

# 亂世的良舟

—以1948年哀牢山腹地的一場普度儀式為中心

■ 熊開萬、楊明順

昆明學院人文學院

公共儀式如何在社會絕境與災難中維護原有關係和符號的同時又形成新的社會關係和新符號，以保證社會秩序的良好運行與社會文化的推陳出新是社會人類學關注的重要問題。歷史上，孔子是最早強調儀式對社會秩序維繫意義的思想家，他指出，禮的功能是「絕惡於未萌而起教於微渺<sup>[1]</sup>」，維繫社會運行所憑藉的善和道義植根於儀禮。涂爾幹認為，外界事物經歷著周期性的危機，這些危機也喚醒了人們的宗教情感，正是這些情感使親眼目睹這些危機的人集合起來，通過種種儀式行為去對付它們<sup>[2]</sup>。漢學人類學田野民族志大量關於中國民間社會信仰及儀式的研究，認為中國民眾宗教生活記錄中包括了大量應付突發事件的公共儀式，儀式表演是地方應對社會危機的積極回應<sup>[3]</sup>。其中，桑高仁將研究聚焦於華人社會民間宗教儀式應對社會危機的文化邏輯，認為在各種應對危機的儀式中，個體從社會那裏獲得了與眾不同的特性、知識文化和道德文化，社會在個體之中並通過個體獲得其存在與生存<sup>[4]</sup>。楊慶堃認為，集體性的療救危機是中國民間宗教的重要功能，團體成員通過

一道表明其共同的信仰，維護物質和精神的秩序，重申他們所敬重的品格，以修德的方式緩解危機的壓力<sup>[5]</sup>。柯林斯的互動儀式理論認為，儀式的具體

機制包括在那些互動中的人形成高度的相互關注，以及他們在共享的情感節奏中的連帶性<sup>[6]</sup>。彼得·貝爾運用互動儀式理論解釋了2003年SARS流行期間香港出現的消災儀式，在社會絕境、災難的條件下，強調修德與修身的儀式行為具有信心和熱情的情感能量，有利於撫平社會絕境與災難帶來的恐慌<sup>[7]</sup>。在邊緣的多民族社區，社會群體如何通過儀式消解劫運（社會絕境與災難）對社會秩序的衝擊與壓力？儀式如何將儒家倫理輸入難以制度化的山區社會，使之成為社會

穩定的決定性因素？儀式作為一種社會生產並生產社會的形式，其象徵如何與一般家庭的情感特質聯繫在一起？依然是值得討論的問題。

哀牢山是橫貫雲南省中、西南部的重要山脈，主峰大雪鍋山以南、元江以西、瀾滄江以東的廣闊山區，包括現今普洱市的鎮沅、景東、墨江，玉溪市的新平等地，向來被歷史學家和地理學家稱為哀牢山腹地。該地區崇山峻嶺，樹林繁茂，一

**摘要：**1948年，哀牢山腹地景東、鎮沅、新平「三屬地」的地方知識分子和一般民眾，為應對社會絕境與災難，在新平縣鳳翥鄉第五保文崗福主廟舉行了普度儀式，儀式除了「普度有緣人，同登無上道」之外，還舉行了「設乩像以請聖真，示升沉而判劫運」的飛鸞垂書，留下了《文崗普度鸞章》抄本。運用田野調查的方法，在分析儀式的文化邏輯的基礎上，呈現儀式的過程和儀式中的互動與象徵，認為該儀式是在修德應災觀念的影響下，地方知識分子和普通民眾應對即將發生的急劇社會轉型的文化活動，對地方文化價值的維繫具有獨特的意義。

**關鍵詞：**哀牢山腹地；普度儀式；飛鸞垂書；社會構建

直是民族文化多樣性非常明顯的區域，清朝前期，大量漢族移民的遷入，逐漸形成多民族雜居的格局。清朝雍正十三年，哀牢山腹地的景東、鎮沅、新平三個縣完成改土歸流，直接歸中央統轄，被稱為「三屬地」，由清朝政府直接派遣流官實施地方管理。派往鎮沅的流官劉洪度因貪婪引起當地傣族、彝族、拉祜族起義，劉洪度也被當地少數民族殺死。新平流官則摸索出了一條推行文化教育的道路，建設了象徵國家人文教化系統的文廟，同時將文昌信仰作為地方文化整合的力量推行到三屬地的各村落。漢族的文化制度逐漸在哀牢山腹地的山區社會生根。普度、扶乩等漢族社會的儀式逐漸跨越民族邊界，成為地方的普遍的文化現象。

自咸豐六年（1856）李文學、田四浪為亂於哀牢山區開始，滿清王朝對該地的控制與管理較弱，哀牢山腹地的山區社會成為「龐大但穿透力有限的國家與零散的家族、聚落、個別家庭、人際網絡之間，遍布著的縫隙——三不管地帶<sup>[8]</sup>。」山區匪亂橫行，先有楊自榮與朱大少爺之亂，後有老龔大爺之亂，村落之間互相劫掠，地方勢力之間相互兼併，民族之間相互摩擦，山區社會幾乎陷於無序狀態，處於「亂時亂世」之中。

1948年，隨著國共戰爭的深入，山區民眾面對日漸難以支撐國民黨政府統治下抓丁派款、通貨膨脹、天災人禍的壓力，普遍認為劫運為災，應該舉行相應的儀式禳息。這一年共舉辦了多場普度儀式，有記載的有恩樂大普度儀式，南達半甲普度和疫儀式；老茄村普度和疫遣船儀式，大丫口陳忠家薦亡大謝土儀式，文崗福主廟普度儀式。其中，文崗漢傣彝雜居村福主廟的普度儀式時間最長，規模最大，保留的文獻資料和口頭資料最為豐富。儀式一共舉行了八天，參與人數超過4000多人，除了延生消劫、和疫遣船、賑孤利幽之外，還「設乩像以請聖真，示升沉而判劫運」，最後形成了地方宗教性文本《文崗普度鸞章》。本文從試圖站在社會構建理論的立場，將普度儀式視為多民族地區民眾修德消劫的方式，運用田野調查的方法，共搜集到《文崗普度鸞章》一卷，《文崗普度文書意稿》一卷，當事人口述資料、碑文、祭文50餘則，呈現在多民族山區，地方知識精英應用民間宗教的

影響，將儒家倫理輸入難以制度化的民眾日常生活，使之成為社會穩定的局定性因素的過程，以及各民族通過儀式調整個人在「劫運」中的社會角色，對複雜的時運做出回應的過程。

## 一、「劫運為災」與普度消劫的文化邏輯

明清以來，儒家經典規制地方一直是國家實施社會控制的方式。清朝向來重視文化對地方的控制功能。順治皇帝定六訓，乾隆又頒布聖諭十六條，要求全國各地處處設壇宣講。在哀牢山腹地，國家文化隨著改土歸流而推行，隨著聖諭的講習而深入。現今遺存的聚仙壇、卜卓壇、眾仙壇等地方，都是當時國家進行儒家文化宣講的場所，宣講內容，除了聖諭之外，還有《藥王度厄增壽妙經》《玉皇保禾秀穀遣蟲妙經》等皇經。只是在哀牢山腹地，以儒家思想為基礎的聖諭、皇經，終究難以取代源遠流長的地方文化。梁紹壬謂：「滇南人不知孔子，以王羲之為師」，國家文化對民眾思想的影響逐漸為火居道的科儀所取代。近人張問德《順寧縣志初稿·宗教》對當地民間道教扶乩薦亡風俗的描寫，可見瀾滄江以東，哀牢山腹地聖諭講壇的功能的變遷：「順屬江左一帶，多有聖諭壇之設，假請聖祖聖諭十六條為宣傳之護符，到處講說善書，勸人為善，繼而設壇扶乩，代人薦亡祈福，儼然釋道之風，頗為鄉民信仰，餘波所及，沿至江右各地<sup>[9]</sup>。」

普度儀式是中國傳統的民俗活動，主要以追念和超拔已逝的祖宗父母為主，「第一忠孝緊緊抱，公平在世把眾超，功圓果滿超升去，九玄七祖樂逍遙<sup>[10]</sup>。」普度儀式的主要精神是孝。周飛舟認為，孝雖然在西方理論的視野下是一種典型的私德或者狹隘的德性，但在中國關係社會裏卻以感通感動的方式奇特地實現了他的普遍性和公共性，成為這種社會結構下所有德性的基礎<sup>[11]</sup>。普度儀式作為哀牢山腹地的文化符號，是在「大孝為國盡忠，代天行化，小孝超宗拔祖，賑孤利幽」的文化邏輯中運行的。在社會動亂之時啟動普度儀式，是傳統社會「修德應災」理念的實踐，「災氣流行，五穀不豐，人相謀害，兵災四起，國人不安，有積善

積德之人，修真之士，超度洪厄<sup>[12]</sup>。」在普通民眾看來，社會的動蕩使天災運於上，人事困於下，最終劫運為災，必須通過修德的方式方可超度洪厄。

在哀牢山腹地的語境中，普度儀式既與「林陽游地府」的地方傳說相關，又跟佛教「慈航普度」的傳說相系，使得這一儀式極具「亂世良舟」的符號性。其中，林陽游地府的傳說與辛亥年（1911）景東天華寺的普度儀式直接相關，又是1948年普度儀式的一個起因。根據景東天華寺陳為民老人講述：

林陽是景東縣卜桌人，當時該村有兩個林陽，一人為善積德，在鄉中很有聲望，另一人聚眾做賊，為害鄉裏。庚戌（1910）年，善人林陽猝死一日後複陽，說自己幽游地府之事。林陽說自己被鬼卒抓走，帶到地府之中，判官翻閱生死簿，原來是活無常、死有分抓錯了人，本應抓惡人林陽，卻抓了他。閻王說正好讓他看看惡人林陽的罪孽與所應遭遇的懲罰，好讓他回陽間後宣揚積善行德的意義和價值。讓判官帶著他游地府十殿，觀諸地獄受苦之狀，每到一獄，言惡人林陽該受何種折磨，於是得以窺見諸多陽間行惡，地府受罪之事。游完十殿，判官送林陽回陽，附耳語曰：「世運轉下元，南滇苦相連，三期劫運至，普度滿人間」，林陽游地府回來後，於辛亥年（1911）在天華寺舉行了大普度儀式<sup>[13]</sup>。

天華寺普度儀式的規模、過程和影響，因時久湮漫，難以整體呈現。而「世運轉下元，南滇苦相連，三期劫運至，普度滿人間」的預言，隨鄉土社會閑言碎語而傳播，在哀牢山腹地產生較大的影響。各地的普度儀式幾乎和該預言有直接相關性。根據預言，民間社會的苦難根源於世運不佳，劫難為災，當地民眾在近期可能會有三期劫運，通過普度儀式，人們可以免於災禍，度過劫難。需要指出的是，預言總是被後來的人們用所發生的歷史事件相比附，三期劫運的預言與1910年以後的辛亥革命、日本侵略、雲南解放的戰亂相聯繫，由此認為民間宗教儀式不僅具有消劫免災之效，同時具有預言地方社會發展前景的效果。值得重視的是，民眾關於劫運的思想裏，包含著極為複雜的社會觀念。一方面，劫運與國家的命運相關相系，國家政權的動蕩和外憂內患，都反映到地方民眾的

社會生活、社會關係和社會心態中來。另一方面，劫運與社會變遷，社會失範直接相關，需要重新整理地方價值，以應時運之變。這樣，應對劫運為災的方便之門，最終表現為地方文化從象徵層面重新構築社會規範，以引導民眾從心向善，保證社會秩序的正常運行。這樣，生逢亂世洪荒，人們相信，造業的人將無所逃遁與天道懲罰，修德的人在劫難中會有一艘大船，載著他們度過苦海，這便是「良舟普度」的思想根源。

1911年天華寺普度儀式的最大貢獻，是在薦拔亡魂之餘，設乩沙，鄉紳和民眾向眾仙佛卜問時運與社會發展的方向。康大元帥引領法師羅為則靈魂游天堂，八仙中的韓仙引羅為則遊覽三教宮殿，最後以鸞章的方式寫成並印刷了地方性宗教文本《三才良舟》，向當地民眾提出了收拾人心，共度時艱的社會行動原則。這一過程，《三才良舟》序言中說得明白：

今三屬諸子同心一念，呈表頌降皇仁，求賜書章，普勸凡民，為此一格天方，定準垂書賜名。此書取名《三才良舟》，何謂三？三者，乃三綱五常之大體，人外難明條教。才者人之本也，人無才天道何自而明矣，涵養性天之功夫，不外乎才為首，若無才，四端不明於心上，天良何自而矣？所以凡間人民，天道不明於心上，性道失傳，概是庸碌愚昧之民，天良何自而來矣？由愈趨愈下，盡屬反道敗德、拋卻八字之原。何望劫運消除，醇風盛世，永享安樂哉！關某在天宮不忍凡民慘遭塗炭，又設舟楫普度蒼生，同登道岸。所以上帝令諸天仙佛臨鸞作詩作詞作歌作賦，分判善惡兩行，警覺人心，令智愚賢否回頭猛省，同享安樂之福耳。繼後康太保重重保奏，令冥府設於陽界，十王臨壇判斷善惡，昭彰惡孽，俾奸盜邪淫之男婦觸目驚心，勿敢妄為也。康帥引悟性子羅生靈魂飛升，天堂觀望仙境，聽宣論文，覆命韓仙引游三教宮殿，妙更無極流傳於世，千載難淹矣，使凡民得知天堂之極樂地獄之苦楚也，爾諸生垂書，念切真誠，如鑿山中之玉，似淘海中之金。清宣統辛亥歲春三月望五日降<sup>[14]</sup>。

《三才良舟》是一部對哀牢山腹地社會價值有諸多影響的善書。位列上中下，才分天地人，是為三才。「一條路，通三才，上天下地由人裁」，人是三才之中的靈秀，但巧詐使人蒙蔽，冤怨之氣

不散，相互報復，社會秩序陷入混亂，人們無所歸依。上天設舟楫普度蒼生，是為良舟。《三才良舟》中，木德真人說世運輪轉與普度的緣起，是一篇理解修德以應劫難的文獻：

時才間，出西宮，奉敕垂書降景東。論文到，何敢為，披星戴月不辭艱。因世運，交下元，五劫齊降大流連。普天下，不安寧，東征西戰難住停，刀兵降，瘟疫臨，為救原人舟船行。紅白花，遍天飛，將來不知何處歸。鳳凰鳴，梧桐樹，岐山之下也難顧……上古時，人渾厚，不好不許多長壽，神即人，人即神，造化三才在一門。先三皇，後五帝，三才漸漸來全備……漸漸的，近文明，天生萬物人最靈。男與女，生巧計，你強我勝常鬥氣。不循禮，不守規，如蜂無王無所歸。從帝京，至南滇，慧眼遙觀三界千。普天下，起狼煙，干戈疊疊鬧無邊。清與濁，毫不分，為換世界龍虎爭。可憐那眾百姓，為的還劫遭殺運。有恩的，還報仇，結下冤債無下樓。冤與仇，快解散，禮懺諷經廣行善。結慈航，廣普度，三屬人民有出路<sup>[15]</sup>。

根據《三才良舟》，國家動亂，社會腐敗是世運轉為下元的結果。在下元社會，民眾的智慧愈加發達，相互算計的權謀與伎倆愈加繁多。社會秩序陷入紊亂，人們好像群蜂無王無所歸依，極需良舟普度。良舟普度，既度亡魂，也度活人，故稱「陰陽二度」。度亡的方面而言，人死業在，通過良舟普度，讓已逝者靈魂安寧，往生淨土。度人的方面而言，國家與社會處於急劇的變革，生死變數充塞宇宙，不安分，多行惡事之人必然遭遇殺運，廣行善果的人可以獲得登上良舟，回歸道岸的機會。《三才良舟》有歌文道：

眾仙宮，出良舟，昊天賜下萬古流。景鎮新，爾三屬，從古未聞闡條目。這洪波，興浪裏，數年昭昭難接起。有幾多，在浪中，永墜深淵還未通。男和婦，也不少，自下江中命難保。三屬地，如海底，許多殘零泡海裏。遭末劫，幾千愁，塵浮擾攘不回頭。三屬地，在幾千，一概墮落塵浮間。眾聖真，來觀看，珠淚雙落把氣嘆。不忍心，黃胎子，概赴深淵不怕死。真不忍，實不忍，再泛良舟他可乘。三聖帝，頒良舟，金鑾殿下淚雙流。頒下來，度塵浮，再度黃胎可知由。此一會，度不盡，三千年後又應驗。勸凡間，男和婦，趁此良舟從開度。眾仙佛，不忍心，也來共把良舟撐。要度盡，陽和陰，不忍黃胎在浮

塵。眾男婦，轉回程，劫運來前快修身。再若是，不上舟，深淵難出日日愁<sup>[16]</sup>。

必須指出的是，《三才良舟》中良舟普度的意象，既是亂時亂世普通民眾的太平想像，也是劫運為災，修德共度的文化象徵。該書的思想與價值，主要以疏通情理為導向，將冰冷的天理交融在溫潤的人情之下，讓人覺得可信可行。如《勸士文》中說：「無邊的，善書中，重重疊疊勸誠儂，為士子，一概的，順口念來不體行，只徒來，撇空腔，尋章摘句要逍遙<sup>[17]</sup>」；《勸農文》中說：「農夫日日苦辛，犁雲鋤雨耕耘，切勿廢時失業，胼手胝足莫停<sup>[18]</sup>」；《論工文》中說：「世間的，營工人，細聽吾勸；無奸猾，無懶惰，勤儉為本<sup>[19]</sup>」；《勸商文》中說：「用一本，販買賣，一本萬利也不怪，做買賣，要斟酌，公平出入有下落<sup>[20]</sup>」，口語化宣教文體，使得積德消災的思想深入人心，成為人們耳熟能詳的教範，真正起到度人的效果。值得一提的是，受《三才良舟》社會絕境、災難及修德應災思想的影響，三屬地的大姓林家，艾家都曾召集族人，要求「一切小子諸姑輩，各守家規觀明月」，約束自身，等待新明朗的社會形勢。

## 二、1948年普度儀式的過程

儀式的過程是儀式前和儀式後兩個穩定狀態的轉換過程，根據維克多·特納的觀點，儀式過程表現了把社會結構之間的衝突與緊張表現出來並彌合之的努力：「人們從結構中被釋放出來，仍然要回到結構之中，而人們在儀式中所經歷的交融，已經為此時的機構注入了新活力<sup>[21]</sup>。」哀牢山腹地普度儀式的過程，一方面可以通過科儀文書進行場景還原，因為這些文本是儀式實踐的依據，另一方面也可以通過儀式的參與，因為該儀式在民眾生活中依然不定期的舉行，2018年2月，景東天華寺還舉行過一次規模較大的普度儀式。

文崗昔稱蠻崗，現為鎮沅彝族哈尼族拉祜族自治縣九甲鎮文崗村，1948年舉辦普度儀式時為新平縣鳳翥鄉第五保。文崗福主廟又稱土主廟，舉普度儀式時，是附近村落的總土主廟，據說村民每逢年節，祈報甚為靈驗，因此香火很旺。福主廟的普度儀式屬村落的公共儀式，促成村民舉辦儀式

的危機主要來自幾方面的壓力。常年匪亂，地方貧敝；風雨不調，收成無著；災異頻繁，洪荒頻現；地方物價飛漲，抓丁排款負擔日重，「家有兩子抽一個，家有三子抽一雙」，讓村民警覺到劫運為災，國家政權風雨飄搖，何去何從令人煩憂。根據口述歷史，儀式最終定下來，是地方士紳與民眾相互協商的結果，起因卻是個人家庭與前途的一些細節性問題。文崗福主廟的普度儀式發起人熊元德，本身是對國家前途非常敏感的人，他從一些細微的家庭之變，內心感到社會變遷急劇，深感恐慌，根據習俗，他決定舉行一次普度儀式。

發起人熊安邦原是雲南省新平縣鳳翥鄉第五保保長，曾邀請文士陳爾康等辦文崗小學，校址就在福主廟裏。1947年，他買了一隻羊給他岳父幫養著，結果被雷劈死了，加上境內火災、塌方等自然災害頻繁。聯繫外面的形勢，他覺得預兆很不好，便不再做保長了。隨後，熊安邦去陶家找了陶清榮，陶清榮是陶家隊的隊長，陶家隊的所有村民都是清朝前期從景東遷來的漢傣。陶清榮父親也是本地的文先生，生前會幫人家誦藏經，也能主持一些簡單的儀式，他於1947年去世。陶清榮曾跟熊安邦說想安排一場薦拔父親的儀式。熊安邦和陶清榮說了辦普度的想法，陶同意將一般的薦拔儀式辦成普度儀式。隨後，陶清榮的弟弟陶清源、村民吳學紀、吳學遙、楊正茂、王子運、王宗清、熊朝登等人也加入。有錢出錢，有力出力，最終使得儀式的規模辦的比較宏大<sup>[21]</sup>。

道教科儀的中心是按照儀式，上呈各種文書以通凡愆。文崗福主廟普度儀式，共用文書共60多道，都保存在《文崗普度儀式意稿》<sup>[23]</sup>中，根據意稿，不僅可以知曉時人的意願，也可以明瞭儀式的過程。其中，啟文是一篇理解儀式過程的重要文獻。一般由儀式的證盟檢閱寫就。闡述儀式的緣起，儀式的日程，儀式的目標等。《文崗大普度啟文》由當地文生肖知堂寫就，啟文節錄如下：

言念眾等，因時生變，誠惶誠恐。國事煩則難由義，民風張不易思誠。歲在戊子，發匪難肅，地方貧敝。災異屢現，恐有非常之變，合志消禳，祈國泰亦祈民豐。陰魂擾攘，濟早苦並濟水困。設乩像以請聖真，示深沉而判劫運。世運文明前景明得聞知，身家之吉凶可聆垂訓

教誨。謹取正月初八日仗士於福主祠中，立壇付札、揚幡請水，呈書師階，宣奏帝闕，箋請門府列曜，且進梓潼三元，申告豐都冥王，狀達於天樞四聖，牒投雷院隍司，關通天闕宸廷。初九日迎迓天真，通宣凡意。諷誦太皇本行集經，禮拜宥罪錫福寶懺，頒宣靈寶赦章，告諭冥王地府，進硃詞於三元，雪黑簿之千過，請萬靈之慧光照明幽暗，安五老之真氣鎮守瑤壇。初十日宣行玉光三朝，頌祝國家萬壽，上報天地洪恩，下赦陰陽重罪，亡幽脫離獄苦。壇外開方設橋，接召各姓所薦亡過，冊內宗親等魂，於壇門接引五方靈童，禮帝位聽法聞經。設乩於瑤台，請聖真而臨訓，十一日拜進九宸墨表，釋除存歿重罪，解化瘟疫餘殃，地獄變為天堂，亡幽皆樂，人物登躋，鄰裏平靖，漢夷安康。十二日行度人科法，三奏十方靈寶，奠簡告諭冥司，八極九幽除罪，亡化超升，孝緣昌達。十三日宣奏三真救苦，進呈十方表文，伏祈慈父頒恩拯救幽冥刑苦，亡化超升得脫獄海之昏暗，瞻就瑞光之鮮明，祈拔亡之詞文，祈玄恩之拯提，宗親咸登極樂，幽雙共出迷津。十四日壇外灑放蓮燈斛食，賑濟水旱孤幽各六十名，同仗道法，各遂生方。十五日度具衣楮冥籍文憑包封，給付盟真玉，送亡得到生天，祀事告周，善果成就，敬設醮典六十分位，呈獻文書儀，餞駕回鸞，恭祈陰升陽利<sup>[24]</sup>。

根據啟文，普度儀式頗為隆重神聖，難以一一展開。但通過貫穿其始終的兩條線索，可以整理出一個清晰的儀式結構。一個線索是對亡者的超度與撫慰，其目標是實現現實生活消災救劫；另一線索是通過扶乩儀式，卜問家運與國運前途，獲取聖真對地方事務的啟示。

從對亡者超度與撫慰的薦拔儀式看。長期的匪亂、貧困與頻發的自然災害，使得村民倍感沮喪與壓力，社會結構的緊張狀態需要通過修復社會關係來加以化解。在象徵的意義上，亡者的不安，對哀牢山各族民眾而言，既是現實社會矛盾緊張的根源，又是亟待轉化與撫慰的國家力量殘餘，其中還包含著國民黨兵源補充中被強行征走的村民下落，因為信息不通，這些人不僅成為人們擔憂的對象，有些也些還成了薦拔儀式中的亡過。儀式從正月初十接亡開始，每天根據不同的科儀宣科，齋戒誦經，因為「齋戒誦經，功德甚重，上消天災，保鎮帝王，下禳毒害，以度兆民<sup>[25]</sup>。」參與法事的

人每天早、午、晚吃救苦齋（供給亡過三頓素餐），其餘時間要引導著他們聽法聞經，以彌補陽上的遺憾。

初十日接召各姓所薦亡過，十二日度人科法，十三日三真救苦，十四日壇外灑放蓮燈斛食，十五日送亡生天是薦拔儀式的主體，高潮是進《拔亡詞》，《拔亡詞》用銀朱寫在平整光滑的柏木板上，由高功寫就，為表示虔敬，寫時要帶著口罩。向太乙救苦天尊神位前誦讀後，裝進一個精緻的文書盒裏燒掉。1948年文崗普度的《拔亡詞》節選如下：

慟念出征弟昆，衣衾棺木未備，殞命同胞，喪葬禮儀有虧。精兵壯丁，槍傷軀於荒郊，守隘衛所，炮擊魂飛曠野。僕役短折以堪憐，姐妹天戕而可悼，缺嗣之業主宜憫，繼絕之族類須慘，承祧之叔伯未展奉養於生前，受蔭之舅岳莫忘德澤於歿後。思生我之劬勞未報，依三代之創制何酬。受教於函杖恩同淵泉，傳術於林下淑景如昔。音容俱已杳聞，愛懷亦已久寂。協力同心，普申超度<sup>[26]</sup>。

詞中重申深情不可辜負，將儀式修復緊張現實社會關係的功能推向人們面前，祈求死者無厄幽沉滯之悲，保佑生者獲五福康寧之福。《吊陰魂文》是普度儀式中地陣亡者進行吊祭的文辭，一般於壇外灑放蓮燈斛食，賑濟水旱孤幽前在孤幽榜前宣讀，祈望他們含冤消釋，保佑地方和合平安。普度儀式中的水旱孤幽各一百二十名，絕大多數是各類戰爭中陣亡將士，這些人成為地方瘵厲，是每一次戰亂之後地方要安撫與薦拔的對象。有無灑放蓮燈斛食，賑濟水旱孤幽的環節，是區分家庭儀式與公共儀式的標識。以1948年普度儀式的《祭陰魂文》為例：

至吊於戰亡士卒官軍之靈魂位前曰：嗚呼！眾官軍，在生時，都皆義氣。丟父母，撇妻子，效力疆場。為官的，也皆是，忠心耿耿。出兵的，也是那，正氣堂堂。隔萬水，隔千山，安營扎寨；哪一日，得奏凱，轉回家鄉。那父母，依門問，無處問信。哭一聲，我兒呀，淚濕衣裳。那妻子，冷無衣，饑也無食。睡半夜，哭半夜，獨守空房。當兵的，到此時，真正苦楚。想甚麼，太平日，文武高官。這苦況，一時間，難以說盡。又可憐，眾兵丁，為國喪命。把父母，真骨血，送在刀槍……今日裏，三屬

地，達天告地。祈聖真，拔孤苦，度上慈航。忠義者，到陰府，榮封受職。孤苦的，到陰府，脫化仙鄉。執事者，再酌酒，三杯餞別，保我境，老與幼，和合平安。又再祈，夷漢間，消冤釋結。民均安，物皆阜，迪吉迎祥<sup>[27]</sup>。

通過對亡者的超度與撫慰，陰魂宗親，心生歡喜，消釋冤怨，乘著普度的舟楫，往生淨土。地方進入陰升陽利的狀態。「禍自怨，福由德，一起一興以人格。苟能夠，開普度，何愁天宮不能游。一人開，萬古芳，上超祖宗登天堂，下能蔭，代代孫，光前裕後揚名聲。那一時，來增榮，流芳百代勝從農<sup>[28]</sup>」，普度不僅使冤魂積怨了卻，也能積累德業，獲得福報。

從卜問家運與國運前途的線索看。1948年，整個中國正處於重要的轉折時期。世運國運的走向與個人命運和前途是民眾普遍關心的問題。一方面，通過儀式，希望達成對現實世界的參與和控制，另一方面，希望獲得明確的指導，以繼續身家性命。卜問以扶乩儀式為手段。扶乩也是文崗普度儀式非常重要的內容，「設乩像以請聖真，示升沉而判劫運」是儀式想要達到的目標。

扶乩又稱飛鸞垂書，因為在儀式過程中，往往表演了神仙駕鳳乘鸞，垂訓勸民，故名。某種意義上說，普度儀式是通過安撫國家的殘餘力量以獲得認可，飛鸞垂書則是象徵國家力量的眾神對地方的前景和規則作出指示。《景鎮新三屬新闡三教收圓釋集》中曾對飛鸞垂書的起源及其中反映的國家與地方關係進行闡釋：

取桃叉，合柳木，鸞乃天鳥河沙書。從孝字，尋父母，天鳥銜枝洲沙吐。暗指明，那孝子，書明村鄉何處止。陶柳筆，與河沙，原從孝字發根芽。有天鳥，識天機，沙中露出秘密語，能代天，露玄話，留與凡人為卜卦。神人交，把筏駕，假定鸞沙通上下。天機話，鸞能吐，天鳥一飛柳筆舞。原當先，出飛鸞，凡事多端甚難全。為國家，方可設，其餘小事怕難得。候數日，飛一刻，天機泄下難猜白，從此後，印在人，玄機秘密在一誠，禍與福，吉與凶，厘厘不差藏在中。漸漸的，教化開，代天宣化度黃胎<sup>[29]</sup>。

在哀牢山區，扶乩儀式與普度儀式聯結，主要功能也在於普度儀式將國家、地方社會聯結在了一起，為個人訴求與自我表達搭建平台。既然普

度儀式為國家解決了麻煩，儀式的參與者自然是有「功」的。這種功可以換取神的恩賞，也可以積累下來成為子孫的陰鷺，還可以作為通過扶乩儀式與聖真交往路徑。儀式中的《道壇請乩狀文》，全面呈現了這種轉化關係。

門下闡教，法職嗣教玄元大臣陳大昌瑾同證盟檢閱文生肖知堂稽首俯拜上狀。今狀為大中華國雲南省新平縣鳳翥鄉第五保文崗村居住求吉孝信熊元德、吳學紀、王宗浩、楊正松、陶清榮、吳學遙暨鎮景新薦拔和疫眾等，哀感慈造。下情伏為，弟子等草率從風，輕易為事，道路遠則明縱難邀，村居陋則壇場粗惡。文士之書錄不恭，表章因略；朝規之行持未肅，琅函所簡，欲周隆而勢困。方作便以時宜，祈洪恩不咎愚昧。赦末學多端故誤，示孝信稟問升沉，啟下愚世運之流向，各猥事請求開導，懇仙真垂慈昭示，希神聖播德明言。不揣愚蒙敢陳帖款於香案，特瞻惠顧敷臨乩像於壇廬。得聞聖訓之洋洋，利見德音之秩秩。庸言所化及遐荒，知天家臨下有赫；玄聲教漸被郊野，戴恩光在上無窮。風化潛移，人物默應等因。伏望聖光降臨，化賁凡儀。右具文狀，志心端拜，上狀。演教救劫飛鸞顯化天尊聖前，奉天行化列為侍駕天君麾下，伏為洪慈洞回，昭格謹狀。中華民國三十七年春王月初八日再拜上狀。

根據《文崗普度鸞章》，參會的人一同提出了40多個問題。主要包括所薦亡人的升沉，個人的前途和吉凶，世道文運之前途，宅居墓穴的風水等四個與村民日常生活息息相關的方面，鸞章中，「聖真」都認真進行了回應。這些回應有些是明確的，有些是模糊的，有些是預言式的，這決定了普度鸞章對個體的再造是符號性的，但影響是持久性的。以亡者升沉為例，亡者的升沉是現實世界對個體角色期待的隱喻。身在亡冊中的亡過，曾是村落社會活生生的社會主體。現實生活中為善為惡，在民眾心中都有評說。借助飛鸞垂書，亡者或飛升登仙，或被恩赦出獄，或還需要繼續在地獄中受罪，呈現的是個人參與社會生活的業報，業報的背後是一個相對穩定的社會機制。這一社會機制，在十四日的降鸞儀式中穩定了下來。

正月十四日戌時，關聖帝君降臨乩沙，與眾人

闡釋「聖人以神道設教而天下化」的思想，是整個降鸞儀式的高潮與壓軸部分。

聖人以神道設教而化天下，善惡感應之事與風雅訓誥相同。其間經章詩歌，勸誡規箴格言，皆日用事物，綱常輪紀之道，欲以明誠身以正己，化人以誠為而已……詩書禮樂皆朦朧，道德文章莫興起。何敦王化而誰曉聖道所以？於是人人剝喪元良，七情纏體，個個蒙蔽私慾，六塵染身。不忠不孝，無義無仁，雖舉天地之力，無策回轉人心。六聖保本奏玄機，藉口傳訓。三鄉跪奏付乩像，下筆有神。鸞含桃枝生彩花，鶴舞柳筆藏大造。聖聖繼述道統，不然而然。心心相印竅關，鬼照神照。方方闡出玄機，處處得聞妙道……壇場並興，扶沙齊設。知其丕振儒風，設立學校，智愚賢否氣轉清，魯莽咩咧法式效。無忝彼我，有教斯時。舒暢五體，活潑四肢。挽回世道，光明心地。三才圓融，八德復還。雖有世運時移，無非人間日常。無欺無詐，廓然浩大。雖三屬邊鄙，何異帝京之文明世界哉<sup>[30]</sup>？

根據鸞章，飛鸞垂書，是神道傳教的方式。神道傳教的精神，以儒家所研習的詩書禮樂、忠孝仁義的精神是相一致的。儒家之道無法在多民族鄉村社會的推行，是民族剝喪元良，使社會陷入絕境和災難的原因。賦儒學以神聖性，讓民眾知信知禮，挽回世道，光明心地，在日常生活中踐行忠孝節義等品行，即便是「三屬地」這樣的邊鄙之地，也可以向帝京一樣文明。許地山早已指出，飛鸞垂書，其實質為民間卜筮之術，目的多是為了決大事，知將來。荀子認為：「卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神<sup>[31]</sup>」，地處哀牢山區，民族雜糅，民俗崇信巫鬼之術，地方知識分子欲推行儒家倫理道德以促進社會整合，但儒家之術以文為教，脫離百姓日常生活，難以深入人心，於是「設乩像以請聖真，示升沉而判劫運」，借助神道設教而樹立規矩，恢復社區社會關係。這樣，修德應災，修德致福的精神，遂逐漸成為地方百年風教傳統，民眾至今演其教而受其化，從中可見民間信仰在儒術難以制度化的地區的社會整合功能。

### 三、普度儀式中的符號與轉化

哈佛大學人類學家湯姆白荷 (Stanley Jeyaraja Tambiah) 認為，儀式的本質是一種通過文化而構建起來的象徵性交流體系，人們通過參與類似舞台表演的表演，分享儀式的符號意義並從中生產出新的意義<sup>[32]</sup>。在普度儀式中，一系列的人際互動與人神互動或許不僅為了亡靈的超度而存在，而是為了維護社會的延續及其福祉。地方文化也不僅僅是鄉土知識分子和一般民眾之間互動性地交織起來的符號系統，同時也是一套群體創造新關注點和形成新情感的互動過程。普度儀式之中，人神之間，人與人之間通過福報關係交換基本的價值。超宗拔祖與賑孤利幽等都是為了獲取相應的福報，扶乩儀式中，人向神明讓度恭敬虔誠，神明回應的也是福報。有趣的是，考查1911年以來哀牢山腹地出頭組織普度儀式家庭的生命周期，不難發現，其經濟收入會要高於一般的家庭，才丁兩旺的幾率也要高於一般家庭。換句話說，這些家庭基本領受了福報的恩典。儀式舉辦與福報的關係到底如何？神靈默佑當然不足以解釋這種福報中的因果，儀式對地方與個人的再造也需要放置在儀式的互動性中進行考查。

鄉土知識群體是儀式過程中最值得關注對象。儀式的發起人，儀式的主持者，扶乩中的報鸞者，鸞章的刊刻者，儀式文書的書寫者都屬這個群體。一向以來，鄉土知識群體是鄉村社會建設的主要領導者，其命運與前途也與鄉土社會的命運相互聯繫在一起。在過去，科舉制首先給予鄉土知識群體進入封建政府參與管理的機會，對於未能入仕的鄉紳，國家也給予一定的地位，如不納糧、不抓丁派款等，這實質上是由國家承認了鄉紳治理地方社會的合法性。清朝末年科舉制度廢除後，鄉紳階層沒有了治理鄉土社會的合法權力，從文化話語中重新構建鄉村社會的權威，是普度儀式與降鸞儀式的重要功能。扶鸞儀式不僅通過聖真之口，強調社會秩序的神聖意義，同時也復活一些亡故的地方知識分子，強調文運對於鄉土社會延續的重要。

在飛鸞垂書儀式中，報鸞者是一個非常重要

的角色，鸞章的成書就是通過報鸞者的口述完成的。在天華寺普度儀式中，羅為則既是普度儀式的法師，也是報鸞之人，天華寺的普度鸞章《三才良舟》便是康大元帥引導羅為則遊覽天堂與地獄後所形成的。1948年的普度儀式中，報鸞者羅少清是一個外鄉人。根據曾經參與儀式籌備的熊元華老人的口述：

報鸞的人叫羅少清。那一年，村裏請了幾個老背背來幫忙背石頭砌石牆，他是其中之一，自稱是避亂來到本地的，只要給吃飽就行。人瘦瘦的，但很有力量。後來聽說村裏要舉辦大普度儀式，還要扶乩，但是沒有報乩的人，自告奮勇的說他以前做過這樣的事情。我們問他需要給他準備些什麼道具，他說給一套藍色的長衫和一雙乾淨的布鞋即可。真正扶乩中，人們只看到柳筆在乩沙上劃過，沒有人能看出其中的究竟，只有他嘖嘖的說出來，後來不知所蹤。有知情的人說他原來在祥雲縣政府做書辦，是感到世道要變，跑出來的<sup>[33]</sup>。

羅少清的身份對於理解文崗普度鸞章的內容很重要。他是外人但卻能說出這個村落的故事，並說出令村民信服的預言，是村民們信服的關鍵。這也正印證了宗教社會學中因其神秘，人們才相信的老話。但是，如果其曾在政府中任職的經歷可靠的話，知悉國家和社會變遷的趨勢便也說得過去，畢竟1948年，哀牢山腹地已經不是一個完全封閉的系統。參與儀式並與參會者的訪談也足以讓他掌握地方民眾的所思所想。有意思的是，1911年天華寺普度儀式的主要參與者，不僅成為了1948年普度儀式中被薦拔的亡人，其中一部分也作為降臨乩沙的地方性神祇。這一方面可以看作是地方文化傳統的延續，另一方面，也增益了民眾對鸞章神聖性的期許與認可。在正月十四日戌時飛鸞垂書中，柳仙判亡人升沉，言「爾亡靈，已超脫，百二十名出網羅。又加封，神職者，也有三名在簿冊」，其中所說的加封神職的，意指村落文士楊春馥、羅為則，張學弟三人。楊春馥既是清朝的貢生，也是村落社會中的重要法師，1911年天華寺的普度儀式中，他是證盟檢閱，「景屬天華寶寺，因國運堪憂，辦普度儀式，為證盟檢閱，請鸞垂書勸世，名曰《三才良舟》，為校閱，捨身忘家，甫成偉業，神人莫不欽仰<sup>[34]</sup>」，《三才良舟》中，他有一首與眾



聖真酬唱的詩：「良舟原來度三才，天地人民氣化開，胎卵濕化復天命，共得此書受培栽<sup>[35]</sup>」，後來參加了《三才良舟》的刊刻，1938年至1940年主持了靈官廟聚仙壇《丹桂籍》的刊刻。本人於1943年去世，也是本次普度儀式追薦的對象。在十一日戌時的降鸞中，楊春馥降臨沙盤，並留了一首詩：「楊枝甘露灑東林，三春花柳將心明。香飄馥中仁者壽，道在爾中朝代興。各宜謹慎超拔會，才得臨乩階下跪。慌忙後裔莫越禮，興隆道法才不愧。今晚扶乩不多言，桂香殿中注錄仙。小孫好好無輟志，爾後自然有光前<sup>[36]</sup>。」詩中至少給楊氏後人幾個信息，第一，應該認真鞏固自己一手發展起來的文教與道法；第二，自己已經在文昌帝君的桂香殿作了個小執事；第三，雖然當前時運不佳，但道法會在未來的時間有廣闊的弘揚空間。楊春馥之後，楊家一直是本地重要的法師家族，一直到2015年12月，他一個重孫還舉辦了奏職儀式，或許與這次降鸞的指示有直接關係。另外，在《三才良舟》一書形成中發揮了重要作用的羅為則，也以羅真人的身份也降臨沙盤。留下了一首詩。「時往桂宮回故土，四維又來把身扶，知之不知則為用，三綱五常倫理出，吾名也得留詩中，今來乩沙把信通，怎奈吾家難口表，多蒙各友來想從<sup>[37]</sup>。」參與《丹桂籍》刊刻的張學弟（貢生）、也降臨乩沙，參與了與會文士的酬唱。

在世的文士中，肖知堂是鎮沅縣九甲鄉和平村的文生。普度儀式中擔任證盟檢閱，《文崗大廟普度鸞章》就是他根據報鸞者的語言寫就的。十三日戌時的降鸞中，張仙果老來到乩壇。說：「肖知堂，主壇生，俺家來此遇二人。俺乃是，一老叟，白髮蒼蒼下凡遊。俺今晚，別無緣，你我作樂一小天，結一個，老善緣，重重相會海溝邊。」然後出了上聯「蒼松翠竹，峻嶺修崇仁者壽」，讓肖知堂來對。肖知堂先對「白髮鶴顏，大仙教誨智其淵」，後來，因為主壇生陳大昌一時對不上來，又補對了一聯：「碧波游魚，大海養育聖之清」。張果老非常高興，說：「肖知堂，對得好，奇哉妙哉有波濤」，肖知堂見張仙果老很高興，於是發問：「時運乖舛，人事變，地道遷，儒家之教能久遠？」張仙果老回答：「肖知堂，問劫運，充塞宇宙難平定；人事變，地道

遷，一刻難以一齊全；儒之教，能保存，孔子之道一字春<sup>[38]</sup>。」由此開啟了本地長達30年的儒道經典保護行動。更重要的，在哀牢山腹地，孔子之道與耕讀傳家總是聯繫在一起。「耕讀傳家遠，詩書性命長」這樣的對聯常常貼在農戶的門面上。但是真正體現鸞章對地方社會耕讀傳家理路產生構建意義的是個人主體與社會主體相互整合，耕讀獲得神界和周邊社會期許的過程。

對於發起儀式的信善而言，普度儀式也在人神互動中重新塑造了自我與家族的未來。儀式前期的達天告地環節中，給各路神仙的牒文明確了齋主與從善的本意和願景。如齋主「熊元德為祖父應成，祖羅氏，年邁七旬，慶衍雙輝，子孫欲報劬勞，禮儀宜修求吉之誠，呈禱祈增壽之表，加以龜齡鶴算，添其海籌滄桑，曰臺曰毫而康壽」。根據《文崗大廟普度鸞章》記載，熊應成兩次被施恩，第一次在十二日戌時，柳仙來垂書，在判完眾亡人升沉，個人命途之後，問：「熊應成好在此？」熊應成稟：「在！」然後柳仙垂書：「祖師有恩將爾施，爾好好，光明心，毫臺雙輝掛門庭，垂以後，流芳表，代代繼續翰墨交<sup>[39]</sup>。」第二次在十三日戌時，張仙果老來垂書，在與地方文士酬答之後，對熊應成說：「俺今晚，來結緣，只要善友心莫偏；熊應成，聽俺言，馨香丹桂在堂前；俺賜爾，一匾額，毫臺雙輝麟趾格<sup>[40]</sup>。」第一次施恩中「翰墨」與第二次施恩中的「丹桂」、「麟趾」同屬文運興隆的隱喻，對於世代對文明有嚮往但對教育風險疑慮重重的村民而言，無疑具有極大的引導意義。熊家非常珍視天仙的施恩，於本年末舉行懸匾祝壽禳奠儀式。肖知堂寫的儀式意文保存在民國三十六年《文崗薦拔意旨》中，節錄相關文段於下：

言念眾等，忝列五倫，叨沐重慶，世變風移，學從新而未從古；聞奇見異，國事繁而弗達經，憂心孔疾，樂善罔能。仰蒙天恩廣大，加壽賜匾於我祖；神靈昭彰，意味文運於蓬華。伏思子道淺薄，祝齡祈福悅親心，愧疚性命愚蒙，祈望文運從此鴻。今取本冬月二十一日，仗道於家，主壇付札，拜奏發牒……雖分煙各爨，亦襲祥以承祉春。受天仙之錫光，刊成金硃字，叩經筵而掛門庭，增陪對聯，用昭文德。敬演祝壽文昌玄科，進呈表文於南極西極，丹桂仙宮，祈年齡於祖父祖母，壽

比松柏，福如江海；錫文運於孝子玄孫，人文蔚起，翰墨交續。

之後，文運興隆成為熊應成之後幾代人努力的目標。這種努力從對文字的崇拜與珍視到對子弟的教育培養都到了不遺餘力的地步。後來，熊應成的後人中有了高級教師，也有了博士生，這對熊氏家族而言，也算是應了鸞章「代代繼續翰墨交」的預言。

另外的助善中，陶清榮是儀式的發起者與重要的出資人，作為受當地漢化的傣族人，其參與儀式固然因為逝去的父親多次參與地方的普度儀式，知道儀式的意義與價值，從自己情感出發，也「傷感親恩感錫類」。飛鸞垂書中主要解決了兩個問題。第一個是關於亡父的升沉，鐵拐李回答：「陶清榮，之父升，還有七載赴轉輪，爾若能，積善果，自然冥途不受磋<sup>[41]</sup>」，就是說，修德的方式可以減免其亡父在冥府的磋磨，將他超度出幽冥之中。第二次是問宅居風水與前途的，柳真君回答：「墳塋事，無憂慮，家運略為不算利。但系爾，要斟酌，運遇不濟德能通，謹修持，道義守，可得人物坐半州<sup>[42]</sup>。」根據口述資料，陶清榮後來果然謹小慎微，與人為善，陶家後來出了一個縣委書記，自然也算應驗了飛鸞垂書「方得人物坐半州」的預言。

這裏我們重點討論飛鸞垂書何以成為民眾深信不疑並積極進行自我構建的預言。需要指出的是，飛鸞垂書所以為當地民眾所信服，正是因為他們生活在一個習慣以巫術和民間信仰的方式解釋世界的傳統中。在儀式的互動中，聖真告知當事人關於實現所欲和修德避災的出路，其實不過是某種幻覺與自我安慰，其中寄托著強烈的祈願，這也是一直以來人們對於飛鸞垂書持否定態度的原因。但是，通過對飛鸞垂書中的符號互動進行分析，不難發現，飛鸞垂書構成了一個有效的自我生產的語言模式，當本地民眾將鸞章的語言作為家訓、作為村落社會普遍傳播的事實、寫在家譜之中、或者抄錄在日常所用的科書之內，鸞章構建的文化理想便具有難以取代的真實性，人們一旦斷定某一情境為真實，這一情境就會有非常真的結果。值得重視的是，這一自我生產的語言模式與中國

知識分子自我修行與自我實現的語言模式基本上疊合在了一起，比如通過修德應災的社會行動，來調整個人與社會絕境和社會災難之間的關係，再比如，通過廣行陰鷲的方式，來積累個人在社會中的人脈，通過組織更大的儀式，來宣揚並強化家庭的人文理想。正如桑高仁所指出，虔誠的個人用神明的象徵力量來在自己的生活中構建出意義的過程，和集體自行再生產的活動，共同處在同一個語辭中，於是使得一種生產活動的異化形式，能夠在另一種生產形式裏被予以確認<sup>[43]</sup>，通過神明的啟示與認可，普通的個人和家庭在其生命週期中持續實踐一種語言性的文化理想，由是虛幻的理想得以表達為真實的社會存在，這樣，社會存在的命運也便落實到了普通的個體身上，在此基礎上，地方社會不斷被生產了出來。

#### 四、討論與結論

19至20世紀中期，大洋洲土著民族中曾普遍地出現過「船貨崇拜」的文化復興運動，當地人認為，在世界的盡頭，會有一個巨浪打過來，吞沒所有的村莊，之後會有一艘載有新式物品和裝備的巨船駛來，救贖社會絕境與災難中的人。文化人類學者曾深入地關注過船貨崇拜的社會功能，認為該運動帶有非常強烈的地方色彩，是一種旨在保存文化中有價值要素的非常合理的願望，是「一種以令人滿意的方式重建社會關係的努力<sup>[44]</sup>」。1911年以來，哀牢山腹地關於良舟普度的觀念與實踐，與大洋州土著居民的文化復興運動多少有些相似。在社會面臨絕境與災難的條件下，地方知識分子運用民間宗教神道設教的特點，通過飛鸞垂書的方式建立社會理想及理想實現的理路與原則。在這個意義上，普度儀式，是地方民眾應對即將發生的急劇社會轉型的文化回應。儀式中，人鬼互動的薦拔環節，表達了山區民眾積極轉化國家力量在地方影響力的努力，人神互動的飛鸞垂書環節，表達了地方有識階層審時度勢，為地方發展尋找出路的努力。

從儀式互動的角度來看，作為儀式符號的象徵促使社會活動，象徵就是動力，因為它決定、影響了個人和族群的活動<sup>[45]</sup>。在山區社會處於急劇

變遷的情況下，因飛鸞垂書而形成的《三才良舟》與《文崗大普度鸞章》不僅是鄉土知識階層尋求自我表達的腳本，同時也是地方傳統給生活予聯繫性並形成生活的過程。文本的產生，是在一個文化主體和社會集體互動並確立自身主體性的過程裏發生的。在文本生產過程中，道教的儀式借助了儒家的倫理道德而承擔了神道設教的功能。文本生產以後，當地民眾在進行文本的印刷、傳播與闡釋中，將已經結束的普度儀式過程捲入到日常生活的規範。在個體的層面，個人在其生命歷程中持續不斷的行動，由此得以將虛幻的神恩轉化為現實的福祉。在社會的層面，普度儀式通過儀式的威嚴與神意的幽深，重申了社會秩序的嚴正，在引導普通民眾不要輕易觸動和冒犯社會秩序神聖性的基礎上，保證了地方社會在急劇的變革中平穩過度，也為劫難後社會秩序的修復提出了文化理想，回應了民眾對劫難的擔憂與消極心態，其象徵意義遠大於時艱應對的實際功效。

通過普度儀式和飛鸞垂書，積善修德、修德應變、修德應災、廣行陰鷲、廣結善緣的思想逐漸與家族的長遠計議聯繫起來，因民眾的信仰而轉化為具有實踐性的行動倫理，最終創造出山區社會家戶結構下一般人的情感特質，這種情感特質以家庭文化與風尚的形式，直接地影響了個體的生產。需要指出的是，神道設教的社會動員與組織方式，在近代的山區社會構建，是用「非理性」的手段獲得「合理性」的目標。放在今天的社會背景，神道設教已經沒有了行動的社會語境，新的社會理想如何落實為普通民眾的行動力量，仍然是一個值得思考的話題，討論的核心，似乎也還繞不開儀式的互動機制。

本文是昆明學院人文社會科學研究重點課題基金「哀牢山腹地民間文獻搜集整理與研究」（項目號：XJ1604ZD）的階段性成果。

（本文曾在第十六屆中國社會思想史年會上交流，感謝青島大學的孟天運教授、南開大學的王處輝教授、劉集林教授提出的修改意見。）

[1] 見《資治通鑒》卷第四十賈誼上疏引孔子之語。

[2] [法]愛彌兒·涂爾幹，渠敬東，汲喆譯：《宗教生活的形式》（北京：商務印書館，2016年），第473頁。

[3] 楊慶堃，段麗珠譯：《中國社會中的宗教》（成都：四川人民出版社，2016年），第73頁。

[4] 桑高仁，丁仁杰譯：《漢人的社會邏輯：對於社會再生產過程中「異化」角色的人類學解釋》（台灣中央研究院民族研究所，2012年），第69頁。

[5] 同注[3]，第316頁。

[6] 蘭德爾·柯林斯，林聚任等譯：《互動儀式鏈》（北京：商務印書館，2012年），p.xvi。

[7] Peter Baehr, Social extremity, communities of fate, and the sociology of SARS. *European Journal of Sociology*, 2005(40), p.179-221.

[8] 陳弱水：《公共意識與中國文化》（北京：星星出版社，2006年3月），第154頁。

[9] 張問德：《順寧縣志初稿·宗教》，書藏雲南省圖書館，抄本，第223頁。

[10] 《三才良舟》，利集，景東天華寺刻本，第158頁，藏於鎮沅縣九甲鎮文崗村熊安文家。

[11] 〈行動倫理與「關係社會」——社會學中國化的路徑〉，載《社會學研究》，2018年1期，第41-62頁。

[12] 《太上說紫微神兵護國消魔經》，《道藏》第1冊（天津古籍出版社，1988年），第427頁。

[13] 熊開萬：田野調查筆記，2018年3月7日。

[14] 同注[10]，第2頁。

[15] 同注[10]，第32頁。

[16] 同注[10]，第103頁。

[17] 同注[10]，第35頁。

[18] 同注[10]，第38頁。

[19] 同注[10]，第40頁。

[20] 同注[10]，第43頁。

[21] 維克多·特納，黃劍波譯：《儀式過程：結構與反結構》（北京：中國人民大學出版社，2006年），第130頁。

[22] 熊開萬：田野調查筆記，根據群體訪談資料整理，2018年3月13日。

[23] 《文崗普度儀式意稿》，抄本，藏雲南省鎮沅縣九甲鎮楊明順家。

[24] 肖知堂：《文崗大普度儀式起文》，見《文崗普度儀式意稿》，書藏鎮沅縣九甲鎮甸坑村楊明順家。

[25] 《靈寶無量度人上品妙經》，是哀牢山腹地普

度儀式中必誦念的經文。亦見《道藏》第一冊（文物出版社，1988年），第468頁。

- [26] 同注[23]。
- [27] 同注[23]，第25頁。
- [28] 同注[10]，第103頁。
- [29] 《三教收圓》，釋集，抄本，第25頁，藏鎮沅縣九甲鎮熊開正家。
- [30] 《文崗普度鸞章》，抄本，第56頁，藏雲南省鎮沅縣九甲鎮文崗村熊開晉家。
- [31] 見《荀子·天倫》。
- [32] Stanley Tambiah Jeyaraja, "A performative approach to ritual" in *Culture, Thought, and Social Action: an Anthropological Perspective* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), p.123-166.
- [33] 熊開萬：田野調查筆記，根據深度訪談資料整理，2014年2月8日。
- [34] 〈楊品芳碑文〉，碑在雲南省鎮沅縣九甲鎮文崗村寨子山後。
- [35] 同注[10]，第115頁。
- [36] 同注[30]，第23頁。
- [37] 同注[30]，第24頁。
- [38] 同注[30]，第17頁。
- [39] 同注[30]，第15頁。
- [40] 同注[30]，第27頁。
- [41] 同注[30]，第16頁。
- [42] 同注[30]，第32頁。
- [43] 同注[4]，第181頁。
- [44] [美]楊江，林小華譯：《船貨崇拜—殖民主義與斐濟經濟的發展》，載《民族譯叢》，1990年3月），第28-35頁。
- [45] 瞿明安等著：《象徵人類學理論》（北京：人民出版社，2014年），第159頁。

## Benefiting Boats in Tumultuous Times -By Centralizing on One Redemption Ceremony Held in Hinterland of Ailao Mountain in 1948

Xiong Kaiwan, Yang Mingshun (Kunming University, Kunming, Yunnan)

**Abstract:** In 1948, in order to respond to the existing despairs and disasters occurring in the society, some local intellectuals and common people from "Three Territories"-Namely Jingdong, Zhenyuan and Xinping, located in the hinterland of Ailao Mountain, held one redemption ceremony in Fuzhu Temple placed at No. 5 Bao Wen Gang, Fengzhu Township, Xinping County. Excluding the slogan of "Giving Redemption to Predestined Friends and Jointly Climbing Supreme Ways", it also held a series of flying-heron and dropping-book activities by means of "Setting Divining Statues to Please True Saints and Demonstrating Ups & Downs to Judge Adversities" in this ceremony and left the hand-copied book titled as "Wen Gang Redemption-heron Chapter". With the field-study method, and based on a deep analysis upon cultural logics in similar ceremonies, the paper presented multi-form interactions and symbols in such ceremonies and associated processes. It argues that this ceremony has better presented cultural responses to those rapid society transformations which would be faced by local intellectuals and common people under the influence of cultivating virtues and benefiting boats, as well as give the positive significances to future local-value maintenances and individual productions.

**Key words:** Hinterland of Ailao Mountain, Redemption Ceremony, Flying Herons and Dropping Books, Social Construction