莆田民间宗教“谢恩拜忏”仪式研究

朱亚坤

改革开放以来，随着宗教信仰自由政策的落实，许多民间宗教及其仪式得到了不同程度的复兴。本文运用布迪厄、常人方法学等有关实践理论，通过完全参与观察方法，深入描述了福建莆田民间宗教“谢恩拜忏”这一仪式的具体过程，并着重分析了这一仪式在场域创制、权宜实践和历史隐喻三个方面的深度意蕴：以宗教仪式特有的符号和象征创制为基础，以多方参与主体对仪式禁忌和规则的权宜再生产为主线，以剧场游戏和历史隐喻为形式，逐步推进仪式实践的时空流动和参与者的情感变位，从而协同绘制了一幅涵括村落共同体与家族的集体意识、传统社会延续的性别格局和帝国政治的历史隐喻等因素混融在一起的行动图景。

关键词：“谢恩拜忏”仪式　莆田　民间信仰

作者　朱亚坤，中山大学马克思主义学院助理教授。

翻开宗教史册，“中国不但有一部道教史、佛教史，还有一部变幻难测、扑朔迷离、盘根错节、源远流长的民间宗教发展史”①。特别是改革开放以来，中国社会经历着巨大的社会变迁，原来高度集中的计划经济体制逐渐为社会主义市场经济体制所取代，社会主义的民主政治和法治建设得到进一步的提高和落实，东西方文化、传统与现代文化不断在交流碰撞中演进，人们的思想观点也越来越多元化，而紧随着宗教信仰自由政策不断得到落实，许多民间宗教和仪式再度活跃于老百姓的日常生活和村落习俗当中，并逐渐沉淀成为人们生产生活和各种地方文化体验中极其重要的一部分内容。适时适切考察不同形式的宗教或民俗仪式所体现出来的社会意义和实践特征，对于进一步理解人们的社会生活和行动逻辑的时代变化和传统复归具有重要的参考价值。

一、引言

福建省地处我国东南部，其悠久的地域社会历史演变早已形成了相当丰富的民间宗教文化。近三十几年来，闽西的罗教和客家的“接珠”仪式、闽南的开漳圣王信仰、闽中的妈祖信仰等诸多民间宗教及其仪式都得到不同程度的复活复兴。学界对此已有相当深入的研究：林国平指出福建民间宗教复兴的关键原因在于农村脆弱的经济基础、社会的巨变以及文化多元化②；李志鸿调查研究了闽西（以及闽、赣边界）罗祖教的宝卷及其宣卷仪式的活态特质，指出其倡导“吃斋”“念佛”的修行法门对普通民众的日常生活有重要影响③；钟晋兰对福建宁化客家妇女的

① 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》（上），中国社会科学出版社，2004，第2页。

② 林国平《民间宗教的复兴与当代中国社会——以福建为研究中心》，《世界宗教研究》，2009年第4期。

③ 李志鸿《新见罗祖教〈五部六册〉宝卷及宣卷仪式》，《世界宗教研究》，2013年第3期；李志鸿《罗祖教：禅宗民间宗教化的典型案例》，《云南师范大学学报》（哲学社会科学版），2016年第1期。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

“接珠”仪式做了多次田野调查，并通过该仪式分析了当地妇女的社会地位和思想观念，① 钟建华、汤漳平等人分析了开漳圣王信仰的历史与当代意蕴。② 莆田市地处闽中，也是一个民间宗教活跃和信仰仪式丰富的地区③。妈祖信仰文化就是莆田地区对中国乃至世界民间宗教文化的一大贡献。妈祖信仰文化的历史、信众的地理分布、仪式仪轨、社会功能等方面内容受到广泛研究④，除此之外，莆田地区还有许多宗教文化现象引起学界的关注：郑振满通过对莆田江口平原的神庙系统和祭典组织的调查，深入分析了村庙祭典的组织形式，并详尽探讨了血缘关系与地缘关系在社区发展中的互动过程⑤；林国平、何善蒙等人对莆田三一教的思想体系、仪式（入教、会道、诞庆）等作了理论分析和田野考察，何善蒙、王廷婷认为仪式使得宗教所具有的社会功能和道德教化的价值得以实现⑥；俞黎媛、陈松青对莆田金幢教的信仰体系、组织结构、宗教仪式和发展困境做了较为深入的分析⑦；丁荷生（Kenneth Dean）等人研究指出，莆田平原拥有丰富多彩和热情喧嚣的公共仪式，包括每年元宵节壮观的游神、戏剧和牵线木偶戏表演，以及佛教、道教和三一教仪式⑧；吴重庆强调莆田孙村元宵集体仪式“呈现了社区成员在以群体而非个体形象出现在神面前时人神之间难得一见的特殊关系”⑨。从研究方法的角度来说，以上研究更多是从外在观察者的角度来开展的定性研究。从研究者所关注的民间宗教活动的性质而言，以上研究也普遍侧重于公共性宗教活动这一领域。事实上，莆田地区还有很多私人性的民间宗教仪式，而且有一部分宗教仪式活动通过完全参与的方式来观察和体验，必会更加丰富对莆田民间宗教活动的理解和研究。

“谢恩拜忏”宗教仪式在莆田地区具有悠久的历史和深远的影响力，它一般是以家庭或者家族为单位来举办仪式，因而更多是一个私人性的民间宗教仪式。其仪式过程中以家族为单位的群体戴枷出外游走的乞化环节最具有吸引力，时常引来村民们的观看、共感、默认和支持，这又表明了私人性民间宗教仪式的公共性朝向及其对农村社区生活延续和文化认同增强的重要性。晚清莆田最后一名进士张琴在他编纂的民国《莆田县志》对这一仪式的历史和重点环节做了相关记载，指出这一仪式可能源于宋徽宗时期。1994 年的《莆田县志》中记有“谢恩”是一种较大规模的酬愿仪式，多与“拜忏”一起搞，是喜庆之俗⑩。郑莉通过对莆田东华“谢恩”仪式的田野调研，考察了私人性宗教仪式与社区关系，她认为“谢恩”仪式在贫富分化不断扩大的社

---

① 钟晋兰《宁化客家妇女“接珠”仪式的人类学观察》，《嘉应学院学报》（哲学社会科学），2011 年第 10 期。

② 钟建华、汤漳平《闽南“开漳圣王信仰”的形成与承续研究》，《东南学术》，2013 年第 5 期。

③ 丁荷生和郑振满深入调研并详细记录了莆田平原的村庙及其仪式活动。参见 Kenneth Dean，Zheng Zhenman，*Ritual Alliances of the Putian Plain*. Handbook oriental studies，Section four，China，Koninklijke Brill NV. Leiden，The Netherlands. 2010，V. 23/1 – 2.

④ 妈祖信仰文化的相关研究已取得丰硕成果，可参见朱天顺《妈祖信仰的起源及其在宋代的传播》，《厦门大学学报》（哲学社会科学版），1986 年第 2 期；郑衡泌、俞黎媛《妈祖信仰分布的地理特征分析》，《福建师范大学学报》（哲学社会科学版），2007 年第 2 期；方遥《妈祖祭祀活动中的民俗元素探析》，《东南学术》2012 年第 4 期；谢重光《试论妈祖信仰的社会功能》，《中共福建省委党校学报》，2002 年第 1 期，等其他相关研究。

⑤ 郑振满《神庙祭典与社区发展模式——莆田江口平原的例证》，《史林》，1995 年第 1 期。

⑥ 林国平《略论林兆恩的三教合一思想和三一教》，《福建师范大学学报》（哲学社会科学版），1986 年第 2 期；何善蒙、王廷婷《福建省莆田市仙游县三一教信仰状况田野调研》，《世界宗教研究》，2007 年第 2 期。

⑦ 俞黎媛、陈松青《莆田金幢教现状初探》，《宗教学研究》，2016 年第 1 期。

⑧ 加 Keenth Dean 等《中国东南地方宗教仪式传统：对宗教定义和仪式理论的挑战》，《学海》，2009 年第 3 期。

⑨ 吴重庆《孙村的路——后革命时代的人鬼神》，法律出版社，2014 年版，第 82 页。

⑩ 莆田县地方志编纂委员会编《莆田县志》，中华书局，1994 年版，第 994 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

区环境中，有助于修复社区成员之间的情感联系，缓和社区内部的矛盾冲突，因而也是社区性宗教仪式的必要补充①。

本文田野考察的“谢恩拜忏”宗教仪式是 2006 年 12 月 11 日（丙戌年十月廿一）至 12 月 15 日（丙戌年十月廿五）在笔者家族世代继承的金幢教②佛堂里举行。该仪式主要包括有以下三大阶段：第一阶段是“斋戒”及仪式准备：举行“谢恩拜忏”仪式的所有家族成员提前吃斋三天（在仪式举行期间也要吃斋）以及仪式初期的各项准备工作；第二阶段是“乞化”：家族大部分成员扮演成“囚犯”，身着素衣、脖戴（挂）枷子、手提篮子，集体游走到村里或者邻村进行乞化乞讨；第三阶段是“赦枷”：道士通过仪式为戴枷“囚犯”卸掉枷子，表示子孙后代从先人罪业中解脱出来，整个家族后代也从仪式中获得功德圆满。另外，值得交代的是，举行“谢恩拜忏”宗教仪式的经费预算是人民币 5000 元，由家族五兄弟平摊，每兄弟家出 1000 元，经费主要用于聘请道士费用、空间场所基本布置和购买各种斋食斋菜等。除了经费外，还提供主要物资植物油 100 斤（每兄弟家出 20 斤植物油）用于仪式伙食。本文以完全参与观察获得的资料与情感体验所形成的田野日记为基础，主要关注的是仪式本身和参与者群体的行动特征，尝试综合布迪厄和常人方法学等有关实践理论、王斯福关于民间宗教仪式是对帝国秩序某种变形的隐喻等观点，用来分析“谢恩拜忏”宗教仪式与其实践性特征，以期对民间宗教仪式获得一个内在式的理解。

二、“谢恩拜忏”仪式及其实践特性分析

“谢恩拜忏”仪式作为家族成员共同参与的一项集体行动，它既是一项基于家族成员对祖先认同的情感行动，也是一项基于对村落共同体秩序遵从的传统行动。总体而言，该仪式表现出了支配性仪式结构和变动性仪式结构③之间循环切换的复杂性，它似一种力聚合了多元实践主体和各种文化象征符号的创制和表达，使得仪式实践的特殊性得以呈现并反过来形塑仪式的神圣性。金泽认为宗教领域的“神圣”首先是一种属性，而不是一种物；其次，“神圣”是在特定场域中被赋予的属性。它是宗教的关键要素，正是由于“神圣”的存在，人类的世界和行为才具有了意义。④“谢恩拜忏”仪式即是在特定时空场域下，在被激活了集体意识的同时也被赋予了宗教神圣性，显示了不同于日常活动的特有的仪式实践特性。

（一）基础：仪式场域的符号与象征创制

法国社会学家布迪厄认为实践的重要特性就是紧迫性和经济必需条件的约束、模糊性以及总体性，场域是实践过程当中各种位置之间存在的客观关系的一个网络，这些位置的存在和它们对占据特定位置的行动者或制度所产生的决定性影响都是客观决定的⑤。借此观点审视“谢恩拜忏”这一仪式实践，我们发现该仪式一方面通过实践主体组织准备过程生成了各种象征符号以

---

① 郑莉《私人宗教仪式与社区关系——莆田东华谢恩仪式的田野考察》，《开放时代》，2009 年第 6 期。

② 金幢教又名金堂教，是明天启二年（1622）传入莆田的民间宗教，入教者终身吃斋，又称斋教。参见福建省莆田市地方志编纂委员会《莆田市志》（第三册），方志出版社，2011 年版，第 2640 页。

③ 景军对陕西大川村的孔家庙的田野调研，指出其特有的双重仪式结构，一个是支配性仪式结构，由空间、时间、对象、词汇以及表演五个部分组成。一个是变动性仪式结构，包括仪式参加者对以上五个组成部分的不同理解和不同反应（参见景军著，吴飞译《神堂记忆：一个中国乡村的历史、权力与道德》，福建教育出版社，2013 年版，第 162 页）。

④ 金泽《如何理解宗教的“神圣性”》，《世界宗教文化》，2015 年第 6 期。

⑤ 〔法〕皮埃尔·布迪厄、〔美〕华康德《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，中央编译出版社，1998 年版，第 110－186 页；李猛《布迪厄》，载杨善华主编《当代西方社会学理论》，北京大学出版社，1999 年版，第 275－283 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

映衬仪式气氛，从而构建活动场域并着力唤醒集体表象和参与意识的庄严感，表现出了涂尔干所谓的神圣世界和凡俗世界的符号区分①。另一方面将多方参与主体和场域之间的互动关系结构化并连带整合，同时允许了主体实践一定的自由度，基此呈现了仪式实践的具象化和世俗化。这种特性主要体现在增设各种特定仪式符号和相关物品安排，其中包括了空间选择与布置、特定颜色的服饰挑选、枷子的制作、仪式联的张贴、摆供桌设神位等仪式场域的各种符号和象征的生产创制。

首先，仪式场域需要一定的空间借以进行符号创制和身体实践。一定面积的物理空间是大部分宗教仪式所赖以举行的一个现实基础。此番“谢恩拜忏”仪式举行的地点是在面积约 200 平米的源开堂（俗称佛堂，乃是金幢教分堂），它是一个家族共有的宗教活动场所。仪式主要集中利用其间约有 40 多平米面积的三官大殿（见图 1），将其用于开展仪式过程中的道士科仪、神位摆设、贡品陈设、跪拜活动等。此外，该仪式也充分利用了佛堂的厨房、杂房、闲房乃在院外场地来支持仪式所需所用。

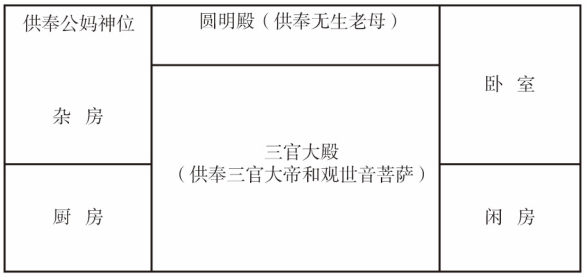

图 1 （源开堂）佛堂空间布局图

其次，在服饰穿戴方面，本仪式要求参加乞化和赦枷环节的直系亲属男性孙辈穿白色衣服、白色裤子、白色鞋子和白色袜子，而女性需要穿红色衣服、黑色裙子和白色鞋子。另外，无论男性还是女性，每人的小腿上都需绑着草鞋，象征着乞丐的贫穷和落魄。除了服饰外，乞化和赦枷环节用到了两种枷子，一种是木枷子，类似于古代犯人所戴刑具木枷一样制作，仅有一副，用于家族中的长孙套戴，在木枷上交叉贴着（戴枷后）文字“武盛裏岐山境昭慶社，沐庥弟子……”（省略号中是戴枷人物名），在木枷上并竖贴着文字“丙戌年四月廿四封，太山主愿司陈”。另外一种枷子是用纸糊而成，只用红绳子系住，挂在脖子上即可，数量多少根据适用的家庭成员数而调整，用于家族中除长孙以外的所有男性孙子辈戴挂。

最后，仪式场域创制还包括张贴仪式对联和神位布局等符号象征的制作安排，整个仪式场域的庄严特性也借此凸显出来。在三官大殿的三个门以及相应的外门，张贴着四副仪式对联，这些对联的内容有“九重天上恩可格，一炷香升福來临”，“寸心言谢酬帝阕，万福攸同庇人家”、“虔答天恩伸寸悃，鉴观遐福赐家門”和“有求必应天心现，无愿不酬人意虔”。另外，摆供桌、设神位也是仪式不可或缺的，三官大殿正上方横挂一条红色横彩（大概有 5 米长，30 多厘米宽，布面绣着龙凤，人物及坐骑，以及“金玉满堂”四个金色字），横彩下方设有五层神位，这五层神位是用八仙桌、四桌、长条凳搭建而成，每一层高度相差 30－50 厘米，从上到下逐层递减。每个桌子朝外方向的桌角都挂有桌裙（桌裙面上绣着“金玉满堂”，四字下方位有“福”字，“福”字左右分别是龙和凤的图案），每一层的桌面上供放着香炉、贡品和裱里（用有色纸糊成的梯形状纸架，高 70－90 厘米），每个裱里前面设有疏（用黄色纸张糊制而成的，其形为长条形，长约 40 厘米，宽约 18 厘米，正面正中间是一红色的长方形，边沿上有四朵莲花，朝上两

① ［法］爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，商务印书馆，2011 年版，第 44－50 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

朵，左右方向两朵），每个疏正面正中红色长方形上写有各位神明名称。这些层级桌子上的神位与三官厅正门内外的供桌上的神位一道构成了五层的神位图（见图 2）。

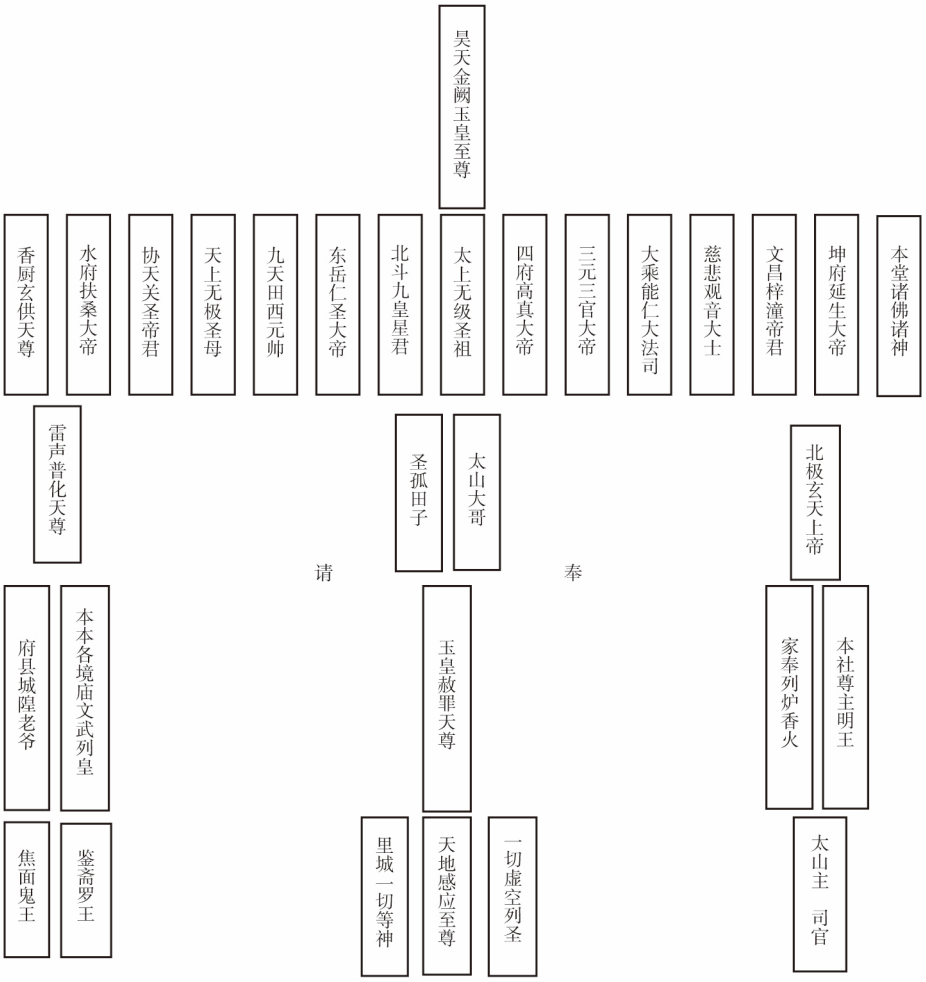

图 2　“谢恩拜忏”宗教仪式神位的布局图

从图 2 中诸神明名称及其位置安排来看，其中既有道教中的玉皇大帝，也有佛教中的慈悲观音大士等本堂诸佛诸神①，可谓佛、道一家奉。同时既供奉有普敬的神明，也兼顾本地神明，比如本宫各境文武列皇、本社尊主明王等；另外，如天上无极圣祖、北极玄天大帝、焦面鬼王（阎王爷）等，天上、地下的神明一起供奉。可见，“谢恩拜忏”仪式涉及到佛教、道教，以及

① 这里需要说明的是，上文提到郑莉调研的“谢恩”仪式是在三一教祠堂里面举行的，而笔者调研的仪式是在金幢教佛堂举行，两个仪式形式上没有什么太大差别，但是供奉的主神明则有些分处不同的民间宗教，这可能与民间宗教的分散包容特性有关。杨庆堃曾指出，中国宗教拥有高度的兼容并蓄的特性（参见［美］杨庆堃著，范丽珠等译《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，上海人民出版社，2007 年版，第 39 页）。另有学者从生态位合作角度分析指出，生动活泼的民间信仰主要不是生活在国家政治里，也不是生活在严格审慎的学术定义框架里，而是活在民众的民俗文化生活中，已深深地融入百姓的日用之道。进入民俗生活的神明崇拜，具有很强的融合性，往往是正统的儒、释、道神明与民间信仰诸神兼而有之（参见俞黎媛《闽台地区神灵崇拜的生态学分析》，《福建师范大学学报》（哲学社会科学版），2008 年第 3 期）。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

天上、地下，及其远近大小神明的诸多供养诚奉。正如仪式实施者叔公① “黑八”所说的那样，道教、佛教、基督教分管世界不同领域，佛堂可以供奉道教的神明，佛道二教没有大区分。仪式在神人之间构成某种精神性关联，这种关联又通过外在标识彰显出来，尽管仪式尚未开始，但整个场景肃穆庄严让人感觉神明若在。

要言之，从服装设计到枷子制作再到诸神明列表等各种象征符号的创制，充分体现了布迪厄所谓的场域是一种运作符号权力的身体和信念的投入，亦即活跃的各种实践主体之间协同式参与的一种身心投入：它既是多种角色的扮演和身份的展示，又是各种集体认同和经验图式的交汇所在。不唯如此，这一仪式的场域创制过程也体现出民间宗教是一种微弱然而却对古代乡民有强烈吸引力的“亚哲学”，它所包含的哲学观念虽然表现出“仓促集合”的色彩，却又无限夸张其外延和垄断力，呈现出某种“超观念”的特征②，这种超观念特征首先源于仪式场域符号生产所形成的视觉效果，仪式场域的静态风格就是如此通过各种文字、图案、布局等符号和象征的生产建构起来的，这为实践主体的仪式感和集体意识的确立形成感性召唤，同时也为多方参与主体的行动自由度与仪式规则遵从之间的张力演化铺设了可理解性的情境背景。

（二）主线：多方参与主体的协同实践及其对仪式规则的权宜再生产

涂尔干曾指出宗教明显应该是集体的事物③，而韦伯也从宗教作为特殊的共同体行动类型的条件和效应来分析宗教起源④。两者都强调了宗教活动的社会共同实践这一参与特性。常人方法学指出，实践行动具有权宜性特征，即行动并非按照事先规定的规则进行，而是行动者根据局部情况，根据场景条件，依赖自身“永无止境”的努力完成的⑤。如果从外在者看来，那些身着道佛服装的僧道人士以及那些身着特殊服饰的参与者才是仪式实践的主体，形成了仪式活动的内群体。但为什么这一仪式能被组织为一种集体性的力量穿梭在组织者、参与者和旁观者的不同心理世界间呢？除了场域的支撑和仪式符号的象征作用外，我们应把宗教仪式实践看成是多方参与主体（包括组织者、协助者、仪式牵涉的施与者等类似于次主体）的共同行动，也许更能明白其中的场面和行动过程的意蕴。

第一，具体到“谢恩拜忏”仪式实践主体，包括僧道人士、施与者和乞化队伍在内的协同实践使得仪式的结构和内容之间流动起来，把家族内部、家族和村落、村落和村落之间等空间并置连接起来，私人性和公共性共同彰显并互为补充。这种连接或者补充，涉及到了仪式规则的阐释、遵从与再生产。聘请过来主持仪式的僧道人士相对而言被看作是仪式专业性和神圣性的表征。在“谢恩拜忏”仪式过程中，他们界定了各种象征符号和仪式实践顺序，有效地组合人群参与实践，引导和控制仪式流程的进行，使得整体上体现仪式之所以是仪式的特殊性所在。除此之外，笔者观察到仪式实践中的他们并非采取严格理念类型的宗教行为，而是一系列带有偏离的灵活组合的做法。我们从下面的田野日记可窥一斑：

> 全家男女老少在堂外跪拜进香。道士们奏乐诵经，他们一般是边看经书边念，有时是几个人粘着，年轻道士视力较好还常看经文引导老年道士诵经。
>
> 早上的仪式，道士们不能诵经，所以边看经书边奏乐，边看经书边表演，他们并非专心致志，而是互笑互相指令引导，还有的当场接听手机，整个场面比较散，连仪式本身也是仪

---

① 叔公是金幢教的教阶之一，排在第二位。根据李添春《台湾佛教の特质》（下）的分析指出金幢教的教阶为：1. 上恩；2. 叔公；3. 管前；4. 本管；5. 首领；6. 船头；7. 会首；8. 护法；9. 众生。转引自王见川：《台湾的斋教与鸾堂》，南天书局，1996 年版，第 54 页。

② 蒋海怒《民间宗教：亚哲学和超观念》，《东南学术》，2007 年第 2 期。

③ 〔法〕爱弥尔·涂尔干《宗教生活的基本形式》，第 58 页。

④ 〔德〕马克斯·韦伯《宗教社会学》，康乐、简惠美译，广西师范大学出版社，2005 年版，第 1 页。

⑤ 李猛《常人方法学》，载杨善华主编《当代西方社会学理论》，第 54 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

式形式化，跪拜的人有在笑，该是几拜几叩首，也是跪前跪后的人互相影响，你看我，我看别人地互相影响，心理似乎没什么主意。卧室看电视剧，厨房煮饭，小孩玩耍的，佛堂里诸事发生的因地而异。(2006 年 12 月 14 日，农历十月廿四)

从上可见，僧道人士互相凑一起看书诵经、少者给老者看经书、当场接听手机等行为以及跪拜者互相观看、三拜九叩头稀疏而作，卧室厨房等不同行为的混融，说明仪式实践本身就是一个大杂烩，不同程度的符合与偏离构成了仪式实践的总体，尽管更多是一系列偏离作为的组合。

第二，“谢恩拜忏”仪式乞化环节中的禁忌是要求不准说话、不准笑，但过程中对规则的遵行也会随着时间和实践发展而有所权宜变化:

队伍开始出门时，大家都遵循禁忌，互相之间不说话、不笑。到了张姓村落，队伍开始分散开乞讨，大堂兄开始寻户人家乞讨，接下来是几个堂弟也各自寻户乞讨，我感觉有点害羞，母亲示意我，跟着她后面……

路上，大堂兄和大堂弟还破了禁忌，互相讲了几句话，还互相笑。值得一提的是，我们每到一家，其家人都很会意，从不拒绝（除了信基督教的家庭外），有的人家还大老远捧着地瓜、地瓜片等送到堂叔挑的大箩筐里。(2006 年 12 月 14 日，农历十月廿四)

可见在仪式的乞化环节当中，参与者对规则禁忌的遵守从开始很在意到后来的偶犯乃至互为取笑，禁忌的作用是随着实践的延展而弱化，或者说遵循禁忌的人的心理效应被新的情境消释，逐渐由强烈转温和甚至变成自我宽慰，成人尚且如此，小孩子就更是如此。他们年龄小，不甚懂事，也不知道禁忌的意义有多大，而仅仅是把仪式过程当成一种展现孩童幼稚的游戏:

后来我们一行来到大姑家（爷爷的妹妹家）……两个小堂侄，由于年龄太小，不懂事，一开始就破禁忌，讲话，还把竹篮里的两个馒头都吃了，童言童行，不能禁也！长辈们也都原谅他们的幼稚，甚至诙谐地取笑他们！(2006 年 12 月 13 日，农历十月廿三)

我们看到，一种行动者在行动过程中由于受到他人在场的影响，从而产生的一种行为加强效应，使得互动的主体通过一种均衡性的社会比较后采取进一步行动，比如某人犯禁说话，其他人看到了，也会尝试破禁。但综观整个“谢恩拜忏”仪式的乞化环节，即便存在部分实践主体犯禁，但犯禁并没有引发全部的失范，因为犯禁只是长时段中的短时段，众人中的少数人。仪式实践中更多的是规则的片段生产过程，包括了规则对行动引导的积极倾向和实践主体对规则的灵便把握。表面上看，仪式的禁忌区隔了仪式参与者内部和仪式参与者与旁观者的世俗化交流，表达了仪式自身的神圣性一面；但与此同时，又与乞讨的门户构成赠礼给红包等无声的世俗化交换，仪式就这样通过神圣和世俗的互相成就，形成了一种力量，穿梭在不同的心理世界之间。

第三，“谢恩拜忏”仪式乞化环节中的施与者也给予仪式不同程度的配合，对仪式禁忌分有不同程度的遵从，亦作权宜性理解。乞化队伍行进过程中，到达某外村家:

先后下来两位妇女，其中一位先捧着很多地瓜片，一下子装满了我提着的竹篮，另外一个也同样捧着地瓜片，但发现我的篮子已满，她便改意拿出一元钱放在我的竹篮里，我似乎被第一次乞讨这么多“礼物”给吓坏了，点头表示感谢后就走人，接下来，我几乎没去几家乞讨了。(2006 年 12 月 14 日，农历十月廿四)

由是可见，施与者高度配合，一方面与乞化人一起遵循了仪式规则要求（不代表甚且说没有人全部晓得仪式要求），促进了仪式实践的空间推演和目标达成，另一方面根据即时情境，在施与的物与钱之间进行权宜性的转换。陌生人参与配合尚且如此，家族亲戚的配合更不用说:

后来我们一行来到大姑家（爷爷的妹妹家），因为大姑有两个儿子，所以捧出了两大盘的米粉和地瓜，严重膝关节炎的大姑也一拐一拐地出来，给我们几兄弟的枷子挂上红包（给枷子红包，意思是说枷子从未到过的亲戚家，为了表示对它的欢迎，而给红包，表示祝福之意。红包所包的钱多少，没有规定），同样是无言，用表情和手势语交流……（2006 年

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

12 月 14 日，农历十月廿四)

要言之，仪式的力量一直在发挥作用，参与者、旁观者、外在的、内在的、结构的、权力的，以及身体、性别、语言等等一切混融在仪式的实现过程和规则的再生产中。不同的心理世界间，因形式而感受，因行动而交接，这并非强调对规则的绝对和全面的遵行，总是存有部分的、局部的、片面的、片段的理解、意会和践行。恰恰是这种貌似偏离的非常态才比较真实和具体地演化了仪式实践本身。可见仪式实践具有深刻的复杂性：它一定得依托于具体人的能力和认知，建基于具体的场域、以资能用的资源和特殊的情境当中。

（三）形式：剧场游戏与历史隐喻

设若以荒诞的角度看，把仪式看成是一群成年人设置并参与其中的游戏，那么仪式的准备和组织、实施和展演就是一个实践游戏的过程。尤其是某些仪式环节借助剧场视角进行想象和比较的话，以近乎戏中戏的方式让我们更能看清楚宗教仪式某种程度上是对历史或现实秩序的隐喻、模拟和再现，这种秩序隐喻、模拟和再现是对目标秩序意义的再解释，使之发生变形，委从仪式实践的需要，但表面上具有很强的娱情色彩。

王斯福通过对台湾民间宗教的调研分析认为民间宗教和国家秩序存在着某种意义变形的隐喻，一方面展现与帝国政治的联系景象，另一方面这种表演与表象完全不同于那种对地方和权力的呈现，虽是紧密相关，却完全不同①。“谢恩拜忏”仪式实践的隐喻体现在传统男权中心的性别格局、帝国官僚制和日常生活的道德布施上。

首先，在对性别分工和仪式秩序隐喻上，整个仪式除了供品只能由男性制作外，“谢恩拜忏”仪式的乞化环节更突显出性别格局的特点，乞化群体中男性穿白衣白裤，戴枷受刑，走在队伍的前面，女性红色着装，手提篮子和扫帚，走在队伍后面，并且女性的辈分被弱化，作为一个整体行走在男性群体之后，但男性群体仍然尊崇辈分大小按辈分组成行列前进。仪式依赖着空间的尺度传达了权力体系，象征性装饰表明了空间的所有权，从而也确定了控制和权力②。体现出男权中心的传统色泽，是传统家长制在仪式实践的秩序隐喻。

其次，除了性别格局的秩序隐喻外，赦枷环节中带有戏剧的情境演示更可见古代帝国皇权官僚秩序的隐喻意蕴，尽管这种隐喻是对一种天上、人间抑或地狱的穿越：

> 先是诵经，跪拜一番，而后“黑八”模拟剧情，他是奉玉皇大帝之命来见我们几个戴枷受刑的“犯人”，先是问路：武盛里岐山境隆明宫昭庆社朱开兴家怎么走？其同伙回答：过了这山那水，一重又一重，弯了弯就到。等“黑八”问到家门时，又确认一番，要求我们逐一报名，而后又催我们绕桌走一圈，接着是大婶带人送饭去“探监”，看望吾等受刑之人。“黑八”又索要一个又一个红包，二伯就端出一盘 120 个红包，里头是 4 毛一包，刚开始“黑八”念了一个又一个索要红包的神明，最后一句话福禄寿齐，要把所有红包都抢走，方才让大婶给我们诸“受刑”犯每人一口饭，然后又开始释放环节，我们诸兄弟跪拜在地，又是经过念经奏乐一番，各亲戚给枷红包，私亲私挂，然后用红布蒙盖一下，脱了一身白色装和黑头巾，跑步回家，把红布放在家里，又跑回佛堂，仪式就结束了。(2006 年 12 月 14 日，农历十月廿四)

这是仪式赦枷环节的高潮部分，通过戏剧模拟，呈现了“长官”提审“群犯”、家属送红包贿赂“长官”、最后“犯人”全部赦枷释放回家的场面，仪式以游戏方式达到高潮并结束，一回又一回的非严肃性问答加强了观看和参与的气氛，一次又一次来回送红包最后又全部抢走红包的行为激起了在场者的层层游戏感和多维热情的释放，无论是戴枷“罪人”快乐坐审，还是观看者欢快协同表演，乃至“煽情点火”的道士们，都互相强化了剧场在场仪式感。

---

① ［英］王斯福《帝国的隐喻：中国民间宗教》，赵旭东译，江苏人民出版社，2009 年版，第 1 页。

② ［美］史蒂文·达克《日常关系的社会心理学》，姜学清译，上海三联书店，2005 年版，第 40 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

第三，“谢恩拜忏”仪式餐会中的乞丐桌的安排和实际享用者之间的名实不符更显出了仪式实践的游戏特色，隐喻着自古以来对弱者的道德施舍:

> 中午是诸家亲戚、公家亲戚，雇佣之人，聚餐，吃斋食，……一共办了九桌，在堂外办了两桌乞丐桌，意在用来招待上门的乞丐，那天下午，只来了一个准乞丐，村上一位神经不太正常但行动清晰的中年男子，家里给他面条吃，完后他居然不走，最后大伯又给他烟，但他还是没有走，最后不知是谁给他几毛钱或一块左右的钱，他才离去。他算准乞丐，堂外的乞丐桌并不空闲着，人多桌少，连乞丐桌都坐满了人，大概有十几道菜，面条，豆腐，面筋，栗子，龙眼等等，以雪碧代酒。(2006 年 12 月 14 日，农历十月廿四)

乞丐桌本是用来招待真正乞丐的，但实际上真的乞丐来了却并没有给他安排桌席，乃至是用日常生活中招呼乞丐行讨的方式（比如给碗面吃、给点小钱）就打发走他。乞丐桌徒有其名，最终用来招呼坐享餐食的非乞丐者。也就是说，家族成员尽管身处“谢恩拜忏”仪式当中，但并没有（似乎也许也没有必要）将仪式要求贯彻到底去照顾到真正的乞丐，尽管自身曾扮演“乞丐”出外“乞讨”（即乞化），但根本没有乞丐这一仪式身份感，恰恰把这仪式身份看成是剧场角色，为了完成某种外在于剧场的目的而走走形式过过场而已。因此，仪式说到底从属于人们的社会生活实际（即便有某种程度上的变形，比如陌生家庭也给乞化人群食物或者钱，但不一定给真正乞丐钱或者物）。

总之，仪式实践一方面承认剧场游戏，是因为剧演有着集体欢娱的特点，更确切是说，仪式剧场通过集体欢娱强化了家族成员的认同和归属感，并廓清了家族宗教仪式中对祖先认同的内在价值及其实现形式。另一方面又否定剧场的游戏色彩，一以贯之地采取实用主义态度处理宗教仪式牵涉的生活物资分配当中，对家族外人据以行事的法则更多是经济的思考而非面子和人情的问题，这可能与乡村熟人社会关系弱化有关。但是家族内部成员的关系与认同并非弱化，从个案中可以看到，同一家族的子孙后代，有的出外经商，有的出外求学等都被“谢恩拜忏”仪式活动所要求而回到家中参加仪式，履行着作为家族子孙的孝道义务。吴重庆认为这种貌似非理性的人情消费，视为一种生产性的开支①，意义在于参与其中的家族后代得以整合家庭情感和血亲认同，强化了他们作为家族一分子的身份认同感和自豪感。

三、结语与讨论

以上从场域创制、权宜实践和历史隐喻等三个维度对“谢恩拜忏”宗教仪式实践所做的初步分析，即认为这一仪式是多方参与主体协同实践的场域创制过程，于实践中体现禁忌和规则的权宜生产以及对传统性别格局、社会政治体制和日常生活中道德施舍的某种历史隐喻等，无非是力图通过理论反观来增强对这一仪式存在性的抽象化想象和实践关注，从而把握一种传统在急速社会变迁时代是如何展现自身的生命力。从本个案当中，我们不难看到宗教仪式实践从表面静观延伸至动态仪式实践的连续统性质，动静结合成为仪式实践丰满的景观，而景观当中少不了多方参与主体的实践轨迹。杨庆堃认为，低估宗教在中国社会中的地位，实际上是有悖于历史事实的。在中国广袤的土地上，几乎每个角落都有寺院、祠堂、神坛和拜神的地方。寺院、神坛散落于各处，比比皆是，表明宗教在中国社会强大的、无所不在的影响力，它们是一个社会现实的表征②。宗教仪式涉及的多元实践主体和复杂的符号生产，以及结构式的社会历史隐喻，无不显示出宗教巨大的社会影响力。这个影响当然也不仅仅是体现在仪式当中，它还会体现于一定地域中

---

① 吴重庆《孙村的路——后革命时代的人鬼神》，第 151 页。

② 〔美〕杨庆堃《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》，第 25 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

受宗教影响的信仰圈乃至观看者的心理意象。但是从抽象理论到具体个案分析，这样是否模糊了个案的特殊性？而从个案片段展示来验证理论维度的有效性，是否也陷入难以走出个案的困境呢？不过，我们或许承认，部分（个案）与整体相互生成，都是关系性存在①。莆田地区的许多民间宗教仪式是处于与其相适应的社会认可所形成的关系链条里面，在一定互为关联的社会民俗环境当中实现自身的实践运作和社会教化功能。这种关系性，个体和整体都不是单独性存在。而事实上，理论与实践之间既内在关联又不能互相还原②。这就意味着我们运用理论审视个案的同时审慎地认识到它与整体的内在关联与区别，同时在强调个案特殊性的同时，也要关切它与整体的关系性存在。

正如毛斯所指出的，我们到处都处于一系列行为的生理学——心理学——社会学的合成之中。这些行为在个人的生活和社会的历史中或多或少都是常见的和古老的③。民间宗教仪式呈现出来文化行为的多向性和多元性，一方面是建基于历史积习以来的场域符号运作和象征生产，另一方面又结合主体在生理、心理和社会三个方面不同手头库存知识及其行动策略而显示其特殊面貌，这一切无不显示出宗教复杂而古老的神秘魅力。马西沙、韩秉方曾指出中国有着领域广阔的宗教文化，正是宗教曾经构成了绝大多数人精神生活的支撑点和最后归宿，成为那一时代人类意识的核心内容④。而民间宗教更多通过其仪式的复兴体现出来，又因时代变迁，这些宗教仪式一方面力图保留原来仪式的规范要求，另一方面又适时根据宗教场域做出策略性的调整。这些仪式的组织安排、环节展开和人群聚合及其各种心理暗示的符号象征等都显示出民间宗教在社会生产生活、情感认同等方面的特殊价值。

（责任编辑：于　光）

---

① 王富伟《个案研究的意义和限度——基于知识的增长》，《社会学研究》，2012 年第 5 期。

② 徐长福《拯救实践：元实践学探赜》，《江海学刊》，2006 年第 3 期。

③ ［法］马塞尔·毛斯《社会学与人类学》，余碧平译，上海译文出版社，2003 年版，第 318 页。

④ 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》（上），第 1 页。

(C)1994-2020 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net