

# 1949年的政权替代、宗教纪年与政治意涵

## ——以温州东源村白氏道士科仪文书为例

厦门大学历史系 张侃

政权更替是引发社会政治活动发生整体性变迁的主要因素，学界常以“易代”或“鼎革”名之，视其历史上的分水岭和转折点。政权更替因为国家机器利用暴力所带来的威权，不仅重新调整权力架构，而且重新分配政治资源。它以从上而下的暴风骤雨式过程，颠覆和重组日常秩序，产生、形成了多种象征符号。时间标示是其中内容之一，其背后隐藏权力主体的政治意图，并改变社会交往的基础，正如吴国盛先生提及的“谁控制了时间体系、时间的象征和对时间的解释，谁就控制了社会生活”。<sup>1</sup> 时间具有政治意涵，设置方式对社会意识有极为深远的影响，它会以不易察觉的方式影响普通民众的政治选择和价值理念。当然，人们也不是完全被动地接受，他们也会借机表达、塑造或创造价值观和核心信仰，并以此体现主体选择的有效性。1949年是中国历史上改天换地的重要年份，“中华民国”改换为“中华人民共和国”，不仅使得纪年书写有了新的法定规范，同时纪年就是生活的有机部分，它们的历史也与日常的生活形态发生了直接互动，对于这种双向互动的具体形态，学界尚无深刻说明。本文将利用2011-2012年在温州田野调查中收集的科仪文书，从个案角度分析政治时间与政治话语对宗教科仪书写的影响及两者之间的微妙关系。

### 一、“纪年”刻度与政治意涵

汉武帝创立“年号纪年”后，<sup>2</sup> 中国政治传统的“纪年”（Chronic）年号就作为时间管理体系的标示工具之一被沿用不变，<sup>3</sup> 被视为重要的政治符号。在历代统治者的观念中，纪年与上天赋予天命相关。新政权建立或新君即位，要改用新年号，这是政治合法性的表现。“改正朔”代表着政治变革，是否奉行正朔，成为衡量地方势力是否臣服的标准。<sup>4</sup> 而民众采取何种纪年，则成为表达何种政

<sup>1</sup> 吴国盛：《时间的观念》，北京大学出版社2006年，第121页。

<sup>2</sup> 辛德勇：〈重谈中国古代以年号纪年的启用时间〉，《文史》，2009年第1期。

<sup>3</sup> 刘乃和：〈中国历史上的纪年〉，《文献》，1983年第3期。

<sup>4</sup> 董恩林：〈试论历史正统性的起源于内涵〉，《史学理论研究》，2005年第2期。

治态度的重要显示。可以这么说，纪年是具有改变社会意识形态、强化认同感的政治意涵。同样现象也发生在西方的历史进程中，比如法国大革命时期以崇尚自然、尊重劳动的共和历取代公元历，虽然只实行十二年而终结，但深入人心，在后续的革命风暴成为重要的文化象征而屡屡被重新采纳或提及。如 1848 年的革命者称他们的斗争为“共和 56 年革命”，巴黎公社则使用“共和 79 年”的年号，因此有人评价，“共和历无疑是共和二年革命精英最富有人民性、影响最深远的改革之一”。<sup>5</sup>

政权更替或多政权并存之际，纪年表达会变得更为复杂，展现出社会文化意识的交错形态。春秋时期，孔子作《春秋》，首标“春，王正月”，即标示自己奉行周天子的正朔。宋朝对外文书中的“稟正朔”则显示了与辽、金、西夏、高丽等国的不同等级关系。清初西方传教士依西历新法修正旧历，导致了“历狱”的产生。而在魏晋、宋元、明清、清末民初等历史上政权更替期，遗民们面对新政权，更是通过这种办法表达政治倾向，寄托政治情感。明清之际，东亚各地政权为了适应中国的政权更替，改革纪年标示或者采取双重标准。<sup>6</sup>

近代西方文化传入后，以西历取代旧历，以公元纪年取代朝代纪年，孔子纪年、黄帝纪年、民国纪年以及个人纪年的大量出现，显示了近代中国社会民众在时间上的现代性追求，也彰显着政治制度、思想观念、社会心态的重要变革。<sup>7</sup> 在此过程中，也充满了以纪年为符号的政治抗争。如 1915 年 12 月 31 日，袁世凯宣布恢复旧历，1916 年元旦，袁世凯称帝并于同日通告所有公牍文书及报刊，即日起一律称“洪宪元年”。帝制不得人心，“洪宪”仅见于袁政府的文告及御用报纸上，上海各报仍用阳历和民国纪年。以至于淞沪警察厅即致函上海日报公会：

上海各报应各改用洪宪纪元一案，前奉宣武上将军接准内务部佳电，如

<sup>5</sup> 高毅：《法兰西风格：大革命的政治文化》，浙江人民出版社 1991 年，第 187-188 页。

<sup>6</sup> 司徒琳主编：《世界时间与东亚时间中的明清变迁》，赵世玲译，三联书店 2009 年，第 141-221 页。

<sup>7</sup> 近代中国纪年研究的代表性论著有沈松桥的〈我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构〉（《台湾社会科学季刊》1997 年第 28 期），左玉河的〈评民初历法上的“二元社会”〉（《近代史研究》2002 年第 5 期）、〈南京政府的废除旧历运动〉[《中华民国史研究三十年（1972-2002）》]，焦润明、王建伟的〈晚清“纪年”论争之文化解读〉[《辽宁大学学报（哲学社会科学版）》2004 年第 6 期]，王建伟的〈历史资源与现实政治——以清季黄帝纪年与孔子纪年之争为例〉（《天府新论》2007 年第 4 期），喻大华、姜虹的〈论晚清“孔子纪年”与“黄帝纪年”〉[《辽宁师范大学学报（社会科学版）》2009 年第 2 期]，中村聪的〈中国近代的纪年问题〉（《东方论坛》，2010 年第 3 期），朱文哲的〈清末民初“纪年”论争的宗教性因素〉[《燕山大学学报（社会科学版）》2010 年第 4 期]、〈清末民初“纪年”变革与国家建构〉（《贵州文史丛刊》2011 年第 2 期）、〈从“耶稣”到“公元”：近代中国纪年公理之变迁〉（《民俗研究》2012 年第 3 期）。

再沿用民国五年，不奉中央政令，即照报纸条例，严行取缔，停止邮递等因，饬行到厅，当经函请遵改在案。〔……〕查各报不用洪宪纪元，既奉部饬停止邮递，敝厅管辖地内，事属一律应即禁止发卖，并将报纸没收。第以报纸为言论机关，且上海各报馆亦与敝厅感情素笃，为再具函奉告。务希贵会转知各报馆，即日遵改。如三日内犹不遵改，则敝厅职责所在，万难漠视，惟有禁止发卖，并报纸没收也。<sup>8</sup>

1917年7月1日，张勋复辟的当天，他宣布废除阳历，将即日改为“宣统九年五月十三日”，中华民国改为“大清帝国”，同时将辛亥革命以来的“一切变革”都恢复清朝旧制。至7月12日，张勋复辟以失败告终，又改回了民国纪年。而在中国共产党领导的革命运动中，纪年选择也是重要的政治标示。如中央苏区时期，苏维埃政府的银币完全摒弃了“中华民国”的国号与纪年，而采取了苏维埃政权的国号与纪年，或者是地方政府的名称，绝大多数使用了公元纪年。

可见，纪年书写的形态不仅反映了政治权威建构的复杂性和交错性，而且它作为知识/权力的存在渗透到日常生活，也存在屈服与抵抗的两面形式。福柯在《性经验史》中描述的政治权威与日常生活的看法值得借鉴，他认为（1）权力是在各种不平等的和变动的关系的相互作用中运作着；（2）权力并不外在于其他形式的关系（经济过程、认识关系和性别关系），而是内在于其他形式的关系之中；（3）权力来自下层，同时，哪里有权力，哪里就有抵抗。<sup>9</sup>由此可见，政权更替之间，国家机器的暴力具有外在作用，政治秩序与权威再构造需要内在转变予以配合。沿着这一思路可以看到，无论“易代”还是“鼎革”，基层民众或地方社会在处理纪年或政治时间的规定，并不是一味被动地接受，而有一个重新认定过程，其中掺杂了个体选择的能动作用，这些个体所引发的行动形态是真正的社会动态。因此可以从主体、底层、流动等角度考察权威的成长机制，观察到权威是运作的而不仅仅是占有的，运作方式是生产而非不完全镇压，存在形态具有弥散而非只是集中。

宗教和政治的内在关联是人文社会科学长期关注的命题，其中“时间设置”

<sup>8</sup> 转见戈公振：《中国报学史》，生活·读书·新知三联书店 1955 年，第 182 页。

<sup>9</sup> [法] 福柯：《性经验史》（增订本），上海世纪出版集团 2002 年，第 68-76 页。

也是关键问题。基督教传统中，事件的线性次序是以耶稣诞辰为核心组织的，形成了“公元”的时间刻度。西方社会文化史家论述中世纪文明时，关注千禧年信仰到礼拜仪式、宗教时间、社会控制以及政治秩序之间的关系。<sup>10</sup> 中国人类学研究者对西南社会研究中，也涉及到宗教性历法对政治性国历的隐性抗争。<sup>11</sup>

温州市位于浙江南部的滨海地带，地理上具有边缘性特征，各类宗教在该区叠加并存，在民间宗教仪式活动中形成官员、精英和神职人员的三角网络关系，神职人员可以通过仪式实现自身利益的合法性，也不乏有“期盼政府支持并确认他们传统的正统性”的面向，<sup>12</sup> 因此以仪式结构、内容和科仪文本解释国家、地方、神职人员之间互动诸多面相，是值得关注的课题。笔者于 2011-2012 年在温州进行田野调查，瑞安市区东源村的白氏道士家中有一批科仪文书，其中一份标示为“天运三十八年”的疏文相当特殊。作为村落文献，其纪年方式比较形象地展现宗教实践与政权替代的微妙关系，既具有个体选择性，又具备了时代性，其文化内涵如岸本美绪在《明清交替与江南社会》指出，“由社会中各个角落来选择个别的人群行动，这些行动是了解社会的真正本质”。<sup>13</sup> 本文从科仪文书的文本出发进行分析，企图以个案方式触摸到“国家权力”对社会群体的“肌肤之亲”，并借此讨论个体在时代巨变中的行为实践、社会动机和历史转向的多元形态。

## 二、地方教派与白氏道士家世

瑞安市的东源村，又名东岙村，位于温州飞云江上游，圣井山脚下。全村面积 3.42 平方公里，常住人口 460 户，1890 人，外来人口 6 人。该村在明清时期属于安仁乡四十四都，现属平阳坑镇。与文成县、泰顺县及平阳县地交界，因水陆相接，曾是浙西南腹地货物水、陆货物中转站，商贸云集，有瑞安西部门户之称。村域以丘陵地貌为主，山林面积 1073 亩，耕地面积 699 亩，人均耕地土地不足 1 亩。村民有王姓、吴姓、潘姓、许姓、白姓等 18 姓，王姓居多。东源村大部分民众以旱地种植为主，一部分从事木活字印刷，以刻印族谱为业，成为谱

<sup>10</sup> [法] 雅克·勒高夫著：《中世纪文明 400-1500 年》，徐家玲译，格致出版社 2011 年，第 199 页。

<sup>11</sup> 杨清媚：〈从几种傣族研究看“双重时间体系”与“中间圈”的文明〉，王铭铭主编：《中国人类学评论》第 16 辑，第 68 页。

<sup>12</sup> 康豹：〈西方学界研究中国社区宗教传统的主要动态〉，李琼花译，《文史哲》，2009 年第 1 期。

<sup>13</sup> 转见赵世瑜：〈“不清不明”与“无明不清”——明清易代的区域社会史解释〉，《学术月刊》，2010 年第 7 期。

师，足迹遍及浙东南及闽北。

在田野考察中，发现东源村的仪式活动主要由道士白多弟（又名白洪发）主持。白多弟为瑞安道教协会会员，属正一派。《瑞安市正一道宗谱》“天师府门下正一清微派系”下所列字辈为“冲汉通玄韞，高宏鼎大罗，仙源愈兴振，福海启洪波”，共二十字。现瑞安正一派辈分最高为“高”，白多弟为“鼎”字辈，名为“鼎汗”。他在《瑞安市正一道宗谱》中的信息如下：

鼎汗，白洪发，平阳坑镇东岙村，生一九六二年共和壬寅八月初九日□  
时，家教祖传，在一九九三年经第二期培训结业。<sup>14</sup>

白多弟被编入《瑞安市正一道宗谱》，重点不在于道法师承，而起因于“培训结业”。瑞安道教协会“培训”由会长应维贤推动展开的，具体情形曾被官方报导为典范：

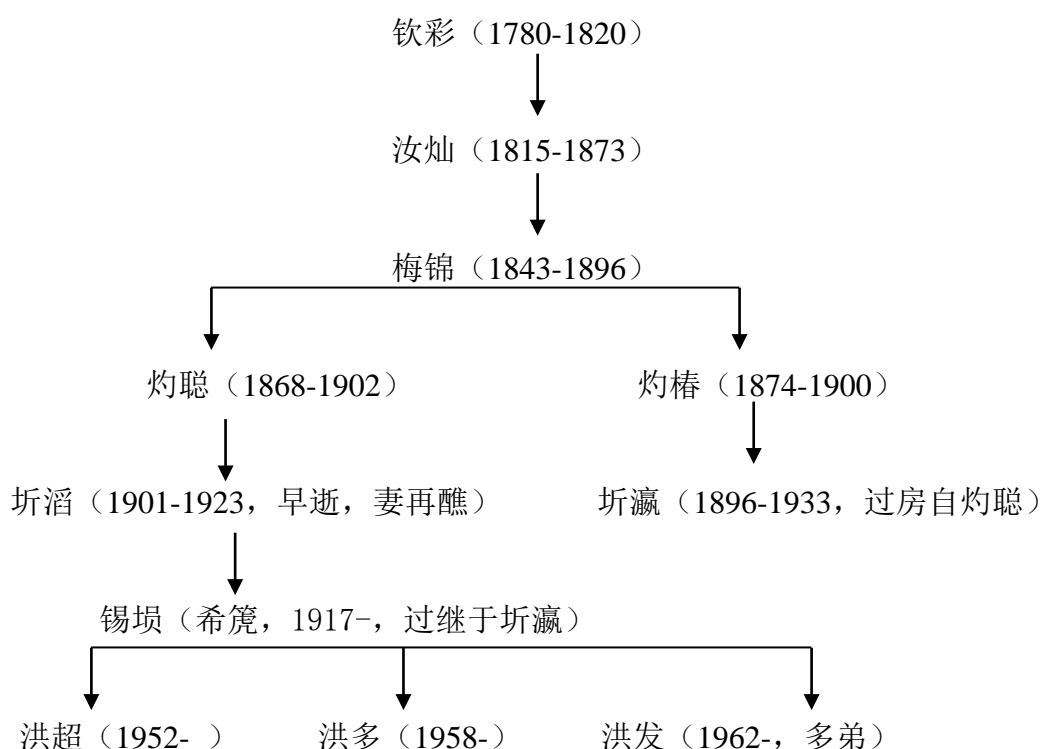
道协筹备组在初步成立的情况，我市（瑞安）道教局面颇为散漫，道教文化素质很低。应道长认为，弘扬道教首先培养道教人才。针对这一局面，他召开多次会议，于一九九二年十二月一日至五日，在梅头镇东岳观举办第一期正一道士管理培训班，当即有九十五名学员参加了学习，期间学习道门知识、教理教义、道教管理试办办法，时事政治等，并进行考试，选优汰劣，使道徒们及时认识到学习的重要性。于此，又在一九九三年十一月于东岳观举办第二期学习管理培训班，通过管理培训，既提高了教徒们的道学素质，又加强了教徒们的思想约束。<sup>15</sup>

在官方宗教政策的驱动下，成立道教协会来自短期培训是履行合法化的基本形式，目的是与政府保持一致。但从报导来看，其培训内容比较泛化，比如管理办法、时事政治等与道士法术训练并无任何相关。白多弟的简历在与《宗谱》有所说明，法术来自于“家教祖传”，即具有家族传授色彩。根据《白氏宗谱》，白多弟为白氏“十七世”，溯自与其联宗《湖谿南阳郡白氏宗谱》的记载，白氏发源“安溪始祖”——“逸字公”。在第九世，名叫“汉鼎”的祖先进入温州地区，

<sup>14</sup> 浙江省瑞安市道教协会编：《瑞安市正一道宗谱》，第151页，1999年。

<sup>15</sup> 钱顺青：〈一心弘道无私奉献的应维贤道长〉，《中国道教》，1995年，第3期。

时值崇祯，“由福建泉州府安溪县迁浙江温平四十二都草庵地方，嗣入赘瑞安石龙潘家之陈氏。不数年，偕妣卜居杨山下”。<sup>16</sup> 明清之际，社会动荡，不少闽南人迁移至温州平阳一带。从上文记载看，这些移民以单身男性为主，他们为了生计，常常入赘寡妇家庭，以承当门面。杨山下位于平阳县四十二都，现属平阳县凤巢乡，与平阳坑直线相距 6 公里左右。白氏十三世钦彩在乾隆年间迁入平阳坑，“讳承年，一讳鹤年，依居瑞邑四十四都东岙”。白氏在东源村并非人丁繁衍之族，整理白多弟定居于东源村的世系如下：



白多弟叙其法术传承自乃父，其父谱名为“锡坝”，科仪文书中另有名“白成夫”或“白承夫”，法名“白成真”。家中所奉装法器的盒子上则书“张天师门下箴授太上正一盟威经录给修白锡勋，汉名‘成真’”，根据部分文书封面所署，可知道坛名为“正一玄妙坛”，俗称“白道堂”。白多弟保存科仪抄本有记年代，上始 1923 年，下止 1989 年，可知白成真之上还有一代为道士，部分文书至少已传三代。比如“打铁科仪”封面为“白道堂”，置于民国三十七年（1948），其内容则是“王和卿”抄于民国十五年（1926），可推断白成真的师父是王和卿。盒子中所藏题为“开坛悽恻”的疏文撰写于民国二十二年（1933）十月初七日，这

<sup>16</sup> 《白氏宗谱》，活字本，戊寅年（1974），27 下-28 上。

是白成真自主设立“玄妙坛”的时间：

伏以道法重光，指使迷津，以开觉路。经章再整，驱除奇病，而转回春。温故而知新，口诀感应；香火维其旧，官将威严。今据中华民国浙江省温州府瑞安县嘉安乡四十四都三甲东源居住，奉道诵经，设醮开坛，移文保吉，迎祥祈福弟子白锡勋合家眷等，恭惟祖师将官、法部吏兵，法传万古。参玉旨于凌霄，道显九洲；现金身于武当，度死超生。除邪灭祟，既有求之必应，实无感而不通。窃念勋也身皈道域，志慕真风，学习玄门教科，秘授老子经诀。功已毕业，不凭开坛移牒，易获祭祀灵通。爰涓是月吉日就本家启建灵宝开坛清醮一朝，作诸醮事，锡福延生。时乃莲炬流辉，兰烟焕彩。葺繁致洁，采来涧沼之中，金铍争喧，响彻云霄之外。倩符使以通文，邀功曹而奏告，设醮宣经，迎神祝圣，迓祖师而安宝座，迎官将以镇坛庭。大道阐扬，广设东华之教，师尊济世，弘开传度之门。俾令勋等坛门显赫，符水灵通，心灵口圣，遐迹驰名，令行将随，内外皆吉，家居吉庆，人物咸亨。凡诸未露，统赖之至。谨疏以开。

中华民国二十二年岁次癸酉（1933）古历十月初七日吉文疏上投

温州的正一道以东华派为盛。东华派是宋元之际从灵宝派中衍生的一个道教宗派，从开坛文书可知白道堂也属于东华派支系。后来在“中华民国三十七年”所备的“打铁科仪”请神名单也充分说明了这一渊源关系：

荆山、庐山、茅山三山祖师，金阙化身、荡魔天尊、三天扶教、辅元体道、崇迎大法天师真君，副将猛列辛天君，飞捷报应张使者，斗口灵官马元帅；正一玄坛赵元帅；护道崇宁阁真君；监坛温、康二元帅；真靖太岁殷元帅，断瘟灭毒姚元帅，八卦洞神院，天医道许二元帅；暨诸省府院司，咸职天神雷帅，酆狱将兵。凝真定性法，宝化会真靖。侍靖仙官，玉童玉女，当

坛主将，坛上千千将帅，坛下万万精兵，行司香火，感应功曹，箬中官将，法部吏兵，东华派下历代仙师。〔……〕姜太公师父，严之令先生，度居元庆张真人，水南先生林真人，科选先生倪真人，东华传教，历代先师。焚香拜请打铁师父，张州张铁匠师父，扬州李铁匠师父。祖师法兵法将，神兵神将，雷兵雷将，天兵天将，岳兵岳将，拜请东方九夷军兵，南方八蛮军兵，西方六戎军兵，北方五狄军兵，中方三阵军兵，一切诸军将帅。今年太岁，至德尊神，瑞安县城隍司大神，当境地主，合殿尊神，太阴圣母，陈氏元君，山隍岙主，管界将军，本家住居土地，司命灶龙虎君，家居香火，释教道高。

上述录出的请神谱系相当庞杂，尚需辨析。但出现了“东华派下历代仙师”和“水南先生林真人”的系谱，已经说明“白道堂”与东华派的林灵真一系的道派有密切关系。东华派道士以“真”为法号标识，白锡勋得名“白成真”，也继承了这个传统。他于民国二十九年（1940）撰“奏名情旨”所示：

伏以太上垂科，广阐修心之旨，元皇设教，大开学道之门。司阴府之权衡，功同化育，锡阳间之爵禄，言达鬼神。今据中华民国浙江省温州府瑞安县高楼区平华乡东源居住，奉道请箬，奏名袭职，延生弟子白锡勋，法名成真，本宫丁巳年正月十三日戌时建生，上叨北斗禄存，星君主照，身皈道域，志慕真风，曾于民国庚辰年上元令节托凭箬士代香达叩江西龙虎山天师大真人门下，忝授太上正一盟威经箬，惟愿托师尊之默佑，赖将帅以扶持，利物济人，代天行化，超生度往，益寿延年。因此谨择本月十六日为立坛门，恭就本家启建道场一日，仗符使以通传，迓功曹而达悃。恭迎天师圣驾，佩进宝箬金章。俾令勋等职奏丹台，名标紫府。三师案下，传法教以护身，五凤楼中，授龙文而济世。伏冀大道昭彰，俾坛门而显赫，师尊默佑，保身体以康宁。道法兴隆，真风广扇，身心开悟，罪孽消除。叩谒鬼神，托凭符水，



有求必应，无愿不从。道道相传，绳我祖武，年年共庆，贻厥孙谋。凡诸未露之情，统赖无疆之佑。谨统以闻。

中华民国二十九年岁次庚辰（1940） 月 日 文情上投

东华派作为具有温州地域特征的道派，有特别之处。自宋元开始，他们的大部分弟子都是在家弟子，为“火（伙）居”的正一道士，即“俗家道士”，通过父子相传方式获得从事道教科仪的专业训练。由于建国后的历史原因，白多弟的道术传承没有经过授箓而直接以“白道堂”为名进行道教仪式，直到1993年才经过培训而进入瑞安正一派谱系。而后他就在1994年以“太上正一盟威经箓嗣法弟子”的名义出现在正一派，这是“灵宝大法司遣”的底稿：

今据中华人民共和国浙江省瑞安市平阳坑镇东源村各处居住奉道设醮，巡垵遣托，祈丰保泰，干首弟子□□□□□带领各地众等。兹则道场醮事云终，□□□□□合行移文牒请道场纲中诸诸大元帅，照令遣耗事。右牒诰下（温琼符咒）洞天，统兵五雷主将，法请温琼上将，领降敕旨，统兵部下猛将雷兵随行，即往南亩、西畔、北垄、东隅研究跟刷，遵备搜寻检查，驱逐高下四围蝗虫恶蠹。田畔之上、陇亩山围之中害虫灾耗、已去未去隐遁等辈，复此四害稻米、毛竹、稼穡。为此牒叩雷威，用心雷权，毋得相侵。设有不准，严加刑戮关集，合境神明山隍、管界将军、田公土母、种植神君钦遵天命，严森禁界，扫荡虫灾，保禾保竹而畅民，五谷丰登。牒符到此，速急奉行。顿至牒者，右牒呈上温琼大元帅麾下，准此验照，谨牒。

公元一九九四年岁次甲戌农历七月十八日吉时

太上正一盟威经箓嗣法弟子白□真永诰具遣奉行

白氏科仪中还有不少释教文书，最早的是一份署名为“白氏学生学”的1934年的手抄本《释家净供式》，说明其开坛传度为“正一妙玄坛”，已接纳了部分释家仪式传统。另外有一份于1957年10月“敬抄”的“普庵咒”，由此可见其法

术很早就与释教有交叉，说明他们是“释道兼通”的仪式专家，类似谭伟伦所说的“在民间，普化的佛道信仰和行持与地方传统结合成新的民间信仰”。<sup>17</sup>

### 三、科仪文书的长期传承

通览白多弟道士家存留的各种宗教科仪文献，可知他们作为仪式专家，其服务对象是以小区域为主，即服务于平阳坑周边民众的日常生活，在神庙或居民家中举行请神、赶鬼、招魂、斋醮、道场等仪式以获得报酬。科仪文献内容极为庞杂，大致可分为经典、醮仪和咒语等，体现为吉庆、拔度、解除等功用。由于这些仪式是民众日常的有机构成，长期传承的科仪文书深深地反映了民众的生活构造。

在白多弟保留的诸多科仪文书中，有 200 多份是仪式现场使用的疏文或者底稿，具有明确的时间、地点、事由，这些均为后人考察历史上的仪式活动提供了重要的基础，其中留有不少“血盆胜会”的文书。“血湖信仰”在庶民社会中普遍存在，妇女在彼岸世界要下血湖地狱，受污秽的血水浸淹之苦，成为困扰妇女（特别是老年妇女）们的一大问题。白氏疏文中存有不同时期“血盆胜会”疏文，现举晚清、民国、共和国三个时期为例：

最早的一份为写于光绪三十年（1904）二月十二日《血盆情旨》之底稿。当时四十四都的三甲、四甲、五甲合乡在东源村的三连宫（祭拜许真君、五雷大帝）设立“血盆胜会”，以超度诸家女性上辈或为健在女性上辈祈福延寿。这份需在二月十六日发表的文告是这样写的：

伏以宝筏渡迷津，解脱尘缘登鬼录；金绳开觉路，逍遥乐国赴瑶池。今据大清国浙江省温州府瑞安县安仁乡四十四都三甲、四甲、五甲东源、陈山头、平阳坑、外垟各地堡居，奉佛追修合预修，设斋诵经，敬叙血盆胜会，祈度报恩，本同延生。弟子：潘运祥，为母周氏；王高第，为母施氏；朱金芝，延生母；朱金缘，为母龚氏；朱士富；王榜为延伯母张；潘凤钦为延生母张；潘王章为岳母谢氏；谢世金为母郑氏；谢公冕为母潘氏；范正妹为母

<sup>17</sup> 谭伟伦：〈仪式佛教的研究——广东的“喃呒佬”与江西的“香花和尚”〉，方立天、学愚主编：《佛教传统与当代文化》，中华书局 2006 年，第 326 页。

黄氏；王树启、王高济为母庄氏；谢宗歆为母王氏；朱康志为祖母周氏；木崇杰为母戴氏；郑祥谦为母马氏；郑祖兴为母林氏；周上志为母徐氏、嵇氏；谢公服为妻王氏；颜仁富为母王氏；谢学仁为妻程氏；余宗萱为母王氏；戴元弟为岳母周门陈氏；周茂瑞为岳母王门卢氏；梁余元为延生母潘氏；许正和为母郑氏；林惠镐为延生母郑氏；王增环为母薛氏；林惠芝为母傅氏；谢世良为母徐氏；潘春华为母林氏；沈步鳌为母童氏；童君隆为岳母陈氏；王德庚为岳母杜门陈氏。

恭惟键连肇教，宏开行孝之门；释氏传经，广作报恩之本。斯欲成就于斋心，当窃修于胜会。窃念众等分居妇道，身列女流，受中一气以生成，资始两仪而化育。盖闻世分三教，曾传佛法之甚深；人有二亲，当念母恩之难量。重忆自十月孕怀，频遭困苦，三年哺乳，备历艰辛。产身之日，腥秽褻于苍天，浊水漫乎大地，倘积罪愆，便成孽障，非凭经典，曷免愆尤。谨涓卅年二月十六日，会诸善信，恭叩东源宫（三莲宫）敬叙血盆胜会，每月逢三设供礼拜血盆经典，称赞诸佛，供名各为慈母悔消孽障。伏愿慧日熏蒸，血污流枯成莲盖，慈风披拂，爱河浪息化昙花。既欣地府门开，更觉天衢路近。俾已逝者登乐国以逍遥，现存者被洪息而康泰。更祈合会众等男康女泰，老安少怀。门迎三多九如，户纳百福千祥。凡诸未录，统赖悃悃。

时光绪三十年二月十六日谨疏

另一份“血盆情旨”写于民国二十五年（1936），此次血盆胜会设于善隐寺，文书在内容上突出了血盆仪式的目连色彩，原文如下：

伏以键连启教，宏开行孝之门；尊者垂科，广作报恩之本。谨伸具悃，冒叩连基。今据中华民国浙江温州瑞安四十四都五甲平阳坑居住，奉三宝预修，设斋诵经，敬聚血盆胜会，祈福延生合会众等三洗心而涤虑，九叩首以投诚。恭惟大

目犍连尊者菩萨愿展祥光，俯垂盟证。窃念众等生居妇道，秉质坤流，受中二气以生成，资始两仪以成育，盖谓世盖闻世分三教，佛法甚深；人有二亲，母恩难量。十月怀胎艰苦，三年哺乳辛勤。产身之日，血腥秽褻于三光，脱胎之时，浊水污漫于大地。倘积罪愆，苟成障碍。思无悔过之因，幸有投诚之意。礼拜目连菩萨，神通第一，行孝无双。苦海之门倒悬，救母之厄，广阐流通忏法，报母之恩。乳哺恩深，岂无血池之患？是右合会众等各秉诚心，恭叩善隐寺敬聚血盆胜会，每月逢三吉期，会集善信男女，早辰拈香礼拜，赞扬目连圣号，宣诵诸品经文，时临午刻，日耀中天，虔备香斋，妙供普伸，拜献三界能仁，八部诸天，供筵会上，无量圣凡，平允均沾，咸皆利乐，仰祈佛法，锡福阳存。伏愿菩萨垂慈，佛法流通。血沼干枯成莲盖，爱河浪息化香云。俾令众等过去之亲缘，咸度母往生，俾合会而永吉和时序以康宁，男康女泰，百福骈凑，户户花开富贵，纷纷竹报平安。诸缘迪吉万事亨通。伏请佛日洞盟龙天炳鉴之至以闻。

民国二十五年岁次丙子古历 月 日 具情上投

1989年的“血盆礼拜”是为设于马屿外垟殿的“血盆胜会”而撰，格式则完全抄自光绪三十年的格式，可见其历史延续性：

伏以宝筏渡迷津，解脱尘缘登鬼录；金绳开觉路，逍遥乐国赴瑶池。今据中华人民共和国浙江省瑞安市马屿区清祥乡外垟村居住，奉佛追修合预修，设斋诵经，敬□血盆胜会，祈报恩同延生弟子□□。〔……〕谨涓卅年二月十三日，会诸善信，恭叩外垟殿地主大神案前，敬聚血盆胜会，〔……〕凡诸未露，统赖悒悒之至。谨状。

公元一九八九年岁次己巳农历二月 日文情上投

#### 四、“天运三十八年”的解读

对白氏道士的师承和科仪传承的繁琐分析，意在指出，从长时段的角度分析白氏科仪文书，可以看到民众日常生活的结构性内容。它们显示，清代到当代存在着历史延续和完整传承，延生、祈嗣、去邪治病、丧葬、度亡等与民众生活相关的科仪，求雨祈晴等对待自然灾害的斋醮，以及为神明庆诞祈求地方平安的太平清醮都仍举行。但这样的草根性结构，也会对政治具有极强的敏感度。众所周知，中国大陆的民间宗教受政治变迁的影响相当大。东源村也不例外，在科仪文书中，有一份以“叩答恩光”为名的疏文是一个典型。为了方便讨论，谨录文如下：

伏以至广苍天，普济好生之德；无疆厚土，咸施化育之仁。谨伸蚁悃，冒渎天廷。今据中国温州瑞安南楼区东岙村居住，奉道设供、酬恩答愿、悔罪保泰祈安弟子许良静、男道□、道康、道□、抱愿、许良珍，男妇陈氏、范氏、孙一顺等焚香，冒干圣听。窃念□□□等生居中土，忝列人伦，荷天地覆载之恩，蒙日月照临之德。情旨曾于同治十二年，为先父广语在世之日，恭叩紫荆山上七宝明王五显大帝台前告许良愿，蹉跎日久，未及拜酬。某于民国三十四年十一月十九日敬酬，詎料精诚莫矢，感应无灵，以致家门不顺，运限欠通。静等不得已民国三十五年二月九日再办心香，当天重诺，良愿祈保长男平安，事蒙恩有应。理宜叩酬，寅占是日，虔备牲礼，就家排列华筵，恭叩青天云下三界，高真台前，叩拜苍穹，办香祝圣，愧无维德之馨，达悃伸情，赖有征诚之格。

伏愿天心仁爱，帝德好生，赦已往之愆，尤赐将来之福祉。俾□□等寿比南山，松青柏茂，福如东海，源远流长。福禄绥之，各卜汇征之吉，子孙宜尔，喜多兰桂之荣。岁岁乐光天化日，人人游泽春台。更庇坎泽顺流，天生一而地成六，离殃永息，否一去而泰大来。凡诸不尽之言，统赖无疆之庇，

无任寅丧。统希朗鉴下情，不胜感切之至，恭此以闻。谨疏。

天运三十八年岁次己丑十一月 日 文情上达

这是宗教科仪中常见的家庭性的“还愿祈福”疏文，是许家因家运不畅，许良静之父向五显大帝许愿，后由许良静在 1945 年代之还愿。后来可能家中有祟，又于 1946 年举行了还愿活动，并同时许愿保佑长男平安。如今科仪文书中还有一份“紫金山还花情旨”底稿即记载了这次仪式，因为文中的“文华乡”始设于 1946 年，因此可推断这份疏文写于 1946 年，内容如下：

伏以玉吐庾岭，梅英蕊香和雪；锦贮吴江，枫叶树老成花。玩风景之绚烂，妍参造化；盼琼花之旖旎，巧夺天工。今据中华民国浙江省第八区瑞安县文华乡东岙地方居住，奉道设醮酬恩，答愿悔罪，保泰祈安。弟子许良静、许道谷合家眷等恭维五显大帝，金阙夺琼花，天下英雄第一，酆都寻圣母，古今孝行无双。着绩荆山，群黎被泽，救民苦海，阖室铭恩。兹缘同治十年七月十二日告许紫荆仙山大帝圣前散花、戏文、猪、酒等项，适蒙愿保，即获平安，寅涓是月日，端请名师，虔备猪酒斛食就□。启建清醮一日，戏文一部，散花三筒，拜还愿款。伏启大帝，响闹入云，不减六娇箫鼓，花间带暖，宛如丰幅江南。彩落珠玑，光腾星斗，与民同乐，仰圣包荒。伏愿愿名题玉簿，一笔勾销，亡者赴森罗，千重劫脱。专保□□□等，人无天北，同登仁寿之天，家获盈宁，咸受王明之福。春蟾宫而秋雁塔，后起有人，食地德而饮天和，前光克迪，四时丰山水之蒙，八节有地天之泰。重兴文运，再振家风。凡周末露，总仗悒悒。某等不胜欢忭，伺恩之至。

年 号

对比两份疏文，最引人注意之处在于第一份的“天运三十八年”的纪年方式。“天运”二字出于《庄子·天运篇》：“天其运乎？地其运乎？日月其争于所乎？”。“天运”取自首句“天其运乎”，意为“自然的运转”。以“天运”

纪年标示宗教科仪文本并不少见，比如“三一教”现代的科仪文书中常常署为“天运共和岁次某年某月某日”，全真科仪也常常署为“天运某年某月某日”，买地契约中也署之为“天运太岁某年某月某日”，但一般是“天运+甲子”的书写格式，少有“天运+年份”的格式。除了这一特殊点，如果将此纪年方式与整个白氏科仪文书系统中其它纪年相比，仅以此一份为此格式，不得不令人想象其所呈现的政治含义。在此之前，白道堂疏文署为“中华民国三十八年五月”：

（前缺）□□香火之灵，素托□帡幪之庇。人以神为主，神以像为依。神（人）非神难□□，神非像□□□□□□□□岁月之变迁，金容渐为减淡。延画工而绘整，玉容仍见维新，威严填焕宝相华。谨涓本月十一日就宫启建太上开光醮坛一日，作诸善事，锡福延生。伏愿慈云普护法雨频□，慧光炯炯，常同日月之照□，□□□堂，永肃帝天之瞻仰。求雨而甘霖大沛，求晴而阳光放射，求签而吉凶有准，求筊而祸福无差。祈寿者年比彭祖，祈嗣者遂赐麟儿。俾众等身心康泰，命运亨通，延年益寿，铭着纲□、富贵吉祥，文成瓦当，生意兴隆、财源广进，田禾丰稔，诸种全收，四时无灾，八节有庆。官非永息，丙益均消，通方宁靖，合境升平。九诸未露，统希默佑之至以闻。谨疏。

中华民国三十八年岁次己丑五月 日

此后，白氏道士保留的科仪文书皆署公元纪年，比如一份“完会情旨”即记为“公元一九五零年岁次庚寅古历十一月廿二日”：

伏以巍巍金阙，注法雨于西方；浩浩玉京，布祥云于东土。谨伸具悃，上达莲台。今据中华人民共和国浙江省瑞安县高楼区永和乡□□村楼桥宫居住，奉三宝敬修圆会，设斋诵礼忏，呈供祝□□施食，给牒化财，祈福延生，信士□□合会众等荷天地覆载之恩，感日月照临之德，第念深恩莫报，每寤寐之难忘，大德久悬，惭迂延之有日。窃念众等出入行藏，愧无片善，云为

动作，虑有多愆。业已尘缘之未脱，即将孽障之莫消。爰集善信，同惩忏悔。曾于民国三十六年四月初八日恭叩楼桥宫敬叙填还胜会，每逢朔望礼拜金刚般若波罗蜜经讽诵。真经□佛号，迄今多载，理合完成。恭维天曹东岳冥司各案前，酬前生之悬念，赦今世之愆尤，兼树存歿之徽劳，用作报偿之胜会。卜取是月吉日，恭就本宫启建完会道场一昼夜，上列三宝金容，下颁万页玉历。香焚宝鼎，烛灿银台，恳符仙以达悃，延星使而抒情。[……]

由此对比“天运三十八年”，可以文书推测文书中所标示纪年已非纯粹的宗教纪年，而是民间社会对改朝换代的宏大历史的直接和间接反应，具有深刻的政治意涵。如司徒琳指出的“在中国式的时间观念中，这种看待一个时间单位的终结和另一时间单位开始的方式具有一个鲜明的姿态”，<sup>18</sup> 以何种方式记录时间，即记载一个人或一个群体对历史的看法。

“天运”纪年具有政治含义由来已久，在明朝灭亡以后出现较多，许多反清复明的成员流亡海外，“天运”的纪年就繁衍为海外华人纪年一种类型。马六甲是华人南迁最早的落脚点之一，青云亭作为早期的华人墓地，存有不少一些墓志碑刻，就以“天运”来纪年，饶宗颐在《星马华文碑刻系年（纪略）》有举例，如马六甲三宝井告示，署“天运丙午五月廿一日”，邱菽园 1920 年撰《募建莲山双林寺禅寺碑记》署“天运庚申年”。再如新加坡的武吉布郎坟场还能找到署有“天运”年号墓碑。<sup>19</sup> 陈荆和在越南河仙屏山郑天赐家族墓地中调查了 45 块墓碑，其中有年号的 14 件，署有“天运”一件。越南“明香社”的庙宇碑刻就有不少以“天运”加上“干支”为纪年落款。<sup>20</sup> 明清之际使用“天运”或“龙飞”的方式纪年，寄托了一份遗民心态。他们拒绝使用清朝的年号，以表明自己的立场。即便时过境迁，这种纪年方式甚至约定俗成，成为习惯，但它们所隐藏的政治意味依照存在。

清代的秘密社会发动的起义也常常以“天运”为自己年号，乾隆五十一年林

<sup>18</sup> [美] 司徒琳：《世界时间与东亚时间中的明清变迁》上，三联书店出版 2009 年，第 4 页。

<sup>19</sup> 星洲浪人：〈新加坡天运墓碑疑团〉，[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_92d2e390010113qr.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_92d2e390010113qr.html)，访问时间 2013 年 11 月 6 日。

<sup>20</sup> 李庆新：〈越南明香与明乡社〉，《中国社会历史评论》，第 10 卷，天津古籍出版社 2009 年。



爽文起义所发告示即署“天运丙午年十二月初八日”(1787年1月26日)。<sup>21</sup>又如咸丰三年上海小刀会刘丽川起义所发布告示即署“天运元年八月初五日”(1853年9月7日)。<sup>22</sup>晚清革命运动也广泛使用“天运”纪年,如《龙华会章程》,署“天运甲辰正月朔日新中国军政省檄文”,即1904年2月16日。<sup>23</sup>同盟会成立时,确定以天运纪年为其年号。宫崎寅藏曾问用“天运”表示什么意思?孙中山答曰:“‘天运’二字实为洪门三合会的年号。我们特袭用这个年号,即汉兴满亡的表示,意义极为深远。明亡以后,中国各秘密会党,如天地、哥老、三合诸会,都沿用这个年号,可见由来已久。我们用它作我们同盟会的年号,更可以吸收全国各个秘密会党与我们合作共事。”<sup>24</sup>

在晚清至民国的过渡阶段,面对政权的更替,纪年问题也讨论极为激烈,出现了各种不同的书写方式,如孔子纪年、黄帝纪年、民国纪年等显示了社会转型中的政治走向和群体认同。1912年1月1日晚间,孙中山在南京举行的中华民国临时大总统就职典礼上,除了宣读简短誓词之外,通电全国使用阳历。<sup>25</sup>纪年变革是政权鼎革的重要象征之一,陈旭麓就说:“纪年的改革是‘皇帝倒了’的结果,但对中华大地上远离革命风暴中心的人们来说,正是纪年的改革才使他们相信皇帝已经倒了。”<sup>26</sup>

如果按照这些思路,将“天运三十八年”放置于1949年的历史情境予以审视,也可以发现类似行迹。温州市于1949年5月7日,被浙南游击纵队接管,瑞安县于1949年5月10日被接管,9月5日成立瑞安县人民政府。1949年9月25日,中国共产党建国在即,面临着“更称号,改正朔,易服色”等有关政治正统性的问题,毛泽东曾有关“正朔”问题发表讲话:

过去我们脑子老想在国旗上划上中国特点,因此划上一条,以代表黄河。

其实许多国家国旗也不一定有什么该国的特点。苏联之斧头镰刀,也不一定

代表苏联特征。哪一国也有同样之斧头镰刀。英、美之国旗也没有什么该国

<sup>21</sup> 《顺天大盟主林爽文告示》,中国人民大学清史研究所、中国第一历史档案馆编:《天地会》(一),中国人民大学出版社1980年,第153页。

<sup>22</sup> 《大明国统理政教天下招讨大元帅刘示》,上海社会科学院史料研究所编:《上海小刀会起义史料汇编》,上海人民出版社1980年,第4页。

<sup>23</sup> 中国史学会主编:《辛亥革命》(一),上海人民出版社1957年,第540页。

<sup>24</sup> 参李联海:《孙中山与宫崎滔天》,重庆出版社1985年,第152页。按:一说孙中山这段话是在比京欧洲同盟会成立时所说,见冯自由:《革命逸史》第3集,上海商务印书馆1945年,第202-203页。

<sup>25</sup> 孙中山:《临时大总统改历改元通电》,《孙中山全集》,第2卷,中华书局1982年,第5页。

<sup>26</sup> 陈旭麓:《近代中国社会的新陈代谢》,上海人民出版社1992年,第320页。

特点。我们这个五星红旗图案表现我们革命人民大团结。现在要大团结,将来也要大团结,因此现在也好将来也好,又是团结又是革命。

国旗决定了,国徽是否可以慢一点决定,等将来交给政府去决定。原小组还继续存在,再去设计。

国都问题,还是改一个字好(按:指北平改为北京)。

纪年问题,老百姓要用(民国纪年)我们是没有办法,我们不能制法去处罚他们。如过去用中华民国多少年,但老百姓要用甲子年,他们还是用了。但我们政府一定要有一个决定,采用哪个年号。就是耶稣也并不坏,耶稣和今天所推行之基督教、之帝国主义并不一样。<sup>27</sup>

毛泽东在中国人民政治协商会议期间讲话中,国旗、国徽、国歌均能比较确定地落实,没有引发太多争议。只是在“年号”上,毛泽东需要发表谈话,需要进一步明确,一方面说明年号天生具有政治内涵,另一方面也说明当时的乡俗与习惯,使当时对纪年的使用产生了模糊空间。在最早的《共同纲领》相关文本中,“中华人民共和国”之后都带着一个括号“简称‘中华民国’”六个字,虽意在尊重老百姓的纪年习俗。由于事涉“正统”,不得不慎重待之。9月25日深夜,黄炎培、司徒美堂、何香凝、马寅初、沈钧儒等在下榻的北京饭店里收到一封由周恩来和林伯渠联名相邀的午宴请柬。上面写着:“9月26日上午11时半在东交民巷六国饭店举行午宴,并商谈重要问题,请出席。”第二天中午,应邀者按时到六国饭店。计有:张元济、何香凝、周致祥、符定一、马寅初、徐特立、吴玉章、张澜、黄炎培、简玉阶、陈叔通、沈钧儒、陈嘉庚、司徒美堂、林伯渠、张难先、郭沫若、沈雁冰等。核心议题就是决定“中华人民共和国”和“中华民国”是否并用的问题。车向忱赞成去掉简称,并补充说:“如果说人民一时不接受新国号,这只是一个宣传教育问题。慢慢地教育,让人民认识我们这个革命政权的性质,万万不可因噎废食。老百姓是否反对用新国号呢?我看不见得。”沈钧儒从法律的角度对简称问题进行了解释。他说:“如果有些群众还要写中华

---

<sup>27</sup> 〈毛泽东在讨论国旗国徽国歌纪年和国都问题时的发言〉(1949年9月25日),《一九四九年中共中央、毛泽东关于迎接新中国成立重要文献选载》,《党的文献》,2009年,第5期。

民国，那是他们的一时之便，我们也不必明令禁止。至于堂堂的三大档里加上简称中华民国的括号，这的确是法律上的一个大漏洞，不合法律观点，也万万不应如此，遍观世界各国国号，只有字母上的缩写，而没有载之于立国档上的其它简称。将来在行文上，用国家名义与别国订约时，也有不便。所以，我也主张不用那个‘简称中华民国’。”1949年9月27日，中国政治协商会议第一届全体会议通过《共同纲领》，同意去掉国号后面的“中华民国”简称。9月30日，中国人民政治协商会议第一届全体会议宣言当中宣布：“中华人民共和国的纪年采用世界公元”。<sup>28</sup>

东源村生活的底层道士并不知道上述政治协商会议的主张与争论，但作为必须在文书上签署“纪年”的神职人员，“何为正朔？”是必须要回答的问题。而且需要指出的是，平阳坑泰顺地处瑞安与平阳的山区通道上，在1935年刘英率领闽浙边临时省委机关和警卫分队在瑞（安）平（阳）泰（顺）开展游击根据地活动，其军事队伍经常出没于这一带，由此道士具有了强烈的政治敏感度。5月份，政权并不明确之际，他们仍使用“中华民国”为纪年。此后，瑞安县虽然已改变政权性质，但国民党军队和共产党军队在东南沿海进行军事拉锯，局势尚未稳定，即便政府已确定了“中华人民共和国”的年号和公元纪年，但神职人员从地方社会的角度，尚不能判断中华人民共和国能否长期掌握政权，因此在11月策略性地使用了道教宗教纪年——“天运”。从政治态度而言，这是一种替代式纪年，以“悬置”手法处理归属不清的混杂政权状况。

1950年，随着共产党土改及乡村政权的建立，面对着政治定型，白氏道士就按照新政权的规定，采用了公元纪年为宗教文书的纪年，除去在已上文引用疏文之外，1951年为村民治病除厄的“情意”同样使用公元纪年，以显示与新政权在时间标示上的一致性：

伏召天高地厚，苍生共沐其鸿庥，帝德圣恩，黔苗需蒙于龙泽。福元邀  
洪范之陈，箕畴并锡；志虑廛吉祥之□，蚁悃攸伸。今据中华人民共和国浙  
江省瑞安县高楼区永和乡南山村南山下居住，奉道设醮诵经，顺星解厄除病，  
保吉祈安。正名弟子□□□等为保□□□，本身□年□月□日□时生，行年

<sup>28</sup> 《中国人民政治协商会议第一届全体会议宣言》，《中华人民共和国开国文献》，东北新华书店辽东分店1949年，第49页。

□□岁，祸因于□月□日□之启，因面色青黄□，无门投告，卜取是月吉日，恭就本家启建太上诵经香坛一会，恭奉诸真圣相，罗列各品香斋，召请符使奉送瑶函，虔心敷陈宝醮，净口宣诵妙经，乞注十二宫之鹤算，增延六十甲之龟龄。午供抒诚，宣恭达悃。伏愿圣功浩荡，帝德巍巍，推大德好生之心，赦小民无知之罪。俾□也身心康泰，命运亨通，面色还原，舌中生水，恶黛退去，时刻调和，精神原足，神水调和，四肢轻松，八骨痊愈。日间清爽，夜间眠安，康饭食加，家门清吉，人口均安。凡诸未露，统赖帡幪之至。谨疏。

公元一九五一年古历五月十七日文情上投

纪年作为一种计量时间的工具，对日常生活有着极为重要的作用。以“公元纪年+古历月日”的纪年方式出现在宗教科仪中，说明民间宗教已经认同了新中国政府的政治权威。

## 五、结语

葛兆光在分析中古宗教提出了“屈服”的概念，他还予以了方法论解释，认为以往研究或叙事是从对立性的“征服者”或“胜利者”出发，忽略了主动适应的相关内容，很少关心在被动状态下主动调整以求适应的复杂心情。他特别指出，“在历史中，没有永恒不变的宗教，这不仅因它需要承担拯救心灵的神圣职责，就必须不断适应变化的社会与人类，而且因它也必须自我生存，要生存就要避免与主流政治权力和官方意识形态的正面对抗，特别是道教，毕竟道教是在中国这个‘普遍王权’一直很强大的国家中”。<sup>29</sup>

瑞安东源村白氏道士所属东华派，是浙东地域性道派。宋元时期开始，以林灵真为首的神职人员即向正一派为代表的官方道教靠近。可见，东华派道士作为国家与社会的中介群体，应对国家政治变迁具有高度灵敏和灵活度，他们善于捕捉与利用变局时机，运用各种话语来重组宗教仪式程序、文本书写和礼仪表达，

<sup>29</sup> 葛兆光：《屈服史及其它：六朝隋唐道教的思想史研究》，三联书店2003年，第10-11页。

由此对庶民的意识形态构造产生影响。这种状况如涂尔干认为，“仪式是在集合群体之中产生的行为方式，它们必定要激发、维持或重塑群体中的某些心理状态”。这说明神职人员通过仪式的展演，使具有象征性、表演性的一整套行为方式在特定范围内强化了秩序和整合社会，塑造庶民的共同认识。

伊利亚德针对时间的不同属性，将时间区分为神圣时间和世俗时间，但是宗教活动中两者并非截然分开。<sup>30</sup> 宗教仪式活动存在着不同的时间类型，既有与神圣空间相配合想象性的时间，也有与现实政治权威相联系的时间，政治时间不仅在宗教科仪中成为政治象征，同时也会成为抵抗霸权的一种手段。博格森认为时间的本质是可定性的、波动的人类经验的延续，是一种主观互相在构造。时间的主观性，使其产生具有意识形态式的权力能量，转化为争夺统治权的工具和舞台，有鲜明的政治意涵。用南希·穆恩（Nancy Munn）的话来表述，即：日历时间和相关时间变化的重要性同社会政治变化息息相关；从狭义的功利化角度而言，这种变化不仅是政治性的。这同建立文化支配权有关，这种文化支配权是通过进入很多个人的个体时间建立的。<sup>31</sup>

在日常生活的行动实践中，时间既是抽象的、普遍的，又是具体的、个体的。纪年既是区分社会文化的尺度，同时也有整合社会的工具效用。处于巨大变动的时代，纪年已不仅仅是衡量时间演进的方式，事实上成为表达政治观点的标准。白氏道士科仪本留存疏文中的“天运三十八年”的纪年书写即为典型案例，虽然宗教神职人员并没有对“天运纪年”进行符号“解释”，但已经介入了“何为正朔”的正统性焦虑之中。从道士接受了“公元纪年+古历月日”的纪年方式说明，中华民国和中华人民共和国更替之际，虽然宗教仪式结构与以往并无根本性的改变，但科仪文书再次成为显示神职人员表达政治态度的重要文本载体，他们通过文书书写微妙地处理着宗教与政治之间的关系，主动地应对时局变迁，呈现出“调适”、“响应”和“进入”的历史过程，具有“宗教屈服”的明显特征，从而说明宗教与政治之间的复杂互动模式，即宗教从来不是自在的共同体，他们善于主动向政治权威靠近，以获得神权正统性的确认。但在此过程中，道士也并不是完全“屈服”就能实现目的，政府鉴于宗教可能具有的挑战政权的潜力，会对宗教信仰和宗教组织予以限制。而在这种情况之下，“屈服”又常常会转变隐性的抵抗。（原载《人间思想第七辑：新与旧·理与时·情与势》，台湾：人间出版社，2017年。）

<sup>30</sup> 米尔恰·伊利亚德：《神圣与世俗》，于建光译，华夏出版社2002，第32-33页。

<sup>31</sup> Munn, Nancy D., *The Culture Anthropology of Time: A Critical Essay*, "Annual Review of Anthropology" 21, pp93-123.