果,<sup>[1]</sup><sup>162-163</sup>换句话说这本身就是畬汉长期双向互动中,畬的本地化的体现。

闾山教尊许真君为教主,奉陈、林、李三位夫人为法主,广泛流行于中国南方地区,在其祖庭所在的闽东地区更是有着深厚的群众基础,常被称为道教闾山派。但是,闾山教到底本身就是巫术的一种,还是带有巫术色彩的道教门派,目前还存有争议。叶明生认为在南方巫法被冠以“淫祀”之名而遭到官方禁绝后,向道教靠拢便成为南方巫法合法化的重要途径,于是“巫道逐渐结合,形成亦巫亦道、内巫外道之道法二门的形态”<sup>[37]</sup>。实际上,闽东畬区的法坛不仅保留着驱鬼逐煞、祛

① 工具论是人类学族群理论的一个派别,强调族群认同随情境变化而变化的特点。

病消灾的巫法核心，而且从仪式专家、法器以及包括醮仪、法事、殓科在内的核心仪式的表现形式上都保留着巫法风貌，但同时又纳入了三清、玄天上帝、张天师等道教神。暂且不论道教与较之更加古老的巫法是如何“拼接”起来的，“亦巫亦道”确实为闽东浙南畲区民间信仰总体形态的准确归纳。这是因为对于闽东畲族而言，“闾山学法”是构成其民间信仰体系中英雄祖先与巫道二法复合样貌的重要环节。

描述“闾山学法”的情节一般出现在歌本和祖图这两类民间文献中，围绕着学法的主人公——盘瓠，如何翻越崇山峻岭，历尽艰辛学来法术的情境展开。被视为畲族史诗并广泛流传的《高皇歌》，开篇便说到闾山学法的桥段，词曰：

龙麒自愿官不爱，一心闾山学法来。学得真法来传祖，头上又何花冠戴。  
当初天下妖怪多，闾山学法转来做。救得良民个个好，行罡作法斩妖魔。  
闾山学法言真，行罡作法斩妖精。十二六曹来教度，神仙老君救凡人。  
香烧炉内烟浓浓，老君台上请仙官。奉请师爷来教度，灵感法门传子孙。  
灵感法门传子孙，文牒奉请六曹官。女人来做西王母，男人来做东皇公。  
盘蓝雷钟学师郎，收师捉鬼法来强。手把千斤天罗网，凶神恶煞走茫茫。<sup>[ 38 ]388-389</sup>

凌纯声在有关畲族图腾文化的研究中，抄录了畲族的《狗皇歌》66条，歌里自46条开始述及因田粮无收和人群关系的紧张，致使其上山学法，根据歌词判断这很可能是源自畲民在本地化、定居化过程中逐渐显现出来的土客矛盾。歌云：

今来不比当初好，受尽乡村华老欺。一从原先古人礼，多让华老由其欺……  
山唱来弩卓老争，因无纳税争不赢，朝里无亲话难讲，全身都金使不成。  
龙狗田土自不管，一心闾山学法来，学得真法来传祖，头上头角花冠戴。<sup>[ 1 ]162-163</sup>

“闾山学法”在描绘盘瓠传说和宗族开基故事的祖图中也颇为常见。福州市罗源县西兰乡石壁下村所辖大坪自然村以钟姓为主，在麻质画布上绘制的祖图至今仍被完好地保存着。钟氏祖图分为46节，其中第34节“瓠王在山升名”展现了盘瓠上山学法的梗概，图中细致描绘的龙角、铃刀、麻蛇等典型闾山法器，无不在暗示闾山道法进入畲族民间信仰体系的过程。

福州市罗源县福湖村蓝氏所保留的绢本设色祖图题名为《蓝姓种玉堂彩画祖图》，绘制于光绪二十八年（1902），“学法”一节出现在“四姓荣迁七贤良洞”和“驸马御赐免朝”之后，图曰：“龙驸马传授茆山仙法，始祖法主鸿钧道人”<sup>①</sup>。图中作为畲族祖先象征的“龙驸马”，在放置着龙角、五雷令牌、三叉铃、净盂、手炉等典型闾山法器的方桌前，向着道袍、持宝剑的道人鞠躬，无疑是在以图言说“学法”的情景。现存于厦门大学人类博物馆的宁德濂头《雷氏祖图》长卷中，第30节也以“龙驸马传授仙法”为名，描绘了类似的学法场景。此外，盘瓠王庐山学法也是闽东畲族祖图中常有的表达形式，尽管具体的表达形式有细微差别，但足以说明本族英雄祖先传说与闾山道法之间的联系。

实际上，畲民操弄巫术的历史久矣，宋人言其巫法源于远古时“降神驱鬼驱邪”的盘古法，<sup>[ 39 ]113-114</sup>在东南中国华/夷对立的话语格局下，善弄巫法一度被视为证明其异类的文化标签。成书于明代的《五杂俎》在谈及闽地畲民时，也称“畲人有咒术，能拘山神，取大木箍其中”<sup>[ 40 ]123</sup>。然而，正是“闾山学法”实现了祖先与积淀深厚的巫术传统以及以陈靖姑信仰为核心的闾山道法的连接，<sup>[ 41 ]</sup>三者的叠加与复合构成了畲族民间信仰体系的样貌。

不仅如此，“闾山学法”作为将祖先、巫法传统与东南汉人道法整合在一起的节点，不仅强化了“畲”自身的族群边界，也通过“奏名传师”的传统使畲族法师以仪式专家的身份，更多地参与了地方社会生活，从而成为其文化适应策略的一种。

身兼祖先崇拜与巫道二法传统的闽东畲族法师多仅限于在族内进行“学师传法”仪式，由此，

① 茆通茅，闾山有时也因为音近而写为庐山。闽中、闽东地区的闾山教在教派形态上更接近“闾横茆三山”并立而成的综合体。据叶明生的说法，茆、闾、横山皆为南方巫道传统之形态。

以血缘为基础的师承体系通过“奏名传法”的形式得以形成。<sup>[42]</sup>“学法传师”仪式据信源于后人效法始祖盘瓠上闾山学法斩除妖魔的事迹,而仪式中对祖图、祖杖的尊崇,以及“过九重山”对盘瓠学法情境的再现,都体现了祖先与巫、道传统的结合。“学师传师”仪式在请神以及本师与引师的一系列对答结束之后,便完成了当坛受法仪式,可获得如雷法胜、蓝法兴之类的“法名”,并行“做聚头”之俗。<sup>①</sup>因此,传法入录的仪式一度被视为畲族男子加入盘瓠图腾集团的入社式(成人礼)以及进入以盘瓠为首的宗教集团的资格试。<sup>[43]</sup>

此外,法力精深且具有影响力的法师,在去世之后便化身为神,甚至被请入“师公庙”中受以香火,<sup>②</sup>而在例如《请神科》这类科仪本中也可见历代先师之名,其数量之多,不仅是本坛师承的见证,也说明了传法历史的久远。例如,根据宁德市福安穆洋镇雷姓法师所藏的家传《雷氏巫谱》中的记载,就说明了其家族传法时间之久,文曰:“太始祖法振公自康熙五十一年遇闾山传授巫流技艺……后经过八代相传,历时二百余载,叔同侄协共十四人习此艺出外游行。”<sup>[44]</sup>

另外,需要强调的是,畲族法师在闽东社会生活中扮演了重要的角色,影响所涉范围也有逐渐扩大之势。在对闽东宁德地区现存师公庙的统计中发现,超过半数的师公庙都集中分布在畲族聚居区,其中蓝、雷、钟三姓法师超过了闽东法师总数的一半。<sup>[45]</sup>

可见,祖先与巫、道传统在以“闾山学法”为节点的连接下成为复合的一体,随着地区性宗教活动的展开,原来身负异化标签的“畲客”得以以仪式专家的身份逐渐进入闽东地域社会民间信仰体系核心,他们的影响力不止限于畲村内部,而是在包括汉村在内的整个地方社会生活中扮演着不可替代的角色和作用;同时,作为文化适应策略的一部分,不仅维持了族群内部根基性情感,同时提高了整个族群在地域社会生活中的参与度,也丰富了可供族群发展的社会文化资源。

## 五、小 结

宗教信仰体系是一个民族社会文化的重要组成部分,但人们往往更多地关注宗教信仰作为一个象征体系的结构和特征,而忽略了象征体系本身是一个具体历史过程的结果,进而也忽略了其中所隐含的较为微观的社会文化的多元整合过程,以及较为宏观的区域历史进程。作为畲族文化的核心,盘瓠的意义不能仅从“图腾”“祖先”等单一性质和角度去理解,而是应该置之于更大的历史时空中,去理解人们围绕这一核心所展开的文化和社会实践及其策略性与能动性。

因此,本文通过检视明清之际以外来移民身份进入闽东的畲民,以及其在伴随着以身份和政治权利冲突为矛盾核心的定居化和本地化过程中所面对的历史境遇,发现“逃离”(去盘瓠)与“融入”(强调盘瓠)这两种看似相悖的文化取向可能曾经并存过,但二者其实均为畲民为了证明其具有获得地方社会权力话语以及参与地方资源分配的合法身份而采用的文化适应策略。

盘瓠不仅成为闽东畲族历史记忆的核心部分,还与巫道二法叠加形成了民间信仰体系的复合样貌。而通过审视闽东畲族民间信仰体系中的两大结构性要素,揭示出以“闾山学法”为象征的祖先神话与地方道法传统的糅合及其背后的历史动因和社会机制。正是在这一具有策略性和能动性的过程中,畲民不仅强化了自身的族群边界,也通过“奏名传师”的传统使畲族法师以仪式专家的身份,更多地参与了地方社会生活。

### 参考文献:

- [1] 凌纯声.畲民图腾文化的研究[C]//国立中央研究院历史语言研究所集刊.第十六油印本.江苏:江苏古籍出版社,1948.

① 民国时期的传法仪式曾经盛行由本师带领引师模拟盘瓠“闾山学法”过程和再现盘瓠“行罡作法”的情景,但现已式微,而所谓“做聚头”是指将写有自己法名的红布挂于祖杖之上。另外,醮仪与祖先祭祀在传法仪式上的结合也体现了巫道二法与英雄祖先的复合。

② 根据田野调查中的访谈资料,凡是完成了“学师传法”仪式取得奏名者在死后将度身牒烧掉,便可成为当地土主。

- [2] 史图博. 李化民. 浙江景宁敕木山畲民调查记[M]. 南京: 中南民族学院民族研究所, 1932.
- [3] 蒋炳钊. 畲族史稿[M]. 厦门: 厦门大学出版社, 1988.
- [4] 郭志超. 畲族文化述论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2009.
- [5] 蓝炯熹. 畲民家族文化[M]. 福州: 福建人民出版社, 2002.
- [6] 李建民. 畲族民间信仰的道教色彩[C]/畲族民俗风情. 福州: 海峡文艺出版社, 1990.
- [7] 孙秋云. 畲族祖先崇拜问题探析[J]. 民族论坛, 1987(2).
- [8] 孙秋云. 浙江传统的“学师”活动研究[J]. 中南民族学院学报, 1988(1).
- [9] Wing-hoi Chan. Ethnic Labels in a Mountainous Region: The Case of She “Bandits”, Empire on the margins, Empire At the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China[M]. edited by Pamela Kyle Crossley, Helen Siu, Donald Sutton, University of California Press, 2006.
- [10] [明]熊人霖. 南荣集. 卷十二 防鲁议上[G]/四库全书. 集部. 上海: 上海古籍出版社, 1995.
- [11] 卢建其. 张君宾. 宁德县志[M]. 清乾隆四十六年刻本, 1781.
- [12] 王道. 走向市场: 一个畲族村落的农作物种植与经济变迁[D]. 厦门大学人类学与民族学系博士学位论文, 2007.
- [13] 霞浦县民族事务委员会. 霞浦县畲族志编写组. 霞浦县畲族志[M]. 福州: 福建人民出版社, 1993.
- [14] 施坚雅. 中国封建社会晚期城市研究[M]. 王旭, 等译. 长春: 吉林教育出版社, 1991.
- [15] SOW-THENG LEONG. Migration and Ethnicity in Chinese History: Hakkas, Pengmin and Their Neighbors[M]. Stanford California: Stanford University press, 1997.
- [16] 范金民. 江南丝绸史研究[M]. 北京: 农业出版社, 1993.
- [17] [宋]黄岩孙. 黄真仲. 仙溪志[M]. 宋宝祐五年刻本, 1256.
- [18] 黄仲昭. 八闽通志[M]. 弘治版刻本, 1490.
- [19] 叶楚珠. 阅世编. 食货六[G]/上海掌故丛书. 第五册. 上海: 上海通社辑刊编, 1936(民国25年).
- [20] 温春香. 明清之际畲族民风的改变: 以地方志为中心的考察[J]. 中国地方志, 2008(11).
- [21] 王道. 畲族传统文化禀赋述论——兼论畲族经济转型[C]/中国百越民族史研究会. 广西壮族自治区文物局. 广西文物考古研究所. 百越研究. 第一辑. 南宁: 广西科学技术出版社, 2007.
- [22] 黄向春. 畲汉边界的流动与历史记忆的重构——以东南地方文献中的“蛮獠-畲”叙事为例[J]. 学术月刊, 2009, 41(6).
- [23] 郑锐达. 移民、户籍与宗族: 清代至民国时期江西袁州府地区研究[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009.
- [24] [清]孙尔准. 重纂福建通志[M]. 清同治七年刊本, 1868.
- [25] [清]江远清. 江远涵. 建阳县志[M]. 清道光十二年刊本, 1832.
- [26] Theodore M. Andersson. The Growth of The Medieval Icelandic Sagas (1180 - 1280)[M]. Cornell university press, 2006.
- [27] 王明珂. 历史事实、历史记忆与历史心性[J]. 历史研究, 2001(5).
- [28] 陈支平. 福建族谱[M]. 福州: 福建人民出版社, 1996.
- [29] 八井冯翊堂雷氏族谱[Z]. 福建省福州市罗源县八井村家藏本, 1832(道光十二年).
- [30] 石奕龙. 张实. 畲族——福建罗源县八井村调查[M]. 昆明: 云南大学出版社, 2005.
- [31] 双华汝南郡蓝氏族谱[Z]. 福建省福鼎市佳阳畲族乡双华村家藏本, 1909(宣统己酉年).
- [32] 牛胶岭汝南郡蓝氏宗谱[Z]. 福建省霞浦县溪南镇牛胶岭村家藏本, 1913(民国二年).
- [33] 重建盘瓠祠铁书[G]/《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》福建省编辑组编. 畲族社会历史调查. 福州: 福建人民出版社, 1986.
- [34] [宋]刘克庄. 后村先生大全集[G]/四部丛刊. 集部. 上海: 上海书店, 1989.
- [35] 费孝通. 民族社会学调查的尝试[J]. 中央民族学院学报, 1982(2).
- [36] James.C.Scott. The art of not being governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia[M]. New Haven & London: Yale University Press, 2009.
- [37] 叶明生. 共生文化圈之巫道文化形态探讨——福建闽山教与湖南梅山教之比较[J]. 宗教学研究, 2005(4).
- [38] 施联朱. 雷文先. 畲族历史与文化[M]. 北京: 中央民族学院出版社, 1995.
- [39] [宋]白玉蟾. 海琼白真人语录[G]/谢显道. 道藏. 第33册. 上海: 上海文物出版社. 据涵芬楼影印本.
- [40] [明]谢肇淛. 五杂俎. 卷六[M]. 上海: 上海书店出版社, 2001.
- [41] 蓝焯. 畲族巫术文化中的陈靖姑信仰——以福州、宁德畲族乡村为例[J]. 世界宗教研究, 2007(4).
- [42] 黄建兴. “法号”、“郎号”与民间道坛“传度奏职”仪式[J]. 世界宗教研究, 2013(3).
- [43] 《福安畲族志》编纂委员会. 福安畲族志[M]. 福州: 福建教育出版社, 1995.
- [44] 钟雷兴. 缪品梅. 闽东畲族文化全书——民间信仰卷[M]. 北京: 民族出版社, 2009.

**ANCESTOR MYTHS AND WITCHCRAFT TRADITIONS :  
FOLK RELIGION AS A STRATEGY OF CULTURAL ADAPTION  
FOR SHE PEOPLE IN EASTERN FUJIAN PROVINCE**

**Zhao Jingyang , Luo Zhenyu**

**Abstract** : Panhu worship and Lvshan Taoism are of great significance for She people in Eastern Fujian province. To hide or to emphasize the memory of the saga of Pan Hu , which are two opposite cultural orientations of She people , have been interweaved for a long period of time. Actually , both of integration into the society and escaping from that are one of the strategies of cultural adaption. In the process of She people' s settling down and being localization , while resolving the political conflicts of the power and right , they make their identity intensified as the descendants of Pan Hu. At the same time , Lvshan Taoism helps to strengthen She people' s awareness of ethnic boundary by an organic integration of ancestor myths , witchcraft traditions and local Taoism. It also motivates She wizards to take part in more social life activities for they are given title of ritual specialists in a traditional naming system.

**Key words** : cultural adaption ; the saga of Pan Hu ; ancestor myths ; witchcraft traditions

(责任编辑 : 袁丽红)