

从研中海外
书研究国

刘东 主编



中国大众宗教

CHINESE POPULAR RELIGION

[美]韦思谛 编

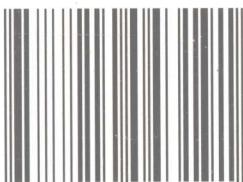
陈仲丹 译

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

在中国，除了儒、释、道三家主流宗教之外，还存在着形式多样、内涵丰富的大众宗教。这些通常不被重视的草根信仰，在历史上却有着重要的影响，如引发民众的反抗活动、制约百姓的行为方式、折射社会的发展变化、构建各地的乡土文化，等等。通过对这些与精英层相对的下层民众宗教的研究，可以倾听到过去来自普通民众的声音，复原往昔生活的丰富图景。

本书是一部研究中国大众宗教的优秀论文集，收录了美国汉学家研究此方面的代表性论文共9篇，作者均为美国这一研究领域有成就的学者。书中各文，有的基于一手的田野调查，有的基于详备的历史文献，以其独特的视角和方法，考察了白莲教、天后（妈祖）、关帝、碧霞神君、五通神等的崇拜，使读者得以了解中国古代信仰的丰富性和复杂性，以及这些信仰在中国古代民众中的影响及其所具有的文化意蕴。

ISBN 7-214-04319-X



9 787214 043191 >

ISBN 7-214-04319-X

B·127 定价：22.00 元

从研究中海外
丛书

刘东主编
周文彬总策划

CHINESE POPULAR RELIGION

中国大众宗教

[美]韦思谛 编

陈仲丹 译

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国大众宗教/[美]韦思谛编;陈仲丹译.—南京:
江苏人民出版社,2006.7

(海外中国研究丛书/刘东主编)

ISBN 7—214—04319—X

I. 中... II. ①韦... ②陈... III. 宗教—研究—
中国—文集 IV. B928.2—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 027566 号

书 名 中国大众宗教
编 者 [美]韦思谛
译 者 陈仲丹
责任编辑 张晓薇
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 邮编:210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京中央路 165 号 邮编:210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 南京奥能制版有限公司
印 刷 者 江苏兴化印刷有限公司
开 本 960×1304 毫米 1/32
印 张 9.875 插页 2
字 数 296 千字
版 次 2006 年 7 月第 1 版 2006 年 7 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7—214—04319—X/B·127
定 价 22.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

序“海外中国研究丛书”

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人嗟呀的是，60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者移译海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这套书不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的决不再是某个粗蛮不文的、很快就将被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试，而我们所努力去做的，毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘东

1988年秋于北京西八间房

序　　言

韦思谛

中国宗教一般被认为有三大教：儒教、道教和佛教。无疑这三教有不同的核心内容和着重点，它们也经常用作不同的用途：儒教在某些方面常被看成是一种道德体系或是一种政治意识，而不是一种“宗教”；道教被看成是一种人生观或是一套法术；佛教则被当作是在来世获救的方法。不过，尽管有这些差异，中国和西方的学者仍然认为，这些宗教之间存在着模糊不清、难以区分的地方，它们都在不断发展，以致这种或那种宗教的各自内容与其他宗教的内容融合，或对后者有所影响。教士和学者经常谈到或是实际想发展出“三教合一”的调和教义，这本身就充分说明它们之间有着相当多重合的内容。

但是，不管它们之间有哪些异同点，很显然只要人们认为中国宗教主要就是指这三种教义，那么他们就很容易会忽视或低估许多不易归入这三种教义的观念和活动。假如只考虑这三种教义就会对某些思想观念和行为方式给予特别的注意，而这些观念和方式长期以来显然是中国社会中最有文化、最有势力的阶层特意自觉地保存下来的。在人们只注意这三种主要教义时，就需要研究、思考宗教中那些不被注意或是令人困惑的方面，至少是要复原那些没有文化、没有权势的民众无人理睬的声音的回响，而这些民众的思想和活动有时也被勉强归入主流“宗教”。已有越来越多的西方学者开始着手研究这些一般被当作“大众宗教”的东西。

除了那些主要在大学哲学系、宗教系和人类学系工作的研究宗教本

身的专家外,相当多的历史学家也开始来探讨大众宗教的诸多内容。他们之所以有兴趣这样做是因为近 25 年来史学领域的潮流发生了变化。在这方面最明显的变化是大家都已注意到的,研究的主要重点已由著名权势人物的政治言行转向“底层历史”,即普通人的社会和文化史。这一转变大大地鼓励人们研究非正规的组织、文化观念、性以及个人和家庭的行为——在所有这些领域里宗教问题常涉及其中。

在许多历史学家关注的问题越来越“人类学化”时,相当多的人类学家同样也开始转向历史。他们承认,过去几代人类学家所写的有关农民村落和部落群体的经典人种学研究成果,只是表现了在某些特定时期这些文化孤立、静止的“面貌”,不能让人了解这些静止片段与过去事件的影响有什么关联。为了抵消这种静态、无时间限制的特点,许多当代人类学家力图在他们的工作中融入历史的因素,有些人转向撰写全面的人种历史学著作。这种在历史学家与人类学家之间兴趣和方法上的趋同,有助于出现那种既有历史依据又有人类学素养的研究大众宗教现象的成果,本书中所收的就是这样的成果。

但中国的“大众宗教”到底是什么东西?西方学者从几个方面确定了这一术语的含义并使用这一术语。可能最简单也让人最不满意的定义是认为,大众宗教是残剩的一类,由那些难以归入三大宗教的宗教活动组成。这种说法虽然在前几代人的著作中还常遇到(经常是作为一种含糊的猜测而不是明确的陈述),但在当代西方的学术著作中已很少见了。

在近来的学术著作中更为常见的是对这一术语所做的另外两种定义。其中第一种是斯蒂芬·泰瑟(Stephen Teiser)提出的,他认为“大众宗教”构成了“几乎所有中国人所信奉的宗教形式,而不用考虑他们的社会和经济地位、文化程度、宗教信仰或特定的宗教取向。大众宗教首先是被超越了所有社会界限的所有人共同信奉的宗教”。按照这种定义,丧俗的许多内容或是与春节有关的活动都可以当作是大众宗教的例证。不过,因为就这一点而言大众宗教是一个大类,它是这样趋于静态且不受时间影响(在这方面与经典的人类种志学类似),也就使得它忽略了时间和空间潜在的重要变化,掩饰了群体间的冲突。

在这一术语的第二种定义中，“大众宗教”指的是与精英层相对的下层阶级的宗教。考虑到宗教受社会地位影响，就使得学者们要以比较细致的方法来区分参加同一宗教活动的不同参加者。比如来自各种社会阶层的人会参加当地的庙会或是其他类似活动，但来自不同阶层的人对他们的活动和动机就会有不同的说法。以这种方式考虑大众宗教就与西方学术界注重研究“自下而上的历史”的大趋势非常吻合，“自下而上的历史”强调普通人而不是上层人物的生活和思想，因此也就不奇怪，许多学者（包括本书中的大部分作者）现在都愈益倾向于采用“大众宗教”的这一定义。

然而同样这种定义也有自己的问题。比如在中国尤其是过去，大多数人都不识字，而留存下来的历史材料都是有文化的上层人物写的，所以要想复原普通人原始的看法就非常困难。事实上，对是否能听到过去历史上下层阶级“真正的声音”在某些学术团体中有很大争议，刚开始集中于所谓“属下研究”（Subaltern Studies）学者群中，这些人许多是主要用英语写作的印度裔学者，但后来分布的范围就更广了。本书中几乎所有的作者都直接或间接在一定程度上涉及到这个问题，这就是为什么在这些论文中要这样重视简短故事、传说和其他类型材料的一个主要原因，在这些材料中来自上层的干预和解说影响很小。

本书中的译文肯定没有囊括西方学者研究中国宗教的所有方面，但可以相信它们至少向读者提供了一些有关这一论题的优秀成果。为了使本书的内容有一定的内在联系，所有选入的论文都是研究历史问题的，时段主要定在西方学者所称的“晚期中华帝国”时期，也就是明清两朝，虽然有些论文涉及的范围要早些或晚些。除了有一篇明显是例外，所有这些论文都探讨的是大众宗教的某一方面，（同样也考虑到内在联系）有几篇论文的收入也注意到它们在某一方面主题或方法上互有联系。书中两位作者是人类学家，而其他作者都是历史学家。他们都是在美国著名大学任教的有成就的学者。

韩书瑞（Susan Naquin）的论文《反叛间的联系》和《中华帝国后期白莲教的传播》是她在上个世纪 70 年代和 80 年代初就清中叶华北教派起事的研究成果，主要研究 1813 年的八卦教。从上个世纪 60 年代后期开

始至少延续到 80 年代初,由于受到中国文化大革命、越南战争的影响以及在学术上对社会史的兴趣日增,有相当多的西方学者注重研究世界各地包括中国的社会抗议、反叛和革命。韩书瑞的著述可以归入这股对民众抗议感兴趣的潮流,而且她的成果的突出特点是强调文化和社会因素,而不把重点放在社会抗议的经济方面,诸如农民的“不满”和“惨境”。

很明显,这两篇论文不注重叛乱本身,而是把着重点放在师徒以及家族联系的延伸网上,这种延伸网使得白莲教和其他教派组织在长期间断起事期间能够逃过政府的迫害,幸存下来。正如她在论文“反叛间的联系”中所谈到的,这些教派在一个有相当凝聚力和相互联系的较大范围内发展开来,从由游方教主建立的很分散、大多没有联系的传教点发展到很密集、以家族为中心控制严密的网络,这些家族构成了韩书瑞所称的“教派精英”。在论文《中华帝国后期白莲教的传播》中,她扩展并发展了对这一问题所做的阐释。她认为经过分析可以发现教派组织并非只有一种模式,而是有两种不同的模式:一种是在师徒联系长链周围松散、分散的“冥思教派”,对其特点她在前一篇论文中探讨过;另一种是与冥思教派不同的“诵经教派”,注重参与积极的、按地域聚集的结社活动,主要是聚集在一起诵读宗教经卷,参加宗教仪式。

韩书瑞的论文对教派的传播和组织提出了新的看法,而詹姆斯·沃森(James Watson)的论文《神的标准化》在探讨中国大众宗教另一有意义的方面同样有影响:组合在一起构成单个神形象的丰富内涵是多方面的,社会层面不逐步演变而来。沃森是位人类学家,在这篇论文中,他探析了中国南方有名的神天后(妈祖)的起源、历史演变以及当代人对她的一些看法。这本来是为一本旨在探讨中国“精英”文化与“民众”文化间关系的论文集写的文章。在这篇论文中,沃森主要探讨帝国国家和文化精英为接受并塑造像天后(这个尊号也是皇帝所授)这样神的形象而有意识做出的努力,用这种方法有助于整合中国不同的地方文化。以天后为例,他认为,天后由福建沿海的一个影响不大的地方神上升为中国南方大部分地区主要的信仰对象,这一变化“没有国家的干预和鼓励不可能完成”。同时,他还认为,因为“国家鼓励的是标志而不是信仰”,所以对普通人来说,对这个神代表什么以及她在他们的生活中发挥什么作

用,他们可以有自己多种多样不同的解释。在他的论文中涉及到这一方面,比如在几个世纪中就天后/妈祖的作用和影响范围有不同的说法,类似地,对她的意义也有不同的解释,这些不同解释被今天香港同一个社区地位不同的人一起接受下来。

因此,沃森的论文强调的是神多层面的、在历史上形成的形象;而对他们自己和神行为的不同解释可以被同时信仰同一个神的统治者和被统治者、有文化的人和没文化的人、男人和女人接受;复杂的对立存在于国家为控制和加强宗教信仰所做的努力与大多数民众不受控制长期破坏这些努力的行动之中。正如我们在本书其他一些论文中可以从不同的方面看到的那样,并不是每个人都完全赞同沃森的分析,但这些要点和看法有助于有关这一论题的学术讨论。与沃森的论文最直接、最明确对话的是杜赞奇(Prasenjit Duara)的论文《刻划标志》。

在研究有关关帝神话的混杂在一起的诸多内容中,对像天后和关帝这样重要的中国神灵形象其社会层面的多样以及历史的差异,杜赞奇比沃森的观点有所发展,且丰富得多。他首先发问,假如有关神的传说随着时间流逝而大大改变,而且对不同群体有不同含意,那么它们怎能发挥如沃森所说帝国国家要它们起到的作用,以确保文化广泛的一致性以及政治的合法性?他认为,答案在于存在着这样一种情况,当神话和形象随着时间而改变,各群体争相对神的作用及其主要形象做出自己的解释时,新的解释并没有完全消除旧的解释,而是被“写上去”(written over),以致重要的东西仍延续了下来。他提出,事实上保存并传播一种神话或其他重要的文化标志都是有必要的,其多重内涵仍保持不变,因为神话或神或标志的力量和适应性都取决于其诸多不同方面相互间的影响。

通过这样的分析,杜赞奇对国家、民众和大众宗教间的关系做了解释,这一解释比沃森的解释要复杂一些,但它仍然承认,宗教形象的建构在维持帝国晚期国家的权威中起了重要作用。沃森和杜赞奇的论文有相似之处,它们都探讨了一些重要的神,这些神都是不但被普通人广泛信仰,而且还得到官方承认的,被完全接纳进帝国的神谱中。然而,正如彭慕兰(Kenneth Pomeranz)的论文《泰山女神信仰中的权力、性别与多

元文化》和理查德·冯·格兰(Richard von Glahn)的论文《财富的法术》所示,对那些得不到国家和知识精英信任只是勉强被接受的神反映的则是有些不同的分析路数。

彭慕兰在论文中指出,泰山女神碧霞元君的例子与(沃森提出并得到其他一些学者赞同的)下列观点很不吻合,即“共有的标志和仪式活动使得能够超越阶级、性别和其他群体保持一种表面的一致,而这些群体对其从事仪式活动的含意可能有各自不同的看法”。而在此个案中,他发现,在某些方面情况差不多是相反:对仪式和标志有分歧,因为有某些超越不同群体的共同观念,这种分歧是显而易见的。这篇论文没有描述存在着一种成功(尽管程度有限)的共生现象,在这一共生体中,国家、地方精英和普通人的宗教活动都围绕着一个特定的神会合在一起,就此个案而言,当这样一个共生体开始形成后就裂变为分散且经常相互争执的各部分。

彭慕兰认为,性别和性的问题在其中起了主要作用,这就可以解释为什么国家,尤其是儒家文人都带着疑虑和敌意看待碧霞元君崇拜。他提出,在社会和性活动的范围内崇拜碧霞元君与女性行为之间联系紧密,这就破坏或是违背了人们现有的期待和界限,因而男性文人和官员就会对这个女神以及对她的崇拜仪式抱有恶感。本书中的其他作者也承认,性别因素在许多中国的宗教活动中造成了重要的差异(正如詹姆斯·沃森所说,他在香港从事田野工作时发现,男性和女性对天后的看法差别之大以致使他产生了这样的疑惑,对宗教“乡村妇女和男子是否有着不同的观念世界”),而彭慕兰将这道“性沟”(gender gap)及其影响当作他分析的一个主要内容。

彭慕兰论文的另外一个重要之处是他指出了,帝国国家通常将宗教群体都分为“正”教和“邪”教,在这一广为人知的正邪之分中还存在着一个重要的中间类别。他提出,这一中间类型的“淫”教给那些不愿意容忍某些崇拜(有时甚至是施法)和神祇的文人和地方官员留下了余地,而这些崇拜和神祇既没被帝国国家接受也没被禁止。在国家和地方精英眼中,对这类“淫”教群体的行为需要密切注意,以免它们过了界线滑到“邪”教的地步,但与它们有关的神灵以及虔敬活动也潜在地提供了某种

可用的准魔力,这种魔力与那些更加正统的宗教产生的力量完全不同,并以更简单形式对后者有所补充。

理查德·冯·格兰的论文《财富的法术》重申了彭慕兰和杜赞奇提出的一些观点,并还从相对的方面提供了有趣的看法。在这篇论文中,冯·格兰叙述了五通神在几百年中的复杂演变过程,这是一个主要在江南地区流行的财神。五通神有时被看作是一个善神,可以遏止瘟疫爆发,但更常见、更多地是把他当作非常邪恶的鬼魅,他最好时也是个捣蛋鬼,而在他最坏时就调戏妇女,对求他的人只是让他们暂时获得钱财,花费还很大。与彭慕兰描述的碧霞元君一样,五通神所造成的危险和败德的方面让人感到是因为他与妇女性方面的淫力有密切关系,而对此五通神还增加了另一让许多儒家文人和官员疑虑更深的方面:他与商人和赚钱有密切关系。

有这样的背景,五通神不能像关帝或天后一样得到文人和国家承认就不奇怪了。虽然这个神在宋元两代曾一度被皇帝认可,但在明代后期在江南曾不时遭到官方排斥,而对他更严厉的禁绝出现在清代前期。不过在禁绝他之前和之后的大部分时间,五通神及其对他的崇拜处于一种半承认的不稳定状态,这就是彭慕兰所说的“淫”教崇拜的特点。

冯·格兰论文中另一让人很受启发的地方是他对五通神演变所做的解释,他解释在18世纪这个被公认的恶魅之神是怎样并为何要演变为一个普济的财神的,这样商人和他们的家人就可以不冒多少风险地救助于他。冯·格兰认为,这一演变与中国商人(尤其是在江南地区)所具备的集体心智以及所处环境出现变化关系很大,这一变化是与明末清初经济的迅速商业化密切相关的。他提出,明末清初的早期商业化过程使得经济和文化领域有很大的不稳定性,这使商人们普遍对正在发生的变化不定极为担心。他认为,归于五通神的奸诈、诱骗的特点反映了这一时期商人们感受到的没有保障、恐惧的感觉。与此类似,在18世纪商业化和一种新的充满信心的商业文化确立后,更为稳定和繁荣的经济状况使得出现了一个新的更实际的财神,这就是五通神新的化身,叫五路财神。

虽然带有一定推测的成分,冯·格兰把商人阶层的经济变化、社会

地位与集体心智联系起来还是很有启发意义的。同时,他对五通神演变为别的更良善财神的描述对杜赞奇描绘的“刻划”过程提供了一个有趣的不同例证。在这个例证中,在旧的形象上书写新的形象不是让某个神(如关帝)一直保持原名,只是与它相关的诸种特点中某些方面的侧重有所变化,而是创造出一连串新的神(五显、五路财神等等),这些新神各不相同,但他们从五通神原有核心形象可以感知的变异中获得力量。

韩书瑞在她的论文《北京妙峰山进香》中对神做了一些其他的研究。本文集中有一部分来自一次会议的论文,而这次会议的目的是促进学者们来探讨在中国朝圣进香这一论题,韩书瑞的论文是探讨中国宗教这一很少有人研究方面的开拓性成果。像彭慕兰一样,韩书瑞也讨论了对碧霞元君的崇拜,但她的论文把重点放在北京地区而不是泰山;有趣的是,她不赞同彭慕兰的观点,认为妇女在对这个神的崇拜中并没起到多大作用。再者,韩书瑞并不注重这个女神的形象本身,而是主要考虑崇拜女神的圣地——山和庙以及朝圣的方式,参加者是如何被组织起来去北京郊外的圣地妙峰山进香的,以及他们对这一活动怎么看。虽然她的关注点不同,但韩书瑞得出的一些结论仍反映出一些研究中国宗教其他方面的学者的观点,这些学者强调在从事同样仪式活动的人中其看法和动机不一致,即使像进香这样的活动也从来不能掩盖他们的争议,在这些活动中人们似乎在造成并表现某种群体的凝聚力,像维克多·特纳(Victor Turner)这样的人类学理论家称这种凝聚力为“一致性”(communitas)。

为了不让读者感到西方学者仅仅关注中国大众宗教中有争议、有冲突的内容,或是同样只关注形象和标志的构建,迈伦·科恩(Myron Cohen)论述“共同信仰”的论文对此做了有意义的修正。科恩是位人类学家,属于当初不能去中国大陆从事田野工作的那代学者(詹姆斯·沃森是另一个这样的例子),他们只能去香港或台湾(科恩就是这样)研究中国社区。虽然这种状况使得他们不能全面了解中国的社会生态环境和文化类型,但也鼓励他们在这些社区随着时间流逝发生变化时与之建立了长期的联系,去深入发掘其历史的过去。这样长期沉迷于特定社区和亚文化的历史演变也有一些好处,这些都反映在科恩的论文中。

正如这篇论文的副标题所示,科恩研究的是在清代去台湾定居的客

家人这一大群体中的“会所、社区与宗教”。粗看这篇论文对“宗教”似乎谈得不多,不像标题所示,正文主要具体探讨各种社团群体及其政治和经济活动。实际上,这篇论文反映出这样一种情况,中国宗教的诸多方面在传统上与日常生活联系紧密,以致都难以将其与它们置身的社会和经济母体分开。在这一研究中,科恩着力于探讨中国南方常见的不同类型的社会组织,他提出尽管这些社团表面上不同,但都把宗教崇拜的礼仪当作核心的组织原则,而不管崇拜的是某个公认的共同祖先、地方神还是像天后这样有名的显赫女神。换句话说,科恩引用的一句台湾俗语说得更简单,“有会就有神”。

他发现,在这一通常的组织原则基础上,清代在台湾(还扩大到中国大陆南方大部分地区),人们组成了各种社团,有些还层层套叠在别的社团内,社团间互相重合,有时会众间相互牵连。这种复杂的组织形式就有可能以不同的规模为不同的目的聚集、排斥人,其目的多样,从小规模的私人投资到族群纠纷中大规模的民众动员。他描述了在中国南方这种错综复杂的组织网,这就给韩书瑞论文中提到的师徒之间绵延、松散联系的情景提供了一个有趣的对比和反照,韩书瑞的论文研究的是白莲教和其他类似教派(主要在中国北方)传播的组织动因。

科恩还顺带提到,把这些社团说成是宗教团体“不过体现了宗教作用的一个方面,对从总体上描述社会的安排提供了说法”。他认为,这种“共同的宗教语言扩展了公认的精英/民众之分”,证明有些信仰可以超越社会的范围。本书中其他作者都在费力地区分精英文化和民众文化,他们不去注意宗教礼仪中的“共同语言”,而是去倾听许多不同的声音,而科恩与他们不同,他明确地将中国“大众宗教”认定为是被中国绝大多数人遵从的共同信仰。

詹启华(Lionel M. Jensen)的论文《“孔子”与其汉文别称“孔夫子”的创造》在本书中与其他论文大不相同,按照公认的标准它谈的并不是中国的大众宗教。实际上它最多只是部分与中国宗教有关。这篇论文主要研究的是跨文化阐释和相互影响的动因,重点探讨早期耶稣会士最初试图按照中国的知识和宗教传统理解孔子的意义和作用,然后他们又试图去构建能够得到纯正天主教会认可的对孔子的阐释,以有助于进一

步支持耶稣会士在中国的活动。正如詹启华指出的那样,由于耶稣会士还缺乏实现这些目的必备的在中国语言和文化方面所受的教育,因而他们发现有必要“构建”或“创造”一个名叫“孔夫子”的宗教人物,这个人的特点要符合西方和基督教的观念构架,这些耶稣会士就受教于这一观念构架,且这一构架仍被受这些会士影响的西方人所用。他还指出,他们采用“孔夫子”这一很少被用的中文名字说明,在耶稣会士试图渗入中国儒家文化的过程中有一个更广泛的文化移植和观念调适的过程。

读者们或许会疑惑,在这本主要研究大众宗教的书中为什么会收入一篇有关西方人对上层儒家文化态度的论文。除了许多美国学者认为这篇论文有启发、有新意外还有别的一些原因。一是该文谈到,为研究大众宗教人物而用的一些研究方法同样也可以用在研究三大主要宗教方面。像天后或关帝一样,几百年来孔子也毕竟既是文化崇拜也是宗教崇拜的对象,与大众宗教人物相仿,他也逐渐被封入一个类似的多层的网中,在这个网中对他的阐释各自不同有时还相互矛盾。最后,耶稣会士在构建一个既符合中国文化传统又满足当时天主教会需要的孔子形象时遇到了麻烦,这一过程对我们而言是有价值的启示,提醒我们要意识到文化间的移植是多么复杂和困难,不管是对 17 世纪试图理解儒家传统的欧洲传教士,还是对 21 世纪试图理解西方学者对中国宗教研究的中国人都是如此。

总之,虽然本书所有的论文涉及的都是晚期帝国时期,但有必要指出,书中所用的许多分析模式仍与当代中国的大众崇拜现象有关。举两个例子就足以证明这一观点。第一个例子是人们或许还会用詹姆斯·沃森、杜赞奇和其他人所用的方法去考虑毛泽东过去并仍在被当作一个崇拜对象这种现象,崇拜方式多样,对不同群体的人而言其内涵和在历史上形成的意义就不一样。这些群体可以包括文化大革命时代虔心读他著作的红卫兵,他们坚信有关他的奇迹,到他的山岳圣地(井冈山和延安)去朝圣(“长征”);还有政府,把他供奉在天安门广场,将他归入国家允准的崇拜对象;还有北京的出租车司机,他们把毛的像挂在车的仪表板上企求好运。另一个例子是在今天的中国,人们会注意到有许多练气功的团体很活跃。这些团体似乎大部分都处于已得到官方容忍但仍受

到密切关注的地位。“淫”教崇拜的地位,就像彭慕兰描述的那样,偶尔它们也会滑过界线成为“邪”教。不过有些团体仍存在了下来,并传播开来,韩书瑞的论文谈到白莲教通过师徒联系的宽网散链传播,这可以用来很好地解释为什么会出现这种现象。

不管选了什么例证,用了什么说法,显然大众宗教仍然还是中国文化中一个固定的组成部分,非常值得在学术上进行探讨。可以期望本书中收入的论文将给中国读者提供某些可资借鉴的方法,以提高他们对这一复杂、重要论题的研究。

推荐阅读材料

对希望进一步阅读有关西方学者研究中国宗教著述的读者,一种不错的入门读物是由两部分组成的专题论丛《中国宗教:乡野之国》(Chinese Religion: The State of Field),由欧大年(Daniel Overmyer)与人合编,刊载在《亚洲研究学报》(The Journal of Asian Studies)第 54 卷 1—2 号上(1995 年 2 月 5 日)。在这一论丛中包括有对近来研究动态详加评论的文章,不仅有对大众宗教的研究,还有对儒释道三教的研究,既从历史的角度研究,还涉及当代生活。所有论文都备有详尽的书目。

对希望概略但又在总体上了解西方学者研究中国宗教情况的读者,可以去阅读斯蒂芬·泰瑟为小唐纳德·洛佩斯(Donald S. Lopez)编的《中国流行宗教》(Religions of China in Practice)(普林斯顿:普林斯顿大学出版社[Princeton: Princeton University Press], 1996 年)写的导言。在本序言中我已在多处引用这篇文章的内容。

本书作者介绍

韦思谛在密歇根州立大学历史系任教。

韩书瑞在普林斯顿大学历史系任教。

迈伦·科恩在哥伦比亚大学人类学系任教。

杜赞奇在芝加哥大学历史系任教。

詹启华在圣母大学东亚历史语言学系任教。

彭慕兰在欧文加州大学历史系任教。

詹姆斯·沃森在哈佛大学人类学系任教。

理查德·冯·格兰在洛杉矶加州大学历史系任教。

目 录

序言(韦思谛) / 1

反叛间的联系:清代中国的教派家族网(韩书瑞) / 1

中华帝国后期白莲教的传播(韩书瑞) / 18

神的标准化:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(1960—

1960年)(詹姆斯·沃森) / 57

刻划标志:中国战神关帝的神话(杜赞奇) / 93

泰山女神信仰中的权力、性别与多元文化(彭慕兰) / 115

财富的法术:江南社会史上的五通神(理查德·冯·格兰) / 143

共有的信仰:清代台湾南部客家人的会所、社区与宗教

(迈伦·科恩) / 197

北京妙峰山进香:宗教组织与圣地(韩书瑞) / 224

“孔子”与其汉文别称“孔夫子”的创造(詹启华) / 267

译后记 / 297

Contents

- Preface (Stephen C. Averill) / 1
- Connections Between Rebellions: Sect Family Networks in Qing China (Susan Naquin) / 1
- The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China (Susan Naquin) / 18
- Standardizing the Gods: The Promoting of Tien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960—1960 (James L. Watson) / 57
- Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War (Prasenjit Duara) / 93
- Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan (Kenneth Pomeranz) / 115
- The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan (Richard von Glahn) / 143
- Shared Beliefs: Corporations, Community and Religion Among the South Taiwan Hakka During the Ching (Myron L. Cohen) / 197
- The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Site (Susan Naquin) / 224
- The Invention of "Confucius" and His Chinese Other, "Kong Fuzi" (Lionel M. Jensen) / 267
- Epilogue / 297

反叛间的联系：清代中国的教派家族网^{*}

韩书瑞

叛乱从定义上讲近乎是现状的一种中断，是对它的一种突破和打击；叛乱的历史通常是激变的历史，既激烈，又短命，且相互独立。在中华帝国晚期，大多数叛乱都被看成是这种互不相干的独立事件。这些起事被镇压的彻底程度又进一步使得叛乱之间很难有延续性，很少有能在一次起事中幸存下来的叛乱者去领导另一次起事。

清朝(1644—1911年)在中国北方有许多次叛乱是由白莲教发动的^①，初看起来它们也是互不相干。但在这些起事背后隐藏着不明显但却是关系密切的联系。白莲教作为一种思想体系和组织体系(“教”一字有双重含义)，是这些联系的基础：通过口头和书面形式那些有关千年盛世的虔敬思想得以延续，同时教派的会堂和师徒联系网在不同时间向不同地点扩展。本文将探讨这一宗教组织是如何能把分散的起事联系起来，以及它为什么能这样令人吃惊地延续下来。

* 这篇论文发表在《近代中国》(Modern China)第8卷第3期(1982年7月)，第337—360页。在此之前此文在1979年7月27日至8月2日哈佛大学召开的名为“中国北方的叛乱与革命：明代晚期迄今”(Rebellion and Revolution in North China: Late Ming to the Present)的学术讨论会上宣读，标题略有改动。我很感谢能参加这次讨论会，并得到与会者提出的意见。本文后由铃木中正译出在日本发表(Naquin, 1980)。发表后有几个日本学者在有关家族的论文中讨论过这篇论文(Suzuki, 1981; Asai, 1981)。在这一稿中我做了一些不大但重要的修改。

白莲教的生存受到破坏，官方将其当邪教禁，政府当局也一直在迫害它。在这样的情况下，地方社区保持警惕，教门经卷被没收，信徒被捕受到处罚，而清朝国家为了阻止人们参加教派活动花费了巨大的力量。偶尔由白莲教思想鼓动起来的反叛不仅意味着它的预言会失败，而且还会造成参与叛乱核心层活动的人送命。再者，即使是在正常情况下这一宗教维系的延续性也会很不牢靠：一直有这样的倾向，教派组织会分崩离析，教义会被曲解或被抛弃。可是信徒人数在这整个期间却并没有减少，在18世纪后期以后由教派发动的起事数量实际在增加。这是怎么回事？显然，清朝国家的相对软弱（即它不能完全消灭这些教派）以及这一教派在其思想和组织方式两方面明显对中国人（至少是部分）有号召力，这都可以用来解释这一“邪教”能长久维持的原因。但为了更充分地了解其一直能存在的原因，我们必须更仔细地注意这一宗教组织的结构。

对这一教派的结构最好不要把它看成在各方面都是一致的。在文献中谈到各教派都强调其相似之处，但实际上其思想、活动和结构都有差异。正是在这种不均衡中我们可以发现白莲教的活力所在。

对这一教派进行分析的一种方法是比较不同群体中师徒纽带的力量。^②在谱系的一端，游方的师父在经过一场热烈但短暂的结识后就接受弟子入教，以后就不再来延续这种关系。因而其宗教思想和活动经常学得不到家，组织上的联系也不牢靠。在另一端，皈依教派是按照早已存在的邻里或家庭关系进行的，师徒关系是终身的，体现在不少方面。在这些群体中，教派信仰和活动表现得比较充分，在时空上的联系也更持久。

所有教派中联系最紧密的是那些在一个家族中以继承关系传播其思想的教派。其教主同时也就是族祖，父母子女的关系加强了师徒关系，世代的双重亲密联系阻碍了宗教教义的淡化和组织控制的松弛。我提出这样的假设，这样的家族能够成为一种教派的上层，成为教派的专职人员，他们在几个世纪中将白莲教的核心观念保存了下来。这些家族的存在是白莲教传统有其凝聚力和巨大力量的因素之一。由这些家族领导的教派和“旁支”教派之间的紧张关系与相互影响也会使得这一教

派有其适应性和活力，或许还使其具有变易的特点。

在清前期和中期，有不少家族能够保持教派的领导地位达数代人之久。其中最显赫、最重要的两个是直隶省（现在河北）东北滦州的王家和山东西南单县的刘家。让我们先来看看王家和刘家本身，概述其家史，然后再来探讨这些世袭教派首领在几个世纪中能够拥有权力并发动叛乱采用的方式。

世袭教派首领

王家教派的创建者是 16 世纪一个叫王森的人。他创建了一个叫闻香教的教派，16 世纪后期在北京郊区传教很成功。据说连万历皇帝（1573—1619 年）的有些朝臣也成了他的信徒，其门徒遍及华北平原。王森本人住在石佛口，这个村子位于北京东面 200 公里处，一条东西向的大道从这里经过。1595 年他被捕，释放后在 1614 年再次被捕，后死在狱中。王森的教义与几部早期的重要经卷有密切关系，其中有《九莲经》。^③

王森死后，其教派由这时结构更松散的他的门徒教派继承下来，但特定的权威自然落在他的三个儿子身上。王森死后不久，一个叫徐鸿儒的门徒利用王森一个儿子王好贤世袭的号召力，在 1622 年宣称明朝统治的气数已尽，“大乘兴胜”的时代开始，在山东西南发动了一场大规模叛乱。这场起义持续了 3 个月，可能拥有 200 万支持者，但最终被朝廷军队镇压。这场反叛限制在华北平原的南部地区，在北面没有波及滦州。

虽然王好贤被处决，但他的儿子和兄弟活了下来。在 1644 年清军入关后，京城周围的许多土地被没收后分给满洲旗人家庭作为生活来源。有些材料表明王家成了他们自己土地的佃户。也许是因为这场混乱的结果，王家有两支迁离石佛口向北，迁到附近卢龙县丘陵地区的村子里去(NYC 42.16 本文的文献引证方式是以括号内的中外文代号去文末的文献目录中查找，代号后的数字分别为卷数和页码，皇帝年号后有三个数字分别为中国农历年月日——译者)。

在清代统治的前 100 年,王家继续当教主,他们在 1732 年又出现在历史记录中。这时我们发现在石佛口有个王森的重孙在靠耕种旗人土地过活。他是个武举人,被这个省里的几千信徒推为大乘教主。教派活动包括聚会、诵经、吃素,向教派的神供奉茶,并定期少量捐资。这个教派被政府发现,首领被处决。还不清楚王家有多少人卷入其中(NYC 42. 13—22; 宫中档[雍正]7798)。

又经过 50 年两代人的时间之后,这个家族又被官府调查。湖北吃斋的白阳教信徒称他们的教主是石佛村的王忠顺。在其他教派成员被捕时王忠顺的门徒已分布于河南、安徽和江苏各省。1771 年王忠顺被处决,他的父亲被发配到陕西,死在那里,但此时这一教派和王家的领导层还在活动。1788 年,王忠顺的弟弟(时年 36 岁)开始重新恢复与他父亲在湖北的门徒的联系。1794 年,王忠顺的儿子(时年 31 岁)亲自去江苏和安徽走访他父亲的门徒,并发展新的门徒。1803 年他移居江苏,每隔五六年就回一次家。就在这几十年里,这个家族的其他人走遍了华北和华中地区以建立与信徒(他们用不同名称称呼其教派)的联系。这两代人中的一些成员 1811—1813 年间在江苏被捕,王家大多数人的活动在 1815 年进行的一次彻底调查中被弄得比较清楚(NYC 42. 1—6, 42. 13—22; Da Qing, 1937: [乾隆]897. 52—53, 899. 51; 上谕档, 333—338, 嘉庆 20/12/25)。

从材料中得知,这一教派此时称为“清茶门教”,但它的许多特点与两个世纪前提到的差不多。石佛口的王家继续与《九莲经》有关,与他们家附近的几座山有关,还与一部叫《三教应劫总观通书》的经卷中的预言有关。这部经卷称弥勒佛将降生在石佛口王姓教主家中,将给教民们带来财富和地位(上谕档, 343—345, 嘉庆 20/12/25; NYC 42. 13—22)。

1815 年,在直隶总督那彦成监督下逮捕了此时已很大的这个家族的 39 个妇女和 85 个男人,有的流放,有的处决。这次调查的对象还包括这个家族没被逮捕的 7 个活跃的教派首领,还查问了他们的几十个弟子。因为这个家族坚持信奉异教以及其首领与宣传末世预言有关,那彦成决定用不分良莠一律逮捕的方法消灭这个家族(NYC 1—49; Qing dai, 1979: 3)。^④

据我所知，与石佛口的王家相比，山东单县的刘家只在五六代人时间里是活跃的教派领袖。不过他们发动叛乱的能量更大，是另一种有所不同的世袭教派首领的实例。

在 1736 年死之前，单县（离山东西南的黄河不远）刘家村的刘儒汉长时间卷入有他父亲参加与他家有关的白莲教活动。尽管官府在 1706 年调查过他父亲的活动，刘儒汉还是能在山西捐一个县令的官职，但在 1716 年又一次指控时他作为邪教成员被控告，遭到迫害。刘家的教义强调打坐练气，又被称为“收元教”；他们敬重一位称为先天祖师的祖先，并期待弥勒佛在刘家出世。但在 1732 年，刘家有个在山西的弟子来访，想要刘家支持他复兴这个教派（这次复兴与他宣称弥勒佛将降临有关），刘家什么也没有帮他做（宫中档 [雍正] 10775; Da Qing, 1937: [乾隆] 309. 42—44; 史料旬刊, 1930—1931: B. 100—101; Naquin, 1981a: 186）。

大约就在一代人的时间之后，这个家族被指控领导了八卦教。1771 年，刘儒汉的孙子刘省过被捕（他的儿子和兄弟也被捕）后遭处决；在这一地区至少还有十几个人也受到控告（Da Qing, 1937: [乾隆] 907. 50, 914. 19; 宫中档 [乾隆] 49245, 49720）。刘省过的儿子虽然被囚在狱中，仍然继续被当作这一家族教派信徒活动的核心人物。他的长子刘大洪被关在单县狱中，由门徒们秘密送钱供养了 15 年。1786 年，直隶南部一支八卦教教徒组织起来发动了叛乱，他们的目标就是要解救刘大洪，重新立他为教主。这一起事没有成功，引得又来惩罚刘家其他人。刘省过已被流放的次子被发现住在北京，经常得到教徒们的资助（Da Qing, 1937: [乾隆] 1262. 11—12, 1262. 26—28, 1261. 18—21, 1261. 33—36; 宫中档 [乾隆] 53345, 50189; 寻常档, 363—364, 乾隆 51/9/6; 187—189, 乾隆 51/8/17）。

1791 年，另一个在 1782 年因教派活动与兄弟一起被流放的刘家人被发现，他在在中国西南流放时仍在传教。再者，在 1781 年、1788 年、1813 年、1815 年及其后，其他教派被当作刘省过信徒的成员也遭到逮捕（宫中档 [乾隆] 41738, 41659, 54235, 54669; Da Qing, 1937: [乾隆] 1387. 13—14。寄信档，无页码，乾隆 56/9/21; NYC 42. 6—12）。这些团体和别的团体用不同的卦名命名，这一时期大多数重要的起义都是由刘家的徒众领导的。这些徒众包括 1774 年在山东西北起事的王伦、

1813 年八卦教起义领导人林清和 1835 年山西先天教起义领导人曹顺 (Naquin, 1981a, 1976; Qiao, 1957)。

权力的来源

王家和刘家这两个家族提供了在白莲教传统中领导层世袭范围和权威的不同图景，但两者都反映出各自的家族得以生存的韧性以及其信徒一直支持他们的忠诚。两者都将他们家族的教派领导权追溯到明代后期的祖师爷，那时是白莲教思想的形成时期。不过要比这一族谱重要得多的是，王家和刘家都宣称教派信徒的救星未来佛弥勒将在他们家里出世。

为证实他们的预言，王家还求助于经卷。正如我们所知，他们早在 16 世纪就有了这些“宝卷”，这些制作精美的明代版本保存了下来，为一代代的家里人和门徒所用。后来王家人和门徒写的经卷也同样支撑着他们的权力。因为保存这些“邪”书会有危险，这些经卷也以口头方式相传。有个王家成员引用了下面这段话，明确说明对千年盛世的期待与家族领导权之间的关系：

过去系燃灯佛掌教，每年六个月，每日六个时。现在是释迦佛掌教，每年十二个月，每日十二个时。将来系未来佛掌教，未来佛即弥勒佛，每年十八个月，每日十八个时。未来佛降在石佛口王姓家内 [NYC 42.13—22]。

另一个经卷更详尽地描述了这种千年盛世思想：

一十八劫已满，改形换体。十八个月为做一年，十八时辰乃为昼夜，正合九甲，四十五日做一月，昼夜一百四十四刻，总计八百一十日为一年，天地无圆无缺，人无老少无生死亦无女相，才是长生大道，寿活八万一千 [Huang, 1883: 2. 10]。

因此，这个家族的人除了谈到他们是明代一位祖师爷王森的后代外，他们还会提到这个家族有一位专门的劝谕师父或许确是大家长久期盼的救星。

与此相反，依据现有材料判断刘家在清初以前并不热心教务，他们的经卷只有几份手抄的小册子。他们主要依靠口传教门经文，大多数门徒也不识字。但他们也教导说，他们家就是弥勒佛的家，弥勒要降临当“应劫祖师”、后天祖师（宫中档[乾隆]54235, 43914; Naquin, 1981b: 21—35）。这些预言在其许多门徒中流传很广。

像这样富于感染力一直要求剧烈变动的预言难以不信，很容易被借用。即使那些选择不参与千年盛世活动（喜欢过更安全、更正常的宗教生活）的王家人或刘家人，他们也难以阻止别人相信他们有号召力。尤其是他们的门徒会认为弥勒佛就在其教派（即使不是生物学意义上的）家族中降生。另外，1796—1805年历时十年的白莲教起义就是由那些借用王姓和刘姓权威鼓动的人组织的，实际上他们之间并没有明确的联系。坚持声称有关弥勒佛的预言无论怎样被滥用，它还是确保了刘家和王家的教主一直握有权力。

那些禁书中或记忆模糊的吟诵中语义不明的字句可能只是给维持教派权威提供了一个脆弱的基础，但有必要注意白莲教能够产生巨大的“真正的”力量。虽然这些教派的机构组织松散，通常也没有什么可见的形式（如建筑或公共财产），但它们有显而易见的力量，它们有人力，有钱财，两者都可以由教派领袖使用和控制。

教派网络发展的正常模式是一种扩展和分解的形式。在师父死后，每个徒弟都可以成为教派首领，尤其是在他们居住在不同的地方时，不过经常不能相互之间保持横向的联系。由一个传教师父成功传教建立的庞大教派网很少能在他死后还存在。总的来说这种常见的裂变有利于保护白莲教信徒，因为这意味着教派规模不大可能发展到很大。人数少容易躲避官府的侦查。不过仍有这种情况，单独一个人就会有很多信徒，许多教派人数有几百人甚至好几千人。

由一个家族世袭掌握教派领导权可以抵抗白莲教内在结构中固有的分裂倾向。因为特定的权威都在像石佛口王家这样的家族手中，一个

辈份的某个王家人的弟子都与他的后代保持着联系。这些弟子之间保持接触，他们也从这些联系中获益，王家人之间也有联系，忠于他们的弟子也得益匪浅。

为了说明维持这些联系的方式，让我们看看石佛口王家的王殿魁这个例子(NYC 42.1—6；上谕档，333—336，嘉庆 20/12/25)。当他(在 1771 年)6 岁时，他的父亲被处决，他的祖父因在安徽参与教派活动被流放，后来这两代人中的另两个男性亲属也被处决。到王殿魁 20 岁时，他开始在教派内发挥积极的作用。为与王家在南方的门徒重新建立联系，这个年青人依靠一个以前曾陪同他父亲外出传教的老家仆。早在 18 世纪 90 年代，王殿魁开始远行去安徽和江苏，在那个仆人陪同下去他父亲徒弟的家。他与一些重要人物(总徒弟)见面，并通过他们与这两个省的其他信徒接触。假如他父亲的徒弟已经死了，王殿魁就与他们的儿子(许多人都同样在继续信这个教)见面，“因为他们的父亲都是我父亲的徒弟，他们也就是我的徒弟”。王殿魁后来在他的儿子长大后又带着他们外出，这样联系也就能在下一代人中延续下去。每年这些信徒都要送给王殿魁 20 到 40 两银子。(根据每个门徒每年会给教派平均奉献的其他材料来看，我们可以从这些奉献者推算出他的门徒在 40 到 200 之间[见 Naquin, 1976:280]。我们不知道他是否自己留下这些银子，还是更有可能分一部分给家族的其他人。)

1815 年对王家的调查表明，王殿魁绝不是王家积极恢复教派联系的唯一成员。他的四个叔叔也在石佛口和华中地区之间来来往往，每人与一个总徒弟联系，这些总徒弟负责与当地的教派成员联系。他的一个叔叔王景曾属于王家住在卢龙县的那支。他搬到家族在石佛口的住宅，在那里住了十几年，然后南下去湖北和江苏发展教徒。最终他迁居江苏的仪征县，“因为这里比较方便”，他先在城外造房子，然后在城里县衙门附近住下。在湖北他依靠的是一个来自武昌府城的铁匠，作为他的联络人和徒弟。门徒们送给王景曾一笔数目不详的钱财。我们只知道这一主要教派在长江下游一支的一些情况。一个仪征的徒弟发展了一个来自邻近省份安徽的人入教，这个安徽人又发展了一个叫方荣生的人。方荣生在 1815 年因编写妖言惑众的材料被捕，他预言弥勒佛将降临，并准

备了一部历法，为了在将来世道改变时用。仅是方荣生的教派就有 150 多人卷入进去 (NYC 42. 1—22; Da Qing, 1937: [嘉庆] 257. 31—33, 311. 25—26; 上谕档, 105—107, 嘉庆 20/9/11)。

虽然联系已由自然原因而不是官府的行动中断，但王家人显然将搜罗他们父辈一代弟子看作是习以为常。比如，在 1810 年父亲死后八个月，王时玉去河南找到他父亲的弟子，正式收为自己的徒弟。他只在那里待了四五天，得到了九两银子，他后来说这一数目太少还不够旅途开销 (NYC 42. 13—22; 上谕档, 341—348, 嘉庆 20/12/25)。

送钱给师父在白莲教内是常事，而在石佛口王家的门徒中用了特定的仪规和称呼就显得更正规。这个家族所有男人不问老少都称“爷”，在不同年龄的弟子向他们磕头时他们都安然端坐，而且接受奉献被委婉地称为“朝上”，钱财称为“根基钱”。有人说根基钱是在每年的 1 月和 12 月送。有些师父给弟子写信（不是去找他们），向他们要捐助。像大多数宗教捐款一样，这些赠礼被看作是对未来的投资。后来有个首领说这些赠礼将被看成是“元勋钱”；有个信徒称之为“福果钱”。这一投资是在弥勒佛要下凡时付的本钱。于是，那些愿意投资的人都会得到保证，正如他们预想的那样会得到丰厚的回报 (NYC 42. 13—33; 上谕档, 341—348, 嘉庆 20/11/25)。

显而易见，许多像王家一样靠一个家族努力经营的小教派虽然处在不同的地方，但都有不少追随者和相当多的钱财。王家的弟子在 1815 年被发现来自于 6 个省（直隶、河南、湖北、安徽、江苏和山西）的至少 26 个县。假如一个地方只有 50 个门徒，那么他们的总人数可能是 1300 人。如果每人每年只捐献 200 文钱（数目肯定不大），那么王家每年就能得到 260 两银子。1771 年，单县的刘家被人发现在他们家宅子下面埋了 12400 两银子的惊人数目，在以后的几十年里还继续有捐献 (Naquin, 1981b: 32)。

有正常收入和忠心弟子的前景鼓励许多人愿意成为白莲教师父。那些与像王家或刘家这样的家族有联系的人常发现，这种联系是一种抵拒不了的广告，他们可以从中获取力量来为自己动员人力，募集钱财。就以山东邹县的孔玉贤为例，他是刘省过的一个弟子。虽然他家在

1771年卷入了刘家的案子，其教派也暂时被禁，但十年之后孔玉贤听说刘省过的次子躲了起来，于是他就开始重建与教徒们的联系。孔玉贤并没有因他叔叔在1772年被杀而被吓倒，他复兴了这一教派，教导新成员真言“真空家乡，无生父母，现世就要来的弥勒佛是我们的教主”，他还要他们按规矩捐献资助刘省过的次子。这一努力很快就有了结果。不到两年孔玉贤就获得了教派首领的地位，至少有30多个门徒，筹集了50多两银子。由于在1787年他的这些活动被发现，孔玉贤失去了一切（宫中档[乾隆]50189）。^⑤

弟子们组织在一起，其忠诚一代代延续下去，还有弟子们奉献的固定收入以及经久不变的宗教权威，这些构成了为世袭教主所用的非常明确的力量。像王家这样的家族可说是在白莲教信徒大社区中的一个精英阶层，因为他们的宗教职业是建立在家族谱系和拥有神圣珍贵资源（宗教经卷）基础上的，这给他们带来了地位和收入，还因为他们是其他信徒效仿的榜样。与明朝的祖师爷有固定的家族联系，掌握神圣的经卷，还有着这些经卷上提到的他们的姓和地盘，教派首领还有什么企求呢？由于这种种原因，首领和信徒都喜爱世代参加教派活动，首领们注意搜集（或是自己写）经卷，还把自己与预言联系到一起，并将其权威和联系者传给他们的孩子。因而人们会发现许多家族维持教派首领的地位只能延续两三代人，而像单县刘家这些家族能延续五六代人。很少有家族能像石佛口王家那样保持权力时间这样长。

在正常时期，刘家和王家享有让人艳羡的财富和权力，即使一直有着被人告发的危险。但不清楚的是这两个家族是否只是满足于使用这种权力作为维系他们在某个虔诚教派中的领导权，还是愿意在预期中的他们可以发挥关键作用的末劫转变中冒风险。所有材料表明，那种主张末世动乱的力量不是出自这些上层家族，而是出自他们的追随者，尤其是那些与他们联系很疏远的个人，这些人只是借这些著名家族的名字和权威为自己的目的所用。除了1622年的王好贤外，我没有发现这些家族中有哪个直接卷入叛乱的例子。在弄清这之前有必要做进一步研究。再者有许多信徒借用号召力的材料。

比如可以注意一下自称震卦东方信徒的那些人，这是1772年被处

死的刘省过的信徒王中创立的教派。这一教派的成员是 1786 年攻打大名城(在直隶南部)的首领,来自同一教派支系的成员后来还参与了 1796 年开始的白莲教起义。其他人卷入了 1813 年八卦教起义,有李文成(据说是王中转世)和林清(称为后天教主,是某个叫刘林的人转世)。不过刘家人是不会直接亲自卷入策划或是举行这些起义的(Naquin, 1976:65, 92—93)。历史文献中有不少这样的例子,那些“旁支”类型的白莲教派试图利用它们与已有白莲教家族的联系,来促进比较慎重的教派复兴或是发动直接的反叛。

经常有人宣称,弥勒佛确实转世为某个姓王或是姓刘的人,以此来加强这些家族的权威,即使被证明是假的也无妨。因为这些家族和不断爆发的追求千年盛世的狂热行动不在一地,首领们通常在这些起义中有人丧生时也会安然生存下来,即使在此之后遇到严厉的调查也能勉力维持下来。现在让我们来看看他们能够逃避逮捕或是减少危险的一些方法。

保护的办法

已经谈到上层白莲教家族生活相对而言不受干扰,至少部分是靠分散居住在华北和华中地区的众多虔诚信徒的捐助来维持。这就带来一个问题,这些家族在家乡是如何保护自己的。像王家在石佛口或更大些在县里处于什么地位?他们是如何保护自己免受像有功名的人和地方政府官员这样有竞争力的上层人士可能会有的敌视,或是像庙宇这样有竞争性的宗教机构可能会有的敌视的?当地所有的白莲教教派都会服从王家的权威吗,有没有相互竞争的教派活动?王家是看不起儒家传统的进身之道而把资源控制在他们的邪教社团中,还是在正统的机构中也能站住脚?他们是像道士和佛教僧人一样也为当地提供宗教服务,还是在抵制民间宗教活动?他们是在家乡夸耀其特殊地位,还是在小心地做出自己对人毫无威胁的姿态?他们为减少自己被逮捕的可能性建立了哪些联系?

如果不努力再现当地社区(正统的和邪教的)结构,这些问题大多都

无法回答,现在我要来再现石佛口王家的结构。可以肯定,材料表明无论是王家还是刘家都从来没有蔑视儒家的进身之道。我们知道,在雍正年间被捕的一个王家人是个武举人,1815年被捕的另一个王家人是个生员,刘家有两个人在康熙年间捐过官职(宫中档[雍正]7798;史料旬刊,B. 100—101;NYC 42. 22—26)。这些让人着迷的有关这些家族及其团体的主要问题大多有待进一步研究。^⑥

暂且把白莲教上层家族是否会利用他们在当地的地位来对付官府迫害这一问题放在一边,现在让我们来看看这些家族用来对付法律追查的威胁和现实的其他几种方法,因为这部分反映了他们对付这一一直存在着的危险的能力,正是因为有这样的能力他们才能有权势。对所有白莲教信徒、首领和追随者来说,躲避官府常年的监视一直是个问题,王家和刘家都用各教派惯常所用的技能。他们改名换姓,给他们的教派改名,与被流放或是关进狱中的亲属或弟子保持秘密的联系,他们依靠家里的女人来填补因失去男人而造成的空缺。

信徒们给他们的教派和组织起了不同的名称,既让明清时的官员困惑,也让历史学家感到困惑。我们注意到石佛口王家的教派开始称为“闻香教”,后来称为“大乘教”,1815年时称“清茶门”,有时它又称为“清茶红阳教”、“大乘清茶教”和“清净教”。这一团体名称被不同地称为教、会和门。同样,单县的刘家也称他们的教派为“收元教”,他们的弟子用了一大堆出自八卦的名称。

我认为,这一看来混乱的名称掩盖了一种秩序井然的潜在程序,借此师父可以用教派名称来反映其有时是多股的“渊源”,并以此公开确定(或是完全断绝)与有名教派的关系。但它还有其他值得注意的效果,用来向官府掩盖这些有时是松散的联系,模糊其发展的延续性,保护信徒不受其前辈犯罪记录的影响。刘家教派王中一支的追随者从18世纪70年代到19世纪30年代一直使用震卦东方的名称,通过这个名称人们就能把这个教派经王家追溯到刘省过,准确地反映出它与别的教派的真正联系。

不过也很清楚,在遭到官府调查威胁时只要教派没有完全解体,信徒们都很想(至少是公开地)改掉其团体的名称。他们起了新名称,通常

是引自经卷的说法或是在发音、拼写上出点错以造成新的组合。就以姚应彩为例：

(他)拜同县孙贵远为师。孙贵远创立收元邪教，1785年在湖北被抓处死。这个罪人[姚应彩]贫苦无进项，此时开始收徒接受奉献。他害怕大家知道他是收元教的，于是改名为三益教，但他教的经咒被认出[宫中档[乾隆]57017]。

在仍然发现难以找到人信教时，姚应彩就离开家到外省去传教。离开本乡本土是一种通常的寻找新门徒的方法，同时又能不透露真实姓名（比如只对那些信得过的人才透露自己属于石佛口王家）。我们已经谈到19世纪前期王殿魁和他的几个叔叔在华北和长江下游活动范围很广。这些人大多在南方安排了住处以靠近他们的徒众，但他们又定期回石佛口的家以保持与老家的联系；由此他们中有几个人躲过了1815年的追捕。虽然我没有证据能说明王家或刘家改姓以逃避官府的追查（或许是因为与预言的关系太重要了），但其他类似的家族这样做过（Naquin, 1976: 55—56）。

不过光是迁移和改名并不能完全逃避官府的大搜捕，这些家族通常会采用一些方法来对付迫害。在白莲教派中妇女一般也享有领导权（虽然在王家和刘家男人总是积极的传教者）^⑦，信徒们利用这样一种情况，在清代法律中遇到邪教和反叛的案例对妇女的惩罚要比对男人宽松。因此在一两代男人在审判前、审判期间以及被判决（通常有鞭笞后释放、监禁和流放、暂缓处死或是立即处死）后落在官府手中时，女人随时准备维持家族和教派的延续。

王殿魁的个案为这一程序提供了很好的例证。我们注意到，在他父亲被处死祖父被流放时他只有6岁。他的母亲已经去世，所以是他的祖母在负责。她把王殿魁吸收进家族教派内，用口传向他传授教义，然后让家仆带着她的孙子到南方去见她丈夫和儿子的弟子，接受他们的效忠。她还来管教自己的次子（王殿魁的叔叔），他没有卷进其父的案子；她向这个儿子传教，也告诉他其父弟子的住处（NYC 42.1—6；上谕档，

333—336, 嘉庆 20/12/25)。

除了依靠妇女外,一个家族可能还有其他办法来处理它的最活跃的成员受监禁或被流放的情况。白莲教的网络对缓减这些痛苦看起来很有效。我们知道刘省过的儿子大洪在狱中时有人给他送钱:他的一个弟子是衙役,通过自己的关系给他钱。将钱送给那些在帝国边疆地区流放的人在后勤上更困难,但或许也少些。注意一下王中的儿子、刘省过的弟子王子重的例子(宫中档[乾隆]54669; Da Qing, 1937:[乾隆]1382. 23—27, 1384. 14—16; 寄信档, 乾隆 56/8/9, 56/8/8, 56/7/13)。因与父亲的案子有关,王子重在 1788 年被判流放到喀什为奴,这里在中国新疆的边陲,离他的山东老家有约 3500 公里。有个叫刘照魁的人拜单县刘家另一成员(但他家住在陕西)为师,他自愿去与这个被流放的首领联系。1790 年 2 月,刘照魁步行从山东出发。他西行经陕西到自己家(4 月到达),然后到甘肃走廊的肃州。经嘉峪关去中亚的旅行由当地县令管理。刘照魁这样做:

当我在 6 月 16 日到达肃州时我站在东门北斗客店的厅堂里。店主问我名字和家乡,并记了下来。我在那里待了两天。我告诉他我要去南边看我的亲戚王子重,给了他 20 文钱,让他给我买一张路票……我去了哈密,然后到喀什,每到一地都交路票。店主总设法给我新的路票。

当他到达喀什时,刘照魁发现王子重在流放两年后已经不再按判决规定的那样给穆斯林伯克为奴。他的主人已死,王子重能正常地做自己的事,挣得固定收入。(乾隆皇帝对这种罪犯如此藐视法度感到震惊,批曰:“殊属不成事体!”)找到王子重后,刘照魁把家里人和弟子们的信转交给他,可能还带来了钱。作为对他此行的回报,王子重封他一个特殊的头衔——“东震至行开路真人”,还让他不仅与被流放到中亚和华南的其他教派信徒联系(允诺给他们每人封赏),而且让他回山东,在王家侄子的帮助下复兴教派。王子重看来还给了刘照魁马和银锭,因为在回家时带着这些东西,一个亲戚出于嫉妒向当局告发了他,从而暴露了他

的这些冒险活动。显然对家族和教派的团结而言流放并不总是一种阻碍。

这些躲避官府调查并能生存下来的技能，加上对得救的允诺，还有大批发展出的追随者，这些条件使得像石佛口王家和单县刘家这样的家族能够一代代保持宗教的领导地位。虽然他们教派的规模时大时小，他们的名称和经卷被其他人用得或对或错，调查和反叛使他们危险地为人瞩目，但这些家族都能撑得下来。他们的存在加强了整个白莲教“社团”。

不过，虽然像王家和刘家这样的家族加强了白莲教派之间脆弱的联系，减缓了宗教信仰丧失的速度，但他们没有也不能使这个多样、结构松散的宗教成为一个联系紧密的实体。世袭的教派组织与比较脆弱的联系线索交织在一起，正是这种联合的灵活性使得这一追求千年盛世的传统有着顽强的特性。

本文的一个目的就是要说明，为了理解中国民间异议者的性质，我们不能只用诸如“反叛者”和“秘密社会”这样含混的说法去注意像白莲教这样的具体团体，也不能满足于对教派本身只给予简单化、模式化的理解。即使在此只作简略的概述也可说明，在正常年代不同类型的白莲教教派间的关系（还不用提这些教派与其整体之间的关系）有助于解释这一追求千年盛世运动的活力。我可以肯定，予以适当分析再做更细致了解就能揭示其多样性和复杂性，不仅能弄清民间起义的目的和类型，还能弄清在帝国晚期中国社会的结构和价值观念。

注 释

① 捻军叛乱（1853—1868年）是明显的例外。有关我对“白莲教”一词的使用，见Naquin(1976:8)。

② 分析其活力的另一种方法是依一谱系观察清代教派，看其是更注重会堂活动还是更注重独自活动。前一类型的特点是侧重集会诵经，强调吃素以及其他僧人的活动，更注重熟悉教派的经卷。而在另一端，师父通常是单个地与徒弟见面，教他练气打坐和武艺，并用治病来吸引门徒，依靠口头而不是文字来传播教派思想。由此来考察，本文中讨论的王家属于这一谱系的前一类，而刘家属于后一类（Naquin,

1981b)。

③ 有关王森和徐鸿儒起义的情况见 Asai(1978)、Chu(1976)、Overmyer(1976: 103—106)、Li Jixian(1981)。浅井(Asai)将王森的生卒年定为 1535 年至 1619 年。《九莲经》全称《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》，1523 年印(Naquin, 1981b:11)。在本文使用了其原始材料后，1815 年由官方重修的王家族谱得以重印(Qing dai, 1979: 1—90)。

④ 1820 年以后这个家族有可能继续活动的情况不在本文讨论范围。不过只要粗略了解一下 19 世纪有关白莲教群体的文献，就可发现那彦成没有根除这些异端分子。19 世纪后期住在山东的王觉一被认为是 20 世纪的一贯道祖师爷，据说他也是石佛口王家的人(Li shiyu, 1948:36)。

⑤ 有个例子反映出像刘家这样的家族教派思想逐渐减少的情况，李文功的父亲也是刘省过的弟子，他在 1783 年加入了孔玉贤复兴的教派，两年后他认为卷入邪教太危险，就脱离了孔玉贤的教派，组织了自己的团体，并有个正统的名称“泰山香会”，他还从被劝入会的会众那里为自己募集了 20 多两银子(宫中档[乾隆]50189)。

⑥ 有关这些教派与民间宗教的关系参见 Naquin(1981b)。

⑦ 弥勒佛总是被看成男人。希望在世道激变中发挥作用的妇女最为常见的做法是，宣称她们是白莲教最高的神无生老母转世。见 Naquin(1981a:85)。

参考文献

ASAI MOTOI 浅井纪(1981)《明清时期的闻香教(清茶门教)》(The Wen-xiang Sect [Qing-cha Men Sect] in Ming and Qing) 提交给加拿大多伦多 1981 年亚洲研究学会年会的论文(1978) 《明末徐鸿儒起义研究资料》《东洋学报》(Toyogakuho) 60:54—91

CHU, R. Y. T. (1976) “徐鸿儒”载于傅路德(L. C. Goodrich)与房兆楹合编的《明人传记辞典，1368—1644 年》(Dictionary of Ming Biography, 1368—1644)587—589 页，纽约：哥伦比亚大学出版社(New York: Columbia University Press)

Da Qing 《大清史料实录》(1937)，重印版，台湾(1964 年)

《宫中档》故宫博物院，台湾

HUANG YUPIAN 黄育楩(1883)《破邪详辨》

- 《寄信档》故宫博物院,台湾
- LI JIXIAN 李济贤(1981)《“棒槌会”起义初探》载于《中国农民战争史论丛》第三辑,145—179页
- LI SHIYU 李世瑜(1948)《现在华北秘密宗教》成都
- NAQUIN, SUSAN 韩书瑞(1981a)《山东叛乱:1774年的王伦起义》(Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774) New Haven, CT: 耶鲁大学出版社(Yale University Press)
- (1981b)《中华帝国后期白莲教的传播》(The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China) (未出版)
- (1980)《反叛背后的联系:18世纪华北的教派家庭网》日本《近代中国》(Kindai Chugoku) 7:101—125
- (1976)《中国的千禧年叛乱:1813年的八卦教起义》(Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813) New Haven, CT: 耶鲁大学出版社
- NYC: 见《那文毅公奏议》(1834)
- 《那文毅公奏议》(1834年)重印版(1968)
- OVERMYER, DANIEL L. 欧大年(1976)《民间佛教:传统中国后期的异端教派》(Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China) Cambridge, MA: 哈佛大学出版社(Harvard University Press)
- QIAO ZHIQIANG 乔志强(1957)《曹顺起义史料汇编》山西
- Qing dai 《清代档案史料丛编》(1979年),第3卷
- 《上谕档方本》故宫博物院,台湾
- 《史料旬刊》(1930—1931)重印版(1963)
- SUZUKI CHUSEI 铃木中正(1981)《乾隆时期山东刘佐臣的教门及其传播》提交给加拿大多伦多1981年亚洲研究学会年会的论文
- 《寻常档》故宫博物院,台湾

中华帝国后期白莲教的传播*

韩书瑞

白莲教历史

16世纪在中国出现了一个新的教派宗教，是从受人尊重的民间信仰的佛教和道教的传统中发展而来的。中国官方称它为邪教，但这一宗教在后来的四个世纪中生存了下来而且影响更大。信徒和历史学家关注它的教义以及它得以延续的教派组织。它有着不少让人混淆的名称，我在此要用一个最常见的通用名称——“白莲教”。^①

新的白莲教其特点是信仰一个叫无生老母的女神，她是人类的创造者，还相信个人只有通过信仰她的使者传播的教义才能得救。这些信仰先是由几个传教者说出的^②，他们在16世纪期间在华北和华中的城市

* 本文原收入姜士斌(David Johnson)和安德鲁·内森(Andrew J. Nathan)、罗友枝(Evelyn S. Rawski)合编的《中华帝国晚期的大众文化》(Popular Culture in Late Imperial China)(伯克利:加州大学出版社 [Berkeley: University of California Press], 1985年), 第255—291页。

我感谢参加有关“明清时期大众文化的价值与交流”会议(Conference on Values and Communication in Ming-Ching Popular Culture)的学者，尤其感谢会议的组织者，感谢他们提出的意见和批评。我还要感谢管理台北故宫博物院清代档案和北京明清档案的负责人，他们向我提供了宝贵的帮助。每份档案所标的日期为中国农历，分别为年/月/日。

里公开传教,其思想后来被记录下来,以“经”和“宝卷”的形式发表。^③信徒们组成由师徒纽带联系的小规模聚会团体,在一起供奉,诵读经卷。有些信徒受教主的预言鼓动发动反叛,预言在现世结束时会有巨大的灾难,出现一个被无生老母派来的救世主,而发动叛乱的目的就是要加速新世界的来临。尽管明清两朝政府认为这些信仰与官方的正统信仰不合,会引发激烈的政治活动,故而是不合法的,但白莲教信徒的团体在以后的几个世纪中还是存在了下来并得到发展。

对那些信徒来说,白莲教提供了一种得救的程序,不需要依靠民间宗教或是国家认同的信仰的庙宇和神职人员,它提供了在家庭、村庄、市场和官僚阶层之外的一种团体。它还独家允诺以神定末世劫变的形式给予即刻的直接拯救。结果,这种宗教就对那些不能通过正常方式得救以及没有通常的群体体系可用的个人特别有吸引力。看来白莲教的思想和组织对那些生活全部或部分地不能被正常机构吸纳的人有吸引力:这些人是年老孤寡的男女、没有庙的和尚、游荡的劳动者、城里的外来者、村子和庙宇中被别人控制的农民,还有其他人。^④

到 18 世纪前期出现了各种不同的教派(信徒们由师徒关系联系的团体),有些靠文字经卷和聚会活动来维持,还有一些强调诵经和个人的冥思打坐。虽然起义很少,但官府还是慢慢地加强了迫害(逮捕教徒,没收经卷,毁坏聚会场所);不过聚会的和冥思的两种教派仍在继续吸引信徒。到 18 世纪 60 年代,在吐纳的气功术之外又增加了练武,成为冥思教派法术中逐渐显得重要的组成部分。18 世纪后期是一个人口增加、社会和经济关系开始紧张的时期,这时白莲教的千年盛世思想有了越来越多的信奉者。由 1774 年的王伦起义开始,随后爆发了一系列叛乱(尤其是冥思教派的叛乱),一直延续到下一个世纪。^⑤

当社会秩序在 19 世纪中期及其后遭到破坏时,教派组织与社区体系混杂在一起,整个乡村都接受了白莲教的领导以及自卫的方式。明代和清代前期经卷供不应求,扶箕作为一种新的宗教启示方法很时兴;新的经卷由教中的神通过这种魂灵书写的方式完成,成为新教派权威的基础。^⑥这些经卷都重申了白莲教的千年末世论,但着重阐述要应对 19 世纪后期和 20 世纪世界变化的观点。各种聚会类型的城市教派中许多把

当众扶箕作为主要的活动,它们出现在中国的城市和海外华人中间,并在那里繁荣起来。同时农村的义和团(1898—1900年)和红枪会(20世纪20至40年代)运动也表明,在华北农村教派组织和习武仍有重要性。到1949年中华人民共和国建立时,在全国都能发现新政权称为“反动会道门”的各种组织,显然这些组织的前身就是白莲教。它们直到今天还在台湾和东南亚存在。

为了考察白莲教是怎样使自身适应中华帝国后期的政治、社会和地理环境的,本文将集中探讨这一历史发展时期的一段时间——清代中期。因为有关18世纪和19世纪前期的文献丰富,我希望集中于这一时期能够弄清其具有更强适应性的类别和动因。^⑦我要说明,白莲教传播和延续自己基本价值观念的不同模式是如何使自身能够生存下来,并得以散布为不同的部分。为了更广泛地对我们了解不多的有关清代大众宗教的知识有所补充,我还要简短地探讨一下大众教派与大众正统宗教之间的关系,以试图说明白莲教的信仰和活动被称为邪教是否合理。

有诸多因素影响到白莲教观念在变动中的中华帝国后期社会传播的方式。从一开始白莲教就有好几个教派创建者,他们靠发展弟子(以及弟子的弟子)网络传播教义,使得这一宗教内部分裂。缺乏统一的宗教组织(没有规范教义和礼仪以及培训传教者的堂馆)也进一步有利于这种多样性。此外,国家的敌视使得信徒之间难以接触协调,这又加速了其分裂。

另一方面,尽管在组织上分裂,但一个有形的共同的宇宙观和信仰体系还是延续了下来。起初这一宗教教义的存在是直接靠明代后期写的圣书以及写这些书的祖师维系的。这些经卷成了教义的宝库(就像佛经和新儒学典籍一样);那些拥有这些经卷并能阅读理解的人也就获得了相当的宗教权威。因此人们就有一种意识,需要研究这些旧经卷,细心保存它们并为以后的信徒增加抄本,由于清代官府没收并毁坏白莲教经卷,这就更成为当务之急。^⑧

这样强调掌握、保存以及复制经卷,在保证其思想延续的同时也会把教派活动参加者的范围限制在文化水准较高、较为富有的人中,但白莲教的师父不会忽视在广大半文盲和文盲中传教。为了让穷困的、没文

化的男女感兴趣,有些师父很自然就会少用经卷,为了不识字、比较穷的听众需要试图让教义更通俗,同时要改变仪规。

18世纪不同的环境造成了教派组织差异很大,而我们可以在这一差异中发现两种在分析方式上不同的模式。一般来说,一种模式的特点是积极参与聚会活动,在聚会中诵经起了重要作用,而另一种模式的特点是内部结构松散,注重的是冥思打坐和练武。这两种模式在诸多方面都(相对系统地)不同,这些方面有文字经卷的作用、口头传教的重要性、仪式的功用、教派体系的性质、与正统宗教的关系,还有参加者的社会背景等。我们要仔细考察每一类型延续和变化的动因,以便更好地了解教派的价值观在清代传播的一般程序。

诵经教派

诵经教派应该被看作是供虔诚的佛教居士所用的聚会和奉献场所长期发展的产物,欧大年以前写到过这些人。^⑨一般来说,教派成员都像僧尼一样终生吃素,认真遵守佛教的清规,定期聚会行礼诵经。他们还为更大的社区从事宗教服务(尤其是在葬礼上)。只要可能信徒们就在正式用作宗教活动用的建筑中聚会。强调聚会活动,男女被允许聚在一起;同时禁欲也被认为有重要意义。在这样的团体中,教派成员间的横向联系很密切,信徒的生活通常都受宗教活动的很大影响。纵向的联系也存在,因为像所有的白莲教派一样,这些团体都是靠师徒间传教才得以延续。每个教派都将其起源追溯到一位祖师爷(最好是明朝的)身上,教徒们一般也都知道以前祖师爷的名字。因为诵经所起的关键作用,这些教派吸引了比较有文化的信徒,还因为其崇拜必需的公共建筑和印刷经卷颇为光鲜,所以这些团体都是在城市里发展起来的,并避开了官府积极搜寻的地区。(清朝中期那些与这种诵经模式非常接近的教派用了罗教和弘阳教这些名称。)^⑩

诵经教派让信徒过一种近乎寺庙的生活。教徒们要像僧人和道士那样正式地终生吃素,把“开斋”看成是等同离开教派一样严重的事。他们还正式地接受佛教信仰中的主要戒律。最常见的入教规矩是要保证

遵守五戒,保证戒杀、戒盗、戒饮酒、戒说谎和戒淫。信徒们还承认佛教的“三皈”:佛、法、僧。^⑪教徒们还模仿僧尼给自己取法名,一个教派或是一辈的成员都经常用一个共同的东西来强调团体作为一个代理家庭所起的作用。

虽然并不要求那些希望从虔诚生活中获益的男女放弃家庭,但禁欲行为仍得到赞扬。全是妇女参加的教派以及在信徒过禁欲生活时期安排好厅堂供他们居住,比如男人离开家以及让未婚妇女或寡妇住,这样就能让人过上半寺庙式的生活。^⑫实际上这种教派对妇女特别有吸引力,给她们提供了一个额外的活动区域,获得教育和领导地位的新途径,也使得她们能够回避家庭。

对这种类型白莲教派成员的生活来说“聚会”是关键的。这是成员们作为群体聚在一起的机会,也是供他们聚集祈祷的场所。这些聚会还与那些普通大众宗教(很少有这样的聚会)的教派崇拜不同。聚会的频繁程度可以大不一样。最频繁的在新月和满月每月聚会两次,农历月的初一和十五,还要在每年的其他特定日子里聚会。有些教派还模仿寺庙在每年农历六月把它们的经卷拿到外面去晒(晒经)。在其他教派,一个师父的生日或忌日或许也会成为聚会的日子。在普通人对祖先或是特定的家庭邻里神灵献上正常供奉之外^⑬,白莲教派还崇拜它们自己的神;为这些崇拜活动而聚会是在强调它们属于不同群体。经常的定期教派聚会促进了团结,并通过集体举行礼仪活动使之规范化。(能够进行群体活动可以用米说明为什么白莲教对那些没有家庭在身边或是没有固定居所的人有吸引力。)

聚会通常都在教派成员或是某个资深师父家里进行,但只要有可能,信徒们都会为他们的崇拜活动设立单独的房间或是房舍。这些地方可能是在模仿寺庙或祠堂,它们的叫法不一,有“斋堂”、“庵堂”和“经堂”。在不遇到官府迫害时就会出现这样一种发展的轨迹(中国的大多数崇拜都是如此),先是在私人家庭的普通房间举行崇拜活动,后发展到这些人家特定的房间,再发展到附近单独的建筑,直至有人捐赠地产的庞大独立厅堂。教派的厅堂有好几个用处。它们可以用作信徒临时或永久的居所,还可以设置供奉祖师和神灵的祭坛。里面最常见的是祖师

的像；而无生老母和（未来救星）弥勒佛的像很少见到。在这些厅堂里信徒可以存放供奉所需的物品：蜡烛、焚香、乐器和经卷。但厅堂归大家所有对团体来说有危险性。政府知道，有教派建筑就意味着存在着一个富裕、信徒众多的白莲教团体。一旦被发现这些厅堂就会被没收，或是毁掉，或是转为公众使用。^⑭

无论在哪儿举行教派聚会，主要活动都是集体诵经。这样的诵经一般还要供奉教派的神，参加者吃一顿素斋。有些教派可能还有别人捐赠的地，有固定收入，但得到的钱必须用于每次聚会时买香、供品和食物。

对诵经活动的详细情况很少有人记载，在不同的群体、不同的时间情况肯定不一样。在大多数情况下，佛教僧尼的诵经是效仿的榜样。^⑮当信徒们聚会时，他们对着香案和经卷弯腰行礼，点上香，奉上水果和茶（就像普通的崇拜活动所做的一样）。^⑯然后他们就坐下，齐声诵经，同时敲木鱼发出托托的声音，敲铜铃发出叮叮当当声。这些聚会的长短可能是依据参加者的空闲时间而定，但正常情况不会超过一天七个半小时。会众们只是用含糊的说法提及诵经的作用——“驱邪招福”^⑰，但他们诵经肯定要为诵经者积德，同时也为别人积德，像僧人一样他们也能为别人积德。

显而易见在诵经所起的重要作用中，拥有经卷对这些教派的活动至关重要。有一部经卷中写道：“若不熟悉经卷，就难以了解生死。”^⑱尽管在16世纪以后中国的印刷物增加，使得为大众所用的文献达到了从未有过的数量，但在18世纪教派经卷还不多。加入一个教派就意味着有机会阅读并拥有这些经卷，学会诵读，甚至还会抄录它们。师父像僧人一样会讲解经卷，并通过逐字解释间接地教人学会读书。^⑲

在清代中期诵经教派中发现最多的经卷与16世纪两位重要的师父有关，他们后来被尊为罗教和弘阳教的祖师爷，这两人就是罗清和韩飘高。有五部经卷归在罗祖名下，在他死后的几百年中，这些经卷被使用不同名称的白莲教派珍藏阅读。在最初的印本中，这些经卷谈的是明代后期民间佛教有关得救的内容，用的是比较抽象的语言（“无垠虚空是无限之体”），里面没有与无生老母有关的宇宙观和末世论。^⑳虽然最早的经卷不是这样，明代后期的经卷与飘高祖师以及他的教是一致的^㉑，提

出了形成白莲教信徒思想的历史观念：有关无生老母关心她的人间孩子疾苦的故事，无生老母决定要派一个师父（此处是飘高）向人们揭示得救之道以及弥勒佛要降临的允诺。（后来自称代表罗清教义的宝卷也包含这一内容。）有些忏悔经卷（尤其是弘阳教的）在举行葬礼时常用，其中谈到人怎样才能脱离地狱的折磨而得救。^②

在以后几百年中明代后期印的经卷继续流传。正常损失，官府没收，信徒增加，还有佛教要求作为一种虔敬举动传播圣典，这一切都有助于重印、重抄它们。这里仅举一例，1697 年在山东印的一部弘阳教的经卷中资助者写道：

[本版]谨照祖师爷所藏明版。我家与会众他人聚资[重印]
以表心迹。如若另有人要再印，请取雕版以使之付梓。^③

还出现了新的经卷。清代前期的经卷经常仿照以前的经卷，复述明朝祖师们的生平和教义，增加一些类似的后来门徒的事。比如，《太上祖师三世因由宝卷》印于 1682 年，里面先是有关罗祖的内容，后来加上两个门徒殷祖（1540—1582 年）和赵祖（1578—1646 年）的内容，这两个门徒是罗祖转世。^④清朝政府档案中有充分的证据表明，这些教派首领都想自己写书（既提高自己的威望又弥补文字材料不足），但并没有很多人有足够的文化程度能做这样的事。对这些人来说，印书的危险和开销就意味着只能以手抄本流传，也就不能方便地广泛流传。19 世纪初有个特殊的例子，一个名叫方荣生的漕运水手写了六本书，数量达 130 册。所有的都是手写的，在方荣生被捕后全部被没收，没能再流传。^⑤偶尔人们会发现有些教派首领靠灵媒来给他们的看法增加权威性，但很少有经卷通过这样的渠道传播的例子。^⑥（前面提到在 19 世纪扶箕书写已成为写作新经文的一种常用方法。）总之，新经卷缺乏明代印制装订精美的旧经卷的权威，很少能广泛流传。

难以估计在某个时候有多少白莲教经卷在流传。总的来说，在手写经卷数目增加时明版经卷的数量在减少。1720 年至 1840 年间至少有 2000 本（几乎有 400 种不同的书名）被没收、销毁。^⑦我们不知道有多少

本没有被没收。至少到 18 世纪中期还有大量与罗教有关的经卷存在着。比如,在 1734 年江西赣县(赣州府所在地)的县令逮捕了一批人,一个是有 7 本“罗经”的教派信徒,还有一个人有 47 卷教派经卷,另一人有 43 卷,有个和尚有 6 本,一个寡妇的箱子里有 6 本,还有一群人共有 19 本,其他 3 个人每人有 6 本“罗经”。4 个月后,这个县令又发现了 970 本“罗经”。^②

与弘阳教有关的经卷虽然出现在这一时期,但并没有发现很多。很少有人拥有的数量超过 1 本,而且这些经卷印本和抄本都有。(这种情况说明其信徒不太富裕且在地理上较为分散。)不过在 19 世纪初官方对弘阳教做的几次调查表明,偶尔教派的师父也比较阔绰。1817 年在山东靠近大运河的一个县,有个人自称是祖师韩飘高的第 12 代门徒,他有 88 卷教派经卷。其中有 16 本(21 卷)全是有关教派的,但在这 16 本中只有 4 本是印刷品。在北京 1814 年的另一次调查中发现另一位教派师父有 19 本不同的经卷(35 卷),但只有不到一半可断定与教派内容有关。^③

这些例证都表明通常能够得到的经卷数量之多。同时也说明诵经教派并不局限于只用白莲教经卷,而是有必要兼容并蓄,要拥有并诵读更多正规的经卷,诸如《金刚经》、《心经》和《观音经》。

为了说明单独某部经卷的内容及其能够留存下来的历史,还是让我们来看看一部年代很早的白莲教经卷:《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》。现存的一本印于 1523 年,由长方形(15 英寸长 4 英寸宽)的两大卷组成,采用佛经常用的折叠装订,大字印本,锦缎封面,在每卷的首尾还有木刻插图。这部有 24 章的经卷描述了有个祖师(称太皇或无为祖师,没有具体名字)被无生老母派到人间,指示得救之路,留下了这本书,然后又回到天庭。

真主静谧来世间,
隐名埋姓居乡里。
秘传教授金丹道,
三会过后俱皈真。

经卷中大部分内容(有可能是来自于他活着时的具体辩论)都是祖师对个人提出问题的回答,这些人要想弄懂他的思想体系。因此白莲教的宇宙观和末世论都以比较具体直率的语言来解释。这个祖师要信徒烧“还乡香”,教他们“三皈”和“五戒”,还教他们一种特殊的打坐冥思技巧,能够让人出走看见在“天外天”的无生老母。这部经卷中满是这样的词句,在简单的文字中有着新的特殊含意:“认祖归根”、“上龙华会”、“见母得信记名”、“保运性”、“进圣宫勿复生”。^⑩这样的词在大多数白莲教的经卷中一再出现。

我们知道《九莲宝卷》至少在 1523 年就已有了,但它后来的版本情况却比较零乱。1693 年和 1899 年两次在苏州重印,1909 年又印了一次。清政府没收这本书不少于八本,分别在 1775 年、1788 年、1805 年(没收两本)、1814 年、1816 年、1817 年和 1823 年没收,地点广泛分布在中国各地(甘肃、陕西、山东、直隶、河南、江苏和江西)。这些被没收的书有些是印本,有些是抄本。另有几本保存了下来,到 20 世纪落在学者手中。这些被没收的书中有三本是两卷本的明版,另有两本是一卷本的简本,还有一本前面有一篇根据扶箕写成的新序。^⑪

诵经教派会众不仅像僧尼那样唱诵圣书,而且他们做的还更像是宗教职业人员。许多教派为会众举行葬礼。在中国社会中葬礼的一个目的就是要把死者的魂灵送入阴间(也就是为了保证他尽快地更好转世)。这样的服务当然有的简单,有的很复杂。葬礼也是僧人和道士为社会所做的一项重要服务,是他们生活的主要来源。据教派会众自己说,他们补充了正统职业人员的不足,不仅为教派信徒举行葬礼,还为因太穷请不起僧人、道士的其他人举行葬礼。^⑫(白莲教派中经常有和尚参加也让信徒们更容易掌握这些技能。)这样的葬礼内容会包括诵读整部经(有些是教派的经,有些不是)和比较短的经忏,经忏能够用别人积的德来消除死者的罪过。正如白莲教诵经的厅堂是模仿佛寺的传统一样,教派的葬礼也是仿照其虽不那么堂皇但同样有利可图的佛事。

有些教派还提供一种不那么正规也不很显赫的服务:发放送魂灵从阴间到天堂的路引。这些路引可能与僧人、道士制作出售的相似。^⑬路

引是单张的纸片或绸布,上面写的内容祈求教派神的神力,通常再盖上正式的印章。教派会众大量印制,留下填写持有者名字的空档,然后把路引卖给个人或者死者亲属。纸片或是烧掉,或是放在装殓尸体的棺材里(也可能两种方法都用),以便在阴间可用。任何人都能用路引,不管是是不是会众。

类似的文书也有专门给白莲教徒的,用来证明其会众已被选中,摆脱了生死轮回,进入了无生老母的天堂。按照他们经卷中的说法,有些教派称这些文书为“合同”。发给新教徒四张纸:两张上写着要唱诵的经文,两张是合同。合同是两张黄纸,上面写着持有者有权进入阴间并确保其会众身份,这样持有者就“能把自己的名字对号,然后被带至金城,乘银舟渡过[苦海]”。^⑨给被选中(遇缘)会众文书证明的想法在所有白莲教派中都有,在所有白莲教经卷中都提到这样一个过程,先记下名字,然后在到达云城参加龙华会时再将自己的名字对号。^⑩(这种得救方法也反映了官僚体制的做法渗透进中国大众文化的程度。)

上面谈到的只是笼统地勾勒了一类白莲教派典型的大致格局。当然历史实际不仅要远为复杂得多,而且还在不断地变化。有那些与其原型非常相似的教派,并且长时间不变,但其他教派就会不停地演变。最早材料表明,“典范的”诵经教派(其最好的例证是18世纪前期的罗教)是在特定的条件下发展壮大起来的。了解这些条件可以有助于说明,为什么当这些教派在别的地方获得成功时必须要变化。

诵经教派可以发展得最为完善,不仅能举行公众聚会,修建崇拜用的房屋,而且会众的文化水准足以读懂经卷,他们有闲暇能经常聚会,有钱财资助修建厅堂,添置经卷和宗教用品。因为清朝国家是逐渐地查禁所有白莲教派的,所以信徒们就能在政府很少防范时最为自由、安全地信教。早期的材料证明,这类发展完善的教派最容易在城里找到,尤其是在北京和长江中下游的繁华大城市里发现。在那里教派拥有成百上千的大批会众,还拥有许多经卷和厅堂整齐的建筑。(在除了北京以外的大城市里,政府和社会上层对教派的活动显然很少有兴趣。)

寺院的僧人可以把所有时间都用在宗教活动中,是因为他们不用操心日常生活,还因为他们所属的机构给了他们门徒和训练。诵经教派也

大致有这样的条件,不过他们要适应世俗者的生活。其社团不时地要分散开来,会众也只有少量闲暇参加活动,他们所受的宗教训练也差得多。要保持这种世俗的虔敬生活既困难也糜费。政府的追查会毁掉经堂,没收经卷物品;驱散社团,这就使得团体要重新活动,缓慢小心地积聚新的资源以恢复过去的宗教生活。在大运河南端的罗教教派就再也没有从18世纪中期的迫害中缓过气来。

那些分布在不合意环境中的诵经教派发现他们难以建造、维护最简陋的建筑。可以来看看18世纪后期安徽亳州一个村子里九个人遇到的事。^⑯他们中有几个人年青时从家中老人那里了解了经卷,学会了诵经,养成了吃斋的习惯。1781年在他们年长时决定恢复这些活动,聚集起来。王福(Wang Fu)带来了一部罗教经卷和其他一些材料,这些都是他爷爷用过的;刘北(Liu Pei)有一些他母亲用过的类似东西;李泽清(Li Tzu-ching)从熟人的后代那里得到一部罗教经卷;李世登(Li Shi-teng)从舅舅那里继承了一卷经卷。在这些经卷中都记载了五戒和要人做善事的内容。如:

[因为]要驱灾招福,他们在每月初一和十五去王福家唱诵。后来[另有五人,此处列出名字]所有人都很熟悉王福,去他家听诵经。于是他们就学着自己诵经。

后来信教的人中有两人为自己用方便就去找经卷,一人向朋友借了一卷,另一人从去世的亲戚那里得到罗祖五经,还抄了王福的罗经。以后除了每月两次的聚会外,只要这个群体成员谁家中有人生病,所有人就到这人家中聚会诵经,希望能“驱灾”,然后再一起吃顿素斋。

这个教派刚开始组织性并不强:他们没有分开的厅堂和崇拜用品。另一方面,对过去组织和礼仪两方面活动的记忆,他们能识字以及容易得到经卷,这一切都使得他们能在经过20多年的间断后原样恢复这些虔诚的活动。很容易就得到罗教经卷显然是这个群体获得成功的关键。

还有一个山东平原县的另一教派的例子,说的是在不利条件下教派保持延续的事。^⑰至少从18世纪中期起,住在这个县一个村子里的孙家

就有人开始从事教派活动。他们有代代相传的雕版、~~大印和满满一箱经卷~~。这个教派随着其家族领导的变化活动有增有减。~~1822年春因为教派会众近来只是凭记忆在家里诵经，几年前刚得到经卷和其他东西的孙文智(Sun Wen-chih)决定，恢复过去活动中正常举行的信徒定期聚会。~~他从附近召集来 20 多个教派会众，安排由每人轮流充当~~充当~~会首领。每个月他们都在一人家中碰头，在那里奉献供品，唱诵孙文智带来的经卷。当更大的社区要他们服务时，这个群体就去参加葬礼或去病人家里诵经。(在 12 个月时间里大约有 33 个人提出过要这样的帮助。)虽然孙家在过去自己出资印经卷，但团体内的大多数会众还是不能人手一本。

在上面的两个例子中，教派作为一个群体靠参加葬礼挣钱。因为花费空闲时间参加宗教活动和印书都需要钱，所以那些不富裕的教派会众就想着法子挣钱。清朝国家把这样的行为看成是利用宗教行骗，为个人牟利。“愚弄乡民为己牟利”是对白莲教信徒常见的指控。^⑩不过经卷、塑像和供品都必须花钱，花费时间，也有损耗。在刚提到的那些例证中，信徒群体为公众服务是收钱的，个人也向他们的团体捐献钱财和食品。因而这些“利”是共享的，用来让整个教派受益。

其他更穷的团体从事不同的挣钱活动，正是在这种情况下有些教派印了前面提到过的阴间路引和合同，也能理解为什么要出售它们。1769 年在江苏卖一块昂贵的绸路引能得到一两二钱银子，这是一笔相当大的数目；纸路引价钱要少得多，但要是大量生产出售也是一大笔收入。^⑪雄心勃勃的教派首领仿照职业僧人和道士提供的服务，他们找到了满足弟子需要并在更多百姓中发展信徒的新方法。

孙家教派的情况还说明了这样一个事实，在没有大量经卷可用时，信徒团体能够继续存在就要依靠某位师父的领导和他拥有的资源，还要靠他不仅能记住礼仪和教派的内部结构，还能记住经卷的内容。即使没有厅堂，也不能每人都有经卷，这个团体照样可以重建其聚会，有一份收入。参加或是退出宗教活动的人数不定，依靠师父(而不是团体)作为经卷和教义的主要监护人，在公众场合不事张扬，这些都是 18 世纪中期在华北到处可见的诵经教派的典型做法。直隶东部深州王家领导的教派的情况反映出这种变化；通过这一变化，王家即

使没有弘阳教或罗教那样总是比较精致的机构也能发展起来。^⑩

经卷很少使得师父要靠记忆记住经卷中的片段,还有代替整部经卷可以唱诵的韵文。甚至有个王家人有一部《九莲宝卷》(藏在离他家有点距离的庙中),他也承认是通过口传了解教义的。他引用了大段经文(有关无生老母派三佛拯救世界的内容),但他又狡诈地说:“所有这些都是我奶奶教我的,我不知道是不是出自《九莲宝卷》。”^⑪好记性使得教派成员间保持了长久亲密的关系,至少在师徒之间是这样。王家的男人继续走动,与分散的会众保持联系。有时也有弟子抄经卷,但经常是用口头来传教。至少从后来官府发现的情况来看,摘录的片段并不都是集中于激进的教派内容,而常常只是复述佛教的套话。有段唱诵是告诫人们要改掉恶习以便长寿。

酒欲贪怒如四墙,
世人不觉陷其网。
跃身跳出诸障壁,
长生不老千金方。

(原文由四行每行七字组成,第一、二和四行押韵)^⑫

从 18 世纪 80 年代生活在直隶农村的董敏的例子中我们可以充分了解到,他是如何能够获得经卷和固定收入,还能在没有文化的人中获得大批徒众的。^⑬1780 年,在直隶南部有个教派成员重新建立了与田金台家的联系,田金台是 1762 年被处决的山西一个著名教派的师父。这个人以前就曾得到过田金台印的材料用来唱诵,这时还想多得到些。这些“歌子”显然是韵文,或许还有曲调(明代后期白莲教经卷内容就是如此);从现在保存的本子来看,这些是真经卷的压缩版。这个人打听到田金台的财产已被没收,于是他就倡议用自己的抄本雕版印歌单。为了保证这些材料的真实性,他付钱给还活着的田家的孙子,让他能够有把握地宣称所印歌单都最早来自田家。在以后的几十年里,他和一个同伙印了几百份歌单,散发给弟子以换取他们的捐款。董敏是个在葬礼上为死者诵经也为病人诵经的教派成员。1786 年,他听说有这种歌单,就用

5000 文钱买了 90 份。董敏把手上的歌单分给他所在小团体的会众, 教他们唱诵以换取捐献。有剩余的歌单可用, 还有佛教分发敬神小册子的做法可供效仿, 显然有利可图, 这一切都鼓励像董敏这样的师父把歌单卖给不是教徒的人。董敏总共卖了 61 份歌单(每份价钱在 100 到 500 文之间)给附近的妇女。

董敏的例子表明, 诵经的做法更能适应那些没有公共空间和经卷的群体的需要, 适应那些更穷文化更低信徒的需要。其他教派甚至把礼仪再简化, 以便让其他层次的人也能参加。比如, 在山东有个团体聚会时敲锣打鼓诵经, 但对那些不能读的人, 只要他们在别人诵经时跪着奉上一炷香就行了。^④

与中国文化总的状况相仿, 在白莲教中对得救和长生的追求与企求身体康健和生活美满是紧密相连的。在那些刻意模仿寺院生活的教派中, 它们更注重的是在精神上的积德和超越生死轮回, 而别的教派首领(诸如孙家、王家和田家)既注重精神需求, 也注重物质需求, 这样他们就能吸引更多听众。能治病在中国是有精神力量的一种标记, 对白莲教会众来说, 治病成了吸引信徒、获得固定收入的一种方法。有些教派是一群人在病人床边诵经, 而有些师父则自己单独在病人床边诵经。

前面的例子表明有些诵经教派中已出现了组织和活动的变化。需要有收入使得教派成员职业化, 做事的人有报酬。在会众间的横向联系变得松散时, 师徒间的纵向联系开始重要起来。不过虽然礼仪和宗教思想被简化, 有时还以正统经卷来补充, 但阐述教义的文字材料仍很重要, 基本的组织框架也没有改变。然而一方面, 罗教信徒像半职业人员一样参加葬礼, 而在另一方面, 教派成员个人干这种事时也可只是出售陌生人也能用的歌单和路引。因而诵经教派的范围就很广, 既有拥有闲暇、厅堂、塑像和精美经卷、组织严密的准寺院团体, 也有一些团体只是为了挣钱, 在私人家中聚会, 靠歌单或是凭记忆活动, 且对公众是宗教服务与看病并重。其主顾也是从有文化的城市居民到半文盲的乡民都有。有鉴于此, 下面要探讨的冥思教派就代表了一种对聚会模式的进一步发展。

冥思教派

现在让我们来看看第二种主要的白莲教团体：冥思教派。这些教派的特点不是前面已谈过的世俗化的寺院活动：它们没有厅堂、经卷、戒律，也不用吃素斋、参加葬礼。冥思打坐是其宗教活动的主要内容。打坐的唱经靠口传，礼仪也简单。有时还要练武艺，做气功，这两样东西都是要让修炼者既在今生也在来世受益。教派师父个人还常给人治病以吸引新信徒。他们教授的价值观念似乎既受儒家影响，也受佛教影响，着重要求修炼者入世而不是出世。其教派并不集中于某个地域，聚会也不是其常规活动，会众间的横向联系不稳固。因为其最重要的联系是师徒间的联系，所以师父和门徒之间长链般的纵向联系很牢固。还有完善的给予师父正常奉献的制度，这加强了师父的力量，扩展了他们的资源。虽然某个家族会是教派千年盛世期待的对象，但明代后期的祖师在这些教派的历史上没有发挥什么作用。这类教派的会众看来大多是很少或没有文化的乡民，绝大多数住在华北农村。此种教派最早在 18 世纪初（有可能更早）产生于某个家族师父的弟子之中，这个家族就是山东西南单县的刘家。这些教派名称不一，但大部分经常是借用八卦中某卦之名，八卦是出自《易经》中的符号，通常被用来代表宇宙的基本布局。^④（为此，我要交替使用八卦教和冥思教派两种名称。）

白莲教冥思教派的发展历史现在仍不清楚。朱迪思·伯林在她有关林兆恩的书中谈到了佛教、道教和新儒学丰富的冥思传统，林兆恩正是以此当作他在 16 世纪推广以冥思悟道的基础。^⑤所有这三种传统都肯定影响了白莲教。实际上，明代后期的许多白莲教经卷都相当注意将冥思作为得救之道。（《九莲宝卷》中提到的金丹术就是一种特殊的冥思方法。）不过正是因为八卦教没有这样的经卷才特别关注冥思。（仍需要对 16 和 17 世纪教派的打坐冥思做进一步研究。）

有关清代中期白莲教所用的冥思方法已有著作做过详细探讨^⑥，我在这里只是复述其基本内容。一个信徒在进入冥思前要做几件简单的事：奉上供品，手持一炷烧着的香跪下（以吸引神注意），磕头一段时间。

不需要祭坛和其他专门的地方。在举行仪式时要唱诵长短不一的经咒，经咒内容是描述或是引导已做过的事（“一炷香轻摇升上天”一类）。然后他（很少是女性）就交腿坐好运气。1820年，有个艮卦师父的冥思方式被人记载如下：

他练功夫以养性命。他告诉人闭上眼运气，然后积德。命会合五脏而出；性则过五门而出。这样人就能真空还乡，面见无生老母。^⑩

冥思一方面被认为有益健康，能够长寿，另一方面可以直接与无生老母接触。

在明代后期的经卷中，祖师经常被说成通过冥思的昏睡状态上天，而诵经类教派的普通信徒都认为，只有在死后才能与无生老母见面。能接触最高神灵当然就更有号召力，许诺“母亲与孩子”这样的会面肯定就使得冥思教派比较得人心。

冥思经咒所用的语言都是直接借用儒教和道教的观念，这些观念不仅在白莲教经卷中找得到，而且还通常是大众文化的组成部分。有些经咒强调冥思基本沟通了人、自然与超自然间的联系，因而就使得它们之间能保持和谐：

天代表更大的天，
人代表更小的天……

还有：

天上有八卦，
地上有八河，
你体中有八楼……

有一段经咒将人体与实际的空间（五方）、时间（十干）和自然过程

(五行)联系到一起：

耳对东、甲乙和木。
眼对南、丙丁和火。
鼻对西、庚辛和金。
口对北、壬癸和水……

这段经咒要信徒“紧闭四门养真性情，门就在你双眉之间”。这个位置是“玄门”，是人上升去见无生老母的通道。^④

冥思的经咒似乎通常都不超过 50 个字，大多更短以便于记忆。多数是每行七个字(白莲教经卷大多是这样)，常常还押韵，在语法上对称以帮助记忆。有时开头一两行可以代表整段。

虽然还有更长的句子，但最有名传播最广的经咒是八个字的。第一行是“真空家乡无生父母”。经常还有第二行，如“过去现在弥勒未来”。^⑩这两句反映的是这些教派核心的历史观：信仰天堂中的无生老母，相信所有的时间都分为三个历史时段，相信弥勒佛会转世。这基本的八字真言不仅说的是在昏睡状态与无生老母会面，而且还浓缩了白莲教更激进的末劫思想。

与此相反，有些经咒是简单的道德告诫，表达的是很正统的道德内容。有一种常见经咒直接取自明太祖的“六律”。经咒都是简单的六字或八字形式，写着“孝父母，睦乡里”。更长的句式说，一个人应该：

敬大天地，
孝顺父母，
尊敬长上，
和睦四邻。^⑪

信徒们还被告知要珍重生命，不要杀生，要做到仁、义、礼、智和体贴，不要缺德，不要恃强凌弱。^⑫这种行为就是“行善”(“行好”、“行好

事”),为确保得救积德。与这些经咒同样的劝诫当然在佛教和儒家的著作中也能找到。^⑬我们可以推断,就像诵经教派强调神圣的佛教观念是其对公众号召的内容一样,冥思教派也愿意将出自大众正统观念的更多内容融入其教义。非正统的白莲教教义可以与通常的价值观一致起来(或是隐于其后):无生父母可以被当作是自己的父母,“真空家乡”也可以当作自己的村子,诸如此类。这样明显的相似之处能加快传教的速度,传授教义以及打坐冥思就都显得不那么怪异可怕。

冥思和念咒活动按照最佳的方式进行,就像在重复教义问答,以此个人信徒不需通过中间人就能温习一些基本的教义原则,调整人与世界的联系,以确保在生活中精神和身体康健,并能知道正确的生活之道。教派徒众们称这样做目的是“防病保身”,“驱灾延年”,“求福免灾”,“修来世”。对那些在宗教经卷中没有详尽正规地探讨教义的教派来说,在冥思礼仪中所用的经咒是保持其延续的一个重要源泉,不过这些经咒也会使得对宗教的理解简单化。

对这些八卦教来说祭坛和专门的厅堂都不是必备的。信徒们不用拜无生老母具体的塑像,他们通常会装着不是在拜她。有的教派对天磕头(他们承认,天等同于无生父母),其他教派则拜天地。(“无生父母”一词作为“无生老母”的一种说法至少到1724年已被广泛使用,可能是因为这听起来邪教的色彩淡些。)许多冥思教派表面上行礼的对象是太阳。(我不能说这也是无生老母的替代物。)有些教派团体称太阳为“圣帝老爷”或“圣君老爷”,出钱“用来祭祀太阳”。信徒们在日出时对着东方磕头,正午时对着南方磕头,日落时对着西方磕头,作为仪式的一部分念诵有关他们活动的经咒,“您的谦卑门徒迎接、欢迎圣君,恳求圣帝老爷发光”,诸如此类。^⑭

进入这样的一个教派可能就意味着只是由一位师父对一个徒弟传授冥思技巧。再者训练运气的水准差异很大:有些信徒知道如何沉入深度的冥思状态,另一些就只是静静地坐着念咒。但即使在定期打坐冥思的治疗价值没有被充分意识到时,新教徒也感觉到,这套做法让他们在今生和来世都能得到无生老母的好处。在众多情况下,宗教内容难得胜过这种做法。

在教练打坐时有时还要练武功(或许是受打坐僧人照礼仪转圈的影响?),其目的同样也是为了健身。练武既是为了在今生能得到保护,也是为了在预期的末世来临时能成为有用的基本。武功包括各种拳术、剑术(用棍或剑)和腿功。与打坐一样,武术也是礼仪化的,先要奉香,然后一边练武一边念咒。18世纪70年代初,王伦传授道:

有千件兵器挡着我,就有万件兵器截住它们;
青龙(阳)、白虎(阴)齐护卫。
我叫天,天就来帮我;
我喊地,地就给我魔力。
他们的枪不发火,
何人胆敢挡我?

冥思打坐和练武功的关系在理论上是相互补充的:前者是文功,后者是武功。教派成员接受了中国上层文化和大众文化都有的想法,文和武是一个完整体系中相互依赖的组成部分。^⑤

在八卦教中,原本出自白莲教经卷的千年盛世思想就像礼仪和道德观念一样都被变为便于记忆的经咒。大量两行一段的短句教导信徒未来的事,已经难以弄清这些句子是否原本就出自经卷。

宇宙世界皆得变,
末劫之年即反年……

七十二户开黄道,
再来一户返真原……

紫芽之时尚未到,
真形不敢露容颜……^⑥

像“明道”或“应劫”这样的短语能够很容易记住,还能让人想起千年末劫的景象。但是因为其语句神秘不明以及用词模糊不清,这些词语实

际上只能表达很少的具体内容,这也就是冥思教派传播教义的典型方式。

在这些教派中充斥着对“来世”的关心。在中文里有两重意思,既指人们期待死后复生,也指人们在这个世界上要经历的末世。信徒们不停地提到,教派徒众的目的是要“在来世得保护”,“求得来世富贵”,“在来世修得富贵”等等。一个信徒每日焚香,念诵下面的经咒以“修来世”:

离开灵山失归途,
住在今世蒙苦难。
无生老母传信来,
特邀我等把乡还。^⑦

这种语言将冥思和与无生老母接触联系在一起,还将练武与劫灾联系在一起,这一切都表明白莲教的末世思想在这些教派中最为明显。教徒们很熟悉的有关弥勒佛就要降临的预言着重的就是这种看法。

八卦教中也有明代后期经卷中以及诵经教派都有的末世灾变观念,但八卦教似乎有些更加在意这些观念。各八卦教派在这一时期都把山东单县的刘家看成是领导转向千年末世的首领。三个历史时代被重新命名为“先天”、“中天”和“后天”,与大多数经卷中有的名词“青阳”、“红阳”和“白阳”相对应。刘家人被当成是最后一个时代的掌控者,称为“后天之祖”或“收元之祖”。其他经咒还提到紫微星降临,紫微星是对弥勒佛的一种代称。预言人们长期期待的弥勒会在刘家出世,使得大家关注他家,同时也使得刘家能长时间拥有宗教权威。^⑧

与诵经教派不同,这些八卦教派很少用经卷。有时官府的调查者会发现会众名录,还有记有经咒或符箓的手写卷册,偶尔会有小本的手抄经卷。不过尽管八卦教的师父显然是有文化的,但教中很少有印刷的经卷和整本的书。在八卦教的礼仪中诵经不受重视,前面谈到的那些经咒都靠“口传心授”。另一方面,有些信徒也能诵读大段的各类宗教材料,可能是出自文字经卷(有一个长达 1800 字),还有几份直接与刘家有关的简单小册子。^⑨

不过与诵经教派一样,冥思教派群体关注的是要确保其成员在死后能被无生老母认同,因而能够得救。所以这些群体并不关心死时的灵魂转世,我们也就很少发现它们会在葬礼上出现。反过来信徒们主要在意的是对着无生老母宣告其徒众身份,以保证他们成为被选得救者。按理说这样的宣告在入教时要写下来(也是中国与神沟通最常用的办法):师父在一张黄纸上抄个固定格式,填进去新弟子的名字,再烧了这张纸,然后弟子对着他磕头。在另一教派的情况是这样:

他们奉上供品,记下入教成员的名字和住处,把它们写在纸上,口中念诵。那些不写的人也同样真诚地念诵。这被称为“拜家门”。^⑩

程序上的灵活和简化以及愿意用口头形式代替书面形式,使得师徒间在很少有经卷和知识资源的任何条件下也能随时举行这些仪式。

在组织上,冥思教派相当松散,横向间的联系也不牢固。主要的联系是在师徒之间。不过这种联系不会特别密切,教义也常是很浓缩的。因此任何人都能成为师父,许多教派的班辈在短时间内就能形成。八卦教派最明显的特点是其漫长、不均衡、迅速扩展的师徒链。入教仪式着重于师徒联系,主要是让新弟子向师父磕头。弟子通常要向师父行礼致敬,即使师父年纪轻或是女性也要行礼,也就是说教派的等级凌驾于通常的关系之上。这种师徒纽带尽管重要但有时却很脆弱,除非靠经常接触来强化,其联系链会很容易就断裂。^⑪

新信徒入教经常是因为他们以前被某个教徒治过病,他们就把他当作师父。用治病来招新门徒在这些教派是很常用的一种方法,或许也反映了对那些把宗教目的只放在次要地位考虑的主观的一种适应。对健康的企业而不是关心得救成了信教的主要动机。病人与治疗者之间的关系给师徒间的个人关系打下了基础。长寿是中国文化中一种强烈的、受人尊重的理想,在治病时教派师父使用各种医术(按摩、针灸、用药、符咒),经常是独自地了解到教派的教义。^⑫

在诵经教派中,集体的宗教活动是徒众间接触的机会。而在冥思教

派中,礼仪活动比较私密,一个要想学习打坐的新门徒就不必在正式场合与同门徒众会面。因为以前的职业或选择影响师父在地域上似乎也是流动的,有时会在许多相距相当遥远的不同地方找到弟子。(白莲教还没有受欢迎到整村人都想加入的程度,或许正是因为需要旅行,所以我们很少能发现在八卦教中有妇女成为成功的师父。)小群的会众也许就住在同一个村子里,但就是他们也不一定定期聚会。对不吃斋的人来说聚餐意义不大,对穷困、辛勤干活的人来说聚会也不方便,在乡间建造公共建筑既有花费又太显眼。每人只是在家中每天打坐或是每月打坐两次,奉上简单的供品。另一方面,练拳的群体因为宗教色彩较淡以及可能学艺的热情更高,因而它们都是由某个地区的信徒组成,不定期地聚集练武。那些不时聚集的群体采用的是聚会教派的模式。信徒们要事先捐钱用于购买用品,然后在晚上聚会,焚香上供,念诵经咒(不用经卷和音乐),打坐冥思,再在一起吃顿饭。

一个师父在活着时能看到他传的教经过住在许多地方的几代弟子迅速地传播开来。因为教派徒众间最多的聚会并不是为了传教的目的,而且通常只涉及到师徒,所以这些纵向联系要比横向联系牢固得多。通常的做法是徒弟(个人或一小群人)来拜访师父,不管师父住得有多远。在这样的场合,师父的地位显赫,徒弟向他磕头行礼,送上礼品。这些拜访一般都在通常的节日或是师父的生日。^⑬事实上,送礼成了信徒间固定交往的理由。送钱也被用“根基钱”、“种福钱”、“富贵钱”这样专门的叫法礼仪化了。每份礼物从几十文到几百文多少不等(我在别的地方提到)。^⑭

既期待“来生”又没有固定的徒众聚会,就有可能采用登记(通常叫“谱”的方式,列出信徒名字和捐献数量。有时这些登记册有许多卷,有助于了解会众的情况,以保证他们以后能适量捐献。有些师父还专门不仅记下名字和捐献数量,而且还记下根据捐献数目给他们定的品级,这些品级将在来世兑现。记下这样的名册需要的文化不高,这些名册既是团体力量的一种标志(表示教派存在),也是募集钱款的一种有用但危险的手段。^⑮

每个师父向徒弟收钱以及几代前就存在着师徒关系链,这些都意味

着能筹集到大量的钱。这一收入使得师父有空闲去传教,用全天时间联络会众。每个师父还会与人分享得到的钱,然后把剩余的给他的师父。以王瑞(Wang Jui)为例,他由他的父亲带进老李会(Lao-li Assembly),这个组织被他父亲将源流上溯到单县的刘家。从1805年开始,王瑞向每个徒弟收五六吊铜钱;他留一吊自己用,把其余的给教里的一个长辈。^⑩刘家也有这样的权势可以轻易地为自己向弟子收钱。1771年,刘家被发现有12400两银子埋在他们家屋里,就是在这次搜查之后半个世纪中还继续有人捐献。^⑪收钱不仅加强了纵向的密切关系,而且还是重建群体间已中断联系的有效机制。

或许是因为不经常面对面接触,八卦教派采用了相当复杂的组织方案把分散的教派组织联系起来。虽然像《九莲宝卷》这样的经卷提到了祖师弟子的枝干关系,还用了八卦中的语言,而冥思教派也接受这样的观念,把正式的组织方案当作其本身的重要部分。刘家的这些门徒按照以不同的卦命名的分支来区分,用图谱来记录各代的长者。1817年的那次搜查不仅发现有一张坎卦副卦主的图录,还找到一个单页的八卦卦长谱,像通常的家谱一样列出人名和生卒年。一位年长的教派师父决定了他教派内的传承,他按照官场的方式留一张纸并注明日期,纸上写着把坤卦教首领的权力移交给他的一个大弟子。^⑫

属于冥思教派的个人通常相互间不认识。他们首先想到的是他们的从属关系而不是某个卦派。由刘家两个弟子领导的离卦教和震卦教人数最多。这两个教派创造出(可能是借用)了一套见面的暗号,让同伙的信徒可以相互识别。暗号是在两个不认识的人见面相互介绍时用的:拇指和食指摆出一个特殊的手势以表明是同一教派的成员。专门的问答也可以起到同样的作用。一人问:“你去哪座灵山?”回答“南面”指的是离卦教,“东面”指的是震卦教,诸如此类。^⑬这些支派的首领有时还让他们自己使用专门的头衔,既以此借助于刘家的魅力,也为了让他们的弟子便于认同。河南商丘县的邵家就把他们的教追溯到刘家,但称他们的教派为“头殿真人离卦教派”,称他家的人为“后天祖师”。^⑭

虽然八卦教派在其家乡以低姿态出现,但它们仍引人注目。由于缺乏吃斋、诵经这些虔敬的光环,又没有大众宗教的庙宇和塑像所体现的

合法性,这些教派的活动可能看起来有些怪异。每天对着太阳或天空鞠躬,还有念咒的礼仪,很少有与其类似的做法,可能更像回民的风俗而不是汉人风俗。在中国文化中神通常都具有人的外形,供放在庙中,并被当作大人物来对待,在这样一种文化中不用塑像和祭坛也是不寻常的。八卦教练的武术会因各种原因受到怀疑。格斗技能既与健康有关也与犯罪活动有关。再者,私下里用练拳舞剑来训练会众也损害了小心提防的满族人军事上的垄断地位。师徒间相互敬重的礼仪仿照的是整个中国拜师学艺的做法,这构成了师徒关系的基础,但在这些教派中其他常规的等级制度有时被忽视或被颠倒了。此外由这些师徒关系所形成的广布网络,通常都与普通的以市场和家庭为核心的群体不同,是结成新的潜在不稳定联盟的基础。

八卦教和罗教的差异是明显的,看来还反映了其会众的资源和目的的不同。罗教从居住在一起的会众那里筹集到足够的钱财用于修建厅堂,购置塑像、经卷,而八卦教只能从分散在广大地区的众多会众那里筹集少量钱款,因而能用的资源要少得多。所以八卦教派诉诸的号召就不放在聚会活动可见的好处上,而是放在某些个人的魅力(经常通过治病来表现)、打坐运气的益处以及末世预言的力量上。信徒们在地域上不集中,又没有很多闲暇时间,他们的宗教活动不能复杂,要在忙碌的日常生活中随意安排。他们不需要经卷来了解教义,没有文化的人也可随时加入。入教也就意味着有机会念诵口传的短咒长经。最终正是以注重礼仪的师徒关系而不是聚会创造了一个较大群体彼此联系的基础,在这个群体中个人的接触不多。单县刘家的大多数门徒就来自华北乡村。我们知道,八卦教派的特点能很好地适应官府严密搜寻地区的需要,它们直接面对的是人数多但穷困、没有文化的农村人群。这些教派为此以经咒的形式把教义浓缩,还缓解徒众对健康的忧虑,并强调在今世所能得到的具体利益。且师徒间的联系、筹集钱款和对末世所作的预言要比聚会行礼和行善积德更重要。

现在让我们来关注一下这些教派在延续其活动和教义的过程中因缺乏经卷和正式的机构而遇到的一些问题。

现在不可能弄清习武的经咒和打坐的经咒有多少最早是出自白莲

教经卷。不过很明显,只要口传形式一形成就会有这样的趋势,部分内容散失,行句错乱,字意被误解或改变。两个最常见的咒语(八字咒语和有关孝顺睦邻的咒语)行句的变化就显示出会有这样的变化。^⑦在一个类似的说法被代替(比如“正”代替了“真”)后,个别字的改变使其重点有变化,但意思没有大变。不过在整行丢掉(比如有关弥勒降临的第二行整个从八字真言中被去掉)后,重要的意思也就会丢掉。为了容易记住和便于向尽可能多的人宣传,要用最简单的形式,这就会把教义缩减为几个要点和几种简单的做法。

这样的变化或许还反映了随着时间的推移,逐渐衰变的宗教组织的外围也会同样退化。只有很少宗教内容的教派毕竟不太可能作为可以识别的白莲教组织长时间存在(虽然它们可以成为别的社会群体的框架)^⑧,在这一传统的核心,称职的师父会以复杂的形式虔诚地传授教义。

打坐冥思和练武的技能可以在不对教义有多大影响的情况下有所改变。只从师父那里学了点这些技能皮毛的能人以后就能设计或发现新的更有效的技能,然后再教别人,他们的目的都差不多。白莲教的习武风气肯定是以这种方式在 19 世纪盛行。与此类似,虽然治病是精神力量的一种体现,但有许多方法能用,如果这些方法起作用,它们也可在教派的框架内保留下来。当师父们继续向各种文化借用这样的长生之道时,那么白莲教的传统是被丰富而不是被抽空了。

因为没有宗教经卷作为传播和延续教义的手段并以此作为权威的依据,就创造出了新的证明其合法的依据。为证明其合法性,八卦教首领主要依靠他们宣称自己直接受之于单县的刘家。有些教派首领称他们还借助精神手段直接从无生老母那里获得了权威。崔焕在师父死后想宣布自己是他师父其他弟子的首领,但他“害怕教派里的人会不肯尊重、相信我”。于是他就让一个朋友做出神情恍惚的样子来传话,要他假装传出消息,指名由崔焕来当教派首领。1774 年山东一次起义的首领王伦也同样让一个能“去阴间”(“过阴”的朋友宣布上天赞同他的计划。^⑨

由于不举行聚会及组织集体活动,时间一长八卦教就难以重新联系

得以复兴。一个有魄力的信徒或许会寻求重新建立因死亡或地域遥远而中断的师徒联系。筹钱资助某位师父(一般是刘家人)是最常见的重新整合纵向联系的方法,这种纵向的联系链构成了教派本身,同时这样做也是为了组成更大的信徒团体。政府在 1748 年、1772 年、1782 年、1786 年、1787 年、1791 年和 1817 年所进行的搜查都是因为教派重新恢复了活动,这些活动的目的是为了资助刘家。^⑩我们可以对一例细作考察,来看看其内在的动因。

孔玉贤是一个坎卦卦长的外甥,这个卦长在 1772 年与单县刘家的长辈刘省过一起被处决。1783 年,孔玉贤从两个父亲也卷入这一案子的人那里得知,刘省过的次子刘二洪生活穷困,藏在北京。他们就决定“用关心刘二洪为借口以复兴旧教派”。他们记起了过去的预言,宣布刘二洪就是弥勒佛。孔玉贤自称是卦长,开始筹钱。他去接触过去积极活动的会众,还劝新成员入教,每人都被教授冥思的经咒,并要他们出钱资助。这些人每年都将铜钱换成银锭送给孔玉贤(在 3 年内就有 30 多两)。但孔玉贤弄不清刘二洪的住处,无法资助他,他就用这笔钱给自己买了些地。(这种行为看起来只是为了牟利,但一旦能养活自己,孔玉贤就成了一个脱产的师父。)显然只是宣布要帮助刘家就足以让这个教派新生。^⑪

有可能在 18 世纪后期和 19 世纪前期,八卦教更激烈的千年盛世思想不仅与人口增长的经济和社会后果有关,而且还与这些新近成功的教派在正常情况下要将自己作为一个团体表现的困难有关。在各种方法中共同反叛可能就是代替教派聚会的一种方法。登记姓名、捐款和得益就将信徒的注意力转向了只有在“来生”才能意识到的一种群体。知道别的同门信徒虽然互不认识、居住遥远,但大家都是无生老母之子,刘家的弟子,有这种看法就必然会产生一些联合的愿望,希望他们之间更团结以对付教外之人。有些教派徒众个人想了解别的信徒的住处以便相识,但对大多数人来说,“所有人在教”的世界要到开始千年盛世的大劫变发生时才会出现。王伦 1774 年发动的反叛聚集了几百个八卦教会众,他们相互间住处相距有几百公里,但直到王伦预言“归元”前他们从没聚在一起过,所有这些人都离家参加了他的反叛。1813 年,林清把冥

思和诵经两种类型的教派聚在一起,向他们许诺有一个从没有过的团结和联合的机会。他的一面反叛旗子上写道:“神我合一,从不分离,和谐长久。”^⑥

在 16 世纪到 19 世纪前期之间产生出了丰富多样的教派活动形式。八卦教派可能是从诵经类型的教派演进而来,正如我们所知,八卦教派先是注重冥思打坐,后是注重武术,以此取代集体诵经,目的是面向不同的对象。最终有些教派就只注意打斗的技能。另一方面,有关迎接千年盛世的活动在两种类型的教派中都有,当时两种教派都目睹了鸦片战争前半个世纪中人口的增长,信徒们都准备用暴力行动来迎接新的世纪。^⑦但更大众化的形式并不能自动地对别的类型教派予以补充,因为其听众有部分完全不同。进而在教派内容大为减少时,世俗的目的就要整个取代宗教目的;在千年盛世的想象起作用时,各教派就反叛,遭到国家的摧毁。因而到清代后期,我们仍会发现有类型广泛的活跃、成功的教派,为全中国不同阶层的男女所用,并用各种方式传播通过无生老母的教义得救的观念。

邪教与正教

所有白莲教派都受到了约束,在这样的情况下仍然生存了下来,在了解了这些约束之后,我们还应该注意一下在清代对大众宗教机构发展的限制。教派会众与他们的邻人与上层人物相比要穷得多,文化水平也低,他们都没有多少闲暇时间,也无法出钱拥有高雅文化的设施,他们还都感受到了国家控制宗教的限制。虽然政府特别关注对被怀疑的教派施加压力,但政府也在禁止那些不合适或是(照规定)不正统的书和戏,并试图登记宗教从业人员,限制其数目,还积极地阻止任何大规模的宗教集会。在清代上层人士和政府的言谈中充斥着对俗事的鄙弃,对僧人、道士、乡村灵媒以及白莲教师父所举行的仪式态度也是如此。另一方面,也需记住那些作为官员参加国家崇拜的上层人士通常都会资助当地的庙宇,雇用职业的僧人和道士,一般还会赞同他们的那些没有多少权势的邻人的宇宙观和价值观念。白莲教虽然最初曾得到过明末宫廷

中人的资助^⑯,但还是发现其大多数徒众来自大众而不是统治上层。正统的宗教机构与大众宗教机构之间的最大区别是,前者能沟通国家与社会,而白莲教派却不能(至少在千年盛世到来前不能)。

到 18 世纪,白莲教派还是其所出自的大众宗教整体的一个组成部分,但在不同程度上又有差异。我们知道,有些教派把自己看得很正统。虔诚的诵经者把僧尼当作他们的榜样,心存疑虑的官员经常会相信他们与邪教无关。冥思教派治病,传授健身长寿之道,信奉儒家的家庭伦理观。这些教派把来自民众阶层的神纳入它们的神殿,使这些神成为无生老母的属下,它们还借用较为正统的神的名字来乔装打扮它们自己的神。比如,观音的像就常在诵经教派中出现,教派的经卷也常提到观音。与此类同,孔子和老子也时常在口头和书面经文中提到。此外有关日常生活,在白莲教两类教派中都没有一种阐述说明确、完全不同的伦理观。另一方面,我也没有在白莲教的材料中找到一处提到正统社会关系的基本原则“三纲”(君臣、父子、夫妇间关系),对此很需要做进一步研究。^⑰

在教派活动与正常宗教间有着密切联系的一个原因是它们之间可以相互取代。白莲教的成功确实也是随着正统宗教机构的效用在间接变化。正如欧大年所说,白莲教派不仅提供了一种大众宗教的替代物^⑱,而且还可以提供同样的服务。因而在宗教职业人员(诸如僧人、道士和灵媒)用不上时,有经验的教派徒众就能发挥功用。

在这方面有启发意义的是与也被清朝政府当邪教禁的中国本土的基督教比较。为了说明基督教与正统教派价值观的不同,有个官员(1811 年写下)还特别强调在许多方面白莲教教派徒众是相对“非邪教的”。

[他写道]基督徒不尊天地,不敬祖宗,不孝顺父母,不畏惧惩罚……不挣钱财,不让人行善……^⑲

另外,超出规范的地方,教派背离常态也很明显。白莲教教义与正统教义间的相冲突处可以说,但无法抹去。国家不会看不到,它显然是在排斥家庭、村庄和国家这些群体,而赞同在自愿创立一个新宗教的

基础上建立的邪教群体。还发现了一些书，在书中一个完全是不正统的神掌管着最高权力；发现一些教派，在教派里女人不依靠丈夫在发挥重要作用；还不断爆发干脆否认国家权威的千禧年起义。所有这一切都使中国政府加重了对任何宗教机构的怀疑，让统治阶层注意到白莲教派十足的邪教特点，而不去区分教派间的差异。再者，就像一些教派要比另一些教派邪教的特点更明显，一个教派也会或快或慢地变邪或变正。在一个群体可能在有意地使自己更容易被接受时，别的教派也会在某个大胆首领的劝说下一时间采取比较极端的方式。

把所有的白莲教派称为要么是邪教要么是正教是不准确的，大多数教派两者兼有。实际上，就是邪教的定义（由国家定）也很不固定。明清政府在不同时间不同地点确定不同的标准。某年有个教派不被注意，被看作只是一群清白的佛教徒，或许以后就会被当作煽动叛乱的团体受到迫害。即使是禁止教派活动的法令和类似的东西也是逐渐出现的，政府迫害教派的能力和愿望时强时弱。如果我们要想了解白莲教教义在中国文化中的地位，就必须记住其定义的灵活性以及社会实际的变化。

本文的目的是要考察白莲教在帝国后期延续和适应的方式。通过区分教派活动的类型，我还要试图说明这一宗教的各种活动既不是不变的，也不是混杂的。它是一种有生机的传统，其内部变化很有条理，与时代合拍，并随着其门徒所在地区特点的改变而有所回应。

在将近五个世纪的过程中，白莲教缓慢地在中国的不同社会群体和不同的地区创造出其整体性。虽然从没有在一场比赛单独的社会运动中联合起来，但这些同门信徒有着一种超越时空恒久可见的语言、历史观和群体组织形式。另外，即使当白莲教徒从上层和民间的传统中有所借用以扩大自己的传统，他们也会随之影响自己周围的文化。有关白莲教在大众宗教文献发展过程中所起的关键作用现在刚开始有所论说，但白莲教对民间医学、武术和民歌的贡献已有人研究过了。可以肯定白莲教的千年盛世思想遗产对中国每个社会阶级都有影响，或许还对共产主义观念被接受有着重要作用。一旦我们了解了白莲教的起源和发展，我们也就必须关注其文化遗产。

注 释

①“教”一字有着“教义”和“教派”的双重含义。就其定义而言，我用“白莲教”一词指的只是在 1500 年以后的教派活动，而不是在此之前。我不否认这一宗教有其复杂的前身，但我只是要表明，在 16 世纪当无生老母的宇宙观和千年盛世的末世论与教派组织和成文经卷结合在一起时所发生的重要转变。

有关这一宗教传统总体历史的英文著作见欧大年(Daniel L. Overmyer)的《民间佛教：传统中国后期的异端教派》(Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China)(Cambridge, Mass. : 哈佛大学出版社 [Harvard University], 1976 年)；要了解日文的文献以及想更多了解其道教前身见 T. H. Barrett 的《中国宗教教派》(Chinese Sectarian Religion)(书评),《近代亚洲研究》(Modern Asian Studies)12: 333—352(1978 年)。

② 在这些师父中最早、最有名的是罗清(1441—1527 年),到 1518 年他已有 5 部经付印。罗清在早期白莲教历史上所起的关键作用使他有点难以被分类。他的宝卷中没有提到白莲教基本的宇宙观和末世论。因此,欧大年把罗清的书定在他提出的宝卷发展第一阶段的末期。另一方面,罗清作为一个传教者和宝卷作者的生活与可能是仿效他的那些白莲教师父(下面要提到他们的名字)的生活很相似。再者,许多白莲教信徒后来都(可能不准确)把罗清看成是他们宗教的创建者和祖师。后来自称其教为罗教的许多人都吸收了一些白莲教思想,尽管他们的教主从未提过这些思想,至少在宝卷中没有。所以我把罗清看作是白莲教最早的祖师爷。有关罗清的情况见欧大年的《漕运水手与佛陀：中国明代的罗教》(Boatmen and Buddhas: The Lo Chiao in Ming Dynasty China),《宗教史》(History of Religions), 17: 284—302(1978 年);《太上祖师三世因由宝卷》(后略为《太上祖师宝卷》)(1692 年版的 1875 年重印本,李世瑜私人藏书,天津),第一部分;泽田瑞穗:《宝卷之研究》(东京:国书刊行会,1975 年),第 101—104 页;Richard Hon-chun Shek:《明代后期的宗教与社会:16 和 17 世纪中国的教派与民众思想》(Religion and Society in Late Ming: Sectarianism and Popular Thought in Sixteenth and Seventeenth Century China)(伯克利加州大学博士论文[Ph. D. dissertation, University of California at Berkeley], 1980 年),第 202—251 页。而有关后来传教者的活动以及他们相互间关系的材料不丰富。其中最重要的人见于 1523 年重印的不知作者的《九莲宝卷》中,这是年代最早的记载白莲教宇宙观和信仰的文献。这些人有李宾,黄天道的创立者,16 世纪 60 年代在北京的东北活动;殷祖,1540—1582 年,罗清 16 世纪 70 年代在浙江传教的信徒;韩飘高,16 世纪 70 到 90 年

代在直隶活动,他的活动在红阳教的材料中提到;直隶东部深州的王森,他在万历皇帝的宫廷中都有信徒,1595年被抓。

1523年的宝卷为《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》(略为《九莲宝卷》,吴晓铃个人藏书,北京)。有关李宾的情况见《宫中档》(台北:故宫博物院)14593,乾隆28/4/1;另见李世瑜:《现在华北秘密宗教》(成都,1948年;1975年台北重印本),第14—17页;Richard Shek:《不反叛的千年盛世教派:华北的黄天道》(Millenarianism Without Rebellion: The Huangtian Dao in North China),《近代中国》(Modern China)8:305—336(1982年)。有关殷祖的情况见《太上祖师宝卷》,第二部分。有关韩飘高的情况见泽田瑞穗:《弘阳教初探》,《天理大学学报》24:63—85(1957年);另见《外纪档》(台北:故宫博物院)嘉庆22/12/21;詹姆斯·英格利斯(James Inglis):《混元门》(The Hun Yuen Men),《中国纪事》(Chinese Recorder)39:270—271(1908年);《混元弘阳叹世真经》(无出版年代,明版,北京:中国社科院宗教研究所)。有关王森的情况见《明人传记辞典,1368—1644年》(Dictionary of Ming Biography, 1368—1644),傅路特(L. C. Goodrich)和房兆楹合编(纽约:哥伦比亚大学出版社[New York: Columbia University Press],1976年),第586—589页;韩书瑞:《反叛间的联系:清代中国的教派家族网》(Connections Between Rebellions: Sect Family Networks in North China in Qing China),《近代中国》8:337—360(1982年)。我非常感谢欧大年、中国社会科学院宗教研究所、李世瑜和吴晓铃让我能接触到这里列出的经卷。

③ 白莲教徒用的书通常叫作“宝卷”或“经”,在清代信徒们一般都称这些书为“经”或“经卷”。欧大年选择用“宝卷”一词,因为并不是所有宝卷都是属于教派,所以他把白莲教的书放在这类大众宗教文献出现和发展的更广阔环境中来看。按照清朝的用法,我用“经卷”(scripture)一词,偶尔也用“经咒”(sutra)。只有在教派的经被明确地像佛经那样念诵时我才用“经咒”,无疑是在模仿佛经。不过并不是所有的教派经卷都像经咒那样念诵。

④ 本文提出的有关白莲教社会环境的假设是建议性的而不是结论,有必要做进一步研究。

⑤ 有关1774年和随后的叛乱见我的《山东反叛:1774年的王伦起义》(Shantung Rebellion: The Wang Lun Uprising of 1774)(New Haven: 耶鲁大学出版社[Yale University Press],1981年),第153—159页。

⑥ 欧大年:《教派文献的价值:明代中期至20世纪》,第二部分,扶箕文(Values in Sectarian Literature: Mid-Ming to Twentieth Century, Part II, Spirit-writing)(未发表

论文,1981年)。

⑦ 本文中提出的观点依据的是1720年到1840年间清代政府迫害白莲教的大批文件,共有几千份(1720年前的案例很少且分散)。我能查阅几乎所有保存在台北和北京档案中有关1840年前白莲教的文件,这也是现存记录中最大的部分。文件中调查涉及的只是政府发现的教派,而不是清代教派的整个情况。(国家搜寻教派所做的努力在不同时间和地点不一样;比如,朝廷较少注意中国长江上游地区,在发现一个特别有进攻性的团体[通常是反叛团体]后经常就会在各地临时进行大逮捕。)这些文献说明了其不同类型,但要引用我所看到的反映各自状况的所有例证会把读者淹没在脚注之中,所以我只是在涉及本文提到的具体内容时才引原文,还会引用相关的二手材料。

⑧ 这一时期印刷业的扩大以及教育和城市化的发展也会有助于增加这些经卷甚至是异端教派经卷的读者。

⑨ 除了前面注中提到的欧大年的著作,另见他的《中国宋元时期的白云教》(The White Cloud Sect in Sung and Yuan China),《哈佛亚洲研究学报》(Harvard Journal of Asiatic Studies)42:615—642(1982年)。

⑩ 有关罗教已有不少学术著作。见欧大年:《漕运水手与佛陀》和戴维·凯利(David Kelly):《庙宇与漕船:18世纪的罗教和漕运水手会帮》(Temples and Tribute Fleets: The Luo Sects and Boatmen's Association in Eighteenth Century),《近代中国》8:361—191(1982年)。有关弘阳教见泽田瑞穗:《弘阳教初探》。

⑪ J. J. M. de Groot 在研究19世纪后期厦门龙华教的著作中,用很长篇幅详细描述了一次入教仪式,他指出这很像寺院的授职仪式。见《中国的教派与宗教迫害》(Sectarianism and Religious Persecution in China)(阿姆斯特丹,1903—1904年;重印本,台北:成文出版社,1971年),第204—215页。对众盟誓也是20世纪宣称自己是虔诚佛教居士的一种通常的方式。见 Holmes Welch:《中国佛教习俗,1900—1950年》(The Practice of Chinese Buddhism, 1900—1950)(Cambridge, Mass.: 哈佛大学出版社,1967年),第317、358—364页。

⑫ 有一个例子,几个男信徒采用极端的做法,自愿阉割以表示他们禁欲的决心,见《外纪档》,道光 3/12/22。

⑬ 有关日常的宗教活动见斯蒂芬·福希万(Stephan Feuchtwang):《台湾的家庭与社区崇拜》(Domestic and Communal Worship in Taiwan),载于阿瑟·沃尔夫(Arthur Wolf)编的《中国社会的宗教与礼仪》(Religion and Ritual in Chinese Society)

(斯坦福:斯坦福大学出版社[Stanford: Stanford University Press], 1974 年), 第 107—111 页。

⑭ 18 世纪中期政府曾专门大规模地寻找并毁坏教派的厅堂。见戴维·凯利:《教派与社会:在漕运水手中罗教的演变,1700—1850 年》(Sect and Society: The Evolution of the Lo Sect Among Grain Tribute Fleet Boatmen, 1700—1850), 在“中华帝国后期的正教与邪教:文化信仰和社会分化”会议(Conference on Orthodoxy and Heterodoxy in Late Imperial China:Cultural Beliefs and Social Divisions)上提交的论文(Montecito, California, 1981 年 8 月 20—26 日)。

⑮ 对和尚诵经的记载见 J. Prip-Moller:《中国佛教寺庙》(Chinese Buddhist Monasteries)(哥本哈根,1936 年;重印本,香港:香港大学出版社,1967 年), 第 365—367 页; Welch: 同前书,第三章。有关白莲教的诵经活动见欧大年:《民间佛教》,第 186—188 页。

⑯ 在家里和寺庙举行的普通崇拜活动都会有各种供品。见福希万:同前书,第 110—111 页;阿瑟·沃尔夫:《神灵、鬼魂与祖先》(Gods, Ghosts and Ancestors), 载于他的《宗教与礼仪》,第 176—182 页。按照福希万的评判,这些白莲教的供品都是相当“纯净的”,表示献给最高的神灵。

⑰ 很难说信徒们对宗教活动通常所做的简单解释是反映了人们对该教哲理基础理解不深,还是因为当时史有记录的禁绝该教的敌对气氛。

⑯ 《太上祖师宝卷》,第二部分,第 12 页。

⑯ 对这些经卷如同儒家经典一样还加了注解,这说明教派师父也经常向弟子解释经卷。比如,对《叹世无为卷》所作的注解给生僻字注了音。见欧大年:《明代民间经卷:罗清的宝卷及其无为教介绍》(Ming Dynasty Scriptures: An Introduction to the Pao-chuan of Lo Ching and his Wu-wei Chiao)(未刊论文,1976 年),第 11—12 页。

⑯ 欧大年在《漕运水手与佛陀》和《明代民间经卷》中分析了这些经卷。这些经卷的一些内容见傅惜华的《宝卷目录》(Catalogue des Pao-kiuan),《汉学文集》(Melanges Sinologiques)(巴黎:巴黎大学[Paris: Universite de Paris], 1951 年),第 46 页。

⑯ 泽田瑞穗在他的《宝卷之研究》中列出 21 种弘阳教的宝卷,里面有几种谈到了韩飘高的情况。其中至少有几种从标题看显然是明代的宝卷。另见黄育樞的《破邪详辨》(1883 年),这些宝卷大多都在该书中被提到或被引用。有些宝卷借用的是罗清五部六册的书名(或许还用其内容),只是简单地在标题上加上“弘阳”或“混元”。

⑯ 黄育樞的书中提到许多忏文。另见《宫中档》45833,乾隆 48/9/17;《宫中档》

24036,乾隆 34/1/22;《宫中档》15334,乾隆 28/6/28。

㉙ 这次印的一卷书在 1817 年被发现,没收后烧毁。《上谕档方本》(台北:故宫博物院)211,嘉庆 22/12/21。1652 年两个教徒校订、重印了罗教的宝卷《苦功悟道卷》;1798 年又一次重印,用了一个来自江西的印刷工和一个教徒家里的雕版。《上谕档方本》255—256,乾隆 21/2/22;《随手登记》(台北:故宫博物院)嘉庆 19/5/20;欧大年:《明代民间经卷》,第 9 页。

㉚ 这部经卷显然是 16 世纪末问世的,这时白莲教的宇宙观已被罗教的一些教派完全接受。档案材料表明罗教一直活动到 19 世纪初。见《宫中档·秘密结社》(北京:明清档案)461,1814 年吴子祥案。从这些档案中我们知道,吴子祥的一个弟子向他的 20 个门徒每人募集 1000 到 2800 文钱(共有 20 到 56 两白银),用于重印罗祖的五部六册。在殷祖和赵祖的生平中都有关于无生老母和前世、今世、来世三代以及三位佛主的内容,而在罗清的生平中没有这些内容。

㉛ 《军机处录副档·农民战争》(北京:明清档案)2764,乾隆 20/9/13。

㉜ 这样做很明显是在耍诡计。1766 年,有个湖北人承认他骗人的方法,自己先写本书,再让灵媒背熟,以便他假装是受之于神。《军机处录副档·农民战争二集》54:1,乾隆 31/5/19。

㉝ 这个数字是我从看到的材料中估算出来的。

㉞ 《宫中档》10568,雍正 12/7/21;《宫中档》3455,雍正 12/11/20。

㉟ 《外纪档》,嘉庆 22/12/21;《剿捕档》(台北:故宫博物院)435,嘉庆 18/12/21。对白莲教经卷没收最有力的人是黄育樞,他是道光年间一位精力旺盛的地方官。黄育樞先在巨鹿后在沧州(两地都在直隶)任职,他在 1833 年搜缴到 20 种不同的宝卷,1839 年搜缴到 30 多种(其中只有 5 种是印本)。他在《破邪详辨》中探讨了这些书。他试图要说明白莲教的让人难解之处及其邪教性质。

㉛ 《九莲宝卷》。这些词都出自其中第三章(品)。

㉜ 黄育樞 4:23—27;《军机处录副档·农民战争二集》106,乾隆 39/4/9;《宫中档》50279,乾隆 52/2/27;《宫中档》54485,乾隆 53/7/9;《上谕档方本》49—50,嘉庆 10/5/7;《外纪档》(北京:明清档案)93,嘉庆 19/2/4;《那文毅公奏议》(1834 年;1968 年台北重印)42.41—45,嘉庆 20/12/21;《上谕档方本》53—56,嘉庆 22/7/9;《外纪档》,道光 3/11/24;《军机处录副档·农民战争》2297:6,乾隆 10/5/21;《宫中档·秘密结社》493:1,乾隆 21/1/10。有关现存的经卷见傅惜华:同前书,第 61 页;李世瑜:《宝卷综录》(北京:中华书局,1961 年),167 号。

^⑫《宫中档·秘密结社》490:2,乾隆 40/2/21。有关和尚的情况见 Welch:《中国佛教习俗》,第 99、491 页,第 7 章。居士不做这些佛事。

^⑬这种路引的图像见亨利·多雷(Henri Dore):《中国迷信研究》(Researches into Chinese Superstitions)(上海,1914—1938 年;重印本,台北:正文出版社,1966 年),第一部分,第 69—79 页。

^⑭《宫中档》47961,乾隆 49/4/26;《宫中档》48013,乾隆 49/5/4;《宫中档》50279,乾隆 52/2/27;《上谕档方本》292—295,乾隆 52/3/2;《军机处录副档·农民战争二集》58:7,乾隆 18/8/3。

^⑮见《九莲宝卷》,第 9 和 19 章。

^⑯《大清历朝实录》(沈阳,1937 年;台北 1964 年重印本)980. 10—11,乾隆 40/4/11;《宫中档》42617,乾隆 47/9/29。

^⑰《外纪档》,道光 3/11/24。

^⑱在我看来,更重要的问题不是教派活动是否挣了钱,因为肯定挣了,问题是这些钱是为团体的共同目的所用还是为个人所好所用。由于怀疑所有挣钱的活动都不会缴税,所以清朝国家并不注意这一差异。

^⑲《宫中档》50279,乾隆 52/2/27;《宫中档》54281,乾隆 53/8/21;《宫中档》24036,乾隆 34/1/22。

^⑳见我的论文《高路与低路:永平府王家的家族方略,1500—1800 年》(The High Road and the Low Road: Lineage Strategies of the Wangs of Yung-ping Perfecture, 1500—1800)(提交给“中国历史上的家族与亲属关系”会议[Conference on Family and Kingship in Chinese History]的论文,Asilomar, 加利福尼亚,1983 年 1 月 2—7 日)。已经出版有关王家最现成的资料见《清代档案史料丛编》(北京:中华书局,1979 年),3:1—90。

^㉑《上谕档方本》333—336,嘉庆 20/12/26。

^㉒《宫中档·秘密结社》476:14,嘉庆 21/3/8。

^㉓《宫中档》50279,乾隆 52/2/27;《宫中档》50323,乾隆 52/2/30;《上谕档方本》292—295,乾隆 52/3/2;《宫中档》51168,乾隆 52/6/12。董敏获利的数目大约是 12 两白银。他和其他人每年给田家的数目约为 10 到 12 两。

^㉔《外纪档》,道光 3/12/22。注重奉香是许多白莲教派特有的做法。其权威性在经卷中可以找到。例如,《九莲宝卷》(第一章)中提到,正确烧香的巨大力量以及其特有的香灰可以无法阻挡地吸引神的注意。一炷香教将这种想象当成教派的名称,

有时其会众聚会唱诵，经常只是鞠躬、焚香和祷告。见《宫中档·秘密结社》596:2，嘉庆 19/5/28 中的一幅画。

④5 有关刘家的情况见我的论文《反叛间的联系》和著作《山东反叛》，第 51—53 页。

④6 朱迪思·伯林(Judith Berling):《林兆恩的调和论宗教》(The Syncretic Religion of Lin Chao-en)(纽约:哥伦比亚大学出版社,1980 年),第 5 章。20 世纪有些寺庙注重冥思(与诵经相对);按照复杂的规定和尚在早晨、正午和晚间冥思,交替着一段时间打坐,一段时间快速绕行。见 Welch:《中国佛教习俗》,第 2 章;Prip-Moller:《中国佛教寺庙》,第 74—77 页。

④7 韩书瑞:《中国的千禧年叛乱:1813 年的八卦教起义》(Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813) (New Haven: 耶鲁大学出版社,1976 年),第 26—29 页;欧大年:《民间佛教》,第 188—192 页。这些书中都没有区分诵经教派和冥思教派。

④8 《外纪档》,道光 1/11/16。有关三种冥思传统每种所用的术语见伯林:《林兆恩的调和论宗教》,第 37、43、95—98 页。

④9 《外纪档》,嘉庆 23/9/19;《宫中档》1044,道光 17/6/2;《外纪档》,道光 3/11/24。

④10 《外纪档》,道光 3/12/20。

④11 六谕全文是“孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，无作非为”。1652 年，这些告诫被下令刻在全国各地的石碑上。见《钦定大清会典事例》(1899 年),397:1。白莲教的许多同类说法见下面文献:1815 年以后(《宫中档》18834,嘉庆 20/6/1),孝父母,睦乡里;1788 年以后(《宫中档》54228,乾隆 53/6/8),敬大天地,孝顺父母,尊敬长上,和睦四邻。别的说法见《那文毅公奏议》70.40—47,道光 7/8/10;《宫中档》41681,乾隆 47/5/28;《外纪档》,道光 5/12/22;《那文毅公奏议》38.67—72,嘉庆 20/9/6;《外纪档》,道光 1/11/16;《军机处录副档·农民战争》2308,嘉庆 18/12/11;《宫中档·秘密结社》779:4,道光 16/1/24;《军机处录副档·农民战争二集》295:13,乾隆 51/8/9;《宫中档·秘密结社》458:11,嘉庆 24/4/26。

④12 韩书瑞:《1813 年的八卦教起义》,第 47 页。

④13 见罗友枝:《清代中国的教育和大众文化程度》(Education and Popular Literacy in Ching China) (Ann Arbor: 密歇根大学出版社 [University of Michigan Press],1979 年),第 136—137 页,在儒学的识字课本中有类似的内容。

㊲ 《宫中档》8014, 雍正 12/3/24; 《宫中档》54994, 乾隆 53/9/13。

㊳ 有关作战打仗用的咒语见我的《山东反叛》, 第 59—60 页。有关文武之道见此书的第 186 页。

㊴ 《大清历朝实录》980. 11—12, 乾隆 40/4/12; 韩书瑞:《山东反叛》, 第 57 页; 《宫中档》50279, 乾隆 52/2/27。

㊵ 《剿捕档》147, 嘉庆 5/8/7。

㊶ 韩书瑞:《反叛间的联系》;《山东反叛》, 第 57、121—122 页。

㊷ 有关“口传心授”见《大清历朝实录》11587. 7—8, 乾隆 47/6/8。1791 年有个叫刘照魁的八卦教徒被抓, 受到审问。他向当局背诵了三段不同师父教他的东西, 都名为“八卦理条”。第一段有 1253 个字, 在句式不一的诗之后是一个有关孔子的散文故事; 第二段有 340 字长, 韵文、散文夹杂, 内容概括了白莲教末世论的核心; 第三段全是韵文(150 字), 要求信徒表现虔诚。《军机处录副档·农民战争二集》2327:2, 乾隆 56/9/27。显然白莲教派有丰富的口传传统, 信徒没有书也能知道基本教义。

有两本与刘家有关的书是《五女传道书》和《灵山礼采茶歌》。见《大清历朝实录》309. 42—44, 乾隆 13/2/20; 《宫中档》41883, 乾隆 47/6/24; 《大清历朝实录》900. 27—29, 乾隆 37/1/13。

㊸ 《宫中档》54669, 乾隆 53/7/28。

㊹ 有关这样的师徒链见韩书瑞:《1813 年的八卦教起义》, 第 40 页。有个人在 1816 年谈到他所在的教派断断续续的活动历史(这种情况很典型):“他听说, 顺治和康熙年间有个从河南来的姓张的人传教……姓张的死后这个教派直到 1769 年才继续活动, 这时有个姓刘的[直隶]清河县人恢复了教派活动……姓刘的向[他师父][直隶]交河县的崔大功传教……在 1810—1811 年间崔大功死了; 1813 年姓刘的也死了。因为清河县挺远, 他没见过姓刘的。姓刘的死后, 教派里就无人负责。”《上谕档方本》301—306, 乾隆 21/2/28。

㊺ 韩书瑞:《1813 年的八卦教起义》, 第 29—31 页。

㊻ 比如, 钱智(Chien Chi)九年内在师父过生日时正式拜访过一次, 而在每年过节时则带食物当礼品去师父在附近村子的家里。当师父搬得更远时, 钱智每年只去一次, 但他一直这样又延续了 15 年。《宫中档》46730, 乾隆 48/12/7。

㊼ 见韩书瑞:《1813 年的八卦教起义》, 第 49—53 页和附录二中的捐献数额。滦州王家有些人也用这些专门叫法称呼送的礼金。我还不清楚谁最早用这样的称呼。

㊽ 韩书瑞:《1813 年的八卦教起义》, 第 24、84、130、294 页。

⑯ 《外纪档》,乾隆 22/12/22。

⑰ 《宫中档·秘密结社》508:4,乾隆 37/5/12。

⑱ 《外纪档》,乾隆 22/12/22。

⑲ 《外纪档》,道光 3/12/20;《宫中档》48843,乾隆 51/9/14;《宫中档》18960,嘉庆 20/6/20。

⑳ 有关郜家的情况见《上谕档方本》141—142,嘉庆 21/10/24。还有弟子称郜家人为“透天真人”。

㉑ 第二行的其他变化还有:“现在未来,弥勒我主”,“现在未来,我主降临”,“现在过去,弥勒降临”。见《外纪档》,道光 3/12/20;《宫中档》464,道光 17/1/30;《上谕档方本》89—91,嘉庆 21/3/4;《宫中档》41681,乾隆 47/5/28;《宫中档》18152,嘉庆 20/5/27。

㉒ 戴维·凯利的著作表明漕运水手中的罗教组织是如何逐渐转变为一个基本上是世俗的组织——青帮的。

㉓ 有关崔焕的情况见《上谕档方本》141—142,嘉庆 21/10/24。有关王伦的情况见韩书瑞:《山东反叛》,第 39 页。

㉔ 《上谕档方本》215—218,嘉庆 22/8/26;《大清历朝实录》309. 42—44,乾隆 13/2/30;《大清历朝实录》1382. 23—27,乾隆 56/7/13;《宫中档》41883,乾隆 47/6/24;《大清历朝实录》1261. 18—21,乾隆 51/7/21;《上谕档方本》322—324,乾隆 52/3/5;韩书瑞:《山东反叛》,第 52—53 页。

㉕ 《宫中档》50189,乾隆 52/2/14;《上谕档方本》322—324,乾隆 52/3/5。

㉖ 韩书瑞:《1813 年的八卦教起义》,第 152、330 页。

㉗ 在诵经教派中有许多地方明确提到弥勒信仰,1725 年和 1748 年在福建还有集体举事的行动。见《宫中档》11268,雍正 3/6/2;《大清历朝实录》309. 38—41,乾隆 13/2/30。取得一些成功的第一次起义是 1774 年由王伦(按刘家的传统)领导的,在以后半个世纪中大多数反叛(或密谋中的反叛)都是由八卦教领导的。见韩书瑞:《山东反叛》,第 154—158 页。

㉘ 弘阳派在宫廷里也有支持者(李世瑜,与我的个人通信,1981 年)。

我对邪教和正教问题总的看法得益于 1981 年有关中华帝国后期邪教与正教问题学术会议上的讨论。

㉙ 对这一问题的讨论以及明代白莲教派不拜祖宗的一些例证见 Richard Shek:《明清教派的伦理与礼仪》(Ethics and Rituals of the Ming-Ching Religious Sects),

1981 年提交给有关中华帝国后期正教与邪教问题会议的论文。

⑧ 欧大年:《替代物:中国社会中的大众宗教教派》(Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society),《近代中国》7:153—190(1981 年)。

⑨ 《外纪档》(北京)85,嘉庆 16/4/19。

神的标准：在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励（960—1960 年）*

詹姆斯·沃森

与其他许多农民社会相比，可以认为中华帝国晚期文化一致性的程度相当高。当然，在与君权、族性和经济组织有关的地方层次上还有着重要的差别。不过，人们只要读读厄让·韦伯对 19 世纪法国的描述就能理解帝国晚期时代的中国社会是怎样保持一致的。^①像他们的法国同行一样，中国的政治领导人也很难使农民接受一种以现代民族主义为基础的思想。但与法国同行不同的是，中国领导人并没有创造一种新的以城市模式为基础的民族文化，而农村的大众对城市模式是隔膜的。

在中国，大多数村民都已经对一种包罗万象的“中华文化”予以认同，他们理解这一概念并不费劲。普通的农民不需要城里的领导人来提醒，他们都拥有一种崇高的文化传统。确实，尽管中国人讲着互不相通的方言，并与他们的地区文化——由韦伯描述的看来类似的一种范式——有密切的联系。19 世纪的法国和晚期帝国的中国之间的一个重要差异是地方的精英人物在这两个社会中发挥了截然不同的作用。假如我对韦伯的论点理解无误的话，在法国，地方领导人成了多元文化的

* 本文原收入姜士斌(David Johnson)和安德鲁·内森(Andrew J. Nathan)、罗友枝(Evelyn S. Rawski)合编的《中华帝国晚期的大众文化》(Popular Culture in Late Imperial China)(伯克利：加州大学出版社[Berkeley: University of California Press]，1985 年)，第 292—324 页。

倡导者,在其能力范围之内尽力抵抗巴黎的文化帝国主义。与此相反,在中国,地方精英享有一种共同的文化传统(得到一种标准化的教育课程的鼓励)^②并急于参加国家事务。只要他们忠于一个有着统一整体的思想就能保持其地区身份。中国国家一层的当权人物本身可能与农村中的亲属有较多联系,因此对中心地区的忠诚必然不会排除对其所在地区的忠诚。在这一意义上,中国或许有其独特性。

本文探讨了在文化标准化过程中发挥重要作用的中国传统的一个方面——即由国家当局鼓励对被“允准”(approved)神灵的信仰。初看很容易有这样的印象,中国庙宇的崇拜表现的是文化的无序而不是一致。确实,成千上万的神在全帝国每个可以想象到的各种庙中被供奉。在中国大部分地区的宗教活动不是由职业教士组织的。地方民众建造他们自己的庙宇,安放神像,举行节庆。但要更细进行探讨就发现,很明显,国家在以微妙的方式干预,将某种一致的东西强加于地区和地方层次的崇拜。而大批农民甚至很少能意识到国家的干预。一种很高程度的一致性是通过鼓励对神灵的信仰来实现的,由礼部批准,还得到了皇帝本人的认可。

地方精英,此处被限定为对土地和商业有兴趣的文人,都急于要在信仰标准化的过程中与国家权威合作。帮助建造一座得到允准的庙宇是这许多方法中的一种,有文化的士绅可以借此使他自己和他家乡的社区变得“儒雅”。随着新的、得到认可的神被安放在庙里,那些未得到认可、纯地方性的神就逐渐消失。当然地方神从来不会完全被消除,仍然可以发现对只为一两个社区居民所知的神的崇拜。^③但是,在中国南方对国家允准信仰的鼓励是这样成功,以致到清代中期地方神被少数得到允准的神有效地取代了。

本文主要探讨对又称“妈祖”的女神天后的崇拜。她的庙在从浙江到广东包括台湾的整个中国南方都能找到。许多读者会把她看作是渔民、水手和海运商人的佑护女神,对这一崇拜的研究特别有趣,因为天后原本是10世纪出现在福建沿海的一个小神。由于下文要探讨的诸多原因,国家在12世纪认为有必要把她当作沿海安定的一个象征,因而借助于帝王的提倡,她最终成为中国南方的重要女神。天后升至高位可以很

容易从感戴的皇帝给她的显赫封号的变化中看出。一点也不奇怪，天后的高升和对她崇拜的增加与国家对中国南方沿海地区权威的逐渐加强是同步的。

在本文中，我从两种视角探讨了天后信仰。首先，我将南方沿海地区看作一个整体，从地理和历史的角度描述了这一信仰的传播。我关注广东沿海的两个乡，以见在地方一级对天后的崇拜是怎样安排的。而这一研究是要论述本卷编者提出的一个中心论题：中国官僚精英的思想和象征是以什么方式“渗透”到地方一级的？农民大众如何解说这些象征？在此我们有一个有趣的个案：说明一个小神被国家采纳，做了重大改变，又被当作一个官方认可的女神重新强加于地方社区。思想观念在权力的各等级间来回流动。

这些方面并不总是在有关中国庙宇及其信仰的文献中可以见到。我在后面还要谈到，大多数人类学家不注意权力范围，而是注重信徒的集体行为。因此中国的膜拜可以被看作是公众价值观（诸如合作、休戚与共、社会平等）的一种表达；埃米尔·涂尔干的影子在这方面的文献中赫然可见。^④正如后面要谈到的，涂尔干的看法掩盖了庙宇组织活动某些重要的方面，使得难以依照时间的迁延探究其变化。下面我要进行的分析显然是从历史角度着眼的，描述了清代前期到现在两个地方的崇拜其根基上的转变。

我首先设想，中国社会各阶层的人都要有意识地把自己与最好地代表了其利益的庙宇联系在一起。这意味着崇拜天后的信徒过去（和现在）都意识到了他们的神所传达的象征寓意。因而中国的诸神及其所表现的象征寓意可以被看作一个复杂交流体系中的基本要素。对两个地方崇拜的探究表明，神灵是如何对不同的人意味着是不同的东西，依凭的是他们在权力等级中的地位。比如，对水手，天后许诺的是控驭大海和免受风暴袭击；对地主，她象征的是控制地方和社会稳定；对清朝当局，她代表的是官方文化的“教化”功能。这些崇拜的物化内涵（即庙宇和诸神本身的形象）通常——但不总是这样——是由处于社会等级上层附近的有文化的男性控制的。当地精英牢牢地掌握着崇拜的组织系统（包括属于庙宇的土地），但最终要由国家当局来负责决定哪些神会得到

皇帝的认可。

因而对宗教崇拜的研究提供了这样一个机会,由此来决定在价值观念和象征物跨越社会界线时是怎样被改变的。在下面的内容中,我通过传统中国权力等级间的几种联系来探究作为宗教象征的天后的改变。先分析国家官僚,再延伸到地方精英,再到识字的农民、不识字的佃户,最后到不识字的妇女和船民。

天后神话的起源

现在被称为天后的女神首先是在 10 世纪后期被福建省莆田县湄州沿海的百姓承认为神的。像许多中国的神一样,此人在她的家乡小有名气。按照大多数记载,这个女人 960 年生于湄州一个远洋航海的水手(姓林)之家,死于 987 年。^⑤据说在儿时她从来不哭,喜怒不形于色,成年后也没有结婚。总之,她是个不寻常的人,与中国农民社会对妇女规定的角色全然不合。到她短暂生命终结时,当地人相信她有超自然力量,可以让她的魂灵引导水手在风暴中安全回家。当她梦见在海上救了自己的兄弟时出现了这方面的第一个暗示,这只是根据他们返回时得到一个神秘女鬼帮助的说法而知晓的。在她死后很快福建沿海的水手开始报告有类似的事发生,他们将此归功于“林大姑”(大姑是农民给予非凡女子的一种荣誉称号;它源于对父亲姐妹的亲属称谓)。^⑥后来正如我们将看到的,林姓女神得到朝廷的承认,还有了其他封号。但是,在她死后的前两个世纪中,湄州女神看来被像中国其他任何能行神迹的上千个地方神一样对待。我认为,正是由于国家的干预才最终把只有地方价值的“林大姑”转变为全国著名的“天后”。

上面所讲的内容只是给了天后神话的框架。当然还有了许多有关这一神话的详细说法,在说到林姓女子的生活环境和她死后神迹的特点方面有所不同。有些被保存在几个世纪以来已被标准化文献中。^⑦其他的则口口相传,因而直到今天这个女神的故事还在发生变化。而对中国这一神话的研究给那些从列维-斯特劳斯及其信徒的结构主义传统那里获得灵感的人类学家提出了一个特别的问题。大多数结构主义神话

理论都来自于对没有文化者的研究，因此不会出现完美的文字文本的问题。在大多数情况下，那些利用文字材料神话的人类学家注意的是古典传说（比如古希腊文本或希伯来文本），这些都是过时的因而不再会有口头的变化。^⑧难以对像天后这样的中国神话进行系统分析，原因是它们还很有活力——至少在研究它们的地区是这样。在本文的后面部分，我要分析天后神话（虽然说不上是“结构主义的”分析），以表明不同的人是怎样选择强调这个女神故事的某些部分而又忽视其他部分。在社会等级上层的人认为这个神话的标准文字文本是“真实的”或“正确的”，而位于底层的人尤其是水手和不识字的妇女，除了口头传说外不注意其他东西。

姜士斌在研究有关伍子胥的神话时提出了类似的问题，伍子胥是一个生活在公元前五世纪的大臣英雄。^⑨按照这些神话，天后和伍子胥两人都是体现美德的典范人物，都在死后被当作神——但并非尽是相同之处。正是姜士斌的分析方法，而不是两个神话人物相同的地方，吸引了我们的注意力。据姜士斌说，有关这些人物的记录保存在中国社会的诸多层次中，重要的是由有文化的精英人物保存，但也被单纯的农民保存。就以伍子胥为例，书写文献趋向于把来自不同渠道神话的各个方面混为一体，因而在几个世纪以后已难以区分曾是口头传说组成部分的这些成分。这样对口头和文字传说的混合又因被发表记录的作者并不总是为同样的读者写作而更复杂。^⑩

在人们审视有关天后生平与去世情况的口头和书面文本时也存在着类似的问题。我们要看到，在神话基本结构中的这些变化是重要的，因为它们使得处于各种社会地位的人都把天后当作自己中的一员，是他们的佑护女神。显而易见，有文化的精英人物利用了天后故事来抬高自己的地位。他们的书面文本还倾向于忽视这一事实，这个要成为天后的女人活到27岁都没有结婚，与她所处的时代和当地常规相悖。在文字文本中也没有涉及到天后的死，除了说她羽化为精灵升到天空的一朵云上就很少提及。

与文字文本相反，在台湾的农民中这个女神是以一个穷苦渔民女儿的形象出现的。^⑪在被问到时新界不识字的居民总是回答，这个女神是

一个“水上人”(一种类似种姓在族源上卑微的船民类别)的第七个孩子。许多有关天后神话的口头传说还有明显的暗示,除了为男性水手服务外她还与老处女和其他未婚女子有一种特殊的联系。比如,在一些材料中说她不肯结婚而以预卜者或灵媒知名。¹²有一份来自台湾的口碑材料说,她自愿绝食结束了自己的生命。¹³新界的一些妇女曾很肯定地告诉我,天后宁愿自杀也不愿嫁给她父母选中的一个老头。戴文达在研究这一崇拜时给人一种间接的暗示,在有关天后神话的其他文本中可能也把自杀当作致死的手段。他写道,这位女神死后经常身穿红衣出现。¹⁴虽然戴文达未作解释,一个着红袍女魂的出现在中国农村是一个明确的自杀的象征,那些忍耐到了尽头的妇女有时穿着大红婚礼服自杀。这一特定的处置给了死者的魂灵以让人敬畏的力量。¹⁵

不管她的生活状况和死的方式是什么样的,有关天后神话的文字文本¹⁶都一致,在一定程度上表现了这位女神慈悲为怀的特点。她为人所知的英雄业绩与受狂风巨浪威胁的出海者有关。有关这些业绩最为人所知的文字材料把天后当作一个救度一切人的神,救助任何遇到困难的人,从皇帝的宠臣到最穷的水手各种人。这一神话的文字文本总是赋予这个女神以镇压海盗和其他利用沿海地区混乱状况的“不逞之徒”(从字里行间可看出指的是船民)的功能。在后面要更详细地谈到,这种认为天后是平定社会动乱者的看法并未在有关她的神话的所有口头文本中得到强调,尤其是在渔民的传说中。然而,在中国南方从事耕作的农民中,天后得到尊重主要是由于她有能力控驭大海并使沿海地区秩序安定。

在致力于考虑国家对这一崇拜的介入前,还有必要提到这个女神与其他中国神灵的关系。现在普遍认为,在中国这一所谓的民间宗教传说不能只在三大宗教(佛教、道教和儒教)的框架内理解。¹⁷然而,天后作为一个救星和护卫神灵的特点使一些论者认为,她主要是基于佛教的信仰之上,实际上脱胎于早期的神。¹⁸这一印象可从按照佛教经忏手册风格为天后编写的许多小册子中得到进一步加强。¹⁹其他论者同样有理由认为,天后是一个有意识创造出来用于“抵消”大众信仰的佛教神灵观音的道教神灵。²⁰另一种关于天后起源的理论是由沃尔弗拉姆·埃伯哈德

在研究华南土著文化时提出的。据埃伯哈德^②说，天后经常被与汉族人在南方定居前的一系列水神等同或混淆(差别难以弄清)。这些神中的一个与水上运输和水稻移植有关，被称作“临水夫人”(Near Water Lady)，与天后(其姓“林”与“临”同音)产生于福建的同一沿海地区。因而，完全有可能天后原本是非华夏的(土著的)水神的一种华夏(即汉族)变种。虽然这一探究方式很有意思，但我不准备在本文中展开。只是要说明天后最终成了中国“民间传说”的一个主神就足矣，但要想较为精确地勾勒其起源却不容易。我们分析这一神灵在文化整合中的作用时要有坚实的社会学基础。

国家干预：一个“允准”神灵的创造

像天主教会中封圣一样，将一个中国神灵汇入国家允准神谱的过程是按照固定的官僚程序进行的。开始有一份皇帝敕令表彰这一神灵对国家的某些特殊功效。这些表彰采用了由表示感激的皇帝授予其封号的形式。天后众多封号的第一个“灵惠夫人”是在 1156 年应一个帝国使臣的要求授予的。据说，这位女神引导这个官员以及他的船队躲过了一场风暴。不久，她又获得了一个稍高的封号“灵惠妃”。^③这些次要的封号在当时是重要的，但直到蒙古人统治时其海上旅行者保护神的地位才在全国有影响。1278 年，忽必烈汗亲自突出女神对国家的功用，封其为“天妃”。^④随后在 14 和 15 世纪又封了一系列相关的封号，包括 1409 年一个特别明确的封号：护国庇民普济天妃。^⑤当清朝皇帝试图加强对南方沿海地区控制时这个女神对国家的作用就更为重要。清王朝的建立者(1644—1662 年在位)将他躲过的一次风暴归功于天妃，给予她显赫的“天上圣母”的封号，1737 年乾隆皇帝最终将她抬上“天后”的崇隆地位。^⑥

天后一旦得到朝廷承认，对她的崇拜就处在礼部的监督之下，礼部认为应按照“司天”的规矩来对待这位女神。正如杨庆坤所说，这一国家赞助的制度使得在不被承认的和被国家准许的崇拜之间产生了差异。^⑦后者中许多都享有特权，包括由国家出钱在整个帝国政府的中心地区建

造精美的庙宇。

鼓励得到允准崇拜的一个极好的例子见于蓝厚理对台湾城市发展 的研究著作中。当清朝当局最初接管台湾东部噶玛兰地区的管辖权时，他们发现居民们(汉族的渔民和农民)没有为国家定的众神中的任何一个神建庙。官员们首先做的事中有一件是资助在这一地区行政中心的宜兰城建三座新庙，从大陆把天后、关帝和观音的像带入置于宜兰。负责官员把建庙看作是“教化”台湾边地的政府使命的一个组成部分。^⑦

蓝厚理所说的官方庙宇是由政府官员使用的，但期望百姓也随之这样做。在中国，每个行政中心的高层官员都被责以有责任每年春秋两季 节庆时敬拜国家神谱中的众神。^⑧时间由礼部定，通常会与这些神的民间节庆日期(神的所谓“诞日”)不合。比如，每年对天后的节庆都安排在阴历三月二十三，而在国家资助的庙中规定的日子就与纪念她的任何节庆不合。这一分开敬拜的体系意味着在许多中国的城市都有两个主要的天后庙，一个由上层官僚管理，另一个则由当地商人控制。台湾的妈祖(天后)庙的分布就很清楚地反映了这一过程。例如在台北，官方的庙建在旧城内^⑨，但没有成为民众敬拜的主要对象。在城外的一座庙通常被当作台湾北部敬拜妈祖的主要中心。^⑩这种双重庙宇的模式在台湾的鹿港城中反映得最为明显。在那里官方的妈祖庙是一座雄伟的石头建筑，政府建造时不惜花费巨资。然而，从其在18世纪启用时起到现在，当地人就很少使用它。鹿港非官方的妈祖庙就在几条街之外，与国家的庙形成鲜明对比，它已成为台湾主要的行香中心之一。^⑪

在表面上，台湾城市中官方庙宇的不受欢迎似乎与本文提出的一个前提相矛盾，即国家政权在扩展天后崇拜中发挥了重要作用。这里的问题是国家是否在鼓励特定神灵信仰的过程中引导或迎合了大众。官员是把自己的宗教标志强加于中国的民众还只是让国家迎合那些在民众中已很有影响的神灵以对来自地方的压力做出反应？这一问题要在下面更详细地谈到，但显然在蓝厚理谈到的例子中，国家当局是在引导民众，而在鹿港这个港城他们要想“同化”这一神灵的努力没有成功。但有必要指出，宗教信仰在台湾是在一个特定历史环境下发展起来的。按照汉族人的标准，这个岛很晚(17和18世纪)才有人定居，先民大多都来

自天后崇拜的发源地福建沿海地区。实际上，这些定居者在迁居台湾时就带来了这位女神。因此在台北和鹿港，妈祖(天后)崇拜在清朝当局的统治出现时就已牢固地植下了根基。^⑩官方的庙宇不会被当地居民看作是国家控制明确无误的标志。另一方面，直到今天非官方的庙宇仍是台湾当地政治和文化关注的焦点。^⑪这些非官方庙宇的“分支”遍布全岛的各个村庄。^⑫

在台湾主要城市，官方和非官方妈祖庙之间明显的对立或许是该岛独特的移居史的一种结果。但是，台湾双重庙宇的模式正好反映了本文的一个主要论点：像其他中国神灵一样，天后对不同的人代表了不同的内涵。政府官员(大多出生在岛外)促使她成为帝国抚慰和“允准”文化的一种象征。在这方面，有意义的是在台湾这位女神是以其俗名妈祖而不是以其皇帝的封号天后为人所知。在我进行田野调查的地区历史环境有很大差异。官方和非官方的庙也出现在广东的主要城市^⑬，但它们在一起已经历了 600 多年的一段时期；因此，其差异就不带有在台湾所有的那种感情的因素。可能结果就使得广东的渔民和农民总是用皇帝给的封号来称呼这位女神，先是天妃，后是天后。

虽然篇幅不允许充分讨论这一问题，但仍有必要提及天后崇拜在地理上的分布以及它与中国航海利益相关者的密切关系。已知最早的天后庙(年代为 1122 年)位于福建沿海她的家乡。^⑭似乎是从那里这一信仰分布到了沿海各地。在香港地区最早的天后庙出现在 1266 年。^⑮假如有关鹿港非官方妈祖庙的说法可信的话(见注^⑯)，这一信仰在明代早期(14 世纪 70 年代或 80 年代)传到了台湾。至迟到 15 世纪天后宫已建到北方山东沿海地区的威海卫。^⑯不过，这一信仰没有局限于中国的沿海地区，福建移民的后裔把天后当作他们的佑护女神，并为她在泰国、爪哇和加利福尼亚建庙。此处略举几个在海外的分庙。^⑰

到明代中期，天后已从福建到马来半岛甚至更远，与中国人商业利益紧密联系在一起。这部分归功于商人和政府官员的感激之情，他们把自己的成功归之于这个女神神力的干预。在天后的许多支持者中最有影响的是皇室太监郑和，他因其远航而闻名。郑和宣称，这位女神保佑他安全通过未经探测的海域，使明朝扩展其商业帝国到远离中国海岸

的地方。在 15 世纪初第一次远航归来后，他在福建长乐城附近建了一座天妃(那时的封号)宫。这座天妃宫就成了郑和后来远航的集结地。^⑩

天后还成了几个从南方沿海城市吸收成员的商业会馆的佑护神灵。比如，在台北她的一个主庙就是厦门会馆的总部^⑪；类似的安排在安徽的安庆被发现，在那里天后庙兼作福建会馆厅堂。^⑫这并不意味着天后是被来自她家乡的商人垄断的。杜利特尔注意到，在福建主要城市(福州)最大的天后庙实际上是由来自浙江省宁波的商人建造的。^⑬

正如我们所知，天后是一个代表着许多内容的多样的神。不用奇怪，海员和帝国官员倾向于说她平息了海上的混乱。实际上大海是最后的边境；不安定的因素(海盗、忠于明朝的人、走私者)总是可以在中国南方沿海漫长的港汊和岛屿的什么地方找到临时避难所。在这样不稳定的边境，政府的管理和经商都不要想维持得长久。前面提到的明代使臣郑和在述及天后对朝廷功绩的碑上表达了这样的感情，据说这位女神对明朝出使军队遇到的海上民族有“镇定”和“教化”作用。反抗者或被杀或被俘。碑文称在天后的帮助下“海波澄镜万里一”。^⑭这种把这位女神看作稳定和秩序护卫者的观点被那些出现在广东沿海地区有势力的地主家族所接受。

两座地方庙：经济和社会背景

在下面部分将要详细考察两座特定的天后庙及其当地的崇拜情况。这两座庙位于香港新界的西北角，邻近边界。两座庙都与统治这一地区至少三个世纪有势力的家族有密切联系。一座叫“东山庙”，位于新田(San Tin)村，这里是文家的家乡。^⑮另一座叫沙江庙，对面是一大片邓家拥有的沿海土地。邓家早先在广东南部地区居住，现在定居在新界的五个大村子里。沙江庙由住在厦村(Ha Tsuen)邓家辈分高的一支控制着。^⑯由于中国人的家族已有详尽的人类学资料^⑰，这里我就不准备细说文家或邓家的内部结构。需要说明的是，这两个家族是 1949 年共产党获得胜利前在广东和福建控制大部分农村地区的地主家族的两个代表。

文家和邓家每家控制一个环绕其居住区约 12 平方英里的乡。厦村乡是新界最大的乡之一，囊括面对深圳湾(Deep Bay)的一块四英里长的开阔海滩。新田乡也位于海边，但文家及其佃户一再宣称多少世纪以来他们就拥有几千英亩的盐碱沼泽地，而海边的地很早就被带咸味的水田和鱼塘包围。^⑭ 厦村人发展出了一个淡水生态系统，但他们不能靠当地的土地养活社区中的每个人。至少从 18 世纪 50 年代到 20 世纪 60 年代，在厦村几乎有一半农户要靠养牡蛎、采集贝类和在海边捕鱼贴补生活。比较富裕的邓家开发了一系列有利可图的产业，生产灰浆、牡蛎酱和咸鱼。邓家的中介商还与正常停泊在其厦村辖区的职业渔民(水上人)之间培育出了东家和客户的关系，不过，作为一个地主家族，邓家总是小心地与“水上人”保持距离；相互之间不通婚，关系限制在做生意的范围内。有材料表明，从很早的南宋时开始直至明代中期，邓家除加工鱼和牡蛎外还制盐。在现在厦村旧址附近涨潮的浅滩地还保留着盐池。^⑮ 这些盐池据说是一个富裕的邓姓商人所有，他因坚持忠于明朝结果在 17 世纪 40 年代逃到村里而不再为人所知。

于是厦村人的生活相当程度上依赖于海产品。源源不断提供牡蛎、鱼、盐和石灰就使之在商业上获得了成功而不会在经济上没有出路。文家对沿海环境的依赖则更为普遍。新田人没有什么淡水田留作后路，完全要依靠开发海产。除每年生产一季红米外，他们要想办法大量捕捉鱼虾和螃蟹。文家人沿着堤坝的外围设置刺网，并把它们租给在附近停泊的船民。所有这些活动都由新田的主祠堂来安排，实际上祠堂掌管了一些主要的开发计划。

文家和邓家都同样用其他办法来开发大海。两个家族都在用往返于这一地区的主要市场和居民中心的沿海渡船摆渡。新田文家垄断了往返于新田和商镇深圳(Sham Chun)间的大部分渡船交通。邓家则关注通往清朝在南澳岛(Nam Tao)上的行政中心和在元朗的市场的交通。到 19 世纪 50 年代，厦村的几个地主兼经商的家庭还使得沿海的航运多样化。他们有运货的平底船把本地的土产(糖、盐、鱼、干菜以及类似的东西)运往珠江三角洲各地的市场。这些船上的船员主要是邓家人。

为表示他们拥有土地，文家和邓家都选择在用作沿海交通的码头附

近建天后庙。新田的东山庙就位于原先海滩水位标高最高的地方。家族里传说这里也是文家建造第一个码头的地方。几百年来,这个码头移了几次以适应家族大规模的开发计划。今天东山庙离开海面已有将近一英里,但当地人仍很注意其历史意义。天后被看作是被开发的土地的保护神。在厦村,天后庙仍然面对着海面:生长牡蛎的海床没有改变沿这一大片海岸滩涂的基本生态环境。附近的沙江码头在 1819 年版地方志^⑩中被列为新安县的一个交通中心。虽然这个原先的码头在 20 世纪 30 年代被两英里开外邓家的另一个码头代替,但沙江庙仍被当作厦村商业范围的保护者。天后主宰着沿海地区,按照邓家老人们的说法:“她与我们在这个地方最早定居的人(本地人)有一种特殊的关系。”

作为安定海疆象征的天后

新田和厦村对天后崇拜的起源可以追溯到明清易代时的混乱时期。明朝的崩溃和满人早期在南方建立统治的努力使得广东和福建沿海的人民感到出现了一个从未有过的混乱时期。有证据表明邓家的祖先早在南宋时(12 世纪)就可能已在新安定居;文家也认为他们在当地的根本要追溯到 12 和 13 世纪,但这一说法尚难以证实。不过不管怎么说,这一地区清代以前的社会结构约在 1640 至 1670 年这段时期差不多完全被破坏。地方志中描述满人前 20 年的统治是严厉的,饥荒和混乱合在一起荼毒当地百姓。^⑪但这一混乱时期最重要的转折点是 1662 年康熙皇帝登基那年他下达的从南方沿海地区撤走居民的迁海令。^⑫住在距海 50 里(约 17 英里)沿海地区的居民被赶往内地,由朝廷的军队封锁这一地区。迁海的目的是要让忠于明朝的人失去在当地居民中的避难所。在邓家传说的历史中充满着他们的祖先在这一混乱时期饱受苦难的故事。(重要的是,新田的文家就没有与迁海有关的传说素材,这就让我怀疑他们在 17 世纪 70 年代还没有在这一地区定居。)最后在 1669 年,皇帝有了悔意,允许居民重新移居沿海地带。邓家、文家和其他家族都涌向新安南部,圈占新地方,重占老地方。

我认为,作为迁海的结果,天后被沿海定居者当作社会稳定和安

宁的一种象征。我们已看到，在海外贸易商人和帝国使臣所鼓励的崇拜中，这位女神已经具备了这些特点。没有证据表明在新界由土地利益相关者建造众多天后庙是在发布迁海令之前。我前面提到，在香港地区有更多的天后庙，但这些庙主要由渔民和为在水上生活的居民服务的商人控制的；清代以前的天后庙并不与大家族相关。沙江庙是在17世纪70年代前期由厦村的邓家建的，而第一次大修中安的钟上的年代是1707年。^⑩新田的东山庙也可追溯到17世纪70或80年代，就像香港最富的家族所住的社区锦田(Kam Tin)村的天后庙一样。^⑪在迁海后同样的建筑样式还出现在由新田地主家族控制的其他许多庙中。^⑫显然在迁海后的几十年中在新安沿海一带对天后的崇拜很盛行。

行文至此，我们必须暂停一下来问一个重要的问题：为什么天后会被崇拜？当然有几十种神可供选择。这个地区的一个家族选择了北帝作为他们的佑护神，而另一个家族选择了洪圣。^⑬在香港有六个家族选择天后为佑护神，就我所知在边境那边1898年租地后仍属中国领土的新安县内至少还有四个家族也是这样。并不是因为天后与大海有关就使她对这么多的沿海家族有感召力；洪圣和北帝都被当地人当作海神。就天后在土地利益相关者中有很大影响这一点，最好的线索可以在为这位女神每年举行节庆时庙堂散发的文字材料中找到。下面是在沙江庙收藏的一张散页中的某些片段(几乎与其他家族控制的庙中散发的材料一样)。散页以有关天后起源和她对国家功用的标准说法开始，随之还列举了一长串平定海疆的事迹。

维宋之时海盗肆虐海疆，天后作雷暴覆其舟，尽殛其人……
 [其另一事迹]天后显身于一海盗所据岛上洞穴口，候至官军抵达使之为俘……[又一事迹]天后置毒于海盗船上饮水中，将其全数杀于睡梦之中……[事迹]清初，天后助皇上肃清侵袭海疆之海盗……^⑭

这张散页还介绍了更多这位女神参与平定不安定因素的事例。

天后外表上是一位积极的、有进攻性的神灵,她的报复都被用来对付破坏秩序的人。注意她不但镇压海盗,还要彻底剿灭他们。由此我们第一次知道,天后既能平息风暴也能掀起风暴。这就不难看出,这位女神作为社会安定捍卫者的形象对在迁海后的混乱时期出现的地主家族的开基者是如何有影响力。在沿海地区定居的人从未摆脱在珠江三角洲游荡的海盗团伙的袭扰。对提到的两个乡的有关海盗、土匪和绑架的历史有人做过探讨^⑩,但有必要指出三角洲地区的海盗一直到20世纪40年代都在袭扰文家和邓家的领地。对新田和厦村的人来说,为什么要选择天后作为他们各自家族的佑护神就不是一个谜。有一个老人对我说:“我们的祖先需要他们能得到的所有帮助。”

无疑为什么有这么多家族为天后建庙还有其他更实际的原因。迁海后出现的地方精英意识到,接纳得到允准的神会让他们的家族拥有一定的权势。国家实际上不会支付建造这些非官方庙宇的费用,但会以颁发悬挂在神龛上的木牌匾(上写天后的朝廷封号)的形式表示承认。不过这种承认最重要的方面是在县志中列出被允准的庙宇。实际上,县志的编者有权谴责那些不遵守国家有关鼓励允准崇拜规定的家族。像新田和厦村这样的社区如果鼓励信仰不被承认的神就会一无所获,这些神是他们从清代以前居民的信仰中传承下来的(见下面内容)。另一方面,建一座天后庙就使社区被纳入“开化”社会的主流,(或许更要紧的是)让国家当局注意到地方精英没有卷入到邪教中去。前面已经提到,广东沿海居民因朝廷怀疑他们卷入反清复明事业(实际上厦村的邓家或许与之有些关系)而饱受苦难。把天后当作佑护神是有势力家族的首领可以用来表示他们准备与清朝当局合作的一种方式。

建庙的热潮与官方重新控制进出广州主要海路的一次战役同步。在康熙皇帝统治(1662—1722年)时期,在深圳湾沿岸建了一连串碉堡和炮台。^⑪其中有两个就位于靠近厦村和新田的战略要地。^⑫部分是这场绥靖战役的结果,文家和邓家(与这一地区的其他家族一起)享有了从17世纪70、80年代开始的一个多世纪的繁荣。^⑬这些家族在这一时期人丁兴旺并巩固了他们在当地经济中的地位。一些新得到的财富也被这些有势力的家族集团用来修建天后庙。今天人们在新界可以见到的多

进院落的精美庙宇就是这一黄金时代的留存。

并不是在迁海后每个进入新安南部的人都像文家和邓家人那么成功。有许多人在争夺土地过程中是失败者。一些不太幸运的先民加上在后来几十年内到达的移民成了大家族的佃户。在迁海后的一段时期出现了一种土地租佃的双重所有制度，佃户拥有祖传的对土地“地皮”(*ti p'i*)的所有权，而地主——此处指拥有祖传地产的大家族——则缴地税，因此拥有对“地骨”(*ti ku*)的所有权。这些祖传的佃户聚居在新田和厦村腹地较小的“依附村落”中。^②本文下面还要详细谈到这种依附村落制度。虽然永久佃户在这一地区的天后崇拜中发挥了重要作用，但他们对这位女神的看法与地主家族成员的看法完全不同。

宗教标准化的过程

对新田和厦村天后庙更详尽的考察让我们可以了解到在中国宗教标准化的一些过程。天后按她在当地的表现是一个有嫉妒心有时甚至是不宽容对手有惩罚性的女神。文家和邓家的口头传说使这一点非常清楚。1977至1978年，我花了相当多的时间想重新建构正在研究的这两个乡各种信仰的微观史学。其中一个比较有意思的发现是，据有人说天后在迁海后地位显赫实际上是吃掉或是消化了更早的神。与天后“征服”沿海地区有关的神话在他们的想象中是生动的；我们就从厦村附近的沙江庙说起。

邓家宣称，有一个更早的神沙江妈(Sand River Mother)一度在沿海一带做主，现在被天后制服。沙江妈是一个地方神，只在厦村乡被承认。有关这位女神及其死亡的叙述是这一地区口头传说的组成部分，必须将之与其他神话一样看待，就此我们不应计较沙江妈故事的历史真实性。我自己分析当地神话的兴趣是发现有关当地人如何考虑神灵方式的线索。据多数访谈者说，沙江妈是在邓家人到来之前在厦村沿海一带原住民的保护神。这个故事说，在含混不清的过去某个时期曾有渔网打上来一块锥形的石头。这块石头被当作一个神的象征，安放在靠近一条小河(沙江)入海处的神龛中。据说这个小神得到渔民和住在沿海地区

的行商的敬拜,而定居的农民(在邓家的语汇中称为“本分人”)不介入这一崇拜。当邓家在迁海后回到这一地区时,他们在同一地点为天后建了一座庙,拿走了沙江妈的石头标志物。他们不是扔了这块石头,而是把它用作邓家自己的天后塑像的底座。故事说到这里,当地人认为天后“吃掉”或是“消化”了沙江妈。为证明他们的说法不错,许多人——有邓家的也有非邓家的——就会在今天的庙里指着天后像基座附近的一块浮石这么说。在我看来,邓家的祖先实际是否用了原先的石头作塑像底座并不重要,重要的是当地人相信是这样。

沙江妈或许是被天后消化了,但她不是完全不存在。在厦村每十年一次的“打醮”活动(下面还要谈到)时,沙江妈要与其他不重要的地方神一起短时间露面。在活动期间演五天戏时所有还在厦村乡尚为人所知的神要一起放在一个特置的神龛里。大部分神像沙江妈一样,不再有塑像甚至是代表他们的石头,就把他们的名字写在红纸条上。他们在神龛里被排列在小牌位上,与主神的小像以及祖宗牌位放在一起。据我观察,这有可能是种田人唯一一把当地起作用的众神收集齐全的一次。平时新田人和厦村人只拜在当地庙中有的几个神,但有多达上百个小神要被“请”来参加重要的礼仪活动。老人们解释说,在关键的打醮礼仪期间他们不能得罪哪怕是最不重要的神。这是沙江妈保持单独身份的唯一机会。

在此我们看到了国家承认的信仰在地方以最基本形式得到认可的过程。沙江妈是一个例子。围绕着天后被安放在新田的东山庙中也有类似的传说。文家也称他们占了一个渔民的神龛,在同一地方“砌”了一座天后庙。还有迹象表明,新田的天后像用了另一个神的石头标志。我在新界调查(共七个)的每一个例子中,天后都是代替了一个本地神灵成为乡里敬拜的主神。因此可以说,她实际上不是毁掉或是灭掉原本已有的神。反之,用一位访谈者的话来说,天后吸取了被她同化的神的“精魂”,“在吃了像沙江妈这样的本地神后就更加强大”。在下一部分我要谈到,天后对广东沿海地区精神上的征服可以被看作是对在真实世界中政治统治的一种比喻。

作为家族支配权象征的天后

在中国大部分地区，天后被主要当作航海者的佑护神以及沿海地区的保卫者。但在已经提到的两个乡中，这位女神还被看作是家族支配权的象征。文家和邓家在接纳天后为佑护神后就把她变为本地的神，除管辖海洋外也管辖陆地。在为敬拜她一再行礼的活动中明确表达了天后保护家族领地的作用。本文篇幅有限不能详细探讨这些礼仪活动，不过其中最重要的是每十年举行一次的打醮。打醮是要安抚会给活人添麻烦的亡灵。^⑩在传统上，新安的每个乡都要一再举行辖地内人人出钱资助的打醮（厦村的邓家 1974 年主持了一次规模盛大的打醮，计划下一次在 1984 年举行；文家自 20 世纪 40 年代以来就没有进行过一次像样的打醮）。这样的打醮礼极为复杂，要持续五天六夜，在此期间有一个剧团为当地人演戏。天后（以一个小塑像来代表）作为本乡的佑护神实际上是被从她的庙中移到戏台附近一个专门的供奉宝座上。在那里这位女神是主持者，听人说是她在看戏。据说打醮的程序中最重要的内容是男人们每人都拿着一炷香列队绕行全乡一周。称为“行香”的巡游被认为目的是要净化由这一家族控制的领地，并划定天后的范围。

巡游很像一次军事行动。只有男人才被允许参加；女人则留在村中，在家里行礼。在厦村，有 2000 多男人参加。到 50 年代港英警察开始要为这样的活动巡逻，因为打醮巡游有时会造成邻近家族之间的暴力对抗。对手之间趁此机会宣称其家族占有有争议的某些领地。这些巡游的另一重要特点是住在乡里的佃户“被鼓励”与东家的家族成员一起参加活动。巡游路线总是要经过由地主家族控制的依附村落，如果佃户或其他属民不能表现出适当的敬意，麻烦肯定就会接踵而来。

天后崇拜的政治内涵在阴历三月二十三她的诞辰庆祝活动中表现得更为明显。天后诞辰在广东这一地区的庆祝活动是举行一次有声有色让人兴奋的比赛。名为“花炮会”的小会班在大庙中聚集，年轻后生争着得到从小花炮中蹦出的喜钱。奖品是彩纸做的精美神龛，由参与活动的会班带到庙中来（每个神龛都编了号，还要按照“喜气”来排名次）。这

些会班由邻里和本乡来自同村或同一商栈一起干活的伙伴组成；每个依附村落都至少有一个这样的会班。假如有一个村子不参加每年的庆祝活动，这就等于是宣布它不受管束，东家家族的成员会这样认为。

各地区会班对每年天后崇拜的庆祝活动都固定在某个地方。在广东住在陆地上的居民中，天后的诞日庆典在每个乡都在同一天举行。一个文家或是邓家的成员（或是他们的佃户）只能参加一个庆典。因此就像台湾的情况一样，地方的崇拜活动都是相互排斥的，各庙不是等级式地上下之间联系在一起。再者，新安种田的农民是不参与外乡常规的去天后庙行香的活动的。所以这就说明了为什么当地人把天后看作是一个有嫉妒心带惩罚性的女神。她的节庆是这样安排的，每年一次让当地居民不得不明确而不含糊地表示对他们这块领地的忠诚。

但对在广东沿海地区在船上生活的渔民事情就不是这样。主要迎合水上居民而举行的天后节庆就常不严格地允许信奉者参加在几个地方举行的花炮会庆典。在香港地区，这些庆祝活动有时是在比公认的天后诞日迟两三个星期的时间举行。因此，假如在广东确实存在着用来为这位女神行香的一套东西，那也基本上与船民有关。^⑩ 船民偶或也会在家族控制的庙中举行庆典，但他们不被看作是本乡的固定居民，不能带来神龛。不过，一旦渔民在陆地上定居了，他们就被看作与其他佃户一样，鼓励他们向当地的天后庙表示敬意。在本文后面部分还要谈到船民们对这位女神的看法。

当地崇拜的组织：领导与控制

与大家族有关的天后庙过去（和现在）都是由少数富人而不是专职人员管理的。有时也雇看门的庙祝，但他们不参与决定。庙里的记录^⑪表明这些管理者同时也是家族族产的托管人。作为这一地区地主-商人阶级的代表^⑫，这些人在广州、南澳岛和香港的学校上过学。家族的普通成员上学由当地的祠堂提供基本费用不会超过三到四年。据罗友枝说，大部分新田和厦村的成年男子都是“半文盲”^⑬，因为他们在初级水准之外既不能读也不能写。但这么一点粗浅文化使他们与几乎都是全

无文化的世袭佃户和其他雇工迥然不同。当地妇女（下面还要详细谈到）不管其阶级或社会背景也大多是文盲。

地主兼商人是乡里唯一能掌握顺利组织庙里活动所需复杂记载和精深文献的人。虽然这一阶级的成员就其在地区的经济和政治生活中占据统治地位而言组成了一个“精英”阶层，但他们中很少人获得过科举考试的功名。新安的地方志只列举了厦村的三个人（没有新田人）通过低级的科举考试，而且他们也没有做官。^⑩詹姆斯·海斯认为，在香港岛上各区居住的商人不靠有功名和当过官的人帮助也能管好地方事务。^⑪加上某些限制^⑫，海斯的推论也可用于在广东大陆上的家族统治的乡。

由文家和邓家控制的天后庙都得到了地产以帮助开支费用。比如在新田，东山庙 1905 年拥有 1.49 公顷土地。^⑬这块地产位于乡里的一个商业中心地区，用作店铺出租收入颇丰。不过，最重要的收入来源是资助庙宇维修和十年一次的打醮节庆的捐款。在中国这一地区花费很大的庙宇维修大约是每 70 到 100 年一次。维修是由本乡人组成的委员会组织的，人数超过 30 人。^⑭在庙宇影响波及地区的每个社区包括依附村落在内的都至少在委员会里有一名代表，但理所当然重要的决定是由地主-商人阶级做出的。

捐款是由自卫队或巡丁收来的，其成员来自统治家族中地位较低者。这些维持地方安全武装的历史和组织别处也谈到，但在这里重要的是要注意其主要功能之一是确保在家族控制的领地内某些宗教的正统性。做到这一点采用的方法是“鼓励”祖辈当佃户的人和其他依附民参加在沙江庙和东山庙里举行的天后节庆。在每年的聚会时没带神龛来的依附村落会有遭受集体惩罚的危险（像牲畜死亡、家里失火）。巡丁们还要保证统治家族雇用的人参加十年一次的打醮巡游。在 20 世纪 50 年代，港英警察制止了多次这类采用欺凌手段的活动，但巡丁们仍在领地内挨家挨户为修庙和打醮庆典筹集捐款。依附村落的居民对这些欺凌行为深感愤恨，但他们还是继续交钱以免惹恼了自己有权有势的邻居。

在 50 年代以前，统治家族的自卫武装还要确保（每个乡超过 20 个的）小庙不要成为独立运动的据点。许多依附村落都有自己敬拜天后之

外神灵的信仰,但这些信仰影响很小,不能与乡里的中心信仰抗衡。直到港英当局出面调停,文家和邓家才允许依附村落的小神的诞日巡游。近年来,一些依附村落尝试着鼓励举行独立的巡游,但其路线从未超出有关社区直接的界域。这些小村子的居民很清楚,他们的行动会被看成是对天后传统势力范围的一种侵犯,这种巡游暗地里也是对文家和邓家权势的一种直接挑战。因此,依附村落的村民总是小心翼翼地不对他们以前的地主过于疏远。统治家族的巡丁们仍然能让住在乡里的任何人日子不好过。

有关天后的看法:对矛盾说法的研究

前面我已说过,住在香港农村陆地上的居民一般把天后看作是在一个特定地区有影响不能得罪的女神。在许多地区她已成为家族权势的一种象征,并用强制的方法推行对她的崇拜。这种有关地方组织的说法是如何与有关中国宗教一般文献中描述的庙里崇拜的情况吻合的呢?最通常的说法是庙里的活动是为了加强社会凝聚的感情;定期的庆典常被看作集体价值观念的具体表现。对这种看法杨庆坤在其重要著作《中国社会的宗教》中归纳为:

在这样的社区活动[即庙里的庆典]中,宗教的基本功能是提供一种超越不同经济利益、经济地位和社会背景的集体象征,以便能够把许多人整合进一个社区,这样来自各界的人就能一起走到广被接受的信仰的活动场所来。

……庙宇是对社区及其集体利益一种可见的表现,其中的公共崇拜表现为社区的人为了反映其共同的信仰和共同的利益而定期聚会。^⑬

在这些引文中涂尔干的影响显而易见。杨庆坤对庙里崇拜的看法还得到了许多其他人类学家尤其是在台湾做研究的学者的支持。乔丹发现,集中在庙里的“宗教的忠诚”是组织并统一台湾农村社会的主要手

段。^⑭戴玛瑙对台湾的一个渔业社区进行了研究，她认为当地的庙宇是“村子里最强有力的组织力量”。^⑮也是研究一个村庄的帕斯特纳克提出了类似的看法，但他的分析中有意义的是，他认为并不是台湾所有村庄的崇拜都是集体价值观的反映。^⑯

再回过头来谈香港地区，布里姆认为大庙里集体参加的礼仪是为了起到维护政治上忠诚的作用。因此在他看来，举行这些礼仪是为了解决建立这些联盟的组织者为确保当地人愿意随时保卫其领地的过程中会遇到的“潜在的问题”。^⑰布里姆的分析并不对他研究中涉及的所有宗教都适用，但在某个方面它与当地精英公开表达的观点是吻合的。但大家必须记住，在布里姆所说的“村庄联盟体系”中并非各种人都有同样的价值观和期望值。正如许多人类学家的著作所写的那样，涂尔干对中国的看法似乎更适合那些并非同姓人居住的社区，在那里强势家族不占据政治上的优势地位。^⑱

虽然本文采纳的观点与杨庆坤和其他人主张的观点不同，但我仍不认为我的发现与以前的田野调查者的看法是矛盾的。反之，我还认为两种观点是互为补充的。举一个例来说，参加一次在东山庙举行的天后庆典就会有这样的印象，在场的每个人都有同样的集体价值观念。如果要问到他们自己在地方崇拜中所起的作用，各行各业的人都会表达出下面这样的看法：“我们一起来操办这次庆典”，或是“东山庙属于本乡的每个人，天后帮助我们大家”。如果田野调查者愿意把分析仅限于公开表达的价值观，那么我们研究的两种崇拜就确实是在满足有关的每个人的需要。但是细一考察，显而易见这些公开所说的聚合力还另有深意。

我发现，探讨这一问题最好的办法是让人告诉我他们对天后神话的看法。尤其是我让来自两个乡各居住区的访谈者说明他们及其祖先与这位女神的关系。比较了结果以后，我发现各个类别或阶层的人对天后有不同的看法。这些发现并非是被研究的这一地区独有的。比如，阿瑟·沃尔夫就提出，中国农民宗教的一个共同特点是“它反射出其信徒的社会背景。其观点看法各不相同”。^⑲沃尔夫的见解有助于解释，像我们探讨的这样的宗教信仰怎样能把背景各不相同的人整合在一起。只要佃户和雇工参加公共礼仪对天后表示敬意，他们就可以自由地有自己

对这位女神的看法。在地方和全国等级阶层顶端的那些人(即地方精英和政府官员)只关心行动而不是信仰。

在本文前面部分,我提出天后信仰得到了朝廷官方的鼓励,因为对他们来说她代表着“开化”和正统的文化。这种对天后的看法还反映在发放到全国范围的官方文书中。政府中管事的人可能有他们个人对天后的看法,但没有公开表达出来。在地方范围,地主-商人阶层有其鼓励天后崇拜的理由。作为读书人这个阶层的人很容易就接受政府出版物中对天后的看法。对他们而言,这位女神主要是安定沿海地区的一种象征,但她此外还有其他“更深层”的含意。实际上,地方的精英人物为天后建庙是为了表明他们愿意被纳入中国文化的主流。住在乡间的读书人都希望他们自己的庙实际上也是他们的家族被记载到县志里去。因此,认为天后是“开化”的承担者并是社会秩序的保护者的看法,主要是被中国政治等级各阶层中有文化的决策者所接受。

在人们注意到其他类别的人时看法就会完全不同。对拥有地产家族的普通的半文盲成员来说,天后被看作是控制领地的一种标志。在迁海后一段时期当地的信仰被确立以后,新田和厦村的大多数人都不能读懂与天后功绩有关的文献。这并不意味着他们没有意识到这位女神与朝廷的关系,反之他们不去大谈自己有关天后神话版本的细节。在问到他们时,这类人(后面还要谈到妇女的看法)几乎只谈女神能够在附近的三角洲地区平息海盗以及她制服像沙江妈这样的地方神。天后对家族先祖的帮助是这些故事最常见的主题。

在许多方面,家族的普通成员对宗教采取与受过教育的族人同样的态度。地方精英很关注“不开化”的行为会降低整个家族的地位。我认为,这是招魂、鞭笞和自虐在当地天后崇拜中不起作用的一个原因。文家和邓家都有与死人的魂灵沟通的女灵媒,但这些活动都没有演化到天后崇拜中去。⁸⁰有意思的是新田和厦村的男人都不做灵媒。这种对行为“体面”的关心使得家族成员与邻近乡村的众多雇工和邻居迥然不同。我住在新田期间(1969—1970年)在荃湾(Tsuen Wan)城参加过一次由潮州(Teotiu)移民主持的灵媒聚会。在我回到村里时带了一些鞭笞和

割舌的照片，我的邻居吓坏了而大惑不解。他们听说过这样的行为但从未亲眼见过。他们的反应发人深思：“自称是‘华夏之人’做事怎能像蛮夷一样？”

与我在香港其他地方和台湾看到的情况相反，新田和厦村庙里举行的庆典显然非常缺乏宗教的热情。有时花炮会比赛演变为闹剧，打醮巡游偶尔也会导致有组织的暴力行为，涉及到的这两个地方天后崇拜的宗教内容极不完全。当地天后庙的灵验程度也不是大家很关注的问题。在我与文家和邓家(男性)老人谈话时，他们在谈到天后为他们进行神力干预时显然用的是笼统的、抽象的词句。这位女神被认为曾帮助过他们的祖先，但在活着的人的记忆中没有有关她所行使的特定奇迹。下面还要提到，妇女对天后有不同的看法，但当地的男人对他们佑护神的精神力量并不特别关注。对那些属于有权势家族的男人来说，她尤其是领地权势的一种标志。

再移到权力等级的下层，我们必须来考虑住在依附村落中的村民。直到最近住在这些小社区中的居民都不能不信仰天后。虽然不再是佃户了^⑧，许多人仍然还是其前地主东家的雇工，继续在地方政治事务中扮演从属的角色。当然，作为雇工他们不会把天后当作控制领地的一种标志；要是这样做的话就意味着天后使他们处于被压迫地位。因而，大多数依附村落的村民都重新解读天后神话，以此“解释”他们在社会等级中的地位，并掩盖他们在崇拜活动中无足轻重的事实。这种在思想上自我辩解的方式在被压迫的弱势者中很常见，他们发现即使不是不可能他们也难以改变自己政治上的处境。^⑨所以如果问起来，住在小村子中的人经常会主动否认天后崇拜中有什么有用的东西。他们并不掩饰对地方自卫队的不满，但他们又说这与他们同天后的关系并不相干。

统治家族的雇工传统上是没有文化的(45 岁以上的人仍是这样)，结果使得他们中流传的神话和传说从未被用文字记录下来。在收集依附村落中有关天后的传说时，我发现他们的各种说法中有一个东西是共同的：即文家和邓家被当作是不能利用神灵力量的篡夺者。住在厦村的依附村落沙江庄(Sand River Village)的老者告诉我一个有趣且又意味深长的神话。正如名称所示，住在这个社区的居民称他们与沙江庙有特

殊关系。在他们有关当地历史的说法中,沙江庄的开基者在邓家之前就来到了这里,并对开始崇尚天后信仰负责。邓家在破坏了沙江庄的好风水后控制了这座庙,并夺走了厦村乡的土地。不过直到今天,这位女神也不会帮助邓家,只会对最早把她安放在沙江庙中的人的后代作出照应。按照这个故事,每十年一次邓家的老人都要买通沙江庄的一个男人为选择主持打醮礼的领头人抽签。除非沙江庄来的人开始这些程序,否则天后不会“合作”,据说此人躲在暗中不让自己的行为被同村人看见。但作为对欺骗女神的惩罚,这个破坏规矩接受邓家贿赂的男人据说要在下一次打醮前死去。自然实际上没人看到过这些事,但沙江庄的人相信这位女神真正是他们的佑护者,而不是邓家的佑护者。这只是依附村落的村民用神话来证明他们参与当地天后崇拜合法性的一种方法。

此处的讨论差不多完全集中于当地的男子。正如前面说过,妇女对天后有着与任何男人完全不一样的看法——事实上不同的程度都要让人开始疑惑我们是否说的是同一个神。妇女在庙里正式崇拜的组织中没起什么作用,甚至都没有发挥辅助作用以对她们的丈夫和父亲的行为有所补益。对妇女来说,崇拜天后通常被限制在个人或家庭的方式范围内。妻子带着个人的供品参加每年的庆典,她们代表自己全家向女神奉上供品。男人从不送供品(prestation),据说他们“太忙”就没去关注这一与崇拜相关的集体礼仪。

在考虑村里妇女的宗教观念时,人们必须记住直到最近她们中除少数人外其他人都文盲。^⑧大多数45岁以上的妇女甚至都不认识自己的姓或是她们自己村子名称的用字。因而,她们对保留在文献中的有关天后的传说知之甚少就不足为奇。不过我惊讶地发现,妇女对这位女神的看法似乎并不能反映她们自己(或她们丈夫)在社会等级中的地位。妇女们告诉我的神话其内容各不相同,但其中隐含的信息基本是一致的:天后是一个人格化的神,只要处置得当她就会回应个人求助的请求。妇女们通常称这位女神为天后娘娘,加上了(在方言中)有母亲内涵的一个女性化的后缀。经过这样装扮后,天后主要被当作一位生育女神,其是否灵验还有很大争议。住在陆地上的妇女(我不对住在船上妇女的观点作出评断)向这位女神请教妇产科方面的问题,个人向她求助进行神

力调停。用人类学的术语来说，在诉求者和神之间就建立了一种二重契约^⑩：假如天后信守了她这一方的交易，妇女就要奉上一份特别的供品以作报答。这些个别的安排与天后崇拜正式的结构无关，除了对天后的年度庆典外还不时敬奉供品。而男人至少是我熟悉的那些男人则与神没有什么个人契约；他们依靠母亲或妻子来处理这方面的宗教生活。因而妇女对天后带个人风格的看法没有必要与前面所说各种男性的看法对立。但是，其差异是如此明显，以致我都觉得村子里的妇女和男人生活在不同的观念世界——至少在宗教方面是这样。

在得出结论之前，还需要考虑另一类人——即“水上人”。^⑪许多注意香港情况的人都推测，天后在这一地区是作为一种船民的女神出现的，住在陆地上的人是在这一信仰普及开来后才开始崇拜她。正如我在本文前面部分要想说明的，有关天后崇拜的起源难以追溯，虽然这个神总是与海联系在一起，但她并不是被单独某一类人所垄断的。在被研究的两个乡中，船民在庙里的活动中起的作用很小。在进行田野调查的29个月中我只有两次遇到过在当地天后庙中敬拜的船民。我无意中听到其中一个妇女请求看门人允许她在天后面前敬拜，正如她所说：“这座庙不属我们。”（相反，统治地位家族的妇女任何时候都可以来敬拜，她们对待看门人就像对佣人一样。）就是那些定期在厦村乡码头停泊的船民也很少用沙江庙。他们愿意在香港小岛上的庙里敬拜，在那里当地居民比较容易接纳船民。

我对自称“水上人”的居民的研究只限于厦村和新田沿海地区两个受雇者居住区的居民（实际上是用旧船建起的棚户区）。这些人不再靠船维持生活，但他们继续在海边打鱼并在牡蛎场干活。但奇怪的是他们仍会被当作船民，（对我来说）不清楚他们是否能代表那些在船上谋生者的看法。这些小社区的居民被纳入了由文家和邓家控制的天后信仰之中，要求他们在每年举行庆典时带神龕来。但是他们还要定期到为水上居民建的庙里去。我在与定居的渔民（不是妇女）谈话时发现，显然他们对天后的看法与陆地上居民的看法很少共同之处。对这些人来说这位女神象征着对大海的驾驭；她对他们有影响主要是因为她能平息风暴——而不是不安定的因素。事实上，访谈者（除个

别外都是文盲)告诉我的神话都与社会安定或绥靖沿海地区无关。他们的故事主要是谈天后为了那些在海上干活的人进行神力干预。

所以真实情况是,在中国这一地区船民与住在陆地上的人对这一宗教的标志物有着截然相反的看法,在表面上这一标志物似乎把他们合到了一起。他们两方面都称天后是其佑护神,但这并不意味着他们是同一“道德社会”的组成部分。在这方面有一些让人感兴趣的暗示,在海上生活的居民把这位女神与在中国南方沿海地区的海盗和其他使用暴力的人联系在一起。许多研究者宣称他们发现天后庙和海盗的据点之间有联系,尤其是在珠江三角洲的岛屿中更是如此。比如达席尔瓦就指出,按照当地的传说,至少 18 世纪的著名海盗张保仔就是大屿山岛(Lantau Island)上天后庙的慷慨施主。^⑩ 罗香林也提到,在传说中香港岛上的天后庙有两座与海盗有关系;在神殿里有一块 1752 年的石碑是纪念一个“臭名昭著的海盗”郑连章(Cheng Lien-chang)的,他为庙的维修付了钱。^⑪ 很有可能是这样,作为海上女主人和平息风暴者的天后可以被海盗接受为佑护神。最终具有讽刺意味的是,广东沿海地区的地主精英崇拜的是同一个女神,接受她为自己特定的佑护者,主要是因为对他们来说,她是平定海疆镇压海盗的象征。

结 论

在做出结论时我要回到中华帝国晚期社会的文化整合问题。我认为,有文化的精英人物在文化标准化的过程中起了重要的作用,他们确保宗教信仰合乎全国公认的标准。但问题是国家是否在鼓励这一特定神灵信仰的过程中引导或是迎合了大众。是否像萧公权所说^⑫,中国农民是“思想形成的可塑材料”还是有足够的独立性和自信可以抵抗要想改变他们宗教传统的人?当然答案是在两者之间。国家既引导大众又对民众的压力做出反应;既鼓励神灵信仰又把它们吸收进来。天后就是一个很好的例证。在本文开头部分已经说过,她在福建沿海开始时是一个名气不大的地方神,后地位上升成为帝国众神中的要角。显然如果没有国家的干预像这样的一种转变是不可能出现的。但同样也应看到,帝

国官员没有力量或是资源把一个没有影响的神强加给大众。

因此国家并不是依靠强制手段，而是采用更巧妙的方式来控制普通百姓的宗教生活。例如，让地方精英感到鼓励对帝国神谱中神灵的信仰对他们“有利”。承认像天后这样的神就带来了有文化的决策者希望给他们的社区带来的所有适当的东西：开化、秩序和对国家的忠诚。

在中华帝国晚期社会中人们对文化一致性的看法完全取决于其视角。在想象中的最高层次，接受像天后这样的宗教标志确实代表了一致和整合。虽然我没有做全面的考察，但我翻阅福建和广东的地方志发现确实有成千上万种的地方信仰都让位于三四种国家允准的神灵。国家官员或许以此为证说明他们已对大众起到了“教化”的作用，并成功地引进了一种标准形式的宗教。国家的精英人物不愿探究百姓的宗教信仰和思想观念过深。中国政府对文化整合做法的聪明之处在于：国家强加的是一个结构而不是内容。庙里崇拜活动的实际组织工作交给了地方精英人物，他们有既得利益要与国家官员保持良好的关系。这一体系很灵活，足以让在社会等级各层次上的人都可以建构他们自己对国家允准神灵的看法。换一种说法，国家鼓励的是象征而不是信仰。

天后这样的神对不同种类的人代表的内涵不同，这一事实本身并未使中国的文化整合模式与众不同。人们只要想想基督教国家的主要象征（圣母）在欧洲的农民社会是怎样被做了多种解释的。不过与其他传统不同的中国政治制度的一个特点是，国家当局并不要为信仰立法。只要遵守了适当的礼仪形式，包括崇拜得到允准的神，国家就不会进行干预。在国家和地方各等级阶层的有文化的精英完全懂得行为适当的规则。所以通过遵守适当的形式，地方精英就在建构一种全国文化的过程中与国家当局进行了合作，而这种全国文化在表面上表现得相当一致，尤其是在与其他前现代社会的文化制度比较时更是如此。

必须在这种全国的背景中来理解对天后冲突的有时是矛盾的看法。对天后的崇拜就像中国文化的缩影，把来自完全不同社会背景的人包容在一起，这些人对天后都有自己的看法和信仰。但对外来的观察者来说，一座天后庙标志着体面和“开化”。因此基本标志的模糊性是在中国创造统一文化传统的一个要素。

注 释

① 厄让·韦伯(Eugen Weber):《农民成为法国人:法国农村的现代化,1870—1914年》(Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870—1914) (斯坦福:斯坦福大学出版社[Stanford: Stanford University Press], 1976年)。

② 罗友枝:《清代中国的教育与大众文化程度》(Education and Popular Literacy in Ching China)(安阿伯:密歇根大学出版社[Ann Arbor: University of Michigan Press], 1979年)。

③ 这种性质的小神在广东和福建各地乡村都能找到。例见基思·史蒂文斯(Keith Stevens):《三个中国神灵》(Three Chinese Deities),《皇家亚洲学会香港分会会刊》(Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society),第12卷,第169—195页(1972年)。

④ 对宗教“涂尔干的观念”强调礼仪中的一致的方面,这一观念最早在埃米尔·涂尔干(Emile Durkheim)的《宗教生活的主要形式》(The Elementary Forms of Religious Life)(1912年版,1954年Glencoe的自由出版社重印)中提出,对英美的人类学有深刻影响。

⑤ 对这些记载较为可靠的归纳是由戴文达(J. J. Duyvendak)做的,见《15世纪早期中国远洋航海的确切日期》(The True Dates of the Chinese Maritime Expeditions in the Early Fifteenth Century),《通报》(Tong Pao),第34卷,第341—412页(1939年)。

⑥ Jen Yu-wen:《福塘北部的南宋石刻》(The Southern Sung Stone Engraving at North Fu-tang),《皇家亚洲学会香港分会会刊》,第5卷,第65—68页(1965年)。

⑦ 例见文宝参编《天后本传》(福州,1816年)。这本小册子正如此类读物一样通常价格低廉,主要是根据较早一版的福建省志编成。其他有关标准化的证据可以在天后庙散发的单页材料中找到,这些材料是以每年年历的形式出版的。我有一些这样的大众文本。收在鹿港(台湾)妈祖庙中的一种和收在香港一个妈祖主庙(在元朗附近)中的文本,谈到的天后神话几乎完全一样。

⑧ 例见埃德蒙·利奇(Edmund Leach):《创世神话与其他论文》(Genesis as Myth and Other Essays)(伦敦:Cape出版社,1969年)。

⑨ 姜士斌:《伍子胥变文及其来源》(The Wu Tzu-hsu Pien-wen and Its Sources),《哈佛亚洲研究学报》(Harvard Journal of Asiatic Studies),第40卷,第93—156、465—505页(1980年)。

⑩ 姜士斌：《伍子胥变文及其来源》，《哈佛亚洲研究学报》，第 40 卷，第 97—103 页（1980 年）。

⑪ 迈克尔·萨索（Michael Saso）：《台湾的节庆和习俗》（*Taiwan Feasts and Customs*）（台湾新竹：Chabanel 语言研究所，1968 年），第 41 页。

⑫ 杨庆坤（C. K. Yang）：《中国社会的宗教》（*Religion in Chinese Society*）（伯克利：加州大学出版社，1961 年），第 73 页；刘易斯·霍杜斯（Lewis Hodous）：《中国民俗》（*Folkways in China*）（伦敦：Probthain 出版社，1929 年），第 105 页。

⑬ 迈克尔·萨索：《台湾的节庆和习俗》，第 42 页。

⑭ 戴文达：《15 世纪早期中国远洋航海的确切日期》，第 42 页。

⑮ 这种红色婚礼服象征着妇女在两个家庭中被转渡的界域。见鲁比·沃森（Rubie S. Watson）：《中国南方的阶级差异和姻亲关系》（*Class Differences and Affinal Relations in South China*），《人》（*Man*），第 16 卷，第 593—615 页（1981 年）。自杀在此界定的条件中创造了一个不受控制的鬼魂，与任何亲属群体没有关系。有关中国传统社会的自杀，见马杰里·沃尔夫（Margery Wolf）：《中国的妇女与自杀》（*Women and Suicide in China*），载马杰里·沃尔夫和罗克珊·魏克特（Roxane Witke）编《中国社会的妇女》（*Women in Chinese Society*）（斯坦福：斯坦福大学出版社，1975 年）；沃尔弗拉姆·埃伯哈德（Wolfram Eberhard）：《传统中国的犯罪和过失》（*Guilt and Sin in Traditional China*）（伯克利：加州大学出版社，1967 年），第 94—116 页。就我所知，60 年代后期在新界的新田村至少有两个妇女是穿着婚礼服自杀的。她们两人自杀的房间都被一直闲置不再使用。

⑯ 有关的单页材料和年历见注⑦。

⑰ 这个问题在阿瑟·沃尔夫（Arthur P. Wolf）编的会议文集《中国社会的宗教和礼仪》（*Religion and Ritual in Chinese Society*）（斯坦福：斯坦福大学出版社，1974 年）中被详细谈到。

⑱ 霍杜斯在《中国民俗》（第 104 页）上认为，天后是早期佛教男性神的一个女性化身。

⑲ 这种性质的小册子中一本名为《弘仁普济天后圣母经忏（海天活佛）》，可以在东方和非洲研究院的图书馆中找到。这本书由方行慎编撰，1722 年出版，书中有一长列用于解决各种问题的佛教形式的经忏。

⑳ 例见 V. R. 布格哈特（Burkhardt）：《中国教义与习俗》（*Chinese Creeds and Customs*）（南华早报，香港，1953 年，1955 年），第 1 卷，第 13 页；第 2 卷，第 105 页。约

翰·施赖奥克(John Shryock):《安庆的庙宇及其崇拜》(The Temples of Anking and Their Cults)(巴黎:Paul Geuthner 出版社,1931 年),第 79 页。

㉑ 沃尔弗拉姆·埃伯哈德:《中国南部和东部的地方文化》(The Local Cultures of South and East China)(莱顿[Leiden]:Brill 出版社,1968 年),第 402—403 页。

㉒ 戴文达:《15 世纪早期中国远洋航海的确切日期》,第 344 页。另见冯博多·维特霍夫(Von Bodo Wiethoff):《官方的妈祖崇拜》(Der Staatliche Ma-tsü Kult),《德国东方学会会刊》(Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft),第 116 卷,第 311—357 页(1966 年),文中对朝廷的封号按年代进行了讨论。

㉓ 克拉伦斯·戴(Clarence B. Day):《中国农民的崇拜》(Chinese Peasant Cults)(上海:神学出版社[Theological Press],1940 年),第 84 页。

㉔ 戴文达:《15 世纪早期中国远洋航海的确切日期》,第 344 页。

㉕ 萨索:《台湾的节庆》,第 45—46 页,书中谈到这一年授予天后封号,但又提出早在明代这位女神就以这一称号为人所知。劳伦斯·汤姆森(Laurence G. Thompson)认为,天后的封号是在 1683 年授予的,见《中国宗教》(Chinese Religion)(贝尔蒙特,加利福尼亚:Wadsworth 出版社,1979 年),第 61 页。其得到承认的过程并未因清朝的覆灭而停止。例如 1929 年,国民政府颁布了一道命令,全国的天后庙都应得到很好的维护,见陈达(Chen Ta):《中国南方的移民社区》(Emigrant Communities in South China)(上海:Kelly and Walsh 出版社,1939 年),第 239 页。

㉖ 关于官方崇拜和大众崇拜之间的差异见杨庆坤:《中国社会的宗教》,第 145—146 页;关于“祀天”见斯蒂芬·福希万(Stephan Feuchtwang):《学宫与城隍》(School—Temple and City God),载施坚雅(William Skinner)编《中华晚期帝国的城市》(The City in Late Imperial China)(斯坦福:斯坦福大学出版社,1977 年),第 584—596 页。

㉗ 蓝厚理(Harry Lamley):《城市的组成:在台湾建造三座城池的倡议和动机》(The Formation of Cities: Initiative and Motivation in Building Three Walled Cities in Taiwan),载施坚雅编《中华晚期帝国的城市》,第 195 页。

㉘ 杨庆坤:《中国社会的宗教》,第 145—146 页。

㉙ 斯蒂芬·福希万:《在三个政权统治下台北的城庙》(City Temples in Taipei Under Three Regimes),载伊懋可(Mark Elvin)和施坚雅合编《两个世界间的中国城市》(The Chinese City Between Two Worlds)(斯坦福:斯坦福大学出版社,1974 年),第 281 页。

⑩ 菲利普·贝蒂(Philip C. Baity):《一个中国城市的宗教》(Religion in a Chinese Town)(台北:东方文化社[Taipei: Orient Cultural Service], 1975 年), 第 25—27 页。

⑪ 依据 1978 年我个人的考察, 并得到鹿港民俗博物馆馆长亲自做导游的帮助。对鹿港的著名庙宇, 唐纳德·德格洛普(Donald R. DeGlopper)有两篇优秀的论文提到, 《鹿港的宗教与礼仪》(Religion and Ritual in Lukang), 载阿瑟·沃尔夫编《中国社会的宗教与礼仪》; 《19 世纪台湾一座港城的社会结构》(Social Structure in a Nineteenth-Century Taiwanese Port City), 载施坚雅编《中华晚期帝国的城市》。

⑫ 台湾最早的妈祖庙是在鹿港非官方色彩的那座, 见德格洛普:《鹿港的宗教与礼仪》, 第 50—51 页。这座庙的地方管理机构宣称, 它建于明代早期(见《鹿港天后宫》小册子, 1977 年)。但这个年份可能是被提前了, 更有可能的是在明代后期(见 W. S. 阿特韦尔[Atwell] 和蓝厚理的私人通信)。在台湾北部最早的妈祖庙出现于 1661 年, 那年一个庙祝从福建湄州的家庙带来了她的塑像, 在淡水河的关渡(Kuantu)为她建了一个栖身之地(见贝蒂:《一个中国城市的宗教》, 第 67 页)。主要的妈祖庙在台湾的安平出现于 1688 年(见林鹤亭:《安平天后宫志》, 载《台湾风物》, 第 26 卷, 第 37—71 页, 1976 年。我对蓝厚理介绍我注意这篇文章表示感谢)。

⑬ 我个人在鹿港和其他地方的考察。埃米莉·埃亨对也是台湾人文化民族主义关注点的当地“土地神”有类似的看法。见她的《土地公节》, 载埃米莉·埃亨(Emily Ahern)和葛希芝(Hill Gates)合编《台湾社会的人类学》(The Anthropology of Taiwanese Society)(斯坦福:斯坦福大学出版社, 1981 年), 第 397—425 页。

⑭ “分庙”是将主庙香炉的灰带到小庙形成的。建在村里的妈祖分庙被人研究过, 见伯顿·帕斯特纳克(Burton Pasternak):《两个中国村庄的家族和社会》(Kinship and Community in Two Chinese Villages)(斯坦福:斯坦福大学出版社, 1972 年), 第 111—112 页; 葛伯纳(Bernard Gallin):《台湾新星:一个中国村庄的变化》(Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change)(伯克利:加州大学出版社, 1966 年), 第 251—252 页; 戴维·乔丹(David Jordan):《神灵、鬼魂与祖先:一个台湾村庄的民间宗教》(Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village)(伯克利:加州大学出版社, 1972 年), 第 8 页; 斯图尔特·汤普森(Stuart Thompson):《台湾云林县清汉村》(Ch'ing Han Village, Yun Lin Hsien, Taiwan), 东方和非洲研究院田野调查报告(伦敦大学, 1981 年)。

⑮ 约翰·格雷(John H. Gray):《漫步广州城》(Walks in the City of Canton)(香港:De Souza 出版社, 1875 年), 第 172—177 页, 其中记载了在广州至少有三座主要的

天后宫。与本文所述的台湾模式显然不同,广州的庙都是在一个更长的时期内发展起来的。

㊲ 沃尔弗拉姆·埃伯哈德:《中国南部和东部的地方文化》,第 403 页。

㊳ Jen Yu-wen:《福塘北部的南宋石刻》,第 67 页。

㊴ R. F. 约翰逊:《中国北方的狮与龙》(纽约:Dutton 出版社,1910 年),第 385—386 页。

㊵ 施坚雅:《泰国的华人社会》(Chinese Society in Thailand)(缪瑟佳:康乃尔大学出版社[Ithaca: Cornell University Press],1957 年),第 84 页;陈达:《中国南方的移民社区》,第 240 页;沃尔弗拉姆·埃伯哈德:《中国南部和东部的地方文化》,第 403 页。施坚雅提到,在东南亚,对天后的崇拜起到了加强族性的作用,与来自漳泉(厦门)地区(通过个人联系)的客家人有密切联系。

⑥ 这些先后发生的事情在 20 世纪 30 年代长乐天妃宫发现的一块石碑的记载中得到了证实;石碑上有郑和的印章,年代为 1431 年(戴文达:《15 世纪早期中国远洋航海的确切日期》,第 342—345 页)。让人感兴趣的是,郑和本人也成为某种崇拜的对象,被爪哇和其他地方的华人当作神,见史蒂文斯:《三个中国神灵》,第 192—195 页;D. E. 威尔莫特(Willmott):《三宝垄的华人》(The Chinese of Semarang)(缪瑟佳:康奈尔大学出版社,1960 年),第 213 —217 页。

⑦ 斯蒂芬·福希万:《在三个政权统治下台北的城庙》,第 274 页。

⑧ 约翰·施赖奥克:《安庆的庙宇及其崇拜》,第 26 页。

⑨ 贾斯特斯·杜利特尔(Justus Doolittle):《华人的社会生活》(Social Life of the Chinese)(纽约:Harper 兄弟出版公司,1865 年),第 1 卷。

⑩ 戴文达:《15 世纪早期中国远洋航海的确切日期》,第 345、350 页。

⑪ 对文家进行总体研究的著作 J. L. 沃森:《移民与华人家族》(Emigration and the Chinese Lineage)(伯克利:加州大学出版社,1975 年)。

⑫ 对厦村历史的叙述可见鲁比·沃森:《一个中国人家族的形成:厦村的邓家,1669—1751 年》(The Creation of a Chinese Lineage: The Teng of Ha Tsuen, 1669—1751),《近代亚洲研究》(Modern Asian Studies),第 16 卷,第 69—100 页(1982 年)。

⑬ 除上面的文献外,还可见休·贝克(Hugh Baker):《上水:一个中国人的家族村庄》(Sheung Shui: A Chinese Lineage Village) (斯坦福:斯坦福大学出版社,1968 年);莫里斯·弗里德曼(Maurice Freedman):《中国东南的家族组织》(Lineage Organization in Southeastern China)(伦敦:Athlone 出版社,1958 年)和《中国人的家族

与社会：福建和广东》(Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung)(伦敦：Athlone 出版社, 1966 年); 杰克·波特(Jack Potter):《资本主义与中国农民》(Capitalism and the Chinese Peasant)(伯克利：加州大学出版社, 1968 年); 鲁比·沃森:《兄弟中的不平等：中国南方的阶级与君权》(Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China)(剑桥：剑桥大学出版社, 1985 年)。

④8 有关在新田垦荒的技术问题见 J. L. 沃森:《移民与中国》, 第 31—42 页。

④9 有关这一地区的制盐见林书元(Lin Shu-yen):《香港的食盐生产》(Salt Manufacture in Hong Kong),《皇家亚洲学会香港分会会刊》, 第 7 卷, 第 138—151 页(1967 年)。

④10 《新安县志》(广州, 1819 年; 台北: 成文出版社重印, 1975 年), 第 258—259 页。

④11 《新安县志》, 第 270、364—373 页。

④12 关于迁海令见鲁比·沃森:《一个中国人家族的形成》和谢国清(Hsieh Kuo-ching)《清代早期的迁海》(Removal of Coastal Population in the Early Tsing Period),《中国社会和政治科学评论》(Chinese Social and Political Science Review), 第 15 卷, 第 559—596 页(1932 年)。

④13 《厦村乡约十年太平清醮》(厦村, 1974 年), 第 36 页, 和我个人对沙江庙的考察。

④14 宋禾邦(Sung Hok-p'ang):《新界锦田的传说和故事》(Legends and Stories of the New Territories: Kam Tin),《皇家亚洲学会香港分会会刊》, 第 14 卷, 第 160—185 页(1974 年); 以及在新田的碑铭。

④15 例如, 按照一块石碑记载, 在屯门(由两个家族控制)现址的天后庙建于 1698 年。在上水(廖家)的天后庙钟上的年代为 1716 年(见贝克:《上水:一个中国人的家族村庄》, 第 103 页), 元朗的旧墟庙钟上的年代是 1716 年(我亲眼所见)。钟上的年代并不总是与建庙的实际年代相符; 在新界庙里的钟通常是当本地人较为富裕第一次大修时安的。

④16 各自是粉岭(Fan Ling)的彭家和锦田的邓家。

④17 1978 年收集到的散页。

④18 J. L. 沃森:《保卫权益:中国南方沿海的自卫团体和地方政治》(The Protection of Privilege: Self Defence Corps and Local Politics on the South Chinese Coast), 稿本。

⑤9 例见萧国金(Siu Kwok-kin):《佛堂门炮台》(Fat Tong Mun Fort),《皇家亚洲学会香港分会会刊》,第18卷,第209—210页(1978年)。

⑥0 《广东图说》(广州,1862年;台北:成文出版社重印,1968年),第156—157页。另见《新安县志》,第350—359页。

⑥1 见鲁比·沃森:《一个中国人家族的形成》。

⑥2 关于这种依附村落制度见J. L. 沃森:《传统中国的永佃制与合伙地主制度:一个个案研究》(Hereditary Tenancy and Corporate Landlordism in Traditional China: A Case Study),《近代亚洲研究》(Modern Asian Studies),第11卷,第161—182页(1977年)。

⑥3 有关打醮礼见迈克尔·萨索:《道教与亡灵超度》(Taoism and the Rite of Cosmic Renewal)(普尔曼:华盛顿州立大学出版社[Pullman: Washington State University Press]1972年)。

⑥4 在香港水域岛屿上的两座天后庙就是这一地区船民的行香中心。在星宜(Tsing Yi)岛上庙里每年举行的庆典就是在天后的诞日一个星期后举行的;见格雷厄姆·约翰逊(Graham Johnson):《从乡村委员会到通灵崇拜》(From Rural Committee to Spirit Medium Cult),《亚洲研究集刊》(Contributions to Asian Studies),第1卷,第123—143页(1871年)。

⑥5 从1910年开始的手稿记录。

⑥6 对当地阶级体系的探讨见鲁比·沃森:《阶级差异与同源关系》。

⑥7 罗友枝:《清代中国的教育与大众文化程度》。

⑥8 《新安县志》,第442—449页。有许多当地人是花钱买的功名。

⑥9 詹姆斯·海斯(James Hayes):《香港地区,1850—1911年》(The Hong Kong Region, 1850—1911)(哈姆登,康涅狄格州:鞋带出版社[Hamden, Conn.: Shoe String Press],1977年),第181—193页。

⑦0 有证据表明,在我们研究的地区的一些家族深受有功名乡绅的影响。比如,在锦田邓家经济上的成功在很大程度上就归之于祖上一个叫邓宝胜(Teng Pao-sheng)的人的功劳,他是现在称为新界的这个地区唯一的进士。他在迁海后不久至少负责建造了在元朗旧墟的一座天后庙。

⑦1 保存在新界元朗地区政府的1905年的土地册。

⑦2 从保存在大庙中的石碑上的材料来看,这样的委员会至少从19世纪40年代起就有了。对一次维修庙宇的个案研究见J. L. 沃森:《移民与中国家族》,第141—

143 页。

⑬ 杨庆坤：《中国社会的宗教》，第 81、96 页。

⑭ 戴维·乔丹：《神灵、鬼魂与祖先》，第 xvii 页。

⑮ 戴玛瑙(Norma Diamond)：《坤深，一个台湾村庄》(K'un Shen: A Taiwanese Village) (纽约:Holt, Rinehart and Winston 出版社, 1969 年), 第 77 页。

⑯ 伯顿·帕斯特纳克：《两个中国村庄的家族和社会》，第 111—112、125—126 页。

⑰ 约翰·布里姆：《香港的村庄联盟庙宇》，载沃尔夫编《中国社会的宗教和礼仪》，第 102 页。

⑱ 另见马乔里·托普利(Marjorie Topley)：《19 世纪的中国宗教与乡村聚合力》(Chinese Religion and Rural Cohesion in the Nineteenth Century),《皇家亚洲学会香港分会会刊》，第 8 卷，第 9—43 页(1968 年)，其中第 19 页；詹姆斯·海斯：《地方背景中的中国庙宇》(Chinese Temples in the Local Setting), 载《今日香港社会中的一些中国传统思想和观念》(Some Traditional Chinese Ideas and Conceptions in Hong Kong Social Life Today) (香港：皇家亚洲学会, 1966 年), 第 92—93 页。尤金·安德森(Eugene Anderson)也认为，在分析为香港船民信奉的天后崇拜诸多内容时涂尔干的看法是有用的(见我与安德森的个人通信)。

⑲ 沃尔夫：《神灵、鬼魂与祖先》，载沃尔夫编《中国社会的宗教和礼仪》，第 131 页。

⑳ 有关灵媒见杰克·波特：《广州的萨满教》(Cantonese Shamanism), 载沃尔夫编《中国社会的宗教和礼仪》。

㉑ 在 1905 年，港英官员给了定居的佃户完全的所有权，但直到 50 年代才兑现。

㉒ 类似的论题有人探讨过，见小巴宾顿·莫尔(Barrington Moore, Jr.)：《非正义：服从与反叛的社会基础》(Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt) (纽约:Random 出版社, 1978 年)。

㉓ 鲁比·沃森在厦村 45 岁以上的妇女中只发现五人识字。这些妇女属于村中最富有的家庭。在依附村落中我没有发现 45 岁以上的妇女中有人识字。

㉔ 乔治·福斯特(George M. Foster)：《二重契约：墨西哥一个农民村庄的社会结构模式》(The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village),《美国人类学家》(American Anthropologist), 第 63 卷, 第 1173—1192 页(1961 年)。

㊱ 关于广州的船民见小尤金·安德森(Eugene N. Anderson, Jr.):《中国南方船民问题论文集》(Essays on South China's Boat People)(台北:东方文化书局,1972年)和《青山湾的漂浮世界》(The Floating World of Castle Peak Bay)(华盛顿:美国人类学会[American Anthropological Association],1970年)。芭芭拉·沃德(Barbara E. Ward):《香港的一个渔村》(A Hong Kong Fishing Village),《东方研究杂志》(Journal of Oriental Studies),第1卷,第195—214页(1954年);《意识模式的种类:中国南方的渔民》(Varieties of the Conscious Model: The Fishermen of South China),载《社会人类学模式的意义》(The Relevance of Models for Social Anthropology)(伦敦:Tavistock出版社,1965年)。芭芭拉·沃德的文章《意识模式的种类》与本文论题特别相关,因为她涉及的是船民对自己在中国社会中地位的看法。

㊲ 阿曼多·达席尔瓦(Armando M. Da Silva):《分流及其炮台:历史的透视》(Fan Lau and its Fort: An Historical Perspective),《皇家亚洲学会香港分会会刊》,第8卷,第82—95页(1968年),其中第87—88页。

㊳ 罗香林:《1842年前香港及其对外交通》(香港:中国文化研究所,1963年),第129—130页和图版34。关于与海盗的联系另见S. F. 贝尔福(Belfour):《英国人到来之前的香港》(Hong Kong Before the British),《皇家亚洲学会香港分会会刊》,第10卷,第134—179页;戴安·默里(Dian Murray):《海贼:对19世纪前期中国海盗活动的研究》(Sea Bandits: A Study of Piracy in Early Nineteenth Century China),康奈尔大学博士论文(1979年),第159—160页。

㊴ 萧公权:《中国农村:19世纪的帝国控制》(Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century)(西雅图:华盛顿大学出版社,1960年),第225页。

刻划标志：中国战神关帝的神话^{*}

杜赞奇

对神话和标志(symbol)如何变化所进行的历史研究只是在近年才开始出现。这些研究倾向于强调神话的层面和历史分层性质，每一层面都反映了某个时代或某个特定群体关心的内容。玛丽娜·沃纳(Marina Warner, 1982年)说明贞德的形象是如何被纳粹、民主主义者和女权主义者还有其他人做不同解释的，雅克·勒戈夫(Jacques Le Goff, 1980年)也说明巴黎的圣马尔塞卢斯在教会和民众心目中的形象先是彼此相像，但最终又总是不同。詹姆斯·沃森对天后做了让人振奋的研究(James Watson, 1985年)，他认为天后女神外在一致的象征特点掩盖了信仰她的不同群体间的重要差异。尽管有这些开拓性的研究，但这些著作也只是开始来探求在社会群体和机构中象征标志范围的变化和历史的变化之间极为复杂的关系。

我希望把对这种关系的理解向前推进一步，为此我认为其复杂性不

* 这篇论文最初发表在《亚洲研究杂志》(The Journal of Asian Studies)第47卷第4期(1988年11月)，第778—795页。此文代表了杜赞奇1988年对关帝短时间研究的具体进展，探讨了与皇帝统治权有关的观念问题。作者要感谢对本文提出意见的Arjun Appadurai、安德鲁·查尔(Andrew Char)、朱丽叶·格雷戈里(Juliette Gregory)、德博拉·卡普兰(Deborah Kaplan)、雷纳托·罗萨多(Renato Rosaldo)、罗伊·罗森茨韦格(Roy Rosenzweig)和詹姆斯·沃森(James Watson)。

在于神话极为不连续的特点,而是在于存在着这样一种情况,神话同时既连续又不连续。我通过对关帝进行我称为“刻划标志”的研究来探讨这种关系。关帝(162—220 年)在他于 1615 年接受“帝”号前原来名为关羽,后被奉为三国时期的英雄。三国时期是在汉王朝国家(公元前 206 年—公元 220 年)崩溃后出现的,在中国历史上这是一个被浪漫化为英雄武士和神机妙算者辈出的时代,这些人在争夺帝国权力的三个后继国家中成为征战的主导者。自此以后,关帝神话逐渐在各种传播手段——文学、戏剧、官方和民间信仰、秘密社会的传说——中广为流传。

现在来考虑相隔 1000 多年的关帝神话发展中的两个片段。一个是很早的有关关羽的奇迹故事,这个故事记载在 820 年立的一块庙里的碑上,那年在现代湖北的当阳县建造了玉泉庙。就在那里的玉泉山附近,关羽与他的主公刘备的敌人交战,在一场比赛中他被斩首。

一天夜深人静时,佛教僧人智𫖮(538—597 年)正在山上一棵大树下参禅,寂静中突然传来一个低沉的声音:“还我头来。”这个僧人抬头看时,见到一个人形鬼影,他认出是这座山的山精关羽。然后两人谈了起来,僧人提醒关羽有人被他砍掉过头。关羽的魂灵深受这种因果报应道理的影响,就向这位僧人请教佛教教义,为僧人建了一座寺,并开始护卫这座山。后来山民们为关羽建了一座庙,他们在一年每个季节开始时在庙里献祭(Inoue 1941, no. 1:48; Harada 1955:30, 此文的文献引证方式是以括号内的中外文代号去文末的文献目录中查找——译者)。^①

1914 年,中华民国总统袁世凯下令建造一座武将英雄的庙供奉关帝、岳飞以及 24 位较次要的英雄。北京的主庙内部有巨大的木柱和装饰繁缛的屋顶,给人留下深刻印象的是其礼仪安排得庄重简朴,里面没有像,这些被奉为典范的英雄都只以他们的牌位来代表。1915 年 1 月,现役将军荫昌(Yin Chang)和模范师师长带着官兵来到庙里进行军人宣誓。他们在列队走过一排记有这些为国征战者的荣誉称号的木牌位时都低头鞠躬(Johnston 1921:88)。

这两个关于关帝的场面反映了相隔 1000 年的不同社会群体的需要,揭示出神话不连续的特点。第一个场面是一个神经质的僧人遭到复兴的儒家势力打击,佛教信仰被看作是外来的、腐败的,他于是就寻求把

中国文化的一个伟大英雄当作虔诚的追随者和保护者。后一个场面是新兴的民国军界寻求确立忠于民族-国家的新观念。关帝是佛教信仰的保护者还是一个中国战神？无论我们把它们说成是精灵世界的构想还是现世利益的体现，这两种场面看来都很少有共同之处。

但一个神话实际会这样完全不连续吗？在一个神话中象征性的内容绝不会对它们刻划标志的东西给予限制吗？事实上，假如一个神话表现出完全不连续的内涵，假如其标志被特定的群体为他们自己的特定目的而追求时，它怎能继续在如此广泛的文化范围内给予其合法性？仔细考察同一个人物的两个场面至少发现有两个共同的特点：一个英雄的神明化和他作为保护者的作用。这种共同特性不是偶然的，也并非毫无意义。它给了这一神话合法的力量，也给了历史的群体在他们引起变化时的一种身份感受。

我们的看法是把神话及其文化象征看成是同时既连续又不连续。可以肯定，这一神话连续的核心内容不是静止的，其本身易于变化。那么神话的有些因素就会丢失。但与许多其他社会变化不一样，神话和标志的变化不会趋向于完全不连续；相反这一范围的变化是在复杂的历史背景下发生的。由此文化象征即使在自身发生变化时也会在某一层次上随着社会群体和利益的变化保持连续性。这种特定的标志演进的形式我称之为“刻划标志”。

按照沃尔特·伯克特(Burkert, 1979: 23)的观点，我们可以把神话定为一种传统故事，其中部分次要材料与集体的重要性有些关系。^②不同的历史群体通过其他文化活动书写或描述他们自己对一个现成故事或神话的看法，这一过程融合进了他们的利益或是建立了马林诺夫斯基所说的他们的“社会个性”。在这个过程中，尚存的看法不会完全被抹去。相反对大多数神话的看法中常见的形象和次序都保存着，但通过增加或“重新发现”新的因素，或者是给现有的因素一个特定的倾向，这样就又确立了新的解释。即使是新的解释能占据主导地位，以前的看法也不会消失，而是与之建立新的关系，它们自身在我们可以称之为神话的“阐释领域”的地位和作用都会被解释并重新确定。

因此刻划标志的过程意味着存在着一个活跃的领域，在那里对立的

看法为其地位相互妥协、竞争。在这一过程中有些内涵来自被认为已消失的神话,但就其性质刻划过程并没有抹去其他的看法;它至多只是改变其范围,以确立其对其他看法的压倒优势。在这方面与许多别的有争执的领域不同,胜利就是绝对的或是潜在绝对的。消除对一个神话对立的解释是在拆自己的台,因为一个刻划过程依靠的是在这一领域为其效果所得的标志的反应。正如诗歌中某一词句其力量来自诸多半隐晦的关联,一个神话在任何时候表现的都是一种层累意蕴的积淀,刻划过程的看法由此获得力量。

历史上的关帝神话

在让人称奇的各种有关关帝神话的解释中最让人震惊的是其原来的故事非常简单。关羽的生平记载在陈寿于关羽死后约 60 年写的《三国志》中(Chen 1973, 36: 939—942)。陈寿提到关羽的出生地在山西的解州,还提到关羽不同的名字。他记述了关羽与后汉皇室的刘备交好,并对刘备忠心耿耿。这两个好友还与屠夫张飞一起举行了那次著名的“桃园结义”,保证他们至死都要相互护卫。后来关羽成了一位将军,出任州牧。即使后来他的主公的对手曹操以封侯为饵诱惑他,关羽依然信守他的誓言。公元 220 年他在被敌人俘获后被处死。

陈寿对关羽的简短记述也并不都是称颂的。书中提到他贪图虚荣,过于自信,不重视谋略(Yang 1981: 68)。然而这些方面看来对后来的关帝神话的发展都很少有影响。多少世纪以来,这个简单的故事在说书和戏剧中得到充实,关羽的功业也被无限夸大。除了大家都知道的他作为忠义之神所起的作用外,他还成了财神、文枢神、庙宇的保护神以及艺人、秘密社会和其他许多名堂的庇护神。

最早为关羽设的庙是湖北当阳县的玉泉庙,据说他就是在那被杀的。这座庙建于 713 年,附属于玉泉山的佛教寺庙。在以后的两个世纪中,有些奇迹故事与玉泉庙中的关羽有关。在唐代后期的灭佛政策渐趋缓和时,关羽(代替印度的提婆 devas)迅速地在整个帝国被当作佛教寺庙的中国保护人(Inoue 1941, no. 1: 48)。所以佛教也被中国化了。直

到今天在台湾尽管关帝的地位崇高,但他仍是护卫佛寺的门神(Weller 1987:164)。依据对最早奇迹故事有所渲染的一种说法,佛教僧人们坚持认为,关帝一直是佛教信仰坚定、虔诚的保护者(Johnston 1921:61)。人们或许会去关注这一文化相互渗透过程的真正方向:是僧人改变了关羽,还是实际上他使得这些僧人更像中国人?

僧人们把关羽当作寺庙保护神是在9世纪时确定的(Inoue 1941, no. 1:48)。没多久道观也把他当作是它们的保护神;在宋代(960—1279年)道士把关羽刻划成一个保护者的模样。关羽出生的山西解州有个有名的湖叫盐湖。宋代在盐湖边为关羽造了座道观。关于建观的传说称,最早在湖边为神话中的黄帝建了座庙。但很快有个叫蚩尤的恶魔开始威胁这一地区,蚩尤是苗裔部落的领袖,曾被黄帝打败过。朝廷命令道教的张天师设法制止这种对朝廷尊严的亵渎。张天师请求关羽相助,关羽派出阴兵打败了蚩尤。建造这座道观就是为了感谢关羽,以纪念这件事(Inoue 1941, no. 2:248; Johnston 1921:56)。

井上市井(Inoue 1941, no. 2:250)认为,关羽被神化为道教的神尤其与这一故事在后来的元代(1206—1368年)杂剧中被完善相关。有关关羽庙在盐湖边建造的传说肯定有着一个道教正统传说的所有要素:它涉及到关羽故事中一个潜在的重要因素——他的出生地,并将其与中国的神圣地理志和古老历史联系在一起;究其背景它还将朝廷当作道士的庇护者,这些道士成功地为关羽招魂以恢复帝室的荣誉。井上还将作为财神的关羽与他对道士的庇护联系在一起,这些道士以沉迷于炼丹术而闻名。

众所周知,将关羽当作一个不受派别宗教限制的民间神崇拜,其传播得到宋元之交的白话小说和戏剧之助,尤其是受《三国志平话》和后来罗贯中写的《三国志通俗演义》传播的影响。在这些作品中陈寿描写的关羽的致命弱点都不露痕迹地消失了,无疑正是由于这些作品的作用在民众意识中产生了关羽的神的形象(Yang 1981; Huang 1968:12—14)。但这些大众传播手段也反映出自宋代以来正在进行的社会诸方面的发展,促使关羽在商人、职业团体、农村社区和秘密社会中以一个神的面目出现。

黄华节将关羽在明(1368—1644年)清(1616—1911年)时期声望日隆与那个时代社会经济的巨大变化联系在一起,当然这些变化也使得大众传播手段得以发展。随着农村经济逐渐商业化,自给自足以家族为基础的社区趋于解体。在这些地方居住区的居民由那些没有家族间联系的群体组成,有常年在外旅居的商人和游离在社区之外的边缘人,如流浪者和土匪。这些新的群体不能用家族或社区的纽带将居住区合为一体。作为忠诚和监护的标志,关羽的形象鼓励用一种相互信任和同道情谊的伦理观念将“一个外来者的社会”凝聚在一起(Huang 1968:100, 122, 227—229)。

因而在关帝神话的发展过程中其一些内在因素为不同的群体提供了共同的素材,但每个群体都会刻划关羽的形象以适应自身特定的环境。对农村社区来说,一个值得信赖的庙宇保护者的形象就会自然让位于社区保护者的形象,最终还会让位于疗疾解困者的形象。李景汉在定县做了大量调查,他写道,普通乡民拜关羽是为了“求福避灾”(1933: 432)。对商人来说,此时在遥远、陌生、缺乏保护的地区经商,关羽先是鼓励大家(在订立合约)时要诚实可信,然后他又逐渐被当作真正的财富之源。再以定县为例,当地的商人被问到为什么要崇拜关羽,他们回答因为关羽是财神(Huang 1968:229)。对秘密社会中没有根基的土匪和反叛者来说,关羽遵守誓约获得了显赫地位。比如,三合会的所有礼仪包括新来者的入会仪式和惩罚叛教者的仪式都是在关羽和秘密社会祖师爷的祭坛前举行(Yang 1967:64)的。

与佛教和道教对关羽形象的刻划一样,俗家对关羽的解释也不是随意建构的。这些解释不仅建构在这一神话的原有内容之上,而且还相互建构。所以其通常的内核自身在逐渐形成,而那些在各种解释中都不出现的内容,就像陈寿原著中描写的关羽道德上的弱点自然也就消失了。不过一般情况下某种特定的解释不会排斥其他说法。实际上它也会从其他说法中获益:因为刻划过程要依靠这一形象在文化中标志的反馈,所以关羽这种神的权势也是逐渐源自诸多群体在长时间内对他的崇拜。

至此我们只谈了社会群体不采用什么手段将他们心目中关羽的形象强加于别的群体。如果有某个强有力的群体如帝国国家要想用其政

治机构的强力控制关羽的象征标志，那么又作何解释？

关帝神话与帝国国家

瓦莱丽·汉森(Valerie Hansen)有关宋代神的正典化的著作认为，官方给某个神封个称号，随之其就会作为大众信仰发展兴旺。在宋代用授予封号的方法使得当时未被国家系统承认的地方神标准化了，诸神被列入地方供奉的行列。官员、精英层和平民都认为，这些封号实际增强了诸神的神力，地方势力经常会游说官员并与官员串通使得在地方上有重要影响的神得到承认(Hansen 1987:chap. 3)。帝国国家涉足关帝崇拜也体现了这一发展过程；信仰的普遍有助于得到官方承认，而这反过来又进一步使得这个神名声显赫。但更重要的是，国家所作的努力仍还属于刻划的范畴。国家在多数情况下不会消除各地对诸神的说法，而是即使在确立对诸神拥有权威的同时也试图利用它们的象征力量。

因而我们发现，从宋代开始帝国国家就不断慷慨地给关羽赠予尊崇荣耀的封号。在北宋、南宋之交，关羽作为神的地位由“公”升为“王”，或许反映出宋朝需要神的帮助以抵御来自北方的进攻不断增加的压力(Inoue 1941,no. 2:245)。在蒙古人统治时，他代替姜太公作为官方战神的地位(Ruhmann 1960:174)，到1615年他被封“帝”号，被称为关帝，成为上天的支持者和帝国的保护者(Inoue 1941,no. 1:49)。^③很显然从宋至清所有的王朝都在刻划关帝的形象，因而也就按照它们的目的来获取其象征标志，这些早期王朝还有意或无意地在不同方面实际鼓励对关帝的崇拜，允许做不同的解释。

即使在以其专制主义倾向为特征的明代也是如此。明朝在北京的白马寺内把关帝当战神崇拜，这座庙后来就成为官方级别最高的关帝庙。官方的关帝庙还在战场建造，尤其是在明代后期援助朝鲜的战争中(Inoue 1941,no. 2:259)。明王朝还给当阳县的关帝祠庙大量供奉，这座关帝庙在原来的佛寺东面，离那里只有几英里远。玉泉山上原来那座庙将关帝当作寺庙的保护者，崇尚关帝崇拜，其庙在鼓励佛教的蒙古人统治时得以复兴。明朝国家通过对这一地方的资助，甚至是给予他官方

的封号，以获取与该庙和这一地方——据说是关帝的就义之地——有关的奇迹故事的力量。此外在官方对关帝形象进行刻划时，明朝政府继续鼓励这一崇拜的其他方面。例如，政府资助在北京地区的另一座庙——月城庙，在那里关羽被当作财神，这种信仰在这一时期很快传播开来。事实上，其重要性表现在 1615 年关羽得到了帝号，并专门给他这座庙(Huang 1968:138—141; Inoue 1941, no. 2:249, 253, 257)。

如果中国的帝国国家很关注要确立对人们与精神世界交往渠道的垄断，那么它要控制正在时兴的关帝神话也就不足为奇。但明代国家确保其控制的方法，不是消除这一神话中不能直接与官方说法相符的那些标志，官方将关帝塑造成一个忠于国家权威的武士，而是将关羽的不同方面都纳入守护帝国的范围，因而他成了无所不在的护卫者。因此其所作的努力使得关帝有了直到 20 世纪仍在民众心目中的诸多形象：一个英雄，既是保卫者也是施予者；一个武士，既忠于已有的权威也忠于自己的誓言。

清代对关帝神话的刻划有其特点，部分是因其比较系统，另外部分是因其机构上有了变化。正如前人所做，清朝在官方崇拜中将关帝不断提升到更高的地位。到 1853 年正当太平天国时，对关帝的崇拜在官方的祀典中被提高到与孔子同等的程度(《清史》1961, 85:1070)。这一刻划过程的高潮是编撰他的圣传《关帝圣迹图志全集》(缩写为 GSTQ)，表现出为将关帝孔子化而做的巨大努力。这一著作最早出版于 1693 年，在清代修订了四次。

有关关帝生平中的有些内容以儒家的正统观点来看或许会让人生疑。人们不仅对他的生活背景和早年生活了解得很少，而且在白话小说《三国演义》中还记载了他的一次犯法行为——一次行侠仗义的犯法行为，他杀了一个贪婪的地方官，这就犯了法(Roberts 1976:7)。还有些说不清楚的地方是他对既定权威的忠诚：有个故事说他放走了自己主公的主要对手曹操，以致曹操可以继续威胁国家。此外，把他当作财神和惠顾不同特定利益的神崇拜或许也与儒家对其认定的英雄模式尤其不合拍。

1693 年那次编撰全集还使用了据说是在解州他出生地井中发现的一些砖片上的关帝家谱。尽管他的出身不明，但编撰全集的目的之一就

是要把他定为一个孝子。全集的第四版序言中开头就在文字上阐释忠孝两全。作者写道：“欲得忠先行孝。亦即欲寻精忠之子，可在孝顺之儿中寻得。”(GSTQ, 第四版序言)在记述了关帝尽忠的事迹后，作者感慨道，直到家谱发现前没人知道关帝的父母是谁，也没人知道他是否行孝。家谱发现后人们知道关帝：

深明春秋大义……其在天之灵必已忘其祖先恩德。他又记起此种德行传之后世。其纯孝之心重于忠义之心，然止于生时。
(GSTQ, 第四版序言)

1725 年，他的三代祖先被封为公，并规定在全国官府的关帝庙中一年祭拜两次(《大清历朝实录》[1725]1937, 31:3a)。

书中其他段落提到他了解儒家经典：“人皆知其勇而不知其知礼。关帝常读《春秋》。纵在马背亦手不释卷。”(GSTQ, 第二版序言)实际上这本书将他的忠诚归之于他谙熟《春秋》的微言大义。与代表着学者理想的司马迁相比，关帝被描绘为代表的是实干者的理想，是一个“守经达权”的儒家智者(GSTQ, 第三版序言)。最后，他的灵性与帝国的伟大有关联：“关帝之灵居于天界。庙中对其祀典在高台上举行以显其让人敬畏之灵。其默助国家富足安宁。其功在护国佑民。岂不伟哉?”(GSTQ, 第四版序言)

不管这样文字上的刻划是如何彻底，但如果不同时出现机构上的变化也不会在社会上为人注意。这些变化有一件是在 1725 年由雍正皇帝推行的，在管理上做了大规模的重新安排以加强帝国国家权力。在每个县城所有道教、佛教和其他关帝庙中，由地方官府选择获得捐赠最多的一座为官方的关帝庙(常被称为武庙)，定期在那里对关帝和他的祖先举行祀典。这些庙都要听从京城里官方祭拜级别最高的关帝庙白马庙管辖(《大清历朝实录》[1725]1937, 31 卷:3a)。这种结构是按照孔庙(文庙)的等级制度定下的，以这种模式帝国国家就把文人纳入了一个官方允许的全国崇拜体系中。

正如斯蒂芬·福希万(Stephan Feuchtwang)所说(1977:584)，城市

里官方的庙很少是只为官府所用；它们是官方和非官方的民众都可使用的地方。在官府祭拜孔子时士绅们主要去的是孔庙（里面经常也有文昌君的像），而常去关帝庙的有士绅、商人和其他人，平民人数超过士绅（Feuchtwang 1977:585）。福希万注意到，在台湾和中国东南部“那些想以财富获得地位进入文人阶层的商人都热衷于建造官庙……这种挣面子事业的一种做法是建造常被称为文武庙的孔庙和关帝庙，经常还要再建一所私立学校，这要胜过建造关帝庙和在民间影响很大的妈祖（天后）庙”（1977:584）。因此关帝的形象就与孔子和帝国的文化有了明确的联系，正是通过各级官庙其被刻划的形象有了正统性。

当然朝廷对关帝的刻划并没有阻止其在民众中发挥的其他作用的扩展，尤其是作为财神或地方社区保护者所发挥的作用。然而与朝廷的刻划同时出现的机构的变化使得精英层——包括士绅和非士绅——都表现出他们对官方所定形象的喜爱，因而这些变化彻底地重新改变了对关帝神化所做的解释。此时这一神话完全以官方所定关帝形象为主，而其他形象都必须重新定位，重新确定其与之相关的地位。为说明我的观点，我要以清代和民国期间的华北地方社会来举例。

大众文化中的关帝神话

这一部分论证所用的许多材料都来自对 19 和 20 世纪华北平原地区的民俗和碑刻的记录。^④关帝是华北农村崇拜人数最多的神。在被调查的乡村为他建的众多庙宇和立的众多碑刻都有力地证明了这一点。虽然关帝影响大不能完全归之于朝廷的眷顾，但在乡村发现的关帝形象仍确实反映出，由于朝廷的表彰他有着很高的地位。除关帝外，土地神或许是在华北乡村最常见的神（Smith 1899:140）。但土地神被看作与关帝完全不同。下面的对话是在河北顺义县记录的：

问：土地庙和关帝庙有什么不同？

答：土地只与一个村子有关，而关帝不仅与一个村子有关，还与全国的事有关。

问：外村人拜土地庙吗？

答：他们不拜。即使什么也不做他们也不来。

问：拜关帝庙吗？

答：拜的人来自四面八方。人们去任何地方都会拜关帝庙。

(CN, 1:213)

在靠近北京的吴店村问一个被访问者：

问：哪个地位更高，土地庙还是关帝庙？

答：关帝庙更高。土地只管本村的事。而关帝是个大人物，不只是管本村的事。他不光是这个村子的神。

(CN, 5:431)

这两个神代表了两种截然相反的标志。土地被看作是个次要的神，管辖的是某个特定村庄的事，而关帝被看作是个伟大的神，象征着国家，应该得到每个人的崇拜。在清代后期像关帝和土地这样以社区为基础的宗教信仰与国家崇拜和官方宗教有着间接的联系，是民间正统性宽广基础的一个重要组成部分。像土地和城隍这样的守护神被按照官僚的模式吸收进了官方宗教。正如我们所知，土地象征着作为一个分离实体的村庄，但他被看作是城隍的下属，城隍也同样要对级别更高的神负责。换句话说，这些神是天界各负其责的官僚。而关帝在官僚阶层中地位类似于皇帝，他享有帝号。他超越了某个特定的地域，象征着村子与外界的关系，诸如与国家、帝国和民族文化这些更宽泛范畴的关系。

关帝不是象征着这些更广泛实体的唯一的神；在东南沿海省份他与天后都有着这样的地位。但在中国其他地区，我不知道还有什么神被认为比关帝更能代表中国文化。正是这种将关帝与中国文明更广泛秩序认同的看法吸引了地位正在上升的农村精英接受官方对关帝的解释，使之能在乡村社会成功地扎下根来。清代许多村子中与关帝有关的碑刻都表明，在众多能有的有关关帝的解释（作为财神、庙宇的保护者、信守

诺言的英雄)中,最常被提到的是说他笃信儒家道德,忠于既有的权威。

在山东历城县的冷水沟村有五块有关关帝的碑刻。碑文有的是县城里的举人所写,有的是村里的秀才所书。其他碑根本就没有提到乡绅的头衔,只是简单地记载了村长和捐款人的名字。最早一块碑是康熙年间的,开头写道:

传闻古时祀典、建庙皆为旌表对朝廷有功之人,对民众有德之人,注重名节之人……在尊卑混淆纲纪紊乱时皆会出现二介不取一名不苟之特异人物。让乱臣贼子安分。在见乱臣贼子不明大义作乱时肩负重任……

其[关帝]不接受盗贼曹操所授封地,仍效忠汉室。此岂非对朝廷有功? 其灭除黄巾祸乱,处决乱兵……此岂非对民众有德? 其不远万里寻找[结拜]兄长,终杀身成仁。此岂非重名节?

(CN,4:390)

虽然儒家正统的价值观在碑文中处处可见,但没有任何地方明确表明关帝忠于清王朝。事实上,由于这是一块清初的碑刻,其中提到忠于汉室也可以解释为反对外来的满人。但到19世纪初清朝所作刻划的效果已触目皆是。1819年一个村里的秀才写的碑文记下了村中头面人物的名字,其中写道:

《史记》中有言:“善人所虑来日无多;恶人所虑亦来日无多。”吾等所知神道立教,以求将福惠施与善人,祸害加诸恶人。

山西关圣厌恶九恶。嘉庆十八年九月十五,白莲教徒侵入京郊,皇宫告急。此时军中守护神以其雷霆神力却退白莲教徒,让其伏法,杀得片甲不留……

鄙村之长及其他入等皆得不损财产,故聚资建一新庙,塑一新像。

(CN,4:391)

认为关帝在 1813 年白莲教叛乱时站在朝廷军队一边是嘉庆皇帝亲自公开宣布的(Naquin 1976:336—339)，清朝在叛乱之后于 1815 年授予关帝封号无疑与他在白莲教叛乱中所起的作用有关(Inoue 1941, no. 2:266)。显然在地方社会推进官方倡导的关帝形象也与这一事件有关；不管怎么说，嘉庆朝这个村子和其他村子的碑刻内容都充满了清王朝对关帝的表彰(CN,4:391;CN,1:192;CN,6:151—152)。

不管对普通农民来说关帝有什么实际意义，清代国家都在尽力刻划关帝的形象一直到乡村一级——对一个前现代国家来说这是在广大乡村社会取得的巨大成就。它可以塑造一个符合乡村精英层期望的象征体系，得以扩展到社会深处。关帝信仰正是这一适应过程的极好例证。精英层在农村社会的地方领导权经常反映在他们鼓励信仰民间神灵以及管理庙宇的仪式上。这些精英通过建造、维修和管理庙宇来资助有着多种内涵的关帝形象，由此他们就能实现其在社会中拥有领导权的愿望，同时他们又能与一系列标志认同，而这些标志是有影响并为所有的中国人认可的(Duara 1988:esp. chap. 5)。

国家和乡村精英一直认同儒家认定的关帝形象，把他当作帝国及其机构的保护者，但这不能代替其他的关帝形象。很显然，无论是精英层还是国家都不能完全消除在民众眼中关帝神话的象征标志，否则其刻划过程就不会起作用。山本敏(Bin Yamamoto)20 世纪 30 和 40 年代在华北搜集到的民间故事中也有关羽的故事，都只是当地的故事(1976:73, 75, 118, 151)。普通村民为各种事向他祈求，包括祈雨和治病(CN, 5: 433)。在整个华北的农民都是这种情况，关帝一般总是被当作施惠者和社区的保护者来崇拜(Li 1933:432;CN,3:55;CN,6:84—85)。虽然关帝的这一特征与朝廷和儒家定的特征并不是完全不合，但它没有如碑刻所载的那样在象征标志上求助于国家和儒家文化。

不过朝廷的刻划对民间文化不是没有影响。偶或它也会被吸收进民众意识中对关帝层造累积的形象之中。关帝经常出现在民间所编的善书中，要人们建功立业以获得拯救。这些书反映了一种民间道德，这种道德是正统的儒家信仰和异端信仰的混合物。在这些书中我们经常看到按照儒家模式塑造出的关帝：书中都提到他好读《春秋》，有着忠义

的品德。但同时也提到他表示自己信仰佛教的因果报应和其他观念。有一段记载称关帝甚至信奉民间宗教的调和思想,认为佛教、道教和儒教同源(Harada 1955:37)。

在下面所列河北昌黎县侯家营村的一块碑上,我们注意到一个例证,官方的关帝形象被采纳,将之与发财联系在一起。这块碑是在 1864 年修缮财神庙时立的:

重修财神庙塑关圣像立碑纪志

塑像彩绘以显对其神权敬畏,以此益增其教诲与所好之重要。

吾等侯姓旗民村庄旧时有一财神庙。惜乎庙宇钩藤缠绕积满烟尘。往昔吾等修庙不息,然三年来地中收成甚少。现太岁(主管年轮的星神)与日成行。为略表奉献,吾等会聚商讨扩建庙宇,以表对关帝护义卫纲敬意,焚香供奉。

吾等分金,慷慨捐资,找来一巧如公输之木匠,召集技艺高超之工匠。梁上雕出无数舞龙。但愿富贵常存。

(CN, 5:377)

这块上面刻有村长和两个秀才名字的碑当着县令本人的面立好。碑上记载了国家在这个村子刻划关帝形象的实际过程,在这个过程中官方的关帝形象被书写在一种更古老的财神崇拜之上。这种刻划可能在 19 世纪 60 年代才出现,这时是在世纪中叶的叛乱破坏之后帝国的秩序刚刚恢复后不久。无论是在国家代表还是村民看来都没为碑文中将关帝与财神紧紧连在一起以及将“荣誉”和“财富”并列而感到不安。巴兹尔·亚历克西夫(Basil Alexeiev)对这种关系做了宽泛的评论,他写道:“对这一微妙显然不合逻辑关系的另一例证是关帝崇拜,他通常被中国文人叫作战神,但他实际是个财神,这样一个神的像挂在千家万户”(1928:1)。在这块碑中官方对关帝形象的刻划以及他维护纲常的义举都没能减少关帝与财神以及发财之间的联系。

另一方面，像清朝国家这样所做的一种强有力的文化努力可以重组这一神话的阐释领域，对这一新的关系给予另一种阐释。有这种情况，在一些群体中关帝作为财神的形象存在必须按照它与官方形象的关系调和其地位。我们在上文中提到，在定县商人们被问到他们为什么崇拜关帝时，他们回答因为他是财神。问他们话的人就疑惑关帝已经被看作是财神这怎么行。商人们赶紧回答，实际上有两个财神，关帝和增福。在增福被看作是文财神时关帝被看作是武财神(Huang 1968: 229; Harada 1955: 35)。这一看法看来很时兴。亚历克西夫注意到(1928: 229)，书贩把财神看成是文财神，“而铁匠、各种操刀者和所有干力气活的人”都把关帝当作武财神崇拜。文庙和武庙之分是帝国和民国初年国家崇拜的一个基本特征(Johnston 1921: 48, 85)。民间的形象没有消失，但它在学着与显赫的官方形象协调。

有时帝国关帝形象的权势和堂皇的要求能够产生一种力量，借助这种力量帝国机构可以为其事业控制甚至动员对立的关帝形象。这种情况在19世纪中期太平天国叛乱时出现过，这时关帝在官方祭拜时被提高到与孔子一样的地位，因而他就拥有了整个中国范围保护者的身份。太平天国作为一个受基督教激励的叛乱团体，不仅威胁到帝国国家，而且还威胁到儒家制度的根本基础。

由士绅领导的乡村精英组织了抵抗并最终打败了太平天国军队，他们也能吸引与国家对抗的秘密社会成员进入他们的地方军队。虽然在吸引这些秘密社会成员时金钱的诱惑无疑是重要因素，但黄华节(1968: 230)认为在这之中诉诸关帝形象更重要。这些社会都是由“江湖”(用《水浒》的说法)上漂泊的下层分子组成的，关帝的守信和就义明确地标志着他信守结拜兄弟誓言，这些人以此结成了他们自己的社团。对他们来说，信守誓言代表的是兄弟间的忠诚，而不是忠于已成敌人的国家。将关帝与国家和中国等同的观念在很大程度上是受帝国国家和精英层影响而形成的，但在中国文明遭到受外来势力激励的太平天国攻击的情况下，这一观念可以被用来保卫帝国秩序。说起来关帝不是就曾为保卫汉室与叛乱的黄巾军作战吗？

这种地位的再调整过程可能并不简单。虽然非官方的关帝形象显

然会屈从于官方的形象,但按照下面佛教的说法,非官方的形象塑造在这一过程中是否必然会遭到损失还不完全清楚。1894年鼠疫在中国南部大流行。通过扶箕关帝向广州的一个佛教团体“同善社”(Society for the Performance of Good Deeds)显灵,阐述他对瘟疫爆发原因以及消除方式的看法(Portengen 1898:461—468)。^⑤关帝提到清王朝授予他的许多封号,还有他在天界担任的不同职务。他说自己掌管着疾疫部,在那里他管理上千鬼卒以监督人的活动和道德。关帝透露瘟疫流行最根本的原因是人的道德堕落,人们失信、奢靡、不诚实。人们要想躲避病魔就必须讲究忠孝诚信,颂经祷告。此外,富人们要靠慷慨行善来表现他们的德行。作为他们真诚听从战神要求的标记,他们的家里要画上关帝的大刀,在刀下面写上他的名字和封号的十个汉字。这一标记画在住宅的门厅,可以用来驱逐疫魔。关帝还劝导人们采用一些方法,比如在家里的井中焚烧使水纯净的护身符,在饮水中掺入除虫药。大家都承认瘟疫是由被死老鼠污染的井水和运河水传播的。

有份材料显然反映的是与此类似的模式,表现在疫病流行期间利用神的权威动员民众以采取礼仪和实际的对应措施。许娘光(Francis Hsu,1983:11—24,35—50)报告了1943年云南霍乱流行时出现的类似的事。许还说明瘟疫的原因被认为植根于社会道德因素。因此社会福利的目的就不能与宗教思想的传播截然分开。在上面所引的材料中社会动员与巩固佛教信仰和实践密不可分。这些活动与因果报应、颂经以及号召富人行善有关。但更重要的是,做这些事的权威都归之于关帝——正是这个关帝充分体现出朝廷塑造他的特征。材料中满是关帝名声很响的各种封号,他自己也提到清朝对他的尊崇,还有他在天界等级中的正式地位以及儒家的忠孝德行。我们在这里谈论的是关帝的官方形象,它不仅是为了动员民众,而且还是为了支持另一个没有权势的政治实体——接受扶箕结果的佛教社会群体——的要求。

结 论

虽然关帝的形象对不同的人有着不同的含意,但他对某人所具备的

内涵在一定程度上也会与别的人沟通。我们要看到不同的说法是如何在一个语义链中相连的：一个重然诺的武士转而忠于既有的权威；一个保卫庙宇、社区和国家的英雄转而成为健康和财富的确保者。这一语义链构成了在历史上形成的关帝神话，反映了国家和社会群体在它们就以前的刻划标志上增添内容时变化着的需要。有些因素尤其是那些在最早的故事中不为特定群体形象所需的因素消失了，但任何单独解释的意动力量——推动、激励和激发的力量——却在这一演进的语义链中来自其参与。

标志随着语义链的演变及其瞬间的延续和间断的特征使得我们去注意标志变化与社会变化的关系。即使是像中央集权的清朝国家这样的机构要想彻底地主宰一个标志，其刻划的机制自身也必然要求至少在标志周围要保留某些其他声音的存在。一个标志在文化中要从其回声（有时是不和谐声）中，通常是半掩的意蕴的多样性中获取力量。正是因为这种对以前的标志进行的刻划而不是涂抹，历史群体能够扩展其旧的意蕴的疆域，以适应它们变化的需要。这一由刻划而造成的延续使得写下了新的权威规则，即使是在旧的权威规则的合法性仍存在时也是如此。因此刻划标志的手段关注的是其社会利益在变动的文化实体，它们追求的是其各自的目的，而不管这些标志本身是否也在经历变化。

无论如何，对一个神话的阐释领域承受着一个能使世界观相互交流并协调的文化体系。在这个领域要想存在下来的斗争可能是艰难的，就如清朝所表现的那样要想占据主导地位也不易。虽然清朝国家能够重组对这一神话的阐释领域，但其支配地位从来就不是绝对的。实际上在一个刻划范围内支配地位很少是绝对的。不管清朝政府是如何的不能容忍，但从长远来看其确立标志的能量也是有限的。最终清朝政府也不得不满足于那些特别抗上的属下群体只是名义上接受官方的说法。这也恰好让刻划标志的领域显得活跃：在这一领域中像疾疫文献中提到的佛教徒这些从属群体能够为自己最大利益利用占支配地位的形象，但无论是统治群体还是属下群体都可以为了自己的目的采用别的形象。不过儒家刻划的形象可以介入对这一神话的阐释，偶或也能拥有其权威性，而这一权威性是通过其不占支配地位的目的获得的。

清朝国家鼎盛时的权势许多都来源于它有能力在大众文化中表现其权威,尤其是通过形象刻划的手段。刻划过程能够使帝国国家创造一个关帝的权威形象,乡村的精英层可以认同这一形象,而农民和其他社会群体也能认可它,并不用否认关帝与他们有更直接联系的方面。考虑到在试图改变社会时中国国家所做的事,如果它要同时改变社会和文化那么就会破坏它曾参与其中的阐释领域。

在中国到 20 世纪关帝信仰和其他大多数宗教信仰都在开始消退 (Duara 1988:chap. 5)。这种衰退的根源可以追溯到世纪初,这时清朝国家及其民国的后继者发起了一个现代国家的建设过程。中国北方的现代国家建设者没收庙产,破坏乡村的宗教组织,以便利用这些资源建设现代学校和警察力量。作为思想观念的现代化者,民国政权也采取了几次大的行动反对大众宗教和“迷信”,在这一过程中无意中为共产主义者扫清了场地。可以肯定的是这些政权或许都很少会承认它们这些行动产生的重大后果。而对关帝神话的刻划显然仍没有放弃。民国国家继续尊崇他,据说甚至在国民党的秘密警察中效忠的纽带也是建立在以前秘密社会成员对关帝神话的刻划基础上的。

庙宇和宗教团体这样的社区机构构成了关帝信仰的基础,在这些机构遭到攻击后,力图现代化的政权也就破坏了在机构上对这一神话刻划的支撑,还攻击了国家和精英层借以不断重新确立其联盟和社会秩序观念的一个最重要的手段。它们还消除了维持国家在乡村生活中权威地位的手段,同时也是这个国家在乡村社会造成了重要的变化。

力图现代化的政权要对社会安排和文化范围同时发动一场攻击的唯一办法是在地方社会中建立强有力组织基础。没有一个民国政权能够建立这样强有力的组织。缺乏这样的基础,政府就需要即使不是加强起码也要维持其在文化领域的权威以解决社会问题。然而通过对宗教机构的攻击,这些政权破坏了在中国社会中扩展其权威的真正手段。乏味的文献记载,民国政权在乡村地区有大量的事要做,但其却不能创造出一个有竞争性的代替关帝神话的东西,来作为在国家和农民之间认同和沟通的标志性的框架。

注 释

① 我所“刻划”的这个最初的奇迹故事以及一些细节都引自 14 世纪的说法,罗贯中写的《三国志通俗演义》采用了这一材料(1961,77:709—710)。虽然在牵涉到的时期和僧人的身份上碑文和罗贯中写的不同,但我采用后者的说法并不对碑文上这一故事的核心内容有影响。对两者的差别原田(Harada 1955:30)进行了探讨。

② 在我的用法中,一个神话给予这种集体意义感受的组成因素都是其标志,这些标志可能会体现在特定的形象、事件或事件的发展顺序中。我会特别关注这些因素。

③ 对授予帝号的具体年份还有争议。但我们可以大致将其确定在明代后期 (Inoue 1941, no. 1:49)。

④ 这些材料中最重要的是六卷本日本人所做的农村调查《中国乡村风俗调查》,1940 年至 1942 年调查,1952 年第一次出版。本文将这套书简写为 CN,后列卷数。其他材料还包括日本学者山本敏做的调查,他搜集 20 世纪 30 和 40 年代华北的民间故事和传说。另见 Li 1933 和 Gamble 1968。

⑤ 我只能找到一份原文的法文译本。非常感谢卡罗尔·本尼迪克特(Carol Benedict)让我注意这份材料。

参考文献

依简写排列的文献

CN《中国乡村风俗调查》

GSTQ《关帝圣迹图志全集》

引用文献

Alexeiv, Basil M. 1928 年《中国财神》(The Chinese Gods of Wealth)
伦敦:东方研究与中国社会学院(London: School of Oriental Studies and the
China Society)

Burkert, Walter 1929 年《希腊神话与礼仪的结构和历史》(Structure and
History in Greek Mythology and Ritual) 伯克利和洛杉矶:加州大学出版社

(Berkeley and Los Angeles: University of California Press)

Chen Shou 陈寿 1973 年《三国志》裴松之注 北京:中华书局

《中国乡村风俗调查》[1952 年]1982 年 东京:Iwanami Shoten

《大清历朝实录》[1725 年]1937 年 沈阳:满洲国务院

Duara, Prasenjit 1988 年《文化、权力与国家:中国北方农村,1900—1942 年》(Culture, Power, and the State; Rural North China, 1900—1942) 斯坦福:斯坦福大学出版社(Stanford: Stanford University Press)

Feuchtwang, Stephan 1977 年《学宫与城隍》(School Temple and City God), 载施坚雅(G. William Skinner)编《中华晚期帝国的城市》(The City in Late Imperial China) 斯坦福:斯坦福大学出版社

Gamble, Sidney 1968 年《定县:一个中国北方农村社区》(Ting Hsien: A North China Rural Community) 斯坦福:斯坦福大学出版社

Hansen, Valerie L. 《南宋时期的俗神与社会变迁(1127—1275 年)》(Popular Deities and Social Change in the Southern Song Period [1127—1275]) 博士论文 宾夕法尼亚大学(University of Pennsylvania)

Harada Masami 1955 年《有关关羽信仰的一些因素》Tobo shukyo 8, no. 9

Hsu, Francis L. K. 许烺光 1983 年《驱除邪魔:巫术、科学与文化》(Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture) 西港, 康涅狄格州:格林伍德出版社(Westport, Conn.: Greenwood Press)

Huang Huajie 黄华节 1968 年《关公的人格与神格》 台北:台湾商务印书馆

Inoue Ichii 1941 年《关庙的起源与发展》《史林》26, no. 1, 2

Johnston, R. F. 1921 年《中国军事英雄的崇拜》(The Cult of Military Heroes in China) 《新中国评论》(New China Review) 3, no. 2

Le Goff, Jacques 1980 年《中世纪的教会文化与民间传说:巴黎的圣马尔塞卢斯和龙》(Ecclesiastical Culture and Folklore in the Middle Ages: Saint Marcellus of Paris and the Dragon) 载 Jacques Le Goff 编《中世纪的时间、工作与文化》(Time, Work, and Culture in the Middle Ages) Arthur Goldhammer 译 芝加哥:芝加哥大学出版社(Chicago: University of Chicago Press)

Li Jinghan 李景汉 1933 年《定县社会概况调查》 北京:中华平民教育促进会

Lu Junshen 卢湛 1876 年编《关帝圣迹图志全集》 桃园:谭国先生典藏

Luo Guanzhong 罗贯中 1961 年《三国演义》 香港:经济版

Naquin, Susan 1976 年《中国的千禧年叛乱:1813 年的八卦教起义》
(Millenarian Rebellion in China: The Eight Trigrams Uprising of 1813) New Haven: 耶鲁大学出版社(Yale University Press)

Portengen, P. A. 1898 年《有关瘟疫起源和治疗的一种中国理论》(Une théorie chinoise sur l'étiologie et la thérapie de la peste)《医学史国际档案》
(Archives Internationales pour l'histoire du la médecine et la géographie médicale)1, no. 5

《清史》1961 年 台北:国防出版社

Roberts, Moss 1976 年 译编《三国演义》 纽约:Pantheon Books

Ruhlmann, Robert 1960 年《中国小说中的传统英雄》(Traditional Heroes in Chinese Fiction) 载 Arthur F. Wright 编《儒家劝谕》(Confucian Persuasion) 斯坦福:斯坦福大学出版社

Smith, Arthur 1899 年《中国的乡村生活》(Village Life in China) 纽约:Little, Brown and Co.

Warner, Marina 1982 年《贞德:女性英雄主义形象》(Joan of Arc: The Image of Female Heroism) 纽约:Vintage Books

Watson, James L. 《神的标准化:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励,960—1960 年》(Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou [“Empress of Heaven”] Along the South China Coast, 960—1960) 载姜士斌(David Johnson)、安德鲁·内森(Andrew J. Nathan)和罗友枝(Evelyn S. Rawski)合编的《中华帝国晚期的大众文化》(Popular Culture in Late Imperial China) 伯克利和洛杉矶:加州大学出版社

Weller, Robert P. 1987 年《中国宗教的异同》(Unities and Diversities in Chinese Religion) 西雅图:华盛顿大学出版社(Seattle: University of Washington Press)

Yamamoto, Bin 1976 年《中国民间传说》 东京:Taihei shuppansha

Yang, C. K. 杨庆坤 1967 年《中国社会的宗教》(Religion in Chinese Society) 伯克利和洛杉矶:加州大学出版社

Yang, Winston 杨立宇 1981 年《从历史到小说——关羽的民间形象》(From History to Fiction—the Popular Image of Kuan Yu) 《文本》(Renditions)15

泰山女神信仰中的权力、性别与多元文化^{*}

彭慕兰

从明代中期至 20 世纪初期，碧霞元君（泰山女神）属于中国信仰最广泛的神之列。有关这一信仰的材料都把她当作中国北方能与天后并列的神；有些材料认为她与天后、观音都是差不多的女神。^①民俗学家顾颉刚称她为中国北方最重要的女神。^②在崇拜她的高峰时期，她在泰山的主庙每年吸引了至少 40 万人来访，可能还更多。她在各地的庙遍及华北和东北，在数量上显然只有观音、关帝和土地神的庙能与之相比。^③然而，尽管信徒众多，且也没有那些“异端”教派所具有的观念和政治野心。

* 本文原收入胡志德(Theodore Huters)、王国斌(R. Bin. Wong)和余宝琳(Pauline Yu)合编的《中国历史的文化与国家：习俗、适应与批判》(Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques)(斯坦福：斯坦福大学出版社[Stanford: Stanford University], 1997 年)。本文前几个文本提交给 1992 年在加州拉古纳海滩召开的有关正典形成的会议，又提交给其后于 1993 年 8 月在加州大学欧文分校举办的有关中国和日本文化与国家的研讨班。我要感谢会议的组织者和参加者，尤其是讨论本文初稿的两位，卜正民(Timothy Brook)和布鲁斯·林肯(Bruce Lincoln)。莫林·格雷夫(Maureen Graves)、斯蒂文·桑格伦(Steven Sangren)、安妮·沃索尔(Anne Walthall)和王国斌都对多处提出了有益的意见。凯瑟琳·卡尔里茨(Katherine Carlitz)和韩书瑞(Susan Naquin)指点我去注意我以前没发现的材料。这一研究主要是在一年的假期中完成的，得到加州大学的一项总统研究奖金、福特基金会资助的一项中国研究奖金和全国人文学科基金的资助，并得到美国学术院(American Council of Learned Societies)的指导。

心,但碧霞元君信仰却没有得到过国家的完全承认,并最终被许多精英人物看作是危险的。有人用英语讨论过这一信仰及其与正统信仰的关系,说明碧霞元君不被完全接纳主要是这一信仰出现相对较晚的结果^④,我相信,精英层担心这个女神会有危险——在清代这种担心逐渐明显——使得对她崇拜的历史轨迹不仅不完整,而且还使其与对观音和天后崇拜的历史轨迹完全不同。

之所以感觉碧霞元君危险的部分原因是人们熟知的儒家对民间宗教仪式过于热烈以及目的值得怀疑的担忧,但单是这种情况还不能成为精英层承认碧霞元君的关键阻碍;许多其他的崇拜也有热烈且要人积极参与的宗教礼仪,同时也成功地与更严厉且更受控制的官方和精英层崇拜共存,后者享有正统地位。但对碧霞元君而言,正统观念的卫道士被一种暧昧的信息困扰,这一信息就是她扮演的女性角色和女性性的形象,与众所周知像天后和观音这些女神有关的信息完全不同,这使对她的崇拜成为清代有关女性行为规范诸多争执中一个重要的焦点。此外,在批评这种崇拜的人看来,极端形式的热烈(包括照仪式自杀)以及不被接受的各种奇迹似乎都与女性所起的不恰当作用有关,再做更进一步的考虑,女性在这种崇拜的礼仪、传说和核心教义中所起的作用也是如此。

再者,尽管她在历史上很活跃,但碧霞元君的名字直到今天一般都不为汉学家和长江以南的中国人知晓。^⑤她在中国北方的文化中依然有影响,经常被看作是一个有着超自然冒险经历的女英雄而不是一个虔诚信奉的对象;她所起的作用更像哪吒或孙悟空而不是观音或无生老母(当然这两类并不相互排斥,对她的崇拜也还很活跃)。

因而,这种崇拜与那些已被充分研究过的个案完全不同,在这些个案中国家、地方精英和“普通人”(虽然常受不同观念驱使)合在一起重构了一套共有的标志和实践。^⑥而在这里,这种不断发展并得到官方允准的崇拜的纽带逐渐散开,成为分散且常是敌对的国家、文人和民众活动的几条线。本文此处不能详细叙述这一散开的过程,但重要的是要把它记在心里。情况是这样,我通过重构这一信仰的实践和标志以及植根于其中的观念(尤其是与性别作用以及能使天人感应的活动有关的观念),目的不仅是要找到有关“大众”信仰失落的材料。我还希望能解释为什

么尤其是在清代有许多文人要摈弃这一信仰,甚至将它挑出来让大家蔑视,而不管它在明代曾很受欢迎。假如碧霞元君得到了文人的支持并成了官方神谱中完全被接受的一员,那么这一文人和民众做法两歧的情况就会使我们现在要将其“复原”显得更有必要也更加困难。

正如我们所知,碧霞元君在宋、元、明三朝社会中地位上升实际得到了各群体的支持,但由于多种原因礼部从来没有将她作为官方祭祀确定的对象。即使是没被确定,她仍是一个重要的中间类别,奇怪的是现代学者很少注意这种情况。

从明代后期开始,对碧霞元君的崇拜一般被称为“淫”(淫荡的意思;还有补充、不必要、多余的意思)。这一称号不像“邪”那样坏;事情是这样,这一第三类别的存在提供了一个重要的缓冲余地,使得有些达不到正教标准的崇拜不用按照严格的正/邪二元来区分,否则就要遭到镇压。士绅可以为他们地位较低的邻人信仰淫教的热情辩解,而不用怀疑自己这样做就丧失了对国家和儒教的基本忠诚;假如他们为一种被公开称为“邪教”的信仰作任何辩护,那么肯定就成了问题。有些“淫教”的辩护者干脆就认为,“淫”并不是指有问题的宗教;其他人则退一步,认为这一称呼有些道理,但只是用来指一些大致无害的民众毛病(通常是过度热情的结果),而这些信仰与正统道德又基本吻合使其毛病无足轻重。在危机来临时,甚至那些特别正统的人也会公开求助于这些崇拜^⑦,而这样做绝不是要摈弃正统礼仪;反过来,淫教经常被看作是召唤附加力量的一种方式,以祈灵于祖先崇拜和其他“适当”礼仪来加以补充。

然而,最终还是不能掩盖存在于正和邪崇拜中的社会观和宇宙观的所有差异。在清代,文人学士对碧霞元君和其他许多淫神崇拜(几乎全是女神)的看法逐渐趋向一致,他们在书面文献中谴责这些崇拜。^⑧(文人个人的态度和行为无疑会有所不同,但只有很少不从众的文人——如袁枚和陈文枢——继续公开以恭敬的态度对待碧霞元君信仰。)虽然大多数清代和民国时期的文人都抱怨在古代就有名的碧霞元君文献材料不多,但他们自己在清代所做的那些“文献研究”成果也说明不了什么问题。从儒家的观点看观音崇拜的文献基础肯定也好不了多少,但她就没有遇到同样的批评。除了清代文人提出的文献不足外还有其他问题,比

如碧霞元君信仰适应不了清代初期和盛期对妇女行为要求的逐渐严厉的标准和观念，在组成中国北方农村社会精英的下层士绅和富裕平民中情绪尤为强烈。

与性别有关的最通常的抱怨是去泰山的碧霞祠进香；这样的旅行大多是妇女参加^⑨，让人担心成群妇女无人管束会行为不检。对进香的抱怨还与精英层中一种更加普遍的敌视情绪有关，他们敌视像产婆、媒婆、巫医以及其他这类妇女在崇拜活动中扮演的领导角色。这些女人都是很少见的能自作主张的人，常要超越家庭和妇女隐私的界限，因而她们常被看作是社会不安定的因素；此外，她们对比较“稳重”和封闭的妇女潜在的影响也使之成为当地有地位的人的对手，而这些人要把“他们的”女人当作半封闭的道德楷模。

另外，对超越界限妇女的抱怨无疑确实是要抵制这些特殊群体的影响，而且还有一个更基本的社会和思想的问题：在另一层面上，碧霞元君崇拜的真正本质在于其祈求的是女性的力量，像产婆和媒婆这些人没被很好地控制住让人讨厌。不管碧霞元君通常要实现的目的是多么正统，但她所代表的力量在许多方面都是危险的，使得精英分子神经过敏，而天后和观音崇拜就从不会这样。再者，我认为，碧霞元君的力量还与一种虽有活力但却危险的力量有关，这就是年青妻子/媳妇所具有的性与生育的力量。这是每个家庭和世系都要求助的力量，但拥有这种力量的人总是被看成未被家庭完全接纳，是家庭潜在的破坏稳定的外来者。与之相反，天后和观音一般来说似乎更多是与婆婆以及老年妇女的形象有关；这样的妇女已经完全被吸收进家族世系，不再有危险的生育能力，她们作为孩子感情的寄托对象而成为家庭团结的纽带。

因篇幅有限本文不能对清代精英层排斥碧霞元君详加讨论。不过，我要让读者相信这种崇拜的内容不同于天后和观音崇拜的内容，对后面两种崇拜儒生们比较容易赞同，碧霞元君崇拜起先被看作是“淫”的不同内容引起人们对性别以及性能量的担忧，也就使这一崇拜与清朝盛期文人对“民众宗教”要求的严格道德和历史考察尤其不合。最后，本文不准备涉及 20 世纪，我认为民众了解到精英层的敌视就创造了一个不同的碧霞元君：这个碧霞元君似乎就像当代故事中捏着巨

人鼻子的精灵，与她在权势者中有较多追随者时相比更不遵守秩序。

因此，碧霞元君长时间的命运与中国社会的“正当”模式不相符，学者们对这一模式的看法是：共同象征和礼仪活动在阶级、性别和其他群体之上保持着表面的一致，而这些群体各自都有其活动所蕴涵的不同观念。在这里我们却发现礼仪和象征的层面存在着严重的冲突；而某种程度上共同的观念使这些冲突富有意义，共同观念有关于宇宙观的（比如，泰山与天、地、人关系的重要），有关于社会生活的（比如，媳妇责任的特点，年轻媳妇有可能与她的新家联系不紧、关系不睦）。在明代精英层对碧霞元君还有些看作是正当崇拜，但这种和谐关系到清代中期就被破坏了。首先，文人们都逐渐不再公开参加这种崇拜活动，其他许多信仰在不能达到逐渐严厉的正统标准时他们也这样做。其次，明代对部分民众所信的“淫”教较为宽纵的态度逐渐被新的意识取代，这种意识认为民众崇拜中的教义“错误”会有严重的后果，精英层不应掉以轻心。“淫教”的空间没有被“正/邪”二元完全挤掉，但小了不少。结果，这种不被接纳的情况有很大改善，采用的方法是排除掉一个神不被接受的方面作为已完成的正典化过程的一部分；这一过程又因经常强调共性和正当信仰的多样性而有所衰减。^⑩在本文中我要着重说明，这一崇拜是如何将正统的新儒家的目的与一种更为折中的观点混合起来，这种观点认为人力和强制力对实现这些目的很重要。正是这种混合使这一崇拜有巨大的感染力，但也导致在清代和 20 世纪精英层的极大仇视。

碧霞元君最初的兴起

东岳泰山自古代起在官方礼仪中就已出现。但从秦统一到北宋时期最重要的是皇帝不时在那里举行封禅仪式以再膺天命。^⑪他们所说神的存在同时也是由泰山自身和更抽象的天所代表的巨大能量的浓缩；有些文献明确地把二者等同起来，它们被合并的痕迹在几百个称为“天极庙”的泰山庙——后来还有碧霞庙——中可以找到。

宋代以前有关泰山的非官方活动和信仰不很明确，但有些事情是清楚的。首先，在被官方承认之前很早帝国的前期就发展出了一个人格化

的男性泰山神。^⑫最终这个非官方的神就有了其个性、家庭(包括一个妻子和五个孩子)以及一个独特关键的管辖范围:冥界。正是作为冥界的国王阎王(有时称阎罗王)这个泰山神影响最大。他与其地狱衙门的走卒决定人寿命的长短,然后审判、检验死者,并指定他们转为某个新生命。广为流传的阎王的总部在泰山下面的说法与阴阳五行说很吻合,这一学说把生命之源泉(以此确定生命长短)定在乾坤(有天和地、男和女的意思)会合之处:东岳之巅。不过,只有很少的人去泰山与阎王交谈;在10到13世纪之间出现了许多新仪式可以让普通人直接与冥界对话,这样在他们中间进香似乎并不流行。^⑬

同时,一位被崇拜的女性玉女与泰山也有联系。对她的崇拜至少可以追溯到秦朝,但我们知道的情况不多。在我们讲的事开始时,虽然在全国的传说和礼仪中已有各种“玉女”出现,但这时她还不出名。^⑭

碧霞元君在1008年引人注目。宋朝皇帝真宗(998—1022年在位)在朝廷和北方边境都遇到了麻烦,于是他就宣布出现了一些奇迹,其中最重要的是突然有天书降临。为表示感谢并重膺天命,他出行到泰山在山顶举行封禅仪式。作为在那里这一系列奇迹的高潮,他发现了一尊据称是玉女的雕像,他认为这尊像在古代就在山顶受到朝拜。^⑮尽管记载发现的材料对玉女与这座山和现有的神的关系没有提到,但这尊雕像还是被看作是有重要意义的发现。不久就有了不同的说法。有些人说她是泰山的夫人;多数人则说是他的女儿或孙女。按照其他人的说法,她是遵从黄帝本人的指令从昆仑山来的。^⑯在后来宋朝以及金、元、明几朝她连续得到皇帝的封号;在嘉靖年间(1522—1566年),她被授予“天仙玉女碧霞元君”的称号。1607年半官方的道教文献集《道藏》增加了内容,补充了一部碧霞元君经;在别的卷中也同样提到这位女神。她被描写成能起好几种关键作用,其中包括确定人的寿命、送子和判决死者。泰山的旧神也被提到,但似乎剥夺了他的大部分功能。^⑰在明代,甚至那些拒绝考虑碧霞元君是否真地作为单独的神存在的文人也认为,泰山顶代表的是坤(土地/女性的天性)的极端;因而他们就使这个地点的力量和精神带有碧霞元君而不是阎王的性别色彩。^⑱此时碧霞元君在民众心目中无疑就成了泰山神。大规模进香活动大概是从明代前期开始的;到

15世纪中叶,她的祠建筑(就在宋真宗认为发现雕像的地方)规模已经很大,而在山上稍低处的泰山神庙却因民众和官方的忽视遭到损坏。^⑯明末在泰山和其他地方对碧霞元君崇拜的基本形式一直延续到20世纪。

崇拜的社会组织

泰山顶上的碧霞祠很富裕,吸引了大批香客。有8名吏员一起执行向来客征收“香税”的任务。在16世纪大部分时间来自山东的香客每人缴5.4分银;其他省来的人应该缴得多些,但他们好像是回避了。16世纪每年缴给国家的正常税收超过两万两,据说还要加上缴给收税人的一大笔钱。所以在每年征税的8个月中至少有40万人缴了税。当时人有不同的估计,每年香客人数为“几十万”、“80万”和“100万”不等;有位作者估计在17世纪30年代纷乱时期香客急剧减少到40万。^⑰

这些来自所有各阶级的香客也向碧霞祠送礼。宫廷的女人和太监经常送华贵的礼物;万历皇帝的母亲就特别慷慨。^⑱然而,有时与在北京的做法不同,宫廷并不垄断碧霞祠恩主的地位^⑲,在有关碧霞祠的记载中还记录了有人送了大量较小同样也很昂贵的礼品,其中包括丝绸、镶银珠宝、玉器、金银小人(用来感谢得子),这说明也有许多别的有身份的人到碧霞祠造访。不过绝大多数香客还是农民。^⑳

大部分香客都是在农历正月来很短时间,或是在农历四月女神的“诞日”前后来两个星期。在这些时间大批人也会到华山顶、佛丘山(在河南均县)顶以及许多较小的地区中心的碧霞元君庙去;位于主要干道沿途的城镇也举行节庆欢迎去泰山的香客。^㉑实际上这一地区每个县都要至少举行一次“送行”节庆,还要在本地为人数更多的碧霞元君信徒举行奉祀和其他活动。^㉒在各地有许多碧霞元君庙,几乎每个县都有一些。根据清代后期县志记载,菏泽县(在山东)一个县就有39座。^㉓有一部县志记载每年在当地各座庙中为碧霞元君举行47天的节庆^㉔,许多县志都提到在这些庙会上的商业活动都大大地影响到了县里当年繁荣的情况。^㉕地方节庆与北京有一点重要的不同,没有来自宫廷的人参加,而这

些地方节庆看来都是由那些去泰山的人组织的。

富裕的香客经常是作为个人去的,如果她们是妇女就会与一位关系密切的亲属或可靠的仆人同行。^⑨而大多数香客还是有组织去的。他们一到泰山脚下的府城泰安,就被客店老板像安排包价旅游一样照顾他们的吃住和缴香火钱,还提供一名导游带香客去主要的地点。^⑩对我们来说更重要的是要弄清在早些时候是谁组建了这些团体,采用了这种组织形式。

进香团体是在村庄这一级组织的,有时是逐条街巷组织的。据说多数香客都是妇女,许多团体也都全由妇女组成,但经常是夫妻在一起。^⑪许多团体都是那些其工作允许她们去拜访别人的妇女组织的:这些人是产婆、巫医、奶妈和媒婆。17世纪后期的地方官黄六鸿看到这些人影响之大极为震惊,尤其是在她们鼓动进香时,所以他主张禁止这些妇女进入不是马上需要她们服务的住户的房子。^⑫

其他进香和在地方建庙的组织者就较难确认了。为庆贺建造或维修碧霞元君庙,许多有功名的人写了碑文,但这些文人几乎都没谈到他们参与其中,也很少提到大笔捐款的人;这与为庆贺维修城隍、天后、关帝和其他较少争议的神的庙而立的碑形成了鲜明的对照。反之,在碧霞元君庙中的碑总是强调,出于民众的热情大批人自愿出力捐助工程才得以完成。确实,许多人都把这种民众的热情当作女神灵验最好的标志。^⑬这些计划的领导人一般被称为“首士”(可能是村里的老人)、“君子”(士绅)或“乡老爷”(乡里的长者):这些是非正规的乡村精英成员,甚至都不是县城里的秀才一类人。^⑭有一块明代后期的碑,碑文是山东阳信县一位进士写的,他特地写到县里大多数文人都没有参与这一计划。这位碑文作者提到这些文人都认同宗教活动“旧”的划分,他们(与县令一起)参加在县里主祭坛中的祭祀活动,而不认为民间的庙与他们有关。^⑮有功名的人和他们的亲戚不会完全不参加这些活动^⑯,但不会是许多其他庙的主要资助者。随着时间的推移他们的参与也在减少:虽然在明代和清代顺治(1644—1661年)年间有些上层士绅会列名于碧霞元君庙的碑文中,但在此之后就不再列名了。

阳信县的碑文中提到有一个群体为碧霞元君庙提供钱财和人力,这

就是衙役。^⑦他们的介入特别有意义,尽管这些人在当地经常很有影响,但他们一般来说仍被瞧不起。他们肯定从未被认为是道德的楷模,或是要鼓励他们在自己的实际权力之外吸引追随者。因此从礼仪和榜样两方面看,儒家领导层通常不会认同他们对当地祠庙的资助;实际上,这可能就使许多士绅置身于这一计划之外。

然而,从其他诸多方面着眼衙役参与碧霞元君崇拜是有意义的。像一些别的游离在天界正常的官僚系统之外的女神一样,碧霞元君对那些被看作不纯不能在更正统的崇拜中起作用的许多人可能特别有吸引力。更值得注意的是,碧霞元君在民间传说和《道藏》中都被说成是冥界衙门的监管,她也就成了衙役在冥界同行的总管;按照其他传说,城隍(县令在天界的同行)也是如此,但他的庙已经被别的更显赫的社会群体占据了。按照历史学家的观点,衙役介入可以用来解释在没有士绅和当地政府大范围参与的情况下普通“民众”的广泛动员。^⑧

地方崇拜的社会组织可能显示出了在华北贫穷的乡村地区非常规影响的真正结构,在那里国家和儒家士绅的势力都不强,有影响的是村里的老者、衙役、巫医、媒婆等等。正如记载村里祠庙其他活动(都由村里老者领导)的材料反映的那样,有像媒婆和衙役这样通常被蔑视的人介入,也就很难设想这一崇拜的地方领导能如同贫困乡村一般有“体面”士绅的领导^⑨;这是偏离正轨的迹象而不只是不恰当的模仿。

碧霞元君崇拜的地方建构与泰山和北京地区的庙(以碧霞元君庙为主)这类重要的国家神殿有着让人感到有趣的对应的地方,不过这些对应之处并非丝丝入扣。^⑩在这两个层次上,人们都发现有影响的妇女经常在幕后起作用;都有民众的热情奠定了厚实的基础;都有一个通常是被蔑视但实际却有势力的男性群体(太监、衙役),但他们都缺乏接近重要的主流核心以巩固其社会地位的渠道(太监没有后代,衙役没有功名和其他荣誉);都有一个态度游移不定的儒家阶层(北京的礼部,乡村地方文人),其中许多人至少在公开场合与这些活动保持着距离。虽然实际的均衡和这些对立团体的相互影响在地方和全国层次不同,建构上大致的相似仍有其意义。在这两个层次上这一信仰常被说成是以女性为主。^⑪另外,在两个层次上都与一些有重要作用的群体有关联,而这些群

体在正统儒生看来至多就是必要的邪恶，再者这些群体也不是完全存在于像家庭或国家这样真正的道德行为出现的机制内。许多更正统的名人在两个层次上会作为个人偶或公开提供帮助，但一般来说他们不会以官方身份长期参与。

在本文其他部分我们会注意到，碧霞元君还与对一个更亲近层次值得怀疑的影响有关，这些关联产生于有关对这一崇拜的传说、活动的内容以及参与的成员。我们对什么样的妇女参与这一崇拜最积极了解得很少，有关碧霞元君的活动仪式和传说与有性吸引力的年青妇女尤其是年青媳妇有着特殊的亲密关系，这一群体可能是在一个活跃的社会单元之外存在着必要但可疑的其他人群的极好例证。我们还会看到，相信碧霞元君能帮助信徒的想法常将她与有着巨大破坏力的力量联系在一起，这些力量根本不受天地间协调作用影响，而许多正统的新儒家则否认这些力量的存在。这一说法虽让人产生忧虑，但因碧霞元君将其力量用于为堂皇的正统目的服务以及使其内涵曲变缩小了破坏力，这样也就减少了这一崇拜与新儒家道德间的冲突。但只是在相当不稳定的力量、观念和社会群体周围放上一个正统的框架还不足以创造——不管是好是坏——一个彻底“儒教化的”^⑫崇拜；虽然清除掉其中不安定的因素就能使碧霞元君在神谱（至少要以清代逐渐严格的标准来衡量）中无害，但事实上这些力量对这一崇拜太重要以致就可能破坏或是彻底改变这一崇拜的基本内容。为了了解缘由，我们现在要从对这一崇拜的社会组成转向关注其象征的和思想观念的内容。

碧霞元君崇拜的仪式、传说和内涵

几乎所有有关碧霞元君香客的材料都强调民众的热情。人们特别希望在她诞辰那天清晨参加泰山碧霞祠每年的“开山”仪式。在前一天晚上，大批人聚集在碧霞祠外面焚香、烧纸钱，通宵守候（天气常是很冷），不停地颂经击鼓以“唤醒”这位女神。每年每月每天夜里都出现同样的情景，只是规模较小，地点会有不同。^⑬甚至抱敌对态度的目击者也对民众的虔诚感到惊异，他们经常慨叹即使是为了更有价值的目的也不

一定会有如此的热情。^⑭在这一天，香客们排着长队走过碧霞祠，停下来跪拜、祈祷、捐献。最后停留的地方通常是作为女神寝殿的后楼；虽然在这间屋里塑像放在屏风后面高高的床上，前面还有一个铁栅栏，因而难以看见，但人们还是把供品扔到栅栏上。屋地上满是厚厚的供物（主要是铜钱）；一年两次有一批吏员和住庙观的道士会扫地分这些东西。

那么香客期望这个神为他们做什么事呢？在明代后期对她崇拜的高峰时期，碧霞元君成了一位全能的女神，比如人们要想得到的丰收、生意发财和一般的安全；不过最重要的是她能送子，让父母身体健康。^⑮她主要的随从职责是送子（送子娘娘）和保护老人和幼儿的视力（眼光娘娘）；其他六个随从各管与生育有关的一个方面，从怀孕到哺乳。总之，碧霞元君接过了阎王决定寿命、创造新生命和判决死者的职能；各种材料都强调她从事这些职能远比阎王要更慈悲，更注意保护生灵。^⑯《道藏》还赋予她一种相关的才能：能准确无误地在崇拜者中区分出谁真诚、谁不真诚。^⑰

在这一意义上，碧霞元君与许多别的非官方女神相似。她们也是注意倾听各种人的要求，尤其经常是与母性和养育有关的要求；她们还被认为特别慈悲，据说能直接对普通人特别是妇女的虔诚祷告作出反应。正如上文提到的，许多学者还认为，碧霞元君是这些女神的一个化身，或者她们是她的化身。^⑱（亨利·马斯佩罗确实认为观音最受欢迎的样子——白衣观音——实际在历史上是起源于碧霞元君；他甚至把观音当作碧霞元君的“门徒”。）^⑲

不过，对女性的祷告特别灵验这种说法并没有被普遍认为是所有女神的一个特点，比如当时有些天后的崇拜者相信这一说法，而其他崇拜者不相信^⑳，而这一点在碧霞元君的例子中可能是被特意夸大了。在我到现在发现的有关她的故事中，每个对碧霞元君有求而应验的人都是女性；唯一一次她及时出现帮助男性的例子是一个1949年后的故事，她救了一群在朝鲜战争中被美国人包围的山东战士。^㉑与此相反，虽然有许多观音和天后的崇拜者似乎相信她们特别愿意帮助妇女，但至少在文献记录中她们中有一位所行的有名的奇迹是救了一个男性亲属。^㉒在其他

一些方面,碧霞元君不仅增大了像天后和观音这样较少争议的女神甚至还有“异端的”无生老母身上具有的某些“女性”特征,而且还与她们有很大不同。

有一点值得注意,碧霞元君的像是以通常人格化的方式对待的:例如,在一定时间被放置在寝殿屏风后呈卧姿或是在(庙前厅)呈坐姿的雕像要移走去“休憩”。^⑩更重要的是,这一特有的“人格”神也以其独有的有威胁作用的方式与人间的女性(至少是与女性的社会建构)相像。正如斯蒂文·桑格伦所指出的,天后、观音和无生老母全都是非性別化的;其中每个神都以其自己的方式作为童贞母亲,凡尘女子是做不到的,她们能将儒家孝道的要求(包括生育一个后代)与宗教纯洁的要求协调起来。从社会的角度来看,她们扮演了母亲的角色,而社会普遍认为母亲是团结、和谐和安全的源泉,但她们又不扮演妻子或媳妇(更不用说情人)的角色,而社会普遍把这样的角色看成是不和和危险的根源。^⑪碧霞元君还经常被母系的术语称为“圣母”、“老母”和“泰山奶奶”。而她作为一位对所有人都是纯洁、大慈大悲母亲的形象看来是吸取了观音、天后或许还有无生老母的实质的东西,但这只反映了碧霞元君个性的一个侧面,可能还不是主要的一面。

在大多数有关碧霞元君的传说中,她与别的女神一样好像也没有丈夫,但至少有两个有关她的故事给了她一个配偶(两个故事中的配偶不一样)。^⑫与这类别的神不同,有关碧霞元君的传说中保留的有些内容说明她与制造纷争的媳妇所起的作用有密切关系。此外,有关她的崇拜中有不少地方都强调她身体所具有的吸引力。

在许多故事中碧霞元君是泰山的女儿,她也“生活”在泰山,那里还是她的出生之地。假如她被认为是未婚的,那么这只是使她的境况与天后和观音相仿;但天后和观音都通过救助她们家族男性成员的方法“赢得”了部分保留生育后裔的权利^⑬,而碧霞元君却没有这样的故事。(按照一个故事的说法,她的父母在生了五个儿子后生了她。^⑭然而,没有材料提到这样的家庭为什么要留一个女儿——通常是没有儿子的家庭才会这样做。另外碧霞元君也没有像天后和观音那样为她的父亲或兄弟做什么特别的事。)

另一方面,如果碧霞元君结过婚,其他问题也就来了。一个已婚妇女没有理由住在她的出生地或是选择她住的地方——至晚到 20 世纪有一个有关碧霞元君流传很广的故事,讲到她是怎样选择住在泰山顶上并得到这样做的权利。⁵⁸有关她是泰山女儿的最古老的文献——这一文献有的地方错误地要想“证明”碧霞元君在先秦时就已为人所知——提到泰山的一个已婚的女儿回家,原因没有说明。⁵⁹

碧霞元君还与真实生活中离开丈夫家的已婚妇女有关。至少在 20 世纪初的山东,碧霞元君的一个功能是保护回娘家的年青妻子。⁶⁰这样出远门在文化上是被允许的,但这些旅行仍然强调的是媳妇的家而不是让媳妇整个融入丈夫的家,让人对这种双重忠诚生疑;从道理上讲,这样的旅行在几年后就应当停止了。虽然天后和观音都行奇迹帮助她们出生的家的家人活下来和生孩子,但她们都避开了任何这样的冲突,而碧霞元君看来就与这一冲突有关。

媳妇的另一更危险的特点是她们的性;她们会引诱丈夫放弃原本对父母的忠诚,还会因勾引别人而使整个家人丢脸。在这方面碧霞元君也就与那些被接纳和正典化的女神有根本的区别。

在图像上,碧霞元君总是被画成一个年青、特别漂亮的女人;外国人难得有机会看到泰山上没加铁栅栏(一般前面都有)的碧霞元君主像,看到的人都为之感到特别震惊,认为她要比其他女性形象吸引力大得多。⁶¹还有她的主像和许多其他 1949 年前的像都是裹得很小的缠足⁶²;与之相比,天后和观音的脚完全看得见像是天足。在 20 世纪流传的有关她的故事中,她的绣花鞋成了她的特殊标记——她留下来以表明她出现的物件。⁶³强调这个特殊的物件似乎是要人们特别注意她的脚、她的女性特征以及可能是某种程度的轻浮:在最常见的有关她如何占有泰山的故事中,碧霞元君的绣花鞋被拿来与相对的神的标记木鱼配对,木鱼是游方僧的标志。⁶⁴

这一崇拜的其他常有的特点给了碧霞元君类似的特性。给她的最常见的供品(除了真钱和“冥”钱外)有珠宝、鞋子和丝绸;至少在泰山很少给她食物作供品,而对别的大多数神给食物则很常见。⁶⁵(比如,观音接受的大多是食物供品,她在这方面相当严谨。)⁶⁶有一位 19 世纪僧人

听到的可信程度不高的故事说,国家给碧霞元君庙的钱本来是皇后的脂粉钱。^⑯北京东岳庙中的碧霞元君还是一个被认为能让姑娘和年青妇女漂亮的神。^⑰所有这些内容都是在强调碧霞元君奢靡、漂亮、摆阔和性的方面,而在观音、天后甚至无生老母那里我们找不到这些方面的内容。

此外,不见于官方道教经籍的非官方传说还给了碧霞元君一项功能,让她在山顶上成了性危险的根源。在 18 世纪诗人袁枚收集的各种故事中,碧霞元君被当作所有狐狸精的首领^⑱;无数的民间故事描写狐狸精会变成女人模样,引诱年青男子,暂时满足他们的所有要求,但最后使他们情况糟糕。《道藏》这样的书强调碧霞元君发挥了维护秩序的作用,她对孝顺和其他美德都给以回报,而民间关于狐狸精的传说则认为她控制了危险的性方面的能量,常会破坏这些美德。而狐狸精被认为是在她的监督下净化自己——有一个故事描述她有着一种特别的检验她们的方法,通过检验她们就能成仙。^⑲因此,人们或许会把碧霞元君作为狐狸精监督者所起的作用当作一种方法,她就像其人间信徒一样要用“淫”的力量来达到可以接受的目的。不过,狐狸精是以用魔力和性的引诱力造成破坏而闻名的;作为她们的首领是很难与一个完全正统的神的形象吻合的。还有一个故事描写一个狐狸精起的作用与碧霞元君很相似。在一个被迷上的道士给了这个狐狸精在以前由观音(碧霞元君经常与观音共占一座庙,有时都混在一起)占着的山顶的庙居住和“食香”的权利后,这个狐狸精就成了一个特别灵验而危险的神,她的像是这样美因而必须藏在厚厚的帷幕后面(就像碧霞元君的像一样),以免男香客会产生不纯的念头。^⑳

17 世纪的小说《醒世姻缘传》也提到碧霞元君是狐狸精的保护人,好像读者都知道这件事。实际上,她显然卷进了对一个小说描写的杀死狐狸精的不幸故事主角的复仇:这场复仇是通过对妇女通常屈从地位完全颠倒的方式来进行的,小说作者显然赞同这种颠倒。小说中有象征意义的高潮——妇女压倒男性——是去泰山的碧霞祠进香后发生的,这时只有一个男子出现:这个杀死狐狸精的男子投胎后遭到不停的责骂和羞辱。^㉑因而至少在这部“文人小说”中^㉒,碧霞元君的力量是与不被接受的性的作用和道德的堕落联系在一起的,而作者指责这些是明朝垮台的

原因；当她在对犯了过失的人报复时，一定程度上是要恢复秩序，但她控制的女性的力量只会使秩序更加混乱，带来一场彻底的破坏，而这种破坏有可能最终会成为复兴的机会。对那些关注明朝的清代文人来说，很显然讲究道德不需要这样的朋友。

不幸的是，我们没有直接来自碧霞元君信徒讲述的材料；因此我们只能推断，她的女性崇拜者是受她“个性”中这些不寻常的方面吸引，认识到她除了母性以外还有女性的方面。大多数人经常从她那儿寻求的肯定只是孝道和女性固有的作用：有助于生育和养育孩子以及希望父母长寿。但即使信仰的这些方面也使正统的卫道士不舒服。

在大多数庙宇和图画中，碧霞元君都有送子娘娘陪同；她经常就像在泰山上是由一大批妇女陪同，各管怀孕、生育和养育不同的方面。^⑭在她的许多庙中还有其他与生育有关的著名人物。^⑮她似乎并不帮助新婚夫妇得子，而是在过去不少时间人们对不育感到担忧时，或是在未来的父母因其特殊的原因担忧时才提供帮助。虽然各地做法不同，在整个华北妇女们要在生育上寻求特殊的帮助时都会去一座当地的碧霞元君庙，从放在庙里壁龛前面的几个偶人中挑一个。^⑯妇女会带一个偶人回家，在她走过村子时做各种仪式；她生了孩子后就要还回这个偶人并/或奉上一个新偶人（有时还要奉献钱财）。^⑰这些仪式今天还在华北的碧霞元君庙进行。^⑱

借这些偶人（有些还价值很高）经常是很少有人监督甚至完全没人监督。^⑲因而这些求福的妇女同时也就被认为得到了女神的帮助，并被置于一种非正轨的场所，与其他已经求到或要想求福的妇女处于平等互利的地位。在有些地方，丈夫还必须要像依靠碧霞元君一样象征性地依靠邻里以帮助克服生育上的问题。他们要做的事就是得到必须扎在他们妻子选的偶人上的特定的红绳，虽然这根绳子只值几百钱，但至少有一个地区的习俗规定，未来的父亲必须从许多朋友和邻居每人那里得到一个钱。^⑳假如一对夫妇仍不能生育，那么公众就认为女神拒绝了他们的请求（可能是因为不虔诚），这又加深了他们的忧虑。假如他们的祷告灵验，这对夫妇（和任何参加仪式的祖父母）就会既感激神也感激邻居：整个家庭——包括媳妇在内——得救了，但其象征性的自我约束不是没

有付出代价。同时,祈求碧霞元君可能也加重了媳妇的重要性,提醒人们那个使得家庭延续的希望维系的妇女本人就是个外来者,而中国的礼仪和种族生物学(至少在我们收集到大多数人种志材料的南方)^⑩则有时似乎是在尽力否定这一点。

因此,当正常的阴阳程序(无论什么祖先的帮助都是在家庭的神龛前通过家庭通常允许的崇拜获得的)不能产生新的生命时,碧霞元君能够带来另外的生育力量。为做到这些,她确认那些以前不能尽这基本孝道者的美德,保证那些不能自我延续的未来崇拜者能够延续祖宗的世系。可能这一要达到的目的对每个人来说是这样个人化,且具有这样潜在的重要性,所以这样要求非正典化的帮助并不是经常受到直接的批评,甚至文人也不是经常对这一崇拜加以评点。虽然许多精英层的文献嘲笑认为任何神都能超越命运和自然力量的观点^⑪,但这些文献更为常见的是把这一观点与从碧霞元君那里得到的其他主要好处(父母寿命的延长)联系在一起。

男人和女人都祈求碧霞元君延长他们父母(对妇女来说是公婆)的寿命:为此目的去泰山据说特别灵验。^⑫碧霞元君赐人这种福分的权力是她与严厉阎王对应的慈善一面作用的合理延伸;不过,为老人而作的祈求造成的问题要远远超过同样为孩子所作的祈求,这引起了很多争议。

首先,许多文献都质疑一个人能否离开无人照顾的生病父母去进香。^⑬总的来说,非同寻常的牺牲——诸如割下自己的肉去救助年老的亲人——在明代后期和清代似乎被认为已经比以前更不值得赞扬,让人生疑^⑭;正如我们要注意到的,让碧霞元君延长一个人的生命经常会让另一个人冒险。也有可能这种特别的做法会再次造成关系紧张,而这又被认为尤其与媳妇起的作用有关。对碧霞元君提出的延长人寿命的要求似乎只是在死亡临近得不到帮助时才做出的;对老一辈来说这样的危险时刻也就是家庭不和的阴影愈益明显时,年青一辈妻子的嫉妒常被认为是这些不和的原因。至少有一出元代杂剧和一个至今还在流传的故事提出了对碧霞元君提出请求的基本动机的问题。在这两个故事中,有两对夫妇去泰山为丈夫的一个生病的上人祈求活得长些,但第一对夫妇

是虔诚的,第二对夫妇只是表现得虔诚,结果不虔诚的夫妇的献祭造成了灾难性的后果。^⑩

再者,还有一个为谁做出这些努力的问题。文献一般都称这些香客是“儿女”,这既可以指“儿子和女儿”,也可以指“儿子和媳妇”。^⑪当妇女奉献供品以求延长她们公婆的寿命时,即使其方式让人怀疑,她们的目的也是合乎儒家通常传统的。然而,假如她们关心的是自己的父母(至少有一个18世纪的故事是这么写)^⑫,那么她们就再次进入了一个与她娘家联系要得体这一难以说明的境地。从道理上说,妇女一旦结婚就被认为成了丈夫家庭的成员。但实际上希望与自己父母继续保持联系是哭嫁歌、妇女歌谣和许多其他民间文化中一个突出的内容,其中还包括观音(作为抗婚者的妙善公主)的故事和碧霞元君人间生活的一种说法^⑬;人们了解妇女的这一愿望被看作是怀疑年青新娘的又一原因。对待生病的父母,上层的立传作者承认一个女儿继续尽心确实可以称为是美德,但他们也写道,这种特定的美德会遭到激烈反对并对社会造成破坏。^⑭我们会看到,由于为救助老人向碧霞元君献祭会给后代造成很大的危险,所以任何为已婚妇女父母提出的祈求都有可能使媳妇把她新家的活力带给她的旧家,而不是增添其生命力。(有趣的是,在我找到的有关这些旅行的故事中,妇女有时是独行,有时与丈夫同行,但男人从不独行——或许是碧霞元君对妇女的祈求反应更灵验。因此,从道理上讲可以肯定,碧霞元君权力的实施应该根据行为是否得体来考虑,但显然因为她偏向女性祈求者而受到阻碍。)

让人觉得有趣的是,上面所引的那个18世纪的故事避开了这些冲突。故事的女主人公一个年青妇女选择不结婚,这样她就能照料病重的父亲(并竭力维持家庭的产业),有人邀请她与邻里的妇女们一起去一个碧霞元君庙进香,她拒绝了,说她不能丢下父亲,但她问庙有多远。在知道后晚上等父亲睡着,她就围着家里的院子走,手持一根蜡烛,量着距离,嘴里为她不能真正地进香向女神道歉。她最后在这个季节庙“开门”前走完了“旅程”。于是她的灵魂被奇迹般地送到庙里,使她幸运地成为第一个到达的祈求者。有一个有权势的太监已走了很长路程想第一个到达,他怀疑有什么诡计,勃然大怒。即使他付钱给庙里关门的看门人,

第二天晚上还是发生了同样的事,这时他就让民众也同样生气,他说假如鬼魂能够公开地到达这里,这座庙就不可能有什么常来的价值。但民众没有离开,有人还认出了这个太监所说的“鬼魂”就是没能参加进香的邻居的魂。知道事情是这样,这个太监深受这个年青妇女义举的感动,给了她许多礼物;她父亲的病好了,家庭的产业也兴盛起来,一位富商还娶了她。^⑨这有点像观音和天后的故事中把纯洁和孝顺调和起来的“方枘圆凿”,这个故事也是让其女主人公在既不丢下父亲,又在不受与进香有关的淫荡和其他不虔敬行为玷污的情况下表现一个香客的虔诚;故事还让她在不放弃生育的情况下去救助年老的父亲。我们还能见到,许多别的故事也有这样的情节,在不冒犯看起来不可调和的通常道德要求的前提下以虔诚赢得碧霞元君的帮助。当然真实的人很少能这样幸运。

所有这些祈求——不管是为父母还是为公婆——还会带来另一个比较尖锐的问题。不少材料提到一种流传很广的说法,人们相信让生病的父母多活的几年并不完全是靠进香和献祭实现的,而是从另一个家庭成员身上减去的寿命。为实现这种交换有一种声名狼藉的方法,就是许诺假如碧霞元君治好了你父母的病,你下一年就要回来,从泰山的“舍身崖”上跳下去。许多别的圣山也有同样往下跳的地方;在华山也有类似的传说将这些自杀与在山上碧霞元君庙里发的誓联系在一起。^⑩在一部后来被广为演出的元代杂剧中,方式虽不同,但观念是一样的:虔诚的父母去泰山顶上的庙还愿,他们把自己的儿子扔进那里的大香炉。^⑪我们没有办法知道具体有多少人为了报答碧霞元君死了(或是牺牲了孩子),但实际上在所有明代和许多清代、民国时期描述泰山的文献中都提到这种做法^⑫;虽然这种情况或许是越来越少,但有一些显然在历经压制后还是存在。^⑬

这样的牺牲可以用儒家的和“民间道教”的说法来解释。在儒家术语中,这样的自杀是整个阶级值得称赞的孝道行为被误导的一个极端例子,就像为父母(或是公婆)割股疗疾一样。明清时期的政府也不能完全弄清在愚民这样做时是否应该赞扬,因为这些行为代表的情绪应该得到鼓励(和较好的指导),还是应该受到指责以免别人做同样的事还说不准。不过,总的强劲的趋势是不赞成这类自我牺牲。^⑭明代开国皇帝曾

坚决拒绝表彰一个为给母亲治病把孩子扔下泰山的人，此后官方似乎就不再给这些人荣誉。^⑦然而，明代后期走访泰山的文人还在继续对这种虔诚的举动感到惊异，进而惋惜其后果。他们经常注意到，即使是恰当表露的同样的感情也会与表现忠孝的最好的正典化榜样相对抗。^⑧

要在非儒家的信仰和实践中理解这样的行为。在中华帝国后期那些不被鼓励的信仰中经常出现这样的观念，某些精怪所施的恩惠会使“受惠者”陷入越陷越深的孽债，最终以死作代价。比如在与碧霞元君监督的狐狸精有关的故事中就有这种老生常谈。^⑨这在五通神的故事中也是个反复出现的话题，五通神是个活跃的财神，对他的信仰在明代后期和清代前期达到了高峰；像狐狸精一样，五通以其性欲以及给被他引诱并（短暂）致富的人带来厄运而闻名。^⑩这在泰山确定人寿命的阎王的故事中也涉及到。^⑪因此，正如有些精英学者所认为的，这些自杀行为或许反映了对儒家模式的一种极度热诚的模仿，但也许只是一种完全不同的虔诚的反响：在这之中那些精灵远非儒生也远没被儒家化。（与此相反，我们还看到，峨嵋山上观音殿的守护人这样解释那里的跳崖自杀，他们说甚至只是想这样做的狂热分子都要被明确排除在这一信仰之外。）

实际上这样跳的人确定无疑要死；而民间故事则让那些笃信的人有办法逃脱普通尽孝和特殊尽孝要求间表面看来无法调和的矛盾。在给泰山的碧霞元君用人作牺牲的故事（至少在山东有一个故事至今还有人在说）中，据说那些虔诚地想自我毁灭的人奇迹般地划过空中，安全生还^⑫；人们广为相信这种事在华山也有。^⑬山东的阳信县志中记载了一个没那么超自然但同样神奇的故事。有个儿子为自己没有父亲而感到绝望，于是决定去泰山自杀，被一个陌生人拦住了；这个陌生人就是他没有见过面的父亲，是在江南发财后在回家路上来献祭的。^⑭我知道的只有一个故事说有人死在“舍身崖”。这个受害者是上面提到的那对不虔诚夫妇的一个不幸的孩子；这对夫妇看到家中大伯子夫妇为还愿扔下崖的孩子生还，于是决定也同样对女神表白虔诚，以感谢公公最近病愈。^⑮有关扔孩子进香炉的元代杂剧也是给信仰虔诚的夫妇回报，让他们的孩子安全回来。^⑯

儒生们把碧霞元君崇拜中这些得到允准的做法至少看成是被可悲

地误导了,可能也应受到指责;在清代儒生们对这许多做法(尤其是进香)的谴责更为严厉和广泛。¹⁰但从民众宗教其他因素的角度来看,这些做法要比精英层想象的背离新儒学原则的程度要小。之所以如此是因为口头传说利用幸运的环境模糊了让精英层最为担心的道德冲突:这些冲突有的与儒家的目的相抗衡(纯洁对后代;把父母放在首位对让自己的身体不受毁伤),有的是值得称赞的感情和不被接受的做法(妇女进香,自杀还愿)之间的冲突,通过这样做信徒们表达了自己的感情。不过,他们与新儒学之间的矛盾至少要比一些明代学者认为的要深,因为他们已深深地陷入对神、伤亡、魔力和宇宙判决的性质的不同信仰之中。

例如,当民众传说真正的信徒跳下山会奇迹般地得救时,这些说法就免除了这一崇拜对自杀而死所负的任何责任,也就减缓了让儒生们担心的道德冲突,而且还可继续举行庆典,以跳崖所表现的极度虔诚来说明这一崇拜的可信。这正好解决了问题,因为它调和了正统道德观念与民众宗教有关奇迹、因果报应、人格神和自身改变自然运行的热诚力量的观念;但在许多明代文人似乎已经愿意接受这种调和时,后来的文人却不大愿意这样做。

与此相对照,观音在峨嵋山的进香中心也遇到同样的问题——需要摆脱与那里发生的还愿自杀的干系——结果找到一个方案,远离文人和国家害怕的超自然力量。按照一本由庙祝分发的19世纪的小册子所说,这些自杀都是那些伪善的不信神的人所为,他们在靠近圣地时就精神失常。¹⁰这一解释和与泰山和华山的碧霞祠有关联的解释是相对立的,它不仅坚持正统的价值观,而且还坚定地处于正统的限制范围内,要限制这些崇拜中以正统价值观可能要控制的各类力量:要激发起人们极想牺牲的愿望就不可信,也不能认为这样的热诚可以推动神不遵守自然法则,或是承认有这样的前提,一个真正的信徒可以认为他们有责任提供这样的祭品。因为人们要想从这两个女神那里寻求的各种奇迹是这样相似,而且这两种崇拜的信徒有时还认为这两个女神是同一个神,所以观音与碧霞元君的反差就特别大。

总之,对碧霞元君的崇拜不仅在其自己的权利方面是重要的,而且对我们来说对了解中华帝国后期和近代时期共同宗教观念的范围和限

制方面开了重要的窗口。任何民间信仰都不会被纳入官方的和精英的正典,即使是在帝国的帮助下向这一方向有了幸运的开端也不行;被排除的信仰并不都是“邪教”。碧霞元君的信徒总是称她的目的与人们祈求天后和观音的目的一样都是正统的,而碧霞元君却总是被认为与某些资源和力量有联系,这些资源和力量是必需的,它们自命为正统的维护者但却常被看作是危险的。

在这些联系和紧张关系中最重要的是与性的作用有关的问题。这一崇拜让妇女发挥的领导作用,让妇女参加除祭祖外的宗教活动的机会,这一崇拜有赞颂妇女除生育外也有其他力量的倾向,以及最终还设想有婆婆的作用,这些在对碧霞元君的祈求中都可能是相当重要的。与此相对,产婆、媒婆和其他这样的妇女在领导这一崇拜活动中所起作用的重要性,妇女进香的现象,碧霞元君自己性方面的内容,以及她与年青媳妇类似显然是个很有必要但又有威胁的角色,这些都使得有些人难以把这一崇拜当作正统接受下来,而不管其信徒会怎么想。

但是就是这些与性有关的冲突也可看作是对一个更普遍问题的重要的特定反应:这一崇拜在潜在地作为一些社会群体表现的渠道,这些群体发挥了重要的作用但在儒家等级中却没有地位(太监、衙役、媒婆以及某种程度上还有媳妇),同时还作为某种在正统宗教和宇宙观中得不到承认的激情、宗教感受和魔力表现的渠道。大致说来,这一崇拜向那些不能通过正常崇拜很好地达到目的的人提供了另外的动力,也就明确地给现有秩序提供了作为辅助的社会力量和宗教力量:如果碧霞元君被纳入官方的神谱就会象征性地了结这一交易。但在清代新儒学的正统标准——虽然不是唯一的但比较注重女性的行为——出现并为许多人接受,另外出现了一个人数众多蓬勃兴旺但常是无多少事可做的乡绅阶层,他们开始与其他乡村有势力的人(尤其是衙役,可能还有巫医、道士和其他人)斗争关系紧张,因而越来越多的文人就会发现任何与这些有势力的人有关的东西都让人生厌;于是他们就倾向于拒绝碧霞元君,制止并扭转了她趋向“标准化”^⑩和正典化的进程。不管这一崇拜的信徒如何(可能是真诚的)公开声明其正统性,但都越来越难以掩盖这一崇拜内涵和目的的核心与精英层所设想的有关社会、家庭和天地复兴的观念。

之间的不协调。

注 释

① 见《泰安县志》(1934 年)12. 19b;《道藏》(1607 年),1063. 2b;金榮:《泰山志》10. 20b;沙畹(Chavannes):《泰山》,第 29 页;罗香林:《碧霞元君》,第 61 页。

② 引自罗香林:《碧霞元君》,第 5 页。

③ 有关去泰山进香的情况见下文;有关华北各地的庙见阿瑟·史密斯(Arthur Smith):《中国的乡村生活》(Village Life in China),第 140 页;有关东北的碧霞元君见泽田瑞穗(Sawada Mazuho):Shina no minkan kamigami, 第 30 页。另见韩书瑞:《北京进香》(Peking Pilgrimage),第 334—337 页。

④ 韩书瑞:《北京进香》,第 345、354 页。

⑤ 福建的碧霞元君崇拜与北方的同类信仰有一些联系,但具体关系不清楚。虽然在长江下游的大城市中有一些泰山女神庙,但在中国北方广大地区以南对她的崇拜从来就不强烈。有关福建的碧霞元君见沃纳(Werner):《中国神话辞典》(Dictionary of Chinese Mythology),第 373、374 页;有关江南的泰山碧霞元君庙见杜德布里奇(Dudbridge):《一次进香》(A Pilgrimage),第 242 页。

⑥ 有着共有的标志和实践用来掩盖就这些表面现象意义所产生的分歧,这一观念主要是詹姆斯·沃森(James Watson)提出来的,见《神的标准化》(Standardizing the Gods)。许多人不同意沃森提出的国家、精英和大众所作的努力形成共识的看法。不过,实际上我们对民间宗教(除了国家禁止的信仰)所作的所有研究都讲述了一个“成功的”故事,产生出某种形式的共识和融合,尽管有争议的信仰对其意义的解释没有被普遍接受但仍发展起来。可见沃尔夫(Wolf):《神灵、鬼魂与祖先》(Gods, Ghosts, and Ancestors);韦勒(Weller):《中国宗教的异同》(Unities and Diversities in Chinese Religion)。杜赞奇(Prasenjit Duara)的近著(《刻划印记》[Superscribing Symbols])尤其是斯蒂文·桑格伦(Steven Sangren)的近著(《历史与魔力》[History and Magical Power])更多注意的是共识中的观念碰撞和冲突,但两人研究的都是得到官方允准的崇拜,所以仍在成功故事的范围内。很少有著作关注这样一种现象,很受欢迎的崇拜最初并不被看成是“邪教”,但也有人的著作不同于这种共识,这就是冯·格兰(von Glahn)的《财富的法术》(The Enchantment of Wealth)。

⑦ 在危机来临时官方崇拜的标准可以放松,允许国家采用一般要回避的巨大力量,这方面的相应例证见姜士斌(David Johnson):《中国唐宋时期的城隍崇拜》(The

City God of T'ang and Sung China), 第 444—445 页。

⑧ 见顾炎武:《日知录》,8:77—80(第 25 卷)。

⑨ 韩书瑞:《北京进香》,第 338—339 页,文中说明虽然认为应该如此但妙峰山的情况却不是这样。我在后面要用材料说明泰山的情况是这样,虽然人们认为不该如此,这实际上可以强调这样的看法:如果精英层想象女性占据了实际根本不存在的主导地位,那么他们对进香所做的反应首当其冲的就是整个社会都会感到担忧。

⑩ 杜赞奇:《刻划印记》;冯·格兰:《财富的法术》。

⑪ 顾炎武:《日知录》,5:105(第 14 卷);2:47—48(第 4 卷)。

⑫ 聂剑光:《泰山道里记》,第 48 页;泰勒(Taylor):《官方宗教与大众宗教》(Official and Popular Religion), 第 148—149 页。

⑬ 顾炎武:《日知录》,10:28(第 30 卷);泽田瑞穗:Jigokuhen, 第 43—53 页;黄育梗:《破邪详辨》,第 92 页;艾斯库(Ayscough):《一面中国镜子》(A Chinese Mirror), 第 361 页。有关对阎王是其中主要人物的冥界新看法的形成见泰瑟(Teiser):《炼狱的发展》(The Growth of Purgatory)。杂剧《小张屠焚儿救母》描写了这样的一次进香,可能是在 13 世纪,但我不知道更早的材料。

⑭ 罗香林:《碧霞元君》,第 11 页。

⑮ 参见《泰安县志》(1934 年)12.19b;聂剑光:《泰山道里记》,第 76 页。

⑯ 金榮:《泰山志》10.17b;泽田瑞穗:Shina no minkan kamigami, 第 31—33 页。

⑰ 主要见《道藏》1063. 2b;另见谢普(Tschepe):《泰山》(Der T'ai-schan), 第 100 页。

⑱ 查志隆:《岱史》,第 62,87,93,97,98,100,102,105,110,116,117,154 页。

⑲ 谢普:《泰山》,第 105—106 页。

⑳ 泽田瑞穗:Chugoku no minkan shinko, 第 307 页;谢普:《泰山》,第 100 页。

㉑ 见崔秀国和吉爱琴:《泰岱史迹》,第 116,167,183,186 页。

㉒ 有关成为北京地区庙宇的恩主,见托马斯·李和韩书瑞:《保明寺》,第 140,174,187—188 页;还有韩书瑞:《北京进香》,第 353—354 页。

㉓ 对供品的介绍见《泰安州志》4. 21a;泽田瑞穗:Chugoku no minkan shinko, 第 301 页;谢普:《泰山》,第 92—93 页。

㉔ 有关华山的情况见《华岳志》(1873 年);有关均县的情况见唐纳德·麦克吉夫雷(Donald MacGillivray):《回忆书信论文》(Memoirs, Letters, Articles), 第 182—183,217,224 页;另见莱斯利·麦金托什(Leslie McIntosh)1893 年 1 月 25 日的信,藏

于多伦多(加拿大)联合教会华北修会档案,《编写河南史 50 周年纪念 1935 年搜集的史料》,第 7 盒,第 113 夹;有关香客过路去泰山的情况见《临清县志》(1934 年),“建制”22a。

㉕ 近百部华北的县志大多是 19 和 20 世纪编的。

㉖ 有关菏泽的情况见《曹州府菏泽县乡土志》(1908 年)。我在找到的华北(多数在山东)74 部县志中发现总共提到 134 座碧霞元君庙。由于许多县志只列县城所在的“正统”庙宇,真实的总数肯定要多得多。

㉗ 《续修清平县志》(1936 年),“礼俗”18a—19a。

㉘ 见《临清县志》(1934 年),“建制”,21. B;《博山县志》(1937 年)2. 3a;《阳信县志》(1926 年)8. 29a。

㉙ 见杜德布里奇:《一次进香》,第 236 页。

㉚ 同上,第 236—237,239—242 页;吴百益(Pei-yi Wu):《矛盾的香客》,第 235—239 页;哈伯德(Hubbard):《泰山香客》(The Pilgrims of Taishan),第 322—330 页。

㉛ 黄六鸿:《福惠全书》31. 11a;杜德布里奇:《一次进香》,第 235—239 页;哈伯德:《泰山香客》,第 322—330 页。

㉜ 黄六鸿:《福惠全书》31. 10b—11b;《博山县志》4. 14a。

㉝ 见《续修范县志》(1935 年)6. 16b—17b;《冠县志》(1830 年)9. 17b—19a;《阳信县志》(1926 年)2. 3a;《德平县志》(1893 年),第 609—611 页。

㉞ 《续修范县志》(1935 年)6. 20b;《冠县志》(1830 年)9. 17b—19b;《阳谷县志》(1942 年)2. 3a;《阳信县志》(1926 年)8. 29a。

㉟ 《阳信县志》(1926 年)8. 29a。

㉛ 《朝城县乡土志》(1920 年)1. 21a,26b。

㉜ 《阳信县志》(1926 年)8. 29a。

㉝ 有关女神作为受蔑视者庇护者的情况见桑格伦:《中国宗教象征中的女性性别》(Female Gender in Chinese Religious Symbols),第 14,19—20 页;有关城隍庙的社会问题见斯蒂芬·福希万(Staphan Feuchtwang):《学宫与城隍》(School Temple and City God);有关碧霞元君与冥界衙门的关系见《道藏》1063. 2b;泽田瑞穗:Jigokuhen, 第 48—49 页。

㉞ 见杜赞奇:《权力、文化与国家》(Power, Culture and the State),第 138 页。

㉟ 见古德里奇(Goodrich):《北京东岳庙》(The Peking Temple of the Eastern Peak)。

④1 有关北京地区的情况见韩书瑞:《北京进香》,第 338—339 页。

④2 有关“儒教化”的过程以及所要求的对旧传说的改动见杜赞奇:《刻划印记》,第 782—790 页。

④3 《岱史》,第 58,60,63,73,93—94,106—107,116,132,147 页。

④4 《岱史》,第 56,58,64,88,96,106,116,132,145 页。

④5 《岱史》,第 58,61,63,64,67,73,107,116 页。

④6 《岱史》,第 70 页;《道藏》1063. 3a—4a,5a,7b;金榮:《泰山志》10. 21a。

④7 《道藏》1063. 2b,7b。

④8 《泰安县志》12. 19b;金榮:《泰山志》10. 20b。另见马斯佩罗(Maspero):《道教与中国宗教》(Taoism and Chinese Religion),第 165,171 页。

④9 马斯佩罗:《道教与中国宗教》,第 104,166,168 页。

④10 沃森:《神的标准化》,第 312,320 页。

④11 陶阳等:《泰山民间故事大观》。

④12 沃森:《神的标准化》,第 295,320 页;杜德布里奇:《妙善的传说》(The Legend of Miao-shan),第 41—42,55,89—92,96 页。按照罗竹风的著作《中国社会主义时期的宗教问题》中 1984 年的一个例子,差不多 80% 去普陀山观音殿的香客是妇女。

④13 F. 德兰斯曼(Dransmenn):《泰山-孔府旅游指南》(Taishan-Kufow Guide),第 262 页;沙畹:《泰山》,第 69 页。

④14 桑格伦:《中国宗教象征中的女性性别》,第 10—15,21,23—24 页。

④15 关于这一例外见顾炎武:《山东考古录》(引自张华:《博物志》),上 10a—11b (她从西面一个不知名的丈夫身边回泰山);沃纳:《中国神话辞典》,第 404 页(有一个故事说她嫁给了传说中的英雄毛英)。

④16 杜德布里奇:《妙善的传说》,第 41—42,55,89—92,96 页;桑格伦:《中国宗教象征中的女性性别》,第 8 页。

④17 聂剑光:《泰山道里记》,第 43 页。

④18 陈庆浩和王秋桂:《山东民间故事集》,第 11—15 页;陶阳等:《泰山民间故事大观》,第 12—13,31—32,156,160,162,164,245,393—394 页;孙景贤:《山东之民间传说》,第 2—3 页。

④19 原文见张华:《博物志》;全文被引在顾炎武:《山东考古录》,上 10a—b。

④20 斯滕兹:《山东南部民间文化研究文集》,第 37 页。

④21 古德里奇:《北京东岳庙》,第 62—63 页;谢普:《泰山》,第 91 页;金榮:《泰山

志》10.21a;伯根(Bergen):《走访泰山》,第545页。

⑤2 见雅克·范·古森霍文(Jacques Van Goidsenhoven)的《中国的英雄与神》(Heros et divinites de la Chine)一书末尾他给一尊彩色碧霞元君拍的照片,她的脚比手小;另见伯根:《走访泰山》(A Visit to T'ai-shan),第545页;德兰斯曼:《泰山—孔府旅游指南》,第82页。

⑤3 陶阳等:《泰山民间故事大观》,第12—13,31—32,156,160,162,164,245,393—394页;孙景贤:《山东之民间传说》,第2—3页。

⑤4 陶阳等:《泰山民间故事大观》,第12—13,31—32,156,160,162,164,245,393—394页;孙景贤:《山东之民间传说》,第2—3页。

⑤5 《泰安州志》4.21a;泽田瑞穗:Chugoku no minkan shinko,第301页;谢普:《泰山》,第92—93页;《招远县志》(1846年)3.15b(有关地方的供品)。

⑤6 马斯佩罗:《道教与中国宗教》,第171页。

⑤7 马蒂尔:《泰山——庙宇与崇拜》,第410页。

⑤8 古德里奇:《北京东岳庙》,第63页。

⑤9 袁枚:《子不语》,第9,81—83,176—177页。另见马斯佩罗:《道教与中国宗教》,第105页。

⑤10 袁枚:《子不语》,第9页。

⑤11 袁枚:《子不语》,第124—125页。

⑤12 见格伦·杜德布里奇在《一次进香》文中对有关泰山进香内容的译文,第39—64页。有关碧霞元君作为狐狸精保护人的作用如何适应小说中因果报应的结构,较详尽的讨论见彭慕兰的《山顶的房间?》(Room at the Top?),第49—54页。

⑤13 普拉克斯(Plaks):《秋天之后》(After the Fall),第545,568—575页,谈到《醒世姻缘传》中有关道德的堕落和明帝国的衰落。

⑤14 见沙畹:《泰山》,第31,37—38页。

⑤15 这些人物中包括文王和张仙;见《长清县志》(1934年),10.5a—b;古德里奇:《北京东岳庙》,第57—69页;姜文华:《山东民俗》,第174页。

⑤16 姜文华:《山东民俗》,第174—175页;古德里奇:《北京东岳庙》,第55—56页。

⑤17 古德里奇:《北京东岳庙》,第56页;斯滕兹:《山东南部民间文化研究文集》,第68页;马斯佩罗:《道教与中国宗教》,第165—166页。

⑤18 姜文华:《山东民俗》,第174—175页。

⑤19 见乔治·怀尔德(George Wilder)1921年4月10日的信,怀尔德文件,藏本特

利图书馆,密歇根大学。关于求子与下雨的相互关系在彭慕兰的《水对铁》(Water to Iron)文中也讨论到,第 83—84 页。

⑧ 斯滕兹:《山东南部民间文化研究文集》,第 68 页。

⑨ 有关把葬礼作为男性父系世系“纯系”生育奇异现象解读的材料见沃森:《灵与骨》(Of Flesh and Bones),第 178—180 页;对此有不同解读,将之看成是奇异的现象,且又承认在这一世系之外的外来妇女也是必不可少的,见斯图尔特·汤姆森(Stuart Thompson):《死亡、食物和生育》(Death, Food, and Fertility),第 95,98,100 页。

⑩ 《岱史》,第 58,116,132,139,145,147 页;《长清县志》(1835 年)10. 9b;《泰安县志》(1934 年)14. 53a—55b。

⑪ 《岱史》,第 58,64,108,132,145 页;袁枚:《子不语》,第 108 页;金染:《泰山志》10. 21a;伊莎贝尔·威廉森(Isabelle Williamson):《中国的旧马道》(Old Highways in China),第 142 页。

⑫ 《岱史》,第 96,108,132,145 页。

⑬ 埃尔文(Elvin):《中国的妇德与国家》(Female Virtue and the State),第 123,127—129 页。

⑭ 陶阳等:《泰山民间故事大观》,第 262—264 页;《小张屠焚儿救母》。我要感谢凯瑟琳·卡尔利茨向我提到这个材料并借给我。

⑮ 《岱史》,第 88,96,115,145 页。

⑯ 袁枚:《子不语》,第 108 页。

⑰ 有关妙善见杜德布里奇:《妙善的故事》;有关妇女的哭嫁歌见马丁(Martin):《性别与思想差异》(Gender and Ideological Difference),第 270—271 页。另见许多在河南东部(离泰山不远)收集的民歌,收入刘经庵:《歌谣与妇女》,第 8,13,34,36—37,53—55,62,72—73,179 页。

⑱ 见埃尔文的《中国的妇德与国家》文中引的例子,第 142—143 页。

⑲ 袁枚:《子不语》,第 108 页。

⑳ 《华岳志》(1873 年)2. 35a。

㉑ 《小张屠焚儿救母》,第 719—720,722—723 页。

㉒ 《岱史》,第 58,64,88,96,108,115,132,145 页;聂剑光:《泰山道里记》,第 92 页;《泰安州志》4. 20a—21a;金染:《泰山志》6. 31a—b,19. 2a—b。有关清代后期和民国时期的材料,见下一个注。

⑤ 后来有关这种情况的材料见盖尔(Geil):《中国五岳》(The Sacred Five of China),第107—109页;伊莎贝尔·威廉森:《中国的旧马道》,第142页;伯根:《走访泰山》,第546页;哈伯德:《泰山香客》,第329页。

⑥ 见埃尔文:《中国的妇德与国家》,第127—129页。

⑦ 埃尔文:《中国的妇德与国家》,第123页。

⑧ 《岱史》,第96,108,145页。

⑨ 袁枚:《子不语》,第9,81—83页;维热(Wieger):《中国近代民俗》(Folk-lore chinois moderne),第150页。

⑩ 见冯·格兰:《财富的法术》,第657—660,685,697页。

⑪ 见泽田瑞穗:Jigokuhens,第43—58页。

⑫ 陶阳等:《泰山民间故事大观》,第262—264页。

⑬ 《华岳志》(1926年)1.35b。

⑭ 《阳信县志》(1926年)5.70a—b。

⑮ 陶阳等:《泰山民间故事大观》,第262—264页。

⑯ 《小张屠焚儿救母》,第722—724页。

⑰ 见彭慕兰:《山顶的房间?》第47—70页;有关进香见顾炎武:《日知录》,5:38—39(第13卷),1069(第31卷);黄六鸿:《福惠全书》31.11a;杜德布里奇在《一次进香》中翻译《醒世姻缘传》中泰山进香的内容,第39—64页。

⑱ 引自哈特(Hart):《中国西部》(Western China),第267页。

⑲ 沃森:《神的标准化》,第299—313页。

财富的法术：江南社会史上的五通神^{*}

理查德·冯·格兰

货币在中国有着古老的历史，但可能没有什么时候比明代后期货币具有更突出的象征意义，这时国内经济发展和外国白银输入使得货币的使用急剧增加。货币以多种形式实际进入了中国商业化最发达的江南地区每户人家的日常生活中，这不仅引起了一种新的交换关系出现，而且还产生了一套复杂的方式，由此钱被当作是货币经济造成的重要变化的一种标志。对许多人来说，积聚钱财使人贪欲大增，还破坏了约束道德经济整体的脆弱互惠纽带。徽州的一部地方志中写道：“金令经天，财神纬地。”徽州的商人和放债人是财富不可遏止力量的缩影。^①甚至那些总是支持常规道德标准的儒家伦理提倡者也屈从于金钱强烈的隐喻特征。编写道德指导实用手册的作者都采用了计数法，以便读者能够计算他们道德行为的数量，多做积德的事以确保

* 本文原载于《哈佛亚洲研究杂志》(Harvard Journal of Asiatic Studies)第51卷第2期(1991年)。

这一研究主要依靠美国学术院资助。我还要对Barend ter Haar、Terry Kleeman、Alan Barr、Dorothy Ko 和 Ursula-Angelika Cedzich 几位在书目上的帮助以及他们提出的积极意见表示感谢。

脚注所用文献缩略语：

BJXS 《笔记小说大观》

SKQSZB 《四库全书珍本》

SYDFZ 《宋元地方志三十七种》

主动维持平衡。^②新型的宗教活动借用了商业用语——“积”、“存”、“债”、“管”，以此来描述集中于产生和保持“道德”资本的伦理义理。^③

大众的想象还给钱赋予了文化意义。在明代后期江南地区对钱最突出的象征表现是“财神”的观念。在近代，财神在家庭礼仪活动中无处不在，是新年庆典中固定的对象。近代的财神崇拜实际包括一些不同的超自然神灵，每个代表着财富的不同方面：和合二仙象征着对商业成功必不可少的商业伙伴间冲突的调解；胖娃娃刘海象征着富有和慷慨；强大的武士关帝神是忠诚和信任特点的人格化，商业业务就要依靠这些素质。^④尽管这些神出现在家庭祭坛和公共庙宇中，但财神崇拜在大众宗教生活中的根仍是隐秘的。在江南自18世纪以来，对财神的崇拜集中在被称为“五路财神”的一组五个神。这些神包括财部的主要官员。财部是由道教神掌管的庞大天庭官僚机构的一个分支。五路财神不是古代的神，而是在形式大变后由五通崇拜演变而来的，五通神来自民间，自宋代以来他在中国南方就吸引了广大民众信仰。

五通最早的样子变化很多，有好有坏，有时他是个治病的神，另一些时候他是个让人讨厌的恶魔。在南宋时期，五通被纳入了朝廷允准崇拜神的行列，并在新近上升的道教教派的礼仪传统中获得了类似神明的地位。正是在明代后期五通作为一个掌管财富分配的神在江南出现，是受到崇拜的重要神灵。有关财神的说法不全是新东西。在道教敬拜仪式中的小神利市仙官至少可以追溯到宋代，明代初年的利市仙官像表现出的是与其近代形象极为相近的一类财神。^⑤但在明代后期的江南只有五通的像在民众心目中占有主要地位。五通崇拜最明显的特点是其恶魔特征。五通并不被看作是个文化英雄或是人的高贵品质的物化，而是被看成是人最卑下恶习贪婪和欲望的体现，是个欺凌弱者活跃的邪恶魔鬼。因此，五通完全是近代财神的对立面。

五通崇拜及其发展为财神的历史提供了一个了解民众心目中的钱财与社会关系之间联系的独特视野。许多学者认为，中国文化在宗教上就像中世纪的基督教会所做的一样并不反对获得经济上的收益。^⑥中国宗教并不谴责把获得钱财当作求得神帮助的动机，而民众把五通的形象看成是恶魔的样子，表明他们意识到了贪婪的破坏性及

其潜在的危险后果。并不奇怪，这一崇拜在明代中期是断断续续而到17世纪后期以后就一直经常遭到禁止和压制。五通崇拜虽然最后延续到了20世纪，但其作为财神的显赫地位被像五路财神这样新的崇拜对象所取代。然而五通神的消失并不表明国家对大众信仰具有统治地位。反过来，从18世纪开始的近代财神崇拜标志性建构反映出社会、经济和文化的变化，其意义与两个世纪前五通神上升到民间神灵的顶端一样重要。

由于本文志在通过士大夫阶级留下的文献材料研究民众集体的心智，先要对方法论做些简要的解释。本文所用的材料来源极为广泛，从道教经卷、宗教小册子、庙中碑刻、白话小说到政府文档、官员回忆和地方志。有关五通崇拜最重要的材料是在历史上长期积累的丰富笔记。当然这些笔记都是处于社会上层的人写的，这些人的书本知识使他们与那些没有文化的五通神信徒的思想活动相距甚远。通过分析这些文盲阶层不能读的笔记来研究这些阶层的心态，其功用在米哈依尔·巴库宁（Mikhail Bakhtin）有关幽默的经典著作和拉伯雷小说有关民间信仰的内容中体现得很充分。^⑦但对那些坚持平民文化和信仰全然自成体系的人来说，依靠文字笔记就要冒误解或蓄意歪曲的极大危险。^⑧不过，对笔记中发现的象征和比喻做仔细考察，就能够揭示隐藏其后的思想结构以及这一结构是如何演变的。实际上，就其保存具体经历话语的程度而言，笔记为我们提供了了解平民精神状态有价值的看法：

这类不断重复的故事在形式上与农民中流传的故事有密切的关系，在大多数社区或许存在着一种“面对面”关系的形式。这一形式涉及到有象征性内容的具体语言，不断地反复述说社会关系的主要方面。其重复与表面的琐碎实际上正是我们要弄清的内容。^⑨

来自不同方面的五通故事和笔记中体现出的一致性表明，其文字形式带有不少口头传说的内容。^⑩

认为集体心态中其特征基本是无阶级的以及存在着从其所处社会

环境中抽取“价值”的倾向，这样假象可能有更大的危险。士大夫阶级的思想与大众心态表现之间表面的相似，被看作是帝国后期中国文化“渐趋融合”以及上层和农民价值观念之间“更为一致”的明证。^⑩现在的研究对这一观点提出了挑战。在承认统治阶级和被统治阶级的文化相互影响的同时，这一研究还区分了强加于平民阶级的文化与他们自己创造的文化。只有承认了这一差异，我们才能开始倾听民众的真实声音，而这些声音在士大夫的各类话语中常被略去。

宋代民间的五通形象

像大多数民间神一样，五通崇拜的起源因时间和神话的关系已模糊不清了。南宋前后的许多材料将这一崇拜的起始定在唐代。正是在 11 世纪这个神最早在现存的文献中被提到，主要是在笔记和道教小册子中提到。一开始五通就带有邪恶的特点，这大大影响了他后来成为财神的化身。不过五通也被当作一个救助病人的善神。为了了解帝国后期时代的恶神五通，我们必须将宋代较为复杂多重面目的五通神当作我们探讨的起点。^⑪

最早有关五通崇拜的材料是李靓为（江西）建昌军他家乡镇外的一座五通祠写的纪念文章，他把五通神说成是有益的。李靓写这篇文章是为了感谢在 1034 年瘟疫爆发时五通救助了他家里人和镇上的同乡。^⑫但更多的是以蔑视的态度来看五通。锡德齐希提到，道教的驱魔书（年代不会早于 12 世纪）中将五通归入邪恶的山鬼一类，称魈或山魈。^⑬山魈鬼怪出现在中国的大众信仰中可以追溯到中华帝国建立前的时代，它干尽了各种令人发指的事，诸如偷窃、扔石头、纵火和用病来折磨人。山魈身体上最明显的特点是独脚，这也同样转给了五通。

还不清楚五通与山魈的关系是起源于民间传说，还仅仅是宋代法师的发明。不管是哪种情况，在民众的思想中五通确实是与山魈连在一起的。洪迈在 12 世纪 90 年代出的民间故事集中记载了几个民间将五通尊为“独脚五通”的例子。^⑭看来很有可能五通在民间的一个别名“萧公”就与“魈”同音有关。

在将五通定为邪恶山魈的过程中，宋代主要致力于驱魔和治病的道教新派别起了主要作用。现存最早的天心道礼仪典籍元妙宗(1116年)的《太上助国救民总真秘要》把山魈说成是在天地更新时流入人间的怪物；山魈自称是智者名流，它诱奸妇女，引发洪水火灾，投掷砖石，要弄牲畜，干尽坏事。^⑯另一本可能的南宋时的驱魔书也以类似方式描述五通，还特别记载了这个神喜爱装扮成一个漂亮男子的模样，在人群中走动，破坏婚床的圣洁。^⑰洪迈还强调，山魈包括独脚五通在内经常糟蹋妇女，他还讲述了他江西老家的不少案件，这些案子都是妇女与这样的坏人发生关系，结果造成可怕的怀孕，生怪胎，发疯(表一)。洪迈的书中满是礼仪专家的叙述，这些人像法师一样用他们的本事驱除魔怪五通；在一个故事中法师还特别用了天心雷法术。^⑱五通还在巫师崇拜中有重要的地位。巫师尤其是女性巫师在与精灵世界沟通时需要五通的帮助。^⑲

表一：洪迈《夷坚志》中山魈(包括独脚五通)故事分类内容

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	故 事 编 号
内容：															
抢夺妇女						×									
与妇女发生关系		×				×		×	×	×		×			×
怀孕					×	×	×	×		×	×	×	×	×	
生怪胎					×	×	×	×		×	×		×	×	
妇女死亡		×	×		×			×			×				×
恶作剧										×					

材料来源：洪迈：《夷坚志》，丁志，19. 695—697

民众中的五通形象概括了法师书中谈到的所有劣迹，但有几点被特别地注意到。在民众心目中，五通首先与财富的得失有关。在这方面，这个神不是简单地充填中国超自然力量的一个现成的壁龛，而是被当作山魈一类。反之，五通作为财神出现预示着宋代社会即将出现一种现象：在相互竞争的货币经济中成功或失败会造成个人命运的突然改变。也就不奇怪，要想解释个人财富大起大落原因的中国人就会求助于神；值得注意的是他们关注的却是这样一个在道德上两歧的神。

以山魈模样出现的五通飘忽不定的行为使其举止如同财神。南

宋藏书家和典故专家吴曾记载了这样一个故事，说的是 11 世纪中期在开封，有个制帽匠人在京城一个好地段开了一爿店。这个匠人遇到了五个顽皮快乐的年青人，其中一人在长时间狂饮了一次后向匠人的生意投资了一大笔钱。后来匠人发现他新伙伴的橱子里有骸骨。在给他投资的人家里过夜时，他偷窥邻近的房间。他发现一个房间里满是被钉在墙上的妇女和孩子，另一间房里满是戴着镣铐哭泣的囚徒。这个匠人虽然惊恐不已，但他还是接受了房主的钱，生意也做得很好。吴曾没有对这个故事给以道德的解释。他仅仅写道，开封人说这五个人是五通神。^⑩

洪迈的《夷坚志》中还有一些故事证实五通这个财神有着恶名。其中有个故事说，一个小民在他生意每次起落时都能事先得到五通的警告。^⑪另一个故事说的是有个吴生突然致富的事。这人原先是鞋匠，后来卖油发了财，这引起了邻居的怀疑。当窃贼打劫了当地几个头面人物的家后，有人指控吴生犯了罪。经过拷打，吴生交代有个独脚神找过他，给他大量奖赏以换取祭品。在被释放后，吴生重修了一座已不用的独脚五通祠，他夜里去祭祀，还用了过分的“血祭”，在那里他全家人坐着，“队列散乱”，在黑暗中光着身子。按照当地的传说，这样的下流使得五通神能与吴生的妻子交欢，这个女人怀了神的后代。许多年后吴生的长子与一个官员的女儿结婚，但这个教养良好的妻子拒绝参加那些仪式活动。在性征服要求遭到拒绝后，这个神愤怒地把瘟疫散播到吴家。只有在吴生夫妇和他家倔强的女婿病倒去世，他们家积聚的钱都被狂风吹散后，吴家人才后悔他们崇拜的偶像亵渎神灵，不再去供奉五通。^⑫

这个故事的几个要素构成了五通崇拜的特征：与名声不好的神订立魔鬼协议；诱骗或强奸妻女；最后的悲剧高潮和家庭不义之财的消失。甚至不掺杂念地信仰五通也不能保证得利。洪迈的另一个故事详细叙述了一个富裕地主的例子，此人是五通崇拜的热心信徒。五通神因这个人虔诚就出现在他面前，要求他用血祭。这个地主不惜钱财，耗尽资财以满足这个神不断增加的需要。几个月后，地主不幸的妻子、女儿突然生病死去。最终贪婪的恶魔被天界执法官派人抓住，

但地主并没有因损失得到满意的补偿。^②此处，就像与五通神有关的大多数故事一样，神的喜好使他人间的崇拜者被一系列花费巨大的供奉和可怕后果纠缠。

洪迈的书中只有一个故事，五通神是以道德判官代表的身份行事，但即使是在这个故事中五个神与儒家美德的严整典范也很少有相像之处，与道教的神派出的施行因果报应的复仇武士也很少相像的地方。反之，这些神都被描绘成贪图口腹之欲的拉伯雷笔下的那种人物。在这个故事中他们降临到一个酿酒商的店里，酒店店主向他们提供通宵狂饮的食物和酒水赚了不少钱。客人的过分糜费引起了店主的贪欲，他就提出了大胆的要求想要额外的金银。这些神高兴地同意了，但他们是笑到最后的：当店主回家时，他发现五通的随从已经同时把他每个装值钱东西的箱子都弄空了。^③

于是民众心目中的五通也带有法术书中出现的邪魔的可恶特征。而在同时，五通又引起了民众的关注，把他当作一类财神——不是中国近代神话中常见的仁慈施主，但又把他看作是对任意胡为的一种讽刺，假装要给人带来意外好运，其中又潜伏着苦难。然而这只是对神具有多面形象挑战的一个例子。在这同一时期，五通不仅获得了敬重，而且还获得了朝廷给予的最高荣誉，成为佛教菩萨和道教土驱魔灵官的化身。

南宋时期五通的神化

与洪迈笔记书中处处可见的残酷恶鬼相反，已成为地方神灵崇拜焦点的五通神被予以肯定。在南宋时期，有一些地方被认为是五通崇拜最早的故地，这些地方全都在鄱阳湖流域（在现代江西）。在这些地方的传说中，五通被看作是守护神，经常有人说他解除了瘟疫之灾。这些地方崇拜与传说中魔神之间的关系是不清楚的。当然以为这两种不同崇拜都存在也说得过去，但我倾向于认为鄱阳湖的善神五通是恶神五通的一种变形。这一变形成为以后有关这个神起源的文学传说的部分内容。^④

锡德齐希提出,五通的起源能够依据这个神的名称找到,他谈到五种超自然的力量是通过佛教的打坐得到的,虽然异端法术通过服药和念咒语也能得到这些力量。佛教文献称具有这些力量的神为“五通仙人”,在佛教魔鬼名录中出现的这类怪神与本土的山魈相似。^⑩有可能正是与佛教创造奇迹有关才促使产生了认为五通是瘟疫平息者的说法。有一个想确定五通崇拜最早地区的文献就特别将其与佛教连在一起。在一块 1233 年立的碑刻上张大酋写道,李缯写的《神传》将五通崇拜(用其另一种称呼安乐公)追溯到建昌云居山的一座大禅寺。张大酋去这座寺庙做进一步调查,有个老和尚告诉他,这一崇拜起源于 8 世纪的和尚道瑢与“五神人”的一次会面。^⑪这五个神把和尚领到后来建庙的地点,但在别的说法中他们只是以世俗信徒和佛家施主的身份出现,而不是佛教的神。^⑫

在德兴地区提到五通崇拜要更早,德兴是建于唐代初期的一个开采银矿的城镇。当地的传说称五通在 651 年曾把这一地区白银矿藏的地点指示给一个本地的猎人。^⑬德兴本地人将他们经济的繁荣归功于五通神,并渴望官方承认他们对五通神的崇拜。有趣的是,在洪迈所写的 17 个五通故事中,有三个五通神发挥了积极作用的故事地点就在德兴。在一则故事中,五通给当地人送药让他们消除瘟疫,这一怜恤的姿态足以让我们想起 1034 年李靓的感恩戴德。^⑭

不过,宋代朝廷没有将德兴而是将它的邻县婺源作为五通崇拜合适的家乡。按照婺源当地传说,五通崇拜起源于 886 年,这一年据说有五个神从天上降临,并告知一个当地人他们被指派来当婺源的庇护神。婺源人为这些神造了一座祠,这些神为婺源人行奇迹名声很大。^⑮在 10 世纪 80 年代,婺源县令做了个梦,在梦中五通神告诉他怎样才能驱除正在这一地区肆虐的疫病。这个梦是在四月初八做的,因此婺源人就在这个日子举行斋会,以庆祝他们摆脱了疫病。^⑯1109 年,宋代皇帝徽宗表彰婺源的五通祠,送了一块匾上书匾文“灵顺”。十年后祠在方腊起义时被毁后,宋徽宗又送了块匾,给婺源的五通神封侯。^⑰在这两件事之间京城里出了一件怪事。1111 年正月,宋徽宗发布了一项敕令,禁止五通崇拜和其他两个被当作“淫祠”物件的神。很有可能这一敕令只适用于京城

开封。同时皇帝还下令关闭开封的1038座祠庙，把这些祠庙里的塑像都移到僧人、道士和国家管理的庙里。^⑨这一敕令的目的不是要消除民众的崇拜对象本身，而是要加强国家对它们的控制。反对五通崇拜的训谕可能是源于官方要想控制大众崇拜的规定，认为对神的崇拜必须归当地管辖。^⑩所以即使朝廷在京城压制这一崇拜的传播，但婺源的五通祠还是得到了官方的封赏。

德兴和婺源两个地区为五通的所有权激烈竞争，但国家一直在支持婺源的要求。^⑪赏金是很高的，得到崇拜这个神独有权的地区就会成为进香的中心，吸引到来自帝国遥远地区的慷慨信徒。婺源在南宋时期就成了这样一个很大的朝香地点。^⑫

自然，德兴和婺源都各自宣称是善神五通的发源地。不管哪种说法更接近事实，证据表明在11世纪或许早在唐代五通崇拜就遍布鄱阳湖流域。零散的材料显示出有可能从10世纪起在江南到处都提到五通神。^⑬到11世纪中期这种恶魔形式的崇拜才传到京城。洪迈有关五通的笔记说明，到11世纪在江西、江苏、安徽、福建和浙江，五通引起了人们的恐惧和信仰。但这一崇拜戏剧般地由恶变善似乎是在1123年朝廷给予其皇帝授予的封号后发生的。

1174年，五通被升到“公”的地位并被重新命名为“五显”，1202年五通被进一步提升为“王”。这一皇帝的眷顾鼓励人们为五通建造祠庙，经常还是以官方所称的名目五显建祠。比如在苏州，城里第一座五通祠是1127—1130年在织里桥附近建的。皇帝将五显提升到王的地位促使出现了一阵建祠的热潮。1203年，有个苏州和尚把以五显名义刻成的“五王”木雕带到他的隐修地。^⑭这座祠位于城里时尚的西南地区，显然吸引了大批信徒。这个和尚很快就有了足够的钱买下邻近的土地并修缮他的隐修地，1225年祠里又建了一座多层的楼阁，归五通的另一个化身华光菩萨用。^⑮1209年，另一座五通的雕像从婺源运来，安装在道观光孝观内。^⑯13世纪30年代后期，织里桥旧祠的主厅被修复，后来又添了两座华光阁。第三座五通祠供奉的是“浮图五通”，1265—1274年间建在城外西南方几公里处的楞伽山顶。^⑰

在13世纪期间，五显得到了朝廷的大力支持和民众的广泛尊敬，因

而为他建了不少祠。^⑩在宋代末期,杭州及其近郊有七座祠庙,其中五座建在佛教的寺庙内。^⑪在鄱阳湖流入长江的港城江州有五座五显祠,嘉兴城也有五座。^⑫在江西和福建其他地方还建造了分祠:福州的五通祠是由城里最著名的富有家族出资,建在主城门的城头。^⑬不过五通被美化为五显并没有完全消除这一崇拜的邪魔特性。洪迈记载道,(浙江)会稽的五通祠虽然没被当作是一种正统的崇拜,但仍位列城里最大的祠庙,获得了“百姓的尊敬和敬畏”。^⑭

像苏州的和杭州建在荣国寺土地上的这些大五通祠,其建筑上的主要特点是都有个为华光菩萨造的阁。^⑮华光是佛教中一个很小的神,他与五通的关系还是个谜。华光的名字出现在《法华经》中第三卷,释迦牟尼的弟子舍利以此名为人所知,并被称为舍利佛。而在民间传说中没有提到五通/华光和舍利佛的关系。13世纪最早将华光和五通崇拜联系在一起,在五显祠里建华光阁都是以图像而不是文字来表现的。鲁应龙在13世纪40和50年代写的著作中,专门将五显认为是“佛经所称华光如来”,这种说法在明清时期的文献中也一再提及。^⑯在洪迈的故事中华光和五通没有被联系在一起,不过洪迈将五显中第四个神说成是“本性重道,尊礼无邪,惟以散药为事,而隐然积德”。^⑰正是这个五位一体的第四个成员通常被当成华光。五显和华光在月历上的斋日明显地聚在一起。两个神有着同一个“生日”,农历九月二十八^⑱,两个神又都与四月初八举行的大规模本地节庆有关,这一天通常被当作释迦佛的生日。^⑲

在婺源五显的家庙里,称为“至善无碍大斋”的聚会在四月初八举行,吸引远方来的香客。^⑳无碍会或无遮会最早是由虔诚的梁武帝发起的民众聚会,目的是企求消除瘟疫或是对佛表示感谢。^㉑与大多数由僧人单独搞的斋会不同,无碍会把僧俗人等聚在一起崇拜,为众人祈福,不管是生者还是死者。^㉒无碍会礼仪与华光/五显之间的关系只能靠猜测,但上面已提到,婺源的五显祠每年的节庆源自当地举行的庆典,以纪念由五通出面使当地摆脱了瘟疫。^㉓

婺源的五显庆典在南宋时期可能获得了无法与之相比的人望。洪迈笔记中写有个人在1196年四月初八去婺源的五显祠进香,在返回他

的池州老家前在那里拜了八天。^⑦一部婺源的地方志称节庆甚至还吸引了来自海外的香客。^⑧13世纪80年代在蒙古人刚建立统治后不久，婺源的四月初八节庆继续吸引了来自“罗盘四极”的五显的虔诚信徒。这种被称为“佛会”的节庆对当地经济有很大支持。有很多香客使得婺源的节庆成为南宋时每年一度的大庙会之一，婺源也就成了“普天之下商贾云集之地”。^⑨

13世纪在四月初八举行群众五显节庆的习俗也传到了江南。在13世纪40年代初期，苏州的两座大五显祠（都建了华光阁）开始在四月初四（这一天与释迦佛也有关）和初八在城里举行五显像的巡游。绕城巡游一直要延续到深夜，对灯笼、马车、精美塑像和礼仪用品的尽情展示都超过了城里著名的元宵节。因而，巡游再加上演戏成了一年一度的活动。^⑩杭州的拜神会社在四月初八举办“五显王庆佛会”。^⑪有可能这些活动与明朝在这一天举行的所谓华光会有关。15世纪80年代，杭州居民在九月二十八开始在北新关的一座祠里举办华光会，北新关是明帝国的一座商业大税关，也是宋代的一座五显祠所在地。1494年，这里因人多北新桥承受不了重量而倒塌，死了30多人。^⑫这一悲剧促使当局禁止举行这一活动，不过在别的地方还有这种会。16世纪前期，松江的华光会在四月初八举行。到清朝这些习俗看来已经消失了。^⑬

正如锡德齐希注意到的，五通可憎形象最明显的表露是他化身为灵官之一，道教法师用灵官来驱除像山魈这样的恶鬼，而五通本身又正是出自山魈。由于道教文献的年代难定，使得我们要想弄清这一值得注意的复兴复杂化了，但很有可能是发生在13世纪。提到五显驱魔的三部道教经卷中有两部年代不会早于1265年，因为在这一年朝廷给了五显神封号。^⑭第三部《太上洞玄灵宝五显官华光本行妙经》不收在1444—1445年修订版的《道藏》中，只是在1607年出现在附录中。^⑮在这部经卷中提到的五显代表了往昔可恶五通的完全圣化。五显神采取的是五个华光天帅的形式，去保护有罪凡人的灵魂以抵御恶魔的破坏，而华光天帅则是由灵宝礼仪传统中的最高神元始天尊派遣的。华光/五显神以多种形式降临人间世界，他们是道教的神仙，受命帮助那些艰难困苦到来世去的凡人。他们统辖一大帮冗余的神，其中包括雷神、城隍和土地。

具有讽刺意味的是，他们的敌人恰好正是山魈！

很多证据表明，五显转为一个强大的驱魔神是在 1202 年皇帝的敕令将他升为神“王”之位以后。在这个例子中道教经卷的作者显然是从朝廷那里得到了启示。皇帝封圣将五显定为正统，这不仅给了其合法性，还给了他力量的光环。后来的驱魔法师把五显归入灵官之列，因此他们将五显完全与其过去的恶魔式样五通分开了。

不过至少有一部道教的经卷将华光和五显合成一个恶神，让人想起了邪魔五通。1274 年写成的一部有关守护神温琼的传记将华光当作是在（安徽）池州一座五显祠里的常住神。华光神对副知州的妾有了好感，夺走她的魂，弄死了她。副知州的下属劝他去请当地一个精通求助守护神秘仪的“道人”。这个法师念咒召唤华光神（他被认为是“州里五王庙的第四个华光菩萨”），要他交出那个女人的魂。华光神不肯，就迫使法师只好去求助于温琼。温琼打败了华光的化身，砍下了他的头。虽然后来世俗当局毁掉了池州的庙，但这个顽固的神对法师的力量不以为然，宣称他的力量来自所有的圣山、圣河；他即使不能从池州祠庙的供品里得到食物，但他仍将继续在别处兴旺发达。^⑩

五显的华光面相其模糊性在明代的小说和戏剧中也有表露，有可能是受法师和扶箕崇拜影响所致。在小说《北游记》中，华光最早是以一个放荡、易怒的流氓形象出现的，他无视道教神殿中最高神真武的命令，直到被打败。失败后华光表示了悔恨，他充当真武的随从以征讨恶魔。在小说最后一回，华光被授予“正一灵官马元帅”的封号。在 13 世纪中期编的一部雷神秘仪小册子中显然谈到了华光与本领高强的驱魔神马元帅之间关联的起源，但就像五显与华光的关系一样说得不清楚。^⑪在民间文献中，这两个神是同一驱魔神的两面。^⑫尽管《北游记》因其被认为只是道教教义的粗俗再现而受到批评，但它将华光表现为既是惩罚者又是救助者，敏锐地捕捉到了华光/五显的模糊关系以及道教文献中体现出的秩序的力量。^⑬

华光在另一部同类小说《南游记》中是更重要的人物。^⑭在这部小说中，华光是以鲁莽的捣蛋鬼的面目出现的，活脱脱就是个五通，他不受节制的恶意破坏使得玉帝一再把他放逐到人间。但这个华光也有高贵的

一面。他纠正错误，降妖伏魔，根绝诸如人殉这样异常的宗教活动。有几次，他化身为一个孕妇肚中的胎儿，为他的神父马耳山王的死报仇，以此显示他是孝顺的典范；在一个复述有关目连的老故事中，他开始了一次史诗般的旅程，去拯救陷在阴间深处他的身为人的母亲。在第二次化身为人时，华光成为婺源（皇帝批准的五显崇拜的老家）一个村子的首领五胞同生儿子中的一个，生日自然是九月二十八。有个恶魔抓住了华光人间的母亲，把她变成了一个无法满足的食人魔。他母亲的罪过引起了龙王的注意，就把她扔进了地狱中。更早有关目连的故事主要强调的是佛的救赎力量和阴间的恐怖。^⑦与此相反，《南游记》详细叙述了华光的冒险（和戏剧性的失败），诸如他模仿像观音这样受尊敬的神，偷仙桃以治疗他母亲的食人病，花钱使他母亲免受地狱的折磨。^⑧

在《南游记》中出现的华光形象与明代小说中许多文学喻义是混合在一起的。同时华光起源于五通崇拜在书中也同样显而易见，可以见到他化身为婺源一个村子头领五个儿子中的一个。^⑨书中甚至还提及了古代五通明显的身体特征：华光被诱骗砍掉了五通的一条腿。作者在书末尾写道，华光受到要孩子的人崇拜，受到商人（他们希望神的帮助会让他们得到所下本钱十倍的回报）崇拜，还受到想通过科举考试的士子崇拜。^⑩当时有个白话文学的批评家沈德符，把这样描绘华光称为“荒诞之诞言”，是公众无知、轻信的可悲明证。^⑪无论这些著作有什么文学成就，它们都以多种形式证明了五通的活力和复杂。

五通崇拜的早期历史生动地反映出民间信仰、国家允许的宗教活动和道教经卷传说之间相互影响的复杂性。大众宗教文化远非只是古典宗教减损的遗存，它也积极地影响了官方和教会准则的建构。在宋代社会中五通崇拜自有其倡导者。在江西两地相互争着要皇帝批准“它们的”五通崇拜的地方社区，可以理解地要把五通当作善神。^⑫商人可能在江南传播五通崇拜的过程中也起过一些作用，不过没有材料确证商人作为一个群体以任何不同的方式鼓励了这一崇拜。^⑬但最重要的是五通被接纳进官方神谱是因为民众广为信仰这个神的力量，这一信仰绝没有因五通的邪恶习性而有所减损，或许还有所加强。在道教文献中五通由可憎的恶魔转变为道教最高尊神的忠实仆从，反映出这个神在官方崇拜的等级中地

位提升,或许这一转变是提升的结果。朝廷和教义的认可间接地表明了民众信仰的突出地位。我们如果把民众观念中的五通解释成是崇高神学的一种俗化就搞错了。正好相反,正统的五显反映出的是对一个有着多种含义的神的不像样讽刺。

五通与明代江南社会

到宋朝末年,五显成为中国南方最为流行、广受尊敬且最为著名的崇拜之一。从现有地方志中搜罗出的宋代建祠年代的零散材料说明,在民间信仰中五显祠的数目只少于张王庙。^⑧与此不同,在明代五通/五显崇拜在许多地区逐渐消失了。在江西和福建,五显崇拜已很少有残存。^⑨然而在江南,民间传说中的恶神五通已经深深地渗入了民众的思想和宗教生活中。恶神五通的特点还反映在名词上。明代的评注家写道,在江南这个神一般称为“五通”,也称作“五郎”,但可能最常见的是称作“五圣”。^⑩五显的头衔很少用,一般都是在祠名中用。到明代中期,与婺源的祖地崇拜有关联的善神五显实际已消失了。^⑪在大部分明代后期和清代的材料中,五显被不加区别地与淫荡的五通归在一起。(为了简明起见,下面除了在原文中我就通用五通一词,用以包括五郎、五圣和五显的恶魔形式。)

在元朝,正统的五显仍然得到朝廷的惠顾。虽然在蒙古人征服时这一崇拜在婺源的祖祠被毁了,但婺源的一个富户王家重修了祠庙,并捐了地作为其产业。^⑫1314年,王家请朝廷颁发了一块御匾,上面的题字是“万寿灵顺五菩萨”,以标志五显祠的又一次恢复。^⑬重新恢复了皇帝的恩典推动了别的地方也开始了类似的修复计划。1317年,苏州织里桥的分祠被重新命名为万寿灵顺庙,还加修了一座宝厅,就在20年前这里还得到了一块收租的地产,并修了第二座华光阁。^⑭在14世纪由皇帝指定的婺源祖祠的重要性显然在缩小,而有许多五显祠的杭州则成了这一崇拜的中心。在元末华亭(松江府所在地)的普通民众“模仿杭州的习俗”,组成了崇拜五通的会社。^⑮明代的材料总是表明,五显起源于婺源,但通常都把杭州的居民当作是这一崇拜最热心的信徒。

14世纪后期随着朱元璋建立了明朝以后，五显在江南的宗教文化中占据了很高的地位，以致朱元璋在1388年把一座五显祠定为他在新都南京城外修建的十祠之一。^⑩官方的题记称五显始终倾听婺源百姓祈求他来消除水灾、旱灾和瘟疫。同时题记中还用统治自然世界的宇宙秩序运行规则的抽象词语描述了“五显”。^⑪所以五显是很少的明显起源于民间得到了承认成为国家信仰的崇拜之一。^⑫但国家对五显的积极支持没有能延续到明朝的都城迁到北京的时候。当明朝官员继续在南京城外的祠里举行半年一次的祀典时，永乐皇帝及其继承者对五显已没有什么兴趣了。国家转而眷顾像真武、关帝和妈祖这样的神。

尽管缺乏国家的支持，但正是在明代五通崇拜成为江南主要的民间信仰。在政府主持下重修的大五显祠既不能得到世俗信徒，也不能得到道士和僧人的长久支持。例如，在苏州城外楞伽山的五通祠使得城里作为崇拜活动中心的祠黯然失色。^⑬然而在明代江南，五通是在家庭礼仪活动的范围，而不是在大规模区域活动的范围实际进入了每户人家的生活，甚至是最高地位人家的生活。

实际上，从16世纪前期开始所有有关五通崇拜的材料都颇为沮丧地记载道，几乎在每个庭院都可以找到一座虽小但相当精美的五通神龛，通常是在开在街上的大门内。^⑭这些只有三四英尺高的小神龛产生于一种离奇的传说，据说明代的开国皇帝开创了五通崇拜。按照这种说法，在征服全国后朱元璋做了个梦，在梦中成千上万为他战死的士兵恳求他为抚慰他们的灵魂而举行祀典。醒来后这个皇帝就下令，江南每户人家都要建一个小祭坛，为那些死去士兵（士兵们分成五批被指定到不同的家庭神龛）的灵魂上供。^⑮这一传说保存在一些清代史料中，但不能为朱元璋统治时留存的记录所证实（我不能确定是否所有的明代记录都不能证实）。^⑯正如前面提到的，朱元璋对五显的眷顾绝对不会扩大到五通，不管怎么说五通崇拜自有其更为古远的起源。^⑰不过这个故事证明了到处都有五通祠。另外，这个虚假的传说无疑是让五通崇拜具有合法性的光环，这有助于使之避开儒家伦理卫道士直率的谴责。^⑱

最早相当详细地叙述家庭礼仪活动的材料年代是16世纪末的。^⑲

一般情况下到处可见的家祠里有五个穿着帝王衣服的塑像，代表五圣，还有五个穿着像皇后的他们的配偶。五通祠里还有称为太妈的这个神的母亲、其他民间崇拜的神（如观音、城隍和土地神）和一批包括五通的随从在内的杂神。^⑨那些因太穷没钱搞这样的祠但又不愿被人看作是不信的人，就简单地在一块木牌上挂一幅五通神的版画或是画像。在黄𬀩的书中谈到了挂像以表示尊重，他写道每家家长点着香去工匠作坊取木牌和五通像放在家中。^⑩

除仙姑以外，五通崇拜还滋生出一批下属的神，他们凭自身实力也成为崇拜的对象，有自己的庙和信徒。在这些“跟班随从”中最有名是马公，据称他是五通的叔叔，无疑这个神是出自五通的化身马元帅。另一个“跟班随从”是宋相，他是个让人害怕的神，与死有关。但宋相也被认为是负责旅行者尤其是商人路途安全的“水府”神之一。在明代后期，苏州城至少有三个宋相祠。对周宣灵王的崇拜也起源于徽州，他同样也被认为是五通的一个随从；这个神的塑像被随意地放在苏州的佛寺内，在那里他的名声很糟，而其信徒则情绪激烈。^⑪

五通崇拜中最吸引人的活动是“茶筵”。在通宵达旦的行礼过程中，巫师说让人难懂的话，唱让人难懂的歌来召唤五通神，并传达委托者的愿望。在施行这种法术的巫师中引人注目的是妇女，她们吹嘘自己擅长“收惊”和“显灵”术，称她们懂得通过与五通神交媾获得的“阴教”。^⑫在施法过程中，主办的家庭要向神慷慨奉献纸钱和“血祭品”。有个人注意到，在举办茶筵时一些其他神的像也被祭拜，这些神中有华光，在这时他被当作妙吉祥菩萨的转世化身（也就是佛对凡人显现的样子）。^⑬贵族家庭和“小民”同样都求助于茶筵以便在所有麻烦事上得到五通神的眷顾。

在明代大众文化中五通的形象表明，皇帝和宗教当局给予五显的神圣性，一点都没改变五通在人们心目中是一个欺凌弱小疯狂作恶的魔神印象。被请来判定病因的法师经常把原因归咎于五通作祟，病人们往往被劝要把医生治病看作是无用的，放任自己不可避免地趋向死亡。在有些情况下，五通简直就是个捣蛋鬼，会移动家具或弄坏门来让人受窘；在另一些时候，人们指责五通偷他们家值钱的东西或是放火。人们向五通

祈求献祭主要不是为了求福，而是为了驱除灾难。

分析陆粲在16世纪最初十年搜集的后来在他的著作《庚巳编》中讲述的15个故事，我们可以看到大众心目中的五通神形象不同的两个侧面。^⑩在一组故事中（表二，1—7号），五通是淘气的捣蛋鬼，很容易被人激怒，去做不合情理的事。

表二：陆粲《庚巳编》（约1520年）中五通故事的分类内容

	故 事 编 号														
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
神的出现															
祠/像被亵渎						×			×						
显形	×	×			×	×			×						
占有妇女										×	×	×	×		×
（在结婚时）										×		×			×
与神发生性关系										×	×	×	×	×	×
超自然现象的显现															
行法术						×		×	×			×		×	
折磨		×	×	×	×	×	×	×							
财富耗尽					×										
财富的宫殿										×					×
给予超自然力量													×		×
给予财富	×											×			×
灾难的结果															
精神错乱											×	×			
早死							×				×				
不能结婚													×		
折磨被消除															
毁祠								×							
驱魔			×	×					×						
安抚（不成功）			×							×					
更高神的干预			×										×		
被家庭接受															
五通厌倦妇女而离开										×		×	×	×	

材料来源：陆粲：《庚巳编》，4. 40—41, 5. 51—54, 5. 65, 6. 73, 9. 101

例如，一个故事开头有个文人朝五通像撒尿亵渎他。于是这个愤怒的神就开始打门，在他房里撒粪便以捉弄这家人。有一次五通把一

袋钱抓到空中。等这家的仆人骂施法术的人时,这袋钱落到了地板上,钱散了满屋,等到钱被归集起来时都烫得不能摸。还有一个故事讲五通没有什么来由地搞恶作剧,给他上供以安抚他也没有效果。在这一组故事中,受折腾的人通常在苦恼停止前采用驱魔法术或是毁掉五通祠。

第二组故事(9—15号)揭露了五通更丑恶奸邪的一面。这些故事的主要内容是这个神用迷拐或是发生性关系的方式占有妇女。在一些例子中,我们发现某个妇女突然被神控制住,开始像疯子一样活动,狂歌狂舞,最终陷入了无法治愈的精神失常之中。^⑩在别的故事中,五通以一个相貌英俊衣着鲜亮的少年形象出现,他迷惑那些刚进入某个生活阶段(成年、订婚或结婚)的多情年青女子,引诱她们与他发生性关系。作为回报五通神给这个女人和她的家庭财富。而这个女人的丈夫或父亲并不把这种对贞操和婚姻的公然破坏视为不幸。相反,他们从这个神的慷慨馈赠中获利,鼓励他再来。^⑪五通神的关注和慷慨都无法预料,正如下面的故事描写的那样,在大多数情况下馈赠之物都收回去了。

江阴米商家有女,年及笄,色美,忽为神物所凭。尝见一美丈夫入房与交合,自称为五圣。父母为延巫师治之,百方不能止,后无可奈何,亦任之。女每有所须,虽远方非时之物,一指顾间可致。时出金银珠贝之类充轫于室,然一玩即复摄去,不肯与女。女尝见数千锭积屋隅,试取之,入手便成瓦石,或是纸所为者,返之则又成金矣。^⑫

在上面这个故事中,五通给的财富刺激了那个敏感姑娘的欲望,但最后证明这与五通一样都是稍纵即失的。五通礼物的短期性以及这个神潜在的邪恶目的在下面一个故事中表现得更明显,它在物质财富的诱惑之外还加上了或许是最宝贵的礼物——儿子。

沈生娘子吕氏,名家女,工容皆绝人,年十九。忽厥死,两日

始苏，云：被五圣灵公召去侍宴，出金首饰一笥，衣十六笥示之，绚烂夺目，而形制小。神谓曰：“能住此，此物皆汝有也。”我泣拜求归，夫人复劝解乃放归去，云：“容汝十。”

自此魅数来其家，呼妇为娘子。时闻异香扑鼻，有美男子盛服而来，与寝初。十年后复死，旋活，言神云“更乞与汝一年”。前后生五男，将妊，辄见一男子抱一儿遗之。产时无血，但下黑汁，儿极娟好，及周岁曰：“吾今携儿去矣。”如是辄夭。最后得一女，方免生，血逆奔上，遂死。距前复活时恰一岁矣。^⑩

五通给予的眷顾是明显的：放纵性欲带来了片刻之欢，但很快就造成了悲剧。

在第二组的大部分故事中，妇女的结局都不好，发疯，死掉，或是未嫁生不如死。陆粲把五通描写成一个梦淫者，用让她们致富来引诱那些年青、轻信的女人，与她们发生性关系。这一主题在当时其他的笔记中也有。^⑪到17世纪，这个神的这一特点就盖过了其恶作剧的方面成为五通传说的主要方面。钱希言在《狯园》中讲述的19个五通故事中有13个涉及淫人妻室或是诱骗妇女；另一个故事讲的是在性方面征服了一个年青男子（表三）。在钱希言的故事中还有有关山魈的内容，但与故事中用妇女换钱财交易的内容相比则处于次要地位。与一个世纪前陆粲的故事一样，在钱希言的故事中妇女的丈夫和家人都愿意抛弃她来换取发财的许诺。考虑到16世纪时越来越注重女性的贞操，对那些遵守婚约和性纯洁僵硬道德标准的妇女要给予表彰，还要求妇女在道德上有污点时要以自杀来了结。在这样的情况下五通崇拜的特点就更加引人注目了。^⑫像陆粲这样的儒家学者对妇女遭到神魔占有表现出的不是蔑视而是恐惧或怜悯。不过，为供奉五通神大量花费遭到了严厉指责，就如那些用伪称的神秘力量来欺骗善男信女的女巫师一样。在15世纪后期和16世纪前期，显然邪魔的五通崇拜人气颇旺使得地方官要想根除它。

表三：钱希言的《狯园》(1613年)中五郎(五通)故事的分类内容

	故 事 编 号																		
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
五通的特征																			
被当作山魈	×							×									×		
独腿								×	×										
英俊青年(“王子”)					×								×	×			×		
五通的崇拜																			
“茶筵”								×						×					
家庭祭坛								×								×	×	×	
被男青年崇拜																×	×		
神的显现																			
恶作剧	×								×										
折磨妇女(生病/破相)	×								×					×					
占有妇女(淫荡)		×	×	×	×	×			×			×	×	×	×				
诱骗(未婚)妇女												×	×	×	×	×			
与男青年交媾																	×		
给妇女丝绸/财富								×	×	×				×	×			×	
丈夫/家人用妇女换	×	×					×				×				×				
钱财																			
结果																			
妇女死亡													×	×	×				
其他人死亡										×					×	×	×		
驱魔							×						×		×				
蹂躏停止							×						×	×					
(婚后/再婚)							×						×						

材料来源：钱希言：《狯园》，12. 1a—16a

1445年，新任命的苏州知府李从智下令毁掉设在家庭的五通神龛。但没过多久李从智就在任上病逝了。他的死自然被解释成是冒犯了这个神通广大复仇神的结果，据说对这种邪恶力量的表现记忆犹新，使得后来苏州府的官员不敢对五通崇拜采取这样坚决的敌视态度。^⑩ 1488年，常熟县令毁了100多尊五通像，把被破坏的祠改成私塾、货栈、水师营房和其他公用设施。^⑪ 几年以后，苏州府禁止五通崇拜，把神像放在火上烤，但官员一调任，民众对五通的崇拜又恢复了。^⑫ 1520年，陆粲的著

作大约就是在这前后完成的，在这一年松江的一个州判毁掉了城里大庙中的五通神和他的从神的像，后来这个庙就改成了祭祀唐朝官员陆贽的祠，陆贽是体现儒家道德的良好典范。^⑪同样，1496年江阴县令把城里的五通祠改成了祭祀唐朝一个将军的祠。^⑫

由地方官员发起的严厉镇压行动对阻止民众信仰五通神并没有起多少作用。1520年以后，对五通崇拜公开的镇压大多停止了，对五通神的信仰从未有过地在江南蓬勃发展。为除掉这样难对付的敌人所做的努力终究无效，地方官对此可能已感到厌倦，显然他们已放弃了这一斗争，崇拜五通的公开活动恢复了。^⑬尽管在1488年常熟的五通祠遭到破坏，但17世纪初在城墙主门的塔楼上又能见到一座福德五通祠。^⑭1611年南京对庙祠做的一次详尽调查发现，城里有14座五显祠，仅次于观音庙，要远远多于真武庙、关帝庙和妈祖庙（表四）。

表四：明代后期南京和北京的民间庙宇

南 京 庙 宇		北 京 庙 宇	
观 音	19	关 王	20
五 显	14	观 音	10
真 武	7	天 仙	8
关 王	5	真 武	8
天 妃	5	地 藏	6
东 岳	3		

材料来源：有关南京的材料见祁伯裕编：《南京都察院志》（1623年），第21—22卷。有关北京的材料见沈榜：《宛署杂记》（1592年），19. 232—233。

注意：表中所列的只是在南京和北京城内的庙。

江南的士大夫显然也听任五通崇拜的顽强存在。他们继续对以俗文学和说书形式流传的有关恶神五通的怪异淫荡故事挑剔个不停，但他们却宽容五通的化身五显是得到明朝开国皇帝允准的合法崇拜对象。^⑮令人奇怪的是，我们没有发现任何证据表明，文化正统的监护者要想把五通神纳入官方指定的神谱。自宋朝以来政府通常的策略就是将那些神纳入国家祀典的范围，以便使民众对这些神的信仰成为能够接受的表达形式。^⑯由朱元璋在南京城外建的庙还列在礼部的名录上，但1421年迁都以后就没有在北京建五显祠。国家对江南五显祠维修的资助也在

减少。以其无处不在的化身形式出现的五通仍是一个不合法的神,既得不到国家封号,也得不到祀典。仍还有人以朱元璋资助过为由宣称五通神的正统性,而明代官员一般都把五通甚至五显当作没有得到官方认可的一种民间地方信仰(土人私祠)。^⑪

财神五通

宋明时期的传说都揭示了五通与财富之间有着密切的联系:这个神给凡人带来了财富,但反过来又让他们付出了沉重的代价,进行性诱拐。传说中称父亲和丈夫都愿意接受这种交易。在16世纪后期,五通开始较多地以财神的模样出现。然而这个神的特点却很少变化。五通远未成为一个劳碌的农人或是勤俭的商人,他还保留了其邪恶的癖性。

在16世纪中期,最早有人明确谈到五通有“运”(拿来拿去的意思)财之力,后来这一说法在1609年出版的一部杭州地方志中被用来描述五通神:“杭州百姓笃信五圣。此神之缘起与特性难以追寻,然……传言此神能运财,糟践妇人,将祸福降于凡人。”^⑫也就在这同一时期,将五通当财神拜的做法被纳入了新年的礼俗之中。据1598年一部苏州地方志记载,城里的市民在年尾时对五通大加祭祀,这时是算账并向神报告过去一年家里活动以获取神眷顾的时候。^⑬至少从宋朝开始,江南的市民在新年对五通神献祭、祈祷,以求获得“利市”。到17世纪后期,农民和市民同样都专门给五通“烧利市”。^⑭在湖州,五通被与另一个民间信仰的神金元六七总管^⑮配对,当作双财神:

在里人眼中,金元六七总管(与五圣)皆被视为财神,建祠祭祀。每月初二与十六,百姓对二神奉上三牲。此礼称作拜利市。^⑯

在明代后期的用语中,“烧(个)利市”作为一种抚慰的举动是指烧纸钱,意思是“发大财”的俗语。^⑰在这样的情况下,拜五通不仅意味着一般意义上的繁荣,而是指想发横财。

也就在这同时，五路财神作为五通的替代者出现了。最早是在 17 世纪前期常熟的一部地方志中提到在新年初五拜五路财神。^⑯此后，在正月初五春节后商店开门的日子拜五路财神的做法传遍了整个江南。1694 年的常州府志特别提到，在新年拜五路财神以便在发财时得到神的帮助。^⑰在杭州五通径直被当作财神拜，不用戴上五路财神的面具。杭州的店家不只是在新年祭五通，还在每月的初五祭。^⑱在春节时去主要的五通祠进香到达高峰，那时来自社会各阶层的人团团围住五通祠，从最富的人家到走动的小贩都有，他们祈求在处理事业和婚姻这些重大问题时能得到这个神的帮助。^⑲

在江南五通转变成著名的财神并没有减少他恶魔的特征。^⑳相反，用女人换财富的话题仍然是大众构建这一崇拜的主要内容。在纺织业中心沙溪镇有个当地人在他 17 世纪中期的笔记中描述了五通的情况：

五通神……乃五兄弟，他们操纵好运和厄运，还在世上漫游，逗弄凡人。这些神挑选中意的男孩和姑娘，与他们非法私通。屈从这些神意愿的人会得到金银；无论他们要什么都会立刻就有。有许多例子这些年青人的家庭会突然变得极为富有。

今日在我们镇上有个大户人家的士绅，他有四、五个妻妾。女儿刚到心潮萌动之年，突然有个神用百般温柔、甜言蜜语引诱她。这个神外表年青英俊，衣着鲜亮，谈吐机敏，他正是五通。每次他都乘车来，由骑马的仆人陪同，如同王子一般体面，但没有别的人能看见他。这家女儿就秘密地把他带到自己床上。虽然她仍像以前一样谈笑，但这个神逐渐与她随影相伴。她一次次陪神去他家，那是一个完全与凡人世界隔绝的洞里天堂……

这种情况延续了几个月。这个姑娘的父亲有个异常漂亮的妾，有个神假扮成本地城隍也来找她。这个骗子控制住妾，不让她与老士绅同房。每当士绅来妾卧房时，他就把这个女人摔倒在地，让她在痛苦中蠕动。老士绅自己对付不了这种情况，就去请来一个精通符咒有才能的法师，让他登坛作法驱赶这个神。这个

骗子神通过师巫咒骂法师。五通神也被请来调解，最后达成妥协，骗子神与老士绅交替与那个宠妾过夜。

在所有这些事发生前，那个年青女儿已到及笄之年，与人订了婚。婚事安排已定，但她未来婆家风闻发生的这些事，就取消了婚约，给儿子另找了娘子。那个可悲的老人听说五通神有让人发财的本领。五通神答应在 14 天内老人就会得到一笔几万两银子的钱财，而老人则同意选择一个良辰举行婚礼，交换礼物，就如同凡人的婚事。最终五通神没有遵守他的诺言，老人不能从婚配中发财。听说在海虞有个人精通符咒仙水之术，老人就把他请到家中施法术。有个天神下凡赶走了五通神，五通神的显形看起来暗淡不明，粗看像个乌龟，又像条狗，或是别的什么东西。从此以后他就永远不再出现了。（此处译文未查阅原书——译者）^⑫

在 17 世纪流传着许多类似的故事。有个故事说的是在秀水有个人，他在 1669 年买了一幢宅子，书斋里有个五通祭坛。他的女儿刚到婚配年龄，有个陌生人来卧室找她，许诺只要与他私通就让她家发财，还威胁如果她拒绝后果将很糟糕。这个陌生人每天夜里都到姑娘闺房来；自那天以后她越来越瘦，形容越来越枯槁。这家人怀疑五通祭坛是他家女儿受苦的根源，就卖了宅子搬走，但很快这家女儿就死了。^⑬ 蒲松龄在他著名的《聊斋志异》书中收了两个五通的故事，都与苏州富商的女儿有关。在这两个例子中，五通（此处是五神中的第四个神）都是强占妇女，奸污了一个女子，要求另一个女子与他结婚，以换取 100 两银子。最后，五通神被一个屠魔英雄赶走，他砍断了五通的一条腿，使得这个神为这标记性的残疾所困，走起路来一瘸一拐。^⑭

虽然宋代对五通就有将获取财富与占有妇女联系在一起的看法，但到明代后期特别明显。借用五通涉及到获得与死亡、无序以及妇女危险的性欲有关的淫力。渴求财富本身就是一种破坏力，因为满足它就需要改变（即使不是倾覆）通常的财富分配，并发展到改变正常的秩序。现代人类学家注意到，希望为自己得利恳求神帮助的人通常都向女神祈求，

因为女神被认为更愿意倾听个人的要求。在这方面，女神体现的是不受道德影响的超自然力量，这种力量可以被非个人的方式所操纵。^⑯五通与其说是天上的尊神不如说是阴间的恶鬼，他在超自然界占有一席之地。妇女体现的是“淫”，既容易受诱惑又有其力量，她们起着表现五通神黑暗面的作用。所以这种致富之路是不可靠的，布满了陷阱。五通的反复无常与妇女的反复无常一样，甚至会有毁灭恳求这个神的人的危险。因此民众对财富的看法与对妇女的通常看法非常相似，都是有诱惑力但又反复多变，充满了破坏力。

汤斌镇压五通崇拜

虽然五通崇拜被肯定地认为是“淫祠”，但明朝政权一直没有对其采取决定性的查禁行动。明朝也没有仿照宋朝的容纳做法将地方信仰归入正统的神谱。与此不同，清朝政府一旦在其注意力由征服转向统治后，就迅速地开始根除异常的宗教活动。尽管一再要消除五通崇拜，但它直到 20 世纪还在私人家庭中有人信仰，只是很少有人公开崇拜。不过随着人们对财富的看法变化，五通在江南财神中最显赫的地位动摇了。

1686 年，江南地区新任的巡抚汤斌发动了一场打击五通崇拜的激烈斗争。汤斌起初的打击目标是苏州城外楞伽山著名的五通祠。由于五通神作为财神的名声，这座五通祠有着“酒池肉林”的诨名。香客们蜂拥去楞伽山，上山排成长长的队列，队伍中有彩灯，还有鼓乐演奏，路上人流涌动，看不见尽头，白天黑夜不停。^⑰

汤斌对楞伽山的崇拜者奉上奢靡的祭品（据估计价值“每日逾百两银子”或是“足以穷尽十户中产人家资产”）感到震惊，他派人去封了山上五通祠的门。那些信徒害怕神发怒甚于巡抚的命令，他们继续聚集在五通祠建筑外面，走来走去，要求卫兵让他们进去。最后汤斌自己去楞伽山监督毁掉五通像。木像被烧掉，泥像则被扔进深水中。汤斌取而代之放了一尊当局尊敬的人物关帝的像在里面。他还开始在全省开展镇压运动，并且采取通常的做法请求皇帝下令禁止崇拜五通，以便他的后任

也会受敕命约束不让这一民间信仰以后再起。^⑭

在给皇帝的奏章中,汤斌特别将妇女容易受邪魔引诱的说法当作五通崇拜具有色情特点的证据。民间传说年青女子突然得了重病是五通抓走了少女的魂;那些发烧说胡话的女子常称她们嫁给了五通。汤斌在奏章中写道,江南的地方官每年都报告有几十起案子,正当婚嫁年龄的女子出现幻觉,她们称自己与五通神交媾,然后逐渐瘦弱而死。汤斌认为,最应受指责的是这些女子的家人并不以为女儿的死是不幸。相反,他们相信这个神会大大地补偿他们的损失。^⑮

汤斌还将商人和店主当作五通神最为热心的信徒。^⑯商人们把他们生意上的成功当成是从五通那里借来的本钱,这是一笔必须连本带利以丰盛祭品形式偿还的贷款。从五通那儿借来的钱一旦用在生意上,就被认为会带来许多倍的利。此外,无论商人们在什么时候借进或是借出钱,他们都感到必须向五通供奉以保证债务会全额归还。钱希言在17世纪初写的书中描写了财富在五通和他的信徒之间流通的过程:

每年年初,[苏州]店家商家要签约从五通处借钱。他们先买大量纸钱,在祠中献给神,后将纸钱带回家,挂在家里祭坛上。在整个一年中,他们异常小心献祭。在年底他们要带上纸钱(连本带利)往楞伽山,在那里烧掉以“纳债”。^⑰

我认为,这里所说的债的概念与资本主义完全不一样。至少从宋代起就有这样的看法流传,相信有业债尤其是相信这样的债必须通过一种货币交换(纸钱)来偿还。侯清朗(Hou Ching-lang)提出,烧纸钱最盛行的一个功能是偿还个人欠天库的债务,这些债的获益是好运和长寿。按照可能是13世纪的一部道教经卷的说法,每个人在出生时就从天库中获得一个由肉体和“阴债”^⑱组成的“禄”,以决定他一生中会得到多少财富。^⑲在民众的思想中,有关财富的想法是与对寿命和命运的信念紧密联系在一起的。个人是生活在一种永久负债的状态中。好运并不能让人觉得有富足的未来;反之,它会让人害怕,一个人固定数量的寿命、财富和运气可能很快就要耗尽,所以需要自己还债来补偿。这种与像五通

这样的淫神交换不是一种资本主义的交易。^⑭反过来，与这些神的钱交换被当作是那些陷于货币经济阵痛中的人无力和软弱的象征。

汤斌概括了在民间传说中有关五通的两个突出特点：既是财神又是玩弄妇女者。这两个特点都可以在宋代的材料中找到，但只是到16世纪它们才相互有关联。宋代和明代前期的材料一般都称，愚昧的民众向五通神祈求的是要消除水旱灾害和瘟疫。而与之不同，在明代后期和清代前期，五通被称为能对商业和婚姻这样更具体的范围施加影响。事实上，就婚姻主要被当成一种经济上的交换而言，五通可以被看作是获得财富的专家。

同时，五通作为梦淫妖的文化主题可以被年青女子当作一种策略，她们出于绝望要想使自己摆脱婚姻的责任。不用多想就知道，与一个陌生人订婚或结婚很容易就会引起情绪压抑、躁狂和许多其他心理疾患。无疑有许多年青女子面对前途不明的命运，感受到因性成熟而带来的心理和身体的紧张，她们确实会生病，极端者还会送命。^⑮一旦在民众心目中身心失调被认为是被恶神五通控制住了，这就成了一种对妇女异常行为在文化上能够被接受的解释。同样的文化建构还给妇女们提供了一种逃脱强加在她们身上的婚姻责任的渠道。陆粲写道，被五通控制住的妇女的丈夫不敢与妻子睡觉：“或强卧妇旁，辄为魅移置地上。”^⑯这个神坚持要在性方面独占他控制的妇女也是17世纪的佚名者所写有关沙溪镇故事的内容。妇女们可以把五通的这个特点转为对她们有利。冯梦龙讲了一个例子，有个年青女子要想掩盖她在性方面的不检点，就宣称她被五通的随从周宣灵王诱奸了。^⑰似乎有许多道德不检的神都有这样的行为。

五通崇拜在性政治中所起的独特作用据说在汤斌镇压这一信仰时的一部清代笔记中谈了不少。^⑱这个故事讲述的背景是苏州举行的宗教游行和庆典，这些游行和庆典的豪华排场超过其他活动，故而吸引了大量旁观者。这样的庆典给那些通常被隔绝在家中秘室的妇女提供了一个难得的机会，让她们能冒险到阳台上去观看路过的队列，因此也就给了年青女子一个同样难得的机会去看一眼可能会有的新郎。在苏州，大群年青男子也陪着游行队列在街上走，眼睛看着上面的阳台，比较并评

判女子的容貌。事后这些年青人还常会花数天时间聚在一起商议，以确定哪个女子应该被选为“状元”。可以料得到“状元”的家庭会被大群求婚者围住，希望能与他们家的女儿结婚。

这部笔记讲述了城里造币厂吏员赵五官运气不好的故事。赵五官陷入了一种可怕的忧虑之中，他发现有一次被选为“状元”的女子正是他的未婚妻。由于他生活状况不佳，每年仅有十多吊钱的微薄收入，只能勉强养活他自己和母亲。赵五官结不起婚，这样他就会使自己已定了的新娘落到他的众多竞争者中的某人手中。赵五官从母亲那里知道，他已去世的父亲曾给一个借钱的会社出过钱，这个会社成员可以向它借上百吊钱，甚至更多。但是向会社基金借钱的权利是靠掷骰子来定的。赵五官决定来求五通帮忙。他去了五通祠，许愿道假如他在借钱的竞争中胜出，他和他未来的新娘会再来，感谢神的帮助。赵五官成功地掷出了恰当的点数，可以借到完成婚事所需的钱。

在婚礼上赵五官高兴地发现，他的新娘的美貌足以让她被选上“状元”，但新娘却对他的丑恶容貌感到厌恶。在婚礼结束夫妻俩去五通祠表示了敬意以后，赵五官去妻子的卧室想圆房。他困惑地看到新娘还穿着全套婚礼服。新娘不让他靠近，还说她嫁的不是赵五官而是五通，五通就要来了，要让她做自己的新娘。她最后把赵五官赶出了房，威胁说如果他敢碰她一个指头，五通神就要惩罚他。赵五官赶忙去找医生给他显然是神经错乱的妻子治病。等他回家时发现妻子已经死了，房间里满是怪气味。

认为年青女子去世是给神娶去的说法在中国大众宗教文化中是常见的。^⑩尽管汤斌竭力镇压，按照历史学家赵翼的目击证言，在整个 18 世纪还是一般把年青女子得病和死亡归到五通身上。大众的医学知识把这些磨难归为“神合病”。^⑪妇女由于其本身“阴”的特点特别容易被鬼魅控制，但她们与神灵世界的接触也能成为一种力量的来源。赵五官的新娘在决定把自己只献给她的超自然的配偶时，她就像《庚巳编》中写到的巫师一样，从与五通交媾中获得了其超自然的力量。与像五通这样神通广大的神交媾虽然有染疾之嫌，但至少给妇女们提供了摆脱限制她们生活的男性统治的机会。^⑫

汤斌镇压五通崇拜的行动要比国家限制大众宗教的大多数努力更成功。大的祠庙被毁，或转为他用，甚至连家庭的五通祠也消失了。但 17 世纪末的材料则认为汤斌完全根除民间五通信仰的做法不成熟。^⑭ 到 18 世纪中期，公共道德的护卫者悲叹，这一信仰继续以新的样式发展壮大。^⑮ 汤斌计划把受到破坏的五通祠改为书院。也有这种情况，它们只是被用作其他身份也可疑的民间神的祠庙。濮院镇的五通祠就重新被用作东岳神庙，东岳神的职责是掌控死者灵魂。^⑯ 楞伽山的祠先是改作关帝庙，但后来又成为金元六七总管的祠，我们知道这个神与作为财神的五通是配对的。^⑰ 南京主城门外的五显祠也被改为关帝庙，但五通崇拜仍在同一座庙宇建筑内分开的祠内继续存在。^⑱ 在震泽，自 18 世纪中期兴起的“茶筵”又被恢复了。在茶筵举办期间，祭坛众神排列的中心位置被一个无名的郡主占据，大家认为她是五通的母亲；在她旁边通常都挂一幅五通彩像。^⑲

到 19 世纪前期，五通崇拜再次在江南流行开来，不过远不如以前那么明显。^⑳ 为了规避对五通崇拜的禁令，人们经常用五通的母亲太妈或是马公来代替。^㉑ 在江南农村，尤其是在杭州地区，五通崇拜一直延续到 19 世纪后期和 20 世纪前期。^㉒ 这个神令人畏惧的地方也保留了下来。19 世纪 40 年代在南京一座祠内的五显像样子凶猛，看起来如同恶魔，摆出一副要掐死、践踏小孩的姿态。^㉓

1835 年，江南的满人总督裕谦称，名声不好的僧人和巫师又一次玩弄楞伽山的把戏，以他们主顾的名义向五通求情来赚取大量钱财。许多家庭小心地在卧室或梳妆台上设一个五通祭坛，不让大家看见；其他不愿意在家中放五通像的家庭，则出钱请巫师代他们向五通上供。裕谦还抱怨，商人和店主就像汤斌时一样说是向这个神借了超自然的本钱致富的。商人们不用五通的名字；他们转而请求马公或太妈用“阴债”来帮他们。^㉔ 裕谦指挥地方官员采取有力措施制止这样的活动，逮捕了楞伽山的道人。四年后，他承认他针对这一根深蒂固的迷信采取的措施收效甚微。^㉕

在北京，这一信仰没有引起当局的关注，在整个清代五通继续被当作财神崇拜。事实上，北京 20 世纪前期的主要财神庙就是广安门外的

五显财神祠。^⑩在 18 世纪后期,彰义门外的一座五哥庙据说是“南区五通”庙。余蛟是绍兴人,他对北京也很了解。据他介绍,在这座庙的五尊神像前堆满了像小山一样的金银模样的纸钱,而神像摆出了尚武的姿势。“求财者”在靠近祭坛前先行沐浴净身礼,然后到祭坛来“借”他们需要数目的钱。几个月后,借钱者会回来奉上肉作祭品,再两次还回他们拿走的纸钱数目。余蛟拦住一个这样的求财者,问他是否得到了他所要的钱。这人回答:“没得到。”但他又说,尽管什么也没得到,他还给神纸钱以表示他的虔诚,以指望神在未来给他降福;减少供品肯定会阻碍发财的所有机会。^⑪

近代财神崇拜的问世

就像五通的诱拐一直被当作对年青女子有病和夭折的一种解释一样,五通还继续被当作财神崇拜。然而在 18 世纪期间,财神概念本身经历了根本的变化。在很大程度上,这一转变是由于城市店主和富裕商人控制了财神造成的,这些群体开始发展出了一种集体实业和一致合作的资本主义伦理精神。^⑫这一资本主义意识最早的萌动可以在商人团体(商业行会、某个地域人组成的会馆、慈善机构和信仰公社)中找到,这些团体自 17 世纪以来就迅速扩展。所有这些团体都试图通过宗教礼仪活动来连接其团结一致的纽带,并促进其集体的繁荣,其宗教礼仪活动特别注重的是庇护圣人和护卫神灵。不用奇怪,行会和其他商业团体把集体的繁荣确定在物质财富和收益方面。因此许多庇护圣人也就自然成了财神。山西和陕西省的商人和票号商家一般把他们在商业上的成功归功于其庇护圣人关帝的无所不能,这些商人广泛分布的伙伴网络和商业来往包括 18 世纪中国最有势力的商业机构。关帝逐渐被专门当财神崇拜,对他的崇拜遍及整个中国。^⑬

在江南,五通崇拜让人不快的性质以及官方禁止的阴影使之难以成为实现资本主义愿望的手段。城市的店主崇拜的财神名头是五路财神,以与五通区分开来。顾思张在 1799 年出版的一本书中写道,“五路神以前称为五圣”;在汤斌镇压了五通崇拜后,“(神的)名字就改为五路,也称

为‘财神’”。^⑩五路财神逐渐取代五通成为新年初五拜财神的主神。清代的材料将这一天和前一天晚上的主要礼仪活动称为“接路头”。这一活动基本上是店主的节日，在丝织城镇双林 20 世纪初的一部地方志中这样描写道：

新年初四夜约四、五更，准备拜财神。此礼称作接路头。鞭炮声通宵达旦，喧闹胜过除夕。一尊五路财神像安于太平桥庙。城里商人聚于崇拜会社，于初四夜以鼓乐悦神。至夜分彼等又聚集，手举神像、标记在城四方列队巡行。^⑪

五路财神的信仰者不加掩饰地追求物质利益，但他们还创造了不少有关这个神起源的说法来净化这一崇拜并消解其邪恶的过去。顾禄是 19 世纪前期研究苏州风俗的学者，他提出这样的理论，认为五路财神最早是苏州人顾野王的五个儿子，此人是 6 世纪时的一个著名官员。他因而给了五路财神一个合法的起源，认为这一信仰祭拜的对象是能体现儒家道德的典范。^⑫但顾禄也承认，在明代这一崇拜已发展成为汤斌要根除的过分且异常的形式。

给这一崇拜套上正统道袍的努力基本上还是成功的。一点也不提到五通的专门财神庙 18 世纪期间在整个江南发展起来，显然是完全得到了地方官员的同意。^⑬例如，在 1773 年苏州府与当地一个士绅合作，出钱买了一块地，造了一座壮观的五路财神庙。^⑭在苏州其他的财神庙分别建于 1796 年、1807 年和 1818 年。到 20 世纪前期在苏州农村还有不少财神庙存在。^⑮财神还成为一些商人行会供奉的主要神像，不过这些行会尤其是那些按照地域组织的会馆都用庇护神而不是普通的财神作为它们崇拜的对象。^⑯

同时，在江南普通的小镇居民建造了规模不大的五路财神庙，称为“五路堂”。这些小庙在这个地区纺织业发达的市镇特别明显，这些市镇包括南浔、双林、震泽、南翔、甪直和璜泾。与苏州不提五路财神与五通之间关系的做法不同，这些镇上的地方史专家毫不掩饰五路财神与五通的关系。比如，璜泾 18 世纪后期的一部地方志称，“新年初五，镇上百姓

拜五通，俗称五路财神^⑫。”

五通崇拜的痕迹在 20 世纪江南农村的财神崇拜中仍然存在。比如，克拉伦斯·戴提到，在杭州西湖岸边的一座五路财神庙里供奉的五个财神中就有华光。^⑬五通作为财神一直在农村地区存在可以从克拉伦斯·戴得到的几个神谱图表中看得出来，这些图表谈到了“蚕花五圣”。实际上，五圣的名称既用于每一个神也用于其整体，除了蚕花五圣外还有“树头五圣”、“窠笼五圣”、“车头五圣”和“机神五圣”。戴没有确定这类神是善还是凶，但五圣的形象肯定是在 20 世纪 30 年代作践江南蚕农的经济不稳定的恰当标志。^⑭

因此五通并没有消失；在许多情况下这个神只是被对其替代神的崇拜遮蔽了。当财神的概念失去其恶魔特征被重新改造成正常道德的保障时，五通从人们的视野中退却。这种变化不是国家镇压五通崇拜的直接结果，而是因为商人和店主逐渐抛弃财富是一种恶的力量的旧概念而崇尚新的资本主义道德的结果。因而对财神的崇拜开始发挥不同的作用。财神不是破坏现有的秩序，而是在稳定现有秩序，使那些资助这一崇拜的商人享有的繁荣合法化。

就以 1824 年编的民间宗教材料《财神宝卷》中的五路财神形象为例。在这个有关财神的传说中，上古时候上帝同情一对有德行但没孩子的中年农民夫妇，给了他们五个儿子。当这些孩子长到 16 岁，每个都想要在世界上当官、当兵或是经商。他们的父亲不同意，认为务农才是最高贵的职业。因此这五个儿子都靠其聪颖慧敏发了财，他们把家里的田种得很好，还把地里的农产品卖到集市上去。有一次，他们从镇上的商人那里以低价买进木炭，在第二年秋天当一场不合时令的大雪降临时发了大财。另一次，这些兄弟在夏天过后买下了一个商贩的扇子存货，在冬天天气异常变热时卖出赚了不少钱。兄弟们还做善事，比如向鱼贩买了一条鲤鱼放生，这条鲤鱼是龙王的儿子，龙王一直感激五兄弟的善举。在故事结尾玉帝委任五兄弟为天官，负责监督财富的分配。^⑮这个宝卷里面充斥着通常的社会价值观，诸如务农是道德上地位最高的行业这样的陈词滥调。其世俗取向（这些兄弟在他们的生意中既不寻求也没有得到神的帮助）以及恒久的喻义强调了五通与正在出现的近代财神崇拜之

间的巨大差距，其喻义是说获得财富是通过大众道德书中所说的因果报应与个人道德和行善有关。

五路财神崇拜与其前身不同，强调的是典型的商人伦理：勤奋、谦逊、节俭和正直——简而言之，用自己的才智做生意赚钱，而不是依靠与一个恶神做不义的交易。获得财富不再被假定是求助于黑暗的阴力来颠倒现状。与此相反，财富被看作是一种阳德，与像关帝这样不受腐蚀的正直且强有力的神有关。面对财富的这种“神的阳化”，恶魔五通及其像太姆这样的替代神最终都消失了。^⑩

与五路财神并列的还有一个神赵公明，他也是一个有道德的财神。这个神与五显的化身马帅在一起，而马帅是四位天帅之一。赵公明在雷仪法术文献中有着古老的谱系。^⑪ 14世纪礼仪手册中的晦涩文字将赵公明与其双生的随从和合与做生意时的好运气连在一起，并暗示赵公明以其天官的能量能保证商界繁荣和睦。^⑫ 这一对赵公明作为财神的起源、能量和作用的描述在明代的一部民间宗教小册子中几乎逐字逐句地重印了一遍。^⑬ 在经卷传说中称赵公明是个在秦朝黑暗年代厌弃俗世的道人，16世纪的小说《封神演义》则把他描写成一个受臭名昭著的商纣王调遣的有本事的大元帅，商纣王被周武王的天兵天将打败。在小说结尾赵公明与神力和解了。最高神原始天尊授予他“玄坛真君”的封号，还给了他奖善惩恶的权力。为帮赵公明做这些事，派给他四个助手，这些助手的头衔清楚地表明了他们作为财神所起的作用：招宝天尊、纳珍天尊、招财使者和利市仙官。^⑭ 然而，尽管赵公明在现代尤其是在中国南方作为财神被广为崇拜，但在19世纪以前关注民间习俗和礼仪活动的学者很少提到他。在清代后期，赵公明与他的四个助手被纳入了五路财神崇拜。^⑮

现代财神的个性与五通神的个性之间的巨大差异带来了这样一个问题，现代财神怎么会出自这样污糟的渊源。从没有人认为五通具有值得仿效的任何美德。即使往好里说五通也是个恶作剧鬼；他更多地被人看作很有伤害性，强暴妇女，破坏别人的家庭生活，致人疯癫死亡。而且五通给人带来的财富和好运常是不可靠的，短暂的；有时这个神像个贼，让人失去已经得到的财富。商人们把自己看作是靠借来的钱过活，这些

钱必须连本带利归还。总之,五通崇拜的发展表现出人们充满了对钱财的焦虑:如何得到它,尤其是如何保住它。在民众心目中,财富不是靠有道德地生活或是通过仔细的投资、计划而产生的。人们反而相信金钱是在既邪恶又臭名昭著的不定的超自然力量的控制之下。我认为,这种对金钱的看法反映了 16 世纪由于货币经济兴起造成的严重经济不稳定。与此相反,18 世纪市场经济的稳定使得人们对金钱和财富有了更积极的看法。

五通崇拜在江南到处流行证明了货币经济对个体和家庭经济已有了明显的心灵上的影响。明代后期江南的经济是发达的,但又是极不稳定的。社会和经济机构只是在缓慢地适应货币经济的兴起。这一明显的滞后可以从无论是国家还是市场都不能稳定货币体系中看出。在 16 世纪最后几十年从新世界和日本进口的银币促进了商业扩张,开始了一个长周期的发展过程。同时白银的流入使人们对国内货币体系不稳感到恐慌,这预示着将难以保持铜钱和银锭之间兑换率的平衡。^⑩实际上早在外国银币流入很久以前,由于铜的短缺已经事实上确立了银作为主要货币价值标准的地位。在 16 世纪初明代国家就曾竭力想用增加铸币数量的办法来重新控制货币供应。然而在整个 16 世纪中国深受钱币严重短缺之害。除了两个都城和大运河沿线的经济发达地区之外的地方实际已见不到铜钱在流通。对铜钱的需要鼓励了人们去伪造,结果影响了国家为维持铜钱正常币值所作的努力,最终使法定货币大为贬值。白银因进口数量大大增加,在 16 世纪后期取代了铜钱在市场和国家财政中所起的大部分作用。但银锭仍是一种原始的实际也是退化的货币形式。其价值完全是由其内在价值决定的,只能用看其重量和纯度这样笨拙的计量方法来确定。白银容易掺入杂质,又比较脆,但因其数量多而成了一种普通交换媒介。白银的大量使用刺激了商业发展,但也给经济交换注入了不安定因素。

铜钱还在城市经济中存在,因为那里每日大量的零散交易需要一种比较方便的支付手段。正如政府官员悲哀地承认的那样,实际上所有这些铜钱都是伪币。在明朝最后 100 年中,制订财政计划的人在紧缩和扩展政策两者之间摇来摆去。国家所做的每个控制货币供应的措施,都使

得商人、兑钱商人和普通城市居民要采取抵偿做法来保护他们的收入。在 17 世纪前期由于伪造铜钱猖獗，国家降低了铜钱的币值，引发了货币贬值和通货膨胀。国家不确定的货币政策还造成在江南的城市不断出现暴力和骚乱。在许多百姓眼中，货币无论是白银还是铜钱，就其实际内容以及可以感觉到的形式都表现出让人厌恶的变化无常，这一特点被归因于人们运气所寄的财神稍纵即逝。

因此，新的经济交换形式给人们带来的是恐惧和不安，而不是乐观和期待。货币经济的迅速发展支撑着城市化，但没有产生出新的社会组织，而这些组织能有助于来自乡村的移民融入他们不熟悉的城市环境，或是保护他们不受货币经济波动的影响。行会还处于幼稚阶段；罗威廉（Willian Rowe）注意到在 19 世纪的汉口有合作组织在市民意识的发展中起了促进作用，而在明代后期的城市中没有这样的合作组织发挥重要的作用。所以并不奇怪，货币经济最初的发展产生了这样一种观念，认为财富是不稳定的邪恶力量的产物。

自 18 世纪以来，有着各种变化的财神形象都朝着一种更标准的神的方向演变。人们可以轻易控制这种神，因而也就能拥有神可以拥有的任何资源。财神成了有关家庭和公共道德的神话在历史中的体现。这样的财富观念显然与国家和成功商人的观念一致，而要想让民众接受无疑不能只是通过诉诸思想观念来实现。反言之，对 18 世纪五通转变为五路财神应该放在一个更稳定的商业经济环境（尤其是货币稳定）和城市社会环境中来考察。18 世纪的经济稳定与明代后期大起大落迅速波动的情形形成了鲜明对比。一旦在 18 世纪 30 年代云南的铜矿开始得到大规模开采后，清朝政府就能铸造足够数量的铜钱以确立一种坚实的小额货币。可以保证通货的交换价值以及对这两种货币普遍都有信心，使得铜钱的使用激增。铜钱再次成为交换的主要媒介。在 18 世纪大部分时间货币可靠，价格稳定，这与合作机构的发展是一致的，这些机构主要有地方会馆、商业行会和社会福利机构，它们给人们提供了逃避市场和城市生活严酷环境的庇护所。^⑩因此货币经济和城市社会两者带来了 16 世纪完全不具备的稳定和安全。与此相应，由于在明代后期缺乏控制价格以及帮助市民抵御经济恐慌的机构，所以我们就能理解为什么货

币经济开始时使得人们对财神的印象是恶神而不是善神。

注 释

①《歙志》(1609年),第五卷风土,12a;引自顾炎武:《天下郡国利病书》(四库从刊),9.76a—b。

②坂井但夫:《儒教与大众教育著作》(Confucianism and Popular Educational Works),载Wm. Theodore de Bary编:《明代思想中的自我与社会》(Self and Society in Ming Thought)(纽约:哥伦比亚大学出版社[New York: Columbia University Press],1970年),第331—366页;辛西娅·布罗考(Cynthia Brokaw):《决定自己的命运:16和17世纪中国的功过分类账》(Determining One's Own Fate: The Ledgers of Merit and Demerit in Sixteenth and Seventeenth-Century China)(哈佛大学博士论文,1984年)。

③朱迪思·伯林(Judith A. Berling):《宗教与大众文化:〈三教传奇〉中的道德资本管理》(Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in the Romance of the Three Teachings),载姜士斌(David Johnson)和安德鲁·内森(Andrew J. Nathan)、罗友枝(Evelyn S. Rawski)合编的《中华帝国晚期的大众文化》(Popular Culture in Late Imperial China)(伯克利:加州大学出版社[Berkeley and Los Angeles: University of California Press],1985年),第188—218页。

④对财神的简要介绍可见Basil M. Alexeiev:《中国财神》(The Chinese Gods of Wealth)(伦敦:东方研究与中国研究院[School of Oriental Studies and the China Society],1928年);克拉伦斯·戴(Clarence B. Day):《中国农民崇拜》(Chinese Peasant Cults)(上海:Kelly and Walsh,1940年),第113—116页;亨利·马斯佩罗(Henri Maspero):《近代中国神话》(The Mythology of Modern China)(1928年),载他的《道教与中国宗教》(Taoism and Chinese Religion)(Amherst:马萨诸塞大学出版社[University of Massachusetts Press],1981年),第120—121页;杨庆坤:《中国社会的宗教》(Religion in Chinese Society)(伯克利:加州大学出版社,1961年),第76—80页;洼德忠:《道教神》(Hirakawa shuppansha,1986年),第236—240页。

⑤斯凯勒·卡曼(Schuylar Cammann):《一幅明代神殿画》(A Ming Dynasty Pantheon Painting),《美国中国艺术学会档案》(Archives of the Chinese Art Society of America)18(1964):42—43。福禄寿三位一体神是在明代前期作为一种独特的形象出现的。见Mary H. Fong:《民间神灵福禄寿图像》(The Iconography of the Popular

Gods of Happiness, Emolument, and Longevity),《亚洲艺术》(Artibus Asiae)44(1983):159—199。

⑥ 见杨庆坤：《中国社会的宗教》，第79页；马克斯·韦伯(Max Weber):《中国宗教》(The Religion of China)(纽约：自由出版社，1951年)，第240—242页。近来的族裔研究表明，犹太-基督教传统中倾向于将钱财的文化建构物化为其社会结果既是解放性的、良善的，又是毁灭性的、邪恶的，这种情况或许是独特的。而大多数文化则以远非二分的形式表现出货币的道德模糊性。见载于乔纳森·帕里(Jonathan Parry)和莫里斯·布洛赫(Maurice Bloch)合编的《货币与交换的道德》(Money and the Morality of Exchange)(剑桥：剑桥大学出版社，1989年)中的论文。

⑦ 《拉伯雷及其世界》(Rabelais and His World)(Cambridge: 麻省理工学院出版社[MIT Press], 1968年)。

⑧ 关于这个问题见卡洛·金兹伯格(Carlo Ginzburg):《奶酪和蛆虫——一个16世纪磨坊主的世界观》(The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller)(巴尔的摩：约翰斯·霍普金斯大学出版社[Baltimore: Johns Hopkins University Press], 1980年)，第xiv—xxii、154—155页。

⑨ 戴维·沃伦·西本(David Warren Sabean):《家世中的权力：近代早期德国的大众文化与村庄话语》(Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany)(剑桥：剑桥大学出版社，1984年)，第3页。

⑩ 在本研究中所用的一本笔记是洪迈的《夷坚志》，其真实性在汉森的著作中曾详细地探讨过，见瓦莱里·汉森(Valerie Hansen):《中世纪中国变化中的神，1127—1279年》(Changing Gods in Medieval China, 1127—1279)(普林斯顿：普林斯顿大学出版社[Princeton: Princeton University Press], 1990年)，第16—23页。我同意汉森的看法，他相信洪迈对民间信仰的介绍是可靠的。

⑪ 罗友枝：《帝国后期文化的经济和社会基础》(Economic and Social Foundations of Late Imperial Culture)，约翰逊等编：《中华帝国后期的大众文化》(Popular Culture in Late Imperial China)，第32页。

⑫ 我对五通崇拜发展的研究大大得益于锡德齐希(Ursula-Angelika Cedzich)的开拓性研究，见他的《五通：对崇拜历史的思考》(Wu-t'ung: Zur bewegten Geschichte eines Kultes)，载Gert Naundorf等编：《东亚宗教与哲学：Hans Steininger 65寿辰纪念文集》(Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger zum 65 Geburtstag)(Wurzburg: Königshausen und Neumann, 1985年)，第33—60页。我

还特别受益于锡德齐希对保存在《道藏》的经卷和礼仪著作中有关五通的材料所作的研究(有关《道藏》中的所有文献将按照翁独健编的目录引用,《道藏子目引得》,哈佛-燕京汉学研究所引得系列,25号[1935年;台北重印,中国文献与研究协助中心,1966年])。

⑬ 李靓:《邵氏神祠祭》,《李靓文集》(北京:中华书局,1981年),24:267—268。

⑭ 锡德齐希:同前书,第37—40页。

⑮ 洪迈:《夷坚志》(北京:中华书局,1960年),“支景”(1195年),2.890;“支癸”(1197年),3.1238—1239。

⑯ 《太上助国救民总真秘要》(《道藏子目引得》1217),1.2b。

⑰ 《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》(《道藏子目引得》854),上,12a—b;《道法会元》(《道藏子目引得》1210),104.5a(引自锡德齐希,同前书,第38页),250.1b。

⑱ 洪迈:《夷坚志》,三志壬(1198),3.1484—1486;其他例子在丙志(1171)中,1.364;支景,2.890;支戊(1196),6.1098—1100。

⑲ 洪迈:《夷坚志》,甲志(1161),11.97。在14世纪大部头的礼仪书《道法会元》中的雷术经文严厉地嘱咐道士不要拜山魈/五通,而是要得到他们的帮助,或是当他们庙庵的主管,或是以他们的名义组织民众巡游。见锡德齐希:同前书,第43页。有关山魈/五通在中国中部地区萨满传统中有重要地位的证据是12世纪后期的作家项安世(1208年去世)提供的。项安世在引用湖南西部地区的一部地方志后写道:“五通神出自屈原‘九歌’。本朝澧州巫师称父为‘太乙’,称子为云霄五郎或山魈五郎。”见项安世:《项氏家说》(武英殿聚珍版书),8.1b。

⑳ 吴曾:《能改斋漫录》(1157年;重印本,上海:上海古籍出版社,1960年),18.256。我们把这个故事定在嘉祐年间(1056—1064年);不过他的临川同乡晏殊在书中被提到当宰相,晏殊是在1042年7月到1044年9月担任这个职务的。

㉑ 洪迈:《夷坚志》,丁志,15.667—668。

㉒ 洪迈:《夷坚志》,支癸,3.1238—1239。

㉓ 洪迈:《夷坚志》,补,3.1238—1239。同样的主题还出现在另一个故事中,有个贪婪的商人一心想发财,结果以穷困告终,但最后他求一个天师道的术士来驱魔。见洪迈:《夷坚志》,丁志,10.647—648。

㉔ 洪迈:《夷坚志》,补,7.1612—1613。

㉕ Barend ter Haar认为,鄱阳湖的善神五通与恶神五通一直是分开的,不存在

由一类变为另一类的情况(我与他的个人通信,1990年9月16日)。与任何一类五通神起源有关的证据都太含糊以致不能解决这一问题。但有必要注意,虽然善神五通根据后来的材料可以追溯到唐代,但在1174年这个神被正典化为五显之前没有文献把五通说成是善良的。在南宋的文献中五显和五通肯定是截然相反的,但在明清时期他们合成了一个有着邪魔特征的实体。

㉙ 锡德齐希:同前书,第34—35页。

㉚ 佚名:《新编连相搜神广记》,前集,25b—26a,收入王秋桂和李丰楙合编的《中国民间信仰资料汇编》(台北:台湾学生书局,1989年),第2卷。这篇文献被认为是在明代中期重印的元代著作。其与别的文献一起在明代后期多次重印,通常书名为《三教源流搜神大全》(收入《中国民间信仰资料汇编》,第3卷)。此书在1909年出版的版本据说根据的是元代版本,不过其内容与明代后期版本是一致的。1909年本近来又以《搜神谱》的书名在中国重印,赵望秦和贾二强合编:《搜神谱》(西安:三秦出版社,1989年)。

㉛ 在洪迈1094年写的笔记中也提到了云居寺中的五通神龕,见洪迈:《夷坚志》,支癸,10.1295—1296。

㉜ 王象之:《舆地纪胜》(约1221年;台北:文海出版社),23.9b。有个清代的材料将这次见面定在隋代,宣称德兴的五通神先被皇帝在669年封“侯”,后来在南唐和北宋时期又得到了官方的承认。见《古今图书集成》(1725年;重印本,北京:中华书局,1934年),职方典,859.4c。

㉝ 所有这三个故事都在洪迈的《夷坚志》中,三志巳(1198),10.1378—1380。

㉞ 《新编连相搜神广记》,前集,25a—b,书中引了一部著作《祖殿灵应集》,这部著作可能就记录了婺源的五通神所行的奇迹。有关婺源的五通崇拜历史另一种说法见于一块宋碑,将其起源追溯到627年,这年五个神在五月十三(关帝生辰日)出现,让当地免除了瘟疫。见《徽州府志》(1502年),5.32a—b。另一个材料表明,婺源的五通崇拜有着更让人尊敬的谱系。按照一部明代地方志的介绍,503年婺源有刚去世不久的五兄弟被认为平息了一场在浙江黄岩肆虐的瘟疫。后代梁朝给这五兄弟授予“五圣应显灵官”,这一称号后来就给了五通。见《黄岩县志》(1579年),7.8b—9a。但由于黄岩的崇拜和婺源的崇拜有许多不同(例如,这些兄弟的姓名、祠堂的名称和皇帝的封号都不同),这一说法的真实性是有问题的。此外,即使宋代在这个府有不少五通祠,但这部地方志中提到的祠与宋初一部地方志中提到的五通没有关系(《嘉定赤城志》[1224年;SYDFZ],31.7b,15b)。明代的叙述可能反映了一种古老的地方崇

拜与宋代后期及其后新兴的五通崇拜的混合。

③②《徽州府志》,5. 42b。

③③《徽州府志》,5. 42b;《宋会要辑稿》(台北:新文风出版公司,1976年),礼,20. 157b—158a。

④④《宋会要辑稿》,礼,20. 14b—15a。李直:《十朝纲要》(约1213年,台北:文海出版社,1980年),17. 8a,书中的祠庙数目是1380。

⑤⑤汉森:同前书,第129—130页;锡德齐希:同前书,第45页。

⑥⑥德兴和婺源的竞争在婺源的一部地方志《星源志》(1269年)中也提到,引自《新编连相搜神广记》,前集,26a—b。锡德齐希在他的书中(第45页)提到,洪迈将这一崇拜的起源定在德兴,洪迈的一个故事涉及到德兴居民要想得到官方承认其五显神。见《夷坚志》,三志已,10. 1379—1380。但婺源的要求得到了民间和官方两方面的承认。例见祝穆:《方舆胜览》(约1240年;台北:文海出版社),16. 6b。

⑦⑦同上注。

⑧⑧现在已失传的1021年苏州地方志提到在城外三里处有一座五通祠;见《苏州府志》(1379年),15. 24a。南宋和元代的材料也提到10世纪时在常州、镇江和福州有五通祠。见《毘陵志》(1317年;SYDFZ),14. 5b;《至顺镇江志》(1332年;SYDFZ),8. 8b—9a;《三山志》(1182年,SYDFZ),8. 7702。但不清楚的是这些祠最早就是五通祠呢,还是只是后来成为五通祠的。

⑨⑨在婺源“祖屋”制作的五通木雕为证明各分支祠庙的合法性起了关键作用。在现代台湾,分支祠庙采用分香的做法,把一壶取自现有祠庙的香灰放在一个新的分支祠庙的香炉里,以此确立其与原有崇拜的联系。见Kristofer M. Schipper:《传统台南地区的邻里崇拜组织》(Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan),载施坚雅(G. William Skinner)编《中华晚期帝国的城市》(The City in Late Imperial China)(斯坦福:斯坦福大学出版社,1977年),第652页。

⑩⑩刘铉:《重建五显王祠记》(1439年),《吴县志》(1642年),21. 17b—18a。

⑪⑪《苏州府志》(1379年),15. 24a。这座道观至少在宋朝最后的岁月是由一位驱魔法师掌管的。见《长洲县志》(1598年),14. 45a—b。

⑫⑫《苏州府志》(1379年),15. 24a;顾儒宝:《万寿祠记》,《吴县志》(1642年),21. 19b—21a。

⑬⑬据明代材料记载,13世纪前期五显在帝国诸神中地位经常得到提升,刺激了五显祠激增:“香火(即还愿供品)之盛可与道教、佛教神灵相媲。即在荒州僻县,其名

声封号亦广为人知。”见张宁(1454 年中进士)：《句容县五显灵官庙碑》，《方舟集》(SKQSZB)，18. 7b。

^④ 吴自牧：《梦粱录》(1275 年)，载《东京梦华录四种》(北京：中华书局，1962 年)，14. 252。

^⑤ 《江州志》(约 1240—1279 年)，引自《永乐大典》(北京：中华书局，1960 年)，6700. 6a；《至元嘉禾志》(1288 年；SYDFZ)，12. 4a—b。嘉兴的这座祠用的名是五圣而不是五显。

^⑥ 《三山志》(1182 年)，8. 7702；王应山：《闽都记》(约 1600 年)，3. 11b。

^⑦ 洪迈：《夷坚志》，三志巳，8. 1364。

^⑧ 荣国寺的华光阁建于 1270 年。见《咸淳临安志》(约 1274 年；SYDFZ)，73. 14a。吴江城里雄伟的五显祠在 1385 年建造时就有一座华光阁，婺源的祖祠在 1397 年重修时也有华光阁。见《吴江县志》(1488 年)，7. 23a；《徽州府志》(1502 年)，5. 42b—44a。1434 年(江宁)句容的 64 位名人通过向公众募款筹集了几万两银子翻修了五显祠，这次为主殿建了一座华光阁。见张宁：《方舟集》，18. 7b—8a。在常州的五显祠也有一座不知道建造年代的华光阁。见《毘陵志》(1317 年)，14. 5b。

^⑨ 鲁应龙：《闲窗括异志》(丛书集成)，第 2 页。祝允明也将五显称为“佛经所言华光菩萨之化身”。见《祝氏集略》(1557 年)，30. 3b。明清时期的著作常将五通/华光与妙吉祥而不是舍利联系在一起。明代小说《南游记》(第 673—674 页)提到华光是“妙吉祥菩萨”，而清初福建的一部地方志将五通当作是“华光藏王妙吉祥菩萨”。见《宁化县志》(1684 年)，7. 9b。

^⑩ 《夷坚志》，三志巳，10. 1378—1379。

^⑪ 在祝穆的《方舆胜览》(16. 6b)和李一楫的《月令采可》(1619 年，3. 39b)中将五显的生日定在九月二十八，但在吴自牧的《梦粱录》(19. 299)中错为九月二十九；在《乌程县志》(1638 年，4. 28b)中华光的生日定在九月二十八。这两个神之间的联系在杭州的一座华光祠里也表现了出来，在那里五显是崇拜的主要对象。见《钱塘县志》(1610 年)，纪志，25a。

^⑫ 四月初八这天参加聚会的僧人会洗浴佛像。按照宗懔在 6 世纪写的著作《荆楚岁事记》中所言，四月初八也是为纪念弥勒佛举行龙华会开幕的日子。见守屋美都雄、布目潮风和中村浴一合译的《荆楚岁事记》(Heibonsha, 1978 年)，第 131—132, 134 页。

^⑬ 《星源志》，载《新编连相搜神广记》，前集，26a—b；祝穆：《方舆胜览》，16. 6b。

⁵⁴ 志磐:《佛祖统记》(1269 年),第 37 页,载《大正新修大藏经》(Taisho issaikyo kankokai,1922—1923 年),49. 350b—c,发生在 529、535 和 536 年。

⁵⁵ 大谷光耀:《唐代的佛教礼仪》(Yukosha,1937 年),第 48—63 页。

⁵⁶ 在《三山志》(1182 年,40. 8080)中相当详细地描写了自 1082 年起在(福建)福州城里初四与初八举行的“祈福会”。在 12 世纪中期,这些会参加者超过 16000 人,有僧尼、道士和世俗之人。1168 年,在城里遭受瘟疫之灾时,知州没收了会产约 3000 两银子,用来为公众救灾。后来大规模的公共聚会停止了。私人的礼拜公社继续活动,吸引了多达几百个信徒来庙里或信徒的家里,用几天时间斋戒诵经。

⁵⁷ 洪迈:《夷坚志》,补,15. 1692。

⁵⁸ 《星源志》,引自《新编连相搜神广记》,前集,26a—b。

⁵⁹ 方回:《饶州路治中汪公墓志铭》,《桐江集》(台北:国立中央图书馆,1970 年),补遗,第 40 页。

⁶⁰ 《苏州府志》(1379 年),15. 24a—b。

⁶¹ 吴自牧:《梦粱录》,19. 299。苏州织里桥的五显祠在 13 世纪 60 年代每月聚众诵经,每年还举行礼佛仪式。见顾儒宝:《万寿祠记》,《吴县志》(1642 年)21. 19b。

⁶² 《仁和县志》(1687 年),29. 24b—25b。

⁶³ 《华亭县志》(1521 年),3. 3a。1663 年版的《松江府志》(5. 9a)引用了 1521 年版县志的内容,但里面就没有迹象表明还在举办这些会。

⁶⁴ 《大惠静慈妙乐天尊说福德五圣经》(《道藏子目引得》1183);《五显灵官大帝灯仪》(《道藏子目引得》206)。最早提到将五显当作灵官授予封号(五显灵官大帝)是在 13 世纪 40 或 50 年代的世俗著作中。见鲁应龙:《闲窗括异志》,第 2 页。

⁶⁵ 《太上洞玄灵宝五显官华光本行妙经》(《道藏子目引得》1436)。

⁶⁶ 黄瑾:《地祇上将温太保传》(《道藏子目引得》779),补遗,1b—2b。

⁶⁷ 有关马元帅的另类材料收在《灵官马元帅秘法》中,载于《道法会元》(《道藏子目引得》1210),第 222—226 卷。这一材料中没有提到五显,但在用来召唤马元帅的咒语中有“华光五通”一词。见《道法会元》,222. 4a。

⁶⁸ Liu Tsun-yan 还注意到了这样一个现象,16 世纪的小说《封神演义》中的马善将军就显然是由华光脱胎而来,还应该将其当作是表现马元帅来理解。见 Liu:《佛教和道教对中国小说的影响》(Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels) (Wiesbaden:Otto Harrassowitz,1962 年),第 176—177 页。

⁶⁹ Liu Tsun-yan 在将《北游记》的姊妹书《南游记》与《封神演义》作了比较以后,

他发现在传播佛教和道教方面《封神演义》远要精细得多。他还认为《南游记》“在内涵和写作两方面都嫌粗疏”。在《南游记》中华光重演了人所共知的目连从地狱救母的故事。见 Liu:《佛教和道教对中国小说的影响》，第 165—166 页。近来西曼考虑了《北游记》作者这个难解决的问题，他认为只有把这本书当作灵写崇拜的启示录才好理解。尽管要弄清这个问题有其固有的困难，但我觉得西曼的看法还是有说服力的。见加里·西曼(Gary Seaman):《对中国民间小说〈北游记〉的种族历史分析与翻译注释》(Journey to the North: An Ethnohistorical Analysis and Annotated Translation of the Chinese Folk Novel Pei-yu Chi)(伯克利和洛杉矶:加州大学出版社,1987 年),第 12—39 页。

⑦ 与《北游记》一样，这部书的作者和年代也不清楚。这两部书后来合在一起出版，成为《四游记》四部中的两部，但它们之间的关系还没有仔细研究过。《南游记》最早的版本是藏于大英图书馆的 1631 年版，全名是《全像华光天王南游志传》。版权页上写着《全像五显灵官大帝华光天王传》，明确地将小说的主人公与五显连在一起，在当时的道教经卷中的书名也是如此。见 Liu Tsun-yan:《伦敦两家图书馆中的中国通俗小说》(Chinese Popular Fiction in Two London Libraries)(香港:龙门书店,1967 年),第 64—65,167,188—199 页。

⑧ 斯蒂芬·泰瑟(Stephen F. Teiser):《中世纪中国的鬼节》(The Ghost Festival in Medieval China)(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1988 年)。

⑨ 《南游记》，载余象斗:《四游记》(上海:上海古典文学出版社,1956 年)，第 54—99 页。1684 年版的《宁化县志》(7.9b—10a)提到，根据民间传说，五通在把母亲从地狱中救出来后获得了与目连同样的地位，被称为华光菩萨。但这部地方志的编者还继续强调这一崇拜起源的邪恶；他举了一个例子，1196 年当局毁掉了宁化的一座五通祠，这座祠是由一个富商和一个巫师建的，毁祠的原因是那里吸引妇女使她们如痴如狂而名声不佳。见《临汀志》(1258 年)，引自《永乐大典》，7894. 1b。

⑩ 记述马元帅而不是华光的节略版本收录在《三教源流》(5.8b—9a)中。这一简短的概要以完全是积极的语气谈论马元帅，一点都没有《南游记》中的华光所玩弄的恶作剧和任意施暴。据说马元帅对想要妻子、孩子、财富和“禄”(可能指的是长寿)的恳求者有求必应，经卷中还写了法师也经常求助于他。

⑪ 《南游记》，第 98—99 页。

⑫ 引自他自己对与华光“显圣”主题有关的戏剧特点的归纳。见沈德符:《万历野获编》(1619 年；台北:新兴书局,1983 年),25. 648。

⑯ 汉森恰当地描述了在鼓励地方崇拜和皇帝表彰过程中主要的有影响的支持者所发挥的关键作用(同前书,第 95—103 页)。

⑰ 汉森认为,商人有可能在他们到的商业城市里建造五显祠(同前书,第 140—143 页)。在宋代的材料中提到祠庙的实际建造者包括僧人、官员、地方大家族和普通的当地居民,但商人并没被单独列为崇拜的资助者。看来情况有可能是这样,徽州商人在建造与婺源祖祠有联系的分祠的过程中起过一些作用,但在五通被正典化为五显之前,对五通力量的信仰就已在中国南方广为传播开来。

⑱ 汉森:同前书,第 133 页。汉森的分析局限于在一个地区传播的地方崇拜;所以就不考虑像观音这样的佛教神,还有像泰山神这样古老、无处不在的神。

⑲ 福州主要城门附近的五显祠在明代就废弃不用了。见《福州志》(1613 年),16. 9b。而这一崇拜由来自福州的移民带到了台湾。在现在台湾仍有一些五显祠,其中最大的一座在台南,是 17 世纪郑成功占据这个岛时建的。在台湾五显是一个瘟疫神,与来自福州的移民关系特别密切。显然台湾的这一信仰一点也没受到在江南发展为财神的五通的影响。见刘枝万:《台湾之瘟神信仰》,载其《台湾民间信仰论集》(台北:联经出版实业公司,1983 年),第 228 页;林衡道:《台湾寺庙大全》(台北:青文出版社,1974 年),第 38,43 页。

⑳ 例见陆粲:《庚巳编》(约 1520 年;北京:中华书局,1987 年),5. 51;田艺衡:《留青日札》(1573 年;重印本,上海:上海古籍出版社,1985 年),28. 11a,15a。

㉑ 道教典籍和像《南游记》这样的白话小说中反映出,在教派宗教中驱魔的华光/五显还存在。这个神还继续是留存下来的五显祠中崇拜的主要对象,比如在杭州宝山寺中的华光庙中就是如此。这个庙是冯梦龙的故事《假神仙大闹华光庙》发生的地点。在这个故事中,五显灵官被召来露面,驱赶一对假装成道教神仙吕洞宾和何仙姑的恶魔。这两个假神仙用考得功名来诱骗一个年青书生,让他与人发生不正当性关系(包括同性恋)。这个故事的叙述者着力强调,百姓将五显与五通混为一谈明显是错的(但他没有提到五通的特点与这些假神仙的特点有相似之处!)。见《假神仙大闹华光庙》,载《警世通言》(北京:人民文学出版社,1956 年),27. 411—419。

㉒ 汪元圭(1233—1290 年)重修了这座祠,在 1282 年他被新朝元朝任命为当地的婺源县令。他的传记作者赞扬他的节制,他对四月初八来婺源参加大庙会的商人所收的费用从不超过规定的数目。见方回:《饶州路治中汪公墓志铭》,《桐江集》,补遗,第 40 页。

㉓ 程钜夫:《婺源山万寿灵顺五菩萨庙记》,载《雪楼记》,(台北:国立中央图书

馆,1970年),13.11a—b。

⑧④ 顾儒宝:《万寿祠记》,《吴县志》(1642年),21.19b—21a。

⑧⑤ 《华亭县志》(1521年),9.6a。

⑧⑥ 《明史》(北京:中华书局,1974年),50.1304。一年两次的国家宗教祀典在四月初八和九月二十八为五显而举行。

⑧⑦ 宋讷:《乞建五显灵顺祠记》,载《西隐集》(SKQSZB),5.30a—32a。

⑧⑧ 国家承认这些神并把他们收入十祠,实际上也就是容许在全国崇拜他们。除了五显外,其他起源于民间也被收入十祠的神只有真武、张王(两者都是在1388年被收入)和关帝(1394年补入)。

⑧⑨ 政府对苏州两座主祠的提防和控制可能限制了民众的信仰,鼓励信徒们去别处。虽然一点都没有提到民众来供奉,在1588年至1594年之间地方官员还是对河风房(Hefengfang)的五显祠修了两次。织里桥的祠在16世纪初改成了一座税关。见《吴县志》(1642年),21.17b,19a。

⑨⑩ 陆粲:《庚巳编》,5.51;杨循吉:《苏州府纂修识略》(1506年),3.9a,载杨循吉:《杨南峰先生全集》(1609年);田汝成:《西湖游览志余》(约1547年;北京:中华书局,1965年),26.476—477;《姑苏志》(1506年),40.27b;归庄(1613—1673年):《重修五圣庙门引》,载《归庄集》(北京:中华书局,1962年),10.511—512。一部17世纪的杭州地方志提到,“从城里偏僻街巷到乡间遥远茅屋,每人都在家中安放五通神龛、雕刻及彩像”。见《仁和县志》(1687年),5.24b—25a。这些家庭神龛的起源已说不清楚了,但有必要注意,一部明代的法术书建议,华光/五显的信徒应该在他们的家中“为这五个神准备一个行奇迹的祭坛”,承认他们的罪,并通过念咒祈祷来求福。见《太上洞玄灵宝五显官华光本行妙经》(《道藏子目引得》1436),7a。

⑩⑪ 王士祯:《香祖笔记》(1705年;BJXS),3.6b—7a;纽琇:《觚賸》(1700年;BJXS),1.10a;翟灏:《通俗编》(1751年),19.14b—15a;魏崧:《壹是纪始》(1834年),13.9b—10a。

⑪⑫ 1371年,朱元璋下令祭祀死去士兵游魂的祭坛要在全国每个乡村地区修建,但他的敕令中没有提到五通和其他神。见《钦定续文献通考》(1747年),79.3497a—b。

⑫⑬ 有关朱元璋做梦的故事经常在清人的著作中提到,但其真实性受到了挑战。见顾思张:《土风录》(1799年),18.25b—17b,重印本载长泽规矩也编:《明清俗语辞书集成》(Kyuko shoten,1974年),第一卷;甘熙:《白下琐言》(1847年;1926年重印本),4.4b;俞樾(1821—1907年):《曲园杂纂》(春在堂丛书)36.5b—6a。

㉔ 例见王志坚(1576—1633年)《五通王辨》中的矛盾性,引自《吴县志》(1642年),21. 21a—b。

㉕ 《吴江县志》(1488年),6. 12b;黄𬀩(1490年中进士):《篷窗类记》(海芬楼笔记),5. 49a—b;陆粲:《庚巳编》,5. 51—54;杨循吉:《苏州府纂修史略》,3. 9a。

㉖ 陆粲:《庚巳编》,5. 51;陆容(1436—1494年):《菽园杂记》(北京:中华书局,1985年),8. 94。

㉗ 黄𬀩:《篷窗类记》,5. 49a。

㉘ 钱希言:《狯园》(1613年),10. 6b—8a,12. 17b—20b,载其《钱间楼先生松枢十九山》(1616年);冯梦龙:《智囊全集》(1626年;石家庄:花山文艺出版社,1988年),8. 377。马公与宋相直到19世纪都一直与五通有关系。

㉙ 陆粲:《庚巳编》,5. 51。

㉚ 《钱塘县志》(1609),外纪,29a—b。

㉛ 《庚巳编》是陆粲在1511年到1519年间搜集到的鬼神故事集,那时他是一个正在准备参加科举考试的学子。陆粲对五通崇拜的反感在他的书中处处可见。据冯梦龙编的一部笔记所载,陆粲后来得了病,他家里请来的巫师断定他是受五通折磨。陆粲嘲笑他家里人要他去家街对面的五通祠,请求这个神宽恕。反过来,陆粲要五通把他弄死,还发誓如果三天后他仍活着,他就要毁了这个祠。陆粲果然康复,他就照自己的誓言去做了。冯梦龙还写道,陆粲家里人“今天也不再拜五通了”,不过这样的笔记的内容也反映出文人家庭是如何深陷五通崇拜。见冯梦龙:《智囊全集》,8. 380。一部类似的笔记记载,有个退休官员责备他轻信的家人,表明儒家的怀疑理性主义仍占上风。见黄𬀩:《篷窗类记》,5. 49b。

㉜ 例如,“张姑娘”(原题为“说妖”——译者),陆粲:《庚巳编》,5. 53。

㉝ 例如,“沈宁娘子”(原题为“说妖”——译者),陆粲:《庚巳编》,5. 53。

㉞ “江阴米商之女”(原题为“神丹”——译者),陆粲:《庚巳编》,6. 73。

㉟ “沈生娘子”,(原题为“说妖”——译者),陆粲:《庚巳编》,5. 53。

㉛ 例如,陆容:《菽园杂记》,8. 103;祝允明:《语怪录》,3b—5a,载陶挺编:《说郛续》(1646年),重印本载《说郛三种》(上海:上海古籍出版社,1988年);郎英:《七修类稿》(1566年;北京:中华书局,1961年),2. 703;田艺衡:《留青日札》,28. 13b—14a。

㉜ Tien Ju-kang:《男性的渴求与女性的贞洁:对明清时代中国伦理价值的比较研究》(Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ch'ing Times) (Leiden: E. J. Brill, 1988);马克·埃尔文(Mark

Elvin) :《中国的妇德与国家》(Female Virtue and the State in China),《过去与现在》(Past and Present)(1984年):第111—152页。

⑩ 《姑苏志》(1506年),3. 40b,40. 27b;杨循吉:《苏州府纂修史略》,3. 9a。

⑪ 陆容:《菽园杂记》,15. 183。陆容认为,常熟的镇压与马文升要求朝廷同意清除“淫祠”有关。马文升确实提出过这样的要求,他要禁绝的特别针对的是得到朝廷支持的真武崇拜;他没有提到五通。见马文升:《陈言振肃风纪裨益治理道事》,载《端肃奏议》(SKQSZB),3. 11b—16b。至少有些中央政府官员采取了步骤把五通/五显当作一种异教清除。1491年,北京的刑部尚书下令把刑部官署所在地的一个五显祠移开。见林俊:《彭惠安公韶神道碑》,载焦竑:《国朝献征录》(1616年),44. 59a。

⑫ 陆粲:《庚巳编》,5. 54。按照后来的一条材料,这个神对知府进行了报复,占有了他的爱妾,使她生了病。这个知府大感棘手,就在他要撤消自己的指令时,来了一个医生,他能配治知府妾病的药,赶走五通神。见褚人穫:《坚瓠八集》(BJXS),4. 9b。

⑬ 《华亭县志》(1521年),9. 6a。

⑭ 《江阴县志》(1548年),8. 3b。

⑮ 有些江南的士大夫,如陆粲,继续从事单枪匹马的斗争。田汝成《西湖游览志余》,26. 477)称,在一生中他毁了几十座五通祠(估计是在他家乡杭州)。据我所知,在明代后期将五显祠改为更常规祠的唯一例子1605年发生在吴江。见《吴江县志》(1747年),7. 13b。

⑯ 《常熟私志》(1618年),6. 2b。福德与五通相连是在一部早期道教典籍《大惠静慈妙乐天尊说福德五圣经》(《道藏子目引得》1183)中出现的。

⑰ 王志坚:《五通王辨》,载《吴县志》(1642年),21. 21a—b。归庄把他家乡昆山的一座五圣祠当作“淫祠”,但他只能屈从于本地人的纠缠,为这座祠写了题记。归庄表示他“不能违逆乡曲之情”。见归庄:《重建五圣庙门引》,载《归庄集》,10. 511—513。

⑱ 汉森:同前书,第四章。

⑲ 《姑苏志》(1506年),27. 25a。

⑳ 田汝成:《西湖游览志余》,26. 476—477;另见他的《幽怪录》(《说郛续》,46,3b)和《钱塘县志》(1609年),外纪,31a。

㉑ 《长洲县志》(1598年),1. 8b。

㉒ 《吴江县志》(1685年),第五卷风俗,15b;《嘉定县志》(1673年),4. 14a。

㉙ 金元六七总管实际包括一对神,据说是两兄弟神,元朝时当地的英雄;对他们的崇拜如果算不上“淫”的话,可说是典型的“俗”神。见陆粲:《庚巳编》,2. 20;《乌青文献》(1688年),第三卷风俗,8b;《吴郡甫里志》(1765年),15. 6a。

㉚ 郑元庆:《湖录》(约1700年),引自《乌程县志》(1746年),13. 2b—3a。一部后来的湖州地方志提到每月初二和十六同样的祀典只祭祀五通。见《长兴县志》(1805年),14. 8a。但金元六七总管在无锡春节的初五也被当作财神崇拜。见黄印:《锡金识小录》(1752年),1. 20b。

㉛ 在著名的白话小说《卖油郎独占花魁》中,有个老鸨贪婪地在一个漂亮的年青妓女身上估算赚钱的前景,称为“烧个利市”。见《卖油郎独占花魁》,载冯梦龙:《醒世恒言》(北京:人民文学出版社,1956年),3. 37。在另一个故事中,有个卖油郎在茅厕里找到一包银子,他欣喜地对他母亲说:“我们穷生意人不费力就发了这样的大财,明天去烧个利市,用它做贩油的本钱。”见冯梦龙:《陈御史巧勘金钗钿》,载《古今小说》(台北:鼎文书局,1974年),2. 1a。

㉜ 《常熟私志》(1618年),3. 31b。

㉝ 《常州府志》(1694年),9. 8a—b。

㉞ 《仁和县志》(1687年),5. 24b—25a。在嘉兴,在新年初五把煮熟的肚子奉上祭五通。见《嘉兴县志》(1637年),15. 20a。

㉟ 汤斌:《禁约示》,载《汤子遗书》(1870年),9B. 37a—b。

㉛ 至少有一个例子说明华光是以发挥积极作用的旺神出现的。景德镇的瓷工把华光当作眷顾他们的神拜。比如,1572年朝廷颁令减少这个城里瓷工承担的征用份额,就被认为是华光代表工匠求情的结果。见《浮梁县志》(1742年),引自李乔:《中国行业神崇拜》(北京:中华书局,1990年),第104页。

㉜ 佚名:《研堂见闻杂记》,第28—29页。这本书中写道,充斥神灵世界的贪婪和好色一点也不亚于人间世界。在众神中只有关帝能免受肉欲的诱惑。

㉝ 东轩主人:《述异记》(1701年;BJXS),上,16b—17a。在另一个故事中,有个贪婪的福建鱼贩崇拜一个让他发了大财的无名“邪神”。但当鱼贩外出去做生意时,这个神就诱骗他的妻子。当发现妻子的通奸之后,这个鱼贩不愿激怒神丢了的好运,决定什么也不做。这个神后来又诱骗鱼贩大儿子的妻子。当这个神偷偷走进小儿子妻子的卧室时,小儿子妻子很敬神,总是带着关帝的像,这时关帝全副武装地显身,杀了这个采花恶魔。见甘岱云编:《武帝全书》(1828年),7. 53b—54a。这本书的编者写道,在那些崇拜这样“恶神”的家庭,丈夫和妻子都在不同房间睡觉,以便让这

个神得到性的满足。《武帝全书》，7. 54b—55a。

^⑬ 蒲松龄：《聊斋志异》（1679 年；上海：上海古籍出版社，1962 年），10. 1417—1420。

^⑭ 斯蒂文·桑格伦（P. Steven Sangren）：《一个中国社区的历史与法术力量》（History and Magical Power in a Chinese Community）（斯坦福：斯坦福大学出版社，1987 年），第 150—152 页。

^⑮ 纽绣：《觚臘》，1. 10a。

^⑯ 汤斌：《请毁淫祠疏》，载《汤子遗书》，2. 78b—81b；《禁遏邪淫以正人心以厚风俗事》，载《汤子遗书》，9B. 32b；叶梦珠：《阅世编》（约 1700 年；上海：上海古籍出版社，1981 年），4. 98—99；《长洲县志》（1765 年），31. 2a—4a；纽绣：《觚臘》，1. 10a。苏州城内尚存的五显祠因与鄙俗的民间信仰有关在这时也遭到破坏。1696 年朝廷下令将婺源的五显祖祠改成关帝庙。见《古今图书集成》，职方典，792. 22b。

^⑰ 汤斌：《请毁淫祠疏》，载《汤子遗书》，2. 78b—81b。甚至连士大夫家庭都愿意把女儿献给五通是汤斌镇压这一崇拜的主要动机。见破额山人：《夜航船》（1800 年；BJXS），7. 8a。

^⑱ 五通神的这两个特征在纽绣的《觚臘》（1. 10a）中也着重谈过。

^⑲ 钱希言：《狯园》，11. 30a—b。五通崇拜的这一特点让人想起祝允明讲的一个有关河南济渎祠的故事。祝允明称济水神有乐于借钱给凡人的名声。那些要想从神的库藏中借钱的人先要丢卜筹，以决定神是否会答应他们的要求。假如得到的回答是肯定的，祈求者要写下一个借钱契约，上面写明所要银子的数目，把它丢到祠前水池中；然后就会有所要数目的银子浮到水面。这种银子如果用在生意上据说能得到正常双倍的利。到契约期满时，借钱的人就要归还所借的银子，还要加上利钱，把它仍在水池中。原来的契约也会随之浮出来。见祝允明：《语怪录》，13b—14a（《说郛续》，9. 46）。泽田瑞穗注意到，这些做法形成了现代通常的向财神“借‘元宝’”的习俗，通常是在春节初五那天借（元宝是指五两的标准银锭）。借的钱后来在一年中以纸钱的形式奉献给神，然后在下一年内能得到加倍或十倍的利。见《五通神借钱传说》，《天理大学学报》61（1969）：94—95。在清末，清明节那天杭州的会社在五云山举行向财神“借元宝”的仪式。见佚名：《杭俗怡情碎锦》（1896 年；台北：学生书局，1984 年），第 9—10 页。有一本稍晚的著作称，在五云山举行的礼仪活动是对华光的。见胡朴安：《中华全国风俗志》（1923 年；重印本，石家庄：河北人民出版社，1988 年），2:227。

㊱ 商人从五通那里借来的钱也被称为“阴债”；Hou Ching-lang:《中国宗教中的纸钱祭品与财库官观念》(Monnaies d'offrande et la notion de tresorie dans la religion chinoise)(巴黎：汉学高级研究院[Institut des Hautes Etudes Chinoises],1975年),第703页。

㊲ Hou Ching-lang:《中国宗教中的纸钱祭品与财库官观念》,第35—38,68—69,97页。

㊳ 我在这里采纳了希尔·盖茨的观点。见希尔·盖茨(Hill Gates):《奉献给神的钱》(Money for the Gods),《近代中国》(Modern China)13.3(1987):259—277。

㊴ 医学专家把梦见与神交媾看作被剥夺了正常性生活的结果；因此宫闱中的妃子、尼姑和寡妇被认为特别容易犯这种毛病。不过，在医书中与这种折磨有关的病症范围一般都与被五通控制的病症一样，病名为“鬼孕”。见齐仲甫：《女科百问》(1735年重编的宋代著作；重印本，上海：上海古籍出版社，1983年)，上，60b—62b。(我要感谢夏洛特·福斯[Charlotte Furth]让我注意这本书。)我们知道，山魈和“独脚五通”在宋代被认为是出生时的畸形，但这种特殊状况在明清的五通崇拜中没有出现。

㊵ 陆粲:《庚巳编》,5.52。

㊶ 冯梦龙:《智囊全书》,7.375。

㊷ 这个故事可在下列书中找到。吴炽昌:《客窗闲话》(1824年；北京：文化艺术出版社，1988年)8.216—218；宣鼎:《夜雨秋灯录》(BJXS),三集,1.10a—11a。

㊸ 有个南京地方史专家讲了一个南京医生未婚女儿的事。这个年青女子梦见城隍对她说，称她是他的夫人，不久她就死了。后来城里人就尊她为城隍之妻，把她的像放在城隍庙后厅。1827年又发生了一起类似的事，但这次是财神把一个年青女子当作他的新娘。见甘熙:《白下琐言》,3.22b。要想了解与神结婚的一般情况，见泽田瑞穗:《中国的民间信仰》(Kosakusha,1982年),第250—277页。

㊹ 赵翼:《陔余丛考》(1790年；上海：商务印书馆,1957年),35.773—774。

㊺ 对现代女性灵媒所做的研究没有提到她们与神交媾。在香港，像配偶或孩子死亡这样的个人悲剧驱使妇女们以灵媒为业；死去的家人充当与超自然世界的主要联系者。那些成为灵媒的妇女被认为还保留着“仙骨”，这是她们与神灵界联系的飘逸纽带，而在常人出生时这些纽带就断开了。有趣的是，大家都害怕，除非这些纽带在婚前切断，否则婚姻就会使人死亡。见杰克·波特(Jack M. Potter):《广州萨满崇拜》(Cantonese Shamanism)，载阿瑟·沃尔夫(Arthur P. Wolf)编：《中国社会中的宗教与礼仪》(Religion and Ritual in Chinese Society)(斯坦福：斯坦福大学出版社,1974

年),第225—228页。

⑭ 纽绣:《觚臚》,1.10a;叶梦珠:《阅世编》,4.99。

⑮ 袁炼:《书隐丛说》(1744年),1.22b—23a;钱思元:《吴门补乘》(约1771—1803年),8.13b;赵翼:《陔余丛考》,35.773。《苏州府志》(1748年,79.39a—b)详细引用了陆粲对这一崇拜的叙述,认为五通崇拜仍很活跃。

⑯ 《濮院镇志》(1927年),11.11a。

⑰ 宣鼎:《夜雨秋灯录》,三集,1.11b。

⑱ 甘熙:《白下琐言》,1.17b。

⑲ 《震泽县志》(1746年),25.6a。

⑳ 《双林续志》(1819年),引自《双林镇志》(1917年),15.8a—b。其中提到在镇上到处都可见到小五圣祠,双林的居民在年末、春天的清明节和夏天的端午节去拜五圣。《周庄镇志》(1882年,6.14b)中把主要对五通的巫师崇拜恢复的时间定在18世纪后期。但19世纪有关五通的大多数民间传说都关注其诱奸妇女而不是获得财富。例见诸联:《明斋小识》(1813年;BJXS),12.10a—11a;长白浩歌子:《萤窗异草》(1905年;BJXS),三编,4.1a—4b。

㉑ 毛祥麟:《墨余录》(1870年;BJXS),3.7a。有个苏州本地人注意到,任何要想获得这些神帮助的人在祈求时都一定要把五通的属神马公和宋相包括在内。当地人传说在汤斌毁坏楞伽山的五通祠时,只有这两个神的像没被破坏,据说是因管祠的人把他们看成财神。这两个被崇拜的神得以幸存无疑是以他们的像作为替代的财神而不是官方的安排。见钱泳:《履园丛话》(1838年;台北:文海出版社,1981年),15.399。

㉒ 《金山县志》(1878年),17.3a;《昌化县志》(1924年),4.4b;《南汇县志》(1929年),8.6b。20世纪初,法国传教士亨利·多雷(Henry Doré)称五显偶或在家庭的祭坛中也占有显赫地位。多雷:《中国迷信研究》(Chinese Superstitions)(上海:Tuse-wei,1916年),4:418。

㉓ 甘熙:《白下琐言》,6.4b。

㉔ 裕谦:《禁五通淫祠并师巫说事》(1835年),载《勉益斋续存稿》(1876年),7.47b—48a。

㉕ 《勒石永禁楞伽山五通淫祠事》(1839年),载《勉益斋续存稿》,16.6a—8b。

㉖ 泽田瑞穗:《中国民间信仰》,第48页。

㉗ 余蛟:《梦厂杂著》(1801年;BJXS),1.2—3。

^⑯ 对清代早期将商业财富与儒家伦理以及身份观念结合在一起的资本主义文化还缺乏有深度的研究。有关的初步研究以及有较高价值的探讨见寺田隆信:《山西商人研究》(京都:Dohosha,1972年),第283—296页;余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》(台北:联经出版实业公司,1987年),第136—166页。在罗威廉的著作中充分探讨了19世纪汉口商埠在政治和社会福利中存在着一个聚合性的“市民”和“以行会为中心的精英活动”。罗威廉(William Rowe):《汉口:中国一个城市的商业与社会,1796—1889年》(Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796—1889)(斯坦福:斯坦福大学出版社,1984年)。罗威廉将这一过程称为“资本社会化”(第345页),还谈到了“市民”的形成,但对这一术语没有仔细分析其内涵。

^⑰ 在18世纪前很长时间内关帝就已得到了广泛尊敬,但他还被专门看作是山西人和陕西人的庇护神。山陕两地商人建的最早的会馆通常都采用关帝庙的形式。山西票号明确地宣称关帝是它们的祖师爷和庇护神,不过在清代关帝还是徽州和其他地方商人建的会馆崇拜的主神。见仁井田升:《中国社会研究》(岩波书店,1951年),第19,54,65,75,95页。Barend ter Haar(在与我的个人通信中)提到,关帝与山西商人间的联系起源于宋代(山西)解州盐商对关帝崇拜的资助。

^⑱ 顾思张:《土风录》,18. 25b—27b。

^⑲ 《双林镇志》(1917年),15. 10a。

^⑳ 顾禄:《清嘉录》(1830年;BJXS),1. 19a—b。这种说法是19世纪初顾思张在《土风录》中提出的,18. 25b—27b。但就在这之前半个世纪有个南京地方志的编者直截了当地拒绝这种“近论”。见《江宁县志》(1748年),10. 5a。财神崇拜还被追溯到江南过去的一些其他虚构人物,载顾震涛:《吴门表隐》(1842年;南京:江苏古籍出版社,1986年),11. 151—152。

^㉑ 有关明代建立财神庙的零散材料出现在清代地方志中,但没有得到当时史料的核实。总体来说,18世纪是建造财神庙的分界线。例如,(江西)濮院镇的居民1749年在镇上的土地庙里建了一座财神庙,而在1773年镇上的布商出钱在镇上主要的道观里建了一座财神庙。《濮川所闻记》(1813年),2. 15b,18a。

^㉒ 顾震涛:《吴门表隐》,11. 151—152。

^㉓ 《吴县志》(1933年),34. 17a。

^㉔ 最早提到将财神作为商业行会主要神像的材料是1762年苏州长洲屠夫行会为纪念建造会馆而立的一块碑:《猪行公建毗陵公墅碑》,载《明清苏州工商业碑刻集》(南京:江苏人民出版社,1981年),第250—251页。在苏州和上海行会的碑刻中只有

少数几个提到里面供奉的神像是财神（上海 29 个中有 4 个，苏州 33 个中有 2 个）。在 19 世纪期间，当共同的商业代替共同的乡里成为商业行会的组织原则时，在行会内普通财神就常被当作崇拜对象。仁井田升在 20 世纪 40 年代调查过北京的 26 个行会，其中有 11 个将财神及其众多化身当作供奉的主要或次要神像。正如所示，这些神像在商业行会中出现得要比地方会馆中多，而会馆仍供奉其地方守护神。见仁井田升：同前书，第 128—129 页。

^⑭ 《璜泾志略》（约 1790 年），引自《璜泾志稿》（1940 年），1. 9a。另见《镇洋县志》（1744 年），1. 9a；《南浔镇志》（1859 年），23. 11b；《双林镇志》（1917 年），9. 4a；《盛湖志》（1716 年），上，53a；《吴郡府里志》（1765 年），15. 5b；《震泽镇志》（1844 年），6. 14b；《南翔镇志》（1896 年），10. 12b。这些材料中列举了五路堂，但没有明确地将其与五通联系在一起。

^⑮ 戴：同前书，第 116 页。

^⑯ 戴：同前书，第 161—162, 213 页。戴将华光称为“蚕神大人”，这就证实了这些五圣神与五通有联系。见同前书，第 212 页。树头五圣神至少可以追溯到明代，那时这个神还没有与养蚕业联系在一起；这个名称据说来源于把一个小五通龛放在大树底下的做法。见钱希言：《狯园》，12. 16b—17a。蚕花五圣的起源还不清楚，但一般认为这类神来源于五通崇拜。见李乔：《中国行业神崇拜》，第 176—177 页。

^⑰ 《财神宝卷》。我没有看到过这本书。上述主要内容取自泽田瑞穗：《增补宝卷研究》（Kokusho kankokai, 1975 年），第 143—144 页。

^⑱ 我向桑格伦（同前书，第 183 页）借用了“神的阳化”（yangification）一词。桑格伦用这个词来形容像观音和妈祖这样的女神被认定为现有社会秩序的过程。同时，他还强调这样的女神继续在男性的天庭等级中有着不明确的地位，仍然可以起着否定等级从属原则的作用。就近代的财神而言，对这样不明确地位的拒绝就更彻底。

^⑲ 除了马帅和赵公明，这一四神组还包括温琼和关帝。见《清微马赵温关四帅大法》，载《道法会元》（《道藏子目引得》1210），第 36 卷。与四帅中每个元帅有关的礼仪被各自记载在《道法会元》中的第 222—226, 232—240 和 259—260 卷。

^⑳ 《正一玄坛赵元帅秘法》，载《道法会元》，232. 1a—2b。有关“和合”作为发财的居间者，见同前书中收录的咒语，232. 14b—15a, 233. 8a, 233. 12a, 235. 18a。

^㉑ 《三教源流》，3. 20a。

^㉒ 许仲琳：《封神演义》（上海：上海古籍出版社，1989 年），99. 994。

^㉓ 最早专门提到赵公明被当作财神崇拜的著作是顾禄的《清嘉录》，3. 11b。在

这本书中是在三月十五他的斋日拜赵公明，而不是在新年拜。即使后来赵公明和他的四个助手与五路财神联系在一起，他们也显然各自起源不同。见中村裕一：《道教系年行事》，载福井康顺等编：《道教》（Hirakawa shuppansha, 1983 年），2：374—375。

⑩ 本节与下一节的内容参考了足立启二的研究成果。足立启二：《明清时代货币经济的发展》，载《中国近代史研究》编：《中国专制国家社会发展》（京都：Bunrikaku, 1990 年），第 387—412 页。还参考了我自己正在进行的对明代后期钱币研究成果。

⑪ 有关清朝时期的社会福利机构的文献在不断增加。例见梁其姿：《明末清初民间慈善活动的兴起——以江浙为例》，《食货月刊》，15. 7—8（1986）：304—331；戴维·凯利（David Kelly）：《寺庙与漕运船队：18 世纪的罗教和漕运水手团体》（Temples and Tribute Fleets: The Luo Sect and Boatmen's Associations in the Eighteenth Century），《近代中国》8. 3（1982）：361—391；夫马进：《清代松江育婴堂的经营实体与地方社会》，《东洋史研究》45. 3（1986）：479—518。对清代价格运动的意义仍是争论激烈的问题，不过大家都承认清代长期趋势的稳定与明代后期也有关。有关近期研究的介绍见岸本美绪：《清代物价史研究现状》，《中国近代史研究》5（1987）：105—129。

共有的信仰：清代台湾南部客家人的会所、社区与宗教*

迈伦·科恩

清代期间台湾许多的合伙会所是商品化的反映，而商品化是帝国后期台湾和大陆经济与社会发展的特点。^①桑格伦指出，在分析这些以及其他类型的协作安排时，根本的问题是“中国人在组织合伙团体方面的精到”。^②因此，只是从家族模式或家族理念的角度来看待一个家族会所就会不注意其组织文化的全部内容。有必要关注后者，因为对合伙会所来说，与其他团体一样亲属关系并不是其唯一的组织基础。这样的组织可以是为近亲祖先、远亲祖先或是某个家族关系中说不上的远祖建立的；它们也可以是为地方神或行业神组织的；有些又可以是为某些显然是非宗教的职能而组织的，这些职能诸如维修桥梁、渡口和灌溉渠，但甚至就是这些会也与别的会一起共同信仰某个庇护神，对神的崇拜成为其礼仪的组成部分。因而在台湾有种说法“有会必有神”。^③成立一个团体的宗旨可以是崇拜祖先，也可以是崇拜中国别的地区的宗教，同时中华晚期帝国的经济管理的变化也促使建立合伙会所，经济管理上的变化具体表现为所有权的商品化，广泛使用契约与合伙制度。这样的会很难在一个社会真空的环境中存在。它们要涉足地方社区事务，其成员来自当地，且加入这样的群体活动也是这些社区社会生活的某个方面。在清代

* 本文原刊载在《中华晚期帝国》(Late Imperial China)第14卷第1期(1993年6月)，第1—33页。文中的注释所引文献仅列文献作者的外文名、文献出版年份和页码，有关文献的详细信息见文末的文献目录。

由台湾南部的客家人组成的土地方面的会特别多，在本文中我要特别考虑到它们与其活动的宗教和社区环境之间的关系。

在探讨这些客家群体之前，我要更广义地来探讨清代台湾合伙团体的经济特征。有关土地和其他物品产生出了较复杂但又是能自由商洽的所有权关系——比如“大租”和“小租”（“大租”和“小租”又称“地骨”和“地皮”，是指土地所有权和土地使用权。——译者）买卖的区分，同样复杂的还有财产所有内容的安排。^④中国家族制度的特点是这样的，个人和各房的财产显然都属于家产。因此可以有把握地说，台湾和中国大陆作为整体而言财产不由某一类会所有，基本上是由家族占有的。因而无论是在台湾还是在大陆，拥有财产所有权的会就显得特别重要。比如，据估计在台湾南部说客家话的地区，就总体而言有 50% 到 70% 的耕地为众多的会所有。^⑤下文我要详细叙述，我所研究的地区就是今天的美浓镇，那里在清末建镇，人口约 9000，土地归 200 多个会拥有，基本上是拥有“小租”权，耕地中约 29% 是水田。一般认为^⑥在说福建话的人居住地区这种会很少见，所以它们从来就不普遍。^⑦

事实上，会所群体体现出的是各种所有权关系，既体现出群体的组成，也体现出群体可以拥有的财产形式。一个基本的区别是两类会不同，一种是其成员不以合伙方式而是会所独立拥有产业，另一种是其成员在会中有着特定的份额。就农村而言，前一类会包括村子或其他社区，还有拥有土地的庙宇（公庙）。无论要想获得这些会提供的任何宗教、经济和社会利益都必须是其成员，但因为这样的会产与团体成员之间没有个体化的关系，所以这些会实际上在任何时候都是独立于其成员的一种实体。虽然这样的会从其产业中获得收益，但它们还是会得到它们服务的社区或是其他群体提供的某种捐献。支撑着这些会的财产关系在中国并不普遍，在台湾则是独特的。不过有趣的是，它们作为拥有财产的实体与那些以合伙形式为基础的会相比要少得多。（至少在台湾是这种情况，而中国大陆的类型或许不同。）

庙产土地可能是通过个人或团体捐献获得的，财产权交给了庙宇。^⑧与此不同，一个合伙会所的组成涉及到通过一项契约交易购入新的产权，一般是几个人付一定数额设立一笔基金，用于购买产业，常

是购买土地。正如上文所说，很有可能大多数的情况购买的是“小租”权。在一个会组成时，通常的程序是建立一个账簿；先写一段话介绍组织这个会的目的。还要包括有关其会众、管理、开会日程和礼仪的规章，再列出会产清单；建会者的名字也要列出，还有他们占有的份额。在这些介绍性的材料之后是账簿本身；我所见到客家人的会保存的账簿中所记的账都与会众的定期聚会有关。一个活动时间很长的会的账单积成厚厚一册，主要涉及其会众的情况，账簿中记载的通常都是每年一次聚会的内容。这表明日常的会务管理是由指定的管理人员掌握的，他们会有自己另外的账目。即使这些账本要按照传统时期商业机构的记账方式记^⑨，但它们更有可能记载的是自上次全体成员聚会以后所有交易人员的流水账。^⑩简言之，会众的得益可以包括股份的红利回报，有权利参加年度聚会，聚会内容包括行礼、聚餐，尤其是集体祭祖和分得祭肉。

如果这样的合伙会所的组成是在土地和财产关系商品化的框架内进行的，其结果是程度不等地使会所地产的出现不受土地市场的制约。在此同时，股份本身也成为新商品；但像会产一样，这些股份能够自由转让或买卖的程度是由会的规章决定的。在有的情况下股份是通过买卖或可赎回的买卖转让的^⑪；在别的情况下买卖必须出售给已经是会众的人；还有一些时候会众可能只是典出股份退出合作，以此获得作为原始股金的“底银”。^⑫最后一种情况大概是在股份的相应价值提高的条件下所做的。在我查阅过的账本中，这样典股的情况是常见的，但股份转让最常见的方式是通过继承或买卖进行的。

除了将合伙会所分为以祖先为祭拜对象的父系家族群体和崇拜某个神的宗族混合群体外，还有一个更重要的区分方法是看这些群体的组成方式。^⑬在家族分家时会建立同一个祖先的会，一部分家族地产保留不动，而分家的各房（通常是兄弟）也就成了股份拥有者。情况通常是这样，如果这种会祭拜的是一个近祖，那么它就会将崇拜对象当作其标志，而这对外人没有宗教的价值。假如这样一个会能够保住自己的产业，甚至还能扩展产业，那么随着人口增加形成了一个地方社区，它就能发展成为一种会引起人类学广泛关注的家系。^⑭如果这样一个群体的成员包

括了同一被崇拜祖先的所有父系后裔,那么对后来通过购买股份组成的同祖会所来说情况也是如此。

另一方面,还常会有同祖会所崇拜的祖先也为会外的人敬拜。^⑯台湾南部的客家人将这样的群体分为“公尝”(public ancestral association)和“私尝”(private ancestral association)。“公尝”的“公”是指它们崇拜远祖可以是在同宗或同宗加上都来自中国大陆某个地区的前提下购买股份,而“私尝”则将范围限制在某个很近祖先的后裔身上。“公尝”选择的一些祖先在中国的宗族传统中一般被认为是姓氏的开创祖师。在有些情况下,要想将后人与历史上久远的人物联系在一起使得人们编撰了详细的族谱,族谱中较早的部分会取自其他文献。将其祖先定为在中国某个特定地区某姓开基者的公尝也会同样采用现成的文献。^⑰不管是否得到族谱的认可,这种同祖的会不包括族中没有股份的头面人物,在这方面它与台湾通常被称为“神明会”的组织有相似之处,“神明会”对会众和非会众而言拜神方面是同等重要的。一个以同姓或近亲为基础吸收成员的会可能注重的是某个神而不是同祖。^⑱因此,在合伙会所中,会众按宗族和其他标准在较大的家族或地域范围内发挥的宗教和世俗作用是相互交错的。不过对那些按照“典型的”家族标准组织的群体(至少是那些较大、较集中且资产殷实的群体)来说,有着一种较为强烈的趋势是要想主宰其社区或是邻近住区的其他成员。^⑲

虽然以股份为基础的会有不同的类型,但就整体而言它们只是反映出在清代台湾社会组织多样和复杂的一个方面。一个具体的会选择的宗教和礼仪内容也只是对提供了多种选择的文化环境所作的一种选择。比如,就以这种环境为依据考虑到了地域或是家族,除了通过建立这样的会还有多种方式来表现社会的和宗教的因素。通常同姓是一种组织原则,以多种多样的礼仪来体现,但有时也会爆发为鹿港每年一次危险的家族械斗^⑳,或是孟家(Meng-chia,现在属于台北)龙山庙“三大姓”的轮流管理。^㉑地区范围的庆典和礼仪活动在城市和农村的各类地域都在组织。但是假如文化的和组织的多样性同时并存,那么表现它们的一种重要的方式就是以同样复杂的财产关系的发展来体现。

客家社区

台湾南部的客家人居住区提供了一个体现容纳性的社区组织和排外性的自有财产会所之间关系的极好例证。在其美浓镇的北端,田野工作者在1964—1965年和1971—1972年向我们提供了下面的一些信息,其中不少内容得自文献研究和分析。^②

今天的美浓镇(1920年前称弥浓)是台湾南部高雄县下属的一个行政单位,在历史上是一个组织完善的社区。这个镇的界线是在日本人控制了这个岛后划定的,这个说客家话的居民的区域周围都是说福建话的居民或是土著居民的居住区,但其建镇是在乾隆初年(1736年至1749年间)。在清末(在台湾是1895年),1894年在官方编撰的《凤山采访册》中记载该社区由11个村庄组成:弥浓、柚仔林、竹头角、龙肚、中坛、九芎林、新寮、新威、月眉、新庄和东振新庄。^③后5个村庄现在在镇子界线之外,但它们在清代只占当地人口的一小部分。虽然没有清代的人口统计资料可用,但1935年日本人做的人口调查^④表明在现代镇子的范围内有22914个客家人,在所有11个村庄(在那里只有3%的居民是非客家人)29860个客家人中占76%;百分比的分布不会与清代后期1895年日本人占领前夕有很大不同,我估计这时的人口大约是1935年统计的40%,略多于9000人。^⑤

1736年客家人开始在弥浓地区定居。林凤山(Lin Feng-shan)和林贵山(Lin Kuei-shan)率领40多个来自广东老家真屏县的老乡,从五洛(Wu-lo)移居弥浓庄,而五洛位于现在屏东县的李康(li-kang)镇。1737年,杜伯清(Tu Po-ching)也从真屏带了20多个人来龙肚;第二年,刘玉衡(Liu Yu-heng)带了150个人在竹头角定居;1748年,李秀礼(Li Chiu-li)在中坛建村。^⑥

在清代,弥浓和更大的客家地区的社会基本上是在国家名义上的管理下自治。弥浓地区的客家村庄包括一个有组织的客家定居区最北面的部分,这一居住区大多是平地,适宜水田耕作,其地域东面是台湾中部的山脉,西面是下滩水(Hsia-tan-shui)或高平河及其支流。这

个说客家话的地区从现代的美浓镇向北延伸约 50 英里到达南部的嘉东。这一地区现在分别划归高雄县和屏东县，而在清代它只属于凤山一个县。位于凤山县东缘的客家人村庄夹在主要在西边说福建话的居民和住在山上山脚更加敌视的土著群体之间。直至 1895 年日本人来之前，客人都一直成功地保住了他们的土地，还向东和向西扩展。最重要的商业市镇由闽南人定居，他们还控制住了通往台湾西海岸港城的通道。台湾南部的客家人是按照军事方式组织起来的，他们的社会一致性体现为，为灌溉争夺水源以及争夺土地、市场和交通联系都是在以族源和语言认同为基础相互竞争的群体间进行的。

客家人的军事组织称为“六堆”，包括了台湾南部所有客家人居住的地区。弥浓地区属于“六堆”中的“右堆”。其他“堆”有“左堆”、“中堆”、“后堆”、“前堆”和“先锋堆”；这些“堆”分别以嘉东、新皮(Hsin-pi)、竹田(Chu-tien)、内埔、长兴(Chang-hsing)和万峦(Wan-luan)为中心。^⑩每个堆由一个“总理”领导，有一名“副总理”协助他；还有一个“大总理”和一个“副大总理”，管理整个六堆组织的事务。六堆在内埔后堆镇的总部是 1722 年建的忠义亭，而后堆镇是客家人唯一的商业市镇。六堆是 1721 年客家人被动员站在官军一边时建立的，当时有个叫朱一贵的闽南人发动了一场叛乱。按照 1871 年编的《福建通志》记载，在凤山县住着“百多个庄子”的 8000 多“粤民”（广东人，也就是客家人）被组织成六堆，去与朱一贵的军队作战。^⑪

1732 年，另一个闽南人吴福生(Wu Fu-sheng)领导的一次起义遭到台湾南部客家人的抗击。朝廷感谢他们帮助镇压了叛乱，就给客家人首领武官官职，还给已有军职的人提升一级。此外，354 个在作战中发挥了重要作用的人都得到了奖赏表彰。这些官方的活动都记载在 1740 年和 1741 年的邸报中；在邸报中提到的 152 个人名中有杜伯清、林凤山和林贵山，正是这些人创建了龙肚和弥浓。^⑫当林家兄弟在乾隆元年(1736 年)到达弥浓时，他们立了一块至今尚存的碑，碑中称他们中的一人是右堆的总理。因此很显然弥浓地区最初的移居就是客家人在六堆组织范围内扩展的过程。在清代弥浓的社会继续受六堆的影响，我现在要从几方面说明，弥浓的村庄是如何在一起组成一

个社区，同时这一地区又如何一起合成右堆，被纳入台湾南部一个更大的全体客家人的社会体系。

在清代整个台湾管理村庄的日常事务被交给头人，对他们有不同的叫法。^⑨在凤山县一个庄子的头领被称为“管事”。管事原本是外面“大租”权拥有者在当地的代表，他们负责收租米，然后在他们的监督下运出庄子。到18世纪前期，管事的职能扩大到包括庄头的职务。^⑩后一种职能还得到了县衙门的正式批准，但这只是认可他所在的庄子里选出的这个人。我没有在文献中发现有证据表明，官府认为管事们在庄子一级以上县一级以下的组织中相互有联系。但弥浓的管事实际被纳入了六堆组织。在更大的右堆社区中，弥浓的中心位置还反映在“公馆”也在这里，右堆九个庄子的管事与右堆的总理和副总理在这里定期聚会（我听说是每月一次）。总理和副总理还定期在内埔的六堆总部忠义亭聚会，在那里还有其他堆的同僚以及整个六堆组织的大总理和副大总理参加。

将弥浓的各个村庄整合成整体还体现在社区有组织的宗教上。虽然这个社区的宗教有诸多方面，但为说明清楚我要探讨的是可以称为地方标志的宗教，关注的是一个地方神灵“福德正神”（一般称为“土地公”，而客家人称之为“伯公”）。在弥浓的每个庄子里都有一个伯公系统，以与社区的区域组织相对应。例如，龙肚庄分为三个部分，庄东、庄中和庄西，每个都对应地有一个伯公（庄东伯公等）。每个部分是一个有特定对象的不同的宗教区域，但整个庄子都敬拜龙肚开庄伯公。在弥浓的庄子还有一种类似的安排，那里的三个部分庄头、庄中和庄尾每部分都有自己的伯公；而在特定的情况下庄头伯公被认为是代表全庄的。还有一个弥浓开庄伯公，他所具有的特殊地位表明弥浓在整个右堆的中心地位。在每年的“二月戏”上这个特定的伯公是受到敬拜的神，庄子的居民要为伯公和大批赶来的其他庄子的亲戚朋友准备食物，还要请人演戏。

在六堆里有功名者的社会地位反映了这样有地位的人在全国农村一般所具有的影响。所有有功名的人在他们家乡都有相当大的非正式的权力，也就是并不一定与当地的管理机构有关。许多右堆庄子的管事有着最低的功名（生员或秀才），而有更高功名的人（尤其是贡生和举

人)则是各“堆”总理和副总理以及整个六堆组织大总理和副大总理的人选。^⑩因此,在需要为保护社区或是在客家人控制下扩展领地进行军事动员的情况下,有较高功名的人可以与政府官员有直接的联系,使他们便于担任社会不同层次的行政职务。

六堆不单纯是一个地理区域,其范围限制在一个说客家话的人居住的地区,其间有闽南人的飞地。但在别的方面,这是一种明显与中国地方组织总的模式相适应的区域安排,小的地理单元合并组成不断增大的单元。而在这样一种安排中,最大的地理单元中其居民共同参与经济、社会和宗教活动要以“面对面”为基础。菲利普·库恩探讨过清代的这种地方社会模式,称之为“地方组织的规模”。在他对18世纪后期和19世纪清代中国农村地方军事化所作的分析中,他用了一些术语特别来说明“团练”,也用来说明一般的地方组织。“单一”单元通常用来指单独的村庄或是一个小的集中居住区;“复合”群体则用来指大的多个村庄组成的组织;这些“复合”结构的成员合成一个比较大的实体,结果就出现了一个“扩展-复合”组织。^⑪即使有时或许难以区分现有社区网络的动员与为联合起来抵抗共同威胁不同地方社区结成的联盟^⑫,但六堆仍然与库恩的类型区分很吻合:村庄是“单一的”,“堆”是“复合的”,六堆是“扩展复合的”。六堆肯定出现在清代后期的团练之后。台湾社会在清代大部分时期是受到军事动员的,而在地方一级的军事化是当地社区利益持续冲突的一种表现,而不是王朝衰落的一种征候。地方组织的基础是狭隘的地方利益,这在不同的历史环境中都有所表现。就以台湾南部的客家人为例,问题在于他们以族籍和语言的差别为基础与邻近的闽南人敌对并分离,因此六堆这样的分类体现的是“政治上、社会上和军事上的联系;[联合在一起]它们就构成了台湾南部客家人整体的最高层次”。^⑬

宗教、社区与会所

台湾南部客家人社会制度成熟的一个明显标志是其一个重要的宗教中心的建造和活动,这个中心就是位于六堆总部所在地内埔镇的天后

庙。天后女神也被称为“圣母”，民间称之为“妈祖”。妈祖过去是(现在仍是)台湾的一个主神，无论是客家人还是闽南人都同样承认她的权力。^⑨这座天后庙建于 1803 年，1852 年在当地一位客家举人的主持下豪华地重修装饰一番。建庙和重修都得到了来自多方的捐款资助，这两次捐款者的名字都刻在石碑上。这些石碑至今尚存，其碑文已被抄录在一本大部头碑刻集中出版。^⑩以群体和个人名义捐款者都公开其身份，因而可以很有把握地知道，在台湾南部客家人的社会体系中，有不少会以不同方式求助于中国宗教传统中的因素，以表示其宗教上的正当和组织上的合理。1803 年和 1852 年的碑文都有部分已经不能读了；由于 1852 年的碑文要保存得好一些，所以我就依靠它在对两块碑文简单介绍后作一个比较详细的分析。在 1803 年的碑文中，超过 1353 人(准确人数无法确定)的捐款者至少来自 53 个居住区，或许多达 59 个居住区，而在 1852 年的碑文中 1168 名捐款者来自 38 个居住区。随之捐款者的分类也应适用于这两个年份的碑文，但我只统计了 1852 年的碑文。14 个捐款者来自商界，可能是商店，175 个捐款者来自团体，主要是拥有土地的会，776 人是以个人身份捐款的。还有 203 个捐款者的名字无法辨认。在这里我很感兴趣的是团体，可以分类如下：68 个是以祭祖为其宗教活动且以家族联系为其组织原则；76 个是以非祖先的神和个人为崇拜对象；15 个是以某个特定节庆(诸如清明或中秋)为祭祀活动；16 个包括桥会和老人会，显然与宗教无关。就总体而言，这些团体向天后庙捐款说明中国民众和上层宗教信仰的范围之广。祭祖的会比我所说的要多，根据我所掌握的族谱和账簿抄本我知道，有几个以个人名义捐款的人实际上是一些规模很大的会的祖先，有些是很久远的祖先。在我统计祖会时很可能漏算了不少。总共还有 17 个不同的神和历史人物被各个不祭祖的会崇拜：这些神和人物有孔子(或孔孟)，是三个会行礼的对象，九个会崇拜几个与文学或科举考试有关的神(文魁、文昌等)。在民间宗教的神谱中还有福德正神(也就是地方神土地公或伯公)，有 26 个会将其当作它们的守护神；还有圣母(或天后或妈祖)，她同样也是 26 个会的守护神。其他神有太子爷、五显、真君、三山郭王、义民爷等，另有两个会拜观音。十个会与阴历新年十五举行灯会的元宵节有关，三个会与扫墓祭奠

的清明节有关,两个会与中秋节有关。五个会与修桥有关,四个会自称“老人费”,还有几个别的会将其宗教观念纳入其组织之中;每个桥会都有其守护神,而“老人费”主要是募集为老人举行葬礼的费用。

大部分这些团体被称为“会”或“典”或“祀典”。其中包括一些家族团体,还有些称为“尝”,意思可能是“祭祖会”或“祭祖田”。所有这些说法都涉及到会的实质,它们有自己的土地,还能通过可赎回的买卖交易(典)控制土地。不管它们是祭祖、拜神还是做具体的事,它们都是从经济的角度按一定方式组织起来的。有些个人,几乎都是男性的家长,会决定建立一个组织,并向其赠地。通过创会,其成员按一定价值分配股份,这个组织就建立了。其成员依据他们得到的股份数捐款或多或少。有了土地后地租收入派多种用途:付这个组织礼仪活动和非礼仪活动所需的费用;支付成员定期举行礼仪活动的聚餐费;还会用来为团体再买土地;如果还有钱结余,就可以用来当作股份红利很实际地分给成员。股份本身也是家庭财产,这样股份就能传给创会者的儿子和以后的后代。由于中国人强调兄弟对这些财产拥有同等的权利,有些股份就会成为人数不断增加的成员的共同财产,所以任何拥有土地的团体其成员会随着时间在增加。然而,我们在下文会看到,在分家时一个股份也会整个地划归为某个兄弟家产的部分。

这样的会的组成是一个有着重要经济和政治影响的过程,因为它是有着新的共同利益的新组合的组织。每个新团体的组成都是一种排斥过程,与该团体产生的更大的地方区域的成员分离开。这些团体中大部分,至少是我熟悉的那些较大的团体,都割断了经济的和社会的阶层。有些成员来自社会中比较富裕的部分,包括有功名的人和地方精英人物,而其他成员则是耕种会所土地的佃农。精英人物,或者至少是社会地位比较高的人要垄断团体内的管理职位,以致集体的产业实际上给了某些特定有权势的个人以经济基础和佃户。这增强或是增加了他们在自己已拥有产业基础上所享有的权势,使得他们在当地社区内的地位更高。而另一方面,一个是团体成员的佃户比不是成员的佃户地位要有利得多;他有时可以少缴些租,像其他成员一样得到股份红利,还可以参加定期的聚餐。而聚餐的经济意义不大,但这

说明这样一种情况，与精英人物同是一个会的成员使得那些社会和经济地位较低的人有可能进入权力的中心，并能施加影响力，不过还需要他们是在同一个地方居住或是同一个家族。这些团体至少在刚开始都有着类似的横向联系；在有的情况下所有拥有股份的人都是不需要自己种地的富人，而在别的情况下所有成员有可能都是耕种集体土地的佃户。这样的情况或许与一些团体采用的轮流管理制度有关。管理权一般都是固定在一个人手上，或是限制在少数几个团体成员手中，可能这反映了某些个人在一个组织中的统治地位，而这些组织的成员包括来自不同经济和社会阶层的人。

不同的拥有土地的组织其成员也有交叉。在不止一个会中有股份很常见，当然可以肯定富裕家庭一般会比中等家庭在不同的会中有更多的股份。在组成新的组织的过程中要接纳各种成员，这样就会出现遍及整个台湾南部客家地区的相互交错的复杂联系。而不同组织成员的地域分布差别很大，有些组织局限在小范围，而其他成员则来自分布广泛的居住区。不用说，在确定其组织原则时团体组织者所希望的地域就很关键。

一个新团体的组成本身既是排斥的也是接纳的过程；有些人建立了新的联系，而其他则断绝了这种联系。这两个过程都反映在各个团体所表现的身份标志上，所有这些都是在更大地区范围内组织的。我们已经注意到，以宗教支撑的地域认同——接纳性的地区认同——是如何体现在崇拜地方神福德正神中的。不过就各种会而言，一种确定会众范围的办法是严格地以相同的地域-社区认同来组织，有些会的范围只涉及某个特定的居住区，其他的会或许要包括整个村庄甚至是更大的地区。而新东势庄的六个福德会每个都向内埔的天后庙捐款。其中有三个称为福德典，但有两个名称中涉及到庄子的不同部分，还有一个后堆福德涉及到六堆防御组织整个一个堆；这个堆还包括新东势以外的其他许多住区。因而以地域为联系的宗教可以作为将涉及到不同范围和各种潜在成员组织起来的基础。不在会众规定范围内的人会被排斥在外，而那些有资格成为会众的人又不愿、不能或是不被邀请购买股份。在福德崇拜的情况下确定范围不必完全依靠地域的

联系。在内埔镇有两个福德会。一个是老福德典，另一个是福德二八月典。这两个组织活动区域相同，也就是说它们在吸收会众的同一层次上运作。但采用某种礼仪活动作为另外的标准使得组织一个新的排外团体有了宗教的内涵。我已经注意到某种礼仪活动本身可以使其成为一个组织的宗教标志。同样的组织拜不同的神或不同的历史人物，以致于在某个特定的社区，折中主义可以表现为以同一吸纳会众的标准组成了不同的团体。例如，在新北势庄有三个宗教组织。一个祭祀圣母（妈祖或天后）的“圣母祀典”；另一个是祭祀孔子的“孔圣祀典”；第三个是与农历新年正月十五有关的“元宵典”。再回过来说新东势庄，在那里有一个“元宵典”，一个“老元宵典”，一个“新元宵典”，还有一个“天灯典”，所有这些都与新年正月十五有关；此外，“圣母典”、“真君典”和“太子爷典”的存在涉及到三个神。

显然对会众有选择且拥有产业的会不能透露宗教组织的所有情况。正如我已经谈到的，这样的组织是在宗教生活完全植根于整个社区的情况下出现的。就像中国其他地方一样，在台湾南部客家人区域的社区宗教活动关注的不仅是前面提到的地方神灵，而且还关注既是宗教中心也是政治中心的庙宇或庙宇集团。因此，1852年内埔天后庙的翻修就是一件与台湾南部整个客家社区有关的大事。地区的精英人物不少都介入此事，他们都参加了设在内埔的办事机构，主持其事的有各种获得了功名的人：两个举人、一个恩贡、三个贡生、一个廪生、两个生员和一个监生；此外有五个监生在他们居住的客家地区当地筹集了捐款。由于天后（即圣母或妈祖）地位重要以及她的庙在宗教上的影响遍及整个社区，也就不奇怪所有26个拥有产业的会实际上都拜这个神。这样的会在挑选会众时是排外的，许多会的建立被认为其在宗教活动中所起的作用对更大社区的组织也是至关重要的。在内埔，至少有九个不同的圣母会，其中五个会被人看作是用了类似的方法来确定自己的标志。一个是“圣母元宵祀典”，另一个是“圣母三月初十祀典”，有一个是“圣母三月廿三祀典”，还有一个是“新圣祀典葭月初四”，最后一个“圣母油灯祀典”，与第一个一样也与新年正月十五有关。

父系的或家族的联系将祖先崇拜作为其宗教标志。与中国宗教的

其他主要内涵一样，这可以被许多组织所用。所有在 1852 年向天后庙捐款的祖会都是“合伙团体”，正是通过其存在表现出“礼仪的一致性”，那些编写族谱的人也声称他们都“出自一个共同祖先”，因而与一个“后代团体”相对，并与所有三种已提到的确定一个“家族”的标准相符合。^⑩同时，这些祖会在组织形式和吸收会众方面体现出许多变化，对此研究中国大陆和台湾家族的学者都谈到过。在为会众的接纳和排斥而做的会所安排和群体标志管理方面，它们完全可以与非家族的组织相比。在这些会里可以看到这样一种特殊的现象，我称之为“会所联系”。^⑪

即使是将家族联系作为组织的标志也没有必要把成员限制在同姓的范围内。在内埔，有个会叫“钟廖温龙岗典”，龙岗是广东客家人核心地带一个地区的名称。虽然这是 1852 年碑上这类会中唯一的一个，但 1803 年的碑上表明有好几个这类的会。会名中常有这样姓可以用来确定在不同族姓的地区接纳会众的范围。这可看作是像“郭姓祖尝”、“涂姓神祖会”以及其他几个会这类团体起源的原因。列名捐款的大多数团体关注的是祖先中的某人。其中有些人有可能是很久远的先祖，实际上他们只是当作一个姓氏在用。而其他的先祖显然提供族谱的材料，在排除掉一些姓这个姓的人的同时又接纳其他一些人。因为有些人可能不光在一个家族团体里拥有股份，所以在这个基础上区分祖先恰好就是裂变的过程，这在中国大陆东南部和台湾的家族文献中谈得很多。不过这也是我前面谈到的非家族群体运作的一种过程。不管是否涉及宗教传统，团体组织的动力都是一样的，对此我们可以发现有些家族团体显示自己靠的是其宗教的内涵，不是或不主要是靠其一般的姓氏或是某个特定的先祖为其标志。例如在万丹庄，捐款的有三个是姓钟的祖会，三个是姓林的祖会。在这两个姓中，每个都有两个会敬的是某个特定的祖先；而钟姓和林姓祖会中的第三个会与清明节有关（“钟清明典”、“林清明典”）。在这些会的标志中，后一种会体现的是姓氏加礼仪的组合，与前面提到的非敬祖类型的会神灵加礼仪的组合相似。在万丹还有两个是李姓的会。两个会都敬同一个祖先李火德。一个会称为“李火德公”，就用他个人的名字命名。另一个会称为“李火德春分典”。我们来总结一下。神灵、姓氏、祖先、礼仪与行礼的日期这众多的名目都可能出自中

国的宗教传统,以不同方式组合起来提供了数目几乎不受限制的组织范围。在以商品化以及复杂的契约和财产关系为特征的经济文化环境中,为组织各种会所团体同时采用了宗教的和非宗教的标准。就现有的社会和社区关系而言,在被普遍接受的程序和价值观的基础上,社会的、经济的和宗教的复杂性是相互影响的,并给人们提供了创造新的组合和集群的机会。

我的探讨所依靠的捐款名录没有提供多少有关不同的会得以组织的地域情况的信息,但通过我掌握的其他材料知道,实际上有些会的成员广泛分布在台湾南部客家地区的居住地。比如,我的一本某个邱姓祖会账簿的抄本反映出,这个祖会的合伙人居住在属于六堆中五个堆的23个庄子,只有左堆不在内。而在一个萧姓祖会的账簿中,反映出其成员来自分布在左堆、右堆和后堆的18个居住区。^⑨将来的研究或许会确凿地提供出更多这样分布广泛的组织的例子,而我在这里提到的这两个例子已能证实,整个六堆已经提供了这样一个社区框架,使其成了新组织能够形成的一种社会场所。

对这些现在已处在美浓镇范围的六堆居住区来说,日本人在控制这里后不久做的土地清查提供了说明各种拥有土地的会具有重要性的更多证据。我正在做的对1902年清查记录(反映的是调查后对财产权最后的确定)的分析表明,在美浓地区有200多个组织,可以粗略地平分为两类,一类是拜祖的团体,还有一类是其他各种宗教团体和完成世俗任务的团体。有关所有这六个行政村庄或地区的土地资料现在都有,日本人把更大的弥浓地区的大部分都划给了六堆。这些在表一和表二中反映出的资料说明,这些会都希望有水田,这是产量最高、价值最大的田。在所有的例子中,标明属于祖会的土地数量肯定统计不足;许多这些团体都只列出某个祖先的名字,如果没有其他的材料就难以与某个土地的实际所有者区别开来。再者,在许多情况下确定具体的会是祖会还是非祖会仍是凭推测,在美浓不同的地区有几个会就可能被列在同一个名字下面。不过,很明显那些在四个灌溉设施完善的区域拥有约1/3到1/4水田的会在当地的社会和经济中是一支重要的力量。

我注意到,比较富有的家庭很有可能是属于会所团体而非只是地方

社区的成员。这些家庭经常会与其他家庭组成新的团体,或是购买已经建立的会的股份。证明这样的家庭会在几个会中拥有股份的具体证据通常见于记录其分家时情况的契约。在那里进行田野工作时得到的分家契约文本中有一份是 1863 年的,这份契约记载了弥浓一户富足的林姓人家分家,田产分为四份。在分家时林家有个成员后来当上了弥浓的管事,他在至少十个会(有可能是 11 个会;因为原始文件破损,有个他有一份股份的会的名称缺失)里拥有 21 份股份。这十个会中有五个是敬神的(观音会、妈祖会、得胜会、王爷会、五显会),两个是敬祖的,三个是功能性的(桥会、老人会[即丧葬会]和一个票会)。在分家以后,每个分出的家庭都只是在一些会中获得股份。两个会包括一个祖会其股份在所有四方中分配,但其他股份是这样分配,以致分家的第一方分到六个会的股份,第二方五个会的股份,第三方两个,第四方三个。⁴⁰

**表一 弥浓地区在册土地、行政村庄、土地类型和所有者的类别
(材料来源:1902 年土地清查记录)**

行政村庄	弥 浓		中 坛		龙 肚	
	登记土地分类	数量 (甲数)	总量 百分比	数量 (甲数)	总量 百分比	数量 (甲数)
所有登记土地	1 151.784 1	100.00%	831.499 0	100.00%	706.820 9	100.00%
所有水田	585.367 6	50.82%	386.883 5	46.53%	436.869 0	61.81%
所有旱田	488.223 0	42.39%	272.735 0	32.80%	228.799 5	32.37%
所有其他土地*	78.193 5	6.79%	171.880 5	20.67%	41.152 4	5.82%
水田情况:						
所有水田	585.367 6	100.00%	386.883 5	100.00%	436.869 0	100.00%
私人水田	373.253 1	63.76%	280.879 5	72.60%	330.265 0	75.60%
所有会所水田	212.114 5	36.24%	105.648 0	27.31%	106.604 0	24.40%
祖会	130.470 5	22.29%	50.539 5	13.09%	49.153 0	11.25%
其他会所	81.644 0	13.95%	55.108 5	14.24%	57.451 0	13.15%
其他水田**	.000 0	0.00%	0.356 0	0.09%	.000 0	0.00%
旱田情况:						
所有旱田	488.223 0	100.00%	272.735 0	100.00%	228.799 5	100.00%
私人旱田	439.231 0	89.97%	247.127 0	90.61%	210.981 0	92.21%
所有会所旱田	48.992 0	10.03%	24.767 5	9.08%	17.814 5	7.79%
祖会	30.115 5	6.17%	14.030 5	5.14%	6.080 0	2.66%
其他会所	18.876 5	3.87%	10.737 0	3.94%	11.734 5	5.13%
其他旱田**	.000 0	0.00%	0.840 5	0.31%	0.004 0	0.00%

表一续

行政村庄	竹头角		金瓜寮		吉洋	
登记土地分类	数量 (甲数)	总量 百分比	数量 (甲数)	总量 百分比	数量 (甲数)	总量 百分比
所有登记土地	587.0295	100.00%	603.5035	100.00%	499.3640	100.00%
所有水田	319.0950	54.36%	4.2975	0.71%	0.0000	0.00%
所有旱田	204.9930	34.92%	495.8920	82.17%	293.5325	58.78%
所有其他土地*	62.9415	10.72%	103.3140	17.12%	205.8315	41.22%
水田情况：						
所有水田	319.0950	100.00%	4.2975	100.00%	0.0000	0.00%
私人水田	233.9610	73.32%	4.2975	100.00%	0.0000	0.00%
所有会所水田	85.1340	26.68%	0.0000	0.00%	0.0000	0.00%
租会	38.2690	11.99%	0.0000	0.00%	0.0000	0.00%
其他会所	46.8650	14.69%	0.0000	0.00%	0.0000	0.00%
其他水田**	0.0000	0.00%	0.0000	0.00%	0.0000	0.00%
旱田情况：						
所有旱田	204.9930	100.00%	495.8920	100.00%	293.5325	100.00%
私人旱田	162.1065	79.08%	469.6695	94.71%	293.5325	100.00%
所有会所旱田	42.1250	20.55%	18.7345	3.78%	0.0000	0.00%
租会	23.9695	11.69%	6.6555	1.34%	0.0000	0.00%
其他会所	18.1555	8.86%	12.0790	2.44%	0.0000	0.00%
其他旱田**	0.7615	0.37%	12.0790	2.44%	0.0000	0.00%

* 这类土地尤其是在金瓜寮和吉洋包括一些归国家(日本人统治时期)所有的未开垦的土地;在其他地区还主要包括建筑用地,但有少量是寺庙土地和墓地。

** 主要是国有(日本人统治时期)土地和寺庙土地。

表二 弥浓地区在册土地、土地类型和所有者的类别
(材料来源:1902年土地清查记录)

登记土地分类	数 量 (甲数)	总 量 百分比
所有登记土地	4 380.0010	100.00%
所有水田	1 732.5126	39.56%
所有旱田	1 984.1750	45.30%
所有其他土地	663.3134	15.14%
水田情况：		
所有水田	1 732.5126	100.00%
私人水田	1 222.6561	70.57%
所有会所水田	509.5005	29.41%
租会	268.4320	15.49%
其他会所	241.0685	13.91%

续表

登记土地分类	数 量 (甲数)	总 量 百分比
其他水田	0.356 0	0.02%
旱田情况：		
所有旱田	1 984. 175 0	100.00%
私人旱田	1 822. 646 5	91.86%
所有会所旱田	152. 433 5	7.68%
祖会	80. 851 0	4.07%
其他会所	71. 582 5	3.61%
其他旱田	9. 095 0	0.46%

土地的计量单位甲为 0.97 公顷。

在分家协议的四方中三方是兄弟，第四方是一个已去世兄弟的儿子。父亲不在时，这个侄子就作为家族这一支的股东代表签了契约，这一支也包括他自己的兄弟。因而，归在这个侄子名下的四份股份，再加上家族的其他产业，实际上就成为他和他的兄弟现在享有权益的新的家族产业。他们在王爷会中得到一份股份，在五显会中得到一份，还在一个祖会中得到了两份。1898 年，这个家族后来又分家了，1863 年文件中提到的这个侄子此时在另一个分家契约中作为一方出现，这次他是与他的两个兄弟一起分家。在这个例子中，在三兄弟中分割的东西有在七个会中的 13.5 个股份。让人感兴趣的是，1898 年在这些兄弟中分割的股份与他们在 25 年前一起得到的股份关系不大。1898 年，分割了五显会的五份股份，而在 1863 年他们只得到了一份。1898 年其中股份被分割的两个会(关圣会和郭王会)在 1863 年的契约中就没有提到。其他三个会在两份契约中都提到了，但在前面一份文件中这些会中的两个会的所有股份都给了其他方，因此在 1898 年分割的股份只能是在 1863 年后得到的。唯一有连续性的地方主要是在祖会方面，1863 年得到了两份股份，但到 1898 年有三份股份被分割。总起来看，这两份契约表明，在清朝有相当多的会的股份被买卖。与 1863 年的契约一样，1898 年分家协议的一个结果是，在这些会中家族成员被重新调整：一个祖会和一个非家族类会的股份在所有三个兄弟中被分割，但每人还从三个其他会中的一个得到一份。因此，每个兄弟会发现他们自己是不同会的成员。此

外,在 1898 年的协议中,敬拜某个神的宗教会所郭王会的一份股份被划给了一个新的祖宗产业,由三兄弟每年轮流管理。契约中的这一条款是清代商业化程度很高的明证,因为这表明在一个会中的股份可以用作对另一个会的馈赠。

虽然较富裕的家庭一般都参加比较多的会,但同样也有可能,清代后期在弥浓即使不是大多数也有相当多的家庭至少参加了几个会。即使按很低的标准估计,每个会平均有 20 个股份,在现在城镇范围(因而不包括它们在别处的土地)同样至少有 200 个会,这样就得出最少有 4 000 份股份的估计,而在日本人占领前这里约有 9 000 人。显然,每个家庭能得到的股份数量大得很。与这些合伙会所相关的契约、经济、社会和宗教活动都深深地植根于地方文化之中,吸引了有功名的人、富人和普通农民参与其中。

同样,以宗教来命名的合伙会所反映出其宗教作用的某个方面,是其要从总体方面管理社会的体现。宗教突出地反映出了这个客家社区的组织、它的历史以及它与中国社会总体的联系。宗教还反映出这个社区与其邻里之间的冲突。正是通过宗教在一年的节庆中社会安排不断地有所侧重,在不同的时间通过节庆和礼仪表现社会环境的不同特征。有些会的宗旨关注的是精英层通常的信仰,用的是一般的宗教语言,就像有的会关注的是孔孟之道;其他会的宗旨来源于通常是民间宗教的范围。这些会以及它们倡导的礼仪活动体现了所谓的雅俗之分,这说明这些会每个都从通常的信仰中强调其宗教某个特定的方面。

比 较

我认为,台湾南部客家人组织的多样性无论是在这个岛还是在大陆都是汉人共有的特点。大陆的证据肯定也表明,许多组织的安排与台湾的很相似。不奇怪在台湾发现的会所类型在中国大陆客家人的腹地也很明显。这一点不是别人正是毛泽东在 1930 年谈到的,当时他在寻乌,这是江西的一个县,与广东地区接壤并有密切的联系,而美浓大多数人的祖辈就来自广东。他谈到,在寻乌所有土地中足有 40% 是被会控制

的，族田中 60% 是会产，而“宗教会所”占有 8% 的土地。别的会产土地掌握在“桥会、路会和税会”手中。^⑪

类似形式的组织在说客家话的地区以外也能发现。比如，福武就对华中苏州附近的一个村子有过描述：

在这个地区发现了孟姜庙和庙会……成员有资格限制；会众要在庙会节庆时轮流负责，这不是比较穷的农民的财产所能负担的。非会众也可以去看节庆活动，可以享用点心和茶水，但他们不参加活动。这些节庆活动不是整个社区举行的，而是有着特定成员参加的会举行的。小农和日工不一定被排除在这些会之外，但他们缺乏参加这些活动所需的钱。^⑫

同样的，另一个材料来源描述了在安徽家族组织内涵的变化，也与台湾农村的某些组织非常像：

[在安徽]有两类家族祀会，丁会和祭会。丁会完全靠族人的捐献来维持。有书面的规定每丁要交 100 钱或 1 000 钱。某人为几个丁交钱就在会中拥有几个股份。有时那些拥有许多股份的人会通过出售将多余的股份转给其他族人。虽然是同一族人，但那些没有丁股的人就不会像丁会成员那样奉献祭品。然而，他们会邀请其他族人组成一个单独的丁会。祭会是因为继承祭产而产生的。所有被归入族人都会参加祭祀。这些习俗在[安徽的]太湖、望江和潜山地区很流行。^⑬

显然，我在上文所引的内容没有充分说明这些地区组织复杂的合理性。但它们说明了，造成台湾农村具有复杂的社会、经济和宗教安排的各种因素，诸如商品化、契约关系、合股以及宗教与合伙团体之间的密切联系，都已是中华晚期帝国文化中普遍出现的特征，而来自大陆的移民又把这些东西带到了台湾岛。^⑭ 如果我们要想更细致地了解中国农村普

通民众文化和经济上的复杂性,就需要对农村社会、经济和宗教生活中仍探讨较少的方面做进一步研究;这样的研究也会让我们能更好地将农村文化与中国城市文化联系在一起。^④

注 释

① Rowe 1992; 罗将中华帝国后期归纳为一个“高度商业化、货币化和城市化”的时期,我喜爱用“商品化”来代替“商业化”,因为“商业化”是指在食品和其他必需品的生产与分配方面超越了家庭自给自足的程度,而“商品化”谈的更多的是经济管理本身。就具体的内容而言,商品化一词主要指的是使用货币或是扩大使用货币,还有是指在有价值商品流通方面从交换发展到市场活动。对这一区分所做的一些探讨见Appadurai 1986; Parry and Bloch 1989。在此我要扩展商品化的观念,让它包括一些可以买卖的管理创造的产物,诸如土地专有权、会里的股份。我要说明的是在中华帝国后期这样的创造发展到一个高潮。有关中国商品化的更多情况,见 Cohen 1993。

② Sangren 1984:410。

③ Chou, 1983:4。

④ 有关“分离所有权”的情况见 Shepherd 1993:228—229。

⑤ Lamley 1981:294。

⑥ Lamley 1981:294—295。

⑦ 对此予以证实的是 Sangren 1984, 予以更多介绍的是 Chou 1983, 和 Tai 1979: 340—343。

⑧ 见 Wang 1974 中的几个例子。

⑨ 见 Gardella 1992。

⑩ 参见 Chou 1983:12。

⑪ 有关“可赎回买卖”见 Shepherd 1993, 这是对“典”一字比较准确的翻译, 有时译为“抵押”(mortgage)。同一个字客家人还用来表示联合。

⑫ Chou 1983:7。

⑬ 参见 Sangren 1984。

⑭ 这方面的经典著作见 Freedman 1958, 1966。后来对广东地方大家族的研究包括 Baker 1968; Potter 1968; Potter and Potter 1990; Siu 1989; J. Watson 1976; R. Watson 1985。专门涉及台湾南部客家人的著作有 Pasternak 1969, 他与 Freedman 的看法不同。Freedman 认为, 这样“典型的”家族出现是中国东南的边疆环境促成

的。Pasternak 则认为，这样的家族只是作为边疆拓殖的“第二阶段”发展起来的，随着时间的推移，更大的宗族社区的出现、更大的人口压力以及为了防御和农业发展而进行的族内及村内的合作，都让位于更加关注地方的事务。不过虽然在台湾南部的客家人地区到清末农业已很发达，但很少能发现“第二阶段”的家族。

^⑯ 见 R. Watson 1985: 28—35，其中有一个例子发生在现在香港的新界。Watson 注意到有个有 48 个父系男性后裔的家族，他们在 1751 年捐钱建了新的祖宗祠堂。那些能够获得收益的家族成员排斥地方社区的其他成员，不过这些其他成员也与那些家族成员一起参加祠堂的庆典。在 Watson 的叙述中很显然，家族的 48 个建会人实际是购买了一个新的祖宗会所的股份。与 Pasternak 一样，以群体组成的类似过程为基础，Watson 也不同意 Freedman 提出的家族发展模式，Watson 认为一个大家族是通过人口的增长以及把宗族联系在一起的地产赠予形成的。另见 Cohen 1969 书中有关台湾南部客家人通过“合并”组成家族的内容。与此类同，台湾的人类学家，比如 Chuang 1989: 207—232，都强调通过购买股份而形成的“契约”家族与通过赠予祖宗地产而形成的家族之间的区别。一个祖先其直系后裔人数通常会越来越多，正是以这个祖先的名义最早建立了产业。

^⑰ 这样的族谱是用来表明同一族祖会的成员，而在其他情况下族谱只是以同姓为依据列名，以创建广泛的家族网，尤其是在现代建立“家族的联系”。有关后者见 Fried 1966: 285—301；有关族谱见 Ahern 1976, Eberhard 1962, Maskill 1970: 139—162。

^⑱ Chou 1983: 36—42; Wang 1974: 76—82。

^⑲ 在台湾有个例子，一个典型的家族在一个更大的说福建话的村子发挥主导作用，见 Pasternak 1972: 86—94。J. Watson 1977 书中谈到在新界有个有权势的家族控制了邻近的村庄。

^⑳ DeGlopper 1977: 640—642。这样的械斗据说在中国大陆也有；见 Baker 1968: 190n48; Duara 1988: 110—111。

^㉑ Huang 1975。

^㉒ 有关美浓清代情况的早期出版物有 Cohen 1969, 1976。1971—1972 年所做的田野工作是由 Burton Pasternak 教授参与指导的。见 Pasternak 1983。

^㉓ FSTFT 1960: 12—13。

^㉔ Kokusei 1937: 278—281。

^㉕ Pasternak 1983: 40, 表 2.5 列出龙肚 1906 年有 1 428 人。他估计因为记录丢

失,这个数字只是总数的约 80%。经他调整后 1906 年的人口总数是 1 785 人,是他估计的 1935 年龙肚人口数 3 514 的 51%。

㉕ Cohen 1969:167—168; Chung 1973:74—75; Pasternak 1983:15—16。

㉖ 见 Pasternak 1972:143 或 Pasternak 1983:17 书中的地图。

㉗ Chung 1973:84—86; Pasternak 1972:142—145, Pasternak 1983:15—23。

㉘ Chung 1973:91—92。

㉙ 见 Tai 1979:218—231。

㉚ Chung 1973:76, 86。

㉛ Chung 1973:175—192。

㉜ Kuhn 1970:64—76。

㉝ 有关这个问题见 Groves 1969。

㉞ Pasternak 1983:16。

㉟ 见 Sangren 1988; J. Watson 1985:292—324。

㉛ TWNP 1966; 1803 年的碑文见第 164—178 页; 1852 年的碑文见第 294—304 页。

㉜ J. Watson 1982:594; 另见 Ebrey and Watson 1986:1—15。

㉝ 有关中国北方特定的父系联系见 Cohen 1990, 书中将“会所联系”和“固定的家谱模式”作了区分。

㉞ 参见 Cohen 1969:180。

㉟ 第二个祖会的两个股份给了一个兄弟。这个会是个特殊的会,称为“丁仔会”,其成员以共同的世系为基础完全个人化了。假如有个成员报告生了个儿子或孙子,再缴费,那么这个儿子或孙子也就成了会员。因而会的股份就以会费为基础。由于分家契约中记载的两份都是家族财产,很有可能登记在册的会员就是这个兄弟和他的儿子。有关这种会更多的情况见 Chou 1983:32。

㉜ Mao 1990:122—132。

㉝ Fukutake 1967:89。

㉞ MSHT 1970:1 474。

㉝ 有关华北的会见 Duara 1988:91—108, 118—132。

㉞ 见 Hayes 1977, 书中重点在考察清代后期香港地区的农村和城市居民的管理能力和成熟程度; 参见 Skinner 1977:253—274, 书中对农村和城市的文化纽带进行了重点研究。

主要参考文献

Abern, Emily Martin 1976 《中国家系片段：对族谱的考察》(Segmentation in Chinese Lineages: A View Through Written Genealogies) 《美国族裔学》(American Ethnologist)3. 1:1—16

Appadurai, Arjun 主编 1986 《物品的社会生活：文化视野中的商品》(The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective) 剑桥：剑桥大学出版社(Cambridge: Cambridge University Press)

Baker, Hugh D. R. 1968 《上水：一个中国人的家族村庄》(Sheung Shui: A Chinese Lineage Village) 斯坦福：斯坦福大学出版社(Stanford: Stanford University Press)

Chou Tsung-hsien 1968 《台湾的民间组织》台北：Yu-shih 文化事业公司

Chuang, Ying-chang 1989 《台湾边地的家族组织》(Lineage Organization on the Taiwan Frontier) 载 Kwang-chih Chang, Kuang-chou Li, Arthur P. Wolf, Alexander Chien-chung Yin 合编《台湾地区人类学研究：成果与展望》(Anthropological Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects) 台北：台湾大学人类学系

Chung Jen-shou 1973 主编《六堆客家乡土志》台湾内埔：Chang-ching

Cohen, Myron L. 1969 《台湾南部的家族联系》(Agnatic Kinship in South Taiwan) 《族裔学》(Ethnology)8. 2:167—182

1976 《屋分屋合：台湾的中国家族》(House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan) 纽约：哥伦比亚大学出版社(New York: Columbia University Press)

1990 《中国北方的家族组织》(Lineage Organization in North China) 《亚洲研究学报》(Journal of Asian Studies) 49. 3:509—534

1993 《近代中国的文化与政治创造：中国“农民”的个案》(Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese “Peasant”) 《戴达鲁斯》(Daedalus)122. 2:151—170

DeGlopper, Donald R. 1977 《19世纪台湾一个港城的社会结构》(Social Structure in a Nineteenth-century Taiwanese Port City) 载 G. William Skinner 主编《中华晚期帝国的城市》(The City in Late Imperial China) 斯坦福:斯坦福大学出版社

Duara, Prasenjit 1988 《文化、权力与国家:中国北方农村,1900—1942 年》(Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900—1942) 斯坦福:斯坦福大学出版社

Eberhard, Wolfram 1962 《传统中国的社会流动》(Social Mobility in Traditional China) Leiden: E. J. Brill

Ebrey, Patricia Buckley 和 James L. Watson 1986 《中华晚期帝国的家族组织,1000—1940 年》(Kinship Organization in Late Imperial China, 1000—1940) 伯克利:加州大学出版社(Berkeley: University of California Press)

Freedman, Maurice 1958 《中国东南的家族组织》(Lineage Organization in Southeastern China) 伦敦经济学院社会人类学文丛(London School of Economics Monographs on Social Anthropology) 第 18 卷 伦敦:Athlone 出版社

1966 《中国家族与社会:福建和广东》(Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung) 伦敦经济学院社会人类学文丛第 27 卷 伦敦: Athlone 出版社

Fried, Morton H. 1966 《一个中国近代城市家族关系的某些政治内涵》(Some Political Aspects of Clanship in a Modern Chinese City) 载 Marc J. Swartz, Victor W. Turner, Arthur Tuden 合编《政治人类学》(Political Anthropology) 芝加哥:Aldine

FSTFT 1960[1894] 《凤山采访册》Lu Te-chia 编《台湾文献丛刊》第 73 号第一卷 台北:台湾银行

Fukutake, Tadashi 1967 《亚洲农村社会:中国、印度、日本》(Asian Rural Society: China, India, Japan) 西雅图:华盛顿大学出版社(Seattle: University of Washington Press)

Gardella, Robert 1992 《结账:中国晚清和民国时期的商业簿记方法和资本主义理性》(Squaring Accounts: Commercial Bookkeeping Methods and

Capitalist Rationalism in Late Qing and Republican China)《亚洲研究学报》51. 2:317—339

Groves, Robert C. 1969《团练、市场与家世:1899 年中国对占领香港新界的抵抗》(Militia, Market, and Lineage: Chinese Resistance to the Occupation of Hong Kong's New Territories in 1899)《皇家亚洲学会香港分会学报》(Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society)9:31—64

Hayes, James W. 1977《香港地区,1850—1911 年:城市和乡村的机构与领导权》(The Hong Kong Region, 1850—1911: Institutions and Leadership in Town and Countryside) Hamden, CT: Archon Books

Huang Shun-erh 1975《万华地区的都市发展》《中央研究院民族研究所刊》39:1—19

Kokusei 1937《1935 年人口统计图表》台北: Taiwan Sotokufu

Kuhn, Philip A. 1970《中华晚期帝国的反叛及其敌人:军事化与社会结构,1796—1864 年》(Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796—1864) 剑桥,马萨诸塞州:哈佛大学出版社(Cambridge, MA: Harvard University Press)

Lamley, Harry J. 1981《清代的亚族裔对抗》(Subethnic Rivalry in the Ching Period) 载 Emily Martin Ahern 和 Hill Gates 合编《台湾社会的人类学》(The Anthropology of Taiwanese Society) 斯坦福:斯坦福大学出版社

Mao Zedong 1990《寻乌报告》Roger R. Thompson 翻译并编辑 斯坦福:斯坦福大学出版社

Meskell, Johanna M. 1970《作为研究材料的中国族谱》(The Chinese Genealogy as Research Source) 载 Maurice Freedman 编《中国社会中的家族与亲属关系》(Family and Kinship in Chinese Society) 斯坦福:斯坦福大学出版社

MSHT 1970(北京:1930)《民商事习惯调查报告录》台北:古亭书局

Parry, Jonathan 和 Maurice Bloch 合编 1989《钱财与交易道德》(Money and the Morality of Exchange) 剑桥:剑桥大学出版社

Pasternak, Burton 1969《中国家系发展的边缘作用》(The Role of the

Frontier in Chinese Lineage Development)《亚洲研究学报》28. 3:551—561

1972《两个中国村庄的亲属关系和社区》(Kinship and Community in Two Chinese Villages) 斯坦福:斯坦福大学出版社

1983《龙地的客人:一个中国区域的社会人口学,1895—1946年》(Guests in the Dragon: Social Demography of a Chinese District, 1895—1946) 纽约:哥伦比亚大学出版社

Potter, Jack M. 1968《资本主义与中国农民:一个香港村庄的社会和经济变迁》(Capitalism and the Chinese Peasant: Social and Economic Change in a Hong Kong Village) 伯克利:加州大学出版社

Potter, Sulamith Heins 和 Jack M. Potter 1990《中国农民:一场革命的人类学》(China's Peasants: the Anthropology of a Revolution) 剑桥:剑桥大学出版社

Rowe, William T. 1992《清代中期社会思想中的妇女与家庭:陈洪谋个案》(Women and the Family in Mid-Qing Social Thought: The Case of Chen Hongmou)《中华晚期帝国》13. 2:1—41

Sangren, P. Steven 1984《中国传统会所:非亲属关系》(Traditional Chinese Corporations: Beyond Kinship)《亚洲研究学报》43. 3:391—415

1988《合法性的历史和言辞:台湾的妈祖崇拜》(History and the Rhetoric of Legitimacy: The Ma Tsu Cult of Taiwan)《社会与历史的比较研究》(Comparative Studies in Society and History)30. 4:674—697

Shepherd, John Robert 1993《台湾边地的治理与政治经济,1600—1800年》(Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600—1800) 斯坦福:斯坦福大学出版社

Siu, Helen F. 1989《中国南方的代理人和受害者:农村革命的共谋者》(Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution) New Haven:耶鲁大学出版社(Yale University Press)

Skinner, G. William 1977《序言:中国社会中的城市与农村》(Introduction: Urban and Rural in Chinese Society) 载 G. William Skinner 编《中华晚期帝国的城市》斯坦福:斯坦福大学出版社

- Tai Yen-hui 1979《清代台湾之乡治》台北:联经出版社
- TWNP 1966《台湾南部碑文集成》台湾文献丛刊 218 号 台北:台湾银行
- Wang Shih-ching 1974《一个中国城市史上的宗教组织》(Religious Organization in the History of a Chinese Town) 载 Arthur P. Wolf 编《中国社会中的宗教与礼仪》(Religion and Ritual in Chinese Society) 斯坦福:斯坦福大学出版社
- Watson, James L. 1976《移民与中国家系:香港和伦敦的文家》(Emigration and the Chinese Lineage: The Mans in Hong Kong and London) 伯克利: 加州大学出版社
- 1977《传统中国的永佃制和合伙地主制度:一个个案研究》(Hereditary Tenancy and Corporate Landlordism in Traditional China: A Case Study)《近代亚洲研究》11. 2:161—182.
- 1982《对中国亲属关系的再思考:从人类学视野考察历史研究》(Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research)《中国季刊》(China Quarterly)92:589—622。
- 1985《神的标准化:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励,960—1960 年》(Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou(Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960—1960) 载 David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski 合编《中华晚期帝国的大众文化》(Popular Culture in Late Imperial China) 伯克利:加州大学出版社
- Watson, Rubie S. 1985《兄弟中的不平等:中国南方的阶级和亲属关系》(Inequality Among Brothers: Class and kinship in South China) 纽约:剑桥大学出版社

北京妙峰山进香：宗教组织与圣地*

韩书瑞

现代的北京位于华北平原西北边缘。这一地区虽然很早就有人居住，但在几个世纪中却处在中华帝国遥远的边境地区；实际上它也是以亚洲北部为基础的非汉族王国在南面的落脚点，这个城市很早就地位显赫。但直到1403年明朝第三个皇帝决定在他的北都落脚时这一城市才最终将关注点朝向南方。在以后的六个世纪，北京都成为各个政权的大本营：明朝（1368—1644年）、清朝（1644—1911年）、各地方政府（1911—1949年）和中华人民共和国（1949年到现在）。在这一时期，这个城市不仅范围更大，人口更多，而且这一地区的自然地貌还不断得到物质遗存和人们对绵延、复杂历史记忆的丰富。

在一片没有什么特色的平原上，一连串城墙框定了这个城市；城墙围住以皇室住地为中心的规整街道，把城区与乡村分离开来。随着时间流逝，这一区域逐渐被赋予礼仪、象征和历史的内涵。位于这座有城墙城市西北缘的山地，其地理状况也同样被重新赋予文化的内涵。本文将要探讨这一过程的某个方面，即北京西面的一座山是怎样演变为一个崇拜某个民间地方神信徒心目中的圣地。这个圣地的实际建筑物是在几个世纪中由各种香客建造的，同时我们也要看到，不来进香的其他人也

* 本文原收入韩书瑞与于君方合编的《中国的朝圣与圣地》(Pilgrims and Sacred Sites in China)(伯克利：加州大学出版社[Berkeley: University of California Press], 1992年)。

参与其中，使得去这座山进香在地方文化中有着更丰富的内涵。^①

妙峰山位于北京西北约 40 公里处。它高 1 330 米，是著名的西山后面一连串山峰中最高的，在西山可以看得见京城(Bouillard, 1925, 本文的文献引证方式是以此处的中外文代号去文末的文献目录中查找，后面的数字分别为年份、原书卷号和重印本页码——译者)。^②与中国的许多山相比，这个山峰历史不长，文化价值层面不多，与神圣力量关系不大。这种简单的说法对人有误导。因为这里正是有了一个碧霞元君女神庙妙峰山才有意义，所以我们必须从这种崇拜开始我们的故事。

碧霞元君崇拜

这个女神在华北^③直到 19 世纪后期才地位显赫，在中国大众宗教的天神神谱中出现得较晚；只是在明清时期对她的信仰才较为普遍，而即使在这时信仰也显然是地区性的。

这一崇拜开始时是 11 世纪初在一个山上池塘的池底发现一尊女性雕像。她被修复、安放作为一个崇拜对象，这个“玉女”能够证明她具有神的超凡力量。虽然关于她的来历还有其他故事，但大多数信徒都把她看作是发现雕像的那座山山神的女儿。这座山不是普通的山，它是受人尊敬的东岳泰山。泰山赫然耸立在山东省(距北京约 500 公里)中部的平原上，这是一个几个世纪以来就为皇帝和平民尊崇的圣地。这个玉女显然不是凡物，从一开始她的身份就与有关泰山的神话和象征关系密切。

早在公元前第一个千年开始，泰山就是皇家专门用作朝拜的地点，被确认是华北平原上地位最显赫的山，是“五岳之宗”。至迟到唐代后期(7—8 世纪)，泰山神被当作掌管死者的判官和冥府之主(ST 1648, no. 323; Chavannes 1910, 3—16; CWK 88. 1484—91)。皇帝授予他一连串头衔，明清两代统治者定期朝拜他。他的正式称号是“天齐仁圣帝”。

出现晚得多的玉女被当作这个强大、严厉人物的女儿。她被称为“泰山天仙玉女”。因为泰山是东岳，在明代玉女又获得了“碧霞元君”的称号。^④很自然，她的神庙总是要建在山顶。

与她令人畏惧的父亲相反,碧霞元君被看作是个有同情心的女性。到 1600 年,她又被称为“天仙圣母”,许多人又简单地称她为“娘娘”(《泰山志》1760 年,7.7—8;Chavannes 1910,30—38)。“五岳皆尊,然我朝于东岳最尊。东岳诸神,我朝于天仙圣母最尊。生机皆出于东方,万物皆生于一母,岂不然也?”(PL 1599, no. 5827)她还逐渐与一连串其他女神关系密切,其中两个是她的近支:子孙娘娘和眼光娘娘。最终在碧霞庙中一般能发现多达九位娘娘(并不都是一样),大多与生育有关(Goodrich 1964,53—59)。

这两种一新一旧的崇拜经常被看作是两极:男与女、阳与阴、生与死、父与女、父与母。

有人言碧霞元君为泰山之神,然其何以能为天齐仁圣帝?吾等以为此乃阴阳、天地之治,礼敬碧霞元君为奉阴,礼敬仁智大帝为对阳。(PL 1690, no. 936)

碧霞元君从来不被列入由帝王举行祭典祭祀东岳大帝的活动行列(虽然她的像经常放在东岳庙中),对她的崇拜分布也不成系统。到明代,她在泰山山顶的神庙香火开始旺盛起来,还得到了皇帝的资助——她父亲的大庙则位于山脚(Chavannes 1910, 102ff., 126ff.)。我们发现,虽然至迟在 15 世纪后期碧霞庙就开始在北京地区出现,但直到一个世纪以后的万历年间,建造速度才明显快起来(WS 19;《宸垣识略》12—15;HTL *passim*;CWK 89—107;STFC 1885;KCK 6)。

14 世纪初在北京建造了东岳大帝庙,这使得对碧霞元君的崇拜更容易扎下根。这座庙宇的雄伟建筑离开城的东墙只有几分钟路程。在晚春(农历三月二十八)庆贺东岳神的生日在明末成了一种节庆,庙内庭院里挤满了人,或许这是京城最大的节庆(TC 2. 67—68; ST 1607, no. 294; 蒋一葵 1980 年,4:79)。^⑤

虽然东岳庙几次大修都依靠朝廷,但城里的居民也有组织地提供神殿维护和东岳神生日节庆的费用。所有的中国庙宇都需要维持每日供奉的正常捐助,而东岳庙的供奉组织得非常好。由附近和城里其他地区

的居民组成的圣会每年捐献各种礼仪用品；放在 72 位判官面前的笔、墨、纸和簿本，还有经幡、焚香和供品。“神灵所需，一应俱全。”(ST 1634, no. 305; 1587 白云观中东岳庙中鼎上的文字；ST 1591, no. 288, 1592, no. 289)。京城里有钱有势的虔诚施主云集有助于这种群体的组建和维持。开始在庙宇院落大石碑上刻上自己活动的都是富人，许多是内宫的太监。我们可以注意到，到 17 世纪出现了类似的由贵族和宫廷中人组成的资助碧霞元君的团体。^⑥

为这个女神建了越来越多的寺庙；许多都很小，但有一些变得有名起来，吸引了施主和香客，规模和财富都有了发展。在明代晚期，北京和附近地区有 20 多座碧霞元君庙^⑦，这些庙在城市生活中很重要，在农村中建筑高耸，也很有影响。碧霞元君的正式生日是四月十八，但早在万历年间四月初八（已经成为一个佛教节庆）在北京开始被当作吉日，在这一天最容易得到这个神的降福(Chavannes 1910, 70—72; WS 17: 168; TC 3:133)。

与泰山的关系在确定这些碧霞庙的身份时仍然很重要，每座庙都为泰山神造一个附带的神龛。1608 年为她造了一座大悲庙，很快这座庙就有了一个“西顶”的外号，似乎是要以它与城里的东岳庙配对。^⑧中国有五岳，四个方向各一座，中间一座，这种说法由来已久，很有影响，这一说法也意味着物质世界有着稳定的内在结构，政府和人类社会可以适应它。^⑨至迟到 17 世纪 30 年代，北京居民在本地区已经以对碧霞元君的崇拜再造了一个小号的这种宇宙结构。他们有选择地把其他碧霞庙定名为南顶、东顶、北顶和中顶(TC 3. 132—134)。

在地图上我们看到，这些称谓是尽可能接近实际的地理方位，但在人们的心目中，它们将淆乱的自然重整为有序的力量不仅是匀称、规整的，而且还保证其非常明确。尽管山是虚拟的，但用这些庙和称呼还是很方便就能让人想起包括泰山在内的更大的五岳宇宙方位，而且还为围绕京城在内的华北平原这个小地区创造出了一套新颖、独立的精神支柱。一块圣地就这样被创造并确定下来。这五个点有着内在的神力，它们所具有的神的保护力量都朝向都城，那里是这个小宇宙的中心。即使单个庙宇的效能让人感到盈亏不定，但对碧霞元君的崇拜仍从这一模拟

体系中依次获得力量。^⑩

当 17 世纪中期在妙峰山(我们很快要谈到这个问题)上建造新庙时,这个神开始与崇拜东岳对抗了,用她自己的“山”寺、历史、形象、慈悲的名声、人气很旺的生日节庆以及独立的宗教团体来对抗。在清代,我们的妙峰山娘娘逐渐使这些旧庙偃旗息鼓,她开始名声显赫。让我们考察一下事情是怎么发生的。

妙峰山进香

虽然提出这些论点没有把握,但对我来说有确凿证据表明,妙峰山实际的宗教活动是从 17 世纪才开始的^⑪,尤其是在 17 世纪后期,是在明王朝被一个从东北来的满人领导的强大联盟征服以后。我们知道到 1689 年这座山开始吸引北京的碧霞元君信徒。这年春天,从城外紧靠城墙的一个庙来了 700 多人,这些人本来属于固定在北顶烧香的一个会,他们立了块碑,上面记载他们拜访了妙峰山的碧霞元君庙(ST 1689, no. 653)。捐助者被确定是村民(里人),碑文由一个工部职位不高的六品官起草并书写,他们的这块石刻不大,样子也不起眼,与东岳大帝庙中可以见到的边缘精雕细刻的巨碑相差甚远。

这座新的碧霞庙地点相当远。西山后面那些光秃秃的山在几百年里有人探访过,零零星星地被命名;踩出了崎岖小路,建立了很小的定居点,但对北京的居民来说,这一地区是荒凉、遥远的(MITC 1461, 1. 24—27; TC 7. 321—325)。这座新庙实际不在妙峰山顶,而是在南坡坡头,在这个地点可以很好地俯视浑河晶莹流水穿越的蜿蜒山谷。(我没有发现有什么故事解释选择这个地点的原因。)去山上的荒野之地不是一次随意的漫步:要花一天中有用的时间先从北京到山下,再花一整天时间从那里上山走难以辨认的路。

然而,在妙峰山庙中由香会立的石碑充分证明,有越来越多的人走这条路来朝拜这里的娘娘。与 1689 年的会不同,后来的会是专为在碧霞元君生日那天朝山进香而成立的。在以后的 100 年中,有 18 块现存石碑和捐献的物品都是由这些来自北京城内外(大致各占一半)的会送

的不起眼的礼物。这些会都是由每年一起去进香的同里或同村人发起的。大多是男人，不少人还是旗民——也就是新统治集团的成员，旗民中有满人，也有汉人，他们在 17 世纪 40 年代从东北一同来到北京。

到 18 世纪 30 年代，这些会都比较大，逐个建立：它们的人数从几十人到超过 700 人不等^⑫，接纳会众，指定会首。比如，引善老会 1737 年立了第一块碑，碑上列有 144 人的名单，其中有几个妇女。12 年后他们又立了一块碑，列名者有 163 人，其中 18 人是会首。到 1755 年，这个会发展到 268 人，其中 88 人是妇女。他们自认是来自北京东北城门外保福寺居住区的旗民。^⑬

在 19 世纪，妙峰山的不断发展可从数条道路的修建中看得出来，修路是其发展的必要条件，进香实际的基础设施与其象征构建是相辅相成的。早在 1812 年，碑文中就谈到有五条上山的“道”，后来又一再提到这一特点，尽管这一数目是象征意义大于实在意义。实际上，通往寺庙的路布局有变化，其中大概有三条是永久性的。它们是南道、北道和中道。^⑭

看来最古老的中道可从北京直接到达，走起来也最便利。借道圆明园从城里就能走上这条路，在清代这条路越来越好走，这时康熙皇帝（1662—1722 年）和乾隆皇帝（1736—1795 年）在附近建造并扩大了他们的夏宫。19 世纪初，沿着陡峭的路开始为香客建造歇脚的地方，这条路从山脚向西上山，上上下下，然后再向上到达妙峰山。南道比较长，但没有这样难走。这条路还包括从北京向正西在比较商业化的路上行走的路程，经过摆渡过浑河，并沿着妙峰山对面的绵延山谷走。19 世纪初，在路上为香客建的客栈都设在这两条道的路边。只是在 19 世纪末由于交通改善才使得北道也被使用。^⑮所有这三条道都在涧沟会合，这是在山顶寺庙附近的一个贫穷、寂静的村庄。

一离开平地，这些通往山顶的路很少经过古代的遗址，只能在远处看见一个已被毁掉的建筑，这是一座倒塌的佛塔。妙峰山与泰山、五台山和普陀山有很大区别。这里的地名都没有多少古意，只是让人注意其自然的特征和上山的困苦：“十八盘”、“瓜打石”、“涧沟”和“双龙岭”。由香会建的歇脚地和神龛成了旅行的重要地点，这些比较新的“景点”完全

是为进香服务的。在爬山时,人们会抬头看看山峰是否真像莲花。在山顶,人们会俯视庙旁陡峭的悬崖,据说在那里一个真正虔诚的人能跳下去不受伤,人们会寻找主殿后面的突兀岩石,它由于在阳光照耀下的模样而得名为“金顶”(Lowe 1941, 1: 87; KU 172; 梅邨, 1983 年, 136—139)。

1822 年为纪念在山顶修建了一座新殿立了一块石碑,碑中描述当时活动规模之大。许多捐助人的名字都刻在碑上,他们来自北京城里和郊外的香会,有男有女,有老有少,有满人有汉人,有居民也有店家,甚至还有来自附近山里石灰窑和煤矿的人。随着进香次数越来越多,这些宗教团体把它们的活动都集中于某个特定的任务,以便让来进香的人舒适些。1822 年的石碑上列举了这些团体按一定距离设立的茶棚和其他祭坛。碑文中还载明,它们提供的用品已经不但包括焚香、水果、花卉、祭坛装饰和(山顶、路上)庙里用的拜垫,还包括茶水、药品、小米粥、提灯、河边的栏杆和摆渡用的绳子,还提供修路的服务(ST 1822, no. 667 和 no. 694)。

这些团体继续使用“圣会”的名称,但有些有时也自称“香会”。它们的全称通常会涉及其虔敬的目的和志愿提供的服务:献供斗香膏药圣会、一心乐善清茶圣会和恭献鲜花老会等(KU 41—52)。

当这些组织越来越专业化时,它们内部的差异也越来越大。除了一直有的会首和副会首(也为其他类型的组织所用)的职位外,还出现了更多的头衔,有些有特殊的任务:管钱的“钱粮都管”、负责茶水饮食的“厨房茶房都管”、管车的“车把总管”等(KU 23—25 和众多碑刻)。

每个会有一项特定任务——比如,照料一处茶棚,或是修理一段石板路。虽然刚开始它们负责的地方很分散,但随着香客人数增加(也得到这些活动的鼓励),这些服务扩大到了越来越多的进香路上,以致提供了各种游客需要的设施。显然没有人在协调,但在妙峰山开放后的两个星期内,安排了几百项计划以减少山顶的拥挤,并不停地提供服务(KU 74—108)。北京的居民是从大张的会帖(样子像石碑)上得到进香的消息,这是由城里城外的会众在初春贴出的,目的是邀请大家签名出游。

1851 年,当时已有了有关参与进香正常活动的众多娱乐团体的记

录，这种情况可能已延续了一段时间(CCT 1852, no. 83202)。比如，这样的团体中有的在“开路”，吓走沿路的精怪。为此目的，他们在脸上涂抹让人害怕的花纹，披头散发，身手矫捷地挥舞沉重的铁叉。还有身着艳丽服装的民间歌舞、鼓乐演唱、走绳技、演戏法以及一大堆喧闹、生动、多姿多彩的表演(Imbault-Huart 1885, 62—71 和许多后面的记载)。^⑩

这些会存在的时间长短大不一样，可能与其会众以前已有的社会联系(特别是居住区和职业)的约束程度有关。没有什么重要的共有财产，维系团体或许主要依靠这些联系的力量以及有能力的首领。大多数会在历史文献中只出现了一两次，新的团体有时也会重新使用早已解散的组织的名称。比如，1730 年建立的二人圣会在 1737 年和 1782 年立了碑；在 1899 年的一块碑中这一会名又以捐助者的身份出现，到 1936 年再次被使用。这些提供免费茶水和稀饭的旗民(有汉人也有满人)可能确实已得到“老会”的称号(ST 1737, no. 658, 1782, no. 665, 1899, no. 700; 1936 年的碑刻)。虽然有了越来越多的团体，但清代后期的会与以前的会在规模上没有多大不同。^⑪

至少从 18 世纪开始，在中国的说法是“开”庙门的进香季节，定在农历四月的上半月(初一到十四)。初八已经成为节庆活动主要的日子。^⑫在清代中叶，还发展出了一种“秋季”进香(实际是在农历七月，通常在公历 8 月)，以与春季的进香对应，但在人气上从来不能与之相比。^⑬

妙峰山从逐渐卷入都市和地区的公共生活中得益，我们可以称之为城市资产者的公共生活(见 Rankin 1986; Rowe 1989)。我们越来越多地看到，在清代后期商业机构和职业团体为进香捐助。有些店单独捐，另一些与众多同行合作(例如，铁匠：ST 1862, no. 695；当铺：ST 1867, no. 683；艺人：ST 1892, no. 718；篾席店：ST 1862, no. 731, ST 1867, no. 732, Imbault-Huart 1885, 64)。19 世纪 80 年代有上千人捐助才恢复了一部分山顶的庙宇，捐助者包括几十个北京的企业(最有可能是钱庄)(ST 1882, no. 717)。

不仅有富商和政府官员(ST 1892, no. 723)参与资助节庆活动，较为普通的各行各业人员也加入其中。公议常善茶叶圣会开始出现时是一个搬运夫组织，为清廷搬运装贡品的袋子。1857 年搬运夫们组成一

个会,到 19 世纪末他们垄断了为北京的家具店运货的专门活计。他们把碧霞当作自己的护佑圣人,因而他们的香会也就同时成了保护搬运夫享有小规模垄断权的行会。他们的总部设在北京汉人居住区的一个娘娘庙中(他们可能拥有这座庙),在那里接纳新成员,召开年会(1926 年有 180 名会员)。他们每年都去妙峰山进香,作为他们所做的功德,要向沿途大约 40 个歇脚地送茶叶,花费那一年从会众中收来的款项(Burgess 1928, 80—91)。补锅匠和鞋匠行会与碧霞也有一种类似的关系(Imbault-Huart 1885, 64; ST 1921, no. 757, no. 758; Burgess 1928, 171)。

到 19 世纪末,交通条件的改善以及更丰厚的惠顾使得到妙峰山进香的人更多。或许在 19 世纪最后十年中这一宗教活动达到最高潮。一块 1899 年的碑刻描述了那年香会的范围和规模:共有 24 个演艺团体、61 个茶棚和 56 个会捐助,它们分布在北京城内外,从西郊直到进香沿途,另外还有 180 个个人、商店和庙宇(ST no. 700)。这时有一种说法猜测,在主要通道沿途的歇脚地超过了 90 个(让廉 1899 年,5);别的说法估计,每年有一二十万人来(TLC 1900, 38—40; Douin 1910—1912, 136)。

山顶的建筑随着进香活动的进行在扩建。在碧霞和陪祀的娘娘的大殿周围和后面建了九座较小的殿堂,还有三间房供香客食宿。到 1900 年,在主院内有几十块纪念碑刻,还有一个石座用来放大香炉。外侧有三座别的分开的殿堂,在后面近处坡上是供奉东岳的回香亭(KU 131—132; MFSCN 图示; TLC 1900, 38—39; ST 1882, no. 717, 1925, no. 687; FK 96)。^②

朝廷给予慷慨捐赠也鼓励了进香。19 世纪 90 年代,慈禧太后每年春天都要站在颐和园的特定位置,观看去进香的人。艺人们在她面前停下表演——发现她是最好的观众。很快,一群群唱歌的、踩高跷的、举铁锁的、演戏的、舞狮的、打鼓的和练武的都被允许打起皇室特许的明黄大旗,旗子绣上祝福皇室的话“万寿无疆”。这些被选中的人还会被赏赐钱财(KU 204; CH 2, 40—41; NWF1937)。^③

这一高潮很快就衰减下来。1900 年 5 月下半月,大批香客因一场

突然降临的暴风雪被冻死。不久，义和团围攻北京使馆区，皇帝和太后逃走，京城被外国军队占领；清王朝在 1911 年终结。只是到 1917 年以后发生的一些事才使得妙峰山进香开始恢复(FK 102—104; CH3)。

在 20 世纪 20 和 30 年代恢复进香的过程中，富裕的天津香会在其中发挥了与其人数不相称的作用，对维护山上的基础设施贡献很大，并且还使得碧霞神在一个更大的地区内声名远播。京城地区交通的改善也对进香有帮助。在以前从天津去北京进香要在大运河上乘船(免费)，然后再绕过城北，1896 年以后一条铁路使旅程加快。因为北道邻近新修了铁路，北道也得到发展。在 20 世纪前几十年，城外的其他铁路改善了旅行者去妙峰山下的路途(《都市丛谈》1940 年, 65—66;《北京历史纪年》1984 年, *passim*)。虽然有人偶尔提到有香客来自保定和张家口(Kalgan)(各自都在 150 公里开外)，但妙峰山娘娘的势力不会明显地超出北京和天津以外。

在 20 世纪 20 年代，每年春天聚集在山上的民众不会不被注意到。城里的警察来维持秩序，住在北京的欧洲人、日本人和美国人对其喧嚣、多彩和奇怪的景象感到新奇而加入其中。他们对香客全身挂满东西感到惊讶，这些人痛苦地缓缓登山，踏上一级台阶，倒卧在路上，再走下一步。他们注意到穿着统一服装的香会会众，背着装满用品的箱子，身上铃铛作响，旗子在微风中飘扬。他们看到玩杂耍的人转动沉重的铁锁，年青杂技艺人小心地走绳索，戏班子有些玩高跷，有些演小品和大戏(Bouillard 1921; Gamble 拍的照片^②; Bogan 1928, 28; Murakami 1940, 158—167)。中国的导游手册(有些是新建立的铁路公司出的)同样也为这些节庆活动做宣传(《京绥铁路旅行指南》1922 年; LHCN 57—58)。

尽管不断得到维修还有现代的改善，20 年代的访客还是发现许多建筑都坍塌了，人们通常会告诉他们，过去进香的人数要多得多(KU 和 FK *passim*; CH 24—25)。虽然香会的数量或许在下降，但服务范围特别齐全。几十种不同的艺人参与其中，常常每种都有许多团体。当时对歇脚地和香会(类别有重合)总数粗略估计在 200 到 400 之间。

这些组织在妙峰山碧霞元君信仰发展中所起的作用看来无论怎样高估都不为过。正如我们所知道，从一开始它们就不仅出资修庙铺路，

而且还公开地为她的神力广为宣传。在 17、18、19 和 20 世纪期间, 妙峰山庙宇名声逐渐显赫肯定既是这些社会组织努力的原因, 同时也是其结果。这一信仰随着这些团体的发展影响增加, 它们可以理直气壮地称自己是其推动者。当然, 如果没有大量无组织的个人香客参与其中, 妙峰山也不会这样有名, 但这些作为旅行机构和导游服务提供者的香会为它广为宣传, 使其人气更旺。

在几个世纪中, 妙峰山的碧霞元君信仰使这里成为北京民间文化的一个重要地点, 但在内战和革命中断其活动轨迹之前, 其发展也只是从本地信仰扩大到地区信仰。在 20 世纪 40 年代继续进香几乎不可能: 在日本人和国民党占领北京期间共产党占据着这些山, 在随之而来的游击战中庙宇遭到严重破坏。共产党取得胜利后仍保存下来的东西又不能躲过文化革命期间(1966—1976 年)对宗教的猛烈攻击。但在 80 年代比较宽容的气氛中, 发起了由公众资助重建庙宇的活动, 通了电, 沿着南道修了一条通往山顶的崎岖道路。1988 年春天, 碧霞元君与跟随她的娘娘的神像被安放好, 甚至与庭院中破损的旧碑相仿, 还有一块新刻的碑记载了那年 5 月(农历四月)从附近一个村子有 150 人的一心圣会来访。^②

因此, 一座无人居住的山成为庙宇所在地, 规模和名声逐步扩大, 以致在 300 年中妙峰山成了碧霞元君信仰的同义语。在中国肯定有许多进香的地方, 但这座庙能得到迅速发展看来还与泰山的名声以及东岳和碧霞的丰富历史有关。图像、信仰、礼仪、组织和期望都可能来自旧的得到充分发展的传统, 只是移植到这座山上。由于这个地方本来在文化上没有内容, 因而也就实际上没有竞争者。妙峰山的发展还因靠近一个大城市(在清代可能有 100 万居民)得到促进, 可以向这个神提供资助者。香会提供的基金和能量一心用于推动这个地方的发展。

这一妙峰山的故事看来一点也不复杂, 这座山似乎是个简单的圣地。但这种印象是一种误导。我们到现在所讲的山上寺庙的历史实际上只是那些香会所说的故事。它们是我们的主要角色, 它们的碑刻是我们的主要材料来源, 它们的成功给我们提供了故事的梗概。

实际上, 不完全是这些香会“建设”了这座圣山, 我们需要仔细倾听

其他进香者不被注意的声音。更重要的是，妙峰山在北京文化中所占的中心地位不仅仅是香客“构建”的。许多没有去过这座山的人都知道它，并将它放在他们自己的常是完全不同的框架中进行解释。我们先要注意对此感兴趣的各个方面，既有外来者、目击者，也有竞争者，这是有关这座山历史的口头传说，这些人对这座山的看法也成为这一故事的组成部分。然后我们再来关注香客本身的多样性。由此先扩大再收缩这些关注点，我们就能发现这个地方实际相互竞争的现实，别的地方也是如此。

相互竞争的构架

有些外来者注意到妙峰山并逐渐将其融入了他们的世界，这些人包括同在这些山上的寺庙僧团、其他信奉碧霞元君的信徒、既是当地宗教庇护者又是正统宗教保护人的当朝皇帝以及京城中受过教育的精英阶层。这些群体有着不同的观念、相互冲突的利益以及他们自己确立某个圣地的想法，因而他们都在集体建构这一进香活动中发挥了作用。

妙峰山本身以前从没有一个寺庙僧团。在周围光秃秃的山上，9 到 11 世纪只建了几座辽和金的寺庙 (STFC 1407, 11. 270—271)，到明代中期还有几座庙被当作逃禅之地，其神圣性一部分缘自其远离世俗事务。1513 年为庆贺某次大修立的一块碑中记载道：

无人知晓[此庙]何时建造，年代渺远。地处僻然，访客音稀。
此处为虔诚信徒来访之地，远离尘世；唯有坚韧弃绝[尘世]者居此。(ST 1513, no. 874)

看来愿意来这里隐修的人确实不多，但到明代后期和清代在其他这样的山上就有佛教建筑。这些寺庙古老、便利且香火颇盛，都自有其有关香客和圣地的观念。让我们粗略了解其中的两座，就能发现其对民众信仰有重要影响的方面。

潭柘寺是建于妙峰山南面浑河岸边一座山上的大庙。寺中的许多

古碑和大树表明它的古老,有这样一种说法:“先有潭柘,后有幽州[北京]。”传说中称,这是为庆祝当地的一个龙王(一种常见的神话人物)皈依佛教而建的,而和尚却认为这里长期是僧人聚众修行的地方,因其十分虔敬、精于礼仪而很神圣。碑刻记载这里地产广大,长老受人尊敬,朝廷定期给予赏赐,僧人还举行大规模的集会。正是有了僧人和佛学造诣才使得这个地方不同一般(HTL 2: 91—92; FM 目录和碑刻;《宛平县志》1684 年,3.18; Arlington 和 Lewisohn 1935,197—198)。同样,离妙峰山更近的大觉寺也是一个宏大、古老、富裕、有名望的寺庙。庙中的众多碑刻、皇帝题字、精美佛像、名僧生平故事以及珍贵的巨大佛经刻版给来客留下了深刻的印象(FM 目录; CWK 106. 1764—1767)。

与这种情况相比,妙峰山上的建筑就相形见绌。庙不大,刚修不久,吸引不了有名望的庙祝和施主。虽然至少从 1734 年开始有几个和尚住在那里,但他们在庙里活动或进香中所起的作用(作为参加者或组织者)微乎其微(ST 1734, no. 656; Imbault-Huart 1885, 70—71; KU 148)。^②

佛经中没有提到受人供奉的神碧霞元君。另外,虽然她在《续道藏》中有一部经(《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》),但山上没有道士居住。尽管没有一个古老、正统的谱系可言,山顶的一座殿堂据说是由于一个佛教和尚、一个道士和一个俗家弟子合力在 1662 年建庙的结果(KU 176; Bouillard 1821)。

而文献也对寺庙与被认为是较俗的民间宗教世界有联系有所披露。游记中记载,潭柘寺对香客和其他游客吸引力逐渐增加,这些游客四月来朝拜,观赏庙里的大银杏树和美景。此外,一些碑刻记录了直到清代中期,这些和尚一直从北京每年来这里宗教香会获取财政资助,不过这些会并不多,在这里(与妙峰山不同)和尚们自己管理捐助。

住在潭柘寺的和尚实际上发现他们已受到妙峰山的竞争,并受其影响。他们的庙离作为中道起点的村子很近,妙峰山就隐约出现在潭柘寺的后面。那些去朝拜碧霞的香客经常绕道来潭柘寺停留。和尚开始对这些访客来或许并不在意,后来肯定改变了态度,对他们带来的捐献有兴趣,最终还建了房子为香客提供食宿(Bredon 1922, 338—341)。对这两座庙——还有与它们类似的庙——而言,在 19 世纪来自皇室和私人

的赞助减少的情况下，这些额外收入可能就显得越来越重要（现场碑刻；潘荣陛 1758 年，19；TLC 1900, 30—32）。

迟至 1934 年才正式承认妙峰山被纳入京城的佛教系统，这一年在峰顶庙宇正面台阶前建了一座白塔，一位从京城最有地位寺庙来的和尚当场讲经说法，为它揭幕（《华北宗教年鉴》1941 年，12）。由于这两个寺庙社团宗教氛围不同，它们之间相互竞争，同时也在适应对方的宗教力量。

在北京地区其他的碧霞元君庙可能也被大的佛教寺庙以同样小心俯允的态度来对待，这些庙也是妙峰山的对手，相互之间也有交流。与许多供奉民间神灵的庙一样，它们也理所当然地认为，超自然神灵会对礼品以及面对庙中神龛神像的虔诚祈求做出反应。正是这种对祈求有求必应的力量使得庙里的神灵验，而不靠其声望、古老、财富或是建筑堂皇（虽然这些东西都会随之而来，并也会有帮助）。在这一系统中，碧霞只是北京人祈求的众多神灵中的一个，多数人祈求的还不止一个神。祭祀关帝和观音的神龛比较多，而祭祀其他神的神龛就比较少（Naquin 1986）。对那些供奉碧霞元君的人来说，他们对妙峰山娘娘的出现肯定会有特殊的兴趣。

去其他碧霞元君庙进香的信徒对她的威力以及如何与其接触的方式不会有异议，但对具体地点看法不一。每座庙都明显受到其他地方看来更灵验的挑战。中国宗教的活力表明，某个神的灵验程度与其影响是相辅相成的，并一直在众多其他庙中创造了少数（越来越少）非常成功的庙宇典范。在明代后期，妙峰山娘娘潜在的竞争者已经不多，随着时间流逝就变得更少。

北京西北角城外高粱桥附近的一座庙在 17 世纪曾受到很多捐助，这座庙不在山顶，后来正好位于上山的进香道路旁，一直到 20 世纪它都是举行一些无足轻重的活动。东顶可能只是个不起眼的庙，用来给这个有象征意义的体系定方位，香火从来就不旺，后来还消失了。而在不虚饰浮华的北顶举行的庙会又最终演变为买卖农具的集市。南顶是北京附近供奉碧霞最早的庙，在明代是大规模进香的中心，后来在象征和礼仪两方面都被一座紧邻的新庙小南顶庙代替。与西顶和中顶一样，各庙

都是从春节开始进香,但只有西顶庙一直延续到四月;其他两座庙改为五月和六月。到 20 世纪,在北京附近只有两座庙还恭贺碧霞诞辰,是西顶庙和丫髻山上的一座古庙,丫髻山位于北京东面 80 公里处,来这里的香客一直比妙峰山的香客少得多(TLC 1900, 28—56 *passim*)。

尽管五顶的任何一座庙都被认为各有魅力,但到 19 世纪 80 年代,妙峰山主峰所在的“金顶”地位显然要胜过其他庙。丫髻山上共有十块香会留下的石碑;西顶有九块(没有 1725 年后的);北顶有三块(年代从 1773 年到 1942 年);北顶和高梁桥庙各有三块(没有清初以后的)(现场田野工作;PL 卡片目录)。^⑤ 妙峰山至少有 24 块。^⑥ 与妙峰山的香会不同,其他地方的香会目的就在庙本身(供香、灯等),除了在庙里它们不为香客提供什么服务(如供应茶水)。丫髻山离城虽然更远,但就没在进香路上沿途设置为疲惫来客服务的茶棚。^⑦

这些碧霞庙里的常住和尚和活跃施主可能会以惊异和羡慕的眼光去看通往妙峰山沿途的完善服务,路边满是歇脚地,有演出活动,还有其他服务。面对这样的竞争,信徒们是如何强调他们自己寺庙的特点的呢?当然,每座神殿都会强调碧霞元君的神力,尤其是其慷慨大度和有求必应。有些注重女神与东岳大帝的联系,其他的则着重京城的吉祥背景或是五顶的分布。

那时最让人注意碧霞元君人气旺的是焚香的数量和参加每年诞辰活动的人数。这些庙肯定都会说些奇迹灵验的故事,但这在有关这种信仰的历史记录中保存得很少。我们知道,西顶起初人气旺与一种(我认为)神秘的说法有关,人们相信在庙里奉上一袋袋泥灰会带来好运(YHP 1619, 29:746)。明朝后期,高梁桥庙特别有名的是庙里的娘娘能送子:“按照民间传说,四月八日娘娘送子;没儿子的妇女在这一天恳求肯定应验。”(WS 17:168)西顶的信徒也是强调娘娘能送子(PL 1688, no. 2791, 1689, no. 2787)。

因为每座庙都由其建筑布局和环境与其他庙分得很清楚,历史和地点就成了其身份的重要组成部分。中顶靠近北京栽培花卉的郊区,因此中顶的捐助者就强调这座庙有香花、大树,四处葱茏(PL 1664, no. 3681)。来西顶的信徒则夸赞这里的环境,靠近泉水、大山,既灵验又有

名，胜过其他顶上的庙：“它不在山上，然远处峰峦可见；它不在水上，然溪流环绕。”(PL 1665, no. 2759; 1673, no. 2767) 丫髻山神殿主要利用它位于山顶(虽然是个很小的山)的实际优势，大多数材料都强调它的奇特形态：“[这座山]有两个耸入云层的山峰，从远处看像头髻，山名由此而来。”它是“一座北倚长城、南向圣京之山，层峦叠嶂环抱”(1715 年山上的石碑)。

在所有这些庙中，也只有丫髻山和妙峰山的庙像远处的泰山(是一座真正的山，在文化上显然占有优势)一样，将其神性与出奇的高度联系在一起，两座庙中任何一个都绝不会对注重它们的神与这些峰顶之间联系的信徒不在意。丫髻山靠近北京，信徒们每年都能去，虽然其距离是去妙峰山的两倍，但上山的路平坦走起来更方便。这座不起眼的双峰山坐落在一个山谷间，周围都是更高的山，花不了几小时就能上山。相反，妙峰山就很壮观，通过距离较近但更陡峭的路到达。

地点不同可能是导致这两座山上庙宇里碧霞元君信徒明显不一样的原因，其香客的来源不同。丫髻山逐渐以其“富香”闻名，而妙峰山以其“苦香”闻名(Bouillard 1923, 308)。^⑩ (“富”和“苦”这种简单化的分类也是在这个社会中谈论等级和不平等的一种通常方式。) 其他情况也与这一区分有关。丫髻山位于通往清朝皇陵和夏季猎场好走的御道附近，庙里有许多与皇室关系密切的人捐献的石碑。这样高层次的香客可以乘车，在沿途客店休息，走不了多远距离就能到山顶，他们不需要香会提供的服务。^⑪ 相反，妙峰山吸引了大批比较普通的香客。

因而妙峰山与其他庙的关系是一种不稳定的关系。“分香”的说法或母子庙的关系(在我所知的材料里)就不能用来说明信奉同一个神的不同庙的关系。一个香会只是通过某次年度节庆把一个小庙(有时是信奉另一个神的)与一个大的碧霞庙联系在一起。巡游队列或是密集的等级体系并没把它们联系在一起，也没造成竞争。^⑫ 然而，存在着五顶的体系，新的小南顶和金顶也加入其中。在民间宗教文献中其他庙被联系在一起，比如，在明代后期的《灵应泰山娘娘宝卷》中四座碧霞庙(包括丫髻山)一再被提到。另一非正式的汇集(包括丫髻山和妙峰山)反映了当地的一种灵媒崇拜信仰(Li Wei-tsui 1948)。当然所有碧霞庙都从这个神

的显赫名声中得益,因而虽然每座庙都要显示其不同身份,但其表现对立的不当情绪总是隐而不显,曲折迂回(至少在文字材料中是这样)。

与此相反,官府对妙峰山进香的政策反映在敕令和法令中,则是明确、公开规定的。许多世纪以来,中国的国家政权都认为只有它们才有权确定(至少是批准)什么是神圣的。任何宗教场所都会对这样的权威形成隐患,清代国家官方对民众进香并不支持。^⑩再者,由于宗教节庆要集中大量来自社会各阶层的男女,并有杂耍艺人表演,对这种混杂聚会官府长期以来就不赞同,认为有碍公德。清代法律一般是禁止结社的,尤其是禁止抬着神像奏乐击鼓游行这样的宗教活动(de Groot 1903—1904, 138)。

第一位清朝皇帝就表达了这样的担心,他宣称“京城乃紧要之地。须立刻禁绝有人借口进香鸣锣扬旗,这使得男女混杂,喧闹声盈满里巷,公然腆颜而为”(CSL 1656, 104. 12—13)。这样的禁令在 1709 年和 1724 年一再发布,后来经常在公众场合张榜公布(HT 501. 7—8)。虽然这些法令明确的言辞没有转化为实际行动,但它们还是表明了官方的观点,并为不时进行镇压提供了依据。

不过,就是在皇帝这样表态的情况下,人们也会看到这样的现实勉强得到承认,民间组织到处存在并发挥作用。当乾隆皇帝在 1735 年登基时,虽然他认为中国北方的居民不必长途跋涉去进香(“是神四处灵验”),但他也并不反对大批民众每年去登泰山,在那里朝拜碧霞(KCT-TC 1735, 25:369—370; CSL 1736, 21. 10; 1739, 92. 19—20)。他没有改变法令,只是在后来大臣送来的奏折中注意有关北京城内外朝拜碧霞元君香会活动的报告。在 19 世纪帝国力量衰减时,对小动乱的恐惧与爆发动摇帝国大叛乱的威胁相比显得无足轻重,因而后来的统治者就只能一再重复那些空洞的禁令。然而,从法制的角度看,妙峰山进香的核心内容显然是违法的,有危险的成分,忽视了行为举止要适度,对社会秩序构成了威胁。

一般来说,明清两朝皇帝对民间宗教的态度实际上更矛盾(Li 和 Naquin 1988)。说起来,他们自己也去进香,通常鼓励融合而不是对抗。政府对国家礼仪的规定和记录描述了地方信仰被接纳的历史,而这些是

值得国家支持的信仰。泰山神是这一官方祀典的组成部分：不仅在京城为泰山神建了庙，还在每个省会为他建庙，由官员定期献祭，费用由官府负担。这是一个男性神，在人们的观念中是一个令人生畏的统治者，对他遍及全国的资助扩展不到对碧霞元君的地区性信仰。国家对碧霞元君的支持要更加隐晦，只在为纪念特殊来访和捐助而立的碑匾上以半官方方式记录下来。

在明代，以统治者名义给予的资助实际上经常来自内宫的女人和太监。高梁桥的碧霞庙在 1592 年被大修了一次，那时有一位皇子出天花没死，有人在这里为他求了神(STFC 1885, 17. 549—550)。1608 年，太监与建在西顶的织造局有了联系(YHP 1619, 29. 746)。清代皇帝也很关心这个神。1712 年，在皇室资助下西顶庙得到修复，康熙还赠送了不少礼品，乾隆统治时，中顶和南顶的庙用朝廷的库银修复。这些皇帝还普遍对北京郊区和京城里的其他碧霞庙都有帮助，或建庙，或修复，或题字(CWK 90. 1530—1531, 99. 1639—1641；《通州志》1879 年, A. 23—24)。

我们不应该不作分析就把这种关心当作对碧霞崇拜特别虔诚的迹象，因为明清时的皇帝对各种庙都是非常慷慨的，满族统治者尤其注意摆出一种不偏不倚慷慨大度的姿态。1713 年为庆贺康熙 60 寿辰朝廷官员在丫髻山上修了一座庙，他们同时在山上两个山峰中的另一个上面也修了一座神殿，就在碧霞庙对面。在石碑中他们称赞这个地方的力量，而不是称赞神(《怀柔县志》1604 年, 1. 17; 1715 年现场的碑刻)。1773 年乾隆修复南顶庙，同时还重修了庙旁的重要桥梁；他甚至在敕命中宣称，因为这里为这个神修的庙太多要控制别的庙(《通州志》1879 年, A. 23—24)。

相反，私家所做的记录表明，清代在一定程度上皇室参拜碧霞元君是个人的行为。1819 年，嘉庆皇帝(1796 年至 1820 年在位)四月初三亲自去西顶烧香，他以前至少也去南顶烧过香，但只有在皇室的起居注中记载了这次出访(CCC)。道光皇帝(1821 年至 1850 年在位)当皇子时也曾访问过南顶，这次他是去邻近的猎场，但我们只能通过他后来写的一首诗了解这件事(《畿辅通志》1884 年, 11:2:359—360)。这位皇子记

下他在雨中向碧霞求告,谈到碧霞有着官方记录中没有提到的力量:“元君乃庇护北方之神;其默默佑助之功人人皆知。即贵为天子贱为庶民,无人不对其顶礼膜拜,在峰顶行礼不歇。”(11:2;340)

皇室照顾丫髻山的历史表明他们与这位特殊的娘娘有着更密切的关系。1704年,康熙皇帝拜访了山上的神殿,十年后在他50岁寿辰时布施了更多钱财,又在十年以后以他的名义去烧香(STFC 1885, 24. 7—10; 1723年在原址立的石碑)。乾隆写了两首有关这座山的诗。按照私人的记录,在道光年间,1837年皇太后监督在一场大火后重修了丫髻山庙,她还去参加落成典礼(麟庆 1849年, 3B. 31)。据说慈禧太后(1835—1908年)也曾在1886年(非官方地)来访过;此后她常派一个王爷来访(吴振棫 1896年, 7. 9)。供皇室出行的行宫就在附近(CWK 129. 2248—2249)。

在皇室范围内,对碧霞元君的信仰是淡然对待,并通过对公开活动的限制以及非正式的支持来控制,把它当作一种个人崇拜的对象。皇室很少资助妙峰山庙。只是到19世纪后期我们才看到有权势的皇太后个人对此感兴趣。在19世纪80年代向山顶的庙捐了大钟,据说在某个时候她还为三块装饰殿堂的木匾题了字。不过,慈禧对妙峰山进香影响最大的是她资助(前面提到)每年巡游的娱乐活动。这些是这座庙200年历史上皇室直接资助最早的例子。^⑩留传下来的几幅进香的画可能就是这时为朝廷画的。^⑪

这种情况或许也是真实的,在皇室送礼、拜访使得丫髻山和五顶庙被纳入国家的轨道时,这些庙在民间的地位却都在下降。皇室成员的来临毕竟赶走了普通香客,皇室的捐助排斥了社区的支持,朝廷所起的作用或许也代替了地方的管理者。而妙峰山则远离权力中心,也不是其路经之地,没有受到这种资助的阻碍,它的香会成倍增加。因而这就使得金顶在取代五顶的情况下获得胜利,这是因为民众倾向于不受官方和僧人注意的庙宇。

皇帝制度在1911年被废除,后来的民国和军阀政府很少去资助社区的庙宇,甚至也不愿或是不能去禁止春季进香。很少有人对20世纪众多知识分子怀疑民间宗教的鲜明态度提出挑战。实际上,长期以来政

府的态度是受有文化中国人奉行的传统影响的，这些人对妙峰山所表现出的这类现象采取的是一种矛盾的态度。北京的精英阶层，不管是当地的家族，还是来自帝国其他地方的官员、文人或商人，他们都有自己更通常的理解山岳、信仰和民间宗教的思维框架（也是矛盾的）。

起初是较低较近的西山而不是外面的荒山吸引了京城里有身份的人。在13世纪这些山已被宫廷里的人发现作为出城的静居地，他们看重这里不是因为是圣地，而是当地凉爽的气候和景色。地形多样和流水潺潺使这些山成为理想的葬地。到明代后期，它们已成为文人喜爱的游玩场所以及诗文描写的题材（例如，STFC 1638, 6. 68—117；CWK 86和87）。皇帝及其家人在僻静的园林中自己取乐，欣赏中国园林细加模仿的大自然：湖泊、走道、亭台、家庙、小船、花卉和假山。而文人则短途旅行到更远处去，喜欢比较有野趣的地方，欣赏山野、谷地和峭壁，那里背阴、僻静，景色宜人，常让人惊叹。他们会在庙中停留——常是在这种地方能找到的唯一建筑——吃一顿素斋或住一晚上，他们会为某棵古树、某件艺术品很有兴趣，也会与偶然遇到的某位和尚交谈一番。虽然那里除了金代皇帝的猎场或名人墓外很少古迹，他们仍会去寻找历史遗迹。像大觉寺这样著名的庙有人去，其他较小比较普通的庙也有人去（见CWK 101 *passim* 或 TC 6—7）。此外，在他们的著作中很少谈到神灵和奇迹。

在西山人气很旺时，文人诗文中实际没有提到过妙峰山。妙峰山毕竟更远，而且不在路边。缺乏常年的住处以及进香时节人群拥挤可能也与文人孤独、讲究身份的旅行不合。说起来，妙峰山最初是被文人列入当地历史的地理方位中的。有一组在远处可以看见的山峰被总称为“仰山”，一度以“五峰八亭”闻名，这是已不存在的金代风光，其中之一称为妙高峰（STFC 1407, 11: 270—271）。后来的学者把妙高峰当作妙峰山的前身。^④

文人所写的地方史中通常列出这些庙宇，分为名寺和每年进香的场所。东岳庙和碧霞庙在明代后期的著作如《宛署杂记》（WS 1593）、《帝京景物略》（TC 1635）以及清代的许多同类书中都列为这样两类。1758年出的《帝京岁时纪胜》中首次列入了“妙峰”，只提到这是个可供游览的

庙,可能是当作某个“香会”的一部分;没有提到它是个著名的碧霞神殿(潘荣陛 1758 年,18—19)。无数的碧霞庙在 18 世纪国家编撰的内容详尽的《日下旧闻考》(CWK 1785)中提到,而妙峰山没被提到。

在 19 世纪开始编撰一种新的游览材料,对景点确定略有不同,这些是给那些没有那么雅致更讲实际的读者用的北京游览手册。有些搜集歌咏当地风光的小诗,其他则大多是风景名录。到 19 世纪 80 年代妙峰山才开始被略略提到(《都门竹枝词》1877 年,13),但最早是在 1885 年出版的一本手册中被明确讲到是去进香,这本手册不是为去北京而是为去天津游览用的(CMTC 2. 35)。

到清末,有几个满人对进香进行了细致的学术研究,表现出他们对此与众不同的态度,当时他们自以为是北京文化的代言人,并长时期给这一信仰以资助。^⑩这些作者拜访妙峰山时既是香客也是学者,他们充满激情地写到进香之旅的重大意义,并能理解其宗教目的。他们的书都对妙峰山进香重新给予较好评判。他们对香客之多以及表演活动感到震惊,热情地谈到进香人气之旺:“所有香会都把进香当作神圣之事;京师妙峰山香火之盛为全国所知。”(让廉 1899 年,5—6;唐晏 1907 年,9. 17;另 TLC 1900,38—40 和奉宽后来所做的杰出研究,FK 1929)

在 20 世纪头十年内出现了内容丰富的西方式样的旅游书,有些用中文,许多是用外文写的。在这些书中妙峰山被自豪地称为“北京附近的主要景点”以及“肯定是最有意思庙会”(《北京新规划指导书》1917 年,45;《北平指南》1929 年,4. 19;还有《京绥铁路旅行指南》1922 年)。这些记述有长有短,但都是要让读者相信,妙峰山的进香中心是一个值得当地自豪并体现当地特色的地方。外国旅行者从这些说法中可以有所了解,但很少有人去那里。1924 年的《库克旅行社旅游指南》提议,去那里旅游需要“花很多时间,全部的旅行装备以及在崎岖道路上跋涉的耐心”,但朱丽叶·布雷顿则称那里是“在西山的所有旅行中最美的”(Breton 1922,335—338;Cook 1924,46)。

正是在对妙峰山的介绍层出不穷的背景下,在 20 世纪 20 年代中国新的民俗学家注意到了进香。1925 年,美国社会学家悉尼·甘伯劝他的中国同事李景汉(富兰克林·李),不要去在意那些“认为花精力研究

这些迷信活动是胡闹”的朋友，在进香季节去爬妙峰山。李景汉为这次1925年的旅行写了一篇文章，甘伯拍了电影和照片。这年5月，在北京大学风俗调查会的资助下，历史学家顾颉刚（不是北京本地人）召集了四个同事陪他上山。他们写的文章再次重新评述了妙峰山，最初登在一份当地报纸上，后来又发表在他们新办的杂志《民俗》的两期合刊号上（《民俗》，67—70期，1929年7月）。到这时妙峰山被当作民俗的一个极好例证来了解，值得知识分子认真考虑，是“一种新的很生动的材料来源”（KU 9）。顾颉刚本人对香会感到特别震惊（他的文章中满是惊叹号）^⑩，他搜集了能找到的很好表现这一民俗文化的所有材料，而这长时间都不受学者重视。^⑪

因而在三个世纪中通过中国文化精英的著作折射出的妙峰山形象反映了进香本身的发展以及精英层逐渐多样化的变化。明清时期汉人文献保留（并激励读者）对宗教问题讨论持一种研究的不同态度；满人表达出（并想产生出）更多的热情和地方的自豪感；外国人则感到好奇和惊异。

所有这些外来者、他们所做的记录以及他们的读者都反映了看待妙峰山完全不同的框架——相互之间不同，与别的进香不同。简言之，我们可以这么说，对庙祝来说，关键的准则区别了佛教寺庙与普通神庙；对神的信徒来说，碧霞在各个方面显得比较灵验；对国家来说，进香是一个社会秩序问题；对统治者本身来说，这个庙属于一种得到许多人认可的信仰，值得支持，其重要性也是由他们确定的；对文人来说，这座山上的庙很晚才被当作京城地区众多景点中的一个。

现在就能较为容易地发现本文前面部分反映妙峰山历史所用材料的来源：20世纪田野工作者包括本文作者热心搜集的材料；清代后期满人对北京文化的精心记述；香会立的石碑，这些香会不在意竞争，把它们自己看成是碧霞香火旺盛的主要代表。当然前面讲述的故事并不是假的，只是片面。更广泛的背景表明，妙峰山进香的成功并非不需做努力，没有竞争的，而是出现在矛盾、敌意、嫉妒与虔诚和信仰共存的环境中。但这种片面的观点也受到来自香客内部的挑战，他们自己对妙峰山的内涵也没有统一的看法。因而对此多加注意就可以发现许多不同的声音。

内部的差异

香会对参加者来说在建构和确定进香活动中到底有多重要？对香客而言，爬妙峰山肯定是一种集体活动，与邻居、工友或只是每年见一次面的人一起做。一般来说，这些香会在每年进香后就解散了，然后在来年初春再集中。用来进香以及做有关善事的时间不短，通常要延续到路上所需时间的三天之外。大多数香会花费了差不多两个星期的时间，在四月初一“开”山前就离开家，直到十四或十五才回来。

例如，鞋匠的“缝绽香会”是在二月初一开始准备的；在三月二十五准备张贴醒目的黄纸会帖，公布行程并请新老会众签到。参加者的名单列好后，同时选出本年的主人人，明确职责，准备好钱粮和用具。这些团体先在当年存放团体供奉神像（经常是碧霞元君）的地方（常常是在庙里）集合。鞋匠在三月三十碰头，出发前一起过夜。四月初一他们启程，第二天在山上竖起自己的碧霞像，然后在以后的14个日日夜夜他们就给需要的其他香客补鞋。十一那天他们自己去“朝顶进香”，然后回到休息地。到十三所有参加者的名字都记在一张纸（表）上对神焚化，十六时他们在回家前还一起“谢山”（KU 14—16, 75—103; FK 49, 84, 105—106; Tung Fu-ming 1939, 25; Lowe 1941, 1:81）。

所有的团体都以常用的名称按照类似的阶段安排这样一个时间表：一起过夜，出发，开始提供服务，拜访山顶，停止服务，回家。这样的日程安排是维持秩序以及预做准备的依据，结果香会成员的活动都被严格确定下来。

在通常的格局内，每个团体不仅有活动日程，而且还有活动范围。同样预先宣布路径，总是从一条道登山，由另一条道下山。尤其是这些香会大多有个庙或歇脚地作为总部。有些是临时的草房称“茶棚”，另一些发展成为小的（甚至是大的）石头房子。香会拥有这些地方都要用永久的石头纪念碑、木匾和香炉来说明，每年在进香时节还要挂旗、张灯结彩（CH 27）。

另外会众上下峰顶也被高度仪式化了。每个会员都必须在路上每个茶

棚(一两公里一个)停留,吃些点心。一到峰顶,他们就按照规定的指令进去,有人对他们说“先参驾,这边落座休息喝茶”。他们也确实会上前鞠躬,给香坛献上供品,锣声钟声响起,然后坐下。对下山的香客,接待的会众会唱道:“带福还家,落座喝茶。”有时还对唱短歌(KU 143;陈雷 1986 年,255—259;李景汉 1925 年,8—9;Lowe 1941,1:88)。假如两个香会在路上相遇,礼节要求它们要正式会面,表示敬意。

民国时期的照片表明,有些会众(可能是主人)穿着制服:深色的上衣和裤子上缝了圆牌,上面写着香会名称。总是秩序井然,有时在香会的会帖上还写明规矩:“我们的人不要推搡、喧哗、轻浮,不许采摘沿途的花果,不许吃肉饮酒。”违反者要被从会众名单中除名(KU 22)。

对香客来说,个人的动机被归入了对集体善举的满足之中。这些香会所用的名称和语言都着重强调团体的团结:每件事都是“一心”或“同心”去做的。会众都被笼统地称为“善人”。他们自称目的要做积德的事,佛教关于做善事的话经常是这样说“在这 15 个日夜广积德缘”。这样的行为要广为人知,并自豪地记在木匾、石碑和会帖上。

在娱乐团体和这些服务型香会之间重要的共同之处不仅在于其名称和进香的程序相似,还在于遵循中国注重两分的通常方式将其分为“武”会和“文”会。^⑧在整个进香时节艺人沿途表演;他们举着旗,穿着与众不同的衣服,按照同样礼仪行事。路上的歇脚处也是他们活动的点,一到目的地他们也要拜神,然后为神和信众表演(CH 21, 25—28; Tung Fu-ming 1939, 33—40)。当香会为进香创造了一个看不见的基本框架时,艺人们公开表演的音乐、服装和活力使比较沉闷的进香队伍活跃起来。

在我们(像顾颉刚和他的同事那样)对这些香会所体现出的无组织的协调感到惊异时,重要的是应停下来将其运作过程与无疑是相当混乱的实际区别开来。并不是所有的服务都一直可用,茶棚会坍塌,道路会被冲垮,在旧组织消失时新的组织并不总会建立。像所有鼓动者一样,这些香会都描绘出一幅很乐观也很诱人的图景。同样,我们应该从其强调的共同目的中既看到理想也看到现实。

这些每年展示一次的功德、才智以及组织能力自然会形成竞争,竟

争不会被表现一致的礼仪和言辞完全遮蔽。比如,我们认为我们应当想象,那些长于挥舞棍棒刀叉的年青汉子他们花时间换装表演是要显示自己的勇猛,还想被人们看作比别的队表演得好(见老舍 1985 年,151,引自一篇 1935 年写的小说)。一队皇家旗民的服装、表演剧目、技能、规模、队列,有许多方面可以竞争。做善事的香会捐献石碑也是在公开显示财力,石碑的石材尺寸、装饰水准、雕刻质量和碑文风格都有很大差异。

一般来说,这些香会会众都是某些职业、村庄和邻里成员的混杂集合。不对北京的宗教(和其他)组织的范围进行详细研究,就不能说去妙峰山的人是否代表了京城社会的某些特定部分。但我们可以这样认为,(与外地人相对的)本地人占了多数,正如他们自己认为的那样,我们要把旗民也算本地人,他们确实是当地社区的重要组成部分。随着时间的推移碧霞神在这个地区影响更广,来自附近天津城的居民逐渐发挥了重要的作用。

天津这个商业城市面积可能只有北京一半大,在京城东南 100 公里处,1860 年在与外国列强订约时它作为一个条约口岸开放,此后进入了一个新的经济发展阶段,成为这个地区的主要城市(Hershatter 1986)。在 19 世纪 80 年代,天津的香客在妙峰山已为人注意(CMTC B. 35)。天津商人在北京的财富和影响增长或许可以解释这种变化,但信徒还要转而信奉一种新的分支崇拜“王三奶奶”,她是从天津来的崇拜碧霞的信徒,自己也成了神。在王三奶奶死(据说是进香时去世,墓就在中道)后,她对家乡来拜她的人来说特别灵验,这些人也回报给她供香、供品、塑像以及香堂(FK 27, 97; 周振鹤 1929 年; Li Wei-tsu 1948; Sawada 1965, 59; 李世瑜 1987 年)。

不管怎么说,天津的香客帮助修建了中道,后来又修了北道。他们修建茶棚,供应提灯,还在这两条道路上全程挂灯,使得香客在夜里能够安全行路(CH 38; ST 1906, no. 745 和 1925, no. 687; KU 54)。在 20 世纪 20 年代很活跃的 18 个天津香会中的多数组成了一个“联合会”(KU 51—52)。它们修建并维护峰顶的许多新殿堂,对此来访者都注意到了(ST 1920, no. 689 和 1926, no. 687; 李景汉 1925 年, 8)。即使考虑到在

进香期间人们都认为是为了共同的目的，我们还是要设想，那些来自北京历史比较悠久可能也不富裕的香会会带着复杂的心情接受这样摆阔的资助。

不仅要注意这些内部产生的造成不和的压力，而且还要注意那些不参加进香的局外人不总是报有同情的态度，我们可以开始来听听这些香会对它们自己的说法，它们不愿被人误解的声音：我们是思想开明、受人尊重的市民（不是没有家庭的僧人，不是惹麻烦的人），信仰虔诚（不是游客），供奉的是这位娘娘（不是她的其他表现形式，也不是其他神）；我们是真诚地要帮助同伴香客（不自私），一心一意（不是要竞争）。

虽然香会有可能在某种程度上约束其会众的行为和态度，但要影响所有的香客则完全是另外一回事。尽管这些团体想让我们相信，每个香客的活动都被牢牢控制在这种有组织的讲究公益的环境和气氛之中，但绝大多数香客——至少 80%——不是这些香会会众。^⑨

当然，香客不管有无组织都有共同的经历。五条道路、连续不断的歇脚地以及四月初前后的两个星期一起构成了时间和空间的网络，那些自己登妙峰山的人也可以以此来计划他们的进香活动。像他们在上山下山路上遇到的香客一样，个人也在这些小庙停留参拜，喝一碗茶或粥，捐点钱。他们与神一起观看杂耍、举铁锁、演戏法和舞剑。他们还听民歌、看舞狮和踩高跷。到了山顶，他们也要挤进院子，在神坛前占个位置，并参拜每一座神殿。所有一切都是被锣鼓声、号角钟铃声掩盖，淹没在飘扬的旗幡和刺鼻的缭绕香烟之中。下山时每个人都同样疲惫，他们都身佩代表吉祥的纪念红纸剪样，夜间汇成一股盘旋在山谷间的灯流，在黑暗中像游龙一样移动。

当然这里面还是有差别。个人香客（很可能是一个小的家庭群体）的行程要比大的香会时间短得多，也没有指定的路线和日程，可以在一年中任何时间进行。^⑩一些人脚穿便鞋，带着水瓶和香袋，手拿作为香客标志的木杖，但不要求穿特别的衣服，图片中反映出他们的服装差别很大。

另外，这些香客关注的不是进香的同伴而是神，神庙是他们的目的地。妙峰山的故事对他们来说肯定与同伴无关，而是在讲述神的灵验、

著名的奇迹以及一种个人的关系。这种情况的出现与娘娘对个人祈求会作出反应有关；她的庙不是被称为“灵感宫”吗？她的允诺被写在无数匾额和旗帜上：“有求必应。”

再者，与中国其他地方一样，个人进香的语言不是有关善行的，而是铭记在心的诚挚许诺、真诚誓言和慷慨回报。这种人神关系的核心是进香者的誓言。对神的祈求可以在任何时间、任何地点提出，但这种祈求被认为应伴随着表示感谢的真诚允诺，其表现方式是某种苦行或某件善举。一旦许愿，随后神就灵验，然后要还愿（Lowe 1941, 1:79; Yang 1961, 87）。

有些苦行行为是在朝山进香时做的，虽然只有很少的苦行者，他们还是让所有目睹者感受到浓烈的宗教气氛（KU 159—160）。有个人穿着囚服，脖子上戴着枷，坐在路边恳求人们捐钱让他还愿去修一座当地的庙；还有一个人背上放着马鞍，像马一样用手脚向山上爬，一声不吭，用来为他的一个亲属病被治好还愿；有个裹小脚的妇女上山时每走三步就全身拜倒在地（FK 61；李景汉 1925 年, 10；Eigner 1939；MFSCN；Lowe 1941, 1:86—87）。这些激动人心的榜样在他们到达山顶时筋疲力尽，会受到其他香客的厚待；承受了巨大的痛苦就差不多能保证灵验。他们是碧霞元君的力量以及这个神与每位香客间积极联系的活的标志。他们以极端的方式行事，而这似乎是有理想的香客应有的态度：真挚、虔诚、坚毅、全身心投入、知恩图报。

如果上山有时还会有些痛苦，那么下山就是快乐的。香客们得到了神给予的“福”的回报。在峰顶大量出售的纪念品是这些福的象征物：蝙蝠（与“福”谐音）、蝴蝶、老虎、花卉、金鱼和其他类似的东西。还出售红绶带以表示此人已经“朝山，进香，带福还家”（KU 162）。香客们回去时在衣服、头发、帽子和头巾上点缀了十几样这些喜庆东西。

香客们在妙峰山见面时规定的问候语浓缩了这些价值观念。在去山顶的路上每个人自言自语“虔诚！”；下山时说“带福还家！”。前一句见面语还被用来代替“得罪”和“请靠边”的说法（MFSCN）。在一个陌生人通常被慢待且言谈中体现等级的社会，这样的言辞强调的是从事这项共同活动的人之间同等的交流。虔诚比地位更加重要，一切都会获得

福报。

为进香中相互沟通所用的别的言辞也能反映出要传播给香客的其他基本价值观念。神在“宫”中居住，香客来“进香”的目的是为了“朝顶”；结束后他们要“封表”，“谢山”，然后“回香”。这些词部分来自宫廷礼仪，体现出肃穆和权威。这种表现谦恭屈从的语言可以体现进香活动的正统性，同时也像山本身一样强调的是神的强大和求神者的卑微。

远离熟悉的场景，位于山顶的明亮神殿，神像，缭绕的香烟，古老石碑和苍松都在起到一种加强的作用。这里是一种超验的时间和空间界域，满是强调永恒和绵延、普世和无所不在的文字和物质符号，也是一个吉祥和福祉、神圣和德行的境域，加强神威的王国。

有关神灵验的普济性是进香用语中另一个重要部分。个人崇拜的对象碧霞元君被看作是有德行、养育人、慈悲、行善的神。在理论上她大度施惠于每个祈求者，比如“金光普照”，“她的灵验遍及四方”，无论“男和女，老和少，远和近”。在这个神面前人人平等。通常的问候也没有阶级或性别的差异，普通的茶水粥饭和粗陋的住宿进一步加强了这种平等。烧香活动只是一种简单的礼仪，团结了所有来的人，把每个人都变成了香客。

不巧的是，我们没有普通香客描述他们自己感受的材料。旁观者的证言强调香客都怀着期望。他们身上带着纪念的饰物回家，又唱又笑，看来满怀欣喜，“脑子里满是美好的想法”。这种常有的良好感觉维克托·特纳(Victor Turner)在其他进香活动中也见到过，称之为“一致性”(communitas)(1974)，这甚至给完全抱怀疑态度的来者也留下了很深的印象。1919年有个佛教僧人认为这“看来像另一个世界”(修明 1986年)，顾颉刚也这样认为，他对这里的融洽和友善行为印象深刻(KU 73)。他的朋友李景汉对这里井然有序、气氛平和感到惊异(1925, 5—6)。另一个人注意到，每个人都行一样的礼仪，人人“一心一意”；这样的经历把“所有来自各社会阶层的人都转变成了一家人”(CH 4)。一位接受过西方教育的知识分子写道：“一种神秘的气氛要让每个来这里拜访女神的人磕头，甚至是那些不相信这种信仰的人。”(Tung Fu-ming 1939, 28)有两个西方人表述了他们自己判断这种一致性的标准，他们写

道：“总的来说，在这些旅行者中存在着一种完美的民主。人们沿途享用同样的东西，不存在势利行为。”(Bredon 和 Mitrophanow 1927, 285)

虽然这样内容一致的证言不能忽视，但在这里重要的是要记住，微妙之处在于个人香客（甚至还有香会会众）是在他们自己和其他人所抱期望的压力下这样做的。个人不快、烦恼和失望的情绪都被压了下去。

事先公告春季的进香活动主要是由不带有寺庙、官府和学术背景的组织发布的，目的是要让未来的香客有很高的期望值。宗教书籍和手册中讲到进香的路线，谈到妙峰山的故事。^④有一本未标明出版日期（大约是 1940 年）的小册子名为《妙峰山指南》(MFSCN)，这本小册子看起来还带有学术气，书中劝导香客行为举止什么该做什么不该做。但大多数香客可能是从彩印木刻、歌谣中了解到他们期望的内容，另外从回家途中和进香期间听到的奇迹故事中来了解。^⑤在现实证明不是那么神奇时有些人会感到失望吗？

此外，香客——与香会一样——也是五花八门，社会和性别等级的习性不会被平等主义的表象掩盖。从对碧霞神的要求范围之广可以看出其差异之大，这威胁到了平等和友谊的理想。确实如此，香会会众就骄傲地将他们自己与普通的香客区别开来，与其他地方一样，富人要比穷人更容易减少不便。

还有我们应该认为来拜访娘娘的妇女与男人的要求一样吗？至少可以认为，离开家的约束去赴圣日应该特别受妇女欢迎（所以官方要关注公共道德）。那些请求碧霞和跟随她的娘娘解决孩子和生育问题的香客实际代表了一个特定的组成部分。这位天仙圣母也就成了中国这一地区的主要女神。这些内容在我们搜集到的材料中未提到，但在《库克旅行社旅游指南》的北京部分中提到，在山顶“泥塑玩偶和眼睛[为碧霞的跟随女神]挂在碧霞身上，以证明她们行奇迹治病和惠顾次数之多”(1924, 46；另 Eigner 1939, 171)。但这些祈求者可能大多是男人，在香会成员中不到 10% 的人是妇女。^⑥

还有必要注意，碧霞不是进香中参拜的唯一的神。有些香会在庙里安置了别的神，而且在各种茶棚的主神龛上也有这些神。在山顶（与任何中国的庙一样）逐渐修建了许多附带的神坛。如来、观音、财神和药王

都在这里受到崇拜；天津的香客捐钱给王三奶奶，艺人公会捐钱给他们的保护神，工匠也是如此。奉献给东岳大帝的回香亭是所有香客必定要停留的地方(KU 130,173)。因而，虽然每个人都会立即去主殿，在每个神龛前焚香，但不同的个人香客和会众都仍会在碧霞之外与一些神有特殊联系。

我们不要忘了并不是所有在山上的人都是去进香的。可以预料到，只要鼓励对公众施舍，乞丐有时就会聚集在一起，残疾人和穷人每年会在通往妙峰山的路上出现。(至少)在 20 世纪，他们排列在路边，对下山的香客叫着要与之分享福气(“虔诚，先生，帮帮这个可怜虫，他这辈子会报答的”)(Lan 1921; 李景汉 1925,5—13)。

住在庙附近的村民和农民情况怎么样？妙峰山周围坚硬的岩石山地只是渐渐地在北京经济中发挥作用，然后这一边缘地区成为核桃、甜杏、山楂和桃子还有石材与石灰的产地。而当地居民欢迎每年来一次的香客，做生意的人在旅行者中寻找顾客。身体强壮的人可以被雇作“爬山虎”抬富人。有些小贩在路边卖当地产的水果，而别的小贩则兜售回程的香客会买的桃木手杖。还有些人做布帽、筐子、剪纸纪念品、绒花和草帽(Tung Fu-ming 1939, 28; 修明 1919 年; LHCN 57—58)。在主要的出发点，客店和饭馆在进香季节生意能做得很好，而在较小的居民点，房子被租出去，临时餐馆建了起来。所有香客在最后登顶前都要在涧沟睡觉的棚子里休息，一年一度这里都要活跃起来。无疑，当地人把进香时节看成是“从庙里收获”的季节(LHCN 57—58)。^④

总之，个人香客很混杂，他们是带着各不相同的希望、利益和看法上山的。他们进香的用语强调的不是集体而是个人与神的关系，因而没有必要接受香会为推动进香活动而定出的目标和价值观。虔诚的苦行者被看作是一心一意不关注整个进香群体的人，而偶然来的旅游者可以自行其便。所以我们不仅不应把香会对进香的正式说法当作是整体的看法，也不应过高估计一个特纳进程(特纳是美国 20 世纪前期的历史学家，他强调边疆等地理因素对美国历史的影响——译者)的整合作用，我们或许应该考虑一下差异在整体上给人们的感受带来的实际活力。

这种对妙峰山进香历史多侧面的审视警告我们，接受任何一个派别

- 群体的规范观点都是危险的。这可能也有助于我们更好地理解这个地方为什么人气这么旺。妙峰山实际是从赋予它的多重内涵以及来这里香客的多样性中获取力量。内部的多样、有组织香会的联合和个人香客都给了进香以推动力。同样，碧霞信仰的广泛与她和其他神庙、其他神的竞争，统治者和精英人物的爱恨交织，都使这座山人气逐渐增加。

结 论

对妙峰山香会的作用尽管有着有争议和不清楚的地方，但其还是有自己的独特之处，有必要做一点结论性的思考。

要对这些圣会的意义做全面评价受到缺乏有关中国其他时代和地方同类现象材料的限制。（类似的组织在其他文化中很普遍。）有关北京城的历史记录没有提到晚明以前有这样的组织。自 16 世纪 80 年代以来，这些圣会立的碑刻数目在增加，目击者也记载到有这些石碑。这些群体明显不合比例的数目与东岳（初期）和碧霞元君崇拜（后期）有关；有时它们也为京城中的其他庙而组织起来。在清代，志愿组织的范围在北京更加普遍地稳步扩大。这一过程太复杂，在这里难以详述，其进程与其他城市行会（见约翰逊在 1986 年和罗威廉（Willian Rown）在 1989 年对上海和汉口的研究）和其他地区的晚清精英组织（兰金 1986 年的研究）表现出的发展趋势是同步的。这些发展在某种程度上反映了对历史的记录有了改善。中国社会在变化。

虽然在原始的和二手文献中记录分散且不系统，但无疑志愿的宗教组织 16 世纪以前在中国就已存在。^④不做进一步的工作，就不可能在这篇论文中把这些发展置于一个长时段的背景之下，或是验证我提出的认为在近代早期发生了一些新情况的说法。

不做其他的研究，要想与明清时期其他进香场所的活动进行比较也有困难。似乎涉及中国北方地区香会的大多数材料实际上都与崇拜泰山碧霞元君的组织有关（Smith 1899, 142—144; Duara 1988, 122—128）。

20 世纪的田野工作提供了一些资料。顾颉刚提出（KU 12）在中国北方的香会和南方的赛会之间有区别，赛会是把神像从庙中请出来，在

社区中沿着一条环行路线游行。虽然这种区别有些道理，这样的赛会在北京确实很少，但人们熟悉的这种南北之分看来还很粗略。

因为在那做了许多田野研究工作，我们对理解近来台湾的宗教组织已有了一个较好的基础。在那里赛会很常见，人类学家最感兴趣的是围绕着归属的纽带而非志愿的纽带组织起来的活动。他们发现新的神殿是将祖庙的香分来而建起来的，因而把这些组织看作是进香活动的组成部分（比如，Schipper 1977；Sangren 1987）。

本文所描述的香会不符合这种类型。它们是在各种纽带的基础上建立的（过程还不清楚）：村民们是作为庙宇社区的组成部分参与的，同业公会成员结伴旅行，同僚都来自一个官府衙门，但业余的艺人和剑客班子、大批城里的小贩和没有什么共同目的的居民也加入进来。这些团体并不总要代表某个明确规定的社会组成。史蒂文·桑格伦所说的 20 世纪初期台湾的“社团”或许与这种情况较为相近，“不强求”让城市和乡村的团体参加年度节庆（Sangren 1987, 84—86），但要想进行有意义的比较并了解更广泛的类型还需要多做研究。

到此为止，本文只是介绍了近代早期中国一个地区的进香中心，内容也不一定靠得住，让大家去注意这些组织，它们看来是进香最重要的支持者。最后，我所讲的也就是它们的故事。

注 释

①本文的部分内容我在 1986 年第一次向学界报告。报告后我从格伦·杜德布里奇(Glen Dudbridge)、海伦·敦斯坦(Helen Dunstan)、本杰明·埃尔曼(Benjamin Elman)、巴伦德·哈尔(Barend ter Haar)和维克多·梅尔(Victor Mair)所作的评论中获益匪浅，我还从在约翰斯·霍普金斯大学(Johns Hopkins University)、哥伦比亚大学现代中国研讨班(Columbia Modern China Seminar)以及 1989 年我们召开的朝圣讨论会上所进行的有趣讨论中获益。我还要感谢全国人文基金会(National Endowment for the Humanities)、中华人民共和国国家科学院学术交流委员会(Committee on Scholarly Communication with the P. R. C. of the National Academy of Sciences)以及宾夕法尼亚大学(University of Pennsylvania)为这项研究提供的财政资助，感谢北京图书馆和北京的首都图书馆工作人员提供的宝贵帮助。

② 山东的泰山只比它高 200 米。

③ 肯定是在施坚雅(G. W. Skinner)所确定的广义的华北和东北范围内。这一信仰是否扩展到邻近的山西我不能确定。

④ “碧霞”意思是“黄昏时的彩云”。“元君”是道教对女神的通常称呼。在中国人的宇宙观中,东方是与生死相关的方向,“万物皆生于此”(ST 1592, no. 289)。有关碧霞元君的一般情况见:《泰山志》,2. 55—59; Chavannes 1910; 罗香林 1968 年,6—10。对这两种崇拜的早期历史需要做适当的研究;我只是归纳了二手文献。

⑤ 这座东岳庙在近 20 多年中已完全不对外开放,现在(1990 年)里面办了一所由公安部管理的学校。1949 年前东岳庙的照片和一幅精美的中国画可在 Goodrich 1964 书中找到。

⑥ 记载宗教组织的碑刻数量在迅速增加,但对这些组织 1600 年(这时肯定已有了)前的活动还需要再做研究,而不要光是惊叹其发展之大。从现有的记录来判断,东岳神与碧霞元君之间的联系要大大超过清代北京其他庙中出现的相应(和派生)的组合。在 1636 年到 1704 年间,仅在一座碧霞元君庙中就立有 16 块碑(PL 有关西顶的卡片目录)。

⑦ 依靠更详细的材料,我计算出在城内有 9 座,附近农村(50 里内)有 18 座。这些庙的名称各不相同,称天仙庙、娘娘庙或天仙圣母庙,还有称庵和行宫的。见 WS 19:204—205; STFC 1638, 2. 55; CWK 96. 1602; HTL 2:89, 2:28; 以及 PL 的碑刻拓片卡片目录。

⑧ 我所见到最早有关各种这类“顶”的材料是 1614 年的西顶,但其他顶名称的使用在 17 世纪 30 年代已很常见(陶允嘉 1633 年)。

⑨ 当五岳中其他山的称谓有变化时,泰山始终是东岳。

⑩ 18 世纪中期有两座南顶庙。

⑪ 我发现有关妙峰山最早的材料出自 1512 年;有关这座庙的传说年代在 1662 年,但山顶庙中最早有年代可考的东西是 1689 年的。假如有一种被碧霞元君代替的更早的崇拜,我没有发现它的任何迹象。文人陶允嘉和于奕正两人曾游过这些山(陶允嘉是在 1614 年秋,于奕正是在约十年后),拜访了一些碧霞庙,走了一些以后进香要走的路,没有提到那里有任何这样的庙(陶允嘉 1633 年; TC 7. 319—125)。在所有明代后期较详细描述北京宗教设施的文献中都没有提到妙峰山。明末的《灵应泰山娘娘宝卷》既不是官方文献,也不是文人文献,也同样谈到北京地区四座重要的碧霞庙,但都没提到妙峰山。

⑫ 在这些会出现的头 100 年中，平均人数为 173 人。这是我根据这一时期捐碑的 13 个会统计出来的。类似的大致情况可从有关妙峰山的各种碑刻中了解到，这些碑刻保留在原地，拓片藏在首都图书馆，还可以从 FK 和 KU 的材料中补充。我在 1987 年和 1988 年 5 月（农历四月）去了妙峰山。这两次考察由阎崇年和李世瑜陪同，并得到他们的帮助，受益良多。

⑬ 这不是一座碧霞庙。他们还在 1806 年和 1836 年立了另外两块碑，碑上的名字要少些（ST 1737, no. 657; 1749, no. 660; 1775, no. 661; 1806, no. 669; 1836, no. 671）。

⑭ 不同的时候用不同的路名，包括中北道、老北道、新北道、新中道和南中道。这些名称实际只是指最后一条路，这条是进香的山路；从普通的平路通往这些“道”。

⑮ 19 世纪留下的 12 块碑只提到与南道和中道有关的路名。例见 FK 21。

⑯ 有关“开路”的内容见：CH 27—28；让廉 1899 年, 5; Tung Fu-ming 1939, 34。这些“开路”者都是在表演目连的故事（Grübe 1901, 112—117；许道龄 1947 年, 239）。

⑰ 我统计了 1797 年至 1882 年间 17 个知道名称的香会人数；平均为 204 人。

⑱ CCT 1817, 51173；材料是由刘正云好意提供的。活动日程见 KU 74—108，高潮在初八，十六结束。碑刻上没有明确记载神的诞辰日——可能是为了掩盖这一事实，当地的庆典比泰山早一些。

⑲ 秋季节庆活动最早的是 1767 年 8 月在财神大殿中用过的一个香炉（ST 1767, 693）。另见 KCTTC 25:369—370，年代为 1735 年，和 ST 1824, no. 740 有关春秋季进香的材料。Imbault-Huart 1885, 63 认为庙在七月初一到初七开放；Bouillard 1921 认为在七月初一到八月初一开放；KU 103—105 认为在七月二十五到八月初一开放。

⑳ 回香似乎与进香正好相反，有带香回去和进香后回家的两层意思。现在台湾的宗教活动表明，从山顶庙宇带回的香被安放在家庙的香炉里。但妙峰山的东岳庙被称为回香亭，有可能是因为这是回家路上的第一程，而不是因为从这里得到了香。

㉑ 太监再次成为进香的重要赞助者。例如，在 1864 年、1870 年和 1892 年，有三个太监对上山的几条石板路进行了大修。

㉒ 悉尼·甘伯（Sidney Gamble）拍的有关中国（1917—1927 年）的有名照片，包括许多妙峰山的照片和 20 分钟在现场拍摄的进香的无声影片，现在为悉尼·甘伯中国研究基金会（Sidney D. Gamble Foundation for China）所有。我非常感谢该基金会的凯瑟琳·甘伯·柯林（Catherine Gamble Currin）和美国中国研究院（China Institute

in America)的南希·杰维斯(Nancy Jervis)让我能利用这批资料。有关这些照片的其他情况,见《革命间的中国》1989年。

㉓ 按照中国众所周知的原则,后来的人要承认前面的人,这个香会自称建立于1573年。

㉔ 埃德金斯(Edkins)认为,和尚只是在春季和秋季的进香时节才住在庙里,其他时间让庙“空关”(Edkins 1893,271)。有许多入住的管事庙祝存在使得我们能够区别寺(monastery)和庙(temple)。

㉕ 有几块碑包括丫髻山的三块无法断定年代。

㉖ 24块碑是1890年前立的。上面可以见到几百个香会的名称,但有些香会的类别在别的庙里找不到。

㉗ 记录这类某处歇脚地的一块碑刻留了下来(PL 1696,no. 8186),其他的碑消失有许多原因。沿路也有客店为行旅提供食宿。

㉘ 金勋认为,苦香只是对悔过者而言(CH 21),确实在妙峰山这样的香客较多。

㉙ 也有少数的香会。见 PL 1696,no. 8186。

㉚ 这样的关系在清代或是20世纪的台湾很常见;例见 Sangren 1987,88。

㉛ 在此我们只考虑进香活动形成的清代;明代对民间宗教的政策在各个方面要更多样化(Li 和 Naquin 1988)。

㉜ 嘉庆的皇后以前也对一个这样的香会给过类似的荣耀,但没有使之风行(CH 35—36)。

㉝ 这些画是我见到的当时描绘进香的作品。第一幅是一张彩色木刻,表现由皇室资助在颐和园路边的娱乐团体(包括秧歌队);标题“万寿无疆”表明是在清代后期。原作藏列宁格勒的爱尔米塔什博物馆(《中国民间印刷品》,1988年,no. 113)。

还有两幅是不同的描绘妙峰山进香的清代彩色木刻;原作可能藏于北京故宫。一幅描绘朝山进香的几个场面:由工部资助的一群艺人很突出,但也能见到踩高跷的、开路的、玩杂耍的(《燕都》,1990年,2期,封底)。另一幅画的是在大觉寺前表演的一个戏班子(《燕都》,1986年,4期,25页对面)。这本杂志对这些画未作介绍。

另外的画明显是清代的场景(我看到的是1930年前后北京出售的照片复印件),是画在四幅挂轴上的进香图。每幅挂轴的背景都是山峰,前景是在一座庙前生动的进香场景。与前两幅类似,第三幅挂轴表现的是北道、南道和中道的浓缩场面;最后一幅挂轴画的是在大觉寺前。第四幅集中描绘涧沟,画的是位于山顶建在峭壁上的庙。所有这些画中心描绘的是娱乐团体和进香看客以及穿越无数山峰的道路,路边

有像壮丽庙宇式建筑的歇脚房子。

相反，一张外国人 1939 年拍的照片显示的是一幅粗糙的木刻画，是由一个香会贴在会帖上的。画中，几个身着大致相同服装的人带着插着旗子的箱子，这是这些团体的典型装束，箱子画得很大，简直不成比例。他们沿着山路向竖着一面旗幡的山顶爬去(Eigner 1939, 170 页对面)。

㉙ “妙峰山”这一名称最早出现在 1513 年的一块碑中(FK 13)。

㉚ 旗民中既有汉人也有满人，他们在香会会众中很有地位。在明代后期东北南部的城市中就有碧霞庙存在表明，在 1644 年占领北京时他们对这个神已不陌生(《奉天通志》1934 年, 93.18, 93.32)。

㉛ 他用白话文写作，因此任何标点符号都是新东西。

㉜ 1949 年以后，中国的知识分子没有公开表现出赞同顾颉刚的做法。相反，当时西方学术潮流却鼓励重新发现这种材料，本文作者就在学术上对民间文化有兴趣。

㉝ 有可能这种文武的分类法是在 19 世纪 90 年代皇室资助时形成的，因而这反映了帝王的象征意义。

㉞ 李景汉估计 10%—20% 的人是香会会众(1925, 9)；Tung Fu-ming 认为是 5% (1939, 26)。

㉟ 从北京出发的行程通常在路上要用去两夜三个白天，但那些自备交通工具的人需要的时间较少，尤其是在出现了火车和汽车以后。

㉛ Bredon 和 Mitrophanow 1927, 286 书中提到一本进香手册。据说有一本关于这位碧霞元君的经书(Douin 1910—1912, 135—136)，另一本是有关王三奶奶(一种扶箕灵验崇拜)的(周振鹤 1929 年, 74—75, 94—96)。我没有见过这些书。

㉜ 有关这些故事中的几个文本见 Chang 和 Peng 1985, 190—192。我在研究中没有去从事搜集这类材料的田野工作。

㉝ 从 1689 年到 1936 年间为进香立的 47 块碑来看，上面有 7 000 人的名字，300 人(4%)是妇女。但其中只有 20 块上列有妇女名字，占 7%。李景汉估计为 7%—8%(1925, 9)，悉尼·甘伯同年拍的照片上显示里面妇女很少。德克·博德(Derk Bodde)十年后拍的照片情况也差不多(私人通信，1989 年)。

㉞ 好像是在天津商人的鼓动下，20 世纪在妙峰山地区发展起来种植玫瑰的行业。玫瑰被用来生产价格不菲的酒、茶和香水，山上的空气和水使得它们都带有特别的气味。在进香之后就采摘玫瑰，庙的院落被用来分拣和晒干(Hubbard 1923, 59—65; FK 45)。按照当地的一个传说(“妙峰山的玫瑰为什么在六月开花”)，碧霞(显然

成了这些商人的一位朋友)让这些花避开使它们不会被香客摘光(Chang 和 Peng 1985, 193—194)。否则的话,这一地区一年有十个月就很荒凉。

⑤ 有关中世纪时的这些组织见 Gernet 1956, 251—168。爱德华·肖内西 (Edward Shaughnessy) 善意地让我注意这些组织。

参考文献

明清时期著作重印本的引文注明原书的卷数和重印本的页码。

依简写排列的文献

CCC《清代起居注》,台北:国立故宫博物院,1985年

CCT《军机档》,台北:国立故宫博物院。按统治先后编排

CH 金勋《妙峰山志》,附录“皇会考”,约1929年,抄本

CMTC《津门杂记》,1885年

CSL《清实录》,沈阳,1937年;重印本,台北,1964年。引文按年代排列;
每位皇帝单独编页码

CWK《日下旧闻考》,约1785年;重印本,北京:古籍出版社,1983年

FK 奉宽,《妙峰山琐记》,北京,1929年

FM《菲尔德博物馆中文拓片目录》(Catalogue of Chinese Rubbings from the Field Museum), Hartmut Walravens 编, 菲尔德自然史博物馆(Field Museum of Natural History), 菲尔迪安娜人类学新编丛书, 第三辑, 芝加哥, 1981 年

HT《钦定大清会典图事例》,1899年;重印本,台北,1963年

HTL 许道龄,《北平庙宇通检》,约1936年,北京:国立北平研究院史学研究会

KCK 厉宗万,《京城古迹考》,1745年前;重印本,北京:古籍出版社,1981年

KCTTC《宫中档雍正奏折》,台北:国立故宫博物院,1977—1980年

KU 顾颉刚编,《妙峰山》,广州:中山大学民俗丛书,约1929年;重印本,台北:福禄(Fu-lu)图书公司,1970年

LHCN《北平旅行指南》，约1935年。无连续页码

Ling-ying《灵应泰山娘娘宝卷》，明代，中国社会科学院宗教研究所藏抄本，北京

MFSCN 金祥雨，《妙峰山指南》，名胜导游社，约1936年，19页的小册子

NITC《大明一通志》，1461年；1505年重印

NWF《内务府掌仪司承应各项香会花名册》，北京图书馆的侯继忠(Hou Chih-chung)编，1937年

Pi-hsia《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，收入《续道藏》，1607年；重印本，台北：国立中央图书馆，1961年

PL 北京图书馆拓片；目录号按年代编排

ST 首都图书馆(北京)拓片；目录号按年代编排

STFC《顺天府志》，1407年，北京：北京大学出版社，1983年，重印了1885年版中1403—1407年《永乐大典》中的内容；1638年，《万历顺天府志》；1885年，《光绪顺天府志》，重印本，台北，1965年

TC 刘侗和于奕正，《帝京景物略》，1635年；重印本，北京：古籍出版社，1980年

TLC 敦礼臣，《燕京岁时记》，1900年，德克·博德译注，香港：香港大学出版社，1965年

WS 沈榜，《宛署杂记》，1593年；重印本，北京：北京出版社，1961年

YHP 沈德符，《万历野获编》，1619年；重印本，北京：中华书局，1979年

其他文献

Arlington, L. C, 和 William Lewison, 1935年，《寻访老北京》(In Search of Old Peking)，北京；重印本，纽约：Paragon Book Company, 1967年

Bogart, M. L. C, 1928年，《满人的习俗与迷信》(Manchu Customs and Superstitions)，北京

Bouillard, George, 1921年，《北京及其环境：燕山与其庙宇》(Péking et ses environs. Première Série: Le Yang Shan et ses temples)，无页码

1923年，《北京风俗》(Usages et coutumes à Pékin)，《中国》(La Chine)

38:299—311

1925 年,141 页的“中国地图”(1:10 万),为法国交通部绘制

Bredon, Juliet, 1922 年,《北京:主要景点的历史和现状介绍》(Peking: A Historical and Intimate Description of its Chief Places of Interest), 第 2 版, 上海: Kelly & Walsh

Bredon, Juliet 和 Igor Mitrophanow, 1927 年,《农历年:中国习俗节庆介绍》(The Moon Year: A Record of Chinese Customs and Festivals), 上海: Kelly & Walsh

Burgess, John Stewart, 1928 年,《北京的行会》(The Guilds of Peking), 纽约: 哥伦比亚大学出版社 (New York: Columbia University Press)

Chang Pao-chang 张宝章 和 Peng Che-yu 彭哲愚, 1985 年,《香山的传说》, 石家庄: 河北少年儿童出版社

Chavannes, Edouard, 1910 年,《泰山: 中国信仰研究》(Le Tai Chan: Essai de monographie d'un culte chinois), 巴黎: Leroux; 重印本, 北京, 1941 年

Chen Lei 陈雷, 1986 年,《妙峰山的茶棚与茶棚小调》,《文史资料选编》30:255—259, 北京: 北京出版社

《宸垣识略》, 1788 年; 重印本, 北京: 古籍出版社, 1981 年

Chiang I-kuei 蒋一葵, 1980 年,《长安客话》, 明万历年间; 重印本, 北京: 古籍出版社

《畿辅通志》, 1884 年; 重印本, 石家庄: 河北人民出版社, 1985 年

《革命间的中国: 悉尼·甘伯摄影图片集 1917—1927 年》(China Between Revolutions: Photographs by Sidney D. Gamble 1917—1927), 1989 年, 纽约: 美国中国研究所 (China Institute in America)

《中国民间木刻》(Chinese Popular Prints), 1988 年, 列宁格勒: 曙光艺术出版社 (Leningrad: Aurora Art Publishers)

《京绥铁路旅行指南》, 1922 年, 第 3 版

Chou Chen-ho 周振鹤, 1929 年,《王三奶奶》,《民俗》69—70:68—107

Cook, Thos. and Son, 1924 年,《库克旅行社北京、华北、南满、朝鲜旅游指南》(Cook's Guide to Peking, North China, South Manchuria, Korea) 第 5

版,北京:库克旅行社

Douin, M. G., 1910—1912 年,《北京民间习俗与宫廷庆典》(Cérémonial de la cour et coutumes du people de Pékin),《法中友好协会会刊》(Bulletin de l'association amicale franco-chinoise)(巴黎),2:105—138, 215—237, 327—368;3:134—155, 209—233;4:66—84

Duara, Prasenjit, 1988 年,《文化、权力与国家:华北农村,1900—1942 年》(Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900—1942),斯坦福:斯坦福大学出版社(Stanford: Stanford University Press)

Dodbridge, Glen, 1991 年,《17 世纪小说中的进香:泰山与〈醒世姻缘传〉》(A Pilgrimage in Seventeenth-Century Fiction: Tai-shan and the Hsing-shih yin-yuan chuan),《通报》(Toung Pao)77

Edkins, Joseph, 1893 年,《一卷本中国佛教:简介、历史、内涵与评判》(Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive, and Critical),第 2 版,伦敦

Eigner, Julius, 1939 年,《与去妙峰山佛教进香有关的奇特礼仪》(Strange Ceremonies Connected with Buddhist Pilgrimage to Miao feng Shan),《中国学报》(China Journal) 30,3:168—172

《奉天通志》,1934 年

Gernet, Jacques, 1956 年,《15 世纪中国社会的佛教经营活动》(Les Aspects économiques du bouddhisme dans le société chinoise du V au X siècle),西贡:法兰西远东学院(Saigon: Ecole Francaise d'Extrême—Orient)

Goodrich, Anne Swann, 1964 年,《北京东岳庙》(The Peking Temple of the Eastern Peak: The Tung-yueh Miao in Peking and Its Lore),附有 20 幅图版,名古屋:中国古史研究会。在 20 世纪 30 年代这一研究已完成

Groot, J. J. M. de, 1903—1904 年,《中国的教派与宗教迫害》(Sectarianism and Religious Persecution in China),重印本,台北,1963 年

Grübe, Wilhelm, 1901 年,《北京民间文化》(Zur Pekinger Volkskunde),柏林国家民俗博物馆馆刊(Königliche Museum für Volkerkunde zu Berlin Veröffentlichen),vol. 7, nos. 1—4,柏林

《北京新规划指导书》,1917年,中国地理测量学会编,上海

Hershatter, Gail, 1986年,《天津工人,1900—1949年》(The Workers of Tianjin, 1900—1949),斯坦福:斯坦福大学出版社

Hsiu-ming 修明,1986年,《朝拜妙峰山娘娘顶杂记》,《文史资料选编》30:249—250。描述了1919年的一次旅行

Hsu Tao-ling 许道龄,1947年,《玄武之起源及其蜕变考》,《史学集刊》1,5:223—240

《华北宗教年鉴》,1941年,北京

《怀柔县志》,1604年

Hubbard, Gilbert E., 1923年,《西山的庙宇》(The Temples of the Western Hills),北京:法国图书馆

Imbault-Huart, Camille, 1885年,《北京妙峰山进香》(Le pèlerinage de la montagne du Pic Mystérieux près de Pékin),《亚洲研究》(Journal Asiatique),8,5:62—71

Jang-lien 让廉,1899年,《京都风俗志》

Johnson, Linda Cooke, 1986年,《苏州的衰落与上海的兴起:对城市经济变迁的研究,1756—1894年》(The Decline of Soochow and the Rise of Shanghai: A Study in the Economic Morphology of Urban Change, 1756—1894),博士学位论文,加州大学,圣克鲁斯(Santa Cruz)

Lan, F., 1921年,《妙峰山进香纪念物》(Souvenir d'un pèlerinage à Miao-fung shan),《中国》(La Chine)4:272—274

Lao She 老舍,1985年,《月牙儿》,北京:人民文学出版社

Li Ching-han 李景汉,《妙峰山“朝顶进香”的调查》,《社会学杂志》2,5—6:1—42

Li Shih-yu 李世瑜,1987年,《王三奶奶的故事》,手稿

Li Shih-yu 和 Susan Naquin, 1988年,《保明寺:中国明清时期的宗教和皇权》(The Baoming Temple: Religion and the Throne in Ming and Qing China),《哈佛亚洲研究杂志》(Harvard Journal of Asiatic Studies) 48,1:131—188

Li Wei-tsu, 1948 年,《北京邻里中的四大门信仰》(On the Cult of the Four Sacred Animals in the Neighborhood of Peking),《民俗研究》(Folklore Studies)7:1—94

Lin-ching 麟庆,1849 年,《鸿雪因缘图记》

Liu Hou-tzu 刘厚滋,1936 年,《北平东岳庙碑刻目录》,《国立北平研究院院刊汇报》7,6:116—138

Lo Hsiang-lin 罗香林,1968 年,《妙峰山与碧霞元君》,《民俗学论丛》,罗香林编,1—57,台北:传记文学。原稿写于 1929 年

Lowe, H. Y. ,1941 年,《吴先生的经历:一个北京人的生活史》(The Adventures of Wu: The Life Cycle of a Peking Man),北京;重印本,普林斯顿:普林斯顿大学出版社(Princeton: Princeton University Press),1983 年

Mei Tsun 梅邨,1983 年,《北京西山风景区》,北京:北京旅游出版社

Murakami Tomoyuki 村上知行,1940 年,《北京岁时记》,东京

Naquin, Susan, 1986 年,《妙峰山进香》(The Pilgrimage to Miao-feng-shan),提交给台北第二届国际汉学学术会议的论文

Pan Jung-pi 潘荣陛,1758 年,《帝京岁时纪胜》,重印本,北京:古籍出版社,1981 年

《北京历史纪年》,1984 年,北京:北京出版社

《北平指南》,1929 年,北平民社

Rakin, Mary Backus, 1986 年,《中国精英层的活动与政治变迁:浙江省 1865—1911 年》(Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865—1911),斯坦福:斯坦福大学出版社

Rowe, William T. ,1989 年,《汉口:一个中国城市的冲突和社区,1786—1895 年》(Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1786—1895),斯坦福:斯坦福大学出版社

Sangren, P. Steven, 1987 年,《一个中国社区的历史与魔力》(History and Magical Power in a Chinese Community),斯坦福:斯坦福大学出版社

Sawada Mizuho 泽田瑞穗, 1965 年,《蟠桃宫的神》, Toho shukyo 26:55—75

Schipper, Kristofer M., 1977 年,《台南传统的邻里神会》(Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan), 载 G. W. Skinner 编《中华晚期帝国的城市》(The City in Late Imperial China), 651—676, 斯坦福:斯坦福大学出版社

Smith, Arthur H., 1899 年,《中国的乡村生活:一项社会学研究》(Village Life in China: A Study in Sociology), 纽约:Revell

《泰安府志》,1760 年。

《泰山志》,明嘉靖年(1522—1566 年)编

Tang Yen 唐晏,1907 年,《天咫偶闻》,重印本,台北,1969 年

Tao Yun-chia 陶允嘉,1633 年,《西山游记》,《名山胜概图》。陶允嘉在 1614 年出游

《都门竹枝词》,1877 年

《都市丛谈》,1940 年,手稿

Tung Fu-ming, 1939 年,《中国妙峰山的行旅艺人:玉女庙进香表演受希腊影响的证据》(Chinese Itinerant Players at the Miao Feng Shan: Evidences of Greek Influence in the Pilgrimage Plays at the Temple of the Jade Lady), 根据 Collectanea Commissionis Synodalis(北京)12,1:20—43 重印

《通州志》,1879 年,重印本,台北,1968 年

Turner, Victor W., 1974 年,《社会进程中的进香》(Pilgrimages as Social Processes), 载 Turner 编《戏剧、田野与隐喻》(Drama, Fields, and Metaphors), 166—230, Ithaca: 康乃尔大学出版社(Cornell University Press)

《宛平县志》,1684 年

Wu Chen-yu 吴振棫,1896 年,《养吉斋丛录》,重印本,台北:1968 年

Yang, C. K., 1961 年,《中国社会中的宗教》(Religion in Chinese Society), 伯克利:加州大学出版社

“孔子”与其汉文别称“孔夫子”的创造*

詹启华

在古代，他们像在我们的土地上一样真诚地遵循自然之道。在 1500 年中这个民族很少拜偶像，他们崇拜的对象不像我们埃及人、希腊人和罗马人崇拜的是一群恶棍，而且他们许多人都是道德高尚的，做了许多善事。事实上在那些最古老、最有权威的典籍中，他们最崇拜的是天地和君主。只要我们仔细考察所有这些书，就会发现其中很少有内容与理性之光相违背，里面很多内容都与其一致。——利玛窦 (Matteo Ricci) 神父

当今儒指责天师时，他们就更坚决地不听从孔孟的训谕。假如你要问基督教与儒教是否相同，我说就让你自己去查阅前面的著作和判断。吴淞的徐文定公 (即徐光启，赠谥文定——译者) 说：“基督教排斥了佛教，但补充了儒教。”(补儒易佛) 而首辅魏塘钱塞庵 (钱士升，字抑之，晚号塞庵，嘉善魏塘人——译者) 也说：“就取代我们儒教所失而言，基督教是独特的，保存并改革了其他

* 本文原载美国杜克大学出版社出版的《立场》(Positions) 杂志的第 1 卷，第 2 期 (1993 年)。

我要感谢 Tani Barlow 和 Donald Lowe 这两位《立场》杂志的匿名审稿人，另外要感谢 Susan Blum，他为本文的初稿提出了批评意见和有益的建议。当然，现在尚有的错误只应由我负责。

教派。”——孟儒望(Joao Monteiro)神父

1583年9月,意大利神父罗明坚(Michele Ruggieri,1543—1607年)和利玛窦(1552—1610年)在中国肇庆建立了第一个天主教修会。这时仲尼、孔丘或是孔子,中国文化崇高的教主已经去世了2000多年,他的拉丁文名字“孔夫子”(Confucius)就要问世。在早期耶稣会传教士和中国人之间这种不自然的接触中,在耶稣会士瞬时的颖悟译语中,“孔夫子”的叫法产生了,仿佛他们有着一种熟悉、先验的理解。对16世纪的中国人来说,孔子实质上是个圣人,是帝国崇拜的对象,崇高文言传统的鼻祖,也是受人尊敬的儒家学者的象征,在帝国各级官僚机构中任职的诸多官员就是儒生的代表。但在刚从西方来的教士的眼中,他还是先知、圣人和圣徒。

在耶稣会传教士手中,本土的孔子被遥远的象征标志复活了,并加以英雄的变形,明智地将其变为“孔夫子”,成为一个精神导师,唯有他在中国人中传播着一种已被人遗忘的古老一神教福音。意大利的教士这样想象他,这个中国圣徒以及他对上帝的教义预感到了他们的到来,正是通过这种想象他们恢复了他的“正学”。罗明坚、利玛窦和几代“适应派”^①神父也以这种方式通过一种与神之间恒久的纵向联系来建构孔子,称他为“孔夫子”,同时他们又自称儒生,是这位圣哲的“先儒”之道的本地卫道士。

换言之,“孔夫子”不只是一个简单的翻译。它是早期耶稣会传教士在适应中国的过程中创造出来的一个符号,我们会把这个过程称作“文化融入”(enculturation)。通过他们的发明,这首批传教士克服了对中华帝国晚期文化的陌生,并且更重要的是,通过在中国十年的生活,他们能够以中国本土传统的正统传承者“儒”的身份出现在本土人士面前。利玛窦、罗明坚和其他传教士以“正学”及其宗师“孔夫子”之名传道授业,活脱脱是一个中国文化原教旨主义者^②,在上面的睿语警句中,孟儒望的评论展示了他们这种中西理念水乳交融的神学。

贯穿整个17世纪,当东印度传教使团的神父们刻苦学习中国官话的时候,他们把像“四书”这样的本土经典翻译成了拉丁文,以证明他们

的信仰。在此过程中,他们向他们的上司和赞助人提供了有关中国人的习惯和信仰的百科全书式的记录,但是并没有展示(至少一开始是这样)在中国人中间(*apud sinas*)游历的结果以及他们自己感受变化的程度。回到本土,欧洲那些有文化的外行人也受到发现新知识的热情的鼓舞——绘图学家、天文学家、数学家和语言学家们都对这些人^③的信件和日志的出版翘首以待,并且比耶稣会士本身更加爽快地使用“孔夫子”这个符号。

在这些有文化的外行人那里,“孔夫子”脱离了在中国语境下的所指,成为一种特殊的西方人的虚构对象,他的权力来自西方的假设。他们对来自中国的与西方不同的东西做了偶像化的表现。到 17 世纪末,“孔夫子”在宗教和世俗这两个既分离又相邻的领域内都声名鹊起。这个符号被两个不同的群体利用,其功能也迥然不同:对耶稣会士来说,它对生活在中国人中间的一小群传教士来说是亲切和同情的;对于有教养的欧洲大陆人士来说,它要么是使凶残的贵族感到惊恐的象征符号,要么就是不可思议的“自然”理性的象征^④。

今天“孔夫子”这一隐喻以及它的众所周知的衍生形式“儒家”一词依旧是“中国”、“中国特质”和“传统”的基本象征符号。有一段时间,我们认为“孔夫子”是耶稣会传教士留给我们的遗产,而我们则乐于去认同肯定这一假设的作者或文本^⑤。这个隐喻毫无疑问是耶稣会传教士的发明。而在欧洲,“孔夫子”被再一次发明,创造出了这个词的象征性的至高无上的权力。“孔夫子”作为我们的遗产,实际上是这两次发明的产物。尽管应当承认我们是从耶稣会士那里接受了“孔夫子”,但在这个过程中我们已经混淆了它的发明和再发明的历史条件,因而把这个术语在两个分别的文本群中的不同功能混为一谈。本文对这两个象征符号的趋同及其发端提出了质疑,因为“孔夫子”的发明是一个最显而易见但也是最难解释的问题。

这样的提问会引出耶稣会传教士使用这一符号的早期证据,但我的目的不是去确认“孔夫子”这个词是在何时由何人最先说出,我关注的是耶稣会传教士的适应主义皈依策略的有代表性的机制,特别是他们作为外国人是如何能够建构起对于他们自己和中国人都有所影响的一种本

土化的参照系。第二,我对当地耶稣会传教士的皈依计划违背欧洲神父们的意愿而在一个间接的、普遍的参照系内被接受和阐释的方式颇感兴趣。

贯穿于这两个关注之中的是“孔夫子”这个虚构的人物,想要检验这一点不可避免地会涉及创造他的那个社群的生活以及在迥异的文化环境下接受这一转喻的欧洲人的生活。本文将集中讨论在中国的宗教社群,因为它是“孔夫子”产生的母体,还因为它迄今依然是最不为人所了解的群体。还有其他的关注耶稣会传教士的理由:他们是当之无愧的汉学先驱,是他们最先通过钻研本土经典(正是我们今天采用的方式)来理解中国这个“他者”。他们最早将中国的经典以及选注翻译成西方文字^⑥,这对我们了解和阐释中国的经典产生了深远的影响。

接下来为了有助于对我们当代文化的自我理解,我提出了一些观点。分析研究工作必须从沿着依稀可辨的轨迹进行历史回溯开始,这些轨迹是由一小群极为虔诚的教士留下的,他们为了使自己成为中国人^⑦而构建起一座桥梁。四个多世纪以来,阐释者们一直是通过这座桥梁进入中国的。

文化荒野与耶稣会传教士思想的延伸

要在 16 世纪最后 25 年进入中国南方,对于罗明坚和利玛窦来说这必定是会晕头转向的,也是非常困难和危险的。“China”,意大利的神父们这样称呼中国,他们对这片在海图上未标明的令欧洲人浮想联翩并且激发探险家和地图制作者想象力的土地尚处于知之甚少的境况之中。像罗明坚和利玛窦这样要求为即将成立的中国传教士使团效劳的神父被略加遴选就承担了开辟道路的任务,他们兢兢业业地勘察和测量了这个偏远之地与他们自己文明之间的路线。在中国海岸的最南端,有一块被划出的极微小的欧洲文明的据点:澳门,它成了勘察北方茫茫荒野的最合适的地方。但是澳门对内陆也仍然十分陌生,欧洲人在很大部分公众读物里并不中立,他们总是强调这种惶恐的陌生感。

我想对这些意大利教士来说,这种环境可能是相当令人不安的,因

为他们不像居住在这个使用多国语言的贸易中心的同胞们那样,他们无法用即将归国来聊以自慰。相反,澳门对他们来说只是预备进入一个祸福未卜的想象之境的中转站。他们也谢绝了许多同行的好意。这些沉浸于中国文化的适应主义者们的热忱的行为有别于他们在果阿的同侪和在印度的前辈传教士的所作所为,那些人不像利玛窦和罗明坚,他们抗拒着“进入本土”的冲动,宁愿在当地皈依者的帮助下用自己本国的语言布道。

从几个方面来看,这两批教士体验到的是两种截然不同的文化上的差异。很少有人听到过他们的消息,更重要的是,他们缺乏一个能够帮他们毫不费力地在罗马街头进行宣传的代言人,这些神父只能靠写作来引起世人注意。在最初的几年里,他们在短期内就写了大量的信件、一部拉丁文教学问答集,并制作了一张世界地图——后来所有这些都综合成了一部文本。人际关系以书面和可理解的形式得以记录。^⑧

他们的早期信件都是关于日常琐事的细节:记录了他们学会的中国习俗;他们按计划演练的在中国使团驻地进行的特定礼拜仪式;神父们学术活动的进程,特别是他们在语言学习上的进步;报告他们与当地中国官员进行的旨在寻求进入内地传教的会晤。最后,任何一个读者都会对其中频繁提及的一些内容留下一个印象,那就是耶稣会士正在以非凡的努力为他们自己以及可能志愿追随他们的传教士经营一个地理上和政治上的良好地位。通过写这些书信,他们在构建一个参照的框架,把逐渐展现在他们面前的中国与已知世界联系起来。

当 1584 年秋天这第一批书信通过葡萄牙大帆船送到耶稣会审查员手中的时候,传教士们已经得到了肇庆城外一大块土地,利玛窦神父正在完成他的第一张世界地图,这张地图在中国人看来是极为精致的。在 16 世纪欧洲的艺术里,世界地图是已经建立起来的流派,地图的常规轮廓是把中国放在东面的边缘,耶路撒冷在中央,欧洲在西。世界地图描绘了已知文明的新的延伸,还根据绘图者的信仰特别标注了文明世界与未知的邪恶世界的边界。但是利玛窦的世界地图却与众不同,很明显这是因为它是立足本地、描绘此地与他所离开的那个文明之间的关系的绘图者绘制的。他的绘图法是非常规的。事实上,它违反了世界地

图流派传承的结构布局,似乎有意要摆脱本土的视角,或者要表现利玛窦在文化上的初步转移:在利玛窦的地图上,欧洲处于西方的极远端。也许是在无意识中顺从了在中国文化中占支配地位的“中”的观念,利玛窦把中国绘在靠近中央的位置上;圣地则被作为一个连接亚洲和北非的地峡画在了西方。^⑨

这张地图的最初版本经过了一系列的编辑,由于受到中国人的极大欢迎,它成了众所周知的耶稣会传教士知识渊博的象征。很显然,这最初的努力并未有助于劝诱当地人改变信仰,因为它完成后不久就从他们在肇庆的住所失窃,随后被以木版印刷的形式复制了多份以供一位好奇的藏家把玩。结果,与它后来的许多修改和注解的版本不同,只有这张由利玛窦和他的追随者教士们所绘制的地图才从视觉上以文本形式展现了对无所不在的上帝的证明,并且还运用了他们所掌握的最前沿的科学——绘图术。

这种构图的灵感很大一部分来自早期的一部“教学问答集”的备案,其最初的草稿名为《对神圣事物的真正的和扼要的展示》(*Vera et brevis divinarum rerum expositio*)。^⑩它由一个欧洲的教士与一个异教(中国)哲学家的一次对话以及随后依次出现的十诫、信仰书、基督语录和圣礼组成。这部“教学问答集”就像地图一样,是耶稣会传教士对中国这个“他者”产生即时体验的表现。这本拉丁文著作的读者显然肯定不是中国人,耶稣会传教士们也承认,与其说这是一本“教学问答集”,不如说是一本对教条进行解释和辩护的书,即“教义”(“doctrina”)。^⑪

它确实是一个很重要的模板,即使不是完美的模板,从中创作出了当地语言的版本。很明显,《对神圣事物的真正的和扼要的展示》一书对于耶稣会传教士们应对陌生的文化——相比较在新入教的信徒看来——具有更加重要的价值。草拟这样一本拉丁文的教义使得罗明坚和利玛窦在与未知世界接触时不仅能够用他们所挚爱的教会语言再次确认他们信仰的主要原则,而且可以使这些原则在新环境里得以滋养和施行。因而,他们通过被迫制订一部信仰宣言,在精神上更坚定地相信了上帝要求他们做的事情。

在勾画已知文明的轮廓并且让自己置身于其扩展的范围之中的

时候,耶稣会传教士们正在为了完成进入中国人灵魂的任务而发挥着他们的想象力。为了获得对他们已经画在地图上并且现在已经得以进入的中国的更加深刻的理解,神父们需要的不仅是两位与他们交往密切并且以土地相赠的南方官员的帮助。进入16世纪中国的文化视野——就像“适应主义”要求的那样——需要耶稣会传教士们对文化谱系进行定位。他们必须在对两种不同文化的体验中寻找其中共同的东西。这些必要的谱系关系的被创建——并非是被发现——是在“儒”或者利玛窦所说的“文人中的修士”(*la legge de' letterati*)之内实现的,而“儒”的创立者就是“孔夫子”(Confutius),只有借助这位文化上的保护人,耶稣会传教士们才能建立起向中国人展示自己所确立的本土权威。^⑫

但是,对于早期的耶稣会士来说,“孔夫子”不仅仅给予了他们所必需的保护。他们把他想象成一个与他们有着特殊联系的人,即一位留下了给予他们灵感的经典——“四书”的圣人。^⑬因此,在利玛窦的指导下,社团生活加入了对“四书”的学习和解释,他们把“孔夫子”的经典作为包含了对上帝启示见证的记录。这些受到启发的学术上的努力使神父们不再把自己看作是与“儒”不相干的人,实际上,他们变成为“儒”。是耶稣会传教士们皈依了“儒”而不是中国人接受了洗礼^⑭,要思考这一点我们应当进一步理解“孔夫子”的功能以及他的名称在这个社群里的权力,这一权力是以他们坚持赋予他一个拉丁文名字来表达的,而不是使用本土化的称呼“孔夫子”(Kong Fuzi)。从这个当地16世纪晚期的比喻性的称呼方式出发,耶稣会传教士们以本土理念“跨越”了它而使用了“Confucius”一词。

对“孔夫子”(Confucius)一词的联合发明以及耶稣会士的文化融入

在“跨越”的过程中,为了发明一种与这个陌生的世界相一致的概念,耶稣会传教士们不得不从中国的文化产品中借用大量的东西。正像范礼安(Alessandro Valignano)和利玛窦所认识到的,这需要掌握其语

言。不过,利玛窦也知道,与其他许多人相比——特别是与饱学之士相比——即使十年辛苦的语言学习也不足以保证能把文章从耶稣会士熟知的语境转换到他们不熟悉的中国语境之中。在中国人中间传播思想与其说是一个已完成的语言问题,不如说更是一个概念逻辑的问题。如果没有幸运地得到当地人——不管是有文化修养的还是未受教育的人——的帮助,两者都将无法实现。这种基本参与的一个证明就是耶稣会早期通过“教学问答集”向中国人传达“神圣的信仰”(Santa Fede)的努力。

由罗明坚编写的《天主实录》一书是耶稣会为在中国人中间宣讲而专门制订的两部“教学问答集”中的第一部。这本初级教材完成于1584年,是第一部写成中文并且使用木版技术在中国印刷的西方著作。在1579年到1581年间,一个初步的拉丁文草稿已经写好。或许像大多数初来乍到的人一样,罗明坚缺乏信心,或者对运用他刚刚开始学习的这种语言来写作缺乏足够的技巧,更有甚者,或许他学得很糟。^⑯这个草稿就是我们上面说到过的《对神圣事物的真正的和扼要的展示》,它是在传教活动局限于果阿和澳门时创作的。这一文本在澳门和广东修改,然后在果阿印刷,不是在肇庆。

关于“教学问答集”的创作环境,用一句话描述再恰当不过了:以拉丁文写成,于印度付梓,在中国使用——这使它成了大交流时代的一个象征。这个拉丁文草稿以及后来在利玛窦帮助下完成的中文版本,标志着传教士最初承担的同化使命的一种试探。这本拉丁文和中文的“教学问答集”是两种文化的最初碰撞在中国产生出来的最早文本,这正是产生“孔夫子”一词的背景。^⑰

按照利玛窦的说法,尽管《对神圣事物的真正的和扼要的展示》是以“一个异教徒和一个从欧洲来的神父之间的对话”^⑱组织起来的,这两个人看上去都不太会引用中国的圣贤之名,书中有两次提到“孔夫子”——这是耶稣会的书面拉丁文献中首次出现孔子的名字。罗明坚神父在第七章布置的对话中引入了两条神圣的律令——信仰一个上帝和“己所不欲勿施于人”。本土和外来的两位主角就古代圣贤对这些律令神秘的理解展开了辩论:

异教哲学家(ETHNICUS PHILOSOPHUS)：

我看后面这一点是从我们孔夫子的书里流传下来的；至于前者，我真的是大为惊异，因为他已经提出过这一点了。

基督教教士(SACERDOS CHRISTIANUS)：

居住在我们国家的人认为，就算第一点可以通过自然的启示被认识，可是我们还不能完全确定这是由你们的孔夫子认识到的。^⑯

这次交流，特别是颇为恭维地把基督教的智慧归功于“孔夫子”，是通过罗明坚的更加持怀疑论的手传达出来的利玛窦思想的产物。^⑰

尽管我们可能倾向于把罗明坚当作是“孔夫子”的发明者，但是从皈依的目的论来看，这样的发明更像是偶然的甚至是意外的事件而非出于作者有意的冲动。考虑到罗明坚并未接受过很好的汉语指导，“孔夫子”可能是他最近似的拉丁文译名——这是他从那些帮助他学习汉语的中国人的方言中听到的词。没有证据表明居住在澳门耶稣会驻地的中国人里有神父按照葡萄牙人的称呼所称的“官僚”(mandarino)，也就是达到学者水准的人。^⑱因此，我不禁想了解罗明坚是怎么会知道“我们孔夫子的书”里有类似于“你施之于人的，人也必施之于你”(这对基督教的教士或任何读过《利未记》的人来说都是十分熟悉的一句话)的警句的。有人猜测那位异教哲学家暗指的是《论语》第12卷第2篇中的话，但我怀疑在此罗明坚是否了解他的“孔夫子”。

这是因为从1579年到1581年罗明坚神父不大可能对《论语》有如此深刻的理解，以至于能够把其中的章节挑出来与《圣经》上的章节相对照。驻节澳门的其他耶稣会传教士也不可能读懂中文经典或者用本地话交谈，提供给罗明坚的“译员”不管怎么说也只是些没什么文化的人。然而，即使是学业不精的中国人也可能知道《论语》第12卷开头几篇的内容，因为在晚期的中华帝国的教学问答中，这些是基本的死记硬背的课程。

当然，罗明坚神父必须少量了解一些汉语、葡萄牙语或混杂语言以

和他的“译员”与仆人进行交谈。我相信，这些职员中的一个人出于赞同或者出于怀疑，向他介绍了一些孔子关于人道和互惠的著名格言。考虑到耶稣会传教士在周围中国人影响下为基督教的上帝创造出了一个新的对应的中文词“天主”，这样的合作建构也是很有可能的。“天主”，即上帝的中文名，实际上是一个入教的中国人的天才创造，利玛窦说这个名叫“Cim Nicò”的人在1583年秋被留下作为肇庆会堂的看门人的时候，在祭坛上树起了一块刻有汉字“天主”字样的神位。^②在甚至没有司仪神父主持正常膜拜仪式的情况下，保护传教士驻地免遭恶意影响的上帝也不得不出一些妥协。“Cim”恰如其分地为耶稣会万能的上帝披上了当地膜拜仪式的外衣。

当耶稣会士急于为他们的上帝寻找一个中文名的时候，“Cim”的发明立即得到了罗明坚的青睐并且在他的《十诫》(Decalogo)中文译本中被使用。^②《十诫》的中文全名是《祖传天主十诫》，显然这个翻译是一个混合的语言符号，它表现了耶稣会传教士处在中国人中间时的自我观念。因而，神父们甚至把《十诫》作为祖传的东西来呈现，这与先存在的、本土的祖先崇拜的宗教仪式的逻辑是一致的，“Cim”正是把这种膜拜赋予了“天主”——一个上帝，两种理解。

现在回到“教学问答集”来，我猜想“异教徒”和“基督徒”之间的交流一定很多，比如，利玛窦在他的《天主实义》中的教学问答集如实记录了许多次真诚的交谈。在罗明坚的《对神圣事物的真正的和扼要的展示》一书中，基督教士解释了第二条神圣的律令，却立即遭到初学者的反驳：“我看后面这一点是从我们孔夫子的书里流传下来的。”但是这个文本超越了对原则的可比较性的认识，甚至更加仰慕“孔夫子”。

积累了更多的“异教徒”和“基督徒”事实上认同的证据之后，罗明坚借基督教士之口承认，“孔夫子”已经认识到只有一个上帝——这是个终极的原则，是从自然的启示中得到的知识。这种启示震撼了本土的哲学家、罗明坚的对话者，促使他回答道：“至于前者，我真的是大为惊异，因为他已经提出过这一点了。”这里我们可以推测罗明坚是受了保罗致罗马人书信的影响，透过这些书信，人们同样能在未受膏者之中找到基督教式的互爱和上帝的存在。在把“孔夫子”塑造成古代中国对这些基本

真理特别是自然启示的承载者的过程中,我们也同样看到了罗明坚和利玛窦护教的思想。

罗明坚是教学问答集的主要“作者”。在这次非常重要的交流中,他为他沉默寡言的搭档利玛窦教士的思想建构提供了文本的形式。因而,“孔夫子”的拉丁文建构中的文本证据使人想起了耶稣会士们也相应地创造出中文的“天主”一词来指称上帝:两个发明都始于神父们对本地人在冲动中提出的概念的再使用,借以表现本国的宗教文化。在耶稣会传教士的眼中,一个中国术语的存在向他们揭示一个事实:中国人的确已经隐约认识到了只有一个上帝。而对于“Cim”来说,这并不是什么了不起的发明,只不过是把一个新的神祇放进已经存在的对本地保护神的崇拜和祭祀之中去而已。

也许罗明坚希望与另一颗心灵进行接触,因而孤独地竭力宣传着他所熟悉的神圣法则,结果有了回应。在创造“天主”和“孔夫子”的这两个例子中,文本里保存着进行共同发明的那个时刻,这就是罗伊·瓦格纳所认为的在文化遭遇的时刻不可避免会发生的情况,即外来者“为人们发明了‘一种文化’,而人们也为他发明了‘一种文化’”。^②想通过翻译来再现本国文化是不可能的,必须要有中国人和耶稣会士们的相互协作。双方共同发明了“天主”和“孔夫子”,并不意味着他们的关系是透明的和无中介的,这只意味着他们各自通过对方这个棱镜看到了他们自己。耶稣会传教士的文化和中国文化就像两个部分重叠又部分分开的圆圈,连接两个圆圈的交点就是像“天主”、“孔夫子”这种词的发明。

这次合作建构只是神父们使自己适应中国的复杂和纷乱的过程的开端。利玛窦继 1588 年被召回国的罗明坚之后成为首席传教士,在这之后,传教士使团逐渐改变了他们最初的佛教僧侣装束,穿上了儒生的冠袍,编写含有“孔夫子”教导的“金律”(Golden Rule)和一神信仰的文本。为了理解耶稣会传教士对“孔夫子”的符号命名是如何在他们把自己变成古代圣贤追随者的过程中最终完成的,我们现在来看一下他们转向中国文化之后的结果——“Confucius”和“孔夫子”的趋同。

“Confucius”、“孔夫子”和本土闯入者

三个多世纪以来，西方的学者、传教士和旅行家们一直使用“Confucian”这个术语，认为“‘Confucian’是从‘Confucius’亦即孔夫子(K'ung Fu-tzu)的拉丁文形式演化而来的”^②。这不是一个定义，而是一个对具象的准确性的判断，它是在认为“Confucius”是语音转译的假设基础上提出的。如果学者的猜想和几个世纪以来的习惯都支持这个观点，那么其等价性似乎是不言而喻的了。然而，时间、假设、习惯都只是由贫乏的继承关系来维持的，这个推断缺乏证据支持。

“Confucius”和“孔夫子”的趋同并不是近来的事，这是有籍可查的——最明显的是可以在一部适应派的合集、1687年出版的《孔夫子，中国的哲学家或中国的智慧》(Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis)^③中看到这一点。正对书中第二部分“孔夫子的生平”(Confucii Vita)第一页的是一幅法国工匠制作的“孔夫子”像着色木版画，下面还有一行说明：“COM FU CU(Kong Fuzi)或CONFUCIUS，亦被尊称为仲尼(CHUM NHIJ)，是中国哲学家之首；生于山东曲阜(KIO FEU,XAN TUM)。”^④把“Confucius”认同为“Kong Fuzi”本人，看样子是明确无误的。

“Confucius”肯定会成为“Kong Fuzi”在拉丁文中等同的词，只要读这两个词的音就可以确定这一点。自从19世纪以来，欧洲学者诸如卜铁(M. G. Pauthier)就确信这两个词是一回事，正像他确信耶稣会传教士创造了“孔夫子”这个新词一样：“KHOUNG - FOU - TSEU[que les missionnaires européens, en le faisant connaître et admirer à Europe, nommèrent confucius, en latinisant son nom]”。^⑤在表面等同之下暗含着一个假设，即“孔夫子”就是在耶稣会士用拉丁文命名时中国人对这位圣人的通常称呼。这个假设引起了我们进一步的追问，并将使我们对耶稣会士置身于现场的表述与后来被欧洲人接受的“本国的”翻译之间的微妙差异加深理解。

“孔夫子”这个名字并非如我们猜想的那样是中国人流行的表达方

式,它从未被普遍采用。实际上,“孔夫子”与东周至汉代以来的称谓礼仪是不一致的,对他的信徒也就是“儒生”(耶稣会传教士们真心诚意地把自己认同为“儒”)来说也是很奇怪的称谓。^⑧比如说,在现存的《论语》里,孔子的出现通常总是由标志性的短语“子曰”预报的。偶尔也有其他的称呼,但是通观早期的经典,“子”(文言意为长者)是最常出现的。

“孔夫子”这个称呼在战国时期其他文献的修辞传统中也找不到先例,甚至在更晚的时期,在像董仲舒(公元前 179—前 104 年)和郑玄(127—200 年)这样博学的汉儒对经典的注解中也找不到“孔夫子”的字样。在出土文献中,不管是“儒者”还是反“儒”者都没有使用过这个名称,因此,“孔夫子”一词没有出现在官方崇拜这位圣人的祭祀仪式中也就不足为怪了。在这些文本中,孔子是作为“先师”、“宗师”,或者自宋以降作为“先圣”被崇拜的。^⑨

如果“孔夫子”是“Confucius”一词的基础的话,那“孔夫子”一定是后来起源的词。因此,如果不是从这些文本中找到“孔夫子”的话,那么利玛窦或郭纳爵(Ínacio da Costa)、殷铎泽(Prosper Intorcetta)和其他许多追随他的人又是在哪里找到“孔夫子”的呢?如果有一个满意的答案,那只能是在他们使用的其他当地文本中以及他们自己编写的文本中寻找。当我们查看与最初的三代适应派有密切联系的本地文本时,要回答这个问题或多或少还有些困难。而实际上,回顾一下耶稣会士们阅读过的中文书籍和他们在中国写的作品就会发现,“孔夫子”和“Confucius”都是神父们创造出来的词。

从利玛窦在《基督教传入中国史》里的评论和对《孔夫子,中国的哲学家》翻译之前所进行的传记式的讨论中可以看出,来华的最初三代耶稣会传教士特别推崇两本著作:永乐年间(1403—1425 年)编修的宋代哲学概要《性理大全》以及万历年间由前任首辅张居正(1525—1582 年)编订的“四书”修订本——《四书直解》。^⑩《性理大全》是一本相当有包容性的文选,它收进了 121 位宋元儒士的作品,所涵盖的主题范围超出了合集的书名反映的内容。^⑪当然,这就要求所有应试举子把这本书和“四书”、“五经”一起阅读,从而构成了一直持续到 20 世纪的官方指定课程。

考虑到耶稣会传教士与中国许多省级官员(都是科举及第的人)

的紧密联系,以及与像翰林院的徐光启(1562—1633年)和工部的李之藻(1565—1630年)这样重要的知识分子和入教者的亲密关系,他们一定会学到许多对于他们进入中国文化十分关键的著作。柏应理(Philippe Couplet)和《孔夫子,中国的哲学家》一书的另一位作者花了很多气力来研究《性理大全》及其编修者,发现这对耶稣会传教士的翻译和注解是不可或缺的。不管这本著作对耶稣会传教士一个世纪之久的翻译工程有多重要,其中从头到尾也没有出现“孔夫子”这个尊称。^⑧

《四书直解》^⑨也有可能是这个名称的来源,因为利玛窦在准备着手写作他所说的拉丁文“四书”“注解”的时候正是从这个文本中汲取了营养。从1591年到1594年,利玛窦正忙于把“四书”翻译成拉丁文并加以注解,工作间歇时他开始用课本指导新近来华的传教士。^⑩这个方法非常有效,因为中文评注(不管是朱熹的还是张居正的评注)是比较容易理解的白话文,因此神父们既可以受到文言文的指导又可以受到口语的指导。以后来到东方的传教士都学习了利玛窦的注解,正是这些翻译构成了《孔夫子,中国的哲学家》一书的主体。^⑪“四书”是耶稣会士学习的最重要的中文经典。

尽管《四书直解》对传教士来说是学习的基础,我们仍然无法在其中找到我们寻觅的那个尊称,张居正在对《论语》和《孟子》的注解中使用的还是“孔子”。这与明代其他文献中均未见“孔夫子”是一致的。^⑫“孔夫子”恰恰传达出了耶稣会传教士的这个基本的“他者”,显示了他们与本土文化的距离,而他们表面上是用拉丁化的汉语来表达自己的。

在承认“孔夫子”是一个拉开距离的概念的时候,我们发现了一个有趣的现象,唯一一个先于耶稣会士进入中国时代而出现的“孔夫子”的“本土”证据来自元成宗铁穆耳(1265—1307年)第二次更改年号时举行的一次国家大典的铭文。元成宗采纳了内阁大臣们的奏请,自称为“至圣文宣王孔夫子之嫡孙”。^⑬在国家祭祀孔子的记录中也许还从来没有这样的尊称,孔子被夸张地称颂,被作为合法性的遗产利用。换言之,“孔夫子”尽管是一个不常出现的中文术语,但最好还是把它看作是闯入者创造的名称,耶稣会士或蒙古人都希望将合法性赋予其他的意愿。^⑭

因而，“孔夫子”并不是作为本土的名称而被使用的。作为假定的“Confucius”的同义词，它本身也是耶稣会传教士虚构出来的。对于早期的作为外来者和不熟悉本土文本的神父们来说，他们学习的中文书籍中“孔夫子”的缺失正好为他们的发明创造了条件。这个尊称代表了耶稣会士的本土性，而非中国特性，传达出传教士融入中国文化的程度。

最初的传教士，尤其是利玛窦，对孔子的拉丁文名字的出现贡献很大。耶稣会传教士的发明是以使用一个没有先例而又合适的中文名字开始的，在儒家经典里找不到这个词，甚至在浩如烟海的由后人撰写的分析他们的“宗师”言行的评注中也找不到证据。“孔夫子”(Kong Fuzi)和“Confucius”一样，也是耶稣会传教士的创造，这两个相辅相成的发明并未被梵蒂冈教廷充分认清，部分原因是他们受文本所限，他们手里的那些文本都只是对传教学(missiology)的本国文化场(native cultural field)的补充，其中的“孔夫子”、“天主”和“文人修士”(la legge de' letterati)是作为语言学上的整体出现的。^⑯

耶稣会士的文本，像拉丁文和中文的“四书”以及《天主实录》，是在当地的象征系统中被持续不断地创作和发行的。“孔夫子”是构成这个系统的许多符号中非常重要的一个。因而，这个术语的意义(像其他术语一样)是符号学的，我们可以在耶稣会士的思想、言论和文章中发现这一点。但即使作为虚构，当“孔夫子”和“文人修士”被渴望理解来华传教士活动的罗马和果阿宗教当局接受的时候，它们也就获得了更广泛的历史意义。对本地和国外来说，这些意义是不同的。因此，“Cofusius”、“Confutio”和“Confuzo”作为对本土孔子的拉丁语和意大利语的表达，只是在表面上与梵蒂冈所熟悉的那个中国哲学家“Confutius”或“Confucius”有些相似。接下来，我们将探讨这种“差别”产生的原因及其结果。

耶稣会士的正统性和“孔夫子”意义的分歧

作为来华的传教士，耶稣会士必须侍奉两个有着经常相互矛盾的要求的宗师。首先是受他们尊敬的前辈沙勿略，他提出的教条要求神父们

通过当地人的语言和习俗进入当地人中间。适应派绝对地依从了这个要求并在与中国人打交道中取得了成功。但是接下来,由于梵蒂冈坚持基督教是唯一的信仰并且未受膏者必须以对异教倾向加以匡正来获得拯救,来华传教士和他们的耶稣会上级也不得不放缓适应派融入中国文化的脚步。

教会忠于这个立场,它坚持要在出版每年的书信集之前审查所有从中国发来的传教士信件。这样干涉的目的是要在文化的碰撞中保证基督教真理对公众表现出的优越性,因此利玛窦和罗明坚最初的一些信件中有关坦承他们已经成为中国人的那些段落就被删除了。来华传教士的工作受到两层监视——果阿的宗教裁判所和罗马的审查官——利玛窦和他的同僚对此心知肚明。所以耶稣会士们竭力在学说上和功能上称赞基督教,而儒学则是天主教会和传教士关注的对象。

尽管表面上不可兼容,只要传教士们模仿一下教会早期历史上那些在异教徒中布道的先贤,这些相互抵触的主张之间的矛盾还是可以解决的。最恰当的例子就是米兰主教安布罗斯(Ambrose,卒于公元397年),他许可了异端的公众在他辖下的殉教者墓地举行圣徒膜拜的庆典。这位主教宽容的结果是,膜拜被安布罗斯逐步纳入了正轨。因而教会利用了异教的活动和实践者。^⑩正像保罗向雅典人布道一样,这种方法是用福音把异教的自然宗教吸纳进来。护教学作品——像《天主实录》和利玛窦的《天主实义》——是用来在“传统宗教的神圣性”的基础上调和自然神学与启示神学的。^⑪

很可能利玛窦神父和他的同僚们希望通过成为“儒”和进入晚明多元化的思潮中,他们也能像安布罗斯一样,变成当地合法的主持宗教仪式的神父。1604年利玛窦神父在写给上峰的一封信中,实际流露出一种安布罗斯式的心态。他说:

他们说它(太极)不是一个精神实体,并且是常人无法理解的。尽管有人认为这就是自然理性,但他们说的理性并非是实体的或有智慧的,这种理性更近乎于被推论出的理性而不是推理的理性……相应地,我们在这本书里判定这种说法更可取,而不是

去攻击他们说的话,这是为了使之转到与上帝的理念相一致的道路上去,所以我们顺应中国人的理念去阐释中国的作者,但实际是使他们顺应了我们的理念……如果最后他们理解了太极是最初的实在原则,是有智慧的和无限的,我们就可以说这就是上帝了。^④

这一策略的结果在其他耶稣会士的文章里得到了展示,它表明这些“改变立场”的神父们,或者至少是基督教信息的有效交流要求耶稣会士们必须从他们的“孔夫子”的谱系中获得自己的权威。

在适应主义者的全部记录中,特别是在《基督教传入中国史》里,很明显“孔夫子”的重要性完全压倒了中国的另外两个主要学派的创始人,并且这还不包括这位圣人的后世支派——心学和理学,即我们所说的“新儒学”。这一点可以通过考察被利玛窦选择的识别中国三大传统的术语来展示。在《基督教传入中国史》第一卷第十章中,利玛窦神父对中国各个学术流派(*varie sette*)包括佛道儒三教(*tre leggi diverse*)进行了定义。^⑤对于它们与基督教的相似之处,儒(或文人修士,*la legge de' letterati*)超过其他两者受到了尊崇。利玛窦认为,文人修士的实践和信仰“与自然的启示和教会的真理是完全一致的”,而其他宗派,尽管得到了准确的定义,但却被贬斥为狡猾的魔鬼的产物。^⑥这并不显著。这种对中国宗教的分类最有趣的特征是利玛窦选择的那些识别各学派及其创始人的名称。

在三大传统中,唯有儒家的创始人孔子是通过使用意大利文名称来被识别的。实际上,自从首次提到“Confutio”及其学派,耶稣会士就未曾企图对孔子的名字进行直接音译,也没打算解释他的中文名字的准确发音,就好像此人早已为他们所熟知一样。按照德礼贤的说法,“孔夫子”每个字的音在意大利文中实际上都有可以对应的词。“孔”可以被译为“Ccom”,“夫子”可以用各种缀词法被译为“Fuze”、“Fuzu”或“Fucu”。并且,孔子的名“丘”可以被译为“Cchieu”,他的字“仲尼”可以被译为“Cionni”。^⑦但这些对应词并未被使用,这说明在利玛窦写作时,“Confutio”和“*la legge de' letterati*”已经被耶稣会士们采纳作为本土化的意

大利文形式。

其余的“修士”名称则被简单地直接音译。佛教徒被译为“释家”(leggi di Sciechia)或“佛家”(legge degli Fotochei), 道教徒被译为“道士”(Tausu)或“老子徒众”(setta è di Laozu)。^⑩不像 Laozu / Lauzu 或 Sciechia, “孔夫子”的意大利化“Confutio”是一个容纳的证据, 也许甚至是认同的证据。通过把孔子的音发成“Confutio”, 并且把他的信徒儒生译作“文人修士”(la legge de' letterati), 利玛窦不只是想进行归类, 他是想把这些人纳入耶稣会士已知的领域。这些看得见的“文人修士”又提升了这个领域, 他们成了耶稣会士的手足兄弟, 并且象征性地基督教化了, 很像那个“Cim Nicò”, 把神父们的上帝换成了“天主”。这些音译和基督教化的问题又回到耶稣会士发明“孔夫子”以及在什么场合使用这个符号的问题上来了。神父们把对孔子的翻译(“Confutio”)提升到高于老子和释迦的地位, 感觉到要在本国语言中给孔子以无可比拟的尊敬——这是和他们与日俱增的“代圣人立言”的宗派观念相一致的冲动。因此他们给孔子以极高的尊称——“孔夫子”。如果没有这种推崇的礼节考虑, 他们完全可以使用在像“四书”这样的本土文本中找到的“孔子”, 但他们认为这个称呼不够尊敬, 因为在他们眼中, 对孔子的称呼不应与管子、老子、庄子、曾子、荀子、韩非子这些人雷同。

更重要的是, “孔夫子”这个头衔使圣人高于利玛窦和他的属下所叱责的“伪儒”之流比如张子(张载, 1020—1077年)、周子(周敦颐, 1017—1073年)、程子(程氏兄弟, 程颐, 1033—1107年; 程灏, 1032—1085年)和最臭名昭著的朱子(朱熹)。

朱熹的被官方推崇的著作受到了适应派耶稣会士的抨击, 因为利玛窦察觉出了其中暗含无神论思想。利玛窦对理学评注的反感是如此强烈, 以至于他要求将整个中古时代的人对经典的评注加以排斥。^⑪编纂过《孔夫子, 中国的哲学家》的适应派的编辑委员会支持利玛窦的判断, 并且建议应该以尊贵的头衔把儒家的创始人与像朱熹这样的离经叛道者区分开来。^⑫利玛窦称这些人为“今儒”或“后儒”, 他用欧洲反宗教改革的措辞来抨击这些“现代派”。因为他们分裂了儒学, 而且(掺入了道教与佛教)以恢复儒学本来面貌为名背离了“孔夫子”原初的一神论教

导。必须把这些人与儒家的宗师区分开来。很有必要对“孔夫子”和他的意大利文名“Confutio”进行神化，然后再置于儒道佛三家（“三教一元”）之上与之外。

“Confutio”是因耶稣会士的虔诚而创造出的尊称，在利玛窦的《基督教传入中国史》和《天主实义》中得到了提升。在这两本书中，“Confutio”被赋予一种几近教父的意义，并被形容为古代中国一神论的先知。^⑨利玛窦的《基督教传入中国史》赋予“孔夫子”一种宗教的而非哲学的意义。实际上，利玛窦神父显然使他的继任者龙华民（Niccolò Longobardo, 1565—1654 年）感到沮丧，他说，孔子的官方头衔“圣人”在意大利语中的最佳对应词是 sapientissimo（智者）而非 santo（圣人）。^⑩

在中文里“圣人”可以有两种理解，聪明的人或神圣的人。在 16 世纪的意大利，有一场关于圣人和智者在宗教内涵上的意义的争论。受到了耶稣会士们欣赏的异教哲学家像亚里士多德被认为是智者，而早期教会那些充满梦想的教父比如奥古斯丁和哲罗姆则被当作是圣人。问题不在于术语，也不在于恰当的表现。龙华民关注它的原因是：把孔子认同为圣人，就等于把他端端正正地放进基督教的神殿。但在利玛窦神父和他的追随者金尼阁（1577—1628 年）神父看来，还有其他什么头衔更适合这个人呢？

他通过聚会鼓动起所有人对美德的热情，他以其生活的神圣受到无数中国人的信仰，不管是百姓还是高士。我们可以说，他丝毫不逊色于我们自己国家的异教哲学家，实际上他超过了他们中的许多人。他的主张不仅被中国的文人深信不疑，而且对统治者也有约束力。许多世纪以来，文人和帝王们无不敬仰他，但却是作为凡人，而不是保护神，他们对从他那里接受的教益深表感激。^⑪

金尼阁认为有必要尊崇“孔夫子”的“神圣的生活”（vitae sanctimonia），因为“神圣的生活”符合一个肉体凡胎的人而不是神，这显示了“孔夫子”在耶稣会的模范榜样身份。要记住，拉丁语是教会的语言，而金尼

阁的这些话不是对一个中国圣人的普通评价的翻译,它必须接受梵蒂冈耳目的审查。^⑫所以,在读到这些描述(这与利玛窦最初对“孔夫子”的神化大相径庭)的时候,我们就可以认清,在把孔子看作“圣人”并且“对从他那里接受的教益深表感激”这一点来看,耶稣会士不比中国人逊色。

直到 1614 年看到《基督教传入中国史》手稿,梵蒂冈天主教当局才了解到一些情况。从经常与中文文本一起出现的利玛窦的书信和拉丁文前言中,他们形成了完全不同的理解。利玛窦一贯坚持将本国的发明与外来的发明区分开来,不要把“Confucius”等同于“孔夫子”甚至“孔子”。这种不等同在利玛窦的《基督教传入中国史》中表露无遗:

他们中主要的哲学家就是 Confutio,他生于世界之王耶稣基督诞生前 551 年,在 70 多年光辉的人生历程中,他通过话语、工作和著作教育了这些人民。^⑬

这里并未提及中文对应词,也未提及音译的问题。反之,“il Confutio”如同“在他们中间的哲学家”一样被做了偶像化处理。甚至在利玛窦准备的中文文本(最显著的是《天主实义》)中,本土化的“孔夫子”一词也从未出现。在《天主实义》和中文本的教学问答集中大量出现“孔子”和“仲尼”,这显示了利玛窦在自己使用的“孔子”与梵蒂冈接受的“孔夫子”之间进行了清楚的划分。这些文本建立了利玛窦选择性的认识。

实际上,当利玛窦寄给阿夸维瓦神父第一版《天主实义》的时候,他附上了一份拉丁文的各章摘要,其中出现了“Confutii”一词。在第二章要点列表中,利玛窦企图使对方像“孔夫子”理解的那样接受“太极”这个概念:

欧洲人在此一定程度上阐释了“孔夫子”的立场,他是权威和圣人,生活在基督诞生之前 500 多年,写出了许多伟大的作品。他在对“太极”这个名称的注解中说,要把太极理解为无处不在的自由永有之实体^⑭。

这段话概括起来说就是一个要点，上帝一直在中国人中间，利玛窦向他的上级介绍了这个叫作“孔夫子”的终身与上帝保持某种联系的人，着重强调了他的声望。“孔夫子”像“Confutio”一样成为独立的概念。它没有超出教学问答集框架的文本范围，它的意义进入了基督教神学之中。阿夸维瓦和其他官员当然对“孔夫子”、孔子的名称一窍不通，他们就把他们看到的拉丁文摘要当作是真实可信的。“孔夫子”已经获得了独立于拉丁文对应词的认识论上的地位。

“Confutio”、“Confutius”或“Confucio”与其他被我们接受的 16 世纪经过拉丁文变体的有关中国的词如“mandarin”、“bonze”和“canton”很相似，它们都不是本土的所指。它们的共同之处在于，它们是对商人、传教士和探险家们有巨大价值并极为熟悉的东西——港口、官衔和产品。^⑤它们是被惊奇地发现的客体，或者是在西方不断扩充的词典中的偶像化的条目，其存续靠的是自我包含的异域性。

这种对“Confutius”的偶像化处理是利玛窦和金尼阁的遗产，他们寻求一种对传教士在华经历的有差异的再现，他们知道适应“文人修士”的神学和实践结果将与耶稣会的权威休戚相关，并将最终关系到教宗的权威。利玛窦神父作为一位已经显示出在当地工作成就的传教士首领，他在他观察得到并在做的事情和他相信应然的事情之间摇摆不定，他用这种章节上的游移躲过了绝不允许同异教礼仪妥协的教廷当局的严格审查，保存了适应主义的计划。本土再现的内容和打算向教廷再现的内容之间产生了狭窄的缝隙，缝隙宽到能够允许第一代耶稣会士融入中国学者，而罗马教廷在审查上没有什么反应。对中国圣人及其合法门徒的双重再现被建构了起来，从中会发展出两套不同的指称体系，而自从“孔夫子”和“Confucius”等同以后，这两套不同的指称体系的差异也就被抹掉了。

注 释

^① “适应主义”是指在方济各·沙勿略(Francis Xavier, 1506—1552 年)主持下为使中国人皈依而由耶稣会士采取的一种系统的护教策略。作为一个由范礼安(Alessandro Valignano, 1539—1602 年)指导的改宗计划，它呼吁传教士们要严格地在语言

和习俗上进入目标受众之中去。对于新一拨来华的传教士而言，“适应主义”简言之就是融入中国文化。适应主义作为耶稣会传教士促进与本地人有效交流的一种策略，在他们进入中国的第一个世纪成功地组织起了传教活动。参见约翰内斯·贝特瑞(Johannes Bettray):《利玛窦在中国的适应主义态度》(Die Akkommadationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China)(载 *Analecta Gregoriane*, 罗马, 1955 年, 第 76 期), 第 235—327 页; 以及最近孟德卫(D. E. Mungello):《奇妙的土地: 耶稣会士的适应和汉学的起源》(Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology) (檀香山: 夏威夷大学出版社 [Honolulu: University of Hawaii Press], 1989 年), 第 13—19, 44—73, 247—299 页。

② 关于耶稣会士作为“儒”的宗派认同, 参见詹启华:《制造“儒教”: 一个传统形成过程中的东西方思想》(Manufacturing “Confucianism”: Chinese and Western Imaginings in the Making of a Tradition)(博士论文, 伯克利: 加州大学出版社 [University of California, Berkely], 1992 年), 第 169—188 页。

③ 我使用了阳性的人称, 仅仅因为这些耶稣会传教士和儒生都是男子。我个人对使用了性别的语言感到痛惜, 但是如果在这里避免使用准确的性别术语就会产生歧义。这样做是历史证据使然, 如果有读者觉得阳性人称出现得太过频繁, 因而提出反对, 我在此谨表歉意。

④ 利玛窦之后一个世纪, 耶稣会传教士知道了“孔夫子”的这种不同的功能。注意到他既可以为宗教的利益服务, 又可以满足世俗的好奇心。在《孔夫子, 中国的哲学家》(Confucius Sinarum Philosophus)的前言里, 他们警告读者, 本书不是为了取悦那些生活在欧洲的人而写。

⑤ 当承认“某种意义上, ‘孔夫子’是耶稣会士的发明……并且是以罗马的语言被介绍到欧洲的”的时候, 甚至鲁保禄(Paul Rule)也避免去识别文本和作者。参见鲁保禄:《孔子还是孔夫子? 耶稣会士对儒教的阐释》(K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism)(悉尼: Allen & Unwin, 澳大利亚, 1986 年), 第 ix 页。

⑥ 理雅各(James Legge, 1814—1897 年, 英国传教士)的至今仍然标准的《论语》译本很大程度上就是以 1687 年出版的《孔夫子, 中国的哲学家》书中耶稣会最初的拉丁文翻译为基础的。这些版本是经利玛窦之手用双语翻译并积累编纂的作品, 写作的目的是为了指导新近来华的传教士(见下文)。

⑦ 罗明坚 1583 年 2 月写的信和利玛窦 1584 年 10 月写的信中都激动地宣称, 当

教士们模仿佛教僧侣(和尚)的风气的时候,他们“成了中国人”。罗明坚向他的上级范礼安报告了他与肇庆知府王泮(1539—1600 年)的一次重要的会谈,王泮“希望我们穿他们的僧袍,这与我们的穿着略有区别,现在我们已经这样穿了,简言之,我们已经成了中国人”。利玛窦遵照佛教习俗削了发,换上了粗麻制的僧袍装束以彰显中国的特质。他向他的好朋友 Giulio Fuligatti 说:“我已经成了一个中国人,穿的衣服、读的书、行为举止,我们已经从外在的一切把自己变成了中国人。”十年之后,利玛窦和他的属下们又第二次易服,换上了本土的儒服,从此直到 1773 年被驱赶出中国,耶稣会士都坚持自我认同为“儒”。关于早期耶稣会士的通信,参见汾屠立(Pietro Tacchi Venturi):《利玛窦神父历史著作集》(“Opere Storiche del P. Matteo Ricci”, S. J. 2vol., Macerata: F. Giogetti, 1911—1913),第 2 卷,72 页,416 页;德礼贤(Pasquale M. d’Elia):《利玛窦全集·基督教传入中国史》(Fonti Ricciane, Storia dell’Introduzione del Christianesimo in Cina, 3vol., 罗马: Libreria della Stato, 1942—1949),第 1 卷,124—125 页,336—337 页;詹启华:《制造“儒教”》,第 84—100 页。

⑧ 关于因为观察者的经验错位而造成的作品休克和文本创作,参见罗伊·瓦格纳(Roy Wagner):《文化的创造》(The Invention of Culture)(修订补充版,芝加哥:芝加哥大学出版社[Chicago: University of Chicago Press],1981 年),第 1—70 页;詹姆斯·克利福德(James Clifford)、乔治·马库斯(George E. Marcus)合编:《书写文化:人种学的诗意图与政治》(Writing Culture: The Poetics and Political of Ethnography),(伯克利:加州大学出版社,1986 年),第 1—26 页。

⑨ 已知利玛窦地图的中文名是《山海舆地全图》,收录于明冯应京著《月令广义》卷一,第 60 页。利玛窦在 1584 年 10 月向他的上级阿夸维瓦(Claudio Acquaviva)神父报告,他在传教士的主要赞助人王泮的催促下用欧洲的绘图法画了一幅世界地图。关于利玛窦的信,参见《利玛窦神父历史著作集》,关于最初绘制的世界地图,参见德礼贤著《梵蒂冈图书馆藏利玛窦的世界地图》(Mappamondo Cinese del P. Matteo Ricci S. I.)(1602 年北京版)(罗马:梵蒂冈城,1938 年)。也可参见休斯(E. R. Hughes):《西方世界侵入中国》(The Invasion of China by the Western World)(伦敦: Adam and Charles Black, 1937 年)。

⑩ 这本著作的内容非常驳杂,收录了各种不同的资料和流派,很难归类。前七章由一个非基督徒和一个教士的对话以及随后展现的十诫、信仰书、基督语录和圣礼组成。它的首次出现,是和罗明坚翻译的《大学》一起被收录在 Antonio Possevino 的“Biblioteca selecta qua agitur de ratione studiorum in disciplinis, in salute omnium

procuranda”(罗马,1953年)一书中。参见《对神圣事物的真正的和扼要的展示》。

⑪ 关于流派的区别及其意义,参见鲁保禄:《孔子还是孔夫子?耶稣会士对儒教的阐释》。

⑫ 儒在利玛窦的《天主教在中国的历史》(“Della entrata della Compagnia di Gesu’ e Christianita’ nella Cina”)一书中通常用来形容文人中的修士(*la legge de’ letterati*)。金尼阁(Nicolà Trigault)在翻译中使用了“*Litteratorum, secta literatii*”这样的词,以及像“*secta Confutii*”这样的利玛窦没用过的词。德礼贤说,利玛窦用*legge*来传递的与其说是法律的意义,还不如说是宗教的意义。字面上这个词表示“法律”。但是我把它翻译成“修士”,这更接近利玛窦的本意。比如说,在他对“天主”的拉丁文概括中,利玛窦称耶稣是“我们的修士”(*nostram Legem*),这个词在《基督教传入中国史》中随处可见。然后,利玛窦用儒来类推他所知的最好的修士——他们自己的修士。再加上他们致力于学习“官话”(*mandarino*),因此他们与中国人在观念上的联系注定是官方的儒学。

⑬ 实际上,利玛窦坚信是“孔夫子”合编了“四书”——“il Confutio accommodo quattro libri antichi”。

⑭ 这个评论的要点是扭转了我们对耶稣会士与中国人的遭遇的通常解读。耶稣会士“适应”了本地文化;本地文化曾对他们的教学问答和传教活动造成了一些限制。并且耶稣会士是否就改变当地人的信仰而言取得了成功,这仍然是个值得商榷的问题。一些最著名的入教者,比如徐光启(1562—1633年)和杨廷筠(1557—1627年),他们并没有承认受洗。徐光启为利玛窦的《二十五言》所作的序中包含了许多模糊的暗示皈依的评论,但未提到受洗。在这两位入教者的遗稿文集和生平年表中也没有基本宗教礼仪的记录。这并不是说这两个人未受洗,因为利玛窦作证,肯定了事件和时间。不过,这一程式化的礼仪的缺乏证据至少显示出耶稣会士对入教问题的多元化的理解。参见徐光启:《徐光启集》,北京,中华书局,1963年;梁家勉编:《徐光启年谱》,上海古籍出版社,1981年;杨振锷:《杨淇园先生年谱》,商务印书馆,1946年。也可参见利玛窦著,徐光启编《二十五言》,台北:学生书局,1965年;威拉德·彼得森(Willard Peterson):“他们为何成为基督徒?——徐光启、李之藻和杨廷筠”(Why Did They Become Christians? —Hsu Kuang-ch’i, Li Chih-tsao, and Yang T’ing-yun),载查尔斯·罗南(Charles E. Ronan)、S. J. 邦尼(Bonnie)、B. C. 邦尼合编《东方遭遇西方:耶稣会士在中国,1582—1773年》(East Meets West: The Jesuits in China, 1582—1773)(芝加哥:芝加哥大学出版社,1988年),第129—152页。

⑯ 对于罗明坚神父的勉为其难,有一个很重要的原因——他没有学好中文,但这并非是他的错。1579年,范礼安神父指示罗明坚立刻学习中文,并在耶稣会澳门驻地后堂安排一些当地的“翻译人员”向他“教授”中文。看样子他们中没有一个人会说葡萄牙语,也不清楚他们是否会说“官话”,或者甚至是否会写字。参见 Father Antonio Monserrat, “Annual Letter from Goa to General Everard Mercurian”, in Documenta Indica, ed. Josef Wicki(罗马,1970年),第11卷,第64期。

⑰ 1584年10月的最后一个星期,第一批中文版的教学问答集已发行1200册。据德礼贤说,以后不久又发行了第二批共3000册,其中一些运到了科钦(Cochin)。然而,耶稣会当局却认为《天主实录》写作质量不高,就让利玛窦来完成第二部教学问答集。有关文本写作各阶段的年表在德礼贤的《利玛窦全集·基督教传入中国史》中得到展现,亦可参见谢和耐(Jacques Gernet):《中国与基督教的影响》(China and the Christian Impact)(剑桥:剑桥大学出版社,1986年),第8页。

⑱ “Dialogo di un gentile et un pader di Europe”(参见汾屠立:《利玛窦神父历史著作集》第2卷,第51页)。即使是利玛窦的扼要描述也欠准确,因为利玛窦把教学问答集布置成一位异教哲学家和一位基督教教士的对话。“异教”哲学在16世纪一些人的理解中指的是希腊哲学,尤其是柏拉图和亚里士多德的哲学。我相信在这里“异教”是被用来指称非基督教的“他者”,直到19世纪,歌德和黑格尔还坚持使用这个术语,把他们认为的与基督教格格不入的宗教称为“异教”。以这种方式,“异教”可以用来称呼各种宗教,从伊特鲁里亚的到希腊的,甚至包括中国的。很明显,它指的是非基督教,而我们必须至少读完七章教学问答集才会发现,这个“异教”哲学家实际上是个中国人。这种异教的和/或认同的困惑可以在教学问答集的第一个中文版里看到,罗明坚以一个评论总结他的前言,即“天竺国僧书”(传教士为了方便传教,均称自己为“天竺国僧”,如1584年出版的《新编西竺国天主实录》称:“万历甲申岁秋八月望后三日天竺国僧书。”——译者)。参见《对神圣事物的真正的和扼要的展示》,第498—502页。

⑲ 参见《对神圣事物的真正的和扼要的展示》,第520页。注意“他者”是作为本国的“哲学家”被设想的,像柏拉图和亚里士多德就被天主教会认作自己的哲学家。“他者”是个受过教育的中国人,这暗示从一开始耶稣会士的传教计划的对象就锁定在社会精英身上。这种方式与范礼安最初的主张是一致的,他认为神父们应当与中国的“杰出人物”(homes letrados)结盟。

⑳ 罗明坚一直坚持认为寺院佛教与耶稣会在神学上和礼拜仪式上有相似之处,

而对于孔子的学说和天主教信仰有共同之处的说法,他却不愿接受。与之相对,利玛窦则一直对这位修士接受佛教身份表示怀疑甚至敌意,认为儒是唯一适合与耶稣会相提并论的本土对象。罗明坚和利玛窦在早年经常合作,最好的证据也许就是他们合作翻译编写的葡意中三国文字的字典。罗明坚写意大利文同义词,而利玛窦负责提供中文词条和葡萄牙文翻译。关于罗明坚和利玛窦的争议,参见詹启华:《制造“儒教”》,第75—90页。

㉚ 利玛窦认为,这些人“对汉字一窍不通”,并且也不懂葡萄牙语。参见德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》。

㉛ 这个中国人的真实姓名尚有待考证,我们还无法通过当地发音来得到这个公认的由利玛窦记录的“Cim Nicò”的中文名。此人仅见于耶稣会记录,因此我还是坚持给他的名字加上引号。

㉜ 1583年12月这个译本印刷出版,这是第一本出现了“天主”这个有感而发的中文新词的文本。从此以后“Cim”的天主将成为所有中国基督徒(除了那些参加洪秀全太平天国的人)认可的唯一上帝的名称。实际上耶稣会士们在以后几年一直努力在“天主”(归功于他们的新入教者“Cim”的命名天才)和中国古代术语“上帝”之间建立起一种认同。比如,在《天主实义》中,利玛窦说:“(你们)所称的‘上帝’正是我们的天主。”他还说:“我们的天主就是古代经典里提到的‘上帝’。”参见德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》。

㉝ 罗伊·瓦格纳:《文化的创造》,第11页。强调的是本原的文化。

㉞ 杜维明:《中国历史上的儒家传统》(The Confucian Tradition in Chinese History),载保罗·罗普(Paul S. Ropp)编《中国的传统:从当代视野考察中国文明》(Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization)(伯克利:加州大学出版社,1990年),第112页。在汉学家中,杜维明的这种看法并不新奇。一个多世纪前早就有人提出来了。参见翟理思(Herbert A. Giles):《远东札记》(A Glossary of Reference on Subjects Connected with the Far East)(伦敦:Curzon Books,1878年),第57页。

㉟ 这一卷的全名是 Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine Exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Patrum Societatis Jesu[《孔夫子,中国的哲学家或中国的智慧,耶稣会神父殷铎泽(Prosper Intorcetta)、恩理格(Christiani Herdtrich)、鲁日满(Francisci Rougemont)和柏应理(Philippi Couplet)的一部拉丁文说明》]。这本书最初是由

Daniel Horthemels 奉路易十四之命于 1687 年在巴黎印刷出版的。它是不少于 27 位传教士劳作的产品,由传教士在印度的检察官柏应理(1623—1693 年)集中整理。柏应理在后面附加了中国皇帝的年表[*Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae*(公元前 2952 年—公元 1683 年)],这张年表在此之前一年曾单独出版过。

㉙ 参见柏应理:《孔夫子,中国的哲学家》(*Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis*),(巴黎,Daniel Horthemels, 1689 年),第 116 页。

㉚ “Kong Fuzi(欧洲传教士为了使他闻名于欧洲并受到欧洲人的崇拜,把他的名字拉丁化为 Confucius)”参见卜铁(M. G. Pauthier, 法国传教士):《孔子与孟子:中国道德哲学和政治哲学家的生平》(*Confucius et Mencius: Les Quatres Livres de philosophic Morale et Politique de la Chine*) (巴黎: Charpendier, 1841 年),第 vi 页。

㉛ 但是,《大汉和字典》与《中文大词典》都显示,“孔夫子”在春秋晚期(公元前 500 年左右)是个常用的名称。没有文本支持这种说法。“夫子”在春秋时期是对年长者的尊称,孔子的每个门徒都只称他“夫子”。参见诸桥辙次:《大汉和字典》,台北:学生书局,1984 年,第 3 卷,第 3088 页;《中文大词典》,台北:中国文化大学出版社,1977 年再版,第 3 卷,第 3744—3745 页。

㉜ 对孔子在帝国祭祀的历史过程中有许多尊称。从唐前期到明代他依次被称为“宣圣仲尼”、“太师”、“文宣王”、“至圣文宣王孔子”、“大成至圣”和“至圣先师孔子”。柯娇燕(Pamela Crossley)承认,她从未在有关大清帝国利益的文本中碰到过“孔夫子”这个术语。参见约翰·施赖奥克(John Shryock):《中国官方祭孔的起源与发展》(*The Origin and Development of the State Cult of Confucius*)(纽约:世纪出版公司 [Century Company],1932 年),第 137—195 页;以及德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》。

㉝ 参见柏应理:《孔夫子,中国的哲学家》,第 xxxvii—xxxviii, xlivi, cxiv 页。对这本书及作者的称赞要比安文思(Gabriel de Magalhaes, 1610—1677 年)写出《中国的历史》(*Historia de la China*)早 20 年。这本书在《孔夫子,中国的哲学家》之后耶稣会出版的好几本著作中被重复提及。参见 Gabriel Magailans:《中国信札》(*Nouvelle relation de la Chine*)(巴黎, 1689 年),第 102, 265—266 页; 冯秉正(J. M. A. Moyriac de Mailla):《中国通史》(*Histoire general de la Chine, ou annals de cet empire*)(13 卷, 巴黎: L'Abbé, 1777—1785 年),第 10 卷,第 336 页; J. H. de Prémare:《汉语札记》(*Notitia Linguae Sinicae*)(马六甲:英中学院 [Anglo-Chinese College], 1831 年)。另见 David E. Mungello:《耶稣会士翻译孔子四书时对张居正注的采纳》(*The Jesuits'*

Use of Chang Chu-cheng's Commentary in Their Translation of the Confucian Four Books[1687]),《中国传教研究(1500—1800年)》(China Mission Studies [1500—1800]),第3辑(1981年),第12—22页;《17世纪耶稣会士翻译儒家四书的计划》(The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books),载罗南:《东方遭遇西方》,第252—281页。

⑩《性理大全》是由翰林学士胡广(1370—1418年)主编的,完成于1415年10月。

⑪《性理大全》卷三十八是最可能包含有以“孔夫子”尊称这位圣人的一章,因为它关注的是儒学传统的发展历程。在开篇一节就看得出,一个献身于“道统”的人、儒学的宗师是“孔子”而不是“孔夫子”。甚至在概要的前言中也只称他“孔子”。参见《性理大全》1597年版,卷三十八。

⑫万历皇帝(1573—1619年)的师傅张居正修改了朱熹的《四书集注》,用以指导年幼的皇帝诵读经典。这本书因其浅显易懂和较少宋儒式的形而上色彩而受到耶稣会士们的青睐。利玛窦特别主张学习这本书。参见Mungello:《耶稣会士翻译孔子四书时对张居正注的采纳》,第12—22页。

⑬按照德礼贤的说法,利玛窦用他翻译的手稿来教石方西(De Petris)中文,时间是从1591年12月到1593年11月。他还说翻译稿和评注是在1594年11月完成的,并指出利玛窦将其描述为释义是不对的。参见德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》,第2卷,第33页。

⑭参见德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》,第2卷,第33页。

⑮在标准的《论语》中实际上找不到“孔夫子”。在朱熹(1130—1200年)的《论语集注》里以及在以之为蓝本的张居正的读本里找不到,在现存最早的修订本、皇侃(卒于公元545年)的《论语集解义疏》中也找不到“孔夫子”。参见朱熹:《论语集注》,台北:学海书局,1984年,第53—193页;以及皇侃:《论语集解义疏》,台北:广文书局,1968年再版。

⑯元成宗铁穆耳于1294年登基,年号“元贞”,两年后又改元“大德”,参见《中文大词典》,第3卷,第3744页。查阅《元史》中关于成宗的统治与改制以及祭孔的内容,正好印证了《中文大词典》的说法。参见《元史》,北京:中华书局,1976年。

⑰另一条提示性的但纯属偶然的蒙古人和耶稣会士闯入者的联系就是他们对“四书”的着迷。蒙古人通过1315年的一条敕令恢复了科举考试,蒙古人是最先把对“四书”的学习作为选拔官吏的主要学术要求的人。并且正是在此时这四部经典才被

冠以“四书”的名称,在此之前的 1189 年,它们第一次被称为“四子”——朱熹这样称之为,以作为个人指导。

⑨ 关于这一点 Umbert Eco 说过,语言建立起了一个“文化的”世界,这在本体论意义上是既不真实也无可能的;它的存在局限于文化的秩序,这是社会思考、说话的方式,在说话时,通过他者的思想来了解它的思想的主旨。参见 Umbert Eco:《符号学理论》(A Theory of Semiotics) (Bloomington: 印第安那大学出版社 [University of Indiana Press], 1969 年), 第 61 页。

⑩ 参见彼得·布朗(Peter Brown):《圣人崇拜:拉丁基督教的兴起与功用》(The Cult of the Saints: The Rise and Function of Latin Christianity)(芝加哥:加州大学出版社,1981 年), 第 26—29, 36—41 页。

⑪ 约翰·亨利·纽曼枢机主教(Cardinal John Henry Newman):《四世纪的阿里乌教派》(The Arians of the Fourth Century) (Wesminster, Maryland: Christian Classics, Inc. 1968), 第 50—56 页。

⑫ 这是从 1604 年和利玛窦的《天主实义》一起寄给阿夸维瓦神父的一封信中摘录的内容。

⑬ 参见德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》,第 1 卷,第 108—132 页,尤见第 115—131 页。

⑭ “[T]utti conformi al lume naturale et alla verita catholica.” 并且,当利玛窦说佛教徒和道教徒“这些宗派伪装成三位一体,为的是显示那些谬误的始作俑者,他们没有放弃和他们的创始人一样想成仙成佛的妄想”。参见德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》,第 1 卷,第 120,128 页。

⑮ 参见德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》,第 1 卷,第 39 页,注一。

⑯ 综观《基督教传入中国史》,利玛窦习惯于把佛教和道教看作是宗派(setta)。尤其有意思的是,他把老子的传统看作是一个宗派,而把释迦牟尼看作是一位“修士”。这也是利玛窦区分儒道的方式,他把儒学看作是唯一真正本土的传统。参见德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》,第 1 卷,第 108—132 页,尤见第 115—131 页。

⑰ 他谴责程朱理学和陆王心学中的这种异端教义,谴责“整个世界由一种实体构成,他的创造者与天地人兽草木俱为一体”的一元论前提。这个前提合乎逻辑的让人烦恼的结果就是,“人通过与上帝同质就可以获得神性”,这种异端邪说必须“不但用理性也要用古代明显持不同观点的权威”加以反驳。关于利玛窦斥责“今儒”,参见

德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》,第1卷,第115页。

④8 参见柏应理:《孔夫子,中国的哲学家》,第xxxv—xxxvii页。

④9 在《天主实义》中,利玛窦引用《论语》来表达这个信念:“君子敬鬼神而远之。”

⑤0 龙华民(Niccolò Longobardo, 1565—1654年)有一段时间激烈地反对利玛窦接受异教思想进入基督教的原因是异乎寻常的。他认为当地儒学的传统是一体的,从孔子到朱熹、王阳明没有间断过。因此他认为利玛窦把儒分成“先儒”、“后儒”是对儒学的误解。利玛窦说的儒学教义“基本上与天主教没有抵触”是没有根据的,也没有证据表明基督教的上帝有中国当地的名字。参见德礼贤著《利玛窦全集·基督教传入中国史》,第1卷,第118—119页。

⑤1 参见金尼阁:De Chritiana expeditione apud Sinas ab Societate Iesu Suscepta et Matthaei Ricci Commentarus Libri, Augsburg, 1615。

⑤2 金尼阁的书被看作是对利玛窦著作的“翻译”,但实际完全是被迫进行的编辑。利玛窦的手稿肯定让天主教当局感到不安,所以直到1911—1912年才为梵蒂冈以外的地方所知,这时达基·宛林里神父(Pietro Tacchi Venturi)出版了利玛窦的著作。在这一著作中,利玛窦探讨了以“孔夫子”(Confutio)名义在全国进行的宗教活动,还谈到了“焚香杀牲祭祀”。这一部分内容被删掉了,这几行的开头写道:“不仅是文人而且还有帝王……”不清楚是谁应对删去利玛窦探讨这一内容的四行文字负责,在德礼贤整理的《利玛窦全集》中影印的这一页表明,有一行已被从这有争议的四行中圈出。是利玛窦还是金尼阁做的?不管怎么说,就这一点而言有其表达的政治上的需要,金尼阁在此处所做的翻译,既要忠实于已故同事对全国崇拜孔子活动的叙述,又要遵从更高的当局。

⑤3 参见德礼贤:《利玛窦全集·基督教传入中国史》,第1卷,第39页。

⑤4 参见 Douglas Lancashire, Peter Kuo-chen Hu 译:《天主真义》(The True Meaning of the Lord of Heaven), (圣路易:耶稣会士文献研究所[St. Louis: Institute of Jesuit Sources], 1985年)。

⑤5 参见埃德加·诺尔顿(Edgar C. Knowlton):《罗曼语中的中文、日文和朝鲜文语源》(Words of Chinese, Japanese, and Korean Origin in the Romance Languages)(博士论文,斯坦福大学,1959年),第53页,作者估计,大约有65%的中文词汇主要通过葡萄牙文转写,成为罗曼语固定词汇库中的组成部分。

译 后 记

这本书终于译完,可以在电脑前再敲些字,写篇后记算是译者的一点交待。我领受这一翻译任务是在数年以前,但一直拖在手上断断续续地译,时断时续,有时断的时间还很长,大多是去“做”别的书,续的时候则大多是在丛书主编催促下重操旧业。就这样拖沓着向前,一拖就是几年,但再慢也终有竟时,总算是译校完了最后一篇。抚稿回想,这次翻译的牛步速度最对不住的是本书编者韦思谛先生。这位美国汉学家已在前年因病去世,弥留之际当有一些未了的心愿,未能等到本书在中国出版应该算是一桩。亡羊补牢,谨望这本迟到的译著能略补我的歉疚之意,也略慰韦先生的在天之灵。

本书是一本研究中国大众宗教的译文集,但编选有点特别,在英文语境中这不是一本现存的文集,而是编者韦思谛从美国的诸种汉学杂志、文集中一篇篇选出来的,内容都集中于与系统宗教相对的中国大众宗教。编者对选这九篇论文是颇为费心的,所选既要能反映美国汉学界的研究水准,又要顾及各方面的平衡,甚至还要考虑研究者运用的方法不同,如用的是历史学方法还是人类学方法。另外论文作者的学术状况也在考虑之列,要尽可能将美国汉学界有影响学者的相关代表作列入。编者生前为本书专门写了篇序言,对他编选的用心已叙说颇详,此处译者就不费言了。说句带有推介性的话,可以说只要读者有此书一卷在手,就能基本了解美国汉学界对这一问题近二三十年研究的状况,而不必烦劳去东找西找。

对本书的书名译者还有点说明。《中国大众宗教》中的“大众宗教”是韦思谛先生在书稿中所写“Popular Religion”的对译。与儒释道这些系统宗教相对的宗教活动一般称为民间宗教或民间信仰,不过“民间宗教”的英文对译通常为“Folk Religion”,似与“大众宗教”在用语上有细微差别。照译者体味,韦先生这样用词是有他考虑的独得之见。从他所选的论文中也能看出,他更侧重于对宗教活动的表述,而非宗教信仰的探析,这就与大众的关系更大些。此外,用“大众宗教”来指代与主流宗教相对的草根活动和下层信仰,也算是引进了一个新概念。

译者翻译的过程也是细读原文(*close reading*)的过程,读完自然对美国汉学的情况有了些了解。若有人要问译者这次细读的读后感,也可以说上一两点。一是这些汉学家的研究很有深度,对材料的挖掘、利用一点也不亚于他们的中国同行。如韩书瑞在研究清代白莲教活动时查阅了清宫档案和教门宝卷,理查德·格兰对五通神的研究则使用了大量古人笔记、小说中的史料。二是他们的研究在理论、方法上也有不少新意,如将人类学方法用于中国大众宗教的研究就是例证。所以说,将这块取自美国汉学界的“他山之石”引入国门是很有意义的,应有助于我们国内学者开阔眼界,去攻大众宗教研究这方“玉”。

翻译汉学著作难度较大,牵涉到名词、术语的还原以及引文的回译。对此译者是尽力而为,查找出汉语的对应表述,同时也努力使译文风格尽量贴近那遥远的年代。但为译文的流畅和阅读的便利,译者也不想使文风过于古拙。“信、达、雅”历来是译界追求的理想境界,但坐而论之易,起而行之难,译者向这一方向努力,但做到什么程度就只能请读者评判了。书中有些引文或因受制于条件,如韩书瑞在台北查阅的故宫档案,我就没有条件找到原文,只能依据英文译文仿照清档文体译出;或因译者手边资料不足,遍查无着,也只能依照英文揣摩其意译出。好在这样的情况不多,当不至过损其汉文原文意蕴。书中论文的注释情况较为复杂,脚注、尾注都有,译者在译文中则统一用尾注。论文中有些文献附在文末,在注中用其代号,供读者到文末去查,对此译者一仍其旧,并在译文中予以说明,这样对读者阅读应是方便的。

为本书的翻译不少人提供过帮助,译者应该提及。一是美国北卡州

立大学威尔明顿学院历史系的陈意新先生,他推荐我承担本书的翻译,这才使我有机会在论述中国大众宗教的英文词海中击水数年。二是刘东先生,他事情多,上课,编杂志、丛书,出国讲学,忙得不亦乐乎,但还一直关心本书翻译的进程,时时存问,此中的厚意让人没齿难忘。三是卢彦名先生,他帮我译了有关“孔夫子”的那篇论文。此篇最为难译,他却译得很好,尤其是在查找耶稣会士人名汉译时更是神通广大,被他一一找到。另外在书稿正要发排之际,本书的主要作者韩书瑞教授来我所在的学校当访问学者,承她同意帮我校改了两篇译自于她的文稿,让我获得了一次体味翻译精细微妙之处的极好机会。当然应该感谢的人还有不少,如南京大学中文系的俞为民先生,他帮我找到文中有关古代戏曲的剧名。剧名比较冷僻,寻找的过程像猜谜,但由于俞先生对元曲读得熟,猜谜就能猜得准。对以俞先生为代表帮助过译者的各位当然应该致谢。

限于译者的学养不足,转换中英文的火候还欠缺,译文中定会有不妥之处,尚望读者诸君不吝赐教。

陈仲丹

书于南京龙江港龙园寓所

2006年4月