

海外中国
研究丛书

刘东主编

WAY AND BYWAY

道与庶道

宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式

Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China

[美]韩明士著

皮庆生译

凤凰出版传媒集团

江苏人民出版社

江苏知识

海外中国
研究丛书

刘东主编

WAY AND BYWAY

道与庶道

宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式

Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China

[美] 韩明士 著

皮庆生 译

凤凰出版传媒集团

江苏人民出版社

道

庶



作者简介

韩明士(Robert Hymes) 哥伦比亚大学教授、东亚语言文化系主任。其学术专长是将历史学与文化人类学结合起来,用地方史的方法研究 10-17 世纪的精英文化、家族、医药、宗教、性别等,最近比较关注角色变化与社会网络的形成。其著作 *Statesmen and Gentlemen* 和 *Way and Byway* 分别获 1988 年、2005 年列文森奖 (Joseph Levenson Prize), 与 Conrad Schirokauer 所编 *Ordering the World* 亦是海外宋史研究的重要参考书。



译者简介

皮庆生 历史学博士,中国人民大学历史系讲师。主要研究方向为宋代民间信仰、礼制和思想史。在《文史》、《中华文史论丛》、《历史研究》等刊物发表论文数篇。



出版人 刘健屏
出版统筹 府建明
责任编辑 花蕾
装帧设计 阿海

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，又正是摆在我们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

献 给

戴尔·韩明士

弗吉尼亚·多斯奇·韩明士

汉斯·沃尔夫



致 谢

本书的研究始于十五年之前，中途因其他研究计划多次中断、重新开始、又停止，但每一次都使我受益匪浅，并推动了本书的形成。这些计划有的由我的朋友、同事发起，特别要感谢狄百瑞(William Theodore de Bary)、伊沛霞(Patricia Ebrey)、桑格瑞(Steven Sangren)、余宝琳(Pauline Yu)、胡志德(Theodore Hutters)、奚如谷(Stephen West)和包弼德(Peter Bol)等人，他们帮助并引导我从某种角度而言的学术旁道(byway)，最终朝向并发现了我的正道(way)。

我在撰写第一部抚州地方史的著作时(以及此后)，便经常怀疑道藏中可能藏着有用的材料，但鉴于其内容庞大，我在当时尚无法驾驭。后来，司马虚(Michel Strickmann)告诉我道藏中有一部《三真君事实》，讲的都是抚州，这也是本书最重要的文献。不知是否向他提起过，我阅读《三真君事实》中的灵应故事时，从故事的主角看到我第一部书中的士大夫与士人妇女时所获得的那种奇异的快感，这种感觉他应该很熟悉。对于鲍菊隐(Judith Boltz)，我要感谢的不只是其里程碑式的著作为所有谈到天心派的人奠定了基础，也包括本课题早期与她就天心派和华盖山的谈话、通信给我无法估价的启发。我们的讨论之一见本书附录。感谢中国的东道主，他们提供机会让我登上华盖山、相山以及其他道教名山，参观那里的三仙庙宇。其中特别要感谢南昌大学的欧阳谦(音)，南京大学的方允(音)教授；崇仁县政府文化局的陈海之、戴方音、余方生、许滨四、程微(音)；乐安的杨

县长和县办公室的胡主任；金溪县的县办公室主任刘子勋，外事办主任关传；以及曾任南京大学元史研究室主任的邱树森教授。

在这个过程中，我曾将书中的一些章节拿出来向别人请教。本书许多章节的材料我曾在1987年作过报告。感谢哥伦比亚大学东方思想与宗教研讨会一些成员的评论，特别是 Irene Bloom、狄百瑞 (Theodore de Bary)、John Hawley 与 Alex Wayman。第五章的初稿，我要感谢1990年宾西法尼亚大学东方研究论坛年会的参加者，特别是 Jeanne diBernardi 的评论，以及郝若贝 (Robert Hartwell)、祁泰履 (Terry Kleeman)、韩书瑞 (Susan Naquin)、Paul Smith 在随后提出的意见；也要感谢安保罗 (Poul Andersen)、Katherine Bernhardt、黄仁宇、姜士彬 (David Johnson)、John Shepard、万志英 (Richard von Glahn) 在1991年的专题研讨会上 (由中国研究中心和南加州中国研讨会发起) 的评论。第七章受益于 William Boltz、葛希芝 (Hill Gates)、Elizabeth Morrison、奚如谷的评论，以及我在1995年提交给斯坦福大学讨论时其他人的意见。1995年，傅飞岚 (Franciscus Verellen) 在巴黎组织的圣徒与圣地会议上，我提交了本书的第四章，Raoul Birnbaum、杜德桥 (Glen Dudbridge)、劳格文 (John Lagerwey)、William Powell、施舟人 (Kristofer Schipper)、太史文 (Stephen Teiser)、傅飞岚提出了重要的意见，而艾伦·纳斯加 (Ellen Neskar) 重要且敏锐的批评对本书导言的形成有很大影响。对于第八章的评论，我要感谢1992年参加在 Laguna Beach 举行的晚期中华帝国文化与国家会议的学者，如卜正民 (Timothy Brook)、Katherine Carlitz、胡志德、Bruce Lincoln、Steven Owen、彭慕兰 (Kenneth Pomerantz)、王国斌 (R. Bin Wong)、余宝琳等人，也要感谢次年在 Irvine 的研讨会上的参加者，特别是 Michael Fuller, Tom Kierstedt, Dorothy Ko, Richard Oka-da; 哥伦比亚大学传统中国研讨会的成员，特别是祁泰履、Murray Bubistein、谢康伦 (Conrad Schirokauer)、Angela Zito。第八章是“醮为何物：对一种仪式的意义之思考”一文的大幅扩充，该文刊于胡志德、P. Bing 和余宝琳所编的《中国历史上的文化与国家：习俗、融合与批评》(斯坦福大学出版社，1997年)一书中。

倪辅乾(Peter Nickerson)和 Edward Davis 慷慨地将他们的论文赠送给我,这两篇论文对于我所描绘的道教职业人士的历史大图景,以及我对宋代宗教生活中道士与巫师各自地位的看法都相当重要。科大卫(David Faure)所赠未刊著作,对于本书最后一章的完成十分关键,并提供了相当有益的思想。柏清韵(Bettine Birge)、包弼德、韩森(Valerie Hansen)、康豹(Paul Katz)、劳格文、Ellen McGill、Georgia Mickey、艾伦·纳斯加、Christian de Pee 阅读了部分或全部手稿,都提出了有价值的批评和修改意见。在出版阶段,评议人唐纳德·苏同(Donald Sutton)和罗伯特·魏勒(Robert Weller)的报告使我受益匪浅,一位匿名评议人的批评则使我将最后一章的观点表述得更为准确。

在哥伦比亚大学,我有幸与一些兴趣广泛且慷慨的人共事,他们或阅读了部分手稿,或参加课题的讨论,或从其他领域提出有益的见解,我要感谢 Caroline Bynum, Katherine Eden, Patricia Grieve, Alan Segal, Elaine Sisman, 以及 Temple 大学的 Vassiliki Limberis。Paul Rouzer 阅读了我所译的诗歌,使我确信没有误解它们。孔迈隆(Myron Cohn)的著作一直是我的典范,并受到他的影响,作为他的同事,令人愉快。还有一些令我获教学相长之益的学生,除了前面提到的,还有 Jennifer Carpenter, Lucille Chia, Jesse Dudley, Kang Xiaofei, Ari Levine, Liu Hsing-kwang, Rebecca Nedostup, Zhihong Liang Oberst, Sarah Schneewind, Sarah Thal, Jaret Weisfogel, 在课题过程中都对我的思考有所助益。我的妻子 Debora Worth 阅读了导言,从一位非专业人士的角度提出了修改意见。她和我儿子 Saul Hymes 的爱心与支持使本书的完成成为可能。

在研究过程当中,我从华盖山旅游回来,发现妻子早年送给我的礼物——一幅一直挂在我办公室墙上的木版画,乃是巴山四仙之首的画像。他是三仙的竞争对手,我曾在中国拜访过他的祠庙,于是就这幅画作为本书的封面。这个巧合不仅令我吃惊,还让我想到自己进入这个话题的神奇机遇。据说,孔子是不谈鬼神的。我在数年前不可能想到要写这么一部书。在此,如果我更多地受神仙们,而不是受孔子的引导,希望没有误入歧途太远。

图书在版编目(CIP)数据

道与庶道:宋代以来的道教,民间信仰和神灵模式/韩明士
著;皮庆生译. —南京:江苏人民出版社,2007.7
(海外中国研究丛书)

ISBN 978-7-214-04699-4

I. 道... II. ①韩...②皮... III. 宗教史—研究—中
国 IV. B929.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007) 第 110649 号

Way and By Way by Robert Hymes

Copyright ©2002 The Regents of the University of California

Simplified Chinese translation rights © 2007 by JSPPH

Published by arrangement with University of California Press

All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字 10-2007-049

书 名 道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式
著 者 韩明士
译 者 皮庆生
责任编辑 花 蕾
责任监制 王列丹
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 徐州新华印刷厂
开 本 960×1304 毫米 1/32
印 张 11.75 插页 2
字 数 390 千字
版 次 2007 年 10 月第 1 版 2007 年 10 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-04699-4
定 价 26.00 元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

目 录

致 谢 / 1

第一章 导 论 / 1

第二章 道教天心派 / 30

- 一、神启与经文 / 30
- 二、天心法师及其世界 / 33
- 三、天心派与地方信仰 / 41
- 四、天心派与道教 / 47

第三章 华盖山与三真君 / 53

- 一、特定地点的权威 / 55
- 二、《三真君事实》中的神人联系 / 63
- 三、三真君与朝廷 / 81

第四章 华盖山信仰的兴起 / 84

- 一、北宋与南宋时期的三仙信仰：世俗材料 / 92
- 二、北宋与南宋时期的三仙信仰：《三真君事实》 / 110
- 三、结论 / 127

第五章 三仙信仰兴起之解释 / 131

- 一、抚州精英与朝廷 / 133
- 二、为什么选择三仙 / 139
- 三、为什么不是其他神祇 / 149
- 四、为什么黄震忽视三仙 / 156

2 道与庶道:宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式

五、结论 /162

第六章 道士、地方神祇与王文卿的转变 /165

一、道士王文卿 /166

二、作为地方神祇的王文卿 /172

三、道士叙述中的官员与异人 /180

四、三仙:为什么是道士 /186

第七章 官僚模式:一个推论 /189

一、道教与朝廷:宫廷 /191

二、道教与朝廷:神灵封赐 /201

三、道教与朝廷:地方官员 /207

四、神祇信仰与官僚模式 /213

五、道教与市场 /217

第八章 神祇信仰与醮 /227

一、人类学的证据:台湾 /238

二、人类学的证据:新界 /246

三、庙外之醮 /255

四、“结构”与醮的意义 /260

五、现代中国的官僚与个人模式:醮仪之外 /277

第九章 结论:两种模式 /289

附录 材料问题 /300

一、邓有功与《天心正法》和《鬼律》 /300

二、《三真君事实》的年代与作者 /308

参考文献 /313

索引 /330

译后记 /363



第一章 导 论

中国的神祇是什么？他们是否为天界的官员，如同尘世的官僚那样控制着信众的命运和前途？或者说，他们作为个人，如同资助者、父母、保护人那样为信赖他们的人提供保护？本书将通过宋代的两种宗教传统来考察这些问题。我认为，神兼二者而有之，但在不同时刻对不同信众意义不同。中国人眼中的神祇有两种模式，神祇是官僚还是个人化的保护者，一直取决于信奉者、陈述者在何种语境，以及出于何种目的。本书的主要内容都置于这两个新传统的发生地：华盖山，一座云雾缭绕的三峰之山，它在中国南方的游方者中流传了上千年。

据说，3世纪末，两个外地人来到南方的一个穷乡僻壤。他们准备往东去南城县麻姑山，寻找他们失散的老师。途中，他们发现南部耸立着另一座山峰，便向当地父老打听。父老说：“是华盖山。”两人



十分惊奇，说：“此山福地，名亦异焉。”^①于是觅路上山，卜其居处，修炼神丹。这两位陌生人似乎是道士，和常人不一样。

山下父老前去拜访他们，并问其名字。二人答曰：“吾等修志于虚无，不欲述焉。”后来有一名道士来访，得知二人之师乃浮丘先生，“上界大仙也”，他在金华山曾经遇到过。

两位陌生人住在山上，并能造福当地。他们具有神奇的力量：使石行走，飞符通天，兴云致雨，助五谷丰收，治疗疾病，甚至起死回生。但就像世人一样，他们不能呆太久，晋元康二年(292)，五色云彩绕峰数日，伴随着和风仙乐，两人骖鸾驾鹤，在山顶冉冉升天。^②

自从隋代的一位道士将华盖山与二真君的故事勒于碑石，至少

① 在华盖的诸多译名之中，薛爱华(Edward Schafer)译为“floraete canopy”，指用花装饰的仪仗伞盖或皇帝出行用的伞盖。有文献说，它源于传说中的黄帝作战时受一朵伞状五色云保护的故事。该称呼也用来指九星，在我们的术语中便是仙后座的一部分，大致呈伞状。据说，我们所说的北极星代表天帝，他在天上巡游时乘坐由大斗形成的马车，华盖即天帝的伞盖。两位游方道士想到的大概是该名称的星象意义，因为它令人联想到天上的最高权力，等等。山名可能有的世俗政治关联——一方面暗示辅佐或保护皇帝，另一方面也可能高于皇帝的权力，这样才能保护他——在我所见到的任何文献中从未以任何方式利用。事实上，华盖有个偶尔(但显然是随意)使用的别名——宝盖，“宝贵的伞盖”或“珍贵的伞盖”，在神话中与佛陀、菩萨，而不是与皇帝有关联的仪式伞盖。这表明华盖之名没有特殊的意义，至少对于宋代的作者而言是如此。人们触及这个问题时都坚持此山得到这一称呼是因为它的形状，大概此山最高的三峰的形状确实很突出。有趣的是，当三仙信仰在宋元时期变得很著名时，这个地区的其他山也被命名为华盖(或因其形状，或因其在三仙不断分化的游历神话中的位置)，它借用的因素是华，“花”，而不是盖，“覆盖，伞盖”。前者摆脱了所有与皇帝宝盖的特定关联，而是意在暗示华盖与华山之间的类比，华山是中国历史和文化中的五岳之一。1985年，当我旅行到崇仁县参观此山时，地方官知道它是“太华”(宋代就有的一个名称)，而不是华盖。关于华盖的世俗与星象意义，见诸桥辙次：《大汉和辞典》，卷9，第710页(全书第10064页)，词条31214之46；薛爱华：《步虚》，第45~46页；柏夷(Bokenkamp)：《灵宝经文献》，第468页。

② 这是对神仙升天最高形式的典型的描述：仙鸟护卫，白日升仙。尽管这是鸾鸟护卫或驾车、鸾鹤关联的各种图像之一，成双的鸾鸟和鹤车联系在一起还是迄今我所知三仙(或者此时的二仙)信仰在该地区神仙信仰中的特殊之处。神仙升天有三种形式：一是坐着天上的马车，由仙官护送，就像二仙的例子一样；二是简单地消失；三是尸解，脱离尸体而去或留下某些替代物质。见科恩(Kohn)：《道教经验》，第303~304页，例子见第325~332页。第三种形式的升天也可参贺碧来(Robinet)：《变形和尸解》，事例并见本书第六章王文卿的故事。关于鸾鸟及其在道教和其他文献中的运用，见何瞻(Hargett)：《第二小提琴手》，第252页以后的内容。

在6世纪末就开始流传。8世纪后期,身为官员兼学者的颜真卿在一块新碑里又讲述了该故事。当时颜真卿所任职的抚州,是今天江西省的一个市,其辖区现在包括华盖山所在地崇仁县。^①此后,山上修建了二真君及其老师浮丘公的祠庙。颜在碑记中称,民众逢旱祈祷必应。星移斗转,二真君变成三仙,浮丘公和他们一道被信奉。在某些信仰传统中,浮丘公与二真君相遇于华盖山,并一同升仙。因此,虽然也有人只提二真君,但更多的还是三仙。不过,在颜真卿那个年代,三仙信仰只不过是诸多地方神灵信仰之一。根据颜真卿的记文,我们看不到三仙信仰已经波及华盖山之外的地区。在后来的朝代,主要是宋代(960—1279),以及随后的元代,三仙信仰兴盛起来,跨郡越县,并向江西附近地区传播。

本书的目标之一,是追溯该信仰兴起的过程,特别是在南宋与元代的精英中该信仰兴起的过程,考察它与宋代兴起的其他道教宗派以及更广阔的社会变革之间的关系。不过,这样的研究必须有更广阔的目标。为什么要关注3世纪的三位圣徒,以及他们到12—13世纪的兴盛,而且是地区性的兴盛呢?两个大问题聚焦于此。首先是其时间与地点相对具体。我在过去的研究中曾提出,北宋至南宋之间中国精英的关注点与自我观念经历了一个大转变:大体而言,其兴趣从国家转向地方领域。这个变革不仅标志着宋代,也是整个中国历史的新纪元,^②这点仍可商榷,也有必要进一步探讨。在第五章,我将指出,三仙信仰在抚州崇仁县及附近地方士大夫中的兴起,实际上是该变革在宗教上的反映。

但本书的核心问题,也就是我最初提出的问题,源于更广阔的中国宗教研究。在众多文化人类学著作中,人们可能会读到中国人在宗教上将他们的社会关系、角色投射到超自然领域,于是想像他们的神祇是官僚等级中运作的神界官员。王斯福(Stephan Feuchtwang)

① 颜真卿:《文忠集》拾遗,卷2,第29~30页。

② 郝若贝(Hartwell):《人口、政治和社会变革》;韩明士:《官僚与士绅》,第三、四章;伊原弘:《宋代官僚之意味》。

在一篇文章中最早明确指出：“我的结论是，神祇是国家权力系统的隐喻。”这一观点他已不再坚持。^①但武雅士(Arthur Wolf)在一篇相当有影响的论文中将这个观点变成经典的公式，神祇成为与中国社会结构完全对应的三种关系：

从一个小村落来看，在三峡村发现的超自然观念是传统中国社会环境的准确反映，该社会环境中最突出的是官员，代表着皇帝与帝国，其次是家庭、宗族，其三是更异类的范畴，陌生人、外来者，强盗与乞丐。官员成了神，家族长者祖先，陌生人代表的是危险、可怕的鬼。^②

在我看来，这一图景提出的问题远多于其所回答的。同王斯福一样，武雅士将“权威体系”等同于“国家”，而忽略了核心问题。中国社会只有一个权威“体系”？该体系是否只是代表国家？当国家以外的权威资源在士大夫的老师们的思想中占有重要位置时，这个问题对于身为宋元时期士大夫的弟子便十分关键。乡村长者、有权势的地主，或者地方士人，他们在乡里与地方的权势与影响并不依靠其在官方的位置。在武雅士的三类成员的社会图景及其神界反映中，他们处于怎样一个位置呢？宗教专业人士自身在其中是什么位置？难道这些显见的社会类型的对应者或“反映物”(projections)在中国宗教中踪迹全无？若真的如此，那为什么会这样呢？在中国，确实存在着某种超越宗族、并不属于官方层面的权威形式。它们在该图景中的缺失能够反映信仰者是谁吗？

当然，武雅士的文章也可以这样来读：其重要的限制条件是“从一个小村落来看”，这意味着可能存在其他视角。可惜，他在研究中并未将之揭示出来。最近，从新的角度来研究的著作，特别是马丁(Emily Martin)，魏勒(Robert Weller)和桑格瑞(Steven Sangren)，已

① 王斯福(Feuchtwang):《家内与社区信仰》，第127页。

② 武雅士(Wolf):《神、鬼与祖先》，第175页。

经开始对武雅士的模式(尤其是以神祇为官员投影的观念)加以质疑,或将之复杂化。我希望本书能对学者们所探讨的这些问题以及其他问题提供一个新的解答。^① 我认为,不仅谁在信仰很关键,两种竞争性的权威模式也特别重要。前者自从武雅士开始已成为学者共同的讨论话题,后者在不同的社会角色中以不同的比例被使用。在宋元时期江西地区已经形成可供选择或竞争性的宗教流派,当下的中国神祇信仰与之一脉相承。华盖山特别适合作这种讨论,因为它在宋代衍生出两种而非一种信仰传统:世人的三仙信仰,以及道士、法师的天心派。二者的神灵图景中官僚模式所占的比重很不一样。本书意在展示,当该模式在中国人的叙述和观念之中出现时,由哪些宗教角色提出,他们如何运用它,被排除的是哪一种选择。同时,我们也要注意,在何时、何地、何人的情况下该模式不会出现,取而代之的又是何种模式。神祇模式亦即权威模式,常被认为至少是现实世界潜含的意思,虽然人们不会经常使用这种潜在的可能性。但是,正是这种潜在可能使之与那些共享的模式有所不同。

本书的问题亦由两种竞争性模式形成,亦即神祇与神一人关系的官僚模式和个人模式。我在此后各章将详细分析,这里先略述其梗概。每种模式均包含一些独立的,但在使用时又常常是相互关联的要素。在官僚模式中,这些要素最明显地表述为:(1) 神祇皆为官员。(2) 神祇等级是多层的。(3) 除最高级的神祇之外,所有神祇的权威均来自外部,由一位比它高级的神祇授权。(4) 世人与神祇权威打交道是间接的,既可通过较低层次的神祇,也可借助职业宗教人士;前者沟通世人与较高级神祇的关系,后者则无所不包,甚至可以做世人与最低层次神祇之间的中介。(5) 神祇与特定地点、居民之间的联系原则上是暂时的,是任命所致,而不是神祇本身形成的或它们自身选择的结果。

^① 特别是夏维明(Shahar)和魏勒(Weller)所编《怪力乱神》中的文章,很好地显示了该问题的广度。书中我自己的一章为“中国宗教中的个人关系与宗教等级:以华盖山三真君信仰为例”,本书深入探讨的一些论点在其中已具雏形。

相反,个人模式表述为:(1)神祇是“异人”,这是富有深意却又是模糊的表述,遇到神祇或类似神祇之人时,中国人常常使用“异人”一词,其字面意思为“不一样的人”,或“特异之人”。(2)这意味着神祇、神一人之间的等级往往是一对一的,而非多层次的,其等级基于各种关系原则,诸如宗族、师傅—弟子关系,或者基于选定的联系为媒介,诸如交易或承诺之类。(3)神祇的权威或者特殊力量是其固有的,而不是受外在权威的委托,这也是神祇被视为“异人”的特征之一。(4)世人与神祇的交往无需中介,是直接的(或者至少相对如此)。(5)神祇与地方、居民的关系或是内在的,或是出于神灵自身的选择,都是长久的。

要认识两种模式在中国的存在情况,也就是要看到中国人在讲述神祇时,吸取了他们在社会生活中所知道的各种具有权力性质的人类关系,而并非只限于官府内部或国家与臣民之间的关系。实际上,在某些事例中,他们构建的是某种世俗生活中并不普遍的关系,或许是他们认为很必要的关系。至少自宋代以来,他们在与选定神祇之间构建一种紧密的保护者—顾客关系时是如此,这种关系并非完全以人间现实社会关系为特征。这使得中国人的生活与宗教之间的关系更有趣,也更好理解。以这种方式来讨论中国宗教,我们的出发点很大程度上与武雅士、王斯福相同:我们要探讨的是人们的社会观与宇宙观之间的关系。我的看法很简单,如果人们认真对待这些关系,他得料到宗教所提供的模式因时、因地而异,随社会环境、模式构建者的观点、生活策略而变化,甚至会随着模式创立者的临时目的而变动;还得预料到一个人甚至能接受一套(包括一个以上)模式,如同他们的日常社会关系那样。这些看法包含着我在研究过程中的某些设想,这里有必要多谈几句。

虽然本书是一部史学著作,但一定程度受到社会文化人类学关注问题的影响。书中讨论宗教是将之作为文化、文化过程的一部分。这受到特定的文化观的影响。在一些文化人类学著作中,我认为这种观点比其他观点更为合理。我把文化(宗教包含在文化之内)看成一套剧目,不是一个均匀连贯的体系,而是一大堆、多样化的模式、系

统、规则,以及其他象征资源的历史累积物,各式各样,且分布不均。人们根据其经验、社会地位、目标相关的方式,利用、借助这套模式,在生活中相互协调。人们正是在可利用的文化资源中加以吸收、选择之时,自身便成为文化角色(actors)。他们始终是文化的创造者和再创造者,而不只是文化运作(以某种不可变更的方式)的中间者。不同的文化角色在一整套宗教模式中作出不同选择,而他们发现自我及宗教与世俗权力观念的社会地位、情形也各不相同,本书的中心目标便是要将二者勾连起来。

这种文化观及其所包含的宗教观,很难说是原创的。不过,它和史学家、人类学家中流行的某些趋向确实不一样。我步入史学的年代,文化人类学对史学产生了深刻的影响。起初,很大程度上是通过格尔兹(Cliford Geertz)的著作,随后的方式更为多样,不过我认为格尔兹的影响依然很大。这种影响是多方面的,有的很具体,也许现在不再那么流行,例如,按照格尔兹对巴厘人斗鸡的著名的理解方式,人们将仪式与社会形势看成社会或社区的范式。但更为普遍的影响是:史学著作中弥漫着一种观念,将文化视为共享、统一的系统,其组成部分相互依赖,体现了某种单一的法则或精神,是共享的财富。^①这种观点是否能充分代表格尔兹复杂的观念尚无法断言。不过,如同那些格尔兹和文化理论的批评者一样,我发现这种看法对于历史与文化的实际情况而言并不充分。^②最近,史学家中更流行的福柯主义趋向和语言学转向,对我来说只是复制了他们自己经常违背的文化或话语统一、全息的预设。我个人的观点更接近文化人类学的后现代主义者,他们对文化多样性和流动性予以足够重视,尽管我不

6

^① 西蒙纳·塞鲁迪(Simona Cerutti)曾恰如其分地指出,“某种带有美国烙印的文化主义的历史,将它所记录的社会行为溶入文化世界的一般以及一般性习惯之中。”接着,她又写道,“通常,这种历史学的趋势是将行为从产生它的社会角色处剥离,使之成为一种语言的要素。它超越个体,以整体、一致的面貌出现。”塞鲁迪:《实践的规范》,第127~128页。虽然阿德勒(Roy D'andrade)将某种观点归因(功)于格尔兹(见后文所引),这被公认为是最近几十年来启发诸多文化史著作的观点,但格尔兹影响之产物有多大程度真正是源自其本人的观点,就像所有影响结果那样,难以确定。

^② 关于格尔兹的影响,见李维(Levi):《格尔兹理论的风险》。

太赞同他们对宏大概括(甚至只是偶尔的大叙述)的反感。和我的方法比较接近的是弗雷德里克·巴斯(Fredrik Barth)对问题的看法：

传统文明的多样性不是表层的混乱,也不是用概括可以遮掩,或者用类型学所能收拾的。它是伟大的文化普遍存在的特征,我们应将它作为描述、概括这些社会的主要内容,而不只是要克服的障碍。多样性必须体现在分析之中。如何才能实现呢?首先,我们必须摆脱将社会的基本隐喻视为各部分的有机系统的观点。这个图像过于简单,而且易引起误解:我们试图认识的关联无确定边界……在一个表层无边界的文化体中,可以用来建构真实的文化资料和观念可能性实在是太多了。人类学家没有任何根据设想这些材料都包含在一个完全在逻辑上令人信服的包裹或结构之中……相反,任何社区、圈子里,观念的产生,现实的创造一定是多样的。(1)“专门知识”在人群中的层次很多,哪个层次拥有权威?(2)被接受的传统是多样的;(3)地方历史、争论、语境存在多种特殊性;(4)除了专门知识,不同的人,如长幼、男女、贫富、强弱,其立场、经验各不相同;(5)最后,还存在实用目的和兴趣:任务不同,表述各异。人类学家应优先考虑哪一个?或者,我们是否应该坚信,只要将之彻底抽象化,其一致性即其本质?(重点为我所加)①

随后,巴斯的书主要围绕着这样一个观念展开:不同的知识传统并存,它们是社会行为者所能见到的边界,也是他们用来想像、创造现实的资源。这样,他成功地将“上层文化”的资料和不同传统融入到他描绘的普通人社会生活的图景之中,把它们当作诸多资源的组成部分。这些观念在塑造社会成员观念的同时,也被社会成员所塑造。

对这一观点的支持来自该领域的另一分支。知识人类学的主要

① 巴斯(Barth):《巴厘人的世界》,第4~5页。

推动者阿德勒(Roy D'Andrade)说:

结构主义和象征、阐释人类学的一个共同预设是,文化是一个结构,或某种统一的系统。格尔兹在文化理论的大会上对此充满热情地加以捍卫,……:“正如我曾经所说,一种文化的要素既不像沙堆,也不像蜘蛛网。它更像一条章鱼,尽管是一个很糟糕的结合体,由十分粗心的大脑将之拼合到一块,多少是个难看的整体。”^①……上百年来对文化所下的各种定义通常强调文化是“一个复杂的整体”,“整合的”,“结构的”,“模式化的”,等等,这只是一篇出于某种信念的文章,因为无人为任何文化结构做过实证。能够论证的是,文化的任何片断都好像是以某种方式同其他片断结合在一起。世界上的所有事物之间都存在着某种关联,但是并不形成一个“结构”,更不用说“系统”,甚至也不是某个“难看的整体”。……早期知识人类学曾认为,每一种文化都可能存在某种“语法”。这个观念并未坚持多久,各领域的特殊性使人们不再盲从任何类似的宏大叙事。通过对许多文化进行的跨文化研究,人们发现文化模式是相互独立的。从观察到的事实来看,文化更像潮水池中的聚居者,而不仅是一只章鱼。通过对于植物分类、色彩术语、观念模式、航海、土地租赁计划、亲属用语等等的实证研究,人们揭示了一个独立观念表达的世界。每一种文化模式都是“类似物”,但所有模式加在一起则不形成任何事物。^②

巴斯和阿德勒一起批驳了关于文化的两个各不相同、却相互纠缠的预设。无论是主张文化为“统一体”,或否定它的人,都忽略了差异性。但它是如此重要,不容忽视。阿德勒批评了内在统一的预设:

① 顺便说一句,格尔兹对章鱼的理解是错的。章鱼是相当一体化、最智能、高度组织的无脊椎动物,并懂得社会的知识。他想到的可能是鲨鱼,与人类(文化的承担者)的关系和章鱼相比更接近,但在整体性方面远不如后两者。

② 阿德勒:《认知人类学的发展》,第249页。

群体每一部分，或者可能是任何个体的文化，与群体的其他任何部分的文化都是一致的。巴斯触及的是同一问题，但批评的则是相互关联而并不相同的预设：文化承担者意见一致，社会每一个成员具有着同样的文化。因而，文化从两种不同意义而言并非是统一体：它不是为每一个人提供的同一个东西，它也不是为任何人提供的唯一一个（或者以某种方式统一起来的）东西。

在中国研究内部，针对这些观点的讨论（有时二者混在一起）根深蒂固，在那部收有武雅士奠基性文章的会议论文集中，成为核心问题。8 弗里德曼（Maurice Freedman）描述了一幅单一的中国宗教的图景，其中，多样性只是底层相似性的变形，或者说系统性的补充，也就是统一体系的局部，或者是“宗教相似性……以宗教差异性表现出来”的事例。^① 罗伯特·史密斯（Robert J. Smith）看到论文集中一位日本学者从旁观者视角的研究后，对他所见到的多样性印象深刻，而不是中国社会好像“将宗教当作是差异的，实则他们在宗教上是相似的”。他引用了与阿德勒和巴斯文化观类似的维克多·特纳（Victor Turner）和哈罗德·罗森伯格（Harold Rosenberg）的话：

在任何时候，一个社会的文化都更像以往意识形态系统的碎片，或者“辐射尘埃”，而不是它本身就是一个系统，一个统一的整体。统一体或许存在，但人类的社会群体更倾向于寻找未来的广阔前景，比如通过美好生活隐喻的多样性和对现实范式的挑战。^②

史密斯看到，即便“在个体信仰者的宗教生活中”，多样性也很重要——该观点即文化并非对任何人提供的一个东西，属于反对统一整体文化观的一个方面——主张将多样性本身当作理解和阐释的中

283 ① 弗里德曼：《论中国宗教的社会学研究》，第 38 页。

② 史密斯：《后记》；引文出自书中第 341 页；他对特纳、罗森伯格的引用见 347 页，但他将之归在罗森伯格名下，并转自特纳《戏剧、田野与隐喻》第 14 页的征引，据该处的上下文，它是特纳自己对罗森伯格“经常所主张”的解说，没有原文引用罗森伯格。

心现象。武雅士在导论中完全站在史密斯一边,反对弗里德曼的看法,但是在强调个人之间的多样性时省略去了史密斯观点的很大部分——这也就是文化并非为每个人所提供的同一个东西的观点的一方面。并且,他将史密斯的观点运用到把神祇当作官员的个案中,认识到与单一共享模式观点、解释存在差异的可能性,但忽视了其他或者相反模式存在的可能性。

我们首先应该重建那些从不同视角看待中国社会环境的人们的信仰。帝国官僚对于神祇以官僚为模型的态度肯定与农民不同,后者对帝国官员的权力的敬畏态度可以理解。在我看来,一个观念由视角不同之人共享的事实意味着它相对而言并不重要,或者说它可以轻易赋予很不相同的意义。(重点为我所加)^①

设想只存在一个官僚模式,于是,视角的差异只能表现为对该模式的不同解释,但它通过使模式本身变成表层的外壳,真正的文化争论在其内部畅行无阻,确实有剥夺模式重要性的威胁。它忽视了更基本的差异性。当然,模式可以赋予不同意义,过程也很重要。但模式也可能遭到拒绝或被忽视。当人们发现不止一种模式可供选择时,某些人或者某种语境下选择官僚模式又富有趣味。例如,我们在第七章将看到,至少在宋代,当加封神祇以官员的头衔时,与人们的预期正好相反,帝国官员并不将神祇看作“以官员为模型”,而是按照一种全然不同的模式。因而,帝国官员拒绝或忽视了道士通常用来崇奉神祇的模式。在第八章,我们将看到,现在中国农民有时告诉人类学家神祇像官员,有时则断然否认,在他们自己的仪式中,经常以其他方式对待神祇。存在着多种视角和多种模式,我们需要研究的正是这两种多样性及其互动。

因此,巴斯和阿德勒卷入的是人类学家之间一个很久远的争论,这一争论也始终伴随着中国的人类学。但是,该争论不只是局限于人类学家之间。近年来,影响很大的法国《年鉴》(Annales)杂志,在其所提出的新社会文化史计划中,似乎就醒目地出现了与巴斯和阿

^① 武雅士:《中国社会的宗教与仪式》,“导言”第9页。

德勒类似的历史观念,对同时或先行者的观点作出了相应的批评。在最近的一部会议论文集中,该计划得到完整的表述。编者贝尔纳·勒佩蒂(Bernard Lepetit)首先追溯了二战以来法国史学的历史,实际上是年鉴学派自身的历史,指出1950—1960年代是第一个阶段,“宏大的经济史方法,社会结构的研究,对世俗趋势和短时段事态的共时性分析”;1970年代进入第二个阶段,“学术领域一些新的研究对象确保了史学模式的更新:身体、餐桌礼仪、性爱、过度仪式、语言、图象、神话……对物质和精神文化的研究。研究对象的改变伴之以临时性的参考框架的修正:文化基本范畴内的明显惰性使人们较少关注发展或多样性,而更多地关注隐藏在近乎静止的历史之中的现象的持久效应。”^①

对第二阶段的方法问题加以反思之后——不只是非时间性,也包括学科领域、方法内部缺乏相互联系的琐碎化的趋向——勒佩蒂介绍了第三个,也是最近的计划。这是一种新的社会史,研究目标为“身份认同与社会纽带”,但不像精神史那样将之当成“与人们存在于其中的环境毫无关联的表述世界”的一部分,而是将之作为人们行动和运用时产生的事物。和巴斯特别能形成呼应的是,勒佩蒂将社会与文化角色之间的一致性问题提升到中心位置,确实是作为一个问题而非某种预设。最后,勒佩蒂讨论了规范和惯例,这是论文集的中心话题。

规范、价值或惯例似乎任何时刻都从其持久性中获得力量,以源于往昔的框架出现,包融个人与群体的实践。但谁能想像一个从未使用的规范?同样,惯例也是个人交往系统的临时产物:他们形成了地方的一致性,但反过来又被塑造。……规范和价值是多义的,事实上是不稳定的,令人怀疑地在各种情境中被赋予多种意义、认识。……规范与分类有多个,因而不能当作纯粹强制性的东西来分析,而应该是社会角色为自我定位建立的一套参考点,以及限定的条件下可动员之资源。^②

① 勒佩蒂:《历史的实践》,第10~11页。

② 同上书,第19~20页。

我不知道阿德勒、巴斯和年鉴史学的新趋势是否能在一个人的头脑中合而为一,^①但阅读他们的著作时,本书的理论趋向得到支持与共鸣。本书的目的便是要明确两种这样的资源,两个文化片断——两种神祇模式之源起,展示它们(有时是其他模式)如何被采纳、运用、多样化、相互对立,有时不同宗教角色兼而用之,其运用方式之意义与他们的权威观念、权威,或他们所声称的权威联系在一起。

不过,为了使宗教观与社会权威观念相呼应,我似乎是冒险将自己某些著名的立场(自己并不享有)联系在一起。宗教观念乃社会关系之投射,这是一个老观点,一直与涂尔干(Emile Durkheim),特别是社会人类学的影响紧密相联。其最有影响的基本形式之一是,声称宗教观念、仪式和语汇与他们所自称的不同,并非真的像他们想像的那样是影响人类生活的超自然世界或神祇,而是关于社会自身的隐喻性陈述。对于某些理论家而言,该观点的长处是不主张将信仰看成不可信、不理性的,因而在某种意义上使表面上的信仰者回归到一个理性的,也就是可以理解的人类普遍世界。不过,它可能只粗略地认识到可能存在的意义之复杂性。也许,部分原因在于它引证了格尔兹,后者在前些年的一次会议提出,要注意显而易见的“伪信仰”之价值:

很难说它是否为一种信仰——它是否过于自信……你很难始终确信面对一种信仰,是真是假。当一个爪哇人告诉我他儿子在一棵树下昏倒,是因为他祖父的灵魂把他推倒,如果我用自己的术语把这件事当作一个简单的经验陈述,其真假是毫无疑问的。但是我不能确信被说的是什么。……苏珊·荣格(Suzanne Langer)曾说过……将贝勃罗人(Pueblo)的零舞解释为下雨的原因是错误的……贝勃罗人所做的是要为自己提供一个活的舞台,在这里雨神、大自然与人们可以进行有意义的互动——舞蹈……她的意思是,预设贝勃罗人对零舞的思考是机械的或

^① 但注意巴斯得到塞鲁迪的肯定性引用,见塞鲁迪收入勒佩蒂(Lepetit)所编的论文集中的论文,《实践的规范》,注10。

因果的,可能是错的。他们可能试图想像雨、人和场景之间的关系。^①

在此,以及格尔兹的人类学著作中,他显然为这种解释所吸引。但在上面这段文字中,他只把它们当作一种可能,并强调对此要小心谨慎。在这个层面上,人们很难提出异议。对信仰的叙述,神祇的故事,为神祇举行的仪式,有时都可能有隐喻性或戏剧化的力量,有时也许就是它们的主要内容。接受这个观点并无障碍,只要人们愿意承认贝勃罗人的雩舞也可能是为了求雨,是否为求雨也是经验性问题。无论如何,格尔兹的立场更为专门的说法是:声称信奉或与鬼神、非人类的灵物打交道,以及为此举行的仪式,经常指的是其他东西,从不意味着是他们所说的东西。艾穆德·里奇(Edmund Leach)或许是个例子,他曾经近乎悲伤地宣称:“我……仍坚持宗教行为不能建立在幻觉之上。”^②

颇有诱惑力的回应是:“为什么不能?”人类可能,并且有过一个完全真实的信念:我们所说的超自然物是存在的——至少有一部分大概是不存在的——这样的证据充分有力,遍地可见。我们不能将这种信念视为怪异,更不能看成是非理性的,因为在我们自己的文化中,也很容易见到。^③ 当我们拒绝接受他们所说的某种灵物居住在其精神,亦即社会世界之中时,不应将我们的调查对象提到更高的理性层面:我们只是使他们像我们自己极其认同的观点而已。当然,有人可能会说,他们所说的也意味着(或表达了)其他东西,甚或是他们

① 施威德(Shweder):《评论》,第8~9页。

② 里奇:《仪式》,见《社会科学国际大百科全书》卷13,第525页。这则引文转引自约翰·斯科罗夫斯基:《符号与理论》,第21页。

③ 这也是斯皮罗(Melford Spiro)在同一次会议上对格尔兹的回应:“我们不想落入其他陷阱。首先,除了我们自己的科学世界观,我们并不知道 Hopi 的祈雨舞蹈偶尔不会有效果。即使我们认为自己的科学世界观是有效的,我们不得不去面对 Hopi 的反证。两年前,南加利福尼亚发生旱灾,圣迭哥市长宣布祈祷一天,这不仅可以使我们表达自己正在忍受痛苦,更是要影响上帝下雨……如果圣迭哥人相信祈祷能够影响降雨(不论多么理想化),那么,我相信 Hopi 人有同样的信仰就不会与直觉相背。”施威德:《评论》,第10页。

不知道的事情。但是,至少在某个层面,大量证据表明,他们表达的正是其字面意思,这也是我们应首先考虑的。约翰·斯科罗夫斯基(John Skorupski)曾说,“没有神祇,只有象征。”我以为,该观点在已知的任何使用中,逻辑混乱,缺乏实证支持,无论如何分析都是多余的。对于斯科罗夫斯基而言,“宗教仪式很大程度上是权威或权势之人在他们所处社会领域内部的社会互动,它的特征很大程度上可归结为这些人想像中所拥有的特征,除非认识到这一点,”宗教行为将很难得到充分理解。斯科罗夫斯基的观点是本书的基本预设,有必要在此加以说明。在和神祇打交道时,至少大部分中国人把它们当成真实生命,他们讲述的神灵故事时,经常说他们对曾发生过的事情信之不疑——当然偶尔也有其他情形——因而也被认为是真实的。12 若非真实,他们的宗教行为将无法理解。

当然,使用“信仰”(believe)这个词也易引起其他问题。有些人可能会说,这个词在西方,特别是基督教以外的语境下并不合适。他们认为这是对信仰语汇的滥用,并怀疑人们在其他地区找不到它。其他人可能会说,我们涉及的人只是简单地知道我们称之为“信仰”的东西时,“信仰”是误用。如果将这种观点加以引申,说中国人信奉孝敬父母是人的主要义务,便是将一种不属于他们的态度加在他们身上,因为这种态度知道可以信奉其他东西。最后,人们或许会说,中国宗教根本与精神上的虔信教理无关,无论称之为信仰、知识或其他东西,它只是正确的言行方式而已。^① 当我说中国人“信仰”神祇,我用的完全是该词的大致意思:一些中国人如果有被人询问,可能会说世上有某某神,做过某某事,他(或她)能听到民众的祈祷,享用祭品,他是某个人物或某种力量,可根据它的行为去推测。我不想说任何特殊“信众”感受的可靠程度,无论他只是更“信”,或者更“了解”,或者只是简单地“希望”或“发誓”。我的意思是,这里没有基督教或

^① 关于信仰观念与其他文化遭遇时可能引发的困难,详尽无遗(或有时很详尽)的讨论见尼达姆(R. Needham):《信仰,语言与经验》。有一种观点认为,中国宗教中的信仰与怀疑有很大争议,灵应故事部分是应缓解怀疑,加深信仰之需。对这种看法可参乔大卫(Jordan):《中国的神迹奇事》。

欧洲意义上的“宗教信仰”观念。

不过，以上判断尚无法涵盖整个事实，因为人们可以辩解，“信仰”是宋代中国世界的一个范畴。从洪迈(1123—1202年)收集的志怪故事——《夷坚志》中，我们或许会认为，鬼神在宋代社会无所不在。不过，如果仔细阅读这些故事，我们也将发现疑问无处不在：某个神祇是真实的，还是江湖医生的一个骗局；当神祇是真实的时，人们见到神、听到神说话或梦到神，确实是人神之间的交流，还是人格化鬼魂的欺骗呢？如果真的是人神之间的交流，人们能不能懂呢？谈到这些问题时，《夷坚志》的行文有时用“信”这个词，通常被译为“信仰”。正如我在别处指出的，“信”在《夷坚志》中的功用相当于“以为然”，“认为它如此”，叙述的真伪、事件的真实性，在这里确实有些玄妙。^①通常是某人不“信”神，或者不信幻觉确实来源于神，或者不“信”对幻觉解释的正确性，直到出现了某些关键事件，他才“信”。在其他语境，这个词表达的意思更接近我们所说的“信仰”，不只是对存在的认可，还是对它的权威与权力的认同。本书第三章引用了一位厨子的故事，尽管他“略不信之”，但还是受雇参加了三仙的仪式。三仙因他在庙中随地小便，使用神力惩罚了他，他说：“始知得罪于王、郭二仙，而仙真慈悲，使不致大伤，但显其过而昭其灵。”这是一个皈依的故事，“信”是争论的问题之一。

在宋代，也有人——尤其是理学家中那些自称要恢复三代礼典之人——否认民众信仰的各种神祇都是真正的神祇，至少否认信众能够理解其所尊奉神祇的真正特征。有些人否认“神”或“鬼神”是人，认为他们只是聚气而成，是物质力量，以准物理形式聚集在一起，是当地的自然地理特征和更大的宇宙趋势的反映。^② 这里的力量是自然力量，并未人格化。简言之，在宋代诸多关于神祇或某些神祇的叙述，以及类似叙述中，每一种都是在良好的环境中，有好的听众，可以质疑或否定。在这种语境中，通过谈话、撰文或者实际行动来表达

① 韩明士：《真实、虚假和依托》。

② 例如，第四章 100 页注②吴澄关于朝山的观点，第五章黄震对三仙信仰的批评。

自己对某位神祇的看法,意味着对一个现实问题表态:这是他们自己的问题,不只是我们的。在宋代之前,行动、谈话以及思考同样重要,道教《三元品》称:“学上道之人,不可犯之罪”,所列第一条,当然也是最大的罪过是“不信经戒,怀疑两心”,第十五条罪为“受经无信,贱道。”(重点为我所加)^①在中国的宗教中,关于信的观念与问题仍需探讨,我们不能预设它与我们的“信仰”概念外延相同。但二者之间存在相当的重迭之处,从更广泛的意义上来说,“信”在宋代是一个实实在在的问题,也是公共性的问题。

不过,还是回到我的主要论点。否定神祇只不过是其他事物的象征——对于信众而言,他们确信神祇只是神祇,是和他们互动的强有力的人格神——并非要否定他们及其世界在直接语境之外可能有象征符号的力量,也不是要否定他们可能既是神,又是现实社会中其他东西的象征符号,或者至少是某些模式。用斯科罗夫斯基的话来说,神祇正是“权威或权势之人”,他们作为社会的上层,在观念中处在一个特殊的、更为完善的社会里,信众关于人类社会的权威观念极易迁移到神祇之上,神祇之间的权威结构也可能变成人类社会权威正态分布的模型。这不是无意识、自动的“投射”,而常常是有意识的,有时还是存在争议的有意类比。至少,我们希望见到人们将其神祇(从整体上)视为善的化身,把它们权威的权威看作是正当的、合法的。我们可能特别希望人们主张人类与神祇世界、天地之间是平行对应的,或者是类似的,或者是笼罩性的单一宇宙、道德整体的组成部分。如同其他地方的人一样,这正是中国人经常做的。 14

我不是说社会关系和角色会“投射”到一个纯粹象征性的神祇领域,而是认为有某种强烈的,有时无意识,有时蓄意将二者作为同样真实的领域进行类比的倾向:从人到神,反之亦然。世上不同的人观点各异,经验或对权威预期亦复不同——假如在他们的生活中谁信仰、如何信奉的问题很突出——我们也可能会发现不同的神祇图景。这些图景有时是更广泛的意义上共享的存在物或观念的不同解释,

^① 科恩(Kohn):《道教经验》,第100~101页。我对他的翻译略有修改。

但它们有时是根据当时历史所提供的文化剧目、观念、实践和模式所做的不同选择或结合。我认为，三仙信仰的兴起，以及它与该地区出现或兴盛的其他信仰、实践的差异中，起作用的是第二种过程。不同的权威观，以及不同的社会和宗教目的，与不同的社会地位相呼应，成为宋代江西人用来对待超自然世界的方式。

后面各章将分析该过程是如何出现的，这里我们先来看看三仙信众所处的世界(或者说各种世界)。或许，我们可以想像围绕他们的文化半径日渐缩小的三个领域：首先，是整个宋代社会、经济与政治的迅速变革，这是背景；其次，是更具体的宗教世界，以及它提供的可能性、问题和选择；最后，我们应该考虑，当人们选择信奉三仙时，他们在其周围建立的是怎样一个世界。

宋代是一个处于变革中的社会。其变革如此剧烈，以至宋人对此都有些困惑。这些现在都已是常识了。当然，内藤湖南称宋代是世界上第一个近代社会，而最近威廉姆·麦克尼尔(William McNeill)基本上是围绕同样的观点，构建了公元1000年之后世界的权力、技术史。当弗兰西斯科·培根(Francis Bacon)在数世纪前认为当时世界上最具有影响的三大发明是火药、指南针与印刷术时，已经无意之中为他们的观点提供了支持。我们现在知道，这三大发明的发明(起源)或革新(最初的推广运用)都是在宋代。^①此外，宋代的变革还可以添加上煤、纸币、马可·波罗的奇迹、科举考试(被李约瑟视为近代官僚制度里程碑，由中国出口到西方)^②，也许还有文思理(Sidney Mintz)所说的两种工人阶级消费与工业化的具有历史战略性的食品——咖啡(在中国为茶)与蔗糖；^③我们还可以提到，这个时期稻米首次成为中国人的主要粮食和南方的主要商业食品，理学形式的经

① 培根谈到“指南针”，特别从它运用于航海来评价其重要性。培根《新工具论》第一卷，格言第129条，转引自李约瑟(J. Needham)：《科学与中国影响》，第242页。

② 科举不是宋代的发明，但宋代政府将其扩大为入仕的主要途径。关于其西传的可能，见李约瑟：《中国和资格考试的起源》。

③ 文思理：《甜食与权力》。关于宋代的蔗糖与甘蔗，见弗里曼(Freeman)：《宋代》，第147页；关于茶，见第145~146, 147, 151, 156页。

典知识与伦理自觉,其著作与注释在此后七百年成为国家的正统。那么,无论是否将之称为“近代”,我们仍将得出的结论,中国(甚至在今天)很大程度上渊源于宋代,就像西方人所认为的那样。

当然,关于“近代性”的争论,源于被称为“唐宋变革”的中国经济、社会变革。“唐宋变革”可上溯到唐代(618—907)中期,并延伸到宋代。其总体轮廓很清楚。新的大宗商品化粮食作物的发展,其中包括水稻和茶叶;人口大增,特别是种植水稻的南方;这都改变了过去北方在人口、经济上的统治地位,促进了城市的发展;在迅速增长的贸易的压力下,唐代旧的官方市场体系崩溃,新的城乡市场产生,并将商品经济与契约关系延伸到农民的日常生活之中;货币广泛使用,结果出现了世界历史上首次由政府发行的纸币。这些变革的趋向已经很清楚,日本学界对此的贡献尤其突出。技术革新滋生了大量新产业,如铁、瓷器,以及培根所说的三大发明。火药在南宋中期广泛运用于作战。指南针支持了当时南方庞大的海上贸易,中国商品运抵印度洋一带,甚至非洲东海岸。印刷术在某些方面是三者之中影响最大的,它提供了新的教育机会。因为贸易与商品化农业使致富变得相对容易,教育机会的增加也就扩大了受教育者、求仕者,以及很大程度上的财富精英,后者可以走上科举之路,这在唐代是新鲜事,而在宋代已极为普遍。随着时间的推移,南方人史无前例地在这个群体中占据了主导地位。

货币与市场深入乡村时,普通的农村人的日常生活也有变化。商业性布匹的生产扎根于农村个体户,大多利用妇女劳动力,贴补了农村和其他家庭的收入。到处是小瓷窑、榨油机、造酒坊、造纸厂,以及类似的小作坊,它们主要吸收了农闲季节的农村劳力。在乡村,“农民”(从此,该术语越来越不适合)将其劳动力加以划分,特别是家庭到家庭层面:宋代的乡村故事轶闻中,我们可以看到做扫帚的,卖熟鱼的,打理酒馆的,占卜的,卖药的,卖布的,以及实际上没有土地的劳动力,他们就像农民那样常见。在宋代,调查乡村福利的人在他们的表格中假定少地或无地户——他们在宋代南方农户中占大多数——要经常做一些非农业的劳动,至少把这种非农业劳动作为一

种副业。^① 中国人日常生活的节奏和内容已经改变。

从宋代起,中国可能是世界上人口最多的政治统一体,其生产和消费能力以某种方式不断影响着印度洋、伊斯兰世界,甚至欧洲的商业模式和贸易平衡,一直到18世纪都对对中国十分有利。但是,国家之间在政治上的情形则很成问题。史学家根据政治与疆域的大致变化将宋代一分为二。从10世纪后期到1120年代,即我们所说的北宋时期,宋朝有序地控制着中国的大部分。契丹人建立的辽国,只占据了传统上是汉人领土北边的十六州一带。宋朝定都开封,位于华北平原。1126年,一个继辽而起的政权,亦即女真人(也就是后来的满族)建立的金国将宋朝从北方赶走,占领了宋朝的首都。随后,金稳固地控制了北方地区,而宋朝被迫南渡,疆土只有此前的三分之二,定都于杭州。这种情形维持到1278年,直到第三个北方民族,蒙古人征服了南宋,中国在蒙古人建立的元代之下重新统一。这个疆域缩小的时期被史家称为南宋。

丧失北方的后果相当严重。一如既往地要防御漫长的北部边界,国家资源被挪为军费开支。与此同时,这一灾难使北宋改革者王安石及其继承者扩张国家政权建设的努力遭到质疑。时移势异,从中央向地方转嫁困难的国家行为,无论是为了加强秩序,创造财富,改变经济变迁的后果,还是只为了增加国库的收入(这些都是由王安石提起,或者被说成是他发起的),再也不能获得思想与政治精英们的支持,也就不能认真执行。事实上,多种因素纠结在一起,使得南宋朝廷在地方的权威被削弱。地方秩序有时很不稳定,群寇蜂起,饥谨频繁。同时,朝廷虽然很弱,仍然汲汲于聚敛赋税,使得乡村经济停滞,甚至衰退,不过这些问题还有待于研究。一般来说,知识分子和受教育者对朝廷的行为或改革大都缺乏兴趣,某种程度上预示着被称作道学的新儒家学派的兴起。道学保持着对逝去的经典时代的乌托邦理想,相信人性至善(这曾是王安石的主张),重新规划了一条通过个体及其知识、修养以实现道德社会的道路。道学强烈感觉到

^① 可参伊懋可(Elvin):《中国过去的模式》,第70页。

社会存在问题,需要救治,认为改造现实社会取决于个体以及私人在地方乡里的做为。这可能使富有且受过教育的士人越来越被经典吸引,并且倾向于(或者为环境所迫)关心地方与私人事务,自我的定位来自他们在乡村、县里的位置。

崇仁县及其所在的抚州地区,即华盖山所在地和三仙信仰的中心,位于宋金边界的南方,因此,与南部中国其他地区相比,这里所受金人入侵和北方沦陷之害较少。当然,在第五章我们将看到,战争及骚乱士兵的劫掠一度波及此地,可能给地方精英留下了深刻印象。和别处一样,混乱与饥馑在此滋生。抚州多山,水源充足,种植水稻,是个相对富裕的地区,用现在的话来说,这里还是个文化水平很高的州。北宋时,抚州在中举和入仕人数上一度领先,王安石就是抚州人。南宋以后,这里的科考中举和入仕之风依然强劲,但不如以往那样优异,特别是不像以前那样能经常出高级官员。作为道学在江西、福建交界地区的几个中心之一,抚州在文化上一如既往地突出,这里是陆九渊(1140—1192)的家乡,他是一位重要的教育家和哲学家,也很擅长辩论。不过这个时期抚州那些富裕且受过教育的人是作为地方精英而活跃的。士人(包括女性士人)是乡里组织(如学校、书院、社仓、赈灾)的创建者和赞助者;需要地方武装与自我防卫组织时,他们是领袖;他们也是诗人和诗、文会社的成员,宗族及族规的建立者,佛寺、道观与地方神祇庙宇的捐助者,这对我们的分析很有意义。^①

在这个大背景下,三仙的信众进行祈祷,天心派法师主持他们的仪式,后面我们将看到其过程与目的。不过我几乎还没提到宗教。或许我们可以通过洪迈的《夷坚志》进入宋代的宗教世界。洪氏在数十年之中收集了许多鬼神故事、灵应事迹、未加解释的事件和怪异的东西,这些都是别人当作真事告诉他的,洪迈将它们分集出版,以满足公众的需求。洪氏的故事最令人瞩目的是其多样性:行动者、行为、经典、观念、神祇、宗教都多种多样。然而,在某种大的观念之后似乎存在共同的基础,尤其是我们如果从那些既非宗教专业人士,亦

^① 全面叙述见拙著《官僚与士绅》,特别是第四至七章。

非富人或受教育者的普通世人的视角为切入点的话。

首先,灵魂可以游动。死者灵魂去的地狱由一群庞大、吓人的,或许最终是正当的官僚群体所控制,灵魂要接受审判,也可能受惩罚,最终被派送到一个的新地方:既可能投胎转世,也可能是地狱官衙的某个位置,在某些事例甚至是神祇的位置。这些似乎都已经成为常识,接受它或者受其影响的不只是普通庶民,也包括职业宗教人士,僧人与道士,虽说未必包括某些士人。宋代的宗教运用这些知识解答许多问题。人们可能会试图影响灵魂的命运,不论是其父母或自己的,既可能希望它更快或者获得一个更满意的新处所,也可能帮助灵魂升到天堂,从此无须转世投生。人们可能试图抚慰那些在地狱得到允许去纠缠某人,以报复生前痛苦的灵魂,也可能试图抚慰那些没有子孙供祭,在人间游荡的怨魂。也就是说,鬼魂是存在的,并且他们会惹麻烦。有时,他们甚至能使自己成为缺乏正当权威的神祇,也可能只是道士认为他们没有正当权威。所有这些问题,宗教职业人士,僧人与道士,包括乡村巫师之类,都可以用仪式来解决。人们也可以通过出家为僧,求得悟解,或者成为道士,修炼求仙,以打破生死循环,脱离难以预测,而且痛苦的转世投生。无论如何,人们都可以用正常的祭奠来关照自己的祖先,显然,人们认为祖先对现实的好坏没有特别的影响力。

其次,存在神祇,或者可能、应该存在神祇。神祇形式多样,有的是从职业宗教人士的神谱吸收到普通民众的日常宗教之中,有的是从其他方向进入宗教人士的仪式,有的仅被宗教人士或朝廷视为神祇,而普通民众从不信奉。许多神祇的前身是人,死后才成为神,有的是靠德行,有的则是因为死亡方式的怪异或者令人不安。对于道士而言,真神或最合法之神是神仙和真君,他们经过道教的修炼成仙,在天庭获得职位。而对于职业僧人,“神祇”与石块、动物、男女一样需转世投生,在“神”的身边或者在“神”之上,还有菩萨和佛,他们是成功的悟道者,对尘世慈悲仁爱,自己也有神力。所以,这两种职业宗教人士都声称,自己的拯救办法优于普通民众对那些可能并不正当之神的崇奉,尤其是道士,更自称是与神祇沟通的合法的而且唯

一可靠的中介。不过,对于普通民众而言,神祇不论其出身如何,都拥有或者可能拥有权力,能提供帮助,回应祈求,虽然他们也可能伤害或惩罚人。所有游魂或固定的鬼魂引起的问题都可以向神祇或职业宗教人士祈求;不过,人们实际上任何事情都可能去求神。生病、无子、癫狂、鬼魂附体、生意上的困难、年成不好,想中进士,都可以求问神意,祈求保佑。有的人只信奉一位神祇,该神于是成为他们的保护神和庇佑者。许多人祈求、奉祀很多神祇,根据灵应程度在他们之间作出判断。

最后,人们的行为和思想对神祇的影响如同对人一样。善有善报,恶有恶报(偶尔、经常,还是始终如此,人们的看法可能不同)。洪迈的故事充斥着怪异的报答与惩罚的事例,通常是令人吃惊的那种,但几乎总能用故事主角的过失或善行来解释。释道人士也向世人宣传、书写何为善行,更不必说朝廷与理学家了。虽说善行的形式各不相同,但它们的基础是一致的。孝敬父母,忠于君主,爱护孩子,关照邻居,生意上要诚信,行为节制,如此等等,这些都可能出现在释道人士,以及理学家的小册子中。

如果说这些是常见的共性,那么点缀在它们之间便是偏激,并招致职业宗教人士、朝廷和儒士的反对,甚至是令人绝望的批评。我们或许可以想到四种组织化力量:僧人、道士、朝廷,以及世俗的古典诠释者或新儒学倾向之人(当然,这里用“组织化”这个词变得更富有争议),尤其是南宋的道学先生和推动者。他们存在于日常社会之中,又与后者不同,面对世人实践的多样性,试图加以约束、规范、限制或控制。这四者之中,僧人至少在宋代的侵略性和独断性可能最少,他们为世人(特别是死者)提供多种宗教服务,很大程度上不顾其世俗行为。但僧人也编写小册子劝告世人重新做人,以便少积恶业,增加转世投生的机会;净土宗的僧人劝世人依靠信奉阿弥陀佛得救,投生净土极乐世界,他们在宋代社会很常见。道士们的天庭诸神与世人的神灵大不相同,在特定的事例中,他们比僧人更倾向于反对普通民众的神祇和信仰行为。在宋徽宗统治时期,他们在宫廷获取了最高的宗教权威,还试图将某种形式的道教强加于僧人和世人。不过,他

们也用各种服务来满足世人的需求，后面我们会看很多。

一方面，朝廷维持自己的一套神祇——难以名状的社稷山川，它们至少在理论出自经典模式——代表它的皇帝和各个地方的官员主持祭祀，不需要民众参与。原则上，只有朝廷及其代表可以祭祀这些神祇。另一方面，朝廷通过“加封”认可大量地方上的民间神祇，并将这一认可登记在册。理论上，名单之外的神祇将受到打压。实际上，中央政府只是偶尔、间歇性地打击地方神祇，并且经常是对特定政治威胁的回应。更常见的是，打压神祇、焚毁祠庙、迫使僧尼还俗，都是那些热情的地方官员的行为，他们的行为或在法令之内，或在法令之外，被打击的名单大多是他们个人的，也有道士的，通常还有道学家的。最后，对于新儒家知识分子自身而言，特别是那些南宋道学运动的成员，无须坚持任何“共性”，尽管他们可能具有某种共性。新儒家的先生经常实践某种类似于清教徒的中国仪式，致力于恢复到想像中的原初宗教，驱除普通民众现存信仰中必然出现的粗俗与浪费。正统的体系是神祇等级——也就是那些无可名状的社稷山川——与封建诸侯的等级并行，只有他们受命奉祀神祇，还只是和他们级别相当的神祇。近世与古代王侯类似的是皇帝任命的地方长官。于是，新儒家原则上的立场是（尽管不总是如此）除了官员都不可以崇奉神祇，普通民众只可祭祀祖先，不该和神祇打交道。如前所述，新儒家

21 认为神祇只不过是物质力量的自然凝聚，而不必想像为人格化的。当地方政府纯粹的正统遭遇到日常宗教生活的多样和无序时（这里几乎人人求神），对于世俗信仰的后果有时是毁灭性的。但更常见的是，新儒家没有权力推行他们强硬的正统立场。

于是，宋代的宗教便是一个相对缺乏共同预设的聚集点，其用途、神祇、仪式和实践者具有相当广泛的多样性，几种组织化或半组织性群体竟相对之施加影响。在宋代，似乎各种类型的宗教活动都在扩张，既交融在一起又相互区别，其动力来自新的财富、市场的渗透、印刷术，以及朝廷像商品一样出售度牒。在这个朝代，许多新的宗教现象涌现出来，我们在此提到的只是其中的两种。韩森（Valerie Hansen）曾指出一些以地方为基础的神祇向外传播，她称之为区域神

祇(我将称之为国家神祇),它们在南宋第一次赢得全国各地信众的信仰。她令人信服地推测出携带这些神祇及其信仰从一处到另一处的人群中最主要的是行商,并指出当时的受教育的保守者提出神祇只能在其本土信奉作为反对的理由。三仙信仰正好代表了一种很不相同的趋势:原来是地方或地区范围的神祇信仰的兴起,它们从一个固定的中心持续地跨越乡里传播(而不是像韩森所分析的神祇那样通过水路,从一个商业点到另一个商业点),二者都通过神话与文本得以推动。这些神话与文本都强调神祇与地方的关系,总体上将神祇的权威视为地域性的(而不是在地理上普遍的),或者是当时特定的。显然,对三仙信仰而言,我怀疑士人群体中的世俗地方精英(即“士大夫”)是最主要的推动者,而非商人或其他偶然的旅行者,其他区域性或地区性神祇也是如此。自始至终,三仙都被视为特定地方的神祇,尽管这个“地方”从一座山扩大到江西的一大部分。

但是,成为一名三仙的信奉者意味着什么?当一个人进入他们的信仰时,他将进入怎样一个世界?在随后各章的灵应故事与诗歌中,我们对这个世界会有很多了解。我将集中比较三仙信仰与道教法师的宗教,或者试图解释为何兴起的是该信仰而非其他信仰。只有当我征引他们的那些文本时,三仙信仰丰富多彩、令人瞩目的特质才会显示出来。这里,我将对此略加叙述。

三仙的信众进入的是一个有山峰、迷雾、若隐若现的力量的世界。朝圣与旁观者的描写中,山上“秀丽峭拔,足以为神仙窟宅者”,^①山的“诸峰连抱如障”,顶上“神刑鬼划”。到处是云雾。官员兼诗人的孙觌曾于1132年登山,写道:“烟萝茂密可跻攀……洞口犹存藓晕斑。”对于华盖山本身,“隆冬盛夏,云雾蔚然……有虔祷者,旋扫阴霾,即腾曦驭”。1109年,一位樵夫遇三个人“星冠霞服”,一位曾经从三仙坛接受圣水的患疾士人“恍见道士三人……乘彩云”。1985年,我登上华盖山附近的巴山,这是另外四位神仙的本山,我们将在第五章谈到。半山腰云雾缭绕,我的向导几乎找不到山顶,县里

^① 这里不注明出处,因为它们在随后各章将更完整地引用,尤其是第四章。

陪我爬山的官员开玩笑说，神仙在躲着我们。但是，如果说神仙将其山峰和自己用云雾裹起来，他们也产生与之相应的幻像：空气中浮动巨大的光柱，神仙有时显现其中。^① 信徒曾看到：“云雾滃郁，中有光如日晕，大如车轮……光中见三仙，冠服貌像，隐隐可辨。”1182年，“有圆光夜现，山下之人视之，上属天表；山巅之人视之，下覆地面。”祠宇落成之时，“圆像有三桥光，灯炬烛天，如舡如桥”，数年后重修，“忽见天灯三炬，自山焦而上”。不过，出现无法解释的光亮，不管如何令人吃惊，只是三仙在自然、天气，特别是水上神力的一点踪迹。一次，为三仙建醮之后，“云翳四起，雷电倏作，掩曦御于扶桑，鞭卧龙于沧海。”1186年，在另一处，“有灵泉涌出山麓，病者饮之立愈。”一位朝圣的诗人告诉我们：“雷电归驱使，云天托庇庥。”另一位则写诗感谢爬山时的好天气：“多谢真风荡阴翳，万峰顶上涌清辉。”

23 三仙的力量不仅是神秘的，通常还是隐蔽的，是一团不知何处而来的完全模糊的云雾与完全明亮的光的混合物。这种力量也来自难以到达的遥远处。朝圣或朝圣的见证者一再强调山很难爬：“但愿脚力健，年年此寻盟”；“山峻不通车马，往往攀援而上”；“攀萝蹶蹬，投诚谢过于星坛之下。”一位诗人列举所遇险阻：“退心披峻岭……山长剑脊侔。路危行九曲，台险过三休。”另一位则记住了天气：“浹旬冻雨路成泥，那更漫天雪霰飞。”朝圣的艰难本身就是信徒忠心、虔诚的表现。不过，这也重现了二仙当初的虔信。他们不顾路途遥远，艰难险阻，按照某些说法，他们游历了该地所有的旁径小道。为寻找他们的庇护者和老师，每座山峰都留下了他们的踪迹。道士白玉蟾初访二仙曾驻足的笔架山时，“慨浮邱之远矣，慕王、郭之何之。”* 我曾经爬过华盖山，倒不能说特别艰难。但道路陡峭崎岖，我的一位同伴在一个地方滑倒，差点摔下山。华盖山在县南端，离县城很远，路上都

① Raoul Birnbaum 曾告诉我，这种幻像是唐代以来五台山的特点之一，它可能最终成为华盖山这种景观传统的来源。

* 译者按：此处韩明士的理解恐怕有误，他译为：He sighed at how far away Fu-chiu had been and marveled that Wang and Kuo had gone there. 实则白玉蟾原文没有惊异于二真到此的意思，而是仰慕二真的成仙。

是丘陵乡村。撰写我们所引文献的士人不能像我那样乘吉普车到山脚。他们通常坐轿子(“不假篮舆已到山”),不太习惯艰难跋涉。他们在爬山的旅途中及登顶时所感到的艰辛是真实的。但神仙曾居住或驻足的地方有很强的吸引力。文献中喜欢讲朝圣和祈求者涌向这里,“祷祈奔趋如市,竟岁弥月无休息时”;“祷祈不绝,饶福之人往往不吝财施”;“自是远近奔凑……冠盖相望,毋虑千百数……而四方之士求以日加而月益者,盖方来而未已也。”

吸引这么多人到一个这么远且艰难的地方的是三仙慷慨大度、有求即应的名声。“水旱疾疫,有求辄应”;“无诚不感,无祷不应”;“叩而应,欲而从,反旱暵为丰穰,变愁叹为欢乐。犹影之象形,响之应声者。”升仙之前,三仙已许诺将聆听祈祷,据其信徒所说的灵应故事,他们通常能恪守诺言。三仙为施恩惠,甚至直接与人们打交道——在梦幻之中,甚至以真身的形式——而不一定要人们去找他们。他们出现在这里的面孔与云雾之中的神秘面孔不同。这是一副真实的面孔,甚至就像乡下人那样谦卑地与人间打交道。一位云游道士来到某病人家,就像宋代一位云游道士通常可能遇到的一样,拒绝被轰走,用咒水治愈全家。只是到后来,这家的主人经长途旅行去报答这个意外的恩赐时,才知道道士就是郭真君,是三仙之一。有个人在翻船之后向神仙呼救,两个老人用自己的船救了他,把他拉出水,照顾他,指给他回家的路。一位患病妇女梦见三个道士,给她一双筷子,醒来后就痊愈了。面对面的接触,神仙的相貌也只是老人或无名道士,这种人在宋代乡下随处可见,这标志着从云雾环绕,隐蔽的、控制自然的强大力量,转向日常相遇,熟悉个人需求,随意向个人或家庭施舍恩惠。关于与三仙的直接和间接接触,我在第三至五章将详细论述。但是,对于那些祈祷三仙的人而言,三仙意味着什么,两种面孔的混合与更替应该是深入人心:它提供通达强大神力的途径,但遇见的可能是衣着简朴的常见的陌生人,只不过是能给人惊奇的那种陌生人。神仙们是强有力的,危险的,可能根本是不可理解的,他们在山上可能这样出现。但他们也可能变成登门拜访者,没有威胁,且乐意助人。他们难以接近,也可能直接来找你。这使得他们

的本山更带有神秘和力量。

为使本书条理化,我往来于地方、地区、国家之间,以及共同环境中的三仙信仰与其他宗教形式之间。第二章考察天心派道教的仪式文本,以说明精心建构的官僚模式是该派关于其法师在世界中所处位置的观念的中心。该派是一个全国性的主持疗疾驱鬼仪式的教派,他们声称和三仙信仰源自同一座山峰。第三、四、五章,回到华盖山三仙信仰的世界,在第三章中,我考察了三仙信仰的文献,表明官僚模式在其中几乎毫无地位,与天心派的文献形成鲜明对照。第四章探讨三仙信仰的历史,表明该信仰在崇仁、抚州、江西的地方精英之间迅速发展、传播,是南宋至元代的现象,此前并非如此。在第五章,我试着将这一现象与南宋抚州地方精英更为广阔的社会背景,尤其是我以前的著作中提到的精英生活中不断上升的地方主义联系起来,以说明地方精英与南宋末期一位地方长官之间相互冲突的宗教选择可以用同一解释来理解,也就是源自地方自身与代表、并来自外部的权威之间的对立。第六章回到道士的世界,说明官僚模式也不是道士使用的唯一模式,从而使其宗教观念的图像精细化。在特定情境之下,道士也运用并创造个人化、以学习为中心,甚至以宗族为基础的模式,他们在解释自己与其他道士(包括活着的道士与神仙)的关系时尤其如此。在第七章,我试图回答这样一个问题:在宋代,官僚模式在普通中国人的神灵模式中一向不是主导性的,甚至也不是宋代道士所运用的唯一的模式,那么,为什么该模式在宋代及其后居然还是道教的中心模式?第八章转到现代文化人类学家关于醮仪的调查材料,一方是道士,另一方是受供奉的地方俗神,从而指出我在宋代发现的个人与官僚模式之间的紧张也有助于解释现代宗教现象。

一个更大的曲线联结着主题的转变。书中首先对两种神祇模式分别讨论,然后探讨二者之间的相互作用。因此,第二章考察天心派的官僚模式,然后在第三、四、五章转向三仙信仰中的个人模式。第六、七章又回到道士,前者考察两种模式在道士自身表述中的混合与更替,后者指出道士的官僚模式部分是因为他们和不能掌握该模式

的世人打交道时需要它。第八章考察两种模式在单一仪式——醮仪之中的共存,尽管不一定是混合。通过展示什么地方两种模式独立出现,什么地方二者似乎是混合或更替,以及它们在相互竞争、合作的仪式中的相互作用,我希望能表明,它们不只是出于研究需要的区分,也是它们的使用者的区分。这两个模式不只是我的,也是中国人自己的。



第二章 道教天心派

- 26 自北宋起,流传着华盖山的另一个故事,三真君在其中几乎没有位置。这个故事基于一个新的文本传统与仪式实践,与三真君信仰无关。这种无关令人瞩目。

一、神启与经文

- 淳化五年(994),宋代第一个皇帝获取政权之后的第三十四年,也是宋廷兼并江西地区及华盖山之后的第十八年,发生了一件很奇怪的事情。一日夜晚,前府吏饶洞天于华盖山顶见五色宝光,拔地而起,直冲云霄。次日,找到发光的地方,发现是三清坛。三清是道教最高、最抽象的神祇。他从地下挖出一个金函,打开一看,发现有刻字的金板,题名为《天心正法》。后来,一个新的驱鬼疗疾的教派因此形成,饶洞天也就成了创教的祖仙。不过,当时他并不能理解或使用经文显示的内容。不久,一位不知姓名的神人让他去师从谭紫霄先生。谭是附近的南丰县人,是一位颇有名气的法师,他帮助饶掌握了新的启示,并指点他去朝见泰山神。泰山神接见了饶,又奏请天庭派遣一支阴兵供饶驱使。于是,饶洞天成为天心派的第一位法师,最后
- 27

升天,并将这些新知识传授给了他的爱徒。^①

饶洞天从金板上读到,并传给其精神上的后人的是什么呢?道藏中尚存三部经文,据说都源自最初的神启。尽管现存道藏是明代编纂的,但这些经典本身的时代是宋代。其中一部我们能确认编纂者是元妙宗(未见其他文献提到他),1116年,他将所编纂的科仪文本进献给徽宗(北宋末年新道教的庇护者),标题为《太上助国救民总真秘要》(以下简作《秘要》)。其他两部为《上清天心正法》和《上清骨髓灵文鬼律》,未题撰作时间,可能作于北宋后期。二书均由邓有功编撰,序中提到饶洞天的传记。^②正如鲍菊隐所云,在各种要素中,两部经文和元妙宗的著作代表了一个仪式派别。^③因而,如果说我们的主要仪式文献来源于北宋的话,其后大量故事则表明天心派的仪法实践在南宋仍很活跃。^④从他们向徽宗朝廷献书,到南宋时受

① 本故事是根据邓有功《上清天心正法》和《上清骨髓灵文鬼律》序言中有倾向性的叙述重建的。这里我未引用《三真君事实》的饶洞天传,因为我在后面的一章将指出,饶传描绘的图像与邓氏文本略有不同,但十分重要。如果鲍菊隐(Judith Boltz)将二者置于南宋是对的——在《附录》中,我会提出一些理由,说明她是错的——那么,人们无法相信我上面谈到的细节已经是北宋时期饶洞天故事的一部分。在元妙宗的《太上总真秘要》序言中提到饶天时,也和天心派最初的经文联系在一起,说明这种故事已经流传,元氏的著作时间确定为1116年。

② 鲍菊隐不同意这种观点,并将邓有功置于南宋末期。但我发现安保罗(Paul Andersen)和其他证据表明置于北宋更有说服力,具见《附录》。

③ 元妙宗将邓有功分置两书的材料并入一书,而且顺序不同,但是文字基本一样。二位作者在某些地方强调的点不同。不过,一般来说,元妙宗比邓更详细;但总体而言这些资料形成了涵盖三种经书的一个整体。鲍菊隐:《道教驱邪仪式》,第72~74页。

④ 大部分证据见于洪迈的《夷坚志》,这要归功于鲍菊隐,她在书中将其中的天心派资料进行了梳理。见《夷坚志》乙志卷6,第232,235~236,236页(两则故事),卷7,第237,244页,卷16,第320~321页,卷19,第347页;丙志卷5,第403~404页,卷8,第429~430页,卷13,第479页,卷16,第504~505页;丁志卷2,第549~550页,卷4,第568页,卷14,第653~654页,卷18,第684~685页,691页;支志甲卷5,第745页;支志乙卷5,第830,831~832页,832~833页,卷7,第846页,卷9,第866~867页;支志景卷2,第890页;支志丁卷1,第971页,卷4,第995页;支志戊卷5,第1089~1091页,卷6,第1101页;支志庚卷6,第1181页,卷7,第1191页;支志癸卷4,第1252~1253页,卷5,1260页,卷10,第1298~1299页;三志己卷8,第1362,1362~1363页;志补卷5,第1594页,卷15,1693~1694页,卷17,第1710~1711页,卷20,第1736页,卷22,第1755页,卷23,第1759~1761页。

雇于乡村社会，天心派的法师们始终声称，可以用驱逐有害的鬼神以及沟通更高的神圣力量的方式来治疗疾病和解救个人或社会之病痛。

天心派出现于北宋，它对治疗、救助世界的关心，同道教更广阔的发展联系在一起。司马虚(Michel Strickmann)第一个注意到北宋的“道教复兴”。它包括主要的新教派、教义的兴起(最终进入宫廷)，新道经的确立，以及真宗、特别是徽宗对道教的推动。^①天心派尽管也曾向徽宗进献经书，但它在宫廷的位置从未获得另一个新教派——神霄派一度达到的高度。林灵素是神霄派的法师和推动者，他曾将徽宗本人摆在修改后的神谱之首。林灵素甚至还让官方禁止了佛教数年，将其僧尼并入(尽管只是改了名号、头衔)新的国家性神霄派道教组织机构之中。不过，南宋时期天心派的法师们在一些省份传播仪式和提供服务，从长远来看，他们与神霄派一样成功。

新的教义有许多共同之处。^②首先应该指出，两个教派都没有建立任何意义上的新宗教。它们都理所当然地接受了自4世纪以来道教的主要因素：一种天庭神仙和真人等级的宇宙观，以及一个核心的承诺——法师可以通过自我修炼脱死入仙，甚至成为更高的真君，从而加入到这个等级之中，位列天庭。在这个大框架中，两个新教派都主要关注治疗，帮助大众，运用自我的内炼功夫所获的力量来造福人类。

这些新教派还有其他相同之处：它们都有为专家，且通常是职业者所提供的教义。《上清天心正法》(以下引作《正法》)告诉未来的法师，他可以通过重复一项基本的实践，即从三光吸气一千天，或者说将近三年，来获得他所要求的力量。在修炼期间，他还得学习大量东西。修炼手册给他提供大量法术，有符箓、咒语，以及各自的手印。显然，这些他必须熟记在心。经文将某个法术的诀窍分散编写于一卷中的不同部分或不同卷之中。那些照本宣科的法师如果只是糊涂地用某一段文字实施法术，就会被视为呆子。当时人们讥笑那些法

① 司马虚：《道教的复兴》与《最长的道经》。

② 见司马虚：《道教的复兴》，第26页、28页；鲍菊隐：《道教文献》第二部分，第154页。

术尚不熟练的法师：

赵伯兀，子举之子，效其父习行天心法，未成。有饷鲤鱼于家者，鱼从盆中跳出，高数尺，如舞跃然。时子举出行，家人亟呼伯兀。兀杖剑诵咒，临以正法，鱼跃愈高，几至丈许，兀亦恐，遽趋避之。又尝与群众饮于严州双溪亭上，婢子卧栏竿侧，忽放声大哭，问焉不应。伯兀知为物所凭，亦行法与相竞，自申至三更不止，不胜倦苦，舍去之。^①

这个故事是赵伯兀的弟弟伯提讲的。所习法术的数量与深度使得师傅可以有意识地不教给自己不喜欢的弟子全部内容。下面这则故事讲的是五雷法（从神霄派衍生的法术）法师王文卿（1093—1152）：

傅选为江西副总管时，邀临川王侍里来豫章，从学雷法。王甚恶其人，然念凶德可畏，不敢不与，但教以大略，在朋辈中已为高妙。选艺成，将有所试，望僧刹一塔，崭然高出四邻，即焚符治之。少焉火从中起，薰为烟烬，而塔无所损。^②

虽然有时天心派法师声称其法术比过去的要简洁，但要学的东西还是很多，而且学起来费时耗力。如第七章所指出的，我们有时在南宋文献中看到在任官员会法术，但大部分法师似乎都像那些将天心正法作为职业的人，事实上这就是他们的生计。多数情况下，这不是一份业余爱好者的工作。

二、天心法师及其世界

鲍菊隐的著作呈现出一幅天心派活动的清晰图画，尤其是他们

① 《夷坚志》乙卷7，第236页。

② 《夷坚志》支乙卷5，第832～833页。

对精神疾病的治疗。这里我主要关注天心派的总体情形，以便将之与我在随后各章描述的信仰和实践进行比较。也许，《正法》是三部传世经书中最基本的，对之略加考察将为后面的讨论提供一个基础。

《正法》前两卷指导法师治病济世的基本步骤。先是那些使他获得特殊力量的基本修行：从三光（太阳、月亮、星星）吸收正气。取气的每一步，典型的指导是特定的咒诵和身体姿式。法师掌握这些之后，他就会拥有伟大的力量：

凡法官若能请三光气，日夕不怠，千日功成，滋悦颜色，壮体轻身，免诸百病。若终身不倦，渐入仙真，功力难可尽言。若只服得千日，凡遇治病，不用算取方上存想，但只一念布炁，吹于病身，自然安愈，万邪降伏，可不敬乎。^①

这一段认为天心派法师行为的主要方面是治病，该书亦在整体上证实了这一点，尽管也包括其他方面。该卷接着概括了一般治病30 法术的步骤，其中，“符”的运用是中心。符是道教传统的一个核心特征。第二卷介绍了更进一步的技术，特别是“炼化变身”和“步罡”的方法，前者法师要将自己化成一位神灵，后者他要想像自己上升到天，按照固定的程序在北斗中从一颗星迈向另一颗星。^② 该卷最后数页，是为一般济世提供的咒法及相应的符篆。在“总真大咒法”标题下，我们在咒法之中发现天心法所能提供的一系列好处。法师的立场是反对所有可能危害人类的疾病：

天心正法辅正除邪，扶危立困，度死济生，解厄救难，为国为民，祈恩谢过，请雨致雷，求晴止水，统摄三界，邪魔归正，赏善罚恶，录功纠过。^③

① 《上清天心正法》卷1，第4页上～下。

② 同上书，卷2，分别第1页上及其后，第2页下及其后。

③ 同上书，卷2，第7页上。

第三、四、五卷十分具体,提供了一套详尽的符箓、咒语和步骤。我们可以看到锁龙、起龙(为防水灾),致雨,催生,治伏癫、治疼痛、头痛、治瘟断疫、追复生、追魂还体、保蚕追鼠、除解伏连。^①大部分符是为了驱赶、囚禁、消灭鬼魂。法术实践的前提预设是,鬼魂引起人类的许多疾病和痛苦。所以,法师治病,先要驱邪。

第六、七卷附有各式各样的法术、步骤和公文格式。如“点斗灯”,从灯光点燃时的情况占吉凶;建“生天台”,实施法术使某人的祖先或为害世间的冤死之鬼得以重生;向天庭递交奏章;立“狱”以审判犯罪的鬼魂;使符召请神祇提供帮助。^②

以上概述提供了天心派法师工作范围的某些认识,不过只是暗示他的工作最突出的方面之一是其官僚特征。对于道教及其历史的学生而言,这点不值一提。因而,下面谈的似乎是老生常谈。我详谈它出于两点考虑:其一,官僚模式自道教产生伊始便成为它的一部分,在天心派及其同时代的竞争者五雷法中特别突出。其二,正是因为这点,天心派与宋代的另一个宗教流派迥然不同,后者即三真君信仰,也来源于华盖山。 31

在天心派法师看来,社会和宇宙是神祇官僚的天庭管辖的领地。法师是这个等级序列的一员,而且不是最低级别,他在《正法》中的名衔便暗示了这层意思:“法官”(正法之官)。作为一位官员,他从高于自身的机构和官员获得权力,用以抗击人间的疾病和恶鬼;反过来他又要监督各式各样的下属,特别是神将、神兵,他可以命令它们去捕捉鬼怪。经书中表述他与上下级的关系时,统一使用类似的官僚化术语。

神祇等级本身在经书中并未全面、系统地描绘出来。在其顶部,是玉帝,或者上帝。但经文提及其他许多官员和机构,没有特定权力渠道来命令它们。有的对天心派法师特别重要。法师身处北极驱邪

① 《上清天心正法》卷3,第12页上,第16页上,第18页上,第29页下~31页上;卷4,第1页上~12页下,14页下~19页上;卷5,第13页上~14页上。

② 同上书,卷6,第1页上~3页上,第3页上~5页上,第5页上~6页下之后,第15页上~17页上。

院的权力之下,后者是“天心正法的成员所隶属的主要权力机构”,“净室用来和天庭沟通”。^① 不过,法师主要的符篆的权威来自三光、玄武和北斗。有时,他也被说成是要向泰山(东岳)神汇报。真宗年间,泰山神的地位得到相当的提升。事实上,天心派的创立者饶洞天一方面被封为驱邪院的使者,另一方面,由于泰山神的支持,获得了神兵。^② 这些不同上司之间的权力渠道不是我所能说清楚的。最后,法师也能直接向天庭的上帝上奏——就像宋代的知州、诸路监司向皇帝上奏那样——并且是个人默朝上帝时“飞”章拜表。^③

32 这种交叉重叠的权威和沟通渠道与宋代的世俗官僚制度不可能没有平行之处,但它们的影响是使法师和等级中的其他部分之间的关系有点模糊,并且因此可能会减少对其权力和行动范围的限制。他是四处漂荡的使者,职司人间,但其范围能轻易地跨越宇宙,从人世到北斗、天庭,再回到人间。他在人间的辖区也不固定在一处。不过,他的权威无疑不是他本人的,而是来自他的上级。

如同人间的官员,法师运用书面的命令和请求来履行职责。^④ 他的符是对特定神灵机构的命令,每道符的咒语末尾为“急急如律令”,便取自汉代的法律文书用语。^⑤ 给上帝所上“奏章”如同其人间的对应物,是一份正规的书面文件。在执行任务时,法师可能需要向各种更低层次的超自然物下达命令,也要通过写一种名叫“牒”的官方文书来沟通。同样,“牒”在术语上是宋代的人间官僚程式中的对应物。^⑥

① 鲍菊隐:《道教驱邪仪式》,第74页。

② 《上清天心正法》序。

③ 关于奏报上帝,如:《上清天心正法》卷3,第1页上,称之为“默奏”,是用符的一个步骤;卷6第5页上,命法师“凡飞章拜表,先服开心符,次服三清三境真符,使神气混合,可以默朝上帝”;卷6第3页下,申奏是建生天台的一个步骤;卷4第1页下,“默朝上帝”是治癩邪的过程之一。并见《太上总真秘要》卷1,第2页上~8页上,针对九种天心派法师可能承担的基本任务给出的命令,每一种都将“飞奏上天”列为一个步骤。

④ 关于道教仪式中对文书的一般使用,见施舟人:《文书》和《白话法事与文言科仪》。

⑤ 祁泰履:《买地券》。

⑥ 其中《上清天心正法》卷4,第1页上、下,便有牒命城隍与土地。可参本章“天心派与地方信仰”一节的进一步讨论。

天心派经书里有很多这种文书的格式。只有一个例子能传达它们的特质,也就是天心派世界的特质。以下是一份公文式的部分内容,供填写和进呈给泰山神,以便为传授天心法术和技术给初学入门的法师下达告示:^①

都天统摄邪魔归正(具全銜姓名):

当院^②今月某日据某州县坊郭弟子某乙,斋心信投告当院,乞传授北极天心正法,辅正驱邪,佐天行化,救民疾苦,断绝鬼祟,志愿行持者。

右某已先具录事状闻奏上帝,并收补某乙充某官,仍给付符文诀目及驱邪院印式,依格传度行去讫,谨具申东岳天齐仁圣帝,伏乞圣聪俯赐指挥,通行告示三界内城隍大王……及五岳四渎名山大川官观里社,山川灵泽,一切神明豫令知委某乙授法领职,后来或为人治病除邪,切须佐助道法,收捕鬼祟,无纵慢易。并乞依例抽差神通广大威猛神将二员,神兵一千人,发遣往新授法职某乙,院内统辖,助法指使……

某年月日 具位姓名状 33

与这份申状一道还有传法人投状式,用于从其师傅处获得传授以及请求东岳准许传授;^③法师为弟子向玉清上帝启表式;^④祈雨奏状式和牒雨部回应之式;^⑤以及请求治疗瘟疫、鬼祟附体和其他疾病的公文样式。^⑥

天心法师是一名官员,不过是特殊的官员。他的主要角色是审判。鲍菊隐已指出法师在救治疯人鬼魂附体时,既是法官,又是狱吏

① 《太上总真秘要》卷 10,第 5 页下~7 页上。

② 指驱邪院,法师是其中的一名长官。

③ 《太上总真秘要》卷 10,第 1 页上~2 页上;第 3 页上~4 页上。

④ 《太上总真秘要》卷 10,第 4 页上~5 页上。

⑤ 《太上总真秘要》卷 10,第 8 页上、下,第 8 页下~9 页下。

⑥ 《太上总真秘要》卷 10,第 10 页上以下,并见《上清天心正法》卷 6,第 23 页上之后,以及《灵文鬼律》下,第 11 页下之后。

和行刑者。作为自由的鬼神律令执行者，法师引用的刑法条文据说和唐律及更早的律令术语正好对应。^① 邓有功的《鬼律》保留了天心派鬼律的一个版本，它在元妙宗的《秘要》中为一卷。鬼律管辖的不只是法师打压的鬼崇、恶鬼、精怪，也包括法师本人以及帮助他的鬼神。还是来引用一些鬼律：

诸神鬼盗人财满千钱者流二千里，不满千钱徒二年。若常住供献之物，不以多寡，灭形。诸地分主首故纵邪祟于部下为害者，关日游神吏腾报，违者杖一百。^②

诸隐伏鬼神合起雨泽，不急救旱救苦，水主同情隐匿，不为放露者，并徒三年。^③

诸神将吏兵辄离行法官者，杖一百。遇有急阙，许于近便神祠差借兵，不得过五百人。干办讫，犒赏推恩，申奏所属录功。^④

诸应管东岳差到神将吏兵，三年一替（一年一替者听），并具劳绩过犯，报本岳考察赏罚，仍于去替一月前预差替人（愿留再任者关本岳）。应替不替，不应替而替者杖一百，有故者勿论。^⑤

34

诸亡者有怨于生人，曾经地府陈理未结绝，而擅于人家作祆异，克害他人……关地府灭形。^⑥

类似的条文见于处罚鬼崇擅自占据某人的住宅；^⑦法官在选人可保奏而不保奏或不可奏而奏时，^⑧神将接受被他追捕的鬼崇的贿

① 宋代编纂的第一部刑律《宋刑统》，虽然其名称不是“律”，但它直接以唐律为样本。见马伯良（McKnight）：《中国的法律与司法体系》。

② 《灵文鬼律》上，第6页上；在《太上总真秘要》卷6，第6页上，同样的材料被分为两条。

③ 《灵文鬼律》上，第7页下～8页上；《太上总真秘要》卷6，第8页上。

④ 《灵文鬼律》上，第5页上；《太上总真秘要》卷6，第5页上。

⑤ 《灵文鬼律》上，第1页下；《太上总真秘要》卷6，第1页下。

⑥ 《灵文鬼律》上，第8页上；《太上总真秘要》卷6，第8页上。

⑦ 《灵文鬼律》上，第7页下～8页上；《太上总真秘要》卷6，第8页上。

⑧ 《灵文鬼律》中，第1页下；《太上总真秘要》卷6，第11页下。

赂。^①处罚的等级与大部分术语都抄自唐宋刑法。这些内容与大量类似条文都由法官执行,如果他疏忽大意,就会降临到自己身上。

这些经书都是行动指南。它们勾勒出一套要让读者接受的实践观和宇宙观。换言之,它们记载了作者对于怎么做才能成为天心派法官的看法。如果没有其他证据,我们将无法得知世上的天心派法师是否接受了经书中提出的体系,或者是否根本无人运用。很幸运,洪迈的《夷坚志》,这部庞大的12世纪神怪故事汇编,约有三十来个的故事,谈到宋代天心派法师治疗鬼魂附体或其他精神疾病,其中两个已见前文所引。洪迈的故事都由那些并非特别虔信天心派的人转述,其显见的刑罚特征与指南相同。在一个故事中,法师梁缙去治疗福建路福州侯官县令家的一位婢女。梁诘问鬼祟是否在当地的其他人家做过坏事。当然,鬼魂通过婢女之口回答,称他路过梁宅时曾见成千上万神兵把守。

梁叱之曰:“汝是什么精魅?分明告我。若不直说,当拘系北鄞无间狱中。”良久始云:“是南门外石狮子,愿慈悲恕罪,自当屏迹。”梁亦与商共议,具状其故,移牒东岳收管,婢即时顿醒。^②

另一个故事显示,天心派官僚的下属被怀疑像他们的世间对应者一样,容易受到法律之外的因素的影响。

衡州道士赵祖坚,初行天心法,时与乡人治祟,既止复作,不胜怒,摄附体者责问之,对曰:“非敢擅来,乃法院神将受某赂,是故敢然。今去矣。”

赵默自念:“吾所以生持正法降伏魑魅者,赖神为用也。兹乃公受贿托,吾将何所倚仗哉!”欲状其罪申东岳。是夜梦一介胄武士,威容甚猛,拱手立于前曰:

① 《灵文鬼律》上,第2页下;《太上总真秘要》卷6,第2页下~3页上。

② 《夷坚志》支癸卷4,第1253页。

“弟子即法师部下神将也，生时为兵，有膂力，众呼曰陈铁鞭。死得为神，得隶坛席，不能自谨，致纳鬼赂，闻法师欲告岱岳，则当堕北酆无间狱，永无脱期，愿垂哀恕，请得洗心自新。”

赵曰：“吾不忍言汝罪，只云不愿行此法，使汝自回耳。”其人拜谢而退，赵竟上章反术，议改习五雷。^①

在第三个故事中，没有法师出现，但是一位鬼魂直接对其家人讲述自己和天心派法术中心的大批官僚、法庭打交道的经验：

奉化县大姓家，率于所居旁治小室事神，谓之三堂，云祀之精诚，则能使人顺利。然岁久多能作祸。

县之下郝村富民钱丙，奉之尤谨，每三岁必杀牛羊豕三牲，盛具祭享，享毕，大集亲邻，饮福受胙，若类姻礼。丙以壮岁死。

当除服之月，适与祭神同时，侍妾阿全者，忽为物所凭附，作主公声谓其子曰：

“我本未应死，盖三堂无状，录我去，强为奴仆。昼则臂鹰出原野，夜则涉历市井，造妖作怪，经二年，略无一霎休息。不堪其苦，宛转告假，得诉于东岳。

36 适岳帝出游，过一小殿，呼侍郎召我升殿，我具以告。侍郎曰：‘不须在此理会，但驱邪院可矣。’我拜恳云：‘身是下鬼，安知驱邪院所在？’侍郎遣青衣导我，冉冉腾空，约百余里，到大门阙，金光亘天，二甲士甚伟，立于门。我以情白，引入长廊，迥邃无入，遂诣殿下再拜。望帘幕内五色炫耀，不可注目，唯时时闻环佩声。

俄卷帘，有人传呼云：‘钱丙何事到此？’乃具告三堂困害事。如食顷，片纸从内飞出，转盼间神已摄至庭下，不见有繫缚者，而神局蹐屏气，求哀甚切。复有片纸飞出，旋绕神身数匝，化为烈火薰之，立成灰烬。我拜谢而出。汝可遍告乡人，自今宜罢此

淫祀。”

语渐微，阿全方苏。^①

于是当地得知其地方神祇曾赋予的权威已经被上帝取消。官僚机构(官员、案件从一个机构传递到另一个机构,飞纸)和审判功能(诉讼、被告被捆绑,判决和执行)都在此一一出现。但这个故事也提及天心派等级及其人间法师与地方神祇的关系,我将在下一节讨论。

三、天心派与地方信仰

由邓有功讲述,以及元妙宗所提及的饶洞天的故事中,将天心派的第一次神启置于华盖山上。自唐代以来,华盖山一直是一种地方信仰——三仙信仰的中心。于是,人们自然要问,地方神祇信仰在天心派教义中可能占据什么位置。这个问题可以用两种方式表述:首先,天心派道士总体上为地方神祇安排了怎样一个位置?其次,它给华盖山三真君安排了怎样一个特殊的位置?

关于地方神祇总体上的位置,这里谈到的两类文献都有充足的证据。洪迈的三堂神故事提供了一个基本的图景。该故事设想,天心派等级的中央官僚机构有权力谴责一位长期被地方民众信奉的神祇。该神祇依靠善行以维持地位。一旦判决他违背信用,便可能使他受到处置,他的信众会被告知对他的信仰现在已是“淫祀”,因而必须废除。

37

长期以来,“淫祀”(过分、非法的信仰)是对那些许可限度之外的地方信仰、神祇、实践的标准称呼;但不同的观察者将之加于很不相同的对象之上。声称有权划定边界——决定神祇谁正当、谁不正当——便是宣称拥有很大的权力。天心派法师声称不仅他们的天庭上司有这个权力,他们自己作为其上司的代表也是如此。^② 在《鬼

① 《夷坚志》补卷 15,第 1693~1694 页。

② 天心派法师打压地方信仰的事例,如《夷坚志》支乙卷 5,第 830 页。

律》的几条律文中，这点很清楚：

诸国家不载祠典神鬼，妄兴祆孽，诳惑人民，辄为祸福者，流三千里，曾伤人命者灭形。诸鬼神虽不载祠典，而能福及于民者，当考功绩以闻推恩。^①

诸祀典福神有害于人间者，具所犯奏取敕裁。^②

祀典是各州被认为合法或者能够容忍的神祇、庙宇的官方名单。《鬼律》在此声称法师有权同朝廷的权威性神灵谱系的分类不一样。法师可以检举和审判那些被祀典认可而行为不端的神祇，同样也包括那些祀典之外而有善举者。^③ 奖励或惩罚，提升与降黜，都取决于法师的审讯和推荐，其结果是使地方信仰及其神祇服从于天心派法师所使用的授权。

天心派经文的其他部分也可以清楚地看到同样的关系。如前所见，新法师被授度时申奏东岳的官方公文样式中请求命令山川灵泽、宫观里社的诸神，当新法师召请时要帮助他。我们也看到《鬼律》允许法师紧急情况下从邻境神祠借差神兵，《秘要》提供了这时送给邻近神祠的公文格式。^④ 《鬼律》的其他条文列举了对那些接到天心派法师命令不立即赴命的神灵的处罚。^⑤ 洪迈的一则故事记载了一位法师与两位地方神祇的正式交道：

文惠公(适)总领淮东日，携幼弟迅在官，其所生母病，疗治无良医，乃载诣常州。时从兄景高为晋陵宰，畏其疾传染，使往

① 《灵文鬼律》上，第9页上、下；《太上总真秘要》卷6，第9页上、下。

② 《灵文鬼律》上，第9页下；《太上总真秘要》卷6，第9页下~10页上。

③ 在某种意义上，它与国家的观点、至少其实践平行。不能进入祀典的神祇经常为地方长官所容忍，甚至是保护。问题是，做这种决定的权威与人们认为祀典所属的权威相冲突。官员们讨论这些问题时，通常认为是自己的职责，或者取决于民意，或者是皇帝。《灵文鬼律》显然将之交给了天心法师。关于这些问题，可参韩明士：《官僚与士绅》，第188页。

④ 《太上总真秘要》卷10，第15页上~16页上。

⑤ 如《灵文鬼律》上，第2页下~3页上；《太上总真秘要》卷6，第3页上。

节级范安家。招医巫诊治，竟不起，殁于僧舍。

明年正月望夜，高兄之子（木彝），年十岁矣，与亲识两人观灯于东岳行庙，范安之居在庙外，邀啜茶果，归而被疾，信口妄语，不省人事。

郡人姚将仕者，纳粟买官，能行五雷天心法，命视之。先敕神将呼土地诘问，有降神小童见，至咄咄自语：“官府严整，如何得有邪祟？恐是他家婢妾之属所为，那可责我！实无鬼可捕。”姚谢去，自于其家飞符喷水，凡十余日，摄出一女子，盖迅母也，不肯言所以来，姚牒城隍寄收。^①

姚法师招来的两位神灵：城隍与土地，是天心派官僚等级中最重要的地方神祇。在其他故事中，洪迈谈到饶州乐平县的一位法师，被请去调查什么鬼神破坏了附近某家的宗教仪式，首先招来地方土地并审问他。^②《正法》提供的诸多符箓之一只招集这位神灵。但城隍神更加重要。在面对任何一种鬼神捣乱时——其中包括病狂和瘟疫——天心派规定的行为是告知地方城隍预定的行动步骤。^③借神兵的公文格式确切来说，其名为“牒城隍及邻近神祠借假神将吏兵式”，并且此前的两道公文都只和城隍神打交道。^④

城隍神在天心派法术中的重要性早有前兆。正如姜士彬（David Johnson）指出的，城隍神信仰从它在唐代的第一次扩张就与将其视为神界官僚的观念纠结在一起。^⑤除了城隍神、土地神，以及出现频率稍低的传统神祇社神，天心派经书中很少注意到地方神祇。他们

① 《夷坚志》支乙卷7，第846页。我们可以说这个凭附在洪家小儿身上受谴责的女人并非出自好人家，因为故事称她为迅的“生母”，意为妾或婢女。

② 《夷坚志》支癸卷5，第1260页。虽然故事尚不明晰，但这个例子中地方神祇被认为是社坛之神，或者在他身边召去供词的另一位神祇。神是典型的社神，在宋代除官方还祭祀以外，已落入不甚重要的位置。关于社让位于土地与城隍的趋势，见姜士彬：《城隍神信仰》，第397～399页。故事中所用“社”这个词也可以理解为地方神祇本身的祠庙。

③ 如《上清天心正法》卷4，第1页上、第8页上。

④ 《太上总真秘要》卷10，第13页下～16页上。

⑤ 姜士彬：《城隍神信仰》。

在经书中只是作为模糊的群体出现，以某种宽泛的分类加以区分（比如请求授箓的状式对所需地方神祇的命令），或者是控制、打压、惩罚的对象（比如在《鬼律》和洪迈的故事中）。他们因善行而接受为神界等级中的成员，但其地位固定而明确地在底层，完全在天心派法师本人之下。

在宋代，这种地位具有很深的寓意。地方神祇是家庭以外的日常宗教活动的中心，不只是普通民众，官员、士人也经常是这样。对于那些地方官或信众推荐的神祇，朝廷通过给予头衔——“封号”，因为他们正式地按封建，而非官僚模式看待——表示认可。^①从洪迈的神祇信仰故事到天心派仪式，我们会看到日常宗教生活中有活力的神祇变成了依附在庞大的天庭上层神祇之下的少数可疑者。然而，在普通百姓的祠宇和祈祷中，大多数天庭的高级神祇官僚从不出现。在这一框架之中，并且在少数地方官员之上，天心派教义把它的法师作为云游各地的监督者，也就是声称法师的权威在大多数普通人的宗教生活之上。

三真君本身的位置又如何呢？严格来说，他们不是其他地方神祇意义上的“神祇”。他们不叫神，而是仙或真人。这表明他们是当时观念中特定的道教人物，并且意味着他们生前的自我完善使其活着升天。许多神祇是死去的人，神仙或真人则是超越死亡之人。^②但正如随后各章所述，三真君——如江西和别处的其他神仙和真人一样——所提供的好处与信众向地方“神”祈求的相同：雨晴，子嗣，治病，等等。他们的信仰很古老，局限在一个地区，南宋时在江西传播。从这些方面而言，他们也是地方或地区的祠祀，与别的信仰一样。也许有人会推测，南宋的天心派法师将三真君纳入其官僚等级之中，应该大体相当于给各式各样的地方神祠提供的位置。不过，人们也只能推测，因为无任何天心派经文提及三真君在天心派活动中

① 关于神祇封赐，见第七章之第二节“道教与朝廷：神灵封赐”。

② 这个问题本身就很复杂。有些神仙是通过尸解成仙，也就是通过死亡，并留下看得见、摸得着的尸体。这种说法符合那些生前是道士，后来又成仙的人都要死亡的事实。其他人直接升仙，不留尸骸。见第一章第2页注2。

的任何位置——尽管三真君长期与华盖山相关,据说那里也是天心派的第一次获得神启之处。^① 邓有功《正法》的序是唯一提及三真君的天心派文献,并且邓在提及他们时所用术语是神启。他说,三真君是“三清之应化,先事迹于华盖”。^②

将三真君称作三清的化身,似乎极大地提升了他们。然而,这样做实际上意味着将他们完全从存在中提升出来,使得对他们的任何特定信仰都不合适。三清是神圣的抽象体——从任何具体意义而言,几乎不是神祇——在道教宇宙论中占据着最高位置。将它和天心派的神启联系起来,也就赋予了神启最高的权威。这无疑是邓有功的主要意图。但这一说法通过剥夺三真君任何长期的真实性,对他们作了不太合适的重新解释。他们与其信仰中的情况不同,不再是长期居住在华盖山的特定人物(即便在升天之后也是如此),而是神灵法则暂时的、曾经的体现者,甚至比天庭的官僚更遥远。因而,这种重新解释使得天心派与特定地方信仰,或者说事实上是与任何特定地点脱勾,取而代之的是将它与超越与永恒联系起来。邓有功将饶洞天发现经书安排在三清坛,强化了这种关联。三清坛是帝国所有道观的中心,三清可在任何地方崇奉,虽说在原则上只有有组织的法师是合法的。于是,也就不必多说三真君了:“其封号符瑞,翠琰传之颇明,兹不系述。”尽管序中说“作世福祥,大不思议”,但很少提到他们的神异和恩德,远不如随后出现的神启故事。

一般来说,天心派不太注意特殊地点之间的差别,也不太注意那些本身很重要的地点,当然不会试图将本派和经书出现的山峰以及扎根该地的信仰之间联系起来。天心派文献将所有地点当作可以互换的抽象物,在给法师提供的公文格式中,用字母或数字来代指他们,称作“城隍神”(无论何地),如此等等。这种游离于地方联系的作法符合天心派在人间的职业。它从来不是任何意义上的地方性教派,

^① 事实上,在天心派的经书中根本没有提到任何地方神仙或真君信仰。但这在宋代很普遍,如《宋会要辑稿》中的大量加封(第50页上~56页下)。

^② 《上清天心正法》序,第1页上。



图1 宋代的天心派法师分布

也不和某地方维持特殊关系。根据天心派经书的序言以及洪迈的故事所绘制的天心派法师活动地域图很好地显示了这一点。(见图 1)江西(尤其是饶州)很密集,但这无疑只是因为洪迈住在那里。其他事例散布在南部中国的广大地区,同时也分散在北方。尽管洪迈还有一百多故事讲的是抚州的人和事,但这里一点也不集中在抚州。^①考虑到天心派传统源于华盖山,那么它很快从它的老家传向了远方。这是一个扩散性的教派。

不仅天心派外传,其法师也如此。不过,证据并不丰富:洪迈的故事很象是抓拍,丝毫未显示法师在此前后的生活过程。但我们知道元妙宗在邓州和东京(开封)施法,并且他曾经“游历四方名山灵岳,寻访师法三十余年”。^②邓有功曾在洪州、江州、南康军和舒州的著名宫观中呆过,也可能到过东京。^③赵子举(约 1127 年)出现在洪迈的两个故事中,既在长江北岸的扬州,也在浙江流域南部的严州行法。^④著名的天心派法师们——我们将看到,五雷派法师也是如此——丝毫没有呆在家里的意思,而是在中国各处游历,以访求和施展法术。如果说,天心派的经书规定法师在精神上是云游各地的监督者,不限定在某一辖区,可以在任何地方行使权力,那么,元、邓、赵这些人在现实生活中扮演的正是这一角色。

四、天心派与道教

天心派的宇宙观是世间官府在鬼神领域的复制,这是不言而喻的。不过,它对那些实施者及其对象意味着什么,这个问题只有转换视角有所发现才能着手解决。但在我们离开天心派之前,还得指出道教长期以来的传统主题在它那里是如何全面重复并多样化的。这

① 相反,与天心派类似的五雷法在福州活动的证据很多,见第六章。

② 《太上总真秘要》序,第 1 页下。

③ 《灵文鬼律》序。人们如果要像邓有功那样向皇帝进献著作,通常要到京城去,但邓序未明示他是否这样做。

④ 《夷坚志》乙卷 6,第 235~236 页;丙卷 16,第 504~505 页。

这个问题需要进一步探讨。索安士(Anna Seidel)指出,自汉末道教产生伊始,帝国权威的神话与象征便是其核心。鬼神与世俗官府平行,实则统一在同一个结构中,是这个新宗教的主旨。^① 据石泰安(Rolf Stein)的著作所述,道教打压地方“民众”信仰,法师所控制的不只是恶鬼及其信众,也包括来源不明或地位较低的神祇,这些现象同样久远。^② “鬼律”不全是天心派的发明:4世纪后期的灵宝派神启中已经包括大体类似的经书。^③

当时,天心派的世界观和所有流派的道教法师也大体相同。例如,与政治关联不大的为私人治病、驱邪,也是大部分天心派法师所从事的主要职业,我们可以来看看《无上黄箓大斋立成仪》中庞大的道教神祇名单。此书由蒋叔舆(约1156—1217)编纂,是南宋法师主持大型法事的指南,比如某些重要场合在京师主要宫观主持的仪式;它要向大批神祇祈祷,总数达3600位。这个名单将神祇分成左右两部,每一边顺次往下分为三班。班的顺序依次为一层一层的神灵:众多的帝君,天尊,元始天尊,真君,星君,真人,各自属于宇宙的特定部分或世上的某个区域,同时也属于特定的阶层和特定的功能(尽管并未言明)。

该名单有两点可注意。一是对天心派与五雷法至少存有敬意,我们在里面可以发现“天心雷霆诸阶法中雷帅官君”,“北极驱邪院神将神兵”,以及“五雷院使真君”。^④ 但更重要的是,一道鸿沟将这个

① 索安士:《皇家宝藏》;并见她的《完美统治者的形象》。

② 石泰安:《道教》;并见宫川尚志:《庐山的民间信仰》,特别是第91~94页。

③ 司马虚在《道教的复兴》中注意到这点,见第10页。读了柏夷(Bokenkamp)关于灵宝经的著作之后,我想司马虚是指灵宝经的第八种《智能上品大戒》,它包括对死者的三套法则:死者的罪行,他们在地狱的惩罚,以及从地狱解脱的方法;和第十八种《三元品戒》,讲的是审判死者的机构,列举了他们管辖之下的罪行;也可能是指灵宝经第十一品《明真科》,列举了死者生前各种善行、恶行的簿录。严格地说,这些著作无一能与天心派《灵文鬼律》密切对应,因为它们处理的都是当时在地狱的亡魂,而《灵文鬼律》处理的是尚在世上活动的各种神祇、鬼怪,包括法师的神将,甚至涉及法师本人及其弟子。不过,从通常所说的对鬼神的律令而言,这些灵宝经文确实是《灵文鬼律》中得到充分发展的某些内容的滥觞。见柏夷:《灵宝经文献》,第481、483页。

④ 分见蒋叔舆:《无上黄箓大斋立成仪》,卷52,第26页上,第16页上。

大型豪华的神谱与我们所知的普通民众信奉的神祇分开,很少例外。现存的地方和地区的朝廷封赐神祇记载——其数量众多——只是偶尔与道教的名单重叠。^① 某些道教神祇也会成为世人普遍信奉的对象,虽然他们的地位并不高。不过,难以计数的地方和地区神祇被安排在3600位的两到三个群体中。“国册祀典诸庙之神”,包括大批无名之神,占据着左部的倒数第五位;^②在右部,“京畿内外庙貌之神”位居倒数第八位,正好在“天下府州县城隍之神”之后。^③ 并且,神祇在地方或整个帝国的祠庙单独崇奉时,几乎总是人格化的人物,有明确的身份、姓名和以前的生活,就像历史人物或想像中的历史人物。那些出自道教、普遍被当成“神”的神仙、真人,也是如此。但是,《立成仪》的诸神大部分只是作为等级中的某个位置,或者是具体的职位而出现。

如果一位研究宋代民间信仰的学生在长期阅读其他记载之后,再来审查这个神谱,很难发现任何熟悉的面孔,如果他认为这些道教神祇根本是不“真实”的神祇,而是一小撮法师与狂热者精英分子蓄意建构的,这是可以谅解的。但是,从《夷坚志》来看,宋代社会的各个阶层都举行过召唤这些神祇或类似神祇的仪式——斋醮仪式,这是普通道士的主要职能——而且很常见。我们可以假定,这些神祇至少对于仪式主持者来说是真实的,我将在第八章讨论这些仪式中法师与世俗信众的关系。不过,在这些神谱中,至少在仪式中正式召集、命令的神祇名单中,许多民众和某些精英信奉的主要对象无疑被塞进高高在上的官僚等级的底层,丝毫不考虑他们的特殊身份。

《立成仪》中的诸神并非天心派的创造。就我们所知,天心派或五雷派神谱与《立成仪》中的诸神的成员与位序可能很不相同,但天心派对《立成仪》中的宇宙和地方信仰及其神祇位置的总体图景并无异议。黄箬斋与天心正法属于同一个宇宙。 44

① 见《宋会要辑稿》,礼20、21。其中礼20,第50页上~56页下为道教神仙与真君,但他们也很少出现在蒋叔舆的名单中。

② 蒋叔舆:《无上黄箬大斋立成仪》,卷53,第30页上。

③ 同上,卷56,第28页下。

天心派法师与其他道士属于同一个社会。施舟人(Kristofer Schipper)曾指出,“道士”^①与“法师”在现代台湾所存在的区分:一方面是正统的、授度的宗教人士,传统醮仪主持者,另一面是在方言仪式中通神驱鬼的法官,自宋代已经存在。^②也许,分化确实根深蒂固。但从施舟人和其他证据来看,这些术语在宋代的意义似乎和现代并不一样,或者它们规定了两种不同的或相互排斥的类型或角色。无疑,天心派法师跨越了这一界限(如果界限存在的话),宋代的天心派“法师”与施舟人所说的现代用方言主持仪式的法师很不相同。这个问题值得谈一谈。

天心派法师在元妙宗的《秘要》中称为“法师”,但邓有功在《正法》和《鬼律》中通常称之为“法官”,偶尔也称“法师”。^③洪迈一般用“法师”来指天心正法或五雷法的实践者。同时,“道士”,即官方授度的道士,是宋代文献中的熟悉面孔,亦屡次出现在洪迈的故事中,通常是斋醮中的法官,或者是散住在宋代各地道观之中。显然,正如施舟人所说,洪迈认作道士的只是有官方度牒的人。对于那些过着类似生活而无度牒之人,他用的是其他术语。我认为,施舟人将“法师”视为这些残存的术语之一,特别用在驱鬼者身上。因为洪迈也偶尔将民间通神者(巫)称作“法师”,所以施舟人的看法也有一定道理。但是,至少洪迈在一个故事中曾经用两个术语来称同一个人。在受贿神将的故事中,赵祖坚是一名道士,但他是天心正法的专家。当神将求他饶恕时,反复称他为“法师”。赵很反感地抛弃了天心法,准备改习另一个驱鬼流派——五雷法。

45 在另一处,洪迈暗示同一个人兼具两种角色至少是正常的或者人们所期待的。“里中谭法师者,俗人也,能行茅山法,虽非道士,而

① 在随后的讨论中,我基本上将“道士”简单地译为“Taoist”或“Taoist priest”。在与“法师”比较时,我完全按字面翻译为“gentleman of the way”,以准确表达其意思。不过,因为“gentleman of the way”不太常用,本书在翻译道士,或者有该名衔的社会类型时,根据情况简单地译作“Taoist”,“professional Taoist”,或“ordained Taoist”。

② 施舟人:《白话法事与文言科仪》,第37~38页。

③ 如《上清天心正法》卷4,第8页下第4行,转引自鲍菊隐:《道教驱邪仪式》,第169页。

得此称，”^①这里，除非洪迈认为称作法师也应该是道士才正常，否则“虽”字就没有意义。相反，天心派法师尽管自己没有授度，却可能主持反映授度道士特点的醮及其他仪式：

临安涌金门里王法师者，平日奉行天心法，为人主行章醮，戴星冠，披法衣，而非道士也。民俗以其比真黄冠，费谢已减三分之一，故多用之。^②

授度确实很重要，这里它将影响到酬谢费，但它不规定人的角色。这位法师与施舟人所说的不一样。另一则故事中，天心派法师任道元，洪迈从未称之为道士，同样被请去主持黄箬斋。^③《正法》也指导法师，在为拯救亡魂“建生天台”的末尾，建醮致谢。

在洪迈的有些故事中，角色似乎更有差异。1197年，当道士（这里称为“黄冠”）在乐平县为一个家庭举行醮仪时，发现神灵对他们的仪式不满意，推举他们的随从王法师（但他是否也是道士呢？）用天心法来确定应承担责任的鬼神。^④但总体而言，法师（至少如天心派之类）与授度道士之间的界限既不清楚也不确定，天心法师显然可以是两者之一，也可能兼具双重角色。

最后，现代台湾的法师是某位神祇的虔信者，信奉的还是民众所

① 《夷坚志》支庚卷6，第1181页。施舟人将第二句误读为：“但是他不是一位道士，因此称为法师。”施舟人将“虽”与“而”两词分别译为“但是”、“因而”，赋予它们在该句中的功能违背了宋代或其他时期的所有正常文言语法。当然，这一翻译产生了与我的译法正好相反的含义，施舟人还将之贯彻全文。见施舟人：《白话法事与文言科仪》，第37页。

② 《夷坚志》支癸卷6，第1101页。这则故事的理解，我和施舟人也不相同。他说：“因为越界，王法师被神灵严厉处罚，并最终死去。”也暗含道士的职能通常不适用于法师，所以被法师篡夺后会带来神灵的惩罚。但施舟人误解了这则故事，很明显，王被惩罚是因为他的助手一次在醮仪前饮酒吃肉，把事情办砸了。无任何迹象表明审判王的天庭权威是因为王自己主持醮仪而被冒犯。

③ 《夷坚志》支戊卷5，第1089~1091页。

④ 《夷坚志》支癸卷5，第1260页。译者按：韩明士译为“随从”（follower）的词原文作“徒”，指道士中的一员。

信的那类神祇，^①而道士支持的是庞大的、非人格化，并且是抽象的官僚神祇，这点是二者的关键性差异。然而，正如我们所看到的，宋代的天心派法师共享着道教天庭观念的大部分，与任何民众神祇无涉，亦不信奉它们，它们顶多是潜在的帮手，最坏的情况则是被当成罪犯。将天心法师置于现代道士与法师的差异之中进行考察，便是要从其理论、实践及组织上来看它是如何彻头彻尾地属于今天台湾受箓道士的世界。

46 总之，我们在此发现了一个宗教专业人士，通常是游历各地的法师的扩散性教派，他在庞大的天庭官僚等级中的位置游移不定，首先是以官员的身份在其中行动；依托其上级上帝、各种下属和帮助他的神祇官吏；并且要用详细、严格的天界律令，惩罚下层鬼神的威胁与怪异之举。在这个结构中，地方神祇或圣贤不仅没有特殊地位（唯一的例外可能是城隍神），反而是法师控制和惩戒的对象。这个教派兴起于宋初，但一直持续到南宋。

在随后的章节中，我们将回到华盖山，来考察另一个宋代文本中的三真君信仰世界，它与天心派迥然不同。

^① 施舟人：《白语法事与文言科仪》，第27～28页。

第三章 华盖山与三真君

饶洞天及其奇迹的故事还有一个版本。按照这个说法,饶氏离开人世之际,携其弟子至华盖山顶,并留下遗言: 47

授以至道而誓曰:“护气希言,绝利声色,立功为上,谢过次之,救人疾病灾荒水旱为上,功忠孝和顺仁信为本行。行此者道合阴鹭,虽未拜太上,亦居仙矣。”^①

然后,饶与弟子们告别,升天而去。

这份誓词和登山之举在天心派经书中均未出现,有这些内容的饶洞天传记见于南宋的一部灵应故事集中。这些灵应故事是一部篇幅更大的著作——《华盖山浮丘王郭三真君事实》的一部分。^②除了誓词,它与天心派经文有三点很不一样^③:第一,天心派经文并未提供饶洞天升天的地点,《三真君事实》却将之置于华盖山,正好是最初的神启发生之处。第二,天心派经文称,吸引饶氏的奇异光线出自三清坛(也是饶氏挖出经文的地点);《三真君事实》则将之置于升天坛,也就是华盖山三仙升天之处。第三,天心派经书和《三真君事实》都 48

① 沈庭瑞:《华盖山浮丘王郭三真君事实》(以下作《三真君事实》)卷5,第4页下~5页下。

② 即《三真君事实》,见上注。

③ 天心派的资料见《上清天心正法》与《灵文鬼律》中邓有功所撰序文。

说饶氏得到谭祖霄先生的帮助，谒见泰山帝君并接受阴兵。然而，在《三真君事实》中，泰山神告诉饶：“奉三仙道旨，令授子宝印阴兵。”天心派版本的同一段落，三仙根本没有出现。

三点差异很重要，而且殊途同归。《三真君事实》将饶洞天升天和发现经书置于华盖山——他在世上的天心派生涯之起点与终点——从而使华盖山在他的故事中比天心派经书更重要。将吸引饶氏找到经文的光线置于升仙坛而不是三清坛，使三仙成为天心派谱系的核心，他们不是三清的暂时化身，而是拥有自身历史的特定人物。^① 让泰山帝君接受三仙的命令，这样《三真君事实》便使他们成为一位重要的全国性神祇的上司。也就是说，三仙与华盖山在饶洞天故事的这个版本中被放大，而天心派经文正是在这些方面将他们缩小。这样，读者将认为天心派在世上的位置取决于三仙和华盖山。

本书将讨论这些差异的意义，因为《三真君事实》意在展示华盖山和三仙的伟大和力量。对于编者而言，饶洞天的经历和天心派的历史只有对该书的目标有利时才是重要的，它们只在该书别处出现过一次。饶氏发现经书及升天只是诸多显示华盖山或神仙权力重要性的灵应故事之一。实际上，饶氏的位置在编者那里已有所降低，不再是置于首要和中心位置，整个故事集大致按年代顺序排列，饶氏被安排在他早期可证实的年代（约 994 年）之后。编者的关注不可能出自那些天心派的支持者。我在后面将说明，这里表达的力量与权威是独立的、内在的，不取决于构成道教等级结构的代理和中介。从这一角度来看，饶洞天故事按照我们所见到的情况来重塑乃意料之中。

饶洞天的誓词本身也很有趣。和《三真君事实》的其他材料一道，它表达的伦理观念既不关注天心派那样的特定技术，也不是道教的修炼——尽管也能见到这些东西——而是日常士人的，并不专属于道士的那种德行。这一观念符合该书表述的权力与权威模式，也

^① 可以同第二章的讨论相比较，那里我谈到发光是是在三清坛，用来强调天心派与三清的联系，并在别处说华盖三仙是三清的化身，肯定了这种关系。这样就将饶洞天的经书与抽象的神祇，而不是具体的神仙联系在一起。

符合该书读者的关注和华盖信仰的需求(该论点详见下章)。

49

一、特定地点的权威

《三真君事实》编纂于明代初期,但其材料大多是宋代的,并且主要出自南宋。^① 其内容多样,并不紧凑。第一卷最为混杂,感觉像前言:在诸多文件中,我们发现浮丘公到达华盖山之前的早期经历的故事,将他置于周代、汉代的朝廷,跨越了几个世纪;有颜真卿在8世纪所撰关于三仙的碑记,第二则碑记是宋代的,江西转运司李元冲在1099年为纪念三真所撰。

至第二卷,我们便进入到本书和三真君故事的核心。本卷主要抄录《二真君实录》,叙述了王、郭二仙的游历,据说出自宋代之前十国时期的道士沈庭瑞之手,由于插入了注释,内容大为增加,这些注释的时间不能确定,但明显是宋代以后的。卷末为宋代朝廷的一些文书,时间从1075年到1237年,是加封三真君及其在华盖山祠宇赐额的敕牒。卷三、四收录了另一部宋人的著作(含元代的增改),即13世纪初道士章元枢编写的《华盖山事实》。在此,我们可以看到和三仙相关的一系列景致、峰岩、洞天福地、坛宇,从华盖山到周围诸县,甚至是附近各州。这就提供了一份三仙信仰的神圣地理。最后两卷也主要是章元枢所撰,在这些神圣地理上添加了最近的神圣历史,它们是一些宋代,主要是南宋的灵应故事的汇编,以表明此山的特殊性和三真在人间显灵的持续力量。

我们先来看书中二真君生前的故事。这是旅行的故事——不是像天心派法师那样到处游历,而是有目标的旅行。无论如何,旅行总是可能围绕着最终的目标。首先映入我们眼中的二真君历史记载是颜真卿在8世纪为他们的庙宇写的碑铭(收入《三真君事实》的第一卷),他们是在游历。我们曾提及颜碑的核心内容,不过,作为该故事的最早版本,值得在此再引:

^① 我对《三真君事实》的历史与内容的辩论,或者说尚不确定的观点,见附录。

50

予祇应圣泽,廉察临川。一日,按地图得属邑崇仁县华盖山有王郭二真君坛存焉,欣睹异事,未原其始。他日公余,因令军将往山下访求碑铭,果得一石记,乃隋开皇五年(585)焚修道士李子真于坏碑上再录出其文,则知王郭二真君者,仙不显名。

王则方平之再从,郭乃王之族弟也,始于金华山修道,以图轻举,寻游洞府,自玉笥将之麻姑洞中。道经一山,问故老曰:“此为何山?”对曰:“巴陵华盖山也。”二真君相与言曰:“此山福地,名亦异焉。”因求卜止,再炼神丹,山下父老诣而再拜曰:“敢问真人之名字?”曰:“吾等修志于虚无,不欲述焉。”后有一道士来谒,敢问真人之师。曰:“吾师浮丘先生。”先生则上界大仙也,顷于金华遇焉。

二真君能走石飞符,兴云致雨。或有人苦疾暴亡,往而告之,即飞符以救之。岁将大旱,致霖雨以济之。至晋元康三年(292)二月一日,彩云连昼,仙乐喧风,二真君乃骖鸾^①驾鹤,冉冉上升。

今上升之坛,及浮丘先生之坛存焉。其后立观焚修。境邑将旱,若诣坛祷之,则云雨立应。

……因与府官议崇观宇,永列焚修,寻差军将以公用钱诣山换殿宇门廊,不日而回,曰,工毕矣。^②

51

这里有许多旅行。即便我们不管二仙的升天,只看他们生前的情况,他们到该山的旅行和其他后来者的旅行相仿:比如前来问名探事的父老;前来拜谒并知道他们老师名号的道士;苦于疾病或旱灾并一再请他们帮助的求告者;他们升天之后前去祈求的信众;奉颜真卿之命两度入山的军将。这些行动都以山为焦点,无论是起点还是目

① 原文“骖鸾驾鹤”更准确,要想将之完整地译出难免有些生硬。其意为四鸟并排拉着二真所驾之车,两只鸾鸟在外,两只鹤在内。

② 《三真君事实》卷2,第2页上~下,有一处据颜真卿本人的文集改正。此处的“将旱”在《三真君事实》作“将军”,文意不通,无疑是因为文中他处不断出现的“军将”引起的讹误。

标；升天也是如此。

不过，关于二仙本身的旅行，以及其他人的潜在模式，需要略加说明。起初，二仙外出“游洞府”，游历全国，寻访道教洞天所在的名山。这种游历类似于宋代天心和五雷法师，以及传统普通道士的旅行。这是一种伟大的旅行，其目标是获得启示和修炼，或者施行法术，为他人提供服务，但是没有具体的目的地。他们从这种旅行的一站前往下一站——从华盖山以西的玉笥山前往东部的麻姑山——当他们第一次见到华盖山时，中止游历，发现安居之处，再也没有继续前行。因此，华盖山的发现使他们突然从大游历变成有目标的——亦即他们现在抵达的目标——旅行，并且使游历者从自由漫游变为定居的守护者。从此，他们所有的神异，不论升天前后，都是为华盖山地区的民众而施展，都是回应他们在山上的祈祷。漫游中断，转向未曾料到的目的地，这种叙述安排极大地凸显了华盖山，以及前往华盖山的旅行。

后来，对颜氏叙述的扩展形式多样，以至于抛弃了这种叙述安排，不过终点总是一样的。《三真君事实》卷二所收沈庭瑞所作《二真君实录》将二真原本的旅行从纯粹的大游历改变成对失散之师的寻访：

始于本郡玄元观出家，师事浮丘公，后因随往金华山采药，浮丘遂委付黄、吴、二真人曰：“宜精思勤修，不日道成，吾当付度。”仍授二真以导养之术。

二真年几三七，旦暮行持，终始如一，师嘉善之。一日，浮丘与二真云：“吾有所往，后会未期。”言讫，忽失师所在。二真朝夕慕泣，祷于天，誓欲再见本师以终道业。忽一夕梦神人告曰：“但 52
向江南绝顶三峰，即可见也。”二真既获祥应，不辞迂远，乃操瓢负笠，直抵江南，遍历洞府。^①

^① 《三真君事实》卷2，第2页上～下。下一段开始的省略号所省略的是注，它将沈著的两部分区分开来，意在从故事的另一版本（“一本”）提供资料。我略去注释，这样沈本人的著作就显得很连贯。

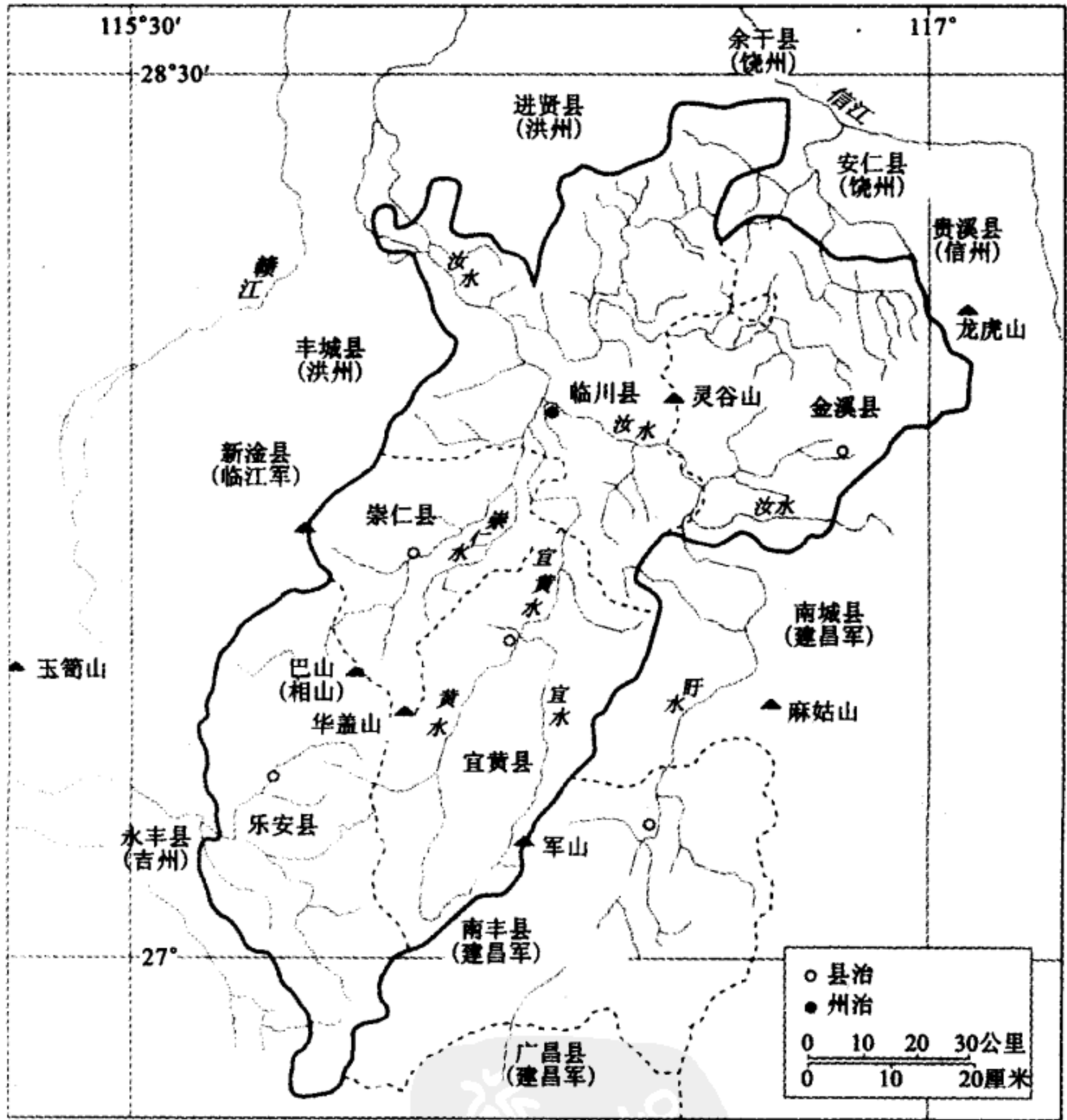


图2 抚州地区及其山峰

……自玉笥山将之麻姑道，见一山三峰耸空，乃询诸乡老曰：“此为何山？”对曰：“巴陵华盖山也。”二真相与言曰：“此山福地，名亦异焉。我师遗言，江南绝顶三峰处，所想师必在其处。”遥拜敬礼。^①……于是寻到华盖山，果见其师。^②

这里，浮丘从一开始便选择华盖山作为其弟子的目的地，尽管他们也有发现此山和中断游历的经历，但这种发现在他们和读者的预料之中。然而，这一发现仍取决于他们对此山特殊性的认识。当故事提到浮丘也在这里时，这种特殊性也被强化。对于浮丘而言，这也是一个重要的场所：

师曰：“子等修真之志，诚难沮抑。”再授以修真炼质之道。二真习炼行持，寒暑勿息。偶一日，师谓二真曰：“子等之道，今将成矣。然无以泽民，则功不能备。宜外习三五飞步之术，九一上清之法，以济于时，以全功行。吾即为子奏名金阙，方升帝所，则为神仙矣。”二真依其言，传而习之。

元康元年(291)十一月二十二日，浮丘公调琴于山北玉亭馆之西，俄彩云瑞霭，弥谷连空，仙乐喧轰，仪仗伟集，云中有朱衣捧诏言曰：“上帝诏浮丘先生。”上升之次，尽以微言妙旨付度二真。浮丘先生即驾龙凌霄而上，二真攀拜而别。^③

山峰又被赋予重要性。在颜真卿的版本中，二真来的时候已是得道的宗教实践者，立即可以做乡里的活神仙。但在这里，他们到来时修炼尚未成功，这座山是他们成道之处。再者，这里不仅是他们自己，也是浮丘升天之所。《二真君实录》接着讲述了二真在师傅走后的灵应事迹，如同颜氏的故事一样，最后是他们的升天。我们还知道

① 《三真君事实》卷2，第3页下。随后的省略号亦指对注的省略。

② 《三真君事实》卷2，第7页上。

③ 《三真君事实》卷2，第7页上~8页上。

此山随后被关注：

所属具事以闻，有旨应二真经行之地并崇观宇，山东建仙林观，山南建南真观，山北玉亭馆建上仙观，山西二真修行道院，常吐气为桥，步至绝顶朝天礼斗之处，建桥仙观。^①……观前有一山若飞龙登天之势，乃浮丘先生常居之地，谓之浮丘坛，仙弓降处谓之弓山，仙凡兵交战处号曰战坪，二真上升时有仙女奏乐处谓之仙女峰，二真朝天礼斗处号曰仙坛，并为古迹。升举之后，二真所治处玉帝遣三十六员仙官一十八纯土地卫护之，无令秽触。洎后如……（列举十二处地名），并为圣迹，与夫所立观宇是也。^②

这份名单显示了真君和一系列地点中的每一个之间的联系，它们在作者撰写的时代一定被信众们视为圣地。但是，通过显示有如此之多的特殊地点被发现在山上或围绕着它，以及何等真实的历史——真君的行动——使它们变得特殊，这份名单也强化了此山的特殊性。将那里可以拜访、认识的神异地点列举出来，于是山本身被放大。

不过，上面所说的这些都还只是在山上。我们还要看该故事更靠后的版本，是后来叙述安排的扩充，涵盖了一个更广阔的地理范围。这个版本散见于沈庭瑞《二真君实录》的长“注”中，为宋代某个时期的一位编者所加。^③注文常以“一本云”开头，^④如将分散之注重

① 省略号指省略了一行笺疏，见本页注③。

② 《三真君事实》卷2，第10页上～下。

③ 尽管注文和正文在形式上、暂时的观点上基本没有区别（除了抬头低一格），但有一个内证表明它的时间在1125年之后，见《三真君事实》卷2，第6页上，第3行，注文称“其后居民立名曰永崇道院”。据崇仁县志，永崇观直到宣和时期方有此名，此前名义兴观，（289）见《[同治]崇仁县志》卷2之4，第6页下。（译者按：检《[同治]崇仁县志》卷2之4，第6页下，永崇观原名善修观，崇仁的另一道观无为观在宣和之前名为义兴观。）注文与双行夹注区别很大，后者不时插入注与正文之中，我称之为“笺疏”。这些时间靠后的注文观点有很大改变，反复提到“今”事，明显与正文和注文描述的事件、时间有区别，它涉及的事件表明，它编撰的时间不早于1138年，《三真君事实》卷2，第3页上，笺疏将中华山置于广昌县，该县在1138年设立。

④ 汉语为“一本云”。

加编排,它所叙述的几乎是二真君旅行故事的另一版本,且更为详细。有趣的是,旅行中断的安排在这里被抛弃。事实上,最初的二真旅行史中,他们确实到过麻姑山,不过是在抵达华盖山之前。麻姑山以及抚州和江西更广阔区域的其他三十四处山峰、洞府、地点均详加叙述,都是从起点通向华盖山之路各阶段的某站。这条道并非直达,而是迂回的。认识华盖山的时刻也曾出现,也是在旅途相对靠后之时:

行至地名七里山,其势独雄。乃相顾曰:“此山佳胜,真神仙修炼之地。”于是前进五里。则其山岿然,左拱右揖,前引后遮,秀水前朝,若百里宗派,千山环拱,似虎踞龙蟠。二真登山,遂相与栖息于此。时天色已晚,清风徐来,明月当空,二真依松阴之下,谈笑忘寐。黎明,南望山顶拜,寻华盖三峰。拜讫,云雾豁然,面前一直三峰如削,远出天表,二真喜曰:“此即麻姑所见之山也。我师重覩,应在即矣。”

不过,这是很不一样的相认,因为二真曾对此山表示敬意,甚至在知道它便是其先生所说的山之前。这一时刻在此前的四个阶段已有预示,那时二真从远处便望见华盖山,并带有敬意。最初是在玉笥山,亦即早期版本中前往麻姑山之起点;另一次便是在麻姑山上。结果,江西的两座全国性道教名山成为遥望华盖山的平台。迂回的旅途,其目标是华盖山,并因看到它而中断,将抚州和江西诸多圣俗空间聚焦到这座山。这些空间也只是一系列的停靠点,这就使它们与该山形成了从属关系。整个地区的地理被安排在一条道路之旁,不管这条路如何弯曲,终点是华盖山。

但这些也不过是这幅图景的一部分。因为,即使这三十四地点都从属于华盖山,他们各自也很辉煌。它们在注中被选出来,作为被二真挑中前去拜访的地方。但在更多事例中,文献告诉我们,二真去拜访是因为他们认为这些地方是特殊地点。在七里山,我们已经看到这一点,因为它是“佳胜”。不过,该主题反复出现:

复入抚州，告别州牧，出之西津，望一山峰耸峻，二真相顾曰：“此山定佳。”遽登山四望，则水秀山奇，左拱右揖，略少栖息。因遗金一乘，埋于山顶，曰：“此山异日因是得名。”……

……次至地名左桥，望一山云气蒙覆，有若黄龙升天之状，二真登山，顾笑曰：“此山亦可为居民植福之场。”……

……二真同出市访问乡老，顾此巴陵，想多胜处。况此县山水秀异，风俗淳厚，谓有人物应时而出，有继吾道行者焉。

在故事的这个版本中，颜真卿碑记隐含的观念以新的方式运用并得到强化：虽然真君可以凭自己在某个地点的行为而使之与众不同，这个地点也可能本身就是特异的。这样，真君可能只是认识到这点，是增强而不是赋予它特异性，甚至整个巴陵县（即过去的崇仁县）都可能是特异的。和路过该地的真君一样，地点也很重要。

即便注文未作进一步说明，我们也将推测这里叙述的地点在注释时是三仙信仰活动的中心，这已为《二真君实录》的笺疏所证实。这些笺疏不时插入注文，偶尔见于《二真君实录》正文之中，有证据表明它撰写于稍靠后的南宋（1138年之后）。尽管《二真君实录》和注文撰于宋代，从它们使用的叙述口气很容易听出所说的是哪个世纪的事，但笺疏所采取的立场显然是宋代的，每个地点前的“今”字调整着我们的时间观念。无论如何，最重要的是这两种注在追踪二真行迹以及由他们而起的信仰时，联合并确定了整个地区，该地区不仅包括崇仁县和抚州，而且抵达玉笥山和麻姑山，延伸到江西东部和中部许多地区。在笺疏撰写的南宋中期，该信仰显然不只是地方性的，而是区域性的。而包括《二真君实录》在内的早期文本，均未暗示这层意思。但后来的文本也放大了华盖山本身。通过真君精心策划的旅行，将整个地区的路标围绕着华盖山组织起来，很显然是将它作为中心。由于注文并非独立单行，而是附于正文之后，《三真君事实》的任何读者都将注意到注文的故事版本。

《三真君事实》赋予某个地点核心位置，以及书中将地点（出于地点自身因素）看得很重要、特异的做法，与天心派经书很不相同，后者

根本不关注特定的地点。天心派经书描述的是一种游历各处的法术，声称在任何地方都有权威，而《三真君事实》给我们展示的是一种虔诚的信仰，它不仅是地方的，人们还为此而感到骄傲。但两种文本在其他方面也各不相同，尤其是在它们所声称的权威与权力的关系上。下面我们来看看是如何不同的。

二、《三真君事实》中的神人联系

如上所述，在天心派的法术指南和鬼律中，法师和他所对抗或服务的鬼神经常是审判式的或官僚化的关系。他和他所治疗、帮助的民众——亦即顾客——的关系也从未有特殊的特征性，但经书在整体上暗示法师在这里也是一名官员，服务于信赖他的民众的利益。官僚模式有很突出的统一性。

在《三真君事实》中，我们所见到的权威与服务关系尽管不太统一，但与天心派经书迥然不同。虽说官僚模式并未缺席，但很不明显，而且主要见于书中的某一部分。在其他部分，另一种关系成为核心。正如对地点的重视一样，《三真君事实》对神人关系的处理使其与天心派经书在语调和意思上大不相同。

还是从相似之处入手，让我们来看看官僚模式在《三真君事实》中的位置。官僚模式在《二真君实录》中——据说是北宋前期沈庭瑞所撰写的二真君故事的一种版本——最为明显，也可能是最简明。我们再来回顾一下，浮丘公升天前，告诉两名弟子他们已经接近目标。一旦他们掌握了某种关键的行持之术，他说，“吾即为子奏名金阙，方升帝所，则为神仙矣。”^①不久，也就是他离开之际，彩云仙乐弥漫天空，朱衣信使驾临，“捧诏言曰：上帝诏浮丘先生上升之次。”^②浮丘升天之后，二真仍居住在那里，“常……礼斗朝天。”^③并且，轮到他

① 《三真君事实》卷2，第7页下。

② 《三真君事实》卷2，第8页上。

③ 《三真君事实》卷2，第8页上。

们升天时，“奉玉帝诏命上升”。^①最后，在他们升天之后，“二真所治处，玉帝遣三十六员仙官，一十八纯土地卫护之。”（重点为我所加）^②

这里，二真升天取决于浮丘公的举荐——完全是按照宋代官场的风气，向天帝上呈奏章；他们也像浮丘公那样被征召，是奉上天之“诏”；他们拜见上帝被称为朝；^③升天之后，天官被派往他们的居处。

58 令人注意的是最后一句，它提及“二真所治处”。在《三真君事实》中，只有这一句将神仙与其山峰或地区的关系称作是统治。这些句子的其他官僚化用语都指的是三仙与高于他们的上天，而非低于他们或其周围事物的关系。

这些句子很有趣，无疑反映了道教中普遍存在的官僚模式的力量。也许，三仙升天如果不是奉上天的命令，如果他们未曾听到过上帝之诏或向上帝上奏，他们就不会被正式视为神仙。不过，这些句子在书中没有代表性。南宋时期的注文与笺疏中看不到类似的例子，《二真君实录》正文常见的也是从其他角度看待三真君。三真君之间及其与更广阔的世界之间的关系纽带主要有二：学术纽带（或者说师生关系）与宗亲关系，它们证明或解释了该书归到他们身上的权威。

先来看三真君本身。他们是怎样联系起来的呢？他们是不是超自然官僚中官吏，上下级的同事呢？根本不是。只是在前面提到的那句里，浮丘公为他们的任命上奏。别的地方则相反，二真是浮丘公的弟子；他们奉浮丘为师，他也视二真为弟子。事实上，他们对老师和学习的虔诚是华盖山之行的诱因，导致了《二真君实录》所讲述的故事。开篇伊始，作者便将学习与传授置于中心：

夫学神仙者皆累世修行，积功盈德，内修其心，外洁其行。是则世世则有神仙，降而为师，以传至道。道之成也，功及于人，功之备也，升而仙矣。故经云：“积学为真人”，此之谓也。^④

① 《三真君事实》卷2，第9页下。

② 《三真君事实》卷2，第10页下。

③ 汉语为“朝天”，朝见上天。

④ 《三真君事实》卷2，第1页上。

因此，二真从一开始便是以有特殊德行的年轻人出场，喜好并开始学习道法：“二真素秉仁孝，节标高洁，才智之优，人莫能及，而性乐神仙之道。始于本郡玄元观出家，师事浮丘公。”^①

注文进一步谈到他们求道的决心，使得其父母为他们寻访了一位师傅：

及长，不喜尘事，惟慕出家，父母不能移其金石之志，遂置疏与二子投师。二真执父手疏，诣大梁天节山玄元观，礼浮丘公为师。^②

在《二真君实录》中，传授与学习的主题反复出现。二真与浮丘的大部分交往是指导或称赞他们学业有成之类的话：

浮丘曰：“宜精思勤修，不日道成，吾当付度。”二真……旦暮行持，终始如一，师嘉善之。师曰：“子等修真之志诚难沮抑。”再授以修真炼质之道。

……“宜外习三五飞步之术，九一上清之法，以济于时，以全功行。”……二真依其言，传而习之。^③

这样，二真首先是浮丘的弟子。但浮丘本人又是谁或什么呢？他至少是引导两位弟子进入神界官僚等级的天官吧？同样，他根本不是。沈氏《二真君实录》没有透露浮丘的任何背景，只提到他另外两位主要弟子的名字——也是将他当成老师。不过，《三真君事实》的前面一卷把这个空白补上了。一方面，该卷提到中国各地有浮丘祠宇的其他几座山峰和地点，表明他是道教和华盖山之外的其他传

① 《三真君事实》卷2，第2页上。

② 《三真君事实》卷2，第1页下~2页上。

③ 《三真君事实》卷2，第2页上，第7页上~下。

统中颇有声誉之人。^① 另一方面，文中征引比宋代更早的资料，提供了四则浮丘公在古代生活的简要故事，都在他见到二真、抵达华盖山之前。无疑，从最后一则故事我们能感觉到官僚的意味。故事发生在汉代，浮丘公和另一位神仙降世传授一位名叫王褒的人以道经和道术。王氏是学仙之人，当时处在苦修将死之际。和浮丘同来的仙人告诉王：“吾等主神仙之司”，显然是一位天上的官员。^② 然而，即使在这里，浮丘充当的也是一位知识的传授者——一名老师；在其他三个故事中，我们看到的也是一位老师，而非官员。其中有两个故事，他出现在周灵王（前 571—前 545 年在位）时，向太子王子晋传授异术。第三个故事中，他出现在汉代吕后时期（前 187—前 178 年在位）的京师，向一位皇室和高级官员传授诗经。^③ 浮丘与官员结交，
60 隐于朝廷，但这是世上的朝廷，他也不是一位官员。正如二真首先是弟子一样，第三位真君浮丘公也首先是一名老师。

《三真君事实》第一卷的来源不太清楚，编成的时间不早于元代或明代，所以我们无法确认浮丘公的这四个故事的编排是否代表了宋代的观点。不过，该卷在后面转录了一份宋代碑记，引用了同样故事的某些内容，也以相同的眼光看待浮丘公。作者是江南西路转运司李元冲，他记载了 1099 年朝廷给浮丘公的一项重大荣誉，这时是二真获封号之后数年。为了追溯浮丘在古代的踪迹，他引用了汉代刘向的《列仙传》，称“王子晋遇浮丘公，接以上嵩山”，随后又说刘氏“独载王子晋师浮丘公，而浮丘公反无传”。他指出：“《汉书》言浮丘伯吕后时犹在长安，楚元王交从之授诗学。”最后，他谈到他的上司为浮丘请封的理由：

公曰：“浮丘为二真人师，而褒礼未加，甚非所以严奉高真之意。”乃符临川主者，具浮丘公始末，请命于朝廷，而属门吏李冲

① 这一讨论出现在卷一浮丘公的两则材料之首尾处。《三真君事实》卷 1，第 1 页上～下，第 4 页上～下。

② 《三真君事实》卷 1，第 3 页上～下。该故事无文献依据。

③ 《三真君事实》卷 1，第 1 页下～2 页上，第 2 页上～下，第 2 页下。

元考核其事而记之。^①（重点为我所加）

因而，李氏也是将浮丘首先看作一位老师，包括他与二真的关系（就像《二真君实录》那样），以及他在古代的初次露面（如同《三真君事实》卷一）。浮丘授诗的传说源出《汉书》，在罗点的一首诗中重新提起，诗中称他是“浮丘诗家老仙伯”。罗点是崇仁县人，12世纪的一位高官。

在《三真君事实》的另一段落，浮丘与二真之间被赋予了另一种意味的关系，实际上是与一个庞大的神仙群体的关系。既不是弟子与老师的关系，也不是官僚化关系。《三真君事实》最后两卷所载灵应故事，大多是由章元枢所收集，其中有一则是信众登上巴山（在华盖山附近）的故事，时间在12世纪中期。信众们想要摆放巴山四仙的神像，也包括华盖三仙与西山（在抚州西部的洪州）十二仙。因为巴山是四仙的祖坛，他们当然要将四仙神像置于中央，华盖三仙与西山十二仙则分置两边。但是，突然雷电大作，他们知道自己犯了错误，却又不知是什么错误。屡次卜筮无效，有一人悟到答案：

“岂非梅、栾、邓、叶西山群仙而以教主华盖浮丘超应真君置于座末为之不安，群仙有尊让，请居正中之位？盍是此事，则愿求吉卦。”言讫，一掷获吉。^②

在第五章我还会提到这个故事，因为它暗含着江西不同神仙信仰之间的关系。这里，重要的是它提供了观察浮丘与二真和其他神仙关系的另一种方式。他是诸仙的“教派首领”，即汉语中的“教主”，其字面意思为“教之主”，通常在佛教中用来指一个教派的创立者或

^① 《三真君事实》卷1，第7页上~9页下。《汉书》提到浮丘，见王先谦《汉书补注》，第951页（《汉书》卷6，第1页上）。

^② 《三真君事实》卷5，第12上。

一个教义流派的建立者，类似于主教。^① 这样的人物不用说也是一位老师，但他还是一整套知识、教义或法术的首领。无论如何，这里没有丝毫官僚化的东西。就像简单的师生关系一样，教主与其追随者之间是等级关系，但其形式与官品无关。教主的观念使讲故事的人可以将大量神仙作为下属安排在浮丘之下，无需求助天庭官僚的图像。

在《三真君事实》中，宗亲纽带不如谈学生—老师或弟子—先生关系那样详细，但也不可忽视。二真不只是同学，他们还是堂兄弟，甚至是亲兄弟。沈氏《二真君实录》首次提到二真时称他们是族人：“华盖王郭二真君本汴州陈留人。王则方平之远孙，郭乃王之族弟。”^②这里，《二真君实录》与颜真卿在8世纪的碑记相呼应。^③ 注文中二人关系更近：

祖延嗣。父死晋元帝时，尝进《春秋义》。家素长厚，累积善功，母氏许夫人年三十，偶一夕梦月华满堂，神光射人，觉而有妊，乃双育二子，精神竞爽，迺出俦品。

这里，王、郭成了兄弟，实际上还是孪生兄弟。不过，注文沿袭了正文所说的二真是汉代王方平的后裔。王方平是道教中受人尊敬的神仙，不局限于华盖山地区。^④ 当三真前往华盖山并定居在那里，牢牢地扎根于崇仁县、抚州以及江西的地方和区域环境中时，二真与王方平的宗族关系，他们和浮丘之间的学生—老师关系，以及浮丘自己在周代、汉代的的活动，这些加在一起，使三真和一个悠久的、全国崇奉

① 关于“教主”见诸桥辙次《大汉和辞典》卷5，第504页（全书第5142页），词条13212之83。

② 《三真君事实》卷2，第1页上。

③ 确实，颜的叙述只有细微不同，他称王是王方平的“再从”，而不是直系后代。

④ 在道士看来，王实际上是麻姑——麻姑山的保护神仙——的兄长，因而是仪式上的上级。而二真的行程在发现华盖山中断之前，其目标是麻姑山。将王真君的世系追溯到王方平，不仅将二真与全国性的道教传统联系起来，而且将他们的世系置于比周围道教名山保护者更优越的地位。这里宣称的既是一种地区性地位，也有全国性地位。

的道教传统的合法的、更为广阔的世界联系起来,而无需求助任何官僚化或官吏的联系。

前面我们考察的是三仙之间的关系,以及他们与宋代抚州之外的世界之间的关系,其主要证据来自《三真君事实》前两卷。现在,为了解该书所说的三真君及其所帮助的人们——他们在华盖山周围地区的信众和受益者——之间的关系,我们来看该书最后几卷,看看道士章元枢收集的12世纪和13世纪的灵应故事。从中发现的关系很难用某个词来称呼,由于没有一个更准确的词汇,我将称这种关系是个人性的(personal)。这种关系都不是官僚式的或官府化的,几乎无一例外。在灵应故事中,没有一处三真君是统治世人的天庭官员的确切踪迹,或者是信众这样看待他们。

不过二十五个故事中,有一则还真出现了有点像三真君官僚化图景的东西。^①这是章元枢讲自己的一个梦:

淳熙己亥(1179)二月一日,正王郭冲举之日,元枢^②奠香茶,焚贺疏。至夜,于二鼓后,忽梦在本观升殿之际,遽见华盖三应真君,相貌端严,俨如平昔。及观首饰,则各垂旒冕,以至衣裳帟帐,望之伟如也。傍观两隅,则星位群仙,各衣凡衣,鲜艳殊异。方赞叹瞻礼,遽尔梦觉。元枢细思此事,若以意想而成,则华盖不应有旒冕之服。今切想三真仙奉上帝锡命,恐人世未知,故以梦示元枢,使喻及信敬者。如浮丘功行昭著,为列仙之冠,然王郭真君,恐又非江南主者之任,当别有爵封权柄。今录于

^① 《三真君事实》卷5、6的单独条目不止25个。我这里所说的“灵应故事”只是后面的25个条目,始于卷5第6页下,一直到卷6结束,都和三真有关。前面的条目讲的是其他与华盖山有关的各种人物,主要是北宋的。后面25个条目形成一个明显的整体,不仅是故事的讲述者,也包括时间,因为除了最后一个或两个,他们可以判断的时间都在1150至1200年代前期之间。我在《附录》中梳理了这些故事由道士章元枢编集的证据。章氏编纂了《华盖山事实》,构成书中的卷3、4(我认为也包括卷5、6)。

^② 与别处一样,章经常自称“元枢”,我译为“我”。

63 此，姑俟贤士，或济梦感而暗合，则此疑可释矣。^①

该故事需解释之处甚多——尤其是“恐又非江南主者之任”一语，不过在此处的话题之外，我将在第五章再谈——章元枢显然将梦中三真君服饰出乎意料的升格当成他们从天帝那里得到提升的标志，紧接着还应该还有世间的新封号，也就是说，他们“当别有爵封权柄”。不过，关键是该故事几乎和所有故事都不一样，它讲述的是一位道教职业人士的个人性经验，他习惯用官僚式术语、观念来观察、思考，也习惯于这样和神仙沟通，而章元枢对自己的解释也不太确定。无论如何，在灵应故事集中，这是唯一提到三真君涉及天界秩序的。^②

^① 《三真君事实》卷5，第10页上~下。这里我将“贺疏”译为“a written submission of congratulation”（书面的贺词），也可以理解为“memorial of congratulation。”（祝贺的奏疏）这将加强该故事的官僚化色彩。不过，“疏”是官员送给上司的文书的一般用语，也能用来指简单的祝文。（“祝文”之意从语源上是否特别来自“奏疏”，按道士的想法是用来与超自然力量沟通，这是另一个问题。）再者，宋代官方场合向上级的祝词按正规官方术语可以是“贺表”，也可以是“贺启”，这要看贺词对象是皇帝（或皇室成员），还是上级官员。在宋人（曾经做官）文集中，有大量这类作品。“贺疏”一词从未出现在正规的官方语境之中。

^② 有一则故事的内容可能暗示三仙的官员身份，但我认为这可能是误读。这里，一位崇仁县妇女一度不省人事，然后详细地告诉家人她去了地狱。后来她又在一系列的梦中应邀完成这里的经历。在地狱，她遇见三个人：

却见三人入来在床前，一人着紫，一人着绿，一人着白。紫衣者令贾氏问坝：“三八娘二十贯文如何不要？”又问：“刘家有许多田，许多钱，如何不要？”坝叩头答云：“畏天畏罪福他人之物，不敢要。”紫衣云：“此二事但是试你，”却别指一室钱米与贾氏看云：“是你夫底。良久扁锁讫。”将钥匙三个与贾氏收在其家桌子上。其紫衣二人复与贾氏说，“我是东岳善恶二判官，你十座星辰倒却八座，只得两座，及得一位傍照，更得你夫星辰救及你阿翁归来，所以你未着去，不是如此，你多时去。”

她苏醒后，又做了一些梦。在有一个梦中她看见“三道士入来。二人坐花瓶上，一紫衣道士直入卧内云：‘我是华盖二仙，来看你小儿，两夜夜啼，从今夜去，不啼也。’觉来果然坝止。”如果人们根据两则事例中的紫衣，将地狱所遇之“三人”与梦中所见“三道士”等同，那么他将得到一个例证，其中三仙是作为地狱的官员。但我怀疑讲故事的人的用意是，不同的措辞（“人”与“道士”），梦中道士有长髯而地狱之人没有，地狱中的三人从未提及华盖与他们的任何关联，这些事实都和前面的推测冲突。在其他灵应故事或文献中没有一处三真君是作为东岳善恶判官出现，或者根本不明显以正常意义上的法官出现。更重要的是，其他任何故事或文献中没有人在地狱遇见三仙。事实上，人们可以读到吴城建议他弟弟应该去祈求华盖三仙，而不是（尽管已经这样做了）祈求东岳，或者至少要作为后者的补充。如果地狱中的东岳善恶判官与三真君相同，为什么他已经向东岳庙的善恶判官祈求之后还要去求三真？与贾氏地狱之旅不同的是，她的梦没有任何特别官僚化的事情发生。

现在我们来查看另一则故事，它所描绘的三真君与得到他们帮助的人的关系更为典型：

山近地名七富，有一乡民，偶忘姓氏，累世奉祀三仙。绍兴间(1131~1162)忽然山崩，俗谚谓之山啸。所居前后左右同时崩摧，一家同时诵大仙圣号求救。四檐之外，尽为深坑，独一家如在高台之上，更无余地，因以全活。自后迁基，其地亦坏。^①

这则故事很粗糙，它描绘的神仙图像一点也不细致，文中的空白处很重要。这里不仅没有官僚式图景，也没有中介者。在天心派经书中，就像常见的道教官僚式叙述一样，法师首先是求助者与天界权威之间的中介。他将求助者的信息转达给后者，执行后者的命令；他在最独立的时候，则运用后者赋予他的权威。各式各样的其他神祇扮演着类似的中介角色，比如城隍和土地。实际上，如果说官僚模式只不过是一种工具，中国人用它来表达神灵世界的中介，恐怕失之于简。前面讲的这个故事，丝毫没有这些东西。危急关头，这个家庭是直接祈求三仙。感应也来得直接、迅速。不论是这则还是其他灵应故事都没有暗示三仙用了自身之外的力量，或者在感应之前他们需要和别的权威商量。不过，这则故事暗示，三仙之所以回应这一祈求，是因为这个家庭“累世奉祀三仙”。也就是说，他们与三仙有着长期固定的联系，这使他们有别于周围的人。神仙没有拯救所有左邻右舍——就像人们想像中上帝任命的官员所做的那样——只拯救向他们呼救，并且长期敬奉他们的家庭。

64

在一则类似的故事中，有个人溺水被救，他还亲眼见到前来救他的三仙中的两位：

华盖山下地名辟富，有陈四，客乡人，呼为花四郎，其家祀仙甚谨。长子往高邮军作商，舟行溺水，其余皆死。独其子急呼大

^① 《三真君事实》卷5，第15页上。

仙圣号,抱桅竿顺流。一日一夜,不知所在。近泊芦林,有二老人棹一小舟来救,扶(捩)上岸,以火燎苏,饲以糜粥。近二三日,稍觉轻健,二老舟中略无所有,又以余粮相遗,嘱别云:“此去犹有三五程,未有人家,望此前行,必达所在。”渠依所言前进,果逢径而归。其家以为已死,备孝礼。终七斋,僧方罢。但见羸形狼狽,及门,举家皆疑以为鬼物,久之,方信。始询其故,乃云,临危之际,以念华盖浮丘三仙圣号求救之功,得以再活。^①

并非所有的或者大多数的故事都暗示,人们需要与三仙有长期关系才能得到他们的救助。但别的故事的确表明,他们挑中的是那个向他们呼救的人:

大浮山下有彦先者,偶遗其姓。于宋淳熙己亥年(1179)五月五日屋后忽然有声,急看乃是山崩,其势必压倒,举家人口皆就死地。仓皇无措,遂合家望大浮山告华盖三仙求救,许醮拜山,告诉哀切。忽然。山裂止住,一家全活。迨今其拆犹在。此事显应尤著,彦先宅近半里有张邦昌者,其家同日遭山咲,压死者半。噫,彦先告仙者获福如此,邦昌未告者获祸如此,世之人安得不严事于仙真乎。^②

65

因而,人们通过求告,可能与三仙建立特殊关系。反过来,三仙在危急时刻能够轻而易举地给予人们勇气,以及生命本身。攀登华盖山的路上,有一座陡峭狭窄的山岭,经常检验着朝圣者的信心,它被贴切地称作剑脊岭,“游人莫不惊怖,以谓如履剑脊也。若志心称三真之号,愿赐佑助,如履平地,心安神定,不以为难。”^③

值得注意的是,前面那则故事中彦先家为获得求助,许愿为神仙

① 《三真君事实》卷5,第14页上~下。

② 《三真君事实》卷6,第1页下~2页上。

③ 《三真君事实》卷3,第4页下。

们举行醮仪。这种交换在故事中很普遍：

饶州有王省幹，因朝华盖，到邑与元枢邂逅。^①语及华山景物，王遽云：“吾师曾闻山南老人否？”某应云：“不知君何故言此。”渠云：“予前身是也。”某遂问其故，曰：

“先君无嗣，徧祷弗应，访诸老宿，云：‘君欲继承，不远千里，求华盖方可。’遂斋洁登程，累日始到绝顶，命黄冠建醮焚词。许每岁一朝，俟有子则大作胜事，以酬仙贶。迨至第三载，宿山之夜，忽梦道士三人相揖曰：‘谢汝远来，汝本无子，今遣山南老人与汝为嗣。’言讫梦觉，拥被而已。详味其意，喜甚。不俟天晓，盥洁升殿，百拜以谢。归日，妻遂怀喜。月满，果生一子，自后贲质信就山，修造建醮谢恩，每岁不缺。至某长成，又携某同往朝拜。自后只某独来，某见今有子五人，荷仙之赐，曷胜报称。”

予亲闻其说，故敬书矣。^②

许愿多为举行醮仪，但有些誓愿则是答应要去做普通的朝覲：“顷年净乡吴城为亲徼福，许朝仙峰。已而协愿，诣山谢焉。”^③人们 66 也可能因为逃脱惩罚而许愿，就和获得报答一样：

淳熙初(约 1174 年)，庐陵僻远村落两家兄弟六人上山朝拜。至山顶，日方亭午，遂问山主：“此中有头牲否？”主曰：“此胜境也，去天咫尺，安得动荤？”其人说：“我起来途中未尝断此，如昨日住宿处亦杀犬一只，今此既无，且吃素饭。”朝拜既毕，至晚，又不肯就庵下宿卧，必要居仙殿正坛下。约一更尽，庵下忽闻一人长声呼救，山主秉烛登坛，照见五人尽雷火所伤，不省人事。内一人虽被火，稍省人事，发言求救。云是尽被雷火烧打，扛鼻

① 由章元枢讲述，他在文中自称其名。在前近代中国的文献中这种情况十分普遍，英语最合适的对译是第一人称。

② 《三真君事实》卷 5，第 10 页下~11 页下。

③ 《三真君事实》卷 6，第 12 页上~下。

下庵中,仍结许愿醮,求哀首悔。内四人顿活,两人为首者身体俱冷,但心头微温,而不能言。迨天明顾夫扛下,至二三程许,二首俱死,四人无恙。自是凶徒皆知畏敬,凡上山者无不斋戒焉。^①

许愿,在那些学习中国之外的圣徒和神祇信仰的人看来,是一种习见的风俗。在天主教的欧洲,不论是中世纪还是近代,这种习俗的研究都很彻底。不过,东正教的欧洲、拉丁美洲、中东和印度的伊斯兰教实践,以及东南亚和印度的神灵信仰中,也存在这种习俗。^② 在这些社会中,信众寻求恩惠时典型的做法都是许诺赐予恩惠后献给圣徒或神祇礼物。虽说也有别的可能,但礼物通常是圣徒或神祇举行的宗教仪式(欧洲为弥撒,中国为醮仪)。有些学者认为,按照世俗庇护结构或交易模式,以及每个社会平等者之间的互惠来考虑通过许愿建立起来的互惠值得怀疑。^③ 由于我们缺乏对任何时期中国人世俗生活中的许愿或许诺的学术研究,从这一角度来考察他们对圣徒和神祇的许愿很困难。或许,人们会肯定地说,三真君信仰中的许愿并非信众向和他们平等的对象许下的。不过,也很难说他们是以人类庇护为模型,在宋代及此后中国南方相对发达的乡村地区,我很少见到这样稳定的、双重的庇护或依附关系。无论如何,在和世俗社会社会关系很不不同的社会中,向圣徒和神灵的许愿,以及周围的实践,显示出令人瞩目的对应与重复,这表明以个案来解释将是不合适的。如果在宗教性许愿十分突出的社会中,世俗庇护的结构或承

① 《三真君事实》卷6,第1页上~下。

② 关于欧洲对圣徒的誓愿,见韦尔森(Wilson):《圣徒及其信仰》,特别是导言,第13,21页,以及赫兹(Hertz):《圣比塞(St. Besse)》;DeLooz:《天主教堂经典化圣徒的社会学研究》,第208页;桑奇斯(Sanchis):《葡萄牙的“朝圣”》,第267~272页;Badone:《宗教正统》,特别是她的导言,第16~17页,以及Brettell:《教士及其信徒》,第58,66页;杜比奇(Dubisch):《朝圣与民间信仰》,第120,126页。克里斯汀(Christian):《民间宗教》,第23~69页,以及她的《人们和神祇》,第118~135页。关于印度和尼泊尔对伊斯兰圣徒的誓愿,见卡波里奥(Gaborieau):《圣徒信仰》,特别是第296,299页。关于对印度神祇的誓愿,见Bhardwaj:《印度朝圣之所》,第154~162页。关于泰国鬼神信仰中的个人许愿与还愿,见汤比亚(Tambiah)对pa ba仪式的研究:《佛教与鬼神信仰》,第269~270页。

③ 韦尔森:《导言》,第21页。

诺的位置各个不同,而许愿本身以及环绕它们的实践则很相似,在如此不同的社会是否存在其他方面的相同,从而有助于我们解释这些许愿呢?

在这类事例中,一个吸引我的共同特点是职业宗教阶层的存在。他们有高度发达的神学、宇宙论,其中俗人所求告的神祇是第二位的,附属的,边缘化的,有时甚至是未知的,他们用某种仪式将自己置于人神沟通的中间点。在这种情境下——甚至在宗教人士主持的大型仪式中^①——许愿对于世俗民众而言是直接与神祇沟通、交易的备选渠道,是建立联系的一种方式,意在绕开或者至少作为职业宗教人士的仪式与中介的补充。因而,皮尔·桑奇斯(Pierre Sanchis)告诉我们,近代葡萄牙的朝圣(romarias):“在整个许愿行为中……是独立的、抗拒教士宗教垄断的‘民众’运动,以及对自主、与圣者关系的关注。”^②根据威廉·克里斯汀(William Christian)的研究,16世纪西班牙“对圣徒的许愿以及类似的祈求基督徒与神灵直接约定的一种形式,无需向中间人询问和付钱”。^③吉尔·杜比奇(Jill Dubisch)发现克里斯汀的分析适用于现在希腊东正教朝圣。^④同样,马克·卡波里奥(Marc Gaborieau)怀疑印度和尼泊尔对伊斯兰圣徒的个人性祈求(由教士改革者主持)显然包括许愿,他发现向偶像神(God idolatrous)之外任何人直接祈求的观念。^⑤无疑,我们应该用类似的视角来考察中国人对神仙的许愿。许愿是世俗信众与神祇直接对话,直接交易的一种方式,在中国并非唯一的途径。那么,三仙故事中的大量许愿便透露出某些重要信息:信奉者如何看待三仙,他们希望如何与三仙打交道呢?

即使没有许愿,神仙的恩惠也可能需要某种形式的答谢:

① 例如,那个接受“南山老人”做自己儿子的例子,他许愿是在命道士建醮之时,不过是以个人祈祷的方式许愿。

② 桑奇斯:《葡萄牙的“朝圣”》,第270页。

③ 克里斯汀:《民间宗教》,第32页。

④ 杜比奇:《朝圣与民间信仰》,第126页。

⑤ 卡波里奥:《圣徒信仰》,第299页。

68 乾道间(1165~1173),湖北有一土豪家资巨万,宅染时疾。一日,忽有道人登门教化。仆摇手指曰:“道人你去,无所有,主人全家不安。”道人曰:“是何疾苦?”仆答曰:“时行瘟疫。”道人曰:“我能咒水,使病即安。”仆曰:“果如此,主人看道人要什么,如命供应。且候我归报覆。”主人才闻,喜不自胜,遣仆传语留坐,随即吸水与道人咒敕。道人得水,吸入口内,盥漱数四,然后委仆急将入,与主人公吃。自大至小,每人饮之,所病当愈,不俟终日。仆将水入,主人叩齿饮之,周旋合家所患清凉,顿觉强健。旋即使仆重重传语道人:“未审道人高姓?”道人曰:“予姓郭。”问所居何处,曰:“予居抚州崇仁县。”“地名何处?”曰:“在华盖山下草庵。”主人知其姓氏居止,急令安顿。门下炊饭打麦以待,直欲款留。遽曰:“予适过此,知宅中有灾,故来拯救。病既安,予已约一道友前之名山,不克久驻。”主人曰:“可住寒家,虽一年二载,亦不为多。何故便去?”道人曰:“我一二日间便转来,不须见虑。”挽留不住而去。主人候之累日,弥月积年,终不见返。于是遣人备信物厚币赍到山下,遍寻郭道人庵,经日无有。樵夫乡老唤之曰:“此山下素无郭道人庵,岂非山上郭真君显化如此,汝当速赍香纸,重作醮谢。”其人如所言,登山谢之。回至邑中胡家店安下,徧告知识。嗟乎,真仙化身灵感昭著如此。^①

因恩惠而许醮、为灵应而答谢,这种交易不应被嘲笑。这些故事表明,信众许愿和随后的答谢一样真诚。无论如何,问题在于这些故事预设信仰者能为神仙做某些事,正如神仙能为他们做些事一样。因而,向王省幹之父显身的神仙感谢他远道而来,似乎是出于答谢,赐给了王父意外之子。信众与三仙之间是一种个人性的关系,这使得答谢对于双方而言都很合适。前面提到一则故事,其中三仙惩罚了冒犯他们的人,这样的故事在故事集中还有几则。但是,三仙的惩罚是直接的,并没有天心派世界的审判程序,没有正式的逮捕。他们

69

^① 《三真君事实》卷5,第8页上~9页上。

运用直接的、不可抗拒的力量,有时甚至有些幽默。例如:

曹坪陈早伟明,乾道间(1165~1173)春月治迭朝山,隔宿叮嘱佃客二十余人,准备肩舆行李等类。凡预在行者,无不斋戒,内独有鄢牙推儿,其日渠家买猪头烹煮欲熟。父云:“儿系陈都巡宅带汝上山,不可吃肉。”其子云:“上山自是本主,干我甚事。”咀嚼之后,却随例登山。醮奏罢,归至中途,忽尔不见。当陈早云:“想此仆随后必来。”夫何抵夜未到。次早使人上寻逻,到血木凹下,忽见笠子一个,微有小径,下至半岭,又见头巾一枚。久之,又见行李在焉。更无损动,却以别仆拈归。遍寻其人,忽在山北地名至晚坑侧猿悬三门前,^①虚空缚起。立地,不记人事。迨晚昇归,以火灸醒,次日方能言语。问之,云:“约到半山,忽见四人着绯力士扯揭而下,不知到此。”旋即再许愿,首雪乞赦原,方得甦醒,如此警戒。^②

在一个类似的故事中,厨师刘某“平日轻慢于仙佛,略不信之”,受雇到华盖山办醮。在三仙阁过夜,他在三仙神像前赤身行走,又在檐下随意小便。半夜,他走入一条以前未注意的小路,发现自己陷入一片黑暗的竹山之中,大声求救。当众人终于将他救出来之后,他意识到已冒犯神灵,不过,“仙真慈悲,使不致大伤,但显其过而昭其灵”。^③

两次冒犯都发生在为三仙举行的仪式期间。在第二章,我们见过洪迈《夷坚志》中的王法师,“费谢已减三之一,故多用之”。在他的故事中,类似的冒犯破坏了一次天心派仪式。重要的是后果不一样: 70

(王法师)每使邻人李生书写章奏青词。庆元二年(1196)正

① 虽然这里说得不太清楚,但该情景似乎是一个人在绳子末端被捆住腿脚,脑袋朝下。

② 《三真君事实》卷5,第15页上~16页上。

③ 《三真君事实》卷5,第9页上~10页上。

月十五日，一富家以上元令节，邀建保安醮。李生从其朋辈先夕出游观灯，饮酒食肉。至是亦不言，乘醉操笔，字画封緘，皆不精致。醮方罢，王梦两朱衣吏，追摄至天官庭下。天官盛服正坐，侍从整肃。吏引王立于前。俄而数武卒擒一囚至，则李也。天官赫怒，问曰：“比所奏青词，如何敢吃酒肉后书写？”叱使搦坐，出其足，讯刑杖百余下。然后呼问王，责之如前。王对曰：“某但主持醮席，行高功，职事某某之过，元不曾知。”喝令且退。一卒举所执挝捣其心，曰：“去！”悚然而醒，觉心痛不可耐。未及与人语，闻门外有呼声甚切，遣童询之，乃李妻也。曰：“丈夫忽得病危，请法师救之。”王忍痛诣其室，李遥叩头曰：“恰来某受讯杖，无限苦楚，君正见之。必不能久居于世。今无复可言，望以久预笔墨之故，与三千买棺。”王惨蹙应曰：“可。”李即死。王自是心愈掣痛，继又呕血，至四月未而亡。^①

也许，这里的冒犯应该受到更严厉的惩罚。毕竟，李是仪式的直接参与者，不像前面两个故事，刘只是厨师，鄢只是佃客和随从。更重要的是，惩罚是如何实施，加在谁身上。冒犯者发现自己在天庭中，天庭的首领是天官，按照人间法则判罪。他们经历了王法师本人经常施加在任性的神灵身上的程序。更值得注意的是，虽然冒犯者为李某，但王法师必须分担责任和惩罚。毕竟，他是一名法官，他主持的醮仪具有官僚性功能，是和更高的权威沟通。由于他的雇员的过失导致这种沟通准备不当，王法师自称不知罪情，甚至不知道其属下的名字；*但在其上司眼中，他要为其属下的行为负责，实际上是他的行为，因为他得照管好自己的职事，其中就包括醮仪。

华盖山故事中的情形大不相同，只有冒犯者自身犯了罪，也只有他们被惩罚。在佃客鄢某的故事中，我们看到的醮仪不是官僚化的

292 ① 《夷坚志》支戊卷6，第1101页。

* 译者按：此处理解有误，“职事某某这过”之“某某”只是古文中习惯的略称，并无推诿不知其名之意。

事务,而是像那些故事的其他醮仪一样,是陈都巡向三真君所传达的个人消息。在生活中,鄢是陈的下属,但在与神祇的个人性沟通中,这种从属并不相干。从这个意义上来说,鄢是对的,是陈“上山”——去朝见真君——而不是他。不过,当他登上真君之山,踏入他们的祠宇,也就是三仙事实上的家中时,他至少也潜在地进入到与他们的个人性沟通之中,而且要根据他——而不是他的主人——在真君面前的所作所为来裁断。无须因他的行为惩罚其主人,因为鄢、他的主人以及三真君在此都不是作为一个共同的官僚等级的成员出场。而在官僚等级中,每个阶层都必须为其下面的阶层负责。同样,他和刘厨师受罚都不在法庭,而是从天而降,其方式——陷入不知来自何处的竹钉中,头朝下悬挂在外面等候求援——与天心派依照程序的法律审判相比,尽管有点吓人,但更加怪异。无疑,鄢的故事中的神秘“着绯力士”对应着王法师故事中的朱衣吏,他们在别的文献中频频出现,实际上是官僚式道教的惯用语。不过和通常的官僚式语境相比,他们在此被曲解:其身份并非官吏,亦非更高权威的侍卫,倒有点像受雇的力役。如果说鄢或刘的经历在世上的对应物,那一定是农民冒犯了有势力的地方士人,被他们的打手殴打,而不是违法者冒犯了国家。这一对比正好概括出天心派和三真君世界中权威与责任、人神关系不同类型。

我曾说过,三仙不是信众与更高权威的中介,信众与他们之间大多数情况下也不存在中介。例外情况见于两则灵应故事之中:三仙在祠宇通过“降附童子”说话,即用年轻巫师做速记,后者在这里可能就做这些事。第二章,我们在天心派世界见到过同样的行为。但这件事出现在故事之中时,被说成是三真君和他们之下的人的直接交流。并且,三真君更常见的是以更直接的方式出场:最常见的是入梦(二十五个故事中有十三次),有几次甚至是亲眼所见,如湖北那家疫病的故事。所有故事中,三真君只有两次通过书写与人沟通:一次是在占板上许以诗,一次是降附到一位童子身上,让他书写——但他们先通过他说。

信众与祈求者也可以把要说的直接说出来,如我们见到的溺水

和山崩的故事。其他故事中，沟通途径不太清晰：我们见到有人曾经对着山祈祷。在实践中，祈祷者一般可能要写，但故事中没有这么说。只有两次，我们知道信众和三真君的沟通是通过书写。^①最重要的是，在每个事例中，沟通被说成是祈求者自己的行为：是和三仙的直接沟通。在一份多处提到的醮仪文本中，这点尤为突出。

对此，有必要略加讨论。合理的推想是，为了向三真君致谢而在华盖山上举行的醮仪，与我们所知的当时以及后来的醮仪一样，是由道士主持，其核心是书面沟通。事实上，主持仪式的道士也认为这种书面沟通是向天庭进奏，并且认为自己不是与三真君，而是同一个庞大的天界官员队伍以及最高的玉帝沟通，就像我们在天心派经书中所看到的那样。问题是灵应故事（实际上是整个《三真君事实》）对此没有丝毫暗示。在这些故事中，我们从来没有从内部来观察某次醮仪（相反，我们在天心派王法师受惩罚的故事中则可以这样做），从未读到构成仪式的具体程序、沟通和章奏。我们只能从外部，从心存感激的信众的角度来看醮仪。他们用醮仪来答谢或还愿。醮仪约化为一种象征，表现为信众自身与三真君的直接沟通，甚至是直接送给三真君，而非其他任何人的礼物。醮仪的多重意义值得进一步关注，我将在第八章讨论。这里需要强调的是，在阅读华盖山信仰的文献，尤其是灵应故事中的醮仪时，人们应该注意文本本身所描绘的图景，而不是从别处、其他资料所知道的醮仪。这里，重要的是该文献如何叙述醮仪，并且，它叙述醮仪的方式与我所描绘的总体情形完全一致：它是被当成信众与三仙直接的、无中介的个人关系体系的一部分。

《三真君事实》描述的（或者说不描述）另外两种关系也需注意，因为它们对于理解华盖山信仰——如本书所说的那样——是什么很重要。其一，是三仙与朝廷的关系，我将在下一节讨论。二是三仙与

^① 一则是章元枢自己的贺疏（见70页注①），另一则为南山老人的未来父亲所焚祝词。

其他神祇及其信仰的关系。《三真君事实》对此很少提及,^①但这种沉默很重要。我们前面谈到,天心派经典中的法师是地方神祇及其信仰的控制者,通常还是压迫者,最好的情况是让它们归附到庞大的天庭等级(法师也是其成员)之中,最坏的情况是烧毁神祠或淫祠。这绝对是历史上的典型现象,我曾引用石泰安的著作,表明道教的推动者和道士很早就假定自己在和民间信仰的关系中是这个角色。^②《三真君事实》没有一处显示三仙曾压迫过任何神祇及其信众。即使是谈到升天前他们在华盖山的生活时,他们也没有这样做,而当时是晋代,标准的道士都是鬼神的征服者。唯一提及他们与另一个地方信仰关系的地方是巴山神像安排的故事。在故事中,雷电交加,直到信众认识到应该将浮丘公置于中央,这就将他提升在平时崇奉于此的四仙之上。四仙并未被压迫或否定,只是从属于(显然还不完全如此)三仙之一,这被说成是列入祠中的全部十九位神仙的愿望,包括巴山四仙。在此,别处十分突出的压迫民间信仰的道教根本不存在。

三、三真君与朝廷

最后,《三真君事实》描绘了一幅令人瞩目的三仙与朝廷——人间的,而非天庭——关系的图景。沈庭瑞《二真君实录》的注文在详述二真前往华盖山的行程时,显示他们曾两度会见地方长官。第一

^① 除了巴山坐次的故事,唯一明确提到三仙与其他神祇关系的灵应故事是龙源山怪异的描述,也是在崇仁县。怪异之一是钱仓,由此插入了一个小故事:

山有钱仓,乃真君役地神归钱以济贫困者,昔有樵夫至其地,窥见石开,其内钱不可较。仍有钱三百余散在地,其人计无以将之,又虑人知,乃以余者归,而图夜以取焉。因以土石封记。及再来,则石已合矣。归,梦道士语之曰:“此乃吾赈贫之物,不可妄得。余金酬汝封仓耳。”

注意,三真被说成是“雇佣”(“役”)地神,而不是命令或指挥他们。在天心派和其他道教宗派,这个术语意指让各种下级神祇工作。不过,这里没有该用法所需的明确的官僚化语境。在宋代,该词广泛用于个人雇佣事务,读者要不是专家,很容易将之理解为“雇佣”,而不是“命令去劳动”。真君将樵夫当成替他完成(不管是否无意)差役之人,从而也就应该付费。见《三真君事实》卷6,第9页下~11页下。

^② 石泰安:《道教》。

次是在抚州，“入抚州谒州牧，迎敬礼焉。特送入郡东精舍安息。”^①然后是巴陵县令，当时其辖区包括华盖山：

入巴陵县，蒙令迎见焉。送二真入县西道院安下。次日备斋讲礼。斋毕，二真少息于寓居。^②

他们受到所到之处朝廷代表的帮助和礼遇，这很有趣，但并不令人吃惊。令人吃惊的是沈庭瑞《二真君实录》正文中的一个小插曲，一度将三真君牵扯进与朝廷，而非地方官员的接触——或者说更像是冲突——之中。浮丘公升天后，二真居住在华盖山，在修炼大丹的同时为地方民众施展异术。

74

丹成，神彩灵光，彻于象纬之间。时掌天象者怪之，奏于时君，云：“江南有瑞气腾天，此天子气也。”君命臣以下议之，朝论罔知所谓。于是命将遣师，渡江搜访，时主将李元晏也。

元晏被命统兵，牧伐既至华盖山下，但见山之周回紫云瑞气缭绕，令军士瞰之。二真闻而笑曰：“吾侪修志虚无，岂冀有上。”乃化仙兵布满云中，与凡兵戏战，虽交锋屡斗，竟无所伤。士卒射之以箭，但见箭头落地，皆变为瓦砾，兵将疑惧。俄又墨云四集，一方为之晦冥。将士战栗，进退莫能。元晏等方悟神仙。叩首谢过，愿获光明，誓不敢干忤真圣。须臾，云气顿卷，祥光赫然。寻有桂枝宝弓自空而降，光彩奇异，非世间有。元晏得弓，差人持进于朝，具陈所以。帝见而骇，乃命百官辩之。惟宰相李仲甫曰：“此是上天神仙游戏之弓，斯盖陛下圣德感召，国有至人，且获异宝。”百僚称贺，敕命元晏班师。乃遣中使诏迎二真，二真辞曰：“吾等居山，当福泽民庶。”竟辞召命。

……诏使既还，上奏讫，上遂再下敕命，差使臣李仲德同抚

① 《三真君事实》卷2，第2页下。

② 《三真君事实》卷2，第5页下。

州刺史刘平晖，临川令黄思护、巴陵令夏子婴，同诣华盖山朝谢。^①

这非同寻常。二真冒犯了当朝统治者的权威——无疑，权威在误会中被使用，且有不当之嫌——甚至在一次战斗中打败了他的军队。这次战斗只有他们知道是在开玩笑。误会消除后，他们接受了其代表的道歉。由于大丹在山上放光，二真的权威使朝廷得知，统治者误以为这种权威将会威胁其朝廷的权威。然后，他知道二真的权威不可征服，最终靠自己的力量可以合法化，不过属于与自己的权威不同的另一种权威，因而对自己没有威胁。他也知道，自己不能征召他们供职朝中，他们在恩宠之外，不受其可否。这个教训揭示了华盖山信仰的许多东西，我将在第五章再谈。 75

《三真君事实》是一份地方神祇信仰，亦即三仙信仰的文献。在下一章，我将运用《三真君事实》和其他材料追溯该信仰南宋时期在江西的兴起与传播。

^① 《三真君事实》卷2，第8页上~9页下。



第四章 华盖山信仰的兴起

76 什么时候华盖山信仰在抚州开始变得重要？我们先来看旅行手册(guide)。1227年，王象之(生活在12世纪后期至13世纪初)完成了其成名作《輿地纪胜》，这是一部南宋时期中国自然、历史景观的指南。该书每州一卷，抚州卷具有典型性：先是行政地理简介，然后是一长串景点，“古迹”，名臣，乡贤，等等。王氏来自两浙东路的婺州，离抚州有数百里山水之遥。显然，他从未去过抚州，依靠的只是文字资料。不过，他描写了大量细节，大部分是对的。他列出了十五座山峰，其中四座很有趣：

金华山，在乐安县西北三十里，平地卓起，石峰高数十仞，形如覆瓢，上有华盖三仙坛宇，履之若有声……

宝盖山，在崇仁县南，绝顶形如宝盖。故号宝盖。《寰宇记》云：上有浮丘先生坛，王郭二真人升仙之地，颜鲁公为之记……

凤台山，在宜黄县北门外五十步，上有三仙祠，祈祷尤应……

77 望仙山，在临川县北九十里，高四里，周回二十里，绝顶上建立坛宇，世传王郭二真人望华盖浮丘仙之处，因以名之。^①

^① 王象之：《輿地纪胜》卷29，第5页上~6页上。

“宝盖山”是华盖山的别名，偶尔在当地使用。王象之是外地人，并不了解。他似乎不知道华盖与宝盖是一座山，甚至可能不知道华盖山三仙与二真和浮丘是一回事。但他尽其所能（既是其资料的受骗者，也是它们的主人），尽量复述了这一信仰在抚州很重要的证据。据他所说，至少已经扩散到四个县。

现在来比较一下此前二百五十年乐史所说的情况。与王象之不同的是，乐史本人是抚州人，还是华盖山所在的崇仁县人。他也撰写了一部帝国手册(*A Guide to the Empire*):《太平寰宇记》。这是宋代第一部全国性地志，在宋代第二个皇帝统一南方之后不久进献给朝廷。与后来王象之的著作一样，乐史的书讲述了文化、历史，或者只是自然景致的一些细节。在抚州卷，他也介绍了十五座山峰，其中有华盖山。“宝盖山，在(崇仁)县南一百二十一里，山影如宝盖，一名华盖山，上有浮丘先生坛，王郭二真人上升之地。”^①这是乐史在抚州卷唯一提及三仙及其信仰之处。王象之作为外地人，闻见亦非特别广博，却能道出三仙在四个不同县的坛宇。乐史，作为崇仁人，并且在宜黄县有田产，在临川县交往甚多，却只提到华盖山的祖坛。

并非是乐史不关心抚州的宗教生活。他列举了其他几处地方祠宇和发生奇异之事的地点，有的比华盖山更详细。^②很明显，他对道士特别有兴趣，因为他至少为本县两处道观写过碑记：离他家很近的景云观和他捐献了土地的祈真观。在《三真君事实》中，二者均为三仙信仰的中心。景云观在该信仰的三十六“福地”^③中，名列十九，《三真君事实》末卷最后一则灵应故事讲了一位县令在此为三仙举行醮仪，时为1182年。那么，考虑到乐史之书约撰于宋朝统一南方之前十年左右，有必要谈谈这座道观：

① 乐史：《太平寰宇记》卷110，第6页下。

② 参见以下各处按语：英巨山(同上卷110，第3页下)；雷公山(第4页上)；石廪(第4页上)；魏夫人坛(第5页上~下)；陶侃母墓(第6页上)；丰村山(第6页下)；军山(第7页下)。

③ 《三真君事实》卷3，第15页上。

78 景云观者，皇唐景云年中所建也，在崇仁县西北隅。巴山翠其槛，^①巴水漱其门，山水周遮，松萝堆攒，士君子赏为神仙之胜迹，斯言不诬矣。予家于观之北，童稚时闻耆老传云：往时观牌额，故将新之，因中元节，众道士推能书者，明日染翰。是日晚，有一道士，形容羸，衣褐荒，栖栖焉。人皆不物色，自言攻篆隶，请书之，众口鞞然而阻截。迨夜参半，其道士于堂中张灯火，动笔砚，大书门扉上“景云观”三字，有未睡者潜观焉。迟明，观其笔力道健，光彩射人目，^②于时令佐至，叹讶者数四。虽觉异人，发问未暇，请于新牌更书之，而辞不能也。斋罢告行，行至三门，令佐暨道士随而且留，自言曰：“吾是萧子云。”众拜之，举首不见……

子云者，梁黄门侍郎，于玉笥山得仙矣。……又有香炉一，上题许真君名号，传云真仙化身来舍。^③

乐史接着告诉我们此观重修于10世纪50年代后期。这里无疑有神仙，不过不是华盖山三仙。这里的神仙都来自外部，指向全国性的主要道教中心：抚州西部的玉笥山，萧子云升仙之地；以及北部的西山，许真君的信仰中心。

至于祈真观，也出现在《三真君事实》中，是章元枢三仙圣地名单之一，以下是该条的部分内容：

293 ① 这里尚有疑点，我的理解也可能不对。乐史在《太平寰宇记》称巴山为临川山，并说巴山是其旧名（卷110，第6页下）。据此，巴山远在县治之南六十余里，很难“遮护”位于该县西北隅的道观。很可能在不同时期有不只一座山称为巴山。也许，巴山作为崇仁县的一个标志，在乐史看来是如此重要，是该县缩影，以至于县中任何地点都可说称是在其所“遮”之下。也许，更可能是乐史在此不专指山，而是县城本身，因为该县旧名为“巴山”或“巴陵”。最后，我译为“shade”（总归是很怪的理解）的“翠”字，可能是另一个字的误写（同音但意义极不相同），也读作“翠”，意为“聚集或汇集一处”（译者按：即“萃”字）。这样，该句可以理解为“巴山汇集了它的柱梁”，大致意思是柱梁在运至道观之前，在巴山砍伐并汇集在一起。

② “射人目”，字面意思为“射入人的眼睛”。

③ 《[同治]崇仁县志》卷2之2，第1页下~2页下。

祈真观,在本县青云乡四十二都,本华盖道场。宋太和中(227—231年)^①有仙鹅七只向望,自华盖而来,下门外池中。乾德间(963—967)二百余只聚于观之松篁。开宝中(968~975)亦见。侍郎乐史为之记。^②

79

乐史的记文说了些什么?有点相似,但并不一样。他的记文很长,这里就不复述了。记文中仙鹅也很多,也在那个时期屡次来访,但乐史从未说过它们来自华盖山。而是来无定处——也许来自方外之地或天上——并且它们为这里的两人及其行为所吸引,他们是三世纪的高道杜仙真和10世纪的地方长官刘元载,分别是某类道教事务的专家。虽然杜可能是当地人——碑记只云他是观中“住持”——刘与任何地方长官一样,是个外地人,来自彭城县,远在中国北部,乐进一步推测,因为他在的时候来的仙鹅更多,所以他的“道缘”比杜还要深。如同乐史的另一则碑记一样,神灵力量似乎首先是来自外部,来自一种全国范围的道教神力,抚州历来因为其杰出之士、人与其他的到来而增添光彩。他未提及任何神仙和这个地区存在持久的联系,更不用说华盖山三仙了。《三真君事实》称其“本”为华盖道场,在此未获任何支持。要么是三仙并未崇奉于此,或(但这最不可能)乐史并不知道他们崇奉于此,或他认为不值一提,而他费力地用周围地区的神异之处来充实其记载。

这些沉默都太奇怪,何况乐史可能对华盖山还特别感兴趣。显然,他生前曾一度登上此山,并留下了一首诗:

① 我所采用的时间为魏国太和时期。东晋也有年号叫“太和”(366—371年)。文中云“宋太和中”,“宋”可能为明代编者误植,因为宋无此年号,而且此处所引在乐史碑记中亦作“太和”。再者,乐史在记文中称“自太和中至乾德初,约百四十载。”因为没有一个太和时期只比乾德年间早一百四十年,显然有数字脱漏,应该是“□百四十载”。乾德在960年代,约在晋太和之后600年,但是大约在魏太和之后740年。如果我们要找一个尾数为四十年的时间段,魏太和似乎比较合适。但抚州和崇仁县从未纳入魏国版图,而属于同时期的南方政权吴国,这使得问题更加复杂。不过,后世提到三国时期发生的事件时,通常使用魏国的纪年。译者按:太和应该是唐文宗的年号(827—835),至乾德(963—969)初约为一百三十余年,整数正好百四十载。检《抚州府志》,与杜仙兴同时的刺史杜师仁正好在唐文宗时。

② 《三真君事实》卷4,第1页下。

蓬莱宫阙接天关，^① 关锁云霞紫翠间。
 夜半雨腥龙起洞， 日斜云伴鹤归山。
 棋枰石古群仙记， 丹药炉空九转还。^②
 此日登临兴无限， 御风身已隔尘寰。^③*

诗中的华盖山是个重要地点——第一行似乎将之比作蓬莱，这是东海圣岛与神仙之乡——尽管谈到它时其用语很一般，随处可见。鹤，天关，龙洞，丹炉，这些都是描写道教山峰的诗歌、故事的标准用语。唯一可能专门谈到华盖山的是棋盘岩^④（尽管仙真在山上对弈很常见），唯一提到神仙的地方是“群仙”，但没有特指任何神仙，当然也没有提及三仙。我们将看到，后来关于华盖山的诗歌经常专门提到三仙，并且告诉我们很多细节。这里没有任何类似的东西。我们从《太平寰宇记》得知，乐史知道三仙及其与华盖山的联系，但他为自己的登山经历赋诗时，丝毫没谈到他们。总之，在乐史关于抚州及其家乡崇仁县的著作中，虽然他很关注鬼神之事，特别是道教，甚至包括华盖山本身，但没有任何证据说明他发现华盖山三仙信仰很重要，亦无证据说明该信仰除了在华盖山之上或华盖山周围，还出现在别的地方。

在北宋另一位著名的抚州文人，主张改革的宰相王安石的著作中，出现了大致相同的图景。与乐史不同的是，王并不特别亲近道

① 天关，是道教对北斗第七星的所代表的神祇的称呼，我们所说的大斗，也被中国人看作是一个星宿。见薛爱华：《步虚》，第51页。

② “九转还”意指“九转丹”或“九转还丹”，据说是一种炼制九个轮回的仙丹。

③ 这首诗保存在现代乐氏宗谱的一个最近的本子中，里面还有各种关于乐史的资料。1985年5月，我到崇仁县访问时，当地文化局的官员热情地让我阅读了宗谱的照片。

* 译者按：我在翻译乐史这首诗时无法和韩明士先生联系，找不到乐氏的宗谱，所幸清人谢希楨编纂的《华盖山志》卷11《纪咏志》保存了乐史的这首佚诗（今人编纂的《全宋诗》未收），与韩明士的英译对照，二者应该是一样的。

④ 这可能指著棋台，在《三真君事实》所收章元枢撰神圣地理名单之中，还说是“二真奕棋之所。”见《三真君事实》卷3，第4页上。

教,但他还是为家乡临川的两座道观写过三则碑记。^①其中之一为祥符观,在《三真君事实》中是三仙信仰之处,^②但在两则独立的记文中,王安石告诉我们,他很喜欢这座道观(“某少时固尝从长者游而乐之……虽其身去为吏,独其心不须臾去也。”),描述了观中的九曜阁和三清殿,并称赞发起的道士和地方士人,但根本没有提到三仙。“中像三,旁像二十有六者,曰三清殿。”^③三像或许令我们眼睛一亮,但他们当然是三清。两旁的二十六像谁则未知。第三则碑记是关于崇仁县的朝仙观,同样没有谈到特定的神仙。

王安石还写过另一个地点——灵谷。根据《三真君事实》和许多后来的文献,这里是临川县最重要的华盖三仙信仰中心。灵谷位于县治以东不远处,王氏的舅父吴某住在附近。吴是诗集《灵谷诗》的作者,请王为之作序。王写道:

吾州之东南有灵谷者,江南之名山也。龙蛇之神,虎豹羣翟之文章,榘栴豫章竹箭之材,皆自山出。而神林鬼冢,魑魅之穴,与夫仙人释子,恢譎之观,咸附托焉。至其淑灵和清之气,盘礴委积于天地之闲,万物之所不能得者,乃属之于人。而处士君实生其址,君姓吴氏。^④

81

王安石知道此山有鬼怪神异之名,也知道道士(包括僧人)居住在这里,但他未告诉我们是哪一类道士,哪些“仙人”。诗中丝毫没有三仙的踪迹。如果说灵谷存在三仙信仰,王安石却没有提到。

① 它们分别是《朝仙观记》,撰于1047年(《临川先生文集》卷83,第872页);《大中祥符观九曜阁记》,无撰作时间(卷83,第875~876页);同一道观的《三清殿记》,作于1050年(卷83,第877页)。

② 《三真君事实》卷3,第14页下。

③ 王安石:《临川先生文集》卷83,第877页。这则记文,可见乔纳森·皮兹(Jonathan Pease)对江西文学极有价值的研究:《临川与分宁》,部分译文见第61页。

④ 王安石:《临川先生文集》卷84,第881页。我有幸得到乔纳森·皮兹对这篇序文的翻译(未刊),先睹为快(见皮兹的《临川与分宁》,第69页)。我的翻译虽然有几处和他不同,但从中受益匪浅。

数十年之后，另一位北宋文人写到抚州东南南丰县的军山。他便是曾肇，著名散文家曾巩之兄，是南丰人，也一度居住在临川。很快我们会看到，南宋时军山是三仙信仰的一个中心。在曾肇之前，乐史在《太平寰宇记》中说道：“军山，在县西北二十五里，下有神祠，能兴云雨，岁旱祈祷皆应。”^①一个多世纪后，曾肇说得更加详细：

军山，南丰之望也。……其势雄气秀，若蹲虎兕，而翔凤鸾。宜其能出云雨，见怪物，给民材用，以为此邦之望也。

旧传汉吴芮尝攻南粤，驻军此山。其将梅销祭焉。礼成，若有士骑麾甲之状，弥覆山上，因号军山。邦人祀之，盖自兹始。唐开元中（713—741），复见灵迹，乃大建祠宇，承祀益虔。后其庙屡迁，今在盱江之阳，距县七里者，南唐升元三年之遗址也。闾境祈禳，有请辄应。

历千余年，而封赉未加，民以为歉。部使者请于朝，久之不报。元符三年（1100）六月上日，今丞相曾公布时知枢密院事，奏：“臣南丰人，知军山为旧，部使者之言不诬，愿如其请。”诏封神为嘉惠侯，庙曰灵感军山庙。命书下临，邦人动色，相与嘉神之功，侈上之赐。乃合财力，广其庙而新之。庙成，丞相属其弟肇为之记。

82

……自唐末丧乱，中原五易姓，而此邦恬然，兵火莫及。逮本朝受命，休养生息百四十年，户口蕃庶，室家丰乐。虽八圣^②德泽，涵濡覆露，亦神之幽赞为福使然。揆实正名，既见褒宠，宜有文字，以垂无穷。故为书本末，且缀以诗，使邦人春秋歌以祀焉。诗曰：

土膏起兮，流泉驶兮。牧徂于田，偕妇子兮。既耕且艺，耘且耔兮。一岁之功，在勤始兮。野无蠹螟，塘有水兮。非神之力，其谁使兮。我苞盈兮，我实成兮。挥镰铎铎，风雨声兮。困

① 乐史：《太平寰宇记》卷110，第7页下。

② 指到此为止的八位宋朝皇帝。

仓露积，如坻京兮。遗秉滞穗，富螺壳兮。饮食劝酬，销忿争兮。僥非神助，岁莫登兮。我有室家，神所佑兮。我有旄倪，神所寿兮。神之惠我，维其旧兮。上之报神，亦云厚兮。酺酒刑牲，穀杯丰兮。吹箫考鼓，声逢逢兮。我民荐献，无终穷兮。千秋万岁，保斯官兮。^①

这篇文章很有感染力。盛大的地方祭典，比乐史的碑记更强烈。曾肇称军山神既是地方的保护者，并且暗中襄助着皇帝。在下一章，我将详细讨论该神出现的第一个重要故事。不过，问题是文中没有华盖三仙的一丝踪迹。如果该信仰存在的话，曾肇也没有向我们提及，他关心的只是军山神。

这些北宋的资料，没有谈到华盖三仙信仰在本山之外的任何情况，与我们从三个世纪之前颜真卿的碑记中所见毫无差异。尽管颜氏说，“境邑”遇旱则祈祷二仙，但他指的似乎是县衙门。并且，他说得很明白，这些人是去华盖山祈祷，没有暗示其他地方存在祠庙。如果该信仰在当时已向外传播，县令们（以及其他人）大概会去离治所比较近的祠庙。不过，唐代和北宋都没有这种证据。这种沉默与《三真君事实》形成鲜明对照，后者有大量灵应故事和一个长长的信仰地点名单，主要是南宋的材料。这一对比表明，早期的华盖三仙信仰主要局限在它的祖山，南宋时才开始传播到整个抚州地区。

83

随后我将论证这种说法是对的。不过，用《三真君事实》的大量证据与北宋这些记载中的空白进行比较，会导致方法上的问题。毕竟，它们是很不相同的材料。《三真君事实》意在称颂三仙，北宋的那些作者所做的却是别的事情。如果想显示变化，我们应该用更持续性的材料来展示。因此，我在后面将材料分成两类，分别按各自时间顺序来追溯。一方是《三真君事实》的材料，这是直接为华盖三仙信仰撰写的著作；另一方是类似于前面所分析的一大批材料：散见各处的碑记、诗歌、地方人士的零星记载，作者偶尔包括宗教人士，但大部

^① 曾肇：《曲阜集》卷4，第4页上~6页上。

分是世俗地方精英。这些材料通常以纯文学的形式保存在作者的文集中,有时也作为札记、逸事保存在方志之中。通过单独分析两类材料,我们可以显示它们有助于重建同一个华盖山三仙信仰历史。我在此讨论的世俗模式对于解释该信仰的兴起十分关键。下面先看世俗的记载,然后再来看《三真君事实》。

一、北宋与南宋时期的三仙信仰：世俗材料

我们前面曾讨论过两座山：临川县的灵谷和南丰县的军山,从它们开始或许最能说明问题,因为二者的诗文资料反映了同一趋势。关于灵谷的资料并不多。曾季狸是曾肇和曾布的族人中的一支,居住在临川县,1132年,他中了乡贡进士。大约在1117年至南宋最初的十年中,曾季狸到过灵谷,并赋诗一首。^①诗序透露的正是我们所想知道的：“城东三十五里有山曰芙巨……其东南为灵谷。诸峰连抱如障,多石。其上祀三仙,曰隐真观,有谢灵运墨池。”显然,曾季狸之

84 时,三仙奉祀于此。曾氏在诗中说到：

旧闻伯子记,^②已得灵谷名。隐然望此州,奇胜称山灵。悬崖泻瀑布,如高屋建瓴。乔松数十丈,下有千岁苓。仄足行鸟

^① 季狸的祖父是曾宰(1022—1068年),比曾布和曾肇分别年长14岁和25岁。曾宰的墓志见曾巩《元丰类稿》(《四部丛刊初编》本)卷46,第11页下~12页下。曾季狸的传记见《[同治]临川县志》卷43,第5页上、下,《[康熙]南丰县志》卷7,第19页下;张栻给他的祭文见《张南轩先生文集》(《丛书集成》本)卷3,第53~54页。朱熹为其书信集所作跋文见《朱文公文集》(《四部丛刊初编》本)卷83,第17页上。曾季狸访山的时间难以确考。曾季狸师从吕本中(1048—1145年),“从游”于张栻(1133—1180年)和朱熹(1130—1200年)。他的生卒年很难准确估计。他死于1194年之前,朱熹这一年为其书信集撰写了一则跋文。其高祖曾宰死于1068年,年仅46岁,很难想像季狸之父(宰之孙)可能早于此前很久出生。假设季狸之父最早生于1068年,季狸可能在1090年出生。如果他访山时还很年轻,可能是在北宋末、南宋早期的数十年中。不过,这些都基于乐观的假设,如果他整整年长朱熹四十岁,可疑之处在于他被称作“从游”于朱。因此,访山似乎更像是在南宋早期。正如我们将看到的,明代的证据将隐真观建立时间置于1117年——北宋灭亡之前十年——我的讨论也由此开始。

^② 指荀伯子(六朝时刘宋人)所作《临川记》,曾氏在诗序中引之。

道，势欲抟青冥。仙事虽渺茫，幽讨未忘情。高秋八月后，择胜来经行。黄冠三两人，淡然亦忘形。烟霞到几席，爽气来户庭……惭非换鹅手，不敢临黄庭。^① 或可联石鼎，未必让弥明。^② 重阳无十日，^③黄菊渐向荣。佳哉此天气，一笑未易营。但愿脚力健，年年此寻盟。

曾提到“三两”，这是对三仙的简称，其信众或称他们二仙，有时称三仙。该诗并未明确说出曾季狸访山的目的地和特点，但最后一行“但愿脚力健，年年此寻盟”，无疑暗示这是一次朝圣。也就是说，曾的来访是为了实现或开始一个他希望每年都继续的许愿，亦即“盟”。“幽讨未忘情”意味着许愿需要报恩。《三真君事实》的灵应故事中，每年一度的朝山是相当典型的许愿（详后）。那么，曾似乎是三仙信仰的参与者，或者他在此将自己描绘成参与者。可以肯定的是，曾肇知道三仙奉祀于此——这与北宋的文本形成鲜明对比——并且认为值得在游山诗中表而出之。

一份明初的资料表明，灵谷成为三仙信仰的中心始于王安石赋诗之后，曾季狸访山之前。1394年之后不久，第四十三世天师张宇初（1361—1410年）为重修隐真观撰写记文，曾季狸在诗序中提及此观。张氏谈到灵谷历史的某些情况：

大观己丑（1109）冬十月，山人丘祐樵于山岫，遇星冠霞服者三人，弈于地，遗祐以桃。弈毕，叱祐归，徐莫之见。祐及家越三载矣，祐复往弈所，掘地得陶灯器三，香炉一，众异之，即累为龕，

① 指书法家王羲之，据说曾用自己书写的一部《黄庭经》（在一些版本中又说是《道德经》）去交换道士的一群鹅。曾氏要给道士写字却感到惭愧，因为作为一位书法家，他不是王羲之，不能提供王氏《黄庭经》抄本那样的好东西与他们交换。就像其他地方一样，这里隐含的意思是曾氏已经或希望从三仙那儿获得恩惠。

② 这里暗指唐代诗人韩愈（768—824年）的《石鼎联句诗序》，叙述的是道士弥明的故事，他向两位士人挑战，就炉中石鼎作诗，在和诗时，他快速怪异的联诗能力使他们惊奇。见韩愈《韩昌黎全集》卷21，第15页下～18页上，诗见18页上～19页上。 295

③ 汉语为“无十日”，为方便起见，我译成了“hardly a week”。

像三仙，祀之。疑弈者即三真君云。政和丁酉(1117)道士易安宁始建观其上，请于朝，赐额隐真。凡民之旱涝疾疫，祷之辄应，元盛亦显著。^①

那么，在明代，人们通常认为灵谷的三真君信仰始于北宋末，稍早于曾季狸访山。

关于军山，证据比较充足。前面提到曾布为了山神向中央政府担保，并且在1100年使山神及其祠宇获得官方封号。很久以前，这位神祇就奉祀于此，其祠宇同样古老。县里的其他精英也卷入到该信仰中。洪迈提到南丰县人黄履中的故事，该故事是履中之孙黄钺告诉他的：

黄钺，字符受，建昌人，汪应辰榜登科。言其祖履中无子，祷于君山庙。梦人以彩笼盛五色凤三，别以筠笼盛一鸟，并授之。后正室生三子，皆擢第。妾生一子，无所能。^②

黄履中是个小官，大致与曾布和曾肇同时，可能还是他们的姻

① 张宇初：《岷泉集》卷2，第68页下~70页下。记文提到洪武二十七年(1394)发生的事情。

② 《夷坚志》甲卷9，第74页。收入本故事的甲志初刻于1161年。黄钺进士及第在1135年，当时殿试第一名确实是汪应辰(郑钺等编《[康熙]南丰县志》卷5，第4页上；马端临：《文献通考》卷32，第306页)。洪迈这里用的山名是州郡之“君”，而不是军队之“军”，但显然是指同一座军山，因为该地区没有“君山”。无论从字音还是字义上这个错误都可以理解：在宋代，“军”是四种州级行政区划之一(其他三种为府、州、监)，南丰县所属的建昌州在该行政区划中被称作建昌军，但在当时被理解为建昌(军)州。“郡”在宋代是许多州的官方别称，并且主要是仪式性或修饰性名称(如抚州的官方别称是临川郡)，也用作任何州的非官方通称，在日常言谈书写中很常用，因为它跨越四个等级，用来确定单一的行政层次。因而“郡”和“军”都有“州”的某一种含义。

亲。^①他求神一定在北宋中后期,当然应该在北宋最后二十年之前,因为那时其子已长大并中了进士。山神庙通常称作军庙,这个名字甚至曾经包含在官方赐额名号之中。黄履中梦里独自出现在他面前的显然是山神自己,就像通常的做法一样,这里说成是一个人。 86

也就是说,在曾布和曾肇时期,黄氏曾向军山神祈祷。两代之后,黄家人仍在此祈祷,不过是向别的神。1163年,洪迈关于黄履中与山神的故事出版之后两年,朝官周必大从首都回家乡吉州(亦称庐陵),途经南丰。他撰有一部旅途日记——《归庐陵日记》,下面这条是他在南丰县的那天:

丁巳早,黄元授钱通判相访,世永之父也。^②出西门谒之不遇,遂过石仙观。去县十余里,敕额曰冲寂……病倦不暇询访而归。道过福胜院……是行望军山尤近……《寰宇记》云:“山下有神,能兴云雨。”山顶有王郭二仙圣迹。黄元授自言,岁九月率一至山背,登三仙坛。山峻不通车马,往往攀援而上。三仙谓王与郭,以及其师浮丘伯云。^③

在北宋中期(或稍后),黄钺的祖父曾经在军庙祈祷,并梦见庙神,曾肇也曾作赋称之;但在1160年代,黄钺自己每年祭拜的不是山

① 黄钺的儿子黄文晟(1137—1187年)的墓志,另一个儿子黄文昌(1128—1165年)的科举题名录,证实其祖父是黄履中。黄履中官至康州司理参军(陆九渊:《象山全集》卷28,第2页下~3页下)。履中有三子中进士,其中两位可以确认其身份:黄俯(黄钺之父),1112年中进士;黄仰,1118年中进士(《[康熙]南丰县志》卷5,第3页上、下;黎广润等编:《[民国]南丰县志》卷19,第7页下。)。南丰黄氏其他人于1088、1128年中进士,其中之一可能是洪迈所说的第三子(《[康熙]南丰县志》卷5,第2页下,第4页上)。黄履中确实可能是曾的姻亲,他的儿子、孙子、曾孙的妻子都姓曾,这或许可以解释他未中举就能入仕。假定三十年一世,从黄文晟、文昌往前推,黄履中可能生于1030年代后期(曾布生于1036年),当该祠发生变化时他可能年近六十(陆九渊:《象山全集》卷28,第2页下~3页下)。当然,他求子是在他的儿子出生之前,考虑到他们在1112年、1118年中举,那么他们不会晚于1090年代出生。

② 这里的世永即黄钺之子黄文昌,于1148年中进士。

③ 周必大:《文忠集》卷165,第15页下~21页上。

神庙，而是同处一山的三仙坛。对于周必大，山神庙只是保存在《太平寰宇记》（一部几乎两个世纪前的书）中的古迹，他未暗示当时那里仍存在其信仰。黄钺每年朝山，令人想起曾季狸希望自己身体健康以继续一年一度之“盟”，以及我们在《三真君事实》中看到的还愿。

军山还出现在另一位南丰人刘壘（1240~1319）撰于南宋晚期，以及随后的元代统治之下的著作中。在《隐居通议》的一则短文中，他谈到自己曾见过的三件怪事，其一发生在军山：

87 丰之军山，险峻倚天，号江南绝顶。上有石室，祠浮丘王郭三真君，曰三仙。祷祀者归焉。时见云雾滃鬱，中有光如日晕，大如车轮，乡人称曰圆光。光中见三仙冠服貌像，隐隐可辨。其飞行翕忽，或升或沉，顷刻不见。

刘告诉我们是“祷祀者”见之，但他也是亲眼所见。尽管我们不能确认，但似乎他自己也曾经是一名“祷祀者”。不过，平时三仙无疑奉祀于军山，和周必大一样，刘也未提及这里的其他信仰活动。周的信息来自黄钺，而对于刘壘而言，军山首先是三仙的道场。对于北宋的曾肇，以及黄钺的祖先履中，这里是山神及其庙宇的本山。和曾季狸的诗、序一样，军山的资料显示，南宋时期三仙赢得了抚州精英的关注。

关于南宋三仙信仰的其他证据很丰富。1180年代，周梦若任宜黄县令，其经历使他为三仙的追随者所熟知：

宜黄距抚城百二十里，僻在一隅而山水清越，则为江右最。县之北不五里间有仙岩山，岿然拔秀于群峰中……倚山有元宝观……

予自梁溪来宰是邑，簿书余暇，尝拄筇登览，爱其规模虽小而气象甚伟。……寻访观之废兴，而莫有纪其实者。主观道士胥遁枢性质静厚，喜客无倦色，弄琴弈棋，尤高于流辈。以得于所传闻者，告余曰：此晋王郭二真人问道寻师，爱此山川之胜，下

筑于是，遗址遗迹，隐然尚存……^①

癸卯(1183年)夏秋之交，遇天旱不雨，陂泽干涸，禾稼就槁，遍走群望，云霓不生。父老相率以请曰：“令尹须游仙岩乎？二真灵异之踪，帡幪此方。此方士庶久所归向也。盍往祈之？”于是涓日斋戒，率僚属具苹藻之供，攀萝蹑蹬，投诚谢过于星坛之下。奏章之初，碧天万里，如燬如焚^②；已而云翳四起，雷电倏作，掩曦御于扶桑，鞭卧龙于沧海，甘澍既降，不崇朝而足。沟池溢流，焦枯回色，黍稷之兴，一日万顷。^③

88

大约在同时，华盖三仙奉祀于另一个县——临川县。1213年，乡贡进士临川人徐正在给另一座道观撰写碑记时，记载了这一情况。这篇长文的开始便将事情置于更大的区域背景之中：

大江之南，自浮丘公得道于华盖山，而山之秀丽峭拔足以为神仙窟宅者，率多三仙之祠……凰桐在临川郡之南七十里，其山有三仙之祠旧矣。^④

接着，徐谈到三仙在此山的灵验和显灵，包括1172年的救旱，1182年的圆光，1186年能治病的泉水突然涌出；他还记载了地方力量一直到1213年完工的庙宇重修。地方“士人”作为土地、资金的捐助者介入，以及道教的仪式，都特别醒目。其中有仕途顺利的官员徐子石，他在1199年进士及第。12世纪后期，另一位抚州士人、官员在为华盖山的一座道观(建于1198—1202年)撰写的碑记中，用了与徐类似的话来评论华盖三仙信仰的流行：“江西名山，华盖于他无得

① 无论是二仙游历的逸闻，还是这座道观，在沈庭瑞的《二真君实录》及注释中都未有记载，也不见于《三真君事实》最后两卷的灵应故事。

296

② 亦即十分炎热、干旱。

③ 张兴言：《[同治]宜黄县志》卷45之2，第18页上~20页上。注意，碑记中的元宝观与第三章注57所引《三真君事实》故事中的地名完全一样，也就是刘厨师出事的地点。

④ 童范俨等编：《[同治]临川县志》卷19，第34页上之后。

异。自三仙遗灵其颠也，闻者信，故有祷；祷者萃，故有庐祭焉。”^①作者曾丰(1142—约1210年)为乐安县人。曾的一位朋友修建了一座可以望见华盖山的亭子，名为“望仙塔”，曾丰也为他写了一则记文。^②

在曾丰的著作中，没有证据表明他或者他的朋友信奉三仙(尽管他们也可能信仰)，但他们以颇具南宋(不是北宋)文人特征的方式注意到该信仰。陈元晋的著作所透露的信息更多。陈是崇仁人，1211年中进士，他在为陈鹏飞(并非亲戚)所撰墓志中写道：

89 余顷里居受徒，有同姓生怨者来学。袖出其叔父图南书，谓：“怨少孤，叔父育且教之。既长矣，大惧闻见寡陋，俾从先生游，庶几得竟所学。”余叹曰：“富而知以义方淑其子，则益佳。”余未识君而心义之。间岁一登宝盖，则道出君之门，帅其子若侄盛服遮迎，邀致留。^③

如前所见，宝盖乃华盖之别名。此处我们又看到每隔一年的旅行，这正是曾季狸在诗中所期望的，黄钺向周必大提及的，以及《三真君事实》中大量记载的。陈元晋是假定阅读墓志的任何人——受到良好教育的读者——能读懂此句所指，知道宝盖为何，知道人们为什么每年要去那里。

这些事都在1230年之前，可能还早于1211年。^④1222年前后，著名道士和五雷法师白玉蟾(知名于1134—1229年)路经抚州地区。曾在临川笔架山驻留，他在一则阁记中提到该山与三真君的联系：

① 曾丰：《缘督集》卷19，第21页下~23页上。

② 曾丰：《缘督集》(宋本)卷22，第1页上~2页上。

③ 陈元晋：《渔墅类稿》卷6，第6页下~7页上。

④ 墓志接着谈到1230年抚州流寇时期发生的事情。陈元晋于1211年中进士，随后似乎在很长时期一直做官，因而墓志所所述其乡里的正规活动可能发生在中第之前。关于1230年的流寇，见韩明士：《官僚与士绅》，第144页，147页，321页注46(b)。

昔有仙曰浮邱伯者，其所隐于华盖欤。约王、郭二仙子以访之，而华盖为江南之剧山，始访之未遇。时凡江南支出，磨所不历。今临川之华盖山，即浮邱所馭之旧也。越华盖以东，距临川以北，而有山焉，实王、郭之曾经也。神刊鬼划，状如笔架。陟山之巅，而有永兴观焉。观宇甚丽，上有积翠楼，下有群仙阁。海南有客闻而谒之。初谒是山，慨浮邱之远矣，慕王、郭之何之。^①

海南之客即白氏自己。随后的讨论与三真君无关，也未提到为他们举行的仪式。白只是想让其记文的主题与三真君的故事与信仰有关联。显然，他认为三仙是当时在这个地区最著名的神祇。他在为洪州喜雨堂写的另一则碑记中也有类似的话，洪州是抚州的近邻。

昔浮丘大仙与王郭二真君来，自南岳^②过豫章（即洪州），越魏亭，邸麻山。麻山乃麻姑授道之所。厥后有包道者，或讳道仙，寻常嗜鲤鱼，行如飞云，人有覘其浴，则白龙也。能致晴雨，今山中称为圣井白（暨）仙君也。嘉定甲申（1224）孟秋之朔，百里闵雨，民忧赐死，乡巫井炷，其技已穷。邑士唐肇与弟将仕应时……至是判家资，奉仙馭于家。初已霏微，市谗犹侮。及醮，应声雷电，三日为霖。人有忧色，欢歌载路……送仙还山，山中建喜雨堂。^③

故事很不错，但也和三真君不相干，不是他们的神迹。那么，白为什么把他们扯进来呢？因为他们是读者了解新的、未知事物的语境。白氏将喜雨堂及其神仙和三仙联系起来，反映了三仙信仰当时流行于该地区。

在元代，南宋地方与区域性精英对华盖山信仰感兴趣的证据仍

① 白玉蟾：《宋白真人玉蟾全集》，第68~70页。本集附录的年谱将白拜访笔架山置于1222年。

② 衡山在湖南，这个细节在《三真君事实》中诸仙游历的各种版本都未提及。

③ 白玉蟾：《宋白真人玉蟾全集》，第84页。

维持不坠。1325年，在崇仁县治重修昭清观的碑记中，著名的新儒家学者和教育家吴澄写道：

崇仁县百里之内，山之高出群山者四：曰罗，曰巴，曰芙蓉，曰华盖，皆于山巅祠仙灵，而华盖之祠人之信向虔奉尤众，山形之近似者，辄为行祠。^①

同年，他为另一座道观撰写碑记，观在抚州西部的临江军。记文的说法相近，但更针对信仰的内涵：

吾家之南，有山名华盖，祠浮丘、王、郭三仙。远迩祷祈，奔趋如市，竟岁弥月，无休息时。抚、吉两郡之境，山之秀特者，必设分祠，往往以华为号。清江郡东南之三十里玉华一峰，耸立拔起，水旱疾疫，有求辄应。里俗相传，亦曰王、郭二仙所憩，则与华盖所祠同此仙也。然华盖有屋以祠，而玉华之祠无屋。

91

山近郭氏，敬神好善，父子再世，拟构仙殿而未果。及孙汝贤、汝敬，继承先志，乃聚木石，乃兴工役。^②

还有一次，吴澄答应为华盖山雷坛撰写记文。虽然该坛不是为三仙所建，他仍提及其信仰的重要性：“山祠仙灵，祷祈不绝。饶福之人，往往不吝财施，祠仙有屋，祠雷无坛。”^③

① 吴澄：《吴文正集》卷47，第8页下～10页下。我将“行祠”译为“branch shrine”，字面意思为从其发源地“出行的祠庙”。

② 吴澄：《吴文正集》卷46，第4页下～6页上。吴本人显然不是神仙的信奉者。他在记文中接着讨论了一个问题，即古今山川祭祀的差异，前者是直接祭祀山，后者是直接祭祀人，即神仙。他按照经典主义者的方式，从山川本身来讨论其神异力量与物产。可以和第五章黄震对类似问题的讨论进行比较。

③ 吴澄：《吴文正集》卷50，第13页上～14页上。这则记文未标年代。雷坛的捐助者是乐安县的郑松。郑是吴的邻居，但更重要的是他是吴的保护人，吴在元初曾进山隐居在郑家。郑松见《吴文正集》卷74，第3页上～5页上；虞集：《道园学古录》卷44，第2页下～17页上；何希之：《鸡肋集》卷5下，第7页下。并见韩明士：《官僚与士绅》，第74，83，127，148，149～50，169页，286页注7，304页注9，321页注46。

在其他两处,吴澄也提到华盖三仙信仰。1326年,他在为乐安清溪观所撰记文中,指出该观实际上是华盖三仙祠的分祠;1321年,在南丰紫霄观的记文中,他提到浮丘坛的存在,而该观主要奉祀另一位很不相同的神仙。^①

吴澄告诉我们,华盖信仰已跨越两州:不只是抚州,还包括西南部面积更大的吉州。到目前为止,我们在宋代的材料中尚未发现这一现象。不过,南宋灭亡之际还是有一点证据。1275年,吉州士人刘辰翁为吉州州治所在地,庐陵县的朝仙观写了一则碑记:

以香城山为南华,以南华为朝仙观,则自前吉州守天台叶丞相始。华盖者,北辰之宇也。^②山之穹然者象之,故为望。今言华盖山者,何其盛哉!初,临川郡有三峰,云间号江西高绝处。相传隐者浮丘公控鹤而上,顾尝约其弟子王若郭后见于此,是为华盖山三仙翁。而所至高山,必有二弟子之迹何?盖昔者之皇皇其师也,于彼乎?于此乎?未可知,故所在而见之也。繇临川溯永丰,有西华山;又西至吉水东山为中华;繇中华上五十里,得庐陵香城山;又高为南华,皆二弟子徘徊白云之地。而南华三峰略与华盖山相似,其下有忠简公胡氏居之,又庐陵望也。^③故南华最盛。^④ 92

很久以后,冯翼翁在为庐陵嘉惠观写的碑记中谈到:

皇庆壬子岁(1312),道士易多福始拓地开基,建坛以祀华盖

① 吴澄:《吴文正集》卷47,第6页上~7页下;卷48,第1页上~31页。

② 这些是天文现象。北辰便是我们所说的北极星,也被看作昊天上帝,由我们所说的仙后座星构成的华盖是遮蔽他的伞盖。见第1章注1。

③ “忠简公”即胡铨(1102—1180),是庐陵的学者与官员,他在1128年中进士。关于他的资料,见昌彼德等人所编《宋人传记资料索引》,第1573~1575页。 297

④ 刘辰翁:《须溪集》卷3,第29下~30页上。这则碑记也保存在定祥等编《[光绪]吉安府志》卷8,第70页下~71页下。并参刘为朱陵观所撰记文,该文约撰于1290年前后,同样涉及吉州以华盖为山峰命名的趋势,《须溪集》卷1,第38页下~41页上。

三佑真君。^① 掌教天师，立名天华宗师真人，^② 赐额嘉惠，俾掌祠事。无诚不感，无祷不应，合郡士庶，奔企瞻拜坛下，不逾时正殿成，三真圣像立廊庑。^③

可以和1331年揭溪斯(1274~1244)的一通碑文比较一下，他是抚州西北的洪州丰城县人。他写道：

唐贞元中(785~804)吉州刺史阎侯隐于城东十五里芙蓉峰，后传以为仙去，其山世为阎氏业，子孙世为乡人。……或言古仙人浮丘伯，及其弟子王、郭二人亦尝往来其处，称山中多光怪……延佑三年(1316)，侯诸孙宏毅即其地祠浮丘，以其二弟子及侯配……明年，郡人曾编修巽申为请于元教大宗师，命为天华观。^④

显然，吴澄说得对：在他那个时代，华盖山信仰，或者说世俗精英对它的了解和信仰，已经向西传到吉州。按照刘辰翁的证据，这一现象在南宋末已经出现。

同样，诗中也提到三仙。我们前面已见到过曾季狸的灵谷诗。1160年代，谢谔任官于乐安县，曾拜访南真观。该观数年前建于郊外，谢有诗云：

人烟一簇古溪头，竹树低昂映碧流，曳杖不知山路险，南真观里谒浮丘。^⑤

① 这里的“佑”字反映了元代给三真的封号。

② 该称号可能只用于浮丘，据说他在周代曾教过王子晋，在汉代教过一些皇室成员和官员，见第三章之第二节：“《三真君事实》中的神人联系”。但是要注意，“宗师”的头衔使得天师、法师，也是杰出的官僚化的浮丘的角色也是一名老师，这在其他材料中显得很正式和个人化。

③ 《[光绪]吉安府志》卷8，第67页下。

④ 《[光绪]吉安府志》卷8，第72页下~73页上。

⑤ 朱奎章等编：《[同治]乐安县志》卷2，第43页上。

三十年前,外贬的高官孙觌路过抚州,访问了华盖山,也许是因为有病前来求仙。他也留下了一首诗:^①

93

烟萝茂密可跻攀,不假篮舆已到山。送晓鸟声青嶂外,乞灵人在白云间。亭前尚想骖鸾迹,洞口犹存紫晕斑。他日丹砂如换骨,乘风尚可访金阙。

孙觌提到骖鸾,说明他知道三真君的故事。也许,他是从自己在抚州遇见的宜黄县士人那里得知的,后来他还撰写墓志纪念他们。^②诗中存有紫雾的山洞,即紫玄洞,是华盖山的圣地之一。^③孙觌也曾拜访过崇仁县治附近的仙游山,在另一首诗的序中,他说自己曾在一座“道祠”呆过。^④这座道祠可能是昭清观,这里一直是南宋华盖信仰的中心,诗中再度提到骖鸾。^⑤

不过,和这些外地人的诗相比,本地人的诗更重要。在方志和其他资料中,保存着九位南宋和元代的抚州人为华盖山和三真君所作

① 抚州府志保留了下面这首诗,并称是为华盖山而作,但未提供任何相关信息(罗复晋:《[雍正]抚州府志》卷45,第44页下~45页上)相反,《三真君事实》将该诗置于孙拜访同县仙游山(而不是华盖山)的故事中,并且说治好了他的病。(《华盖山事实》卷6,第12页下~13页上)诗的最后一句与治病的故事相吻合(如果“丹砂”指在山上获得的神仙的药);但诗中的其他事情,特别是提到骖鸾迹,意思是地点在华盖山。孙觌的文集确认他曾去过华盖山和仙游山,但保留的诗与《府志》和《三真君事实》的不同。见孙觌:《鸿庆居士集》卷1,第9页上、下,10页上、下,为仙游山所作两诗;卷1,第10页上,为华盖山所作的一首诗。

② 如涂大向、邹宗谟、邹陶、邹陔的墓志,分见同上卷35,第30页上~32页下,卷36,第17页下~19页下,卷37,第29页上~31页下,卷37,第31页下~33页下。这些墓志均表明孙觌在抚州呆到1132年,邻州的流寇滞留了他南进的行程,其中他描述自己滞留的用语与第一首仙游山诗序完全吻合,表明该诗作于同一时期。孙觌与崇仁吴氏亦有联系,在第五章我们将看到后者是华盖信仰的主要支持者。关于吴沆诗学发展的进一步叙述,见《环溪诗话》,书中称“一日,友人自曹山见孙尚书回”,接着谈到孙氏对诗人、诗歌的看法(吴沆:《环溪诗话》,第1页下~2页上)。“孙尚书”是当时孙觌的准确官衔;曹山在宜黄县,孙觌的文集充分证实他曾拜访过那儿。

③ 如《三真君事实》卷3,第2页下~3页上。

④ 孙觌:《鸿庆居士集》卷1,第9页上~下,10页上~下。

⑤ 同上书,第9页上~下,前面的两首诗。

的诗。^①诗中几乎都提到三仙之名(一位或数位)。有的诗很短。吴镒(死于1198年)曾为州治的崇仙观赋诗一首,这里奉祀的是浮丘公。吴氏为崇仁人,曾任高官,回乡后死得不甚体面。诗云:^②

浮丘仙袂风中挹,子晋吹笙月下闻。翠盖霓裳君过我,尻舆神马我从君。^③

其他写华盖诸仙的诗更有份量。也许,罗点(1150—1197)的诗最有名。罗是崇仁县人,英年早逝,但此前已在首都做了高官。可能在1182年,^④本县的其他两位神仙——巴山的栾巴和罗山的罗公远——祈雨无应,^⑤而后祈求浮丘公得雨,罗点赋诗以示庆祝。下面是该诗及其小引:

里谚云:“巴山裹头,罗山缠腰,今日不雨,定在明朝。”巴以栾叔元之名得名,罗以公远之姓得姓。两山皆吾乡之近望也。每雨必有云物先冒其顶。

94 苦旱以来,皎然无所蔽翳。县迎华盖仙,甫入郭,两山各出肤寸,而四郊自浹洽矣。

淑元^⑥不冠椎两髻,紫青绀绿如堆鸦。有(髻)髻远望毛发

① 除了这三位宋人的诗,紧接着是宋人邓犀如、唐元龄(《[雍正]抚州府志》卷45,第44页下~45页上),元代的虞集(《[雍正]抚州府志》卷45,第11页上、下,卷45,第53页下),危素(在南京的著作,卷1,第5页下~6页上,第9页下~10页上),何中(《[雍正]抚州府志》卷45,第12页上)。

② 吴镒死的年代见《夷坚志》三壬卷1,第1468~1469页。洪迈所说的中止吴氏仕宦之事很罕见,可以得到《宋会要辑稿》的证实,见第4588页(选举21,第5页下),第4015页(职官72,第54页下),第4050页(职官73,第68页上)。吴中进士于1163年,见许应鏞:《[光绪]抚州府志》卷42,第11页上;陈潜等编:《[康熙]崇仁县志》卷1,第49页下。

③ 《[同治]临川县志》卷18,第26页上,称该观祭祀的是浮丘公;《[雍正]抚州府志》卷45,第74页上、下。

④ 《三真君事实》的灵应故事记载了1182年的一次旱灾,崇仁县令率人迎请三仙,至县郊的昭清观玉清殿,成功地求得大雨。见《三真君事实》卷6,第14下~15上。

⑤ 罗公远及其在四川的信仰,见傅飞岚(Verellen):《罗公远》。

⑥ 原文有“淑元”二字,是栾巴的敬称,为便于理解,我译成栾巴。

古，日日惟闻餐暮霞。吾家公远^①更清绝，带眼不穿衣不结。好风吹袂任飘飘，夜夜惟闻弄明月。餐霞弄月固不恶，不道农田布龟灼。令君盛服道民苦，偃然袒裼犹不怍。敬持此意款浮丘，浮丘乃与令同忧。急呼风马驾云车，二仙方觉裸裎羞。旋加冠巾更束带，一见浮丘望尘拜。便将凶岁变丰年，谈笑之间作雾霏。油然虽出南北峰，开端实自浮丘翁。浮丘诗家老仙伯，故知忧国愿年丰。邦人一饱谁所赐，父应诏子兄诏弟。若还此雨后五日，将见索汝枯鱼肆。^②

这是一份极妙的文献。对浮丘的称赞超过其他两种信仰中的神仙，以及对两人异乎寻常的描画：一位乱发高龄，另一位沉溺于对大自然的喜好；浮丘则被描绘成地方官的知己和帮助者；当地的隐喻性谚语被转化成具体的文学形象（雨将被发现在来的“裹头”与罗的“缠腰”之中，意指两山之巅与中坡；但这里冠带已脱，所以无雨！），所有这些都使该诗在抚州人为华盖山三仙所作的诗歌中最有意味。需要注意的是，这里一点也没有暗示这些神仙是官员的痕迹。浮丘公似乎更像一位年迈高贵的忧世之士，他驾车赶到，提醒其晚辈未尽到义务。他们对他的敬服似乎完全是个人性的。

95

另一首诗由何异(1129~1209)所作。他进士及第，是一位京官。同罗点一样，他住在崇仁县城。^③ 诗云：

地灵推宝盖，奇崛跨三州……江南夸绝胜，仙伯揖浮丘。旧

① 罗公远与作者罗点同姓，所以是“吾家”。

② 暗指《庄子·外物第二十六》第2条，文中庄子告诉那位答应未来借钱给他的河监侯说：自己在路上曾遇到一条十分干渴的鲋鱼，鱼求他给斗升之水以活命。自己却告诉鲋鱼，他要到北方改变西江水的流向来求它。鱼愤怒地说：“我得斗升之水然活耳。君乃言此，曾不如早索我于枯鱼之肆！”这里我采用的是华生(Watson)的翻译，见《庄子全书》，第295页。

③ 《[雍正]抚州府志》卷45，第83上~下。何异见《[光绪]抚州府志》卷47，第23页上~24页上；《[康熙]崇仁县志》卷4，第23页下~24页下；黄宗羲：《宋元学案》卷97，第9页下；王梓材：《宋元学案补遗》卷97，第4页上。

观依山脚，崇坛冠岭头。怀哉二真意，特地一时留。争谓神丹熟，谁知瑞气浮。妄传异人气，遽遣老臣收。云外尝交战，风前枉运筹。利峰皆瓦砾，勇锐失貔貅。敛帜惊逋伏，还兵敢逗留。桂司归内府，芝检动前旒。^① 遗鏃斫牙细，^②缠滩马迹稠。^③

这里，何异称赞真君与帝国军队之间的战斗，与本书第三章所引的《三真君事实》故事几乎完全对应。接着，诗中谈到二真升天：

一承丹凤诏，双拥翠云裘。功蒲三千行，^④神参八极游。后先鸾与鹤，乘跨虎兼虬。^⑤

最后，何异转向当下，实际上提供了一个前往华盖山沿途的景致名单，显然他是在回顾自己的行程。在诗的结尾处，我们甚至了解到他朝山的目的：

① “旒”指君主，其头饰可能会戴这种旒。他们的书信“动”前旒，意思是它使君主因为惊异、恐惧而震动。

② 见《三真君事实》卷3，第9页上，“奇异”条云：“瓦箭，王郭二真化李元晏凡兵所射之箭，落地皆变化为瓦，至今彼地有之，犹有人得之者。”

③ 见《三真君事实》卷3，第10页上，仍在“奇异”条，云：“马迹，正在战滩，乃当时李元晏所战之地，迨今马迹骡迹石上犹存。”

④ 这是对“功蒲三千行”的翻译。我未在任何字典或工具书中发现“功蒲”（我译成“merit-rushes”）这个术语。似乎意指某种仪式性的标志，可以同沈庭瑞的《二真君实录》（《三真君事实》卷2，第10页上）所叙述的升天比较：“仙乐仪仗，前迎倪旌，灵官后拥。”“功布”字面意思为“功德之布”，是系在葬礼队伍前的一种旗带（见诸桥辙次《大汉和辞典》卷2，第1449页，词条2295之103）；可能与这里所指的东西相似。“蒲”可能只是表明制作徽章或旗帜类的东西。或者，这里“蒲”是“布”的假借。

⑤ 我发现别处都未提到这些工具。在其他地方，二真是驾青鸾、乘白鹤（《三真君事实》卷2，第10页上），或者是骖鸾驾鹤升天的（《三真君事实》卷1，第6页上）。章元枢的神圣地理倒是列举了一处虎迹石，云：“距上仙观近，乃常日王郭二真跨虎于此少憩，遗迹尚存。”见《三真君事实》卷3，第10页上～下。

仙乐宜新响，文枰化故楸。^① 玄坛开豁敞，^②紫洞锁深幽。^③
 鸡豢余空宝，^④龙投按旧湫。^⑤ 斩妖留血树，^⑥化石望仙舟。^⑦ 鹅 96
 埧晴飞雪，^⑧茶凹暑夹秋。^⑨ 退心披峻岭，^⑩净手掬寒流。^⑪ 石锐
 予头似，^⑫山长剑脊侔。^⑬ 路然行九曲，台险过三休。灵药从人

① 显然指著棋台，名列章元枢在神圣地理之中，云：“乃二真弈棋之所。”

② 指著衣坛，乃二真著衣见师之处，见《三真君事实》卷3，第4页上。

③ 指紫玄洞，三真居住之地，见《三真君事实》卷3，第2页下。

④ 显然是指金鸡岩，为二真养鸡之处，在章元枢著书前不久有樵夫在岩口拾得金鸡羽毛。见《三真君事实》卷3，第6页上～下。译者按：原文作“近有樵者时于岩口拾得金鸡屎。”

⑤ 显然指投龙潭，据说唐代朝廷曾遣使投金龙玉简祭奠，章元枢时期这里祭祀（可能是类似的仪式）求雨仍很普遍。见《三真君事实》卷3，第11页下。译者按：原文作“乡人每于此祭赛”。

⑥ 指血木凹，据说二真派将吏捉拿鬼怪，其血喷在树上。见《三真君事实》卷3，第4页上。

⑦ 可能指金船，“船”字与诗中“舟”字不同，但“舟”明显是出于诗韵之需。此地名列章元枢神圣地理的“祥瑞”部分，见《三真君事实》卷3，第10页下。

⑧ 指鹅公埧，名列章元枢神圣地理之中，云：“仙鹅展羽之所，今仙鹅池。”仙鹅及仙鹅池，见本章前引乐史碑记。晴飞雪所指待考。见《三真君事实》卷3，第8页下。

⑨ 指煎茶凹，名列章元枢神圣地理之中，云：“乃浮丘王郭三真于此烹茶，殆今名存。”见《三真君事实》卷3，第4页上。

⑩ 指退心岭，章元枢所列圣地之一，云：“初登华盖，半山之腰，一岭横踞，愈高愈险，朝拜之士至此非笃志坚高，未免退心，所心名之。”见《三真君事实》卷3，第4页下。

⑪ 原文为“净手”，我在此译为“Clean Hand”。按照前面各行的模式，在华盖山找不到该地名。实际上，“净手”必为“净水”之误，乃章元枢所列圣地中的净水坑，云：“朝真之士于此盥漱净秽之所。”见《三真君事实》卷3，第5页上。何异称自己在合适的地点净手。

⑫ 本句所指不明。

⑬ 指剑脊岭，已见于第三章。虽然有些夸张，但还可以看出是对今天华盖三峰之间道路的描写。这首诗我所用本子出于清代雍正年间的抚州府志（《[雍正]抚州府志》卷45，第83页上～下），我读为“剑脊”之处作“剑脊”。因为“脊”易形误为“脊”，且“剑脊”在华盖地名中可考，而“剑脊”则无明确意指，所以我认为这一改动是可信的。

乞，熏炉足意谋。^① 三庐腾瑞相，^②五岳纪真游。^③ 雷电归驱使，云天托庇庥。^④ 遗踪难纪载，著句欠旁搜。四万八千岁，五城十二楼。^⑤ 近疑运绛阙，^⑥远想接沧洲。^⑦ 招隐仙翁意，吾簪此可投。^⑧

不论是在现实还是想像中，何异是去询问真君自己应否退休。也许，他认为这个问题对于他们而言很合适，因为他们曾拒绝皇帝的任命。不过，何异、罗点、吴镒都曾为华盖三仙赋诗，这特别值得注意。1186年，吴镒还重修过兴乐观，那里也是华盖信仰的一个中心。^⑨这三个人之外，如果再加上陈晋元每年到华盖山朝山，我们就看到一个并非完全偶然的四人组合。这四个人来自关系密切的四个家族。在别的论著中，我曾揭示何氏、罗氏、吴氏和陈氏，以及崇仁的第五个家族李氏——华盖信仰的证据中未提到——联系起来的纽带。简言之，吴氏自北宋中期就是稳定的精英家族，有进士及第和入

① 章元枢的圣地“奇异”栏下所列“仙药”与“瑞炉”。（《三真君事实》卷3，第9页下）“仙药”条下云：“三峰之上草木，世有疾者祷而采服，无不愈者。”“瑞炉”条下云：“三峰之上自产之物……其形甚古，可辟瘟灾，故名瑞炉。人能至诚叩祷，随意掘地即获，否则终日求之不得。自晋迄今，不知几年，而瑞炉之感应愈掘愈有，未尝告尽。圆齐坚润，俨如陶冶之为，圣化如此。”译者按：仙药条属“祥瑞”，而非“奇异”，见《三真君事实》卷3，第11页上。

② 华盖三峰绝顶的“三庐”，据曾丰在13世纪前期的碑记，已经由道士裴省中于1198—1202年之间重修，见曾丰：《缘督集》卷19，第21页下～23页上。其附近之瑞异，见章元枢神圣地理“瑞异”所列，如“金灯”、“金船”与“圆光”，均为三仙信众世代以来所见异象。见《三真君事实》卷3，第10页下～13页上。

③ 指五岳坛，为章元枢神圣地理所列六坛之一，《三真君事实》卷3，第5页下。显然，有一块或更多纪念三仙事迹的石碑树立在此。

④ 1985年，我曾去过两处三仙庙——华盖山上的祖庙与金溪县云林山的一座庙宇——雷神和电神的神像挂在三仙坛之上，分列左右两侧。三仙与雷电神的关联可以得到其他宋元文献的证实。

⑤ 这是对居住在昆仑山的诸仙的传统描述。

⑥ 指宫廷，道教常用来指天上群仙的宫殿；但更经常地用于指人体内神祇的宫殿，即心脏。显然，何异是指自己的心在那里，否则难以理解他为何要将朱殿置于“附近”。

⑦ 沧洲，指遥远的神仙之域。

⑧ 簪，我在此译为“pin of office”，通常指为官者所插发簪。“脱簪”与“投簪”（何异所用），通常是致仕的隐喻。

⑨ 《[同治]崇仁县志》卷2之4，第42页下；并见《三真君事实》卷4，第4页上。

仕的历史,但在南宋初才达到真正的辉煌。关于吴氏,我们下一章将详谈。其他三个家族进入文献记载也是在南宋初的数十年,一开始相互之间、或与吴氏就有联系。^①因此,他们都对华盖山有兴趣一点也不奇怪,但这点对于我们理解该信仰十分重要(详后)。

和碑记资料一样,诗歌方面的证据也显示元代精英对三仙信仰仍感兴趣。虞集和危素是这个时期最杰出的两个抚州人,他们都曾赋诗称颂华盖山或真君。^②同时,还有个人纽带的连续性:虞集从他母亲那边来说和陈元晋有关;危素是虞集本人的弟子。 97

总之,诗文集、方志中保存的碑记、游记、诗歌表明,南宋和元代的地方精英都很熟悉三仙信仰,他们称赞并且信奉三仙。再来看上述诗文材料所覆盖的年份(大部分诗歌只有大致时间):约1120年(曾季狸);1163年(周必大、黄钺);1169年,1172年,1182年,1186年,和1213年(徐正);1183年(周梦若);1198—1202年(曾丰);约1211年(陈元晋);1222年和1224年(白玉蟾);1275年(刘辰翁);南宋后期或元初(刘壘);1312年(冯翼翁);1321年,1325年与1326年(吴澄);1331年(揭溪斯)。

在北宋,同一类材料对三仙信仰的沉默表明,该信仰尚未越出华盖山之外,至少在世俗精英的宗教认识中是这样。令人印象最深刻的是诗歌对三仙信仰的沉默,因为北宋抚州士人传世的诗歌数量庞大——实际上远远超过南宋。不过我发现(明清方志的编纂者显然也应该发现了),北宋抚州人的文集中没有一首诗是关于华盖山的。王安石、晏殊、曾巩、谢逸、谢薖、饶节、欧阳澈,这些人的数千首诗歌中,从未提及华盖山。我发现的唯一一首诗,由乐史所作,也没有特别提到三仙,尽管他对道教很感兴趣。

^① 同时,一个李氏家族也与该群体相关联。关于这五个家族,见韩明士:《官僚与士绅》,第77~79页、301~302页。

^② 见本书第103页注①。

二、北宋与南宋时期的三仙信仰：《三真君事实》

《三真君事实》的情况如何呢？我将显示它绘制的图画是一样的。不过，它还谈到北宋的情况，这对于重建该信仰的历史很关键。让我们来回顾一下这部层累造成的著作的主要层面。其一是沈庭瑞写的《二真君实录》，他生活在五代，也可能在北宋初。其二是插入《二真君实录》中的注文，通常冠以“一本云”，显然是从一份自成一体的繁本中节录出来的，其时间不太清楚，但有证据表明是在1125年之后。^① 第三是插入《二真君实录》和注文的笺疏，双行小字。与《二真君实录》和注文不同，笺疏经常提到“今”，相当于1138年之后，因而也在南宋。^② 其四是神圣地理，题名为《华盖山事实》，有道士章元枢之序，时间靠近12至13世纪之交。其五是卷五、卷六的灵应故事集，无标题或作者署名，但大部分也是由章元枢所作。神圣地理和灵应故事都有元明编纂者增改的痕迹。显然，这部編集而成的著作大部分是南宋的材料。好像只有沈庭瑞的《二真君实录》明显是北宋的，甚至更早；注文可能作于北宋最后几年，或者是南宋的。

如前所述，从《二真君实录》到注文和笺疏，地域范围扩大了不少。《二真君实录》只提到华盖山之外江西的两处地点：玉笥山和麻姑山。前者在临江军以西，二仙从此开始他们的旅程；后者在东部的建昌军，是二仙打算去的地方。不过，注文追踪了他们途中的大量地点，经过数个州县。笺疏则将我们带到当时（宋代）沿途的道观和其他路标。不加思索便可发现该信仰在《二真君实录》与注文之间已经有空间上的传播；至少作者已认识到一个更广阔的信仰场所和圣地的网络。现在的问题是要将传播按时间进行排列。注文的时代是个障碍。如果可以确认（而不只是大概）它作于1125年之后，我们描绘的图景将会更清晰。

① 关于这个时间，可见第三章第60页注③。

② 关于时间问题，见第三章第60页注③，并见附录。

这里,章元枢可以帮助我们。因为,在《华盖山事实》的序中,他正是用该信仰近期的发展来证明其工作的正当性。他提到沈庭瑞的著作,以及颜真卿的碑记,作为过去的证据。然后说:

岁月延长,香火愈盛。或加创建,在沈君尸解之后,不载记传,使后来无由讨论。元枢辄不揆庸愚,广加搜访,凡所目击,或得之传闻,无不悉书而备志之。^①

章序撰于1200年之后不久。他认为自沈庭瑞之后,该信仰在一个不太确定的时期的扩张使其新作很有必要。但是,在那个时期呢?来看一下随后两卷记载的事件,以及这些事所指向的时段。它们是修建道观,捐献以及类似的事情,正是他所说的香火很盛需要他记载的那些事。这些事件如下:968—975年,1144年,约1146年,1168年,1174—1189年,1180年,1181年,1186年之后,1188年,1265年。^② 1265年的这件事,远远晚于章元枢去世的任何可靠时间,显然是张颜(1391年的编纂者)后来专门添加进去的,因为讲的正是张颜

① 《三真君事实》卷3,第1页上~下。

② 968—975年,天宝山创建华盖祠,《三真君事实》卷4,第10页下~11页上;1144年,嵩山观赐名之时,《三真君事实》卷4,第8页下;约1146年或“绍兴中”,曾彦通到华盖山朝拜,《三真君事实》卷3,第11页下;1168年,新华山创建仙亭,《三真君事实》卷4,第10页上;1174—1189年,淳熙年间,章元枢为灵兴观作记,《三真君事实》卷4,第2页上;(译者按:灵兴观在“县南三十里,本祠华盖香火,至崇宁丙戌之间观宇落成,兼主大浮山,淳熙乙巳章元枢作记”,似与作者理解不同?)1180年,寨帽山重修华盖仙坛,1181年在该山建圆光亭,《三真君事实》卷4,第11页上;1188年,聚仙山开始信奉华盖诸仙,《三真君事实》卷4,第16页上;1265年,玉庭观由乐安南村张氏重修,《三真君事实》卷3,第7页上。1186年之后,因文中将兴乐观作为当时存在的观宇提及,《三真君事实》卷4,第4页上;该观自唐以后废弃,1186年由吴镒重建。见《[同治]崇仁县志》卷2之4,第42页下。

祖先之事。^① 这样我们看到的是一个北宋初的时间，以及九个南宋最初六十年中的时间。

在最后两卷的灵应故事中，出现的情况相同。只有四则故事讲的完全是北宋的事情。其中之一关注的事件在 1111—1117 年，接近北宋结束。接着谈到两代之后的事，大约在 1170 年前后。^② 另外二十六个故事，除了三个，都标明了时间——通常有几个时间——或者用其他方式可以得知其时间。这些时间如下（大致按先后顺序排列，但一个故事有几个时间则放在一组）：1127—30 年和 1134 年；^③ 1132 年；^④ 1131—1162 年（两次）；^⑤ 1151 年，1154 年，约 1170 年；^⑥ 1157—1158 年；^⑦ 1158 年；^⑧ 1165—1173 年（两次）；^⑨ 约 1173 年；^⑩

① 张颜的序（《三真君事实》序，第 6 页下）告诉我们，其四世祖绿峰重建玉庭观，并自称为南村人。乐安县南村张氏在地方志的进士题名录与人物传中有比较完整的记载：1150—1270 年之间，张氏共有 27 名举人和 5 名进士。见《[同治]乐安县志》卷 7，方湛等编；《[康熙]乐安县志》卷 5。章元枢的圣地目录中，对玉庭观重建有说明，也提到张缘峰（其本名为希逸），与张炎发，后者在方志题名中为南村人（见 1264 年乡试条，《[同治]乐安县志》卷 7，第 24 页下；《[康熙]乐安县志》卷 5，第 14 页上），并且在吴澄为其侄子张元定所撰墓志中提到。见《吴文正集》卷 79，第 2 页上～3 页下。这则记载在章元枢的圣地目录因其时间特别靠后，也很显眼。

302

② 《三真君事实》卷 5，第 12 页下～13 页上。这是一则熊溥与显灵的神像的故事，见下。

③ 《三真君事实》卷 5，第 3 页下～4 页下。

④ 《三真君事实》卷 6，第 12 页下。

⑤ 《三真君事实》卷 5，第 11 页下～12 页下，卷 5，第 15 页上。

⑥ 《三真君事实》卷 5，第 6 页下。前两个时间有明确记载，故事接着讲述 15 年之后发生的事情，也就是约在 1170 年。

⑦ 《三真君事实》卷 5，第 13 页上～14 页上。

⑧ 《三真君事实》卷 6，第 5 页上～下。

⑨ 《三真君事实》卷 5，第 8 页上～9 页上，卷 5，第 15 页上～16 页上。

⑩ 《三真君事实》卷 5，第 9 页上～10 页上。

约 1174 年；①1179 年(两次)；②1182 年(两次)；③1184 年；④约 1184 年；⑤1191 年, 1200 年, 和 1200 年之后；⑥1258 年和 1260 年；⑦1258 年, 1260 年, 1265 年。⑧ 几乎正好和神圣地理名单的时间分布相同, 不过更加完整。这里, 南宋最初几十年(在此是最初七十年)所聚集的大量材料和靠近王朝末年的材料之间(这里有两个故事, 恐怕是后来编者所增)出现了同样突出的断层。⑨ 如果我们将第一个阶段的大量材料基本看作是章元枢所作, 并且将它们和圣地目录放在一起考察, 其结论必然是: 章元枢靠自己所见和其他人的证据, 在搜访沈庭瑞以后华盖山香火之盛时, 他发现几乎没有北宋的材料, 同时是有大量南宋的材料。

在两卷灵应故事中, 早期的材料如此之少, 似乎特别令人吃惊, 因为编者恐怕都希望找到(或者说创造)尽可能早的故事, 来说明保佑他的神仙力量之古老。因而, 故事集中北宋条目太少确实发人深思。故事集的开头是沈庭瑞的传。传中讲了沈的经历与学问, 这是意料之中的, 不过根本没有提到三真。显然, 它放在这里只是因为沈是公认的《二真君实录》作者。另一则故事讲的是饶洞天的神启、经历和升天, 我们在第三章开头已读过, 时间在北宋初年。这则故事当然称颂了华盖山和三真, 但它讲的不是三真的灵应故事, 并未提到某种存在的信仰, 故事中无人信奉三真。⑩

第三则北宋的故事讲的是一则神迹(或者至少是一则奇迹), 但

① 《三真君事实》卷 6, 第 1 页上~下。

② 《三真君事实》卷 5, 第 10 页上~下; 卷 6, 第 1 页下~2 页上。

③ 《三真君事实》卷 6, 第 2 页上~5 页上; 卷 6, 第 14 页下~15 页上。

④ 《三真君事实》卷 6, 第 5 页上~8 页下。

⑤ 《三真君事实》卷 6, 第 12 页上~下。该故事无明确时间, 但主角吴城在前面一则故事提及, 时间为 1184 年, 因而该故事的时间大约为 1184 年, 见《三真君事实》卷 6, 第 5 页上~8 页下。

⑥ 《三真君事实》卷 6, 第 9 页下~11 页下。

⑦ 《三真君事实》卷 6, 第 13 页上~14 页上。

⑧ 《三真君事实》卷 6, 第 14 页下。

⑨ 又可能是张颜所为, 根据其时间与圣地目录中其祖先的建庙时间相同可以判断。

⑩ 《三真君事实》卷 5, 第 4 页下~5 页下。

它不属于三真。主角詹太初，是一位熙宁时期(1068—1077)的游方
100 道士，一度驻留于华盖山：

詹太初，字符祚，本武夷山冲佑观道士。宋熙宁中来洒扫^①华盖山。一日，县宰郭公峻请祷于山。才出邑，太初即以诗迎谒，云：

鹤报星郎入洞游，匆匆携杖别浮丘。崎岖走出白云路，踊跃来迎清政侯。瑞气远浮山凤喜，朱衣高照野花羞。敢邀朝旆归茆结，紫笋黄精^②愿少留。

遂相友善，且以丹砂疗其痼疾。宰归，语同寮。有张县尉欲观圣境，固往访之。行未数里，太初亦先知之，以诗谒于道周，云：

梅仙^③队仗访蓬莱，野叟寅缘欲款陪。旗脚界开青嶂色，^④马蹄踏破白云堆。山川发秀森林杪，猿鹤闻风出洞隈。应有真人想笑语，仙翁果老裔孙来。

坐未交谈，有田妇过，尉注目而意不在太初。太初曰：“楚人沐猴而冠耳。”尉怒。已失太初。及登山，问太初何在，其徒对曰：“前日昼寝寤，忽鸣鼓退去矣。”暨归，县宰谓尉曰：“君行未久，太初诣县退职。”尉方悔悟，然其退山退职及遇尉于涂中，始信其非常流也。^⑤

詹氏来去自如的神迹是他自己的，与三真君无关。他说自己与
101 浮丘相交，这是真的，但浮丘及其弟子均非故事的中心，丝毫未涉及他们的信仰。这里无人信奉他们，他们也未帮助任何人。相反，我们

① 洒扫，字面意思为“洒水与扫地”。

② 分别是上等茶和药，可能是詹用来招待郭的。

③ 即梅福，巴山四仙之一，我在第五章将详谈。梅福生前是崇仁旧县的县尉，所以詹太初以诗迎接当时的崇仁县尉时，称之为“梅仙”。

④ 我得承认自己不懂这句，即便是自己的翻译。译者按：“界开”的意思可能是划分出来，将青障色分隔出来。

⑤ 《三真君事实》卷5，第2页下~3页下。

看到的是一位云游四方的道士,更像天心派法师:他一度在华盖山照看道观,但并未在那里定居;他不经意地冒犯了当地人(当县尉不能约束自己游离的目光时,他谈到江南人,丝毫不能助长地方的自豪感),并离开了。不过,这个故事似乎是章元枢或随后的编者所能找到的华盖山在北宋时期最好的灵应故事。

接下来我们来看第四则北宋的故事,无论如何,故事中北宋与南宋平分秋色。根据《三真君事实》另一部分的一件文书,我们对北宋的情形会了解更多:这是一份1075年赐给二真君封号及华盖山上一座道观庙额的敕牒,附录在卷二后面。从内证来看,这份敕牒是真实的:文书末尾署名的三位高级官员的头衔、姓氏与当时朝廷的三位掌权的宰相正好吻合。^①这次封赐也见于其他文献,从而也证明了这份文书。^②不过,在我看来,能确保其真实性的是敕牒无意之中对于当时华盖三仙信仰情形平实无华的描述,特别是政府官员(包括中央和地方)对它的认识。这不是一个热切地称颂其信仰和历史的编纂者所能编造的。文书的全文如下:

中书门下牒崇仙观

抚州奏,据崇仁县令郭峻状,准州帖差人赍到敕牒二道,加号华盖山王真人为冲应真君,郭真人为诚应真君,差往祭告,置造牌额,于上仙观安置。遂躬亲赍领前去祭告,为无上仙观宇,所有敕牒权暂令桥仙观看管,寻检会本山脚下元有仙林、南真、桥仙、上仙四观,内仙林、南真、上仙三观并无观宇,只有桥仙一观存焉。所蒙朝廷降下敕牒二道,见权令桥仙观看管,其上件古观,元未有正额,系帐供申乞申奏赐敕额,存养道众,住持许令焚 102

① 第一位是“工部侍郎参知政事元”,与元绛相对应,其时在朝廷任此职;第二位是“礼部侍郎参知政事王”,应该是王珪;最后一位“左仆射兼门下侍郎平章事王”,正是王安石。这一年三人的官衔任职,见脱脱等编:《宋史》卷211,第5486~5490页。

② 《宋会要》保存的一份诏令记载与这份文书中所提到的那则诏令完全吻合:“神宗熙宁八年七月,诏:崇仁县上仙观王、郭二真人特加封号。”(见《宋会要辑稿》,礼21,第64页上)我们将看到,这里的文书时间为同一年的12月,并且特别提到此前的加封诏令;现在的问题是要纠正第一道诏令,因为上仙观根本不存在。 303

修，专切看管，赐到敕牒祇应祈祷。

州司所据本官申述，照会朝廷降到华盖山王真人为冲应真君，郭真人为诚应真君，置造牌额于上仙观安置。比来勘会得本山脚下元有上仙观等，各是倒废，其地尽没入官，不敢专行盖造。只有相近桥仙一观，祖来观宇尊像系存留名目，并无敕额，元有水田六百余把^①，亦系收屯入官，为无人承嗣。自来祈求本山，只有本县道士一名在彼祇应。伏缘今来已准朝廷降到冲应真君、诚应真君敕牒，只在本处收掌，州司乞就令所存一观为上仙观，特降敕命赐一名额，依旧存留元有尊像，水田六百八把，选差名行道士焚修祇应，逐时祈祷，看管降到敕牒。候敕旨。牒奉敕并依奏，宜特赐崇仙观为额。牒至准敕，故牒。

熙宁八年(1075)十二月二十八日牒

工部侍郎参知政事元(绛)。

礼部侍郎参知政事王(珪)。

左仆射兼门下侍郎平章事王(安石)。

这里事实上发生了什么呢？为什么中国朝廷——毕竟是在神宗皇帝及改革宰相王安石统治下——向一座并不存在的道观赐予荣誉？材料没有错误。不仅《三真君事实》中保存着原始敕牒，其中的道观之名同样是上仙，^②《宋会要》也可以证实第一份诏敕封赐对象是所谓的上仙观(并不存在)。^③ 韩森曾考察帝国范围的神祇和庙宇封赐制度，并指出南宋时期朝廷赐予封号之前，法律规定官方要对神祇及其神迹进行全面审查和复核，一般能够执行。这很有必要，因为许多时候申请封赐往往不是出于官府，而是出于神祇的地方支持者。在军山神的例子中，曾布在朝廷加以支持，我们从中已看到这种地方

① 显然，这是抚州地区的土地计算惯例，在许多现在文书中提到，特别是地方长官文集中司法判决以及判案集《名公书判清明集》之中。我无法判定它在通用计量单位的对应物。“把”的本意是抓住、拿住或一手，指土地数量能够生产一把或一束粮食。

② 《三真君事实》卷2，第11页上～下。

③ 《宋会要辑稿》，礼21，第64页上。

的主动性。和其他问题的奏报或请求一样,地方的这种声称——特别是一旦他们变得很频繁时——不能自动取得信任,而是需要核查,不同信仰之间相互竞争的声明可能还需要裁定。^①

问题很清楚,在1075年华盖山的敕牒中,很可能没有任何核查与复核程序,封赐的最初动议并非出于地方乡里该信仰的信众与支持者。因为,只要具备二者之一,就不可能注意不到该观并不存在。这也不会只是朝廷的笔误,那里无人能从别处知道一个地方信仰。州县长官自己也不知道上仙观并不存在,或者朝仙观的土地已被征用,已无法维持,或者那里只有一个道士以供祭祀,这些情况都只有等到郭峻进山,手捧诏敕,发现没有合法的可安放之处,也不能举行宣布封赐的祭祀。如果他们在封赐之前已作过调查,或者是被一个真正存在且活跃着的华盖山信仰的支持者所游说,他们可能已经知道这些。

但这并不意味着韩森错了。她说的只是南宋的情形。^②事实上,她所统计的整个时期的神祇封号对我们有帮助。正如她所揭示的,《宋会要》保存的封号、赐额记载,在1075年——华盖山敕令正在这一年——朝廷封赐突然提高到此前115年平均数的58倍。^③这是上一年十一月朝廷下诏命地方长官报告所有未获封号的灵神坛宇的直接结果。这份诏令,以及各州的回应,开始了宋代封赐的第一次浪潮。

① 韩森:《变迁之神,1127—1276》,第79~104页。

② 同上书,第91~95页。

③ 同上书,第176~177页,第80页图(1)所示数据与此同。1075年的实际数量为37,与之相比,960—1074年平均每年为0.63。不过,韩森在细致考查湖州封赐情况的基础上指出,这些数据总的来说是低估了(第79页)。如果将这些数据乘以韩森从其他记载所得的湖州封赐数据与《宋会要》记载数据的比率(91:7或13倍)——肯定是很粗略的办法,但从经验来看已经够了——1075年的数字将增加为481,以前各年的平均数大约为8。481次加封对于1075年并非绝对不可能:它意味着当时朝廷每个州约有1.5次加封。各州的长官在申报神祇封赐的压力下,大概会认为推荐一位或两位神祇足以交差。用同样的比率乘以随后各年的总数可知,1075年至北宋结束,朝廷正式承认了11986位神祇:每州39位,每年230位,每州每年约0.77位神祇。尽管每年、每州的数量并不多,但总数似乎过于庞大,否则难理解1090年代或1100年代初对封赐过程理性化和规范化的关注(如韩森所指出的)。

在 1080 年代后期至 1090 年代有了一个短暂的停止之后，在徽宗（1101—1126 年在位）时又翻了一翻。如韩森所说，这个时期的封赐
104 剧增与改革家首相王安石及其后继者的统治是相一致的。在这个时期，朝廷要对地方经济与社会生活施加越来越多的控制，用韩森的话来说是：“世俗层面改革的积极进取与超自然世界的情况是相配套的。”^①

现在来想像一下，知州得知朝廷突然对地方信仰感兴趣，似乎还是前所未有的大。事实上，他是奉命不管到什么地方找出值得封赐的神灵坛宇。加之这是一个行动主义（actist）的朝廷，其命令需严肃对待，恐怕这在宋代也是前所未有。他会做什么呢？于是，他很快找到了。那么，一位中国官员可能在什么地方很快找到这些东西呢？很可能是去翻检自己的书，或者衙门里的书。抚州人乐史的《太平寰宇记》在当地应该很容易找到，他在书中会发现华盖山祠宇的记载。如果颜真卿的碑记在手头，他将了解更多情况。在这两份材料中，他对浮丘的了解比二真相对少一些，这或许是 1075 年敕令只封赐了二真的原因？在沈庭瑞的《二真君实录》中，他可能会发现书中提到了二真升天之后可能建立的道观。事实上，《二真君实录》或类似的资料显然都是这里的背景，因为现存材料只有它提到了上仙观，而申请和赐予封号显然都对它而言。于是，基于手头的这些文献，他写了一

^① 韩森：《变迁之神，1127—1276》，第 81 页。



份奏章——后来的一通碑记证明了州府确实专门为二真君申请过封号，^①这是1075年敕牒所未透露的——奏章上呈不久，1075年7月，下达了第一份敕令。这时，崇仁县令郭峻发现自己不得不指出州府的失误。

我们应该回过头来考虑一下，这个事件对于我们理解中央政府推动神灵封赐有何影响？此外它对我们关于整个11世纪的大变法的看法有何影响？用韩森的话来说，变法的“超自然层面”需要进一步研究。我们远不了解为什么封赐地方神灵变得如此重要，尤其是那时尚未建立起控制封赐过程的制度。我们还是不能确定将这里发生的事情看作是中央想控制地方宗教生活的现实主义尝试，或者是将之视为中央试图唤起地方的支持，这更有吸引力。但是，如果真是这样，华盖山的例子使之显得极无成效。一个寻求支持者的政府肯定会找到他们，咨询其意见，确信挑选出来封赐的是他们所希望看到

^① 这便是1099年李冲元所撰《三真记》，见《三真君事实》卷1，第7页上~9页下。相关段落为：“熙宁中，州以王郭二真异事上之朝廷，神宗皇帝诏封王为冲应真君，郭为诚应真君。而偶遗浮丘公事，故旌号不及。”本章结束后，我得以翻检国会图书馆所藏的明代文献《重修江南华盖山志》，1555年由许云升所编。相当幸运的是，本书虽然已是残本，但保存了知州为二真申请加封的原始奏状。

抚州钦奉熙宁七年(1074)十一月二十五日南郊赦书。凡天下祠庙祈禳灵验，未有爵号者并以名闻，特加典礼；其有封号，而褒崇未称者，亦仰奏闻。钦此。 304

该本州会勘崇仁县华盖山王、郭二真人事迹，本州人民皈向已久，至今祈禳灵应，福及四方。旧有真人之称，未颁朝廷敕赐爵号，以示褒嘉。兹奉赦书，谨录唐本州刺史颜真卿碑文、玉笥山道士沈庭瑞实录，随状奏闻。伏乞特降赦命，赐以爵号，载祀典以永为钦崇。伏候敕旨。

熙宁八年(1075)三月二十八日奏状：

儒林郎权知军事、推官臣李昭义；

军州判官、宣奉郎、试大理评事臣贾载；

朝奉郎、守尚书都官郎中、通判抚州军州兼管劝农、赐紫金鱼袋臣丁谨；

朝奉郎尚书司门员外郎，知抚州兼管劝农事，都尉臣刘公臣。

这就很方便地证实了地方长官的申请是建立在颜真卿的碑记和沈庭瑞的《二真君实录》的基础之上，因为他们只提交了两份文献的复件以支持自己的请求。对于我在此提出的地方长官行为的重建，这是份十分令人满意的证据。译者按：在翻译过程中，我想尽办法也未查到国会图书馆所藏的明代文献《重修江南华盖山志》，所幸清人谢希桢编纂的《华盖山志》基本保存了明志的原貌，其中也包括作者提到的这份奏状，与作者的英译加以比较，我相信二者应该没有差异。

的。当然，这里的失误可能源于州县长官，但问题在于中央没有确保其行动是基于对地方实际情况的了解。在此，我们只是对一条新法在地方的实施略加考察，已说明变法自上而下的特点，以及实施中不加区别、一刀切的做法确实存在问题，也是反变法派（如苏轼）批评得最厉害的。某些新法本身就很难以地方精英满意的方式实施，因为地方精英可能是它们的靶子。不过，对于加封地方神灵来说，不存在这样做的理由。这里，精英的意愿将得到满足，也没有中央赋税或地方物质利益的风险。中央并不与地方官府或者通过他们与地方组织打交道，而只是施加于二者之上，尽管它可以选择其他做法。封赐神灵的诏书颁布，州府不论乐意与否，都要执行，也不管它是否知道合法的封赐对象。反变法派在上奏中说“百姓”抱怨这条或那条新法的效果时，自称代表着地方观点和利益，我们无须全盘接受。但封赐的例子确实显示，变法派完全没有使变法过程哪怕表面上先向各方咨询意见，造成了巨大的漏洞，让反变法派有充足的理由来批评。因为，如果我们将华盖山的加封敕牒只看作如何做事的例子，那么首都支持变法的人谁又能否认它们呢？

不过，还是回到华盖山本身。第二道敕令表明，州府的回应仓促且书面化，在封赐许可之前缺乏任何充分的调查。不仅如此，它也告诉我们华盖山信仰并不发达。因为它谈到一个被废弃和忽视的故事梗概。敕令中引用了州府自己的奏章：“自来祈求本山，只有本县道士一名在彼祇应。”令人吃惊的是，它使官方文书与《三真君事实》中詹太初的神奇故事相呼应：詹氏熙宁中在华盖山“洒扫”，县令郭峻曾去拜访他。^①也许，这是对郭峻奏章中所记载的同一次旅行的地方性和超自然的解释。至于奏章没有透露一点在山上的活动，这恐怕取决于郭峻。即使进山调查之后（这些本该在申请封赐之前做），他也没有谈到地方重要家族的支持，尽管这将加强他的奏章。我们将看到，南宋初该信仰的支持者中，有一个或两个北宋时已中进士的崇

^① 郭峻的任职可以在别处得到证实。他出现在抚州方志中的宋代崇仁县令名单中，《[光绪]抚州府志》卷35，第19页下。

仁家族,县令如果要咨询,一开始就得找这些人。将这条证据和其他证据加在一起,如《三真君事实》中北宋三真灵应故事的缺乏,以及章元枢的圣地目录中北宋材料的实质性空白,结论似乎不可避免地是:《三真君事实》记载了北宋华盖山信仰并不重要,而在南宋得到相当的扩展。如果我们将目光回到考察宋代诗文所得出的时间数据,二者的对应相当突出。散见于宋人文集的碑记和《三真君事实》中更为多样的资料,都表明三真君信仰真正兴起只是在南宋。 106

这不仅是在两类文献之间的对应。如前所述,诗文资料表明该信仰在南宋后期和元代已经传向西南的吉州精英。《三真君事实》主要在序言中暗示了同样的情况。刘祥和王克明是《三真君事实》1261年本的编者,其序置于今本第三位,说他们是庐陵县(吉州州治所在地)人。^① 该本另一则序言的作者朱涣同样是庐陵人。^② 张颜,1391年本的编者,是乐安县人。乐安是抚州的一部分,位于抚州西南,靠近吉州,但它和吉州的历史、地理关联与本州一样紧密。1265年,张的祖先在华盖山重建了一座道观,时近宋末。因此,所有宋代晚期、元代序文作者都来自抚州西南的一个特定地区。

不过,《三真君事实》和诗文资料之间最突出的平行是我们可以根据二者重建同一个与华盖山信仰相关的崇仁县精英家族的名单。我们曾谈到,吴氏、罗氏、陈氏,以及何氏族人写过关于华盖诸仙的诗歌(吴镒、何异、罗点),修建崇祀他们的道观(吴镒),或者前去朝山(陈元晋),他们在南宋崇仁县形成了一个社会圈。如果只考察《三真君事实》中明显涉及世俗精英的灵应故事,我们见到的是同样的陈氏、吴氏,以及姓罗的人(都被重点叙述),再加上崇仁精英中第四个望族——熊氏。一位熊氏族人可能处在枢纽性的位置,因为他是另一则(即第四则)北宋灵应故事的主角。讲故事的人是章元枢自己:

① 《三真君事实》序,第3页下~5页下。

② 《三真君事实》序,第3页上~下。朱涣在此既用本名,又用了他的号“约山”,无疑是可以确认的,见昌彼德等人所编《宋人传记资料索引》,第579页。

檀香金像像华盖三仙真君，故知郡熊公故事。公讳溥，字博文，政和中因处上庠，晨夕景仰。既第，司隶容州。郡有火灾，风势狂急，公具冠裳再拜，像现空中，斯须顿息。宰建德，方寇抢攘，公斋具祷，竟免于难。守海康。

公素以家山仙迹胜游，施之奉仙，昭清观基焉。遂像奉香火于本观，像饰严洁，备极精巧。尝有偷儿利其直，夜规取之，灵响震耀，惧而复还。时亦嗟异。

元枢素闻其事，念欲镌石以传不朽。一日，会熊公诸孙言及，后得表兄礼州教授吴君琮作记，复以圣像刻碑，传诸四方。^①

在故事中，现于空中的是谁的“像”并不清楚：似乎是说熊溥在容州时看到了三真君。^② 显然，它有神奇的力量。熊溥于1112年中进士，确实出任了广东路雷州知州。^③ 其父熊之常于1082年中进士。^④ 其弟熊将于1115年中进士。^⑤ 随后，在1166—1268年期间，至少有六位本宗和外家子孙通过了殿试。^⑥ 因而，熊氏是崇仁县科举最成功的家庭之一。他们在北宋后期已中第，这在崇仁家族中很不寻常：在1082—1115年之间他们已经有三位，也可能是四位通过了殿试。^⑦ 与熊氏在北宋的表现相近的是吴氏家族：吴善甫，是诗人兼道观修建者吴镒的高祖，1053年殿试及第；吴有邻，于1002年中进士，

① 《三真君事实》卷5，第12下~13上。

② 如果章元枢刻在碑上的“圣像”是同样的东西，它似乎更像是幅画。章氏不太可能认为一座塑像——更耐久的中介物——需要特别通过刻石以“流传”后世。

③ 《[康熙]崇仁县志》卷1，第46页上，并见《夷坚志》支景卷9，第955页。（译者按：原作第6页上~下，本书所引《夷坚志》有数处非中华书局点校本的页码，经核对与中华书局本无异，所以译文都统一为中华书局本页码）

④ 《[同治]崇仁县志》卷7之2，第1页下；《[康熙]崇仁县志》卷1，第44页下。

⑤ 《[同治]崇仁县志》卷7之3，第3页下；《[康熙]崇仁县志》卷1，第46页下。

⑥ 熊氏见韩明士：《官僚与士绅》，第226页。

⑦ 第四位可能是熊天常，1097年中进士。方志未把他看作熊溥的亲属，但他的名字与熊溥的父亲熊之常相似，存在关联似乎有道理。

也可能是吴镒的祖辈。^① 在南宋,吴氏至少中了六位进士,以及更多的乡贡进士。^②

由于北宋时在科举考试中都异常成功,熊氏和吴氏家族应该相互认识,《三真君事实》也表明他们的确如此。熊溥的表兄吴琮出现在灵应故事中,并帮助章元枢记载故事,他是南宋初诗人吴沆之子,也是1053年进士及第的吴善甫的后裔。^③ 这则灵应故事是关于抚州精英的华盖山信仰的最早证据,它表明,1111—1112年熊溥在太学求学时,曾向三真君祈祷。^④ 稍后的崇仁县灵应故事,发生在北宋末至南宋初,是一则很长的吴氏之妻贾氏游地狱的故事,吴氏亦在其中。关键性的材料见于故事中间:

吴坝乃于五月一日早备香纸入东岳圣帝前谢过,及善恶司谢罪。出岳门,见兄城次阳问其故,坝举实以告。兄云:“汝祖奉华盖香火甚谨,扣之响答。昔就经游之地,建立大殿,装塑三仙圣像,名昭清观,最为倾邑伟观。以至堂室门庑,常住田产,皆汝祖施。今汝祖言日逐在昭清观仙亭上者,此其所施功果报应显然,想冥数以足,再来出世。汝可再往彼昭告。” 108

① 《[同治]崇仁县志》卷7之3,第1页下;《[康熙]崇仁县志》卷1,第43页下。方志并未说吴有邻和吴善甫等人一样也是吴氏家族成员,但他和后者一样也住在县城,他在绍兴年间由县令重葬,正逢吴氏家族因其学术影响与科举成功在地方名声最著之时。吴有邻所获得的荣誉通常为那些有势力的地方人士准备。可以这样理解,吴氏家族在南宋初比以往更显赫,设法为其祖先获得极尽哀荣之重葬,否则,难以解释为何吴有邻在这时(他已经死了一个多世纪)得到地方官的注意。

② 吴氏家族见韩明士:《官僚与士绅》,第242页。

③ 这一联系可能借助了吴墀。吴墀的墓志由陈元晋所撰,他娶了熊溥的孙女;可能不止一次的联姻将两个家族联系在一起。吴琮见《[同治]崇仁县志》卷7之3,第7页上;《[康熙]崇仁县志》卷1,第50页下;楼钥:《攻媿集》卷52,第11页下~13页下;吴沆见《[光绪]抚州府志》卷59,第4页上,《[同治]崇仁县志》卷8之5,第1页下;他给欧阳澈所撰序言,《欧阳修撰集》序,第1页上~2页上;危和为他的祠堂所作记文,同上卷7,第16页上~19页上;并见魏了翁:《鹤山大全集》卷62,第16页上。吴墀的墓志,见陈元晋:《渔墅类稿》卷6,第18页下~20页下。

④ 故事只说是政和中,从1111年至1117年;但熊1112年中进士,在上庠不可能在此之后。如前所述,曾季狸到灵谷山拜谒不可能在1117年(他提到的道观建于此时)之前,可能是稍后的南宋最初几十年之中。

坝领兄之言，次日径往昭清诵经追荐，至五月二十二日天明，贾氏生下一儿。^①

这件事发生在 1184 年。吴氏之祖的捐助，假定三十年一代，应该在六十年前。从另一处文献中，我们得知吴沔在 1127 年为同一座道观撰写了碑记，他在别处称作吴沆的侄子。^②捐助可能在这一年或稍前。另一则故事谈到吴城进一步探险的经历：

华盖居常朝拜，岁无虚日。隆冬盛夏，云雾蔚然，盖其常也。绝顶之上，寒燠不时，有虔祷者，旋扫阴霾，即腾曦驭。顷年净乡吴城为亲徼福，许朝仙峰。已而协愿，诣山谢焉。连日阻雨，就旅次炷香，遥望三真以祈晴霁。次日，果如所祷，往返安逸。因哦诗纪其事云：

浹旬冻雨路成泥，那更漫天雪霰飞。

多谢真风荡阴翳，万峰顶上涌清辉。^③

① 《三真君事实》卷 6，第 5 页下～8 页下。正是吴镒与吴琮所属的吴氏家族出现在后来吴澄为昭清观所撰碑记中。吴氏云：“传闻观基山田俱邑人吴氏所施……建炎丁未秋，贡士吴沔为记，而碑断缺不可读。”（见《吴文正集》卷 47，第 8 页下～10 页下）在南宋与元代的语境中，“邑人吴氏”显然是指吴镒与吴琮等人的吴氏家族；当时也有其他著名的吴氏家族，包括吴澄本人，但他们的主要居住地不在县城。关于崇仁其他吴氏的情况，见韩明士：《官僚与士绅》，第 242～243 页。如果这还不够确定，碑记作者吴沔，很可能他本人就是捐助者，是吴沆的从兄，见吴沆：《环溪诗话》，第 9 页上。吴沔于 1119 年通过乡试（《[同治]崇仁县志》卷 7 之 3，第 4 页上；《[康熙]崇仁县志》卷 1，第 47 页上）。也要注意灵应故事中的吴坝与吴城名字中的土字边是家族的标志。吴墀身为熊溥孙女的丈夫（前注 126），名字中也有同样的偏旁，其表字次周与故事中的吴城（次阳）的模式一样。其墓志并称他有两位兄长。因而，他很可能是吴坝、吴城之幼弟，最不济也是同一代的远亲。有两则证据表明，吴氏有某种程度的宗族认同与组织，使得这种世系特征有可能用于远亲，而不一定是兄弟之间。陈元晋给另一位族人吴号的墓志中说：“崇仁吴氏族大。”（陈元晋：《渔墅类稿》卷 6，第 17 页上～18 页下）《夷坚志》中关于吴镒的一则逸闻说他给诸子所书遗命为：“首言不得废本族义学。”见《夷坚志》三壬卷 1，第 1468～1469 页。

② 同上。

③ 《三真君事实》卷 6，第 12 页上～下。还有一些故事是关于其他吴姓地方精英的，他们可能也是这个吴氏家族，但身份尚难确认。见《三真君事实》卷 5，第 13 页上～14 页上，其中的吴经是位官员，在华盖山上遭遇三仙；《三真君事实》卷 6，第 2 页上～5 页上，其中吴一鸷在梦中得到三仙的经书。两则故事分别发生在 1157 年和 1182 年。

那么,熊溥及其亲戚吴家是最早留下记载的奉祀华盖信仰崇仁精英,而他们的最早记载是在北宋末和南宋初。不久,罗氏也出现在灵应故事中:

邑有罗抚干彬无嗣,日夕默祷华盖,朔望就昭清醮奏,种种 109
 祈叩,希赐梦应。至绍兴辛未(1151),忽梦紫衣道士一人,以李子三枚相惠,其间一枚稍坏。次日,诣华盖谢梦,此想是三子也。次年果生一子。至甲戌年(1154)又生一子,后再生一子。名焯者虽长入学,然不免夭亡,果应一李朽坏之梦,仙之梦应灵感如此。^①

这个故事没有说此人与罗点属于同一家族。但我们知道罗点长期居住在镇邑,此人也居住在那里;罗点家族支派很广;在南宋初数十年间,那些姓罗的人开始入仕,并且出现在那些向祠观等捐助的人群之中;罗点及其兄弟名字都有火字旁,也出现在罗彬唯一提到名字的儿子之中:焯。^②

随后的一则灵应故事谈到该姓的其他人:

龙源山属崇邑正南……大抵神护威严,小有所触则风雷震动,击搏随之。绍兴间(1131~1162)逸人罗公璋同道士邹从周立仙像焉。落成之夕,圆像有三桥光,灯炬烛天,如舡如桥,异香四袭。自夜达旦,罗公感之,故谢疏中有云:瑞相圆明,式显灵常之道。祥光炳耀,莫穷变化之神。瞻敬有归,观忭何极。千载之微风复振,三仙之故址重辉。后有以秽触之者,复有天灾,亦上圣除旧布新之意也。

绍熙辛亥(1191),羽流黄宗一纠众新之。至七夕,当里士人罗公无逸时同邑人黄衷、黄震及罗斗南方乘闲野步,忽见天灯三

① 《三真君事实》卷5,第6页下。

② 李氏家族见韩明士:《官僚与士绅》,第231页,301页注89,302页注100。

炬,自山焦而上,至夜半登书楼观之,则几百余矣。是后间出,然止于三五或十余而已。^①

罗斗南在崇仁的科举名单中,是1192年的乡贡进士。^②该故事也未告诉我们这些人的亲属关系。对于陈氏,这个家族群体中出现灵应故事的最后一个,我们的情况好一些:

华盖宝山于宝佑戊午(1258)春因野火延烧,殿宇道院尽为煨烬,片瓦不留,虽草创以蔽风雨,殊失旧观。景定庚申(1260)仲春,宝塘寓贤陈帅之子检法讳同祖,闻边事警急,挈家居于古岭镇庄。其母宜人虞氏宿有气疾,因忧时警,病势愈重,仓皇莫措。时检法参诣仙坛,叩乞圣水,救疗服饵之余,病中恍见道士三人,衣彩衣,乘彩云冉冉降于庄舍中。有道士美髯丰颊,至于庭次,授虞氏铜箸一双,曰:“宜人为疾所苦,今授此箸,当即平善无忧矣。”言讫揖去。虞氏便觉身轻,其疾患即愈。但闻异香芬馥袭人。……虞氏乃命合室具告前言。莫有晓者。越十有三日,虞氏与其子登山谢水,既升殿拈香,仰视三真曰:“前者病中所见,即此仙也。”于是大设醮筵,谢恩而退,旋复命工建立宝殿,名牌,圣案,钟鼓,为之一新,以答圣贶焉。^③

这些人是谁并无疑问。陈同祖是陈元晋之子。虞氏为陈元晋之妻,来自虞氏家族。虞家出了元代学者和参政虞集,前面提到他写过关于华盖山真君的诗歌。^④再根据陈元晋自身的证据,他每年一度的朝山可以追溯到1230年之前。这个灵应故事说明,该家族在三十

① 节引自《三真君事实》卷6,第9页下~11页下。

② 《[同治]崇仁县志》卷7之3,第7页下,《[康熙]崇仁县志》卷1,第51页上。

③ 《三真君事实》卷6,第13页上~14页上。

④ 这些关系均可证之于虞集为黄氏所撰墓志,黄氏为陈同祖的儿媳。据虞集说,陈元晋之妻是其曾高祖的妹妹。见虞集:《道园学古录》卷20,第1页下~3页上。陈同祖见陈元晋为其父母所撰墓志:《渔墅类稿》卷6,第4页上~6页下。虞氏并见《[康熙]崇仁县志》卷4,第46页上~下。

年之后继续奉祀华盖信仰。^①

那么,诗文材料与《三真君事实》的证据之间存在更多的对应:二者都表明地方精英吴氏、罗氏和陈氏积极参与对华盖山信仰的庆贺与崇祀。罗氏的身份尚属推测,而吴氏、陈氏则无疑问。这些崇仁县治的重要精英家族是华盖信仰的崇奉者和捐助者。根据《三真君事实》,此外还有熊氏,他们与吴氏的关系在其他材料中很清楚。在下一章,我将深入探讨这些家族介入华盖信仰的原因。 111

三、结 论

自始至终,两种类型的文献得出平行对应的结论:一、在宋代文献中,华盖三仙信仰虽然早在《太平寰宇记》已有记载,但并不表明它在北宋地方精英生活中很重要。谈到浮丘公的文人、诗人很少提到它,即便是在这些人注意到宗教生活,特别是道教之时。1075年,州县官员为响应此前朝廷奏报地方神祇的诏令,能够交上三仙的姓名,但对其信仰一无所知,以致于为一座并不存在的道观申请了赐额。二、南、北宋之交,该信仰在抚州地方精英中地位开始提高。在这一时期,灵谷山崇奉三仙的道观建立,曾季狸曾去拜访,军的山神信仰被三仙坛所取代。也许在此前,熊溥与吴氏在崇仁县治的昭清观崇奉三仙香火。三、此后的南宋、元代,地方精英介入三仙信仰的证据十分丰富。南宋的周梦若与元代吴澄都称三仙信仰是当地最重要的信仰。关于华盖山和三真君的专书一再编撰,有时由世俗精英主持。四、在《三真君事实》与世俗材料中,相同的三个崇仁家族成为南宋三仙信仰的重要支持者。最后,两类文献均记载,南宋后期到元代,三仙信仰向吉州地区与抚州西南角传播。

根据《三真君事实》和散见各处的世俗材料,我们居然能够从如

^① 另一则崇仁地方精英陈氏的故事,见《三真君事实》卷5,第15页上~16页上。这则故事谈的是食肉仆人受到惩罚,已经在第三章引用。仆人的主人是位姓陈的官员,无法知道他是否与陈元晋同族。

此不同的文献中建构出一个如此紧凑、平行的叙述，这相当重要。这使我们对两种文献提供的陈述平添了几分信心，说明这一概括至少没有受到历史文献学的偏好，或者对一类或另一类文献特殊关注的太大影响。最值得注意的是，这种平行的陈述出自同一时代的材料，而相互之间没有一个当时的灵应、事件、逸事、故事或诗歌相同。^①它们讲述的是同样一个大故事，却无任何细节是重迭的。也就是说，
112 如果谁想像一个灵应故事、诗歌、谚语、以及其他当时文献的资料库（pool），——它们证实了三仙的力量——并且都通过口头、书面流传于南宋和元代抚州地区的世俗和宗教精英中，那么，他一定会将《三真君事实》和这些世俗文献视为出自该资料库的两个样本。因为，这两个颇具规模的样本甚至没有一份材料出现两次，那就要求产生它们的是一个很大的资料库，也就可以略窥三仙信仰在该地区的深度和广度。

不过，考虑到两种文献的平行也暗示着其他重要的东西：它们出于同样的宗教世界，这也许会削弱，而不是增强对两种陈述吻合的信心。让我来解释一下。章元枢在为《华盖山事实》（见于篇幅更长的《三真君事实》中）所作的序言中，自称收集了最近关于三仙力量和灵应的证据，是为了让“士”阅读，特别是那些乐意在家乡附近祈祷的士人。我们再来看看他的话：

元枢不揆庸愚，广加搜访，凡所目击，或得之传闻，无不悉书而备志之，将以阐扬真风，皈崇圣化，使四方之士修禳祈祷，各随其方。^②

也就是说，章元枢是为世俗地方精英写的。并且，《华盖山事实》之后的许多灵应故事，也大多数出自章氏之手，讲的也是那些男性、

^① 我很谨慎地称之为“同一时代”。《三真君事实》与世俗资料——例如何异的诗——确实在某些事例中复述了三仙在晋代生活、活动的相同故事，但他们形成了信仰的核心神话，和三仙在某个人的时代对其家族显示的具体灵应故事属于不同类别。

^② 《三真君事实》卷3，第2页上。

女性精英们的异梦、幻觉,以及其他经历,其中包括前面提到的四个家族。有些故事提到,章氏是从故事中人听到的,或者说的就是他自己,或者他是故事所说的人的朋友的朋友。也就是说,他自称是为世俗精英而写的,并生活在他们中间,叙述的是他们所说的故事。《三真君事实》与世俗文献的材料之间的吻合表明,章氏说的是真的,他只是世俗精英对其信仰看法的忠实记录者。我们来看这个样本的隐喻:章氏本人是位道士,却为地方士人书写,其证词来自地方士人,他给我们的样本尽管与诗文材料所提供的样本不同,但不完全是独立的。

这点很重要。前面我们看到,宋代存在不属于世俗精英的社会与宗教世界,道士的材料不总是与世俗精英的看法一致。《三真君事实》与天心派经书的差异使之更为清楚,比如关于天心派经书神启的地点,或三仙自身特征的叙述,前者是稳定、持久的人与山之间固定、选定的关联,后者只是抽象的三清的暂时化身。那么,为什么一个道士如章元枢,会选择如此忠实地传达地方神祇的情况,而其中道士意味又是这么少,这么少的官僚、天庭、神职任命与提升,等等,这是个很有趣的问题。在他转录的灵应故事中,唯一明确地把三仙说得像官僚的例子是他自己的梦,如果考虑到这点,问题就更加突出。道士做这个梦在人们的意料之中,也证明章元枢顺其自然地按着道士的方式来思考;但他所转录的其他故事,以及《华盖山事实》的整体安排,则服务于世俗观点。 113

我怀疑“服务”在此不只是打个比方,章元枢可能是特殊年代以某种重要方式存在的一种人。也许我们可以把他想像为“顺从”的道士,依附于特定的地方信仰及其祠庙,更重要的是,他依附于一个世俗精英信众圈:因而他每天与其故事的主人打交道。南宋特别像是这种依附存在的时代。在北宋大部分时间,道士的合法地位以及赋予这种地位的度牒来自一个人在首都的考试中所表现的道教经文和知识。考试内容受政府高级道士的控制,他们也在首都。不过,从北宋后期,政府开始出售释道度牒以增加收入。这一行为与时俱增,至南宋,大量度牒流入私人的现金交易。此举影响甚巨。授度现在得

花钱,而且是一大笔钱,这在宋代很普遍。当然,宗教人士或世俗团体可以联合起来,募集资金为候选人购买度牒。但授度的费用——在整个王朝持续上涨——也创造了一种新的宗教庇护渠道,例如富有的俗众购买度牒,让道士授度,有时就为他们承担特殊的宗教任务。这种例子在宋代文献中很多。在第五章,我们将看到,崇仁李氏家族崇祀仙人梅福,授度了不止一位道士来照看他们家附近的梅福祠庙。^①由于道士的地位和生活受人照顾,度牒便成为某个道士依附于世俗精英的计划和组织的途径。^②章元枢可能就是这样一位道士。

但是,还有一个更大的问题:为什么南宋时期华盖山信仰在世俗精英中变得如此突出?这个问题我们将在下章讨论。

① 吴澄:《吴文正集》卷46,第1页上~3页上。

② 关于出售度牒最好的论著是竺沙雅章的,特别是《宋代卖牒考》。不过,竺沙雅章与讨论该现象的其他人一样,倾向于从经典的正统与纯粹的角度来分析,因而将出售度牒与佛教(也暗含道教)的知识化与宗教性下降联系起来。这种做法所实现宗教权威的去中心化,可能在某种程度上确保了南宋新的宗教运动与趋势的显著多样化,这点通常被忽视。参见陈观胜(Kenneth Ch'en):《宋代的鬻卖度牒》。

1271年，抚州大旱，明州（濒临中国东海海岸）人黄震^①来到江西，主管抚州地区。按照当时的习俗，地方长官要向其辖区的主要祠庙祈雨。黄震曾咨询地方人士应到何处祈祷。

吏以旧所祷者告，则皆淫祀也。余曰：“有是哉！”改而祷于社稷若境内名山大川之神，雨幸辄应，然犹未洽。惟郡之西南山，余望之云日日兴，雨气常暗一方。

如前所述，抚州西南之云雨，通常被认为是华盖山三仙所致。但黄震在此未提到华盖山：

金谓：“此相山四仙之灵也，旱剧则迎以至。”余用其言，雨均千里。明年旱，又明年旱，祷而雨，亦如之。每念一履岩巉之上，为吾民谢神休，未能也。一日，住山道士罗端英谒余为四仙祠记。余惟四仙之灵昭昭也，余在抚三年，实身被其灵应，何幸托

^① 明州即现在的宁波。黄震来自北部的慈溪县，位于杭州湾的岸边。他生于1213年，1256年进士及第，死于1280年（元代）。关于他的材料，见昌彼德等人编：《宋人传记资料索引》，第4册，第2870～2871页。黄的文集《黄氏日钞》中，保存了他任职抚州时期相当丰富的文献资料。

名以寄谢忱。^①

我们前面已经看到，华盖山三仙信仰在此时抚州和该地区传播了多么远，以及该信仰多么彻底地渗透到地方精英的生活和诗文写作之中。无疑，当黄震询问该向哪位神祇祈求时，他应该听到过华盖山三仙。当云气聚于西南时——华盖山与相山在同一方向，但略高，且远一些——他应该又听说过他们。难道他认为他们的信仰是“淫祀”？其他证据表明，他对三仙的忽略是有意的。1272年，黄震到乡村劝农种麦，一度登上灵谷山，此地离城不远，他在此发现了隐真观，即一个半世纪之前曾季狸拜访过的那座道观。

道士丘守静惊喜出迎，谓：“自前太守张于湖后，此山猿鹤已百十年间不闻车盖声。此观危插半空，不堪飘摇，摧圯几尽。守静方一新其居，而郡太守适来，岂有数耶？愿为真仙记之也。”余谓：“真仙非余所能知，然此山为此州之镇，^②此观寓此山之祀，犹州之祀典也，是宜书。”^③

接着，黄氏辩论道：“仙”只是近世对于真实、无名、准具体的古代信奉的山神的误称，现在应该以正确的方式向其祈祷。同样的辩论见于后文的相山。黄氏的这一看法在他对地方信仰的态度中所起的作用，以及它怎样符合他当时在抚州的角色，我将详论。不过，我们要看的是其差异性。黄震称四仙，至少当其信众误会他们时，他认可了他们。相反，丘守静请他为灵谷山真仙写碑记时，他不说，显然是不愿意称“真仙”。事实上，他对丘有点失礼，明确拒绝为真仙撰写碑记，为该观作记，却未谈其奉祀对象。从12世纪曾季狸的诗，13世

① 黄震：《黄氏日钞》卷88，第33页下～34页上。

② 镇，指特别高、有名的山峰，也被用来指代其所在的州县。“镇”的字面意思为“按、压或压制”，用来指山似乎源出这样一种观念：某些山峰是如此重（包括实体与精神），能够“压制”或镇住整个地区。

③ 黄震：《黄氏日钞》卷88，第5页上～6页下。

纪的《三真君事实》，明初天师的碑记，我们知道，在灵谷山奉祀的真仙是华盖山三仙。这说明黄震确实听说过三仙，但不尊崇他们。

这很奇怪。在第三章，我们看到一则相山的故事——这里称作巴山——该山的四位神仙自愿将中央的位置让给华盖三仙之首浮丘公。这个故事或许反映了两种信仰之间的竞争，按照华盖三仙的意思以妥协方式解决。无论如何，这可以证明当时三仙和四仙一起奉祀于相山，浮丘居中。^① 黄决定尊崇四仙，而不是三仙，在这一背景之下显得很古怪。再者，这一决定与朝廷的举动不合：四仙直到1231年方获得封赐，在1234年加封；^②而三仙，在1075年第一次封赐之后，于1099年、1117和1237年得到加封。^③ 116

为什么黄震冷落三仙呢？我将表明他与地方精英对三仙信仰的拒绝与选择乃是基于相同的原因，即三仙信仰在这时已代表源自地方性的权威。在南宋，这种象征很符合抚州地方精英的需求，而三仙又特别适合扮演这一角色。但是，这是黄震最不需要的一种象征。

一、抚州精英与朝廷

在以前的著作中，我曾经指出，从北宋到南宋，抚州精英在入世、自我认识及其与本地和朝廷的关系上发生了很大变化。总体而言，北宋精英的策略是长期谋取外出任官，特别是高级的中央官职，南宋时直接让位于努力获取、维持地方性地位：抚州内部的声望、权力、财富，或者，更确切地说是在一个县内。这一转变在婚姻上最为突出，但也反映在居住与迁移，公共建设与宗教捐献，宗族组织，甚至在州

① 为避免引起混乱，以下统一用“相山”，虽然有些文献也称“巴山”。

② 黄震：《黄氏日钞》卷88，第35页上。

③ 《三真君事实》卷2，第11页上～15页下。

县学祭祀的官员、英雄、先贤的身份上。^① 有理由相信这一变化不只是发生在抚州。实际上,北宋至南宋(以及随后)转变的观念使我们能够理解宋代精英的思想文化生活,以及宋代和此后中国国家的性质的整体变化。^② 不过,就本文的主旨而言,最关键的是抚州及其周围发生的变化。

不难想像,精英变得更加地方化使他们转向关注地方性的民众宗教信仰及其实践。按照这个观点,当抚州士人对本地的祠神、先贤越来越感兴趣时,华盖山的真君只是其中的三位。但还不只是这样。我说过三仙在当时“特别适合”吸引地方精英的注意。探讨其原因之前,我们必须考虑北宋末的某些历史事件,它们使得地方与中央、地方士人与官府的关系,以及二者之间宗教生活的关系在南宋初成为
117 敏感问题,对于抚州人尤其如此。

南宋(金占领北方后不久由高宗皇帝建立)的第一年八月,朝廷刽子手砍下了欧阳澈的头。他是一位奇怪的罪犯。他虽无官职,此前两年却写了三封长信给皇帝,提出使国家脱离危险的详细计划。他的建议,触及到几位宰相的痛处,结果被处死。数年后,高宗可能对欧阳澈之死感到后悔(据说是由一位宰相下令,而高宗并不知情),于是特别颁布了两道诏令,一是自责,同时追赠欧阳澈,赐给其妻子土地。^③ 不过,在1127年,他被处死的消息一定使崇仁县的精英震

① 宗族组织见韩明士:《婚姻、宗族群体和地方主义策略》;其他情况见韩明士:《官僚与士绅》,特别是第3,4,8章。儒家先贤祠奉祀人物的变化,我的著作略有涉及,可参考艾伦·纳斯加(Ellen Neskar)的重要论文《先贤信仰》。我的论著以抚州为例,在很大程度上详细证明了郝若贝首先在“750—1550年中国的人口、政治和社会变革”一文中提出的理论。主要区别在于,郝若贝认为是社会群体之一“职业精英”合并到另一个群体——“地方士人”之中,而我更愿意称之为单个社会群体内部的策略转移:从抚州本地来看,郝若贝的两个社会群体从未明显分开。关于婚姻模式,北宋到南宋的转变最初在伊弘原的著作中得到确认,见参考文献所列其著作。

② 关于国家的变化,郝若贝仍是先行者;但这些问题也可见韩明士与谢康伦:《经世》,特别是导言与包弼德、Paul Smith与万志英的文章;包弼德:《斯文》,特别是第58~75页;刘子健:《中国转向内在》。对北宋—南宋差异观念的局部挑战,见柏文莉(Bossler):《强大的关系》。不过我认为它不会影响本书的观点。

③ 这些命令(“指挥”)见欧阳澈:《欧阳修撰集》卷7,第2页上~4页上。

惊和恐惧。因为欧阳澈是崇仁人，他在家乡有一些重要的朋友。

欧阳澈死前主要是作为一位诗人闻名乡里。其著作包括大量“社会性”(social)的诗，作于旅途中，或者诗友唱和。某些名字不断出现。一位是吴朝宗，出现在十二首诗作的题名或序中。^① 欧阳澈和他一同出游，交换诗作，用其诗韵赋诗。在吴沆的《诗话》集中，我们可知吴朝宗即吴沔，吴沆的堂兄，曾经在1127年记录昭清观的修建及其崇奉的华盖三仙。^② 如前所述，吴沆来自望族吴氏，这个家族崇奉华盖信仰。在给欧阳澈的著所作序言中，吴沆告诉我们：“予为儿时闻德明欧阳公日记数千言，落笔便有可观……比于其弟国平家得其遗文一编。”^③ 序作于1156年，大约在欧阳澈死后三十年，吴沆与欧阳家族仍有联系，如同其堂兄吴沔和欧阳澈生前交往一样。在很久以后，两个家族之间的联系似乎也得到承认：1223年，吴沆与欧阳澈同祀于刚刚重修的县学之中。其他证据也得出同样的结论。

在欧阳澈的诗中，另一个常被提到的名字的是“德修”。没有透露他的姓，但两处都和吴朝宗(即吴沔)一起出现。它从未和其他名字一起出现。或许，“德修”与吴沔有某种特殊的关系？有一条很重要的证据。吴沆和三位以诗著称的兄弟，所起的表字形式相同。吴沆字德元；长兄吴涛字德绍；次兄吴洸字德强；幼弟吴澥，字德深。欧阳澈提到“德修”与吴沔在一起的两处，都位于吴沔之后，似乎他是比吴沔年少的族人。最后，我们向洪迈求证：“罗春伯，抚州崇仁人。淳熙甲午(1174)僦馆于邑人吴德秀家，受业者数辈。吴梦……”^④

接着，故事讲述了预告罗点中举的各种异兆。前面曾谈到罗点关于华盖山三仙的长诗。这里，他的主人是吴德秀，住在县治西面，就像吴沆及其兄弟一样，表字(德某)与那位在欧阳澈诗中同吴沔一

① 在一首诗中，他被称作“吴朝宗”，其他十一首作“朝宗”。见欧阳澈：《欧阳修撰集》卷4，第9页上，11页上，11页下，13页下，15页上(两首)；卷5，第14页上，第15页下，第18页下，第19页上；卷6，第5页上。吴的全名见于卷4，第14页下。

② 吴沆：《环溪诗话》，第9页上。

③ 欧阳澈：《欧阳修撰集》序，第1页上。

④ 《夷坚志》支乙卷2，第806页。

道出现的人相同。确实，这些材料指的都是一个人：另一位吴氏，吴沆的兄弟或侄子，与欧阳澈交游，诗赋唱和。

在第四章，我们看到吴氏家族属于南宋时一个相互关联、聚居于县治的精英家族群——吴氏、陈氏、何氏、罗氏、李氏和熊氏——它们多层次地卷入到华盖信仰之中，他们的成员（李氏除外）与华盖三仙联系在一起。^① 这个家族群中，与欧阳澈有关系的不只是吴家。在李家人李彦华（1112—1192年）的墓志中，我们发现：

欧阳公澈、吴澥、沆氏与严拙翁皆公同里。受书于严，欧、吴为友。……欧公上书请诛六贼，与陈伯阳陨命权慝，旧交夙好，辟影藏迹，公与同舍楸枰窳窳。^②

因而，吴氏、李氏皆与欧阳有交情。至于这个家族群体中的其他家族，尚无确证。不过，欧阳澈的母亲为罗氏，妻子是陈氏，而且，我们知道罗点曾经馆于吴德秀家，而德秀与欧阳澈交游，诗赋唱和。这些家族联系紧密——何异是李彦华之子的老师，同吴沆的族人组织了一个诗社；陈元晋的祖父是该诗社的成员；熊溥，据我们所知是崇仁县第一位信奉华盖山诸仙的人，他与吴氏通婚，向同一座道观捐献——任何与欧阳澈无个人交往的人成员，都可能通过其朋友知道他。欧阳澈至少参加过一次抚州的乡试。^③ 在贡厅，他可能见到过本县或本州的许多望族的子弟。他死后，关于其美德和勇敢的回忆首先¹¹⁹ 首先在州县，随后在县学中得到保存和颂扬。

对于崇仁和抚州的精英而言，欧阳澈之死难以忘怀，即使当地的那些望族不是他的朋友。在宋代，政治犯处决很不寻常。如岳飞之死，之所以获得如此声誉，部分是因为它严重背离了政治生活的规

① 后文我将讨论李氏与另一神仙群体的关系，可能是因为其祠庙靠近李家。

② 魏了翁：《鹤山大全集》卷79，第4页上～6页上。

③ 其诗序云：“去年七月待试临川，二三友从游于巽溪阁。”（见欧阳澈：《欧阳修撰集》卷4，第2页上）“临川”指县城，抚州州治所在地；乡试在此举行。似乎欧阳澈并未通过此次考试，因为他未出现在崇仁县志的乡试名单中。

范,而欧阳澈死时岳飞仍活着。在这个事件中,一位崇仁士人对时事曾发表意见,现在他死了。尽管一位“布衣”向皇帝递交书信并不寻常,但也不是前所未闻。欧阳澈及其乡里的友人没有理由想到他会被处死。崇仁与抚州的地方精英不可能不因他的处决而感到伤害和威胁。欧阳澈是他们的一员,向朝廷进言,而朝廷将他送回来,身首异处。这也使得地方乡里朝异乎寻常地靠近朝廷的政治、死刑。

欧阳澈并非一个人赴死。大约在他递交书信的同时,太学生陈东也有同样之举。两人一同被处死。陈东不是来自抚州或抚州地区,所以他的死没有像欧阳澈那样在抚州产生个人回应。^① 但它有自身的意义。在北宋最后数十年——确切地说,是从1102年到1121年——科举考试已让位于一种新的系统:一个金字塔结构的学校教育(县,以及其上的州、首都)。从地方学校进入中央的太学,再入仕,学生仍需要通过各个层次的考试。但现在学生从州学毕业后不再像以前那样只是一同旅行,前往首都,而是作为同学在太学生活和学习。二十多年中,从抚州毕业的每位学生——大约三百人——至少一度是京师太学的同学。^② 他们之中也包括崇仁和抚州显要家族的子弟。李彦华是当时的一位太学生,吴沔和熊溥也是。虽然到1127年,这一学制已废六年,重新代之以科举考试,但处死一名太学生,也就是要杀死这样一个人,抚州精英是其父兄或叔叔,他们事实上也曾和他一样。当然,对1127年处决的第二种看法,对于整个帝国寻求仕进的地方精英而言很普遍。但欧阳澈的出处与关系使这一灾难对于抚州人以及大部分崇仁人尤其特殊。

北宋末至南宋初,欧阳澈之死可能是朝廷力量加在抚州精英身上的最大灾难。在此后的几十年中,他的故事对抚州人意味深长,在 120

① 欧阳澈文集的最后一卷汇集了关于他生前及处死的各种文献,这些材料也包括陈东的详细故事。见欧阳澈:《欧阳修撰集》卷7,第1页上~下,第4页下~6页上。

② 我们不知道这些年每次乡试通过的总人数。不过,南宋早期抚州解额定为49名。假定1102—1121年之间的七次考试每次的通过人数要稍微少一些,总数大概在300人左右($49 \times 7 = 343$)。

事后五十年,以及将近一百年他被奉祀之时,这种意味更为明显。^①在1214年之后,魏了翁为李彦华撰写墓志,设想他的读者在87年后还会在意李曾经站在欧阳一边。但是,在欧阳澈的那个年代及其家乡,他并非唯一遭受到朝廷力量加害的人。在北方陷落的随后数年中,抚州数次处在朝廷官兵劫掠的道路上。这些人拿手的是破坏乡里,而不是抵御威胁南方的金人。当朝廷官员直接下令处死欧阳澈时,这些军队目无军纪,肆意妄为。不过,这至少不是中央故意这样做。另一项干预则是蓄意的。它来得更早一些。既非致命的,也不是专门针对抚州,但它直接涉及到宗教生活、祠庙和祭祀。在第二章,我提到徽宗统治时期(1101—1126年在位)神霄派道教的兴起。在道士林灵素(死于1119年)及其帮手、继承者王文卿的劝导下,^②皇帝支持在帝国范围推广一种新的道教:神霄派。并且,他们制定了新的宫廷礼仪,编纂了一部新的道教经典。几年内,佛教作为独立的宗教被废止,僧人名义上编入道士的等级制度,成为其中的次等群体。但最重要的是新道观的兴建。1117年,朝廷令各州修建神霄宫,供奉长生大帝君的神像。大帝君乃玉帝之子,神霄派经典便通过这位神灵的启示获得。其弟此时统领上天。按照林灵素的说法,徽宗是大帝君最近在人间的化身。^③

因而,在宋代历史上独一无二的这个时期,林灵素和徽宗是要将一位活着的皇帝尊奉为神,实际上也是一位很高的神——天庭主宰者之兄。对该神的崇奉并不局限于宫廷,神霄宫及其神像是它在地方的载体。我们没有见到抚州地方精英的反应,但这项新制度也一定会带来某种震动。从未有皇帝让他们将自己看作神。对于其中大多数人而言,皇帝不管如何提升,只是一个活生生的人:他们参加殿试,中进士时,曾经亲眼见到过他,同他或其前任说过话。现在,他的神像立在他们州的道观中,据说其等级比他们城邑乡村的所有寺庙、

① 1223年祠于县学,见欧阳澈:《欧阳修撰集》卷7,第16页上~19页上;此前与其他九位地方先贤祠于州治,见《[同治]临川县志》卷卷16,第10页上以下。

② 王文卿是宽泛意义上的抚州人,关于他,见第六章。

③ 见司马虚:《最长的道经》。

道观、祠庙都要高。有些抚州士人对其地方神祇已经相当虔诚。1112年,熊溥就学于太学时已经信奉三仙。1100年,曾布支持军神的加封,把它说成是皇帝的帮手,对于地方的繁荣不可或缺。这些神祇在当地的歷史估计可以追溯到秦汉。现在,一尊活人的塑像使他们退到后台。其他地方精英信奉旧道教或者被废除的佛教,为之修建寺观。根据抚州为神霄派改革所建立观宇的种类,我们或许可以窥测到地方对改革的反应。当某些州将州治最好的道观改做这一用途时,抚州改做神霄观的是属县宜黄一座无关紧要的寺院。^①这样,抚州名义上最高等级的道观,供奉着皇帝的塑像,僻处乡村一角,在大多数地方精英平时的视线之外。1126年,金兵入侵,继任的钦宗废除了神霄派,抚州的寺院和全国其他寺庙一道,恢复原状。 121

这样,在南宋最初几年,抚州士人出于近来特定的原因,对朝廷、皇帝以及二者同他们自身的目标、计划之间的关系都很困惑。如前所述(详见我以前的著作),整个南宋时期,一场大范围的对朝廷、官府和国家干涉的矛盾心理、悲观情绪,以及精英发现任官和入仕的现实环境已发生变化,导致精英总体上向地方的转向。当精英怀疑,也许畏惧朝廷,不再像以往那样谋取高官,而是更关注他在乡里的地位时,三仙信仰能提供什么呢?三仙生前及后来的许多特点——已经为前述三仙最早的叙述所证实——正好符合这样一群地方精英的需要,在《三真君事实》与宋元其他抚州士人书写的文献中,强调的正是这些特点。要说明这一论点,我将对前两章提到的资料重加梳理。

二、为什么选择三仙

三仙不是官员,这一特点包括两方面:生前与成仙之后。首先,他们在世间不曾做过官。颜真卿在8世纪的碑记是对他们最早的记载,称王、郭二仙为游方道士,堂兄弟,在浮丘先生名下修炼。在《二

^① 张兴言:《[同治]宜黄县志》卷13,第2页下。被选中改建道观之前,该寺可能长期被废,此前宋代抚州文献都未提到它。

真君实录》中，从北宋初，或者更早，浮丘直接出现在故事之中，但他是作为一位老师，二真君首先是其弟子。1090年，在李冲元的碑记中，他们的情况相同。记文所引浮丘公的最早记载，将他作为周、汉
122 朝廷王子、官员的老师。最后，颜真卿和随后的材料都称王、郭为汉代求道隐士王方平的远裔。这一看法用血缘将王、郭联系起来，也将他们和全国性的道教传统、归隐传统联系起来。王方平归山求道之前是一位官员，但其退隐是有用意的，后来又坚决拒绝回到朝廷；当被迫回朝廷时，他拒绝开口。

先生与两名弟子，官员和两位堂兄弟（两人是前代一位精神、官品极高之人的后裔）的老师，从中我们发现，对于南宋抚州地方精英的生活而言，界定社会地位的两种关键性原则在个人身上体现为：知识传授（师徒之间，弟子之间）和宗亲。而第三个潜在的原则——官方身份，完全被忽略了。我在别处曾指出，北宋全国性婚姻网络瓦解之后，学术纽带从而在精英社会网络的形成中获得了超出地方的特殊地位，它在党争危机中表现为强烈的思想和学术倾向，即1195年的伪党之禁，其成员为道学成员。^① 在地方，弟子-老师纽带至少也和地域一样是凝聚精英生活的重要因素。那些不愿，或不能把自己定位为官员或求仕者的人，可以通过他们共同的教育来界定自己，把自己看成是正当的士大夫。这样，谁教过他们就很重要了。

关于血缘和亲属关系，相当多的证据表明南宋抚州地方精英越来越多地将注意力转向共同的血缘纽带，以及推动宗族组织和制定族规。^② 这就使成年兄弟、堂兄弟和从兄弟之间的联系纽带变成身份认同和行动（有时）的基础。此外，南宋抚州人在墓志和别的地方，通常会声称出身于很久以前某个朝代的著名人物或家族，无需费神去填上中间的世系，就像三仙文献所做的那样。总之，将三仙、三仙与国家（通过指导王子和官员）、三仙与悠久的国家传统联系起来的

^① 韩明士：《官僚与士绅》，第122页。关于伪学以及围绕它的党争，见谢康伦：《受攻击的新儒学》。我采用田浩的重要著作《朱熹的思维世界》一书的看法，称道学为一个“群体”（fellowship）。

^② 见韩明士：《婚姻、宗族群体和地方主义策略》。

纽带(这些方式大致界定着他们的社会地位),也正是南宋抚州人越来越乐意用来界定或称赞自己的那些纽带。三仙的这些方面出现在我们前面见到的早期文献中,比精英士绅们信奉他们还要早。因而,当他们考虑信奉这一信仰,而不是别的信仰时,他们能够读到这些文献。

《二真君实录》的注文还说,王、郭五服以内的先人:“祖延嗣,父死晋元帝时(317—322)。^① 尝进《春秋义》,家素长厚,累积善功。”^② 123 家族社会地位好,有一两代的主角在学术上有成就,这种叙述可以在南宋任何家庭第一位获得真正声誉之人的墓志中看到。事实上,崇仁吴氏的几位成员出仕前曾向皇帝上书。需要注意的是,其祖父和父亲所进献的不是一部道教或志怪研究的著作,而是可以归入纯粹的传统类型,是对儒家经典——《春秋》——的注释,这部经书在宋代与政治保守主义和道德严格主义紧密联系在一起。这里的分析只是强化了我正在叙述的对应、平行。

不过,这些只涉及到三仙在世间的地位,他们生前,及其在华盖山的位置。但我们在前面已看到,三仙在神界的角色,也基本不被当成官员。三仙的传记、灵应故事、碑记以及诗文中,很少有标准的道教天心派官僚模式的位置。在最早的文献,即颜真卿的碑记中,也是如此,记文中根本没有使用官僚式的意象。如前所述,《二真君实录》不时提到官员,但远非文本中的主导图景。在《二真君实录》注文对三仙经历的扩充版中,该模式已不再出现。而在南宋章元枢编纂的神圣地理和灵应故事中,这个模式也几乎踪迹全无。这些故事有不少和我们所说的崇仁地方精英家族群息息相关。事实上,在三仙灵应故事中,唯一有神界官员味道的是道士章元枢自己所做的一个梦。他的特殊身份则使该故事呈现的图景没有典型性,毕竟其他梦境、异象、人神交往、遇仙讲都是世人的故事。在其他故事中,信众与神仙

① 这个时间令人吃惊,同一文献将王、郭升仙置于 292 年。或许作者的意思是他们的父亲在他们死后活了 25 年,或许作者想的是此前曹魏的元帝,在位于 260—265 年。

② 《三真君事实》卷 2,第 1 页上~下。

的交往被说成是个人性的，而不是官僚性的：最典型的是信众许愿、供献、祈求，直接从三仙那儿获得神奇的福报；三仙的力量是个人化的，内在的，而不是来自更高的权威。他们不是中介者或调解者。

那么，这种权力来自何处呢？三仙的权威基于什么或者由什么来证实呢？从这些文献来看，还是他们的知识与修持，与古代结成的纽带（通过血缘和直接的活动，如浮丘），以及通过祈祷感应为本地和地区民众造福的能力。最后这条使权威本身得到证明：他们有权在
124 周围的乡里施展神力造福（以及施加惩罚），只是因为它们能。

不过，他们和地点的特殊关系也是其权威的基础之一。三仙故事的一些特殊处使他们特别适合成为地方祠祀的中心。第一点便是使他们来到华盖山的旅行。前面我们看到，在颜真卿的碑记中，二真从远处望见华盖山，便中断了从玉笥山到麻姑山的行程。他们认为，华盖山是异地，遂中止旅行，定居下来，从此不再游历。因此，现存最早的文献将该信仰的基础建立在定居之上，亦即停止游历生涯，居住一地，后来他们在人间的生活都以这里为家。此举是因为他们都认为华盖山自身有某种值得注意的东西。这里每处都与众不同，这个地点是特殊的。他们最终从山上升天，只是加强了他们在这里发现的特点。

如前所述，后来各本改变了旅行的故事，但改变的方式仍是强调此山和这个地区的特殊性与中心性。北宋初的《二真君实录》将旅行变为寻访师傅浮丘公。浮丘选择这座山作为相会之地——所传达的信号是它从一开始就是特殊地点——但让弟子去找它。这个版本使三真君在这里相聚，浮丘及其弟子都在此升天，这也是二位弟子获得全部力量的地点。当文献叙述将一连串地点按它们在三仙生活中的位置列举、称赞时，一个更为广阔的空间围绕三仙展开。在《二真君实录》注文中，玉笥山和麻姑山之间的整个地区——主要在江西中部和东部——被安排为一条弯曲的路线上一系列的著名歇脚地（都被命名），这条路线最后通向华盖山，于是旅途延长，而故事亦扩充到极致。因此，随后的三仙旅行故事版本中，每一种都给颜真卿碑文中旅行中断的设置增添了新内容：赋予一个地点中心和终点的特征。每

一种版本都说长途旅行故事结束,并且有一个最终的定居之所,这里被选中是因为它的特殊性。

现在,几乎所有抚州精英家族的历史也被安排成类似的故事——经常是用最简明的术语来叙述,甚至只是一个梗概。他们极少自称不久前是抚州土著,几乎都说是从外地迁居于此——大部分家族都可能是这样。我们经常看到,他们和三仙一样,选中了抚州或者某县,并非偶然,而是因为这里的特殊性:某位祖先“惊于景物之美”,于是在此定居。因而,三仙旅行的故事精心描述的主题在精英们自己的故事中极其寻常。在南宋和元代,随着家族纽带日益提升为精英策略和自我认识的中心,第一位祖先来到,后来成为本族乡里的故事在族谱及其序言中(有时在墓志中)成为重要的一笔。^① 同样,旅途可能很曲折——家族的奠基者(或其祖先)沿途可能路过许多地区,所用时间长短不一,但问题是他停下的地方即是现在的家乡。旅途到此终止,据说还是一劳永逸。 125

这是南宋以及南宋之后对问题的特殊看法。在北宋,精英们当然不能想像某位祖先将抚州(更不用说某个乡村)作为家族迁移的终点,定居于此。北宋仕途通达之家正好相反,他们在离家乡很远的地方建立自己的第二个长期住处,通常是在京师地区,或者是长江与大运河连接处。在北方陷落之前,他们大多离抚州而去。抚州精英家族迁向更靠近中央之处的做法在南宋和元代不再出现,最成功的家庭都定居在家乡。事实上,如果不是假定哪怕是重要人物——也许是那些特别重要的人——都将在老家扎根,家族策略在这个时期的精英生活中就不会变得那么重要。

这和我所描述的三仙呆在华盖山(他们从未真正离开那里)正好对应,这点很重要。三仙在人间的经历中,这点很清楚:自从颜真卿的碑记开始,三仙的传记都说他们永久地呆在山上。后面我们将看到,这点使得他们和该地区的其他神仙、神祇区分开来。不过,三仙是升天的道教神仙,这一观念使他们驻留在山上的问题更复杂。若

^① 见韩明士:《婚姻、宗族群体和地方主义策略》。

他们已升天，怎么还能在山上呢？即便那些支持者，这个问题也被提起。如前所述，1180年代周梦若任宜黄县令，曾成功地向三仙求得雨泽。他在一则称颂三仙福佑的碑记末尾提到这样一种想法：

126 噫嘻，自二真仙骑青鸾，驾白鹤远游于桃源蓬岛汗漫之乡，似与尘凡迥隔而不相接。今乃叩而应，欲而从，反旱暵为丰穰，变愁叹为欢乐。犹影之象形，响之应声者，何哉？岂神杂处乎冥邈，而其一念之虑未始忘乎人邪？予尝考二真仙得浮丘师于华盖山，授以修真炼质之诀，相继飞升。其言有曰：“吾等住山当福民庶。”又曰：“吾去，遇虫灾旱潦疾苦急难，于此山祷之，吾当以福泽应之。”即其言知其心，斯民何幸焉！^①

周梦若提出了两个解释，不过，似乎未对二者加以选择。一方面，三仙说他们住山就要造福于民；另一方面，他们许诺，离去之后还会回应人们在山上的各种祈祷。这个承诺使他们在当地一直发挥作用，事实上也就和这个地区建立了个人关系。对于民众向诸仙的誓愿而言，我们甚至可以将承诺视为一种模式和合法化的措施：如果信仰基于承诺，信仰也就自然表现承诺。朱涣曾为《三真君事实》（1261年本）作序，虽然用语不同，但关注的也是类似的问题：

死而有灵之谓神，长生不死之谓仙。道不同也。神往往能御灾患，庇生民，仙志在修炼飞升而已。鲜有推德以及人者，惟华盖三仙则不然，祷雨雨应，祷疾疾瘳，求嗣而得嗣，求药而得药。四方之人，蒙福者众。此所以群然倾心而起敬也欤。^②

这里的问题不只是为自己（如朱涣所云）求仙，而是人们通常认为，神祇大概会永久地定居在他们施展神力之处。三仙“飞升”，他们

① 《[同治]宜黄县志》卷45之2，第18页上~20页上。

② 《三真君事实》序，第3页下。

也就离开了。然而,华盖信众认为三仙仍在山上,或者在他们旅途中所经历各个地点。人们在山上见到他们,诗歌中则称要上山去见他们,他们进入到人们的梦幻之中。他们告诉亲眼见到他们的人,自己住在山上。不管是传记,还是灵应故事,从未显示他们是在天上。尽管升天意味着他们在别处,至少有时如此,但他们的灵应故事和所有行踪表明,他们仍在山上,至少大部分时间如此。他们在山上频繁出现,漫步在多年前游历的县乡。最重要的是,他们是崇仁县和抚州的神仙。

周梦若、朱涣的反思中存在着紧张,正如地方精英们自己的生活所反映的紧张一样。即便在南宋,这些人也很少放弃作为士人生活一方面的仕途。与华盖三仙有关的很多人都至少一度担任官职,甚至是高官。问题在于一个人在南宋的新环境中即使外出做官,他仍然(并且首先)是一个抚州或崇仁县人。即使他离开此地,仍(或希望)在这里存在影响和权威。对于某些人而言,仍有到朝廷做官的雄心壮志,但即使这些人也希望回到老家,与北宋的情况迥然不同。三仙可能升天却仍在山上的特点与南宋官员往来于朝廷与乡里之间相呼应,北宋的朝臣则不是这样,他们并不准备回到乡里。127

不过,三仙旅行的故事没有将他们限制在一个地点:随后的扩充版中,它以中心地为焦点,将他们路过的一系列重要地点都围绕它来安排,加以称赞。这种扩展充分发掘了故事最初版本的内在潜力。正是这种旅行的观念,寻访名山的道士从临江军玉笥山游历到建昌军麻姑山——跨越州军之间的相当距离——意味着涵盖两者之间地区:二仙在路上一定要在很多地方,特别是山上停留。这就赋予该故事一种特殊的能力,通过对单一中心地点的称赞,将统一的地区化(regionism)和具体圣地多种多样且独特的地方化(localism)联接起来。也就是说,无论南宋和元代的精英地方化如何紧密地聚集在一起,三仙作为旅行者的图像确实使任何地点(无论多小,多么微不足道)都可以在三仙信仰的圣地中找到其位置。同时,三仙旅行有个焦点,也就使这些圣地有个共同的中心,当地的居民通过一起参加该信仰,也就感觉到加入了精英信众的一个更大的地区共同体。这不只

是推测，1200年前后，章元枢在他所编纂的圣地目录（见《华盖山事实》）序中，谈到这个意思，其用语我并不陌生：

128

元枢不揆庸愚，广加搜访，凡所目击，或得之传闻，无不悉书而备志之。将以阐扬真气，皈崇圣化，使四方之士修禳祈祷，各随其方而加敬焉……所谓道在迩而不必求诸远也……今有华盖景迹，并三真随方显化之地，凡是洞天福地，观宇峰岩，以至创立坛场，悉皆谱录于后。^①（重点为我所加）

三真远道而来，一路漫游，抵达华盖山。三仙信仰之“道”确实近处——通过他们直接到过的地点——无论人们在何“方”居住、祈祷。对于一个精英，越来越公开地附属于其特定之“方”，这意味着什么呢？在这里，道存在于每一处庶道之中。

某些地点很特殊，神祇可能因此在某个特定的地点落脚，这种观点在南宋精英的宗教生活中似乎越来越重要，不只是抚州，其他地区也如此。福建邵武军的大乾山神信仰就是个有趣的例子，令人不禁想到欧洲民间天主教中的流动圣徒。在《夷坚志》的几则故事中，洪迈证实这位神祇越来越流行。^② 该神有一部宋代传记——《大乾实录》，南宋末、元代的抚州人刘堦（1240—1319年）曾为之作注，这是现存最早的记载。该书谈到大乾神如何发现其定居之处，也就是后来其祠宇所在之地：

古碑载，王守泉州满归，假道邵武，维舟大乾溪渚。偕夫人崔氏纵观山川秀丽，誓曰：“此福地可庙食。”复次，舟行数里，风浪掀作，覆舟，举家陷溺。公与夫人尸存涯涘，遂沿流至于生前

^① 《三真君事实》卷3，第2页上。

^② 大乾山神，见《夷坚志》丁卷15，第664页；支甲卷5，第749～750页；支乙卷10，第871页；支戊卷7，第1103页；支癸卷6，第1266页；支癸卷6，第1269页；三己卷5，第1336页；三辛卷8，第1442页；三壬卷1，第1470页；三壬卷2，第1480页；志补，第1687～1688页。以上参考资料转引自鲍菊隐。

所誓庙食处。乡人惊异,送其尸东下,津流二千里。明晨,逆流又至所止处。乡人复津送,加以里数。翊旦,又至所止处。或谓:“斯乃贤哲人。”率众备仪,葬于山间。越十年,凶荒疫疠,民始崇禱,建庙塑像。^①

因此,大乾神就像华盖三仙一样,生前就发现了乡人将把他奉祀为贤人的地方,并认为这里本身就是一个特殊的地点;死后,也选中了这里,不顾溪流和乡人多次强烈反对,以之作为他的安息之所。^②

还是回到章元枢的序文,三仙的地方精英信众在近处所能求得之“道”是什么呢?毫无疑问,精英们关注三仙多集中在福惠的祈报, 129 不管是为了一个家族还是乡里。不过,华盖信仰的文献确实也包含道德内容。再来王、郭二真升天之际,给“乡人”的建议是:

汝等但能忠孝君亲,持心平直,济贫拔难,随力为之,此大功

① 刘壘:《隐居通议》卷 30,第 311~314 页。

② 可以同欧洲“流动的”的圣徒的故事相比较,如克里斯汀(Christian):《中世纪后期和文艺复兴时期西班牙的幽灵》,第 16,18,20 页;威尔森(Wilson):“导言”,第 11 页;后者可以同下面的故事比较,如赫兹(Hertz)的《圣比赛》(第 69 页):

我在 Soana 河谷的调查对象无疑认为传统一直在 Ozegna,当它离开村庄时,装载圣物的马车不能前行;要想继续前进,圣徒之一的手指必须砍下来,于是圣物便留在 Ozegna。Baldesano 曾在 Ivrea 的口头传统中收集该故事,根据他得到的资料,在圣物到达目的地之前,正当它经过 Dora 河上的大桥的时候,圣体又止住了马车,Ivrea 的市民不得不发愿将它放在教堂主坛的地下室中。他们发誓之后,圣体的额外重量变轻了,于是圣比赛占领了新的领域。

又如施比格尔(Spiegel)的《圣邓尼斯(St. Denis)信仰与卡佩王朝》(第 143 页,拉丁文本见第 161 页):

然后发生了与圣邓尼斯有特殊关系的著名神迹。在脑袋快要落地之际,圣邓尼斯将它抄起来,在一群唱着圣歌的天使陪伴下,步行五里,来到他选定的安葬之处,也就是现在奉祀他的教堂所在地。

同欧洲其他地区的事例比较,见罗斯克鲁格(Rothkrug):《德国教皇与西方神圣》,第 166 页。罗斯克鲁格认为流动的圣徒是德国的特有现象,特征是基于世俗或地方的对神圣的看法,与欧洲西部相反。克里斯汀,赫兹,施比格尔的证据似乎会瓦解该观点。与伊斯兰教的事例比较,威尔森在“导言”中说:“在伊斯兰教,也发现了遗物、尸体自动成圣的现象。Lane 谈到圣徒的尸体在火化时,在其葬礼过程中通常不显现。”此处所引 Lane 的著作为:《近代埃及人行为、习俗的叙述》,第 23~524 页。

德也。其或不忠不孝不义不仁，嫉妬谄曲之徒，虽殫财竭产为祀，断发然身，而至若不能首改，吾终不应之矣。^①

在其序文中，章元枢将与之对应的一些话置于中心位置：“傥能依二真遗言，‘平直忠孝，济贫拔难，随力为之，’依此行持，旋即昭应。”在灵应故事集中，天心派建立者饶洞天——此处压缩为华盖信仰的从属——在其传授中也有类似的忠告：“救人疾病灾荒水旱为上功，忠孝和顺仁信为本行，行此者道合阴鹭，虽未拜太上，亦居仙矣。”^②

这些德行现在极为常见。要不是它们在宋代，以及很久之前在中国文化中是如此普遍，以至于无需贴上特殊的标签，人们也许会说它们是“儒家的”。不过，这些德行也是未离乡之人，尤其是未出仕者所要践行的。在南宋，新儒学越来越强调的正是这类德行，包括对乡里的善行——“救人疾病灾荒水旱”。包弼德曾从新儒家的角度辩论道，对乡里德行的强调之所以吸引南宋士人，部分是因为它意味着士人可能不必做官，或政治上的成功，也可以有良好表现和很高的地位。^③ 饶洞天用道教的术语许下了类似的誓愿：人们能够靠德行成仙，即使他“未拜太上”——也就是说，即使他从未受箓成为天庭官员，成为一名道士。如果把它当作是上天的建议，这个许诺使得成仙世俗化；如果把它当成世间努力的隐喻，它使成功个人化了，在这两个例子中，成功依靠的也就是实践一般的德行。华盖三仙不仅推崇这些德行，而且身体力行：年轻时“二真素秉仁孝，节操高洁”^④。浮丘教导他们，德行必须付诸行动，“子等之道今将成矣，然无以泽民，则功不能备”。^⑤ 他们铭记在心，持续不断地“泽民”，不是作为天庭官员，而是作为鲜活的、有力的乡里保护者。

① 《三真君事实》卷2，第9页下~10页上。

② 《三真君事实》卷5，第4页下~5页下。

③ 包弼德：《斯文》，特别是第341~342页。

④ 《三真君事实》卷2，第2页上。

⑤ 《三真君事实》卷2，第7页下。

综上所述,三仙最适合代表以地方为基础的权威(即便在最早的文献中也是如此)。这种权威存在于地方,与其服务的乡里保持密切联系,从某个地点获得力量,并一直忠实于该地。权威的使用很直接、个人化,无需官僚或审判术语。这种权威来自个人化的知识传授、经典学习、自我修养、德行以及宗亲关系,而非官员身份;是内在的,而非外在的。后来,南宋三仙故事的版本在细节上强化了三仙权力的这一方面。特别是在《三真君事实》的灵应故事和地方精英所作的诗歌中,精英信众和三仙之间关系表现为直接的、个人化的。用来描绘三仙的语汇、叙述在很多方面正好和南宋抚州精英自我认识、表述的方式相呼应。我认为,南宋抚州地方精英之所以被三仙信仰吸引,该信仰成为当时最重要的地方信仰,是因为三仙体现了地方精英自身越来越认同的一种权威。

三、为什么不是其他神祇

这一观点能帮助我们理解三仙与其他地方信仰之间的关系吗?我认为可以,有一个信仰和三仙关系的历史表明,它特别符合南宋初年,尤其是欧阳澈之死的经验。再回到南丰县军山的例子。1100年,曾布向朝廷请求加封山神,几个世纪以来,其兄曾肇所撰碑记树立在山神所保护的县治附近,碑记中用韵文称颂神祇是皇上的得力助手。这是精英正式支持一种抚州地方信仰的最早证据。大约在同一时期,黄履中,可能是曾布的亲家,成功地向军山神求得子嗣。但没过五十年,黄的孙子每年到同一座山,祈求的却不是这位神祇,而是华盖三仙,曾布的族人曾季狸则到另一县的灵谷山祈求三仙。此外,在宋代末年或元代前期,刘壘也只说军山是三仙的道场。我们无须认定山神信仰在军山已消失,但在地方士人的笔下,它已经让位于三仙信仰。 131

为什么会发生这种情况呢?在南宋,军山神似乎应该是吸引精英注意的有力候选者。尽管有人会说,它向来只不过是“山神”。但毫无疑问,它是本地的。它历史悠久,第一次出现在汉代。曾肇称颂

它对本县的佑护实际上与皇帝可以媲美：“虽八圣（亦即宋初至此的八位皇帝）德泽，涵濡覆露，亦神之幽赞，为福使然。”^①官方一度忽视该神的可靠性。曾肇谈到朝廷未答复 1100 年之前封赐的请求曾引起的不良反映——无疑，在南宋前期的气氛中，申请封号可能对支持者有利。不过，这并非山神故事的全部。我们来看该神的第一次显灵。在西汉，该地长官吴芮前去南方攻打南越，驻扎在军山附近。他的部将梅锞祭于山。祭祀结束时，“若有士骑麾甲之状弥覆山上”。这一灵应是此山得名的原因——军即指军队。它明确显示，该神支持聚集于此的军队去攻打南方的野蛮人。

吴芮原为秦朝的官员，反秦后归附汉军，成为汉高祖的早期支持者。他帮助高祖打败了汉的主要竞争对手楚霸王项羽，^②因功封为长沙国的建立者。西汉王朝代表的是反抗秦朝中央集权的封建主义的短暂复兴，并带来了地方长官权威的下降（至少开始是如此）。但吴芮身为早期的支持者，完全站在汉朝这边。攻打南越的战争是汉朝的战争，在这个故事中，吴芮无疑代表着朝廷的权威。^③ 尽管南宋的江西人喜欢自称楚人，不过说抚州精英私下里将自己的来源追溯到南越，或者更令人信服地追到楚国及其英雄项羽，还是有揣测之嫌。然而，神祇的基本神迹显示，他是朝廷针对南方的凶狠军队的拥护者，说他不符合 1127 年抚州士人的口味应该是合理的。当时这些抚州士人刚刚失去一位诗人和邻居（被朝廷处死），随后数年又饱受
132 朝廷军队骚扰，使得该地区秩序混乱，有时还要遭到破坏。

我认为，这不只是推测。在第三章所引的三仙传记中，也提到一支很强大的军队。和军山神一样，当朝廷官军到抚州镇压南方的威胁时，三仙也出现了。不过，他们就是威胁，而且使官兵打道回府。

① 曾肇：《曲阜集》卷 4，第 4 页上～6 页上，见第四章第一节。

② 吴芮的传记中提到其将领梅锞，见《汉书》卷 24。该传未言及征南越之举。

③ 要注意的是，该故事似乎无事实依据。吴芮的传记说他即长沙王位之后一年死去，显然在汉统一后不久。《汉书》在公元前 196 年之前未提到南越国与汉朝的任何冲突，
310 战争直到前 185 年才爆发。南越国王赵佗确实在那一年直接攻打长沙王国（两者接壤），但是，如果吴芮的传记正确，他肯定已经死了很久。这时被派去攻打南越的军官《汉书》作“周灶”，与此不同。

12世纪,何异在诗中提及北宋《二真君实录》中的这则故事,何氏是崇仁家族群体的成员,通过吴氏与欧阳澈结交。浮丘公升天后,王、郭二真继续炼丹,气冲上天,“时主”在朝廷得知。因为有人说这是帝气,他便派大军南进,其将领使此举成为一次征讨。二真以仙兵挫败进攻者——这里,士兵也在空中——将他们赶回去,但也不伤害他们,士卒们的箭皆落地变为瓦砾。朝廷军队发现被高人所败,叩首谢过。二真让他们回到朝廷,并给当时的统治者带去神奇的礼物。后者接受他人建议,邀请二真入朝。二真拒绝道:“吾等居山,当福泽民庶。”显然,周梦若考虑三仙是否真的仍在山上时,援引的就是这句话。但在其原始语境中,这句话是对一位统治者的拒绝,后者曾派军队去抓捕或消灭他们,但最终被挫败。这番话不管如何委婉,却直接表达了对帝国权威的独立。从何异、周梦若在诗文中的征引可知,南宋人很关注这则故事。如果我们从这个角度来考察三仙信仰,那么,三仙在精英信仰中取代军山神确实很重要。“军山”得名于神祇支持南征的军队,而南宋地方精英信仰的神祇却曾经击败一支类似的朝廷军队,随后毫不犹豫地拒绝了朝廷的征诏。在南宋初,这些精英就感受过中央政府置人死地的力量。因为,朝廷处决一名上书皇帝的人,他的上书意味着无官职者——通常指不供职于朝廷——有权讨论、闻知时政和官方责任。于是,这些精英不再信奉一位支持朝廷军队的神祇,而信仰一位赶走官兵的神祇。

当然,人们希望有直接证据表明,南宋和三仙信仰有关的人把故事中“时主”等同于现实中的朝廷。很幸运,存在这种证据。虽然大 133
 多数陈述把三仙呆在华盖山的时间置于3世纪90年代,或者说是在西晋,另一种版本的年代更靠前;但《二真君实录》的注文称,“一本”浮丘在3世纪60年代升天,也就是在三国时期的吴国统治之时。在1179年章元枢梦见三仙的故事中——《三真君事实》唯一使用官僚式图景的故事——他根据三真以旒冕之服相见,推断他们一定是奉上帝的赐命。接着,他暗示他们也应该接受新的人世荣誉,“恐又非江南主者之任”。也就是说,章元枢采纳的是另一个版本,将二真拒绝诏命置于中国被分裂,而国君只控制“江南”(也就是长江流域的南

部)时期。这样阅读确实使“时主”比“皇帝”更好理解。通过暗示他们“恐又非江南主者之任”，章元枢既承认当时的君主只统治着南方（这在官方语境中恐怕会被认为不利于安定，但在私人著作中则很普遍），又在叙述中将他直接和派兵进攻二真的君主相提并论。他还说，就像二真曾拒绝听命于古代君主一样，如果没有得到合适的尊崇，他们可能会拒绝听命于现在的这位君主。总之，我们可以看到南宋人将故事中那个时代的朝廷和当下的朝廷潜在地对应起来，至少有人将之形诸文字。

分析一下王、郭二真君用来拒绝时君的是怎样一种权威很重要。他们抵抗进攻他们的官兵，表明他们拥有一种力量，皇帝和官兵对它无可奈何。他们运用这种力量，并不伤害官兵与皇帝，只求自己不受损害，保持一个自己可以在里面修炼并帮助乡里的空间。他们给朝廷的礼物说明他们无意向朝廷的权威挑战，受攻击之前他们所说的话则表明他们的志趣属于完全不同的方面。“二真闻而笑曰：‘吾修志虚无，岂冀有上。’”其意思既是有限度的抵抗，又是调和。聪明的朝廷会认识到神仙和朝廷所运用的权威之间并无冲突。双方各有各的权威。故事和南宋精英看待（或希望）自己在乡里地位的方式相呼应，使之似乎显得很愉快。

当然，在面临地方困难和祈求保佑乡里时，南宋精英选择的神祇
134 不只是军山神。还有相山四仙，1271年，黄震赈济旱灾时，曾向他们求助。有证据表明，在记载地方生活的精英笔下，该信仰自12世纪中期开始活跃，在1231年、1234年获得朝廷封赐。黄震到来之前，该信仰已获得其他地方官的支持。据虞集的记文，元代继续得到士人的关注。但他们保存的材料不如三仙那么丰富。虽然相山也位于崇仁县西南，比华盖山离县城还要近，为首的两位神仙和州县的关系据说可以追溯到汉代。不过，他们不如华盖三仙那样得到了崇仁大家族的支持。事实上，崇仁县的家族互相关联，在三仙信仰的历史上大都很重要，只有一个家族留下了介入相山四仙的证据。有意思的是，在抚州家族群体中，唯独这个家族——崇仁南部的白土李家——没有和华盖山信仰联系的记载。

这个李家即李彦华的家族。李彦华是吴沆及其兄弟吴澥的朋友,也是欧阳澈的朋友。其子李胡(死于1214年)师从何异,而何在诗中曾称赞三仙打败了官兵。就仕途而言,该家族最成功者为李胡之子李刘,他于1208年中进士。李家住在相山的一座山峰梅岭北面。在某个不太确定的时间,李刘及其弟李博古出资在梅岭建立祠宇,并为之添置庙产,提供祭器,花钱授度胡守诚作道士,照管庙宇和梅福的香火。梅福是四仙之一,梅岭即因他得名。^①梅福与其他三仙在相山主峰也有祠宇,李家将他挑选出来在新祠单独供奉。后来,李刘之子李修及其侄子李涛继承了他的角色,支持并授度了一名新道士来接替胡某。宋元易代之际,天下大乱,照看祠宇的人走逃一空。当秩序重新建立时,李刘的孙子李玉笥觅得一人授度,照看祠宇。这样,李氏四代与梅仙祠紧密地联系在一起,实际上是将之当作自家的祠庙。虽然他们的行为形成与四仙信仰的关联,但属于很特殊的一例。就我们所知,李氏并未参与相山主峰四仙的信仰活动,他们挑出其中之一,多少是作为个人的信仰。再者说,山峰因梅福得名,正好靠近他们家。所以,崇仁精英家族中与四仙有关系的唯一一个似乎是从最狭隘的意义上将四仙视为地上(并且是个人的)神祇。^②精英家族中只有李家崇奉梅福,因而丝毫不影响对三仙信仰的兴起与传播进行地方性理解。

135

四仙何时奉祠于相山并不清楚。虞集在元代写道,知州张孝祥曾将四仙的神异勒之于石,时间为1165年左右(元代此碑已失)。根据《三真君事实》的记载,大约在这个时候,发生了关于座次的灵应故事:四仙不想让自己的神像放在相山庙的中央,而是坚持让三仙中的浮丘公居中。该故事至少表明四仙在这个时期仍存在。大约在

① 《吴文正集》卷46,第1页上~3页上。我在此将“度”译为“ordain”。因为李家没有人是道士,这就意味着他们只是间接负责胡的授度,恐怕是通过购买使他成为官度道士所需的度牒。这同时也伴随着免除赋税等特权,更不必说官方授度的道士所能收取的更高的费用了,见第二章。关于购买度牒,见第四章之“结论”。

② 这是试图想像一种更个人化、家族式的联系:这个家族信奉梅福是因为他们是同姓。虽然植物学家认为梅比杏更接近更李,三者都是李属的亚属,独立于与他们关系较远的桃、樱桃构成的亚属。

1182年，罗点在诗中提到，浮丘公提醒无能的四仙之首栾巴救旱是其职责。该诗也表明四仙信仰还存在，但如同座次的故事，是将四仙附属于三仙的领导之下。四仙在1231年被朝廷加封，并在1234年再获加封。1265年，“县中寓士”师得遇请求朝廷再加封，显然未有结果。当时师氏担任邻军邵武的知军。

四仙是些什么人呢？显然，他们在抚州有一些信众，但在地方精英的记载中却始终处于华盖山三仙辅助者的位置。尽管他们至少在一个地方和三仙被共同奉祀，他们的故事能否告诉我们为什么他们受到的关注比三仙少呢？现存的四仙信仰记载大多为元代的，它们表明四仙之中常常是以两位为首，另外两位则很不起眼。后者是唐代道士叶法善和邓子扬，据说是当地人，曾在附近的山上修炼。在一则故事中，三仙在梦中告诉某人，他们要去拜访邓和叶，但在现存记载中，几乎没有抚州人关注这两个人。不过，四仙的主角是栾巴和梅福，二人都是汉代人。栾曾任豫章郡太守，后来的抚州在其辖区之内；梅担任该郡南昌县的县尉。这样，他们正好是三仙所不是的那种人：代表外来的朝廷力量，统治着后来被称为抚州地区的民众。

但栾、梅不只是如此，他们不是一般的官员。作为县尉，梅福当然和惩罚、武力的关系特别紧密。遗憾的是，《汉书》的梅福传对他在南昌的任期说得很少。不过，虞集告诉我们，梅福因“有所捕治”，曾到过崇仁地区。接着，他将梅、栾二人放在一起叙述：

二君有仙道方术，以辅其政化，辟除邪暴，禁止淫黷。使民不逢不若，离其灾害，是以德之而不忘。

虞或其他抚州文献对梅福说得不太多，不过，大致情况还是清楚的。对于栾巴，则可以多说几句。他的生活充满神奇故事，其中最神奇的可能是：一天，他和皇帝喝酒、聊天，突然回头将酒吐在坐席上（见本书封面的木版画）。皇帝大怒，要处罚他。但栾说他这样做是为乡郡救旱。皇帝派快马去了解真相。使者回来说，那儿确实发生了旱灾，栾巴吐酒的那天，终于下了雨，雨水有酒的味道。也就是说，

栾是一个有特殊力量的人。不过,并非所有故事都把栾巴说成这么善良,再看虞集所说(注意相山也被称作巴山):

栾巴……好道,顺帝时给事掖庭,仕至黄门令,还迁豫章太守。郡多山川鬼怪,细民尝破资产以祈祷。巴素有道术役鬼神,乃悉毁坏旁祀,剪理奸巫。于是妖异自消。百姓始颇为惧,终皆安之。是时,方分豫章郡东地,置临汝县,则今抚州之境也。相传以为巴治妖民,尝至此,故民间思之不忘,以巴之名名兹山。

虞集几乎完全沿用了《后汉书》的栾巴传。宋代士人都可以阅读到对栾巴的这一看法。显然,故事中和抚州相关的主题是一种来自外部的压迫力量,特别是针对那些他视为异端的地方宗教实践。^①从这一角度而言,栾巴所处的正是天心法师的位置(见第一章):代表着更高权威的鬼神惩戒者——天心派代表的是天庭,栾代表的世上的朝廷。1271年,黄震在给四仙撰写的碑记中,开篇就将地方人士推荐给他祷旱的信仰列入“淫祀”的范畴,四仙之首也曾用这一术语打压地方信仰。黄震是一位爱好诗书的新儒家人士,^②在支持栾巴及其他四仙时,不太可能不参考历史上关于他们的记载。对于淫祀,他不只是说说而已,在他的著作中,还可见到他打击用纸船送瘟神的民间信仰的记录。相反,我们所看到的三仙信仰的文献中,从未显示三仙曾压迫淫祀或神祇。 137

较早的证据也表明,地方官员更愿意把四仙(特别是栾巴)看成是代表外来的、官方的,相对而言还非个人性的权威。如前所述,相山之名源自栾巴。至元代,其旧名仍在地方使用。但在1156年,时任崇仁县令的陈懋认为这个称呼不当,又是虞集道出个中原委:

^① 栾巴是地方官员的典范,并且在道教鼓舞下打击民间神祇信仰,见石泰安:《道教与民间宗教》,特别是第79~81页。

^② 黄氏文集很大一部分是他阅读大量古今典籍的札记,其文集亦由此得名为《黄氏日钞》(黄氏每天的札记)。

告民曰：“周人以讳事神，而名不以山川。名山曰巴，惧民久以为未安也。洞庭有山，以洞庭君之所居而谓之君山。栾君自豫章为沛相，独不可谓之相山乎？”乃酌酒以告神，而神悦；暴之于民，而民从。遂更名相山。

这里发生了什么呢？人们用栾巴之名称呼该山，这一般用于亲朋好友之间，或者是自称。对于县令陈懋来说，这种行为似乎太个性化，不恭敬。他提议代之以官衔“相”，这是栾巴离开这里之后在另一个地区所任的官职，事实上也是他担任过的最高官职。结果，山的名字从一位熟悉的朋友变成了一位高官，即皇帝的臣下；改名还强调栾巴不只是来自外部，离开后还在别处又担任了高官，毕竟他在抚州不是“相”。据说，地方民众“从之”，但这有点夸大其词，巴山旧名在后来的文献中很常见，说旧名“民久以为未安”值得怀疑。

四、为什么黄震忽视三仙

在讨论结束前，再谈谈黄震当时所处的状况或许有些帮助。他到抚州是去赈灾。但他很快断定，赈灾的主要障碍是地方精英，特别是富有的上等户。黄震希望他们将贮藏的粮食卖给饥饿的邻里，但他们不愿这样做，而是想待价而沽，或者偷运出境。^①正如这种事在宋代的处理办法一样，黄震的做法是硬碰硬：迫使富户按照他认为合理的价格卖粮，禁止粮食运出州境（这本身就触犯了宋代法律），在特定场合还派出官吏搜粮，主持出售。他所面对的家族的反应是：从消极对立到顽强抵制，每件事都这样。因而，自上任伊始，黄震就发现自己处在和抚州富户的正面冲突之中，而他留下的文书也丝毫没有试图和个别家族合作的证据。在辉煌时期，黄震不会认为大部分地方信仰是合适的。不过，在和地方精英较力时，他不可能友好地对待三仙。该信仰的文献怀念他们对朝廷权威的抵制，他们自身的权威

^① 我在别处已探讨过黄氏对这场危机的处理，见韩明士：《官僚与士绅》，第六章。

是内在的,而非外加的,是个人化的,而非官方的。他们从未担任官职。世世代代支持、赞助他们的是地方望族,这些人被黄震视为自私的对抗势力。黄震似乎将栾巴、梅福看作和自己类似的权威:外来的,官方的,面临困难且是惩罚性的——在地方精英的记载中,四仙正是因此而成为三仙的附属。通过选择四仙,拒绝三仙,黄震也就支持了我在此提出的对三仙的解释。

在这个问题上,证据也很多。黄震在抚州时,不只崇奉四仙。其文集中保存了十则他向各种神祇的祈雨、谢雨祝文。两则是向祀典神灵:其一为社稷,不知何时它已经同中央权威和王朝命运联系在一起,地方长官对它的祭祀模仿了皇帝在首都所行的仪式;其二为社坛城隍神,它们与官僚权力关系密切。对前者的祭祀,黄震特别将社稷视为“淫祀”的直接取代者:“奈何近世谓淫祀神,反于社稷谩焉具文!某忝分牧,敬惟社稷。”接着,他将州郡长官和所祈求的神灵之间划等号:“愿与以神各尽其职,与民相安者,某之事;俾民有年者,神之赐。庶于上天,皆无愧焉。”^①最后一句诉诸上天的权威,比黄震和神祇都要高,二者均对之负责,他们的权力来自外部高于自身的源头。第二则祝文用另一种方式描绘了一幅多层权威的图景:“伏愿明神炳监,列圣垂慈。”^②这里,“列圣”指隶属于国家社坛和城隍神之下的诸多神祇,当然是地方神灵。

黄震有四则祝文在标题中未说明具体神祇,但其内容透露出了祝文的对象。第一则祝文的对象是宇宙的创造者,“倘非造物之垂念,亟起潜渊之神龙,恐早禾未必不坏于垂成,而晚禾亦未知其所终也。”^③黄震又是希望更高的权威调遣地方神灵(这里指看守水源的神龙)。第二则祝文,根据其所缀年份,他是向天祈求。“伏愿皇天炳监,列圣垂仁。”^④另两则既谢雨,又祈求更多的雨泽,黄震祈求的是传统的上帝(民间和道教通常将它当作玉帝):“顾某何人,可格天高

① 黄震:《黄氏日钞》卷 94,第 12 页上。

② 同上书,卷 94,第 17 页上~下。

③ 同上书,卷 94,第 14 页下~15 页上。

④ 同上书,卷 94,第 17 页上。

之听？随蒙甘澍，远至兼旬。皆由大德之好生，遂使小臣之逃责……伏愿上帝垂慈，高真炳监。”^①又：“伏愿上帝垂慈，高真炳监，五谷熟。”^②黄震再一次向最高权威祈求，作为中介者的地方神祇被忽略。

只有两则，或许是三则祝文，祈求的神祇不在全国祀典之中，而是抚州地区的神祇。这份不确定的祝文标题只是“诸庙”，可能是朝廷或地方神祇的庙宇，从其内容亦无法判定。但不管他们是谁，黄震将他们视为自己改变地方状况时的盟友：“富室闭余，忍哉为心。神其诱之感悟，自今俗不种麦，惟秋是俟……神其念之。”^③给地方神祇写的两则祝文，一则是向四仙祈祷，^④另一则虽然是向“地方”神祇，但并非抚州本地之神。最后这个事例值得特别注意。

140 在黄氏文集中，给四仙的祝文之前，便是名为“麻源真君祈雨”的祝文：

古者诸侯祭境内山川，以山川能兴云致雨，泽吾民也。后世以来古礼不存，邪说诬民，长吏亦陷其说而不自知，祷雨往往不于山川而他，指土木偶以为神也。痛念抚州已三岁连歉，今又亢阳，亟问名山大川合祷者谓何？吏民惘不知其所因也。郡有半刺史，是为寺簿吕侯，谓昔颜鲁公^⑤守抚州，尝言谷口有神，祷雨辄应，其灵至今，千载犹新也。谷口即麻源，今虽分以属建昌，实我山川之旧，不可自外视，以为邻也。顷岁分刺建昌，亦尝诣谷祷雨，其应固频频也。某方祷雨，窘于无方，因远介鲁公之说，近受吕侯之教，敬就俾吕侯不远百里告虔。惟神念吾抚州之民，亦犹前日之亲也。^⑥

① 黄震：《黄氏日钞》卷94，第17页下～18页上。

② 同上书，卷94，第18页上～下。

③ 同上书，卷94，第14页下。

④ 同上书，卷94，第16页上～下。

⑤ 这里和后面所说的“颜鲁公”都指颜真卿。

⑥ 黄震：《黄氏日钞》卷94，第15页上～16页上。

如黄氏所云,麻源在宋代不属于抚州,而是在东部的建昌军,唐代曾隶属抚州。事实上,麻源在麻姑山,此乃道教名山,是三仙一度访求的目的地。他们后来中止行程,在华盖山定居。对于宋代抚州人而言,麻源真君是本州之外的神灵力量。黄震选择一位麻姑山的神祇,是否暗含对三仙委婉的批评——他们应该继续其行程,抵达一处权威更正当、更大的地方,或者他们的信仰不应声称优于全国性的道教中心——尚不清楚。不过,将颜真卿牵扯进来,他在选择崇奉该神的同时无疑也就选择不崇奉三仙。他似乎有意绕开他们,注意的经常是别处,却又知道他们的存在。正如我们在本书开头所提到的,颜真卿在为麻源坛撰记的当年也曾为三仙坛写记文,黄震当然也知道。如果真的像黄震自己所说,他只是要找山川祈祷,那么,按照颜真卿的碑文,他也应该向华盖山祈求。 141

不过,我们还可以从另一角度考察选择麻源真君之举。如果考虑到黄震在抚州民众中赈饥的策略,我们会发现,他在好几处声称要依靠抚州的“寓公”作为主要支持者。黄似乎担心抚州本地士人和抵制他的那些富室因为家族、乡里关系太密切,不可信赖。^①“寓公”则是其他州郡,甚至完全是其他地区的为官者,他们出于某种原因暂居抚州。其政治地位使他们和抚州士人社会地位相当,对官方的要求采取现实的合作态度,而这是抚州士人所反对的。黄震似乎不仅派了吕“半刺史”前去祈祷麻源真君,随后还将神像请到州衙。^②这样,他就把麻源真君也变成了一位“寓公”。黄震对神、人的选择如出一辙,他希望获得外来者,而且是和抚州有些关系的外来者的支持。

这一视角有助于说明黄震在抚州的另一次祭祀行为:并非祈雨,甚至根本不是祈祷,而是对朱熹的祭祀。朱熹是新儒家思想家,道学

① 韩明士:《官僚与士绅》,第157~160页,171页。

② 黄氏文集中,给麻源真君、相山四仙的祝文之后,紧接着是“祈雨送两庙”。这则祝文表明,将两位神祇的神像临时迎请到州治祈雨未获成功,现在送回本庙继续祈祷。因为前面给四仙的祝文提到他们被请到州治,显然他们是“两庙”之一;考虑到文集中祝文的顺序,其他祝文祈祷的神祇庙宇没有在州治以外的,很可能“两庙”的另一位是麻源庙,其神像也被请到州治祈祷。黄震:《黄氏日钞》卷94,第16页下。

领袖，死于七十年前。^① 州城临汝书院是一所私人书院，致力于宣讲朱子之学，内有朱熹祠，是南宋“先贤祠”运动的产物，其历史艾伦·纳斯加(Ellen Neskar)已有精彩分析。^② 黄震在此祭祀朱子。当然，朱熹不是抚州人。事实上，抚州金溪人陆九渊(陆象山)是朱熹的有力对手。在黄震任期内，州城有一座奉祀陆九渊的祠宇，但他未曾去祭祀。这并非是他没想到陆。事实上，在给朱熹写的祝文中，他用很大篇幅谈到朱陆之争，并且认为二者之异可能并不像他们当时(当然也包括其后学)所想的那样大。尽管陆氏是本州人，黄震还是称赞抚州人虚心接受朱子之学。显然，他在这里的信息是调和。但若调和是唯一目的，他也应该祭祀陆九渊。但在思想——精神的权威层面，朱熹或者他的神灵奉祀在临汝书院，确实是黄震在现实生活中依赖的“寓公”的同义词。朱熹不是抚州人，但用他的神像、神灵以及地方人士对其义理的追随，他在此落地。他是一位拥有内部权力的外来人。

黄震在抚州的祝文与祭祀中，有些主题反复出现：来自地方之外或同一级别的神祇，其权威高于地方神祇；较高的权威可能指挥较低的权威；地方民众应该信奉谁；地方长官选择神灵时要小心“淫祠”，其地方信众不会纠正它；神祇是地方长官的合作者，或者说他们是后者的神界对应物。几乎任何一条都足以使黄震选择相山四仙，而不是华盖山三仙。这些主题加在一起，其选择就是必然的了。

从这些主题与关注的角度，我们来分析一下黄震为四仙撰写的碑记。这是一份复杂的文献。即使黄震乐意称赞四仙(而不是三仙)，他对四仙还是有个疑问：他们是神仙，也是道士。作为朱熹一系的杰出理学家，他不能完全认可他们的权力，甚至是他们的真实性。但是，细绎全文，黄震念念于斯的显然是内外问题。他对问题的解决办法值得注意，未给地方信仰的精英信众留下一丝和解的机会。记文云：

① 黄震：《黄氏日钞》卷94，第12页上～13页下。

② 纳斯加：《先贤信仰》。

然闻世之称仙者，谓乘彼白云，至于帝乡。盖超然于清都紫府、钧天广乐之居，岂常常于此山哉？将遗迹固山灵之所呵护耶？否则，神灵将无往而不在耶？又否，则今所谓四仙者，即山川造化之神耶？粤自天开地辟，而山川疏列，云兴雾吐，而民物阜生，凡皆山川之神之为。传所谓鬼神者，造化之迹也。礼所谓“有功于民则祀之者”也。

相山在抚州，其高二十有六，其周三百有八十里，秀矗半天，巍绝四望，于境内为最钜镇，真神明之所居，真造化之所寓。今所谓四仙者，即造化之神之凭欤。我先皇帝理宗诏封四仙真人，有曰“尔虽超世绝俗，而未尝无爱人利物之心。”嘻，其有见于山川之神之合者矣。四仙：梅仙福、栾仙巴皆汉人，邓仙思瓘、叶仙法善皆唐人。其始封以绍定四年（1231）之九月，其加封以端平元年（1234）之二月，凡皆见于前人之述备矣。惟四仙窃意非有外於山川之神，灵异窃意非有外于造化之迹，此则余所愿言，使抚之人士继自今常一其心之所向者也。 143

这里，黄震为四仙信众提供了两个选择，其中之一当然是他最乐意的。一种选择是将四仙看作神仙。但这样人们就不得不承认他们不在山上或不属于该山；他们一定远在天庭帝都。（这也是周梦若的困惑，虽未解决，但被确认和运用。）也就是说，黄震在此引入官僚模式，并认为它是神仙信仰的唯一有用的模式。如果他们是神仙，便远在他乡，高高在上，和天帝在一起。用我的话来说，他们不可能是地方的，其权威不是内部的，他们和比人类所知的任何权威更高、更远的权威在一起，或者是其组成部分。另一种选择——即黄震的选择——人们可将他们看作传统山川神灵。这使得他们能够以某种方式在山上：新儒学的传统神灵模式本质上是一种封建等级制，重要的是其神灵无可否认是地方的。不过，在黄震所提出的特殊解释中，四仙作为这样的神祇有两种含义，这就很大程度上收回了他的妥协。其一是他说出来的，山川之神只是独一无二的“造化”（整个宇宙的创造力量或原则）的表现形式、证明或工具。隐含的意思是，他们的地

方性只是部分的、暂时的，不是终极的；他们背后的是无处不在，是总体，而非这种特殊的地方性的一个方面或效果，最重要的是，它是一。黄震的措辞与天心派把三仙变成三清的临时化身并无二致。黄震告诉我们，这里或那里的山川，这位或那位神祇与其他山川之神毫无区别，甚至根本不是独立的。因而，“抚之人士”应该“常一其心之所向”崇奉的神祇：他们应该一心向往造化，而不只是其具体表现。地方神祇是当地的体现，在这里没有其存身之处。所以，我谨慎地认为，黄氏之说的目的是取消地方信仰。

我们可以从别的途径得出同样的结论，这层含意黄震并未明言，但对于宋代的阅读者而言，它是存在的。暂时接受山川神祇只是山川之神祇，而不去追溯它们在唯一的造物法则那里的源头，只将它们看作传统封建信仰结构的一个要素。就像宋代的新儒家一样，认为这种信仰结构在上古曾经实行。这种想像中的传统信仰结构要害在
144 于它明确限定某一层次的人有权信奉某些神祇。每个层次有权奉祀之人都在政府的架构中。也就是说，皇帝、诸侯分别奉祀各处那个层次的神祇，依此类推，直到系统中最小的官员，只能祭祀当地的山川。陆九渊，身为抚州人士，曾抱怨当时谁都可以祭祀各种神祇，而这本该只是地方官的职责。^① 这确实是许多新儒家的传统立场，至少在理论上如此。

因此，黄震说四仙只是山川之神时，他隐含的意思是，要是行为得当，地方精英根本不应祭祀四仙——或者其他神仙。黄震通过自己的言行，不只是选择祭祀某些神仙，而且还要将他们重新界定，使之不再这样存在，从而解开抚州地方精英与其神灵的任意特定关系，并否定他们选择信仰的权力。

五、结 论

从以上讨论可知，三仙信仰的兴起表达了地方精英立足乡里、关

^① 陆九渊：《象山全集》；韩明士：《官僚与士绅》，第196～199页。

注地方的新定位,它特别反对的是中央权威的体现,诸如强迫接受神霄派道教、处死欧阳澈。从这一视角去看三仙对于地方精英的意义,就可以理解为何他们对其他神祇相对缺乏兴趣,以及黄震在赈饥时面对地方精英所作的宗教选择。不过,只是把三仙信仰视为抵制中央权力,可能会忽略它与国家关系的另一重要方面。再来看看该信仰的早期历史,1075年和1100年,朝廷加封三仙,并在二十年之内再度加封,我们在临川县(曾季狸)和崇仁县(熊溥)看到地方精英支持的最早证据。是不是朝廷的关注(尽管信息错误)最初刺激了地方精英对三仙信仰的兴趣?我认为抚州精英选择三仙信仰也就是将朝廷关注的对象接受成自己的,并且转变成服务于自己的信仰,很多方面都与朝廷对立。

当然,这并不矛盾。不过,我认为,它十分复杂,也很有趣,从属于南北宋之交更大的历史模式。显然,朝廷的支持不足以使精英长期信奉一位神灵,我们谈到过军山神,北宋后期在地方的推动下获得朝廷加封,南宋时甚至在本山都逐渐默默无闻,亦无证据表明南宋后 145
期巴山四仙的加封使他们在元代获得更多的信众。但是,没有丝毫迹象表明,抚州精英在1070年代的封赐之前对特定的地方神祇感兴趣,这使人怀疑也许是朝廷的支持导致了精英的支持。如果这点属实,它便是一个大潮流的某个方面。新法及其先前改革先行者的一些措施,特别在教育方面,开启了朝廷对地方层面行动的一个新领域或途径。南宋精英及其知识领袖反复在同样的领域和模式下采取行动或建立组织,以取代它们,或建立相应的东西。此前,这些并不是地方精英生活,至少不是其公共表达的一部分。和其他措施一起,我在别处曾讨论该问题的某些突出例子:王安石及其前后的改革家大力推广官学,在南宋我们可以看到私人书院;对于王安石的青苗法,则有常平仓;对于朝廷组织的互助组织如保甲,名义上则有乡约,等等。这些都是由道学运动中朱熹及其后学发起组织机构,意在取代朝廷的行动。不过,在其他事例中,新法统治时期的朝廷行动可能只是反映了某些机会或需求,后来大都被地方精英自发地承担下来。1070年代,朝廷在抚州组织了一支地方军队,事后悄无声息;但五十

年后，北宋灭亡，金溪县的重要家族组织了一支自己的军队，成为两个多世纪抚州防卫的关键。地方资料表明，这是一个全新的组织，但它事实上是否建立在朝廷所创立的军队的经验、结构，甚至人员的基础上呢？总体而言，新法也许或隐或显地提出了某些事需要做的观念，以及这样做就意味着领导地方的观念，也许，新法本身不再存在时，这种观念仍很强大。也许，某些功能似乎变得很重要，部分是因为改革家朝廷一度显示了其可能性，推行时即使损害精英的利益，也不退却。支持地方神祇可能就是其中之一。

不论其动机如何，封赐神祇作为朝廷最初进入该领域的一种路径，被认为在地方社会是强有力的，一点也不会威胁到地方利益；它为地方精英提供了一条潜在的渠道，通过它可以申请朝廷加封神祇；朝廷征询何种祠神可以加封，意味着地方精英有了回答的权力。我在第七章将讨论，封赐所表达的朝廷与神祇之间的封建模式与官僚模式迥异，它削弱朝廷所宣称的在神灵之上的权威，并承认神灵的权威在封赐之前已经存在。因此，封赐对地方神祇的关注使地方精英没有任何理由摒弃，更不用说抵制了，尽管他们对于神祇的选择可能不赞同，并试图对之施加影响。后来神霄派断然将中央权威加于地方宗教之上，更像是一种威胁，可能使地方精英抵制它，更坚持奉祀这些神祇，而早先朝廷的加封也就被认为很重要。

我并不认为封赐是地方精英支持神祇的主要目标，或者是它继续存在所需的奖赏。有趣的是，自从华盖三仙成为地方精英宗教生活的中心人物之后，几乎到南宋结束，都未有进一步的加封。我认为，变法时期朝廷大封群神使精英对地方神祇大为关注，不只是个人的信奉，而是更为公开的赞扬、支持、捐助、乐善好施。一旦他们这样做，他们对神祇的选择，及其所称扬的神祇的德行、特点，当然很可能与朝廷的观念、利益有很大差异，或者事实上是抵制。华盖三仙信仰的情况正是如此。

北宋结束之际,王文卿离开首都,回到家乡南丰县,住在军山附近。南宋时,那里的三仙信仰很兴盛。王是创立宫廷道教的一位领袖,曾用神道为宋徽宗效力多年。随后的三十多年中,他在南丰、江西路的其他地区以及福建施行五雷法,招纳弟子,为公众或私人施展治病驱祟,呼风唤雨的神异。1153年,王文卿“坐化”,^①其弟子将他埋在山附近的乌龟岗。但他对乡里的帮助仍在继续:地方屡次祈雨有应,大约在1220年代,但肯定不晚于1292年,州人为他修建了祠宇。^②

这是对王文卿生前死后情况的一个概括,出自南宋、元、明代的资料。其细节很不准确。只有一种资料(提及王)保存在一份可能与

^① 这个时间出自一篇作于13世纪的传记,见赵道一:《历世真仙体道通鉴》卷53,第16页上之后。

^② 见白玉蟾的诗。时间至少在1220年代。见本章“作为地方神祇的王文卿”一节所引程钜夫于1292年所撰记文。

他同时的文献中。^①对他最完整的叙述，特别是他在宫廷的职业生涯，都来自约两个世纪之后的文献。不过，某些年代接近的记载使我们可以勾勒出一个令人信服的大轮廓，而跨越时代的文献本身就值得考察，因为它们记录了一个道士（天心派法师的近亲兄弟）转变为一位邻近华盖三仙的地方神祇的足迹。透过这一转变过程，我们对于道教法师的了解远比道教文献所描述的更为准确，也可以更准确地评价道教中官僚与个人模式之间的平衡。

一、道士王文卿

幸运的是，王文卿所说的话保存在《冲虚通妙侍宸王先生家话》中。^②这是一部很简短的著作，无时间或序言，叙述王与其弟子袁庭植之间就五雷法的问答。鲍菊隐似乎认为它是可信的，^③我也没发现有什么理由怀疑它和它所说的内容之间有何出入。该书很熟悉王

① 至晚在南宋初年，非道教文献可能已提到王文卿。王氏为徽宗服务时作者很可能在京师。这份文献便是赵与时（1175—1231年）的《宾退录》所载“（林）灵素传”。赵自称录自耿延禧的著作，“不敢增易一字”。耿在北宋末任职朝中，大约在1127年夺职奉祠。（见昌彼德等人所编《宋人传记资料索引》，第1878页）。赵是位熟练的文献学家，他认为自己所得到的传是耿所撰，如果这个判断是准确的，我们就得到一份不晚于1220年代提及王文卿的文献。如果赵的判断错了，他所抄录的文献离嘉定时期（1208—1225年）还很远，因为赵在后序中说，《宾退录》中的笔记作于这个时期的数月之中。《夷坚志》各部分保存的当时流行的王文卿故事时间分别为：1161年，1171年，1171—1189年，1195年，《林灵素传》可能的最早和最晚时间正好将它们包括在中间。传中的关键段落为：“明年（显然是1120年，因为前一句谈到1119年的禁佛诏令），京师大旱，命灵素祈雨，未应。蔡京奏其妄。上密召灵素曰：‘朕诸事一听聊，且与祈三日天雨，以塞大臣之谤。’灵素请急召建昌军南丰道士王文卿，乃神霄甲子之神，兼雨部，与之同告上帝。文卿既至，执简敕水，果得雨三日。上喜，赐文卿亦充凝神殿侍宸。”（重点为我所加）见赵与时：《宾退录》卷1，第4~6页为林灵素传，卷10，第138页为后序。

② HY1240[译者按：HY是哈佛燕京学社引得编纂处编的道藏序号，见《道藏子目引得》，北京，1936年，第1~37页]，道藏第996册。我将“家话”试着译为“Household talk”。我发现没有其他文献这样起名，这个词在当时或者其他时期也不是一个固定词组。它可能是模仿《孔子家语》（汉代佚书，是孔子与弟子的日常谈话）中的“家语”。“冲虚通妙侍宸”，据说是王在朝廷道官中所获得的职位，这些道教官职是徽宗在林灵素及其神霄派取得统治地位时创立的。

③ 鲍菊隐：《道教文献概论》，第306页注27。

氏所在县的地理。正如人们预料的那样，书中称颂王，对袁庭植及其同辈弟子的叙述则不是很恭敬，不太像是出于宋末、元代时期王氏的后学之手，而是自称在精神上直接出自这位第一代弟子之人。该书应该是由第一代弟子的学生所撰，他在老师面前恰如其分地谈到自己和同学，并不溜须拍马。即使这份文献是后出的，它也是有价值的，因为书中由五雷法传人所说的那位师长很符合王文卿的情况。这是五雷法师日常相互交往、与神祇打交道的一幅自画像。仅从这一点而言，就值得对它进行考察。

《家话》大部分处理的是五雷法实践的细节。一份稍长的引文可以反映这一特点：

问曰：使者之捷，固已神矣。且如祖官一出，随方可以发用，第查冥空寂，何以验使者之至否？

答曰：法官当静默叩齿，握雷局，依法召之。默念咒音，舍光默默，眉间痒时，使者即至矣。

问曰：弟子昔蒙师指教，授以法诀，因在宜黄陈子寔家救病，亦冥冥召使者，诛其祸祟，坐定，忽然冷风袭两足，后以符与病者，见使者现形，此验何为与师眉间之说颇异？

答曰：念头起于一点，报应验于一身。头圆象天，足方象地。眉间之验，使者从天门而来，足下之验，使者从地户而至。盖祟之形影声响，在于阳间，止于地矣。此乃使者破地户搜祟而至，149然动雷之验，诀于眉间，以至五脏之内。^①

这种对话在书中很多，几乎是深不可测。即使人们已经读了不少，亦不能确信理解正确。不过，有一段直接讨论的是本书的核心问题：神祇的官僚模式。不出所料，王氏始终用官僚化术语叙述自己的位置与实践。他强调，法师要根据自己的行为同各种官员沟通：

^① 《冲虚通妙侍宸王先生家话》(以下作《家话》)，第3页下~4页上。

问曰：动雷激霆，其要如何？

答曰：雷激者，天之号令，非紧急事务，不可妄举。如枢密院，发一号令至某处制司，奉承者必须依号令。^①

问曰：……且如今之法官道士满前尽是，何以屡奏迭章不一，其为报应并无效验，此又何也。

答曰：大抵奏章所上，径诣一处，不可繁冗，且如今人有事便至登闻鼓院，上以天数而示旱，汝以私意而妄奏，必至行下台部，递至州县，究竟如何，方为施行，若待上命竟于是日而降雨，岂不误哉。是以火师教余飞神谒帝之道，所以祈雨一事，隶淥波天主治之，单单只奏天主，请恩转告，玉帝得旨，竟下后土真官开潭放水，以救焦枯。^②

和天心正法一样，官僚形式控制着法师与上下的交往：

150 问曰：雷震百里，何以不能遍及。以至甲里有乙里无，丙里无至于丁里滂沱而复旱也。

答曰：行持之时，先檄当坊里社迎接。缘为方里人民至诚，加以里社迎接奏报，其雨必骤。若此方人民造恶稔成旱劫，决无涓滴，社令亦不迎接。此理譬如阳间遣官到所在优恤，州邑如意，则优恤必至。若吏牧不职，亦不过文具耳。^③

最后一条，用正常官僚关系的破坏来解释救旱失败：官职在最底层的神祇（受地方民众的恶行影响）不奉法官召令。我们从未见过这样使用官僚模式。其他段落表明，官僚模式的限制可能影响法师行动、助民的权力。在一个事例中，一位熟知内情的上司告诉王氏可能绕过禁雨的渠道（似乎如此）：

① 《家话》，第2页上。

② 同上书，第13页下～14页上。

③ 同上书，第14页上～下。

答曰：……余昔入覲时，再遇火师，曰：“子行朝堂，有重委，故来报汝。但今岁天数当示旱灾，非子之可以祈也。”遂叩火师何以见教。师曰：“天下龙潭泉源皆为玉帝封闭，虽有符法，其数未滿，亦难祈也。”余再问师何以教我，曰：“子此行惟黄河不曾锁闭，惟宜檄使者黄河借水苏旱而已。”余依训到朝廷，果命祈雨，余檄雷神于黄河内借水三尺救旱。后京畿奏上所降之雨，皆泥水也。以此见火神之言的也。^①

这里，王获得成功。另一例，他同样绕开了正常的权威渠道，但收效甚微：

问曰：天数高亢，虽持内修，何以斡旋？

答曰：数在天固已定，斡旋之念又在临机应变。如昔日未趋京时，郡治欲余祈雨。未行持已前，郡家遍行祈祷不应。一日，151静定，忽空中使者默报云：“天数当旱，非法可治。今郡近五十里有雷泽潭，在建昌秀源之地，此中雷神虽奉命封潭，于道法中亦能用力，宜以符命起之。”余觉。遂以符命就命使者追之。再入坐，恍见一老子忽到坛上，以口吸盂中，蔽大阳墨水，^②一呷而去。未几，天地晦冥，下微雨，一霎而止。觉不及，复旱。后问使者，乃谓老子者，不过所起龙神耳。彼已违命出洞，所下一霎微雨，是坛上一呷净水尔，不过为法中一报应。于是再遣章奏，飞告真王，请旨，后得帝旨，降雨三日，方得复旱。^③

当然，在天心派律文中，官僚地位有限制，也有授权，并列举了对越权法师的处罚。《夷坚志》的一则故事谈到王文卿一位弟子的情况也是如此，不过处罚很特别：

① 《家话》，第10页下~11页上。

② 大概是将画好的太阳放在坛上的盂中。

③ 《家话》，第12页下~13页下。

建昌军王文卿既以道术著名，其徒郑道士得其五雷法，往来筠、抚诸州，为人请雨治祟，招呼雷霆，若响若答。绍兴初（约1130年）来临川，数客往谒，欲求见所谓雷神者，拒之不克，乃如常时诵咒书符，仗剑叱咤。良久，阴风肃然，烟雾亏蔽，一神人峨冠持斧立于前，请曰：“弟子雷神也，蒙法师招唤，愿闻其指。”郑曰：“以诸人欲奉观，故遣相召，无它事也。”神恚曰：“弟子每奉命，必奉上天乃敢至，迨事毕而归，又具以白。今乃以资戏玩，将何辞反命于天？此斧不容虚行，法师宜当之。”即举斧击其首，坐者皆失声惊仆，移时方苏，郑已死矣。^①

这是洪迈所收集的五则关于王文卿的故事之一，初刻于1171年。很明显，王氏一系的法师，如天心派的法官，不只是在其仪式、戒律经文中要遵守严格的官僚法则，有时在世人谈到他们的故事中也是如此。

同样的图景出现在《历世真仙体道通鉴》中。这是一份后出的文献，作者赵道一（活跃在1294—1307年），元代道士。^② 这里，王文卿游历之后学到的第一项专门技术是“飞章谒帝”，由一位“异人”传授给他。^③ 学成之后，“每克辰飞章，默朝上帝。”^④ 如果有人为鬼祟所苦，他便派遣神将驱赶。在京师，他施道术治狐怪，午夜之时，道官见“将吏”驱赶鬼怪。当他求得泥雨救旱时——如《家话》所云——他对徽宗解释是“江、淮、济上帝皆禁之，惟黄河水不禁”^⑤。当他为徽宗祈求免除北邻威胁，社稷平安之时，需要用奏章、诏旨来通达上天和了解上天的意图：

① 《夷坚志》丙卷14，第487页。

② 赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷53，第16页上～21页下。关于赵及其著作，我参考了鲍菊隐：《道教文献概论》，第56～59页。

③ 赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷53，第16页下。

④ 同上书，第16页下。

⑤ 同上书，第18页下～19页上。

上遣中使黄瑤齎御香札全封朱章一函，诣九阳总真宫玉皇殿焚之……上宣问所上朱章报应如何。先生洒涕奏曰：“陛下奏章中愿出有道之君临莅天下，杀臣一身以谢。奏闻报应，奉旨云：革则无悔。”……十二月二十三日，禅位于东宫。^①

王从京师返回乡里，路过邵武军时正逢干旱，看到一位地方神祇朝见上天。他曾经讲述这则故事：

邵武顷大旱，因默朝帝所，见所谓惠应神叩玉陛为民计甚力。帝谕以数当然。惠应具言其州穷且瘠，民不可一日无谷，辞甚切至。卒得请而岁有秋。^②

153

这里，一位地方神祇如同富于同情心的县令，直接向朝廷请求救济百姓。最后，王文卿临死之际，“敕令地神”守护他藏在石洞中的法书印篆。在赵道一为王文卿写的长传中，帝国与官僚话语并非无处不在，但它不时插入，毫不含糊地道出王文卿在世界中的角色与位置。

如前所见，一位道士怎么可能不说成是神界官员呢？我这样说显然有画蛇添足之嫌。不过，我用了很大篇幅来谈这种叙述王文卿的方式，是因为大约与赵氏的王文卿传同时，文献中还有另一种叙述方式。在分析它们之前，先要看到赵道一将王文卿说成是法术的实践者和传授者，别的什么也不是。来看看他对王氏之死的叙述：

① 赵道一：《历世真仙体道通鉴》，卷 53，第 20 页下。

② 同上书，卷 53，第 21 页上。惠应神也被称作大乾，因其本庙（惠应庙）位于福建邵武军大乾山，在宋元时期是福建西北及附近地区一位重要的区域性神祇。元代南丰县学者刘壎偶然读到一份该神及其信仰的历史著作，做了一些笔记，这是当时内容最丰富的一份文献。这些笔记在刘的札记《隐居通议》（卷 30，第 311～314 页）中，题名为《大乾梦录》。关于大乾神的故事也出现在《夷坚志》中，见《夷坚志》丁卷 15，第 664 页；支乙卷 10，第 871 页；支戊卷 7，第 1103 页；补卷 20，第 1739 页。田海（B. J. ter Haar）曾考察过该信仰的历史。《福建祠庙起源与传播》，第 363～365 页。

绍兴二十二年(1152),先生一日与弟子朱智卿言:“吾将隐去。”乃自持法书印篆入军峰石洞间藏之,仍敕令地神守护,听候有道行者遇之。二十三年癸酉(1153)八月二十一日,先生辞县宰,别交游,于二十三日早起作颂题棺木云:“我身是假,松板非真。牢笼俗眼,跳出红尘。”颂毕,隐化于县之清都观许旌阳炼丹之堂。其时雷震一声,师遂化去。

弟子熊山人、平敬宗、袁庭植等奉葬于乌龟岗。次年三月,龙虎山郭道士至邑云:“上元之夕,奏箒道场,侍宸在官,住三日方去。”后有客自成都府归,中途遇先生入蜀,亦间有遇先生传道法者。

王氏死前各种现象都表明他将永远离去,“跳出红尘”,只有幻象留在世上——尸体和松板。事实上,即使在这个故事中,他的离去也不彻底。和道仙传的共同主题一样,他还向那些活着并认识他的世人神秘地现身。不过对于活着的人而言,这些短暂的现身除了证明王氏成仙之外,没有什么俗世的意义;并且,他在生前的所作所为,也只是将道法传给后人。赵道一所撰传记丝毫没有暗示王文卿还会像生前那样造福世人、帮助乡里。这是一个值得注意的省略。因为,当时(赵氏写传大约在1290年代)王氏的乡人、州人都把他奉为造福乡里、活跃的地方保护神。在王文卿信仰的文献中,我们发现叙述王氏的第二种方式。

二、作为地方神祇的王文卿

关于王文卿信仰的证据不晚于1220年代。当时,游方道士白玉蟾可能路过江西,为王氏的“像”赋诗一首。在地方祠宇中,最普遍的器具就是绘制或雕刻的神像了,很难想像白氏可能在别处看到王的画像。诗中王文卿仍在为所居住的地方造福:

醉持铁尺叫风雷,玉帝纶音召雨回。到得人间无鬼域,依然

长啸八西台。^①

白玉蟾是一位道士，即使在一座王文卿祠中，他显示的仍是执行官僚首领玉帝命令的王氏。但在 1290 年代的记载中，王氏的同县士人描绘了另一幅图画。作者程钜夫，寓居建昌军已多年。

至元壬辰(1292)春，将奉母丧归于兆，剃草穿圻，畚土犇石。事严，积雨泥潦，大惧弗克葬。徧走山川。家君曰：“此邦有王侍宸，人谓司阴晴柄，冰洞邓主簿实嗣其法，有祷辄应，盍求诸？”二月甲子朔，往叩。蚤犹阴晦，雨垂垂欲下。已而云破日，漏午大霁，自是再旬不雨，至甲申掩圻已乃雨竟月。余叹曰：“异哉！”一日，主簿君来，谓余曰：“侍宸道法，能呼吸为风雨。在宋尝被遇徽高二朝，没而邦人事之如生。岁己丑(1169, 1229, 或 1289 155 年)旱，祷而雨，辛卯(1171, 1231, 或 1291 年)旱，又祷而雨。祠在天庆观庑下，卑褻弗称。今即其昔所，寓地于观之左，而改祠焉。所以报也。征余文为记。”^②

正如我们在华盖三仙信仰所见到的一样，天庭官僚在此被简单地略去。求愿者向王祈祷，他的应答“如响”。他“司阴晴柄”，这句话及其透露的图景很容易纳入官僚语境，但没有这样，王文卿独自施给程钜夫个人恩泽，因为程向他请求。程帮助重建王氏祠，以报答自己和他人所获恩惠。这里的个人性交易话语和我们前面所见到的一样。程钜夫明确地称王氏为行使“道法”的道士，他的后学能“嗣”其道法；但围绕道教法术的关键要素在他们眼中已经消失。尽管王文

① 白玉蟾：《宋白真人玉蟾全集》，第 372 页。1229 年白死于建昌军（王文卿的故里），是在他结束 1222 年到邻近的福建游历之后。我们在第四章已经看到，他在此时撰写的碑记提到华盖三仙。这首诗很可能是这次在江西的路上写的，所以我将之定为 1220 年代。显然，它不可能晚于 1229 年。当然，如果它在 1220 年代之前，只会给地方信奉王文卿提供更早的证据。

② 程钜夫：《雪楼集》卷 11，第 3 页上～下。

卿颇受崇奉，但他只是一位地方神祇或先贤。他直接向祈求他的人显应。

四十年后，在虞集所撰记文中，我们看到的是同一个王文卿。1330年代，虞集应南丰县令蒲汝霖之请，撰文纪念蒲氏在南丰向王文卿祈雨应验。虞集首先复述了蒲氏自己关于旱灾与王氏介入的故事：

在延佑庚申(1320年)，汝霖同知南丰州事。六月，州境大旱，祷诸山川弗应。州人言：“有侍宸王君祠，在神龟冈，所谓妙灵观，去州数里。侍宸宋徽宗时归而没于其乡，其神至今有灵异，盍祷诸？”汝霖以雨为己任，亲往祷焉。既得卜，乞灵水于缶，登舟以还。有蜿蜒浮水而来者，红光赫然，云气随之。州吏以器迎之，即就器蟠不动。及州门，雨垂降。至公署而大作，是岁稔。明年，又旱。吏民以汝霖前祷之应也，诱汝霖仍往。其应如去岁，岁又稔。于是岁，州之父老来告曰：“侍宸之恩不可不报，生有道术着于时，没又惠泽及其民。宜白朝廷，有以表异之。”^①

156

和程钜夫一样，虞集强调王氏死后惠泽乡里，惠泽又依靠“道术”，虞氏认为这是王氏本人的。接着，虞集对王氏的经历有个很长的介绍：

按临川盱江志，宣和间(1119—1125年)有南丰人王文卿，字予道，号冲和子。生有异质，尝为诗告其父有方外之志。父没，辞母远游。渡扬子江，既济，行野泽中，雨暝迷路。见若有灯火者，就之。有老姬为逆旅者，得文书数卷，篝火读之。雨霁，火绝。天且明，乃在大树下，无逆旅也。其书盖致雷电役鬼神之说云。以是济人甚众，名闻江湖间。

当是时，徽宗崇尚道教，尝梦得神人，以形求之，得侍宸焉。

^① 虞集：《道园学古录》卷25，第15页上。

赐见，大称旨，拜太素大夫、凝神殿校籍。^①……京城有狐为妖，人为立狐王庙。瑶津池又有妖，盖黑鲤也。奉诏劾之，狐鲤皆雷击死。将有事于明堂，而雨不止。君祷之，立霁。有诏奖谕，拜金门羽客，自校籍升侍宸，赐号冲虚通妙先生。淮南北以无雪告，上忧麦以告侍宸，遂大雪，麦熟，赐金帛不受。盗起山东，徒党号巨万，郡县不能制，声势张甚。召见便殿，上以为言，对曰：“当以神力助讨。”他日，献策者言：“天大雷雹，贼乃溃。”而道君遂归功于侍宸矣。而侍宸实预知天数，数数以修政练兵为请，不暇听其说，乞身归田里，求去不得。一日，拂袖径还南丰。未几，宋南渡。

绍兴二十三年(1153年)八月二十三日，为酒食召乡里饮别。书颂，倏然而逝。既殁，举棺而葬之甚轻，盖尸解云。神龟冈，其墓也。其灵异之事相传不绝。 157

侍宸歿而能福其乡之民，蒲君去他官，不忘其旧民尝受侍宸之賜，其仁惠皆可录。故书之，使邦人有所考焉。^②

这里记载王文卿的事迹，是因为他死后“能福其乡之民”，而赵道一从未提及。在别的版本中，他的辞世诗那么强调离世的彻底性，现实的虚幻，而这里则语焉不详。反复出现的是人间官府，而不是天庭。王文卿的行为有时只是根据人间皇帝的诏令，或者是皇帝告诉他有困难而他能提供帮助。有个事例提到他“祷”，但不知他祈祷什么，向谁祈祷。如果将虞集的叙述与赵道一的传记或《家话》的相关段落加以比较，问题变得很清楚。在狐怪故事中，赵道一告诉我们“中夜道官皆见将吏驱缚数鬼绯衣”，并表示他向皇帝入奏已禁绝狐怪，虞记只是说“狐鲤皆雷击死”。赵道一描述王离京的背景是一个精致的故事，包括向上天进奏以及促进皇帝禅位的诏旨，虞只是说王

^① “校籍”是特殊的道士职衔，等级只低于徽宗的道官所加的各殿侍宸，见陈邦瞻：《宋史纪事本末》卷51，第512页。

^② 虞集：《道园学古录》卷25，第15页下~16页上。

“预知天数”。虞只提到一位在王文卿之上的权威，不仅见于碑记，还出现在碑文的一篇很长的后记中，其内容为虞集所认可，他写道：

扬州守臣以旱告，祷雨不应。道君以问侍宸，对曰：“下民多罪，上帝震怒。水不可得。”道君强之，侍宸曰：“无已，惟黄河水可借三尺耳。”数日，扬州使至，奏得雨，皆泥潦，计其时，乃奏对之日也。^①

据虞氏所云，这段话出自一位道教法师。这里所提供的信息和碑记不同，保存了道教官僚模式中代理和沟通的多层关系的痕迹。不过，将它和其他两个版本比较，可以看到省略了多少。虞集没有谈到王文卿“借”黄河水的方法，令人想像借水的力量是王自己的。能获得黄河水的消息是在王文卿奉诏回答咨询时提出的，而不是王氏从别的权威得知的。相反，我们曾经看到，《家话》表明王文卿是在火师的建议下，派遣使者——一种备用的吏卒，听候天庭其他成员的调遣——为其取水。赵道一提供了第三种叙述：

其后扬州久旱，主上宣祈求雨泽。先生奏乞剑水盂，奉敕赐水盂并剑。先生嚥水一口，祝云：“大宋皇帝命臣祈雨，雨要滂沱，风要拔树，扬州千里之内，并要沾足。借黄河三尺，急急如律令。”过数日，扬州守臣具奏，皆已得雨，雨皆黄浊。上问：“先生所降甘雨何为黄浊？”先生曰：“江河淮济，上帝皆禁之，惟黄河水不禁，故尔。”^②

这里，王氏祝祷之词结尾是老套的汉代官方公文：“急急如律令。”这两个版本与虞集的不同，都清楚地说王氏能够绕开上帝禁水，因为他是天庭官僚，按律令有权下令调遣下属吏卒。相反，对于虞集

① 虞集：《道园学古录》卷25，第17页上。

② 赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷53，第18页下～19页上。

而言,王文卿只是行动。总之,在虞集和程钜夫的记载中,我们发现并不存在官僚话语,只看到一个异人,生前有足够的力量帮助皇帝,死后则可造福乡里。

在虞集的叙述中,王文卿的特异之处是与生俱来的(“生有异质”),通过同其他和自己一样特异的人交往得到增强。我曾提到,华盖三仙的记载是用一种个人性关系的话语来叙述的,其中师生关系尤为重要。虞集对王文卿的叙述也是如此。碑记中的唯一事例是,王氏遇见一位神秘的老妪,在她的旅店(后消失)中,王氏发现了教给他道术的经书。但在后记中,虞氏记载了另一位道教法师告诉他的更多细节,对王文卿的老师谈得更多:

159

若侍宸自南丰辞亲而至扬子也,所遇而得书者,火师也。火师者,盖上古神人,而世传为汪氏子华者,盖其化现尔。其嘱侍宸之言,有曰:“吾身一天地,天地一阴阳,握其机者在我而已,子当以是应元征,佐明主,吾待子于神霄之上矣。”侍宸退而修诸其乡军峰之阳。^①

火师,或其化身汪子华,在赵道一的传记(虽然不是用这个名字)和《家话》中也曾出现,但他传授的都是和天庭沟通的初步技术。“遇一异人,授以飞章谒帝之法”(赵道一),“予未得雷文之前,已遇汪君于扬子江,授予飞神谒帝之道”(《家话》)。我们曾看到(也是在《家话》中),在扬州浊雨之事上,火师如何以官场的可能性来指导王文卿。而虞氏后记丝毫未提及,其中火师只是让王文卿进行修炼,把握自身内在的资源。

如果说和老师和个人际遇使王文卿得到自己所需的知识,个人际遇以及某些事例中个人化的纽带,也使他在死后将知识传授给后世:

^① 虞集:《道园学古录》卷25,第16页下~17页上。

歿既久，侍宸之从孙以贫从商人入蜀，亲见侍宸于道中，弗识也。执手江浒，多所传授，曰：“明日渡江，某观中可相寻也。”明日至其观，悄然无人，一高堂中有画像，则侍宸之祠也。始知其所遇传授者，乃其大父也。又明日，又遇之，以幅纸与之，曰：“此孙至家，上官甥以吾书尽授之。”妙济归告上官，上官弗信。出其书视之，上官识其手迹，号恸仆地，尽以教之。际遇宁宗朝，法亦大显，赐号妙济。先生名嗣文，盖妙济初年不甚识字，嗣文亦侍宸江浒所命也。

160

又有萨守坚者，亦酷好道，见侍宸于青城山，而尽得神秘。游东南，祷祈劾治，其神怪有过于侍宸者。游江西入闽，过神龟冈，乃知侍宸为数十年前人云。昔侍宸在汴京居官观，见为黄冠者多谄事权贵以自衒，恶之，故多不得其说。其在乡既老，而得其传者则新城高子羽，授之临江徐次举，以次至金溪聂天锡，其后得其传而最显者曰临川谭悟真云，人不敢称其名，但谓之谭五雷。^①

在此，重要的不只是王文卿这样的人进行个人化的传授，对于接受者而言，个人条件也很关键。一方面，最初得到王氏身后传授的是其从孙及外甥，如前所述，华盖信仰的文献中，提到三仙的情况时，宗亲在各种关系中置于首位。另一方面，个人品行的缺陷会使显见的候选人落选，王在京师道观中遇见的“黄冠”（授度道士的非正式称呼）因为“多谄事权贵以自衒”，便不能得到他的传授。最后，上述引文列举了一份王氏回乡之后传道的名单，他们都来自南丰县附近的地区，说明传授的第三个重要条件可能是地方性或近于地方性的出身。（高子羽来自南丰，其他几人来自邻县金溪、临川以及附近的临江军。）或许可以这样理解：京师和宫廷滋生腐败与不纯，而乡里则有品行合格之人。

这些意思多只是隐含其中，但在虞集后记的结尾处，个人品行，

^① 虞集：《道园学古录》，卷25，第17页下～18页上。

宗亲的重要性甚至也由隐而显。后记提供的新消息出自道士薛元卿,他给虞集的一封书信占了后记的大部分。在信中,薛氏谈了自己从胡道元处所知的对王氏及其弟子的了解。胡道元是王文卿的另一位后学,得王氏道术之真传(从萧雨轩、罗虚舟、谭悟真一直上推到王氏)。他曾周游江西名胜,途经华盖山时拜访三仙之首的浮丘公,为祈求者致雨赐福。虞集在后记最后一段引用薛氏书信的结论部分,是对这位王文卿精神传人的一幅画像:

其客于予者,顶分三髻,一剑自随,练衣短裙,危坐终日,风雪极寒之夜,灯火不继,而温煦满室。目神炯然,神观洞彻,纵横自在,物外无拘,而刚介不可犯也,此亦真修仙者乎。有侍宸手书诗一首,盖谭、罗相传之符契也。且曰:“吾将隐矣,当求人而付之,必也戒行若冰霜,立志如铁石,胸次如水月,气象如阳春。又虽生尊贵之家,而世有阴德,学乎清静之门,而身有福力者,则以授之。”果尔,其亦难得也哉。^① 161

又是一位异人,其异质是天生的、个人的,其力量居然可以改变其居室环境。同时,他有王文卿的一首诗,是一系列特殊的师傅传到自己的见证。关于他要找的传人所应具体的优良禀赋,他的描述是:一方面个人具有戒行、立志、胸次、气象、福力,另一方面有尊贵的出身,加上世有阴德,学于正当之师(“清静之门”)。不过,这里的大语境还是讨论王文卿本人,我们可以将胡氏的画像,以及胡氏对所觅之人的描述,看作是王文卿那种人的秘诀。虞集碑记全文包括蒲汝霖关于王文卿在南丰县的灵应故事,虞氏撰传记,引自薛氏书信中关于王的生活及其弟子的更多细节,我们可以将之看成是王文卿在世上的双重活动:一是继承其道的弟子的持续活动,二是他自己的灵响。

以上讨论可概括如下:直接出自道士之手的王文卿记载——《家话》和赵道一所撰传记——将王氏反复说成是天界官员,他和上下级

^① 虞集:《道园学古录》,卷25,第18页上~下。

之间正常沟通,其行为是执行天庭机构或玉帝的命令。它们既不将他说成地方神祇,也不提他死后佑护乡里。另一类记载则由世俗精英撰写,他们居住在王的家乡地区,是王身后信仰的信奉者(程钜夫)或支持者(虞集)。在这种记载中,天心派官僚模式完全消失,王氏并非向更高权威负责的官员,只是精神上的异人,生前死后帮助皇帝、乡里,依靠的是自己的力量。这种力量因自身特性或某位强有力老师的指导而获得。如前所述,和华盖山相关的两种宗教现象中,可以看到很明显的对比:一边是三仙信仰,得到南宋崇仁县及周围地区世俗士人的支持;另一边是职业驱鬼法师的天心派。王文卿的例子也证实,南宋和元代抚州地区的士人将道教法师奉为地方神祇——不论他们是同时代的法师(如王文卿),还是远古传说中的法师(如三仙)——在叙述和称颂这些神祇的信仰时,他们大多抹去了官僚模式。

但上述比较也只能是大致情形。要想充分评价道教法师的世界,我们还得将上述图景复杂化。不只是一方为行使授权的官员,另一方为强有力的天生“异人”。如果说,在世俗精英对王文卿的叙述中,官僚模式基本缺失,不过在道士对他的叙述中,天赋力量与直接的个人联系则并未消失。为了揭示真实而强烈的对比,我略去了这方面。不过,我们必须回到这些材料,看看道士是如何将个人模式作为官僚模式的补充。

三、道士叙述中的官员与异人

在赵道一所撰王文卿传中,天生异人的主题在王氏少年、青年的故事中最明显:

长而聪敏,尝为诗有“红尘富贵无心恋,紫府真仙有志攀”之句。一日忽告父曰:“夜梦至一所楼观森秀,有一巨蛇蟠于地,某试蹶其首,蛇奋起,几登霄汉。”父曰:“子当续吾仙宗也。”先生继而性慕清虚,志惟养素,不贪名利,远于尘劳,每乐逸游灵境胜地

迤邐，幅巾笻杖，旷游寰宇。^①

如果这样一个人随后遇见一位向他透露重要秘密的“异人”，读者一点都不会惊讶。王文卿的特异行为奇遇做好了铺垫。在《家话》中，我们对王氏的奇遇了解甚多，文中以弟子的口吻询问个人天赋、传授与道术关系中的一些基本问题：

侍宸曰：昔游名山二百余所，一到金陵清真洞，乃唐叶天师修真之地。抵暮，四无人烟可依。远望山中，忽有灯光，以此投奔灯光。到草舍间，寂然无人。予心大惊，于灯下桌上有一文字，启而视之，名曰嘘呵风雨之文。予意其必雷宅也。心方安，取笔墨以木叶录之。录将毕，忽闻鸡鸣之声。须臾，一老姥出来，予问其姓氏，老姥曰：“予无姓氏，此乃雷霆所居之地，不可久留。”予问鸡鸣者何以有此。姥曰：“乃地中金鸡鸣。”予觉而出，不数步回望，不见草屋。不久，一里许，已到洞天，予得雷书，自清真洞天始。^②

注意，这里很少提及官僚性的东西。王走进一座小草屋，而不是宫殿或官衙。他怀疑这是雷神之“宅”，而不是雷神的官衙或治所。老姥确认了这一点：“此乃雷霆所居之地。”她自己也无姓氏。王文卿不是奉命取得雷书，只是将放在桌上的文字打开并抄录下来，没有迹象说明这是一份官文书。这情景也就是一个人偷偷溜进别人家里，抄了人家的珍贵著作。当然，我们并不认为——这点因其弟子对故事的进一步解释变得更加清楚——王文卿未经雷书主人允许就能这样做，故事中那位老姥部分扮演了这一权威角色。不过，文中没有将这一默许说成是官方的或正式的。

于是，王文卿的弟子袁庭植便道：“师得雷师于洞天，想师仙风道

① 赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷53，第16页上。

② 《家话》，第1页上～下。

164 骨，天假其缘，适其逢耳。第古者非师不度，若无师亦可行。”^①

在此，有些观念有趣地混在一起。“仙风”和“道骨”均指王文卿自己的秉性。在中国人关于父母、祖先生理遗传的观念中，“骨”起着主要作用。更具体来说，即使在今天，道士地位传承的观念中，也是如此。^② 同样，“缘”这个词，指通过再生从前代传下来的宿业关系。不过，袁把“风”、“骨”和“缘”说成是“天假”之物——似乎是特别借给王文卿的。这种表面上的紧张(tension)也许是一种误解：在中国人的观念中，天假之物与通过生理继承或再生的“自然”遗传之间并不矛盾，因为天的行为不会被视为特殊的干预，而只是更大的宇宙和自然过程的某个时刻。袁庭植只是把发现经书看成比老师更大的某种东西在起作用的证据。他问的是道士权力可能存在的不同看法之间的紧张：它来自王文卿的独立资源(不论是得自遗传、再生、天假，或者三者全部)，还是靠老师外在的传授。王氏举出自己的老师，来解决这一紧张：

侍宸曰：予未得雷文之前，已过[火师]^③汪君于扬子江，授予飞神谒帝之道，后游清真洞天，得此文经，三载之久，又遇汪君于军山店中，后过禅寺，语余所修飞神谒帝之道何如。余答汪君曰：“三年前弟子到清真洞天，偶昏暮不知其所，荒落草舍之中，孤灯独案之上得嘘呵风雨之文，遂于身中取简呈之。”汪君曰：“子真宿仙也。昔老姥乃电母也，子既得其文，予当语汝于此。”方蒙指授。授毕，乃招使者当空分付，此余遇汪君点化。^④

① 《家话》，第1页下。

② 如施舟人说：“道士通称师公，其位置一般是世袭的。也可能过继，但很少，也很困难。要成为一名道士，得有师公骨。”(《道教仪式中的文书》，第311页)“道士的条件不仅包括社会方面的，也包括身体方面的。要有资格成为上天的代表和神祇的长官，他必须有‘仙骨’，亦即某种遗传条件。”(《道教中的白话法事与文言科仪》，第25页)

③ 如前所见，这是汪子华(王文卿的老师)的头衔。这里和别处又作“汪君”，而非“火师”。

④ 《家话》，第1页下~2页上。

这里,王文卿肯定了老师的重要性:在进入草舍发现雷文之前,他已经向汪君学习。但他们再次相逢时,他的老师认为他获得雷文表明他乃天赋异秉:王氏前生已是神仙。正是因为这点,汪君又接纳了王,大概又传授了更重要的东西给他。这意味着王文卿既有个人天赋,又得传授。当王文卿嘲笑那些即将成为法师却无根基之人时, 165 肯定了这点:

今之人既无宿骨,不遇明师,以讹传讹,按图索骥,不问事之轻重,或沽名贾誉,或逐利贪财,轻率行持,贪天之功以为己有。临事无成,毕矣。^①

“宿骨”与袁庭植的第一个问题中的“道骨”,以及汪君判断王的“宿仙”相对应,肯定了“道骨”可以通过再生传承。欺诈的法师失败是因为他们二者皆无,包括早先的特殊遗传和后天正确的老师。

接着,袁庭植担心他也会失败:“先生则有仙风道骨,于余特凡夫耳。于先生则有火师奇遇,余他日尚有疑难,将何恃哉?”^②袁所说的“他日”,大概指王文卿可能会离开他。王氏的回答一语中的:“仙风道骨之说故是,然天人之接亦同。予既无德感召师尊,则当入室端坐,以验自己之造化足矣。”^③王文卿似乎承认,成功法师不必像他那样是宿仙(并且他提醒袁也遇到一位“天人”,即王自己)。不过,他立即回到袁庭植本人的天分,他的“造化”,通过端坐可以被“验”,也可提高。

在别处,他主张修炼,其中法师可能要经历不同的阶段:

问曰:弟子见同坛游、平二友均是法也。何以行事之时,十应六七,此机不可晓。

① 《家话》,第2页上~2页下。

② 同上书,第11页上。

③ 同上。

答曰：游、平二友，道缘^①浅薄，法行未纯熟，疑信之心介乎方寸，以此故十应六七。^②

如前所述，我们一再看到法师不仅需要个人禀赋，也要个人关系来传递知识。火师告诉王文卿，草屋中允许他抄录经书的神秘老妇人是电母——这里没有官僚等级，只有父母般的权威，作为五雷法的源泉。王文卿在一家旅店中拜访火师，和他一起到一座道观：这些都不是官场中官员的行为，而是典型的宋代士人非正式结伴旅行（当然也可能是官场同事）。王文卿的另外两个弟子游和平，是袁庭植的“同坛”或“友”。

魏勒(Robert Weller)指出，现代台湾道士使用官僚术语描述神灵世界，其特征是将自己与俗世师傅、弟子之间的关系视为个人关系，事实上常是(虚构的)血缘关系。^③但同样重要的是，应看到这些个人关系也通行于道教的神祇世界，因为神祇向法师的启示或传授通常以同样的个人化术语来表达。^④事实上，我在这里将神圣与世俗区分为二，并不确切。因为，道士将他们自己，以及在世的师长、弟子称为仙，或即将成仙。原则上，王文卿与雷母、火师之间，他与袁庭植、其他弟子之间并无本质的区别，只有程度上的差异：视师生在精神方面的进阶而定。王文卿死后(或成仙后)继续形成新的师生关系。在道教文献中，并非是一方为官僚关系的神灵世界，另一方为个人性关系的俗世和死后世界，而是神祇与世俗并存的世界，其中重要的关系有时被说成是官僚式的，有时是个人式的，或者兼而有之。

① 亦可译为“Way-destiny”。

② 《家话》，第6页下~7页上。

③ 魏勒：《中国宗教的统一性与多样性》，第100页。

④ 丁荷生引用的《度人经》，是这种联系的有趣道经，说经典所描述的日常生活由三个重要阶段组成：“1) 最初元气充满太虚，气逐渐凝聚成大云团，它们能发出光和声音。2) 无数年之后，他们被转录到金简之上，保存在天庭图书馆之中。3) 更多年之后，他们被启示给选中的道士，通常是天使来访、象形文字的情况下。”(序号由我所加)这里，1、2、3阶段分别成为人们可能称之为“宇宙”、“官僚”与“个人”阶段。见丁荷生：《中国东南地区的道教仪式和民间信仰》，第48页。

即便是师傅—弟子关系,也不必总是个人性的。在第二章,我们看到天心派鬼律中法官向天界权威推荐其受篆弟子时必须运用的文书格式,要在空格中填上弟子和法官的姓名与品级,在二者之间无个人内容的痕迹。在天心正法和律文中,我从未看到法师和任何人关系的个人性方面。不过,即使是这些文献——可能是最彻底的官僚模式的表述——在其序言中也触及到传授与启示的个人性观念。饶洞天发现天心派经书之后,看不懂它们。据邓有功《正法》序言所说:“复遇神人,指令师于谭先生紫霄,授得其道。”^①邓氏接着说他自己最终获传正法,“(饶)升天时以法传弟子朱监观,名仲素,仲素次传游道首,道首次传通直郎邹贲,邹贲传臣本师符法师名天信。至臣有功 167 传于今矣。”^②无疑,这些关系中没有太多个人性内容。但传授并未说成天庭官员之间传递文书(就像它可能的那样),而是人们相互之间传递秘密。这些人没有天界的名衔,而是用姓名表字,包括世俗官府的头衔(如通直郎邹,以及类似的朱监观)来确定其身份(符法师除外)。接着,邓将传道作为自己当时应尽的责任:

悲夫不得其人,渐失宗旨。臣受持在末,滥领条纲,哀法衰微,谛承师训,亲受太上四阶总篆秘要符文,岂敢不精思运神,实恐辜负先圣,故将所得妙道,重删天心正法一部。^③

我必须强调,这些并不专属天心派与五雷法。随手翻阅道藏中的传记资料,或者任何一部自称为神启或传自更早的法师的经文的序言,均显示天赋异禀与个人奇遇、师徒相授是两个并存的观念,是道教的特点,尤其是在对英雄早年生活及其初步精神进步的叙述之中。并且,即便在官僚式话语同样明确表达的文献中,也是如此。在道士的观念世界中,“异人”与“天官”无分轩轻。

① 《上清天心正法》序,第1页下。

② 同上书,第2页上。

③ 同上书,第3页上。

四、三仙：为什么是道士

我认为，上述分析都是重新审视华盖三仙信仰的重要步骤。这些现象将华盖信仰文献的特殊性（详见第三章）纳入一个不太一样的视角之下。毕竟，三仙生前是道士。华盖山文献的三仙叙述诸要素中，这里涉及的至少都见于道士的自述之中：特殊的个人品行或禀赋，个人从师傅那里直接受授知识，用学得的或自身拥有的知识进行修炼，甚至从前代遗传某些特质（通过再生或继承）。在这些方面，都能看出三仙是道士，而不是别的人物。无疑，华盖信仰的文献特别强调其中的大部分要素。不过，注意到华盖信仰文献与标准的道教叙述有很多共同之处是为了更清楚地看到有两点将前者区分开来，即所忽略的与所添加的。当然，第一点是对道士作为官僚方面的忽略，从其共享的内容来看，更有点像是删除。第二点同样重要——事实上，我认为二者紧密相联——是华盖信仰文献十分强调地方性。

当然，在标准的道教文献中，出于特殊地点本身的称颂并不罕见，即使在天心派和五雷法经书中也没什么了不起的。列举帝国的圣地（经典的是三十六个）及其神异之处，称赞茅山、龙虎山、泰山等名山，都很常见。三仙信仰的特殊之处是这样一种观念：法师或神仙与某个地点有特别、持久的联系，对特定的地区或区域具有与生俱来的责任。对于道教而言，神仙是超越空间限制的，神祇和某个地区的联系基于更高权威的任命，因而可以随时调离。再来看大乾山的例子。在赵道一所撰的王文卿传中，王文卿曾见该神在天庭为邵武军祈求，但我们也知道他是选中自己定居之处的“流动”之神（见第五章）。刘壘谈到他从《大乾实录》（该神的信仰史）所读到的内容：

《二真君实录》载，邵武自宋代绍定庚寅（1230）之变，比岁不靖。端平甲午岁（1235），金华王子文野为守，^①与寓公率士民迎

^① 王野于1220年中进士，见昌彼德等人所编《宋人传记资料索引》，第167页。

福善王就郡治，建黄箬醮，邀龙虎山张天师至。时寓公杜子昕果与祠家居，^①与王守同主醮事，命道士林逍遥拜章。初拜未得达，逍遥行持再往，遂伏地不起。自己至申，州前忽雨天花，一城竞观，空中缤纷，坠地即不见，盛以衣裾亦无有，逾时乃止。久之，林方起喜色满面，谓众人曰：“适到天门，遇福善王，云已得请于帝子，可回矣。具言上帝以邵武醮事精虔，特赐邵武太平四十年。两斋官皆得厚赏。”自是郡果宁息，生齿日繁…… 169

逮咸淳某岁，^②黄廖二峒盗起，寓公相与议曰：“四十年之期已过，盍再建黄箬，恳之于神。”众推国子监……吴某与……大夫杜伯堂芜主之，盖伯堂乃子昕尚书之……观命道士谢某拜章，既起径入治，靖色密语，谓杜吴二公曰：“适得报邵武当有大厄，上帝已命福善王往芙蓉城去矣。二十年方反，殊可忧也。”中夜焚词，群鸦喧噪。众失色。明年，兵祸果作。丙子(1276)后，盗屡犯城，无宁岁。^③

邵武遭灾是因为昔日保佑它的神祇离任而去。值得注意的是，该信息由一名道士传达。在三仙文献或虞集、程钜夫对王文卿的描述中，类似的故事很难想像。对其信众而言，三仙和王文卿不仅是在该地，而且从这里来。如前所述，不论是华盖三仙的支持者(如周梦若、朱涣)，还是反对者(如黄震)，都对一位神灵只对一个地方负责的观念感到吃惊。当然，该观念不见于天心派、五雷法经典。我认为，它在一般道教法师的文献中也不常见。不过，世俗精英将王文卿作

^① 杜果(1175—1248年)，同上，第2册，第794页。杜被称作“寓公”，因为他父亲杜铎是开封人，1127年北方陷落时迁居邵武。许多北方移民在南宋完全把自己当成所迁入地的人，有时杜氏也被称作邵武人。但是，对开封身份的不断提起特别强烈，因为开封一度是北宋首都，并且在政府的宣传中仍被一厢情愿地作为官方的首都。人们要承认不再是开封人——也不再回去——在某种意义上是要承认宋代不再是整个中国的合法政权，这在南宋几乎是蛊惑人心。那么，在这种情况下自称“寓公”表达的是对皇帝和朝廷的忠诚。杜铎见昌彼德等人所编《宋人传记资料索引》，第2册，第808页。

^② 大概是1274年，因为1235年至1274年正好四十年，且本句之后接着提到“次年”与1276年。

^③ 刘壎：《隐居通议》卷30，第313~314页。

为地方先贤讨论时，这一观念十分突出，这也是三仙信仰的核心观念。

最后，本章的讨论可能有助于回答：为什么三仙是神仙？也就是说，为什么他们是道士？否则，华盖三仙信仰在抚州和江西世俗精英中的流行就不好理解。当然，这里也有其他地方神祇。但道教关于神仙的叙述吸收了世俗精英自我叙述中的一些核心观念，如个人权威、学习与修养、通过经典与师长传授、高贵的出身，以及对于朝廷的
170 独立性、地方性。后者通过这种方式，独立于朝廷，体现其地方精神。且不说它们出于更大的官僚神祇语境，它们既是新儒家的，也是道教的价值。最重要的是，它们是精英的价值，并且，道教本身也是一个知识、文献的传统。将神仙（如华盖三仙）视为地方性与某种权力的体现（源于地方士人现实与理想中的权力），只不过需要两个变动：强调他们和地方关系的选择性与持久性；省略或忽视神仙是更高权威之下的官僚的观念。除此以外，其他方面的道教特征对于他们兴起与其说是阻碍，不如说是助力。



我想问一个无法回答的问题：为什么天心派和五雷法法师运用官僚模式？更宽泛一点，为什么该模式对于职业道教具有核心地位？这个问题似乎毫无意义，只会带来同义反复：道士运用官僚模式是因为他们是道士。作为旁观者，我们对道士的了解很大程度是通过其运用的模式。更重要的是，作为参与者，中国人以同样方式认识道士：人们可能会说，在汉末的宗教热潮中组织性道教兴起之后，没有人会将那些不用官僚话语在神祇世界行动的法师称作道士。即使从宋代开始，人们一定会看到，当那些被我们称为道士和自称道士的宗教实践者把自己定位为天庭官员，并认为世界由官僚化的上天控制时，他们只不过延续了此前的固有传统。

不过，问题仍有意义。宗教改变，传统随之终结。道士可能不复存在，就像墨家那样，带着他们的三段论一同消失。人们也可能自称道士，但抛弃那些建构天界官庭的早期传统。我们不能想当然地以为传统会延续。

先说一下我不想在这里讨论的问题。我不想解释官僚模式的起

源,它远早于宋代,有些部分可能比组织性道教还要早。^①相反,我要分析的是该模式在宋代环境下(在很多重要方面都是新环境)的延续,可能还是使之发展的力量,并且将该模式延续、增强的材料纳入变化的环境之中。令该问题更有意义的是,在宋代,旧的道教传统不只是简单延续,还出现了许多新的“传统”。在六朝以来前所未有的宗教创造高潮中,产生了新的宗教实践形式,包括新的经典、仪式。天心派与五雷法只是其中的两个例子。这些宋代新兴道教教派特别乐意运用和创造官僚性,尤其是审判性用语。如对现代道士(特别是台湾的道士)的研究显示的,这些教派及其经书经常成为现代道士的仪法。这种上千年的连续性,不依靠某座核心道观或宗教群体,本身就值得探讨。

我在导论中曾经说过,本书的阐释动因是不将神祇世界的模式——所有文化的产物——视为紧密结合的统一体,笼罩整个社会的精神世界,而是一个多元的,不同的文化片断,吸取了多种可能性。它为宗教行动者、叙述者、记载者所用,运用方式则视其时空位置、社会或文化行动而定。对于这样的观点,一种上千年的延续性(甚至在不同群体之中)便成了很有意思的问题。为了使主旨更加明确,我的问题或许可以改为:在中国,一个宗教实践者阶层不断再生,其成员一直认为,将自己及其神祇界定为天界官员是合适的,有利的,或者说是正确的,这种情况是如何延续上千年(严格地说是自宋以后)?仅从有利于宋元的角度来回答是草率的。下面,我提供的回答介于推论与假设之间:推论部分是基于事实,假设则还未完全证实。

有必要先排除两种可能:一是道士的天庭图景是与世俗朝廷合作或合法化的投影。与此相反,我认为道士很容易用他们的天庭来消解世俗朝廷的合法性,或者声称高于后者。道士和朝廷关系在宋

^① 关于神祇(特别是地狱中的神祇)的官僚结构,以及道教其他重要派别的根源,见倪辅乾(Peter Nickerson)的重要论著:《中古早期的道教、死亡和官僚》。特别在书中第二章,讨论了天界神祇(在某些例子中)在道教之前的官僚图景。当然,倪辅乾注意到在镇墓文中存在官僚模式和语言,这一定是识字的仪式专家的作品(第266页)。这使得他使用的“原始道士”(proto-Taoist)显得特别贴切。

代的巨大变革并未改变道士的神祇模式，他们和地方官员的关系也是多样的、模糊的。二是道士仅仅是吸收（偶尔创造）一种共享的图景和语言，官僚模式并非道士专有的，而是整个中国人的。道士运用官僚模式只是因为其顾客或信徒在宗教表达中认为这是理所当然，并希望其宗教职业人士也这样做。至少就世俗精英而言，前面的分析已使该观点不攻自破。相反，我认为应该将道士看作是官僚模式的积极推动者，有效的，有时是观念上的热心推销者，宋代（20世纪亦是如此，详见下章）的民众可能接受它，也可能毫不理睬。

173

一、道教与朝廷：宫廷

毋庸置疑，在徽宗朝，道士在宫廷活动，将一个教派定为国教，从而形成了道士与皇帝之间的联盟。道士宣称皇帝是其天庭高级成员的化身，承认并夸大皇帝的权威。同时，道士们自称其仪式、经典地位特殊，得到皇帝的支持。不过，道士的地位并不明确。按照神霄派的安排，徽宗是神霄玉清王（长生大帝君）的化身，他的塑像立在全国新建的道观中。但是，按照林灵素的神启，长生大帝君是玉帝之子。五雷法，以及天心派和其他道教派别的法师，凭他们在天界的职位，可以越过神化的人间皇帝，直接朝见玉帝。林灵素的神启一方面将徽宗地位提高到宋代皇帝前所未有的高度，另一方面将之置于一位更高的神祇之下（不是通过官僚等级，而是通过父子关系），而道士可以直接朝见后者。于是，在这一神祇体系中，道士拥有了某些超越皇帝的权力。

这并非是我个人的“创见”。前面提到道教文献对王文卿在宫廷位置的叙述，我们再来看宋朝面临危机时，王文卿是如何作为徽宗及其上司玉帝之间的沟通渠道的：

上宣问所上朱章报应如何。先生洒涕奏曰：“陛下奏章之中愿出有道之君，临莅天下，杀臣一身以谢。奏闻报应，奉旨云：毕

则无悔。”……十二月二十三日，禅位东官。^①

王文卿能奏报皇帝可以禅位，因为他是统治皇帝的同一权威之下的仙官。当王文卿从黄河借水时，我们曾见到王氏的位置使他在知识上高于皇帝。奇怪的是，同样的故事被说成是发生在徽宗与林灵素之间，并且这里皇帝见识低下的看法十分突出：

174 林灵素传役使五雷神之术。京师尝苦热，弥月不雨，诏使施法焉。对曰：“天意未欲雨，四海百川水源皆已封锢，非有上帝命，不许取。独黄河弗禁而不可用也。”上曰：“人方在焚灼中，但得甘泽一洗之，虽浊何害。”林奉命，即往上清宫，敕翰林学士宇文粹中莅其事。^② 林取水一盂，仗剑禹步，诵咒数通，谓宇文曰：“内翰可去……”宇文出门上马，有云如扇大起空中，顷之如盖，震声从地起。马惊而驰，仅及家，雨大至，迅雷奔霆，踰两时乃止。人家瓦沟皆泥满其中，水积于地尺余，黄浊不可饮，于禾稼殊无所益也。^③

因为林灵素在人间是皇帝的下属，他必须服从命令从黄河取水。但他能通天意——比皇帝拯救百姓愿望更强大的力量——所以他料知取水也无益处。当然，这些故事是在事实——如果有事实的话——之后很久才讲述的，我们不必假定皇帝允许林灵素和王文卿经常代表高于自己的权威，当然也不必假定他不会这样做。问题在于，南宋以后的道士和批评者在回忆中把徽宗作为昏庸无度的统治者时，他们惯用的官僚模式正好可以用来显示自己对徽宗的优越性，正如该模式曾用来夸大他一样。模式的运用并不反映他们和帝国权威的真实关系或态度。

① 赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷 53，第 20 页下。

② 宇文粹中见昌彼德等人所编《宋人传记资料索引》，第 1 册，第 559～560 页。

③ 《夷坚志》丙卷 18，第 518 页。

无论如何，宋代道士与帝国权力的关系，或者是道士对它的记载，似乎是与时俱变。王文卿的故事很有启发性。他职业生涯的前半部分是在北宋末年，似乎是必然地来到宫廷，为皇帝服务。北方陷落前，他告别宫廷生活，返回家乡。宋廷南渡后，高宗多次召他进宫，但他没有奉命前往，终其一生为乡里百姓服务。虽然他到过南方一些地区，但从未去过首都。王文卿的前半生似乎和他的支持者林灵素，以及其他北宋著名道士相似：来自偏远地区（backwater），游历过道教名胜——我们曾见过三仙的大游历——最后赴京师，在宫中任职，声名显赫，在仰慕他们的首都精英中大行其道。他的后半生——作为地方法师和老师，虽四处游方却不去首都——似乎预示着南宋著名雷法道士白玉蟾的生活经历。实际上，白玉蟾可能是这个时期最有名的道士。^① 据年谱所载，白玉蟾长期住在家乡广东地区的罗浮山修炼，经常游历福建、湖南、四川和江西的名胜。这种和王文卿后半生的吻合在1218年一度被打断，白玉蟾以八十五岁的高龄奉命到行在朝见皇帝。不过，他只呆了很短时间，然后“消失”，继续在福建、江西游历。^② 北宋灭亡之后，王文卿生活的中心不再是在宫廷或京师。1127年之后，他在地方很有名，主要是作为一位老师、游方道士，更多的是神异的制造者。这和林灵素，或者其他北宋早期的宫廷道士形成鲜明对比。

在本书研究的前期，宋代有些著名道士的这种类似的生活样式令我想起自己另一部著作中（关于抚州世俗精英）关注到的一个转变，即自北宋到南宋出现了以京师为中心向以地方或地区为中心的转换。为了解这种对照是否普遍——北宋道士作为一个群体是否比南宋道士更愿意在首都度过其职业生涯的顶峰——我收集了道藏中保存的宋代道士传记。简言之，两个时期曾在首都度过其部分职业生涯的道士比例相差不大——北宋是46.4%，南宋为43.1%^③——

① 关于白玉蟾，见贝林（Berling）：《宋代宗教中的沟通渠道》。

② 白玉蟾：《宋白真人玉蟾全集》，附录，第768页。

③ 北宋的大致数字为110人中的51人，南宋为65人中的28人。

不过,入京的情形以及入京者的特点有很大变化。北宋入京的道士中有一半以上据说是奉皇帝的征召(51%或52.9%之中的27%)。因为帝国的邀请在传记中十分引人注目,我们可以假定其他47%是主动入京。但在南宋,入京者中有78.5%(28人中的22人)是得到皇帝的邀请,只有6人是自己来的。如果追问入京者所来自的地域,差异变得更为突出。如图3和图4所示,北宋进京者与不进京者都处于一个大的地理范围。南宋则相反,如图5所示,大部分进京者来自首都附近的几个州军。其中,建康府(今南京)附近显然是一个次中心:他们都属于建康附近茅山上清派道教的成员。广阔的首都地区之外,可以看到江西信州有一个小群体:他们是龙虎山天师道的成员。事实上,南宋进京道士中共有16人——进京者中的57%,应邀者中的73%——是茅山或天师道的道士,他们应邀入宫为朝廷主持特定的仪式。仪式结束后,他们都立即回去。以上发现并不只是简单地反映了文献对南宋道士的偏向,如图6所示,南宋未入京的道士来自的地区比进京者分布更广。

也就是说,南宋首都似乎主要成为那些来自比北宋更狭窄的地区范围的道士,特别是两个组织道教中心的道士的聚焦点。这些中心所吸引的法师本身就特别具有地区性的,以至道教文献也不总能认可。图7所示为南宋所有道藏中有传记的茅山道士来自的地点,图8所示为《龙虎山志》中与天师道有关的法师的原籍。两个道教派别的道士大多来自两座山附近区域。因此,如果南宋政府主要对茅山和天师道士的仪式和帮助感兴趣(如其所表现的那样),这一偏向在邀请道士时就会导致强烈的地区偏好。当然,仅从我的证据已无法得知南宋的道士是否对京师的职业兴趣较小,或者是首都对他们不太感兴趣。茅山和天师道士做完仪式后立即回去,是因为想回去,还是因为朝廷在他们无事可做时宁愿他们回去呢?个中原因,大家不妨去猜想。北方陷落之后,人们认为是徽宗统治的奢侈过度导致的,在地方道士眼中(正如在其他人眼中一样),经常主持南宋朝廷的反战派已使宫廷事务腐化。不过,也有可能是徽宗这个不成功的先行者沉溺于道教,使后来的皇帝和大臣对于鼓励道士在首都市场活动

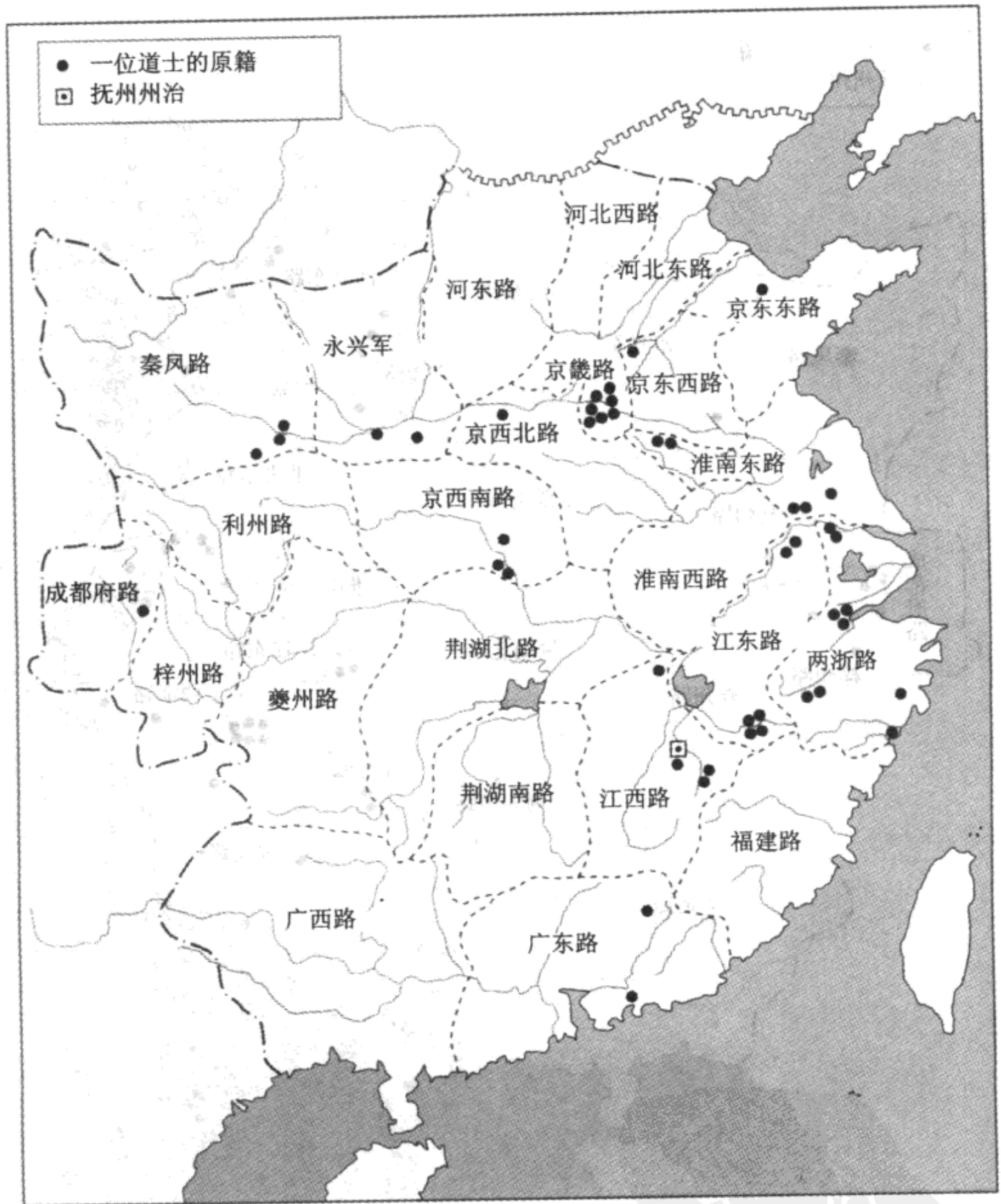


图3 北宋时期在京师活动的道士的原籍



图 4 北宋时期没有入京道士的原籍



图5 南宋时期在京师活动的道士的原籍

御平知



图6 南宋时期没有入京道士的原籍



图7 南宋茅山道士的原籍



图8 南宋龙虎山道士的原籍

很警惕。要想解开这些可能性，也许应该深入探讨这些匆匆浏览的材料。不过，道士的职业生涯和朝廷的关系从北宋到南宋确实发生了重要变化，至少在道藏中是这样。如果说在其中一个时期，或两个时期出现了朝廷-道士的“联盟”，它也只可能包括 1127 年之后（而不是之前）帝国道士中很有限的一部分人。

183

这也意味着道教的天庭图景与世俗朝廷的推动之间并无关系。

二、道教与朝廷：神灵封赐

关于道教官僚模式和世俗朝廷的关系，或许可以将我的问题后退一步：朝廷本身是否推动了神祇和神仙的官僚图景？当然，朝廷推动道教、支持道教仪式时，确实起到这一作用。但令人感兴趣的是朝廷的其他方面，即对神灵领域的介入，首先是朝廷“加封”地方神祇和神仙。这是否表达了神祇之间的官僚关系呢？我曾提到，我们现在还无法理解北宋变法朝廷积极进取的封赐政策，该政策在南宋成为例行公事（第四章）。这里，我要提供的证据是，朝廷用以奖励地方神祇的“封建”态度是严肃的，一贯的，但和任命官员的态度不同。

先说简单的。宋代加封使用的头衔——侯、公、王——是古代的封建诸侯。至少在表面上，加封隐喻被认为和字面意思一样。道士用天庭的官名作为神祇的头衔，朝廷与此不同，它不用神祇的头衔来显示职能等级中的位置。还有一些专门的头衔——真人、真君——是为那些被视为特殊的道教神祇准备的，但它们也没有具体的职能含义。当然，这里也有等级，如诸侯的三个等级以及前面的修饰词，可以由二字、四字、八字构成，字越多越荣耀。^① 但头衔与前面的修饰词丝毫不意味着朝廷通过加封指派给他们职责，也没有任何加封文书表明神祇之间的等级是一种任职、相应权限的升迁，或者进奏次

^① 关于封赐等级体系，常引用的材料是王古在 1080 年的奏章，保存在《宋会要》礼 20，第 6 页下。关于这道奏章以及封赐的一般性研究，见韩森《变迁之神》，第 79~104 页，奏章的翻译见该书第 81~82 页。

序之间的等级。相反,这只是反映荣誉和认可的等级。前面的修饰词表述的(相当含糊)是神祇过去显示的功绩的特点和未来能产生功效的力量。因此,我们的老朋友大乾神,通过持续的加封不断上升(1040年代至1258年),从通应侯到佑民公,到广佑王,直到最终封为明烈威圣文惠福善王。^① 如果加封的是一位官员,这就很怪异,从其“任命”中看不到他的具体职责和同事关系。加封的头衔及其过程表明,它只是对神祇已经显示的美德的奖励,以及对已经存在的地方权力的认可——这种重要方式(其中为统治的“封建”模式)在宋代和以前已经得到解释。

毫无疑问,一些朝廷官员认为加封在某种程度上代表的是权威。1080年,王古在奏章中首次提倡严格的封号等级系统,主张“锡命驭神”。但是,“驭神”是对下面的独立自主的福佑的奖励,而不是任命与执行公务。只要我们比较一下加封神祇和任命官员的诏令,就会明白它们是很不相同的文书。来看一下三仙加封的诏令,时间分别为1075年,1100年,1117年和1237年,为方便引用,我把它们列为1至4。^②

1. 勅封王、郭二真诏书[1075年]

中书门下牒,准诏:中书门下,神灵所在,民实赖于庇庥,利泽有闻。朕岂忘于褒显,抚州上仙观王真人、郭真人,仙风高邈,德施昭彰。藐居华盖之名山,深得浮丘之妙道。一方走望,无远弗臻。千里祈禳,有诚斯答。盍荐升天之美号,以旌及物之阴功。

王真人宜加号冲应真君。

郭真人宜加号诚应真君。庶期遐远之人,永被康禳之福,故

① 刘壎:《隐居通议》卷30,第311~314页。

② 它们与承认崇仙观的诏令(1075年)同见于《三真君事实》卷2,第11上~15页下。这份文献包含了敕牒的全文,前后载有时间,画押官员的姓名,文书从皇帝、省司、到地方政府传递的过程,等等。由于后面提到的官员任命制书在起草者的文集中只是草稿,没有它们最后从朝廷下发时带有的相关格式。为了将二者进行比较,我所引用的华盖三仙加封诏令除了抬头和文书主体之外,全都省略。

兹昭示，想宜知悉。

2. 哲宗皇帝封浮丘先生为超应真君[1100年]

道本无心，妙斯有应。精神之感，发自窈冥。美矣三仙，泽乎一国。活枯流涸，屡报丰年。既崇华盖之封，宜显浮丘之学，超升真号，式慰輿情。可特封超应真人。

3. 徽宗皇帝敕封浮丘真君为号宝诰[1117年]

恢太始希夷之旨，嘉惠万方，既博延山林遗逸之士，以介后学。又尚论邃古有道者而褒显之，所以昭钦崇之实意，益天下之福也。抚州崇仁县崇仙观超应真人，研精观妙，知化穷神。翱翔太虚，后世所仰。朕志加尚，增贵强名。爰锡赞书，姑示至意。可特封浮丘真君。 185

4. 理宗皇帝加封孚佑正佑显佑真君词命[1237年]

宝盖^①为江南绝顶，有唐颜真卿记载存焉。抚州崇仁县华盖山崇仙观浮丘真君等，比年以来，灵贶弥著，卫民捍寇。焱远举兮，云中啜水。蠲疴厉遘，驱于山左。^②庸增美号，式报洪休。抑闻耕凿之民，尤畏旱干之虐。其稽里谚，毋作神羞。可依前件特封孚佑浮丘真君、正佑冲应真君、显佑诚应真君。

来看看这些敕文如何称呼颁令的皇帝与三仙之间的相互关系的。皇帝实际上对三仙，或者为三仙做了什么？除了宣布加封的句子，关键的段落是这些：第一则——“朕岂忘于褒显”和“盍荐升天之美号，以旌及物之阴功”；第二则——“既崇华盖之封，宜显浮丘之学”和“超升真号，式慰輿情”；第三则——“尚论邃古有道者而褒显之”，“所以昭钦崇之实意”，“朕志加尚，增贵强名”，“爰锡赞书，姑示至意”；第四则——“庸增美号，式报洪休”。

这些几乎都是进行交流的话。更确切地说，要注意皇帝在此做的

① “宝盖”是华盖的别名。

② 所指不明。大概指某次疫病，但我未发现与之对应的抚州瘟疫记载。“山左”，这里可能指福建路，位于纵贯江西的山脉之东。也可能指山东地区，因为山东的字面意思为“山的东部”，但山东离抚州太远，似乎不可能。

有多大程度是和第三方(一旁的民众)之间的交流。当他“褒显”二仙时——用“显之以褒”或“褒以显之”也许更令人理解其汉语本意——他是在彰显他们,当然不是向他们彰显,而是向那些可能还不太了解他们的人;并且他可以通过“尚论”他们来实现。当他“旌及物之阴功”时,“旌”(字面意思为旗帜)不是针对神仙本身(他们及物之功不会对自己隐藏),而是广大的听众。同样,当他“朕志加尚,增贵强名”时,他更多地是与听众沟通,而不是神仙们:正是听众希望看到浮丘的尊贵(因为皇帝增加了它),听到他的名(因为皇帝增强了它),这样才符合对它的推崇(加尚)。但是,皇帝的交流针对的也是那些了解神仙并希望尊崇他们的某些听众:因此,他们新的头衔可以“慰民情”。一旦我们看到这里的交流有多少是直接适用于人,而不是神仙本身,就会发现其他似乎直接用在神仙之上的句子也可以有其他的理解。“所以昭钦崇之实意”,意思可能是人们希望向神仙昭示他,但也可能是人们希望将自己对神仙的钦崇昭示于人。同样,“爰锡赞书,姑示至意”,可以理解为向神仙或某位有兴趣的听众“显示”自己对神仙的敬意,虽然“锡”意味着直接(这里并且是自上而下)针对神仙的行为。

之所以出现这种模棱两可,很可能是敕书并非准确无误地直接写给神仙的。命官敕书则截然不同。大量敕书保存在负责起草敕书的官员的文集中,他们撰写敕书供皇帝使用。为了弄明白它们与三仙加封敕书有多大差异,我在下面翻译了三份,二份是北宋的,一份为南宋的。第一份,由欧阳修起草,任命李元方担任大理寺丞:①

丞相府天下政本也。吾任于相者既重,则为之选吏也亦艰。赏劳劝能,皆有优典。以尔给事兹久,其勤益著,慎不漏泄,谨无过差。用尔岁成,俾丞卿寺,勉图后效,无玷宠荣。可。

第二则敕书由王安石撰写,调任李兑为邓州知州:②

① 欧阳修:《欧阳修全集·外制集》卷2,第173页。

② 王安石:《临川先生文集》卷49,第516页。

邓于京西，为一都会。提兵以守，常择大吏。且有加命，宠荣其行。具官某，宽和静深，方厚笃实。尝由御史，遂为谏官。延阁侍从之班，方维帅守之任。焯有绩效，见于事为，序于东省之华，寄以南阳之重。按抚吏士，治军牧民。敷宣诏条，镇靖风俗。繁汝能力，往其勉哉。可。 187

最后一份是南宋的例子，由张孝祥起草，任命黄仁荣为两浙路副转运使：^①

畿内漕视他路选尤重，尔以通才，屡更烦使。辍自泉府，使服故官。往其钦哉，嗣有褒擢。

以上每一份敕书——如果检索一下这些作者著作中三份敕书前后的数百份敕书，会发现代表性——至少有一句直接写给受命者，用的是“尔”或“汝”。每份敕书结尾，都有让受命者遵守的直接劝诫或命令。皇帝告诉获得宠幸的人，“往其钦哉”，“往其勉哉”，或“无玷宠荣”。用直接的措辞表达任命的特殊性。每份敕书都要追溯受命者以前的职任，至少一个具体的官职（通常是更多），然后转到即将任命给他的具体新职。至少每份都要涉及其旧官新职的确切任务。这就将受命者及其官员不仅纳入其自身的仕途链条中，而且置于官职、官僚关系与责任的框架之中。再看敕书中用来表达皇帝对受命者行为的一些词汇：“任”、“选”，甚至“拔”，这表明，皇帝提拔某人，直接将他迁转到一个新职位，任以具体工作。

对于三仙加封敕书而言，这些都很陌生。没有任何内容表明皇帝派给他们职任。确切地说，他只知一些实际上未被要求的功德，也许更重要的是要让其他人也知道。他这样做并非没有期许。这里面有交换之意——皇帝因三仙帮助他的臣民而报谢他们（第四则），他们在未来会继续显应，以答谢他的恩宠。不过，对于三仙今后可能 188

^① 张孝祥：《于湖居士文集》卷19，第189页。

做的事，敕书不用“报”字，^①更不会将期待中的未来恩惠当作任务分派，或者职位候选人的选拔。它们用尽量含糊、非命令性的语言来暗示交换：“庶期遐远之人，永被康禳之福”，“所以昭钦崇之实意，益天下之福也”。一方是“庶期”，“所以……益”，另一方是“往其勉哉”，“尽汝职”。皇帝对封赐的三仙与任命的官员态度不同，他从不选拔他们任以官职。相反，他褒扬他们，让民众知道他们的神力，希望他们报以持续的灵验。

当然，朝廷赐给地方神祇封号时，在普通民众中，特别是那些不阅读任命官员和加封神祇敕书的人之中，可能促进（不管多么漫不经心）神祇作为天庭官员的观念，这里并不想否认这种可能。任何一种敕书颁发时，都可能会举行公开祭典，普通民众可能将地方精英的任官和神祇封号类比。不过，即便是普通人也会看到二者之间的重要区别。毕竟，他们知道，地方士人获得任命时，要离开本地到别处做官，并且有任期；而他们的神祇，即使朝廷封赐他们，也将永远在家乡。他们知道，朝廷封赐他们的神祇时，不会像对待地方士人那样，提拔他们，调他们到别处，也不会像道士那样，声称其官员可以役使地方神祇。无疑，这一区别触及到民间信仰最关键的要素。朝廷很可能采用了封建的隐喻，并将之贯彻下去，来回应地方信奉者（包括士人和普通百姓）想像神祇的非官僚方式。那么，封建观念是否是民众信仰的核心呢？从某个角度考虑可能引起人们对某些现象（如神像的“官服”）的怀疑，有些学者认为这些现象反映了官僚化观念，这另当别论。这里，我们发现，朝廷从来不把自己视为神祇的任命者，也不视神祇为官员，而是采取其他态度和语汇，这已经足够了。而朝廷官员和道士正好是这些敕书有文化的旁观者，他们应该懂得其中的区别。我认为，这将进一步削弱道士的官僚模式可能与道士-朝廷相互合法化的联盟有关的观念，朝廷主张的是一种不同的模式。

^① 当然，这不妨碍其他人用这类术语表达从神祇那儿获得未来的帮助。《夷坚志》中保存了一则应举者的故事：他们祈求大乾神压制一条河边的恶劣天气，让他们能够去考试。他们在祝词称神祇以前受国家封赐，最后说，如果神能赐福，“亦所以报国也”。《夷坚志》支癸卷6，第1266页。

三、道教与朝廷：地方官员

迄今为止，在讨论“朝廷”时，我是指宫廷，但我们也必须考虑道士与乡下的朝廷代理人之间的关系。这里，多样性与模糊性也很突出。地方官员与道士当然可能因共同目标而联手：事实上，他们可能是同一个人。鲍菊隐曾探讨在任官员对天心派以及相关教派驱鬼和其他法术的使用，他们有时很像受过专门训练的法师，她认为世俗与神界官员之间是平行的，一个人容易身兼二职。她从《夷坚志》中征引的事例很重要。但是，鲍菊隐认为这些事例常说明地方长官通过获得超然力量，“重新武装”自己，以帮助他们的世俗行政作为。对此，我不敢苟同。我认为，只有极少数故事可以这样理解。一个极好的例子是钱镜与蜂王的故事。

宣州南陵县旧有蜂王祠，莫知所起，巫祝因以鼓众，谓为至灵，里俗奉事甚谨。既立庙，又崇饰龕堂贮之，遇时节嬉游，必迎以出。绍兴初，临安钱镜为县宰，到官未久，因阴雨有祈，吏民启曰：“此神可恃赖。”乃为具仪导入县治。

才升厅，钱焚香致敬，望其中无他像设，独一蜂，大如拳，飞走自若。钱素习行天心正法，知为怪妄，于是大声语之曰：“尔为蠢蠢小虫，当安窟穴，那得凭托妖祟，受人血食！吾今与汝约，此日之事，理无两全，尔实有灵，宜即出螫我，虽死不悛。苟为不然，当焚尔作灰，以洗愚俗。”

语毕，蜂如不闻。钱固已蓄干荻，命积于庭下，紧闭龕户，昇出加蒸，蜂在内喧咆撞突，声音哀怨，顷之煨烬无余，遂并火其庙，邑人自是不敢复言。^①

190

该故事描述的是天心法术和朝廷职任之间近乎完美的结合。对

^① 《夷坚志》支乙卷5，第830页，并见鲍菊隐：《不只是官印》，第262页所引。

于天心法师而言，打压地方神祇是他的日常事务，这也是朝廷经常关注的问题。那么，为什么一位县令不该用最新的法术武装自己，与道士致力于共同的目标呢？道士把自己说成是天界官员，这似乎只能增强朝廷和道士在这里的利益共鸣。因而，顺其自然的看法似乎是，钱锐这样的人用的便是宗教职业人士的法术和神灵世界的观念。在《夷坚志》中，至少还有十则故事谈到经常施展、借用天心派或其他宗派法术的官员。

不过，人们即便由此主张官员和道士角色之间的联盟，支持或者被神祇的官僚图景所支持，他一定忽略了故事的某些重要内容。首先，钱锐不是用天心派法术打败蜂王的。“钱素习行天心正法，知为怪妄”，这句话很关键，表明他的天心派训练使他能从鬼怪中分出真神。接着，人们或许以为他会举行召拷鬼神的仪式，完全用官僚审判术语惩罚鬼怪。但他说出的是一套很不相同的话：他和蜂王直接面谈，并且与之订“约”，看不出任何官方立场。“约”（契约或约定）是现实中将双方联结起来的一种安排，至少双方的交易大致平等，而非上下级关系，它是靠个人，而不是官方力量来约束。钱锐没有将蜂王当成正式的下级，而是一位对手，邀请它进行个人较量。他对蜂王的斥责也是个人化的——“蠢虫”，“当安窟穴”——毫无法庭或官府的口气。

当然，在地方官员和鬼神斗争的其他故事中，我们确实发现了官府或法庭的味道。再来看前面提到的一则故事（见第二章），一位“姚将仕，纳粟买官”，“能行五雷天心法”，他来治疗洪迈的侄子，命神将召来土地神，终于拷问出作祟的洪迅母亲，然后他“牒城隍寄收”。^①显然，官僚-审判模式是这位官员的道教法术的中心。值得注意的是，姚不是地方长官，而是事发地的本州人（所以他不能在当地任
191 官）。他的官品很低，根本不能使他在该县有正式的权威。因而，在这个例子中，姚的职位（作为官员）及其角色（作为天界官员）之间并不存在直接对应。他并不是在履行公务时用神灵武器助自己一臂之

^① 《夷坚志》支乙卷7，第846页。

力。他不过是位私底下的法师，同别的法师一样接受召请，为某些人家服务，只不过他正好有个小官衔。当然，他可能知道天庭和世俗朝廷（他属于级别特别低的那部分）之间对应平行，但这里既非道士和朝廷角色的结合，也不是二者的实际结盟。

在洪迈的其他故事中，有时很难说清某位官员施展天心正法时是在其任地（如钱锐），还是在其家乡（如姚，他又不能在那里做官）。在法师赵子举的故事中，赵是一位地方军官（兵马监押）：

靖康末，有达官（原注：不欲书姓名）。守郡于青齐间，以不幸死。后十余年，其子梦行通達中，夹道榆柳，寂无行人，闻大声起于前，若数百鼓，隐隐然渐近，疑为大兵来，趋避诸路旁土室而官窥于牖间。既至，乃数百鬼，负大磨，旋转不已。有人头出磨上，流血滂沱，谛视之，盖乃翁也。方惊痛，则复有声如前，近而睨之，又其母夫人。不觉大哭，遂寤。惧冥祥可怖，亟诣严州，以钱数百千作黄箬醮，延宗室兵马监押子举主醮事。

是夕，众人皆见浴室外一人，衣紫袍金带，长尺许，眉目宛然可识，立于幡脚，少焉入浴间。醮事讫，子举为奏章请命，谓其子曰：“尊公事不忍宣言，当令君昆弟自观之。”取一大合，布灰其内，周围泥封，使经日而后发视。及发之，上有画字如世间，书云：“某人蠹国害民，罪在不赦。”诸子恸哭而去。方达官在位，不闻有大过，既以非命死矣，而阴谴尚如是，岂非三世业乎？^①

192

和姚将仕的故事一样，该故事讲的确实是一位世俗官员施展了天心正法，有明显的官僚-审判用语：“罪在不赦。”但没有说赵是在严州还是在其他地方做官，所以我们不能判断他的世俗与神界角色在此是否重迭。（值得注意的是，兵马监押不能向人间皇帝进奏，所以在这个层面任何对应都打破了。）但是，赵和姚一样，并非身兼世俗官员和天界官员：他也是被私人雇请，为私人，而非官方服务。

^① 《夷坚志》丙卷 16，第 504~505 页。

洪迈讲述的其他在仕天心法师的故事大多和这两则相似,对于他们在鬼神层面的行为而言,其官职只是附带的:他们是恰好担任官职的法师,他们施展法术是个人的事情,世俗的官员和神界角色没有关联。在这些事例中,并不存在地方官员以道教“重新武装”自己的现象,也没有道士和世俗官员之间的联盟或相互支持。^①也许,有时两个官僚体系之间的平行对应会形成相互之间的合法化,但这并不来自、产生二者之间任何日常的相互支持、合作。实际上,洪迈的故事有时反映出官员与法师之间存在冲突。

婺源怀金乡巫者张生,善为妖术,能造祸福。^②每于富室索钱米,小不如意,则距跃勃跳,名曰“打筋斗”。^③此家随即病疮痘,或有死亡。以是莫不畏惮。士人汪廷瑞,慕其能得不义之财,从而佐佑之。大书一榜曰:朝天门,揭于其居。巫顶高冠,着宽袖绯衫,系大黄带,每日升高座,纵谈祸福,随从祇承可三十辈。县手力汪早,尝过门。怒其不烧香,遣人押回取问。汪云:“容洗手致敬。”既焚香毕,复命左右挝缚之。汪云:“如此却不可。若有符法,当使阴兵执我于虚空而加捶击。不然,便去白知县。”遂得释。汪径具状诣县告。县宰洪应贤追逮至庭,诘其妖惑。对曰:“所行乃天心正法,最善疗人疾病。初非造妖也。”词色傲倨。宰曰:“汝会‘打筋斗’,如能跳过鼓楼,即放汝。”始惶怖,亟拜祈哀。命囚于狱。明日躬往鞠讯,且持正一箒中降魔印在手而语之曰:“汝常言能神通知未来事,且道我手内是何物。”错愕无以对。立杖之二十,逐出境。^④

193

① 《夷坚志》丁卷2,第549~550页,卷14,第653~654页;支甲卷5,第745页;支景卷2,第949~950页;支丁卷4,第995页;三己卷8,第1362~1363页。

② 原本作“能与人致祸”,据校注作“能造祸福。”

③ 在现代汉语中,这个词的意思是翻跟斗。在这一语境中作为法师法术的用语,意义尚不清楚。

④ 《夷坚志》支丁卷4,第995页。

也许有人会说，被地方官弹压的只不过是一位假法师。不过，故事是从官员的角度来讲的，官员镇压非法的神灵力量，可能不会在意它的真伪。再者，官员在故事中并没有用法术或神异方法打击法师。手握正一箓，也许意味着他熟悉此道。不过，在故事中，它的运用很隐秘。可能因为它本身是神物，自称有洞察力的法师应该知道。其他故事表明，道士与世俗官员这两种角色根本不能兼容。

陈元承待制，闽中人，天资好道。绍兴中，常从韩蕲王宣抚幕，后为秦丞相所恶，屏处累岁，遂绝意宦途，诛茅结庐于句容大茅峰之傍。尽屏妻妾，筑八卦台，晨夕朝礼星斗。暇则存神内视，恬澹寡欲。买田数十亩于山下，以贍方外游士。每岁春二月大茅君生庙，士庶道流辐辏，凡官观十七所，供醮无虚席，惟山北元符万宁宫香火最盛，陈日往致敬。逢一客，颀然而长，碧眼方瞳，标韵洒落，衣槲叶衣，持八角扇，遮道化缘。陈篋中有崇宁大钱一文，即投与之，客欣然接去，既而曰：“君与我钱，我不可无报。”复以所得钱付陈。陈讶而视之，则成两钱矣，回顾客已不见。及还庵取出，皆金钱也，益大惊异。是夜梦其人来告曰：“予乃吕洞宾。以子有仙姿，故相戏耳。子学道之志虽切，而及物之功未著，盍勉之。”因教以服气炼真飞符治疾之法，且约三十年复相见。陈既寤，绝不茹荤饮酒，习行天心正法。奇崇异殃，得其符水立愈。又为人行持斋醮，效验甚多。山居历岁，步武轻健如飞，道俗翕然归重。秦亡之后，当轴者与之故旧，劝其复出，始犹执志拒却，竟夺于子侄之请，即家奉祠。刘信叔制置江淮，以为参议官，旋一再典州，还元职。道心益怠，方术不复验。暮年仍蓄姬妾，腰背龙钟，视听晦昧，了非昔比。因入浴，炽炭于傍，仿佛见神灵叱责，遂堕炉中，半身灼烂以死。^①

陈氏复出做官，迈出了失去道士力量的明显一步，事实上是观念

^① 《夷坚志》支景卷4，第949~950页。

上离弃正道的一步，死前神祇曾为此呵斥他。不过这只是一系列步骤中的一步：又承担了家庭祖先信仰，*再度做官，蓄姬妾，最终老迈昏聩。如果持道，这些都可以避免。每一步都使他不断卷入世俗拖累和纠葛之中：先是家庭，然后是社会—政治责任，再是色欲；但关键的是第二步，进入官场。同样的观念反映在另一则故事中：

195 宋安国为浙西都监，驻湖州，其行天心法犹不废。德清民家为祟扰，邀宋至其居，治不效，更为鬼挫辱。宋忿怒，指近村道观，斋戒七日，书符诵咒，极其精专，乃仗剑被发，入民居后大树下，禹步旋绕。忽震雷从空起，树高数丈，大十围，从顶至根析为两，又震数声，林干巨细皆劈裂如算筹，堆积蔽地。怪亦扫迹。^①

这里的寓意不太清楚，但故事中说“其行天心法犹不废”，暗示有人认为，一个人做官后就会废弃法术。宋安国被鬼嘲弄，法术无效，需要一段时间独自修炼来恢复，也表明世俗与神界官职很难兼容。陈元承的故事加上了一段有趣的曲折，吕洞宾对他的教导似乎不是进一步隐退，而是沿着一条特别的非世俗的途径重返俗世：“子学道之志虽切，而及物之功未著，盍勉之。”不难想像，理学家沉浸于学术时，也会听到类似的建议，敦促他入仕。这里，归隐道士被劝说不要太沉迷于隐退，用吕洞宾将传给他的法术帮助世人。道士之道不只是表现为避世，也要用非世俗的方法入世做善事。道教实践正好有力地替代了通常的世俗力量。从这一角度而言，道教实践很难与世俗责任和权威联系起来。

但从广义而言，这和我们前面所见的宫廷道士的情况相同：人间和天界等级之间的对应平行是两方面的。一方面，它使道士和官员看起来很相似，并能相互兼容；另一方面，它将道士区分出来，置于世

* 译者按：此处理解有误，原文为“即家奉祠”，韩明士在前面译为：“offer ancestral sacrifices at home”，这里理解为“taking up the domestic ancestral cult again”，实则“即家奉祠”为宋代的祠禄官，与祖先信仰无关。

① 《夷坚志》丁卷4，第568页。

俗官员之上,甚至皇帝之上。在这种对应中,道士所说的权威也独立于朝廷,来自独立的源头。道士声称它不仅是独立的,而且高于世俗权威。如果说这两种官僚在很多方面相似,但也许因此而紧张,有时甚至为了同一个人的委托和服务而竞争。

四、神祇信仰与官僚模式

如果说道教官僚模式的功能主要不是使朝廷权威合法化,或者支持道士与朝廷之间的联盟,那么,它是不是中国普通民众的看法呢?道士把神祇当成官员,是否由于他们服务的民众这样看待神祇呢?华盖三仙的精英信众几乎完全没有官僚模式,他们的信仰是否既不同于道士,也和普通民众的观念有异呢?官僚模式在宋代是共享的资源吗?如果问题这么具体,回答起来确实不太有把握,因为宋代普通民众的宗教观念的材料既有限,又常被曲解。不过,从现有的材料来看,答案是否定的。韩森在其对宋代神祇信仰的开拓性研究中,确实发现不存在将神祇、神祇之间及神人关系官僚化的一般趋势。按照她的证据,人们信奉的神祇及其角色多种多样——也许就像人类的角色和身份一样——没有道士赋予他们的明确等级。“在道教的等级体系中,神仙们追求着升迁,低等级神仙一直从属于高等级的神仙。世俗民众并不接受这种等级体系,他们祈求于灵验的神祇,而不管他们的等级高低。”^①最近,她转向城隍神研究,认为城隍神是官僚神祇的特例,并将其来源追溯到佛教出身的神灵(特别是毗沙门天王)所提供的模式,而游方道士对于推动城隍神的兴起及其被看作官员,起到一定作用。她指出:“在中世纪的中国,人们信奉的不只是担任官职的神祇。南宋方志中现存的第一份神祇名单表明,被信奉的神祇大多数不担任任何官职。”^②

韩森关于宋代神祇及其角色的看法很有弹性,我对洪迈故事(发

① 韩森:《变迁之神》,第26页。

② 韩森:《城隍神》,第102页注5。

生在江西地区)的考察也证实了她的观点。^① 官僚主题——超自然力量是官员,多层等级,各等级之间用文书下令或记载——只普遍出现

^① 我翻检了中华书局版《夷坚志》的前三册,发生在江西的故事共 499 则,其中 179 则涉及到神祇。被我算作“神祇”的须满足下列条件之一:(1) 故事或故事中的人物,提到或称之为“神”;(2) 故事中的人祈求他帮助;(3) 它作为有力量的活动者出现在地狱或天上;(4) 它是一座祠庙的奉祀对象。这些条件可能太严,但在某些人看来似乎又太松,但按照我们通常对中国文化观念的理解,事实上很少事例不能立即明白其中是否涉及到一位神祇,我有理由相信其他读者对故事的分类恐怕跟我的正好一样。神祇故事分见于《夷坚志》甲卷 1,第 2 页,卷 4,第 28~29 页,32 页,卷 8,第 70 页,卷 9,第 73 页,74 页,卷 12,第 102 页,卷 13,第 120 页,121 页,卷 15,第 132 页,卷 16,第 140 页;乙卷 4,第 211 页,卷 6,第 228 页,卷 8,第 252 页,卷 10,第 171 页,卷 14,第 299 页,303 页,303~304 页,304~305 页,卷 17,第 326 页,卷 18,第 338 页,卷 19,第 351 页,卷 20,第 358 页;丙卷 5,第 406~407 页,卷 6,第 418 页,卷 9,第 444~445 页,445 页,卷 11,第 457~458 页,458 页,459 页,460~461 页,卷 12,第 471~472 页,卷 13,第 475 页,478 页,卷 15,第 490 页,卷 18,第 513 页,517 页,卷 19,第 527 页,528~529 页;丁卷 2,第 546 页,547 页,551 页,卷 3,第 555 页,559 页,卷 10,第 622 页,624 页,卷 12,第 635 页,卷 14,第 657 页,卷 15,第 660 页,667 页,卷 16,第 670 页,卷 17,第 677 页,卷 18,第 687 页,卷 19,第 695~697 页,卷 20,第 701 页,703~704 页,705 页,706 页,708 页;支甲卷 3,第 732 页,733 页,733~734 页,735~736 页,737 页,卷 4,第 744 页(两则故事),卷 5,第 746 页,748 页(两则故事),
316 749 页,750 页,卷 6,第 755 页,758 页,759 页,760 页(两则故事),761 页(两则故事),卷 7,第 762~763 页,764 页,765 页,766 页,768 页,卷 8,第 773 页,776 页,卷 10,第 788 页,792 页,793~794 页;支乙卷 2,第 808 页,810~811 页,811 页,卷 3,第 813 页,815 页,818 页,819 页,卷 4,第 827 页,卷 5,第 832~833 页,834 页,卷 7,第 849 页,850~851 页,851~852 页,卷 9,第 864 页,卷 10,第 871 页,872 页,876~877 页;支景卷 1,第 886 页,卷 2,第 888 页,893 页,卷 5,第 920~921 页,921 页,卷 7,第 937~938 页,卷 8,第 946 页,952~953 页,953 页,卷 9,第 955 页,955~956 页,卷 10,第 959 页,963 页,963~964 页,964 页;支丁卷 1,第 968~969 页,卷 2,第 983 页,卷 3,第 984 页,卷 7,第 1020 页,1021~1022 页,1022~1023 页,1025 页,卷 8,第 1034 页(两则故事),卷 10,第 1044~1045 页,1045~1046 页;支戊卷 2,第 1063 页,卷 3,第 1076 页,卷 4,第 1082 页,1082~1083 页,1084~1085 页,卷 7,第 1104 页,1108 页,卷 8,第 1114~1115 页,1116 页,卷 10,第 1133~1134 页;支庚卷 1,第 1139 页,卷 4,第 1162 页,卷 6,第 1181 页,卷 7,第 1186 页,1188~1189 页;支癸卷 1,第 1224~1225 页,卷 2,第 1235~1236 页,卷 3,第 1244 页,卷 4,1247 页,卷 5,第 1255 页,1258~1259 页,1260 页,卷 6,第 1266~1267 页,1268 页,1268~1269 页,1269 页,卷 7,第 1276 页,卷 8,第 1283 页,卷 10,第 1295~1296 页,1300 页;三己卷 2,第 1318~1319 页,卷 5,第 1343 页,卷 6,第 1349 页(两则故事),卷 8,第 1366~1367 页,1367 页,卷 9,第 1371~1372 页,1373~1374 页,1374 页,卷 10,第 1378 页,1379 页,1382~1383 页;三辛卷 1,第 1388~1389 页,1390 页,1393 页,卷 2,1395 页,1396~1397 页,卷 5,第 1422 页。

在地狱故事中。^① 地狱是官僚体系，这早在宋代之前已经是中国宗教的常识。这里要讨论的是，除了在地狱专门掌管死人的神祇，是否天上、地上的神祇也是官员？对此，《夷坚志》的回答似乎是：偶尔如此。书中大量非地狱鬼神不以官员的身份出场。^② 那些以官员身份出现的神祇，约有三分之二见于以下两种情形：(1) 他们出现在以道士为主角的故事中，或者和道士的观念、仪式联系在一起，城隍神与泰山神尤其如此；(2) 他们作为死者或鬼魂的处置者。第一类，道士本人用官僚化术语谈到神祇的言行，通常很清楚；即使是不太明确的地方，道士作为参与者出场，经常也是危机的解决者，这就使故事容易染上特殊的道教色彩。第二类更有趣，本身不属于地狱的神祇像地狱官员那样处理冤死鬼问题，挑出那些有冤情的人。也许，当信众想像神祇处理这些问题时，容易把他想像为官员，反之亦然。在宋代 197

① 179 则故事中有 81 则(45%)含有官僚主题，但其中 31 则是地狱故事(官僚故事群体的 38%，整个故事的 17%)。令人吃惊的是，31 则地狱故事之外居然有一则没有官僚的痕迹。也许无需吃惊，故事中的神祇是观音，她帮助一位妇女逃出地狱。见《夷坚志》支景卷 5，第 921 页。

② 如果将神祇故事的地狱故事除去，则其数量为 147 则，这些故事中有 97 则(61%)不包含官僚主题。非官僚故事分别是《夷坚志》甲卷 1，第 2 页，卷 9，第 73 页，74 页，卷 13，第 121 页，卷 15，第 132 页，卷 16，第 140 页；乙卷 8，第 252 页，卷 14，第 299 页，303 页，卷 18，第 338 页；丙卷 5，第 406~407 页，卷 6，第 418 页，卷 9，第 444~445 页，卷 11，第 457~458 页，459 页，461 页，卷 12，第 471~472 页，卷 13，第 475 页，卷 15，第 490 页，卷 18，第 513 页，517 页；丁卷 2，547 页，551 页，卷 3，第 555 页，559 页，卷 10，624 页，卷 15，第 660 页，卷 18，第 687 页，卷 19，第 695~697 页，卷 20，第 701 页，705 页；支甲卷 3，第 732 页，卷 5，第 746 页，748 页，750 页，卷 6，第 759 页，760 页，761 页，卷 7，第 764 页，766 页；支乙卷 2，第 808 页，810 页，811 页，卷 3，第 813 页，818 页，819 页，卷 4，第 827 页(两则故事)，卷 5，第 834 页，卷 7，第 849 页，850~851 页，卷 9，第 864 页，卷 10，第 871 页，872 页，876~877 页；支景卷 1，第 886 页，卷 2，第 893 页，卷 8，第 952~953 页，卷 9，第 955 页，卷 10，959 页，第 963 页，963~964 页；支丁卷 1，第 968~969 页，卷 2，第 983 页，卷 7，第 1021~1022 页，1022~1023 页，1025 页，卷 8，第 1034 页，卷 10，第 1045~1046 页；支戊卷 2，卷 4，第 1084~1085 页，卷 7，第 1108 页，卷 8，第 1114~1115 页，1116 页，卷 10，第 1133~1134 页；支庚卷 1，第 1139 页，卷 4，第 1162 页，卷 6，第 1181 页，卷 7，第 1186 页；支癸卷 2，第 1235~1236 页，卷 4，1247 页，卷 5，第 1255 页，1258~1259 页，卷 6，第 1266~1267 页，1268 页，1269 页，卷 10，第 1295~1296 页，1300 页；三己卷 8，第 1366~1367 页，1367 页，卷 9，第 1371~1372 页，1373~1374 页，1374 页，卷 10，第 1378 页；三辛卷 1，第 1390 页，卷 2，1396~1397 页。当然，只有 15 则(15.5%)涉及女神。

普通人眼中，难道朝廷和惩罚、死亡的关系如此紧密，以致于神祇处理这类事务时，必须具备政府官员或法官的特征？^①也许，从中可以透视中国朝廷对于普通百姓而言的特殊合法性。将这些事例和地狱故事加在一起，我们发现，在那些把神祇当作官员的大部分故事中，他们被说成是惩罚者，或者和死亡联系在一起；^②前面各章也表明，道士及其神祇也习惯于惩罚鬼神，常常把他们交付地狱受罪。只有一小部分——大约 1/5——官员-神祇故事讲述的不是地狱、道士及道教神祇，或者死亡和亡灵，^③其总数不到整个神灵故事的 1/10。^④

也就是说，在洪迈的故事中，大部分官僚神祇是在特殊情况下出现的。当然，这些神祇在其他情况下可能没有任何官僚化痕迹。^⑤此外还有很多神祇，从未表现为官员，他们之间的关系及其与人类的关系经常不是个人关系，也不是交换、施惠、承诺、报答的关系，就像我们在华盖山的精英信仰中看到的那样。那么，我们又要问，在各种共存、竞争性的模式中，为什么道士要向民众始终提倡一种神祇模式？为什么道士要对顾客和自己说神祇是官员？

① 可以和王斯福对民间神祇的评论相比较：“神明仪阵中表演的祈请仪式独立于那些官方受益的教育性崇敬与报答，也与之全然不同。如果说他们复制了帝国的权力，那便是他们所反映的军事和可怕的方面。”王斯福：《帝国的隐喻》，第 78 页。

② 地狱故事、与死亡相关的故事共 44 则，是 88 则有官僚神祇故事的 50%。

③ 其他带有官僚主题的故事共 17 则，是 88 则有官僚神祇故事的 19.3%。

④ 带有官僚主题，但没有道士，与死亡无关，而且没有地狱的故事共 11 则，占洪迈所有江西故事的 9.5%，大约为所有无地狱故事的 11.5%。这些故事分别在《夷坚志》丁卷子，第 546 页，卷 10，第 622 页，卷 12，第 635 页，卷 17，第 677 页，卷 20，第 708 页；支甲卷 5，第 749 页，卷 7，第 765 和 768 页；支乙卷 7，第 851~852 页；支景卷 2，第 888 页，卷 5，第 920~921 页；支丁卷 10，第 1044~1045 页；支戊卷 2，第 1063 页，卷 4，第 1082~1083 页；支癸卷 7，第 1276 页；三巳卷 5，第 1343 页，卷 6，第 1349 页，卷 10，第 1379 页。

⑤ 官僚联系和个人联系也许完全混入涉及单个神祇的单个故事之中。在《夷坚志》丁卷 20，第 708 页，一位的新妇来自世代为巫的家庭，遭到她和她家原来奉事的神祇的骚扰。神的母亲命他放新妇走，并且说：“上天有命”，于是神停止了对新妇的骚扰。基于神祇提到更高的神祇的权威或命令，我将该故事归入官僚神祇群体。但这位神祇与他母亲住在华丽的宫室中，视新妇为许配给自己的妻子。除了一处提到上天，故事的整个结构是个人联系的结构：神人之间和神与神之间是亲戚和婚姻关系。

五、道教与市场

为了回答该问题,我必须将宋代道士纳入一个不断成长的全国性宗教服务市场中来考虑。我谨慎地用了“市场”这个词。它是理解宋代宗教特征的关键,对于中国宗教的大部分时期也是如此。它远非朝廷所能控制。徽宗朝曾经想将道教变成以皇帝为中心的国教,打压佛教,将其成员变成道士,更换名称降为第二等,数年之后彻底失败。有宋伊始,朝廷垄断僧道授度之权以控制他们,考试可能大体做到了质的控制(准确地说是识字的控制),但到北宋后期和南宋,考试让位于买卖度牒,对僧道人员的检查瓦解。同时,地方神祇的大量封赐一度是为了“驭神”,但南宋封赐的绝对数量(无疑未加控制)表明,各式各样的支持者影响了朝廷对加封的批准。这样,宗教并不存在 198 于多少由固定机构、组织构成的网络之中,这种机构、组织得到国家或欧洲宗教改革的教堂(类似于国家)支持或利用。确切地说,宗教是在相对自由的市场流通的商品。如韩森所云,“顾客”可以在此选择购买谁的服务,有点像我们现在的情况。我认为,道士在这一市场处于特殊的位置,即以某种重要的方式支持了他们所描绘的神祇图景,反之亦然。

当然,用这些术语来解释宗教现象,有将宗教约化为经济和社会之嫌。但我相信这里提出的图像不是约化的。宋代道士往来于两个世界之间,对他们而言,二者都是真实的,都有力地限定着他们的行为方式。一方面,存在一个鬼神的世界,他是最高权威所任命的官员;另一方面,存在一个凡人的世界,他作为一个宗教职业者,为世人提供有偿服务和帮助。我认为,并非是他在后一个世界中的位置导致了他在前一个世界的观念,而是二者之间,亦即道士身处其中的神祇官僚模式和宗教市场的位置之间存在着共鸣(resonance)。这种共鸣可能导致各种可能性:谁要是出于自身原因,被一种将神祇视为官员,将超自然世界当作官府的观点所吸引,他可能会发现自己实际上是被大部分道士所占据的市场位置所吸引;占据该市场位置的宗教

人士也可能发现，官僚模式和道教适合并有助于他的职业。如果我们对宋代材料施以同情之了解，将发现市场图景不是我个人的凭空想像。再来看王法师的故事，为什么人们给他的报酬比那些有度牒的道士低呢？法师的故事有时会否认某人为了钱财接受召请，但也反映他们的职业有明显的经济特征，有的人甚至很在意。来看两个例子：

徐朝奉之子……自为儿童时，资性诚质。既长，念亲戚间有被妖鬼作祟者，遂刻意奉道，行天心考召法，为人治拯，灵验绝异，而略无求需，至于香火纸钱，率皆自办。不以贫富高下……^①

199

福州紫极宫道士刘自虚，以正法为人治邪祟。虽颇有效验，然赋性诞妄，留意财贿，且好大言自衒鬻。每对客称：“我前月中在西门某家考治，手斩三鬼，血满剑锷；数日前在东郭某家，亦斩其二，皆流血赫然。大率一月之内，无虑斩诛数十鬼也。”^②

这里，一位法师贪图报酬，自炫其术；另一位放弃故事中认为正常的报酬。市场竞争十分激烈，第二则故事还很含蓄，王法师的例子则表现得很明显，这点贯穿在大量灵应故事中。在这个宗教市场中，道士主持醮仪，驱鬼治病，超度灵魂，沟通神祇，他们面对的是一个强大的竞争队伍，既有道士本身，也有巫师和其他力量。通常，灵应故事的套路为：一个家族向所有的宗教活动人士求助，直到有一个获得成功。

侯官张德隆知县家，有婢五人。其一为祟所凭扰……举室厌苦。招里巫文法师视之。文生开酒垆，既至，婢掩面而笑曰：“一身带糟酵气，如何奈得我。”文惭而退。又招林特起，林乃张之妇兄，盖尝为祛逐一怪矣……林背微偻，婢复言：“一片芭蕉叶

① 《夷坚志》支乙卷9，第866~867页。

② 《夷坚志》支癸卷10，第1298~1299页。

耳，我不怕它。”于是崇愈横肆。张邀商日宣法师同梁纒治之。^①

……县令毕造已受代，櫂舟未发，闻路君至，来谒曰：“家有仲女，为鬼所祸，前后迎道人法师治之，翻为所辱骂，至或遭捶去者。今病益深，非真官不能救，愿辱临舟中一视之。”^②

不过，认为道士只是与其他宗教活动人士竞争，那是低估了宋代社会环境的复杂性。他们的主要“竞争者”还有他们的顾客本身。这些人需要神祇力量帮助时，可能直接去求神。在宋代，灵应故事的另一个套路是，人们在必要时会祈求自认为可以帮助自己的神祇。向职业宗教人士求助之前，他们可能已经多次向神祇、庙宇祈求：

提刑王某之弟妇得疾，为物冯焉，斥王君姓名，呼骂不绝口。200
如是踰年，禳祀祷逐无不极其至不少痊。闻孙（士道）名，遣招之。孙请尽室斋戒七日，然后冠带焚香，亲具状投天枢院。^③

陈州以六月不雨，徧祷莫应。父老诣郡守，言旱既太甚，非路通判不能以致雨。^④

在程钜夫为葬母祈晴的事例中，我们见到完全相同的程序（见第六章）。屡求不应，解决的办法不是去求职业宗教人士，而是向更灵验的神祇祈祷。这对于理解道士所处的文化环境很关键，道士置身其中，后者对他们提出要求。民众可以自己到神祇那里直接祈求解决问题的办法，事实上也是如此。^⑤ 有时，故事中还显示直接求神可能比求职业宗教人士更灵验。有一则故事中，路法师从鬼神附体的

① 《夷坚志》支癸卷 4，第 1252～1253 页。

② 《夷坚志》乙卷 7，第 237 页。可以比较的事例见丁卷 18，第 684～685 页；支乙卷 9，第 866～867 页；三辛卷 2，第 1396 页。

③ 《夷坚志》丁卷 2，第 549～550 页。

④ 《夷坚志》三己卷 8，第 1362～1363 页。

⑤ 伊沛霞和格瑞高利（Gregory）认为，普通民众直接通神在宋代是新现象。但宋代以前文献中的灵应故事，如《搜神记》，或者保存在《太平广记》的故事，也常显示人们为了自己可以向神祈求。

少女口中得知，作祟的是少女冤死的姐姐（想要报仇），“路君沉思良久，曰：‘其词强。’顾毕令曰：‘君当自以善力祷谢之，法不可治也。’”^①

在另一则故事中，有个人在尝试、失败之后得知，他自己的话可能比僧人、道士的努力对神祇更有影响：

抚州金溪主簿武师亮，秩满，泊家于近村龙首院。夜有掷瓦击窗者，疑寺僧所为，旦而诘之。僧不敢对，徐言曰：“此邑三郎神，响迹昭著，得非有所犯乎？”武未信。明日，行廊庑间，瓦砾从空而下，纷纷不绝。时方雪作，而掷者皆干，殆若古墓中物。武始惧，召僧诵经祷谢，怪亦然，至飞石满磬。其父取一砖题志，掷而祝曰：“果触犯三圣，愿复以来。”顷之再至，题处宛然。不得已，自东厢迁于西，以避其怒。行李未定，扰扰如初，乃尽室入邑中，寓妙音道观。怪益甚，呼道士设醮致敬，略不为止。武怒，呼神名诘之曰：“汝为神，当聪明正直，何暴我如是。吾之待汝亦至矣，曾不少悛，恣具邪佞。自今以往，吾不复畏汝矣。”语讫，音响寂然。^②

类似故事很多，道士要向普通人（也许更要向自己）解释，为什么人们需要通过职业宗教人士来得到神祇的帮助？为什么他们要花钱请职业宗教人士，而不是直接去祈求神祇？他们还要向那些求神告庙的民众解释，为什么下一步要到自己这里来。在人们普遍直接求神的社会，道士需要解释、证明自己的中介地位。

在上述分析的基础上，我们可以讨论这么一个问题：道士实际上占据的是怎样一个“市场位置”？自称是人神之间的中介者，其位置自然应该在神人之间：从空间位置而言，高于普通人，低于他们所祈

① 《夷坚志》乙卷7，第237页。

② 《夷坚志》丁卷3，第555页。我尚未在其他文献中发现三圣，这里以一种新的视角，推测他们是华盖三仙。

求的神灵。有趣的是，这并非道士通常(或曾经?)占据的位置。事实上，他们声称高于神祇，或者与之平起平坐。人神之间的位置如果有人占据的话，则可能是由巫覡填上，神祇降附在巫身上说话。同样有趣的是，有一种观点认为，只有从系统外部来看巫的神灵附体才像“中介”，因为参与者认为神灵是借助巫的身体直接说话，在很多事例中，神祇的语言不需要他人解释。这样，人们可能会说，非中介者奇怪地占据着人神之间的位置，而自称的中介者只得另谋出路。

这里，我得先将前面的讨论打住，讲一个假定的历史故事，来解释巫和道士为什么会占据各自的位置。说它是个假定的故事，因为它还有待完成(这里的材料或许有助于此)。不过，我认为该故事大体是真的，其情形如下。

在宋代，特别是唐宋社会变革之下出现的一个新现象是，大多数普通民众的宗教服务出现广泛的商业化(“大多数”、“普通”、“广泛的”是关键词)，这也是城乡生活大规模商业化的一部分。也就是说，这时货币越来越成为普通民众日常生活的重要组成部分，由于社会总财富增长，那些并不特别富有的民众(或者其中的部分人)也能在日常开支外增加新的支出，于是就为某些人提供(另外一些人购买)超自然力量或神祇帮助的新途径创造了条件，而这在过去只能在家里或在家的附近寻找。“在家里”可能意味着祈求祖先神(除了唐以
前，我们对后传统时代的祖先信仰及其地位所知甚少)或家中的神祇；“在家的附近”意味着(在这个想像的图景之中)从地方神祇、祠庙，或地方巫师、占卜者，或其他乡村术士那里获得帮助，这些人在唐代以前的乡村所支持的小规模货币或货物交换经济中占有一席之地。在这种情形下，巫师和其他乡村术士是宗教图景(至少在南方)中古老而持久的组成部分。对于大多数普通民众而言，新的现象是，各种高水平的知识道士、准道士，僧道宗教人士都涌向商业经济给宗教事业带来的巨大机会。同时，印刷术也推动了士人、准士人队伍的扩大，想加入宗教人士队伍的人增多，都涌向城乡存在的机会，他们可能特别关注士人的文化传统和文献。如果上面讲的有道理，那么，从五斗米道所代表的宗教共同体崩溃到唐宋变革，在这个漫长的时

期中,道士主要是为宫廷、富贵权势之人服务的精英道士,用前面谈到的经济术语来说,他们的宗教是一种奢侈品。于是,道士便进入到这样一种宗教环境,巫师与乡村术士在其中占据了神人之间中介的位置。空缺被他人占据,这就使掌握知识、经典的道士必然要选择另一个位置——在他们自己看来,可能更高的一种位置。在这个故事中,那些一次次向神灵、宗教人士祈求、求助的人通常遵循一个固定的程序:在救助宗教人士之前直接求神,在宗教人士之中,巫师通常在道士、有文化的人之前。^①实际上个案是总体情况的重演:尽管乡村宗教的新角色等级和费用最高,却是最后被咨询的对象,这种看法应该与事实相距不远。

不过,我对唐以后道士位置的叙述尚不完整。从第二章天心法师的游历生活中,我们可以看到基本情况:他们的故事,或者其经书序言中的自传显示,他们在各州、路,甚至全国游历,进行修炼,同时为他人提供服务。当然,这些文献记载的人很杰出,我们不能认为所有天心派法师和道士都能如此。但是,对其行动的记载反映了对于各阶层道士的角色十分关键的一种样式:自由穿越乡里界限的能力。同时,从他们的礼仪手册中,我们看到天心法师和道士不属于任何神祇。相反,他们自称在所承担的行动中能够平等地和各层次的神祇打交道。这也将他们和巫师区分开来,后者大多只能和一位神祇打交道。巫师年轻时便被神祇附体,也就被该神选中。也就是说,巫师通常是专主一神,和神祇的关系是个人性的,持久的。总之,宋代新道教的道士(以及大部分道士),在宗教市场处于这样一个位置:就空间而言,是跨地区的,而不是地方性的;就神祇而言,是普遍的,而非特殊的。道士和许多巫师不同,也和他的顾客不一样,他们和神祇沟通与地点无关,和神祇的特性也无多大关系。他提供的是一种普遍的,多层次的,非个人化的中介服务。最后,也许和巫师不同,道士是

^① 洪迈的江西故事中,我未发现一则是在请巫之前先请道士的,反之则有大量事例。

一种职业化网络^①——用市场的话来说，可能是一个卡特尔(cartel)，因为他们严守法术秘密——甚至达到全国性的规模：他们之间是师徒、道友关系，告别亲故，在游方修炼中共同来到某个宫观、名胜。

也许，人们会说，跨地区性本身可能是将官府模式纳入到群体自我观念之中：在中国，除了国家，还有什么组织性的，并且能够跨越地方界限呢？确实，中国跨地区的职业网络通常将官府作为其宗旨的传说的一部分。例如，医生称他们的职业源出某位古代圣王，他们的书中还常常用治病来比附治国。不过，他们不会把医生想像为另一种官僚。南宋的道学——不完全是职业网络，而是具有一定凝聚力的学术和政治群体——即使常处在政治的外围，仍密切关注统治者的形象，将他们的精神谱系追溯到周公（当然是一位政治家）。但人们会说，新儒家不是通过把自己想像为政府的影子，而是将统治内化到个人来做到组织化、跨地区的含义（类似国家）。人们可能会将后一种办法称为“帝王的模仿”，这是道学在对待个人与社会关系时念念不忘的。要说明道教的解决办法，更确切地说是它在宋代的特有活力和创造，我们需要在跨地区组织之外，再加上一种特殊形式的“中介”。

如前所述，当直接求神佑助十分普遍时，道士提供了一种间接获得神助的途径。不过，不管出于何种原因，他们没有像人们预料的那样将自己的位置设定为神祇及其信众之间的直接媒介，而自称是二者之间的外来者，能够和所有神祇沟通，如果其顾客有意的话，他可能还要声称能够对神祇施加影响。当时，每个人都可以到庙中求神，道士的顾客也就无需别人为他祈求：他所得到的东西应该比自己直接求神所获得的更好。他要想听到求神之后的反应，也无需更通畅的沟通渠道，因为巫师会告诉他。也就是说，身处道士位置的宗教人士从结构上会自称有通神的特殊优势；他们在人神关系双方之外的

^① 关于道士作为垄断者，丁荷生抄录了一则1909年的告示，文中引用地方士绅的埋怨：“和尚道士科仪粗鄙，欺人获利，至称每方皆有施主，其先辈在此方祭祀积德，遂与施主世代相依。该方之人欲雇请和尚道士，须经施主之手，不得雇请他人，他人亦不得私自谋利。”见丁荷生《道教仪式》，第40页。

位置一定是更高、更有力。当一位道士役使巫师作为沟通鬼神的工具时(显然始见于宋代),这点可能更加突出。道士更高的地位证明了他和巫师及鬼神的关系,他在此又起什么作用呢?不过,从哪里来的权力、权威会支持道士这种高于神祇的位置呢?道士通过所担当的市场角色,以及要提供的服务,自称能影响任何神祇,在任何地区施展法力。当人们认为神祇力量局限在某个地区时,道士这样说也就是将自己置于诸神之上,并且能够通达更高(因为更广)的权威。假设有这么一位更高的权威,普通神祇合乎逻辑地也就成了媒介,他们的力量也就并非内在的,而是源自别的权威。同样,这就是说要描绘一幅多层权威的结构图,至少有两个不同层面的媒介(道士与地方神祇),整个结构至少有四层:最高权威,道士,地方神祇,俗人。

如果这个多层媒介结构有必要详加描述的话,我最后要说的是,谁要是根据宋以前中国文化的遗留,试图将跨地区的中介者网络纳入到一个多层上升的权威结构之中,现成的模式是官僚国家。一个对地方没有兴趣,也和当地没有关联的创业者(entrepreneur)从外地而来,将这个地点视为曾经去过的一系列地方之一,并且声称要行使一种既非私人,亦非个体,而是超越二者之上的超地区的权威,其行为很像一位地方官员。如果他是在宗教或超自然领域,那他最可能自称是超自然官府的代理人,其自我感觉也应该如此。

那么,道教官僚模式在唐宋转型之前就已存在,它是新生阶层向一个比地方更大的宗教市场兜售宗教服务的观念性话语:正如事实上那样,它很适应这种新形势,并准备在其中兴盛。也许,我们会认为这是金融、商业模式在宗教领域自然、明显的反映,例如,鬼魂投生
205 应携带、偿还所借贷的鬼钱的观念在宋代首次变得很突出。^①在此,我要提出的是,商业化形势也能轻而易举地支持文化模式,或者从中

① 鬼钱观念与商业经济之间的关系,见葛希芝(Gates):《冥钱》。该观念常被征引的文献为《灵宝天尊说禄库受生经》,其翻译见科恩(Kohn):《道教经验》,第343~350页。科恩注意到,这部经书的观念“与12世纪出现的成熟的金融经验有关”。(第343页)当然,这部经书将金融模式——借贷与偿还——与标准的官僚模式结合起来,因为不是从神界商人、地主或者其他典型的货币出借者那里贷款,而是从冥司禄库借贷,那里有长官、属吏。
318

获得支持,虽然文化模式的丰富内涵与商业无关。^①

这一观点也有助于解释道士不同的神灵观念在其生活的不同阶段是如何分布的。我们在第六章看到,道士在缔结相互关系,对他们的老师的性格、权威合法化,以及立志达到同样的性格、权威时,他们广泛运用的神灵权威、传授模式不是官僚型的,而是基于个人、宗亲、老师-弟子,甚至扎根地方。安保罗(Poul Andersen)认为,道士对官僚模式的运用实际上局限在礼拜,以及为道士以外的人和他们的神祇所举行的仪式中,对于他们的修炼和成仙并无影响。^②安保罗的观点略有偏颇,道士本人的身体是修炼的对象,经常被视为各个器官的神将所控制的国家或官府。^③不过,就官僚模式在不同情境中出现的比例而言,他无疑是对的,该模式主要用在道士和俗人打交道时,以及公私仪式之中。如果官僚模式主要是针对道士和顾客的关系而设,那么,安保罗的看法确实在人们的预料之中。也许,如果道士首先对他们的世俗主顾来说是官员,他们也就不必费力挨个向别

① 不过,这不是我的论旨的根本。我要提出的观点是道士与其他宗教专业人士服务的商业化,以及道士进入成为普通民众的神祇中介者的市场,首先,或者都发生在唐宋变迁之时。倪辅乾在其论文《巫师、鬼怪、卜者》中,令人信服地追溯了道士的演进历程:在汉代天师道运动的基本条件下,按照官僚方式组织的“教堂”或“社区”,在现实中和与上帝的联系都是如此,然后变成服务于普通顾客的职业仪式专家的“行会”。他认为这一转变至少在5世纪已经完成,那时陆修静《道门科略》禁止道士“游走村里”,为人提供服务,这确实透露出有些道士一直这样做。倪辅乾强调这个时期道士与巫师、占卜者之间的竞争,与我在这里的观点相似。不过,有两点我还是很难相信:其一,史学家一直以来认为六朝的乡村接近自然经济,在这种条件下道士能这么早就渗透到乡村生活中;其二,在唐宋变迁之前,道士与普通民众自己的神祇打交道时已经能够为他们提供帮助。关于后者,倪辅乾提到,“至少到唐宋时期,道士开始负责地方神祇的祭典”,引用了施舟人的著作,我在下章将谈到。但他的著作广泛地涉及汉代和六朝道教,显然没有提供道士直接介入地方神祇的证据,这表明道士与京师和宫廷之外的普遍民众之间激烈互动确实是唐宋转型时期。关于道士将巫师结合到他们的仪式之中,倪辅乾引用了Ned Davis仍未出版的著作,也集中在宋代,并且,他发现的可能证明唐代已经存在这种结合的文献,如他所说,也只是晚唐编写的。所以,它虽然明显包括六朝的资料——尚无定论——但也可能主要反映了唐—宋转型时期的情况。不过,我的基本看法是,无论什么时候大量宗教专家占据了宋代(特别是南宋)文献中道士通常所占据的位置,官僚模式将为该角色提供神祇的表达,并证明其正当性。见倪辅乾:《巫师、鬼怪、占卜者》,特别是第42页、63~65页。

② 1991年6月18日安保罗的通信。

③ 施舟人云:“身体作为‘国家’,由君主与官来统治。”见《道体论》,第355页。

人论证官僚模式了。

在下一章，我将转入 20 世纪，运用文化人类学和其他最新的材料，来考察这里提出的观念是否对我们理解现代道士和世人的观念、行为之间的关系所有助益。



在第三章,我们谈到为答谢三仙的醮仪,它的意义还是个悬而未决的问题。这里,我们再来看大浮山彦先的故事。彦先的房子将被山崩埋掉,他召集全家向华盖三仙求告,许愿用醮仪答谢。山崩停止,彦和家人获救。不远处的张邦昌家被这场山崩压死,他们没有向三仙求告。^①

我曾经指出,在《三真君事实》涉及醮仪的故事中,信众和道士的观点之间隐含着紧张。这种紧张是潜在的,在故事中从未变成现实,因为只见到信众的观点。让我再来分析一下这个包含矛盾的故事,以揭示其中的紧张。危险之中,有人向神祇呼救,他们便得救了。其他人没有求救,便没有得救。故事对未得救者的关注异乎寻常,但类似的情况在《三真君事实》中不断出现。直接祈求——两种意义上的直接——很重要。

这正是矛盾所在。彦先及其家人直接向三仙呼救,只用自己的语言,没有中介。他们祈求帮助,然后获救。他们求告时许愿:为三仙举行醮仪,作为“致敬”的方式。但是,作为一种礼仪,醮仪典型地反映了道士的权威观念。我们前面多次看到,这种权力的关键是复杂的、几乎强制性的中介等级,并且通过清晰的官僚化术语来表达自己。总之,醮仪根本不是个人的、私人的、或者特殊的东西,它不是个

^① 《三真君事实》卷6,第1页下~2页上。

人的信仰行为；并非出于某位特殊神祇的恩赐。根据学者对现代台湾的研究，人们日常奉祀的神祇的塑像在醮仪中的位置被精心安排，成为庞大的天界官员队伍的下属，并最终是抽象的至上神灵法则，也就是道士所说的三清的下属。但他们也是道士的下属，后者在天界官僚体系中也有其位置。在道士们看来，仪式的目标是重建代表人类世界的宇宙和谐。这一矛盾可概括为：华盖三仙的灵应故事告诉我们，人们可以直接和他们信奉的神祇沟通，神祇可以用自己的力量和权威直接帮助信众；而醮仪告诉我们，地方神祇顶多是将人们的祈求上报天界上司，二者的关系就像世上最高官员与最低官员一样，还需要道士作为中介，后者同样也是天界官员。在此，我们的两种模式相遇，似乎还存在冲突。

那么，当一个家庭面临危险，直接向熟悉的地方神祇求助，许愿建醮谢恩，这难道不奇怪吗？在仪式中，他们所求之神是下属，是宇宙平衡的最边缘，他们乐意为这样一个仪式付费吗？三仙是因为他们许愿建醮才救他们的？神仙愿意被贬低吗？在三仙信仰的文献中，官僚体系或双方非个人化的等级无立锥之地，一个宣扬官僚等级的仪式怎么会适合这样一种信仰？怎么会用崇奉三清的仪式来向三仙致谢呢？醮仪是怎样表达信众的“致敬”的？

当然，这里有一个历史本身的问题，我所提的问题只是其中的一个特例。即，道士的醮仪是如何成为普通中国人向其信奉的神祇表示祈求、赎罪、致谢的标准工具的？后面我将进一步探讨这个问题，这里先来看显而易见的矛盾。

迅速解决矛盾的办法至少有两条。一是视而不见，说它不存在问题。也许，持这种观点的人认为，只需讨论历史问题。醮仪一旦成为谢神的常用手段，它就是世俗使用者所认为的那个意思，不管道士认为他们在主持的仪式中表达了什么。按照他们的说法，没有理由指望仪式的不同层面或不同使用之间存在着意义的连续性。人们一旦发现这种不连续性，也不必去仔细考虑。也就是说，意义不是关键，做才是重要的，等等。

另一个快速回答——可能得费点周折，不过对于这种问题而言

还是太快——可能是，普通信众接触特定神祇和道士主持仪式的行为都是某个意义系统的组成部分，表面的冲突或差异掩盖了真正的统一。这种论点的一个策略是将表面的差异消解在更高层面的普遍性中。信众和道士的行为及其意义（细节暂且放在一边）以类似的方式表明，它们是同一意义共同体、文化的成员。例如，道士和神祇的信众都信神，而且是神祇中的大部分。他们都相信神祇之间存在等级，认为神祇之间（以及神人之间）的等级和人们之间的等级对应。他们都相信鬼神世界和人类世界的对应关系，都使用神像代表神祇，双方使用的神像还很相似，如此等等；他们都是中国人。在导论中，我对这种论辩形式已深表不安。

该论点的另一个策略是将差异完全放在底端，不过人们还是可以看到单一的意义系统。信众的神祇与道士的神祇已经构成一个系统，即道教的神祇-官员的天界等级体系，顶端为三位抽象的神祇；更真实的三仙几乎在该结构的底端才有他们合适的位置，并且，他们作为其中的成员，能够获得和体现该结构的正当性和权力；普通信众把它当作三仙自己的行动，既不是出于无知，也不是习惯性地顺手拈来，因为它们是天官首领的行为，三仙代表信众到天庭朝见他，向他祈求；等等。根据这种理解，道士是了解该体系的文化专家，信众通过他们才知道这些东西。^① 于是，人们轻而易举地填补上了《三真君事实》的缺陷。按照这种观点，道教是个庞大的共享系统，将地方神祇信仰纳入其中，也就能够理解。

迄今为止，我尽量避免这些讨论方式，后面也将如此。并非我认为它们完全是错误的，或者差不多是错的，而是在这个事例中它们回避或约化了分析。第一种意见是，看似有意义的仪式沟通在实践中并无意义。无疑，这种看法避开了棘手的问题，但是，它并未告诉我们如何判断表面的意义在什么时候是不真实的。除非答案是，任何

^① 可以和桑格瑞的观点比较。在这个例子中没有专门谈道士：“尽管可能很少有人形成了理性化的宇宙观或世界观，通常是这些‘理性化人士’在任何地方传统或信仰中为其负责。”桑格瑞：《历史与巫术力量》，第201页。

时候都如此,才可以避开棘手的问题。第二种观点,也就是单个意义系统的看法,在其他方面可能行不通。提升到更高层面的普遍性在较低的层面找不到类似的证据(有点像同义反复);为什么,以及在怎样一个层面应该优先考虑相似性,该观点尚未说清楚;人们怎么才知道哪个层面的普遍性适合某个特殊问题;层次的提升到哪一步应该停止,为什么? 毕竟,当人们考虑到印度的相应问题时,我所说的相似性假设很快就不再是中国的了,不再被看作是单一共享的文化。甚至人们可将普遍性的层次提得如此之高,以便建构中国人的宗教和基督教的“基本相似”(事实上,我们在用“宗教”一词时,已经这样做了。)。但这能够表明它们是同一个宗教意义体系的两部分吗?

一个层面的解决办法——道教是为神祇信仰构造和提供意义的体系——并不是将双方之一包容在另一方之下,以逃避差异性。这并不难,不过,令人困惑的是,宋代和现代中国除了道士之外没有人这样做,哪怕是明确提供这种“综合”。毕竟,在《三真君事实》的灵应故事中,没有一处提及更高的天庭权威,或三仙向他朝见或上章,以及任何形式的(通过任何人、和任何人、为任何人、关于任何事)调解。因而,逃避也是一种偏袒。如果认为普通信众所知只不过是道士全部认识的一部分,那就得回答:“谁这么说的?”当然,只是道士这么说。其他人怎么说呢?“填补空白”,意味着被研究的人们从不知道,也就有理由留下空白。换句话说,不沉默是有意义的。

确实有些专家,因其在特殊文化领域的知识被人们遵从。当人们这样做的时候,专家的知识是文化(作为整体)的体现,这样说是合适的。对于现代美洲文化中的医疗知识,阿德勒(Roy D'andrade)曾提出这样的观点:

大多数美国人手头的细菌图是医学发现的简化版。当被问到细菌的更多细节时,他们一般会回答自己不是医生,如果想完全了解细菌,可以去问医生,或者读本医学书。美国人了解疾病

的大多数图表似乎都来自医药学,而不是来自独立的民间传统。^①

但知识滞后时,专家的意见以及对它的遵从不是唯一的可能。从医学研究的一个类似的例子入手,弗雷德里克·巴斯(Fredrik Barth)认为:

注意,决定苏克(Dr. Salk)研究所的科学家可信度的条例只在很小的专家圈里有效。走出实验室几分钟,我们就会发现其他圈子的一些人,地方身份使他们坚持一种强有力的世界观,认为可以自由嘲弄、拒绝科学家的真理……1987年,马丁(Martin)指出,城市人口中阶级的差别已让位于医学权威……该阶段我强调的是,我们要在每个事例中发现特殊的人或人群实际上是如何应付共存的传统中本体论的不兼容的……(1)在判断地方人口(特别在不同圈子和专家与非专家之间)所接受的各种知识有效性时,其标准可能多种多样。(2)在一种知识传统产生的知识由该传统的有效标准来判断,无须被其他语境或普通民众所接受。(3)不同的知识传统之间可能存在着不平等关系,但有些人会认可一种传统知识的霸权——完全独立于他们自己所能控制的知识(尚在讨论之中)范围。^② 210

在巴斯的三个条件中,只有第三个认为一个群体的知识对另一群体的知识具有权威性。为了捍卫道教是赋予醮仪意义的笼罩性共享系统的看法,人们必须假定道士在中国宗教中(至少在醮仪中)拥有的权威同医生在美国医学文化中拥有的权威一样高,他们是专家,

^① 阿德勒(D'Andrade):《认知人类学的发展》,第129页。即使如此,阿德勒接着指出,有些美国人的医学观念不是来自医学科学,而与之背道而驰。他的观念与随后所引弗雷德里克·巴斯(Fredrik Barth)的观点并不矛盾,在文化角色处理知识的系统差异时,这样只是接受专家一种方式。

^② 巴斯:《巴厘人的世界》,第309页。

其他人遵从他们对某种行动意义的解释。在这个例子中,如果有人问普通民众为何举行醮仪,他们情急之下会说:“去问道士吧。”我们将看到,当人们被问到道士在做什么时,他们也会说类似的话。但是从整个醮仪而言,普通民众是参与者,他们用语言和仪式行为来说很多别的东西。我将试图说明,关于“醮仪中正在发生什么,它的意义是什么”这个问题,“去问道士”只是一个不太充分的解答。

二十多年来,关于道教在中国历史和社会地位的许多优秀著作一直致力于该问题的最后“解答”。鉴于早期的研究对中国历史上宗教性道教(*religious Taoism*)的忽视,有些学者给了道教多于本身应得的认可。司马虚认为,道教是中国“本土的高级宗教”。如果“高级”只意味着宗教人士有文化,以及和社会精英(有时和其他人)的志趣相投,这种看法是有道理的。如果指道教吸收,或者为成千上万散布在各地的神祇信仰代言,则是不对的。虽说这种看法在出版的著作中比学术交谈中要少一些,但它的各种版本偶尔在许多显眼的地方出现。伊沛霞和彼得·格瑞高利(*Peter Gregory*)在所编唐宋宗教论文集的导言中说:“在宋代,道教诸神开始和民间诸神一起融入一个庞大的官僚体系,其范围涵盖天上地下……正是宋代神祇的转变限定了此后帝国时期中国宗教的基本轮廓。”^①如果只是说道士如何

211 看待神祇的话,这个观点是对的。道士声称诸神一体,在第二章我们看到,他们如何将大量民众的神祇列入他们的神谱之中,堆在其神祇等级的底层,将之收纳进来主要是使之变成附属。这些被合并的、无名神祇的位置和地方信众所理解的该神的丰富形象完全不同。他们被纳入到道教仪式名单是一种吸收,还是对既成事实的解释呢?我在后面将谈到,劳格文的证据很有启发:今天的地方神祇只不过是恶鬼,完全处在道教诸神之外,可以看作是宇宙权力结构的自我表现。第七章,那些给洪迈讲故事的神祇信奉者只是偶尔把他们的神祇说成官员,还是在特定的语境之中。事实上,我们很难发现宋代普通民众习惯性地用“诸神”(pantheons)来思考的可靠证据。当然,他们只

① 格瑞高利和伊沛霞:《宗教与历史背景》,第9页。

是模糊地意识到道士自称拥有的那一整套庞大的神祇。那么,道教与世俗诸神在何处“融合”呢?伊沛霞和彼得·格瑞高利引用了祈泰履(Terry Kleeman)的看法。不过,祈泰履自己的表述更为谨慎:“道教长期反对传统的另一个世界的官僚体系……而赞同天界官僚体系,其顶点为三清。在宋代,这两种官僚体系被重新解释成一个连续的官僚机构的不同层面。在(两种官僚体系)的平行发展中,道教在宋代声称是民间诸神的管理者,该角色维持到现在。”^①确切地说,这是道教至今声称的角色,祈泰履显然是在谈道士的解释和道士声称,没有理由认为他将之和宋代宗教的事实混为一谈了。

在一部关于当代福建神祇信仰的著作中,丁荷生(Kenneth Dean)提供了丰富详细的例证来说明我在此挑战的观点的另一个版本。在丁荷生看来,道教是地方信仰中祷告和仪式活动的组织性和统一性的力量:“道教提供仪式结构,使民间信仰得以扩张和发展”;^②“公共祭典的结构由道教仪式决定,在维持乡里统一的同时显示社会的等级”;^③“在每一个事例中,我指出道教仪式专家的角色是为民间信仰的统一化提供结构。”(重点为我所加)^④丁荷生是杰出的人类学家,他的描述如实地反映了民间信仰和道士的相互作用所呈现的复杂、差异、矛盾,但他的分析将所有复杂性纳入道教“仪式结构”的观念之中,尚无法证实。

这些不同观点引起了相当矛盾的神学认同。对于许多参与者而言,这些矛盾很清楚,但不会让它们爆发:反对冲突性矛盾的禁忌似乎很有效……这些能够结合在一起应归功于道教从不强调教条。这是道教的基本原则,同时也在许多方面承认它的泛神观的不同方面。神祇的不同方面在仪式结构中各得其所。^⑤ 212

从“教条”一词的严格构成来说,道士可能确实很少试图强调它。

① 祈泰履:《文昌信仰的传播》,第62页。

② 丁荷生:《道教仪式》,第17页。

③ 同上书,第14页。

④ 同上书,第18页。

⑤ 同上书,第13~14页。

不过,如果说道教本然地包容差异性,则与宋代的环境大相径庭。在这个时期,宫廷道士一度成功地废除佛教,并且将僧人正式道士化,道士和朝廷的代理人或理学家一样,都试图压制民间信仰。道士在过去和现在经常对民间信仰事实上的容忍并非是因为道教如此,而是道士发现自己(以及所有和他们一起的职业宗教人士)所处的政治与社会形势之下,无权将其观点强加于人,身为不断扩大的宗教商机中的诸多宗教人士之一,只能自我克制,而不是像自许的垄断者那样独断专行。关于丁荷生所说醮仪的“仪式结构”,我随后将详论。这里我要说的是该“结构”在不同事例中似乎指不同的东西,有时只是归结为丁荷生早就谈到的不可否认的事实:“在(信仰群体)仪式实践的每一个中心点,每个人或道士的参与都不可或缺。”(在此,他将道士的参与界定为中心点,已有点同义反复了。)即便在丁荷生的证据中,道士和民间信仰的关系中的单纯在场及其表现的多种角色变成了“建构”信仰仪式的不变“结构”,我认为这只不过是站在道士一边的巧妙方式而已。

我认为,说这些观点解决了地方神祇信仰中以醮仪为工具所表现的紧张尚言之过早,它们的解决办法是通过重新界定这种紧张,或者认为它没有实际意义,或者将之消融在更高层次的统一之中。我在此还是想讨论紧张和差异,看看它有什么诱人之处。先来看我所说的《三真君事实》和其他宋代证据中经常出现的矛盾——关键是人神之间直接作用的语境中醮仪的出现。《三真君事实》最后两卷的25则灵应故事中,有9则提到醮仪。我们已经看到过一些,下面对9则故事全部概括一下。

在第一则提到醮仪的故事中,地区安抚司的官员罗彬每天向华盖山求子,“朔望就昭清醮奏,种种祈叩,希赐梦应。”他梦见一位道士给他三枚李子,其中一枚稍坏。结果他生了三个儿子:两个很成功,一个早夭。^①第二则故事,一位奇异的游方道人救了湖北得瘟疫的一家人,自称是江西崇仁县华盖山下的郭某。道人离开后,这家的人

^① 《三真君事实》卷5,第6页下。

到山上寻找并报答道人；本地人知道道人就是三仙之一的郭真君，告诉他举行醮仪致谢，他就这样做了。^① 在第三则故事，王某到华盖山祈求子嗣，“累日始到绝顶，命黄冠建醮焚词，许每岁一朝，俟有子则大作胜事。”那天晚上他梦见三位道士，感谢他远道而来，并说他们要送给他一个儿子。孩子(故事的讲述者)出生后，王某每年建醮谢恩，后来，他儿子每年继续举行仪式，说：“荷仙人之赐，曷胜报称？”^② 在四仙和神像座次之争的故事中，上山的信众举行醮仪献给神像。^③ 在一则故事中，一位富人每年上山举行醮仪，向三仙致敬。^④ 六位村民在上山时因吃狗肉被惩罚，许诺举行醮仪“求哀首悔”。^⑤ 第七则是彦先和山崩的故事。第八则是虞母的故事，她梦见三位道士给她一双铜筷子帮助自己，当得知道士就是三仙的神像时，其家“大设醮筵谢恩”。^⑥ 最后一则故事，崇仁遇旱，县令、属吏和士众护送三仙神像至县治，为他们举行一系列仪式，高潮为醮仪，立即下了雨。^⑦

这些醮仪有两点很有意思。其一，我们知道，文化人类学家将醮仪视为集体社区仪式。据桑格瑞，“建庙或重修庙宇时，醮是意在使社区更新的仪式祭典，须定期举行。”^⑧ 施舟人认为：“战后三个村落在大型社区祭祀(大醮)中合作，每十二年一次。”^⑨ 丁荷生认为：“大部分村庄要有道士(醮仪)的经常表演，六十年至少一次。”^⑩ 科大卫认为：“对于大部分村民，[醮]被认为是要经常举行的事，通常是每十年一次，因为它必须举行，祖先已经答应(神祇)，害怕不经神祇同意中断仪式会带来恶运。”^⑪ 但在这里，宋代的醮仪顶多有两次是集体

① 《三真君事实》卷5，第8页上~9页上。

② 《三真君事实》卷5，第10页下~11页下，故事全文见本书第65页。

③ 《三真君事实》卷5，第11页下~12页下，故事全文见本书第60~61页。

④ 《三真君事实》卷5，第15页上~16页上。

⑤ 《三真君事实》卷6，第1页上，故事全文见本书第66页。

⑥ 《三真君事实》卷6，第13页上，故事全文见本书第110页。

⑦ 《三真君事实》卷6，第14页下~15页上。

⑧ 桑格瑞：《历史与巫术力量》，第56页。

⑨ 施舟人：《文书》，第113页。

⑩ 丁荷生：《道教仪式》，第15页。

⑪ 科大卫：《中国乡村社会的结构》，第80页。

214 仪式:一次在崇仁县治为救旱举行,一次可能是每月的朔望在昭清观举行。后者才有桑格瑞、施舟人、丁荷生提到的周期性特点。^①除此之外,故事中的醮仪都是个人或特殊群体为个人的或具体理由举行的,未涉及更大的社区或宇宙的利益。其二,这些故事中的醮仪在人和三仙的关系上有三种功能:作为一种交换物,或预定的交换——许诺应验之后给三仙建醮;作为致谢或道歉的象征;作为个人向三仙祈求的背景。前两种功能,醮只是人们送给神的礼物。

在宋代的文献中,这种情况没有例外。《夷坚志》中的江西故事(见本书 214 页注①)共出现了 15 次醮仪。当然,有两次可能是常规的公共仪式:一次是庆祝饶州城隍诞辰,^②一次是在该城天清观超度死者。^③另外十三次都是出于私人目的的个人仪式,通常是应付个人或家庭的危机。乐平县人受鬼祟所困,请道士举行醮仪为自己祈祷。^④一位道士替其受光怪之害的弟子建醮。^⑤南康知军病危,医生束手无策,便请天庆观道士到军治为他举行醮仪。^⑥另一位乐平人,被召到地狱,获允延寿六年,举行醮仪谢恩。^⑦抚州司法建醮请求宽恕杀死其妾的亡妻。^⑧

这里和人类学证据的差别可能部分是由于材料本身。研究中国宗教的人类学家倾向于强调“结构”(反复出现和文化需要)高于个体(偶然,历史的或个人行动)。《夷坚志》中的故事讲的是危险,受鬼怪威胁的个人命运,所以,并非应急之需的定期的、循环的仪式在此很少出现,这一点也不奇怪。不过,整个人类学对个人性醮仪的沉默确

① 即使第二例,也难确认它意味着一次集体的社区仪式:昭清观道士可能只是每月两次建醮,而不管社区是否参与。不过,其周期比人类学家们所引用的更短。

② 《夷坚志》支丁卷 9,第 1034 页。

③ 《夷坚志》三己卷 2,第 1319 页。

④ 《夷坚志》乙卷 14,第 304~305 页。

⑤ 《夷坚志》丙卷 5,第 406~407 页。

⑥ 《夷坚志》支甲卷 6,第 761 页。

⑦ 《夷坚志》支景卷 10,第 963 页。

⑧ 《夷坚志》三己卷 5,第 1341 页。其他八则故事分见《夷坚志》乙卷 17,第 326 页;丁卷 2,第 551 页;丁卷 3,第 555 页;支乙卷 1,第 801 页;支丁卷 2,第 983 页;支庚卷 1,第 1139 页;支癸卷 5,第 1260 页;三辛卷 5,第 1422 页。

实令人怀疑这种类型的仪式是否不再出现。^① 它们的制度可能反映了宋代和现在的宗教仪式的经济之间的巨大变化。当然,这个问题值得研究。

回到三仙的故事:这里并非没有中介联系,醮仪便是人和三仙友好关系的中介,沟通或承载着人们对三仙的特定情感或意图。台湾或道士仪式手册中的醮仪则很不相同,这里,地方神祇和神仙作为天界官员,是人和最有权威的神祇之间的中介;道士是信众和任何神祇之间必备的中介;二者都是官僚化的,都有文书。不过,三仙的故事中没有这些,这里的仪式有点像暗箱,我们只是旁观者,只能从有利的那一方来观察。可以看到,人们提供醮仪,神仙一定很乐意接受,否则醮仪怎么可以充当礼物呢?但我们并没有看到暗箱的内部,不知道发生了什么。假定为醮仪主持者的道士在故事中只明确出现过一次,是在求子的王某“命”“黄冠”(道士)准备醮仪,以便他许愿之时。醮仪只是行动的场景,“命”这个字则使道士附属于信众,从沟通人神的中介变成王某个人沟通三仙的道具。^②

想要知道醮仪中“真正发生了什么”,这很有意思。其他宋代文献(道藏中的著名仪式手册)中,所记载内容和现代道士及其人类学观察者所描述的情况很相似。和现在一样,一份奏章(以世间官员向皇帝的奏章为模型)在宋代对于仪式而言很关键,^③醮仪(及其相关仪式斋)所供奉的神祇构成一个庞大的神祇政府,具体地区所信奉的神祇则被缩小或模糊,这在《无上黄箓大斋立成仪》中可以看到(见第二章)。简言之,这里的神祇世界的图景和现代醮仪所描绘的很相似。在宋代仪式手册中,我们还不知道仪式和主持者是如何将之纳入到大的祭典中的。现代的事例表明,醮仪包含在祭典之中,王氏许

① 桑格瑞也涉及到宋代文献中个人建醮的各种动机,虽然其对象不是醮本身:“公共仪式的参与者常说,他们是在向神还愿,或者报答神的帮助……大部分地方神的游境为个人提供了另一个公共性证明的机会。个人通常担当这种仪式队伍的士卒或随从,向神祇还愿。”桑格瑞:《异化的辩证法》,第79页。

② 《三真君事实》卷5,第10页下~11页下。

③ 施舟人:《文书》。

诺“大建胜事”的意思也是如此。那么,当道士诵经、上章时,他们站在什么地方?为特定的地方或地区神祇(如三仙)举行醮仪时,道士的仪式表演和接受礼物的神像之间的具体关系如何?普通信众在正式的仪式之中扮演什么角色?仪式过程中他们又要做什么?就我所见,这些问题在宋代的文献中均无答案。但是,这些问题都很重要。在华盖山文献和道教正式仪式的神祇表述之间存在着差异和冲突,这种冲突甚至见于华盖山文献对仪式的表述之中。如果醮仪是某个地方神祇祭典的突出部分,似乎就会出现这种冲突,因为仪式通常使地方神祇成为附属。但是,如果存在冲突,加之正式仪式相对稳定(至少自宋以来,似乎是历史事实)以及仪式由道士垄断,使冲突难以表达,调解或解决,那么,人们将会发现它表达或体现了醮仪的其他方面,比如普通信众和仪式具体的和参与的关系,道士及其仪式与神祇和庙宇的关系,这正是宋代文献没有谈到的。仪式的不同成员看法有矛盾,在不同时间、地点表现各异,取决于两方的权力或其他资源的关系,或者双方在举行仪式前后的讲价、挑选、垄断或强制。^①在此,我无法追溯这些环节,因为人类学家对此所言甚少。不过,如果考查一下人类学家在不同环境下的著作,我们可以推进对这些环节的认识。目前,对醮仪的学术认识很大程度上取决于人类学家在台湾的研究。大部分研究成果显示,醮仪整体上是一致的,没有冲突或矛盾。不过我将说明,即使在本世纪,台湾的醮仪也并非“某个”醮仪,如果将之和其他地区的醮仪加以比较,至少可以折射出某种权力关系和妥协过程,这些尚有待研究。

一、人类学的证据：台湾

让我们从台湾开始。关于道教仪式,劳格文的著作对其实践和意义的叙述最为详尽,很有参考价值。劳格文师从施舟人,还曾经和

^① 宗教活动者对宗教表达和实践的意义想法不同,但又要走到一起时,协商是个过程,宗教表达和实践由此形成。见桑格瑞《异化的辩证法》,第72页。

台南道士陈荣盛合作,这使得他的叙述很内行。例如,当他说为醮仪出钱的普通社区代表,“观看醮仪……并不真正懂得看到的是什么,”^①这无疑是道士的看法。这里,我集中讨论劳格文描述的两个因素:一、仪式反映的神祇世界的官僚化特征;二、它所声称的地方神祇的附属性。

劳格文引用了一份章表,正好传达了醮仪中道士通过书写和上天沟通的官僚化取向。这是个特别好的例子,其中列举了道士上呈(通过烧化)给各种神祇的一系列其他章表:

行:灵宝大法司。本司今为奉道修醮,祈安保境事,当职统三天执法之任,隶五府纪室之班,典格攸存,诚悃合通于高厚。217
科仪昭著玄天,当达乎幽明,所以激切词陈,烦仗贵职通达,星火奉行,须至发关者:

一、奏启请申共五方函,谨上诣

玉京金阙下:呈启

三界四府门下:呈请

天曹泰皇府:呈申

上清天枢院:呈申

东岳岱府:呈申

一、进状共二方函,谨上进

灵宝六师府:呈进

北极四圣府:呈进

一、献状共四方函,谨上献

功曹府使,助道神员,城隍社令,祀典神祇:各投献

一、公牒帖札共七道,谨递至:

上清法院灵宝雷霆诸司官将吏兵前

今年岁分行灾仙众前

当年太岁至德尊神前

^① 劳格文:《道教仪式》第8页。

台南府区域隍尊神前
当境上下远近有享神聪前
各家香火司命土地六神前
各投落。

218

以上文字，内外并封印，全仰仗神威，特为传送，请分驰神骑，各付真司，上达玉京金阙，下彻地水冥阳，上通诚悃，迳达昭示报应，幸勿稽延，须至关者 右行

三天承受玉女九天云路使，正乙功曹开天府吏流金火铃大将军，日直上奏灵官，飞龙骑吏传递等神

天运庚申年十一月二十日行

主行科事：陈荣盛（印）

行^①

当然，对于世人或西方人而言，有些内容听起来不大像官僚化的，如龙、玉女，等等，但更多的则是官僚化的，如章表的名称，道士作为道官的身份，玉京，各个等级的文书分送到等级各异的院、府、司，仿照清代官员向皇帝密奏盒子的方函，时间和印封。最为重要的是，举行仪式的庙宇内或靠近庙宇处的地方神祇，如“台南府区域隍尊神”和“当境上下远近有享神聪”，几乎出现在最底端，就像宋代黄箓斋列举的神祇一样。事实上，提到这些神祇时不带官署也表明他们身处天界官僚体系之外，他们代表了“普通”阶层，显然落入神祇群体的底层。毕竟，他们得不到官僚化的方函，而只是“公牒帖札”。劳格文称，“神祇的等级区别主要在是否受邀于‘方函’”。^② 如果以上理解正确，那么，地方神祇在此的附属地位，他们远离真正的天界权威，甚至比宋代黄箓斋还要突出。在宋代斋仪中，并未将地方神祇在资格上另外分开，而只是将他们挪到了底部。

^① 劳格文：《道教仪式》，第 65～66 页。

^② 同上书，第 67 页。

在劳格文的醮仪中,地方神祇相对极端的附属地位直接表现为空间层面。中央是五位道教的至上神:三清,身边是玉皇上帝和紫微大帝。他们的神像挂在祠庙北头,或者说是君位,和所有中国统治者一样坐北朝南。确切地说,他们是“醮仪”的主要接受者。靠墙东西两边,在祠庙稍南(但仍在观众北面),是其他享供的神像:天官和地官。该墙的更南面,即“外坛”,是其他各种道教神祇的神像,比道士低,是道士的助手。最后,在紧南头,也就是地位最低的地方,在长凳上立着大量神像,位于地方人士(不是道士)给他们供献祭品的三界桌之后。三界桌“摆放着人们从乡里带来的神祇,以及仪式举行之庙的神祇。(重点为我所加)”^①这些庙神(以及桌上的其他神祇)和其他神祇不同,相对于北头的五位至上神而言是祈求者,相对主持仪式的道士而言是观众。显而易见,他们并非是醮仪的接受者。这使得他们偏离了正常位置,和他们日常的角色对立,他们通常占据的是这五位道教神现在的位置。在道士身后,是“社区代表”,亦即为醮仪掏钱的富有捐助者,他们的角色是观众。^②

所有这些有意识地将庙神和其他地方神祇不仅附属于道教神祇,也附属于道士本人。劳格文指出:

后面我们将看到,作为宇宙起源和结构的再现,仪式提醒要将神祇安排在合适位置,使之成为大一统的组成部分。某种意义上,只是将神祇放在长凳上已经达到这个用意,因为三界桌又称三官桌,于是这些神祇便置于“三官(天、地、水及其相应的神祇)统辖之下,三官就像是宇宙的深层结构(程序)……地方神祇不过是丰都“幽魂”,六天之鬼,在醮仪中被置于门口,可以瞧见道的运行。只是道已经被整合,拟人化。不过,地方神祇也只是瞧一瞧而已,他们并未列入道士的神谱名单。^③

① 劳格文:《道教仪式》,第45页。

② 同上书,第37~48页。

③ 同上书,第46页。

这样，地方神祇只不过是鬼魂，迫切要求在道士主持的仪式中获得指令，有机会站在道士普遍化的神祇前面。劳格文的叙述雄辩有力，不过其他学者也曾经讨论神祇位置的移动，解释路径大体一致。按照施舟人的说法，醮仪中“通常奉祀在庙中的神祇其神像位于壁龛中的尊位（正对入口），现在挪到正好相反的一边，背对关上的大门”^①。桑格瑞认为：“醮仪的诸多仪节最突出的核心内容之一是神像在庙中位置的移动。庙中所有神像平常面朝南，吸收阳气。在醮仪过程中，他们被搬到背靠大门，面朝北，这里平常是信众站的地方。道教的‘先天’诸神则占据着庙中神祇平时的位置，处于阳位，而庙中神祇则临时挪到阴位。前者对于非宗教专业人士的中国人而言十分神秘。”^②按照王斯福的看法：“地方信仰在醮仪表演中由内部变成外部，道教的神坛成为中心，其次是道士的神秘知识。通常处在中心的信仰对象被挪到代表社区祈求的位置，是纯粹的宇宙等级的下屬。”^③毫无疑问，我们讨论的是一个普遍模式。

为了便于引用，我权且称醮仪表演的这种模式为“道士在上”模式。其原因很清楚，在安排参与的人、神时，将道士及其神祇放到最前面，不仅是地方神祇，社区代表也被列为下屬：他们都只不过是仪式（由道士主持、道教神祇接受）的旁观者。仪式也将道士降为这些至上神的下屬，但同时也使他们高居在地方神祇和祠庙所在社区的代表之上。这里，实践层面只是证实了仪式文本的内容：有一个天界官府，道士是其中的一部分，社区代表，甚至他们的神祇都位于道士之下（在劳格文的醮仪中）。通过重建大一统与和谐，仪式表现了宇宙的更新，但丝毫不能掩盖仪式所强调的完全单向的等级。

随后我们将看到，道士在上模式并非理解醮仪的唯一方式。不过，有趣的是，那些中国社区中最富有，也应该是最有权势的成员，他们发起醮仪，并为之掏钱，事实上是他们雇佣了道士，为什么他们会

① 施舟人：《文书》，第 317 页。

② 桑格瑞：《历史与巫术力量》，第 171 页。

③ 王斯福：《帝国的隐喻》，第 151 页。

接受这种仪式？为什么他们要在仪式把自己，自己及邻里日常信奉的神祇降为下属？也许，这里所发生的事情，不止有一种理解方式，社区代表对此的理解方式和道士不一样。重要的是，为长凳上的地方神祇摆放供品的三界桌上，没有道士进献的供品。社区代表向不同神祇进献供品是祭典结构的组成部分，但道士将这些神祇只当成观众。在劳格文的评论中，这也暗示着不同观点，社区代表“观看仪式……却不懂得他们所看到的東西”。也许，道士所说的无知不过是理解的差异。施舟人称神祇挪到庙后面，“据说是‘监醮’。”^①这个词也可以理解为“监督祭祀”，和劳格文所提供的地方神祇角色很不一样。那么，是据谁说呢？施舟人是否从社区代表，而不是从道士那儿听到的呢？也许，即便在道士内部，也不只有一种看法。 221

这里还有一个问题。象征政治权威的南北朝向是中国文化的常识。根据道士在上的模式，仪式表现的是宗教专业人士要完全使社区代表及其神祇附属于宗教专业人士及其“对于非宗教专业人士的中国人而言十分神秘”（桑格瑞）的诸神，要说“社会代表”看不到这点真有些匪夷所思。我认为，那些自认为是社区领袖的人之所以能接受仪式，是因为仪式同时还实现了第二种附属。事实上，整个台湾版仪式都基于某种排他性。平时，社区的所有成员都可以去庙中奉祀神祇，仪式中除了负责的“社区代表”，都被禁止入庙观看。从其他方面而言，这并不意味着他们并非“醮仪”的组成部分，只不过地位很低。尽管仪式将地方神祇降格为观众，对于整个社区而言“观众”则是一个被抬高的角色。社区代表的角色与之相同，实际上其位置和他们的神祇一样（相对社区而言）。在宗教人士和地方权势者（有时是想成为权势者的人）之间，我们似乎看到某种交易，后者接受仪式中自己及其神祇位置降低，同时在象征性的仪式中又高于他的乡邻。当社区领袖或者社区的总体特征不太确定时，这点可能特别重要。台湾的“社区”通常缺乏宗族认同或其他明确的政治组织，可能烘托出“领袖”——前揭各例只谈到相对富裕和有地位之人——在和别的对

① 施舟人：《文书》，第317页。

手竞争时要竭尽全力。1967年，王斯福在对台北附近醮仪极有价值的研究中，发现仪式本身在有政治野心的对手之间存在争议：

222 正统道士被镇上富人，特别是那些想获得政治地位的人雇佣。他们出钱修庙或发起醮仪，将财富变成选票。不过，醮仪之后选出的镇长在仪式中并没有位置，更不会为宴席杀猪。他对这种场合的浪费很痛心，令人信服地采取了政治国家主义者（国民党）的看法（认为它是浪费），而他的竞选机构则要让他的选民知道，他一直在捐助镇上的修庙。他是祠庙委员会的成员，而不是醮仪的经理。相反，他的对手是醮仪的经理，在仪式中获得领导者的角色。^①

顺带说一句，这里又提供了一条证据，可以反驳道士的官僚模式是国家世俗权力的宗教后盾的观点，因为宣传该模式的仪式在此遭到国家及其政党代表的反对。社区代表降为附属是和道士做的交易，意在将自己提升到他人之上，这种看法是有道理的。问题是，什么时候仪式角色成为竞争社会地位的资源，它在中国历史上一定很常见。如果这样理解仪式，也就不必说“交易”是历史上的或当下的，尽管“社区代表”或其他富裕的地方人士确实雇佣了道士，某种类型的交易不只是隐喻。我们也不能认为“社区代表”的地位是理所当然。在劳格文的例子中，他们是社区比较富裕的成员，仪式的出资者，但并不总这样。组织者的角色，出资或财政资助者的角色，以及作为“社区代表”参与的角色，原则上相互分开，在实践中则有时是独立的。只有前二种角色明确要求是社区中的富人和有地位之人，不过最后一种角色一般也比较富有。在丁荷生考察的一次醮仪中（不是在台湾，而是1985年的福建漳州），会首，即出席庙内仪式的社区成员，由抽签选出，钱由村中各家平摊。不过，这种集资和代表权的

① 王斯福：《帝国的隐喻》，第179页。

平均主义令人怀疑受到了 1949 年以来社区共产主义观念的影响。^① 1963 年,孔迈隆(Myron Cohen)在台湾南部乡村美浓看到一次醮仪,出钱在庙里住一个礼拜参加仪式的社区成员都是富有的农户和商人。^② 在王斯福考察的醮仪中,代表是神选的——也就是通过抽签——不过事先要根据财产、地位选出一个小组,再从中选出。^③ 施舟人在一份概述中提到,“只有显要的代表或‘首领’能参加[庙内]仪式,……首领通常是地方富有的大族的长者。他们不必是醮仪的组织者……章表中通常不出现他们的姓名。但是,包括他们及其职能的习惯被接受。”^④ 正如王斯福的证据所示,我们不能假定“社区”是和仪式相关的一个单位,或者是在其代表之前的一个单位。不过, 223

对于醮仪的任何地方传统或者事例而言,我们正是要知道这些情况,以了解仪式内部发生了什么。如果不了解醮仪所产生的道士和精英,以及二者同更广泛的民众之间的社会地位、权力关系,冲突或共同利益,我们无疑理解不了劳格文和其他学者谈到的醮仪。回到前面说的醮仪内部的矛盾。我认为,必须将醮仪和它表述的意思理解为两种不同的神人关系模式的互动,这两种模式分别属于宗教生活中的不同参与者。在台湾,其形式是两种模式并存于单个仪式之中,一方是作为个人和特定的地方神祇之间直接接触的模式,另一方是普遍的、非个人的、中介的和神祇官僚等级的模式。即使是台湾的例子,甚至是在庙里,两种模式都有反映(想想三界桌直接给地方神祇的供品),但其中一种模式明确地,也是深深地附属于另一种模式。不过,我们必须认识到这种附属只是互动的一种结果,以讨论道士和普通信众之间政治、社会交易(或竞争,或共谋)的具体历史根源。

① 下面的分析使丁荷生的综述很难理解:当会首将灯从仪式带回去,挂在家里时,这些人家的出现“显示了社区的内在结构和等级”,这个判断似乎更合理,这里社区代表的角色反映了他们在社区的富有和特殊地位,而不是碰运气。

② 孔迈隆:《美浓》,第 16~17 页。

③ 王斯福:《帝国的隐喻》,第 166~179 页。同样的体系见于施舟人在西港观察的“王爷醮”,见施舟人:《王爷》,第 32 页。

④ 施舟人:《文书》,第 318~319 页。

二、人类学的证据：新界

当然，互动还得有其他结果，该观点才能令人信服。证据来自中国其他地区（宽泛地说，是香港新界地区）醮仪的著作。这些著作对我们关于醮仪和道士在地方宗教位置的看法的影响远不如研究台湾的著作，个中缘由尚不清楚。1980年，科大卫参加了粉岭（新界的一个同姓村落群）举行的一次仪式，并对之做了描述。下面的引用有些部分和他所关注的问题不同（特别是宗族认同与地区认同之间的关系），因而已经和它的文本语境分开了。有一处，科大卫提供了应邀出席醮仪（广东话称为大醮）的神祇名单：

在大醮中，村民崇奉的神祇都应邀到神坛。这时，村民请来村庙的三位神祇（用其神像代表），放在中心位置。此外，他们还要请其他七十五位神灵，分别用一张写着名字的红纸牌来代表，明显排在第二的位置。其中的部分神祇，如玉帝或观音，和具体地区无关；其中有些被认为是南方的神祇，如社公和红仙。还有粉岭和附近的保护神，如水月山（音译）雨神，天平山、梧桐山、牛寮口（音译）、牛潭山、水龙宫（音译）、茅洲的土地，粉岭村围墙和其他两个落村（南围和北围，靠近管埔村，居住着该族的另一支），以及另一个“兄弟村”的土地，再加上“诸山土神”和“界内所有土地神”。请来的还有赵总督和王都督，二位官员在17世纪后期请求皇帝废除沿海的迁民政策。宗族的始祖也被邀请，但代表他的不过是75张红纸牌之一……重要的是，这张神灵名单用宗教术语反映了村民关于其社区及邻里的精神地图（重点为我所加）。^①

本村的庙神处在中心，不只是空间上如此，而且代表他们的是神

^① 科大卫：《中国乡村社会的结构》，第9页。

像而不是纸牌,这使得该仪式和劳格文、施舟人、桑格瑞、王斯福在台湾看到的例子很不相同。其他神祇之间没有明显的等级,而是一个延伸到更大的区域,最后到整个中国的松散网络。但是,道士及其高级神祇在哪里呢?科大卫在另一处告诉我们:

作为一个宗教场面,大醮的中心是神祇,他们被请到一个神坛,神坛放在为此特制的棚子上。棚子旁边有个戏棚,台子面向神坛。旁边是三清坛,他们是村中宗教人士的神祇。这个为三清搭建的“堂”,用村中宗教人士的法器精心装饰,上面的十重地狱画像和旁边的(而不是“堂”内)天师像很醒目。“孤魂”也就是不能进入祖先祠堂的鬼魂也应邀分享烧供,因而大士王的塑像站在那里维持秩序,一尊小的地方官塑像(也被称作城隍神)站在较小的棚子上,身边是两位衙役,幡竿立在向大醮之处的主路上……

仪式在划定的界限内举行。前面有一章曾提到,整个做醮地区的神祇都被请到神坛,请神遂成为地界的表述。城隍神及其代理大士的到场,使地界神混入到反映政治秩序的官僚等级之中。界内诸神由村民请到坛内,但大士和城隍神像,以及站在特制棚子上的三清神像则由村中宗教人士请进大醮。在整个仪式中,宗教人士的仪式(未被村民提到)——例如将大士带入宴席——将村民的神祇纳入到比村界更广阔的背景之中。无论如何,对于村民和宗教人士自己而言,他们在三清坛活动的中心是 225 将自己和村民区分开来。村民进入祭典的场所,把香插进地方神祇前的香炉内,然后消失在旁边聊天的人群之中,或者前去戏棚看戏,道士则自个儿做他们的仪式。^①(重点为我所加)

这很有意思。不过,我们还要注意,戏棚朝向庙神的棚子,但“村中宗教人士”——即道士——的棚子朝向哪里呢?它和整个地方神

^① 科大卫:《中国乡村社会的结构》,第80~82页。

祇及祭典的关系如何？无疑，这是很不同的一类醮仪。在台湾，整体的、中心化的结构中道士和他们的仪式处于中心，正好在地方神庙的中间，道教诸神、地方神祇（位置挪动，从属于道教诸神和道士）和“社区代表”都汇聚一处，在此则完全消失了。地方神祇也从习惯的位置挪开，但只是放在特制的棚子内，直到村民的仪式被关注，才成为中心。但是，“直到村民的仪式被关注”要强调一下，因为科大卫让我们看到的是两个独立的仪式，背靠背，同时举行。一边是村民的仪式，中心是个人直接向他们的神祇祈祷和唱戏，村民和神祇都是观众。在劳格文的仪式中，观众的角色经常用来构建复杂的等级。请注意两者的差异。另一边是道士自己的仪式，可能和台湾情况或宋代的醮仪完全一样，其焦点也是三清。最重要的是，这里是道士（也只有道士）把天界官僚和神祇等级的象征性话语带进来，实际上村民对他们的行为视而不见。那么，这里的模式不是“道士在上”，也许是“道士靠边（Taoist alongside）”。

无论如何，这里出现的道士和村民之间的“交易”肯定和台湾的仪式不同。当然，这里也有某种意义的交易：在村民进行自己的仪式时，道士来表演仪式并非不请自来，因为村民确实认为道士及其仪式是一次正规醮仪的根本：

226 对于大多数村民而言，大醮要经常举行，通常是十年一次，因为它必须举行，因为祖先已（向神祇）许诺，或是因为担心未经神祇许可就不再举行仪式会带来恶运。村民对宗教人士的表演缺乏了解，却并不在意，这几乎是大醮的特点。村民相信宗教人士是在表演一整套仪式，加起来就是大醮，村民可以将之结合到自己的行为之中，这些很重要。^①

这里，“结合”似乎有点夸大其词：在我们看到科大卫的证据之

① 科大卫：《中国乡村社会的结构》，第80页。

前,还没有人将自己的仪式和别人结合。^① 不过,村民认为祭典中道士必须在场,这点很有趣,也很重要。“缺乏了解”可能没有问题,地方民众并不参与道士表演的仪式,不像有些地方(如台湾)的仪式那样要扮演一个角色,但也值得进一步探讨。在一个祭典(亦即大醮)之中,人和地方神祇之间直接的、个人性的接触,和天界官僚与官员中介以完全独立的行为同时共存,这才是问题的关键。总体而言,^② 这里没有表现出一种模式附属于另一种模式,实际上根本没有谈到两者的具体关系。没有迹象表明,粉岭村的富人利用他们和道士的关系,象征性地通过仪式来确保他们的权威或支配,如同我在台湾的事例中指出的那样。但在这个例子中,仪式的发起和集资不是某些村民的自发行为,而是宗族对祖先的信任,它支配着粉岭,通常由富人和非正规的权势者控制。

在现在这种情形下,道士被认为是根本的,却又不能使整个仪式符合他们的模式,人们当然会怀疑其中出现了怎样的妥协、合作与竞争。在粉岭这样的村落群,有组织的宗族首领和台湾的祠庙社区的某个有权势的富人不同,他的权威可能很稳固,不太需要通过道士来获得宗教合法性。不过也要注意,按照科大卫的说法,整个仪式对粉岭村民而言只是践行了其祖先几代之前对地方神祇的承诺,这很像《三真君事实》中王某和其他人的许愿——如果得到帮助,就建醮答谢。于是,仪式纪念的是祖先和神祇最初的直接交往,而宗族的委托人支持村民和他们祖先的关系,宗族委托人所发起的祭典焦点是人神的直接交往也就不足为奇了。那么,道士及其神祇的功能是什么呢? 为什么他们会接受这里的附属地位呢?

① 在最近的论著中(未刊,我有幸先睹为快),科大卫同意:“宗教人士与村民能够相互容忍,但从不同神祇获取力量,他们的宗教相遇却不合并。”(科大卫:《宗教人士的传统》,第8页。)在1995年6月4日的一份电子邮件中,科大卫回应了我对其论著的怀疑,确认了这种解释:“我在新界醮仪中经常发现的是,你不能发现一套统一的仪式,相反是两套很独立的仪式——人们可能会说是两种宗教——同时进行。”

② 当然,正是这种原因使人们设想,在祭典的道士一方,他们可能继续说村民的神祇是他们自己的神祇及其本人的下属。问题是,缺乏台湾那样的统一、集中的仪式结构,使他们没有机会将这种陈述针对整个仪式参与者。

在其他论著中，新界醮仪也明显不符合道士在上模式。田仲一成有很多著作探讨仪式和戏剧，及其与宗族组织和社会的关系。从227 他提供的许多醮仪图和描述可以看到，空间安排，道士的仪式（为神祇和祈祷者准备）与戏剧（献给地方神祇）的关系都十分多样。^① 在林村联盟的醮仪中，地方庙神天后（妈祖）暂时移出她的祠庙，请到临时搭建的“神棚”中，这和科大卫的例子一样。与后者不同的是，主持道士的神祇放在天后庙。^② 迄今为止，我们假定的场景是台湾。不过，首先要注意道教神祇所站的地方不是天后平常在庙里的大厅中央，而是大厅一侧原先庙中两位从神的位置，因此，在空间和地位上都不在中央。平时安放天后的大厅中央——仪式上的主位——仍然空着，似乎表示她不可取代。其次，天后没有像台湾道士举行的仪式中那样成为观众和附属，她所站的“神棚”不是朝向道士举行仪式的天后庙，而是与之垂直，面向戏棚，这里要上演娱神敬神的戏剧。第三，为城隍神（经常和道士合作之神）和大士王（在科大卫的材料，似乎被道士借用）特别搭建的棚也从相反的方向面对戏棚，也是朝向天后，而不是像有些人预料的那样朝向天后庙（道士的高级神祇和仪式都在里面）。第四，在劳格文的事例中，从附近祠庙请来的地区、地方神祇被当成向道教神祇祈求的观众，而在这里则站在天后身边，是天后的附属，他们一起接受社区的礼物（戏剧）。如果我们回到劳格文的例子，就会发现他的戏屋是面向祠庙，而同一方向有庙内的观众，这意味着戏剧既献给道士的神祇，也献给社区神祇。^③ 二者形成鲜明对比。在劳格文的例子中，从地方神祇作为观众，到表面上为他们的演戏，所有事情围绕道士展开。在田仲一成的例子中，仪式如同一把斧子的两面，一面是祠庙和道士的表演——有一个中心，但因其神

321 ① 田仲一成：《中国的宗族与戏剧》。科大卫使我注意到田仲一成的著作，并且明确指出田仲一成记载的几则醮仪对我的研究有参考价值，谨致谢忱。

② 田仲一成：《中国的宗族与戏剧》，第380~402页，但要特别参考几幅单体建筑的平面图，见第385, 385, 390页。

③ 这点在劳格文对进表的叙述中很清楚，道士此时将戏台变成自己的，将之当作他们登天的象征。劳格文：《道教仪式》，第149~167页。

祇放在大厅一侧而被否定——另一面是神棚和戏台。社区派代表(在台湾,他是道教神祇的祈求者)出席道士的仪式,没有社区神祇在空间上的附属,他们在不远处从另一个角度受到尊崇,这和劳格文的例子一样,明显不同于科大卫在粉岭的例子。在科大卫的例子中,两个独立的仪式并肩进行,而这个例子中它们是直角关系,这给人很深的印象。

田仲一成提供的其他事例强化了这种对比。在龙跃头邓家的醮 228 仪中,道士接管了祠堂而不是天后庙,在尊位树起他们自己的神像,而不是像在台湾那样在祠堂的最北面。那里供奉的仍是邓家祖先的神像,显然是和道士们的三清与其他神祇一道享用供献。^① 和其他地方一样,天后也从附近的天后庙挪出来,被请到庙旁的特制神棚里,和祠堂内搬出的该地区其他神祇的神位的神牌站在一起。因此,这些神祇和天后一起接受单独的祭献。不过,这里的戏屋没有面朝天后的神棚搭建,而是朝着天后的空庙,因而献给她的戏不是表演给她的神像,而是对着她平时占据的空间。田仲一成令人信服地解释了这一怪异之处:过去,演的是木偶戏,只要很小的舞台,就可以安放在戏棚前;但现在社区请了一个真正的戏班,需要一个大戏台,而那里又放不下,于是就建在面向空庙之处。^② 因此,和田仲一成前面的例子一样,这一格局还是要将戏剧献给天后,只不过不是直接朝着天后,而是通过她平时的祠庙。但这里的结构也是双向的,社区神祇不是道士仪式的观众,祖先在平时的享受供品,其他社区的日常神祇在空间上也不附属于职业宗教人士的仪式和神祇。

田仲一成提供的另一个例子是泰康邓氏的仪式,也没有神祇占据着永久的结构。地方神祇和道士的神祇面对面,都在临时的神坛上,这样,地方神祇确实成为道士仪式的观众,但道士离开后,神坛就变成给地方神祇演戏的戏台,因此这种双向形式更多地是在时间上,

^① 田仲一成:《中国的宗族与戏剧》,第609~632页,特别是第613页,617页,627页的图。

^② 同上书,第631页。

而不是空间上。^① 道士独立于村落仪式——为地方神祇演戏，个人向地方神祇上供、祈求——反复出现。田仲一成关心的是宗族仪式和戏剧对其他社会组织的影响，并未考察发起委员会和道士之间的关系或妥协，但是，他提供的材料多种多样，并且和台湾模式有很大差异，这些都值得进一步探讨。

229 不过，除了科大卫和田仲一成，我们还可以找到其他专家对该地区的调查资料。许烺光在一部讨论“魔法”和“科学”关系的著作中，描述了中国南方两个社区的醮仪，在空间和时间上都自成一体，很有参考价值。^② 两次醮仪都是为了使社区免除瘟疫之害。第二次醮仪是1975年在新界的沙田举行。地方的主要神祇也从平时的祠庙移到一个为祭典准备的临时结构中，但是和科大卫的例子一样，他仍然放在中心，未被道教神祇取代：

在打醮现场，人们用木柱和草席搭建了临时性的房子，最大的一间要数粤剧屋……在粤剧屋的对面有一座大殿，供奉着社公、社母。社公的一部分责任与西城的瘟神相同。社公是应沙田民众的请求来消除传染病的。社公殿是人们祭拜的主要场所，因而大殿的建筑结构和装饰都最为讲究……再靠近大殿，但仍在大殿前廊之外，放着一张很大的供桌，上面有一盏灯和三个相对较小的香炉，供信众随时上香。供桌前面有一个约一英尺高的平台，上面放着垫子，信众上香后在这里祈求或磕头。供桌上围着红布罩，上面绣有“答谢神恩”的字样……在大殿最里面，红黄色华盖上面，放着社公社母的神像。他们面前有两张供桌，小的一张靠近塑像，摆满了常见的香炉，烛台和食物供品。旁边的供桌稍大（长宽均约12英尺），堵上了小供桌到前门的通道。^③

① 田仲一成：《中国的宗族与戏剧》，第163页。大致同样模式的醮仪见211页的图。

② 许烺光：《驱逐捣蛋者》。

③ 同上书，第91~92页。

接着,许告诉我们大供桌的用处:

在社公神坛前,人们不吟诵经文。在此,人们除了供上必不可少的香,并保证香火不断以外,其他的供品主要是食物。供桌上摆着各色动物:公鸡,鱼,马,猪,羊,虎,鸭子,等等……都是用面粉做的。醮会最后一天,捐款五十元以上的可以请一个回去。除了这些栩栩如生的动物,桌子上也摆放着成堆的桔子,面食和多层蛋糕,红白玫瑰花,以及用面粉做成的各种神祇、天使、神仙的塑像。

人们如果将这些东西带回家,都会得福。这些食物首先是供献给了神祇(假定他们已经享用),因而它们便成了神赐的,其他供品则因为和他们在一起也不同一般。^①

如科大卫的材料一样,神祇占据中心位置,和社区的关系向来很密切,是个人祭献和演戏的焦点。戏剧既是娱神,也是娱人。许烺光认为,这种娱乐是“人们感谢鬼神保佑的一个基本内容。”^②

当然,这里也有道士,不过比粉岭更有竞争性:

醮仪现场还有另外一些祭拜堂:(1)一所供奉五位道教神祇的祭坛;(2)一所供奉三位佛教神祇的祭坛;(3)一所供奉五十个村子保护神(村神)的祭坛,村神在土地神之上;(4)一所由亡人孙嗣出钱超度亡人灵魂的祭坛;(5)一所供奉城隍或地区神(城市神)的祭坛。在城隍神的右侧是土地,右则是城隍的侍卫神,名为大无常,白发尖帽。在五所祭坛中,供奉道教神祇的殿堂最大,供奉佛教神祇者次之,其他的都很小。^③

① 许烺光:《驱逐捣蛋者》,第99~102页。

② 同上书,第96页。

③ 同上书,第94~95页。

很可惜，不知道道士是否还带来了其他官僚性神祇（如城隍、土地，等等），就像科大卫调查的社区那样，也不知道其他人是否摆放了类似的神祇。不过，他们的神龛很有意思，如五位道教神祇的神龛在社公社母庙中无论从体量，还是和中心位置的关系上（许称之为“旁边的神龛”）都是次等的。但道士的注意却在他们自己的神龛：“虽然社公社母在庙的尊位，名义上醮仪是向他们谢恩，宗教人士的仪式却主要针对旁边的道教神祇的神龛。这里，各种道教神祇的各色画像挂在主墙上。”^①

总之，这里道士的仪式完全是为他们自己的神祇举行，给地方神祇的则是供品，信众希望从中能得到好处，比如有福气的食品，慷慨的捐助者可以带回家，实际是和神祇共享，这两者之间是独立的，和科大卫、田仲一成的证据一样。信众也可以祈祷和烧香求福。在醮仪的诸多环节中，唯一展示给世俗参与者的是道士的仪式。这些世俗参与者在各处走动，参观各种建筑，“向任何祭坛上的任何一位神像”烧香。^② 总体来说，祭典没有台湾醮仪（见劳格文等人的描述）整体化、中心性的结构。许烺光对道士仪式的细节语焉不详，但对于大多数人来说，醮仪的中心显然是社公社母，而是不其他神祇或道士。在仪式末尾，道士们向前迈进了一步：仪式最后那个晚上，戏还在演，他们主持仪式，带着队伍去向那些没有子孙的游魂施食（否则它们会出来作恶）。从许烺光的描述中看不出道士对此的看法，但他们在行进队伍中位置很特殊。很简单，这不是台湾的那种中心化、象征等级的仪式。

231 在新界的这些醮仪中，我们看到建构道士和普通信众之间、双方的神祇之间、备选的神人交往模式之间关系的一种方式。这种方式使双方处在同一起步线上，至少使等级问题悬而未决。它使得它们看起来完全独立，在某些例子中根本无须互动，就能连接宗教活动的不同领域。不过，按照台湾的证据，两种模式也能成为极不平等的深

① 许烺光：《驱逐捣蛋者》，第96～97页。

② 同上书，第97页。

层关系的结构。新界和台湾醮仪之间的差异表明,对神祇的认识、交往的两种方式可以看成是彼此不同,而且隐藏着冲突,这种处理办法是可行的。新界的醮仪表明,天界官员和存在中介的神人接触是道士的理论,^①因此,我们在台湾看到的醮仪完全遵照道士特定的方向。对于道教史家而言,这个观点似乎很奇怪。历史上醮仪原本是道士所创,“遵照道士特定的方向”,对于醮仪来说似乎是最自然、最原始,因而也是最正确的。但新界的证据表明,随着时间的推移,问题日益复杂。

三、庙外之醮

仪式的空间布置——是否围绕道士的表演及其神祇构成——并不是不同模式自我表现的唯一媒介。1942年,许烺光在西城(并非真实地名)看到一次醮仪。这是云南省西部的一个小社区,比台湾的例子中的社区还要小,差别很大。例如,这里没有本地的祠庙用来举行仪式,人们对于那些神像被重新布置的地方神祇,谈不上特别的崇信。不过,普通民众和道士参加的基本仪式完全以道士为中心,社区代表则为附属,和台湾的醮仪一样明显。这里,道士张贴告示,其中神祇和社区关系完全是劝诫性的。在随后举行的一系列仪式中,最引人注目的是主持的道士向一座瘟神(该神显然由道士自己提供,与地方无关)神像念经祷告,社区领袖之一“跪在他身后,念诵间隙便叩头……从不中断,共坚持了一个半钟头”。叩头的人裤子被磨破,膝盖流血。

相对于劳格文的醮仪而言,这里的社区代表对神祇和道士的附属表现得更辛苦,而且社区参与者在所有公共仪式中都跟在道士后面。不过,许烺光发现的大量证据表明,仪式对于镇人和他们跟随的道士来说意义迥然不同。最好的证据或许是负责发起醮仪、雇佣道

^① 其他人没有这样讨论醮仪并提出这种观点,见桑格瑞《历史与巫术力量》,并见魏勒《统一性与多样性》,特别是第97~100页。

士的地方“管理者”搭建的一个独立祭坛，因为此举是有意的。这个供选择的信仰中心的位置很讲究：正对醮坛，而醮坛则是按照道士的意见搭建的。^① 这个别出心裁的祭坛（见图）由一些佛像和其他神像组成，前面有一个香炉，供人上香；一眼“仙水”泉，喝了可以治病。它是“几个信众凭一时的热情做成的”，道士没有参与，也不向它祭献。因此，这里可以看到普通民众观念的自然流露，至少在许烺光看来是这样。神像的站位透露出一种等级：一些小的神像形成一个大致的圆圈，围绕着佛陀的硕大神像。不过这里的等级比道教神谱要模糊得多，神像从中心往外没有区分出清楚的等级。实际上，它根本不像道教诸神金字塔形的等级，而像一张附属者形成的辐射网——和佛陀形成一对一附属关系的圆圈，这也是信众自己所期待的双边关系。这座祭坛不太好理解，不过，上面的慈悲女神观音以及和她经常一同出现的仁慈和善的佛陀至少表明，祭坛的重心和道士公告中的劝诫语气很不相同。科大卫曾指出，道士可能很抵制世人对观音的强调。^② 显然，镇人——即醮仪的发起者——在此搭建了一个完全独立于道士仪式的宗教建筑。他们也参加道士的仪式（如沙田、粉岭村民仪式的一部分），这是信众直接求神、获福的背景。事实上，他们在一个严格来讲没有地方神祇的地方，临时创造了一个小型的和新界醮仪中地方神祇一方对应的东西。当普通民众和道士在同一个仪式中时，直接的世俗信仰那一面是否一定会表现出来呢？

许烺光关于西城的著作，尤其在新界的证据记忆犹新之时，提示人们应重新检讨台湾的仪式。在一次醮仪中，和庙内道士仪式无关的事情太多了。在台湾，这种仪式是祭典空间上和象征性的中心，容许普通民众的领袖进来，这不会阻止（西城的例子可能是引导）我们考

① 许烺光：《驱逐捣蛋者》，第48～49页。

② 科大卫讨论了鬼食的地方解释，一位神祇的神像被道士带到林村的醮中。“关于他的起源，村民有两个故事。有些人说他是观音的化身，其他人则说他是山鬼，在她的召唤下来帮助她打击、吃掉恶鬼。这样，观音在两个故事中都有重要位置。这令一位林姓高功法师颇为忧虑，他解释道（我们尚未向他提问），在历史上的佛道之争中，观音显然只是太上老君（即老子，第一位道士）的牧童的化身。”科大卫：《大醮》，第35页。



西城的特殊祭坛

出自许烺光：《驱逐捣蛋者：魔法、科学和文化》，格林伍德出版集团（韦斯特波特，康涅狄格）许可复制。

察同时的其他世俗活动、娱乐和仪式行为(尽管是在外围),也不会阻止我们追问产生的是哪一种模式,模式中是否建构了某种等级。但是,调查台湾的中心化仪式之后,其系统化、整体化、聚焦化的特征实际上阻止我们这样做。也许,我们可以再引用劳格文的话:“道教仪式不仅在庙内进行,也在庙外……庙外是戏台,通常有两到三个班子在竞争……有年轻人的阵头……抬着附近社区的神祇……本社区年轻人抬着自己的神祇巡视。”劳格文尽量不偏不倚:“但是,为了关注庙门里面神秘的道台上所发生的事,我们不得不忽略这些令人激动的现象。”^①作为一位道教研究者,这种选择可以理解,但对于整个学术而言,未免有些疏漏。如前所述,劳格文注意到庙外的戏剧,它的位置和舞台的朝向,这些可能透露道士的神祇和地方神祇在祭典中的相对位置。如果对庙外活动进行严谨分析,或许台湾和新界的醮仪并不像关注庙内仪式所看到的那么不同。也许,即便是台湾的醮仪,道士所实现的等级和附属,以及至少有些普通信众转向他们的天界官僚,都没有超出祠庙之外,或者越出集资举行庙内仪式的社区领袖圈。

有些调查者已开始尝试这种分析。唐纳德·苏同(Donald Sutton)对神明仪阵的研究特别有意思。神明仪阵出现在台湾的醮仪和其他的神祇祭典中。这些阵头从自己的社区护送地方祠庙的某位神祇,所表达的神祇及其与地方和个人关系的观念,无疑和道士主持醮仪时所持的观念不同。苏同表明,道教仪式意在整个宇宙的和谐,贬低地方神祇,阵头则与之相反,通常产生排他性和竞争性的地方观念。不过,他认为神明仪阵同时也寻求和更大的宇宙秩序的统一,但他的材料表明,这种宇宙秩序不会被认为是官僚化的。如苏同所云,假如阵头表演的《水浒》英雄戏和更大的秩序相关,那么,对于了解该故事的任何观众而言,该秩序由个人关系构成。这种关系建立在个人勇敢选择的基础上,依靠个人相互忠诚得以维持。当然,说该故事和更大的秩序相关似乎有道理,因为参与者通常只有36人,却代表

^① 劳格文:《道教仪式》,第52~53页。

了古书中的 108 名英雄,即宇宙中的 36 天罡和 72 地煞。但是,我认为苏同考察的某些戏也委婉地批评了以道士活动为中心的中介观念。苏同令人信服地指出,“悲剧性”阵戏的主要人物是范、谢二神将和阴间将领,是中介人物。作为地狱监守者,他们是从神到人的中介。顺便说一句,只有他们在阵戏中代表神祇官僚模式,而且他们是地狱里的神祇(见第七章对洪迈故事的研究)。不过,我们先将他们只看作中介人物,并且和危险、暴力、死亡有关。需要注意的是,苏同的某些喜剧也有中介者。有一出戏是一位年轻漂亮的女人和撑渡伯(她得靠他渡河)对歌,撑渡伯不仅在字面上是中介者,能把人从一处带到另一处,而且过河、渡河的“渡”和“度”字相通,后者道士用来指救度游魂和其他人。用撑渡伯象征道士也许并不牵强。阵戏“婢女弄人心”讲的是有一家人被一个鲁莽的媒人——又是一位中介——所害。“素兰出嫁”讲一位新娘盲目地跟在媒人后面,显然媒人没给她找到对象——又是建议人们要么不用中介,要么对他适当控制,因为中介所说的联系可能并没有实现。所以,台湾醮仪的中心是请来的道士在基于官僚模式的仪式中充当中介者,旁边的本地业余演员的表演中,只有险恶之人是神界官员,并且将中介者当作危险或可笑之人。这是否重要呢?是否如苏同所说的,阵戏不仅批评日常生活中的道德,也批评庙内正在进行的仪式,以及受雇表演仪式的中介者呢?① 即使其中的信息“要形成重要关联取决于思虑之妙”,它也会破坏道士所传达的信息。

苏同也研究过神明仪阵中表演的巫师。他认为,巫师在从业之初便是地方社区的代表。巫师艰难的开始就得到整个社区的保护,获得全部社会地位是在社区成员的祭典和个人祝贺之时。附在巫师身上的神祇从村民中选中了他,巫师在醮仪中降神和自我苦行表演时,他就变成了神祇,和社区直接联系:“完整的苦行仪式使用某种象征,通过巫师个人清楚地界定社区、地界和神祇。巫师走在豪华的神轿前面,或者坐在上面(比较罕见),表明了社区对本地的自豪,对保

① 苏同(Sutton):《仪式戏剧》,特别是第 538~546 页。

236 护神的敬畏。”^①这种世俗仪式和道士仪式的关怀也明显不同,后者几乎不关注特定的社区,将地方神祇置于众神的底端,或者摈于众神之外。

四、“结构”与醮的意义

还是丁荷生,为调解普通信众与道士在醮仪和其他仪式中的行为的不同意义,作了极其精细的尝试。他的著作讨论的是当代福建省(而不是台湾),这里是许多台湾人的老家,其仪式和台湾的一样重要。丁荷生认可,甚至赞许这种差异——“这些不同的看法导致一种十分矛盾的神学认同”——但认为仪式中的对立因素被道士的仪式“结构化”,差异包含在一种独一无二的道教普遍性观念之中。“在这些不同方面,[后者]自发地认可其泛神观的诸多面向。”^②

人们是否应该将道教仪式理解为地方权威的象征性肯定,是对宇宙鬼神等级(包含帝国秩序)的诉求呢?在那个例子中,道教可以看作是服务于帝国的隐喻……人们也可以看到更深的层面,其中道教拒绝被带进专制象征所建立的官僚隐喻,或者地缘和血缘形成的地方符号。或许,道教要扰乱这些符号,创造出流动的象征,这样,中国社会的不同群体参加仪式的意义都能有符合自己的解释。^③

① 苏同:《自残仪式》,第110页。

② 丁荷生:《道教仪式》,第13,14页。

③ 同上书,第52~53页。“专制象征”未说明如果不是道士,丁荷生会认为谁建立了官僚隐喻。不过,它暗示丁荷生可能认为是国家。结论部分的一句话,虽然也很模糊,透露出同样的观点:“帝国体系将特殊的社区按照标准模式组织起来,把它们收归一处,就像帝国大厦的砖一样。帝国体系进入生活的各个方面,并且将之转化成自己的。帝国体系的权力都掌握在专制象征者手中——皇帝的话就是法律。帝国的权力传达到社会的每个方面。这在官僚隐喻中最明显,有其天庭的宫殿与等级,各个等级的神仙,危险的鬼怪,地狱的审判。作为一种模式,用来认识世界,传授政治事实,或者劝导服从,官僚隐喻是万能的……道教拼凑戒律,对应国家的这个结构。”(第184页)我认为,很多史学家,特别是研究晚期中华帝国的史学家,现在可能会认为这种看法过分高估了中国国家,或者是国家中的皇帝的政治或文化权力。在这段中,中介仍不明确,不过至少暗示官僚隐喻基本上是国家本身。我在第七章指出,至少在宋代,国家在封赐地方神祇时并不使用官僚隐喻。并且本书也意在说明,官僚隐喻虽然重要,但并不是“万能的”。

这里有很多问题。首先,我曾指出,普遍主义是行为的结果,而非动因;它反映了道士和其他职业宗教人士在历史上所处的开放性的、基本自由的、竞争性的宗教领域,其中国家不会将正统或权威强加给社区。其次,道教仪式——庙内仪式,完全属于道士自己——显然否定了地方权威(不论人还是神),支持向上的和高度中心化的宇宙统一体。地方精英和其他人用祭典,甚至用参加道教仪式来肯定或宣扬地方(或者他们自己)的权威,但我们不应由此感到困惑,道士知道他们的仪式可以确认和建立真正的权威,所以环境迫使他们和别人共存时,他们会将地方的声称当成无知、欺人之谈,因而也是不合适的。第三,道士在过去和现在都用隐喻,比中国的任何宗教人士都持久、精细,这种情况下说道教在任何层面都“拒绝被带进……官僚隐喻”,似乎只是疏误。^① 他们也能把它当作隐喻的装饰,或者在更高层面权威的更抽象形式(详见施舟人的十二王爷仪式),但这改变不了它完全是他们的隐喻装饰的事实。最后,仪式中神祇的象征,无论是否流动的,显然不是道士身边的众多参与者“创造”出来的。道士在其仪式中创造的象征按照所有证词(不论普通民众忽略还是“不懂”),远不能“确定”为多层世俗解释的对象。并且,仪式象征自由的或多层的解释不需要道教仪式或世界观的认可。如果我们像道士那样重新界定醮仪中发生的所有事情,“符号”就不是被道教仪式所“打乱”(相反它提供了宇宙中异常持久的权威符号)的多重符号。这些符号在同一祭典中并存,且相互矛盾,事实上也成为多层次的仪式。

我曾对丁荷生的“道教仪式结构”观念提出异议,这里有必要作一些解释。丁荷生指出,道教仪式的“结构”共有三种方式:“在最明显的层面,祭典不同方面的时间安排取决于道士的仪式。在更深的

^① 科大卫注意到,林村醮仪的道士懂得,即使三清——按照复杂的道教经书,他们是原始的宇宙抽象——也是官僚性的:“道士用更世俗的术语来看待三清中最尊贵的一位。他们只是皇帝,在神祇等级中位置最高,甚至在玉帝之上。天后与其他神祇远低于他们。天后和其他神祇从能够通天的张天师那里获得权力,这样道士所代表的权力甚至高于天后。”科大卫:《大醮》,第38页。

层面,仪式将不同群体安排在平行线上。最后,在真正的文化结构层面,仪式结构产生了一种鬼神权力的复杂运行模式,它和地方权力系统之间存在多方面的互动。”^①丁荷生在详细阐述这个三分法时,没有使用“鬼神权力的运行模式”这个术语,不过,这个承诺在前引对矛盾和象征的讨论中兑现了。但三分法的前两点,时间和群体按平行线安排,也有问题:

中午和晚上的地方戏表演之前,要表演短的仪式戏。这些表演的时间安排和某个道教仪式一致。邱坤良……曾将台湾北部一次三天的醮仪中北管戏的仪式表演和道教仪式环节之间的时间对应绘制成图表。在六个仪式表演中,有三个必须在通常演戏的开头、结尾表演。其他三个和庙内的仪式相关联。第一个和第一天晚上的开醮仪式同时。第二个正好在上章表之前。第三个是钟馗驱鬼,本身就是以道士封坛为原型,在最后一天晚上重开庙门时表演。^②

首先,这里戏剧和道教仪式的同步不是压倒性的。六个仪式表演中,只有三个和道士的行为“时间一致”,而其他三个在“通常演戏”
238 中都是必须的,显然和道士的仪式缺乏共时性,无疑与其他戏一样是为娱神敬神而表演,因而也是普通民众自己仪式的一部分。其次,没有说清楚为什么相互依赖就意味着是道士的仪式“提供结构”。为什么不谈世俗仪式——戏剧——为道士“提供结构”呢?或者,更确切地说,为什么不谈两个结构建立起来是为了关键时刻相互一致?它们由谁建立?为什么不探讨是如何达成的一致的——如同它曾经存在的那样——并且是谁达成的?戏剧和仪式的这种关系并非自动实现的。在田仲一成的一则醮仪中,为道士准备的台子在仪式结束后变成戏台,二者不可能同步。关于这两个结构的观点,我在后面将

① 丁荷生:《道教仪式》,第50页。

② 丁荷生:《道教仪式》,第51页。

再谈。至于仪式如何“将不同群体安排在平行线上”，丁荷生指出：“在仪式过程中，道士、社区代表和整个社区都遵循同样的禁忌。”但是，几乎所有中国人和神祇打交道时，类似的禁忌很常见，不论道士是否出现，所以它们不可能是道士“结构”的一部分。科大卫表明，关于何种禁忌是合适的，地方信众和道士之间甚至存在异议，并且村民的观点可能最终获胜。^① 丁荷生接着指出：“大部分群体用特殊的服装作标志，社区代表勇敢地穿着过去清代士人的长袍，道士的打扮则是镶边的法服……表演杂技、打斗的戏班为游神打扮。”但是，这些群体的服饰各不相同。这只不过是都“特殊”的“平行”，所说的东西对于我们来说并不新鲜：举行祭典，不同类型的人都参加庆贺。把不一样的特殊服饰说成是平行，是将差异归为相同的妙法。没有证据表明，庙内的道教仪式在某种程度上影响了神明仪阵戏班的服饰选择，甚至因为道士装扮，村民们才穿着打扮。丁荷生还说，庙内社区代表的行动要听道士的指导。但是我们已经知道，庙内仪式由道教仪式建构——事实它就是道教仪式，但丁荷生的观点（也是他要说明的）是，祭典其他部分的结构相同。最后，丁荷生谈到庙外法师的表演（参考本书第二章）：

在传统时代，也可能包括现在，在仪式的各个环节中，法师在庙外领着巫师念唱地方神祇的详细传记。这些颂歌的手稿通常用方言抄写。巫师偶尔会神灵附体并走进庙里，一般发生在仪式需要戏剧化强调的某些环节。由这些群体表演的仪式是道士仪式的补充。^②

239

关于法师仪式对道士仪式的“补充”，丁荷生引用了施舟人 1985

① “在林村，村民散发通知，为几天的醮仪‘封山’，禁止除草砍树，或者杀生。据说那几天，鸟儿变得异乎寻常地安静。但只能吃蔬菜，道士说这个规矩不能用在他们的饮食上，但村民命令它适用于村中所有饮食，包括非本地村民。”科大卫：《大醮》，第 31 页，重点为我所加。随后，道士也尊重这一禁令。（第 39 页）

② 丁荷生：《道教仪式》，第 52 页。

年的一篇文章。文中施舟人充分讨论了二者之间的差异——包括法师和庙中的地方神祇及其他神祇的不同关系^①——也注意到某些重要的相似之处,并认为两种传统同出一源。但是,就丁荷生的目标来说,他要说明的不是同在异中,更不是共同的历史根源,而是庙内仪式以某种方式建构或决定了庙外法师的行为。这里,他又回到时间上。^②但他只能说巫师走进庙里“一般发生在仪式需要戏剧化强调的某些环节”,这也就意味着有时并非如此。醮仪中有没有大量环节需要戏剧化强调也不太清楚,也没有谈到法师和巫师进庙之前在做什么。那么,这些时候被选出来的双方同步也不能告诉我们哪一方在“建构”,或者双方是否是合作性的互动,甚至是对抗性的妥协。

总之,丁荷生不能证明他的观点。在台湾,庙内、庙外仪式之间无疑存在联结或调和之处,也可视为竞争、对抗、呼应之处,它们也会同时出现。这意味着道教仪式为其他人“构建”或“提供结构”,却无人响应。丁荷生假定多样性对包容性结构没有反作用,所以他叙述多样性,但不加分析。他列举了福建的六个独立仪式传统,在某些例子中其区别在于是否由道士、僧人或普通仪式团体表演特殊仪式,^③是否举行了醮仪,认为创建传统的是国家性人物还是地方神祇。^④这六个传统很吊人胃口,人们也许认为它们会影响(或回应)宗教人士、普通民众的仪式角色和观念之间的关系,但丁荷生没有去分析这些差异,而是在四页之后描述了他所观察的十五个醮仪中的某种平均值。^⑤不过,书中随后对具体仪式的叙述显示的是差异性,又在吊人胃口。在清水祖师公(蓬莱镇的地方神)的一章,丁荷生插入的一

① 施舟人:《白话法事与文言科仪》,第27页。

② 施舟人:《白话法事与文》,第46~48页。

③ 丁荷生注意到,1980年的一次庙祭:“由和尚主持,虽然道士也能做得很好。这两个群体在乡村的仪式功能存在很大重叠。”(丁荷生:《道教仪式》,第100页)他还注意到不同宗教职业人士之间仪式角色分布的类似材料(第128页)。确实,谁主持什么仪式,或者不同群体竞相提供同样的服务,可能会影响仪式的内容;或者影响到提供者与消费者在宗教市场中的力量,从而又影响到仪式。

④ 丁荷生:《道教仪式》,第42页。

⑤ 同上书,第46页。

张照片显示了一次道教仪式中祖师和其他地方神祇的神像在祖师殿的位置。道教神祇的画像挂在厅后,正好是劳格文所说的位置。但祖师和其他地方神祇也站在庙后面的祭坛上,因而是一起接受祭献,而不是劳格文所说的观众和祈求者的位置。换句话说,尽管道教神祇放在最尊位,地方神祇也并没有像我们在台湾看到的那样角色颠倒,地位被剥夺。为什么会这样,丁荷生没有说。他的建构地方仪式的单一道教结构允许这种多样性,但无法解释它。^① 240

在对 1967 年台湾北部的仪式研究中,王斯福提供的材料使我们可以对“结构”观念进行不同的探讨。他记录了另一种结构,即醮仪组织委员会的结构。委员会由富裕且有影响的世俗家长组成,他们有能力雇请道士。据王斯福所云,他所记载的一份通知,“向社区下达了醮仪的时间”。这份记录所列举的事项十分有趣,为节省篇幅,这里不再转引其内容和王斯福的讨论。重点在他的概述之中:

这些文档表明,醮仪的某些部分对内圈(王斯福用来指庙内仪式的表演者)之外的那些人很重要:到附近祠庙请神的游行,外坛,灯幡,游行到水边放灯,斗灯,社区及其代表(醮仪捐助者)的纪念表文,外坛祭天的供品和仪式,装饰庙里的祭坛,戏台和表演,供猪的重量,普度和安抚恶鬼仪式的第三天,这些环节几乎都有了,桌子摆了几百米,上面的供品由各家出,而不是由醮仪基金提供……从缺乏有序仪式的兴趣来说,它们是最靠外的,但他们完全属于社区代表,又是最靠内的。^②

实际上,这些是庙外仪式的全部内容,至少是其结构性和确定时间进度的要素,它们由世俗委员会——醮仪的发起、出资、组织者——控制和指导,如果委员会也雇请道士主持庙内仪式,那么,我

^① 丁荷生:《道教仪式》,第 102 页。这似乎是第 111 页所描述的仪式。但它不是醮仪,而是有道士主持和某种服务的礼拜。

^② 王斯福:《帝国的隐喻》,第 173 页。

们确实可以说两种“结构”共同建构了醮仪：道教仪式的结构与世俗组织者规划的结构。^① 科大卫也曾细致地考察过组织仪式的程序，显示世俗组织者的结构更具包容性，至少暂时如此。1981年，他在林村看到为天后建醮的一个地方案例。在仪式前十一个月，组织委员会成立，开会选出“信仰领袖”（出席道教仪式的社区代表），准确地说是通过抽签由娘娘自己选出。^② 因此，醮仪程序的第一个仪式活
241 动是社区成员在世俗组织者的监督下，和地方神祇的直接接触，没有道士出场。然后，委员会雇请道士和一个戏班，在约定的日子里，道士向他们的神祇表演仪式，戏班向地方女神演戏。仪式结束，道士被打发走之后一个月，委员会对仪式进行总结，又开会“庆祝”并清账。^③ 这是一个“结构”，有明确的边界、开始、中间和结尾；在道士出场之前很久就开始了，在其走后才结束。在这个结构中，普通信众有很多机会直接向他们的女神表达敬意，按不按计划都可以：

随后的一些天，整个河谷的村民都来向神祇烧香。在林村，制定了一个值班表，村中每个小组要负责看守一天。这天，村中的狮阵（村中的神明仪阵）可以直接到醮仪的地点致敬。舞狮是村中年轻人日常练武的一部分，在村里最重要的祭典中表演。醮仪中的狮阵在早晨离开村庄，先到祠堂祭祀，再乘车到大醮当地，边舞边走到天后庙致敬，再向其他神祇致敬。^④

如果我们认为醮仪至少包括这两种结构性结构（structuring frameworks），二者以重要的方式对立，但在每个事例中一定会妥协并发现相互联系的方式，那么，我们或许可以用同一个视角来看台湾

① 康豹持同样的观点：“最好是将祭典看作舞台，神祇的各种竞争性仪式与表达在此演出；而不是认为它有一种结构，围着一个特殊群体的仪式转。”康豹：《恭请王爷》，第57
323 页。康豹关于瘟神的著作特别重要，就像这里一样，我经常发现自己十分赞同他处理材料的多样性和丰富性的方法。

② 科大卫：《大醮》，第39~40页。

③ 同上书，第49页。

④ 同上书，第45页。

和新界的醮仪。在科大卫、田仲一成、许烺光发现的双向仪式中，两种结构表现得尤为独立，我曾指出行动之间“直角”关系的隐喻。无论如何，在台湾和福建（很明显），两种结构形式在庙内交汇时，他们的轴是旋转的，直到靠得很近并且道士这一轴占统治（也是在庙内）。在庙外，世俗组织者结构的不同和权力也很明显。关键是，不管二者的关系如何，每个事例人们都可以在世俗结构中发现地方神祇是祭品的独立享用者，人神之间直接的个人接触。

结构有时还不止两个。在道教研究的专家中，施舟人最关注世人和道士在地方神祇的仪式中的观点差异。“道士的仪式根本不关心地方信仰。诸神是抽象的，祈祷是非个人的……大部分参与者[在庙外仪式中]全身心地投入到这些庆祝之中[游行、舞蹈，等等]，同时进行的道士仪式对此毫不关心。”^①但施舟人曾分析过一个仪式，其中不同的观点特别引人注目。组织委员会似乎以典型的道士立场，道士则是另一种立场，委员会之外的普通民众可能是第三种。这个仪式即是为十二王爷举行的王醮，在台湾南岸的西港每三年一次。 242

如施舟人所示，委员会由富裕地方地方长者（施舟人称之为“头人”）组成，组织王爷醮。对于他们而言，十二王爷是“天上的使者，受命于诸神之首，宇宙的统治者和天上的皇帝，即玉帝本人，‘玉敕代天巡守’^②是头人们给王爷的尊敬头衔。”他们的故事很奇特：他们十二人是进士（帝国最高学位），有一天，皇帝命他们在殿下的地窖中演奏乐曲，然后招来天师（道士之首），问他（显然很滑稽）为什么有天师职掌驱除恶鬼，还有这样不神圣的喧闹。于是天师烧符一道，噪音立即停止。天师走后，皇帝发现十二位进士都死了。他们的冤魂向上天诉求，玉帝命他们做巡守来补偿，并将西港周围的整个地域纳入他们的永久辖区。

① 施舟人：《道教科仪》，第831～832页。

② “玉敕代天巡守”可以更准确地译作：“Imperial Inspectors, Surrogates of Heaven by Jade Decree”。

辖区由头人们以他们的名义代行，各司其职。最尊贵的是旗牌官，据说是王爷权力的代表，和负责治安、审判的地方官员相对应。祭典中贡献最大的头人才能当旗牌官……他主持审判庭，裁断当地的所有案件……审判庭、巡视，朝见王爷，都是盛大的祭典要实现的，头人经过专门学习和背诵，对此很熟悉。必须注意，仪式文本并非用他们的方言（侯官话），也不是道士道经的语言，而是用官话抄写，这是中央政府官员们的官方语言。^①

另一方面，对于头人们请来的道士：

243

王爷祭祀用于赎罪，简言之，是一次驱鬼仪式。因为王爷传播恶鬼，特别是瘟疫。在道教诸神中，……王爷是消极的宇宙力量，死气，与时间周期相联……每天三次，法师暂时离开神圣空间，来到安放王爷的庙中大堂。据说他们是当着代表头人的面向王爷致敬，但只是形式而已。实际上，仪式的表文——通常用古文——并不（或者几乎不）提王爷，而是面对诸神整体。^②

道士们自己用了一个双关语，来表达了他们完全疏于对王爷的服务：不是“见朝”，即朝见，而是“见笑”，即被嘲笑。最后，对于祭典中的普通参与者而言，王爷是他们信仰的下层神祇，他们围绕王爷形成地方信仰，通常作为个人的恩人（但属于很危险的那种），源于交易中被杀的强盗。对于头人而言，十二王爷作为代表巡守者在祭典结尾坐在船里离去，对于其他地方人士而言，十二王爷，不管是十二还是三十六，或者是三百六十位，是例行公事地来到社区。也许，我们可以称之为第三种普通民众的“结构”。不过，有些问题还不太确定，因为施舟人没有说清楚仪式哪些方面（如果有的话）是按照大的世俗观念来塑造的。在我看来，由于它和丁荷生的最初用法一样，“结构”

① 施舟人：《台湾的王爷和瘟神信仰》。

② 同上书，第36～38页。

这个观念仍可用于实际上限制或塑造仪式的观点或计划。如果游神或其他典型社区证据在这个仪式中和其他仪式一样表现了这一观点,就是第三种结构在起作用。

同时,头人的结构在许多方面不同寻常。他们建立的王爷官僚化的观点,这通常是道士的看法。他们承担了人们的官僚代理和神祇仲裁者的角色,这个角色通常是道士的。他们使仪式聚焦在与本地区有关的某些神祇身上,并且认为这种联系是持久的,这时,他们所持的还是典型的世俗观念。他们闯入通常被认为是道士的领地,代表的却是世俗权威。在十二王爷起源的奇特故事中,进士——地方士人的理想,走出社区,为统治者和国家服务——成为反复无常的中央权威和法术高超的道士联手的受害者,在神界统治者(比他的尘世对应物更可靠)那里却打赢了官司。进士象征着源于地方的崇高社会地位,说明该故事出自晚期帝国,^①但是,现代富裕、有野心的地方人士很容易把自己划归到这类人中。官僚模式的内容在此被修改,用来提高地方世俗权威的地位,抵抗现实中的国家和道士。再来看道士。由于神祇的道德立场有问题,也就夺走了他们的神祇官僚的基础,于是退回到道教传统中纯粹抽象的神祇观。这表明,对于道士的自我认识而言,最根本的是其结构的独特性。但是,从施舟人的资料中,我们也可以看到与台湾模式相反的东西。在台湾的模式里,社区代表和他们的神祇在道士左右的庙内仪式中成为附属,这里则是道士在普通民众了解、组织、操纵的仪式中“见笑”。这个例子也表明,台湾并非只有标准的道士在上模式。当然,它也显示,醮仪中参与者的不同角色使之反映了不同的观点,这些人对此有决定权。施舟人强调这种差异很重要,认为“对于道士而言,仪式是谋生手段,得心应手”,而且“头人和道士的位置……无法调解。”道士们用双关语“见朝”与“见笑”表示他们对仪式的不满。他们用这样的话和仪式,将自己和头人们的仪式分开,并对其内容和意义保密,这样就和头人

^① 施舟人在一份明代礼拜手册中发现了十二王爷(《台湾的王爷和瘟神信仰》,第43页),他们的姓氏与今天西港头人们所知道的一样。

们的仪式保持距离，而且否定了后者界定仪式的权威。

当然，二者既能保持距离，也可以相互否定。再回到许烺光的著作，看看他直接问醮仪意义时所听到的答案。值得注意的是，所有道士，也只有道士的解释是官僚-中介：瘟神奉上司之命惩罚百姓，派手下的鬼神依次去传染；要结束瘟疫，人们必须祈求瘟神的上司，然后他命令瘟神停止瘟疫；“醮仪中焚烧的祈请表文如同人间向官员的请愿书一样”；等等。^① 不过，许烺光从世俗管理者、参与者那里听到的答案则多种多样。有的和神祇没有关系，这让人又想到那个城镇很少神祇信仰的传统。有的说是习俗，有的说参加仪式是为了社区的利益，但无人提到天界官员的观念，或者是依靠神祇做中介的观念。不过，许烺光列举的答案中最有趣的是，“道士在醮仪上所做的一切是他们的职业秘密 (professional secrets)，他们只是拿钱做事 (do a job)。”^②

如前所述，有一种看法认为世人对道教仪式是一无所知，或者是无法了解。许烺光提到的“职业秘密”，显然意味着对特殊知识的无知。要是有被调查者答案的原始文本，并知道许烺光译成“职业秘密”和“做事”的原文就好了。不过，当某个在社区中有些地位的中国人说别人的“职业秘密”和“拿钱做事”时——这种说法在帝国时期很自然，本世纪也是如此——他不是在为无知辩护。确切地说，他是将
245 自己提到的人划分成专家、艺术家或受雇者，他们拥有的某些知识别人不必费心去了解，更不值得一位社区首领去花时间。人们不想了解这些知识，所以他雇请别人来照看；也因为他们雇请别人来照看，他不想知道。也就是说，可以从两种不同方式来看道士的知识，关键是谁来看。道士将他们的知识和秘密化为服饰等级，他们的经书有时被比作高级官员统治百姓的知识。但是，他们的顾客在文化上经常偷梁换柱：把某些知识当作受雇者的知识，正经的、有尊严的人不必掌握。这样，拥有知识的人就比自己低，在这个案例中，就是要将

① 许烺光：《驱逐捣蛋者》，第 56 页。

② 同上书，第 60 页。

仪式中通过下跪、叩头所象征的附属关系颠倒过来。也就是说,知识在中国不总是好事,无知不总是可耻:这取决于知识的种类,以及通常掌握知识的是哪种人。^① 这里,道士和主顾之间可能有一种双边协定:道士知道(并愿意继续知道)他的主顾不知道(今后也不想知道)的知识。但是,问题在于双方没有就协定中不知道的意义达成一致,因为双方的解释都声称自己比对方优越。我认为,误以为交易中的主顾只有“无知”是不对的,也太低估了普通的中国人(特别是士人)有机会大致了解道教仪式对于道士本身的意义。(可以看看道士在这种场合发布的劝诫性公告。)道士的主顾或许不是无知,而只是疏忽。所以,他们自己来做十二王爷的例子(施舟人)中谦卑的道士所做的那些事。

一位同事曾指出,我在此描述的是一种“零度抵抗(zero degree of resistance)”,通过重新描述或忽视,权力被抵制(否则不可抗拒),并发现学道的好处,农民和知识分子也可能使自己适应帝国和最近中国政府的权力。^② 我一点也不拒绝这种关联。不过,说“抵抗”时,我们一定要小心一点。在谈到权力和抵抗时,人们容易想像他知道权力所在之处,权力在一边,抵抗则在另一边。但是,我前面讨论的例子中,不同的参与者将不同的权力带进来,“抵抗”是相互的。这一点值得详论。

在南宋,资助华盖山三仙的士人描述和梦见自己与三仙的关系时,使用了直接的、个人性的,而非中介的和官僚性的话语,实际上或许象征性地抗拒了官僚国家及其使官方关系在政治、社会关系中优先的意图。这种观念性权力的描述对某些人可能很有吸引力,他们所处的社会很难谋取重要官职,这是第五章对南宋华盖信仰兴起讨

^① 说“在中国”,我当然不是暗示对知识的同样态度不能在其他地区发现。可以考虑欧洲贵族在某些时期对各种专门知识与技术的态度;美国上层阶级在20世纪后期对水管工人或自动机械知识的态度;许多办公室的男性雇主对打字或计算机知识的态度,以女权主义者对职业足球知识的态度。在许多文化中,以及在许多情况下,声称某种不了解通常是声称优越的地位。弗雷德里克·巴斯(Fredrik Barth)曾提到知识分布的不均在社会上如何控制和解释,这里所说的只不过又增加了一种可能性。

^② 与胡志德(Theodore Hutters)的个人通信。

论的重要部分。同时,这些士人通常在乡里行使权力——自从朝廷不再像宋代前期那样宣称在地方的权力之后,更是如此——面对朝廷在当地的代表时,不一定总是处于不利地位。事实上,当他们叙述华盖三仙如何提供一种权力的积极模式时——内在的,而非任命的;个人的,而非官方的;直接的,而非间接的;非正式的,而非法律控制的——可能是将之视为自己的权力模式。当士人和朝廷在地方层面持不同的神祇图景时,是谁在抗拒谁的权力呢?如果我们考虑士人和道士的关系,这个问题就更加尖锐。由于没有中央的宗教人士等级制度或者信教的朝廷为他们撑腰,道士在现实中经常处在这样的关系中:一方只是受雇者,另一方是有权力的地方士人,出钱让他表演醮仪。在这种情况下,士人声称道士“只是受雇做事”,忽视道士因此所需的“知识”,似乎不像是在抵制道士的权力,更像是讲述事实。道士在仪式中称天界官僚,人们可以将之理解为是在声称一种更高级的、正式的、以德行为基础的权力,它可以打败或超越别人的纯粹个人性的权力,也就是现实世界其雇主的权力。不过,我们从现代的证据中,也曾见到道士对于醮仪必不可少,在宋代也是如此。他们的不可或缺赋予他们权力,这种权力可能在台湾模式表现得最为明显,但通过重新描述或忽视,它可能被否定。从台湾和新界的醮仪证据看来,世人的直接的人神关系模式和宗教人士的官僚化神祇模式相互“抗拒”着对方的权力。在单个仪式中,两种模式结束共存的方式正是由于不同环境下产生这种相互对抗的差异性。

如果醮仪确实是两种不同的并且经常相互对抗的结构互动,追问这种互动最初是如何出现的应该很有趣。从施舟人和常志静(Florian Reiter)提供的证据来看,关键时刻似乎还是在唐宋变迁时期,尽管还不清楚是在晚唐,还是直到宋代才出现的。早期为地方信仰举行的道教仪式,施舟人提到两次斋仪:一是唐代的黄箓斋,为庆祝许逊诞辰举行,许是道教忠孝派之祖,也是神仙;一是灵宝清斋告谢天地仪,与道教圣徒王法进相关,唐代后期由四川及附近地区的普

通民众为她举行。^① 常志静通过醮仪和其他道教仪式,探讨了中唐以后的“九天使者”信仰。^②

在常志静的例子中,“民间信仰”的证据特别薄弱。据他提供的材料,起初九天使者信仰明显是帝国努力和宫廷道士合作,以对抗山上的佛教徒,同时是中央承认现存地方神祇信仰的一种方式。^③ 也就是说,朝廷及其道士没有为地方神祇组织道教仪式,而是树立新的神祇来取代他们,并为新神祇举行道教仪式。对此,文献的叙述为:“令名山岳渎血食之神以主祭祠,太上虑其妄有威福,以害蒸黎,分命上真监蒞川岳,有五岳真君焉。”这段证词出自唐代后期的著作,是常志静所引最早的资料。^④ 地方发起的模糊证据来自很靠后的文献,特别是写于 1154 年的一种,当时人们正好希望在本地的任何重要宗教活动都证明或显示其地方性来源。^⑤ 即便如此,这份文献仍含有大量自上而下的行动,包括唐代国家发起的一次醮仪。即使假定有地方的参与,该神还是一位新神,由朝廷和职业宗教人士推动,很大程度上被想像成道士的模式。这个例子显然不是为本地神祇举行的道教仪式,而是朝廷和道士崇奉一位道教神祇的证据。尽管如此,它还是很重要,我们随后就会看到。

施舟人的证据差强人意。他的两位神祇在某种意义上确实是地方神祇,都比庆祝他们的仪式要早很多。不过,令人注意的是,他们明显在一开始(王方进)或信仰早期(许逊)是道教神祇,被认为是道教某个宗派及其信徒的信仰对象,这使得施舟人的例子在某些方面和常志静差不多。也就是说,我们在这里看到的是地方人物被道教宗派接受或认为是其科仪传统的创立者,然后用特殊的道教仪式(如

① 施舟人:《道教科仪》。

② 常志静:《九天使者》。

③ 朝廷诏令谈到该信仰的起源,同上书,第 276 页。

④ 杜光庭的《录异记》,HY591,道藏第 327 册,注意,常志静所说道藏序号实际上是哈佛燕京学社引得编纂处编的道藏序号。

⑤ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》,HY1276(常志静作道藏 1286),道藏 1006~7 册;常志静将之置于“1124 年之后”;准确时间为 1154 年,见鲍菊隐:《道教文献概论》,第 81~82 页。

斋、醮)来庆祝。我们也没有看到这样一位非道教神祇(有地方出身和支持者),道士为其举行道教仪式。事实上,在近代(宋以后)背景下,只有世俗信众雇请道士来供奉他们的神祇时,这种情形才会出现。因为,且不说道士自己不供奉非道教神祇,即使他们因此受雇,仪式隐含的意思也不是崇奉他们。相反,当许逊的传人在唐代为他建醮时,不一定有两种竞争性的结构。

不过,常志静和施舟人提供的材料,以及施舟人的某些辨析,确实表明可能出现了为非道教神祇举行道教仪式的需求。如果说我们在唐代先看到的是为某些神祇在地方举行道教仪式,不论它们因出身或被道教吸收,还是特殊的道教神祇,但这就提供了一个舞台,使其他神祇——“真正的”地方神祇——的信众注意到道教仪式,而且仪式使他们印象深刻,发现这种仪式可以为某位神祇举行,于是便想到为他们自己的神祇举行类似的仪式。在宋代,举行这种仪式的证据开始很丰富。我曾指出,唐—宋乡村生活的商业化为那些持官僚模式的宋代道士提供了额外的生计。由于新的财富创造出来,村民习惯到村外去找日常生活中的商品和服务,不难想像,于是也就有了地方神祇的信众对职业的仪式兜售者的新需求,而道士能满足这种需要。那么,近代醮仪需求的产生不是出于一种新的宗教观念,也不是出于人们可能崇奉的信仰,更不是出于新的神祇——尽管宋代及此后的宗教生活诸领域中也存在这些需求——而是要用有趣的、给人印象深刻的、尊贵的仪式来崇奉人们自己的神祇,他们也曾用其他方式崇奉这些神祇。道教仪式有很多方面可以使神祇显得有趣,令人印象深刻。道士识文断字,穿着奇特、昂贵的衣服,动作和舞蹈神秘,念念有词。无论如何,他们的仪式是献给神祇的,哪怕不是献给地方信众的神祇。人们从许逊、王方进、九天使者的祭典中学到的可能就是这些。^①

可以想像,起初世俗神祇的信众许可道士来指导他们的行为,使

^① 这一叙述部分与施舟人相同,但我与他的区别在于我的重点是他并未发现的唐代事例中真正的道教特征。

他们的祭典完全围绕着一个他们并不熟悉,却又想要,且为之付了钱的仪式。但是,当某些神祇通过个人或社区的许愿得到醮仪,然后起而效之者又使它成为任何神祇的标准仪式时,双方的不同目的便表现出来,产生了我们在现代醮仪的各种关系中发现的两种结构。如果人们为自己的神祇请一位道士来表演仪式,也就是请来了一个不是自己的宗教世界观和诸神;对于道士而言,原则上受邀请就往前迈出了一大步,因为他被请去崇奉的神祇在他看来可能是恶鬼邪神。²⁴⁹但是,道士知道其仪式的功效,知道会起作用,能够使神祇和人类的宇宙和谐有序,即便它的意义在仪式周围的人那里会丧失。醮仪的作用不取决于谁相信它。说普通民众使用醮仪源于要求一种给人印象深刻的仪式,而不是宗教信仰,这并不为过。因为,我们要解释的正是一种仪式如何包含了两个群体,其中一方不关注、相信、甚至不了解另一方相信的东西。我们要解释的不是一个转化过程——在任何重要意义上村民都不是道士——实际上是两种不同宗教合作的入口(如科大卫所云)。

想像这种情况在中国从未受到冲击是有趣的。不过,我们无须想像,因为道士和世人的调解似乎不是随处可见,也不总是那么稳定。康豹表明,即使在中国东南地区,在温州、杭州为瘟神温将军举行的经常性祭典中很少出现道士,或者不见踪迹,他们只是有瘟疫时才被请来主持醮仪。^①而姜士彬所探讨的山西东南的赛,或者说祭赛,这可能是中国北方大部分地区一种典型的神祇信仰仪式,道士在其中根本没有位置。^②据姜士彬所述,主持赛的仪式专家——阴阳师是祭典的法师,乐户为神祇演戏——基本立足村里,生活在世俗群众之中,满足世人的宗教需求,但自己没有特殊的仪式传统或自我修炼。最重要的是,他们没有自己的神祇,也可能是这点使他们和道士、和尚明显区分开来。宗教专家不用官僚模式把他们的神祇凌驾于地方神祇之上,世人是否觉得更加适用,更有吸引力呢?(就像十

① 康豹:《厉鬼与送船》,特别是第171页。

② 姜士彬:《庙会》。

二王爷仪式中的世俗头人那样，支配着雇请来的道士，自己操办仪式。)或者它会从支持个人模式的情形中淡出呢？人们可能认为两种情况都有。不过，据姜士彬的证据，似乎应该是：二者兼而有之，但第二种情况可能多一些。在赛神过程中，多少有些因素使某些神祇具有官僚的特征，比如随从是衙门的跟班。但是，作为一个连贯的模式，赛似乎没有官僚。神祇出现时，相互之间没有明确的等级。在赛会的告别祈祷中，我们看到零星地(而不是分等级地)回归到整齐的官位等级：“天神回天，地神回地，诸位神圣，各归其位。”^①对神祇祈祷似乎是直接向他们说话，用不着写或者说官样文章：“我等在此请
250 土地神君驾临大赛。”^②仪式没有想像为朝廷的朝见，而是一个聚会：“大赛的模式是一位有权势者的生日庆宴。”^③应邀参加某位神祇赛会的其他神祇是他的宾客，他便是他们的主人；如姜士彬所云，从这个角度而言，赛令人想到的不只是理学家祖先信仰的家仪，而是古代的祭祖仪式，见于《诗经》，甚至商代甲骨卜辞。关于赛，特别是指导它的仪式、祝祷手稿，尚有待进一步了解。但初步印象是，它强烈、直接地关注地方神祇，中心场地用来演戏，有新界醮仪的某些东西，而道教的那一方面被剔除，或者根本就没有进入。和台湾或新界不同的是，这里可能只有一种宗教起作用，即地方神祇信仰的宗教。

现在，我们可以回到前面提出的问题了。我们看到的证据足以表明，醮仪从整体而言不一定要使地方神祇(仪式的对象)成为附属。醮仪中正规道教仪式之外的部分可以体现信众与神祇的直接沟通；即便是台湾的庙内醮仪，它也是次要的。认为宋代的情况也是如此似乎并无不妥之处，因为醮仪两个结构的分析可以使三仙醮仪材料中的未发之覆揭示出来。但是，在许烺光的证据中，被调查者对其仪式的看法透露出更多东西，它表明即使仪式带有很强的官僚性和附属形式，参与的神祇信众也不是无助的。许烺光显示，道士和世俗信

① 姜士彬：《庙会》，第 697 页。

② 同上书，第 656 页。

③ 同上书，第 672 页。

众可能通过双方对仪式和对方说什么、不说什么来重建相互关系以及共同参加的仪式的意义,也可以通过空间布局或仪式文稿来实现。由于书写被赋予更公开、正式的特点,而不管他们书写的仪式实际上是如何建构和表演的,这就可能更强调他们写的东西。赋予仪式意义的一种方法是表演的形式,通常是和其他参与者进行协调,或强加给后者。但另一种方式只是以特殊的方式去阅读,或者还要书写仪式的意义。当不同参考者在仪式中的利益很难协调时,这种方式就特别重要。本章开始我曾谈到《三真君事实》中的灵应故事,这些材料将醮仪当作人神之间的礼物或交易的现金,或者只是一方向另一方致谢或道歉的象征,从未涉及醮仪内部的言行。这些文献谈到仪式时没有提及实际上发生了什么,对此我觉得很可惜。例如,我们不知道这些仪式是否为新界模式的醮仪,和地方神祇的直接对话与道教仪式成直角关系,或者它们是一种更“世俗化”的醮仪形式,人们可以想像其中的道教仪式实际上象征性地附属于地方神祇信仰。但是,这些也许和《三真君事实》的故事内容并不相干。在本书中,当故事的作者将醮仪纯粹当作礼物或象征,当作由它介入的外部关系来界定,而不能感知的某种东西时,他们可能确实如此,醮仪属于他们和三仙,而不属于受雇的道士,后者只知道如何表演它。因为,这样书写(包括以这种方式说、想和做梦)使他们可以声称醮仪的意义正好是他们的用意,而不取决于其他人表演醮仪时的言行。 251

五、现代中国的官僚与个人模式:醮仪之外

在本书,我试图用两种“模式”来理解中国人看待神祇及其与人类联系的方式,这两种模式相互竞争、作用,有时联合或纠缠,在不同的语境,服务于不同的宗教活动者的目的。通过用世人和宗教人士的“结构”的观念(基于丁荷生的解释,但与之有差异),我提出在一种语境下,即醮仪之中考虑官僚和个人两种模式相互作用的方式。显然,两种模式和两种结构并非相同的东西,外延亦不必相同。且不说形成仪式的可能不止两个结构——如十二王爷的例子,便有道士的

结构,世俗组织者或“头人”的结构,可能还有普通世人的结构——世人的结构不一定只运用于个人模式,道士的结构不一定只体现(或根本不体现,见西港的例子)官僚模式。这个观念意在将纯粹的或极端事例出现的可能性包容进来,并说明人们怎么会认为醮仪可以服务于诸如华盖三仙那样被想像成非官僚的神祇。但是,结构也可能表现为两种模式结合的不同形式、不同比例。在此,一种结构是特定仪式的整体计划或观点,仪式应该如何进行,为什么要举行,为了谁或什么事情而举行。当构想或运用这样一个计划时,两种神祇模式或两者之一在仪式中都有机会自我表现。显然,世人的结构更可能为个人模式提供空间,而道士结构更可能只体现官僚模式。但是,王斯福在1967年调查的醮仪中,发现了反映世俗组织者结构的详细资料,其中神祇也被看成官员;而十二王爷的例子中,世俗组织者将官僚模式的大部分化为己有。不过,世俗组织者提供的结构在每个事例中都和道教仪式提供的结构迥然不同。

当然,最近我们透过其他证据(不只是醮仪)来探讨两种模式的相对位置,而这些近代事例的结构和模式之间关系的复杂性也使之值得讨论。将我对洪迈故事的考察和现代人类学证据进行对比,很容易使人认为宋代的官僚模式在世俗观念和实践中比现在所占的位置了小一点,而且是在更严格的情境之中。我很怀疑它的可靠性,也怀疑道士对官僚模式的推动,准确地说是为地方神祇举行醮仪的情形下,几个世纪以来成功地向世俗民众(无疑,他们有自己的用意)“兜售”,使这种模式在普通中国人观念中比宋代更为重要。不过,这两个时代的证据是如此不同,很难证明这种重建。无论如何,现代人类学证据所显示的官僚模式在最近或近代中国宗教中的位置是明确的,让我们来回顾一下人类学家提供的消息。

当然,在武雅士的具有重大影响的论文发表之前,人类学家注意的是神祇和官员的对应。1966年,葛伯纳(Bernard Gallin)称,新兴的村民:

认为神祇的等级模仿中国传统的朝廷秩序。据村中一位受

过良好教育的老年人所说,他们是“皇帝、大臣、元帅、将军的对等物。在这个等级中,天公是皇帝。天公之下是三位兄弟神,三结公:(1)天官,即天神;(2)地官,即地神;(3)水官,即水神。”此外,统治地狱的神祇被认为是高级而有权势的神祇。在他们之外,是一些住在地方如村中的神祇……他们的功能是在普通民众和高级神祇之间充当中介或“使者”,因为世人不能直接向至上神说他们的祈祷和希望。^①

不知道这个人受的是什么教育,他告诉葛伯纳的是这样一个如同道士的神祇图景,没有理由怀疑其他村民也会告诉他神祇就像官员。不过,人们可能会注意到,村民和神祇关系的某些方面似乎很难用官员—中介话语来解释。人神之间也有某种个人关系:

253

一位村民好多年运气不好,染上瘟疫。他没有孩子,生活窘迫。一个暴风雨之夜,他路经一片树林,一道闪电划过,一棵树的上空出现一位穿着古代服装的人。他吓得半死,立即许愿为他所见到的人塑像,奉其为神。此后二十多年,他时来运转,现在已经是位富人,有几个孩子。^②

新兴的灵媒(spirit mediums)和其他地方一样,与“选中”他们充当中介的鬼神也有特定的个人关系。^③值得注意的是,神祇没有祠庙(该村太小且穷),所以居住在个人家里,有的隔几年便从一家轮换到另一家,有的长期住在购买神像的那户人家。^④我不知道接纳神祇的家庭是如何看待神祇,以及他们自己和神祇的关系:他们真的只是和人们住在一起的天界官员?那些短期照看神祇的家庭,神祇据说是每年一度的诞庆时选中了这了这家,占卜时偶尔还会嘲笑候

① 葛伯纳(Gallin):《台湾新兴》,第235~236页。

② 同上书,第237页。

③ 同上书,第242页。

④ 同上书,第240~241页。

选的家庭。这是一个官僚化的过程？选择是否使这家比其他家庭和神祇建立了更紧密的联系？葛伯纳未透露村民用什么语言来表达这些特殊关系，当他们一起抽象地谈论神祇时是否也是用这种方式。

在对保安村的研究中，乔大卫(David Jordan)对家庭与神祇的关系谈得更多。总体而言，他和葛伯拉相呼应：“神祇被认为是在天界官府中各司其职，和人间官府大体相似。一个传统的观点，也是中国人经常说的观点是，神祇的等级是帝国时代官府结构的一面镜子……今天，有些台湾人把它解释(也许是想像)为共和国政府，由总统、副总统来统治，有诸多下属和主管，分属各部委。”^①乔大卫又提到，这个特定的等级很难压制，他说“也许是想像”暗示村民用其他方式对待神祇：

北门南鯤鯓庙是台南县的主要祠庙之一，一位庙官告诉我，不要信得太多，而应该集中精力崇敬一位或几位神祇。他解释道，道理很简单，如果你信许多神，当你求其中一位解决问题时，他就会说：“你经常信老某某，为什么不求他，而要麻烦我？”但如果你只信一位或几位神祇，他们就很难把帮助你的责任推给其他神，你也就更容易获得帮助。^②

254

这里，想像神祇称呼其他神祇为“老某某”，就好像村里老人谈到其他人一样，似乎不太像官僚。官员推卸责任，也许根深蒂固。不过，这里不是官僚式的推托，而是某人拒绝帮助交情不深的人，这种交情靠经常虔诚的信奉形成。庙官推荐人们应该和神祇形成私人的、个人化的关系。当然，人们也能和官员形成经常的个人关系，例如通过贿赂，但贿赂形成的关系本身不是官僚化关系，它在官僚法则和秩序之外，属于另一个模式。无论如何，庙官不把日常对某个神祇的信仰等同贿赂，他说的是要找一个保护者。乔大卫显示，那些家里

① 乔大卫(Jordan):《神祇、鬼魂和祖先》，第40页。

② 同上书，第103页。

有神像并且信奉它们的家庭和神祇建立的是一种保护者与顾客的关系：

在这样一个系统中，某个人，某个家庭自然会发现他们成功地祈求某位神祇，和神祇形成稳定的保护关系……拥有神像表明家庭和神像所代表的的神祇形成一种特殊的互惠关系，神祇要为得到并保持神像的家庭造福，这个家庭则要负责经常供奉神像……神祇信仰群体似乎按照一些不同的规则来扩充，用于广泛、多样的凝聚力，但通常建立在人神互惠关系的基本宗教情境中。某些群体似乎完全在宗族关系的基础上吸收的新家庭……其他群体吸收的范围则更广。大圣信仰……在群体仪式中将河谷两边的大部分家庭联合起来，显然是以地方为基础。^①

因此，神祇也被想像为顾客对保护者的双向个人关系，不只是他们，他们保护的群体的身份也能建立在宗族或共同地区之上，这正是我们在华盖三仙信仰中所见到的神与神和神与人之间关系的原则。

其他人类学家有时甚至对一个神的特征的说法也相当矛盾。王斯福说：“我向人们打听土地公的特点是共和国、殖民地还是帝国官员，每个人都说他像地方官。”^②但是，施舟人在对台湾的邻里信仰组织的研究中提到：“他的神像经常是一位年长绅士，长须飘飘。他总是坐着，身穿‘蟒袍’。更重要的是他的帽子，他最常戴的是富裕乡绅的员外帽，后者无官品，但在地方影响很大。他一只手总是托着一个金锭，另一只手有时拄着乡村长者的拐杖。”（重点为我所加）施舟人接着讲述了土地起源的几种神话。其中之一说他是前县令，后来被神化，但其他神话或说他是一位乡绅，自愿响应皇帝的求助；或说他是一位仆人，为主人的女人牺牲了自己；或说他是一位奴隶，精心看守主人的钱财；或说是一位变成守墓者的老人。施舟人最后总结道：

① 乔大卫：《神祇、鬼魂和祖先》，第104～113页。

② 王斯福：《帝国的隐喻》，第96页。

“在台湾，甚至直到今天，传统社区的头人多为年长的乡绅，他们有德行和阅历，人人敬重。人们称他们为‘老大’或‘耆老’，社区里如果有人配得上这种称呼，被认为是幸运的。土地公就是耆老。”^①

马丁(Emily Martin Ahern)在研究中国宗教政治含义的重要著作中，将她的主要见解——仪式和宗教是一个“教育和学习的游戏”，农民从中了解政府官员与统治方式——建立在神祇和官员相似的基础上。例如，马丁花了相当的篇幅和精力来考察和神祇交流的方式如同与官员交流的方式，不过有时忽略了许多与之不符的方式。但马丁也为另一种模式提供了最有吸引力的一则证据(并且有最系统的收集和报告)：

我问一位村民，人神关系最像人与人之间的哪种关系：学生—老师；孩子—父母；市民—官员；病人—医生；上一代—下一代；外甥—舅舅。至少预期他们有一半会选择“市民—官员”，令我吃惊的是，选的几乎总是“孩子—父母”。下面的解释具有代表性：“父母教孩子做好事，神也是这样。如果你病了，父母会帮你，神也是这样。只要你做好事，尊敬他们，他们就会尽最大努力来帮你。如果你孝顺，做得对，父母也会像神那样帮你……”接着问人—官和人—神之间的关系，结果是令人吃惊的否定。我问，给官员一个“红包”，随后获得好处，与给神上供是否一样？我得到以下几种答案：一、二者完全不同。给红包包括相互之间得到好处，双方都可要胁对方：我可以向警察检举(受贿)，他也可以检举。神祇根本不是这样。他们不会因为上供越多就帮助越多。二者是完全不同的东西。二、给红包不会无缘无故。关键是使对方对自己有利，不给自己惹麻烦。所以警察对那些给红包的人是一种做法，对不给的是另一种做法。但神祇不会这样。不会因为你给神祇做得越多，他们就会帮助你更多。你只要做好事，给他们烧三柱香，他们就会特别高兴。神是特别正直

^① 施舟人：《老台湾的土地公会》，第660～661页，664页。

的人。他公平正直,报应的时候不会偏心。三、给神祇上供就像给主人送礼。无论你带有多好的礼物,陌生人没有必要帮你;即使你根本没带东西,好朋友也会帮你。^① 256

第一、二两种答案和庙官提供的观念直接(乔大卫的例子)矛盾,也和保护者—顾客的实践(家庭 and 神祇信仰群体的例子)冲突。第三种答案和乔大卫的资料相对应,暗示存在像陌生人和朋友那样的神祇,但是,关键是个人关系,不管它是如何形成的。有趣的是,马丁没有把朋友与朋友和兄与弟关系包括在选择之中,也没有想去找个能代表保护者与顾客关系的例子。但重要的不是人们的解释在细节上是否一致,这里令人注意的资料是马丁的调查对象“几乎总是”选择一种个人性关系作为他们和神祇关系的世俗对应物,她收集的三种解释之一还提出了其他两种个人关系——朋友与朋友和客人与主人——使前面的观点得到加强。

马丁用人间和天上官僚组织的差别来解释这些发现。她指出,她的调查对象相信:

高官的行为实际上是善良、正直、无私、仁慈、勤勉。但他们为底下的贪婪下属所阻,不能接近普通百姓。这些下属受贿勒索,使那些不得不和他们打交道的人惹上官司和破产……在鬼神世界,正直之神可能有腐败的下属,但人们可以直接、不受阻碍地接近最高的神祇……我的问题的回答引起的困惑可能这样解决:高级官员和高级神祇是无私、仁慈、勤勉的。所以,给高级神祇上供不是付费,而是对一种有价值的关系表达敬意的象征,这种永久性的关系正如父母和孩子的关系。相反,下层鬼神就像下级官员及其下属,公然受特殊礼物的影响,根据礼物决定是否关照对方。^②

① 马丁(Ahern):《中国的仪式和政治》,第98~99页。

② 马丁:《中国的仪式和政治》,第100~101页。

马丁的解释富有创见,可能部分是正确的(虽然尚不清楚她向调查对象问的是神祇,为何答案只是高级神祇)。在我看来,它强调的似乎是人们神祇观念的动机,而不是其内容。人们想,并且相信能够直接接近高级神祇,如马丁所说,这和他们对人间官员的看法不同。但她的资料显示,人们想像和高级神祇直接接近的方式(他们所认可的)是从官僚模式转到个人模式。也就是说,人们使用(至少)两种不同方式想像神祇,根据不同情况将其中之一推出来。马丁的资料值得注意,因为在人们实际上是怎么说神祇的这个问题上,她和许多人类学家有矛盾。我们曾见到葛伯纳、王斯福和乔大卫的论证。魏勒(Robert Weller)也证明:“许多被调查者明显将神祇和官府类比。他们说,玉帝就像蒋总统,祖师公就像地方官,土地像警察,等等。”^①

马丁的证据使人们想知道,什么问题引出了这种叙述,是否更接近语境(人类学家的提问也当作语境之一),可能削弱这些证据似乎表现的一般性意义。当问到神祇的抽象特征,不管他们自己和神祇具体、特定的互动时,是不是官僚模式就涌上了心头?或者马丁问他们的是人类和神祇关系的特征,某些东西使他们想起自己的经验?也许,他们不会经常问自己“神是什么”,难道官僚模式主要是调查对象的被动宗教用语吗?^② 这里的“被动”,是指调查对象从身边的大量相关表述,从宗教职业人士和其他人那儿吸取了这种模式。由于他们脑中已经有了这种观念,受到合适的提问或者某种宗教形势的刺激,就会表达出来。但是,在他们自己和神祇的交往活动中,以及神祇和他们打交道的切身经历——当他们不得不自己与神祇接触时——他们更常用的是一种不同的模式。这点被宗教职业人士制造符号的力量所遮蔽。因为,许多普通百姓和神祇的交往中,他们使用工具或在场景中行动——由道士或其他人拟定的愿文,祠庙建筑——这些工具或场景由宗教专家提供或介绍给他们,并且是作为

^① 魏勒:《统一性与多样性》,第49页。

^② 显然,这里的“被动用语”与魏勒十分有趣的积极和消极模式观念既不相同,也不冲突。该观念见他的《中国宗教的统一性与多样性》一书,详见下。

商品或服务卖给他们,因而反映了宗教专家的观点。马丁看到这点,并断言他们的行为和证词矛盾:他们确实把神祇当作官员,虽然他们自称将神祇看作父母。但是,他们也许不完全用这种方式对待神祇。^①

当代轩辕教运动开始吸收台湾社区祠庙时,邀请他们作为成员自愿登记加入,声称:“台湾各种神祇包括黄帝自己(用其他名字)、黄帝之母(用其他名字),以及他的后裔。”这就试图将轩辕教本身的神祇和社区神祇(不是简单的身份时)之间的关系界定为宗亲关系。^②作为一个以帝国人物为中心的准国家宗教组织,官僚金字塔似乎是自然的图景,但要合并世俗支持者的地方神祇时,用个人纽带显然更易接受,或者似乎更容易成功。这令人想起前面看到的世人和神祇之间(相对)自发的相互作用。台湾醮仪的社区代表将他们的神祇(包括庙中其他神祇)放在庙中观众部分的第二张供桌上,把他们的 258 供品都献给正式道教仪式之外的这些神祇。在科大卫的新界醮仪中,社区成员行走在临时为许多神祇搭建的神龛中间,选择某位神祇,直接向他祈祷,不用写好表文或宗教人士做中介;同时,社区组织代表将戏剧作为礼物,献给地方祠庙的主神。某个人神灵附体后——被直接、私人、永久地选中——从此成为其社区和神祇之间的保护者——顾客联系的直接渠道。醮仪中,庙外的神明仪阵在庆祝社区神祇的同时,戏剧化地表现了该村和邻村及其神祇之间的竞争关系。一个家庭购买神像,在家里供奉,神祇便成为家里的保护者,或成为以宗亲或地域联结起来的更大群体的保护者。某人在树林中受鬼(?)惊吓,许愿信奉他为神,将他带回家,此后一直富裕。一家人突然遇到的死亡威胁,向神仙许愿,要为他们举行醮仪,然后活下来了。

当然,最后这个例子是我在本章开始引用的宋代故事,其他的都

① 可以同周克勤(Christian Jochim)关于现代台湾轩辕教运动的著作进行比较:“承认人们被精英的教义和仪式所吸引,并不是说他们愿意或能够分享这些教义和仪式的精英式解释。换言之,发现别人的文化解释,以及它诱人的表面象征是一回事,采纳,甚至是理解它,作为自己的形式,又是一回事。”周克勤:《只需花果和香供》,第31页。

② 周克勤:《只需花果和香供》,第18~19页,重点为我所加。

是 20 世纪台湾和中国南方的人类学调查案例。这些事例告诉我们，特定的个人或群体能够和特定的神祇有自己的联系，后者成为他们的保护者；神祇和特定地方联系紧密，像父亲那样关注后者，而不只是暂时任命到该地；祷告可以是直接的、口头上的，不是只能通过中介或用书面形式；神祇会帮助某人，以换取个人的许诺；神祇和人及其他神的关系是双向的、直接的。无疑，我们可以认为所有这些构成了第二种模式，神祇的个人模式。该模式比官僚模式更深入地体现了世人的独立行为和选择。当然，他们也能获得官僚模式，将之用于自己的目的，用于抽象讨论，并轻松地生活在宗教组织和实践之中。这些宗教组织和实践反映了道士和其他宗教职业人士对官僚模式的推动和践行，但丝毫也遮挡不了个人模式在世人的宗教行为和观念的具有决定意义的重要性。它在今天的重要性和宋代相比毫不逊色。

这个结论也许有助于搞清一场现代宗教对话，这场对话一度是该领域两位主角的解释题材。武雅士的调查对象在摆放神像时，灶神的位置比地方神祇更高级，尽管前者的官僚等级较低。他的解释是：

259 神祇作为官员的观念是如此普及，以致于相反的证据也用官僚术语来解释……我问：“灶神这样的小神怎么能够向天公直接汇报？”另一位老人答道：“灶神并非土地公那样的小人物，他是天公的弟弟。”表面上和官僚原则的偏离被解释成裙带关系。^①

桑格瑞对该解释不甚满意，也不认可武雅士“神祇只不过是模仿官员”的观点。不过，桑格瑞自己的解释是：灶神是个特殊的例外，因

^① 武雅士：《神、鬼与祖先》，第 138～139 页。

为他和火相关。^① 我认为,用两种模式来解释会发现这里并无例外,而是诸多现象(包括我们前面见到的)中的一个例子。灶神首先是一位非家庭成员的家庭代表,这是我解释武雅士难题的出发点。桑格瑞注意到,“表面上的矛盾并非源于本质上的官僚等级,而是将裙带行为归结为天界官员”,可惜未能往前迈进一步。诚然,武雅士认为将某些事情解释为裙带关系,好像就是要用官僚法则去解释它。但并非如此。和我们一样,中国人认为裙带关系并不是官僚法则的简单表述,而是两种不同法则之间的相互作用或冲突:一种是非个人的、建立在德行之上,统治官僚等级的原则,另一种是个人关系,特别是亲属关系的原则。也就是说,当武雅士的调查对象说,灶神放在那个地方是因为灶神尽管控制的地方要比地方神低级,但他是高居在顶端的人的儿子,所以更能直接和他接近。他们是在说,在这种情况下,对于该神,个人关系比官员等级更重要。

但是,为什么他们会这样想呢?让我们来看灶神是谁。我们知道,对灶神的消极看法是:他是家庭内部的间谍,他向天庭的首领报告家中的恶行和善行。一位间谍是官方的密探,他进入个人关系只是为了官方的目的。不过,也可看到对于灶神的积极看法:灶神是每个家庭的客人,如果招待得好就会有好回报。虽然他不是家庭成员,但他和所呆的家庭保持一种个人关系。现在,让我们假定一个仪式活动,比如把神像放在神龛里,经常不用陈述语气来理解(忘了谁曾说过),而是用虚拟语气来理解:不是“它是如何”,而是“假定它如何”。这样就可以认为:中国人安放灶神并对它加以解释,声称个人联系在灶神的事例中比官僚原则更重要时,他们是在说:假定个人联

^① 桑格瑞说,灶神与火相关,当烧香焚表时,火被认为是天地之间的中介;因而灶神在神坛上位于土地与上帝之间。桑格瑞讨论了火的其他中介性或转换性功能,如将生食变成熟食,将荒地变成可耕地。事实上,两种模式的解释将使这个事例与更大范围的其他事例放在一起考虑,此外,我对桑格瑞的解释仍有疑问。就我所知,与灶神相关的火不是将祝词与香送给上帝的火,而是烹饪家中食物之火,对于那些谈论灶和灶神的中国人而言,烹饪的意义不是生食变成熟食,或者自然变成文明,而是提供全家一起吃的食物。因而,灶首先是作为一个单元的家庭的象征,家庭整体的象征。通过这种联系,灶神才能想像为家庭及其运气的控制者。

系胜过官僚原则；假定灶神按照个人而不是官僚模式行动。考虑到
260 灶神在其他方面的关系，他和这个家庭的关系——假定灶神是客人，
而不是间谍；假定他引以为荣的是自己对主人的个人义务，而不是对
上司的官方职责——这样说很含蓄。总之，假定他像一位忠实的客
人那样，在上帝面前说我们的好话，保护我们。这里，中国的老百姓
又将个人模式渗透到表面的官僚模式之中。



第九章 结论：两种模式

在我看来，两个独立模式的观点对我们在中国发现的各种宗教 261 表述是最好的解释，不论宋代还是现代都如此。这两个模式都不完全是独立的，而是紧密相连，异轨合辙，是宗教实践者以不同的、灵活的，有时甚至是以商业的或个人的方式加以援用的资源。学者们已经提出了其他方式。尤其是桑格瑞和魏勒，通过对现代台湾的研究，已经提到我讨论的一些问题，他们关于中国宗教的著作可能和我关注的中心最为接近。他们的著作都力图论证认识神祇、和神祇交往的非官僚途径。但他们处理材料的方式和我不同，同时他们相互之间也不一样。和我相比，桑格瑞在充分讨论差异性之前，便对中国宗教文化持一种更为统一化的看法。他认为宗教参与者对神祇的解释和行为的差异反映了实际存在的模糊性（不确定）。这种模糊性是宗教“价值结构”的辩证产生的文化过程的组成部分，该结构不仅内在统一，而且能够兼容、允许模糊性。这一结构既是真实的，也是共享的，尽管人们能对之作不同解释。例如，对于桑格瑞而言，神界内部的等级是一种不断再生的文化真实，具有两种可能性：一是被看作严格的官僚结构，在这种官僚结构中，权力直达社区，神祇代表着更高的权威；二是被看作社区往上的阶梯，权力从下层产生，神祇是地方的代表或类似士绅一样的保护者。^① 在我看来，只要民众在既定的

^① 桑格瑞：《历史与巫术力量》，特别是第八章。

262 等级内部认识、行动,也就提供了解释的机会。神界内在的等级只有当民众认识、讲述、书写、行动时是真实的,但是,在任何宗教行动、表述的事例中,民众是否就是这样做的则还有疑问。运用官僚模式时,内在的等级本身是民众最习惯接受、表达的观念,也是官僚模式的本质部分。他们也可能用个人模式的术语来解释别人的内在等级(nested hierarchy)的表述,这和桑格瑞所显示的并非是不可兼容。不过,有时(或者说大多数时候)民众根本不用内在的或多层等级来思考或行为,而是运用双重网络。^① 这个例子或许可以作为运用不同方法探讨该问题的标志。

尽管我和魏勒在方法上,对系统的怀疑上,以及赞成文化的非一元化方面很相近,但我们的研究取向几乎是正好相反。魏勒将系统的或“意识形态化的”(ideologized)模式当作士人、精英和文化上有权势的角色的特征,将实用性的解释和行为当作社会和宗教生活大多数其他参与者的特征。^② 因为,官僚模式是由道士和国家(据魏勒的观点,这点和我不同)细致、一贯地提倡、建立的,魏勒的著作还有一种观念,即官僚模式是唯一存在的连贯的模式(且不管佛教的观点),尽管其他观点或隐含的观点认为,各类宗教活动者实用的、暂时的、根据形势的解释很少是系统的和意识形态化的。所以,魏勒的书中虽然或多或少有一些特别个人性的解释,但个人模式的比重、一致性不如官僚模式。我认为,这种观点在低估非精英模式的连续性和一致性的同时,也强化了精英和职业宗教人士解释的实用性和独立性。官僚模式也多种多样、形式多变,特别容易出尔反尔。^③

自始至终,读者对本书的分析可能会想到两个反对意见。一、将官僚模式和个人模式加以区分时,我把两种理念类型(ideal types)强加在中国文化之上,该文化富有弹性,既可以在一位神祇那里看到个

① 在我看来,桑格瑞似乎也揭示了这点,特别是在对朝圣的讨论和综述中。《历史与巫术力量》,第91页、99页。

② 魏勒:《统一性与多样性》,特别是第三、四、五章。

③ 当然,魏勒知道这些问题,并且决不说解释的不同方式完全是他讨论的各个对象的特征,因此,我们之间只存在程度的差异。同上书,第10~11页。

人保护者和官员,在人间的官员那里也可以轻而易举做到这一点。中国人根本不必把个人和官员分开。二、两个模式并不平衡,反映了全然不同的一般层面。“官员”很具体,而“个人”汇聚了各种关系,如父母-子女、朋友-朋友、老师-学生、主人-客人。为什么中国人要把这些放在一起考虑呢?我在书中对此已有回应,不过关注一下宗教领域以外的著作应该很有益处。

先来看第一个反对观点。真正的中国官员和别处的官员一样, 263
笼罩在各种个人主义的谜团之中,任人唯亲,贪污,走后门,加在一起用现在的话来说也就是“关系”,通常译作“联系”(connection)。当宋代抚州士人或现代农民要和神祇建立个人联系,或者用自己的话陈述神祇时,我们为什么假定他们会将神祇看作别的人,而不是官员?为什么不假定他们乞求神祇的正是乞求人间官员的呢?我们是否应该接受武雅士的观点,认为神祇世界只是人间官府的简单“投射”,顺带指出神界的官府和它的世间原型一样承认所有个人的关系?将个人和官僚模式分开强调了一种不同的理念类型分析吗?

官僚和个人模式中确实存在某种理念类型。但我认为这是中国人的理念类型,而非我个人的。例如,我并不怀疑农民将官员同时当作官员和个人,或者当作他们需要建立个人联系的官员,至少农民在生活中和官员不太多的交往是如此。有人认为,他们的神祇观念只是复制了现实中官员的各种特征,我对此深表怀疑,本书部分是对该观点的批驳。如果农民能一眼将世俗官员看成官僚和潜在的个人庇护者或同盟者,他们不可能区分不开这二者,也不可能在大脑中将现实中纠缠在一起的东西清理出来,也不可能必定形成一种将现实中官员各个层面混合在一起的模式:官员——保护者——父辈。如果谁假定中国人只是简单地将真实的官场投射到神祇领域,那他是把中国人的思想过程描绘成机械的,把他们的神祇描绘成纯粹的附属现象。不过,如果将农民和其他人看作是从复杂的现实和多种多样的文化知识中提取两种不同的模式,关系和交往的两个领域,那便是认可他们有一种为单纯投射观念所否定的精神生活。

我在本书的各章已经显示,中国人表现的正是这种提炼。我们

多次看到，模式的运用者确实可以将它们区分开来。首先，二者是排他性的，在天心正法经文和鬼律中是官僚模式，而华盖三仙信仰的灵应故事中则是个人模式。其次，作为一个群体，道士在不同场合使用不同模式：为主顾所举行的仪式，编撰的仪式手册和律令中是官僚模式，相互之间的关系和神启经历中是个人模式。第三，两种模式在单个仪式的两种参与者（道士和世人）的言行中显示的比重截然不同。264 第四，我曾对人类学证据重新分析，指出两种模式在当代世俗民众的陈述和实践既可独立存在，也可同时出现。不过，中国人的地狱观念是他们能区分官僚和个人模式的最有力证据。如前所述，地狱几乎清一色的是官僚模式。在这个王国里，虽然经常会有些小差错，有时下属可能会受贿，或者私通关节，最终，还是要遵守制度，要咨询功德簿的记载，正规、负责的官员以一种非个人、一贯正确，尽管通常不太亲切的方式来作判决。事实上，讲故事的人有时直接将阴间公正无私的官衙与人间腐败、讲人情关节的官府进行对比。除非普通中国人在思想上能够将官僚程序的概念和现实中的人情主义、高度个人化的人间官场区别开来，否则怎么能想像出这样一个地狱呢？我们多次看到，普通民众和其他人经常把所祈祷、寻求保护的神祇想像成和地狱鬼神很不一样的东西，说他们因个人关系才关注个人，不是受贿官员的偏袒，而是保护者、祖先或有能力的朋友那样的正当保护。中国人在想像、建构宗教空间时，官僚和个人之间的区别比它们在人间更明显。

但他们也能将二者在世间的情况区分开来。唐纳德·德格洛柏 (Donald DeGlopper) 在研究鹿港的著作中，探讨了汉人在家庭、祖先之外认识人类关系的类型。他和其他调查者，尤其是傅瑞德 (Morton Fried) 一样，指出汉人描述值得信赖的社会关系时“情”，以及由此形成的“感情”，“人情”的基本地位。它会增长，也会丧失，人们多少会有些人“情”，包括好的，很好的，不坏的，或者没有的。^① 我将曾季狸 12 世纪写的诗译为“我不会忘记旧关系”，而更直接的译法是“我不

^① 德格洛柏：《鹿港》，第 31 页。

会忘记情”。德格洛柏对情的分析在许多方面很重要,但最具原创性的贡献是提出了一对范畴,中国人用来与情相对的“礼”。

我认为,他们用了我们或许称作“原则”或“理性”的范畴和“情”对照……情和礼是对立的术语。礼含有理性、规则、公正、无偏无徇之意。原则上官员和商人守礼,就像人们按照书上所说和一般的、法律规定的原则行动一样……礼意味着遵守规则,人人平等,但情意味着将他人看作一个个人或全面的人。它和信任和长久互惠相关,也和广泛无边的场合中相互支持有关……我认为情和礼的原则提供了理解中国人关系的一种方式。^① 265

德格洛柏的情和礼只不过是我的个人和官僚模式的不同说法,例如,官僚模式是将他说的“礼”转换成宗教领域中特定的、想像的心理、社会形式。这样说也许有点过。例如,德格洛柏的礼包括约定关系,而我将灵应故事中以誓愿为基础的交换当作个人模式的标志。区别可能在他说的约定是正式文件,而我说的誓愿只是口头的。即便是祈祷文中的誓愿,神祇作为署名一方的缺席,或者没有神祇的任何书面回应,都使得书面的誓愿更像信件中的承诺,而不是契约。不过,他对情、礼的区分和我对两个模式的对比有着惊人的相似,这样说应该并不为过。汉人当然有区分作为官员的官员和作为保护者、盟友、或走后门的搭档的官员的知识条件。如果纯粹是官僚模式,他们确实把他看作官员,如果纯粹是个人模式,他们也就将之想像为个人关系。情和礼作为对立的术语,确实是理念类型,汉人用它们来分析世俗世界,他们也能用理念类型来分析神灵世界,这是合乎情理的。

德格洛柏用情和礼讨论家庭之外的关系,所以,他的分析并不支持我将父子、朋友、师生关系归类到单一的“个人的”范畴中。不过,

^① 德格洛柏:《鹿港》,第34~35页。

在阎云翔对中国乡村社会关系网络的最新分析中，我们可以看到如此广泛包容性的范畴。许多学者主要用“关系”这个词来指为某个目的结成的工具性关系，是为了走后门。阎云翔认为，这种看法极大地扭曲了它的含义，在他的华北老家，人们用这个词指他们整个村内比较可靠的社会关系网络，包括家庭、朋友，同事。^① 对于这些村民，“人情”的意义同样广泛：“在特定的情境中，人情被用作关系的同义词，人们也会讨论他们有多少人情，而事实上是指关系网的规模。”^② 这里，区分感情相对深的关系、较淡、疏远以及村民也参与其中的实用性关系的标志是不同形式的送礼。一方面是表达式送礼，表示现存的关系；另一方面是工具性送礼，是为个人利益而直接交换礼物。二者村民用不同的词来表达，第二种更多的是表示村外的关系。

和表达性与工具性送礼活动之间的分界相平行，可以在村庄社区与外部世界之间划一条清晰的线出来……除了最后三类礼物交换（间接付酬，巴结性礼物，润滑作用的礼物）以外的其他所有礼物交换，都属于表达性的礼物类型；而所有的工具性送礼关系都越过了村界。到目前为止，学术界的注意主要集中在后三种礼物，特别是贿礼之上……因此，那些仅仅（或者主要是）基于贿礼分析的早期研究，难以全成把握社会生活中的关系网络。^③

阎云翔的分析使我们对马丁的调查对象有了新的了解，他们强烈反对将村民和神祇的关系等同于和官员的关系，或者将村民给神祇的供品等同于给官员的礼物或贿赂。马丁的调查对象主张，神祇更像是人们的父母、朋友或主人，不必享用很多供品才会帮助民众，这样，供品可以纳入到表达性的送礼范围，神祇本身也纳入到可信赖

① 阎云翔：《礼物的流动》，第98～121页。

② 同上书，第123～124页。

③ 同上书，第102页。

的、多重目的的社会关系领域,他们在人间主要在村子里活动。真正的官员基本在这一范围之外,给他们的礼物确实是工具性的。注意,这里相应的对应并非个人与官僚之间——他们谨慎拒绝的与官员的现实关系模式不是正式的长官和百姓之间的关系——而是两种官僚之外的关系:表达性送礼的纯粹的个人关系,基于贿赂和其他工具性送礼的短暂的、个人目的的关系。表达性送礼的范围包括家庭、亲戚、朋友、同事,有经常或者固定关系的任何人。亲和非亲,都是人们的情感关系网络的一部分,这一关系网络以人情为中介。同样,问题并不在于说我的“个人”模式的范围和内容与阎云翔的表达性送礼的“关系”是相同的。而是阎云翔的资料说明,中国人能够,并且建立了一种社会分类,将世间的亲与非亲关系放到一起,我认为个人模式在人神互动中起到同样的作用。^①

如果本书的观点是正确的,个人与官僚构成两个不同的模式,^②那么,我们如何看待它们的相对的文化、历史位置、各自的角色,以及它们在宗教行动者那里的分布呢?从前面的分析来看,关键是要区分使用两种模式的三个限制性要素:神祇,表述者或行动者,情境。这似乎不可能实现,但实际的讨论不总是在此基础上,如果将这三个要素加上某些具体内容,或许有助于搞清楚中国宗教叙述的含义。当然,第一个要素是神祇的身份和特征。如前所述,某些神祇特别习

① 中国北方村落中送礼、关系、感情之类的情况参见任柯安(Kipnis):《礼物的语言》。

② 我并不是说只有两种模式。他们是最突出的两种,但可能是好几个,甚至是很多模式中的两种。我曾经提到,朝廷“封赐”地方神祇,在字义上应该看作是运用了一种朝廷—神祇关系的“封建”模式。这种模式在其他语境中也可能靠近其他模式:某些民众神像更像地方诸侯,而不是地方长官或士人。王斯福在《帝国的隐喻》中指出,民间神祇信仰是建立在“命令等级”的图景之上,也就是一种军队式命令、强迫、暴力的等级关系,与道教和朝廷的官僚等级不同。在民间宗教中,军队与战争图景特别普遍,他们在道教观念中也很重要:到处存在的“神兵”、“神将”,他们被赐给道教的官员—神祇,就像他们的世间对应者一样。我认为军队图景作为一种与官僚或个人模式兼容,并且贯穿二者的表达方式,还不是第三种模式。王斯福所说的“命令等级”实际是官僚模式的军事化版本。不过,我也认为王斯福看到“命令等级”,隐含多层秩序和一个最高的中心权力,不论他在何处发现神祇之间,或神人之间命令的军事化图景,实际上在许多事例中,材料本身根本不显示人们按照多层等级行动。

惯以官员的身份出现。阴间的鬼神是最纯粹的例子，但地上、天上的神祇也有“特别官僚化”的：一个是城隍，另一个是泰山，玉皇上帝可能也算一个。同样，也有特别非官僚化的神祇：比如，仁慈的女神观音，她显然可以使地狱纳入到个人关系的范围。^① 在某些宗教角色和情境中，即便是最官僚化或最不官僚化的神祇也可以说成是相反的。

第二个要素是叙述者或行动者，谁在言说，祈求或祭祀？很明显，特定的人群或者社会角色或多或少愿意使用官僚或个人模式。我曾花很大精力讨论一个很大的区分，即道士和世俗神灵信仰者之间的区分。不过，重要的是要在更精细的关注层面去发现、考察这种区分。例如，我们曾看到，即使是道士、甚至是世俗信众、天心派法师和三仙信众都采用各不相同的官僚、个人模式。

但最有意思的变量是情境的差异。这本身是个模糊的范畴，还得分梳为更精细的要素，如场合、环境、目的。通过对魏勒揭示的一个观点加以扩充，我指出道士在谈论、描写道士（生前死后）之间的关系时，特别是谈到获得神启、通神之举时，也常采用个人模式，建立在血缘、化身、教育及礼物，而不是任命或委派的基础上。在施舟人的王爷醮中，当神祇不为主持仪式的道士所支持，世俗组织者将官僚模式用作自己的模式时，主持道士从官僚模式中撤出，转向抽象的占卦。在王爷醮中，什么因素促使世人挪用神界官僚还不确定——也许只是瘟神容易被看作死者的神祇——但组织者用神界官僚把自己抬高到道士之、增强他们的地方权威的特权神话无疑很重要。对于《夷坚志》几百则发生江西的故事中的世俗民众而言，世俗信仰中官僚模式的主要情境为假死和亡魂的处理。情境的探讨意在充分理解什么人、什么时候、为什么运用哪一种模式，这些例子只不过是开端。

在考虑这三个要素（神祇、表述和情境）时，人们会认为第一个要素（神祇）是个有争议的范畴，也可以将之归结为后两个。毕竟，我们在此讨论的是对神祇的表述，要建立决定表述的各种要素。除非我

^① 见第七章，第215页注①。

们相信每位神祇只是中国人对它的陈述,那么说神祇的表述部分由其本身所决定似乎有些奇怪。也许,这里人们所说的“神祇”和当前的其他陈述不同,是以前神祇表述的历史,或者是他们的多种历史(对于任何神祇都是多重的),或者是任何神祇的一整套表述,它由过去的信众创造,现在仍被传播和使用。人们进而会说,过去的表述是做这个表述的人和时间(也是表述者和情境)的结果,至少在历史的面向也将三个要素归结为两个。这一观点有一定道理。不过,我宁愿后退一步,尤其是因为民众从流传的表述中了解神祇时,该论点忽视了民众赋予神祇的权力。信众通常认为神祇不许人们随意表述自己,这就使得神祇对于加在身上的固态的表述有了真正的权力。^①因此,将神祇视为独立的决定因素应该是有道理的,要理解人们在不同的历史形势下如何运用和表述神灵与神人关系模式,必须考虑神祇、表述者和情境之间的互动和关联。

本书围绕着地方民众和职业宗教人士的神祇观念之间的差异展开,即便在宗教职业人士拥有实际权力的社会中,也存在这种区别,并且很重要,这一点也不奇怪。在欧洲宗教史中,许多论著的主题是世人和教士关于基督教神祇、基督教的地方先贤、仪式以及教士自身的观念存在的差异。^②我曾经谈及中国人向神祇许愿和欧洲人向圣徒许愿之间是平行的。欧洲弥撒为地方圣徒举行,但礼拜中未涉及三位一体神祇之下的任何神祇,这和中国为地方神祇举行的醮形成

^① 这与杜赞奇的“层累”观点所见略同。杜赞奇认为,同一位神祇被不同的文化成员(国家是其中之一)的不断重新解释之后,实际上在不断积累的过程中又在已积淀的以前解释的层面之上又增添了新的一层;见杜赞奇:《层累的象征》。我赞同康豹的看法,杜赞奇所设想的这个积累过程太完整,以致于忽视了独立创造和可供选择的版本共存(康豹称之为“共生”)的可能性,或者是涂抹而不层累。毋庸置疑,以前解释的范围或文化权力有时或经常(但在何时,在何种条件下)限制了随后的解释,我想,康豹也会认可这种看法。见康豹:《厉鬼与送船》,第113~114页。

^② 这个问题的一些有价值的研究见Badone:《宗教正统》。这也是威廉·克里斯汀(William Christian)的全部著作所关注的问题,见他的《中世纪后期和文艺复兴时期西班牙的幽灵》,《16世纪西班牙的民间宗教》,《西班牙河谷的人们和神祇》。普通民众与宗教人士的宗教差异在许多研究中也很重要,部分已见第三章所引韦尔森:《圣徒及其信仰》,并见沃尔夫(Wolf):《宗教王国》。

一种特殊的平行。和醮仪一样，弥撒是宗教人士为最高神灵举行的仪式，世人通过历史性的妥协，将它用作为圣徒举行的仪式，这样说应该没有问题。

在史蒂芬·韦尔森(Stephen Wilson)研究巴黎教堂圣徒信仰和图像的著作中,也存在一种平行(也是对比)。在教堂东部是教士的空间,中间与西部是世人的空间。如同醮仪中道教神祇和地方神祇,不同的圣徒站在两个不同的空间。“真正的民众信仰对象差不多是从旁门进来……然后进入教堂主体,习惯上还是在中间(民众的空间),而不是进入到教士的东部空间……那些确实走进,或者立即被吸收到东部空间的信仰对象,通常得到教士的正式承认。”^①这个过程可能需要数十年,世人支持的圣徒缓慢地在教堂中前行,只有极少数最后被教士正式接受,安放在一个更高的位置。她甚至可能取代一位曾经获得教士支持的圣徒。这个过程通常很漫长。因为教士是有组织的精神上的官员,得到国家强制性官僚的支持,他们控制着教堂,对圣徒支持的变化取决于准组织的世人和组织化教士之间权力转换,以及教堂和国家之间的权力平衡。但是,在漫长的时间中,圣徒可以移动,甚至改变地位。在中国,正如我们在台湾的例子中看到的,醮仪那几天神祇可以移动,并改变地位,然后恢复原状,庙宇的权力从世人转向道士,然后再回归。在醮仪中,也存在宗教人士的神祇和世人的神祇,也存在神像地位的高下之分。不过这里的庙宇属于世人,国家并不支持特定的宗教人士,宗教人士本身不是中央化的官员,而是请来的专业人士。因而,世人和道士之间的关系取决于私人的交易,而不是官方回应或抵制民众志同道合的漠视或冲突。毫不奇怪,当时市场对某些变化的影响比官僚来得更快。醮仪及其所承载的神祇的转换是世俗组织者和道教人士所做商品交易的结果,为了完成仪式,即便一方不完全认可另一方的神祇,也能做交易。当有组织的、知识化的宗教人士既没有国家的有效支持,也没有一个强有力的、中央化的,类似国家的教堂——中国朝廷的强大足以阻止这种

情形出现——支持时，他们是如何起作用的，中国可能是一个很好的例证。^①

我们尚不清楚，为华盖三仙举行的醮仪中，他们的神像是否挪到一个附属的位置，而道士的三清则移到核心位置，三仙是否还在庙中的最尊位，而三清只能供奉在别处，道士是否为了绕开这些问题而将三仙视为三清的化身。不过，我们可以推测，出现这种情况或其他情形取决于当时三仙信众和道士的交易或随后的关系，而不是一个更高级的宗教人士或政治权威的命令。只有一方不顾宗教法则，神祇才可以稳固地统治，或者缓慢地变化。一旦双方讨价还价，他们就成了交易的双方。 270

① 当然，如前引著作所示，当存在一个强有力的中央化教堂时，截然不同的民众信仰不会消失，可能会以中国没有的方式，被驱赶到官方宗教的缝隙或边缘，或者是个人的内心空间。Susan Tax Freeman 就西班牙的情况谈到：“西班牙的基督化长达数世纪，以至于在神圣空间举行的官方许可的集体仪式实际上没有了对手，没有异教徒的仪式，没有改革派的教堂。真正的对手在于坚持认为信仰既可以在集体仪式中，也可以通过在此之外的与神沟通来表达。这包括定期集体祭典之外到圣坛去，也可以在个人心中，作为一个信仰者，个人的，无须借助集体或固定的时间、地点去信仰……很可能在集体与公开的信仰日益服从于官方教条，和教堂的世俗权力联系起来的地方，个人信仰实践的那种形式——个人信仰，沉思的宗教——正好在那里成长起来。”

附录 材料问题

一、邓有功与《天心正法》和《鬼律》

271 在本书第二章,我认为邓有功的《天心正法》和《鬼律》是北宋末期的著作。不过,我曾提到,鲍菊隐关于天心派的论文和我的看法不同,他认为二书的作者邓有功与南丰县(都有旁证)的邓有功是同一个人,生活在1210至1279年之间。因此,对于鲍菊隐来说,这两部著作都撰于南宋后期。

本书没有任何论点取决于这个问题。实际上邓有功的两部著作的所有资料几乎逐字出现在元妙宗的《太上总真秘要》之中。《太上总真秘要》的序是献给徽宗的,时间为1116年。所以,不管邓有功生活在什么时候,其书中所表达的材料在北宋末期已经成形。至于南宋的情况,不论邓有功的著作是否可以作为南宋的证据,洪迈的《夷坚志》有大量故事证明天心派实践在当时很活跃。但是,自从1991年安保罗(Poul Andersen)在论文中挑战鲍菊隐的观点之后,两部著作的年代已经在该领域引起争论,因此,有必要在这里说明一下,我为什么赞同安保罗,而不是鲍菊隐。尽管这还不是定论,如有新的发现还会改变,但目前的证据明显倾向于北宋。

鲍菊隐在《道教文献概论:十到十七世纪》一书的注中,概括了她认为两个邓有功是一人的缘由,其中她提到我个人就这个问题与她

的通信：

邓有功的序言没有年代，但我认为他和昌彼德等人所编《宋人传记资料索引》(1974~1976年，第3730页。)所说的南丰(在江西)邓有功(1210—1279年)是同一人。在《道藏》第566册的序言中，邓有功将他的师承往前追了五代：饶洞天，朱仲素，游道首，邹贲，符天信(即邓的师傅)。从假定饶洞天发现经书到邓有功的时代，这个数量的弟子是意料之中的。1983年11月18日，哥伦比亚大学的韩明士博士曾写信质疑邓有功身份的可靠性。韩明士认为经书编纂者邓有功并非昌彼德等人所编《宋人传记资料索引》中记载的邓有功，而是同名同姓的另一个人，生活在12世纪。但内证、外证都表明，他编纂经书是在宋理宗(1225—1264年在位)，而不是徽宗时期。如果邓有功确实和元妙宗差不多同时代，金允中(活跃在1224—1225年)在讨论其他天心派仪式编纂者时不提邓，那是奇怪的事。金允中似乎只熟悉元妙宗和路真官(即路时中)。他认为后者曾负责重修天心派仪法(HY1213,《上清灵宝大法》卷43,第16页下以后；关于这部著作，见第一章第五节。)。此外，对道藏中属于邓有功的著作的细致考察表明，它们是13世纪，而非12世纪的著作。例如，邓有功把黑煞等同玄武(HY566,卷3,第6页下)，但两种宇宙力量直到吕元素(1188—1201)及其弟子在1201年编的仪式文集(HY1216,《道门通教必用集》卷7,第6页上)中还认为是不一样的。^①

在最后一点，鲍菊隐将黑煞与玄武等同和年代学关联起来，我无法对此作专门评论，因为我不能像她那样全面、深入地考察现存的资料。但是，我认为现存的资料只是南宋时流行的道教文献中的一小部分，依靠几条教义来确定时间是危险的。也许某个时候曾经存在

^① 鲍菊隐：《道教文献概论》，第265页注65。

独立的文本传统,对黑煞与玄武的地位持不同立场,而我们对此一无所知。如果要解决某些问题,我们必须对宋代不同时期道士们的教义观点及假说的范围和分类有足够了解。邓有功的著作年代只是这些问题之一,而我们所知道的情况又不足以从相反方向来质疑。同样,金允中在评论和批评同时代的天心法术时,不提邓有功,似乎也没什么奇怪之处。毕竟,如果我们接受鲍菊隐对邓有功身份的看法,那么他远晚于元妙宗,也比金允中稍晚,而他并没有提及两人中的任何一个,实际上他没有提到以前的任何编者。如果这种论点对双方同样适用,那么它对哪一方都没有用。也许邓有功本人的著作在金允中的时代已不再流行,也许金允中并没有看到。鲍菊隐认为经书从饶洞天五传至邓有功,中间约有 250 年是可能的:从 994 年(饶受神启之时)到 1240 年左右,那时她的邓有功已经 30 岁。安保罗发现这不太可能,其观点值得考虑。下面是安保罗对《天心正法》的看法:

《天心正法》的作者邓有功显然曾活动于 11 世纪末期……他称华盖山为其本山,给出一个从饶洞天开始,经过四位(其余未知)法师,再到他自己的道法传承脉络……并且他提到桥仙观,即二真住过的道观……1075 年奉朝廷之命改名为崇仙观……邓有用旧的地名可能很重要。序文的时间早于 1075 年,可能和作者所说的师承脉络一致,不过经书本身有年代稍后的证据。编入经书的神霄派资料不早于 1117 年,此外,书中所说的一套符篆(卷 3,第 9 页下~20 页上)据说逐字抄自第 30 代天师张继先(1092—1127 年)所编纂的一部经书。很可能序文属于该书的一个较早的版本。要注意的是,作者在序中介绍该书说,书分二卷(序,第 3 页上),《通志略》著录的同名之书据说共三卷。现在的七卷本可能是邓有功在 11 世纪末所编著作的扩充,不早于 12 世纪中期。^①

① 安保罗:《道教科仪》,第 81~83 页。

接着,安保罗讨论了《鬼律》,进一步阐发了他的论点:

邓有功似乎曾居住在江西中部的华盖山(参考道藏第 566 册,《上清天心正法》,序,第 2 页下,他称该山为其本山。)。他和 1210—1279 年生活在该地区的同名之人似乎不是同一个人……在前引序言第 1 页下至 2 页上,他交代饶洞天受神启所获经文传了四位法师,最后一位是他的师傅符天信,即“本师”。这个传授脉络似乎不可能超出 100 年。本书序言透露的信息似乎更表明他生活在 1116 年之前……他说自己曾到洪州(南昌)、南康(星子)、庐山和舒州的道观寻找鬼律的别本……他在这个过程中得到“上清鬼律共五部”……他在校勘这五种版本的基础上,编定今本,按照旧本排定条目(序,第 3 页上)……鬼律的另一版本收录于 HY1227,《总真秘要》卷六,由元妙宗编于 1116 年,据说忠实地录自“旧本”……实际上,尽管缺了某些段落……该本经文和今本完全一致。邓有功所说的编定过程暗示有一定量的编辑工作,这就可以排除他只是简单抄录《总真秘要》的可能。如果我们相信他说的话,那么编纂工作就在 1116 年之前,《总真秘要》出自他编定的鬼律。还要注意与《北帝符》相关的一些符策(HY1227,《总真秘要》卷 2,21 页上~下)。元妙宗称,在“旧本”中,这些符策与《天心正法》一起传授(但并非其中的一部分),将之与《上清天心正法》序文第 3 页上比较,邓有功在那里称《北帝符文》实际上是由他独立编定的。^① 274

安保罗的论点更有说服力,但平心而论,它不能完全取代鲍菊隐的看法。人们可以设想,邓有功夸大了自己作为编定者的角色,他校勘的五个本子所差无几;五个本子都是对元妙宗自己的著作的修订本;或者只有一种是元妙宗的著作,与其他各本不同,正是邓著所本。邓有功可能将《北帝符》从书中抽取出来,因为元妙宗的评论告诉他

^① 安保罗:《道教科仪》,第 89~90 页。

“旧本”是这样的，于是他想恢复经书更早的形式。换句话说，我们还可以讲述一个历史故事：元妙宗在前，邓有功的编纂在很久之后，甚至如鲍菊隐所说，在13世纪中期或后期。安保罗的证据——《正法》的序文作于1075年之前，保存在一部12世纪中期修订的著作中——至少使这个故事变得有点复杂。但其他证据（有的安保罗已触及但未深究）使我相信，安保罗的论点——邓有功的著作编纂于11世纪末至12世纪初——大体是对的。

有一份看似有用的证据应该在一开始就避开，因为它令人无所适从。如鲍菊隐指出的，《三真君事实》在可能形成一个临时框架的情境中提到邓有功，这就是我在第三章讨论过的以双行小字的形式插入《二真君实录》的正文和注文的笺疏。^①这里提到浮丘劝二真所行之法，插入笺疏云：“文今邓有功所进，饶洞气（饶洞天之误）于华盖山得石函。法书者，即此是也。”^②这里，有用的因素是“今”这个词，似乎表明笺疏作者与邓有功时代相同。鲍菊隐认为，笺疏的作者可能是刘祥和王克明，他们在1261年为《三真君事实》刻本（更恰当地说是今本《三真君事实》的部分，或在某种程序上的祖本）作序；或者是黄弥坚（另一位身份、年代不明的道士），刘祥和王克明将他的旧作编纂付梓。鲍菊隐试着用邓有功的评论来支持这个观点：“如果我们接受邓有功的年代为1210—1279年……那么笺疏作者年代就与刘祥和王克明相同。”^③原则上，人们也可以从另一个方向进行推理：如果谁可以得出笺疏的可靠年代，也就得出了邓有功的可靠年代。我在下面将说明，为何笺疏的作者不像鲍菊隐所说的那么晚，毕竟，笺疏中称“今”的地方很少指时间。当二真在郡东精舍休息时，笺疏云：“今立观曰天庆。”^④但这一定发生在大中祥符（1008—1016年）年间，真宗发现天书之后下令全国修建天庆观。^⑤二真吐云为桥之处，

① 见鲍菊隐：《道教文献概论》，第287页注217。

② 《三真君事实》卷2，第7页下。

③ 鲍菊隐：《道教文献概论》，第287页注217。

④ 《三真君事实》卷2，第2页下。

⑤ 天书事件及天庆观的建立，见柯素芝（Cahill）：《宋代宫廷道教》。

笺疏云：“故观名桥仙，今敕改曰崇仙。”^①但我们知道，改名是在1075年。王真君在一座桥上等候郭真君，笺疏云：“今南丰有会郭桥。”但从其他材料可知，该桥修建不早于1127年。^②因而从笺疏本身考虑，它不可能作于1138年之前，^③虽然作者的“今”使用的事件时间范围上到1008年，中间有1075年，下至1127年。人们应该注意该评论与1075年（即安保罗所说序的创作时间）一致，但它至少也和130年内的其他时间一致，甚至可能更多。事实上，我们必须准确得知作注者最晚生活在何时，以推断“今”实际上所包括的时间范围。我认为，笺疏的“今”字合适的理解是用于建立一个和它所依附的正文和注文相对的现代——指宋代——的暂时的观点。正文和注文的叙述立场几乎和三真君生活的3世纪一致，笺疏作者以“今”字使读者知道所读的是宋人说宋事。当然，这使该词在确定时代上毫无用处。

关于经书传承者人数的问题，安保罗认为从饶洞天（获神启于994年）五传至邓有功与1075年邓作序的时间一致，鲍菊隐则认为与1210—1279年的时间相符。观点迥然不同，部分反映根据代数估计出一个有用的时间很难，不论是生理世系还是师徒相承。原则上，五传确实可能跨越81年，或者246年，即假定邓有功受经于1240年，当时他已30岁。这里81年似乎短了一点，但鲍菊隐提供的选择又似乎太长。994年，饶洞天已是州里一名小有名气的司法官员，应该不会小于30岁。此后五传每代50年，每位法师受传必在青年之时（否则他得经书之后不能活50年），并且要活相当的岁数：20岁得到经书，活到70岁；30岁得经，活到80岁，依此类推。任何一位法师寿命的减少都需要其他法师相应的增加，以达到250年的总数。这似乎不太可能。例如，法师总要活得足够长，总是传授知识给年轻人，而不是熟悉法术的弟子。当然，从技术上而言传授可以在任何时

① 《三真君事实》卷2，第8页上。

② 黎广润等编：《[民国]南丰县志》。

③ 如鲍菊隐所指出的，注中提到的广昌县，于1138年从南丰县分建。鲍菊隐：《道教文献概论》，第287页注217；并见《三真君事实》卷2，第3页上。

候,问题是每位法师必须比前辈平均多活 50 年。81 年则每传大约 16 年,相当接近人们通常估计的每代 20 到 25 年。

但这些都只是看似有理。在我看来,最确凿的证据出自邓有功本人的序言,虽然它可能存在矛盾。如安保罗所云,《天心正法》的邓
276 序提到朝仙观,其名称已于 1075 年奉朝廷之命改为崇仙观,《天心正法》的某些内容时代更靠后。安保罗提出实际上有一个原本来疏通。这个原本在一段时间后增补,但仍在北宋末、南宋初,远早于另一位邓有功(推定的)生活的时
间。序中另一处说明安保罗在此发现的复杂性是对的。如果朝仙观之名指向 1075 年加封之前,此处则指向加封之后:“(三真)封号符瑞,翠琰传之颇明,兹不繁述。”^①没有资料表明三真受封于 1075 年之前,而改名在 1075 年,所以安保罗要解决这里出现的矛盾。

无论如何,序言中的地名称呼更支持邓有功是在较早的年代。在《鬼律》的序言中,邓列举了他为寻找经书到过的道观,其中提到洪州和舒州的道观。1165 年,洪州正式改名隆兴府,舒州于 1195 年改为安庆府。^②两次都不只是更改名称,而是在行政区划网络中从州提到更高地位,即从州升到府(高于州)。实际上,两州因为曾经是皇帝即位前的封地,才由州升府:洪州为孝宗(1163—1189 年在位)的封地,舒州为宁宗(1195—1124 年在位)的封地。皇帝过去的存在需要有所表示,改州升府使之得以实现。邓有功明确表示要将《鬼律》

① 《上清天心正法》序,第 1 页上。

② 鲍菊隐在个人通信(1983 年 11 月 29 日)中指出,舒州更名为德庆军更早,在 1115 年。但事实上这次改名只适用州军,表示将州长官的军事责任从“军事”提升到“军节度”。见怀特(Wright):《字典》,第 146 页。这次改名后,仍称舒州,但官方使用的长官头衔包括“德庆军节度”一词。鲍菊隐同时还提到,假定改名在 1115 年,《夷坚志》中时间为 1146, 1154, 1155, 1175 和 1189 年的故事,仍用“舒州”之名,这表明新的州名即使在出版的著作中,也不总是受到尊重。但是,舒州第一次改名的正确时间是 1195 年,这些用法都相应地
327 变成官方用名,正如鲍菊隐在洪州的事例中所发现的一样(1141—1153 年的故事为“洪州”,1180—1182 年的故事为“隆兴府”)。即使更完整的考察显示,地名在《夷坚志》这样的个人文献中不总能反映官方名称的不时改变,问题的关键仍是,邓有功的《灵文鬼律》序言是在一种实际上公开和官方的交流中献给一位皇帝。

序献给皇上,请求皇帝向广大道士颁布这部经书。^①这种极其正式的语境中,表述需要小心谨慎,谦卑有礼,使用不正式的地名一下就使皇帝的两个州降格,并轻视皇帝的两位祖先,这似乎极不可能。这样,说这位邓有功是生活在1210至1279年的那个人就很不合适,相反它表明邓有功是在1165年洪州升府之前。而且,该序言最可能进献的对象似乎是徽宗(1101—1126年在位),徽宗提高道教、征集道经的庞大计划也使他比其他皇帝更可能向全国所有法师颁发某种经书。这些都有力地支持了安保罗的基本立场。

但是,我认为更有力的证据是邓有功叙述华盖山的方式。在《天心正法》的序言中,邓有功说:“然华盖者,是三清应化虚无之境,独有虚皇灵坛,即无道流居止。故时人不知有华盖之名。”声称人们普遍“不知有华盖之名”,这在南宋后期,即鲍菊隐所说的邓有功生活的时代,是绝对荒谬的。徐正在这时曾写道:“大江之南,自浮丘公得道于华盖山,而山之秀丽峭拔足以为神仙窟宅者,率多三仙之祠。”(见第四章)抚州有一些最杰出的官员及其家族是华盖山信仰的信众,为三真赋诗。另一方面,邓有功的话使人联想到抚州和崇仁县的地方长官对这里的描述。1075年,崇仁县令为了送交朝廷的加封敕令,曾拜访这里:

比来勘会得本山脚下元有上仙观等,各是倒废,其地尽没入 277
官,不敢专行盖造。只有相近桥仙一观,祖来观宇尊像系存留名目,并无敕额。元有水田六百余把,亦系收屯入官,为无人承嗣。自来祈求本山,只有本县道士一名在彼祇应。(全文见第四章)

地方长官讲述了与邓有功相同的故事:湮没无闻,几近荒废;他们发现“道士一名”,而邓未见道士居止。我们曾谈到,官方提及的道士可能是詹太初,他在县令拜访不久离山而去。因为邓有功知道加封一事,序的时间至少稍晚于1075年,假设是在詹太初离开之后;但

^① 《灵文鬼律》,序,第3页下。

它一定是在同一时期,当时华盖山仍未(或者刚刚开始)吸引地方士人的注意,其信仰尚未传播到抚州各地。因为这些正好开始出现在徽宗统治时期和南宋初年,安保罗估计邓生活在北宋末期,现存邓氏著作的定本完成于南宋初年,这里或许得到最有力的支持。

二、《三真君事实》的年代与作者

我在本书将《三真君事实》最后四卷大部分(或几乎全部)视为道士章元枢的著作,《三真君事实》自第3卷起编入章氏的《华盖山事实》,第一页标有章的书名及姓名。我对《三真君事实》的看法和其他学者有所分歧,在此应该做一解释。鲍菊隐认为卷3、卷4是章元枢所撰,形式上二者正好是一连串华盖山及当地名胜、路标的名单。^①这和章元枢对其著作的叙述完全相符,我和鲍菊隐的看法相同。常志静认为,卷4是独立的——“卷4起首未标作者,来源独立”^②——但他未说明理由:为什么认为和上卷联系如此紧密的第4卷是独立的,并推测它可能是《三真君事实》1261年版的编者刘祥、王克明的著作。不过,鲍菊隐与常志静对随后两卷的看法一致。这两卷开始是沈庭瑞的传,随后便是我们在第三、四章看到的那些灵应故事。鲍菊隐认为:“最后两卷是一些挑选出来的传记和口述故事,这地方的地方性不太明显,大部分故事的时间为南宋的前五朝(1127—1189年),说明它们可能直接出自刘祥、王克明的刻本。”^③这有点令人费解,因为刘、王刻书在1261年,比鲍菊隐正确判断的灵应故事时间晚70年。同样,常志静也认为卷4是刘祥、王克明所撰,并且说,“无论如何,随后两卷的作者也是他们。”^④但他也注意到卷5有几则故事出自章元枢之手。

我在第四章曾讨论过,卷3和卷4(我和鲍菊隐都认为是章元枢

① 鲍菊隐:《道教文献概论》,第80~81页。

② 常志静:《道教的基本因素和倾向》,第110页。

③ 鲍菊隐:《道教文献概论》,第81页。

④ 常志静:《道教的基本因素和倾向》,第110页。

的著作)所载事件的时间与卷5、卷6的故事时间是平行的。这两部分除了少量北宋的资料,以及一则1260年前后的材料(卷3、卷4有一部分内容显然由1391年的编者所撰,见第四章),我们发现大部分资料的时间是在南宋前几朝,或者说从1140年至1200年前后。两部分在时间上的明显对应本身就令人怀疑它们是否出自同一编者之手。但更显著的是,在卷4和卷5的灵应故事中,我们只在这些时间更集中的大量材料中,而从未在北宋或大约1260年代的材料中发现一种屡次出现的语气:或是评论刚刚讲述的故事;^①或是通过与某个明确故事的关系来表达时间(“迄今”,^②“今”,^③“是岁”^④);或者用第一人称来表达(“偶遗其姓”,以及其他第一人称格式^⑤);或者同时用第一人称讲述,并且明确地提到自己是“元枢。”^⑥所有这些设置(有时发生在同一故事之中)形成一种特定的个人叙述语气,这种故事超过总数的一半。它们以某种重要方式与其他故事区分开来。

首先,在使用第一人称或讲述者有明确时间立场的故事中,讲述者无一则是章元枢之外的其他人。其次,在这两卷中第一个明确使用第一人称的故事,紧接着的是第一个在这个时期范围内,且有时间的故事。这样就在此前与三仙无关的传记和随后真正的灵应故事之间形成了一道明确的界限。在真正提到当时三仙信仰的故事中,这实际上是两卷的第一条。^⑦其三,使用上述表述方式最靠后的故事

① 《三真君事实》卷5,第6页下,6页下~7页上,8页上~9页上,15页上~16页上;卷6,第1页下~2页上,2页上~5页上,8页下~9页上。

② 《三真君事实》卷5,第7页上~下,13页上~14页上;卷6,第1页下~2页上。最后一则也使用第一人称。

③ 《三真君事实》卷6,第9页下~11页下。

④ 《三真君事实》卷6,第12页上~下。该故事关注的人物并见卷6,第5页下~8页下,那里用第一人称叙述。

⑤ 《三真君事实》卷5,第5页下~6页上,15页上;卷6,第1页下~2页上,5页下~8页下,8页下~9页上。

⑥ 《三真君事实》卷5,第10页上~下,10页下~11页下,12下~13页上;卷6,第2页上~5页上,5页上~5页下。

⑦ 这则故事是讲华盖山的灵草妙药,见《三真君事实》卷5,第5页下~6页上。最后说:“今环山别有天然妙药,所恨不尽识其名。今书所闻无虑数件,敬录于后。”

在整个南宋中期的故事中也最靠后(1200年,从其上下文可知讲述者自己的时间不会隔得太久)。紧随其后的故事是最后一个使用这种叙述方式,称“顷年”。^①其四,一个很大的时间断裂将这部分故事与随后的第一个故事(1258)分开,^②在这六十年中根本没有任何故事。因此,这里存在一个完整的故事集。换句话说,某种重复出现的自称表述方式贯穿于故事集之中,它们与前面由章元枢所作两卷的材料属于同一时期,其中有些故事——两卷都有——明确地自称是章元枢讲述。因为两卷的三仙故事直接服务于章元枢在《华盖山事实》序文中所揭示的目的,也就是提供三仙在最近的灵应及其他做为的证据,这似乎使我有理由得出结论:至少这两卷中的整个南宋灵应故事(紧靠南宋结束的两则除外)是一个整体,全部出自章元枢之手。^③北宋的资料——沈庭瑞、饶洞天、詹太初与毛道人的传记——
279 是否也由章氏所作,无法知道;但它们没有称颂三仙而只是华盖山,也就没有服务于他在序中所列的目的,并且它们都没有使用南宋故事集的任何叙述方式,这表明它们可能是后来增补的。不过,有一个相当有力的证据表明,刘祥和王克明,可能还有二人信任,却并不知名的黄弥坚,曾经得到章元枢的《三真君事实》,其内容包括今本构成卷3卷4的神圣地理,卷5卷6主体的灵应故事,并将之并入他书(或者是作为一部分独立著作,或者是作为一部更大的著作旧编的一部分)。

《三真君事实》的笺疏的作者仍是一个谜。鲍菊隐和常志静都猜测它可能由刘祥、王克明于1261年所作。但正如第三章所指出的,注中所涉及的事情不晚于1138年。《二真君实录》和注文提到华盖信仰的大量地点,而一个人在123年后更新它的时候居然没有发现一件最近的事件值得一提,这似乎很奇怪。如果是章元枢自己作于1200年之后不久,可以往前提六十年;但这也存在相当的空档,特别

① 《三真君事实》卷6,第11页上~下,12页上~下。

② 《三真君事实》卷6,第13页上~14页上。

③ 《三真君事实》卷6,第13页上~14页上,14页上~下。

是当我们考虑到他对 1130 年代之后七十年中所发生的事件做了广泛探讨。但章元枢自己的证词对我们可能有帮助。他在序中说：

有颜鲁公碑，沈仙翁实录，该载甚详。宋熙宁中，本州守令以碑铭奏于朝，特加宝号。

若三真显化之地，不知几焉。吾邑山岩犹可究竟，异乡踪迹难尽搜寻。元枢自冠褐之后，因访问尊宿，闻知详细，今逾一纪矣。念念三真之迹而未原事实，今者天与之幸，得遇全文，又得李君公彦所笺注在前，皆有依据。^①

章元枢没有说他得到的全文是什么，从上下文来看一定是沈庭瑞的著作，可能还附有颜真卿的碑记，1075 年的奏章和敕牒。但他所提及的“笺注”最令人瞩目。李公彦之名在《三真君事实》处未见，我在其他任何材料中也未找到他。不过，令人怀疑的是我们这里发现的是否为注文和笺疏的编者或作者，两份文献中可确定时间的材料差距并不大（各自为 1125 之后和 1138 之后^②），它们可能是同一个作者。如果李公彦的著作过了一些年才被章元枢找到，1138 年作为笺疏最后的时间就不会显得不妥了。

280

如上所述，1261 年作序的刘祥和王克明可能只是材料的重编者，这些材料早在他们之前已经被章元枢获得或撰写。这一看法与两方面的情况完全吻合：一是刘祥、王克明二人在序中的自述；二是《三真君事实》中极少资料可明确认定的时间与他们接近。^③ 但奇怪的是，他们在序中丝毫未提及章元枢的任何著作，只是将黄弥坚作为前辈。也许章元枢也出现了？就我所知，研究这些文献的学者尚无人指出现存的刘祥、王克明的序言有一个重要的脱漏。二人在序中

① 《三真君事实》卷 3，第 1 页下～2 页上。

② 见第三章，第 60 页注③。

③ 例如，神圣地理中提到富州，《三真君事实》卷 4 第 8 页上有三个事例，第 18 页上有一例，第 20 页上～下有三例，第 23 页上有一例，第 21 页下～22 页上三次提到吉水州。富州只是元代洪州丰城县的称呼，吉水州为吉州吉水县所升。

说，当他们在 1260 年朝山时，华盖山住山道士陈元应请他们去寻找一部新《二真君实录》，因为旧的已经毁于 1258 年的大火。^①

洎归，遍求其本，始得道士黄弥坚所纂者。记载颇略。备述三真受累朝之封命，历代名公之序记，修炼升举之颠末，灵显感应之宝迹，视黄本差详，而互有得失。祥等不愧愚庸，集二本所长，列为一十四卷（重点为我所加）。^②

显然，这里漏略了某些东西。我们先是被告诉黄本太简略，然后突然读到它比黄本更详细——难道是比它自己？——然后编者汇集“二”本之长，我们却从未听说过另外一个版本！显然，后来的刻本在某个时期在第二行与第三行之间脱漏了一行，在这一行里面，刘、王介绍了他们所发现的第二种本子，顺手拿来与黄弥坚的本子比较。这个本子的版本源流因为这个偶然因素仍不能确定，但它很可能是充分保存在今本《二真君实录》中的章元枢的著作。

① 这场火见第四章陈同祖及其母亲得治的故事，《三真君事实》卷 6，第 13 页上～14 页上。

327 ② 《三真君事实》，序，第 3 页下～5 页下。

参考文献

- Ahern, Emily Martin(马丁). *Chinese Ritual and Politics*(《中国的仪式和政治》). Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Andersen, Poul(安保罗). "Taoist Ritual Text and Traditions, with Special Reference to Buguan, the Cosmic Dance." (《道教科仪和传统: 步罡的研究》) Ph. D. diss., University of Copenhagen, 1991.
- Badone, Ellen, ed. *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*(《欧洲社会的宗教正统和民间信仰》). Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.
- Barth, Fredrik(弗雷德里克·巴斯). *Balinese Worlds*(《巴厘人的世界》). Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Berling, Judith(朱迪·贝林). "Channels of Connection in Sung Religion: The Case of Pai Yu-chan." (《宋代宗教中的沟通渠道: 以白玉蟾为例》) In *Religion and Society in T'ang and Sung China*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Peter Gregory, pp. 307 ~ 34. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.
- Bhardwaj, Surinder Mohan. *Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography*. (《印度的印度教朝圣之所: 文化地理研究》) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973.
- Bokenkamp, Stephen R. (柏夷) "Sources of the Ling-pao Scriptures."

- (《灵宝经文献》) In *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 2, ed. Michel Strickmann, pp. 434~86. Brussels: Institut belge des hautes études chinoises, 1983.
- Bol, Peter. (包弼德) "This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China. (《斯文:唐宋思想的转型》) Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992.
- Boltz, Judith(鲍菊隐). "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in Battles with the Supernatural." (《不只是官印:和超自然力量作战的新武器》) In *Religion and Society in T'ang China*, ed. Patricia Ebrey and Peter Gregory, pp. 241~305. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.
- A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries. (《道教文献概论:十至十七世纪》) Berkeley: Institute for East Asian Studies, 1987.
- "Taoist Literature. Part II. Five Dynasties through Ming." (《道教文献,第二部分,从五代到明代》) In *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, ed. William Nienhauser, pp. 152~74. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- "Taoist Rites of Exorcism." (《道教驱邪仪式》) Ph. D. diss., University of California, 1985.
- Bossler, Beverly Jo. (柏文莉) *Powerful Relations: Kinship, Status, and the State in Sung China(960~1279)*. (《强大的关系:宋代的宗族、社会地位和国家》) Harvard-Yenching Institute monograph series, 43. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, 1998.
- Brettell, Caroline. "The Priest and His People: The Contractual Basis for Religious Practice in Rural Portugal." (《教士和他的民众:葡萄牙农村宗教实践的约定》) In *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, ed. Ellen Badone, pp. 55~75. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.
- Cahill, Suzanne(柯素芝). "Taoism at the Sung Court: The Heavenly

- Text Affair of 1008.”(《宋代宫廷道教:1008 年的天书事件》)
Bulletin of Sung and Yuan Studies 16(1980):23~44.
- Cerutti, Simona(西蒙纳·塞鲁迪). “Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition.” *In Les formes de l'expérience: Une autre histoire sociale*, (《实践的规范,或论对立的合法性》,载《经验之形式:一种别样的社会史》), ed. Bernard Lepetit, pp. 127~49. Paris: Albin Michel, 1995.
- 张孝祥:《于湖居士文集》,四部丛刊本。
- 张兴言:《[同治]宜黄县志》,1871年。
- 张栻:《张南轩先生文集》,丛书集成本。
- 张宇初:《岷泉集》,四库全书珍本五集。
- 昌彼德等编:《宋人传记资料索引》,台北:鼎文书局,1973年。
- 赵道一:《历世真仙体道通鉴》,HY296;《道藏》第148册。
- 赵与时:《宾退录》,上海:上海古籍出版社,1983。
- 陈潜等编:《[康熙]崇仁县志》,1673。
- 陈邦瞻:《宋史纪事本末》,北京:中华书局,1977。
- 陈元晋:《渔墅类稿》,四库全书珍本初集。
- Ch'en, Kenneth(陈观胜). “The Sale of Monk Certificates during the Sung Dynasty.”(《宋代的鬻卖度牒》)Harvard Theological Review 49(1956):307~27.
- 郑钺等编:《[康熙]南丰县志》,1683。
- 程钜夫:《雪楼集》,哥伦比亚大学斯塔尔远东图书馆缩微胶卷。
- 蒋叔舆:《无上黄箓大斋立成仪》,《道藏》第278~90册,HY508。
- 竺沙雅章:《宋代卖牒考》,见《中国佛教社会史研究》,京都:同朋舍,1982。
- 周必大:《文忠集》,四库全书珍本二集。
- Christian, William(威廉·克里斯汀). *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. (《中世纪后期和文艺复兴时期西班牙的幽灵》)Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981.
- Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. (《16世纪西班牙的民

- 间宗教》)Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1981.
- Person and God in a Spanish Valley. (《西班牙河谷的人们和神祇》)Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1972.
- 朱熹:《朱文公文集》,四部丛刊初编本。
- 朱奎章等编纂:《[同治]乐安县志》,1871。
- 《冲虚通妙侍宸王先生家话》,HY1240;《道藏》第996册。
- Cohen, Myron(孔迈隆). “Mei-nung: State and Community in Rural Taiwan.” (《美浓:台湾乡村的国家与社区》)Third World Review 2, no. 1 (Spring 1976):1~22.
- D’Andrade, Roy G(阿德勒). The Development of Cognitive Anthropology(《认知人类学的发展》). Cambridge University Press, 1995.
- Dean, Kenneth(丁荷生). “Field Notes on Two Taoist jiao Observed in Zhangzhou in December 1985.” (《1985年12月在漳州观察到的两个道教醮仪的田野笔记》)Cahiers d’Extreme-Asie 2(1986): 191~209.
- Taoist Ritual and Popular cults of Southeast China. (《中国东南地区的道教仪式和民间信仰》)Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1993.
- DeGlopper, Donald(唐纳德·德格洛柏). Lukang: Commerce and Community in a Chinese City. (《鹿港:一个中国城市的商业和社区》)Albany: State Universtiy of New York Press, 1995.
- Delooz, Pierre. “Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church.” (《天主教堂经典化圣徒的社会学研究》)In Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History, ed. Stephen Wilson, pp. 189~216. Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1983.
- Durara, Prasenjit(杜赞奇). “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War.” (《层累的象征:中国战神关帝的神话》)Journal of Asian Studies 47, no. 4 (November 1988): 778~95.

- Dubisch, Jill(吉尔·杜比奇). "Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine." (《希腊圣贤祠的朝圣与民间信仰》) In Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, ed. Ellen Badone, pp. 113 ~ 39. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1990.
- Elvin, Mark(伊懋可). The Pattern of the Chinese Past. (《中国过去的模式》) Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1973.
- 方湛等编纂:《[康熙]乐安县志》,1683。
- Faure, David(科大卫). "The Priestly Tradition and Its Place in the Villiage Culture of Hong Kong's New Territories." (《宗教人士的传统及其在香港新界村落文化中的位置》) MS. N. d.
- The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Villiage in the Eastern New Territories Hong Kong. (《中国乡村社会的结构:香港新界东部的宗族与乡村》) Oxford: Oxford University Press, 1986.
- "Ta-tsiu: A Festival to Thank the Gods and Feed the Ghosts." (《大醮:向神祇谢恩与向鬼魂施食的庆典》) (MS. N. d.)
- Feuchtwang, Stephan(王斯福). "Domestic and Communal Worship in Taiwan." (《台湾的家内与社区信仰》) In Religion and Ritual in Chinese Society, ed. Arthur P. Wolf, pp. 105 ~ 29. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1974.
- The Imperial Metaphor: Popular Religion in China. (《帝国的隐喻:中国民间信仰》) London: Routledge, 1992.
- Freeman, Maurice(弗里德曼). "On the Sociological Study of Chinese Religion." (《论中国宗教的社会学研究》) In Religion and Ritual in Chinese Society, ed. Arthur P. Wolf, pp. 19 ~ 41. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1974.
- Freeman, Michael(米歇尔·弗里曼). "Sung." (《宋代》) In Food in Chinese Culture, ed. K. C. Chang, pp. 141 ~ 92. New Haven, Conn. : Yale University Press, 1977.

- Freeman, Susan Tax. "Faith and Fashion in Spanish Religion: Notes on the Observation of Observance." (《西班牙宗教中的信仰和习俗:保守派的观察笔记》) *Peasant Studies* 7, no. 2(1978):101~23.
- Gaborieau, Marc(马克·卡波里奥). "The Cult of Saints in Nepal and Northern India." (《尼泊尔和印度北部的圣徒信仰》) In *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. Stephen Wilson, pp. 291~308. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Gallin, Bernard(葛伯纳). *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change.* (《台湾新兴:变化中的中国村庄》) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Gates, Hill(葛希芝). "Money for the Gods: The Commoditization of the Spirit." (《冥钱:鬼神的日用品》) *Modern China* 13, no. 3 (1987): 259~77.
- Gregory, Peter(彼得·格瑞高利), and Patricia Ebrey(伊沛霞). "The Religious and Historical Landscape." (《宗教和历史背景》) In *Religion and Society in T'ang China*, ed. Patricia Ebrey and Peter Gregory, pp. 1~44. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Haar, B. J. ter(田海). "The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien." (《福建祠庙起源与传播》) In *Development and Decline of Fukien Province in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, ed. E. B. Vemeer, pp. 349~396. *Sinica Leidensia*, 22. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- 韩愈:《韩昌黎全集》,四部备要本。
- Hansen, Valerie(韩森). *Changing Gods in Medieval China, 1127~1276.* (《中国中古时期的变迁之神,1127~1276》): Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1990.
- "Gods on Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion?" (《城隍神:中国民间信仰受印度影响之个案?》) In *Religion and Society in T'ang China*, ed. Patricia Ebrey and Peter Gregory,

- pp. 75~113. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- Hargett, James(何瞻). "Playing Second Fiddle: The Luan-bird in Early and Medieval Chinese Literature." (《第二小提琴手: 早期和中古中国文学中的鸾鸟》) *T'oung Pao* 75(1989): 235~62.
- Hartwell, Robert(郝若贝). "Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750~1550." (《750—1550年中国人口、政治和社会变革》) *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42(1982): 365~442.
- Hertz, Robert(罗伯特·赫兹). "St. Besse: A Study of an Alpine Cult." (《圣比塞: 阿尔卑斯山的一种信仰研究》) In *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. Stephen Wilson, pp. 55~100. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- 何希之:《鸡肋集》, 静嘉堂清刻本, 东京。
- Hsu, Francis K(许烺光). *Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science, and Culture.* (《驱逐捣蛋者: 巫术、科学与文化》) Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983.
- 许应鏞:《[光绪]抚州府志》, 1876年。
- 许云升:《重修江南华盖山志》, 1555年, 藏于国会图书馆。
- 黄震:《黄氏日钞》, 四库全书珍本二集。
- 黄宗羲:《宋元学案》, 四部备要本。
- 洪迈:《夷坚志》, 北京: 中华书局, 1981年。
- Hymes, Robert(韩明士). "Marriage, Descent Groups, and the Localist Strategy in Sung and Yuan Fu-chou." (《宋元时期抚州的婚姻、宗族群体和地方主义策略》) In *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000~1940*, pp. 95~136. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- "Personal Relations and Bureaucratic Hierarchy in Chinese Religion: The Case of the Three Lords Cult of Mt. Hua-kai." (《中国宗教中的个人关系与宗教等级: 以华盖山三真君信仰为例》) In *Unruly*

- Gods: Divinity and Society in China, ed. Meir Shahar and Robert P. Weller, pp. 37~69. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.
- Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-his, in Northern and Southern Sung. (《官僚与士绅:两宋江西抚州的精英》)Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- “Truth, Falsity, and Pretense in Sung Religion: An Approach through the Stories of Hung Mai.” (《宋代宗教中的真实、虚假和依托:透过洪迈故事的一个考察》)Presented at the conference “The Fascination with Performance”, UCLA, November 18, 1995.
- Hymes, Robert, and Conrad Schirokauer(谢康伦), eds. Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China. (《经世:走近宋代的国家与社会》)Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.
- 伊原弘:《南宋四川的定居士人——以成都府路、梓州路为中心》,《东方学》54, 1977年。
- 《宋代官僚之意味》,《历史与地理》254, 1976年,第12~19页。
- 《宋代明州官户的婚姻关系》,《中央大学大学院论究》1, 1972年。
- Jochim, Christian(周克勤). “Flowers, Fruit, and Incense Only: Elite Versus Popular in Taiwan’s Religion of the Yellow Emperor.” (《只需花果和香供:台湾轩辕教中的精英与民众》)Modern China 16, no. 1(1990): 3~38.
- Johnson, David(姜士彬). “The City-God Cults of T’ang and Sung China.” (《唐宋时期的城隍神信仰》)Harvard Asiatic Studies 45, no. 2 (1985): 363~457.
- “Temple Festivals in Southeastern Shansi: The Sai of Nan-she Village and Big West Gate.” (《山西东南的庙会:南社村和大西门的赛会》)Min-su ch’u-I 91(1993): 641~734.
- Jordan, David(乔大卫). “Chinese Signs and Wonders: Reflections on the Anthropology of Believing.” (《中国的神迹奇事:人类学对信

- 仰研究的反思》)Paper presented at Cornell University, dated May 17, 1988.
- Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village. (《神祇、鬼魂和祖先:一个台湾村庄的民间信仰》)Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Katz, Paul(康豹). DemonHordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang. (《厉鬼与送船:中国帝制晚期浙江的温元帅信仰》)Albany: State University of New York Press, 1995.
- “Welcoming the Lords and the Pacification of Plagues: The Relationship between Taoism and Local Cults.” (《恭请王爷与安瘟醮:道教和民间信仰之关系》)Presented at the Association for Asian Studies Annual Meeting, Boston, March 24 ~ 27, 1994, N. d.
- Kipnis, Andrew(任柯安). “The Language of Gifts: Managing Guanxi in a North China Village.” (《礼物的语言:中国北方一个村庄关系的制造》)Modern China 22, no. 3(1996):285~314.
- Kleeman, Terry(祁泰履). “The Expansion of the Wen-ch’ang Cult.” (《文昌信仰的传播》)In Religion and Society in T’ang China, ed. Patricia Ebrey and Peter Gregory, pp. 45~73. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.
- “Land Contracts and Related Documents.” (《买地券及相关文献》)刊于《中国的宗教:思想与科学》,第1~34页,东京,国书刊行会,1984。
- Kohn, Livia(科恩), ed. The Taoist Experience: An Anthology. (《道教经验文选》)Albany: State University of New York Press, 1993.
- Lagerwey, John(劳格文). Taoist Ritual in Chinese Society and History. (《中国社会和历史上的道教仪式》)New York: Macmillan, 1987.
- Lane, Edward William. An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, Written in Egyp during the Years 1833~

1835. (《近代埃及人行为、习俗的叙述——写于 1833 至 1835 年,埃及》) London: East-West Publications, 1978.

Leach, E. R(里奇). "Ritual." (《仪式》) International Encyclopedia of the Social Sciences, (《社会科学国际大百科全书》) 13: 520~26. New York: Macmillan, 1968.

Lepetit, Bernard(伯纳德·利皮特). "Histoire des pratiques, pratique de l'histoire." In *Les formes de l'expérience: Une autre histoire sociale*, ed. Bernard Lepetit, (《实践的历史,历史的实践》载《经验之形式:一种别样的社会史》,伯纳德·利皮特编) pp. 9~22. Paris: Albin Michel, 1995.

Levi, Giovanni(李维). "I pericoli del geertzismo." (《格尔兹理论的风险》) *Quaderni storici* 58 (1985): 269~77.

黎广润等编纂:《[民国]南丰县志》,1923年。

刘辰翁:《须溪集》,四库全书珍本四集。

刘壘:《隐居通议》,丛书集成本。

Liu, James T. C(刘子健). *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century.* (《中国转向内在:12世纪早期的思想、政治转型》) Harvard East Asian Monographs, 132. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988.

罗复晋:《[雍正]抚州府志》,1729年。

楼钥:《攻媿集》,四部丛刊初编。

陆九渊:《象山全集》,四部备要本。

《庐山太平公采访真君真实》, HY1276,《道藏》第 1006~1007 册。

马端临:《文献通考》,台北:新生书局,1962。

McKnight, Brian(马伯良). "Chinese Law and Legal Systems: Five Dynasties and Sung." (《中国法律与司法体系》) Forthcoming in *The Cambridge History of China*, vol. 5, ed. Dennis Twitchett. Cambridge: Cambridge University Press.

Mintz, Sidney(文思理). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in*

- Modern World History. (《甜食与权力:论糖在现代历史里的角色》)New York: Penguin Books, 1985.
- Miyakawa, Hisayuki(宫川尚志). "Local Cults around Mount Lu at the Time of Sun En's Rebellion." (《孙恩起义时期庐山的地方信仰》)In Facets of Taoism, ed. Holmes Welch and Anna Seidel, pp. 83~101. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979.
- 诸桥辙次:《大汉和辞典》,东京,1955~1960。
- Needham, Joseph(李约瑟). "China and the Origin of Qualifying Examinations in Medicine." (《中国和医学资格考试的起源》)In id., Clerks and Craftsmen in China and the West, pp. 379~96. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- “Science and China's Influence on the World.”(《科学与中国对世界的影响》)In The Legacy of China, ed. Raymond Dawson, pp. 234~308. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Needham, Rodney(罗德尼·尼达姆). Belief, Language, and Experience. (《信仰、语言与实践》)Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- Neskar, Ellen(艾伦·纳斯加). "The Cult of Worthies: A Study of Shrines Honoring Local Confucian Worthies in the Sung Dynasty (960~1279)." (《先贤信仰:宋代地方的儒家先贤祠研究》)Ph. D. diss., Columbia University, 1993.
- Nickerson, Peter(倪辅乾). "Shamans, Demons, Diviners, and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (c. A. D. 100~1000)." (《巫师、鬼怪、卜者和道士:中古中国仪式实践中的冲突与同化》)Taoist Recourses 5, no. 1(1994):41~66.
- “Taoism, Death, and Bureaucracy in Early Medieval China.”(《中古早期的道教、死亡和官僚》)Ph. D. diss., University of California, 1996.
- 欧阳澈:《欧阳修撰集》,四库全书珍本四集。
- 欧阳修:《欧阳修全集》,香港:广智书局。

白玉蟾:《宋白真人玉蟾全集》,台北:宋白真人玉蟾全集辑印委员会,1975年。

Pease, Jonathan(乔纳森·皮兹). "Lin-ch'uan and Fen-ning: Kiangsi Locales and Kiangsi Writers during the Sung." (《临川与分宁:宋代江西地区和文人》) *Asia Major*, 3d ser., 4, no. 1 (1991): 39~85.

Reiter, Florian(常志静). *Grundelemente und Tendenzen des religiösen Taoismus: Das Spannungsverhältnis von Integration und Individualität in seiner Geschichte zur Chin-, Yuan-, und frühen Ming-Zeit.* (《道教的基本因素和倾向:其在金、元及明初历史中的融合与个性间的紧张关系》) Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1988.

——“The ‘Investigation Commissioner of the Nine Heavens’ and the Beginning of His Cult in Northern Chiang-his in 731 A. D.” (《九天使者及其在江西北部信仰的开始(731年)》) *Oriens* 31 (1988): 266~289.

Robinet, Isabelle(贺碧来). “Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism.” (《道教中的变形和尸解》) *History of Religions* 19 (1979) 37~70.

Rothkrug, Lionel(莱昂尔·罗斯克鲁格). “German Holiness and Western Sanctity in Medieval and Modern History.” (《中世纪和近代史上的德国教皇与西方神圣》) *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 15, no. 1 (1988): 161~249.

Sanchis, Pierre(皮尔·桑奇斯). “The Portuguese ‘romarias’.” (《葡萄牙的‘朝圣’》) In *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. Stephen Wilson, pp. 261~89. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Sangren, Steven(桑格瑞). “Dialectics of Alienation: Individuals and Collectivities in Chinese Religion.” (《异化的辩证法:中国宗教中的个人与集体》) *Man* 26, no. 1 (March 1991): 67~86.

- History and Magical Power in a Chinese Community. (《一个汉人社区的历史与巫术力量》) Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1987.
- Schafer, Edward(薛爱华). Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars. (《步虚:唐人对星宿的看法》) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977.
- Schipper, Kristofer(施舟人). "Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan." (《老台湾的土地公会》) In *The City in Late Imperial China*, ed. G. William Skinner, pp. 651 ~ 76. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1977.
- "Seigneurs royaux, dieux des épidémies." (《台湾的王爷和瘟神信仰》) *Archives de sciences sociales des religions* 59 (1985): 39 ~ 40.
- "The Taoist Body." (《道体论》) *History of Religions* 17, nos. 3 ~ 4 (1978): 355 ~ 81.
- "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty." (《唐代的道教科仪和地方信仰》) In *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, vol. 3, ed. Michel Strickmann, pp. 812 ~ 834. Brussels: Institut belge des hautes études chinoises, 1985.
- "Vernacular and Classical Ritual in Taoism." (《道教的白话法事与文言科仪》) *Journal of Asian Studies* 45, no. 1 (1985): 21 ~ 57.
- "The Written Memorial in Taoist Ceremonies." (《道教仪式中的文书》) In *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur Wolf, pp. 309 ~ 24. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1974.
- Schirokauer, Conrad. (谢康伦) "Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of Wei-hsueh." (《受攻击的新儒学:对伪学的谴责》) In *Crises and Prosperity in Sung China*, ed. John Haeger, pp. 163 ~ 98. Tucson: University of Arizona Press, 1975.
- Seidel, Anna(索安士). "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist

- Messianism: Lao Tzu and Li Hung.”(《早期道教弥赛亚主义中完美统治者的形象:老子和李弘》)History of Religions 9, nos. 2~3(1970):216~47.
- “Imperial Treasures and Taoist Sacraments-Taoist Roots in the Apocrypha.”(《皇家宝藏和道教圣物》)In Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein, vol. 3, ed. Michel Strickmann, pp. 291~371. Brussels: Institut belge des hautes etudes chinoises, 1985.
- Shahar, Meir(夏维明), and Robert P. Weller(罗伯特·魏勒), eds. Unruly Gods: Divinity and Society in China. (《怪力乱神:中国的神祇与社会》)Honolulu: University of Hawaii, 1996.
- 沈庭瑞:《华盖山浮丘王郭三真君事实》,《道藏》第566~57册, HY777。
- 盛铨等编纂:《[同治]崇仁县志》,1873。
- Shweder, Richard(理查德·施威德). “Preview: A Colloquy of Culture Theorists.”(《评论:文化理论家的一场对话》)In Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion, ed. Richard Shweder and Robert LeVine, pp. 8~9. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Skorupski, John(约翰·斯科罗夫斯基). Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology. (《符号与理论:社会人类学中宗教理论的哲学研究》)Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Smith, Robert J(罗伯特·史密斯). “Afterword.”(《后记》)In Religion and Ritual in Chinese Society, ed. Arthur P. Wolf, pp. 337~48. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974.
- Spiegel, Gabrielle(嘉伯瑞尔·施比格尔). “The Cult of St. Denis and Capetian Kinship.”(《圣邓尼斯信仰与卡佩王朝》)In Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History, ed. Stephen Wilson, pp. 141~68. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- 孙觌:《鸿庆居士集》,四库全书珍本十二集。
- 《宋会要辑本》,台北:世界书局,1963。
- Stein, R. A(《石泰安》). “Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries.” (《二至七世纪的道教与民间宗教》) In Facets of Taoism, ed. Holmès Welch and Anna Seidel, pp. 53~81. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979.
- Strickmann, Michel(司马虚). “The Longest Taoist Scripture.” (《最长的道经》) History of Religions 17(1978):331~54.
- “The Taoist Renaissance of the Twelfth Century.” (《十二世纪道教的复兴》) Paper presented at the Third International Conference on Taoist Studies, Unterageri, Switzerland, 1979.
- Sutton, Donald(唐纳德·苏同). “Ritual Drama and Moral Order: Interpreting the Gods’ Festival Troupes of Southern Taiwan.” (《仪式戏剧与伦理秩序:对台南神明仪阵的解释》) Journal of Asian Studies 49, no. 3(August 1990):535~54.
- “Rituals of Self-Mortification: Taiwanese Spirit-Mediums in Comparative Perspective.” (《自残仪式:比较视野下的台湾巫师》) Journal of Ritual Studies 4, no. 1 (1990):99~125.
- 田仲一成:《中国的宗族与戏剧》,东京:东京大学出版会,1985。
- 邓有功:《上清天心正法》,《道藏》第318~19册, HY566。
- 《上清骨髓灵文鬼律》,《道藏》第203册, HY461。
- Tambiah, Stanley(施坦利·汤比亚). Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand. (《泰国东北的佛教与鬼神信仰》) Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Tillman, Hoyt(田浩). Confucian Discourse and Chu Hi’s Ascendancy. (《儒学话语与朱熹的突出地位》) Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. (译者按,此书已由作者改写为中文本《朱熹的思维世界》,西安:陕西师范大学出版社,2002年。)
- 定祥:《[光绪]吉安府志》,1876。
- 脱脱:《宋史》,北京:中华书局,1977。

曾肇:《曲阜集》,潜园总集群书本。

曾丰:《缘督集》,四库全书珍本二集。

曾巩:《元丰类稿》,四部备要本。

杜光庭:《录异记》,HY591,《道藏》第327册。

童范俨等编纂:《[同治]临川县志》,1870。

Turner, Victor(维克多·特纳). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society.* (《戏剧、田野与隐喻:人类社会的象征行为》) Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1974.

Verellen. Franciscus(傅飞岚). "Lou Gongyuan: Legende et culte d'un saint Taoiste." (《罗公远:一位道教圣人的传说与信仰》) *Journal Asiatique* 275, nos. 3~4(1987):283~332.

王安石:《临川先生文集》,香港,中华书局,1971。

王象之:《舆地纪胜》,台北:文海出版社,1962。

王先谦:《汉书补注》,北京,中华书局,1983。

王梓材:《宋元学案补遗》,四明丛书本。

Watson, Burton(波顿·华生), trans. *The Complete Works of Chuang Tzu.* (《庄子全书》) New York: Columbia University Press, 1968.

魏了翁:《鹤山大全集》,四部丛刊初编。

Weller, Robert(罗伯特·魏勒). *Unities and Diversities in Chinese Religion.* (《中国宗教的统一性与多样性》) Seattle: University of Washington Press, 1987.

Wilson, Stephen(史蒂芬·韦尔森). "Cults of Saints in the Churches of Central Paris." (《巴黎中心教堂的圣徒信仰》) In *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. Stephen Wilson, pp. 233~60. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

——"Introduction." (《导言》) In *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore, and History*, ed. Stephen Wilson, pp. 1~53. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Wolf, Arthur P(武雅士). "Gods, Ghosts, and Ancestors." (《神、鬼与祖先》) In Religion and Ritual in Chinese Society, ed. Arthur P. Wolf, pp. 131 ~ 82. Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1974.

—ed., Religion and Ritual in Chinese Society, (《中国社会的宗教与仪式》) Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1974.

Wolf, Eric(埃里克·沃尔夫), ed. Religious Regimes and State Formation: Perspectives from European Ethnology. (《宗教王国与国家的形成:欧洲人类学的考察》) Albany: State University of New York Press, 1991.

Wright, Hope(霍普·怀特). Alphabetical List of Geographical Names in Sung China. (《宋代地名字典》) Paris: Ecole Pratique des hautes etudes, Centre de recherches historiques, 1956.

吴澄:《吴文正集》,四库全书珍本二集。

吴沆:《环溪诗话》,四库全书珍本特集。

Yan, Yunxiang(阎云翔). The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village. (《礼物的流动——一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》) Stanford, Calif. : Stanford University Press, 1996.

颜真卿:《文忠集》,丛书集成本。

虞集:《道园学古录》,四部丛刊本。

元妙宗:《太上总真秘要》,道藏第 986~87 册, HY1217。

乐史:《太平寰宇记》,台北,广海出版社,1962 年。



索引

(索引页码为本书边码)

A

阿德勒(D'andrade, Roy), 7, 9, 209, 282 注 8, 319 注 3

阿弥陀佛, 20

阿全, 35

安保罗(Andersen, Poul), 205, 272~74, 275, 276, 277, 284 注 33

B

巴山, 22, 60, 93~94, 136, 137, 292~93 注 5, 292 注 60, 并见相山

巴斯(Barth, Fredrik), 6~7, 9, 209~10, 319 注 3

白玉蟾, 23, 89, 154, 175, 296 注 39, 312 注 20

柏夷(Bokenkamp, Steven), 286~87 注 59

包弼德(Bol Peter), 129

宝盖, 281 注 1

宝盖山, 76, 77, 并见华盖山

鲍菊隐(Botlz, Judith): 关于《三真君事实》的作者及年代, 277, 279;
关于《家话》148; 关于北宋, 27; 关于世俗与神圣官僚, 189; 关于舒州的更名, 326 注 13; 关于邓有功及其年代, 271~72, 274, 275, 284 注 1, 2, 4

碑记:陈元晋,306注150;墓记,296注38;冯翼翁,92;四仙,142~43;墓志,295注28;徐正,136~37;黄震,136~37,142~43;李冲元,121;刘辰翁,91~92;白玉蟾,89~90,312注20;曾肇,130;曾丰,300注87;王安石,80~81;王文卿,157~58,160~61;吴澄,90~91,296注43,44,305注150;颜真卿,2,49~50,98,104,121~22,123,304注135;虞集,157~58,160~61,306注158;乐史,79

北极符,273,274

北极驱邪院,31

北极驱邪院,31

北宋:官诰,186~87;概述,16,士大夫与三仙信仰,125;士大夫,2,145;灵应故事,106~7;首都道士的起源,177;非首都道士的起源,178;道士与地方,175~76;三仙的文献资料,27,79~82,97,98,99~101,105~6,106~7,271~77,278,284注1,2,4,289注35

笔架山,23,89,296注39

毕造,199

表字,118,168,298注64,305~6注150

《宾退录》(赵与时),311注3

Birnbaum Raoul,284注33

C

常志静(Reiter, Florian),246~47,277,279,323注104、105

朝圣,22~23,84,324注2

朝天,289注21

朝廷:天心派的朝廷责任,190;宫廷与道教,173~81;加封神祇(见加封);四仙,135~36;抚州士大夫,116~21;神祇作为朝廷的隐喻,3,4,13~14,141~42,257,259;朝廷的神祇,20,138~39,247,286注41;与地方信仰,103~5,143,145~46,207,247;与地方官员,188~95;与醮仪,222~23;与欧阳澈事件,117~20;对

- 朝廷的象征抵制,245~46;与三仙信仰,73~75,101~5,144;与真君,73~75
- 朝仙观,80,91092
- 陈伯阳,118
- 陈懋,137
- 陈鹏飞,88~89
- 陈荣盛,216
- 陈氏家族,110,118
- 陈同祖,110
- 陈元承,193~94,195
- 陈元晋,88~89,96,106,110,305注148,306注150
- 陈元应,280
- 陈早,69
- 城隍神,38,227
- 程钜夫,154~55,161
- 《冲虚通妙侍宸王先生家话》(王文卿),148~51,157,159,161,311~12注4
- 崇仙观,101~5,273,275~76,314注10
- 楚元王,60
- 《春秋义》(王延嗣)61,123

D

- 大浮山,206
- 《大乾梦录》(刘壘),128,168~69
- 大乾神,100,128,168,181,312注19,315注16
- 《道德经》,294注23
- 道法,155
- 道骨,163,164,165,并见骨
- 道教:权威与法师,150~51,206~7,236;与佛教(见佛教);官僚模式的运用,171,189~95,216~18(并见官僚模式);天心派,42~

- 46;变迁,171~72;现代分派,44,239,241~43,244,247~49;作为地方信仰的结构,211~12,237~38,240;以治疗为中心,27~28,29,30,38;徽宗,20,27,173,197,276,312注4;世俗参与者(见普通民众);与市场,197~205,269,317~18注47,318注48,322注83;非道教神祇及仪式,248~49;醮仪,223~25,237~39,244,246,249(并见醮仪);授度,44,45,113,197,306~7注164;龙虎山道士的来源,183;茅山道士的来源,182;神谱,210~11,230,247~49;个人模式,166,267,319~20注31;职业宗教等级,67,113,148~55,208~9,215~16,244~45,287注64,313注33,317注46;鬻卖度牒,197;仪式和礼拜,219,321注57,322注83,86(并见醮仪);单一的意义系统的争论,208~9;宫廷,173~81;朝廷加封,181~88;与朝廷的地方官员,189~95;象征抵制,245~46;与三仙信仰,167~70(并见三仙信仰);跨地区道士网络,175~76,177,179,180,202~4;与素食主义,322注79;西方学者对道士诸神的研究,210~11;并见神霄派
- 《道教文献概论:10至17世纪》(鲍菊隐),271~72
- 道教仪式,见醮仪,道教
- 《道门科略》(陆修静),318注48
- 道士,44,45,287注64
- 道仙,90
- 道学,17,20,122,145,203
- 德格洛柏(DeGlopper, Donald),264~65
- 德庆军,326注13
- 德修,见吴沔
- 登闻鼓院,149
- 邓氏醮仪,228
- 邓思瓘,142
- 邓犀如,298注59
- 邓有功,36,42;作为为《正法》与《鬼律》的作者,271~77;鲍菊隐对其年代的看法,271~72,284注2;与天心派戒律,33~34;天心法

师,44;饶洞天及仪式传授,166;饶洞天发现经书,40;与元妙宗,284注3;《正法》序中关于三仙,39;经书,27,并见《上清天心正法》(邓有功)、《上清骨髓灵文鬼律》(邓有功),进献给皇帝的经书,286注55

邓子扬,135

地方神祇作为恶鬼,219,299注78

地方信仰,与天心派,36~42,190,286注41,51;与精英,220,221~22,226,236,240,242~43;与神祇等级,220,234~35,239~40;与醮仪,220,234~35,239~40;与朝廷,103~5,143,145~46,207,247;与朝廷祀典,20,101~5,120~21,139,153,207,247;在道教仪式结构中,211~12,237~38,240;与三仙,4,72~73,130~37;三真君的地方信仰,2;《三真君事实》关于地方信仰,72~73,135

地名变更,326~27注13

地狱/死亡故事,290~91注38,316注32

地狱的官僚观念,264,291注38

地狱故事,316注29

《帝国的隐喻》(王斯福,Feuchtwang),325注11

丁荷生(Dean, Kenneth),214,251;关于社区,320注46;关于“专断的象征”,321注75;关于醮仪的频率,213;关于庙内醮仪的参加者,222;关于道教作为地方信仰之结构,211~212,236,237~40;关于《度人经》,313注42

东岳,291注38

杜比奇(Dubisch, Jill),67

杜铎,313注47

杜杲,168,313注42

杜仙兴,79

杜赞奇(Duara, Prasenjit),325注13

杜子昕,169



E

鹅公池, 299 注 80

鹅公埕, 299 注 80

二真君, 130。并见郭真君, 三仙信仰, 王真君; 升天, 53~54, 57~58, 95, 129, 282 注 2, 308 注 26; 加封, 184; 宗族, 61~62; 神话起源, 1~2; 相关地点, 87~88; 与朝廷, 73~75, 并见三真君信仰
《二真君实录》(沈庭瑞): 官僚模式, 57, 59~60, 123, 290~91 注 38, 304 注 135; 注文, 288 注 8; 时代, 98~99, 274; 饶洞天, 274; 旅行主题, 51, 53, 54; 灵应故事, 60, 62~65, 98, 99~101, 123, 289 注 35

F

法师, 44

反变法派, 新法, 105

范安, 38

封号, 神祇, 181, 188, 297 注 49, 50, 302 注 126

蜂王的故事, 189~90

冯翼翁, 92

凤台山, 76

佛教: 禁佛, 120, 197, 212; 与鬼食之关系, 321 注 70; 九天使者信仰与佛教, 247; 观音与道教醮仪, 232; 民间神祇与佛教, 18, 19~20; 庙祭与佛教, 322 注 83

弗里德曼(Freedman, Maurice), 8

弗里德曼(Freedman, Susan Tax), 326 注 16

浮丘公: 概述, 89, 160; 升天, 133; 选择华盖山, 53; 早年生活, 49; 加封, 184~85, 303 注 135; 与四仙, 135; 特征与意义, 59~60, 61; 作为三仙之一, 2, 115; 其最初神话, 1; 在诗歌之中, 93~94; 煎茶凹, 299 注 81; 作为二真之师, 121, 130; 封号, 297 注 50; 与二真升天, 57~58; 在《二真实录》中之记载, 73

浮丘坛,54

符,30,38,193,273~74,285 注 16

符天信,167,272,273

抚州之山,52

傅瑞德(Fried, Morton), 264

傅选,28

G

高子羽,160

高宗,117

格尔兹(Geertz, Clifford), 5~6,10~11,282 注 8,11

格瑞高利(Gregory, Peter),210,317 注 42

葛伯纳(Gallin, Bernard), 252,253

个人模式,特征,4~5,与醮,319~20 注 31;与父子观念,255~56;与士大夫,130;与异人观念、官僚模式,4,162~67;与结构,251~52,262~63;与神祇,43,94,252~53,255~56;与洪迈的故事,71,317 注 35;与梅福,310 注 44;与醮仪,71;在道教的神灵世界,166,267,319~20 注 31;与师徒主题,166~67;与三仙神迹故事,62~65,94,263;使用的环境,267;与许愿,265;与王文卿,158~59

弓山,54

功布,299 注 71

骨,在中国宗族及血缘系统中的象征意义,164,313 注 33;并见道骨关系,265

观音,232,267,321 注 70

官僚模式:并见洪迈,《夷坚志》,权威与官僚模式,150~51;天心派与官僚模式,30~36,57,148~54,263;官僚模式之特征,4,171~72,267,314 注 1;传统神祇,142~44;专断的象征与官僚,321 注 75;精英与官僚模式,161~62;加封与官僚模式,145~146,181~88,321 注 75;人类学者关于官僚模式的看法,252~60;异人观念

与官僚模式,4,162~67;五雷法与官僚模式,148~52;结构与官僚模式,251~52;神灵信仰与官僚模式,195~97,252~55,259,316注29,30;官僚模式之地狱观念,264,291注38;官僚模式中的等级,257;洪迈的故事与官僚模式,69~71,197,235,316注29,30,32,33;官僚模式中的玉皇大帝,31,33,149,150,151,152,164,173,242;地方神祇与官僚模式的缺乏,155,161~62,地方官员与道教官僚模式,171,189~95,216~18,既定等级观念与官僚模式,261~62;醮仪与官僚模式,215,216~18,222,235,236,243~44;宗教用语与官僚模式,257;官僚模式中的鬼魂,18;师傅/弟子象征与官僚模式,166;三仙信仰与官僚模式(见三仙信仰);官僚模式使用的环境,267;关于官僚模式观念的多样性,8~9;《二真君实录》中的官僚模式,57,59~60,123,290~91注38,304注135;《华盖山浮丘王郭三真君事实》中的官僚模式,57~58,63~64,133

《归庐陵记》(周必大),86

鬼律,250

鬼食,321注71

郭峻,100,103,104,302注122

郭汝敬,91

郭汝贤,91

郭真君,升天,129,308注26;权威,133;加封,184,303注135;旅游动机,49,50,89;宗族关系,61;神迹,24;醮仪,68,213;煎茶凹,299注81;虎迹石,299注72

H

韩森(Hansen, Valerie),21,103,196,198,303注133

韩愈,294注24

汉代,59

《汉书》,309~10注42

郝若贝(Hartwell, Robert),307注8,9

昊天上帝,296 注 46

何氏家族,118

何异,95~96,106,132,134,300 注 83,301 注 91

河东,298 注 59

贺疏,290 注 37

鹤,2,282 注 2,288 注 6

黑煞,272

Hopi,283 注 21

洪景高,37

洪迈,故事集所描绘的信仰,12~13;故事中的官僚性因素,67~71,197,235,316~17 注 34,316 注 29,30,32,33;故事中的天心派法师,34,37~38,44~45,151~52;神灵故事,315~16 注 28,316 注 29;故事中的审判,68~70,71,287 注 68;故事与地方,40,189~95,286 注 45;军山,85~86,295 注 27;故事中的醮仪,212~13,214;地名更变,326~27 注 13;灵魂附体故事,34~36,38,286 注 44;地狱故事,316 注 29;故事中的宗教,18;大乾神,128,315 注 16;故事中的道教与市场,198~99;吴镒,306 注 150

洪适,37

《后汉书》,136

胡道玄,160

胡守真,134,310 注 43

虎迹石,299 注 72

华盖山:别名,77;天心派启示之处,26~27,36;崇仙观事件,101~5;净水岩,300 注 83;叙述时间,276~77,296 注 46;南宋前期的叙述,88~92;神药异草,327 注 25;名称及意义,281~82 注 1;非天心派启示,47~48;起源神话,1~2;朝圣,22~23,89;相关诗歌,79~80,300 注 85,312 注 20;作为特定地点,49~57,168;望仙塔,88;二真发现华盖山,50~51,53,125~26;《二真君实录》,51~54;《三真君事实》,49~51,53

《华盖山浮丘王郭三真君事实》(沈庭瑞):权力关系,57;作者,277~

- 80;官僚图景,57~58,63~64,133;祈真观,78~79;崇仙观事件,101~5;时代,60,274,277~80,302注106,115,119;与天心派经文的差异,47~48,56~57;与士大夫,112;四仙,60,135;浮丘,60~61;祥符观,80;旅行主题,89;二真生前,49~51;地方信仰,72~73,135;灵应故事,105,106~10,133,209,250~51,278,298注62;醮,72,206,212~13,226;单一意义系统,208
- 《华盖山事实》(章元枢),49,99,112,113,127~28,277,290注35,292注59
- 华盖信仰,见华盖山,三仙信仰
- 鳳桐山,88
- 黄帝,281注1
- 黄符,295注28
- 黄冠,45,160,213,215
- 黄箬醮,45,169
- 黄箬斋,44,218,246
- 黄履中,85~86,87,130,295注28
- 黄弥坚,279,280
- 黄仁荣,187
- 《黄庭经》,294注23
- 黄文昌,295注28
- 黄文晟,295注28
- 黄仰,295注28
- 黄瑶,152
- 黄钺,85,86,87,89,295注28
- 黄震:背景,307注1;与四仙,114,134;关于神仙与地方,169;与罗氏家族,109;对栾巴和“淫祀”,136~137;与华盖山诸仙,115,116;祈雨送两庙,310~11注59;与三仙信仰,137~44
- 黄衷,109
- 徽宗,147,与神霄派,27,120;加封浮丘公,184~85;加封神祇,103;与道士,20,27,173,197,276,312注4;与王文卿,152,156

惠应庙,312 注 19

火师,28~29,149,150,159,164,165,313 注 34

J

积翠楼,89

加封:对官诰,186~88;与官僚模式,322 注 75;四仙,116,134,142,145;等级体系,314 注 8;沟通语言,185~86;数量,303 注 133;朝廷与地方神祇,20,101~5,145~46,181~88,325 注 11;朝廷权威,184;三仙,116,144,184~86,303 注 135

家山,107~8,291 注 38

家族—神祇关系,253~54

嘉惠观,92

煎茶凹,299 注 81

简约化,198

剑脊岭,65,300 注 85

《江南华盖山志》,303~4 注 135

姜士彬(Johnson, David), 249, 250

蒋叔舆,42~43

醮坛,233

醮仪,43,描述,87~88,90(并见丁荷生;科大卫;王斯福;劳格文;桑格瑞;施舟人);坛,233;与佛教,232;与官僚模式,215,216~18,222,235,236,243~44;服饰,238;《正法》,45;演戏,234~36,237~38,241;结构,211~12,237~38,240,241~44,250~51;频率,213;功能,214~15;游神,234~36,258;香港新界,223~31;庙内参加者,222;世俗参加者,222;林村联盟,227;与地方信仰,220,234~35,239~40;与地方神祇,227,228,229;为郭真君,68,213;授度,45;组织委员会,221~22,240~44,251~52;庙外,231~36;与个人模式,71;目的,207,214;原因,207~8,213~14;仪式,219~20,221,223~26,233~34,239~40,321 注 57;巫师,235~36;与朝廷,222~23;《夷坚志》中的故事,212~13,214;在台湾,216~23,239,

- 240,250;道教仪式,220,223~25,237~39,244,246,249;道教的权威观念,206~7;道士在上模式,220,225;地方醮仪旁的道教仪式,227~28;邓族,228;十二王爷,242~43,251,267,323注96;《三真君事实》,72,206,212~13,226;誓愿,65~67,226,291注49;章疏,215,216~18;黄篆斋,45,169
- 醮仪中之服饰,238
- 揭溪斯,92
- 金船,299注79
- 金华山,76
- 金鸡岩,299注76
- 金人,16,120
- 金允中,272
- 进表,321注57
- 进士,107,119,242,243~44,305注149
- 晋朝,293注8
- 晋元帝,61,123
- 景云观,77~78
- 净水岩,300注83
- 净土宗,20,并见佛教
- 九天使者,247
- 九阳总真宫,152
- 九转还丹,79,293注11
- 军峰石洞,153
- 军山:历史及概述,81~82,83;早期地方士大夫的信仰,130~31;山神之衰败,144~45;洪迈,295注27;与三仙信仰,85~87;为三仙所取代,111,132,与王文卿,147,164
- 军山庙,85
- 军山神,103,130,131,132,144~45,并见军山。

K

- 卡波里奥(Gaborieau, Marc), 67
康豹(Katz, Paul), 249, 322~23 注 88, 325 注 13
科大卫(Faure, David):新界醮仪的描述, 223~25;醮仪中两种信仰, 249, 320 注 53;关于醮仪的频率, 213;关于鬼食, 321 注 70;关于醮仪的世俗组织者, 229;醮仪中的誓愿, 226
科举考试, 283 注 28, 315 注 16
克里斯汀(Christian, William), 67
孔迈隆(Cohen Myron), 222
《孔子家语》, 311~12 注 4

L

- 劳格文(Lagerwey, John):道教章表的官僚性方面, 216~18;醮仪的世俗组织者, 222;地方神祇, 211, 219;道教醮仪, 234, 321 注 57
老子, 321 注 70
勒佩蒂, 贝尔纳(Lepetit, Bernard), 9~10
乐史, 77~81, 97, 104, 292 注 5
雷母, 164, 166
李博古, 134
李冲元, 60, 121, 303 注 133
李兑, 186~87
李公彦, 279
李刘, 134
李氏家族, 96, 118, 134~35
李涛, 134
李逍遥, 168
李修, 134, 310 注 43
李彦华, 118, 119, 120, 134
李晏元, 74, 298 注 69, 70



- 李玉笥, 134
- 李元方, 186
- 李约瑟(Needham, Joseph), 15
- 里奇(Leach, Edmund), 11
- 理, 264~65
- 理学的影响, 13, 17, 19, 20~21, 129, 137, 142, 143, 250, 并见道学理宗, 185
- 《历世真仙体道通鉴》(赵道一), 152~53
- 炼化变身, 30
- 梁纁, 34~36, 199
- 疗疾, 作为道教诸派中心, 27~28, 29, 30, 38
- 林村联盟醮仪, 227
- 林灵素, 27, 120, 173~74, 311注3, 312注4
- 林特起, 199
- 《临川记》(荀伯子), 294注22
- 临川山, 292注5
- 临汝学, 141
- 《灵宝经》, 42, 286~87注59
- 《灵宝清斋告谢天地仪》, 247
- 灵谷山, 80~81, 83, 84, 92, 111, 115, 130, 305注149
- 灵谷诗(王安石), 80~81
- 《灵素传》(赵道一), 311注3
- 灵应故事: 章元枢 60, 62~65, 98, 99, 123; 士大夫, 106~10, 131; 诗歌, 100; 三仙, 62, 132, 133, 263; 在《二真君实录》中, 60, 62~65, 98, 99~101, 123, 289注35; 在《三真君事实》中, 105, 106~10, 133, 209, 250~51, 278, 298注62
- 刘辰翁, 91~92
- 刘向, 60, 106, 274, 277~78, 279, 280
- 刘信叔, 194
- 刘壘, 86~87, 128, 131, 168~69, 312注19

刘元载,79

旒,298 注 68

“流动”的圣徒或神祇,128,168,309 页注 34

六朝,172

《龙虎山志》,176

龙源山,292 注 60

陆九渊(陆象山),17,141,144

陆修静,318 注 48

淶波天主,149

吕本中,294 注 21

吕洞宾,193~94,195

吕后,59,60

吕元素,272

栾巴,93~94,135,136~37,142,298 注 64

鸾鸟,2,93,282 注 2,288 注 6,299 注 72

罗彬,108~9,109,212~13

罗春伯,见罗点

罗点:与抚州士大夫的宗族关系,118,298 注 65;关于浮丘公,60;灵应故事,109;为华盖诸仙所作诗,93~94,96,106,135

罗斗南,109~10

罗浮山,183

罗公远,93~94,298 注 65

罗森伯格(Rosenberg, Harold),8

罗山,93~94

罗氏家族,108~9,118

罗斯克鲁格(Rothkrug, Lionel),309 注 34

罗无逸,109

罗虚舟,160

罗焯,109



M

- 妈祖, 227, 228, 240
 麻姑, 289 注 34
 麻姑, 289 注 34
 麻姑山, 50, 54, 98, 140, 289 注 34
 麻山, 90
 麻源, 140, 310 注 59
 《麻源真君祈雨》(黄震), 140~141
 马丁(Ahern, Emily Martin), 209, 255~256, 257, 266
 麦克尼尔(McNeill, William), 14
 毛道人, 278
 茅山, 44, 176, 182
 梅福, 100, 113, 134, 135~36, 142, 302 注 123, 310 注 44
 梅鎔, 81, 131
 蒙古, 16
 《名公书判清明集》, 303 注 128
 明代, 27, 49, 84
 《明真科》, 287 注 59
 命官敕书与加封敕书, 186~88
 墨家, 171

N

- 内藤湖南, 14
 内在的等级观念, 261~62
 纳斯加(Neskar, Ellen), 141
 南宋: 官诰, 187; 文献的时代, 272; 概述, 16, 17; 三仙信仰的早期证据, 85~88; 士大夫(见士大夫); 首都道士的来源, 179; 非首都道士的来源, 180; 道士与地方, 175~76; 文献, 56; 关于三仙的文献, 271, 278, (并见具体文献)

南真观, 92

尼德·戴维斯(Davis Ned), 318 注 48

倪辅乾(Nickerson, Peter), 314 注 1, 318 注 48

年鉴杂志(Annales), 9

聂天锡, 160

宁宗, 276

O

欧阳澈, 97, 117~20, 144, 308 注 17

欧阳修, 186

《欧阳修撰集》, 308 注 17

P

培根(Bacon Francis), 14, 283 注 27

裴省中, 300 注 87

皮兹(Pease, Jonathan), 294 注 17

平敬宗, 153, 166

凭附故事, 34~36, 38, 286 注 44

浦汝霖, 155

普遍主义, 236

普通民众：官僚模式, 267~68; 与神祇的直接和非直接联系, 19, 23~24, 199~201, 206, 291 注 49, 317 注 42; 与神祇, 43, 154~62, 155, 196, 252~53, 257~58, 316 注 31; 与神祇的封号, 188; 与醮仪, 210, 221~22, 240~44, 250, 251~52; 与仪式的无知, 244~45, 323 注 99; 与神灵中介, 201~2, 235~36, 253; 对朝廷的象征性抵制, 246; 在唐宋转型之中, 15~16, 318 注 48; 二真对他们的建议, 129

Q

七里山, 55~56

- 祁泰履(Kleeman, Terry), 211
 《祈雨送两庙》(黄震), 310~11 注 59
 祈真观, 77, 78~79
 棋盘岩, 79
 气, 13
 契丹人, 16
 《前汉书》, 60, 135, 309 注 42
 钱丙, 35, 36
 钱锐, 189~90
 乾德, 293 注 8
 乔大卫(Jordan, David), 253, 254
 桥仙观, 103, 273, 275~76
 桥仙观, 54
 钦宗, 121
 秦桧, 193
 青城山, 160
 清水祖师公, 239
 清溪观, 91
 清真洞, 163, 164
 情, 264~65
 丘祐, 85
 丘坤良, 237
 丘守静, 115
 权威: 与官僚模式, 150~51; 朝廷加封, 184; 四仙, 138; 神祇作为权威的隐喻, 3, 13~14, 141~42; 饶洞天的权威, 31; 宗族与权威, 3; 神灵的权威模式, 4, 10, 31; 父母般的权威, 166; 宗教实践者的权威, 39, 150; 正祀、淫祀与权威, 37, 138; 祀典中的权威, 286 注 41; 特殊地点的权威, 49~57; 道士与权威, 150~51, 206~07, 236; 三仙与权威, 71~72, 116, 123~24, 130; 超越权威, 3; 二仙与权威, 133; 《华盖山浮丘王郭三真君事实》中的权威, 57

裙带关系,259

群仙阁,89

R

饶洞天,36,40;忠告,129;升天,47~48;权威,31;传记,278;时代,284注1;师承源流,272;启示,26~27;《鬼律》,273;师傅,166;与三仙,99;《二真君实录》,274

饶节,97

任道元,45

瑞炉,300注86

S

萨守坚,160

赛,249~50

塞鲁迪(Cerutti, Simona),282注8

三光,29,31

三界桌,219,220,229

三清,39~40,113,207,269,276,288注4,322注76

三清殿,80

三清坛,26,47,288注4

三圣,200,317注44

三堂神,36

三仙信仰,4,并见华盖山;道观,77~80,并见具体的道观;权威,71~72,116,123~24,130;相关的信仰与实践,21~24;与官员,168;天心派,36,39~40,47~48,56~57,69~70;开始的时间,85,98~99;加封,116,144,184~85,303注135;与四仙信仰的关系,73,115~16;与黄震,137~44;厨子的故事,13,69,296注33;(按:原作洪迈关于三仙信仰中厨子的故事)旅行主题,49,50~51,53,54~56,89,124,127;与宗族,118~19,122~23,272;与地方信仰,4,72~73,130~37;地方,21,54,56,124,168~69;与

- 灵应故事, 62, 1332, 133, 263; 与山的关系, 80~82, 85~87; 北宋的三仙信仰(见北宋:三仙信仰的文献); 与醮仪(见醮仪); 反对者, 137~44; 并行的叙述, 111~112; 个人联系, 62~65, 94, 263; 诗歌, 92~97, 106, 135, 312 注 20; 祈祷与直接祈求, 23~24; 惩罚, 68~70; 士大夫接受的原因, 116~17; 与士大夫, 21, 85, 90, 96~97, 112, 116~17, 124~25, 130; 单一的意义系统, 208; 南宋, 85~88, 271, 278(见具体的文献); 传播, 91; 与朝廷, 73~75, 101~5, 144; 与道士, 167~70; 师徒主题, 51, 53, 58~59, 121, 122, 124, 130; 文献(见《华盖山浮丘王郭三真君事实》); 雷电神, 301 注 89; 封号, 297 注 49、50; 许愿, 67~69
- 三元品, 13
- 三元品戒, 287 注 59
- 三真记(李冲元), 303 注 135
- 三真君信仰, 31, 39
- 三真信仰, 17~18
- 桑格瑞(Sangren, Steven), 3, 214, 261, 324 注 2; 醮, 213; 神祇作为官员, 259; 醮仪, 220; 宋代醮的个人模式, 319~20 注 31; 理性化人士, 318~19 注 2; 灶神与火, 324 注 128
- 桑奇斯(Sanchis, Pierre), 67
- 商日宣, 199
- 上官妙济, 159
- 上清宫, 174
- 《上清骨髓灵文鬼律》(邓有功), 27; 作者与时代, 271~77; 天心派律文, 33~34, 37, 286 注 41; 天心派法师, 44; 与其他文本比较, 287 注 59; 时代, 272~73, 276
- 《上清天心正法》, 作者, 271~77; 天心法师, 44; 内容, 28, 29~30; 时代, 273, 275~76; 关于四仙, 142; 序中之饶洞天, 166; 北宋, 27; 醮仪, 45; 序言, 39; 符箓与地方神祇, 38; 序中之三真君, 39; 传道, 167
- 上仙观, 101~5, 302 注 127

上仙观,54

社,286 注 45

神兵,31,48

神龟岗,147,157,160

神将,31,149

神将与鬼律,33~34,287 注 59

神灵中介,原因,201~2,235~36,253,317 注 45

神祇,并见具体的神祇、神仙之名:与权威,3,4,13~14,37,138,141~42;流动,128,168,309 注 34;与官僚模式,195~97,252~55,259,316 注 29,30;种类,196~97;与天心派,38~39,42~44;传统模式,143~44;界定,13,18~19,126;作为恶鬼,219,299 注 78;神祇加封,见加封;等级,218~19,224,258~29,286 注 45,292 注 60,320 注 54,322 注 76,325 注 11,祖先神,253~54;人鬼神,154~62;神仙或真君,39;地方神,211,219,229,254~55,316 注 31,318 注 48,325 注 11;地方神祇与官僚模式,155,161~62;醮仪中的地方神祇,227,228,229;朝廷与地方神祇,101~5,120~21,139,153,207;作为官员,3,267;与普通民众,见普通民众;与个人模式,见个人模式;神祇的代表,268;与朝廷,见官僚模式;作为象征,13~14;道教诸神,210~11,230,247~49;道教仪式与非道教神祇,248~49;封号,181,188,297 注 49,50,302 注 126;多样性,18~19,20;与誓愿,67~69

神祇作为神界官员,见官僚模式

神霄派,27~28,120~21,144,146,173

神霄派,312 注 4

神异,18,284 注 33

神宗,303 注 135

沈庭瑞,304 注 135。并见《二真君实录》;传记,99,277,278;文本中的官僚模式因素,57;注文,49,274,288 注 8;二仙升天后的华盖山,54;文本中关于北宋的信息,97;上仙观,104;寻师主题,51,53
审判故事,68~70,71,287 注 68

- 升仙坛, 48
- 生天台, 30
- 圣井白鬢仙君, 90
- 圣徒信仰, 128, 168, 268~69, 309 注 34, 326 注 16
- 师得遇, 135
- 师徒主题, 王文卿的叙述, 159~60, 163, 164~65; 个人对官僚, 166~67; 三仙信仰, 51, 53, 58~59, 121, 122, 124, 130
- 诗: 诗中之情, 264; 元代士大夫, 96~97; 韩愈, 294~95 注 24; 宗族, 96~97, 110, 293 注 12; 地方, 93; 罗点, 93~94, 96, 106, 135; 与灵应故事, 100; 诗中之华盖山, 79~80, 300 注 85, 312 注 20; 诗中之灵谷山, 83~84; 云雨神, 82; 孙覿, 297 注 54, 55; 三仙, 92~97, 106, 135, 312 注 20; 曾季狸, 83~84, 89, 115, 264, 294 注 22; 王安石, 97; 王文卿, 154, 157; 虞集, 298 注 59; 乐史, 293 注 12
- 施舟人(Schipper, Kristofer), 45, 214, 216, 246, 267, 323 注 106; 现代道教的分派, 44, 239, 241~43, 244, 247~49; 醮仪的频率, 213; 韩明士的相关翻译, 287 注 67、68; 道教醮仪中的普通参与者, 222; 地方神祇, 254~55; 唐宋转型与地方神祇、道教, 318 注 48; 道教醮仪, 219; 明代十二王爷的文本, 323 注 96
- 十二王爷醮仪, 242~43, 251, 267, 323 注 96
- 十王, 49
- 石泰安(Stein, Rolf A.), 42, 73
- 史密斯(Smith, Robert J.), 8
- 士大夫, 2, 105, 145。并见“情”; 与官僚模式, 161~62; 崇仁, 134; 神霄派, 120~21; 四仙, 134~37; 抚州, 141; 宗族关系, 118~19, 122~23, 130, 294 注 21, 298 注 65, 305 注 145, 306 注 150, 158; 地方与三仙, 130~31, 169~70; 灵应故事中的士大夫, 106~10, 131, 与醮仪, 220, 221~22, 226, 236, 240, 242~43; 与个人模式, 130; 陈东之死对士大夫的影响, 119~20; 抚州士大夫的兴起, 17, 111; 朝廷与抚州, 116~21, 122, 144, 146; 士大夫及其对朝廷的象征性抵制, 245~46; 术语, 307 注 8; 三仙信仰与世俗士大夫, 21,

- 85, 90, 112, 116~17, 124~25, 130; 士大夫与宋元时期的三仙, 96~97; 士大夫与《三真君事实》, 112
- 世人, 见世人
- 市场与道教, 197~205, 269, 317~18 注 47, 318 注 48, 322 注 83
- 舒州, 326 注 13
- 水浒传, 234
- 司马虚(Strickmann, Michael), 27, 210, 286~87 注 59
- 斯科罗夫斯基(Skorupski, John), 11, 13
- 斯皮罗(Spiro, Melford), 283 注 21
- 四仙信仰, 22, 与权威, 138; 与士大夫 134~37; 加封, 116, 134, 142, 145; 与浮丘公, 135; 与黄震, 114, 138, 142~43; 碑记, 142~43; 与朝廷, 135~36; 与三仙信仰的关系, 73115~16; 《三真君事实》中之四仙, 60, 135
- 祀典, 37, 115, 286 注 41
- 宋安国, 194
- 宋代刑律, 33~34, 285 注 26, 287 注 59
- 宋代中国, 概述, 14~18; 刑法, 285 注 26; 宗教多样性, 18~21
- 《宋会要》, 102, 103, 302 注 127
- 《宋刑统》, 285 注 26
- 宋哲宗, 184
- 宋真宗, 27, 31
- 送礼, 265~66
- 苏轼, 105
- 苏同(Sutton, Donald), 234~36
- 素食主义, 道教, 322 注 79
- 宿骨, 165
- 宿仙, 165
- 孙覿, 22, 92~93, 297 注 54, 55
- 索安士(Seidel, Anna), 42



T

- 踏斗, 30, 54, 57, 192, 193, 281 注 1, 293 注 10
- 台湾, 45, 166, 216~23, 239, 240, 250, 255
- 太和, 293 注 8
- 太康邓氏醮仪, 228
- 《太平寰宇记》(乐史), 77~78, 80, 81, 86, 104, 111, 292 注 5
- 《太上总真秘要》(元妙宗), 27, 33, 37, 44, 271, 272
- 泰山, 26, 31, 32~33, 196, 267
- 谭太初, 99~101, 277, 278, 302 注 122, 123
- 谭悟真, 160
- 谭子霄, 26, 48
- 唐代, 284 注 33, 299 注 77
- 唐宋转型, 15~16, 318 注 48
- 唐元陵, 298 注 59
- 唐肇, 90
- 特纳(Turner, Victor), 8
- 授度与道教, 44, 45, 113, 197, 306~7 注 164
- 天后(妈祖), 227, 228, 240
- 天师道, 176
- 天心派, 4, 18, 24; 并见《上清天心正法》(邓有功); 《上清灵文鬼律》(邓有功); 官僚模式与天心派, 30~36, 57, 148~54, 263; 天心派中的神界等级, 31, 38~39, 292 注 60; 天心派之神灵, 38~39, 42~44; 地方信仰与天心派, 36~42, 190, 286 注 41, 51; 天心派与地域, 40, 42, 169; 天心派之师徒, 29~38, 40, 41, 44~45, 151~52, 202~3; 启示与经文, 26~29, 36; 天心派之仪式, 28~36, 285 注 16; 天心派中的俗世法师, 190~93; 天心派与朝廷任职, 190; 道教与天心派, 42~46; 天心派经典, 27, 29~30; 三仙信仰与天心派, 36, 39~40, 47~48, 56~57, 69~70
- 天心正法, 26

田仲一成,226~28,238,241,320~21 注 55

《通志略》,273

投龙潭,299 注 77

涂尔干(Durkheim, Emile),10

土地公,254

退心岭,299~300 注 82

W

汪应辰,295 注 27

汪子华,见火师

王安石,302 注 126;所撰官诰,186~87;作为抚州人,17;碑记,80~81;北宋改革家,16,103,145;诗和华盖信仰,97

王褒,59

王法进,247

王方平,50,61,122,289 注 34

王古,314 注 8

王珪,302 注 126

王克明,106,274,277~78,279,280

王斯福(*Feuchtwang, Stephen*),222;神祇作为朝廷的隐喻,3;醮仪的世俗组织者,240,251~52;地方神祇,254,316 注 31,325 注 11;醮仪与地方信仰,220;醮仪与政治,221~22

王廷瑞,192

王文卿:死亡叙述,163~54;生活叙述,147,152,156~57,161,162~63;赵著提及王的年代,311 注 3;记文,155~57;在宫廷的角色,173,174~75;神霄派,120;作为异人,162~63;作为火师,28~29;碑记,157~58,160~61;作为地方神祇,154~62;法术,165;大乾与地方,168;道教等级,312 注 4;作为法师,148~54;叙述中的师徒主题,159~60,163,164~65

王羲之,294 注 23

王象之,76~77

- 王延嗣, 61
- 王爷, 168
- 王爷醮, 见十二王爷醮
- 王真君: 升天, 129, 308 注 26; 权威, 133; 加封, 18403 注 135; 叙述中的旅行主题, 49, 50, 89; 宗族关系, 61; 煎茶凹, 299 注 72
- 王子晋, 59, 60, 297 注 50
- 望仙山, 76~77
- 望仙塔, 88
- 危素, 96, 97, 298 注 59
- 韦尔森(Wilson, Stephen), 249
- 伪学, 122
- 魏国, 293 注 8
- 魏勒(Weller, Robert), 3, 261, 267; 鬼神与政府官员, 257; 与韩士的观点比较, 262, 324 注 4, 124; 个人关系模式, 166
- 魏了翁, 120
- 魏元帝, 308 注 26
- 瘟神, 231, 244, 249, 323 注 88
- 瘟元帅, 249
- 文思理(Mintz, Sidney), 15
- 乌龟岗, 153
- 《无上黄箓大斋立成仪》(蒋叔舆), 42~43, 215
- 吴朝宗, 117
- 吴城: 302 注 115; 与士大夫的宗族关系, 306 注 150; 灵应故事, 108
- 吴澄: 碑记, 90~91, 296 注 43, 44, 305 注 150; 华盖信仰的传播, 92, 111, 291 注 38
- 吴堦, 305 注 148, 305 注 148, 150
- 吴琮, 107, 305 注 150
- 吴德修, 118
- 吴洸, 118
- 吴抗, 107, 108, 117, 118

- 吴号,306 注 150
吴沔,108,117,119,305 注 150
吴芮,81,131,309~10 注 42
吴善甫,107,305 注 146
吴氏家族,118,297 注 55,305 注 146,150
吴涛,117
吴澥,118
吴坝,305 注 150,306 注 150
吴镒,96,106,298 注 60,301 注 100,305 注 150
吴有邻,107,305 注 146
五斗米道,202
五峰坛,300 注 88
五雷法:与官僚模式,148~52;在抚州,286 注 53;五雷法的地点与神仙,169;五雷法师,28~29,38,173;王文卿作为五雷法师,147
五台山,284 注 33
武师亮,200~201
武雅士(Wolf, Arthur), 3,8,252,258,259,263

X

- 西班牙,326 注 16
西山十二仙,60
熙宁,100
喜雨堂,89,90
仙,并见四仙,三仙:升仙,53~54,57~58,129,133,282 注 2,286 注 50,308 注 26;定义,126,142,143,165,168
仙丹,132,293 注 11
仙风,163,164
仙林观,54
仙女峰,54
仙药,300 注 86

- 相山, 114, 115, 134, 136, 137, 142, 310 注 59, 并见巴山。
- 香港新界, 223~31
- 祥符观, 80
- 象征, 神祇, 13~14, 并见神祇
- 萧雨轩, 160
- 萧子云, 78
- 孝宗, 276
- 谢谔, 92
- 谢邁, 97
- 谢灵运, 83
- 谢逸, 97
- 新法, 104~5, 145, 146
- 新界, 223~31
- 信, 12~13
- 信仰的理论, 12~13
- 兴乐观, 96, 301 注 100
- 熊将, 107
- 熊溥, 中进士, 107, 119, 305 注 149, 捐助华盖信仰, 108, 111, 118, 120, 家族关系, 305 注 145
- 熊山人, 153
- 熊氏家族, 118
- 熊天常, 305 注 145
- 熊之常, 107, 305 注 145
- 秀源, 151
- 胥遁权, 87
- 嘘呵风雨之文, 163
- 徐次学, 160
- 徐正, 276
- 徐子石, 88
- 许焯光(Hsu, Francis), 228~29, 231, 241, 244~45, 250

许逊,247

许愿:为醮仪,65~67,226,291注49;平行,268~69;个人模式,265;世俗实践,67~69

许云升,303注135

轩辕教运动,257,324注125

玄武,272

玄元观,58

薛爱华(Schafer, Edward), 281注1

薛玄卿,160

血木凹,299页注78

荀伯子,294注22

Y

严拙翁,118

阎云翔,265~66

颜真卿,140;二真升天,53~54;碑记,49~50,98,104,121~22,123,304注135

彦先,206,213

晏殊,97

叶法善,135,142,163

伊沛霞(Ebrey, Patricia),210,317注42

《夷坚志》(洪迈):故事中的官僚性因素,67~71,197,235,316~17注34,316注29、30、32、33;天心派法师,34,37~38,44~45,151~52;内容,12~13,18;神祇故事,315~16注28,316注29;地狱、死亡故事,290~91注38,316注32;审判故事,68~70,71,287注68;故事与地方,40,189~95,286注45;醮,212~13,214;地名变更,326~27注13;凭附故事,34~36,38,286注44;地狱故事,316注29;故事中的宗教,18;大乾神,128,315注16;道教与市场,198~99;吴氏,306注150

义兴观,288~89注14

异地,49~57,168~69,并见“山”下各条。

异人观念与官僚模式,4,162~67

易安宁,85

易多福,92

意义系统,208~9

淫祀,36~37,136~37,138

《隐居通议》(刘壎),86~87

隐真观,115

隐真观,83,85,294 注 21

永崇观,288 注 14

永兴观,89

游道首,166,272

虞集:为王文卿所作记文,155~57;,134,135~36;为王文卿所作碑记,157~58,160~61;碑记,157~58,160~61,306 注 158;关于相山更名,137;诗,298 注 59;诗和宗族,96~97,110

虞氏,110

《舆地纪胜》(王象之),76~77

宇文粹中,174

玉帝,31,33,149,150,151,152,164,173,242

玉笥山,50,51,55,98

玉亭,54

玉庭观,301 注 101

寓公,141,313~14 注 47

元宝观,296 注 33

元代,90,96~97,297 注 49

元绛,302 注 126

元妙宗,36;作为天心派法师,40;与邓有功,284 注 3;《秘要》,27,33,271,272,284 注 1;篆,273~74

袁庭植,148,153,163,164,165

岳飞,119

Z

- 簪,301 注 93
- 灶神,258~60,324 注 128
- 曾布,81,83,85,86,103,120,130,295 注 28
- 曾丰,88,300 注 87
- 曾巩,97
- 曾季狸,86,87,92,111,305 注 149;宗族关系,130,294 注 21;诗,83~84,89,115,264,294 注 22;序,83,85
- 曾宰,294 注 21
- 曾肇,81~82,83,86,87,130,131
- 斋仪,43
- 战坪,54
- 张邦昌,206
- 张继先,273
- 张孝祥,135,187
- 张炎发,301 注 101
- 张颜,106,302 注 119
- 张宇初,85
- 张元定,301 注 101
- 张缘峰,301 注 101
- 张知隆,199
- 章元枢,五岳坛,300 注 88;《三真君事实》最后四卷的作者,277~80;章元枢所刻圣像,304 注 140;祈真观,78~79;净水,300 注 83;章元枢资料之时代,301 注 101;章元枢梦二真,133;仙鹅,299 注 80;仙药与瑞炉,300 注 86;章元枢之灵应故事,60,62~65,98,99,123;章元枢之自称,290 注 36,291 注 43;章元枢所记北宋灵应故事,106~7;章元枢之自序,128~29;《华盖山事实》,49,99,112,113,127~28,277,290 注 35,292 注 59
- 昭清观,90,93,111,117,319 注 23

- 赵伯兀, 28
赵伯禔, 28
赵道一, 152~53, 157, 158, 159, 161, 162
赵佗, 310 注 42
赵与时, 311 注 3
赵子举, 28, 42, 191~92
赵祖坚, 34~35, 44
镇, 307
郑松, 296 注 44
《智能上品大戒》, 287 注 59
《中国宗教的统一性与多样性》(魏勒), 324 注 124
中华山, 289 注 14
忠孝道, 247
周必大, 86, 87, 89
周代, 59
周克勤(Jochim, Christian), 324 注 125
周灵王, 59
周梦若, 87~88, 111, 125~26, 132, 143, 169
周灶, 310 注 42
朱涣, 106, 126, 169
朱熹, 141, 145, 294 注 21
朱智卿, 153
朱仲素, 166, 272
竺沙雅章, 306~7 注 164
祝文, 黄震, 138~40; 祈雨送两庙, 310~11 注 59; 三仙, 23~24
庄子, 298 注 66
着衣坛, 299 注 74
紫霄观, 91
紫玄洞, 93, 299 注 75
自残仪式, 235

宗教:并见神祇,与文化,5~7,8,10~11,209;两方面,249,320 注 53;作为商品,198;宋代宗教的描述,18~21

宗教人士的称呼,313 注 33,并见道教:于职业宗教等级

宗教与文化,5~7,6,10~11,209

宗族,与权威,3,在中国骨的象征性,164,313 注 33;情,265;士大夫,118~19,122~23,130,294 注 21,298 注 65,305 注 145,306 注 150、158;与神灵信仰,254,317 注 35,36;与三仙信仰,118~19,122~23,272;二真,61~62;吴氏,306 注 150;虞集,96~97,110;乐史,293

邹贲,166~67,272

祖先祭祀,18,250,并见宗族

《左传》,142



译后记

我翻译这本书，缘于两年前的一篇书评。2005年夏，张祎兄命我为《唐研究》写一篇书评，最好是讨论唐宋历史文化的。我几乎不加思索，问他写韩明士的《道与庶道》可不可以，他说行，事情就这样定下来了。之所以会想到韩明士这本书，一是因为自己的博士论文讨论的是宋代民间信仰，但由于信息闭塞，居然没有参考这本书，深以为憾，论文答辩之后便在国家图书馆泡了一些日子，为的就是读这本书，当时也有了一些想法；二是这本书刚刚获得2004年的列文森奖，很能反映海外汉学界的某种研究取向，而国内尚无人有专门评论。

书评还没写完，又出现了第二个机缘。中国社会科学院的雷闻博士和侯旭东学长告诉我，海外汉学的主编刘东先生有意出版这部书的中译本，鼓励我承担下翻译工作，还谈了一些他们个人的经验。虽说有些犹豫，我还是有点心动，于是和刘东联系，商量翻译的具体细节。由于有写书评期间的细读，加之对材料也比较熟悉，初稿译得还算顺利，只花了三个多月。但随后的修改花了将近一年，断断续续，先后三易其稿，充分体会到译事的艰难。

记得刘东和我聊天时谈到：“现在美国宋史界大腕的著作都有中译本，唯独韩明士没有，其实他一点不比包弼德(Peter Bol)他们差。”这是实情，目前韩明士只有一篇关于科举制度的文章译成了中文，而他的成名作《官僚与士绅》曾获得1988年的列文森奖，至今还是海内

外宋史研究者的的重要参考书，大陆和港台学者引用评论者甚多，但丝毫没有翻译的迹象。现在《道与庶道》又获 2004 年列文森奖，就我所知，这在美国汉学家中应该是独一份！其实，不同汉学家在汉人学界遭遇的冷暖差异，也很耐人寻味。不过，可以预期是，《道与庶道》一定会对中国民间宗教和宋史研究产生重大影响。

这里有必要对译文的某些处理略加说明，本书体大思精，韩明士使用材料也十分谨慎，但还是难免有一些疏漏，比如引文英译、断句有误，引文出处有误等，如果不影响作者的论述、观点，我在核对原文之后直接改正，如原书 67 页将“教化”译为“teach and convert”，味其原意，指道人上门叫化，请求施舍；88 页“1185 年能治病的泉水突然涌出”，指的是淳熙十三年，实为 1186 年。如果对材料的误解与作者的解释、论点相关，方以“译者按”的形式注明。

在翻译过程中，我得到许多师友的帮助。在初稿中，我将书名 *Way and By Way* 译为“道与旁道”，考虑到“旁道”易使人联想到旁门左道，而书中是指的世俗之人所奉之道，便采纳香港大学王章伟博士的建议，改译为“道与庶道”。书中的意大利语、法语的译法得到中国人民大学历史系米辰峰先生、清华大学历史系彭刚先生的帮助，中国社会科学院宗教所的李志鸿博士通读了部分译文，纠谬指瑕，使译文生色不少。当然，译文如果有不妥之处，概由译者本人负责。

皮庆生

2007 年 4 月 19 日

于安苑东里



本书探讨了中国宗教研究中的一个重要问题：中国民间诸神是否为现实官僚的投影？作者以宋、元时期源于江西抚州华盖山的三仙信仰、道教天心派为例，穿梭于古今之间，融历史学、宗教学、人类学为一体，既提供了一幅宋、元时期抚州地方宗教实践的真实图景，又令人信服地指出，中国人眼中的神祇有两种模式——官僚模式（bureaucratic model）与个人模式（personal model），也就是书中所说的“道”（Way）与“庶道”（Byway）。信众固然会将神祇当作官员，但更常见的是以个人化方式向神祇祈求、许愿。神祇是官僚还是个人化的保护者，一直取决于信奉者、陈述者在何种语境，以及出于何种目的。

只有韩明士能够对一座道教圣山及其神仙、宗教人士和信众做出如此生动、引人入胜的描绘。

——韩森（Valerie Hansen，耶鲁大学东亚研究部主任、历史系教授）

本书将实证研究与理论关怀融为一体。韩明士运用丰富的人类学资料，令人信服地得出结论：道教的醮仪中，两种方式理解神祇的人们可以比肩并行。

——2004年列文森奖评委对本书的评价

韩明士极大地挑战了中国宗教领域的成见，他对1980年代关于醮仪的人类学资料的重读也显示出他对中国宗教的真知灼见。

——谭伟伦（香港中文大学文化及宗教研究系教授）



上架建议：①中国宗教史
②中国社会史

ISBN 978-7-214-04699-4



9 787214 046994 >

定价：26.00元