

Tianyun: A Time Marker's Use and Its True Color

— Lso on the Daily Form of Popular Sects in Ming-Qing Period

Zhao Shiyu

Abstract: *Tianyun*, as a time marker, like the reign title of emperors, was often used in the Chinese societies of southeast Asia and in communities along the southeast coast of China in modern times. Studies in the past often associate *Tianyun* with the secret society *Tiandi Hui* in mid-Qing and the revolutionary activities sprouted near the end of the same Dynasty. The connection is of course supported by much evidence. But, its relation to revolution or resistance was just a representation of popular cultural tradition, and a symbol utilized by the popular sects that joined force with the revolution and the resistance. By sorting out various local archives since Ming-Qing period, scholars have discovered that it often appears in the daily ritual activities of the ordinary people, such as on the *Mintu Luyin* (pass for the netherworld) used in death ritual, in religious orders, notices, stone tablet inscriptions, etc. However, at the moment of rise and fall of Dynastic houses when political order had not been established, it could be utilized to express certain measure of expediency of the folks. Since Qing dynasty, the revolts related to the time marker *Tianyun* had always been considered simply uprisings against Qing's rule. Other than their political significance, the connections with local places and the conflicts between local people and immigrants as reflected in them were hardly ever taken into consideration. Without a backdrop of local society to give them a meaningful context, it is not likely for these events to be understood in proper light. Similarly, the many sects of folk religion popular since Ming-Qing period have always been taken as hotbed of rebellion, with their true color in people's daily life completely neglected, so that academic studies of the issue in question falls unwittingly into the groove of the official discourse of the Qing government. As a result, this time marker was often preconceived as an important sign of anti-Qing activities. It can be said that on the point of the rebellious connotation of this time marker and its related social activities, the common people and the Qing government have come to a same conclusion, while their true functions in people's daily life, if at all discussed, are at best distorted. It can be clearly seen from this case that the study of history sometimes may lead to misguided conclusions if we rely only on official documents, without paying due attention to folk archives.

Keywords: *Tianyun*; anti-Qing Movement; Popular Sect; Folk Rituals

Author: Zhao Shiyu earned his BA, MA and PhD respectively in 1982, 1987 and 1997 from Beijing Normal University. He worked at different times as visiting scholar in University of Minnesota, University of Washington, Chinese University of Hong Kong and City University of Hong Kong. He once served as a professor at Beijing Normal University. Since 2009, he has been working as a professor in Peking University. His major research interest is regional social history in Ming-Qing period. His representative works include: *Biography of Dorgon, A regent King of Qing; Petty Officials and Traditional Society of China; A Revolution of the Perspective on the Bottom, A History of Early Folklore Idea in China, 1918-1937; Carnivals in Daily Life, The Temple Fairs and Local Society Since Ming and Qing Dynasties; Small History and Big History, Theory, Method and Practice of Regional Social History.*



“天運”紀年的利用及其本相

——兼論明清以來民間教門的日常形態

趙世瑜



[摘要]“天運”紀年常見於晚近時期的東南亞華人社會以及中國東南沿海地區，以往的研究多將其與清中葉之天地會及清末革命運動相聯繫，這當然於史有徵。但是，它與革命或反抗的聯繫祇是民間文化傳統的一個表徵，是被參與革命或反抗運動的民間教門利用的一個符號。通過對明清以來各種民間文獻的梳理，可以看出，這一紀年方式經常存在於民衆日常的儀式活動中。比如，在與喪葬儀式有關的《冥途路引》、宗教敕牒以及民間結社活動中的告示、碑文中較為常見，也偶爾見諸民間契約文書。但是，在改朝換代、法統未定的時刻，它也會被延伸運用來表達民衆的某種權宜之計。自清代以降，與“天運”紀年相聯繫的起事往往

被清廷和後世論者單純地歸結為反抗清廷統治的事件，較少指出這些起事與特定地域的聯繫，忽略其土客矛盾的背景，因此也就很難將其置於一個地域社會的脈絡中加以理解。與此相類的是，明清以來的民間教門也常被強調了反叛力量的污名，忽略了其日常形態的本相，從而使研究落入朝廷官方話語的窠臼。以往在討論“天運”紀年時，由於先入為主地認定它是反清活動的重要標識，乃至跟隨清朝官府以此標識來判斷某些民間組織和活動的反政府性質，而未關注、甚至有意歪曲它在民間日常生活中的作用，正是上述做法的表現。通過此例也可更清楚地認識到，僅僅依靠官方文獻，而不注意搜集、整理和解讀地方民間文獻，將多種不同文獻比勘互證，有可能會導致歷史理解和解釋的偏差，甚至可能在現實生活中造成錯誤的判斷。

[關鍵詞] 天運紀年 反清運動 民間教門 儀式生活

[作者簡介] 趙世瑜，1982年、1987年在北京師範大學獲歷史學學士和碩士學位，1997在北京師範大學獲文學（民俗學）博士學位，1996年起任北京師範大學歷史系教授，2009年起任北京大學歷史學系教授、博士研究生導師；1992年以來，先後在明尼蘇達大學、華盛頓大學、香港中文大學、香港城市大學做訪問教授；主要從事明清區域社會史研究，代表性著作有《清皇父攝政王多爾袞全傳》《吏與中國傳統社會》《眼光向下的革命——中國現代民俗學思想的早期發展（1918—1937）》《狂歡與日常——明清時期的廟會與民間文化》《小歷史與大歷史——區域社會史的理念、方法與實踐》等。

近年來，在華南各地及東南亞地區進行田野考察時，常常會發現具署“天運”紀年的地方文獻，卻不知何故。檢索已有的研究，凡涉及“天運”紀年者，常被論者與反清的民間教門相聯繫。本文試圖鉤稽零散材料，對“天運”紀年的諸種含義進行考索，並兼及明清以來民間教門的日常形態，以求證於方家。

一 “天運”紀年與天地會及清末反清運動

關於清代歷史上出現的“天運”紀年，學術界大體已有定論，多將其與反清復明組織“天地會”相聯繫，特別是與乾隆末臺灣林爽文起義、咸豐間上海劉麗川小刀會起義相聯繫。至清末孫中山（1866—1925）赴海外聯絡會黨力量支持革命時期，標注“天運”紀年的文獻和實物更多見於世，故“天運”為反清會黨所用紀年方式，似無疑義。^①

對這樣的說法，孫中山曾給出非常明確的解釋。他在回答宮崎寅藏（みやざきとうてん，1871—1922）為何同盟會採用“天運”紀年的問題時說：“‘天運’二字實為洪門三合會的年號。我們特襲用這個年號，即漢興滿亡的表示，意義極為深遠。而且，明亡以後，中國各秘密會黨，如天地、哥老、三合諸會，都沿用這個年號，可見由來已久。我們用它作我們同盟會的年號，更可以吸收全國各個秘密會黨與我們合作共事。”^②除了同盟會襲用這個年號的意義以外，這段話還有兩個意思：一是“天運”在當時是洪門三合會的年號，二是“天運”自清初以來就是主要秘密會社的年號。蕭一山（1902—1978）的表達略顯謹慎：“（《請神祝文》）末署天運某年月日，是會中所用之正朔，而黨人理想中之明主年號也。”^③

孫中山與蕭一山使用“年號”這個稱呼，或許是因為他們並未仔細思考“年號”與“紀年”的分別，也可能是因為他們認為被某一政權或組織用來作為其紀年方式的名稱均可稱為“年號”。正如後文所及，清廷的官方文書往往也稱之為“僭號”或“偽號”，意在強調其悖逆，強調官府必剿之而後安的重要性，而未必考慮用詞的嚴謹性。

無論如何，清末洪門在海外使用“天運”紀年，由於大量實物存在，已毋庸贅論，關鍵是最早使用這個紀年是在什麼時候？由於紀年時是在“天運”之後直接連接年數或干支年月，所以準確判斷所紀何年還是有難度的。據美國學者對泰國曼谷華人廟宇的調查，在一寺廟中發現最早的有“天運”紀年的標識是1829年的，比雅加達和新加坡的“天運”紀年早三十年。^④但在越南和馬六甲，清代早期華人墓碑上的紀年多為“龍飛”，而非“天運”，^⑤可見採用“天運”紀年的人群應該不是原來的明朝遺民，而是清代去東南亞的一批人。

中國第一歷史檔案館藏林爽文（1756—1788）以“順天盟主”名義所發佈告，署有“天運丙午年”的紀年，臺灣陳周全起義（乾隆六十年，1795）、張丙起義（道光十二年，1832）等也使用了“天運”紀年。論者多由此將使用這個紀年者與天地會或秘密社會組織聯繫起來，又由此與晚清會黨聯繫起來。但根據近年來學者們的研究，無論是林爽文起義還是張丙起義等等，背後均有閩粵移民衝

① 2014年6月下旬，我應黃進興先生之邀訪問臺北“中研院”史語所。在與王汎森先生晤談之際，他主動提出對“天運”年號問題頗感興趣，並望我稍做探索。同年11月，在中國人民大學清史研究所舉辦的“宏觀視野下的中國史學與清代中國”學術研討會上，我提交了以“天運年號考”為題的論文。經曹新宇教授指正，因“天運”在使用時並無起始年，也並不一定是專屬某一政權的紀年方式，故棄用“年號”的說法，改稱“紀年”，特此說明並致謝。

經簡略檢索，除王竹樓：“林爽文起義佈告及其領導的農民戰爭”（《文獻》1（1981）涉及“天運”年號等研究外，大多數研究與清末會黨史、東南亞華人華僑史有關。例如，陳希亮：“孫中山《致宮崎寅藏函》日期考——兼談天運紀年及其換算”，《歷史檔案》2（2009）；程章燦：“紀年與正朔——東南亞華文石刻一瞥（下）”，《中國典籍與文化》2（1997），等。一些對帶有“天運”字樣的文物加以考釋的文章，也指向會黨史和東南亞華人華僑史。例如，屠燕治：“清秘密會社‘天運乙丑’銀牌”，《中國錢幣》1（2007）；馬傳德、徐淵：“‘金山正埠義興公司’洪順堂票布試考”，《中國錢幣》3（1997）；徐淵：“致公總堂天運丁未年票布”，《中國錢幣》3（2009），等。

② 陳希亮：“孫中山《致宮崎寅藏函》日期考——兼談天運紀年及其換算”，《歷史檔案》2（2009）：134。

③ 蕭一山輯：“近代秘密社會史料·誓詞及祝文·請神祝文”，《國立北平研究院史學研究會社會史料叢編》（北平：國立北平研究院總辦事處，1935），第1種，第14頁a。

④ 何翠媚、陳麗華：“曼谷的華人廟宇：19世紀中泰社會資料來源”，《海交史研究》2（1996）。

⑤ 蘇爾麥：“碑銘所見南海諸國之明代遺民”，《海洋史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2012），第4輯，第150—151頁。據該文，也有個別例子，如越南會安《龍安寺福碑》上有“天運甲申”的紀年，據考為1704年，即康熙四十三年。

突的背景，採用“天運”紀年的多為閩籍。^①同樣採用“天運”紀年的上海小刀會起義也以閩南籍水手、船工、商人為主體。^②包括前引文提及泰國曼谷寺廟中有“天運”紀年者，亦是閩籍勢力（也有潮州人勢力）所留；採用“天運”紀年留下物證最多的東南亞地區會黨組織，以客家、潮汕和閩籍勢力為主。因此，即使“天運”為天地會或秘密社會所奉紀年，也主要是其閩南、粵東地區支派所用。至於其會黨成分更大還是地域成分更大，需要深入研究，但不考慮地域因素肯定是不對的。過去學術界糾纏於天地會起源的爭論，就在某種程度上存在這個缺陷。

關於天地會歷史的研究，已經成果累累。以往之所以重視這一問題，較早由於它是反抗清廷統治的組織，並舉行多次起事，是傳統政治事件史的重要主題；稍後因其秘密社會性質，又與晚清會黨相關，為傳統社會史研究者關注。到近年來，學者們已發現它與特定歷史時期、特定地域的特定人群有關。事實上，清代官書及檔案中對這類事件大書特書，主要出於朝廷對穩定統治秩序的關切，急切地將其定性為“妖賊”“逆黨”，將社會問題政治化，從而掩蓋了區域社會重組過程中因權力和利益再分配所引起的紛爭。

從明中葉以降，閩粵沿海社會發生了許多大的變化。區域性的開發導致了社會的重組：士紳勢力壯大，宗族和神明體系建構，畚、僑、蠻等族群日益脫離原有的生活環境，伴隨着的是全球性貿易的影響和國家管控的鬆弛。但這種秩序在明清之際遭到衝擊，沿海社會呈現出多元的面貌，既有各種海盜、山賊，也有結寨自保的士紳大族，最後被“遷海”再度蕩滌，至康熙中葉社會又經重組。按照陳春聲的說法，民“盜”不分的情形至此不復存在了。^③事實上，在迄今為止的區域社會史研究中，對地方動亂的重新解釋往往到清初就截止了^④，建立在區域史研究基礎上的對清中葉社會動盪的重新分析，似乎尚少人問津。像這一時期的川陝楚白蓮教起義、湘西苗民起義、華北的民間教門起義等等，仍需要置於新的分析框架中加以考量。

二 “天運”紀年與清中葉的土客矛盾

當然，在清代中葉，使用“天運”紀年的民間教門或者秘密社會組織並不局限於東南沿海。乾隆十五年（1750—1752），湖廣圻州（今蘄春）人馬朝柱利用白蓮教起事，主要在湖北、河南、安徽數省交界的山區傳播，起事後所發詔書上亦署“天運”紀年。稍晚，湖廣總督富明安（？—1774）等曾向朝廷奏報：

據京山縣知縣舒勒赫稟稱，訪有縣民陳倫盛等，聽從嚴金龍學習拳勇，慾圖糾眾搶劫居民。當經拏獲陳倫盛等二十名，搜出私製衣帽等物。其嚴金龍一犯逃往隨州地方，現在尾追嚴等語。臣等即飛飭幹員，四路密緝，續獲陳日宗等七名。復在嚴金龍家，搜獲姓名簿，內開載廖文起等十六名，註有偽官千總、副總等字樣。又有偽印空白四紙，其偽印篆文，係“匡復中原”四字。空白紙尾書“天運辛卯年十月十四日”等字。^⑤

發生在湖北省京山縣的這次反清未遂事件以“匡復中原”為號召，亦屬“反清復明”的路數，有可能與馬朝柱的起事有聯繫。

到嘉道時期，江西省頻發天地會反清案，如嘉慶十九年（1814）南安府崇義縣的鍾體剛案，道光八年（1828）贛州黃百幅案等。如後者：

因該犯等已故之師毛元奇有師祖流傳符書一本，交黃百幅收存。內載札付式樣，有“招集

① 孔立：“論臺灣張丙起義與閩粵械鬥”，《臺灣研究集刊》1（1985）；劉平：“天地會與林爽文起義之關係辨正”，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學版）》4（2000）。

② 高紅霞：“鄉緣與結社：上海閩商會館與小刀會起義”，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》3（2006）。

③ 陳春聲：“從‘倭亂’到‘遷海’——明末清初潮州地方動亂與鄉村社會變遷”，《明清論叢》（北京：紫禁城出版社，2001），第2輯。

④ 比如，黃志繁對贛南的研究、肖文評對白墩鄉的研究等〔黃志繁：《“賊”“民”之間——12—18世紀贛南地域社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006）、肖文評：《白墩鄉的故事——地域史脈絡下的鄉村社會建構》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011）〕。

⑤ “乾隆三十六年十月乙未”，《清高宗實錄》（北京：中華書局，1986，影印本），第1033頁下—1034頁上。

人才”等句，並“周四年”等字注明。“順天”“天運”年號，屢經查禁，改用“周”字，取天運周流之意，不知四年係在何時。^①

江西巡撫韓文綺不解“周四年”“係在何時”，其實祇有一解，即指吳三桂（1612—1678）之周四年，亦即清康熙二十年（1681），該年吳世璠（1666—1681）自殺，“三藩之亂”平。^②因吳三桂起兵時，亦以“反清復明”為號召，在川、貴、湘、贛等地大量下發封官的札付，到乾隆時仍有流傳，不足為怪。韓文綺不學無術，將其誤為天地會眾改用的年號。

同在道光八年，雲南省也發生了反清未遂事件。雲貴總督阮元（1764—1849）的奏摺說：

竊查滇省幅員遼闊，內則壤接川黔，外則界連交緬，屢飭清查保甲，驅逐遊民。於三月間查有外來人託令石匠雕製盤龍石印，當即派撥弁兵，於離省城四十里之花紅硯將其人王士林並石印搜獲。並據開化鎮府稟報，訪有李映川為趙應隴寫造逆詞之事，督率營弁將李映川及戚登雲、梁應富等拏獲，起出逆詞，內有天運戊子二月合行大誥、邀結英雄、整積兵丁器械、秋後約期、信到即行等語。^③

這些案子大多有一個共性，即這些使用“天運”紀年的反清勢力往往在外來移民中組織和傳播。此次事件中的王士林係湖廣人，李映川係四川人，均為客籍，與前述馬朝柱、林爽文的情形有類似之處，所以需要考察其“反清復明”的旗號下，是否存在移民與奉清朝正朔的土著之間的矛盾衝突。^④

三 民間儀式生活中的“天運”紀年

但是，並非所有使用“天運”紀年的人和事都與清末會黨、清中葉天地會及其背後的地域、土客矛盾有關。^⑤

事實上，在現存很多民間生活中的實物上，都可以看到“天運”紀年。如“孔夫子拍賣網”“孔夫子舊書網”均曾發售署為“民國二十六年手抄曾氏家譜”的一部民間文獻，從網頁上的幾幅照片上看，其封皮上縱寫墨書“中華民國二十八年曾夏瓏”，並未題“曾氏家譜”；^⑥左右兩側各有一“曾西初印”的朱文鈐印；左右亦各有疑似藍色鋼筆所寫文字數行，右側上方為：“孝男○○虔備起首一袋，顯考公○○妣○○老大人魂下受用。天運○年○月○日○時焚化。”下方為：“門通道路，關津無阻。”左側上方有“申氏”二字，下方仍是“門通道路，關津無阻”。書中雖記錄了歷代祖先考妣，但其下祇記其葬地，無有其他內容，故應為曾氏的祭儀簿。又有一圖片中顯示“四世祖妣蕭氏七娘”“葬在萬安一都七里……”，由此可知此文獻出自湖南省邵陽縣。另一圖片顯示有“天運△年中元大會焚化，三十祖△公△△老大人魂下受用”字樣。最後一頁開列了宋至民國歷代各帝，特別是清代各帝年號，說明民間對正統的紀年是很清楚的，但在祭祀儀式物品上的文字則用“天運”，仿佛用作冥曆。^⑦

另有在網上拍賣的兩冊民間文獻，一冊名為《稱呼雜抄》，署“民國二十七年孟冬月上浣日訂”；另一冊名為《稱呼包部》，署“民國年歲次戊寅季夏月訂”。從內容來看，這是一部關於生活中各類稱呼的百科全書。例如，網上提供的圖片中有這樣的文字：“叔伯母稱妯娌，二嫂稱大嫂為妯，大嫂稱二嫂為娌”；又如，“稱人屋華居、大廈、美輪美奐，否答蝸居、蝸廬、茅舍”，等等。

① [清]韓文綺：“韓大中丞奏議·拿獲會匪首要各犯疏”，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002），第498冊，第410頁上。

② 已有人討論天地會起源與吳三桂的關係，在茲不論。

③ [清]張鑾等：“雷塘庵主弟子記”，《續修四庫全書》，第557冊，第294頁上。

④ 已有人注意到，在客家人聚居的廣東省潮州的揭西縣良田鄉，道光以後的墓碑上經常出現“天運”年號，作者認為，其原因在於客家人是太平天國運動及清末洪門等反清力量的積極參與者（劉俊合：“良田鄉墓碑‘天運’年號探源”，《揭陽日報》2011-07-24，第8版）。

⑤ 據曹新宇教授介紹，他所見到的華北民間文獻中，亦有使用“天運”紀年的。我因未見到這些材料，無法對其性質進行判斷。但似乎在被清廷查處的民間教門案件中，還沒有發現採用“天運”紀年的例子，故揣測可能是在民間儀式生活中使用的。

⑥ 拍賣者之所以稱之為“族譜”，也許是出售者的說法，但這使我想一個重要的問題，就是在那些士大夫傳統不強的地方，或者對祖先祭祀還處在墓祭階段的人群，開始可能就是根據墓碑將祖先的姓名、生卒年和墳墓的位置依次記錄，成為家族進行墓祭的依據手冊，從而成為原始樣態的族譜。如果此說可以成立，該類民間文獻即可視為從墓祭到祠祭、即“前宗族”時代的證據，容另文探討。

⑦ 該書書影可見“孔夫子拍賣網/珍品拍賣區/宗教拍賣”，物品編號15334664。

其中有一頁，文字是這樣的：“起身功據式。孝男△△等具備先天功據一個，或有文憑一道，敬呈亡故先考△公△老大人先妣△母△老孺人，魂下隨身受用。天運△歲△月△日吉時化行。”再如：“靈屋票式。貴裕號。孝男△△具備靈屋一所，化到亡故先考△公△老大人先妣△母△老孺人魂下住居執照，仰本司關神夫力運至冥堆此。和尚寫皇□大法壇僧△△押，道士寫清微弟子△△△押。天運△歲△月△日化行。”這是祭祀祖先儀式行文的格式，與前者的功用是一樣的。根據其中一頁的“又一樣功據式”中舉例所用“大清國湖南省△府△縣△都／鄉△里△保△廟王△土地，今有孝男△△……”一句，猜測這份民間文獻也出自湖南省。^①

證明“天運”紀年是為冥曆所用，有不少證據，如所謂《冥途路引》。同樣在“孔夫子舊書網”上，有幾種署“天運”紀年的《冥途路引》的刻版，當然被印製出來、或空白或使用的《冥途路引》也不少，主要用來燒給死者，指示陰間道路的。所見年代最早的《冥途路引》是山西省五臺山印的，署崇禎元年三月十日，數字是用紅字後填的，後有“冥途路引，五臺山文殊師利菩薩攝授清涼境”字樣。顯然，此時還沒有使用“天運”紀年的習俗。^②

未使用過的《冥途路引》，因未填寫時間，所以很難判斷何時開始在其上使用“天運”紀年。有一張橫額為“西方公據接引阿彌陀佛，天下大峨眉山出給冥途路引”的，在文末有“天運 年月 日右給付亡人”字樣。還有一張顯然是當代刻印的：“道教正一門下為出給冥途路引度亡往生事。今據中華人民共和國四川省×××縣×××鄉，古地名……”文末亦署“天運××年×月×日吉時出給”，可見此種牒文為佛教和道教通用，儘管佛、道、儒均自有其紀年方式，這個年號在這裏卻都被它們採納。

由此可見，“天運”紀年在民間具有宗教含義，而且的確是在清代纔普遍流傳開的。有一張顯然是屬於民間教門的敕牒，文字如下：“無極老母敕令，天順白陽聖號，普渡九二元人祥，認祖隨盤渡世，感化原人上船，金蓮正宗掛號，善果圓滿歸西。天運甲申年十二月立。”這段文字手書於一塊白綾之上，與《冥途路引》一樣都有紅色印章戳記。從內容看，這件物品也應是用於喪葬儀式上的。^③所以，前文註釋中提及在潮州地區發現的清代墓碑上書“天運”年號，也未必一定具有反清的意涵。

還有一個類似的例子，是日據臺灣時期，日本人的臺灣慣習研究會發表的《臺灣慣習紀事》，記載了光緒二十九年（1903）泉州晉江南門外富美地區所送王船，漂至苗栗海岸的情況，其中船牌的文字如下：

靈寶大法司為護船照事。照得：

大清國福建省屬下泉州府晉江縣南門外，三十五都聚津鋪龍旋富美境合信眾等，遵奉富美蕭王府新任大總巡敕諭，擇於五月十七修設平安清醮，構造彩船一隻，樑頭一丈五尺，龍骨二丈一尺四寸，及杉板一隻，裝載冥銀金帛，代人奉送

瘟部及值年行災使者神祇，保護闔郡老少平安。合要牌示，仰

本船官員、舵舡水手、夥長、目、哨人等知悉，務要小心遠送諸項鬼祟及疾癘、疫癘等速歸東海，毋致疏忽。毋違。凡過關津隘口，到放不得阻滯取咎。須至牌者

右仰押船官員等衆 准此

天運癸卯年五月十七日 壇司給

牌

限即日銷^④

① 這是“中國收藏熱線”網站列入“古籍”類的拍賣品（www.997788.com）。

② 圖見“中華古玩網”（www.gu.cn）。

③ 圖見“中國收藏熱線網”（www.997788.com）。

④ 臺灣慣習研究會：《臺灣慣習紀事》第3卷，第9—10期，《泉州富美宮志》（泉州：泉州富美宮董事會、泉州市區民間信仰研究會，1997），第74—75頁。

送王船也是與鬼或亡靈有關的儀式活動，所以出現“天運”紀年與前述冥途路引、墓祭格式等材料的情況是相同的，同時也證明這種用法在閩南地區的流行。

一個通常被認為是天地會或晚清會黨所使用的紀年，直到現在還被作為儀式物品上的紀年用於民俗生活，可以被理解為沿用習以為常的範本，並不一定有什麼特殊的意義。但事實上，“天運”紀年在現實生活中還在另一些場合依然存在。2004年，在雲南省大理市喜洲鎮，我看到一所寺廟牆上貼的廟會經費收支表，上書：

2003年蓮池會修建

北斗朝斗勝會收支情況公佈如下：

初二日，公德，136元

生活，14元，兩項共150元

初三日……

天運癸未年九月十五日

2014年，我在大理市的另一所寺廟裏看到一篇獻給神靈白龍將軍的祝文：

白龍將軍殿呈進

中華雲南省大理市縣村奉聖祈恩

佑以竹爆一聲，昨夜方除舊歲；桃符萬戶，今朝喜慶新年。拍酒稱觴，椒漿介壽。言念：民等叨生中土，忝列人倫，沐恩有自，報德無由……

天運2010年正月初一日

又：

至尊祝文

白龍將軍寶殿呈敬

維

中國雲南大理天運2008年五月初八日聖祝吉祝壽下民各村、蓮池會、各團體、外地客人等七十二叩

謹以香花帛爵，專供仙歌，不腆不儀，敢昭告於衛國英雄白龍將軍閣

……………

天運2008年五月初八日聖壽吉日

無論是以“天運”紀年接干支紀年月日，還是把“天運”紀年與公元紀年相結合；無論是對祭祀組織成員的通告，還是給神靈的祝文，都是與神靈祭祀活動有關的。

此外，在洱海神祠裏有兩塊牆碑，一塊題為“修建香池序”，另一塊題為“重修鉢井序”。據說，這裏“每年八月初八日，有上萬數群民善姓，齊來朝賀”。兩碑末均題“天運公元戊辰年孟春月吉旦”。前者由當地“輔仁會”與“蓮池會”聯合主持修建，後者主要由鳳合村楊姓村民出資重修，“天運”紀年也是在宗教場合使用的。不過，這裏不是當作冥曆紀年來用的，而是現實生活的紀年，祇是在神聖空間中使用而已。

無論如何，在歷史上的民間教門使用“天運”紀年，與民衆現實的儀式生活中使用的“天運”紀年，還是有可能找到其間的邏輯聯繫的，因為民間教門的成員在舉行反抗朝廷的政治抗爭以外的日常生活中，在儀式生活中使用這個紀年是與人們所看到的這些活動一樣的。甚至，清廷所查獲的這些所謂“反清”的活動本來就不是什麼謀反的大案，而是人們在現實中處處可見的這些集體祭祀活動。

四 “天運”紀年與政權更迭

但是，在與宗教儀式活動完全無關的民間土地買賣中，也發現有“天運”紀年的使用。有學

者注意到黔東南清水江流域的天柱縣文書中有如下一份契約：

立契賣田人蔣榮恩但兄弟二人，今因家下要錢用度，無從得處。兄弟叔侄商議，自願將到先年祖父得買土名荒田廟坳水田貳丘，收穀拾八運，載稅陸分，要行出賣。請忠招到族侄蔣再學名下承買為業，當日憑中言定，賣價錢肆拾玖阡五百三十文足。其錢即日領清，並不後少分文。……

親筆 政桓

憑中 楊秀撥二，蔣政富

天運丁卯年二月初四日 立賣

據該學者通過《蔣氏族譜》的姓名字輩加以考證，此天運丁卯年係清同治六年（1867），其時正值該地區大規模的苗亂，當地苗民不知道衝突雙方誰會取得最後勝利，為保證此契約在亂後能夠得到獲勝一方的認可，於是採取了比較模糊的紀年方式。^①我認為，這一推測是有道理的。由此，我們看到了“天運”紀年在民間社會的另一種用法，即在社會激烈動盪、政權更迭不常的時期，作為民間認可的、非此非彼的“地方”紀年。^②

但即使如此，當地民衆為什麼選用“天運”這個紀年，而不選用其他什麼年號作為替代物呢？我想，“天運”紀年對於當地民衆來說肯定是比較熟悉的，是一個活的民間傳統，可以信手拈來。同時，這個民間傳統應該是與宗教有關的，在契約上使用這個紀年，使之同時具有了神聖性，使雙方的約定又增加了一重保障。

在另外一篇文章中，我曾討論過在清初或南明政權存在時期，特別是在華南和西南地區，有過一個“不清不明”的階段。^③在南嶺北麓的湖南省郴州市宜章縣，我在當地明代衛所所在的黃沙堡，看到兩塊署“天運”紀年的碑刻，一為《七所重修志碑》，一為《十所重修碑記》，碑文多漫漶。

七所重修志碑

蓋聞設廟所以妥神靈，報功德也。吾侯精忠貫日月，恩澤普乾坤，亙古歷今，未之或爽焉。考其殿封自唐朝，造於癸卯，名曰鎮興宗祠。於辛卯年被兵破堡，尊侯助國，不違支殿，以致廟宇回祿。沐神休者，□□廢弛也哉！……癸巳之冬興功，甲午之春告成，煥然更新，合堡□觀。匪神靈默助，曷至此□！……

（以下為各捐款信官、生員、神老、糾首題名，略）

天運甲午年春月朔□□□□□□銀一錢□□二銀……

十所重修碑記

蓋觀堡之鎮興殿也，原立基於北城之左，歷有年矣。而我尊侯享祀茲焉。溯其所自，爵於唐，封於宋，赤面丹心，至今凜凜。否自辛卯春，遭兵破堡，忽逢回祿者，何也？侯匪不能保爾□□宮？然夫勝必還，氣運然耳。回想我侯在天之靈，心為欽憐，故於癸巳年冬，□□降壇，明喻子民，糾眾鳩工，遵其舊制，以修□屋，縉□□慶。矧□□侯恩者，亦頭等功德者也耶。其一□之經曹逆□□四方之金幣樂輸哉，而甲午焉，百廢俱興，不崇朝而求□告成，不苛□入其□。丹楹主色，梁棟煥輝，氣象萬千。巍巍乎，其成功；□□乎，其有殿章。噫嘻！此殆非人力也。由是□侯仗□佑福，感善□□履□來葉生，荷覆載之恩，我侯之威靈滿天，□德業，鎮乾坤。觀光無數，豈但堡境已也！置□陳□，語銘之金石，以垂不朽云云。

（以下為捐款者題名，略）

天運甲午年季春月念四日吉旦，童彥言□頓首拜撰^④

① 張中奎：“一份清水江文書的年代考論”，《農業考古》1（2012）。

② 張侃曾提到，他見到溫州市東源村的一份科儀文書，將民國三十八年署為“天運三十八年歲次乙丑十一月”，即不同於常見的天運加干支的紀年法。由於這也是一個敏感的時間，所以其含義可能與此處所論是相合的。當然，這也可能表明某種含糊的正統立場，即如下文所論〔張侃：“1949年前後民間宗教的紀年書寫及其政治意涵——以溫州東源村白氏科儀文書為個案”，《開放時代》2（2015）〕。

③ 趙世瑜：“‘不清不明’與‘無明不清’——明清易代的區域社會史解釋”，《學術月刊》7（2010）。

④ 這兩塊碑的錄文參見毛帥：“明代湖南宜章三堡的設立與屯田之展開”，《歷史人類學學刊》2（2014）：45—47。斷句略有改動，特此說明。

據同行之中山大學歷史系毛帥博士考證，此兩碑中均提到的“破堡”事件，係順治八年（1651）南明隆武政權的總兵曹志建攻陷黃沙等堡之事，而當地又有署康熙十九年（1680）的碑刻，在此之間的甲午年是為順治十一年（1654）。兩碑中提到的另外兩個年代辛卯和癸巳，則分別是順治八年和十年（1653）。

雖然這兩塊碑的內容都是有關當地廟宇的重修，但也的確是處在王朝更替的時期。清兵、南明勢力、農民軍餘部，以及當地僑人之間的關係錯綜複雜，民間一時無所適從，故此採用“天運”紀年。就目前所見清代署“天運”紀年的實物資料，此兩碑應是最早的。我相信，在南嶺一綫及以南的東南、西南地區，還可以在民間發現署“天運”紀年的實物資料，幫助我們對這個年號的使用情況有更多的瞭解。

就此而言，至少可以肯定，這個紀年在明清之際就已存在，而且在民間的祭祀生活中採用。

明天啓四年（1624）四月，明廷擒獲龍華會首領金科、馬永等人，漕運總督呂兆熊、巡按劉大受等人上疏說：

龍華妖党有李英其人者，發覺於沛邑，妖言滿紙，令旗盈筐。……如江淮間金科、馬永、陳用、沈貴、張科、楊玄、沈有、楊文龍、黎銳與未獲徐行等，影響相符；而江之南、江之北、兩浙、三吳以及燕齊秦晉，甚至輦轂之下，無地不成伏莽，呼朋引伴，斥地彌天。……據此供報，聽天魔下界、真主出世之言，移山倒海、剪紙成兵之術。侯伯具有姓名，人馬足於省直，傳報聲息有神腿善走之人，被惑愚民有至死不移之誓。飛奔德州潛伏，已懷窺犯京邸之謀；新從口北過來，又作安排行事之計。託言彌勒，妄稱出世神通，另置通書，直欲倒翻造化。且清水、混水之侵犯，北岸、南岸之交通，大千、小支之結聚，臚列六十二會，分開四十二天。……溯流窮源，始於京師大奇人之傳授，繼以潞州五攢山之衣鉢，盤踞多年，出沒萬態。^①

明末龍華會的案子，研究明清民間教門者似乎關注不多。^②龍華會其實是民間很常見的善會或祭祀組織，每年四月初八日，各地多有龍華法會，多數不是反政府力量，但也因此很容易在特殊的時候被組成一個範圍很大的網絡。如果明末龍華會的確使用了“天運”年號的話，有可能會傳播很廣，但也不能肯定，入清之後各地使用“天運”年號的情形都同出一源。

綜上，“天運”紀年在明末的民間教門中就已出現，並在清初湖南南部的民間祭祀活動中使用。雖然還不能斷定這二者之間是否一定存在聯繫，但考慮到明中葉以來民間教門的傳佈渠道之一就是衛所軍戶的系統，羅教各支向長江流域的傳播在相當程度上就是借助了這一網絡，而湖南宜章存在署“天運”紀年的兩塊碑的地方黃沙堡，也是衛所軍戶的所在地，因此也存在一定的可能性。

入清之後，這樣一個非正統的紀年在與朝廷關係相對疏離的地區一直存在於民間，既用於不帶任何反抗現存秩序色彩的民間祭祀生活中，也被反抗現存秩序的地方動亂或群體衝突（並不一定是反清復明）所利用，形成了日常生活秩序的符號和“非常”暴力行為符號這兩條發展的脈絡。因此，人們既看到從天地會到清末會黨使用它的情況，也看到至今依然常見的《冥途路引》和廟會活動中使用它的案例。由於這些情形普遍存在於南嶺沿綫及以南的東南和西南地區，所以這些地區自明代以來、特別是自明清更迭以來的區域社會變化，與這一時期朝廷力量的擴展對這些地區造成的影響之間產生的碰撞，是思考“天運”紀年之社會意義時必須高度重視的。

五 “天運”紀年與民間教門的日常形態

即如“天運”紀年的二重性所顯示的，還可以由此聯想到明清以降民間教門的日常形態問題。

^① “天啓四年四月己丑”，《明熹宗實錄》（臺北：“中研院”歷史語言研究所校印本），第2327—2328頁。

^② 據檢索，研究清代龍華會的文章是有的，因為這還涉及清末會黨及與浙江光復會的關係。對於明代龍華會的情況，不是很清楚。據第一歷史檔案館藏乾隆間奏摺，當時被追查的浙江龍華會，被認為與老官齋教同流，都是明代羅教一脈〔“清代龍華會史料選編·閩浙總督喀爾吉善為報周喜吉等在浙省傳羅教事（乾隆十八年八月初六日）”，《歷史檔案》3（2000）：43〕。有可能明末的龍華會與清代龍華會有一定淵源，待考。

正如曹新宇指出的，以往對秘密社會的研究，往往將其歸入“非常態社會”或“越軌社會”，通常以一種“衝突模式”對其加以審視。但自高萬桑（Vincent Goossaert）始，便對上述傾向提出批評；至杜布瓦（Thomas DuBois），則對河北滄縣民間教門的“常態生活”進行研究，從而出現研究範式上的轉變。^①

在對華北地區的田野觀察中，人們至今仍可以看到自明代以來民間教門傳承的遺緒，這對人們頭腦中有關民間教門反叛活動及朝廷鎮壓的圖景形成了巨大的衝擊。1995年農曆二月初二前後，我曾與一些人類學者和民俗學者到河北省趙縣范莊村去考察當地的“龍牌會”。之所以稱為“龍牌會”，是村民會眾的主要祭祀對象是一塊“龍牌”。儘管當地學者將其附會於上古的句龍神話，但龍牌上的文字“天地三界十方真宰龍之神位”中，“天地三界十方真宰”數字是明清時期民間教門儀式物品上常用的標識。在村民的家中，大多張掛神靈圖，在圖中最高一排的最中間位置，是一位白髮老嫗，高居如來佛、玉皇大帝等之上，應即無生老母。

2004年，我帶一位碩士研究生赴河北省定縣考察，在晏陽初（1890—1990）進行平民教育實驗的翟城村的鄰村（相隔不到一公里），晚明弘陽教飄高老祖的廟（韓祖廟）香火頗盛。大門前新建一石碑坊，頂書“聖旨”二字，似乎要昭示該廟的合法性。據說此廟在20世紀50年代被毀，但至90年代又大規模恢復。現廟中除清康熙四年（1665）以來的若干通老碑外，還有1992年的《重修玉皇殿韓祖宮五層殿經建人碑記》、1994年的《重修飄高韓祖宮布施碑記》、2002年的《飄高韓祖十三代恩師郭坤江》碑，及2004年的《忍善堂恩師（馬記青、崔殿勳）張玉梅捐款》碑。可見歷經明清朝廷的禁斷、民國時期的文化改造和新中國的摧毀，這一信仰組織仍“不絕若綫”。

在冀魯豫三省交界地區，至今存在不少無生老母廟。2009年，我去河南省浚縣考察，在大伾山及其他地方，既有舊的無生老母廟，也有新建的無生老母廟或塑像，且不斷有女性信眾前來燒香拜祭。儘管在這些地方，並未發現碑刻上出現“天運”紀年，但還是可以借此感受這些具有民間教門傳統的地區儀式活動的日常狀態。

由明代運軍船幫轉化而來的信奉羅教的清代漕幫也是一個很好的例子。清末的漕幫和民國時期的青幫曾吸引了很多人的關注，清代雍正、乾隆、道光時期也一再禁斷。由於這些人利用運糧之便，常常夾帶私貨，買賣私鹽，在康熙年間還發生過幾次大規模私鬥，所以雍正帝令李衛（1687—1738）查辦。李衛回復說，浙幫水手的確信奉“羅祖邪教”，在杭州北關外有數十所庵堂，是糧船放空後水手過冬安歇之處。李衛雖然奉旨毀掉了庵中的經、像，但並沒有拆毀庵堂，說明他並不認為這些人有多麼危險。^②

到乾隆三十三年（1768），舊事重提，閩浙總督崔應階（？—1782）回復說：

因該處逼近糧船水次，有水手等人借居其中，以致日久相率皈教，該庵遂為水手己業。復因不敷居住，贖資分建至數十處之多。庵外各置餘地，以資守庵人日用，並為水手身故塚。每年糧船回空，其閑散水手皆寄寓各庵，積習相沿，視為常事。此水手皈教之由來也。……（守庵之人）向為水手皈依羅教之人，因年老有病，遂各進庵看守，或相沿收藏經卷，或並未收藏經卷，或舊曾學習能念羅經，或並未識字不能念誦，皆賴耕種餘地以資餬口……其各庵借寓之水手，亦不盡歸羅教之人。而每年平安回次，則各出銀五分，置備香燭素供在庵酬神。向來守庵之人，是日念經數卷，其水手歸教念經者，亦即隨之。如守庵之人不會念經，則惟與水手等人焚香禮拜，別無夜聚曉散及煽惑民人之事。^③

這顯然是為這些水手開脫。巡撫永德也解釋說：“各船水手於冬月回空時在內安歇，因恐盡行

① 曹新宇：“從非常態到常態歷史：清代秘密社會史近著述評”，《清史研究》2（2008）。

② 瞿宣穎編：《中國社會史料叢鈔·甲集》（上海：商務印書館，1937），中冊，第460—461頁。

③ “羅教案·崔應階摺”，《史料旬刊》（北京：北京圖書館出版社，2008，影印本），第2冊，第93、94、94—95頁。

拆毀，則此輩水手皆各省異籍之人，飯鋪不敢容留，回空之日無所依歸。”^①但乾隆皇帝對這種態度大為不滿，下旨說：

據永德奏，北新關外查出庵堂十餘處，庵內收藏經卷，供奉羅像，每年糧船回空水手容留託足，請將皈教之人從重處治，毀其經像，革除庵名，改為公所，仍許水手回空時棲止等語。所辦尚未盡妥協。杭州各處經堂向係糧船水手所設，借棲止為名，信奉羅教，本應嚴禁。從前雖經李衛查毀經像，而房屋尚存，以致故智復萌，各庵內仍藏羅經、羅像，是其惡習難返，非徹底毀禁不能盡絕根株。若僅如該撫所奏，將庵堂改為公所，數年之後查禁稍疏，伊等勢必又將公所變為庵堂，總非正本清源之道。……著傳諭永德，除將本案從重辦理外，所有庵堂概行拆毀，毋得仍前留存，復貽後患。^②

道光五年（1825），朝廷又再次下令所有有漕省份清查羅教，但多數省份的督撫都報告說，本省很少有庵堂存在。這些反應，與孔飛力（P. A. Kuhn, 1933—2016）在《叫魂》一書中描寫的情況一樣，即大家都知道羅教的存在，而且在南北水運路線上勢力也很大，但並不是一股反抗朝廷的力量。直到咸豐三年（1853），漕幫解散，數以萬計的水手失業，他們也沒有採取極端方式，而且在此後儘量搞好與政府的關係，以便獲得更大的生存空間。

也許採用“天運”紀年的雲南省大理地區的民間宗教結社“蓮池會”“洞經會”更能說明問題。根據學者們的研究，“蓮池會”是雲南省以大理為中心的各個地區主要由中老年婦女結成的民間宗教組織，而“洞經會”則是這一地區具有較高社會身份的男性結成的民間宗教組織。前者現有大經母、“一桌”經母、經母和普通會眾之層級分別，有些地方下有若干“社”，有些地方下分若干“登”，是基於村落又超越村落的結構。^③但這種組織形式源自何時並不得而知，從他們的日常活動中心是村落中的本主廟來看，應該是源於本土的白族信仰，後來加入了觀音信仰的內容。雖然論者多論及本地千年來的佛教傳統與“蓮池會”的淵源關係，但並未見有太多直接的證據。

“洞經會”最初應該是士紳搞起來的，有學者將其淵源追溯到元代，到明代中葉由楊慎（1488—1559，號升庵）、李元陽（1497—1580）等人開啟，^④但此時應該還局限於知識精英的小圈子內，並未普及於民間。“二月初三，紳士於文昌慶祝聖誕，性善者每月談演大洞仙經，慶賀文昌十四聖人誕。”^⑤在清代還打着宣講聖諭的旗號，從表面看起來是個道教的系統，但是否後來由儒生主導，不得而知。“滇省經會各縣皆有，姚邑自明季即立社崇奉文昌，歌諷洞經、皇經等，以祈升平。間亦設壇，宣講聖諭，化導愚蒙，殆道家之支流也。”^⑥在清代，還由此分化出聖諭壇、同善社等其他民間教門。^⑦當今麗江地區的“洞經會”有會長、正副上長、保管、執事、糾察、講玄等職務，但基本是儀式組織。^⑧在歷史上，“洞經會”的社會地位大大高於“蓮池會”，但現在“蓮池會”迅速擴張，“洞經會”不斷衰落，因此都參與到“繞三靈”這樣的地方年節儀式活動和日常的人生儀禮活動中去。

從學者們所做調查來看，蓮池會眾的日常活動是誦經，到各個寺廟祈福還願，以及在區域性大型儀式活動中的服務性工作；“洞經會”的談經活動也主要為地方消災祈福，是在地方民衆的信仰活動時提供道教儀式和滲透儒家教化理念。前者基本上是個女性的結社，後者多為男性，且

① “羅教案·永德摺”，《史料旬刊》，第2冊，第88頁。

② “羅教案·永德摺二”，《史料旬刊》，第2冊，第89—90頁。

③ 李成龍：“大理蓮池會的起源與文化價值”，《文化學刊》1（2016）。

④ 何顯耀：“大理洞經音樂的產生、形成和發展”，《白族文化研究（2001）》（北京：民族出版社，2002），第256—257頁。

⑤ 清乾隆《雲南縣誌·風俗》（南京/上海/成都：鳳凰出版社、上海書店、巴蜀書社，2009），第80冊，第661頁下。

⑥ 民國《姚安縣誌·禮俗志·宗教》（1948，鉛印本），第9頁a。

⑦ 何正金：“大小傳統的交融互動——以大理洞經會與聖諭壇為例”，《民族論壇》3（2016）。

⑧ 雷宏安：“麗江洞經會調查（上）”，《宗教學研究》2（1989）。

扮演正統代言人的角色，^①從歷史上來看，幾乎看不到這些組織在諸如明清易代、清末回民起義之類地方動盪過程中有過積極的參與。

從這兩個組織的起源來看，“洞經會”大致普及於晚明，“蓮池會”大致起源於晚清，都既處於改朝換代的關鍵時期，又是社會發生劇烈動盪變動的時刻，對西南地區來說尤其如此。雖然某些受到衝擊最大的人群奮起抗爭，但對大多數人來說，卻需要平安度過人生中的厄難。往往在這種時候，一些地方的士紳便利用自己的影響，在自己的社群內展開一些力所能及的活動，或者是進行一些扶助貧困的慈善活動，或者是組織一些信仰組織來撫慰恐慌不安的心靈，也有人利用此類行為掩蓋自己的政治立場，無論如何，都會受到許多普通人的積極回應，使他們得以在一個群體內部獲得更大的安全感和實際的幫助。

同樣產生或發展於社會動亂時期的民間教門，有的順勢而起，成為反對統治秩序的力量（如元末、晚明和清中葉的白蓮教），多數則扮演起穩定地方社會的角色，所以前者被統治者嚴厲禁斷，後者則被允許存在，並在承平時繼續在社會中擴大影響。這一點，應該是民間教門另一個重要的面相。這個面相更為穩定和持久，是民衆生活世界的一個組成部分。他們走到一個極端的反政府立場，固然有個人的偶然因素起作用，但更主要的是社會現實所迫。“天運”紀年作為一個符號，也固然有各種各樣的象徵意義，但同樣不祇是屬於造反者，在多數情況下就是日常生活中的一個禮儀標識而已。以往論者對明清以來的民間教門較多強調其反抗現存統治的一面，而忽略其日常形態的面相，從而易使研究落入朝廷官方話語的窠臼。

〔作者註：本文係香港卓越領域計劃（AOE）項目“中國社會的歷史人類學研究”之階段性成果。〕

^① “其教傳自省垣，以談演誦經為主，輔以音樂，凡祈晴禱雨、聖誕慶祝、超度事悉為之。其經夾雜佛道，間以儒經附會。入壇者皆男子而無女流也。”參見民國《昭通縣志稿·宗教》（1928，鉛印本），第25頁b；瞿宣穎編：《中國社會史料叢鈔·甲集》，中冊，第460—461頁。