

# 宗教仪式、地域社会、历史脉络

——婺源县玉坦村2009年11月仙水老爷醮考察报告

卜永坚<sup>1</sup>,刘永华<sup>2</sup>,巫能昌<sup>3</sup>

(1.香港中文大学历史系,中国香港;2.厦门大学历史系,福建厦门;  
3.法国高等研究实践学院巴黎法国)

**[摘要]**本文以2009年11月27-28日江西上饶市婺源县太白镇玉坦村的仙水老爷醮为个案,通过参与式考察,全程记录醮会过程,并进一步分析醮会的四种参与者:村中具有神明附体能力的妇女(香头)、村中具备知识的男性、村外的道士、村外游走各处庙宇的人士。文章认为:这个醮会反映出跨越村落的祭祀网络已经形成,而女性以其独特的方式争夺仪式空间,维持村落的组织能力与活力。至于国家,则隐而不退,默许这类民间宗教活动的进行。

**[关键词]**仙水老爷醮;玉坦村;民间宗教;国家与社会关系

中图分类号:K892.29

文献标识码:A

文章编号:1008-7354(2014)04-0092-12

## 前言

最晚从宋朝开始,民间宗教仪式对地方社会的自我身份建构和定位,乃至对国家—社会关系的建立都发挥了重要角色。王朝国家的统治必须通过多层的代理集团才能到达地方社会;类似地,地方社会亦通过多层的代理集团,在各种场域上与王朝国家较劲。其中,一个关键的场域为民间宗教。王朝国家以敕封地方神明的方式来消弭地方潜在的敌对力量,地方社会则通过神明崇拜挪用王朝的合法性。结果,王朝国家的宏典大政与地方社会的利益诉求,两者虽不至于荒腔走板,但都多多少少走了样,而共同创造出—个极为多元又极具—统能力的中华文化。这已经成为学术界对迄宋至清中国历史的共识。可是,到了当代,民间宗教在国家—社会关系这个脉络中究竟扮演什么角色?萧凤霞在研究1980年代广东珠江三角洲时指出:改革开放后民间宗教活动的勃兴,不是单纯的传统复活,而是在社会主义国家机器已全面改造和渗透日常生活的前提下,地方干部和村民共谋的结果,是把传统的碎片作循环再用,是人们在—新历史条件下重建社会网络、重新定位的努力。这种看法有助于突破国家—社会二元对立的观点,也有助于修正传统—现代机械割裂的看法。

在上述学术语境之下,我们如果转而考察华南以外地区的当代民间宗教,会有什么发现呢?如果明清时期地方社会以村落为基础的制度——例如“礼生”——把王朝国家的正统文化与民间宗教整合起来,那么当代民间宗教又有哪些代理集团?如何从当代民间宗教的情况来把握当代中国

作者简介:1.卜永坚,香港中文大学历史系助理教授,牛津大学博士;2.刘永华,厦门大学历史系教授;3.巫能昌,法国高等研究实践学院宗教学部博士生。排名按姓氏笔画。

基金项目:本文为2009年的田野考察报告,得到蒋经国基金会“徽州的宗教、社会和经济”研究项目、香港特区政府大学教育资助委员会(RGC)第五轮卓越学科领域计划“中国社会的历史人类学研究”研究项目的支持;后期的资料搜集、研究和写作,得到香港特区政府大学教育资助委员会(RGC)“王法与神力:明清徽州社会之形成(1300-1800)”研究项目(#451512,卜永坚为该项目主持人)的支持,特此鸣谢!

持此论点的代表作之一为 James Watson, *Standardizing the Gods: The promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast, 960-1960*, in David Johnson, Andrew Nathan, and Evelyn Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-324.

Helen F. Siu, *Recycling rituals: Politics and popular culture in contemporary rural China*, in Perry Link, Richard Madsen and Paul G. Pickowicz (eds.), *Unofficial China: Popular culture and thought in the People's Republic* (Boulder; London: Westview Press, 1989), pp. 121-137.

Liu Yonghua, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeastern Chinese Community, 1368-1949* (Leiden and Boston: Brill, 2013).

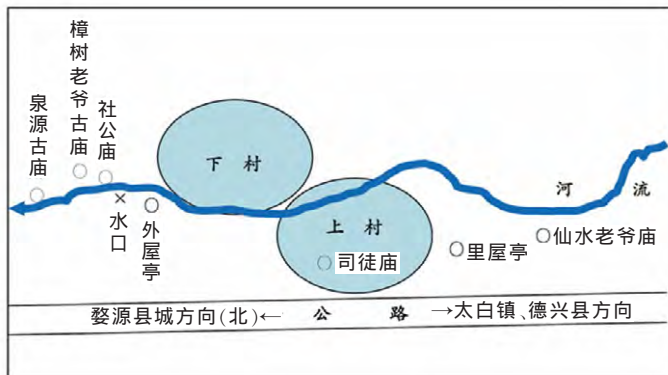
社会的动力? 2009年,中国经历三十年社会主义革命、三十年改革开放。因缘际会,我们在是年11月27-28日的两天一夜,参与考察了婺源县一个村庄的一场醮会。这也许能为上述问题提供一个案例。

我们对这一醮会的观察完全源于偶然。2008年11月开始,香港中文大学中国研究中心的劳格文教授(John Lagerwey)发起“传统徽州的宗教、社会与经济”研究项目。卜永坚参与了其中有关婺源之子课题。2009年8月23日,劳格文、卜永坚,以及香港中文大学历史系博士生郭锦洲前往婺源考察。当天下午,我们从婺源县城坐车到县南端的太白镇,途中瞥见公路旁有一座庙宇。在好奇心的驱使下,我们停下车进庙里看。里面正好有几位村民,以中老年妇女居多。他们毫不见怪,与我们攀谈起来。原来这是玉坦村的仙水老爷庙。每年农历十月,村民都要请德兴县的道士来此打醮,庆祝仙水老爷圣诞。是年亦然。我们闻之大感兴奋,说希望参与考察。他们表示欢迎,还留下联络方法。不久之后,厦门大学历史系刘永华教授亦因自己的研究项目,带领其研究生巫能昌到徽州一带考察。于是,本文的三位作者就一起赶上了这年的仙水老爷醮。

## 一、玉坦村及其村民

江西省上饶市婺源县太白镇玉坦村位于婺源县南部,接近德兴县,呈南北向带状(图1)。村中有三、四百户,约一千四百人。该村旧时以胡氏为主,今天仍有七成村民姓胡。胡氏曾有祠堂、牌坊,今俱不存,但同治十二年(1873)刊行的《玉川胡氏宗谱》(以下简称同治《玉川胡氏族谱》),今仍存村中。村中还有程、何、周、汪、朱、方、王、董等姓,基本上是招亲过来的。熟悉徽州历史的学者,可能会立即意识到这是徽州典型的大姓主导村落格局。热心改造传统中国社会的社会主义政权自然也不会忽略这一点。正如萧凤霞笔下广东珠三角番禺沙湾镇的干部非由镇上大姓充当而由原本出身低微的“杂姓”充当一样,玉坦村的村委书记亦非由村中大姓出任,而是由一位来自德兴的董姓担任。仙水老爷醮的负责人之一程招连女士,其子周先生是村民小组组长。不过,胡氏仍有成员出任村委会会计。这位胡姓会计是同治《玉川胡氏宗谱》的收藏者。

图1 江西省上饶市婺源县太白镇玉坦村简图



从图1可见,仙水老爷庙位于玉坦村南端。如果我们再对比同治《玉川胡氏宗谱》卷1所载村基图(图2-3)就会发现,在这个长条形村落格局中,占据核心的显然是村中大姓胡氏的祠堂胡氏宗祠。今天所见的仙水老爷庙在当时还只是一眼泉水,即村基图南端的“玉泉”。据村中老人传说,建

孩子课题的研究成果已经出版:卜永坚、毕新丁编,《婺源的宗族、经济与民俗》(徽州传统社会丛书,上海:复旦大学出版社,2013年,2册)。

德兴县在婺源县南,紧挨着太白镇。

以下文字、地图、图片等记录,若无特别注明,均出自三位作者现场采访的笔记。

Helen Siu, *Subverting lineage power: Local bosses and territorial control in the 1940s*, in David Faure and Helen Siu (eds.), *Down to Earth: The Territorial Bond in South China* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 208.

庙源于清末之时仙水老爷显灵治好了一个玉坦村民背上的恶疮。这个村民为了感谢仙水老爷而盖了这座庙。庙中仙水老爷之外的神则主要是在20世纪70年代末80年代初开始供奉的。

图2 同治《玉川胡氏宗谱》卷一所载村基图

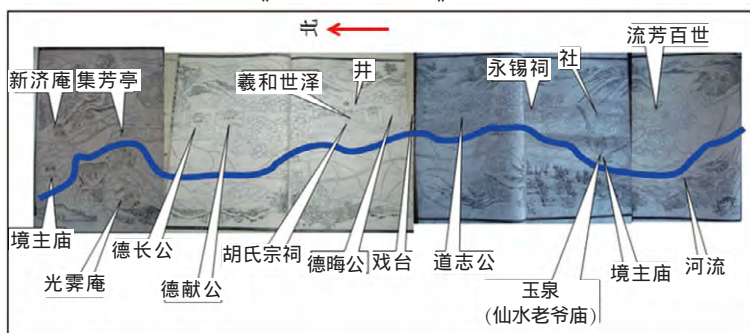


图3 同治《玉川胡氏宗谱》卷一所载村基图局部



玉坦村目前有四个主要庙宇:仙水老爷庙、司徒庙、泉源古庙和樟树老爷庙(见图1)。庙宇管理者主要为村中一群妇女,自称“香头”:江灶英(1946-)、程招连(1943-)、胡春姿(1953-)、胡秋弟(1953-)、杨玉琴(1953-)、陈莲凤(1941-)、汪司意(1938-)。庙宇活动方面的另一位重要人物是詹永新(1936-),人称“金刚林”。他在1946年皈依佛门,拜杭州灵隐寺的一个和尚为师。他表示,大约从十年前开始,已经为仙水老爷庙及各处庙宇的醮会写对联、“搞平衡表”、写捐款榜,并以其独特的权威方式参与打醮——从他主观价值判断和醮会的程序来说,他都不算是正式的打醮科仪人员,但他又积极参与个别环节,也负责某些重要事项,且得到村民的尊重。

显然,金刚林因其掌握了某种知识权力,而在仙水老爷醮中扮演重要角色。但是,那群管理玉坦村庙宇的妇女,却有一独特的、令金刚林既不屑又不安的本领:神明附体(上身)。她们通过仙水老爷上身,让“老爷跟她们讲话”,在醮会上发挥同样重要的、也许是更重要的角色。

大概在十年前,村民开始请德兴县道士王水根来打醮。因为曾有村民到过德兴,见过王水根打醮的本领,感到满意,故聘其为道士。这些管理者“没有一个头”,有事一起商量解决。村民普遍不富裕,资金短缺,打醮能够收支相抵就算成功。关于打醮的费用,司徒庙要三千多元,仙水老爷庙大概四千多元。

## 二、道士

当地人称道士为“师傅”或“先生”。仙水老爷醮开始的前一天,2009年11月26日中午,道士王水根及其道士班成员就抵达了仙水庙。王水根的道名为“罗真”。据其所述,他18岁开始在家乡德

和香港的打醮相比,仙水老爷醮的资金规模甚小。据香港中文大学历史系吕永昇博士的调查,塔门(香港新界东部的西贡区的一个离岛)2009年4月14-19日举行“第廿一届塔门联乡太平清醮”,总开支为港币699万多元;元岗(香港新界西部的元朗区的八乡里的一个村落,以梁氏为主)2010年11月22-26日举行太平清醮,总开支为港币185万多元。这两场太平清醮的举办者筹款有方,醮会结束后,塔门录得港币99万多元的盈余,元岗也录得港币27万多元的盈余。感谢吕永昇博士慷慨提供资料。

兴县李宅跟从道士学道,已经60岁,“我们是正一派”。师父属龙,俗名夏太根(1892-1977),道名夏鼎新,其中的“鼎”是派名。师父的儿子在文革间自杀。王拜夏鼎新为师后,迎其至自己家里供养。他三年满师时已经改革开放,夏鼎新成为“五保户”。王学道的过程依次为安香火、安灶司、出葬、烧灵屋、做七、解结、求神和建醮。改革开放之前,道士只能够偷偷地做法事,改革开放三、四年后才能够公开进行。在他师父那个时代,道士颇多,一场醮往往动用五六名道士,现在已经大不如前。由于师父为“鼎”字派,其子应该是“大”字派,王水根就是“罗”字派,其道名即为“罗真”。王的次子也是道士,那天去婺源江湾大泛打醮去了。王罗真还收过另一名徒弟叫胡清龙,是玉坦村人,中学文化程度,不过只学了三、四个月就放弃了,目前在做电脑生意。当月打醮活动频繁,到仙水老爷醮之前已经做了六场,分别在婺源县秋口、武塘、井泉、玉坦村、德兴大占才和同化镇。他在2002年左右开始来玉坦村建醮,但最初建醮的地方既非仙水庙亦非司徒庙,而是一个小土地庙,为期一天。现在最常见的醮为期三天。这些醮的名称“总的来说是太平清醮”。

王道士家中没有设师坛,平时也不用在家念经。他在法事中的着装有三种,其中,绣有太极和八卦的绛紫色道衣、道帽只在起醮和申文仪式中穿戴;灰色道衣、道帽在度亡法事,以及醮事中的请祖宗、送祖宗、念经等仪式中穿戴;红色道衣则在点光、请龙等仪式中穿。其法器有自制的朝笏和天蓬尺、师父所传的五雷号令、阳事用的雷霆都司印、阴事用的灵宝大法司印、购于浙江的七星剑等。此外,王道士不会选日子。他说:“(仙水老爷醮)选日子的为金刚林。这边都是选好日子之后,再打电话联系我。我不会选日子。”

除王罗真道士外,道士班还有六名乐手,均来自德兴县。他们所用乐器有鼓、爆鼓、唢呐、锣、大钹、钲子、胡琴等。道士与乐手合作既久,配合相当默契。一般来说,道士只负责科演仪式,以及醮联等书写工作,工资为每天120元。乐手则负责布置坛场和起乐伴奏。乐手的工资不尽相同,如喇叭手为每天100元,敲鼓手则为80元。据乐手丁金喜表示,他在1976年就已跟随王道士。他们每年要打很多场醮,每月平均五、六场,若把白事也算进去,则每月十场至二十场法事。全年营业额为“万把块钱”。他们这样的道士班在德兴县有三个。

我们问王罗真有关仙水老爷醮的科仪日程,立即注意到:他对程序、时辰等似乎没有决定权,为仙水老爷醮择日时的是金刚林。以下是王罗真提供、金刚林补充的仙水老爷醮日程:

第一天(11月27日农历十月十一日):开锣鼓(约六时半至七时开始);早饭;起醮(40分钟);取龙水(从九处取水);做午朝(40分钟);中饭;点光(每尊菩萨都要点光,1小时);念经拜忏;请祖先(半小时);晚饭;念经拜忏(半小时)。

第二天(11月28日农历十月十二日):做早朝(七时开始,半小时);早饭;迎龙(1小时);做午朝(40分钟);中饭;申文(1小时);送祖先(半小时);晚饭;出将(20分钟);度孤(1小时)。

王罗真道士表示,他平日不做道场时就在家种地,也会上山砍柴。家中有农地二亩,猪一头。他育有三子一女,以前子女尚未自立,家计颇为艰难。如今比较好,一年做道场营业额有1.5到1.6万元,开支在7、8千元。其儿子做道士由于资历较浅,一年的营业额大概1万元,还须搞点副业帮补。村民找道士,一般不用书面合同,而是通过电话联络。

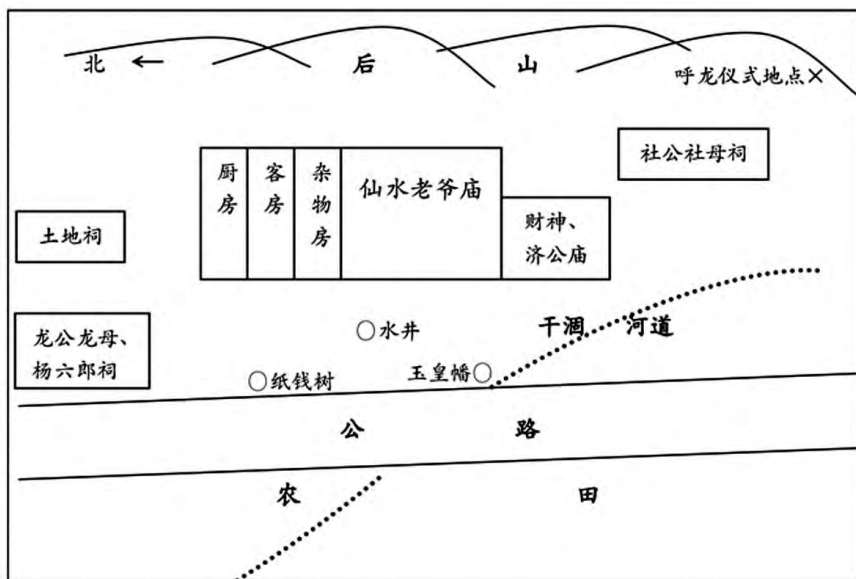
### 三、仙水老爷醮过程

我们有必要先大致介绍下仙水老爷庙周边环境。该庙位于玉坦村南边的山脚下,其左侧有财神、济公庙和社社母神祠,右侧有土地祠和龙公龙母、杨六郎祠(详见图4)。其中,土地祠门口所

王道士讲述的字辈可与其乙亥年(1995)抄本《道科文(安神)》所载“上清宫天师派”,又称“三山滴血派”相对应。其文曰:“守道明仁德,金真复太和,至诚宣玉典,忠正演金科,冲汉通元始,高宏鼎大罗,武当愈兴振,福海起洪波,穹窿扬妙法,寰宇整仙都。”这其实是五十二代天师张应京(?-1651)校集、五十三代天师张洪任(1631-1667)于清顺治十五年(1658)编正的《正一天坛玉格》中字派的一种变体。关于《天坛玉格》的研究,可参见高万桑:《近代中国的天师授箓系统:对〈天坛玉格〉的初步研究》,收入黎志添主编:《十九世纪以来中国地方道教变迁》,香港:三联书店,2013年,第437-456页。

贴对联为“土生黄金增富贵,地产万物国泰平”;济公财神庙对联为“济公下凡太岁平安,财神来到时日进宝”;社公祠的对联为:“猪肥牛胖都顺利,社公灵神保平安”。

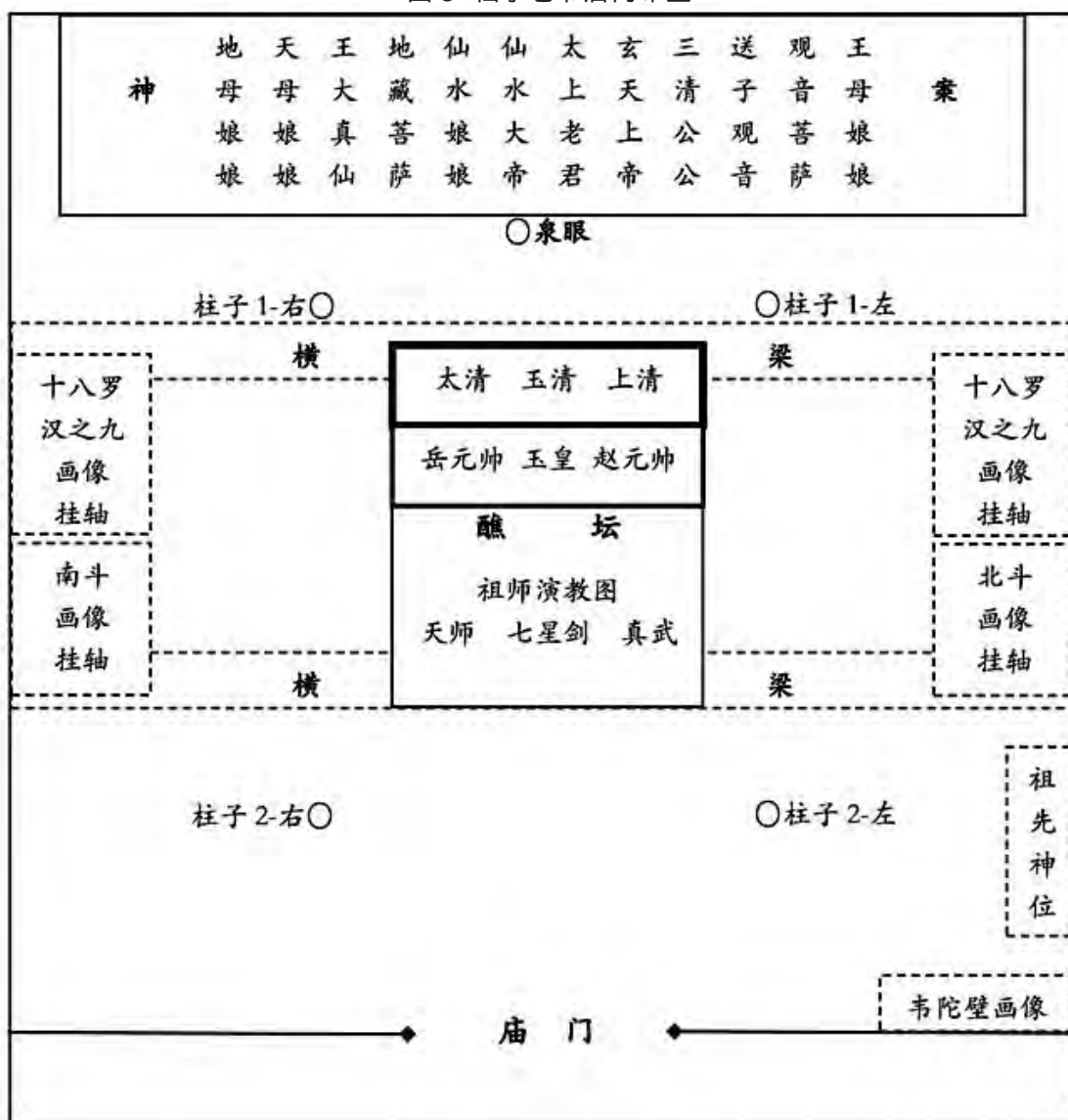
图4 仙水老爷庙周边示意图



2009年11月26日下午至傍晚,仙水老爷庙内,王罗真道士一边回答我们的问题,一边书写醮联、祖先牌位、帖文,以及村民名单等。醮联后来被贴于仙水庙相应的位置。其中,庙门口为“建设醮坛迎千真万圣齐降临,黄菊香巾望全堂佛神现金身”;庙内靠门口柱子上为“晨钟暮鼓惊醒世间名利客,经声佛号唤回苦海迷路入”;靠神案的柱子上贴“钟声鼓声诵经声声入耳,山色水色花彩色色皆空”;靠外的横梁上中贴“首愆酬恩仙水神庙泰平清醮”,左右贴“洪恩普及千家福,清醮初切一片心”;靠内的横梁上左右贴“双手合拾迎香客,静心修忍念佛陀”。祖先牌位用黄纸书写,上书“醮堂拜度吾音姓氏各门宗亲同位 春秋祭祀以时思之”。写好后贴于庙内左侧靠外边的墙壁上,又在其上方贴横联“祖宗是吾”,左右则贴“三代宗亲临法会,九玄七祖共超升”。

醮联等写完后便腾出空间,由道士班其他成员搭建三层梯级式的醮坛。底下那层为相连的两张八仙桌,其上靠内叠一张桌子即为第二层。第二层上再并排地放置两张塑料方凳,即成顶层。三层各置三个供奉神明或法器的米桶,俗称“七星桶”。顶层供奉三清神位牌,中间层分别供奉玉皇、赵元帅、岳元帅神像牌;底下那层悬挂有“祖师演教图”,中间七星桶供奉七星剑、剪刀、镜子、天蓬尺等法器,左右七星桶各供奉玄天上帝、张天师神像牌。祖师演教图为神明画像挂轴,其内容可分为五层。顶层中为三清,左为玉皇,右为阎王;往下第二层中为观音,左为张天师,右为玄天上帝;第三层为三官;第四层为中为龙虎山张天师,左为武当山玄天上帝,右为乾元山李天师;最后为王灵官、赵元帅等四位护法神。醮坛左右两边的墙壁上则悬挂十八罗汉、南斗、北斗等神像挂轴。这些画像是请德兴县一位专业雕刻、画像的人参照老画来画的,当时包工、包料总花费为三百元,相当于王道士半个月的收入。第一层坛桌的台围是一块绘有八卦的红布。桌上还放置有五雷令、惊堂木、木鱼等用器。道士还提到打醮属于阳事,要用“雷霆都司”印,不过我们自始至终均未见到此印。坛桌后面是电子扩音设备。此外,仙水庙前空地左侧竖一根竹子,其上高挂红色幡布,书“昊天金阙玉皇大天尊麾下同请”;右侧空地竖几株三、四米高的小竹子,上面扎满纸钱。醮场布置完毕后的仙水老爷庙内部大致如图5所示。

图5 仙水老爷庙内布置



仙水老爷醮的过程,基本与上述王罗真道士提供、金刚林补充的日程一致。

(一)2009年11月27日

1. 起醮(06:50-07:43)

道士燃鞭炮,乐手奏乐。道士身穿绛紫色道袍,头戴道冠,率领村民上香,为首一名妇女身披红布,每人都要到醮坛前,先把手中的香交给道士,以便腾出手来拜神并把案上的檀香投进小香炉中,之后取回香。笔者后来了解到,这些为首披红布的妇女是“香主”或“香头”,即庙宇管理人或是其亲属。七点十五分,道士开始科演《开阳赦科文》(甲申年[2004]秋王罗真抄本),登坛进香,洒净解秽,请四值功曹传奏,奏启供养三清、玉皇、本境一切等神,带领村民礼拜庙内诸神,又外出礼拜各庙、厨房后,返回水仙庙,起醮仪式结束。

起醮仪式后,大家先吃早饭。江灶英及另一名妇女把红布挂上竹竿。陆续有村民携带元宝、香烛至,并且捐款,不少人来自德兴。有女士自我介绍:来自德兴新港山镇占才村的“延庆堂”,供奉观音、地藏、佛祖这“正字三大佛”。金刚林没有参与起醮,他到场之后,在庙门外左方抹干一方桌,以

经过仔细比对《开阳赦科文》与《发文科文》(甲申年夏王罗真抄本),我们可以发现前者其实是以后者为基础简化而成的,尤其简化了请师的内容,并删除了宣读、烧化表文的内容。

便安置功德箱，登记捐款。说：“日子是我安排的”，择日是“有书的”，随即出示《甲子时日吉凶选择》。又说：“我是佛教，他是道教。”乐手称这一仪式为“开堂起醮”，但金刚林则称之为“开经偈”。

#### 2. 请祖宗(08: 45-09: 00)

祖宗神位在庙内醮坛左面墙壁。请祖宗时，道士穿黑袍，面向祖宗神位。江灶英披红布立道士旁。道士科演《安门中科文》(丁亥年[2007]王罗真抄本)。仪式旨在请追摄官君将吏、五方童子等神，引领众信亡故宗亲来赴醮坛接受祭奠、安奉功德，使其托化仙乡。

仪式结束后，我们与来自婺源县城的韩宗绪、黄生丽夫妇攀谈起来。黄女士称，“我们是菩萨养大的”，专门“跑庙”，帮人治病，治愈病人后，就请他们捐钱给庙宇，决不留给自己或者子孙。韩宗绪时年73岁，未念过书，被“上身”后会说唱。他说这是没有人教的，老爷上身了就会说。韩宗绪是我们观察到的唯一具备上身能力的男性；再加上其夫妻二人来自村外这一点，尤其引起了我们特别的兴趣。

#### 3. 取九龙水(09: 15-09: 21)

取九龙水，又称请龙水。请龙水需准备一个托盘，上覆红布，置一对点燃的蜡烛，一个壶嘴插着一支香的茶壶，以及一对用于卜问神明的玦。江灶英披红布立道士旁，道士率众至庙外空地的水井前，将托盘供奉于井前，开始进行请龙水仪式，并用掷玦的方式卜问龙水是否已被请到。道士掷玦两次，结果均欠佳，后让韩宗绪掷筊，终得“胜玦”，便可从水井汲水，又到庙内泉眼汲水，最后将茶壶奉至醮坛，仪式结束。

休息期间，我们晤一女士。她自称路月仙，来自上饶三清山，是南海菩萨附身。从前不知道自己有神灵附体的本领，她和别人都以为自己患神经病。其儿子自幼聪颖，本获保送大学，结果却不了了之。她因此很伤心，在一亲戚的介绍下去观音庙参拜求签。所得签文谓其儿子上不了大学。她震惊于菩萨的灵验，从此便礼拜菩萨。她如今住在“月王庙”，许多神灵都会来附其身。其子时年39岁，在厦门开工厂。她自己平日往来婺源、德兴、开化一带，帮人治病，治好后，要求他们捐钱建庙。菩萨命她在德兴建了三大庙，即周王庙、保德寺和珍珠寺。

#### 4. 念经(09: 45-10: 51)

念经分上、下半场，中间休息二十分钟。道士在醮坛前念《消灾经 神明忏》(辛巳年[2001]王罗真抄本)，有年轻女子披红布立道士旁，白云系某“香头”之女；不少妇女携儿女，或加入道士领导的参拜行列，或自行参拜；黄生丽率领一批信众自行到神坛前参拜；又有一妇女上身，自行在神坛前歌舞。四种活动同时发生。

#### 5. 金刚林的插曲(11: 28-11: 35)

道士念完《消灾经 神明忏》之后，金刚林居士到醮坛前念《三世因果经》，其念诵之时间或做佛手印。之后，他让乐手弹赣剧“南词调”伴奏，歌唱了约十八分钟。乐手说：“这老头唱得好”。这项活动似乎不在打醮程序之内，但此时道士正在休息，而金刚林本人又在村民中拥有一定的权威，故得以进行。之后，金刚林居士接受了我们的访问：

我唱《三世因果经》，目的是宣传佛法。我们是佛教，但道教也是正规的。(至于妇女上身现象，)江灶英那个是邪道。我自己唱歌是因为记账记久了，太闷，脑筋容易出错，所以到菩萨面前乐观一下。我已收到德兴县“新建”这个地方某个庙的邀请，去做登记捐款书写功德榜的工作。据我约略估计，参加仙水老爷醮的外地人中来自占才的有7人、新建的8人、土口的7人，均属德兴县。到这一刻为止，捐款达3,328元，有约一百多人参拜。

我登记捐款书写功德榜的方法：先以原子笔在小簿登记姓名捐款，再以毛笔书写于红字上，以便最后张贴于庙内，另再书写一份，预备“报天堂”烧化之用。

我们佛教不是这样的。佛教的念经肃穆、庄严、响亮。我们不讲工资。吃饭时不能讲话。德兴也有天主教，也是很庄严的。

韩宗绪不确定如何书写，但说掷玦一正一反谓之“胜玦”，其余组合均属不利。

## 6. 拜北斗忏(13: 02-14: 27)

拜忏所拜为《太上玄灵北斗消灾保安大忏》(辛巳年王罗真抄本)。仪式需在庙外空地搭一高出地面的矮台举行。台上再置一坛桌,其上供奉张天师神像牌。仪式分为上、下半场,中间休息约二十五分钟。仪式快结束的时候需要念“仙水庙太平清醮”帖文。该帖文首句为“先天一炁太极便宜行使司”,旨在向三清、六天六御上帝、观音、如来、玉皇等神奏明奉道信众人名,以及醮事缘由,祈求神明降福。

期间有车经过,车内乘客头缠白布,显系有白事者,村民向车燃鞭炮。折叠纸钱的一位年长妇女说,她在四十四年前从千岛湖(淳安县)迁来玉坦村,因为当地兴建水库而搬迁。玉坦村是大村,所以在当时安置了部分移民。

休息期间,有妇女派发德兴县上车庙“开光上座”活动的邀请卡。金刚林表示,道士念经用的小铛“也是我买的”,又指神坛前某些摆设不妥,指示胡春芝撤去。道士把朱砂倒进三个小杯子,预备下一道程序“点光”之用。

## 7. 点光(15:13-16: 15)

道士披红色道袍居中,韩宗绪、金刚林分立两旁。乐起,他们唱诵着走到神坛前,从仙水老爷开始,依次点光,期间须掷筊。休息期间,金刚林表示:“点光次序为头、眼、鼻、耳、口、肩、心、手。他们(道士)一个人点不来,要我做(帮忙),我就做。韩宗绪什么都不懂,我叫他点哪里,他就点哪里。佛教也有开光,但不一样的。我是比较有文化的。他们讲工资的,我不讲工资的,我是佛教。”他还提到,由于自己经常参与此类活动,也看过道士有关点光的科仪书,如此日久,便对开光时道士的念文较为熟悉。

我们观察到的神像点光顺序则为:头→眼→鼻→口→耳→肩→心→手→肚→脚→前后左右。点完之后需掷筊卜问神灵对此次点光是否满意。如果连续三次都无法圣筊,则需烧黄色的楮纸化财,此时的伴奏与气氛都比较紧张。仙水庙里众神像点光顺序为:先由道士王罗真点仙水老爷,同时金刚林点仙水娘娘,韩宗绪点太上老君;次道士王罗真点玄天上帝,金刚林点地藏王,韩宗绪点三清;次道士王罗真点送子观音,金刚林点地藏王瓷像,韩宗绪点观音;次道士王罗真点弥勒瓷像,金刚林点某神像,韩宗绪点王母;次道士王罗真点王大真仙,金刚林点地母娘娘,韩宗绪点天母娘娘及两侧神牌。之后,三人依次帮仙水老爷庙内的其他神明及旁边几座庙宇内的神明点光。

在点光后和晚饭前,金刚林似乎还念了一段《地藏本愿经》。道士就其旁边。期间,金刚林向道士说了些话,内容不详。不过,我们清楚地听见道士颇不耐烦地训斥说时间不够。事后访问金刚林,他谓自己眼睛不好,唱的节奏也比较慢。道士嫌时间太长,他便草草结束,其实连三分之一都没唱完云,说第二天还要继续唱。

全天醮诞至此告一段落。晚饭吃素。饭后休息期间,金刚林在醮坛前教一妇女唱“南无观世音”,为她打钹伴奏,时或指出其节奏错误。他自己也表演了一段。不久,醮坛前由香头及其他妇女主导,先有人唱歌,之后跳舞。乐手之一也主动演唱。后来,妇女上身的现象明显增加,伴奏音乐节奏越来越强烈,妇女舞蹈动作也随之加强,进入狂欢状态。

(二)2009年11月28日

## 8. 早课(07: 50-08: 20)

乐手奏乐,道士念《玄门日诵早晚课》。参与的信众凡17人,其中男性只有4人。金刚林也在场,但没有参加。此外,有两名妇女在神坛前自行敲木鱼念经。

王罗真的《玄门日诵早晚课》是河北省道教协会在1995年印制的,其中注明各宫观内部流通。据王介绍,“此书来自吴口红岭山,是他在2003年去那边做功夫的时候获赠的。红岭山那边的《玄门日诵早晚课》又是从齐云山过来的。”值得注意的是,王道士提到的齐云山是徽州南部地区的名山,也是婺源、休宁一带民众经常朝香礼拜之处。

此处的观察记录不完整。



## 9. 呼龙(08: 52-09: 30)

道士穿红色道袍,率众在醮坛礼拜。后由两名女信众各执系有红布条的细竹和上书“佛”字的红旗领头,大家走到庙后山坡上一片预先割了草的空地,设五方拜祭,每个方位均置一个装有一片生猪肉的碗、三小杯酒和香烛。众人还携带一红袋子米和两只雄鸡。其中一只鸡的鼻孔中穿有红绳。道士在山坡上将鼻孔中未穿红绳的那只雄鸡杀了,将其血淌于杯中,并把鸡血点在几位香头的额上。之后,道士覆杯碗,信众燃鞭炮。道士手拉未杀之鸡鼻子中穿过的那条红绳,把鸡一路牵引回庙内。装有米的红袋子也带回庙中。道士在坛桌上用带回的米摆成“田”字,将这只雄鸡抱起,念咒并喷水,然后仍然抱着这只雄鸡,站上醮坛,面向庙门及信众,高呼吉利话并撒米。信众在道士的每句吉利话后均报以欢呼,并掀起衣服以便把道士撒出的米兜入其中。

道士后来表示,以前国民党时代,不是把雄鸡拖回庙,而是杀猪,将猪拖回庙。如此,在回庙的路上就流有猪血,正所谓“杀鸡祭五方,杀猪呼龙”。至于呼龙口号,则有“呼龙龙就到,呼水水到塘”等语。

呼龙仪式结束后,道士开始为度孤仪式作准备。他以黄纸四张,分别书写“三天扶教辅玄体道大法天师张 奉行”、“度亡教主东极宫中大圣太乙救苦天尊”、“执照证盟”、“吉山利向”等字眼,然后将四张纸折成立体长方柱形状。

## 10. 念经(10: 45-11:13)

道士身穿灰色道袍,诵念《太上三官北斗真经》(河北道教协会刊行)。金刚林坐在醮坛左方桌子前,并未参与。金刚林说,自己每年往往参与这类活动十多次,农历十月十七到德兴新建、十八到德兴上车庙堂、二十到婺源的黄伯田,十一月初二到德兴占才。

午饭后,约中午一点,有妇女在庙内醮坛前上身,说“老爷要喝酒”。众人则从庙内泉眼取水予她喝。胡春芝、江灶英亦陆续上身。她们的上身大约持续了半小时。

## 11. 申文(13: 30-14: 17)

道士用三张黄纸,其上各画符命一道,分别为太上检摄妖氛符命(摄魔屏秽天尊)、太上开天符命(天开黄道天尊)、太上度火符命(飞云传奏天尊)。符命中的文字用黑色毛笔字来写,符则用红色朱砂来画。道士又用黄纸折四个小长方柱式的申文封。文封上方正中均贴有一狭长的红纸条,各书“瑶天星主紫微大帝”、“证盟大道金阙高真”、“上中下年月日时四值功曹等官”和“本靖正法诸司官将吏兵”。其内各装楮纸折成的财宝若干,但并无申文,唯“本靖正法诸司官将吏兵”这个文封稍后在仪式中会再装入信众名单。之后,道士用红布平铺在一个托盘上面,再铺上一把楮纸,然后放上四个文封。文封之上平铺三道符命,并用几枝香压住。此外,道士班预先在庙外空地上设一朝向当天的坛桌,上供张天师神像牌。他们又将庙内醮坛第一层靠外的那张坛桌往门边挪,并将其转朝向当天,其上仍供奉七星剑和玄天上帝。庙内朝当天的这张坛桌靠门的那边置一长凳,其上安放申文托盘。申文仪式在庙内进行。

一切准备停当,道士身穿绛紫色道袍,立于靠门的坛桌前面,面朝当天,开始科演《发文科文》(甲申年[2004]夏王罗真抄本)。与道士并肩而立的是身穿黑袍、头戴佛帽的金刚林。他全程在旁,但无所动作。接近中午两点时,道士念“太平清醮”帖文,之后由金刚林念功德榜。金刚林首先转身礼佛,再转身面向庙门跪下,宣读“醮期信仕弟子功德名单”。之后,他将名单放在上述盛载四尊纸柱的托盘中,并把功德榜张贴庙内左壁,醮信名单后又被放进“本靖正法诸司官将吏兵”文封之中。道士掷琼求得胜琼。托盘后由一个身披红布的香头顶于头上。这个香头面朝当天跪于庙门处,至要烧申文时则头顶托盘至庙外供奉天师的坛桌之前。众将托盘中的文封和符命取出,用木棍将它们水平式地架起、烧化。有妇女在申文仪式期间上身,韩宗绪便将她们带离了醮坛。

## 12. 送祖宗(14: 35-14: 51)

在道士指挥下,韩宗绪把庙内左壁上代表祖先神位的黄纸拿下,拿到庙外空地右方接近公路的幡竹前烧化。

## 13. 出将(14: 55-15: 00)

奏乐,节奏明快。道士身穿灰色道袍,手执雷印出将。出将时需用雷印画字令“雨+渐+耳”。仪式之后便可拆醮坛,收拾道具。锣手程文笔表示,这程序如此短暂,是因为时间无多,不想耽误别人时间。

## 14. 度孤(15: 30-15: 45)

村民以庙为中心,预先在庙前两旁公路边放置蜡烛,每只蜡烛大概相隔二米,堆放纸钱、元宝、纸衣等,大约排成两旁各二、三十米的祭祀行列。韩宗绪提起一桶残羹浆水,在每处祭品点前浇上几勺。仪式开始,道士在庙外空地的桌子前礼拜、唱经。同时,村民点蜡烛,烧化祭祀品。最后,道士撒米、掷筊,仪式结束。

## 尾声

法事结束后,道士打点行装,准备吃完晚饭后离开。这顿晚饭是荤菜。期间有位来自玉山县的王姓道士及一名同伴来访,白云乃王罗真道士的朋友,从前与其合伙十多年,如今已自立门户。这位王姓道士自16岁开始做道士,其父亲原做“文武场”,即道士班内负责吹奏及做各种协助工作的助手。对于妇女上身现象,他视为理所当然,说:“怎么会没有呢!”但方式不同,上身者的肚子会发出声音,与人交谈,这类妇女被称为“仙姑”云。

## 四、思考

与其它地区的醮会相比,玉坦村的这场仙水老爷醮会极为简短,其中意涵却极为丰富。

醮会中有四种关键角色值得注意:首先是玉坦村内的庙宇管理者,称为“香头”,她们均为中老年女性。这次参与仙水老爷醮的共有七位香头,她们最独特的本领是能够让神明上身,让“老爷跟她们说话”。其次为玉坦村内的金刚林居士,他也许最接近刘永华笔下的明清时期“礼生”,但他具备的是佛教的而非宗族的背景。他有文化,能够书写对联、撰写人名榜、负责财政(“搞平衡表”),怀有强烈的优越感和正统感,对妇女们的上身活动甚为不屑。不过,他的这种优越感似乎又并不妨碍其和香头们的合作。第三是玉坦村外的道士班,有关介绍已见上文。最后是玉坦村外的韩宗绪。正如上文指出,他夫妻二人自称是菩萨养大的,专门“跑庙”,治病救人。韩宗绪还是我们所见唯一能够上身的男性。非常能够说明问题的是,这四个角色同时出现在点光仪式中(见图6)。

图6 仙水老爷醮的四位关键角色



(左起:一个香头、道士王罗真、居士金刚林、专门“跑庙”的韩宗绪)

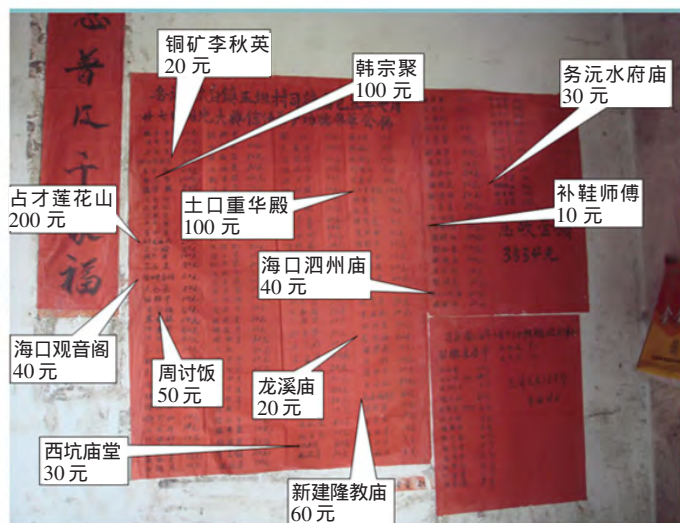
性别与权力:神明附体大概是中国许多地方都有的现象,徽州也不例外。明万历年间刊行的《歙志》就提到了“降神之人”、“降童”,但并未明确指出其性别。在玉坦村的仙水老爷醮中,我们看到女性不仅垄断了香头的角色,而且香头都具备神明附体的能力。香头们的搭档,就是那位拥有知识、拥有强烈的文化优越感、来自佛教背景的男士——金刚林居士。可以说,在玉坦村的宗教仪式

万历《歙志》,张涛修,谢陞纂,万历三十七年(1609)刻本,卷5《风土》,第8页B、9页A。

空间内,女性以神明附体而获得权力,男性以文化知识及佛教背景而获得权力。金刚林对香头们的上身既不屑又不安,但这并不妨碍双方一同打醮。这种局面已经维持十年,隐现着某种不无张力和矛盾的均衡。在道士念经期间,个别妇女上身,跑庙的黄丽生女士带领妇女拜神、香头的女儿自行拜神。四种活动同时举行,总的看来仍以女性主导。可见,在看似混乱的现象中亦不无内在的机理和逻辑。

村落与网络:仙水老爷醮虽然是玉坦一村之事,聘请的却是邻县德兴的道士班,惊动了附近“跑庙”之人例如韩宗绪,还吸引了来自上饶三清山的路月仙女士。实际上,玉坦村四个主要庙宇即仙水老爷庙、司徒庙、泉源古庙、樟树老爷庙,里面的文字记录反映出:以庙宇为中心、跨越村落的网络,早就成形。以司徒庙为例,我们细看捐款善信榜,就会发现“周讨饭”、“韩宗聚”、“铜矿李秋英”、某补鞋师傅等捐款人,以及玉坦村周边各处庙宇(见图7)。其中的“韩宗聚”很可能即为韩宗绪。他作为“菩萨养大的”,专门“跑庙”的,大手笔捐款给司徒庙,比较好理解。其他捐款机构与个人,为何会与玉坦村发生关系,我们无法逐一弄清楚。虽然如此,有一点倒是很清楚的:三十年的改革开放,让民间宗教网络得到相当程度的发展。萧凤霞笔下广东珠三角城镇那种被为期三十多年的社会主义政治制度和计划经济高度切割孤立的格局,无疑在2009年的玉坦村已经有所松解。另一个与宗教网络相关的现象,是道士所用的科仪书。正如上文指出,王罗真道士所用的部分科仪书来自齐云山道观,而齐云山是这一地区重要的道教圣地和进香中心。他用河北省道教协会1995年印制的科仪书来打醮,这又在多大程度上意味着宗教活动的“标准化”呢?

图7 玉坦村司徒庙捐款善信榜所反映出来的祭祀网络



国家与社会:玉坦村原以胡氏为大姓,有族谱、祠堂。如今,胡氏祠堂已经荡然无存,似乎也不闻有祭祖之事。反而,从前连一座庙都算不上的“玉泉”,如今成为玉坦村一年一度宗教盛事的核心。宗族已矣,国家如何?由于所有香头都是中老年女性,我们在现场时间匆忙,未能一一问清她们的丈夫、儿子是否来自村委会。我们只知道其中一个香头的儿子周先生是村民小组组长。至于村委书记,则正好在打醮期间外出开会去了。这种情况,真像萧凤霞笔下的广东珠三角南溪镇(化名)那样,国家表面上似乎撤退了,但是村民的宗教活动,仍然在社会主义制度的脉络下进行。

当然,仙水老爷醮的规模甚小,尚不足以惊动地方干部和其它集团。国家这种“隐而不退”的情况,相信在近年“申遗”热潮中已经有所改变。再一次,地方各级政府为争取申遗成功,不是隐而不退,而是高调动员,在基础建设、转移、拆迁、保存、宣传等各方面投入更大热情和资源。国家与社会

Helen Siu, *Socialist peddlers and princes in a Chinese market town*, *American Ethnologist*, Vol. 16, No. 2 (May, 1989), pp. 197.

Helen Siu, *Socialist peddlers and princes in a Chinese market town*, pp. 195-212. 另外,香港科技大学人文学部廖迪生教授,于2009年12月9日评论卜永坚就仙水老爷醮所作的报告时指出,1980年代,广东不少地区的宗教活动都有类似的“国家隐而不退”的情况,即当地干部往往在适当时机外出开会、公干,以便他们的家属和乡亲举办有关的宗教活动。

在民间宗教这个场域上的博弈和互动,如今还牵涉到另一个从前未尝没有、如今却更加巨大的因素:经济利益。萧凤霞在1989年总结当时广东珠三角南溪镇(化名)的情况,说无论是庆祝国家的“撤退”、还是庆祝企业家精神的胜利,都为时过早。二十年后,从玉坦村的情形来看,也许国家与社会一种新的整合格局正在形成,在青壮年男子都外出打工的婺源县村落,妇女们通过神明醮会,维持村落的组织能力与活力,国家则似乎对此予以沉默的支持。

(责任编辑:吴启琳)

## A Report on the Jiao of Xianshui Laoye at Yutan Village, Taibai Town, Wuyuan County, Shangrao City in Jiangxi Province in November 27–28th, 2009

Bu Yongjian<sup>1</sup>, Liu Yonghua<sup>2</sup>, Wu Nengchang<sup>3</sup>

(1. History Department of the Chinese University of Hong Kong, Hongkong China; 2. History Department of Xiamen University Xiamen Fajian; 3. Religion Faculty of cole pratique des hautes études, Paris France)

**[Abstract]** In this paper, by taking the Jiao of Xianshui Laoye held at Yutan village, Taibai town, Wuyuan county, Shangrao city in Jiangxi province in November 27–28th, 2009 as a case, we record the whole ritual process by participatory investigation, and further analysis the four participants in the ritual: women in the village who have the ability to be possessed by the gods (incense head), men with knowledge in the village, priests outside the village, people who walk around temple outside the village. We think that: This ritual reflects that the worship network across villages has been formed, and it is a unique way for women to compete ritual space, and has the ability to maintain the vitality of the village. And such kind of folk religious activities go under the acquiescence of the country which implicit but not retreat.

**[Key words]** The Jiao of Xianshui Laoye; Yutan village; Folk religion; the relationship between state and society

(上接第 112 页)

中国道教学院孙常德《面对财神文化热的省思》不但肯定了财神的道教神灵范畴,更进一步反观了当前财神文化热的内在原因。江苏省道教协会张凤林的《财神信仰的现代思考》进一步指出,道教财神日益升温,于道教而言是重大机遇;道教要充分利用这一机遇,利用好财神信仰这一平台,区分财神信仰与拜金主义的区别,以道教伦理精神和优秀文化包装财神信仰,使财神信仰更具文化价值。

会议闭幕式上,由华东师范大学刘仲宇作总结发言并与参会学者就本次会议的议题及相关报告进行了更为深入的互动交流。刘教授梳理了本次会议所有学者的学术报告,充分肯定了此次会议所取得的成绩,也对未来的财神文化研究提出了自己的希望:通过学术研讨,凝聚了学者与宗教管理部门的智慧,必将把有关庙宇的管理及其信众的引导提升到更高层次;但更为重要的,还是本次会议开拓了不少问题,开启了不少可以进一步研究的余地,特别如黄冈师范学院江峰的结合马克思主义凡贫困理论来考察财神文化的研究、江西科技师范大学李冬妮的审美角度考察财神形象的演变以及四川大学盖建民、杨雯的祈财与财神文化之关系的研究视角给人以耳目一新的感觉,跨文化、跨宗教的研究路数也十分值得称道。最后,刘教授指出:今后的财神文化研究如能更多地从历史的角度、从史料的考订入手,财神文化研究必能更成熟、更深入一点;有关民间传说的使用要慎重,辨别牵强附会的因素;研讨会提出了很多有价值的观点和思想,如何将其与现实结合、更好地加以推广也是值得进一步思考的问题。

Helen Siu, *Socialist peddlers and princes in a Chinese market town*, pp. 207.