

西南大学

硕士学位论文

东溪古镇民间信仰的调查研究

姓名：杨义

申请学位级别：硕士

专业：宗教学

指导教师：杨玉辉

20110415

东溪古镇民间信仰的调查研究

宗教学专业硕士研究生 杨义

指导教师 杨玉辉教授

摘要

民间信仰是观察中国传统社会尤其是基层社会的一个独特视角，对东溪民间信仰的调查研究有利于帮助我们弄清楚该地民间文化、民间信仰的原发状态，并借助参与性、体验式的田野作法贴近基层群体和草根文化阶层，熟悉他们的认知方式和阐释方法，理解其民间信仰在东溪当地的地位和作用。本文对于东溪古镇民间信仰的原生环境、神灵体系以及对民间信仰活动的深入体验和阐释等，为中国民间信仰课题累积更多的田野调查数据，更是对重庆传统乡土社会民间信仰问题的研究走出了第一步和初体验。本文旨在收集一手材料，对田野观察进行记录和整理，初步了解和构建东溪古镇民间信仰的一个概貌，为更进一步的、更深入的理论研究做准备。

本文第一章为东溪古镇的概况。通过对东溪古镇的独特的自然地理环境和深厚的历史文化积淀的简单介绍和整理，为东溪民间信仰的原生环境作一个综合的考察。

本文第二章为东溪民间信仰群体。详细分析东溪民间信仰群体的结构和类别，尤其对重点对象巫师群体的特征从入巫类型、巫师的身份和职能、师承、人数、年龄、性别和社会作用等几个角度进行了分析阐述。

本文第三章为东溪民间信仰的场所与神灵体系。对东溪古镇的民间信仰场所进行了分类，并对重要宗祠、寺庙尤其是万天宫和南华宫做了详尽的叙述。对东溪民间信仰的神灵进行了初步探讨。

本文第四章为东溪民间信仰活动。通过参与性、体验式的田野调查的方法，对东溪民间信仰活动中的庙会分别做了记录和整理。初步描述了丧葬祭祀活动的概貌。对巫术活动进行了记录和描述。

关键词：东溪古镇 民间信仰 调查

East creek town Folk beliefs of research into the subject

Major: The Science of Religion

Master Candidate: Yang Yi

Supervisor: Prof. Yuhui Yang

Abstract

The Folk beliefs is to observe Chinese traditional society especially a unique visual Angle grass-roots society in east creek.Folk beliefs of research will help us make clear the folk culture, folk beliefs. And with the primary state of experience in the field, participatory approach to grassroots communities and grassroots culture class, familiar with their cognitive style and interpretation methods,understand its folk beliefs in east seven local position and role. This paper study of ancient 'clock gods faith, and folk beliefs activities such as deep experience and interpretation for Chinese folk belief, accumulated more field research topics of chongqing, it is traditional data local-color society folk beliefs issues of research out of the first step and initial experience. This paper aims to collect skill materials, to the field observation records and sorting, preliminary understanding and constructing the town folk beliefs east streams for further mannagemant, a more deeply and theoretical research for preparation.

This paper first chapter of the ancient town for general brook. Based on the unique ancient east seven natural geographical environment and profound historical culture accumulation of simple introduction and finishing, to the east of the original environment stream folk beliefs for a comprehensive study.

In the second chapter folk faith groups for east creek. Detailed analysis of east creek folk beliefs groups of structure and category, especially for major object characteristics of the wizarding population from wu type, wizard identity and functions, contacts, toll, age, gender and social function of the analysis of several aspects.

This paper 3 chapter of folk religion for east seven place with spirit system. The ancient town of brook of folk beliefs places, and the classification of important ancestral hall, temples especially million south chaotian palace and made detailed narrative. On the creek folk beliefs gods is also discussed.

The fourth chapter is the east creek folk beliefs activities. Through the participation and

experiential fieldwork methods, to the east creek folk beliefs activities were made records and temple arrange. Preliminary describes funeral ritual activities mannagemant. The record of occult activity and description.

Key Words: East Creek Town Folk Beliefs Survey

文献综述

民间信仰作为一种社会文化现象，从 20 世纪初到今天走过一个世纪的研究历程。除解放后的“破四旧”和“文化大革命”期间，由于特殊的政治背景和意识形态，民间信仰的研究处于沉寂状态外，中外的众多学者对中国的民间信仰问题的研究都赋予了极大的热情，并取得了令人瞩目的成绩。在史学、社会学、民俗学等领域都出现了一批高质量的研究论文和专著。

对民间信仰做科学的探讨，在中国始于 20 世纪初期。这一时期民间信仰研究的特点有三：以费孝通先生为代表的一类研究者注重运用多学科知识（包括史学、社会学、人类学、民俗学等学科），注重田野考察与理论探讨的结合；以柳诒徵和许地山先生等为代表，则走传统史学的理路，完全从史料出发，引经据典，考察一种信仰或仪式的来龙去脉。改革开放后，民间信仰为民俗学界、史学专家、人类学界所青睐，国内外对中国民间信仰的研究著述颇丰。绝大部分研究集中在民间信仰的信仰类型、信仰事项、文化特质、基本内涵、民间信仰的特点以及其宗教性等层面。

乌丙安在《中国民间信仰》一书中，他试图将中国 56 个民族的民间信仰类型加以统一概括，将中国民间信仰分为四大类：对自然物、自然力的崇拜；对幻想物的崇拜、对附会以超自然力的人物的崇拜、对幻想的超自然力崇拜。这种分类法也为我在对东溪古镇的民间信仰类型进行分类时所采用；宗力、刘群主编的《中国民间诸神》（河北人民出版社 1986 年版）和潜明兹《中国神源》（重庆出版社 1999 年版）对笔者对神灵的认识很有帮助。尤其前者无疑是一部非常出色的民间信仰资料集，收录神名二百余则，详细介绍了各类神祇的起源和发展状况及其特点。

关于民间信仰活动——庙会的研究是当前民间信仰研究领域关注的热点。梁景之的博士论文《清代民间宗教研究——关于信仰、群体、修持及其与乡土社会的关系》给了我很大的启发。其文中关于“群体的结构和活动”的有关论述使我在分析东溪古镇民间信仰活动的田野调查材料（包括图片记录、对话访谈、民间文本收集）时更为得心应手。

绪 论

民间信仰是观察中国传统社会尤其是基层（草根）社会的一个独特视角，在上个世纪二三十年代以来就受到了中外学术界的关注。迄今为止，社会学、人类学、史学、民俗学、宗教学等领域的研究著述颇丰，但总的说来存在着失衡现象。目前的研究中对全国性的信仰的研究较为深入和广泛，地域性的信仰研究相对较少，更且在地域信仰的研究中也多集中在东北、华南、江浙、闽粤以及西藏、滇黔少数民族地区等，其他地区民间信仰的研究可谓是凤毛麟爪。关于西南重庆地区的民间信仰的调查研究尚未出现论文专著（大足石刻的相关专门研究不应算在此列）。

本文以重庆东溪古镇民间信仰作为研究课题，算是应关于民间信仰课题的未来的研究趋势，借对东溪古镇民间信仰的调查研究，迈出重庆传统乡土社会民间信仰问题研究的一小步，做一些重庆境内的更小区域的神灵信仰的考察。通过此个案的调查研究，为中国民间信仰课题累积更多的田野调查数据，努力推动民间信仰走向更为深入、细致的研究。

民间信仰作为草根社会的重要组成部分，当地民间文化的核心形式，对于一个地区的社会发展和经济模式有着重要的影响。本文对于东溪古镇神灵信仰的研究，以及对民间信仰活动的深入体验和阐释等，最大限度地挖掘了民间信仰的意义和存在价值，为我们如何看待现当代中国农村的民间信仰问题，以及在当前反思现代化理论提供了可以亲身感受和体验的场景。同时，在东溪古镇开发背景下，为深刻审视、思考民间信仰、民间文化资源的运用有着较强的现实意义。

鉴于本文所涉及的学科门类知识较为博杂，包括宗教学、民俗、巫术、占卜等方面。田野作业是我首先想要说明的问题。因为本文是以民间信仰的原始考察材料为主要支撑的区域性个案研究，材料多是从人类学角度搜集起来的，认识却是以宗教学学科和民俗学科的基础理论为依托，所以研究的方法主要是宗教学的和民俗学的。事物的真实形态只能在实际的调查中发现它，然后再用理论去适应它、说明它。因此，虽然研究过程中我比较注重材料的真实性、客观性、科学性，但也仅只是停留在满足于直观的材料记录和核实之中，未能以田野作业的研究方法广泛深入地开掘实际生活中信仰领域的民众自我认识。这里有主客观两方面的原因，主观上认识不足，客观上条件所限。

如果不能以民众自我认识为考察民间信仰的目标，就会流于书斋式的种种自圆其说，本文的研究不能脱离了当地民众对自己生活的生动的演绎和解说（包括信仰生活中对神灵的各种认识和表白、信仰活动的实践、文化生活习俗、历史人文环境、社会生活境况等等）。但于此一点，无疑本文在分析方面存在着先天不足，

民间信仰生活材料的鲜活生动性、理论的深厚明晰度以及叙述的感染力等与其原始的生存状态和应有的理论高度有着很大的差距。

当然对于民间信仰的研究不能仅仅是材料的原始表露，也不是简单的对其民俗信仰的简单认同，还要有科学的归纳和分析，上升到理论的高度。但不能因此忽视材料的基础性和民众自我认识的客观性，尤其是文章中涉及到得关于巫术、占卜的内容部分，更不能简单粗暴的处理为封建迷信和民间骗术。但是，世界的客观性本来就很难记述，高精尖的科学技术也不能完整透彻的反映客观世界，何况民间信仰这个课题追寻的是人类社会生活中关于心灵、情感、精神、意识形态领域里潜在的东西。文字符号在这个领域的表述总是显露出不同程度的苍白无力。

民间信仰的概念是第二个不得不说明的问题。概念作为研究的范畴和说明的对象，不得不对其外延和内涵进行界定。然而要想对民间信仰下一个简捷明了的定义在我无疑是一个非常困难的问题，但对于东溪民间信仰问题，下定义并不那么重要，只求能在一个较为含混的语义范围内“得意忘象”，体其只能意会，不能言传之深意。就我所知，目前专家和学者在进行民间信仰的研究时，至少有“民间信仰”、“民间宗教”、“大众宗教”、“民俗信仰”等不同提法。

对民间信仰的理解，重在“民间”何在？目前宗教研究、文化史学、人类学、民俗学等专家对民间的关注度非常高，最近几年，非物质文化遗产研究领域在民间也是收获颇丰。关于民间信仰的研究，早期多主要从精英的视角来探讨其对民间的影响，近来转向将民间作为一个能动的主体，将基层民众、草根群体如何应对精英文化，如何改造吸收，并形成自己相对固定且传承不断的一个动态体系来观察。本文也对民众自身的认识给予了高度的关注，并以尊重之态度，同情之理解（换位思考）来看待其信仰生活的常态。“民间”这一称谓关乎文化传统、历史承继、区域差异、底层群体、草根文化等各个方面。民间强调的不是一个群体，而是一个共享的空间。民间信仰以中国传统的儒释道文化为根基，不是指群体的信仰，而是某一个生活空间里所包含的所有群体的信仰。

关于民间信仰的概念，本文采用最普通的释义。它是源自中国社会历史，以自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜以及其他地方神灵崇拜为核心，缺乏统一信仰体系和宗教经典，具有地域性、分散性、自发性、民间性的非制度化的自然宗教及其相关信仰习俗。多数拥有不可以科学解释的内容，或是迷信成份。民间信仰主要是指俗神信仰，就是说，是非宗教信仰。这种信仰在中国具有悠久的历史，而且比佛教信仰和道德信仰更具有民间的特色。其典型特征，就是把传统信仰的神灵和各种宗教的神灵进行反复筛选、淘汰、组合，构成一个杂乱的神灵信仰体系。不问各路神灵的出身来历，有灵就香火旺，表现为多教合一，多神崇拜的特点。根据对东溪古镇的信仰问题的调查材料的分析看，指称当地的信仰状态为民间信仰

无疑是最合适的选择。^①

^①采用百度百科词条的解释内容

第一章 东溪古镇概况

东溪是中国重庆境内南端的一个小镇。地处重庆南大门——綦江县南部。离綦江县城 35 公里，车程半小时，距重庆 80 公里，1 小时车程，处于重庆市 1 小时经济圈内。东溪镇幅员面积 157 平方公里，场镇占地面积 7.46 平方公里，辖 24 个村（居）委会。总人口 81919 人，其中农业人口 71773 人，城镇人口 10146 人。2002 年，渝府发（2002）80 号文件批准东溪为全市 100 个商业小城镇之一；同年，渝府发（2002）26 号文件把东溪列为重庆市首批亟待抢救的传统风貌镇之一；2005 年，渝府发（2005）205 号文件批准东溪为重庆市历史文化名镇；2007 年，中国建设部、国家文物局（建规（2007）137 号）批准东溪为中国历史文化名镇。2008 年 12 月，东溪上榜“重庆市十大名镇”。

独特的自然地理环境和深厚的人文历史文化积淀是蕴育东溪古镇民间信仰的土壤。对古镇的自然地理环境和历史文化传承做一考察，有利于我们更清晰的认识和理解这一传统乡土社会民间信仰的原生环境，促进对其民间信仰的了解和认识。

第一节 独特的自然地理环境

从地理位置上看，重庆东溪古镇地处四川盆地的东南边缘、贵州大娄山脉北端，东经 105° 和北纬 28° 左右的丘陵地带。东溪古镇自古为川黔水陆要冲，汉初时即已开辟场镇，在太平桥和承平滩一带出现了早期的店铺、茶房、客栈等，名“万寿场”。从唐、宋、元、明、清一直到清末民初，东溪一直是川黔要道上的商业重镇，为綦江、江津、万盛，贵州习水、温水、桐梓、遵义等地区的物资集散地。东溪还有着较为发达的手工业，本地出产的麻、棕制品、茶叶、豆瓣、酱油、白酒以及各地百货商品等通过马帮和来往的货船广销云、贵、川和两广等地。

东溪古镇作为渝黔交通要塞和川黔商业重镇，虽然拥有一定的地理优势，农、林、牧产资源较为丰富，且拥有煤、铁、石灰石等矿产资源，但自然条件在西南地区却并不具有明显优势。古镇境内多崇山峻岭，地势落差较大，深林覆盖率虽较高，气候条件、土壤、降水量等均较为适中。东溪古镇是綦江县的第一个农业大镇，稻作农业是其主要耕作方式，土壤也适宜各种农作物增长。境内綦江河、丁冬河、福林河交织纵横，丰富的水资源为东溪人的农业生产提供了极大的灌溉条件，更重要的是给了古镇居民一个繁盛的水码头。山地森林为东溪人提供了天然庇佑和心灵依托，塑造了山民勤劳淳朴、知足常乐、因循自然的心理性格；而河流却以流动的音符奏响了一曲文化交融的欢歌，会馆文化无疑是其中一道最亮

丽的风景。商业对文化的传播和融合有着极其重要的推动作用，东溪作为川黔古道上最繁忙的水陆码头之一，在促进贸易流通的同时，也积淀了深厚的人文历史文化。会馆文化是古镇商业文化的重要印记，承载着古镇商客信仰的四川会馆、江西会馆、湖广会馆等仍可在古镇找到其真切的身影。

东溪古镇在享受着水陆码头的繁华景象带来的滋润生活的同时，也经常遭受自然灾害的袭击。洪涝灾害和土地资源短缺一直都是东溪人生活中不可避免的天灾。农耕稻作文化为主决定了“地母”的崇高地位；崇山峻岭孕育了大山的神灵“山王”；水上讨生活的船帮修起了“王爷庙”祭祀镇江龙王；南来北往的商客云集催生了四川会馆“禹王宫”，将“川主”李冰的大禹供奉于庙堂之上；湖广会馆高挂“岭南观瞻”，将“南华六祖”请入“南华宫”……这里的农民依然“靠天吃饭”，祭祀“土地”和“老天爷”，这里的商人也将他们信仰的神灵携来落脚。

第二节 深厚的历史文化积淀

东溪古镇历史源远流长，春秋战国时属“夜郎古国”地境。时为少数民族聚居地，民族具体情况不知，今古镇吊脚木楼民居，飞檐走阁，雕龙刻凤，还保存着少数民族居住遗风，七孔子崖汉墓群也依稀可见夜郎文化的背影。又有“南平辽”碑，位于距太平桥 50 米外，共四块，其中两块保存较完好，碑上记载着东溪曾是云南西双版纳傣族的故乡，是傣族文化早期发源地之一。县志记载“渝州南平辽人反叛，诏熊本安抚之，进兵万寿场水码头”，“汉代辽人迁徙万寿场，唐代盛年时期，对辽人实行羁縻政策，封辽人王才进为宣问史，利用辽人治辽的政策，辽人过着仆役和奴婢生活，愤怒祈天，困于刑酷。公元九百多年，到宋王朝，东溪地区南平辽人王才进死后，辽人无统，部分分裂，数出盗边，朝廷命熊本讨平之”。^①宋熙宁七年，宋代进士的母亲陈氏墓志铭记载，确有南平辽人在东溪居住。

秦汉以来，东溪属巴郡辖区，约西汉年间（公元前 202 年），东溪始建场名“万寿场”，至今已达 2200 多年的历史。三国时属巴东郡，诸葛亮曾派马忠、关平南征，征服蛮夷（即傣族），现太平桥码头留有“关索桥”遗址。《綦江县志》卷之九载：“汉关索马忠并曾驻綦：《方輿纪要》云南之门户有四：其一曰间道，由重庆綦江七驿，至遵义又六驿，至贵州所谓间道也。诸葛武侯遣李恢、关索分道南征，又马忠抚定牂牁，皆由此。盖即綦城上东溪大路，是关索、马忠，皆曾驻綦，特武侯未身亲耳”。^②“唐高祖武德二年（619 年）在东溪设置丹溪县，建县 25 年。唐太宗贞观十七年（644 年）撤丹溪县为镇，因境内丁山河向东流入，丹溪亦从东面黔境来此，故改镇名为东溪”。^③《綦江县志》卷之九：“丹溪废县《一

^① 綦江县志
^② 綦江县志
^③ 綦江县志

统志》：在綦江县东南。《旧唐志》：武德二年置南州，领隆阳、扶欢、隆巫、丹溪、炙水、南川六县。贞观七年，又置当山、岚山、归德、汶溪四县。八年度当山等四县。十一年又废扶欢、隆巫、炙水三县。《寰宇记》：丹溪县在南川县东南三十里，于丹溪水曲置，因名。贞观十七年度。《舆地纪胜》：丹溪在重庆府东南二百八十里，源出涅槃山，水色如丹。按：即今锣锅扁（加土旁）地，小溪淤塞，不复故旧，而形势故徙。”^①

东溪作为川黔古道的水陆码头，商客云集。宋、元、明、清，东溪都是一个繁华富庶的集镇，镇建制持续达 1360 多年。古镇东面的綦河直达长江，上溯黔境，陆路交通四通八达，是川、云、桂、黔的重要通道之一。既为交通要道，每逢兵灾则成重要关隘，兵家必争之地。明万历年间，播州杨应龙叛乱，东溪沦陷。据《明史》“播贼残綦事略”：“游击张良贤，遇贼旧东溪，颇有斩获”云云。另李化龙征杨应龙《誓师文》节录“万历二十八年，正月十五日，李公化龙，率八省官兵大会于重庆较场。告天誓师，其文有曰：逆贼杨应龙，梟獍为心，蛇蝎成性。藐国法如儿戏，刈民命若草菅，以疑似杀妻而并害其家，以戕害殃民而尽绝其世。……綦江一路，百里无烟。东溪再焚，三春如赭。”^②太平天国时期，翼王石达开曾在东溪丁家湾大本营内和太平军其他将领商议制定进军成都的军事计划，史称“东溪决策”。清王朝定鼎后，官方自两湖地区移民填充，行政方面将安里治所移设东溪，东溪成为安里统治中心，为县行政公署所在地。

如今，东溪镇走过历史的风尘，累积千年的文化积淀化为“三宫八庙九市”的物象遗存和丰富多姿的民俗生活事项。南华宫、万天宫、万寿宫、龙华寺、观音阁、王爷庙、大雄殿、禹王庙等成为宗教文化和商业会馆文化在东溪盛行的历史见证。这些寺庙从不同角度、不同侧面融合儒佛道神灵，为当地民众提供了信仰空间，并凝聚了当地民众的信仰文化。“九市”：百货市、麻纱市、水口市、竹子市、草鞋市、柜子市、鸡市、米市、猪市成为东溪历史上商业繁荣的符号缩影和见证。历史遗存至今的太平桥明清街区掩映在青山绿水之间，以其“小桥、流水、人家”的清幽意境著称，是现代城市人群寻找心灵回归最好的山水去处。书院街、朝阳街、背街所构成的民俗风情街区，街巷青石铺路，曲折深深，尤以落日余晖下的历史沧桑和古韵简朴感人心弦。万天宫、南华宫、双桂园等祠庙、会馆各具特色，精美绝伦的石雕木刻向人们诉说着一个曾经雍容优雅，而今风华凋零的小镇故事。东溪古镇携着它曾经的历史沧桑走向一个文化的回归之途。深厚悠长的历史文化、承载记忆的明清建筑，吊脚民居，精美的木刻石雕，神秘的“七

^① 綦江县志

^② 綦江县志

孔子”和傣族文化遗址，明清会馆文化，宗教民俗风情，红色革命记忆等成为古镇源源不断的文化资源和精神支撑，为东溪未来的发展注入了无限生机。

千年古镇、渝黔要冲、商业重镇、政治中心，千年历史逝去了昔日的繁华，然而历史文化的脉络却深深印入古镇的肌理。多民族的杂居促进了民族文化的交流，至今当地流传的民间信仰——如蛋卜巫术与水族、壮族、苗族、彝族等民族的鸡蛋卜不无关系。特定的移民史实和商业的繁荣促进了川黔、川渝、以及与两湖两广等地的文化交流和融合，使东溪古镇的民间文化、民间信仰异彩纷呈。东溪古镇民间信仰具有了不同于重庆一般传统乡土社会的特点。特殊的自然地理位置和深厚的历史文化积淀决定了其民间信仰是混合杂乱的。既有本土化的传统神灵信仰，也有从其他地域带入的神灵信仰，并经过民间自发的筛选、淘汰和组合，构成了一个杂乱的神灵信仰体系。儒释道三教合一，多神崇拜，不问各路神灵的出身来历，有灵就香火旺盛。在东溪古镇民间信仰的格局中，封闭和开放、乡土的淳朴和市镇的功利、传统的固守和纳新的改革同时矛盾共存。

第二章 东溪民间信仰群体

一方水土养一方人。生活在东溪古镇这片土地上的人们用自己的语言和行为表达着他们的信仰观念，我们有必要对东溪民间信仰群体做一综合的考察。他们作为信仰的主体，支撑着东溪民间信仰文化体系的传承，其形成结构、类别，行为表达等都是东溪民间信仰的重要体现。

任何群体都是在一定形式下的各种关系的集合。毫无疑问，东溪民间信仰群体主要成员是基层农民，草根大众。它包含以正统宗教信徒（主要是佛教居士）、民间火居道士（正一派）、巫师、普通百姓四个层面，他们都因对神灵的信仰而统一成一个整体。下面对信仰群体的相关问题做一探讨。

第一节 群体的形成和类别

任何群体都是一种结构性的存在，东溪古镇的信仰群体的结构可分为宗族型、世袭型、派别型与个体型。宗族型主要指以祖先崇拜和灵魂信仰为基础的家族祠堂祭祀群体；世袭型是指由家族世袭传承的技艺，父传子、母传女、或在同一亲族中传承。如蛋卜巫术、关花、照水、风水杂占等知识。派别型主要是在火居道士中，按理应属于正一道，都是为民间的斋醮法事服务，但在传承中，因各种原因张派、冯派、王派均各有其长，不尽相同。尤其是在丧葬中“阴醮”的运用。在派别中实现师徒之间的技艺传承和分工合作。巫师大多干个体户，各请各的神、各管各的客、各做各的会，各施各教。但其中也可见师徒传承，只是师徒关系纽带并不如火居道士强，巫师中也有家族世袭传承的。

支撑着东溪民间信仰文化体系的传承的广大民众，因其形成途径不一、信仰差异等原因可分为四个类别。第一个庞大的信仰群体队伍是宗祠社会群体，它几乎涵盖了绝大多数人。随鬼魂观念和祖先崇拜而诞生的宗祠，围着老祖宗的灵魂形成了第一个祭祀群体——宗族。同宗同族的人在清明会时聚集起来进行祖先祭祀。其次是宗教信徒，皈依正统宗教主要是佛教、道教和基督教的教徒，其中，对东溪民间信仰的维持和推动起主要作用的是佛教居士和火居道士。东溪皈依正统宗教的信徒并不太多，佛教居士主要服务于场镇上寺庙的修建、日常维护、定期做会等事宜。巫师是乡村信仰文化的组织者、阐释者和服务者，她们为人进行治病驱邪，求子纳福、消灾化厄等活动，同时也管乡村寺庙的修建、祭祀和管理。火居道士是神灵信仰活动中必不可少的一个角色，他们负责进行宗教性的诵经拜忏唱赞礼佛的专业技术活，每个寺庙的法会或民间丧葬的场合都少不了他们的影子。佛教居士、火居道士、巫师三者是宗教信仰活动的组织和管理者，而普通信众只仅仅是一名参与者，或于做会捐赠些钱物，做会期间凑凑热闹，赶顿斋饭

添点福气，或在需要帮助时（驱鬼除病等）成为巫师的顾客，家里有丧时请道士超度等。他们是最广大的信众，虔诚度普遍不高，对神灵的信仰也因其需要而随意随时变动。

第二节 巫师群体特征

一、入巫类型：这里的巫师并不是先天具有通神的能力，而是因某一特定的原因或情形才会入巫成道，行医治病。据调查发现，入巫的原因主要有三种类型：一是世袭，通过家传继承（如母女相传、婆媳相传、或在同族内遴选传人），东溪大安3社徐朝珍、张祥英两位巫师均是世袭传家；二是“菩萨附体”，此类占绝大多数（如秦丽容、吴明先、林美、罗庆先、王泽书、霍明先等）；三是习得型，为拜师学艺而后天修成者，但巫师普遍认为此类人多不得真传，只知部分小术，巫术的效验并不如前二者。巫术精髓并不得乱传，除日常巫师教习外，还需其“阴传老师”（菩萨）同意选定人后方可传其精髓，而这无一例外是上一代巫师临终时刻方传。若不得其“阴传老师”授意，就无法开得“天眼”见到“菩萨”，巫术的灵验度大打折扣。也即，要成为巫师必须是神意和人意的统一才能进入。

在巫师中，“菩萨附身”入巫类型是一种非常痛苦的经历。“菩萨附身”的信号通常表现为患了精神病或突发身体重病（多为消化道疾病，表现为或呕吐不进食、便血等），抑或查不出到底患了何病，但均久治不愈，几至濒死的状态。病人梦中或虚幻状态下能见到“菩萨”叫之为其服务（即做它的代言人——巫师），直至病人答应则视为签订契约，然后进行请师、安位、落神等仪式后，病即会痊愈。附身入巫成道型的巫师每在为人治病时，也需要经历一个附身的过程。通常菩萨附身时，头晕且身重神乏，处于一种迷迷糊糊的状态，并有外物进入身体，与自己合为一体的感觉，令人非常痛苦。这一类大病初愈后出现的通神事件，人们普遍非常相信她的能力是神灵或菩萨赐予的，从而崇信这位巫师的能力。巫师通常没有法器。蛋卜巫师有简易的占卜工具：随意的棉线、一把破扇子、一个火盆、几个鸡蛋；“照水”巫师需要一个水碗、一块二毛钱的人民币、或一枝香等。巫师们也通常是日常装束，没有特别不同于常人，甚至更为简朴。

二、巫师的身份和职能：东溪地区的巫师分为职业性和半职业性的巫师。林美等“菩萨附体”者多为职业性巫师，以巫术的收入维持生活，普遍收入都较高，林美的日收入可达三四百元左右（以2010年的收费标准折算，每天约接待20人左右，每人付费约10到20块不等，香烛钱纸等供菩萨的祭品另买）。余者都不是职业性的巫师，她们一般都从事农业生产，在替人进行巫术服务时，也没有固定的报酬，基本是由主家来定，给多少收多少。“求子”得成或重疾病愈等通常报酬略高一些，富裕人家需布施做会等。在东溪地区，巫师的职能几乎无一不是

作为巫医，为人看病。主要通过占卜（蛋卜、关花、照水皆然）或“走阴”等巫术手段探明鬼祟，驱邪除病；同时也兼有预知祸福、卜问休咎、祈福求子、驱邪禳灾的能力。

三、巫师的师傅：世袭型巫师通常有两个师父，一个是自己的长辈负责巫术的日常教习，一个是晚上入梦的“阴传老师”（她们认为是神灵或菩萨）。她们的巫术的效验力与其“阴传师父”的法力大小相关。在信众、巫师和神灵这三方的互动中，我们可以看到，神灵的能力建立在信众对其虔信的程度。一个巫师及其所宣称的神灵的能力一旦被民众认可，就会通过口口相传的信息传递方式不断扩大其影响力。随后，巫师就会凭借其收入的一部分和其影响力募捐善款，用于修建新的寺庙或修缮供奉其“安位”之处的寺庙，并开展定期的“做会”活动。

四、巫师的人数、年龄、性别：根据我在东溪一带的调查访问，并不算少。尤其在东溪镇大安村颇为集中。大安村（原柴坝乡）解放前有“四大仙”：太平霍仁先（已亡）、吴明先（现年73岁，信众云集）、董德先（已亡）、陈云先（现已80余岁）。均称“观花婆”，外也称“仙娘”。另现有徐朝珍（现年80岁）、张祥英（现年74岁）属世袭，二人均精通蛋卜巫术和“求子”之道，灵验非凡为人所信。秦丽蓉（老秦）（现已90余岁，居于綦江县城的女儿家中）。罗庆先、王泽书、林美则主要活动于东溪场镇上，三人均为中年妇女（40余岁至55岁）。因收集调查材料时侧重东溪场镇及其周边乡村，且集中讨论公开行巫，且信众较多者，故详细的支撑材料显得不够充分。但巫师几乎全是妇女，且均倾向老龄化。但其中一部分自14、15岁就开始行巫学习，绝大多数是中年以后方进入巫术行业。偶见一二行巫的男性，多不得人们信赖而沉寂。巫师的寿命在同区域的民众中几乎都很长寿，家境普通，儿孙也无见特出或特不肖者，与寻常家庭无太大差异。唯只名盛者家境约为殷实，神灵附体型巫师身体较为虚弱，易疲劳。

五、巫师的社会作用：巫师在百姓眼中是和鬼神打交道的人，一般都受到人们的尊重，且在很多人眼中，地位高于僧尼。她们被作为人们日常生活中尤其是病苦灾厄时必不可少的求助者。巫师在东溪地区常常代替正规的宗教职业者组织和进行宗教信仰活动，弥补了正统宗教的缺席和“空白”，同时通过其巫术行为为民众带来了极大地心理安慰。在我的调查材料中，并没有出现坑蒙拐骗的巫师，至少少数巫师收费较为昂贵，但并不是离谱的漫天要价，通常也会根据对象的贫富适当增减。截至到科技昌明的今天，通常人们在家里某一位亲人生了重病，在医院久治不愈，每况愈下时，就会按惯例求助于巫师，卜问是否冲撞了神灵，需要供奉和禳解等。有病求医，有祟查鬼、驱邪除秽。“神药两解”这一成为巫师和民众共同的主张。

第三章 东溪民间信仰的场所与神灵

毫无疑问，任何一种信仰都必须外化为一种信仰活动的行为实践。那么，人们就需要有一个空间场所表达其信仰，进行其信仰实践活动。他们在不同的场所祭祀不同的神灵，表达其信仰诉求。目前，东溪境内制度型宗教场所仅龙华寺一处，且是属于应古镇开发需要，在民间神庙原有基础上改造建成，有一名皈依的尼姑负责主持寺务。严格意义上说没有标准的道教宫观或佛教寺庙，也没有基督教教堂。镇上规模较大，香火较盛的寺庙都是明清时期的会馆，没有专门的神职人员，只有一些自发自愿管理寺庙的组织：会首组织，乡村神庙也是如此。它们并不属于佛道教，而是进行三教合一的神灵供奉。此外，当地民间信仰习俗较为多样而盛行，如巫术信仰：关花、照水、蛋卜；丧葬礼仪等。

第一节 民间信仰场所

东溪古镇民间信仰活动的场所主要有家庭神龛、灶房、猪牛羊圈栏；乡村神庙、山野田间、家族祠堂和宗教寺庙（佛教、道教）等等。在上述民间信仰活动场所中，家庭神龛通常是指人们用于祭祀祖先牌位或财神（商人）、药王（医生）等神灵的场所，通常于家中选一高洁明净之处设龛祭祀；灶房是家庭常祭祀灶王爷的地方；乡村农民还通常在猪牛羊圈栏悬挂瓶子（里装符篆或盐茶米豆等）等



（东溪镇大安村石梯岩口）观音庙



（东溪镇大安村三关土地）药王庙

驱邪去祟之物和祭祀牛王。山野田间的十字路口或空旷僻静之地，是人们施行巫术禳解，烧香化纸、泼送水饭驱除游魂野鬼的宗教活动场地。泰山石敢当的祭祀则是在大路上。在东溪，比较有影响力的是香火庙、宗教寺庙（佛教、道教）两种场所，现对其重点场所进行简单的介绍。兹排列如下：

一、乡村神庙。东溪地区的乡村寺庙都是由一些乡村信众自发筹集钱物修建。几乎每一个村都有自己地界上的寺庙。所供奉的神灵很杂，并不单属佛教或道教。释迦牟尼佛、弥勒佛、玉皇大帝、观音、文昌、药王、燃灯、灶王等都是乡村神庙塑立的神灵。显灵庙、显神庙、黑神庙、姬仙庙、石梯岩口观音庙、药王庙、庙基坪等均属于乡村神庙。这些神庙有的很小，甚至有时候并不具备庙的意义（如承平滩处的石观音，只有一个石刻观音神像），但确是乡村信仰活动的重要中心，一般多修建有香炉、备有蒲团等，供村民进行祈祷、祭祀、酬神等活动。

二、宗族祠堂。宗族祠堂是在中国传统封建社会宗族制度的产物，中国古代家族观念相当深刻，往往一个村落就生活着一个姓，一个家族或者几个家族，这些家族多建立自己的家庙祭祀祖先。祠堂到今天依然是部分东溪古镇人民进行祖先祭祀的重要场所，祠堂内供奉轩辕黄帝神像以及玄、曾、高祖等五代祖先牌位。清明期间，族长便聚族于本姓宗祠处举行“清明会”。部分家族祠堂已



东溪镇大沟张氏祠堂

于解放后“破四旧”、“打封建”和“文化大革命”时期损毁殆尽，不复存在。古镇现存的祠堂以双桂园陈氏新村、大沟张氏祠堂、柴坝杨家祠堂等。其中双桂园为场镇祠堂的代表，乡村宗族祠堂则以大沟张氏祠堂最为兴盛。

双桂园是陈氏的宗祠，在东溪西边五华里处。陈氏原籍江西省宜黄县，其先祖于清乾隆年间负贩来东溪，并定居下来。因宅边有两桂树

故名。后兄弟俩在场上各经商致富，两家联手置地三千余亩，其后子孙繁衍，遂成东溪巨室。民国十六年，陈氏扩建双桂园为宗祠，命名为“陈氏新村”，规划其子孙尔后悉于此经营，以示不忘其祖发祥之地，所以不名“宗祠”而曰“新村”。双桂园为土木结构，重檐悬山顶面洞7间20米，通高8米。内面房顶有浮雕，墙上有水墨，画顶部刻有“陈氏新村”字样。大沟张氏祠堂位于大安村村委办公室侧近，现只存一进院落，但祠堂至今却已有98年的历史，在东溪地区可谓历时最长的祠堂。每年均举行清明会团聚张姓族人，祭祀祖先神灵，也由此加强宗族的联系和互助发展。

三、宗教寺庙。东溪古镇素有“三宫八庙”之称，自古以来宗教文化氛围浓厚。“三宫”是指万寿宫、万天宫、南华宫。现仅余万天宫和南华宫。“八庙”

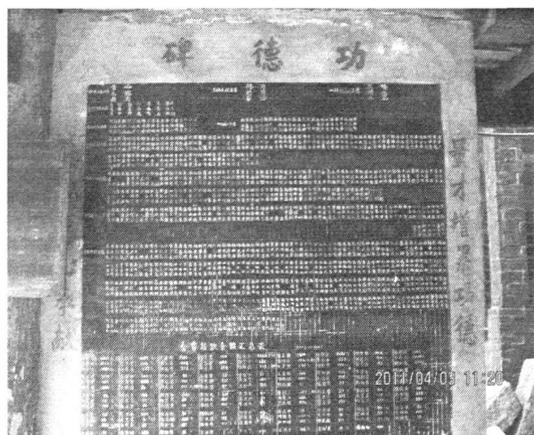
指龙华寺、大雄殿、禹王庙、牛王庙、水口寺、观音阁和王爷庙，现存龙华寺、观音阁、王爷庙，水口寺处还余有一小神龛。现就部分寺庙做一简单介绍。

(一) 万天宮：万天宮位于东溪镇朝阳街 28 号，始建于清康熙二年（1663

年），占地 1000 多平方米，砖木结构，时庙内主要供奉川主神像，观音、十二圆觉等菩萨。宫门前和正殿上屋顶塑有双龙和凤凰，古戏台上廊檐檁柱均是绝美的三国戏文的木刻浮雕群，龙凤、诸葛孔明、关羽等三国人物以及空城计、单刀赴会等场景徐徐如生，精美绝伦。解放后，政府将万天宮、南华宮分与粮站做库房用，文革时期遭红卫兵大肆破坏，所有神像被损毁，戏台上的精美雕刻人物在这次破坏中断头断臂，遭到破坏。1998 年，粮站将万天宮附带卖与江津一商人做家具，以黄吉鸿、傅顺芳、傅运才、张绍群为首的百姓自发组织起来保护万天宮产权，并筹资 13 万余元开始万天宮的重修建。后由政府以五万元买回。现万天宮由灵官殿、地藏殿、百子殿、药王殿、大殿几个部分组成。灵官殿供奉的神像为：灵官（主神）、雷公、电母、财神；地藏殿供奉地藏王菩萨（左右有二胁侍，灶神；百子殿则供奉净瓶观音（左右为金童玉女）、送子观音；药王殿则供奉药王孙思邈（两侧是采药郎君和炼丹童子）和燃灯古佛。大殿供奉神灵分别为：中轴线上由外及



万天宮



万天宮功德碑

7885	喻芳	王清芳	2319	张朝珍	2465	管志祥	2465
1068	李福	李福	1085	张朝珍	484	张朝珍	484
312	李福	李福	246	张朝珍	258	张朝珍	258
44	王道世	王道世	59	曾友王	61	王何	61
262	李春福	李春福	737	王何	140	林珍	140
903	李先朝	李先朝	83	王何	374	王何	374
104	李朝义	李朝义	15	王何	40	王何	40
82	李朝义	李朝义	192	王何	36	王何	36
10	李朝义	李朝义	106	王何	1	王何	1
90	陈敏林	陈敏林	27	王何	126	王何	126
435	邓朱先	邓朱先	133	王何	200	王何	200
82	朱世平	朱世平	213	王何	120	王何	120
7	朱世平	朱世平	7	王何	120	王何	120

万天宮会首挂款金额汇总表

里为释迦佛、川祖居正中，大殿前侧盈门处左右分别为韦陀、接引佛，左边依次为北方多闻天、东方持国天、鲁班、牛王、禹王、龙王、梨山老母、王母、地母、孔圣真人、太乙真人、灵宝天尊，右侧为南方增长天、西方广目天、太阴、太阳、阿弥陀佛、定光佛、药师佛、弥勒佛、普贤、文殊、浸（少掉偏旁）皇、文昌，后侧为从左至右依次为太上老君、南极仙翁、马元帅、玉皇大帝、王灵官、无极圣母、原始天尊，共计 35 尊神像。

（二）南华宫：南华宫位于东溪镇朝阳街 18 号，与万天宫相隔甚近。始建于清乾隆元年（1736 年），是两广籍人入川住东溪的会馆，距今近二百七十年历史。总体风格为川东建筑，砖木结构，宫内木柱高大，占地 400 多平方米，



南华宫宫门

主要供奉南华六祖慧能。解放前塑有神像十几尊，其中有南海观音、送子观音、燃灯古佛、灵姑婆等。1995 年开始修复重建至现有规模，寺内分上下两殿，下殿有保存完好的古戏台。现上殿供奉有大小菩萨 34 尊，布局如下：南华六祖神像居于大殿正前，以此为参照点，大殿左边供奉的菩萨从外至里为接引、多闻天王、

灶王、龙王、经公、梨山老母、药王、文昌、月亮、送子观音、持国天王；右边顺次为韦陀、广目天王、燃灯佛、鲁班师、灵姑婆、地母、华佗、财神、太阳、地藏王菩萨、增长天王；正后方从左至右为普贤、大势至、阿弥陀佛、弥勒佛、阿难、释迦、迦叶、定光佛、药师佛、观音菩萨、文殊菩萨，下殿右侧

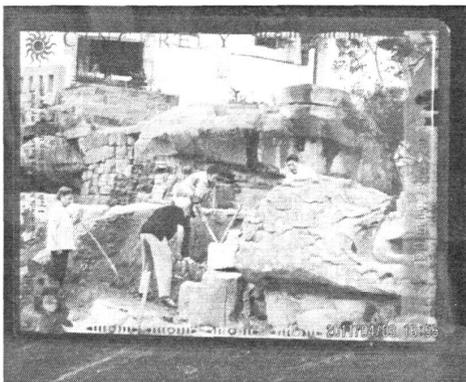


龙华寺开光

为十八罗汉堂，侧前一“济公”摇着破扇立于堂沿。宫门上有一幅石刻楹联，上联为“树了菩提台空明镜”，下联曰“恩留粤岭泽沛朱江”，横联“岭南观瞻”。这幅楹联历经 200 多年的风化雨蚀，字迹仍清晰可见。

（三）龙华寺：龙华寺是綦江县开放的 4 个佛教寺院之一，位于东溪镇上场岩口湾悬崖上，始建于清雍正四年（1726 年），前

身为观音庙，扩建于1943年，占地400多平方米，系砖木结构，寺后院中有一精美的千年石雕盘龙，相传，此龙刻于宋真宗景德元年（1004年）。解放后，龙华寺先是作为粮站库房，后又成为火药社的库房，而后成为崖口生产队的办公室，后归东溪房管所管理。2004年，张绍群募集善款13万余元，从房管所手中以每月300多元的租金租下重修寺庙，前后交了半年的租金和1500元的保证金（后退回）。后因张绍群做出了一定成绩，政府与其签订了一份长期免费租用的合同。寺内塑有六尊菩萨：大门正殿为释迦佛、阿弥陀佛、药师佛；后殿为“观音、文殊、普贤”菩萨。新添设了大钟、大鼓、以及新修了两边厢房的楼梯、楼板、厕所等，另添置了12套桌椅、厨房用具（豆花机、锅碗瓢盆全套等），另新添置两套组合柜、10床棉絮等物品。张绍群还从“千佛寺”（重庆南岸南滨路）请来“常济”法师（女）主持寺务。



信众复建重修龙华寺



天现神龙奇观

据当地民众传言，张绍群重修龙华寺时，因石雕盘龙的龙头于1958年大炼钢铁运动中被敲下（便于在盘龙处设缆车索道），重修时经人提醒，掘出龙头重新安放。安龙头时间为2004年8月2日傍晚6点左右，龙华寺顶上的天空出现了云龙形象，东溪中学一退休教师陈永刚，适巧拍摄到了此天现神龙奇观（注：东溪中学与龙华寺正好隔河相望），时间正好与龙华寺安龙头的时刻巧合。

（四）观音古阁：观音古阁始建于清雍正元年（1723年），占地300多平方米，土木结构，位于东溪镇平桥上场口“天梯”处。寺内供奉有大小菩萨41尊，中有千手观音像。庭院内建碧波六角亭，亭高5米，亭内塑有高3.5米的水月观音像。上殿左下侧石崖下有一尊10米长的睡佛，安详、恬静，旁边的大石包上有一棵黄桷老树，枝繁叶茂，为寺庙平添了清幽和古韵。

（五）王爷庙：又称镇江神庙，位于太平桥50米处，且系綦江河和东溪河汇聚地段，临河而建，占地300多平方米。始建于清乾隆六年（1741年），系土木结构，是沿河一带乡人为保水上运输平安集资而建。

第二节 民间信仰的主要神灵

民间信仰是一种泛神信仰，没有最高神。民间信仰的神灵崇拜，随着信仰情景的变化，信仰的主神也随之发生变化。那么，东溪民众对其信仰生活中的神灵的各种认识和表白呈现出什么样的特点呢？首先，他们的民间信仰处于无自觉信仰意识状态，其崇拜的对象和信仰范围常常根据个人、家庭的利益，或是出于某一具体需要或目的来选择信仰的神灵，带有明显的功利主义性质。根据对各宗教场所所奉祀的神灵的考察，我们可以发现东溪民间信仰可以分为以下几个类型：

一是自然崇拜。在他们的神灵队伍中我们可以看到雷公、电母、泰山石敢当、山神、土地神、灶神、龙王等自然神的形象。

二是动植物崇拜。植物崇拜主要表现为对古树（有灵）、桃木（驱邪）、谷物崇拜（尝新）；动物崇拜则突出的集中在了牛王身上。

三是对祖先和名人先师崇拜。祠堂上供奉的轩辕黄（华夏人文始祖）、祖先牌位无疑是祖先崇拜，孔子（孔圣真人）、老子（太上老君）、川主（李冰，蜀都郡守）、禹王（大禹）、药王（孙思邈、华佗）均属名人先师。四是行业神灵：如鲁班（木匠的祖师）。

此外，在各寺庙里佛教神灵如释迦牟尼、阿弥陀佛、观音、文昌、文殊、普贤、地藏、燃灯佛等与道教神灵玉皇大帝、王母、梨山老母、灵官、太上老君、南极仙翁、无极圣母等也一并为人们所祭祀供奉。这些神灵信仰表现出了

“三教合一”、博杂无序等特征。

在东溪古镇民间信仰人数最多，最为重要，祭祀最丰的当属以下神灵。

一、灶神：也称灶王、灶君、灶王爷、灶公灶母、东厨司命等。东溪民间供奉的灶王爷姓张名善（我较疑心其或实



山王



灶神

名张奎，因经卷抄录的笔误，误以为“奎”作“善”，查诸史料，未见“张善”之名)。生于八月初三，人们初一、十五都要敬奉他，其具有监察人间罪恶，掌握一家寿夭祸福的职能，每月三十上天奏玉皇大帝人家善恶之事。东溪民间信仰中的灶王神像手中多持有一卷名为《善恶分明》的经书。

在调查采访中，我收集到东溪古镇民间流传的《灶王觉世新经》手抄本。作为当地民间信仰的重要载体——经书文本，《灶王觉世新经》以民间口语化的叙述方式，再现了一个仿佛当地常见的封建遗老正对家庭主妇进行劝诫和教诲的场景。经文字句押韵流畅，易于记诵，文中通过灶王爷之口刻画了一个不敬灶神的妇女在家中不敬父母，指桑骂槐、摔盆打碗的形象，灶王爷劝诫妇女孝顺父母，改过向善，否则就将施以疾病等报应。由此可见，东溪民间对灶神的信仰主要承载着民间孝道文化的传承，要求妇女孝敬公婆，行善积德，否则就将遭致报应。

《灶王觉世新经》 灶王曰：吾今说新经，普谕世间人，男女齐皈命，一一听吾云。灶君曰：玉皇大帝敕封我，命我下界为灶神。家家户户都有我，我在你家看分明。善恶是非一并奏，不敢错奏半毫分。每月三十上天去，善恶二字奏得清。善者与他添福寿，恶者加他罪不轻。我是人家司命主，姓张名善是吾神。若是有人肯敬我，八月初三是吾生。龕前龕后要洁净，初一十五敬吾神。你若诚敬吾神好，福禄祯祥满家门。是间妇女不行善，龕前龕后点吾诚。不敬吾神由自可，反说吾神不显灵。有等蠢妇真可恨，不敬公婆丈夫身。但凡一事发了气，不管堂前有客宾。父母好要将她说，扯张骂李讲不清。锅铲碗盖一齐响，水桶饭盆两边分。遇着猫儿骂踹死，逢着狗子骂殆魂。奉劝妇女改过好，病纵枯朽又回生。劝你若不回心转，天降罪孽难逃生。不是疼来就是痛，行起坐卧不安宁。虽有医生医不好，既然服药药不灵。妙药难医冤孽病，横财不福命穷人。有人抄劝增福寿，四持八节保安清。不信之人由在尔，死穴地狱恶鬼门。莫说天高无报应，举头三尺有神灵。奉劝世人常常念，妇人闻知心胆惊。若是知道不肯讲，妇人罪加男子身。家家男妇体此训，不枉吾神一片心。

二、观音：观音在中国是一位极受崇拜的菩萨，尤其在民间，观音信仰的流传极为广泛。观音是东溪民间信仰最普遍、最灵验、最推崇的一位神灵，几乎所有寺庙无论大小均塑有观音。但其观音信仰不同于正规佛教中的观音信仰。东溪古镇的观音信仰没有经典作为依据，佛教信徒、道教信徒、巫师神婆、普通百姓等都对观音进行着任意阐释和发挥。这种信仰在外在表现形态上显得纷繁散乱，在内在义理上同正规佛教的经典说教在许多方面相违背，从而呈现出一定的异端性。表现最为突出的是——观音是当地巫师神婆推崇备至的神

灵。她们不仅常年久祀供奉观音神像，而且带头年年举办观音庙会（每年三次）。净瓶观音、滴水观音、送子观音、水月观音是最常见的四种形象，另南华宫内十八罗汉殿内有一尊四面观音。东溪镇太平桥沿河一带，大小寺庙以观音庙或观音阁为名者就有6个，占了场镇上现存寺庙总量的近一半。民间妇女多信奉观音，认为求子，除病观音最为灵验。

三、玉皇大帝：玉皇大帝是道教神灵中的众神之王，虽然在道教神阶中修为境界不是最高，但是神权最大。玉皇上帝除统领天、地、人三界神灵之外，还管理宇宙万物的兴隆衰败、吉凶祸福。道教认为玉皇总管三界（天上、地下、空间），十方（四方、四维、上下），四生（胎生、卵生、湿生、化生），六道（天、人、魔、地狱、畜生、饿鬼）的一切阴阳祸福。每年的腊月廿五，玉皇要亲自下界巡视察看各方情况，并对众生赏善罚恶。正月初九为玉皇圣诞，东溪民间俗称“上九会”，传言天上地下的各路神仙在这一天都要隆重庆贺，玉皇在其诞辰日的下午回鸾返回天宫，是时东溪各寺庙均要举行隆重的庆贺科仪。

四、地母：地母是大地之母，是万物的生灵。她是农耕文化背景下因对土地的崇拜而信仰的大地女神，在东溪民间信仰中被视为万物之母、大地母亲，非常崇高。民间抄本《无上虚空地母玄元养生保命宝忏上品》开经赞云：“一字洪濛两劈开，五行颠倒母安排，阴阳配合成夫妇，产就婴儿姹女胎”，此四句诗是对地母神诞的描述。每年地母生辰八月十八日，各寺庙均做“地母会”敬奉祈祀地母神，尤其乡村寺庙庙基坪的“地母会”是东溪民间信仰活动的盛事之一。

在对东溪古镇民间祭祀“地母”的调查中，我们也有一些新发现。即用于娱神的地母法会斋醮科仪中唱诵使用的经忏文本。在地母法会中，通常需要唱诵三篇经文：《无上虚空地母玄化养生保命真经》、《地母真经》和《无上虚空地母玄元养生保命宝忏》。前二者在官方典籍中均可查，唯后者难见经籍记载，兹录于下：

《无上虚空地母玄元养生保命宝忏上品》

开经赞。一字洪濛两劈开，五行颠倒母安排。阴阳配合成夫妇，产就婴儿姹女胎。尔时，地母身登宝座，慧眼诞观天下。只见狼烟遍起，杀气弥空。因子民而八宝丧尽，刀兵酿就。是士庶以五伦概抛，疫流尘。老娘见之心不忍。现身说法，显像传经五经初传于侠地人也。流行于天下远哉。此遇收缘之际，重将宝忏传于东土。把灵文注于襄中士庶若能遵体身免刀劫，行不可怠可作真人大众，虔诚拈香拜礼，一心皈叩。

虚空界紫云宝府地母尊，今在坛前求忏悔。复转尧天舜日行，洪濛劈开到而今。慎按先天倒五行，水火金木能化育，乾初永远制人伦。紫云界地母尊，滋生养育天尊，四句亦如，以下如此。一心皈叩虚空界紫云宝府地母尊，今在坛前求忏悔，复转尧天舜日

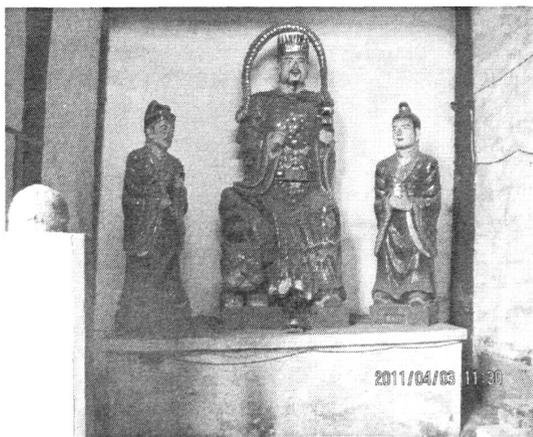
行。若问老身何处生，无天无地自生成。轻清紫气凝胎腹，无相无名无己形。身居无窍
 酮中存，珠宝聚凝有我身。配合玄童无相士，怀胎气足又从生。产生五帝五贤人，治国
 保民大义兴。处处民安与物埠，饥谨不作却无倾。先产三皇承昭文，分天分地又分人。
 是娘身礼真精宝，化显无穷永不崩。初开混沌人和平，不逞骄矜不逞横。非怪为娘太忍
 心，灵根难唤往西行。气财酒色迷心性，愿坠无间地狱门。

志心拜礼，紫云界地母尊，滋生养育天尊。一心皈叩，虚空界紫云宝府地母尊 今
 在坛前求忏悔，复转尧天舜日行。上古人民更辛苦，饮草餐水叶遮身。偏连寿命得长久，
 治下稻梁粟麦成。士子越餐越忘性，尽忘吾的好生心。宰杀牲灵自饮吞，弥天罪过不知
 情。三期已尽而今去，何不思娘养育恩。万贯家财枉费心，临头末却难携行。妻离子散
 何堪甚，何得争名利莫人。只差浩却普天行，何日消停复古春。若得民心共回意，民安
 国泰享风醇。时时顾惜气精神，君有隆恩镇抚民。正气一心常守顾，也无摧来也无萌。
 心王为主气为宝，出入往来任尔行。神在自身人不识，痴迷造孽随沉沦。若问老娘滋育
 生，江河淮海我身成。天虽有日悬空住，无我也还难稳身。天有斗星八万零，行游昼夜
 无消停。雷风雨电时行使，还是吾身气结成。天星虽甚亦能明，地产木草难数清。尔说
 吾身大部大，亦还大过天三分。万物皆由我造成，吾生妙道爽精灵。诸般等物玄空化，
 一炁能成万万形。香焚宝鼎要莫真，功莫虚心对圣神。礼忏能消诸障碍，讽经削却无灾
 临。士庶恭虔子细听，狂徒不醒任他行。若能识透仙机法，管教平空驾彩云。上品忏文
 已注请，诚心自有应随行。消灾祈福行行准，赦罪消恣宝有灵。

收忏赞：士庶无休，秘典长留，济生度死，共上慈舟，西方好去游。

五、药王：健康长寿是一个永恒的话题，凡是在世之人，无不希望自己身

体康健。因而，药王爷更是不容轻视的。尤其是身体患病或者处于亚健康状态的人，对药王爷的崇奉就显得更为虔诚；并认为在药王的保护之下，身体健康，寿比南山，因此，患病求治一定要祭拜药王爷。东溪民间信仰所供奉的药王为唐代名医孙思邈，其塑像为孙思邈坐虎针龙之雄姿。药王是东溪民间乡村寺庙供奉的



万天宫药王殿

主神之一，有的小庙干脆就直接取名药王庙。他是人们祈求安康、祛病禳灾的精神寄托，同时也反映了民间对历代名医的纪念和尊崇。医生（多为赤脚医生）

在家中供奉药王，巫师因多以巫术为人治病，也供奉药王，而且巫师还是“药王会”的会首。同时，东溪民间信仰也同时在寺庙中供奉医神华佗和药师佛。

“药王会”是东溪民间信仰活动中最为盛行的法会之一。虽然规模不大，但次数频多。民人因罹患疾病而拜求药王，病愈后为药王做会的信众通常都可选一时间还愿。我们可以从举行“药王会”时，道士先生上表使用的民间抄本《药王朝科》的经文中更清晰的认识东溪民间信众对药王的认识和表白。

天医大圣主，浩劫药王尊。灵丹救世界，妙药济群生。普天皆感德，大地悉沾恩。消灾立灭罪，降福寿延龄。有求能即应，无祷则不灵。蘸坛皈命礼，上玉炉香。所奏：

巨闻天地造化，穷妙道以为尊，日月流辉照山川而莫辨，民列三财之末。义有幽显闻，宇宙以奠基阴阳，鬼神察其善恶。凡在人能之内，悉叨化生之功。今为奉道，等爰居爰处，每必资于感灵。或俗或僧，愚妇愚夫，德必在于救济，敬申庆祝大沛洪恩，钦黎庶之懔心，施显灵之妙意，降炁伏心 具位。

臣闻人处尘宁，身叨天佑，只知谋衣谋食。未识缙咎缙恣，宰杀生灵，啖食物命。或饮喝而心思，美味或坐，卧而意起牵辛。资口肥身，遂染疾患，匪沐医王之救治。岂能血气之和平，针齐慈音解困苦之深。沉疾犁倒恣之危危，当蒲异解桔梗。曾生五脏均调，三官通鸣。今为奉道，排列香案，请道迎真。攀圣驾以来临，鉴愚枕之至祷。消除瘴疠杜灭，阴冻民矣，优戚之虞，世有权忻之照，上祝圣寿，下保生灵，允兹酬达祝寡之诚，大赐平安之庆，况诚表之诤详表语，灼见至诚，乞允愚哀周成胜事。

臣闻，浩浩祥风，清凉于此，之内日聘照净土之中。一念改修，万灵如意。以今进表，玉清圣境元死，昊天上帝玉皇，帝父帝母元君，上元一品天官大帝，天府界中后愿。民心悔过，天必从之，挥疮收瘟，永保人民康泰。除病阴疾，长又境土清平。

今故烧香初。臣闻敬神如神，在如月现于澄，潭叩圣则圣灵。似声传空谷，金炉香霏氤氲，激于龙颜，宝座科宣，嘹亮通于虎。坐，方，钦仰处，顶焚。以今上清真境灵宝天尊，药王菩萨孙大真人。圣父圣母元君，中元二品。伏愿，众信享平安之兆，各家除病患之优年满。三百六十旬中，灾无偶染日周壹十二辰之内。福有绵延，五谷丰登，四民乐业。

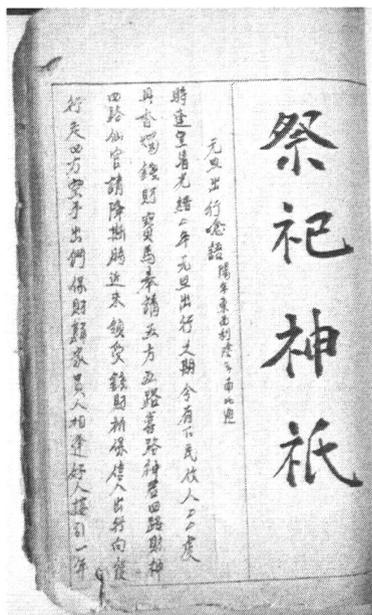
今故烧香二，下元三品水官，臣闻，天清地宁。广应凡民之祷，龙吟虎啸大施济世之人凡伸，庆祝之幌，德必希求之福。以今进表行道大清仙境道德，当今皇帝陛下诸庙祀典百神，下元三品，伏愿，圣寿与天齐。顶祝无暨仁恩，同日月福庇，无灵药光散。普天邦国宁净，灵遍大地人物清禎。

今故烧香三。行道是遍，请发十二大愿。一愿皇图巩固，二愿帝道永昌，三愿年丰人寿，四愿地久天长，五愿人无疵病，六愿物有祯祥，七愿灾危殄散，八愿福禄尔康，九愿常施妙剂，十愿普救十方，十一愿圣寿永久，十二愿道法汪洋。

表式臣闻，神农尝草，岐伯曲医，昔成针灸之灵，今作痊愈之验，凡有药王之辰，理议表奏。臣今奏为，竟巧求上表事，臣三才未品，与疮之邦，谨贡凡情高扶圣寿右臣之巍，荡，为上中下药之尊，妙，玄，作气声五色之圣灵丹普齐天下妙药，广救世间，称赞离穷皈依莫尽请颂恩命，宣告真司气与赦恣宥罪免难除灾，祈查林之树偏多佑井之泉尝蒲千卷之经，秘流于万邦三十之龙宫，傅于三界十方德医之意万处察脉之真圣，寿无量，沾恩有永，但臣干冒圣威以闻谨表。

六、牛王：牛王菩萨在东溪传统农耕生活中占有重要的地位。它具有保护牲畜兴旺、家宅安宁，驱瘟除疫等职能。

东溪镇鸡市坡原有一牛王庙（约2006年为人所毁），当地乡人甚为敬信。传说解放前发生过的一个传奇事件：东溪镇农场一户人家因牛年老不能耕种，于赶集日牵到牛市上屠宰。面对屠夫磨刀霍霍，老牛挣脱缰绳，一气从东溪下场口跑至上场口鸡市坡“牛王庙”内，朝“牛王菩萨”四膝跪地不起，眼泪直流。尔时观者云集，纷纷劝说老农不要屠杀这头具有灵性的老牛。老农许之，请牛还家，但老牛仍然跪地不起。后有群众建议为老牛放鞭炮、挂红（此仪式系本地风俗，有“尊请神灵、信守诺言”之意），牛的主人在集市上扯了一丈红布，扎成大红花挂于牛角，老牛才起来随主人回家。后老牛自然老死后由主人择地埋葬。这头神牛遂成为人们心中的牛王，此神牛的故事至今流传乡间。



民间手抄本

东溪民间火居道士向有不得食牛肉和狗肉的禁忌，除因青牛是老子的坐骑，恐与此间牛王信仰也当有联系。牛王信仰属于动物崇拜，东溪传统的农耕稻作文化赋予了牛以重任，它是农民劳作生活中不可或缺的重要伙伴，牛耕是南方水田稻作的主要方式。人们需要奴役牛从事劳作，牛的健康关系着耕地、播种和收割。同时，牛王信仰又凝聚着东溪人期盼六畜兴旺，家宅安宁，远离瘟疫的希望（牛还同时与瘟疫相联系）。

在我收集到的民间抄本中有《太上牛王忏》一篇，经文描述了耕牛劳作的艰辛，挨鞭受打的可怜，老来遭屠杀，割皮卖肉的悲惨经历，用传统民歌的笔法刻画了牛儿内心的悲吟，具有极强的艺术感染力。在该篇经文中，也蕴含着民间朴素的六道轮回和众生平等的观念，奉劝人们善待耕牛，即可获享太平，否则将“一家大小不安宁”。

《太上牛王忏》：是故众生一心顶礼河沙罪灭代礼信名。志心朝礼，大慈悲父。南无三世一切诸佛，弥陀佛南无。

西眉山上一只牛，口含青草眼泪流。问汝牛儿哭什么，枷当歉索几时休。牛郎本是天上星，降下凡间作养身。众生不知牛辛苦，作贱鞭打骂瘟牛。春来无牛不下种，何必与牛结成仇。五黄六月太阳晒，九冬十月冷嗖嗖。犁铧摆子千钧重，背上鞭子万条抽。清晨到晚枷三盖，肚中无草泪长流。田中吃根秧苗草，恶言恶语骂瘟牛。秧完豆毕牛无事，关在栏中好忧愁。早晨望人来解放，日出三丈无踪由。牛郎老来无气力，卖与屠行作菜牛。屠行君子性又刚，劈头一斧把命丧。声喉未断皮先剥，新鲜牛肉君先尝。杀牛之家不富，吃牛之人身不肥。三斤五两零碎卖，还说多少不干休。今生吃牛肉四两，来世还牛肉半斤。皮子将来打鼓打，惊动福神鬼也愁。牛骨将来做纽扣，牛骨将来做梭丢。世间只有牛心苦，那个将身做奴牛。牛身也是人脱化，招男嫁女牛因由。卖谷卖米牛心苦，一世不修去变牛。无计便把牛来卖，君心相牛有何愁。牛王菩萨空中现，心中不忍泪双流。有钱买得好香烧，男又聪明女又娇。男若伶俐修福果，女能柔顺作富豪。设下牛王讚苦铁，口嚼白米眼泪滴。问汝鸡儿因其事，一瓢滚水退毛衣。世间若无鸡报晓，只等睡得日落西。白忙山上一疋马，划气累得两耳渣。借间此马因何业，驼鞍负重少人知。马与国家争胜负，牛儿耕种万田庄。若人礼拜牛王忏，管斗三世五冤仇。在世常闻牛王忏，阴司少牛作对头。是故众生心信礼，子贵孙贤有何愁。此乃一卷牛王忏，奉欢世间养牛人。人人依得此忏故，个个家中享太平。若有不信牛王忏，一家大小不安宁。

南无阿弥陀 奉诵 是故众生礼拜牛王宝忏，一切牛马常有吉祥，诸神拥护，瘟疫不染，水草良宜，百病不生，信民某某等求忏悔，念消灾吉祥神咒，解冤释吉神咒，净生土神咒，赞：牛王菩萨，空中化现，愿汝众生发慈颜，礼忏削罪衍，牛王得安然，一切愿皆圆满。南无牛王菩萨摩诃萨（三合）

第四章 东溪民间信仰活动

第一节 节日庙会

庙会 是东溪古镇民间信仰的重要活动,主要有清明会、上九会、观音会(每年三次)、地母会、药王会五种。一般而言,民间称此类节日庙会为“做会”。所谓做会,是指由若干人或几十上百甚至更多的人共同参与的一种信仰活动。东溪民间做会的场所普遍在较大的寺庙,香火较为旺盛的寺庙举行,清明会和药王会则并不一定。



大沟张氏祠堂清明会祭祖现场



向祖先行鞠躬礼

椅、茶水等接待用品,斋饭准备已于前两日就已经安排妥当。九点半,族内各家家长即开始前来祠堂报到,人们至报到处领取午斋饭票(每人三元人民币),往年若经费充足,就免票进餐。报到处同时设捐资处和接待人员,接受本族内家庭或个人的捐资善款,所收经费用于维修祠堂和举办清明会,安排有专门的

一、清明会。

清明会是在家族祠堂举行的团族祭祖的聚会,于每年清明期间举行。清明会一般没有道士锣鼓吹打乐队的介入,其程序更接近于现代的会议。在田野调查中,笔者亲历了大沟张氏祠堂的清明祭祖会,深刻感受到了祠堂宗族祭祀作为维系乡村族群关系的重要纽带,对乡村生活、乡村文化建设有着村民委员会、村社组织等所没有的优势。现将大沟张氏祠堂“清明会”情况简述于下:

大沟张氏祠堂是一个近百年的乡村家族祠堂,自祠堂建立至2011年已经有98年的历史。“清明会”由每任族长负责组织,大沟张氏祠堂现任族长名叫张成德,他是2011年清明会的组织者。2011年4月3日早上八点,张氏祠堂的院子里就已经准备好桌

出纳和会计负责账目的收支。上午十点，清明祭祖会议正式开始。到场的人员约有 200 人左右，但因祠堂场地容量有限，各家派家长一名参加在祠堂内轩辕黄神像前举行的会议。会议议程如下：一是主持人就位，宣读会议议程和会场要求；二是全体肃立，奏《中华人民共和国国歌》；三是主持人追宗溯祖，介绍轩辕皇帝和大沟张氏祠堂修建史；四是祭祖仪式：由族长代表后人向轩辕黄神像及宗族祖先牌位烧香献祭（猪头肉一盘）、奠酒，全体行三鞠躬礼，祠堂外派人于献祭时鸣放鞭炮；五是族长讲话，内容涉及张氏家族的历史和现状，报告去年清明会善款收支情况，宗族祠堂日常维修报告以及族长、副族长推选情况等；六是副族长讲话，讲述大沟外的本族人氏的发展情况，要求各家庭遵守社会伦理道德规范，不做违法犯罪的事情以及亲邻和睦、孝顺老人、教育孩子读书成才等思想教育内容；七是主持人为大家宣传讲解农村养老保险、农村医疗保险等涉及新农村建设的有关思想政策；八是午斋就餐。整个清明会祭祖活动到此完毕，一般晚上还留有半数左右的人一起在祠堂用晚餐。

二、上九会。

上九会是为庆祝玉皇大帝诞辰而举行的法会。东溪民间信仰认为玉皇于每年的腊月二十五下界巡视人间，赏善罚恶。正月初九为玉皇圣诞，天上地下的各路神仙在这一天都要隆重庆贺，玉皇大帝则在其诞辰日的下午回鸾返回天宫。所以，信众在这一期间组织庙会活动，恭贺玉皇生辰，祝送玉帝回鸾，俗称“上九会”。玉皇大帝是东溪民间信仰的主神，拥有统领三界的职能，权威临驾于众神之上。一般有能力组织庙会的寺庙（如万天宫、观音阁、石梯岩口观音岩、庙基坪等）都要举行“上九会”，佛教寺庙（龙华寺、南华宫）则不会做。

三、观音会。

观音会是每年农历的二月十九（观音圣诞日）、六月十九（观音成道日）、九月十九（观音出家日）时均会举行的庙会。观音是东溪民间信仰中最为重要的神灵之一，在他们看来，观音能为民排忧解难，另疾病者康复，无子者延息，有灾难时及时搭救等，是他们身边最为关心民间疾苦和最为灵验的神灵。东溪镇太平桥沿河一带，大小寺庙以观音庙或观音阁为名者就有 6 个，占了场镇上现存寺庙总量的近一半。尤其是观音古阁的水月观音、千手观音和承平滩石观音、石梯岩口的观音庙等被视为求观音最为灵验的四个地方，尤其是实现人们“求子”愿望的送子娘娘最得人心。人们每年捐募善款若干用以举行观音庙会，表达他们内心对观音的敬仰、崇拜和感激之情。万天宫的观音会是规模较大，参与人数最多的庙会，通常庙会当日约有 1000 余人前来敬香，“赶斋饭”的香客和信众 100 多桌。观音古阁的观音会规模也很盛大。

四、地母会。

地母会是在农历八月十八日庆祝地母生辰而举办的庙会。庙基坪的“地母会”是所有寺庙中影响最大，参与人数最多的乡村庙会。通常约有四五百人参加，信众来自当地村民和镇上居民。东溪民间将地母神作为大地母亲虔诚供奉，感谢她福佑百姓生活安康，五谷丰登，六畜兴旺。

五、药王会。

药王会是纪念孙思邈的法会。每年的四月二十八日是药王的生辰，药王因其医术高超，救民众于病苦之中，恩同再造父母而颇受东溪民间百姓的景仰和爱戴，是当地民众最为依赖和崇信的神灵。民当疾病之时，必祈求妖王菩萨保佑其早日康复。药王和观音一样，是东溪民间信仰中受香火最旺的神灵。药王会则是民众纪念、祭祀药王孙思邈的重要法会，平时若有疾病凶险者向药王菩萨发愿求病愈的，通常在疾病好转或康复后即延请道士先生为药王举行斋醮法会以还愿，所以，药王会不只在四月二十八日做，平日里也可做，做会的场所有的在求愿的寺庙举行，有的在巫师家中举行（巫师家中供奉有药王），有的或在旷野处举行。如巫师老秦就是在其屋后的石堡上举行药王会，祭祀“药王”和其阴传师傅“七老师”（疑即传统信仰中的“七仙女”）。

在上述信仰活动中，除清明会外，其余四个庙会都有一个非常重要的仪式——斋醮，即以诵经拜忏为内容的道士锣鼓吹打乐队的表演活动，其目的在于酬神和悦神。此仪式由火居道士（团队）进行，仪式都有以下几个程序：即参灶、请圣、诵经、拜忏、上表、交忏、圆满。其中参灶程序的仪式和内容在所有类型的庙会中（清明会除外）都是一致的，而请圣、诵经、拜忏、上表、交忏、圆满几个程序的内容，则根据庙会主祭的神灵的不同和庙会组织要求上表的神灵的多寡而随之发生改变。

最后，不得不再加以说明的是与庙会活动紧密相关的寺庙组织管理机构的问题。东溪民间信仰活动组织管理是自发而松散的，其核心成员是会首队伍。一个寺庙的日常香火收入、寺庙修缮管理、庙会活动的组织、庙会资金的筹集等都是会首们的工作。几个会首甚至几十个会首联合起来，自发成立会首组织负责处理上述工作，主要而核心的是庙会活动的组织工作。会首们推出一个总会首作为负责人，然后设立专职的会计和出纳岗位，管理善款的收入和支出。会首的主要工作就是挂钱（即筹集善款）。庙会期间，会首组织要负责延请道士先生的锣鼓乐队吹打来举行斋醮仪式，并负责为参与民众准备斋饭等（吃斋饭要买饭票，三元每人是现在的价格），所有的工作均为义工，没有任何报酬。

民间自发组织，民间自筹善款，民间自行做会，民众自愿参与，民间自我管理 and 监督，一切都是自愿行为，在不危害社会安全和违背社会公义的情况下，

东溪民间的信仰活动之一——庙会直白的让我们看到了东溪民间信仰的原始生存状态。

第二节 丧葬礼仪

生、老、病、死是人类永远无法逃脱的命运枷锁，每一个人都或曾亲历、或旁观过一个人的葬礼。丧葬祭祀活动无疑是东溪民间信仰活动的重要组成部分，是与人的生命息息相关的最为普遍而深沉的话题。东溪民间信仰的文化习俗力量在一个人生命走到终点时表现得最为淋漓尽致。围绕着人的死亡而进行的丧葬祭祀活动在东溪无疑是民间信仰传统最直接的代言。笔者在对东溪地区的丧葬礼仪进行考察的时候，主要从殡丧、安葬、祭祀三个环节入手。

一、殡丧。东溪民间习俗，人死之后，总要经历一系列的复杂程序：初终、洗尸、入殓、守灵、做道场、出殡、安葬、祭祀等环节。人死为鬼是东溪人民普遍持有的观念，而鬼在一定的条件下还可以复活，再回到人间作祟。为了使死者之“鬼”得到妥善处置，使其不干扰活者的正常生活，必须通过丧葬祭祀使亡灵得到妥善安置，同时更希望能得到祖先的冥冥保佑。初终是人死后的第一个环节，它蕴涵着东溪浓厚的民间信仰内容，主要包括送终、设床、招魂、沐浴、装扮、报丧、铭旌、置灵牌、小殓、成服、吊丧、大殓、朝夕哭奠、筮宅兆、备椁及明器等近 20 种程序。初终是整个殡葬活动的开始，它也是许多后续项目的准备。现将殡丧活动中的送终、小殓、报丧、设灵、做道场、出殡等环节做一简单介绍。

送终：东溪民间丧葬习俗认为男人要在祖堂里断气，为“寿终正寝”，女人则要在她睡房里断气，俗谓“寿纳内寝”。当老者“断气”时，子孙者皆应跪于死者床前，号啕痛哭，即谓之“送终”。对于送终时的尸体摆放等也有很多讲究，一般尸身停放一定要头朝祖宗神龛或灵堂前脚朝外，丧家要在死者头部一端点一盏长明灯，意味着幽冥暗暗路难寻，以此灯引路，指引亡灵到黄泉路上不迷路。又因黄泉路上有诸多险恶，故在亲人咽气时按其年龄烧同样多数量的纸钱焚化后，将香灰揣在其贴身的衣服口袋里，意为买路钱，保平安。

小殓：小殓是指为死者穿衣换铺盖，是入殓仪式的第一步。小殓之前要为死者沐浴，也叫“抹尸”，有干干净净离开人世走向来世之意。亡人气绝后，要趁其身体未僵硬时，以最快的速度为死者换上预先特制的“寿衣”，即“送老衣”。在给死者穿好寿衣后，还要理发、洗涤，进行整容，给死者装束好以后，家人即将其从床榻上移置到一块木板上，这叫做“停丧”或“停尸”。安置之后，要用一张麻纸或一块布盖在死者脸上。

报丧：亡人气绝后，孝子立刻腰栓麻袋一根（此时不戴孝布），前往附近的邻居、亲友等家门口报丧，路上遇人即开始磕头，接到此信息的人立刻准备前往亡

人家中帮忙料理丧事。并在亡人咽气的同一时刻在院子里鸣放鞭炮一响，告知神灵和邻居，此家中有人亡故。

设灵：即布置灵堂。灵前安放一张桌子，悬挂白桌衣，桌上摆着供品、香炉、蜡台和长明灯等。在没有收殓之前，这盏长明灯不管白天晚上都要有人看守，不能让它熄灭。据说，这盏灯就是死者的灵魂。

守灵：即是守护死者的灵魂。东溪民间习俗认为人是肉体与灵魂的统一，人的死亡是肉体死亡，灵魂离开了肉体飘荡。所以人死后灵魂必须找到一个新的居所，否者将不得安宁。不过因为种种原因，并不是人一死灵魂就可以找到安居之处，灵魂也不愿意马上离开肉体，它还要停留一段时间，为了使灵魂能得到安慰并安心等待，所以需要亲人为死者守护灵魂。

做法场：是丧家延请火居道士锣鼓吹打乐队为亡人进行诵经超度，追荐亡人的一种仪式，程序非常专业和复杂，通常有参灶、祈请、诵经、超度、吹打鼓乐等。诵经内容多为佛教和道教经典。如念诵《地藏王菩萨本愿经》、《太玄就苦真经》、《灵宝经》斋醮科仪经忏等。

出殡：在东溪民间，出殡也叫发丧或发引。它是指将尸体运出丧家灵堂到安葬完成之间的习俗。出殡是将死者进行掩埋，是死者人生形态的最后终结，因此不仅丧主极为重视，死者的亲朋好友也都会到齐。出殡大致包含择吉、启灵、出殡、送葬等内容。



东溪常见的乡村坟墓

山石打做坟墓。做坟墓时要择吉、定向后方才动土。请阴阳先生择好吉日，用罗盘确定好打井之处后，于打井处杀公鸡淋血，长子执锄挖三锄称为“动土”。坟墓多为八字坟，庄重典雅，通常做夫妻合葬墓。将灵柩下葬时也有整套程序：烤井、画井、下棺、窆柩、祭后土、盖石棺、堆土等。其中窆柩就是将棺木放进墓中，下棺时，孝子跪拜，棺材安就后，一般都会计较棺木有没有放正，因为传说没有放正会带来厄运。所以窆柩就是将棺木的位置调整得方正居中，不偏不倚。

二、安葬。东溪民间有着根深蒂固的“入土为安”的观念，安葬方式为“土葬”。由土葬伴随而来的，是民间关于择地相墓的风水术数的观念、坟墓的形制、安葬的特殊仪式等民间习俗。东溪民间信仰观念认为墓地风水的好坏能影响家庭、子孙的祸福，所以葬地都是请阴阳先生看过后才决定。坟墓的建造也很有讲究，通常用本地

祭后土即在墓圻中放入写上属于死者所有的地契，称买地券——目的是给死者提供一块属于自己的土地空间，通过祭后土仪式禀告山神地祇，祈求神灵的庇佑。

三、祭祀。东溪民间信仰通常通过祭祀活动来表达对祖先的敬畏、感恩之情；对亲人的追思和纪念。东溪民间传统祭祀活动以祭日、清明、中元和春节为主。从人死亡的那一刻算起，东溪民间信仰习俗中的第一个祭祀活动是送烟苞，是在死者下葬后三日举行。第二就是“作七”。作七的内容有：头七、二七、三七、四七、五七、六七、七七。每个七日孝男孝女都要去上坟焚香化纸。其中有一个“回煞”的习俗，回煞的时间是道士先生根据死者逝世的时间，配合天干地支计算出来的日子和时辰。东溪民间信仰习俗认为人死后其灵魂不死，在七七四十九天前，死者的灵魂要回家一次。届时，丧家把香烛酒食摆好，在地上铺一层白灰或灰面，用以检验死者回来的脚印。等到规定的时间过去后，亲人即可还家，但要先放一串鞭炮，炸完后才可进门。七七四十九天过后，“作七”就圆满结束了。第三是百日祭，死者死去百日后，需要祭祀亡灵，并将灵屋送到墓地烧掉。第四是周年祭，亲人亡故一周年后，全家人要去墓地上香烧纸祭拜。第五是农历七月十五鬼节的祭祀。东溪民间认为鬼节期间，地狱之门打开，已故祖先可回家团圆。人们要在家中为已亡故的祖先、父辈、亲人等准备饭菜祭祀，并烧纸钱，缝衣服等给阴间的亲人。第六，春节祭祀。这是东溪民间信仰活动的重头戏，人们在春节邀请亡故的亲人回阳世团年，吃年夜饭，领纸钱，初一早上请吃汤圆，然后就出门上坟，去亡故的亲人墓前挂亲、烧香烛钱纸、磕头放鞭炮拜年。通常春节拜了坟，清明节就不用去了，只有春节没有拜坟的才选择于清明节去上坟。

第三节 巫术活动

巴蜀自古巫风浓厚，东溪的巫术信仰无疑是巫文化在川黔古道上上的一个缩影。因史料的缺乏和现实的复杂，我们无法获知其确切的源头，但其巫术信仰的起源应当极为古老。笔者在东溪古镇进行田野调查时发现，凭借当地传统社会积淀沿袭而来的浓厚的民间宗教环境基础，加上当代宗教信仰的复兴，东溪古镇的民间信仰以其独特的草根传统和复古遗风重放异彩。关于巫术信仰的活动，笔者完全可以参与到其现实场景中，真切的观察和体验到其中韵味和风韵。巫术在当地民间日常生活中被广泛使用，民众普遍认为它对于解决生活中的各种疑难杂事尤其是在治疗人畜疾病、禳除灾厄方面具有重要的作用。这种心理的存在是巫术活动得以传承至今的一个根本性因素，也是巫师群体存在的理由。从调查资料显示的结果看，东溪民间巫术主要有四大主要形式：关花、照水、走阴和蛋卜。

一、关花。这是一种请神来但神灵并不附入巫师身体，巫师情态亦如平常，

但心中明白，受仙家灵智的启示，查看香焰，根据香焰的情况来卜问传达神的旨意的一种巫术活动，亦称阴卜、香头等。关花的过程外人看起来非常简单：第一设香案，照香烛（一根烛、三支香）；第二念咒请神（神成为“老师”），咒请的神灵有玉皇大帝、太上老君、南北星君或其他神灵，内容繁复深奥，外人很难得知；第三以问卜者的名字、年龄、生辰八字或家庭住址等托神前去查知此人犯何鬼神邪魅，有何病灾殃兆等；第四，查看香焰，根据香焰的情况来卜问传达神的旨意。向问卜者言明何鬼作祟，或犯何占方、杀方等，并告知禳解时间和方法，指导病者如何驱邪，攘除鬼祟等。若遵此行为而见效，则需还愿至观花婆家或请“观花婆”至其家进行还愿酬神，多以打鸣后的雄鸡作为贡品祭祀神灵（鬼神）。

罗庆先、王则书（二人系两妯娌），女性，均40岁左右，都从事观花和抽签，家住綦江县东溪镇大安村1社涂家岩寨门。此二人驱鬼除病的收费较为昂贵，100元、80元算收的较少的，若有需要至病人家中设香案，念咒施法驱邪神、去鬼祟，通常要花几个小时甚至更多的时间时，他们的收费一般都得三五百块钱。对于普通农村居民而言，这是一笔不菲的开支。不知何原因，二人在东溪镇农场姬仙庙的行术处，来往顾客不少。他们中有人坦言，虽说收费有时贵了点，但是值得。苦限于材料的缺乏和二人对笔者田野调查的逃避、不合作的态度，无法进行更深一步的了解，也难以得到比较真实、深入的数据。

二、照水。第一准备半碗清水，手里点一支香，朝天上望，用手号符（隐形符）请圣；然后拿着香朝水碗中号符，整个过程约10来分钟。然后观碗中之水，来断言求告者撞到了什么鬼神。或庙神、或家中亲族中已经逝世的老人（阴人）等，然后告知攘除办法，请问卜者按规定烧香、烧纸、泼水饭等等向鬼神赔罪。一般行术者只收取少量钱财，或随主人家意决定报酬，不问多少。

秦玉容是东溪使用“照水”巫术的目前最为年老的巫师。秦玉容，女性，人称老秦。家住东溪镇大安村3社大岚垭线铺，现年98岁，身体健康。老秦的观花经历有60余年，在我的调查访谈中，徐朝珍（蛋卜师）、张开强（火居道士）等提到说：“她常告知别人说她的“神”就在屋右侧的山上”。老秦家屋右侧有一个大石包，大石包处是三个空坟。坟不知为何家的，但已建好了几十年，不知何故，坟做好了最后却没有用于安葬。老秦的那个阴传她治病之术的“七老师”就在这个大石包上。老秦在家中供奉的神像是“药王”孙思邈，由她组织举行的做会活动都是“药王会”。虽然大石包处既没有庙宇，也没有神龛，老秦也没有塑神像于此地，她就在那块坟地旁做了几十年“药王会”，顶敬“药王”和“七老师”。每次做会她都要殷勤念请“玉皇祖祖”。由此观之，老秦的“七老师”或为“七仙女”。东溪当地民众普遍相信老秦的“照水”术，

认为屡有效验。现老秦以年近百岁的身躯安居綦江的女儿家中，依然虔诚地信仰着她的“七老师”。

三、走阴。走阴是一种需要神灵附体才能为人查祟看病的巫术活动。通常只需要报上姓名和家庭地址即可在附体状态下查知某些事情。涉及婚姻、事业前程的预卜，或者是疾病休咎。林美属神灵附体型巫师的代表，女性，60岁左右。40岁前患重病久治不愈，后突然痊愈，成为巫师为人看病。她在为人看病时处于一种神灵附体状态，通常经由几个又长又响的呵欠入神，尔时她的眼睛紧闭，伴随好似不受控制的快速挤眼皱眉的神态。在倾听病人说话时，以一眼紧闭，一眼半开或半闭眼、快速眨眼的方式面向对方。我自己曾经以一个顾客的身份向她询问过问题，以较近的距离观察过她的整个巫术活动过程。令人遗憾的是，巫术总是和神的禁忌相联系，同时又夹杂着密珍其术的诸多心理因素，终不得见其真貌，知其秘术。因为根据巫师的说法，这一行有个规矩，很多是不可说的，若任意泄露，将遭到神的惩罚。

四、蛋卜。“蛋卜”巫术是东溪民间信仰的一项重要内容，也是巫师进行的主要活动之一。东溪古镇“蛋卜”之术，主要用于认鬼查祟，驱邪除病。乡民通常利用“蛋卜”来求得治病的方法和判断病情的吉凶。“蛋卜”巫术在东溪主要有两种：烧蛋和打蛋。



蛋卜师张祥英正在缠蛋

(一)烧蛋。东溪地区最具特色也最为人们所崇信的“蛋卜”法是烧蛋，且有两种不同的烧法。一种俗称“观音胎”，为蛋卜师所用之法；另一种俗称“五雷胎”，乃为道士所用。道士每次最多只能烧2个蛋或说每天只能烧5个蛋，而蛋卜师似无此限制。

“观音胎”烧蛋法：此类烧蛋法通常有滚蛋——缠蛋——烧蛋——看蛋四个程序。先将一生鸡蛋（必须是受精蛋）在人体的眉心、太阳穴、手心、胸窝、背心、膝盖骨等经络穴位上来回滚擦；然后用一红线（有的也可随意取用线的颜色）绕鸡蛋中段缠绕，所用棉线为普通常见的缝衣棉线，长度则是通过量取身高、十个手指头和十个脚趾头的长度（并不需精确，似只带有象征意义）；然后将蛋放到旺火烫灰中烧埋，根据问卜人的年龄（有时也精确到生辰八字，多数时刻只需要大致年龄），用一蒲扇朝着烧蛋的容器（柴火灶或炭火盆等）

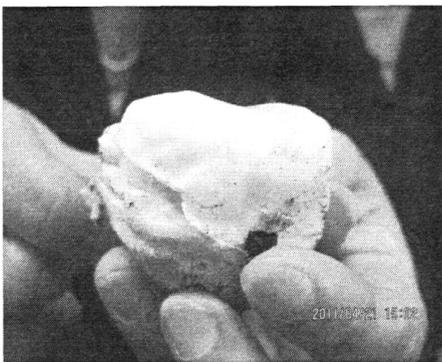
煽动数次（次数与问卜人年龄有关），同时口中默念咒语，外人不知其中奥秘，念完后朝烧蛋处拍三下巴掌，约 30 分钟后，将蛋取出，占卜师剥去蛋壳判凶吉。一般而言，红线不断蛋不破为吉，刚埋下去灰里即发出“噗”的一声，蛋壳破掉的情况，一般意味着将失财，根据烧好的蛋的各种性状可以查看出是否有鬼作祟，是哪一类鬼，病情的原由、大小和吉凶程度等。



图一：烧蛋（施术默念咒语）



图二：烧好的蛋



图三：看蛋



图四：看蛋

注：图二中烧好的蛋为一脑溢血病人的家属为病人烧的蛋，通常蛋的形状的完整状态、爆破程度显示的是所患疾病的征兆和凶险程度。图三为看蛋查祟，其刨开蛋壳后，部分蛋清呈稀释水样，即解为淹死鬼缠身。图四为烧好蛋后刨开显示的一部分，图中蛋壳与蛋白想粘连，且表面为血色，则预示前来卜问的对象身患有疾病，当以药石治疗为主，而蛋壳与蛋白烧焦粘连在一起，或整个蛋烧焦了很大部分，则预示有烧死鬼在作祟，图中最明显的柱形血黄色，蛋卜师解为身体某部分出血严重。图二和图四是同一个蛋。

“五雷胎”烧蛋法：烧五雷蛋是道教科仪中的“蛋卜”法术，只有道士才会烧五雷蛋。也分为滚蛋——画符——烧蛋——看蛋四个程序。道士（綦江施此术者为火居道士）先在问卜人身上滚擦两太阳穴、手心、胸口、背心等处，

在蛋上写上问卜人的生辰八字；然后号一个“紫薇令”，虚空划五个雷字（符）；即用桐油和纸钱来烧蛋，烧几分钟熟后剥开，看蛋的形状，判鬼神吉凶。占卜结果多与占方、邪气、庙宇、鬼神等有关。

（二）打蛋。打蛋分为念咒——打蛋——看蛋三个步骤。巫师拿着鸡蛋念咒语，后问卜者所卜何事，接着把鸡蛋打开，放在碗里，细验蛋黄，蛋白，以查吉凶，蛋黄上的每一个小泡，代表各种神煞，小泡正则为吉兆，偏斜即为凶兆。通常这种打蛋法在当地称之为“观花”，会此术者被称为“观花婆”（因施术者多为年老女性）。

纵观“蛋卜”巫术，它以“鸡蛋”这一物质用品（实体）为占卜工具；施行过程中运用咒语——祈求或请求，用以诉诸超自然的力量（鬼神）；并伴随着无声的动作或某些活动——仪式，最后通过祠禳（烧香、上供等措施）来实现人们禳解邪祟、趋吉避凶的目的。巫鬼信仰贯穿了整个“蛋卜”巫术。通过“蛋卜”探明鬼神之后，通常需要对鬼神进行祭祀来禳解。它是由问卜者准备香、烛、钱纸，于夜半供于荒野（向着巫师指定方位），或泼水饭于十字路口等来祭祀作祟的鬼魂，讨好鬼神，请之远离。同时，蛋卜师或祷告神祇，或诅咒致病的鬼怪，威胁这些鬼怪停止作祟等。

在科技文化高度发达的现代社会，关花、照水、走阴、蛋卜等古老的巫术文化依然遗存在乡村和城市的某个角落中，但已并不作为驱邪除病的唯一手段，而是在民人中形成了“神药两解”的观念，一方面去医院找医生对症下药，一方面问鬼神以卜吉凶。尤其是面对久治不愈的病症，或突然来袭的病灾时，当地民众在心理上更倾向于卜问鬼神，从中获得信心和力量。尽管“蛋卜”巫术有其迷信落后的一面，但也应该看到它对人们的心理抚慰具有信仰的独特优势。

结 论

民间信仰是民间文化的重要组成部分。对东溪民间信仰的调查研究有利于帮助我们弄清楚该地民间文化、民间信仰的原发状态，并借助参与性、体验式的田野作法贴近基层群体和草根文化阶层，熟悉他们的认知方式和阐释方法，理解其民间信仰在东溪当地的地位和作用。本文对于东溪古镇神灵信仰的研究，以及对民间信仰活动的深入体验和阐释等，为中国民间信仰课题累积更多的田野调查数据，更是迈出了重庆传统乡土社会民间信仰问题研究的一小步。

东溪民间信仰在当地至少具有以下四个方面的作用：

第一，为当地民众提供了精神支柱，并拓展了生活空间。在古代甚至当代社会，东溪民间信仰作为俗文化，为多数百姓所认同，成为草根群体的重要精神支柱。民间信仰影响着民众生产和生活的方方面面。民间信仰所提供的精神支柱是一种非科学的世界观，但在客观上所起的作用却不可低估。

第二，整合乡族力量，维系社区秩序。民间信仰活动的祠堂清明会、庙会等在社区秩序的维系上起着重要的辅助作用，甚至在某些区域起着决定作用。在祠堂、庙宇所管辖的地域范围内，共同的祭祀组织和活动，共同的神灵崇拜和祭祀活动，有效地把分散的乡族力量整合起来，形成祭祀共同体。

第三，传承文化，丰富民众的生活。民间信仰的各种祭祀活动，如庙会、道场、法事等自古以来就是百姓文化生活的重要组成部分。

第四，教化民众。民间信仰虽然没有系统的宗教理论和严密的组织，但却有着融合儒佛道三教的内容丰富的宗教道德，以儒家的忠孝为主，兼收并蓄佛教的因果轮回、道教的承负报应等等宗教伦理，并且加以渲染，对百姓的教化作用不可低估。

在东溪打造“川东第一山水古镇”的实践中，应高度重视民间信仰文化的保护和开掘，为古镇的发展提供文化滋养和思想源泉。但是，东溪古镇民间信仰源远流长、纷繁复杂，良莠不齐，挖掘和辨析民间信仰中的积极因素和优秀文化传承，还要依赖于更多的深入到各个地域中的具体民间信仰的实践当中去进行考察，通过发现其差异性和特殊性，来为民间信仰的重构提供参考依据。而这些问题是笔者现在学养水平难以企及的，还需要进一步的学习和研究。

本人在写作过程中存在的不足之处：

第一，使用文本资料为手抄本，由于人为的因素，在抄写的过程中，每个人的写字风格不一样，有些字写脱体，存在的错别字无法得到准确的考证。

第二，由于传承的保守性和巫术的禁忌性，巫术的传承和施行不能窥知其真正的来源和解释法则，只得到一些巫术表象的基本情况和外在描述，最珍贵

的秘诀不可能得到。

第三，由于调查采访的对象相对单一性，导致访谈材料收集数据的多样性受到限制，由此使文章中的部分内容倾向于肯定巫术迷信的效验性，易流于立场不科学之嫌。

第四，由于经费的原因，没能进行全面的地毯式搜索调查，只是对东溪场镇及其周边地区进行了部分收集，大大降低了数据材料的支撑力度。

由于本人的能力有限，希望大家能给予建议和指正。

参考文献

（一）古籍历史资料类

- [1] 綦江县志

（二）专著类

- [1] 宗力、刘群主编. 中国民间诸神[M]. 河北人民出版社, 1986
- [2] 潜明兹. 中国神源[M]. 重庆出版社, 1999
- [3] 郝铁川. 灶王爷、土地爷、城隍爷: 中国民间神研究[M]. 上海古籍出版社, 2003
- [4] 郝莉. 观音——神圣与世俗[M]. 学苑出版社, 2001
- [5] 郑振满、陈春声主编. 民间信仰与社会空间[M]. 福建人民出版社, 2003
- [6] 姚周辉. 神秘的幻术[M]. 广西人民出版社, 2004
- [7] 孟慧英. 中国北方民族萨满教[M]. 社会科学出版社, 2000.
- [8] 村落. 信仰. 仪式——河湟流域藏族民间信仰文化研究[M]. 社会科学文献出版社, 2010.
- [9] 段玉明. 西南寺庙文化[M]. 云南教育出版社, 2001.
- [10] 马书田. 中国冥界诸神[M]. 团结出版社, 1989.
- [11] 牟钟鉴、张践. 中国宗教通史[M]. 社会科学文献出版社, 2006.

（三）论文类

- [1] 马宁. 中国西北民间信仰研究综述[J]. 西北民族大学学报哲学社会科学版 2009, 04 期
- [2] 何其敏. 民族民间信仰研究的视角和意义[J]. 中国宗教, 2009, 05 期
- [3] 朱海滨. 民间信仰的地域性——以浙江胡则神为例[J]. 社会科学研究, 2009, 04 期
- [4] 刘健. 中国民间信仰研究述论[J]. 才智. 2009, 28 期
- [5] 王健. 民间信仰的权力之维[J]. 博览群书. 2009, 11 期
- [6] 王健. 明清以来江南民间信仰中的庙界[J]. 以苏、松为中心历史教学高校版. 2009, 07 期
- [7] 朱海滨. 民间信仰——中国最重要的宗教传统[J]. 江汉论坛, 2009, 03 期

致 谢

三年前，我在混乱的情绪和失落的生活状态中与西南大学邂逅，当时的我，怀抱稚子，孑然一身，无所依傍的重新走进大学校园，开始涉足宗教学这一领域。这段学习生活之于我不仅仅是生命历程中的一次休憩，更是一次灵魂的救赎。

三年，一大半的时间里，我无知无觉、浑浑噩噩的过着。没有挑灯夜读的勤奋，没有前途渺茫的担忧，仿佛失去情绪的木偶，机械的运动：上课、下课。没有读很多书所以没有积累，没有很多思考所以缺乏问题意识，没有专心过研究所以没有任何成绩。上课是最后一个到场，课程论文是最后一个上交……给师长、给同学、给家人带去更多的是麻烦！最后不多的时光中，我才意识到要毕业了，仿佛一场梦突然就醒了，无知无觉的糊涂的三年时光，没有任何色彩、成绩和喜悦，却突然于最后这一时段，似乎找到了一种重生的力量。按禅宗的说法，我似乎有点“顿悟”了。

毕业论文《东溪古镇民间信仰的调查研究》，是我研究生三年的总结，因为读书少，所以选择了用脚去走一走民间的路，试图将我的专业与个人的感情体验结合在一起，将家乡的民间信仰状态做一描述和分析。这是一个艰巨的工程，当我用脚去量取材料，希望抽丝剥茧理清一些脉络的时候，才发现理论的薄弱使我难以完成这一理想。感谢我的导师杨玉辉教授的悉心指导，他力图使我在论文的写作中“长于记述”，而尽可能的弥补论述的不足。“一日为师，终身为父”，恩师在我生命的低谷期接纳了一颗脆弱的灵魂，并在三年里和师母曾老师一起给予了很大的耐心开导和关心我的生活。张爱林老师为我的学习和生活提供了很大的帮助。而已故的彭自强教授是我永远怀念和尊敬的学者。

三年，我封在自己的壳里，但我记得那些美好：让我释放情绪，哭出来的美丽知性的沙沙；一直维护我，共谈《周易》和内丹术的袁大哥；致力于向世界传播中国文化的冉；一直认真治学的苗苗，出口成章的小侯，审美水准高超的于林洋，自由洒脱的孙杰群，熬夜帮我打印经文的王为……因为有你们，我成功的蜕变了，虽然在最后一刻，时间有点晚。

谢谢姑父为我提供了大量的口头资料和文献资料，谢谢妈妈帮我照顾小宝贝。最最要感谢的是我亲爱的辰辰宝贝，感谢你在妈妈研究生考试的时候和我一起上考场，你的笑声和软软的童音，还有小小的拥抱和轻轻的吻，唤醒了我心底沉睡的坚强和自信。谢谢你，宝贝，谢谢你一直在我身边！

对故土的关怀源自对那片土地的爱，对心灵的探索源自终极意义的追寻，谨以此文献给我的故乡和亲人！