

# 信仰与民间权威的建构<sup>\*</sup>

## ——民间信仰仪式专家研究综述

李向平 李思明

**内容提要**：民间社会权威历来是学术界研究的重点问题之一。一般而言，民间信仰之仪式专家可分为广义的与狭义的两大类，前者以传统儒生为主，同时是民间信仰的总领或组织者；后者则直接是民间信仰仪式的主持人或主祭者。本文试图从固有的研究论著中梳理出民间权威与民间信仰仪式专家的内在关系，重点关注民间信仰三类仪式专家的身份及其神圣性即卡里斯玛的来源，用比较的方法梳理不同仪式专家如礼生、香花和尚、火居道士以及萨满等仪式专家之间的异同，进一步讨论他们与民间社会权威的复杂关系。

**关键词**：民间信仰 仪式专家 民间权威

**作者简介**：李向平，华东师范大学社会发展学院教授、宗教与社会研究中心主任；李思明，华东师范大学哲学系博士研究生。

中国宗教信仰素有“礼仪式信仰”之另称，故而仪式专家与民间信仰具有非常深厚的内在关系。上至国家祭天大典，下至家庭成员生命礼仪甚至日常生活，仪式都扮演着重要的角色。

欧大年曾提到，中国北方的“仪式领头”包括：阴阳先生、总管所有祭仪的主礼、香头、灵媒、以及负责抬神像及供品的亭士、执伞以保护供品的帷士、戏团领班前行、负责唱念神号的神家等有特别仪式角色功能的人。<sup>1</sup>周越虽未直接使用仪式专家，但提供了相对于制度化宗教团体的宗教专家而言的“家户型宗教服务供给者”这一概念，进而提出基于家户的宗教专家包括：灵媒、阴阳先生、正一道士、礼生、驱邪赶鬼的、婚丧仪式总领、民间教派仪式人员、宗族祭祀仪式人员、家户型佛事提供者（如香花和尚）、纸扎匠（如禳疫“王船”的制作商）、香烛匠、说书的、唱戏的、厨子、跳傩戏的、算命先生、签诗释讲员、寺庙看守人、职业尸体处理人、职业代人哭丧的、尸体整容师、塑神像的、画壁画的等等。<sup>2</sup>然而，仪式专家何所指？有关民间信仰仪式的组织者、展演者的研究犹如凤毛麟角。仅有的研究，亦用不同的概念统指五大宗教之外的各类信仰仪式的操演者，概念、意义所指则各自不同。比较具有代表性的概念的有，景军的“仪式操演者”（ritual performer）、欧大年的“仪式领头”（ritual leader）与刘永华的“典礼主持人”（master of ceremony）。

虽然仪式专家这一概念在研究者那里所涵盖的对象、范围迥然有异，然而所提到的各类仪式专家又表现出某些共性。首先，仪式专家游离于体制信仰之外，更多地参与地方民间信仰的活动。其次，仪式专家以“仪式”见长，为个体、家庭、社区提供相应的信仰仪式服务，或同时提供一套对信仰、信仰对象的解释系统。再次，这些主持或操演地方民间信仰的各类活动的同时，他们整合了地方社会政治、经济、文化、习俗等要素，具有深远的地方影响，甚至是民间权威的形式。因此，在展开综述与具体问题的讨论以前，我们拟对本文所关注的仪式专家进行一个初步的分类：（一）颇具儒家思想遗

\* 本文系国家社科基金重大项目“中国民间信仰研究”（编号10&ZD113）的阶段性成果。

<sup>1</sup> Daniel L. Overmyer, *Ritual Leaders in North China Local Communities in the Twentieth Century: A Report on Research in Progress*, Min-su ch' ü -i 153, 2006. (9).

<sup>2</sup> 周越：《中国民间宗教服务的家户制度》，《学海》，2010年第3期。

风的仪式专家，即礼生；（二）带有佛道色彩、渗透地方民间信仰的民间佛道仪式专家，如香花和尚，火居道士；（三）以及兼与巫道有关联的仪式专家，常常称之为萨满。

## 一、儒教“礼生”

儒家思想对中国社会的影响举足轻重，以至于有西方学者认为中国存在着一个“儒教”，且它与儒者（或者说儒家士人阶层）及其所通晓的仪式息息相关。韦伯曾就以“儒教”之称来进行相关研究，并认为它与儒家士人阶层有很大的关联，“封建时期的‘士’，……最重要是指对礼仪的精通娴熟”。中国士人阶层的发展来自世俗教养下礼仪的训练。<sup>1</sup> 葛兰言也提出，中国存在着一个“国家宗教”，即以孔子权威为基础、在一个特定群体中存在和发展的宗教。这个儒者群体的生活“具有明显的宗教特征——根据等级制社会组织的排序原则”，他们的行为具有象征性、道德性和宗教仪式性，他们知道“仪式的细节和仪式的基本内涵”。<sup>2</sup> 所以，大凡“以礼生为核心的群体，就是这些礼仪中最为重要的仪式专家”。<sup>3</sup>

“礼生”不仅精通国家祭典，还拥有不低的社会地位。这个在传统儒教系统中精通朝廷礼仪的仪式专家，无异于在社会变迁之中转型成为民间社会中的“礼生”。人们可以发现，刘永华研究的四堡仪式，与国家祭典呈现出非常显著的相似性，前者几乎是后者的复制。其最重要的原因，就在于仪式专家的传承。“历史上，礼生通常由有学位和官衔之人担当，他们中的一些在一年中数次观看、偶尔参与到官方祭典。因此，享有官位的四堡人必定参与过此类祭典，必要时执行仪式”。<sup>4</sup> 仪式专家的存在，加之仪式的公开性，使信仰仪式由此经历了从官方到民间、从精英到草根的路径，地方社会及其民间信仰的构成，直接孕育和催生了儒教“礼生”的出现。

礼生，又称赞礼生、主礼生，或者称之为主祭、礼先生、先生，有些地方甚至直呼其为“喊礼的”。他们是中国传统礼仪、信仰生活中一种重要的仪式主持人。他们参与神明崇拜、祖先祭祀、婚嫁丧葬等礼仪实践，其中尤在祭礼中最为突出。刘永华强调晚清民国时期闽西四堡礼生沟通当地文化的重要作用，指出礼生“很可能是沟通士大夫文化与地方文化、王朝礼制与乡村习俗之间的文化中介”。<sup>5</sup> 稍后，他又利用历史文献，梳理了从汉代至元代礼生的源流，提出以礼生为核心的群体是王朝礼仪最重要的仪式专家，作者在比较文庙释奠仪式和民间祭祀仪式的基础上，更进一步阐释了礼生在沟通大、小传统中的地位：由于王朝礼仪具有公开性和易复制性，从而使礼生进入乡村、王朝礼仪渗透进民间礼仪中去。<sup>6</sup>

王振忠依据族谱、日记和文书史料，对徽州各类祭祀中礼生的活动进行了分类，包括：祠祭、墓祭、会祭、丧葬仪式、冠礼、婚礼、祈雨。其次，该文区分了“礼生”与“先生”、“祭文本”与“村落日用类文书”两组概念，并认为不存在职业性的礼生。而出现这种不同，也许是安徽与福建之间的地域差异所致。“徽州因其商业的发展，社会流动的频繁，以及较高的识字率，除了一些专业性极强的仪式需要道士、僧人和堪舆师出场，一般情况下，各个村落或宗族均能依靠自身的文

1 韦伯：《中国的宗教》，康乐、简惠美译，桂林：广西桂林师范大学出版社，2004年，第165页。

2 葛兰言：《中国人的宗教信仰》，程门译，贵阳：贵州人民出版社，2010年，第83-85页。

3 刘永华：《明清时期的礼生与王朝礼仪》，《中国社会历史评论》，第九卷，2008年，第256页。

4 Yonghua Liu, *The World of Ritual: Masters of Ceremonies (Lisheng), Ancestral Cults, Community Compacts, and Local Temples in Late Imperial Sibao, Fujian*, McGill University, Montreal, October 2003, p.147.

5 刘永华：《亦礼亦俗——晚清至民国闽西四堡礼生的初步分析》，《历史人类学学刊》，第二卷第二期，2004年，第79页。

6 刘永华：《明清时期的礼生与王朝礼仪》，《中国社会历史评论》，第九卷，2008年，第246页。

化资源（即村族中的‘先生’或‘斯文’）满足日常生活中诸多应酬的需要”。<sup>1</sup>

台湾学者李丰楙详细比较了台湾民间社会的两类主要礼仪专家——礼生与道士仪式实践的意义、职能传承、行业形象，并指出二者在礼仪中的互动关系。此后，他又对礼生、道士和法师等在金门宗祠奠安仪式中各自扮演的角色，作了进一步的深入分析，<sup>2</sup>展现了传统礼生及其社会地位、功能的多种可能性变化形式。面对传统礼生社会地位所发生的变迁，甚至有学者以其描述的文字，刻画出一位固守传统、担负宗族教化和维护宗族礼治秩序的礼生形象，不无忧虑地指出，这些礼生在充斥着市场因素的现代乡村社会中面临着极大的传承困境。老一代礼生“有心施教”，年轻人却“无意深究”，以致发出“最后一个礼生”的叹息。<sup>3</sup>

信仰仪式如要发挥聚合社会人心的功能，无形中会凸显信仰仪式操演者的地位与作用。问题是，礼生的权威源于何处？礼生的卡理斯玛资质又是如何构成的？刘永华在其博士学位论文中曾指出，成为礼生所需的资质，分别是撰写祭文、恰当地吟唱、执行仪式、诵读祭文，此外，还要会“捡日子”。<sup>4</sup>在这里，撰写祭文、吟唱、诵读祭文三项内容，以及能掐会算、选择黄道吉日等等，都表明礼生需要具备一定的识字能力、文化修养，因此，识字等文化能力在民间信仰者那里，无形中就会成为礼生之卡理斯玛的重要构成。在中国历史上，文字被赋予神秘的力量。蒲慕州指出儒家经典如《孝经》，在东汉时的确被百姓认为是具有驱鬼除魅的力量。<sup>5</sup>韦伯指出古代的文字具有巫术性，精通它们的士人阶层也被认为具有巫术性的卡理斯玛能力，通过科考的士大夫在民众眼中，“就如同一个神宠教会组织中检定合格且通过试炼的教士所拥有的一样，或者亦如同一个通过其行会考验并证明的巫师所拥有的一样”。<sup>6</sup>“士人的威望并非基于一种由巫术般的咒语力量所构成的卡理斯玛，而毋宁是基于此等书写与文献上的知识；或许他们的威望最初也还靠着天文学的知识”。<sup>7</sup>

其次，精通礼仪是礼生之卡理斯玛的另一重要来源。礼生“在礼仪中承担的职能，最为基本的是赞相礼仪。这一职能让他们有别于道士、僧侣、乩童等其他类型的仪式专家”。<sup>8</sup>刘永华观察了四堡礼生参与的仪式，如祭神、祖先、龙舟、婚礼和葬礼，指出在两种仪式情景中，礼生通常是必须出现的：“宗族或村落等颇具规模的社会群体参与的仪式；个体或家庭应对关键时期的仪式，如葬礼等，如不恰当处理这些仪式，就有可能产生危机”。<sup>9</sup>

一个仪式往往由数位礼生共同协作完成。他们在仪式中自然担任不同的角色分工，这一点可以通过对他们的称呼来发觉，如通赞、引赞、亚赞和读赞。其中，通赞是最重要的礼生，在引赞、亚赞、读赞的协助下，他负责引导设定整个仪式的程序。引赞和亚赞职能相似，他们帮助通赞喊出仪式程序，

1 王振忠：《明清以来徽州的礼生与仪式》，中国地方社会仪式比较研究国际学术研讨会，2008年5月。下载地址：<http://wenku.baidu.com/view/cb57ff19227916888486d78a.html>

2 李丰楙：《礼生与道士：台湾民间社会中礼仪实践的两个面向》，王秋桂、莊英章、陈中民主编：《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》（上册），台北：汉学研究中心，2001年。李丰楙：《礼生、道士、法师与宗族长老、族人：一个金门宗祠奠安的图像》，王秋桂主编：《金门、历史文化与生态国际学术研讨会论文集》，台北：施合郑基金会，2004年。

3 杨华：《最后一个“礼生”》，《中国乡村发现》，2008年第2期。

4 Yonghua Liu, *The World of Ritual: Masters of Ceremonies (Lisheng), Ancestral Cults, Community Compacts, and Local Temples in Late Imperial Sibao, Fujian*, McGill University, Montreal, October 2003, p.133-134.

5 蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海：上海古籍出版社，2007年，第226页。

6 韦伯：《中国的宗教》，康乐、简惠美译，桂林：广西桂林师范大学出版社，2004年，第190页。

7 韦伯：《中国的宗教》，康乐、简惠美译，桂林：广西桂林师范大学出版社，2004年，第166页。

8 刘永华：《明清时期的礼生与王朝礼仪》，《中国社会历史评论》，第九卷，2008年，第245页。

9 Yonghua Liu, *The World of Ritual: Masters of Ceremonies (Lisheng), Ancestral Cults, Community Compacts, and Local Temples in Late Imperial Sibao, Fujian*, McGill University, Montreal, October 2003, p.131.

只是前者更重要。读赞的重要职责在于诵读祭文，以飨神祇、祖先等超自然存在物。<sup>1</sup>

## 二、香花和尚与火居道士

除了此类具有儒教特征的礼生之外，传统中国社会在各种仪式信仰活动中，也常常会请来另一种类型的仪式专家。他们并非严格意义上的专业的宗教教职人士，在民间地方，他们更多地被称为“香花和尚”。从现有文献来看，香花和尚主要分布在粤东、福建和江西。在界定香花和尚的时候，一些地区民众又会直接以“仪式”代“香花”，认为香花和尚或香花僧就是“仪式僧”。

### 1. 香花和尚资质及认同

谭伟伦主编的《民间佛教研究》辟有“香花和尚篇”和“斋公斋婆篇”，深入分析了粤东、福建和江西的香花和尚与寺院之外的斋公、斋婆。《南泉普祖门下的客家香花和尚——江西万载》一文的作者杨永俊利用本乡本土的调查便利，对万载香花和尚的分布区域与活动范围、称呼、组织制度、法系传承、仪式内容及特点进行了较全面的调查研究。从传承关系来看，香花和尚的传承往往有家族内部传承的特点甚至于父子传承的特点；从法事类别来看，万载香花的醮事大体有阴醮、阳醮两类。阴醮主要为死者超度济困，阳醮主要是为生人消灾祈福。从成为香花的资质来看，一个优秀的香花必须掌握七种技能，即吹、打、唱、念、做、作、写。其中，吹打涉及法事器乐的演奏，唱念涉及经书的表达，做作写则法事的动作、科仪及书写能力。《粤东的香花和尚与香花佛事科仪传统》，从历史出发，着重讨论了粤东梅县一带流传的关于香花科仪及香花和尚传统的历史真实性。该文提到过香花和尚的“独特生活方式”，即他们不守佛门戒律，娶妻生子而饮酒食肉。虽并未对香花和尚其人进行具体描述，但其讨论内容，无疑展现了这类仪式专家及其主持的仪式在当地民众生活中的重要性。《福建诏安的香花僧》一文作者依据家谱、辈序、各种手抄本及口述传说等资料，以“坛”为单位，介绍了不同的仪式专家的基本情况、主要仪式及生态分布情况。“在实地调查的过程中，最常听见的说法就是称香花僧为‘做香花的’。无论是仪式专家本身：‘我们就是做香花的’，或是客家地区的民众：‘和尚就是专门做香花的’，都将香花僧定位为‘在民间帮民众做仪式的俗家僧人’。”<sup>2</sup>

### 2. 火居道士

火居道士，是民间社会另一类信仰仪式专家。他们多为个人、家庭、村中的庙宇组织，提供禳灾辟邪、醮仪等仪式服务，见于上海、广东、福建、香港、台湾等地。

火居道士仪式专家地位的确立。吴真引用施舟人的话说，“正一派道士是以‘仪式专家’（ritual specialist）的身份存在于社区中，‘不是其生活方式，而是其仪式功能和仪式专家的角色，定义了道士的地位’。”这是因为，千年以来，正一派道士通过父子相传或师徒相授的传承方式，获得从事道教科仪的专业训练、知识和技能，他们生活于社区的人际网络之中，熟谙本地的信仰习俗与人情世故，他们被社区民众赋予‘通神达圣’的中介者角色，他们支撑着地方社会的宗教生活及庙宇组织，并为民众提供以助人‘超脱’为目的的科仪服务。<sup>3</sup>

火居道士参与的仪式与传承关系。黎志添在广东深圳宝安县地区乡镇村落中做田野调查时，观察到陈氏道士施行的仪式有：祖先祠堂重修之后的开光仪式、庙宇中天后诞仪式、洪文清醮仪式、送瘟逐疫仪式、以及最经常的为死者举行度亡的斋仪等。可以说，“道士仪式与地方社群的日常宗教生活的

1 Yonghua Liu, *The World of Ritual: Masters of Ceremonies (Lisheng), Ancestral Cults, Community Compacts, and Local Temples in Late Imperial Siba, Fujian*, McGill University, Montreal, October 2003, p.139.

2 林振源：《福建诏安的香花僧》，谭伟伦编：《民间佛教研究》，北京：中华书局，2007年，第155页。

3 吴真：《地方道教如何作为田野？——评〈广东地方道教研究——道观、道士及科仪〉》，金泽、陈进国主编：《宗教人类学》第一辑，民族出版社，2009年，第423页。



互动，是自古以来地方社会中民间道教的重要特征。作为地方普通民众宗教生活一部分的仪式总是由道士施演的”。<sup>1</sup>

在道士传承方面，多为家族内传承。黎志添认识的陈姓道士家族，其道坛称为“广生坛”。陈氏从未从天师府里得到任何道籙，但晚清以来陈氏家族至少已经有七代道士。他们仍然记得父辈及其他的火居道士在1950年代被禁止进行仪式活动的情况。<sup>2</sup>龙飞俊对上海浦东地区182名散居道士群体从事散居道士的原因的调查显示，“祖传道业或者亲友中有人从事道业”的比重为100%。<sup>3</sup>此外，龙飞俊的调查问卷还考察了散居道士的年龄、文化程度、地区分布以及近几十年来的发展状况，指出散居道士一般居住在城乡结合部，身份多为农民，以替村民或斋主做道场为职业，或兼职半农半道。从年龄来看，50岁以上的散居道士占了82%，且年龄结构跨度大；从文化水平看，散居道士以小学和初中文化程度的居多。在地区分布上，施舟人曾指出“最经常发现道士的地方就是城市和城镇”，<sup>4</sup>因此，城市化程度与散居道士人数的存在已成反比，而近20年来，散居道士人数的增长是以中老年人为主的，入道的年轻人少。对此现象的说明，现有的研究答案有：“一是因为现在的年轻人不愿意吃苦，怕学艺。二是散居道士的职业相对社会大背景下的其它一些工作而言，被认为层次不高，年轻人希望多进行一些选择。三是从宏观上讲，有些地区的传统宗教习俗在淡化、对年轻一代的影响在减弱。”<sup>5</sup>

### 3. 巫师阶层

韦伯指出“国家的宗教政策依然保持着简单的形式。一方面，此一政策将祭祀的重点交付给国家，另一方面，它又容许那些承袭自古、并且是个别人民所不可或缺的私人职业巫师阶层的存在。”<sup>6</sup>在中国社会之中，这个不可或缺、为大众生活所需的巫师阶层，主要就是现代社会中的灵媒——东北等地冠以“萨满”“跳大神”，而闽台等地则谓之“童乩”、算命师等。李亦园指出，我国南方各省，包括福建、广东、台湾以及东南亚各地华侨社会中，向来流行一些替神灵说话或宣达神意的宗教活动。在闽南语的系统里替神灵宣示意旨的人大致可分为三类：（一）童乩：用语言宣示神意者；（二）扶乩：在沙盘上写字宣示神意者；（三）乩姨：替人找亡魂说话者。<sup>7</sup>

什么人去做童乩呢？李亦园认为产生神媒或童乩的方法有三种，分别是先天的精神异常、文化的暗示和社会的感官刺激训练，而这三种方法是并存的。而对于童乩作法时的神灵附体，也只不过是一种习惯性的“人格解离”（personality dissociation），即童乩本人的人格暂时解离或处于压制的状态不活动，而被他所熟识的神的性格所代替。<sup>8</sup>杨联陞则道出儒家读书人对扶乩的偏好：“中国的儒家，最讲究礼，尤其是祭祀之礼。后来又有‘惟通天地人为真儒’之说，所以儒者往往兼习医卜星相之类。这样说起来，儒家不但提倡祖先崇拜，而且在其他方面，也有兼作人神间的媒介的企图。特别像‘扶乩’这种玩意儿，是读书人很喜欢的。”<sup>9</sup>岳永逸总结了河北梨区香道的两种类型，即神启和后天习得。神启包括：1. 先天的，指没有任何征兆，自然得神者；2. 偶然得神者，是在精神失常等偶发事件后突然

1 黎志添：《广东地方道教研究：道观、道士及科仪》，香港：中文大学出版社，2007年，第119页。

2 黎志添：《广东地方道教研究：道观、道士及科仪》，香港：中文大学出版社，2007年，第119页。

3 龙飞俊：《上海浦东地区散居道士现状调查》，上海社会科学院宗教研究所编：《学苑跬步：上海社会科学院宗教研究所论文精选》，上海：上海社会科学院出版社，2008年。

4 黎志添：《广东地方道教研究：道观、道士及科仪》，香港：中文大学出版社，2007年，第119页。

5 龙飞俊：《上海浦东地区散居道士现状调查》，上海社会科学院宗教研究所编：《学苑跬步：上海社会科学院宗教研究所论文精选》，上海：上海社会科学院出版社，2008年，第217页。

6 韦伯：《中国的宗教》，康乐、简惠美译，桂林：广西桂林师范大学出版社，2004年，第212页。

7 李亦园：《学苑英华：人类的视野》，上海：上海文艺出版社，1996年，第282页。

8 李亦园：《学苑英华：人类的视野》，上海：上海文艺出版社，1996年，第289、284页。

9 杨联陞：《中国文化中之媒介人物》，杨联陞《中国文化中“报”、“保”、“包”之意义》附录四，贵阳：贵州人民出版社，2009年，第146页。

得神的人；3. 家中有“老根”者，但其本人不知，后来被神找到而被迫得神、当差。后天习得的包括：1. 苦修得神；2. 在某个香道的开导下，因敬拜某一神灵使自己长年不愈的病好而成为香道的；3. 拜师学艺后得神。<sup>1</sup>此外，岳永逸提到了香道的相关信息：香道的年龄多数在50岁以上，大多是文盲，其中也有以前的乡村干部。他们个别将自己归为道士，绝大部分都在有名的柏林寺皈依，自称为佛教徒、行好的、行善的。香道的看香都是业余的，家中有梨树地，都下地干活，与一般村民无异。

萨满资质的确立。“从萨满所属的群体来看，萨满入巫仪式标志着一位新萨满的诞生、氏族世代相传的祖先神力得以继承，从而使氏族的安危获得了一份保障。对于萨满个人来说，通过了入巫仪式，萨满的身份得以确立，从此获得了氏族的承认和独立举行萨满神事活动的资格。”萨满的入巫仪式对其本人及所属社会均有重要意义。<sup>2</sup>文中所举18名先后通过入巫仪式的新萨满中，有11名为女性，7名为男性。18人全部曾患病，久治不愈，直至领神做撒满。郎樱指出，西北突厥民族萨满主持的仪式大致有：祭天仪式、主持祈福、祛灾仪式、主持消灾治病的仪式、占卜和征招风雨。<sup>3</sup>叶永文指出，乩童的任务包括帮求助者解决学业、事业、婚姻、时运、迁居、甚至是移神位等种种问题，然而长期以来在诸多研究者的观察下，医疗治病确是乩童最主要的任务之一，或甚至是最重要的职务要项。<sup>4</sup>

治疗疾病是萨满卡理斯玛的重要构成。然而，童乩真的能解难治病吗？李亦园认为要从社会文化和心理层面去寻求答案。童乩观念上的疾病是属于整体性的、与人际关系密切相关，这与现代医学生理的、个体的疾病观念是不同。因此童乩懂得依赖民俗信仰以及传统的人际关系规范，他向病人解释致病原因，嘱咐病人或其家属应如何做以化解鬼神之怒。这样病人心理的压力解脱了，家庭亲族关系缓和了，疾病一般就能够治愈了。<sup>5</sup>

色音认为，萨满的综合治疗包括语言治疗、歌舞治疗、运动治疗、催眠治疗和气功治疗，其医术是一种精神、心灵、文化和民俗医术，它和现代医学的最重要的区别之处在于，前者强调引起疾病的文化性诱因，而后者强调生理性病因。萨满医术具有各种心理治疗的功效：对于问题发生供给某种“说明”；暂短脱离现实情况，供给“避退”、“休假”、或“重整”机会；暂时摆脱社会约束，能吐露自我“要求”；对处理问题“提示”应付的方法；在困难当中供给“希望”；让患难者可“依靠”权威者；取得环境和家人的“支持”；加强社会与文化的“适应”方式；借用民俗求助行为或仪式进行“辅导”工作。<sup>6</sup>

### 三、各类仪式专家的比较

民间信仰中的仪式专家，依其信仰方式、仪式操演方法的不同而构成各自的特点。因此，固有论著的仪式专家研究及其比较，表明各类仪式专家的差异性，主要表现在如下几个方面。

(1) 仪式专家各自享有的知识及其开放程度不同。David Johnson指出赛中的仪式专家，如主礼、乐户、前行等，但其同时强调赛中的仪式技术专家不是神职人员(priests)，他们掌握的特殊知识关乎仪式应如何进行，而非如何召唤神灵或拯救灵魂。<sup>7</sup>而香花和尚、火居道士、灵媒则不同程度需要召唤神灵。李丰楙指出，礼生一般向精通仪式的文人开放，而非秘而不传，因此礼生团体带有“地方的”、

1 岳永逸：《家中过会：中国民间信仰的生活化特质》，《开放时代》，2008年第1期。

2 郭湘云：《东蒙地区蒙古族萨满过关仪式》，孟慧英主编：《原始宗教与萨满教卷》，北京：民族出版社，2007年，第405页。

3 郎樱：《西北突厥语民族的萨满教遗俗》，孟慧英主编：《原始宗教与萨满教卷》，北京：民族出版社，2007年。

4 叶永文：《医疗与文化》，台北：红叶文化，2009年，第260页。

5 李亦园：《学苑英华：人类的视野》，上海：上海文艺出版社，1996年，第287页。

6 色音：《萨满治病仪式的医学人类学阐释》，孟慧英主编：《原始宗教与萨满教卷》，北京：民族出版社，2007年。

7 David Johnson, "Confucian" Elements in the Great Temple Festivals of Southeastern Shansi in Late Imperial Times, *T'oung Pao*, vol.83, 1997, p.159.

“公的”属性。而道士行业圈则带有秘传性格，秘传知识通常在家族和师徒间传承。<sup>1</sup>刘永华则指出，礼生参与的仪式具有公开性、易于复制。<sup>2</sup>王斯福也认为，他们的知识是深奥的，在庆典上他们向保护神祈求，由此而使他们的知识得以展露，其他的参与者并不享有这种对神的崇拜。道士的知识只有在一次过渡仪式之后才会获得，这种仪式促成他们拥有一种比其他人更为神圣的地位。<sup>3</sup>

(2) 仪式专家在仪式中的角色功能不同。王斯福详细地比较过仪式专家在两种不同仪式——即带有儒家色彩的官方“释奠”仪式和地方精英请道士做的“醮”仪——中的角色。“释奠”中的仪式专家就是当地的督学以及学校里的教师。他们的作用就是站在主持庆典人的旁边，引导他们从规定的地方，转到要求他们去的地方，到了那里，再指导他们摆上恰当的供品，然后还要向他们提醒跪拜和磕头的次数。而在“醮”的仪式中，仪式的专家就成了道教的宗教实践家。他们自己来完成所有的仪式，礼官授权给他们，甚至授权各他们上供的权利，这些参与者仅仅是站在他们的后面，举着香，在道士做出鞠躬和跪拜动作时，他们也会跟着这样去做。<sup>4</sup>王斯福所叙述的虽然是官方释奠仪式，但它与民间信仰仪式专家礼生的仪式实践是非常相似的。显然礼生的这种角色与香花和尚、火居道士以及灵媒有所不同，后者本身就是仪式表演者，而礼生则是仪式指导者，刘永华形象地将其比喻为电影的导演。<sup>5</sup>李丰楙则认为，礼生在仪式中的功能，主要在于从旁引导、协助，道士则直接承担表演仪式的重任。<sup>6</sup>

(3) 主要仪式的目的不同。李丰楙指出，在台湾的节庆中，礼生和道士相伴出现，前者专注于献礼，后者则专营道教斋醮科仪。礼生的表现比较注重社会的、人文的关系；而道士则变现其寓意丰富的宗教心态。<sup>7</sup>而萨满则更多地关注治疗疾病的仪式。此外，礼生的仪式往往强调动作的准确完成，不需要对仪式做过多的说明，而道士、萨满则在仪式完成时给人们提供某些解释系统。礼生的仪式往往在家庭、家族等具有血缘关系的群体中进行，而和尚、道士、萨满的仪式则更多的在地方性空间表演。礼生、和尚、道士的卡理斯玛来自仪式知识、文本，而萨满的卡理斯玛对所请之神的权威颇具依赖性。

除此之外，各类仪式专家间也不乏共性。它们是：

#### (1) 提供仪式的有偿性

通常，各类仪式专家提供的各类仪式都是有偿的。周越提到，“他们为顾客提供宗教服务并收取服务费用或等价酬劳。”<sup>8</sup>以丧葬仪式为例，华琛认为“仪式性的使用金钱和聘用专职人员”是帝国时期的中国标准化丧葬仪式结构重要一环。“进行恰当的中国丧葬仪式有赖于专职人员所提供的服务，他们以表演仪式动作来换取金钱。……付钱聘用专职人员并不是一项简单的金钱交易，而是仪式中的一项必要特征，换句话说，有人接收了死者遗属的金钱，才能够将尸体安全地送离社区。”<sup>9</sup>王铭铭认为，“所有的神性专家、祭礼知识、算命方式、占卜和葬礼安排都被当作一种商业行为看待。因此，我们可以

1 李丰楙：《礼生与道士：台湾民间社会中礼仪实践的两个面向》，王秋桂、莊英章、陈中民主编：《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》（上册），台北：汉学研究中心，2001年，第343页。

2 刘永华：《明清时期的礼生与王朝礼仪》，《中国社会历史评论》，第九卷，2008年，第246页。

3 王斯福：《帝国的隐喻：中国民间宗教》，赵旭东译，南京：江苏人民出版社，2008年，第80-81页。

4 王斯福：《帝国的隐喻：中国民间宗教》，赵旭东译，南京：江苏人民出版社，2008年，第80-81页。

5 Yonghua Liu, *The World of Ritual: Masters of Ceremonies (Lisheng), Ancestral Cults, Community Compacts, and Local Temples in Late Imperial Sibao, Fujian*, McGill University, Montreal, October 2003, p.102.

6 李丰楙：《礼生与道士：台湾民间社会中礼仪实践的两个面向》，王秋桂、莊英章、陈中民主编：《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》（上册），台北：汉学研究中心，2001年，第334页。

7 李丰楙：《礼生与道士：台湾民间社会中礼仪实践的两个面向》，王秋桂、莊英章、陈中民主编：《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》（上册），台北：汉学研究中心，2001年，第346页、第358-359页。

8 周越：《中国民间宗教服务的家户制度》，《学海》，2010年第3期。

9 华琛：《中国丧葬仪式的结构：基本形态、仪式次序、动作的首要性》，湛蔚晞译，廖迪生校，《历史人类学学刊》，第一卷 第二期（2003年10月），第109页。



谈谈仪式专家和当地人之间的供求关系。那些有求于祭礼专家的人必须付钱给这些专家，作为回报，他们才会为他们的顾客举行祭神和超度的神圣仪式。”但是，这种供求关系绝非纯粹的理性关系，他对仪式有偿性提出了进一步的解读，认为有偿性的背后隐藏着一种文化心理。“强调这种关系的信仰为这种交换的实现提供了一种剩余文化基础。这种信仰就是：如果不为仪式花足够的钱就等于是对命运、祖先和神的不尊，这反过来就等于是对自己幸福的潜在威胁。正如一个被访者对我说的，‘做功德’这种丧葬礼仪是非常昂贵的”。<sup>1</sup>或许，这种文化心理也有助于我们理解人们在仪式消费中的攀比现象。

## （2）提供标准化的仪式

周越认为中国历史上有五种“做宗教”的形式，其中仪式模式是重要的一个。它由仪式专职人员（和尚、道士、阴阳先生、礼生、灵媒、驱邪者等等）主持的，他们经常依靠繁琐的仪式程序和庞大的符号象征系统。这些仪式的模式包括：朝廷仪式（例如在天坛祭天）、儒家祭祀仪式、道教的斋醮仪式、驱邪仪式（如傩戏）、诵经仪式、道教或佛教的普度仪式、佛教水陆法会、丧葬仪式和对风水的操控。<sup>2</sup>依此分类方法，本文讨论的几类仪式专家都属于仪式模式的仪式专职人员，他们确实在提供各种复杂、相对标准的仪式，同时具有仪式文本，“要么是为指导仪式程序提供说明，要么是当作供阅读、记忆、咏唱、背诵等用的文本，或用来当作给神灵的表问。”<sup>3</sup>仪式专家提供的仪式程序——如丧葬、醮仪、请神等，基本是标准化的，尽管在仪式实践的细节和技巧上存在地区的差异。这种标准化的仪式可以说意义重大。华琛认为将仪式习惯标准化构成一种“文化粘合剂”，把庞大、复杂和多元的社会维系起来，对创造一个一统的文化体系有着深远的影响。如果有事物可以创造和维系着一个一统的中国文化的话，那就是标准化的仪式了。“透过推动正统的信仰行动（orthopraxy），而非强调正确信仰（orthodoxy），国家官员可以将不同种族或地域背景的人、抱有不同信仰和不同态度的人组合成一个富包涵性的社会体系，这个社会体系就是我们现称的中国。如果没有国家官员（有意或无意）的策略，中国文化永远不能在帝国晚期，达致高度的一致和连贯性。”<sup>4</sup>

## （3）家户型的存在形态

前文已经提到，民间信仰的各类仪式专家不同于国家认可的宗教神职人员，他们游离于制度性宗教之外，因此他们的存在不得不极大的依赖于世俗的社会制度。李向平认为，“中国人的宗教、信仰具有群体认同，具有各种祭祀仪式为其提供宗教活力，但却无法为这种认同、仪式直接提供独立的制度基础，建立自主的正式组织”，因而只能依赖世俗权力结构中。<sup>5</sup>杨庆堃在分析分散性宗教时，曾指出分散性宗教“渗透进了所有主要的社会制度，以及中国每一个社区的组织生活中”，这些组织和社会制度包括家庭、世俗团体、社区、中央和地区政治秩序，“正是在宗教的这种分散性形式下，人们与之进行着最亲密的接触。”<sup>6</sup>周越指出，仪式专家提供宗教服务的方式为家户型，他们不是任何大型宗教机构的成员，他们不住在与老百姓相隔离的特殊的、通常他们自己就是户主。<sup>7</sup>黎志添在考察火居道士时曾提到，“国家一直试图控制这些在家道士，但在晚清和文化革命的道教场所毁坏之前，他们的仪式服务

1 王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，北京：三联书店，1997年，第252页。

2 周越：《“做宗教”的模式》，孙非寒译，黄涛校，《温州大学学报·社会科学版》，2009年第5期。

3 周越：《“做宗教”的模式》，孙非寒译，黄涛校，《温州大学学报·社会科学版》，2009年第5期。

4 华琛：《中国丧葬仪式的结构：基本形态、仪式次序、动作的首要性》，湛蔚晔译，廖迪生校，《历史人类学学刊》，第一卷第二期（2003年10月），第103、99、106页。

5 李向平：《信仰、革命与权力秩序：中国宗教社会学研究》，上海：上海人民出版社，2006年，第371页。

6 杨庆堃：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究》，范丽珠译，上海：上海人民出版社，2006年，第270页。

7 周越：《中国民间宗教服务的家户制度》，《学海》，2010年第3期。



和宗教生活并未停顿。<sup>1</sup> 这里涉及家户型仪式专家的优势。家户型具有结构性的优势,如易于内部管理,包括代际之间的传承;易于与大部分也是家户型的客户交易来往;如有需要能灵活组成更大的临时性法事团;家户型宗教服务供给者从不注册登记,很少书写文本;在政治方面,家户型仪式专家分散于人群中,利用自己对草根乡土的熟悉,与国家机构交朋友,以低姿态保护自己免受国家和精英的压制。<sup>2</sup> 仪式专家的这些社会特征,反倒是能够说明了民间信仰在基层社会那种强大的生命力。

#### 四、权威与身份的社会建构

仪式专家是民间信仰与民间社会的媒介人物,对其活动及本人的研究,“可以因而看出来文化的性质与社会的动态。”<sup>3</sup> 然而有关仪式专家的专门论述屈指可数。刘永华在回顾有关礼生的研究文献时,指出李丰楙、Hugh Baker、景军、James Russell Wilkerson 等人的现代民族志研究虽或多或少地提到了台湾、香港、中国大陆的礼生,但都比较简略,尤其是 articles collected in the Traditional Hakka Society 一系列文章。该系列 66 篇主题关乎仪式的民族志报告中,有 23 篇,即逾 1/3 提到了礼生,如此频繁提及仪式专家,却绝少提供更进一步的细节。因此,有关仪式专家的研究亟待充实和深入。

在研究方法上,以往的研究,尤其是汉学家的研究普遍存在着一种研究预设,如大小传统、精英与平民、官方与地方的二元结构,这种做法有意无意地凸显了二元之间的对立,又消弭了仪式专家在民间社会内部的复杂构成。虽然也有学者指出某种类型的仪式专家能够流动于二元结构之间,成为“中间人”,在这些二元结构这种构成了一定程度的融合。但类似的研究还远远不够。与此同时,以往的仪式专家研究大多出于比较单一的功能论视角,静态地叙述仪式专家、仪式对于家庭凝聚、社会团结之功效。杨华对礼生的研究中,提到“他们上能通达官府,通报村落状况,维持乡村社会秩序;下能联结农民,辅助族老调解纠纷,主持红白礼仪,接济贫弱,成为联系国家与社会的桥梁,扮演着乡村社会实际教化者的角色。”庄孔韶对乡村先生(礼生)的研究中,“儒学精英文化在草根社会传播之成功,部分原因是承认并力求适应了民间思想之需求,无论是在精英的思想结构中,还是在乡村小人物‘先生’的社会活动中,都反映了文化之媒在文化层级之间,以及在高层或基层文化内部的整合之功,正因为如此,乡土先生才有古今存在的价值。……可以进一步说,乡村先生既是当代乡村儒者,又是民俗和信仰杂家。”乡土先生之存在是“中国文化沟通过程中必不可少的角色”。<sup>5</sup>

最重要的问题是,民间信仰仪式专家之外社会与信仰之间的中间人物,他们模糊的身份定位,应该是民间信仰研究的一个至关重要的层面。一方面,仪式专家有着很强的世俗性色彩,日常生活中他们与大众无异,甚至其仪式行为被认为是商业化、职业化的。另一方面,仪式专家又与“宗教”有着千丝万缕的联系,其仪式实践颇具宗教性、神圣性。在叙述河北地方社区仪式专家的角色和活动时,欧大年认为地方仪式专家可能同时既是村庄首领,又承担宗教角色。一些仪式专家主要参与仪式的准备和组织,另一些则参与到仪式的表演实践,但是这些角色之间也相互重叠。<sup>6</sup> 刘正爱在研究辽宁宽甸地区的“烧香”现象时,指出烧香师傅的多重身份之一便是“待客的”,相当于礼生。其在乡村中的地位“既边缘,又中心”。“说边缘是因为他们的社会地位往往是低下的,但每逢许愿还愿或红白喜事

1 黎志添:《广东地方道教研究:道观、道士及科仪》,香港:中文大学出版社,2007年,第119页。

2 周越:《中国民间宗教服务的家户制度》,《学海》,2010年第3期。

3 杨联陞:《中国文化中之媒介人物》,杨联陞《中国文化中“报”、“保”、“包”之意义》附录四,贵阳:贵州人民出版社,2009年,第143页。

4 杨华:《最后一个“礼生”》,《中国乡村发现》,2008年第2期。

5 庄孔韶:《银翅:中国的地方社会与文化变迁》,北京:三联书店,2000年,第418页。

6 Daniel L. Overmyer, *Ritual Leaders in North China Local Communities in the Twentieth Century: A Report on Research in Progress*, Min-su ch' ü -i 153, 2006. (9), p.208.

的时候，人们又离不开他们，因此他们又是中心的。”“如果抛开儒家思想的脉络，上述特殊人群也可称得上是‘知识分子’，他们既拥有人事的知识，也拥有着神事的知识”，是“连接此世与彼世的边界人。”<sup>1</sup>但值得注意的是，近年随着政府、学界对民间信仰的重视、国家“非遗”工作的大力开展，有着宗教色彩的仪式专家更多地成为了“非遗”项目舞蹈类、音乐类的“传承人”，因此仪式专家的身份定位面临着新的问题，这一现象有待更多学者的关注和探讨。

最后的问题是，这些作为地方权威的仪式专家，其权威构成究竟如何，如何构成？依旧现有的论著，他们的权威和权力首先应当来自于文化网络。在研究中国国家政权与乡村社会的互动关系时，杜赞奇提出了“权力的文化网络”，“文化网络由乡村社会中多种组织体系以及塑造权力运作的各种规范构成，它们包括了在宗族、市场等方面形成的等级组织或巢状组织类型。这些组织既有以地域为基础的有强制义务的团体（如某些庙会），又有自愿组成的联合体（如水会和商会）。文化网络还包括非正式的人际关系，如血缘关系、庇护人与被庇护人、传教者与信徒等关系。”这一权力的文化网络，正是民间信仰仪式专家们的“权威存在和施展的基础”。<sup>2</sup>

其次，民间社会中信仰的运作能够塑造权威，随之构成地位和权力。“在中国民间，权威人物的塑造与社会提供的象征体系有着密切的关系”，像美法C先生借助的是村神“法主公”、石碇吕林乌木借助于吕洞宾、黑龙潭老王借助的则是黑龙大王。此外，他们个人的人格魅力、卡理斯玛、生命历程也为其神异性权威形象提供证明，而且无论遭遇何种境况，他们“都把社会和社区（以‘地方’为界定范围）看成是与个人的‘运途’密切相关的事业”。<sup>3</sup>

可以说，无论是礼生、香花和尚，或者是火居道士、萨满，这些民间权威、各类仪式专家凭借各自的实践已经参与了具有神圣性的权力运作之中，他们通过“文化网络”中的信仰因素来构建权威身份，进而对地方社会形成程度不一的影响。在某种程度上说，他们是地方社会的精英。为此，具有宗教色彩的精英与当代地方社会及其政治、经济、文化层面的多层的互动，仪式专家等身份与权威的建构等问题，无疑已经成为未来中国民间信仰研究的重点之一。

（责任编辑 张羽）

1 刘正爱：《祭祀与民间文化的传承——辽宁宽甸“烧香”》，金泽、陈进国主编：《宗教人类学》第一辑，民族出版社，2009年，第183页。

2 杜赞奇：《文化、权力与国家：1900-1942年的华北农村》，王福明译，南京：江苏人民出版社，2003年，第1-2页。

3 王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，北京：三联书店，1997年，第293、291页。