

韩祖庙会中的宗教文化表现

[韩] 李浩栽

韩祖庙位于河北省定州市，每年农历三月和十月定期举行以明朝创立的弘阳教的宗教祝祭仪式为主要内容的传统庙会。庙会由地方政府管理，以信徒为主体的参与者自由来往，形成一个共同体的民俗节日。

自韩太湖创教后，弘阳教经历了明清两代直到今天，已经延续了四百多年。期间，虽经清廷的严酷打压和取缔，最终也没能阻挡弘阳教的传播进程。如果说这样的连续性，在初期可以依靠教主的人格魅力以及经典的吸引力，但后来的延续就要归功于宗教圣地的存在以及定期宗教仪式的聚集力了。就弘阳教的情况而言，这就是韩祖庙以及每年两次的庙会。根据最近对韩祖庙会进行现场调查的结果，韩祖庙会承载了共同体祝祭、宗教实践和神话与神圣空间一体等功能，具有丰富的宗教文化意义。

一、共同体祝祭的场——现场的宗教现象学

从宗教学的角度来看，韩祖庙庙会具备祝祭仪式的要素；而从世俗社会的角度来看，作为宗教仪式的庙会同时成为促进地方经济发展的动力。其中前者是韩祖庙内的圣空间，而地方经济的活化则是韩祖庙外的俗空间。民间教派圣俗一体的特征在此有了新的表现形式。

韩祖庙归属河北定州市管辖，占地面积也不大。平日的宗教活动是每月初一和十五可以上香上供。平时来上香的人很少，可以说几乎没有，但每年农历三月和十月举行的庙会有数十万名的参与者，平日冷冷清清的韩祖庙及周边地区霎时间变成了大规模的聚会。这个共同体的场按照功能分成三个区域，分别是韩祖庙周边道路市场的地方经济功能场、韩祖庙对面戏院的娱乐功能场以及韩祖庙内的宗教文化功

能场。

在正式祝祭开场前，最为繁忙的是韩祖庙正门的经济功能场。这些周边道路都标画上了摊位。租用这些摊位的商贩要向当地政府支付数十元到数百元的租金，其中尤以韩祖庙对面的摊位最贵，而且需要提前占用。这样的景象在庙会正式开始前三天就开始了，直到庙会完全结束，大约为五天时间。这些摊位多是提供地方小吃，但这并不单单是提供饮食，而是可以增加地方收入的一个经济活力来源。光顾这个市场的不仅是当地的常住居民，而且还有很多从外地赶回故乡的人。中国在春节才出现的回乡探亲的现象在庙会期间也出现了。北齐村及临近的人除了春节以外又增加了可以回乡探亲的理由和时间。无论是参拜者还是本地人，他们付出的价格都要比平时贵，但没有人抱怨，似乎认为这是理所应当的事情。特别是那些从外地赶回来的游子为了找到共同体的根基，宁愿用购买贵的东西的方式来减轻心理的游离感。这些生意场所除了经济意义之外，成为人们交流的一个空间，人们在其中享受一种回家的心理感受。韩祖庙周边也就变成维系共同体纽带以及互帮互助的场，而提供这个场的源头就是庙会。

第二个是娱乐公演场。从庙会开始一直到结束，韩祖庙对面的戏园担当了娱乐文化的功能。这里每天晚上上演中国传统京剧。舞台装饰简朴，演出设施也非常简陋，但台下总是满员。京剧是中国传统文化中的代表性艺术之一。这些无法经常得到文化惠泽的人们都要感谢韩祖可以提供给他们这样一个免费娱乐机会。无论老人还是孩子，得到的是一种视觉和心理上的满足。

最终的宗教功能场最后登场。韩祖庙最重要的作用是为到圣地巡礼的信徒提供场所，村民也全力支持这些上庙的信徒。

由于天气的原因，大部分信徒都会来参加5月的庙会。在庙会前一天，信徒在宗教指导者的引导下来到韩祖庙。韩祖庙办公室为他们在韩祖庙内准备了临时宿舍。宿舍里面陈设特别简陋，一般是用桌子、条凳、砖头搭起来的床铺。信徒对这些设施并不在意，因为很多人会在韩祖宫内守夜。每个宿舍门前都打出自己门派的标志旗。信徒都带着自己平时念的经卷，其中大部分是妇女。这些人不用再像以前那样考虑自己的性别特征，而且还有多名女性指导者。¹这些信徒在指导者的带领下，低头，双膝下跪，双手在面前合十，虔诚地念经。庙会期间，这些人忘记各自的身份

与地位，为自己的诉求而虔诚地奉上自己的供物。念经时，他们并没有选择在韩祖宫里面，而是离宫殿有些距离。他们凭着信仰与意念唱²诵着也许他们并不理解的经典，虔诚心却一点都不会减弱。也有跟着别的教派的录音带念经的人们。

韩太湖的五部经并没有显现真正的名称，多是以标着“诗曰”的经文来表明是教主的遗著。“千佛赞”是最常念诵的经典。这些经典或是手抄本，或是复印得来。实际上，信徒共同来到圣地巡礼的形式要比念什么经更为重要。某个支派的几名信徒会聚集在一起念经。根据宗教文献的形式采用特定的“韵”。采用说唱的形式，但强调是“念经”，而非“唱经”。这应该是变文的形式。³宗教文献的宝卷化可以向民众很方便地传播教理，而“念经”则是神人合一的最简单的方式。

信徒念经的针对性很强。不同的经卷针对不同的诉求。宗教文献的宝卷形式对于民众的理解和接受的作用显而易见。信徒通过共同念经而得到一种心理上的满足。即使没有什么诉求，这样的念经已经变成了他们每年生活的一部分。虽然很多信徒并不知道还元，不知道内丹修炼方式，但他们通过共同念经而获得的精神上的愉悦与内丹修炼又有多大的区别呢？念经是现实中的“神人合一”方法。

庙会结束前的几天都是以昼夜“祈祷”和“念经”来度过。

庙会开始后，韩祖庙内外的分离功能场持续存在。但无论是那个功能场，韩祖庙成为一个事实上的中心。经济功能场⁴以距离韩祖庙最近的摊位价值最高，而娱乐场正对韩祖庙正门，与韩祖宫内的韩祖塑像正面相对，宗教功能场则更是直接以韩祖庙为载体。三场合一，圣俗一体。

庙会的组织者是北齐村受过教育的人。他们从庙会的准备、组织到帮助没有受过教育的人，实际上都在履行门内信徒的职责。虽然这些人并不全是门内信徒，但他们对庙会的积极参与已经昭示了弘阳教对于普通人的吸引力。

庙会首天的凌晨开始，去往北齐村的各条道路上汇集起涌往韩祖庙为中心的庙会的人流。在定州市方圆数十公里的地域中居住的人们都把“上庙”作为一项节日活动来参与。外省的信徒、商人以及宗教人士也赶来了。北齐村顿时沸腾起来。上午10点，韩祖庙的内外开始弥漫起信徒的念经声。不知道如何上供的参拜者模仿信徒的样子向“韩祖”虔诚地上供。腹中饥饿的人到庙外的食摊或者村民家中充饥后再回到庙中念经或者观看信徒们念经。村里文化程度高的人在韩祖宫的左边排开一

溜桌子，替不认字的信众书写上供用的字符。上供的宣纸上表明“混元门”，再写上信者的姓名、住址以及愿望。但这些知识人也不知道“无生老母”的名字怎么写。就是这样的知识人成为指导民众去上香的指路人。知识人成为传递韩祖心意的信者。上供的人不一定是信徒，但经过这样的上供形式，似乎变成了正式的信者。

韩祖庙中信徒念经的声音连日不断，上香的人可以说是络绎不绝。为了防止火灾，还有人随时向香坛中浇水熄灭香火。

到晚上吃饭的时间，信徒们都到弘阳教的传人家里吃饭。晚上一部分人在传人的家里就寝，而另外的信徒在韩祖庙的临时宿舍中念经，或者是在韩祖宫中“坐庙”。一直到庙会结束，“祈祷”和“念经”就反复进行，昼夜不停。

韩祖庙内的圣会与韩祖庙外的聚会分别进行。庙会作为共同体的承载形式，由村中有文化的村民主导着信徒与非信徒的共感行为。

参拜者或者信徒对于韩祖庙的感觉是“有求必应”，更多的是出于实用的立场。韩祖在信徒的心中是信仰崇拜的对象，而在乡村人士的心中，韩祖是给予村民谷食的神话化事件的主角，是明朝皇帝命令修建的庙宇中供奉的神。普通民众对韩太湖的神迹更关心。虽然韩祖在信徒与非信徒心目中的形象不同，但大家在庙会中都一起参与到共同体仪式中来。

韩祖庙内外的圣俗交流在庙会这个场所进行着。知识人与一般民众并无多少区别，信徒与非信徒也无多少区别。人们都采用同样的姿势，购买同样的香火，向韩祖庙内所有的神灵献上自己的诚心。所有的人都是自愿而来，在达到各种各样的目的后又都满意地离开，怀揣着一种希望。

参拜者与信徒能够聚集在一起，还在于韩祖庙的吸引力。通过韩祖庙这个圣地，弘阳教的信徒与当地人一起共同维持了一个共同体。

二、多种宗教合一的实践空间

韩祖庙会上并没有多种宗教合一的文献，但各种宗教在韩祖庙这个空间中能够毫无冲突地存在，民间宗教所具有的包容性、效用性以及变化性等特征是这种融合的基础。

在庙会开始前几天，韩祖庙正门前树立起多个旗杆，但挥舞的旗子并非弘阳教的标志旗，而是全真教一派的道教旗子，参与韩祖庙管理的全真道道士亮出了弘阳教与道教的关系，因为弘阳教隶属于河北道教协会，是政府认可的道教的一个支派。

韩祖庙正门的办公室管理韩祖庙的事务。韩祖庙正门右边的办公室是韩祖庙的管理机构。每月阴历初一和十五，韩祖庙办公室人员打开韩祖宫的门，管理上香者的宗教活动。但实际上管理韩祖庙的是弘阳教的指导者。正门左边是一个全真道道士的常住处。在道士看来，韩祖庙是一个道观。道士在那里和道教系统的宫殿前给人们作道场。

官方的道教记录与庙宇的道观化促使弘阳教向道教立场靠拢。韩祖庙在庙会期间在表面上变成一个全真教的道场。这些外力因素究竟如何影响民间宗教的变迁？这还需要一个长期的时序性的研究。

庙会一开，多种宗教合一的祝祭仪式就开始了。参拜者或者潜在信徒在韩祖庙中所有的神灵前都要上香求拜。在韩祖庙中供奉三教的圣人以及神灵，可以满足各种各样的愿望。参拜者向神供奉香、香钱、饼干和水果等等。信众先在韩祖宫前的香坛中上香，双膝跪倒，双手合十，虔诚地祈祷。然后参拜者就根据自己的愿望，到各个殿中上香和上供。在不让烧香的殿前，信众就把没有点燃的香放在神像前，这样也可以增加他们的信心，以求在韩祖庙内能够解决所有的问题。

香客最多的是名医殿，而孔子与圣人等儒家系统、释迦牟尼与唐僧等佛教系统以及老子与天仙等道教系统的神灵参拜者较少。这种不均的现象是因为很多人都是慕韩祖的名医之名而来，听说他可以给人无药治病。⁵这反映出农村中最困扰人们生活的仍然是疾病问题。人们怀着实用的目的，“无事不登三宝殿”，希望韩祖能“有求必应”。而其他神灵受到冷落的原因是很多人并不知道这些神都是谁，也不知道他们能够满足他们哪些要求。在这种情况下，最为方便的就是找到名气最大的韩祖，拜他并求助。⁶

除了神灵多教并存的情况以外，宗教专门家的作用也多种多样。

民间宗教的包容性可以非常明确地表现出来。常年住在韩祖庙的全真道，经常造访韩祖庙的僧人，在庙会期间以看四柱及运势为职业的道士、巫婆与弘阳教指导者混杂在一起，同时聚集在韩祖庙中。

在韩祖庙常住的道士在庙会期间则身穿黄色法衣，手拿拂尘，应参拜者要求在天仙圣母前口念“玉皇心印经”，神情凝重，做出多种宗教的姿势，面向虚空，步罡踏斗，然后为求助者念咒文。求助者则双手合十在旁边跪着说出自己的愿望。全真教道士是庙会期间最繁忙的宗教专门家。他还接待来自河北道教协会的寻访道士。有的人抱着佛像来找道士开光，以在佛像前额点丹砂为标志。平时 20 元的开光费用，庙会期间要 40 元。道士也是身披黄色道袍，口念玉皇心印经，为小佛像点朱砂。

韩祖庙里面还有很多看四柱与运势的非正式道士。在下面摆上八卦图，根据周易预测和观相结果来招揽顾客。庙会期间很多参拜客在支付若干费用后向这些道士求问自己的运势。

僧人虽然出现在庙里，但没有正式的活动。

庙会的中心人物——弘阳教信徒从念经形式、念经对象神灵与衣着方面也表现出多教并存的特征。

弘阳教的宗教指导者在庙会期间带领信徒一起念经，念经过程中会有两三个辅助者，敲木鱼，采用和尚念经的形式。很多信徒看不到经典，只是张嘴，跟随那些能够看到经典的信徒一起念诵。

弘阳教信徒在韩祖庙内有两处是必须念经的，这就是韩祖宫与三清胜景。除此之外，其余神殿随信徒心意和要求所定。这样的选择说明韩祖宫与三清胜景是韩祖庙的中心，也是信徒认为的理想乡所在，另一方面则反映了一种宗教教派的自由状态，在保留最后的念经神灵后，信徒具有相当的自主权。

弘阳教信徒也与其他民众一样穿着普通的衣服，而没有许多严格宗教的教理所要求的信徒须统一着装的规定。为了区别教派而规定的衣饰也没有出现，对于外人来说，念经与否成为信徒与非信徒之间的惟一区别，而且这个标准还不非常明确。这一方面与宗教恢复的问题有关，而另一方面则是弘阳教开放性以及变化性的表现。

弘阳教的宗教专门家也可以信仰除了基督教以外⁷的所有宗教。其中一位宗教专门家同时也是巫婆。一位五十多岁的妇女给这个巫婆相当的献金以求得病情痊愈。巫婆给她开出的药方是“茉莉花茶”，遭到她的拒绝。巫婆在她面前翻着眼睛，做出接神的动作与表情，身体也跟着晃动。之后她向病人说：信心最重要，应该相信弘

阳教信徒说的话。⁸

庙会期间的韩祖庙变为一个宗教的盛会，各方神圣云集，各类宗教专门家同处。弘阳教的宗教专门家、佛教的和尚、全真道道士、巫婆都在有限的宗教空间中推行自己的宗教仪式和理念。韩祖庙成为一个多元化宗教时代的载体。

三、宇宙神话与信徒神圣空间的一体化

特定的宗教文化场所如果被认为是神圣的，就会被定为圣地和巡礼地。因此，能够到韩祖庙巡礼的弘阳教信徒可以直接与圣地沟通，并在这个追求终极价值的神圣空间将弘阳神话与弘阳世界联系在一起，感受两者的一体感。这样，巡礼韩祖庙的时间就变成圣的时间。

弘阳教得以维持的一个原因在于经久不衰的神话和集体宗教仪式，非制度化的传统维持体系，保守的乡村社会所带来的文化环境的非变化等等，其中最重要的原因是弘阳教信徒所拥有的世俗宗教的生命力，即神话和仪式。这也是其得以避过清朝宗教弹压政策的方式。韩祖庙庙会就肩负了神话与集体宗教仪式的职责。

弘阳教的创教者在中国历史上引入很多神灵，这些神灵在后世还在不断地增加。而且神灵还随着时代变迁而变化自己的功能与概念。如“家乡”这一概念在创教初期是为了强调理想乡而出现的，但在后来则转化为内丹的指代。后世经典中，混元老祖与飘高老祖又都可以变为如来，或者是其他神佛。对于弘阳教来说，如此神圣的自身表现方式与形态都没有太多限制。道的人格化形式是混元老祖，外在的“家乡”后来内在化为内丹。庙内 108 幅壁画可以说是神话化的顶点，也是弘阳教的视觉宗教文献，是弘阳教经典内容变化的另一个例证。

韩祖庙内的十几块石碑大都是明末清初和民国时期建立的。内容多是利用韩祖庙建成和韩祖的经历来颂扬弘阳教的功德碑。无疑，这也是信徒将信仰物化或外在化的一种表现形态。

不可忽视的是集团的宗教仪式——弘阳圣会。教理传统在韩祖庙中得以保存和传承。韩祖庙的落成统一了以前形形色色的宗教纪念日，并且凝聚了教内的力量。在韩太湖死后写成的经典中，“弘阳圣会”已经成为弘阳教的指向性仪式。定形化

的集团宗教仪式以文献的形式表现出来,应该说是弘阳教的一个很重要的特征。这是正统官方宗教轻而易举,但对于民间宗教来说却是可望而不可求的一个宗教特征。壁画支撑起一个神圣的空间,而仪式则可以保存和传承弘阳教的神圣性。

弘阳教得以维持的第二个原因是弘阳教信徒所维持的世俗宗教的生命力。与无为教和闻香教等教权的家族继承形式不同,弘阳教通常是将教权传给异性弟子。这样做的后果,虽然有可能导致教理、信仰的不同,乃至教派林立,以及教理的混杂化。弘阳教也并非中央集权的宗教组织,而是保持了宗教的家庭生活特色。信徒不需要维护传统的权威或者组织,而只要维护个别的守护者就可以了。清代弘阳圣会举行时,仪式执行者还会身着弘阳教法衣,但现在弘阳教的传人和普通信徒,与常人均没有差别。这就是宗教的大众化。

第三就是保守的没有多大变化的乡村社会是弘阳教赖以存在的社会背景。弘阳教信徒分布的华北地域相对较少受到外来宗教的影响,属典型的中国北方农村环境。庙会主要由官方主导,民间遵行。参加庙会的人都可以自由地进行宗教活动。受过儒学教育的知识分子维持庙会的基本顺序,村民为了防止火灾自愿去准备水等。

四、结语

民间宗教圣俗一体的特征⁹表现为庙会的共同体祝祭特征。在作为宗教仪式的同时,韩祖庙会也承担起推动地方经济发展和娱乐民众的世俗功能。三者的合一并无牵强之感,体现出弘阳教在民间的生命力。

韩祖庙会的宗教意义还在于多种宗教实践的合一。作为弘阳教的祝祭仪式,韩祖庙会平日因为距离遥远不能联系的弘阳教信徒招集到一起,维持了弘阳教的传承。而民间教派的开放性特征又允许庙会同时容纳道教、佛教以及巫教因素,多种宗教实践的并存最大程度满足了普通民众的宗教需求。

韩祖庙还是弘阳教信奉的所有神的居所,是宗教圣地。信徒赶赴韩祖庙会即是对圣地的巡礼,是将宗教经典与现实空间合而为一的过程。

由于现场调查的时间局限性,庙会的历史变迁过程还有待于在进一步积累资料后做出深入研究。

1 明清时代妇女参与宗教活动的情况与宗教文化意义可以参见赵世瑜,“明清以来妇女的宗教活动:闲暇生活与女性亚文化”,郑振满和陈春声编,《民间信仰与社会空间》,福州:福建人民出版社2003年版,第159—160页。

2 但是信徒称之为“念”经,而非“唱”经。

3 “艺人在转变时,说一段唱一段,故其文辞韵、散相杂;唱词有七言的,有六言的,还有一种三、三、七句式的。”参见 <http://chu.jznu.net/chineseliterature/094.htm>, 下载于2004年12月。

4 西方学者对中国宗教社会学的研究无法摆脱韦伯(Max Weber)的影响,但此处宗教的经济功能似乎与韦伯的叙述并不尽相同。有关民间宗教的经济功能还有待于进一步研究。参见 Stephen Molloy, “Max Weber and the Religions of China: Any Way out of the Maze?”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, Special Issue. Aspects of Weberian Scholarship. (Sep., 1980), pp. 377—400.

5 河北省安国市有中国最大的药王庙,每年还举行一次药王庙会。在这次庙会上,弘阳教信徒也去念经。韩祖在民间也被传为是神医。在韩祖庙中,药王和神医作为弘阳教信仰的下位神也有供奉。弘阳教门内还流传有药王经。相关内容也可参见董晓萍和欧达伟:《华北民间文化》,石家庄:华北教育出版社,1995年版,第26页。

6 中国民众信仰中的功利性可以参见侯杰和范丽珠,《中国民间宗教仪式》,天津:天津人民出版社1994年版,第85—127页;[美]包筠雅,《功过格:明清社会的道德秩序》,杜正贞和张林译,杭州:浙江人民出版社,1999年版,第32—36页。(Brokaw, Cynthia J., *The leaders of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton: Princeton University Press, 1991.)

7 信徒对此规定的解释是因为这是西方宗教。

8 中国历史上的巫婆可以分为三种,即作为仪式专家的司祭、能够治病的巫医和可以预测吉凶的占卜家。中国古代“巫”的语源可参见李零,《中国方术续考》,北京:东方出版社1999年版,第41—82页。东亚国家中的巫堂都可以按照职能分为三类,参见葛兆光,《中国思想史》,上海:复旦大学出版社1998年版,第111—113页。弘阳教的宗教指导者到现在也还保留了巫堂的三种宗教活动。现场调查中可以看到弘阳教信徒在做巫医。

9 有关中国民间宗教的特征参见李浩裁,“弘阳教研究”,中国社会科学院博士学位论文,2005年。

(李浩裁:韩国成均馆大学中国大学院研究教授、宗教学博士)