

中南民族大学

硕士学位论文

许真君信仰的祭祀圈与信仰圈

姓名：王丹

申请学位级别：硕士

专业：民俗学

指导教师：向柏松

2011-05

摘 要

许逊是晋朝的一个道士，后被宋时兴起的净明道奉为始祖，尊称“许真君”。因其斩蛟龙为民除害的事迹广为传播，民众祭祀他，遂形成许真君信仰。许真君信仰是江西影响最大的民间信仰，被江西人称为福主，在江西民间社会享有这个称号的只有他一人。由江西民众崇拜他而产生的万寿宫也被明清时期兴起的江右商带到了全国各地，尤其以湖南、湖北及四川居多。每年从八月初一开始，南昌西山万寿宫庙会都会有成千上万的百姓不远千里前来朝拜，形成一道壮观的景象。这种景象会一直持续二十多天。同时，许多其他地区的（江西人建的）万寿宫也会有各种各样的庙会活动。学者们曾经怀疑过许真君人物的历史真实性，后经考证，确有其人，只是与其有关的传奇故事部分系附会。

对许真君信仰及其相关实物的研究，前人主要是从民俗学、历史学、宗教学、文学等方面进行宏观研究。对诸如国家与地方、民众闲暇生活、寺庙经济等方面进行探讨。然而运用祭祀圈与信仰圈这个微观理论来研究许真君信仰的文章还很少，本文选取这一视角来深入分析以许真君信仰为中心的民众组织方式及其组织形态。以西山镇民间社会为中心，通过运用祭祀圈和信仰圈理论，构建出许真君信仰在各地域范围的社会组织形态。并从历史的角度，分析各社会层次各类民众的组织活动、组织方式和组织原则的变迁。从中可以看出当代民众真实的信仰形态及存在状况。

本文选取许真君信仰程度及距离不一的西山镇、丰城市和安义县三个不同层次有代表性的地点来重点阐述和比较，揭示出现代民间信仰在不同社会层次的不同信仰形态。第一章主要是文献梳理；第二章采用实地调查法，通过问卷调查和个人访谈，获取第一手资料。同时运用祭祀圈和信仰圈理论，对以新建县西山万寿宫为中心的祭祀活动进行系统的分析，划定其祭祀圈和信仰圈的界线，重点以丰城市和安义县两个地点为例来说明许真君祭祀圈的民间信仰组织形态；第三章主要以安义县信仰圈为例来说明万寿宫信仰圈活动，并加以分析；第四章分析安义县由祭祀圈发展为信仰圈的表现及原因。

新建县的西山镇是西山万寿宫所在之地，此地民众对许真君的信仰程度自然而然比较浓厚，生活习俗和行为方式一定程度上受许真君信仰影响比较大，可以

算是许真君信仰色彩最为浓重的地区；而安义县是处于南昌市郊的一个小县城，分析这个县城的信仰状况可以视为从地方社区来观察民间信仰的存在状况；丰城市是一个县级市，从这个城市看许真君信仰情况可以了解许真君民间信仰的区域性特点。从这三个社会层次就能更全面地了解许真君信仰在江西的大致信仰面貌。

关键词：民间信仰；祭祀圈；信仰圈；民间社会

Abstract

Xu Xun is a Taoist priest of the Jin dynasty, and then was divinized the first ancestor of the jingming Dao, which revered as “XU true person. Because of the deed was widely circulated which he cut the Dragon for the people.,the people all sacrificed him. And then form the XU true person faith. XU true person faith is the most affected Folk Beliefs in Jiangxi . And was named”:fuzhu”. In Jiangxi Civil Societythere is only one person who enjoy the label. The Wanshou Palace producted by the Jiangxi people worshiped Xu was also brought to all the place of the country by the jiangyou businessman who were grown up in Ming and Qing period. especially as the Hunan、 Hubei and Sichuang for the most. Each year from august 1, Xishan Wanshou Palace of NanChang will have tens of thousands of people who took the trouble of traveling a long distance to worship ,and this forms a grand view. This view will last more than 20 days. At the same time , many other places’ Wanshou Palace would also have all kinds of activities. The scholars once suspected if the Xu character was truth, later through the scholars textual research , There is indeed such a person , merely the part of legends which were concerned with Xu was farfetched .

As the rearch of XU true person and the material object which were related to him , the forefathers mainly from the folklore、 history、 religious、 literature to do macrovisual study. They from the country and local、 the people’ leisure life and the temple economy to disscuss . But there is few people who use the scared cycles and Beliefs circle theory to study the XU true person,this paper choose the visual angle to deeply analyze the people’s organization method and forms who centered the XU true person faith. Centered the Xishan town’s folk society , use the scared cycles and Beliefs circle theory to build the society organization forms of XU true person faith in all the territorial scope. And then, from the history visual, analyze the transition of the organizing activities、 organization method 、 The Principles of Organization of all levels’ people. Then we can see the true Beliefs form and the existence. The first chapter mainly sort out the literatures; the second chapter use field method, the questionnaire survey and personal interviews to get the primary sources. At the same time , use the scared cycles and Beliefs circle theory to system analysis the festival which centered the the Xishan Wanshou Palace, draw the line between the scared cycles and Beliefs circle, focuses on the Fengcheng city and Anyi town for examples to explain the Form of Organization of folk belief of scared cycles of XU true person;

the third chapter mainly explain the Wanshou Palace Belief circle activity as the Anyi Belief circle for example ,and to analyze; the forth chapter mainly analyze the performance and the reason of the Anyi town from scared cycles changed to Belief circle.

This paper choose the three different level places Xishan town、 Fengcheng city and Anyi town、 to explain and compare, announce the different forms of folk belief in the different societal level.

The Xishan town of Xinjian county is the place which the Xishan Wanshou Palace located. The extent of the people believe the XU true person is stronger than other place naturally, to some extent their customs and behavioral pattern were greatly affected by the XU true person belief, and it could be the deepest place about the XU true person belief; Anyi is a small county near the Nanchang city ,analyze the belief state of the county we can treat it as to observe the existing Condition of the folk belief from the Local Community. The Fengcheng city is a county city, we can realize the the Regional features of the folk belief through observe the XU true person belief. From the three society levels we can know the rough belief face of the XU true person belief More fully.

Key words: folk faith; pray role; faith role; folk society

中南民族大学

学位论文原创性声明

本人郑重声明：所呈交的论文是本人在导师的指导下独立进行研究所取得的研究成果。除了文中特别加以标注引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写的成果作品。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本人完全意识到本声明的法律后果由本人承担。

作者签名：

日期： 年 月 日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权中南民族大学可以将本学位论文的全部或部分内
容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

本学位论文属于

1、保密 ☐，在_____年解密后适用本授权书。

2、不保密 ☒。

（请在以上相应方框内打“√”）

作者签名：

日期： 年 月 日

导师签名：

日期： 年 月 日

第一章 绪论

一、研究缘起

许逊是晋朝的一个道士，后被宋时兴起的净明道奉为始祖，尊称“许真君”。因其斩蛟龙为民除害的事迹广为传播，民众祭祀他，遂形成许真君信仰。许真君信仰是江西影响最大的民间信仰，被江西人称为福主，在江西民间社会享有这个称号的只有他一人。由江西民众崇拜他而产生的万寿宫也被明清时期兴起的江右商带到了全国各地，尤其以湖南、湖北及四川居多。每年从八月初一开始，南昌西山万寿宫庙会都会有成千上万的百姓不远千里前来朝拜，形成一道壮观的景象。这种景象会一直持续二十多天。同时，许多其他地区的（江西人建的）万寿宫也会有各种各样的庙会活动。学者们曾经怀疑过许真君人物的历史真实性，后经考证，确有其人，只是与其有关的传奇故事部分系附会。

对于许真君信仰的研究虽已不少，然而运用祭祀圈和信仰圈理论来分析研究的还不多。又笔者籍贯为江西，从小耳闻不少有关许逊的事迹，结合导师研究方向，故选定此题。

二、研究概述

前人对于许真君信仰研究主要是围绕许真君、万寿宫、净明道思想这三条主线来进行的，所以本部分将从净明道思想、万寿宫、许真君三个方面来梳理已有研究。

（一）净明道思想研究

对于净明道思想方面，国内外集中研究的著作不是很多，但已有的都较为全面地反映出了净明思想与中国文化的关系。

日本秋月观瑛于 1978 年出版的《中国近世道教形成——净明道的基础研究》一书，第一次全面地研究了许逊传记、净明道史、净明道的影响等多个方面，对后来的净明道研究影响巨大。黄小石在 1999 年出版的《净明道研究》是大陆出版的第一本研究净明道的专著，该书“首次对净明道的整个发展历史作出了明

确的说明,对净明道的教派特色及其理论贡献等有详实的论述。”¹四川大学道教与宗教文化研究所教授郭武先生于2005年出版的《〈净明忠孝全书〉研究——以宋、元社会为背景的考察》一书,以净明道重要典籍《净明忠孝全书》为主要研究对象,结合宋、元时期的社会文化背景,对《全书》所涉及的有关净明道的诸多问题进行了考察,可谓宏博专精、严正明晰。黄永峰先生称这部书“不仅解决了许多有关净明道研究的疑难点,而且填补了不少有关净明道研究的空白点,大大推进了净明道研究的发展。”厦门大学主编的《道韵》于2001年以专题形式推出《净明闾山派与养生哲学》,集中了净明道研究的8篇论文。此外,有关此论题其他论文还有《论净明道三教融合的思想特色》、《净明道的理学特色》、《净明道的“忠孝”思想及形成原因初探》、《论净明道吸纳儒家伦理的方式及其意义》等,大都是从净明道思想与儒家思想的关系方面来论述净明思想的特色。

（二）许逊及万寿宫文化的考证性研究

万寿宫是许逊思想传播的集散地,是许逊思想的物化,所以历来研究许逊就不得不将万寿宫作为研究对象以佐证许逊传说。

黄芝岗的《中国的水神》一书是最早研究许逊斩蛟故事及其来源、演变的著作;刘守华教授的《“许真君斩蛟”传说的由来及其价值》一文,对许逊斩蛟故事的演变形成轨迹作了详细考查,指出许逊斩蛟“这一核心母题则由李冰在蜀郡治水的古代神话传说中移植而来”²,整个许逊斩蛟故事是“借助一系列神话和故事母题的复合串接,构成引人入胜的叙说,来塑造这神奇人物以扩张其影响的”;³《西山万寿宫今考》、《许逊与吴猛》、《许真君崇拜简论》以及台湾李显光在《宗教学研究》上发表的《许逊信仰小考》等文章,对许逊、吴猛等人关系、净明道法传承等问题作了新的考证,改变了学界以往的一些认识;在论证许逊何以成为江西人民的福主这个问题上,郭武的《关于许逊信仰的几个问题》一文认为之前学者一直讨论的许逊人物的真实与否不是主要问题,而历代道士不断虚构他的神迹和故事,加之统治者对他的推崇和加封,才是许逊忠孝信仰不断强化以致最终形成民间信仰的主要原因。江西科技师范学院章文焕先生的《中华人杰许真君》一书用功颇多。他在王安石《旌阳祠记》的基础上对许真君的某些传说了

¹ 陈立立:《万寿宫、许真君、净明道研究综述》,江西科技师范学院学报,2002.2。

² 刘守华:《“许真君斩蛟”传说的由来及其价值》,中国道教,1998.2。

³ 刘守华:《“许真君斩蛟”传说的由来及其价值》,中国道教,1998.2。

科学的剖析和论断,“使许真君从‘神’恢复到‘人’,把许真君斩蛟治水与以中原文化改变江西巫风挂钩”。¹后其不顾高龄,亲自对全国各地万寿宫的分布情况进行了实地考察,著有《万寿宫》一书。此书的最大意义在于首次撰出省内外上千座万寿宫的兴建背景、分布区域和历史功能;江西省社科院的余悦先生在《江西民俗文化叙论》一书中对崇拜许真君现象作了理性的审视;陈立立教授的《万寿宫民俗》则系统地介绍了南昌以及全国各地万寿宫的形成发展轨迹和民众信仰西山万寿宫所形成的一系列民俗活动和地方风物传说。

(三) 其他方面的研究

21 世纪伊始,南昌市就万寿宫迁址与否曾展开过一场争论,曾引起过对万寿宫、许逊及净明道问题的探索。关于这场论争,有雷正良、孙红的《重建南昌万寿宫学术研讨会综述》、杨龙的《论重建南昌万寿宫决策的价值定位》、谢轮写的《南昌万寿宫改址重建引发争议》、《从江右商帮的衰退——看南昌万寿宫街区的历史变迁》、《从失落的传统街区看南昌万寿宫文化传承危机》等文章。最后,学者们一致认为应该在原址上重建,因为只有这样才能更好的传承许真君信仰的文化内涵。

江西新建县的西山万寿宫是江西祀奉许真君之祖庭、道教第四十福地,也是宋元以来净明道活动的中心。围绕将西山万寿宫作为江西旅游的重点文化资源来整理开发的文章有《许真君信仰与崇拜对旅游民众的积极作用》、《万寿宫民俗文化资源整理与经济开发》、《对开发西山万寿宫旅游经济的思考》、《浅谈西山万寿宫的旅游价值》、《浅谈南昌西山万寿宫的文化和旅游开发》等。

江西的李星先生对万寿宫与当地民众的生产生活民俗之间的关系作了一系列探讨,主要发表论文有《论许真君民间崇拜中的农耕文化》、《论许真君对农业生产的影响》、《论许真君民间崇拜的文化特质》、《万寿宫庙会与乡民习俗——以考察西山万寿宫为例》以及《西山万寿宫庙会与区域农业发展》、《明清以来西山万寿宫的发展与朝仙习俗》等,这些文章主要总结出民众因崇拜许真君而衍生出的一系列农耕思想和耕作原则,探讨许真君与农业生产之间的关系以及许真君信仰对农业生产所起的作用。

华东师范大学许蔚的硕士论文《许逊信仰与文学传述》,以许逊信仰以及围

¹ 陈立立:《万寿宫、许真君、净明道研究综述》,江西科技师范学院学报,2002.2。

绕许逊信仰而发生的文学、文化现象为研究中心，发现这种文化现象起自六朝以迄明清。涉及笔记、小说、戏曲、宗教经典、民间读物等多种样式，对如许逊斩蛟故事的演变、许逊形象或圣号的意指等有关问题进行了全面的探讨；对如真君戏的特点与界定、许逊圣号与净明道史的关系、许逊斩蛟故事的宗教斗争背景等具体问题进行了深入的探讨。

三、研究内容与研究方法

本文主要采用文献研究法和田野调查方法。第一章主要是文献梳理；第二章采用实地调查法，通过问卷调查和个人访谈，获取第一手资料。同时运用祭祀圈和信仰圈理论，对以新建县西山万寿宫为中心的祭祀活动进行系统的分析，划定其祭祀圈和信仰圈的界线，重点以丰城市和安义县两个地点为例来说明许真君祭祀圈的民间信仰组织形态；第三章主要以安义县信仰圈为例来说明万寿宫地方层次信仰圈活动，并加以分析；第四章分析安义县由祭祀圈发展为信仰圈的表现及原因。

同时，综合人类学、社会学、民俗学、宗教学等学科的调研特长，将田野作业、定量分析、信息系统处理等纳入民间信仰调研的方法之中。对调查材料运用社会学统计分析软件 SPSS 统计数据进行整理和分析，从民间信仰主体的个体人口学特征、个体社会经济、文化背景等方面来考察许真君传统民间信仰在当代与民众生活的各个方面的关联及其对民众思想的影响。对民间信仰个体认同的差异性进行深入地探索和研究，科学全面地分析这一民间信仰现象。

四、研究意义与创新之处

（一）研究意义

对许真君信仰及其相关实物的研究，前人主要是从民俗学、历史学、宗教学、文学等方面进行宏观研究。对诸如国家与地方、民众闲暇生活、寺庙经济等方面进行探讨。然而运用祭祀圈与信仰圈这个微观理论来研究许真君信仰的文章还很少，本文选取这一视角来深入分析以许真君信仰为中心的民众组织方式及其组织形态。以西山镇民间社会为中心，通过运用祭祀圈和信仰圈理论，构建出许真君信仰在各地域范围的社会组织形态。并从历史的角度，分析各社会层次各类

民众的组织活动，组织方式和组织原则的变迁。从中可以看出当代民众真实的信仰形态及存在状况。

本文选取许真君信仰程度及距离不一的西山镇、丰城市和安义县三个不同层次有代表性的地点来重点阐述和比较，揭示出现代民间信仰在不同社会层次的不同信仰形态。

新建县的西山镇是西山万寿宫所在之地，此地民众对许真君的信仰程度自然而然比较浓厚，生活习俗和行为方式一定程度上受许真君信仰影响比较大，可以算是许真君信仰色彩最为浓重的地区；而安义县是处于南昌市郊的一个小县城，分析这个县城的信仰状况可以视为从地方社区来观察民间信仰的存在状况；丰城市是一个县级市，从这个城市观察许真君信仰情况可以了解许真君民间信仰的区域性特点。从这三个社会层次就能更全面地了解许真君信仰在江西的大致信仰面貌。

（二）创新之处

祭祀圈和信仰圈理论是由林美容教授首先系统地提出来的，然而，这个理论毕竟只是林教授根据台湾地区一段时期内的社会历史情况提出的，她忽视了历史和空间的维度。所以此文从历史的角度，提出古代信仰圈和当今信仰圈两个概念，并结合万寿宫历史发展的各方面具体情况，对万寿宫古时和当今两种信仰状况都作了详细分析。主要通过对安义县民间信仰的考察，运用祭祀圈和信仰圈理论，探究民间信仰在现代社会的真实存在面貌。

第二章 许真君信仰的祭祀圈

由于地域差异及个体文化背景的差异,民间信仰的信仰程度及认同程度都存在着不同程度的差异性。学术界用祭祀圈和信仰圈这两个概念来区分两种基本的信仰形态。

一、祭祀圈

祭祀圈是民间信仰中最核心的信仰形态。对祭祀圈理论作出重要贡献的是台湾的林美容教授。

(一) 祭祀圈概念

“祭祀圈”这个概念最早是由日本的冈田谦于 1938 年提出,指的是“共同奉祀一个主神的民众所住之地域”。¹十九世纪六十年代,台湾的许嘉明和施振民学者把祭祀圈和地方组织结合起来考察,许嘉明认为祭祀圈是指“以一个主祭神为中心,信徒共同举行祭祀所属的地域单位。其成员则以主祭神名义下之财产所属的地域范围内之住民为限”。²施振民认为:“祭祀圈是以主神为经而以宗教活动为纬建立在地域组织上的模式”。³他通过祭祀圈的层次划分来说明地方组织形成的原则和方式,就突破了冈田谦的祭祀圈内涵,不仅将祭祀圈单纯地指涉为一个宗教信仰地域,而是宗教活动和组织的整个范畴。

林美容在《妈祖信仰与汉人社会》中指出:“祭祀圈指涉一定的地域范围,以及这个范围内所有居民义务性的共同祭祀组织与祭祀活动”。⁴其概念内涵主要包括共神信仰、地域单位、共同祭祀活动、共同祭祀组织和共同祭祀经费这几个方面。之后,林教授在对草屯镇祭祀圈的研究中,进一步确定六项指标来划定祭祀圈,分别是:“共同出资建庙和修庙;有收丁钱或募捐;有头家炉主;有演公戏;有巡境;有其他共同的祭祀活动,如宴客等”。⁵她指出,在这六个指标中,只要有一个存在就可构成祭祀圈。若有一个以上,则说明祭祀圈的特征更加明显。

¹ 林美容著:《由祭祀圈到信仰圈》,《中国海洋发展史论文集》第三辑,1988年第97页。

² 林美容著:《妈祖信仰与汉人社会》,黑龙江:黑龙江人民出版社,2003.第3页。

³ 张宏明著:《民间宗教祭祀中的义务性和自愿性-祭祀圈和信仰圈辨析》,《民俗研究》,2002.1。

⁴ 林美容著:《妈祖信仰与汉人社会》,黑龙江:黑龙江人民出版社,2003.第3页。

⁵ 任桂香著:《祭祀圈、信仰圈、文化圈之诂议》,黑龙江:黑龙江史志,2008.11。

最后她说明,“祭祀圈是一种地方性的民间宗教组织,居民因居住关系有义务参与地方性的共同祭祀,其祭祀对象含盖天地神鬼等多种神灵,但有一个主祭神;祭祀圈有一定的范围,依其范围大小,有部落性、村落性、超村落性与全镇性等不同层次……”。¹

(二) 西山万寿宫的古今祭祀圈

经章文焕先生考证,在全国 1000 多座万寿宫当中,南昌市郊的新建县西山万寿宫是所有万寿宫的祖庭。因此,西山万寿宫也是全国许真君信仰的中心。

西山万寿宫位于新建县西山镇的逍遥山(也称为西山),建于公元 4 世纪中叶,至今已有 1600 多年的历史,“最初是净明道祖师许逊的住宅,后被尊为净明道的祖庭,是江南符录道派四大宗坛之一”²。到南北朝时,西山万寿宫改名为“游帙观”,据《逍遥山万寿宫志》记载:“相传真君尝以五色帙施黄堂谶母祠,及仙去,锦帙飞还,旋绕故宅之上,因立观名游帙”。³这就是“游帙观”之名的由来。又据南宋白玉蟾在《续真君传》记载:“……真君飞升之后,里人与真君之族孙简,就其地立祠……隋炀帝时,焚修中辍,观亦寻废。至唐永淳中,天师胡惠超重新建之,明皇尤加夤奉……五代南唐复重修,徐铉书额,俱以游帙名……宋真宗大中祥符三年(1010),升观为宫,改赐额曰玉隆。政和六年改观为宫,仍加‘万寿’二字……”⁴由此可见,西山万寿宫是由最初民间祭祀的地方逐渐演变成为统治阶级祭祀场所的。

陈立立教授在《万寿宫民俗》一书中把全国万寿宫分为几大类:分别是 1、官民共祀的万寿宫;2、民间庙宇性质的万寿宫;3、同乡会馆性质的万寿宫;4、官方祭祀场所的万寿宫;5、商业性质的万寿宫。而西山万寿宫历来是属于官民共祀的类型。清朝时期已经有官府的力量介入西山万寿宫的朝仙仪式活动之中。⁵所以,一定程度上说,在古代西山万寿宫的祭祀圈内成员之祭祀,纯粹民众的意志性体现较弱,而更多地带有官祀色彩。

对于林教授的祭祀圈理论,武汉大学的朱炳祥先生认为,“‘祭祀圈模式’对于地域社会构成的解释不具有普遍意义,因为它既忽略了历史的维度,又忽略了

¹ 林美容著:《妈祖信仰与汉人社会》,黑龙江:黑龙江人民出版社,2003.第 7 页。

² 陈立立等著:《万寿宫民俗》,江西人民出版社,2005.第 177 页。

³ 转引自:陈立立等著:《万寿宫民俗》,江西人民出版社,2005.第 177 页。

⁴ 陈立立等著:《万寿宫民俗》,江西人民出版社,2005.第 178 页。

⁵ 陈立立等著:《万寿宫民俗》,江西人民出版社,2005.第 179 页。

其它构成要素的影响”。¹因此要从许逊升格为神开始的时间到民国前和现代两个时间段来看许逊信仰的祭祀圈和信仰圈的发展形态。

1. 万寿宫古时的祭祀圈

虽然台湾学者的“祭祀圈”概念首先是基于台湾经验而提出的，但是有学者明确指出，“这一概念对大陆地区的乡村宗教活动仍然适用”。²后来武汉大学的朱炳祥先生认为祭祀圈的界定应该考虑到历史的维度。所以笔者先从历史上的许逊信仰形成初期来分析。即这里我们要重点探讨的是，西山万寿宫最初是否有祭祀圈，也即考察是否具备林教授所划定的祭祀圈六个标准中的至少一个。从上面材料我们知道，许真君信仰在晋朝时期开始出现，最初只是一个分布范围较小的地方性民间信仰，仅限于许仙祠附近，“真君飞升后，里人与其族孙许简就其地立祠”。³据说当时西山镇乡民为了纪念真君，感谢真君的恩德，就在真君拔宅升天的地方建起一座小祠堂，作为祭祀、朝拜真君的场所，……⁴。可知许真君信仰最初是由许逊的族人与乡民共同建庙立祠，定期朝拜，举行祭祀活动。这就说明当时祭祀活动不仅限于许逊家族内部，同时还包括那些与许逊无血缘关系的乡民。（许逊祭祀活动因有外人参加，可知其不属于家族祭祀⁵。）而林教授的祭祀圈概念划定的六个指标中，其中一个就是“共同出资建庙和修庙”。许逊祭祀活动符合这个指标，因此我们可以判断，在许逊信仰形成初期，许逊信仰就存在祭祀圈。因为当时民风淳朴，百姓一般参加了第一次祭祀神灵的活动，以后很可能就忠实地把这一活动延续下去。许仙祠是由其“里人与其族孙许简”共同建造的，可知许逊祭祀活动自一开始就没有家族祭祀这一最初祭祀形态。其祭祀圈范围就是许逊族人及其附近乡民。笔者推测这个附近也就在西山附近。因当时许仙祠位于西山，而西山当时还是一座树木茂密的山林，外界通往西山的路途崎岖。距离遥远的乡民也没有条件每年前来参加祭祀。据《孝道吴许二真君传》载：每当许逊升遐之日，“四乡百姓聚会于观，设黄箒大斋。邀请道流，三日三夜，升坛进

¹ 朱炳祥：《摩哈直彝村“出行”群体与地域关系结构——“祭祀圈模式”解释力的局限》，武汉大学学报（哲学社会科学版），2007年第6期。

² 张佩国著：《近代江南乡村地权的历史人类学研究》，上海人民出版社，2002年第291页。

³ 光绪《逍遥山万寿宫志》卷七，《宫殿》。

⁴ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005年第177页。

⁵ 也有的人把这称为“私家神”。参见《寮村的“张公信仰”及其祭祀圈的扩大——当前中国东南宗族重建过程中村落文化整合的个案研究》，张友庭；社会，2006年第4期。

表，上达玄元，作礼焚香，克意诚请，存亡获福，方休暇焉。”¹“每岁夏季，诸卿士庶，各各香华，鼓乐、旗帜，就寝殿迎请真君小型像幸其乡社，随愿祈禳，以蠲除旱蝗”。²。因此，可以大胆推测，当时许逊信仰基本上只存在祭祀圈，而无信仰圈可言。又据《万寿宫民俗》一书记载，“各种香会组织在进香过程中，一般也会以香会的名义向西山万寿宫捐款。从清代至民国初年，各县香会组织的捐款都是西山万寿宫历次重修费用的主要来源。从民国四年重修许真君正殿及各殿楼盖的捐款碑看，绝大部分费用来自丰城、高安、南昌、新建、清江、进贤、奉新、临川、安义、鄱阳（波阳）十县的香会捐助。”³可见此时西山万寿宫也有“共同出资建庙和修庙”这一项指标，说明西山万寿宫在这个时期也存在祭祀圈。而且他们最后还会在庙前举行文娱活动，也就是林教授划定祭祀圈的指标里的“有演公戏”。

2. 万寿宫当今的祭祀圈

如今，西山万寿宫依然存在着祭祀圈。虽然与古时祭祀状况已有所不同，然而一些基本的信仰组织及其活动还是延续下来了。

现今前往西山万寿宫的进香者一般可分为零散香客和社团性质的香会组织两种。零散香客的进香程序比较简单，到庙会时临时自愿结伴同行，活动由自己安排，不受约束，不用举行复杂的仪式，只是跪拜、烧香、献供，之后就随心布施以表示虔诚之心，这样，进香活动即告结束。对于有组织的香客，他们的朝拜日期、住宿地点、仪仗以及进香活动等一切事宜都归香会的香头统一安排。他们一进入庙中，就先烧香，跪拜神灵，再由香头表诵。“他们表诵的韵律一般比较简单、通俗，带有民间文学和神话传说的性质。部分香会表诵时由香头带领，香客齐声唱诵。表诵完毕再行献供、布施‘香火钱’，最后在庙前举行文娱活动，仪式才告结束”。⁴由此可知，这种行动具有统一性的香会组织就具有祭祀圈划定的一个指标：共同的祭祀活动。这就说明西山万寿宫现在依然存在着祭祀圈。他们的祭祀圈特征具体有以下几点：1.他们跟随香头一起来参加香会，就说明前来祭祀是义务性的；2.一个香会一般是由同地同姓之人组成，说明他们是地方性的；

¹ 《道藏》第6册 第843页 文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年。

² 《道藏》第4册 763页 文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年。

³ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005.第51页。

⁴ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005.第50页。

3.他们每年在许真君诞辰及升天之日必来进香，说明他们具有节日性¹。又《万寿宫民俗》记载，万寿宫的香会组织“一般情况下，由同乡同姓之人组成，也有的香会由异地同姓或同地异姓之人组成，还有的香会组织是由同行业人士组成。总之，没有严格的规定，可以自由组合。香会组织的人数没有限制，一般由一村或数村的香客十几人、几十人或上百人组成”。²由此可知，西山万寿宫的祭祀组织主要是以地缘和血缘为组织原则。以行业为组织原则的祭祀组织在万寿宫进香的历史上出现较少。因为，许真君虽然是由人演变为神的，但是他还没有被哪个行业单独尊为行业神。这里这种以行业为组织原则前来祭祀许真君的要归为少数情况，也就是这种祭祀组织不是以祭祀许真君为主的，只是前来拜神的，而无论是哪个神。

二、西山万寿宫的祭祀圈

每年的八月初一在丰城市到西山万寿宫的路上，我们都能看见众多民众结伴而行，有的人直接开着私家车载全家老小前来，形成了一道靓丽的人文风景。

（一）新建县祭祀圈

通过调查，西山万寿宫的地方性祭祀圈范围，大体不超过新建县行政管理范围，主要以西山镇居民为主，信众主要是中老年妇女。现在，西山镇有18个村，其中据塘村离万寿宫最近，几乎是环绕着西山万寿宫。整个镇上每年都会进行两场以上的集体祭祀许真君活动。其中最隆重的就是在八月初一许逊升天的日子。在这一天到来之前，每户居民必提前去举行他们的祭祀传统。因为民间相传在八月初一烧到头柱香的人的功德就最大，获得的福气会最多。所以“以前每年都有在进香、在给许真君换袍、在抬走许真君塑像等事情上发生械斗的现象，解放后才根本治理了这一现象。”³（现在每家的参与者主要是中老年人士，尤以女性居多。）他们以村为单位，由村委会负责筹集经费，组织一个个大小不一的朝香团体，村委买好供品和祭祀的物品，选择比较吉利的时辰组织前往。有时候他们也延续历来的传统，把这个团体叫作“朝仙会”。据调查粗略估计，现在新建县每年差不多都有二十多个上规模的朝仙会前往万寿宫。前往时，每个香头的头上

¹ 笔者于2010.9月调查黄洲镇塘头村进香人员口述，周英连，62岁。

² 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005年第51页。

³ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005年第60页。

一般会带有一个长长的帽子，肩上背一个一米左右的竹龙在朝香队伍中领头，“称之为‘驯扰’”¹，古时，“人们从各县各乡步行数里或数百里，或乘船自数里到生米镇登岸，赶赴西山，进香队伍场面宏大，昭示着大的祸患已经平息，百姓安居乐业的喜悦”。²如今，这些队伍后面一般有肩荷红旗，上面写着“万寿进香”。其他的香客也都带着长长的帽子和统一的长袖服装，有的还吹着笙箫或者演奏现代乐曲。信众浩浩荡荡地涌向西山万寿宫，路途中个个都会流露出无比自豪之感。这应该算是现代民众的狂欢节。在这里，无论是官员还是普通民众，每个人对任何其他人都很热情和气，人们之间似乎已经没有任何界限了，所有人在神灵面前都是平等的，所有信众都是菩萨面前虔诚的信徒。其次就是每年的农历正月二十八许真君诞辰日，西山万寿宫要举行祭祀活动，称为开朝，又叫小朝。古时，据《逍遥山万寿宫志》卷十一记载：“正月二十八为真君圣诞日，邑中多谒宫上寿，其里人有建醮称贺者，有赛灯者，有接驾迎銮迁座尸祝者，抑又有游灯遍田野，以祈丰年除旱涝虫螭者，环逍遥山数十里，至今尽然”。今日，虽然西山镇乡民每至此时仍至万寿宫朝拜，但是其祭祀活动显然已没有古时丰富了。一般只是按普通程序上香朝拜即告结束。

偶然得知，有些以前在西山镇居住，后来移居南昌市城里的民众依然在延续着这一祭祀信仰活动。这说明，只要有条件，民众不会轻易抛弃自己的信仰活动。然而，需要说明的是，进入九十年代以来，新建县离西山万寿宫稍远一些村落的一部分村民有时候已经不定期祭祀了。这就说明现在的祭祀圈正在不断地瓦解，逐渐演变为信仰圈。

此外，江西丰城距离西山虽然比较远，却每年都有大批民众前来祭祀。

（二）丰城市祭祀圈

丰城市虽然距离西山万寿宫较远（几乎是安义县到西山的两倍路程），但是丰城人民对许真君神灵情有独钟。江西省范围之内，除了西山镇居民最崇拜许真君之外，就数丰城民众对许真君最推崇了。他们每年都会有大量民众自愿前来西山万寿宫进香。因此有丰城人自豪地说：“八月初一的西山万寿宫简直是丰城人的天下！”³其自豪感不言而喻。那么，为何丰城人对西山万寿宫如此崇拜呢？以

¹ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005年第59页。

² 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005年第59页。

³ 丰城旅游群网站 <http://qun.51.com/chfc/topic.php?pid=442>

下将略作探讨。

1. 丰城市人文地理环境

丰城市位于北纬 27°42'-28°26'，东经 115°25'-116°26'，在江西省中部，属于赣江中下游地区，东临进贤、临川、南连崇仁、乐安、新干，西接樟树、高安，北毗新建、南昌。全境南北长 70.5 公里，东西宽 74 公里，市域面积 2845 平方公里。

丰城区位优势十分明显，水运、路运、铁运、空运便捷，城区距省城南昌 60 公里，向塘机场 30 公里，昌北机场 70 公里，京九铁路、浙赣铁路、105 国道、赣粤高速公路穿境而过，赣江倚城东流，丰城赣江公路大桥、剑邑大桥、丰电专用铁路桥飞架东西。

丰城气候温和，四季分明，雨量充沛，光照充足，霜期较短，生长期长。全年平均气温为 15.3-17.7℃，日最高气温大于或等于 35℃ 的日数年平均为 27.9 天，日最低气温少于或等于 0℃ 的日数年平均为 23.4 天。全年日照时数 1935.7 小时，年平均降水量 1552.1 毫米，4-6 月降水量约占全年降水量的 50%，年平均降水日数为 154 天，年平均空气相对湿度 81%，无霜期 274 天。

丰城建县于东汉建安十五年(210 年)，划南昌县南境置富城县。晋太康六年(280 年)，改称丰城县。传说晋永平年间，丰城县治（今荣塘墟）曾有“紫气冲牛斗星”，县令雷焕挖狱基得春秋干将、莫邪雌雄宝剑。因此，丰城别名“剑邑”。唐永徽二年，迁县治于赣江东岸（现老城区）。名称时有更改，依次为富城、丰城、广丰、丰城、吴皋、富州、丰城，以“丰城”命名时间最长。其中又因丰城为龙泉、太阿（一称干将、莫邪）宝剑出土发祥地，所以丰城别名“剑邑”、“剑城”。

2. 丰城剑邑万寿宫

丰城市不但有万寿宫，而且规模大，分布范围广。历史上，丰城的万寿宫规模仅次于南昌和新建两地的，在民间各乡镇街墟也广泛分布着众多中小型万寿宫。

丰城剑邑万寿宫座落在 105 国道以西 1 公里处，位于丰城赣江大桥桥头西侧的大桥公园内，占地 50 亩。它的前身乃丰城万寿宫。原来在市东方红大街西路大井头。清同治《丰城县志·寺观》载：“万寿宫，治西大井头，祀晋真人许逊，

雍正十年知县刘象贤即蔡公讲堂改建而成。又“书院”云：“蔡公讲学，在治西大街，为知县蔡毓华建，今改为万寿宫”。民国 29 年（1940），日军飞机炸毁正殿和后殿一部分。不久重新修复。“文化大革命”期间，部分建筑遭受损坏。1983 年按原貌复修前庭和正殿两部分。

整座宫院坐北向南，建筑面积 780 平方米，有一进一殿，内分门庭、正殿、后殿三部分。院庭门前，竖立着约高 7 米的石雕牌坊，上有浮雕蟠龙和宫廷人物故事，每组人物，神态各异，栩栩如生。牌坊屏大红宫墙，门两翼座有双石狮。庭院内有吊楼、画栏组成环廊，红柱黄瓦，古朴雅致。中为正殿，是宫院主体建筑，高约 8.5 米，八架八十四楹，大红漆柱，彩枋澡井。宫内神龛中置许逊塑像，两旁列座若干佛像，每年时值节日，人们来此朝拜，祀奉许仙治水功绩。神像已在“文革”中被毁。宫顶为黄琉璃筒瓦，鳌鱼飞檐，金碧辉煌，庄严雄伟。后殿龛中原塑有观音座像，已毁无存。

丰城剑邑万寿宫迄今已有 270 多年历史。几经沧桑，叠遭破坏，虽多次修葺，犹难以恢复原貌，加上座落在丰城剑光街办东方大街西侧商业繁荣地段（现市博物馆内），每当庙会期间，香客众多，拥挤不堪，阻塞交通，易引起火灾。1994 年 3 月经丰城市人民政府同意，选址在大桥公园内新建剑邑万寿宫。后随着朝拜者、观光游览者日益增多，乃觉宫殿过小，已于 1995 年 9 月重建了高明殿，1998 年 9 月再筹资重建三清殿。高明殿、三清殿并排而立，两殿位差约 2 米，建筑面积均 440 平方米。高明殿顶脊正中竖一黄色宝葫芦，远隔数里可见，与西边丰城发电厂的高大烟囱遥遥相对。宫殿两侧巧布环廊，外围红色宫墙。高明殿正中塑有许仙真君神像，左右两侧塑有十二尊真人神像。三清殿正中塑有元始天尊、灵宝天尊和道德天尊三清神像，左右两侧塑有财神、雷神像。两殿高大宽敞，可供数百人同时焚香膜拜。殿前有一块 200 多平方米的水泥场地，香客游人拾级而上，更显雄奇壮观。

三清殿东北面原建的一座宫殿改为观音殿，殿旁建有功德园，园壁上嵌有数块大理石功德碑，数千名资助者刻名其上。功德园西边建有对签房、储藏间，以及管理人员的起居室、休息室、膳房等，可供百人用斋。¹

万寿宫，是丰城市现存完好的较大规模木质结构的殿宇建筑之一。它布局严

¹ 来源于丰城人民网。

谨有致，造形绮丽，具有民族宫殿式建筑风格。1984 年列为县重点文物古建筑单位。现丰城市博物馆设此，陈列和保存大批珍贵文物，其中以唐代著名“洪州窑”址青瓷为富，元至元“青花釉里红瓷楼仓”和“元影青雕戏台式瓷枕”等为罕世珍品。

3. 丰城许逊信仰

(1) 丰城朝拜历史盛况

据《万寿宫民俗》一书记载：

从民国四年重修许真君正殿及各殿楼的捐款碑看，绝大部分费用来自丰城、高安、南昌...除了安义、鄱阳（波阳）和奉新三县外，上述其他各县的香会组织都有数百个以上，其中丰城更是多达近 2000 个。在丰城县香会捐款碑上，我们可以看到近 600 个不同的地名，而现今丰城县的地图上标明的地名也只有 500 多个，这充分说明了香会组织在丰城境内分布的密集性和广泛性。¹

丰城在庙会期间，当地人们要举行游神出赛和游灯活动，同时伴有“舞狮子”、“滚龙”、“划龙船”等表演，届时，看热闹的车水马龙，人山人海，其中最壮观、最热闹的数正月初八张巷圩“天符老爷”出庙游乡活动。每年的正月初八，丰城张巷圩的居民与附近村民一起，把“天符老爷”从庙里抬到街道中心。在张巷圩的东南西北每条街道，各抬出一个由 8 至 10 岁的童男或童女扮演的京剧人物，附近几个村庄也每村抬出一个京剧人物，他们一齐在张巷街中心集合。在“天符菩萨”游行时，各地的京剧人物在前面，旁边有一班锣鼓手伴奏，接着“舞狮子”、“滚龙”、“划龙船”等队伍表演各式造型，最后才抬出黑面麻脸的“天符菩萨”，围观者重重，欢声雷动。而丰城小巷镇的百姓为了感谢“天符菩萨”的保佑，特意把“天符菩萨”的黑面麻脸塑造成一个白面书生，“不忍心将恩人的形象变丑”。²

可见丰城民众对许真君的信仰热情。

(2) 丰城朝拜组织活动及组织原则

就其社会构成而言，大多数香会组织由同地同姓之人组成，如潭埠

¹ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005 第 51 页。

² 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005 第 84 页。

熊同庆会、吴山谢福庆会；有的香会则由异地同姓之人组成，如捐大洋4元的香会组织就有朱坊、粮溪皮永胜会，东湖、张湖陈世德会，潭坊周、谢合庆会等许多此类组织；也有的香会组织不以姓氏称呼，但从其名称大都为‘和兴会’、‘合庆会’、‘同兴会’、‘同福会’来看，这些香会组织应是由多个姓氏组成。¹

现在许多丰城民众都是开着自家的小车前来，车前贴着“万寿进香”四个大毛笔字的红纸横幅，尤显庄重。不少丰城年轻人已经不知道西山万寿宫的来历，只是都听说这里的签特别灵。每年八月初一，会有大批本市民众前往丰城剑邑万寿宫举行祭祀活动，但更多的民众则是选择前往西山万寿宫。因此，才形成了西山万寿宫丰城人一半的局面。值得一提的是，近些年来，丰城人民朝拜西山万寿宫的时间已不仅限于八月，部分人因长年在外谋生，只过年回家，所以就选择年节的某天带上全家老小赶赴西山万寿宫进香祈福。因为在民众心中，他们普遍认为西山万寿宫的签也会更灵验，菩萨的保佑力也会更强。

¹ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005.第52页。

第三章 许真君信仰的信仰圈

“信仰圈”这个概念本身是由王世庆最早于 1972 年提出的。但他那时用这个概念实质上与祭祀圈概念的内涵无任何区别。

林教授在对彰化妈祖信仰组织进行研究的基础上,明确了信仰圈的概念:“某一区域范围内,以某一神明及其分身之信仰为中心的信徒之志愿性的宗教组织(信徒组织)。任何一个地域性的民间信仰之宗教组织符合此定义,即以一神为中心,成员资格为志愿性,且成员分布范围超过该神的地方辖区,则谓其为信仰圈”。¹在论及信仰圈与祭祀圈两者的区别之时,林教授指出,信仰圈除了以一神为中心、成员资格是志愿性的、成员分布范围是区域性的之外,还有就是其活动是非节日性的。最后,她指出,祭祀圈和信仰圈实质上都是一种地域性的祭典组织,这些组织以层级状态分布着。

林美容教授列出了信仰圈与祭祀圈的几个不同的特点:一是信仰圈是以一神信仰为中心,祭祀圈则祭祀多神;二是信仰圈的成员资格是志愿性的,祭祀圈的成员资格则为义务性强迫性的;三是信仰圈是区域性的,祭祀圈则是地方性的;四是信仰圈的活动是非节日性的,而祭祀圈的活动是节日性的。¹

一、西山万寿宫的信仰圈

所谓信仰圈,“是以某一神明或(和)其分身之信仰为中心,其信徒所形成的志愿性宗教组织,信徒的分布有一定的范围,通常必须超越地方社区的范围,才有信仰圈可言”。²

(一) 全国信仰圈

西山万寿宫因为是全国许真君信仰的祖庭,所以每年都有从全国各地赶来朝拜的信众,包括浙江、湖北、湖南、四川、台湾等地,其中主要以四川和湖南两地居多。

“明中叶以后,经过明万历十一年重建,具有民间色彩的西山万寿宫重新兴起。西山万寿宫由小区祭祀中心逐渐演变为跨地域的祭祀中心。全国各地对西

¹ 林美容著:《妈祖信仰与汉人社会》.黑龙江:黑龙江人民出版社,2003.第9页。

² 林美容著:《妈祖信仰与汉人社会》.黑龙江:黑龙江人民出版社,2003.第7页。

山万寿宫的认同，主要表现为参与各种传统宗教仪式、进香及捐款等活动。”¹

从信众分布地可以看出，西山万寿宫的信众范围已大大超出了南昌西山镇地方范围。据调查，从全国各地而来的信众，大都是个人怀着崇敬之心前来的，即是自愿性而非义务性的。但他们也不会每年都来，因为毕竟距离较远，他们只是在有闲暇之时结伴而来，少有香会组织形式。这里，他们大多只是在七月三十这一天到达南昌，晚上到凌晨之时与当地信众争相进香。然后八月初一早晨进香完毕就回去。表面上看，他们是在许真君升天之日才来举行祭祀活动，貌似具有祭祀圈的节日性。但是我们应该看到，尽管他们只在节日性的日期才来，然而并不受节日的限制，也就是并不会每年的这一天都来。由此可知，他们选择节日这一天来，并不代表他们是祭祀圈内成员。这是从全国范围层次来说的。而从南昌市范围来看，南昌市所辖四县五区的信仰圈色彩就更为清晰些。

南昌市现在辖有新建县、安义县、进贤县、南昌县、东湖区、西湖区、青山湖区，青云谱区和湾里区，以及南昌经济技术开发区(昌北区)、南昌高新技术产业开发区(高新区)、红谷滩新区、桑海经济技术开发区和英雄经济技术开发区。而前面四县五区是历史相对较悠久的地区，民间风俗积淀自然浑厚些。这几个地区相比外省和省内其他地方来说，距离西山万寿宫较近，这就有利于民众前来朝拜。据调查，新建县的溪霞镇现在这几年每年政府（村委会）都会组织民众前来朝拜。他们向每个村民收取一定的组织费，为村民采购祭祀所需物品，然后安排民众一同前往西山万寿宫。但是对于不愿前往的村民，他们也不强求。这样，村民前来朝拜的活动，就一方面带有自愿性质，另一方面带有基层政府引导色彩。这是现在祭祀活动的一种新形式。因此，一定程度上来说，西山镇以外的其他镇属于许真君信仰的信仰圈范围了。当然这个信仰圈是地方层次的。

（二）安义县信仰圈

安义县是南昌市的一个远郊县，距离西山万寿宫不过五十里左右。因此历来其区域内许真君庙宇及许真君的信徒自然不在少数。通过分析安义许真君信仰形态可以了解许真君信仰在地方社区的存在形态。

1. 安义县概况

安义县位于江西省北部，南昌市西北部，潦河中下游。距离南昌市 60 公里，

¹ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005.第 55 页。

属省会南昌市郊县，东邻湾里区和新建县，南接高安市，西南与奉新县相连，西北与靖安县接壤，东北与永修县毗邻。105 国道纵贯县域、京九铁路、昌九高速公路擦境而过。距昌北国际机场 20 分钟车程，距江西最大外运港口九江和国际名山庐山 60 分钟车程，全面融入了南昌半小时经济圈和临空经济圈。安义县是熊世辉的故里。地理坐标为东经 $115^{\circ} 27' - 115^{\circ} 45'$ ，北纬 $28^{\circ} 26' - 29^{\circ} 01'$ 之间。总面积为面积 666 平方千米。¹

安义县全境地形概貌为“五山一水三分田，一分道路和庄园”。辖龙津、鼎湖、万埠、石鼻、东阳、长埠、黄洲 7 镇、乔乐、新民、长均 3 乡和万埠垦殖场，共 109 个行政村，1093 个自然村，人口 26 万，其中农业人口 20 万。

目前多数民众都是在外谋生，以个体户经营铝合金店为主，一家一个店，以城市门窗装修业务为服务范围。近年来县城郊区地区新落成了多家铝合金塑钢生产公司，塑钢产业几乎成为安义县的支柱产业。

虽然古来安义县许真君庙宇众多，但是到如今，安义县各处许真君庙宇保存下来的已寥寥无几。据章文焕《万寿宫》一书所载，安义县原有 6 处许真君庙宇，分别为位于“县城北 2 里的接引庵、南昌乡黄州关帝庙左的万寿宫、县东 20 里的真君坛、县东南 20 里的逍遥观、县南 10 里的崇真观以及县北 30 里的龙神庙”（后称为圣水堂）²。据此，笔者走访了位于峤岭乡的圣水堂（即县北 30 里的龙神庙）的现任副道长张女士。据她介绍，安义县许真君庙本有三座，分别是峤岭圣水堂、齐埠五仙庙和石鼻万寿宫。到现在，石鼻万寿宫已不见踪影，只剩下圣水堂了。然而，通过笔者多方面调查，发现其实齐埠五仙庙并非祭祀许真君的庙宇，而只是祭拜五位菩萨的一座小庙宇，这五位菩萨原是五兄弟。至于石鼻境内，其历史上基本从未有过万寿宫庙宇。因此可以断定，事实上，此副道长也并不十分清楚安义县的福主庙宇分布情况。因为她几乎没有把本为真正纪念福主且有福主真迹的彰灵岗庙宇归结在内，笔者还故意向她发问：彰灵岗不算是许真君庙宇吗？她明确断定——不是。因为在他们心目中，彰灵岗以前是没有福主殿的，只是后来看见圣水堂香火较旺盛才添了个福主殿。对此他们很是鄙视彰灵岗庙宇中的人，称他们是见圣水堂香火旺盛眼红。由此可知，即使是现在掌管寺庙的管理人员也不清楚其寺庙的历史。

¹ 行政区划网 <http://www.chinaquhua.cn/jiangxi/anyixian.html>

² 章文焕著：《万寿宫》，北京：华夏出版社，2004 年第 382 页。

2. 圣水堂

圣水堂庙宇原是座落在一座海拔 4049 米的山顶上，原名叫龙神寺（也有的称为神龙寺），1999 年迁居山中腰。圣水堂，其“塘”字本是就指山顶上的那口水塘，因此池塘里的水被人们认为具有神性，人们称为圣水。水塘旁边的这座庙宇地址就是许真君的原庙宇座落之处。当地民众传说晋代即有此庙。明万历年间，道人戴八四结茅以居。清同治年间此庙又被御敕重修，定为国庙。清慈禧太后御笔亲书“龙安昭佑”四字锦绣缎旗以赐。原圣水堂共有三座庙宇，分别是前面的龙王殿、中间的福主殿、后面的观音殿。抗日战争时期，圣水堂于 1938 年毁于日寇的炮火之中。不过只是庙宇房屋被烧毁，众菩萨神像仍然存在着。在文化大革命期间，所有露天在圣水堂原址的 60 多尊菩萨神像全部被毁。《安义县志》记载：

圣水堂在县北三十里，一山高起五里许，四周孤峭，山顶有一水池... 池水四时不溢不竭，池内有红腹四脚神鱼...，清同治五年六月，江西久旱不雨，祈鱼降雨，神鱼现身，于七月初一飞入南昌，即时风云四起，雷雨交加，大雨如注，降雨两天，平地水深尺余，使晚稻得以补种，后凡来此祈雨者，均应验。因此，刘坤一会同曾国藩为奏皇上，请加封赠，慈禧准奏。¹

在圣水堂看庙人看来，此庙菩萨非常灵验。据他介绍，近世以来，当地人们最早得知池塘水具有神性的一个事件是：一头浑身生癞的牛到那个池塘里洗了个澡，之后身上的癞奇迹般地全部消失了。大家得知此消息后，纷纷上山来取水治病，传言许多都治好了。因此，此庙香火才重新恢复。经笔者考察，现在庙中确仍有几幅锦旗悬挂在显眼之处。其中有一幅是一位白血病患者赠送的。据说她被医院确诊只有三个月时，来此庙拜佛祈求神保佑，最终神奇般康复了，现在仍然健康地活着。

1999 年，山顶上真正的圣水堂庙宇卖给了一尼姑，法名为大福。据说为一国民党军官的原配，那军官去台湾时只带走了小老婆没带走她。因而她就出家为尼，买下此庙宇当作修行之所。政府要卖掉此庙时当地许多居民是不同意的，但是奈于是南昌市上级的意思，只好于当年阴历二月二十四拆庙了。现在圣水堂山

¹ 《安义县志》同治十年。

上真正供奉许逊福主的庙宇是半山腰的这座庙。1999 年当老庙卖给老尼大福时，当地老干部商议须择一地再建一座福主庙，环境条件要有水源，且不能太偏，因此选定现今庙宇所在地。同年六月初四新庙上梁，七月初原庙管理人员搬迁下来，好准备接下来庆祝八月初一的福主生日。现在的新庙旁边还有两座庙宇，分别是 2004 年修建的观音殿、2005 年建的玉皇殿。为了使民众到新庙宇处有原圣水堂之感，设计人员仿造山顶上圣水堂水池形状，在许真君庙宇前同时修建了一座人工池塘，是为“圣水塘”。许逊福主殿里供奉的菩萨很多，位于正中间的是许真君福主神像，左边依次为太上老君、文殊、判官、张天师、吕洞宾、龙王太子、龙王、药王、药童等，右边依次为许真君夫人、财神、许真君哥哥等。这种神位布置格局说明在民间佛道确实已混成一家，印证了民间佛道本为一家的说法。直到现在，那些朝拜许真君的信徒还自称是佛教信徒。

山顶上庙宇的主人大福于 2008 年去世，因其信佛，所以现在庙中为佛教弟子掌管着。

现如今，新址许真君庙宇仍然香火不断，尤其是每年八月初一，各地民众纷纷前来进香。远到台湾、新加坡，浙江、湖北湖南一带，近到高安、九江地区的民众都有。据守庙人介绍，圣水堂现在每年八月初一有上万人来拜福主，远有湖北、安徽、四川以致外国人都来。

守庙人郑重说明，山顶上有河药（荷花）和龙鱼，龙鱼可用来祈祷发大水的...他向我介绍这些时，神情庄重，言语激扬，一方面透露出对神鱼的敬畏之感，另一方面则透露出身为守庙人的无比地骄傲之情。

现存山顶上的圣水堂庙宇是后来重建的，可以算是西山万寿宫的分香子庙。

在近代，对圣水堂庙贡献最大的是陈兴，因此把陈兴像放在庙中左边侧面供人们朝拜。以下为庙宇近年掌管情况：

1939 年到 1986 年余法水 当庙

一任 戴嗣镜 1939 到 1968 年

二任 邹和宓 1986 到 1990 年

三任 余法水 1986 到 1992 年

位于许真君殿中东南方位的一座神龙宫钟，是 2008 年重新铸造的。

在安义县，圣水堂不像西山万寿宫那么受人重视，主要表现在：一祭祀活动

单一，二朝圣日期短，三朝拜人员相对较少。圣水堂正月二十八没有“开朝”活动，更没有“南朝”和“西抚”等活动。只是在每年八月初一许真君升天之日，众信仰者于前一天傍晚赶到山顶，一同祈祷，等到凌晨零点时（八月初一的最早时刻）争先恐后地朝福主殿前的香炉插上自己的香火。以前因为争烧第一柱香常常出现互相排挤的现象，那时的场面应该是整个祭祀活动的高潮，是人气最旺之时。这些人可谓是最虔诚的信仰者了。近几年来，随着朝拜秩序的逐渐规范，这种场面得到了一定程度的控制，去年八月初一的前天晚上，众多信众已到达庙中，共同等待着凌晨时刻烧第一炷香。同时，当地派出所也派出了治安人员到场维持秩序。试想，在当今这个追求安逸舒适生活的社会环境下，为了朝拜福主，他们能自愿来忍受一个晚上的煎熬（整个晚上基本没有人睡下，都是席地而做，然后一起聊天、谈话，俨然民间聚会，煞是热闹），可见其心之诚。

3. 接引寺

接引寺，位于安义县城北约 1 公里处，为古代龙津¹八景之一。原名“接引庵”，旧时每年八、九、十月建昌、修水等县善男信女结队前往进香，香火某鼎盛，故有“彰灵”之名。术士云：是藏龙卧虎之地也，可纳天地之灵气，日月之精华。一水冲开，东西对峙，壮若釜兴。远瞻群山，挂阙东北；就低纵览，长川铺绸；西临千顷桃林，淑气蒸笼；北接百亩园田，禾香郁馥。曲径通幽，车舆可达，真乃人间仙境也。

接引寺庙宇在文革时期全部被毁，1996 年重建主要殿堂，2008 年修建福主殿，现由镜慧法师住持。现在的接引寺里共有三座殿宇，分别为地藏殿、客堂、大雄宝殿，还有一座正在修建，建成后将有两座东西方向，两座南北方向，正好形成东西南北各坐一方的格局。其中规模最大的是大雄宝殿，这显示出此庙的确是以佛教为主教，与庙里主持人员说法一致。大雄宝殿正门上的对联是：佛气本慈悲愿天下众生俗误迷津祈踏渡；心源应澄澈扣刹中宝欲术正果谨皈依。正中间菩萨据说是如来大佛。其身上有一“卍”标志。旁边有一口井，名“古井”。“据说古井的水是透山泉水，清而洁净。井底下原是一座山峰，山峰本应无水，可一天山峰裂，突发出口腰粗的泉水溢进井底，古井水才清澈甘纯。如其它井没水时，这古井水也不会干燥。人久饮古井水，能延年益寿，健康百年。传说东海白

¹ “龙津”为安义县城区古时之名。

龙久饮古井水，能上天成龙，呼风唤雨。这事后来被传了出去，古井更多了一层神秘。故名‘九龙井’”。¹ 由此可知，庙中人员并不清楚接引寺真正的文化内涵。不过，那时人们所知的传说虽没有全面真实地反应出此庙的真正来历，但传说中有突如其来的泉水这个意象，说明至少还是与许真君斩蛟龙事迹有些关联的。庙宇的后面有一古樟树，“因寺后有千年古樟一棵，枝繁叶茂，亭亭如盖。旧时，每年八月，九月，十月，建昌、修水等邻县人们结队前来进香祈福、香火极盛，故名‘月圆许愿树’”。² 岗后有九座小丘，连绵起伏呈奔腾之势，故有“九龙奔岗”之说，为古时安义龙津八景之一。

二、安义县许真君信仰圈民间组织形态

安义县现存的两座许真君庙中，圣水堂占主要地位，一是此庙历史悠久，在人们心中地位崇高；二是其信仰实物比较接近人们生活（拥有能为百姓治病的圣水）。

（一）民间组织

安义县是个开放的小县城。自九十年代以来，大部分青壮年都陆续外出前往全国各大城市打工。到春节回家时，他们就带回各大城市的新思想、新观念，互相交流。所以安义民众思想总体来说比较开放，整体上对民间信仰的依附程度较低。他们外出闯荡的经验告诉他们，只有靠自己才能谱写自己美好的未来。现如今各个地方（乡镇）的村庙数量已经很少了，且村庙基本无人去朝拜。只有圣水堂和接引寺两座庙算是还有香火。

据初步调查，整个安义县可以称得上西山万寿宫信仰圈成员（都是由香头发了会员证的）的人数总共大概有一千多人。各个组织成员规模大小不一，有的是十人左右一个组织，有的是二十几人一个组织。所有组织在每年的八月初一必组织一起去西山进香。至于平时表达对神灵的虔诚之心时就去安义城区不远处的彰灵岗接引寺或者圣水堂。如黄洲镇发证³了的大概有十来个人，他们平时就去彰灵岗，每年必去一次西山。

全县各个地区、各个乡镇的信众组织组成情况都不一样，所有信众并不是按

¹ 引自圣水堂庙中 1995 年整理的介绍资料。

² 引自圣水堂庙中介绍资料。

³ 这个证就是证明是万寿宫正式信仰成员，有这个证去各个庙宇时在许多方面就能享受优先待遇，相当于现在城市兴起的会员卡。

行政范围组成各自的团体，有的是一个镇一个组织，有的则是遵循就近原则。不过，最常见的一种则是许多信徒开始是根据介绍人说哪个地方的师傅比较灵就去“投靠”哪个师傅。具体来说，村落较为集中或者离县城和其他乡镇较远的镇一般会组成一个组织，而离县城比较近或者距离其他镇中心较近的村落民众就会按照就近原则加入该地区的信仰组织。如黄洲镇的一个信众组织就只是黄洲街区附近的几个村庄的民众和居住在黄洲镇上的民众组成一个组织。对于整个黄洲镇来说，西庄和陈家边每年去西山进香的人数是全镇各村中最多的，每年大概有 70 多人去。他们每个组织都有一个“师傅”，也称“香头”。这位师傅每月逢九的日子都会带领他们在自己家里念诵佛经¹、打坐、听讲座上课。在他们眼里，师傅懂得的最多，记忆力最好，什么都知道，什么都记得很牢，是基层信众心目中名副其实的师傅。对于去听课的态度，有的人说，“去‘师傅’那儿听课啊，有空就去，没时间可以不去的，都是随个人心意的”。²听课时，师傅会在自己家里播放各种佛教录像盘，内容是讲各个佛教神灵的身世以及遭遇等等，总之是以各种方式来规劝信众向善助人。如遇二十九号这天还得在师傅家里住一晚，因为第二天就是下个月的初一，师傅要带领信徒一起“消灾”，因此这一天可以在师傅家里享受一顿素餐。至于是消的什么灾一般信众就没有人能说出来。举行这种固定仪式的人每个月逢九之日必须吃斋。而且每个周末必须在家里的家门两边装上香烛。

（二）地域祭祀活动

因为许真君是江西的福主，是江西最大的神灵，所以在安义县，许真君也是所有民间信仰信众最看重的一个神灵。每年的八月初一许真君升天之日，大多数信众必去西山万寿宫进香，有些不想往远处跑的人就去圣水堂。（明清时期圣水堂在安义属于国庙）

这些信众组织一般每个月都会去一个本地区以外的庙宇进香，如雲山和宝丰的佛教寺庙。对于本地区的寺庙一般只在特殊的日子才去。

2010 年 7 月 12 日是农历的六月初一，是佛教的一个大日子。那天早晨八点半，笔者与同行一人按照先前村里信许真君福主的一位中年妇女的交代，在安义大桥上一个卖香烛的店铺门前等他们集合一起去。等到近九点时，果然看到了他

¹ 他们都自认为是佛教信徒。

² 王桂花，女，塘头村人，58 岁。

们进店里了。等我们进入店铺时，他们已经买好了各自的香烛，每人总共要出九块钱。他们此次总有只有九人，都说平时远不止这么少人，这都是因为“师傅”去上海看世博会了，有的信众看师傅不来就没有来了。由此可知，他们的师傅，其实也并没有把他们的这种信仰很当回事。笔者很清楚自己此行的目的与他们截然不同，是为调查而来，而非去求神拜佛的，根本不需要买香烛之类的物品，就打算什么都不买。可是当他们一听笔者打算不买任何物品之时，就一个个像“师傅”似的告诉我，说：“出来拜佛，香是肯定要买的，怎么也要向菩萨表示一点自己的心意...”。寡不敌众，笔者为避免成为他们眼中的另类，不利于接下来的调查，就顺着他们的意思买了一包香，然后店主说：“你们去拜佛，今天是六月初一，至少还要买蜡烛和纸去，六月初一是要去消灾的。平素可以只买香去烧，但是今天是大日子，要正式隆重些的...”笔者不好拒绝，就照他意思又买了 he 推荐的其他物品。拿好物品后，店主算了算，我们两人每人也是九块钱。他说这话时，欣喜之情全然表现在言语之中。（后来才明白，他本来就不懂这些，说要买这要买那完全是在诱惑我们，目的就是我们要我们多买点他店铺里的东西。）这说明，形成经常有如此多人去进香这一现象，与香烛买卖的店主人员也有一定关系。店主时常在他们面前说，烧香要多烧点才能保佑家人平安，就算多烧一点也不会让别人占了便宜，还不是自己会多得一些保佑...。最后是由这店主开着一辆面包车载我们去的接引寺。这说明，这些信众去朝拜神灵的积极性，一定程度上受卖香烛的店主蛊惑而变得更加高昂。店主一方面对这些信众进行心理上的劝说，劝其要多烧香，多拜菩萨才能保家人平安，另一方面也给他们一点小实惠，免费送他们去寺庙。这让信众对店主的印象没有理由不好。

由此可知，现代民众去朝拜神灵时还买香烛去的这种封建落后习俗一定程度上受销售香烛等祭祀用品的商家影响。

相比来说，当地基督教徒的信仰形式就简单多了，他们一不烧香，二不跪拜，只是经常一起默默祷告。对于中国传统节日春节里每家每户都要敬三炷香插到大门口这种习俗，他们也作出了他们自己的选择：形式上仍然插三炷香到门口。他们给笔者的解释是，“这是为了掩人耳目，让世人认为他们还是俗民，其实他们早已经跟随上帝，仍擦香只是为了能更好地与当地民众融合而不成为他们眼中的

异类”。¹

到了接引寺之后，大家就解开塑料袋，把所有物品都拿出来，那些信众一个个就开始虔诚地敬拜起各尊菩萨了。在每尊菩萨面前，他们先是就地朝四方都作个揖，然后再面对菩萨作三个揖，跪下磕三个头，磕头时双手手背须贴着地面，然后额头必须贴着手心，唯此才显示出对菩萨的崇敬和虔诚之心。最后再向此菩萨作三个揖。这是一套完整的祭拜形式。若有哪位少做了其中的任何一个动作都会被其他人认为是内心不虔诚。而这几乎是信徒最大的耻辱。

当我们朝拜完庙中各个殿里所有的菩萨之时，正好碰上此庙给一对夫妻的小孩子祈福做法事，我们就也加入了祈福队伍，跟着庙中人员一起唱起佛歌和念经。

剩下时间就是等着吃庙里的斋饭了。之前已经向庙中厨房说明要到此吃饭的。因为信众都传言庙宇中的素饭素菜比自己家里做的荤菜还要好吃，且这里可以免费吃饭的。

在我们吃完饭后等待“烧包”²时，寺庙工作人对我们说，我们拿的那些东西里，有两种是不能到菩萨面前烧的，说那是烧给祖宗的，祖宗才能保佑自己的。菩萨不会去保佑个人，只是指点人们的…。这与之前卖香的老板说的完全相异。

据庙内工作人员介绍，民国时期，安义与丰城进香队伍抢烧八月初一第一炷香和抢换许真君龙袍，常起争执。后来身为安义人的江西省主席熊式辉，“规定安义人抢先进香和换龙袍”。³后大家仍然建议在自己地盘重建一座许真君庙，以供本地人朝拜，这样做的原因有两个：一是可以省去本地人每年长途跋涉地往十几里路之远的西山去，二是无论谁抢到烧第一柱香，都是本地人，也就无所谓了。这样选择重建接引寺就是理所当然的了。

对于其他各个寺庙的活动，主办活动的庙宇会事先给各地各个香头发请帖，香头再组织信众去进香。现在这种活动似乎逐渐演变成为各个寺庙去捧场的性质。

¹ 受访者：黄洲人，男，60岁。

² 当地语言，意为烧纸钱。

³ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2005.第75页。

第四章 许真君信仰由祭祀圈到信仰圈的发展

祭祀圈是“为了共神信仰而共同举行祭祀的居民所属的地域单位”¹。“其祭祀对象涵盖天地神鬼等多种神灵，但有一个主祭神”。² 祭祀圈内的民众对主神的信仰祭祀活动都是义务性，而信仰圈内的民众对主神的信仰祭祀活动都是自愿性的。祭祀圈和信仰圈最终说明了民众对某一主神的信仰程度和信仰观念。由科学理性的发展我们可以确定，民众对祭祀神灵的态度只能是由义务性变为自愿性而不可能是由自愿性变为义务性。由此可知，信仰圈是在祭祀圈的基础上发展而来的。祭祀圈是相对于地方性的，而信仰圈是相对于区域性的。

一、安义县许真君信仰由祭祀圈发展为信仰圈

林美容教授指出，信仰圈内可以含盖许多层次大小不同的祭祀圈，祭祀圈则不能含盖任一信仰圈。一个祭祀圈可发展为信仰圈，但并非所有的祭祀圈都可发展为信仰圈。祭祀圈与信仰圈之间有发展的序列关系，有些祭祀圈可以发展成信仰圈，有些则不能。安义县许真君信仰圈就是由祭祀圈发展而来的。

（一）由祭祀圈发展为信仰圈

把古时安义县划定为西山万寿宫的祭祀圈，是因为古代安义民众信仰许真君福主色彩浓厚。

在祭祀活动上，每年农历正月二十八许真君诞辰日，西山万寿宫都要举行祭祀活动，称为开朝，又叫小朝。届时，安义县民众至万寿宫朝拜，“有用酒祭祀的，有赛灯的，有接驾迎鸾的，有提着灯笼漫游田野的。祭祀的人遍布万寿宫周围数十里”。³在每年七八月间，各乡民众准备好香花、打着鼓、举着旗帜，到万寿宫真君的寝宫前迎请真君的圣像。安义县民众则要打着旗、锣鼓、伞，抬着真君木塑偶像在各乡周游一遍，以祈求避凶除害。那时西山万寿宫里的真君圣像只有6个，除了前殿和寝殿的圣像不能用于迎请外，其他4个圣像都可以随着各祭祀组织的心愿让他们抬到乡里去。在两个月内祭祀民众要抬着真君圣像在洪州府

¹ 林美容等著：《妈祖信仰与汉人社会》，黑龙江：黑龙江人民出版社，2003. 第4页。

² 林美容等著：《妈祖信仰与汉人社会》，黑龙江：黑龙江人民出版社，2003. 第7页。

³ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2004. 第56页。

和瑞州府全境游遍，为感谢真君除凶降福，洪瑞府全境 81 乡的人还会一起到万寿宫去祭拜真君。在每年活动开始的前几天，安义县各乡村及香社的组织者用新鲜瓜果供献于真君的前殿与寝宫，预先告诉宫观离的道士，说明迎请真君圣像的日期，到时再派人来万寿宫迎请圣像。在每年七月二十八，当地乡民要抬着许真君的圣像登上西山万寿宫左边的五龙岗祈求避免蛇虎出现造成灾害。这样的活动自古以来就有，称为“禁坛”。为祈求消灾除害，远近朝拜的乡民都会昼夜赶来祈福，一路上都不用担心碰到蛇与虎。古时，几乎每家每户都会在八月初一那天放下所有的事情，派出人员参加本地组织的团体一起去西山进香。如果自家没有合适人员出席还得另请合适人员替自己去参加活动。这说明当时的祭祀活动是义务性的。那时的路是山路，没有车，交通极其不便，所有人是跟随香头全程步行到西山，总共要走两个多小时。这足以说明那时安义乡民对许真君的重视程度。

“不仅南昌市周围几座万寿宫的朝拜活动如此热烈，在安义县城离城北许仙祠 3 里，八月初一晚上，沿途挂上千个灯笼，照耀人们朝拜，叫‘百子灯’”。¹

由此可以看出，古代安义民众对于许真君信仰，有固定的祭祀组织、共同的祭祀活动、共同的祭祀经费、固定的祭祀日期，说明古代安义县域为西山万寿宫许真君信仰的地方祭祀圈。

如今，安义县许真君信仰的祭祀色彩早已淡化。由前文可知，现今去西山进香的大都只是信了“神”的中年妇女，他们如果当天有什么重要事情就可以不去的，这就表明现在民众的祭祀活动完全是自愿性的。他们也没有固定的祭祀组织，每次去西山万寿宫进香都是临时组织的，可能也会有些香众每年都是跟随某个“师傅”去，但这并不是必须的。每次去进香所有花费中，每个人随自己心意要买的东西就是各自付费，一些较大型的（一个香会只需买一件）物品才会让每个成员到时候凑钱一起购买。这说明这时他们的祭祀经费基本也不是共同的了。

由此可知，现在的安义县已然只是西山万寿宫的一个地方信仰圈了。

（二）安义县许真君信仰群体分析

2010 年七月中旬和八月初一，笔者两次去圣水堂，一共发了 200 份调查问卷，收回有效问卷 181 份。其中男性 60 人，女性 121 人。年龄在 41—60 岁的人最多，占总人数的比例为 61%；年龄在 21—40 岁的人数占总人数的比例为 12%；

¹ 陈立立等著：《万寿宫民俗》，江西人民出版社，2004. 第 61 页。

年龄在 20 以下的人数占总人数的比例为 7%；年龄在 60 岁以上的人数占总人数的比例为 20%。由此可知上山烧香拜佛者多为中年女性。他们中的多数是从农村过来的，文化程度较低。他们这部分人群，到现在基本的人生大事已定，生活负担几乎没有，人生奋斗目标基本实现，且大多数人的儿女都在外，他们现在唯一要做的就是保证自己有个好心情，过的舒坦。所以这时就需要精神寄托，来求个平安了。他们一般都是带着自觉义务性的心态来的，也就是说，他们在这几天如果没有非常重要的事情是一定会来朝拜神灵的，“今天是福主的大日子啊！”意为他们在这样重要的日子是一定要来向神灵表示自己的心意的。但是这其实主要取决于信仰者自己的态度，因为平时组织他们一起吃斋念经的师傅并没有规定他们一定要来。也就是说他们的祭祀活动实质上是自愿性的。只不过这些信仰者都很虔诚，一般都会把朝拜当做自己的任务一样对待。而且他们认为今天来烧香一次能胜过平时的三次，所以都特别重视这样的日子。其中选择来进香最主要的原因是想求家人平安的占总人数的 60%。

由上面可知，大多数去圣水堂和接引寺朝拜的信众心里都很清楚，烧香并没有什么实质作用，只当是图个心理安慰。至于每到二月初八、六月初一这类的寺庙里菩萨的大日子，信众是否去朝拜更是带有很大的随意性，“家里没有事情就去，有事情就不去，并没有谁强求的”，“我自己是看心情的，身体好想出去走走就去，不想去就不去的，都很随意的”。¹由此可以明确断定，在安义县，现在已不存在许真君信仰的祭祀圈，因为当地最大的保护神都没有任何人义务性地去祭拜了，更别说有共同的丁钱、固定的祭祀组织了。因此，“正因为民间信仰以神灵观念为内核，以原生态民间习俗等乡土文化为表征，以现世祈求为功利目的，所以，它有与制度宗教相似的一面，具有泛宗教文化的因素，但却不具有制度化宗教的坚硬外壳或稳定的结构²”。当暂时不需要达到那个目的时他们对菩萨就不会那么上心了。

当笔者问卷中问及他们是否会一心一意地信奉庙宇里的神灵之时，许多人表示，那个菩萨灵就信它，不灵就不信。这说明现在的民间信仰并非我们平常认为的那么虔诚，正如何敦培先生所说：“民间对神祇的奉祭，主要出于功利目的，缺乏‘终极关怀’的宗教虔诚¹”。

¹ 受访者：王桂花，65 岁，安义县塘头村人，小学文化。

² 何敦培：《和而不同——神俗信仰关系研究》，四川大学出版社，2009 第 39 页。

调查中,在回答“为何前来进香?”这个问题时,有60%的人回答是前来给家人求平安的,其中家中有人(包括本人)生病了的占5%;因儿女在外打工而担心前来的占40%;而主要为散心观光而来的只占11%。笔者还采取了个案访谈,调查到一位信众,她前来进香主要是因为丈夫腰部常年酸疼,治了几次也没治好,钱又花了很多,“听许多人说这里的菩萨很灵的,所以就来了”。还有一位是她“儿子长这么大了(7岁)觉得他脑子还是有点不管事,就来求求菩萨,保佑他能早点好起来,不要将来成为个傻子...”这说明,“中国的民间信仰,并不是一种单纯的、虔诚的信仰,往往是一些很实际的信仰。它着眼于现世的幸福,比如民众的求神奉祭,往往是出于一个十分直接的利益诉求,并不是为了拯救其灵魂。”¹

二、由祭祀圈发展为信仰圈的原因

据塘头村85岁老人王家亨²回忆,民国时期新福村塘头人进香的称号是同庆盛会,那时规定(民间法之类的规矩)每家必去一人,如本家人有事不能去须请人代为去进香,称这是去求菩萨保护全家人健康平安的,不能马虎偷懒的。这种情况符合林教授的祭祀圈条件,说明古时安义属于西山万寿宫的祭祀圈范围。而安义为何现今只属于西山万寿宫的信仰圈了呢?其神灵信仰淡化如此,原因有以下三点:

(一) 地方经济社会环境因素

安义县由西山万寿宫的祭祀圈发展为信仰圈,这与安义县的地方经济社会环境密切相关。

安义地处赣西北,总人口26万。在赣商文化的熏陶下,安义人创业意识浓厚,20年来全县个私民营经济蓬勃发展,成为县域经济最具活力的增长极。早在上世纪80年代中期,安义就成为全省首家个体私营经济试点县,并于1996年、1998年、2000年、2002年和2006年获得“全省发展个私经济先进县”称号。近年来,该县着力打造“创业在安义”品牌,积极鼓励个私民营经济做大做强,引导“打工”经济向创业经济转变,迅速掀起了新一轮全民创业热潮。

目前,安义26万人口中有7万多人在外打工创业,被誉为“江西的温州人”。

¹ 何敦培著:《和而不同——神俗信仰关系研究》,四川大学出版社,2009年,第36页。

² 王家亨,男,85岁,初中文化,曾经为安义县塘头村队长。

在省劳动和社会保障厅颁发的全省首批劳务输出示范县区中，安义位列全省第一。全县在外从事铝材、塑钢加工经销的就有 6 万人，如万埠镇洲上村骆家自然村，该村所有青壮劳力都外出务工经商，且大部分经销塑钢、铝材。随着回乡创业、二次创业不断深入，在外完成原始资本积累、技术积累的创业能人纷纷回乡创业。据调查，至 2006 年末，该县在全国各地有外出创业经营网点 1.5 万余个，其中县域内民营企业、个体工商户数 3000 余个。个私民营创业户中，资产达 100 万元以上的有 1000 余户，200 万元以上的有 700 余户，500 万元以上的有 400 余户，1000 万元以上的有 100 余户。截至去年 5 月底，全县居民储蓄存款余额突破 25 亿元，人均存款近万元，居全省前列。

整个安义县的外出打工者大都是前往全国各个大城市谋生，如北京、上海、南京、宁波、无锡、广州、深圳，等地。其中以上海和无锡人数最多。7 万人在外打工创业，每年都只了到春节才回家过年。因此，总体上来说，平时在当地的常住人数极少，主要以妇女、老人和小孩为主。

安义民间信仰发展历史：

1921 到 1949 下滑期

1949 到 1980 禁止期

1956 到 1976 年 实物破坏时期

1986 到 1990 悄悄进香期

1990 到现在公然复兴时期

在这样的经济环境背景下，在家乡的民众去寺庙进香拜神就带有很大的随意性，有的其实只是把寺庙当成自己祈福的专门场所，因为平时在家或寺庙以外之地是不好作出任何祈福行为的。

（二）中国现代化进程大背景

中国现在正处于社会转型的关键时期，高科技的发展时刻在改变着人们的生活方式，各种新思想也不断冲击着人们的原有观念，许多以前从未见过的事情都充斥着整个媒体。加之现在中国的经济问题、大学生就业问题、教育问题、腐败问题、社会保障问题等都如梦魇般围绕着中国民众，令整个国家前进的步伐无比沉重。许多人这时感到命运难以把握，因此就不得不更世俗，不得不功利了。民间信仰就是适应民众的这种心理需要而复兴的。塘头村一村民说：“当官的去信

神烧香的最多”。这说明，即使身为官员，现在也颇感命运难以把握而需要去求助于神灵或者从中寻找心理慰藉。

（三）民众自我认识的提高

随着时代的发展，人们的自我认识能力提高，自我依靠能力提高，主体意识提高，民间信仰必然会发生实质的变化。当代民间信仰无论是在信仰形态以及民众认同方面都与改革开放之前有很大的差别。为了全面把握这种差别，首先我们要了解当代民间信仰表现在哪些方面或者哪些场合。因为在不同场合，因不同目的而来的民众所表现出的民间信仰的实质是不一样的。其中，在庙会中参与人员最多也最为庞杂，参与的目的和期望也千差万别；而抬神游神类的活动一般是一个宗族或村庄的村民共同举行的祭神活动，继承性的例行行为在一定程度上是这种活动延续的一个原因；一般性进香就如那些不是真正信神信鬼，只是想通过向神进香这种仪式给自己以心理安慰；固定性进香就是指那些自称有组织的信众，他们对神灵的信仰程度明显比一般人要深许多，他们中许多人是相信在超现实之外有个神灵在上天看着所有人的。旅游观光性进香与求神性进香占绝大多数。

其实中国民间信仰早已经与宗教中的信仰相分离了。“与西方的‘圣’不同，在中国，‘圣’常与圣上、圣人相连，它指向的是俗世中拥有权力、知识、品德的精英，而非拥有超自然力量的‘神’。在中国民众信仰中，作为信仰对象的‘神’与‘灵验’紧密相联，与‘圣’则关联甚少”。¹“中国人对世界的根本态度，是信仰一个超越的本原或神圣的关系”。²在古代，当科学尚未发展到现代这样高度理性的社会之时，民间信仰是以信仰鬼神为思想核心，相信神灵能支配人生。而现代民间信仰早已摆脱了信仰鬼神的愚昧外壳，已经蜕变为俗信了。换句话说，就是已经变得实质上不信鬼神，但在生活形式上还是愿意保持原有的生活传统，这也是民间习俗和民众心理滞后于社会发展的一种现象，证明民众心理与其行为方式具有一定的历史惯性，还不能立刻跟上时代的步伐。虽然民众理性上已经不信神鬼了，但是心理上一时还很难接受没有一个可信仰的对象了。许多香头也是没怎么读过书的人，他们遇到有人请教疑病，首先是建议别人去医院看，如遇到非要向他讨要迷信方子，她才会给些宗教上的建议，也就是该怎么烧香，何时，何地，面向哪个方位，拜多少次，拜哪个神这些问题。从中我们可以看出，巫医

¹岳永逸：《灵验·磕头·传说：民众信仰的阴面与阳面》，北京：三联书店，2010 第 176 页。

²李向平：《从“信仰危机”到“精神走私”》，南风窗新浪博客，2009.2.23。

并不会一开始就把民众所有疑难杂症都揽自己身上，而是等到民众在医学那实在没办法时再来“指导”，这时民众其实都已是有望作无望的打算的，所有就算病没治好也只能怪自己与菩萨无缘。历史学里一个基本的方法论是价值判断永远从属于事实判断。也就是说，无论民众怎么选择他们的价值观，他们总是依据他们身边所发生的事实来判断并作出选择的。所以就会出现民众只要听说哪里的庙里菩萨较为灵验就蜂拥而去的现象。他们这时根本不会去听科学家如何批判那是迷信。

结 语

应该看到,民间信仰主要蕴含在庙会文化中。从祭祀活动的现状我们可以知道,当今民间信仰已经发生了许多方面的变化。现在的庙会与从前的庙会大不一样,最初信仰成分减少,娱乐成分增加。因此,在庙会中,过去的传统宗教礼仪减弱,而经济贸易成分则趋于兴盛。举行的娱乐活动大都是打着娱神的幌子来娱人的。许多民众基本不清楚各个庙中供奉祭祀的是哪些神灵,进庙拜神也基本不清楚自己拜的是哪尊菩萨,一直自称是佛教信徒的人更不知道自己多半拜的是道教神灵。一信众对笔者说,“信了‘佛教’的人去西山(他们认为自己现在信仰的宗教是佛教而不是道教)”就算他们是佛教信徒吧,可是他们连佛教基本教义也不清楚。由此可知,中国民间信仰的功利性非常明显。安义县民间信仰信众在阴历九月二十八日都会去朝拜五仙菩萨,尤其以齐埠,阳湖,彰灵岗,黄洲人居多。他们不会为了某个神灵而放弃自己眼前的现实利益,更不会因信仰某一神灵而错过信仰另一具有其他功利作用的神灵。他们关心的只是去哪座庙宇求菩萨最灵验。

一、民间信仰的复兴

我们这里有必要讨论一下八十年代之后为何民间信仰突然获得政府的默然而悄然复兴。有学者提出,“在早期的‘破四旧’‘破除迷信’的政策背景下,政府突然转而选择地提出民间文化,是其合法性危机的一种表现,同时也反映了它要发明一种‘象征社区’。而民间对其原有文化的复兴,则往往与信任感的失落和现代的过程中对未来之不稳定性有关”。¹

目前中国的社会虽然不是发达的现代社会,可是八十年代以来自从原有意识形态控制松懈之后,信任与认同危机也开始出现,而新旧的传统复活成为信任与认同空缺的补充工具。“不说民族主义,就民间信仰的复兴而言,我们不难看出,民间的象征与仪式大量的与象征性的‘权威’有关,而象征一权威即是一种可信任的对象”。² 研究社会心理学的学者也发现,“权威的获得不只与个人的特质有

¹王铭铭,潘忠党著:《象征与社会——中国民间文化的探讨》,天津人民出版社,第356页。

²王铭铭,潘忠党著:《象征与社会——中国民间文化的探讨》,天津人民出版社,第357页。

关，还与社会规范的传承有关”。¹

民间权威存在的基础在于它可以表达民间的实际问题，以象征和行动对此一类问题作出反应，以此形成“神异性权威”的形象。“在目前当民间的实际问题可以渗透到整个中国社会的大众传媒等文化形式中表达出来时，对民间权威的需求会有所下降。更重要的是，当现代政党政治发展起来以后，不同的认同，公众意见可以以党派认同表现出来时，象征的历史认同便被取代。此外，民间信仰的权威在商业化严重的台湾，不断蜕变为职业性的‘巫术’与心理治疗所，从而使权威的象征表述变成一种职业性的信任所，现在不少人谈宗教世俗化可能是宗教成为职业性、医疗性、福利性、心理性的信任的制度形成的表现”。²

“弗里德曼很清楚地认识到研究中国文化必须综合‘民间传统’与‘文本传统’两种研究法”。³他说，即使我们接受中国文化是一个不可分割的整体的观点，我们也应该注意到如下事实：所谓“民间宗教”只是中国文化的一部分而不代表它的整体。“如果我们采用‘大传统’和‘小传统’的概念的话，那么就会发现民间宗教属于‘小传统’（尽管信仰或实践这种宗教的人占中国人口的大部分），与作为‘大传统’和官方文化儒道释文化之间存在许多差异”⁴。民间宗教除了满足一般民众的个人的心理需要之外，还表现出个人与社会的不可分割性。“对‘己’和‘他人’、个人和社会、私和公、人和超人、世俗和神界关系的界定，是民间信仰和仪式的主要内容”。⁵

芮马丁所著的《中国仪式与政治》一书中，利用作者所搜集的文献与社会——文化人类学社区调查材料，论证了中国民间仪式的基本特征和社会——政治意义。她指出，中国民间仪式雷同于衙门的政治交流过程，是一种意识形态交流的手段，具有自己系统化的符号与程序。“在宗教祭拜中，神即是官，祭拜者即是百姓或下级办事人员。仪式过程中的人神交流犹如百姓向衙门汇报案件，中国社会中的仪式，因此是上下等级的构成以及等级间信息交流的演习，反映了政治对宗教仪式的深刻影响，同时反应了民间对政治交流模式的创造”。⁶“神、祖先、

¹ 王铭铭，潘忠党著：《象征与社会——中国民间文化的探讨》，天津人民出版社，第355页。

² 王铭铭，潘忠党著：《象征与社会——中国民间文化的探讨》，天津人民出版社，第370页。

³ 王铭铭著：《社会人类学与中国研究》，北京人民出版社，2006. 第140页。

⁴ 王铭铭著：《社会人类学与中国研究》，北京人民出版社，2006. 第141页。

⁵ 王铭铭著：《社会人类学与中国研究》，北京人民出版社，2006. 第145页。

⁶ 王铭铭著：《社会人类学与中国研究》，北京人民出版社，2006. 第149页。

鬼代表官、家族与外人”。¹对于研究民间宗教观念和仪式层面的关系，特纳的象征——仪式理论也具有重要的参考价值。特纳认为，象征——仪式有各种不同的意义，并且综合了人的心理情感和社会结构中的规范与价值观。也就是说，“民间宗教的复兴，反映了民间把“过去”的文化改造为能够表述当前社会问题的交流模式的过程”。²

二、正确认识民间信仰的利弊

从宗教意义上来讲，真正的信仰是含有对人生的终极关怀的。而民间信仰则不具有这种性质。当今民间信仰，对于质朴的农村百姓来说主要是自己闲暇之余的一个消遣之地，顺便求平安。对于有经济条件的富商来说，这只是求心安的一个庙堂。老百姓遇到病痛时首先还是去医院，而并不会去靠求神拜佛来医治，只是遇到当医学实在难以解决的问题时，他们才会去庙堂求一求。用他们的话来说就是，“能试就试下看，万一有用呢！”由此看来，他们并不真正信仰这些神灵，而且，到现在已经没有多少人知道这些神灵的种类和名称了，大都是见神就拜，见庙就烧香。并且信这个都是随自己心愿的，没有哪个要求一年之中的哪些日子一定要去拜神，去不去都是随自己的，自己有事情就不去，没有事情不想去时也可以不去。况且笔者还了解到，六月初一对于庙堂来说本是个大日子，可这次那些信徒的“师傅”竟然前几天去了上海玩（看世博），所以就只有他们自己组织去庙堂了。这说明，这所谓的“师傅”对于神灵的态度也是很随意的，并不因为她自己是“师傅”就强迫自己一定要去拜神。

许真君信仰具有凝聚当地民众力量的功能，能使民众产生强烈的归属感，劝善积德，有道德教化功能。到庙会或平时朝拜的日子，许多民众觉得最大的欣慰是能见到昔日难见上一面的老朋友，这天从各地赶来的人们聚集在一起，可以互相传播各地的信息，让大家增长见闻。这就加强了民众之间的联系，有社会交往功能。但是我们也应该看到，落后的习惯会降低社会发展速度。

通过以上研究我们可以得出结论：虽然民间信仰有巨大的社会整合与凝聚功能，一定程度上能缓和社会矛盾，但是，民间信仰正因为有“主要出于功利目的，

¹ 王铭铭著：《社会人类学与中国研究》，北京人民出版社，2006. 第151页。

² 王铭铭著：《社会人类学与中国研究》，北京人民出版社，2006. 第156页。

缺乏‘终极关怀’的宗教虔诚”¹这个致命缺点，所以它不可能引导民众走向健康理性的道德发展之路。尼采所说的上帝在现代民众心中早已死了，而他所期待的“超人”品质在民间信仰中不可能实现。所以我们期待通过引导民间信仰来达到教化民众、建设和谐社会的理想也是不可能实现的。就算实现了，那样的民众也只能是一味地去行动而缺少深层次思考的盲目型民众。

现在庙会及民间信仰盛行的根本原因是百姓的“精神诉求无法满足，就会出现各种精神问题，以‘寻死’的方式‘觅活’”。²我们应该以积极的方式来引导民众树立积极向上的精神生活。除此之外，“还需要建设更多的公共空间，免费的公共图书馆、美术馆、博物馆。这需要政府的投入，但并不意味着要增加政府的支出，因为每多建一座公共文化设施，就可以少建一座监狱或一座精神病院”。

3

¹ 何敦培著：《和而不同——神俗信仰关系研究》，四川大学出版社，2009年，第36页。

² 重建中国人的精神生活《南风窗》2010.13期。

³ 重建中国人的精神生活《南风窗》2010.13期。

参考文献

一、著作类:

- 1、晋许逊撰 元黄元吉辑. 许真君净明宗教录十五卷. 四库全书 子部.
- 2、(清)金桂馨, 漆逢源编纂 (清) 胡执侗等纂. 万寿宫通志. 江西人民出版社, 2008.1.
- 3、(日) 秋月观映著, 丁培仁译 . 中国近世道教的形成 净明道的基础研究. 中国社会科学出版社, 2004.
- 4、(清) 金桂馨, (清) 漆逢源纂辑. 逍遥山万寿宫通志. 江苏古籍出版社, 2000.
- 5、章文焕. 万寿宫. 华夏出版社, 2004.
- 6、陈立立等. 万寿宫民俗. 江西人民出版社, 2005.11.
- 7、章文焕. 中华人杰许真君. 台北文芳印刷事务有限公司, 1995.
- 8、王继英. 民间信仰文化探踪. 民族出版社, 2007.
- 9、政协南昌县文史资料委员会编. 南昌县文史资料 第五辑. 2006.
- 10、李德复, 陈金安主编. 湖北民俗志. 湖北人民出版社, 2002.
- 11、梅联华编. 南昌民俗. 江西人民出版社, 2008.4.
- 12、郑小江, 王敏主编. 草根南昌 豫章风物寻踪. 学苑出版社, 2006.
- 13、刘筱蓉, 万建中编. 赣江流域的民俗与旅游. 旅游教育出版社, 1996.
- 14、刘仲宇. 中国民间信仰与道教. 东大图书股份有限公司, 2003.
- 15、朱荣贵. 仪式、庙会与社区 道教、民间信仰与民间文化. 中央研究院中国文哲研究所筹备处, 1996.
- 16、贾二强. 唐宋民间信仰. 福建人民出版社, 2002.
- 17、邢莉. 民间信仰与民俗生活. 中央民族大学出版社, 2008.
- 18、汉学研究中心. 民间信仰与中国文化国际研讨会论文集. 汉学研究中心, 1994.
- 19、李丰楙, 林月仙. 中国民间信仰资料汇编. 台湾学生书局, 1989.
- 20、辞海 宗教分册. 上海人民出版社, 1983.
- 21、丁世良, 赵放主编. 中国地方志民俗资料汇编 华东卷 下. 书目文献出版社, 1995.
- 22、郭武. 《净明忠孝全书》研究 以宋、元社会为背景的考察. 中国社会科学出

- 版社, 2005.
- 23、周建新. 江西客家. 广西师范大学出版社, 2007.
- 24、北京民俗博物馆编. 第二届东岳论坛论文集. 学苑出版社, 2007.
- 25、政协南昌县文史资料委员会编. 南昌县文史资料第五辑. 2006.
- 26、余悦. 江西民俗文化叙论. 光明日报出版社, 1995.
- 27、干春松. 神仙传. 东方出版社, 2005.
- 28、项楚. 中国俗文化研究 第5辑. 巴蜀书社, 2009.
- 29、黄小石. 净明道研究. 巴蜀书社, 1999.
- 30、卿希泰主编; 丁贻庄等撰稿. 中国道教 第1卷. 知识出版社, 1994.
- 31、王景琳, 徐劭主编. 中国民间信仰风俗辞典. 中国文联出版公司, 1992.
- 32、马书田. 中国道教诸神. 团结出版社, 1996.
- 33、刘秋霖等编. 中国诸神与传说. 中国文联出版社, 2004.
- 34、黄芝岗. 中国的水神. 上海文艺出版社, 1988.
- 35、乌丙安. 中国民间信仰. 上海人民出版社, 1996.
- 36、郑振满, 陈春声主编. 民间信仰与社会空间. 福建人民出版社, 2003.
- 37、王水. 江南民间信仰调查. 上海文艺出版社, 2006.
- 38、金 泽. 中国民间信仰. 浙江教育出版社, 1990.
- 39、蔡东洲, 文廷海. 关羽崇拜研究. 巴蜀书社, 2001.
- 40、卿希泰主编, 丁贻庄等撰稿. 中国道教第1卷. 知识出版社, 1994.
- 41、宗力, 刘群编. 中国民间诸神. 河北人民出版社, 1986.
- 42、陈旭霞. 民间信仰. 河北人民出版社, 2009.
- 43、何敦培. 和而不同——神俗信仰关系研究. 四川大学出版社, 2009.
- 44、陈维伟. 信仰的选择. 人民日报出版社, 2006.
- 45、盖伯琳等. 信仰的智慧: 信仰和科学信仰教育研究. 北京: 中国社会科学出版社, 2006.
- 46、苏和. 神秘信仰之谜: 一种社会学与心理学的解读. 南京: 江苏人民出版社, 2006.
- 47、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.
- 48、黄慧珍. 信仰与觉醒: 生存论视域下的信仰学研究. 北京: 人民出版社, 2007.
- 49、赵建国. 终极关怀: 信仰及其传播. 北京: 中国传媒大学出版社, 2008.

- 50、复旦大学文史研究院. “民间”何在 “谁之”信仰. 北京: 中华书局, 2009.
- 51、李向平. 信仰但不认同: 当代中国信仰的社会学诠释. 北京: 社会科学文献出版社, 2010.4.
- 52、徐秦法. 社会治理中的信仰价值研究. 北京: 光明日报出版社, 2010.
- 53、刘道超. 信仰与秩序——广西客家民间信仰研究. 广西师范大学出版社 2009.10.
- 54、赵世瑜. 狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会. 北京: 三联书店, 2002.
- 55、秦燕 胡红安. 清代以来的陕北宗族与社会变迁. 西北工业大学出版社, 2004.3
- 56、张佩国. 近代江南乡村地权的历史人类学研究. 上海人民出版社, 2002. 9

二、论文类:

- 1、舒宝璋. 旌阳风范耀千秋. 江西科技师范学院学报, 2002.12
- 2、刘守华. “许真君斩蛟”传说的由来及其价值. 中国道教, 1998.2
- 3、陈文滨. 浅谈许逊由人到神的转变. 江西科技师范学院学报, 2002.12
- 4、章文焕. 西山万寿宫道史. 江西科技师范学院学报, 2002.12
- 5、周榜师. 有关净明道研究的几个问题. 江西科技师范学院学报, 2002.12
- 6、李星. 浅谈西山万寿宫的历史作用. 江西科技师范学院学报, 2002.12
- 7、孙家驹, 周榜师. 许真君、净明道及万寿宫研究简述. 南方文物, 2003.1
- 8、李星. 论许真君民间崇拜的文化特质. 江西社会科学, 2008.11
- 9、刘刚. 许真君与万寿宫. 中国典籍与文化, 1999.2
- 10、邹良志, 陈立立. 略论许真君崇拜. 江西科技师范学院学报, 2002.12
- 11、孙振玉. 台湾民族学的祭祀圈与信仰圈研究. 中南民族大学学报(人文社会科学版), 2002.5
- 12、胡卓. 科技时代中国民间信仰认同的差异性研究. 2006 年硕士学位论文, 南昌大学人文学院哲学系
- 13、朱炳祥. 摩哈直彝村“出行”群体与地域关系结构——“祭祀圈模式”解释力的局限. 武汉大学学报(哲学社会科学版), 2007.6
- 14、张宏明. 民间宗教祭祀中的义务性和自愿性——祭祀圈和信仰圈辨析. 民俗研究, 2002.1
- 15、黄敏辉. 从村镇寺庙看浙江民间信仰的现状. 浙江师范大学硕士论文, 2006
- 16、张子开. “中国民间信仰国际学术研讨会”综述. 四川大学学报(哲学社会科学版), 2007.6

- 学版), 2006. 1
- 17、艾潇当前我国民间信仰问题的现状及对策思考. 云梦学刊, 2009. 11
- 18、林国平. 关于中国民间信仰研究的几个问题. 民俗研究, 2007. 1
- 19、任桂香. 祭祀圈-信仰圈-文化圈之. 黑龙江史志, 2008. 11
- 20、鄂崇荣. 土族民间祭祀圈与信仰圈. 青海民族学院学报(社会科学版), 2008. 9
- 21、覃德清. 中国民间宗教信仰现状与改革的思考. 民间文学论坛, 1997. 4
- 22、李永菊. 庙会的文化功能分析. 湖北省社会主义学院学报, 2003. 6
- 23、胡德岭; 陈鹏飞. 在田野与庙堂之间——读《中国庙会文化》. 中国出版, 2000. 12
- 24、李秋香. 庙会文化研究论略. 松辽学刊(人文社会科学版), 2002. 2
- 25、张昀试. 论庙会的文化价值. 阜阳师范学院学报(社科版), 2000. 4
- 26、洪东海. 对民间庙会复兴的文化思考——基于长武地区庙会的历史和现状. 咸阳师范学院学报, 2010. 1

致 谢

转眼间，硕士研究生的学习即将结束，三年的学习生活使我受益匪浅。经过大半年的磨砺，硕士毕业论文终于完稿了。

毕业论文的完成首先是资料的收集与调研工作的完成，这首先得感谢导师向柏松教授的鼓励和悉心指导。其次，要感谢我上一届的师兄师姐，正是因为有了他们热情大方的帮助指导，我才能在这几年的学习过程中汲取专业知识和迅速提升能力；我还要感谢唐红梅老师这几年来对我的关心和支持；也感谢这三年来与我互勉互励的各位同学。同时也感谢江西的陈立立老师和梅联华老师，他们以极大的热情，帮助我搜集主要文献资料。

最后，我要感谢我的家人，是他们给了我极大的鼓励和莫大的帮助。没有父母无怨无悔的支持，我就不会如此顺利地完成三年学业的。

王 丹

2011 年 4 月于民大

附录 A 西山万寿宫进香问卷调查表

(请在相应的字母上打钩)

●性别 —— ☐男 ☐女 ●年龄 —— ☐20 岁以下 ☐21-40 ☐41-60 ☐60 岁以上

1. 文化程度 ①.小学 ②.初中 ③.高中 ④.高中以上
2. 职业 ①.务农 ②.经商 ③.学生 ④.其他_____
3. 长期居住地 ①.农村 ②.乡镇 ③.县城 ④.市区
4. 去西山万寿宫进香的最主要原因 ①.想求家人平安 ②.传统惯例（上一辈人传下来的习惯） ③.为了观光、游玩、散心 ④.其他_____
5. 第一次去进香的方式： ①.参加会社组织去的 ②.和亲人一起 ③.一个人去的
6. 知道西山万寿宫供奉的主神是谁吗？ ①.知道 ②.不知道
7. 了解许逊（许真君）的生平及事迹吗？ ①.清楚地了解 ②.了解一些 ③.只是知道一点 ④.完全不了解
8. 您觉得福主的神力大吗？ ①.肯定大了 ②.一般 ③.没什么感觉 ④.没有
9. 您认为朝拜菩萨（福主许逊）后他会保佑你吗？ ①.一定会保佑 ②.可能会吧 ③.不知道 ④.根本不会有什么作用，就是求心安
10. 进香后有过受到福主保佑的事件吗？ ①.有过 ②.没有 ③.有过幸运事件，但不确定是否为福主保佑的
11. 是否会一心一意对待神主？ ①.一定会 ②.不确定 ③.应该不会 ④.不会
12. 给福主进香后，是否会遵守福主的朝拜及禁忌规则？ ①.一定会 ②.肯定会 ③.应该会 ④.不会
13. 是否经常参加其他宗教活动？如基督教、天主教、佛教、伊斯兰教、东正教等 ①.经常 ②.偶尔 ③.很少 ④.没参加过
14. 你身边（同一地区，朋友圈中）信仰宗教的人数是？ ①.8 人以上 ②.3—8 人 ③.1—3 人 ④.没有
15. 如果家人有疑难杂病或遇到恐惧的事情是否会去求助于福主？ ①.会立刻去 ②.会适时去 ③.医学上实在没办法了会去 ④.不会去
16. 觉得带孩子去进香对他\她有何帮助？（可多选） ①.能使他也受福主保佑 ②.以后延续现在的进香活动 ③.开阔眼界 ④.欣赏沿途风景 ⑤.其他_____

填表日期：2010 年__月__日

附录 B 在读期间发表的学术论文与研究成果

一、论文类

1. 《“打黄家洲”墟市民俗活动初探》，载《神州民俗》2009 年第 2 期。
2. 《从文化再生产角度谈长阳文化生态保护区建设》，载《湖北省首届文化生态保护区建设—资丘论坛论文集》2010 年第 4 期。
3. 《“一人得道，鸡犬升天”成语的由来及其文化内涵探析》，载《大众文艺》2011 年第 1 期。

二、研究课题

4. 《三峡移民民俗文化的传承与变迁》，在 2009 年“中南民大研究生论坛”获奖，入选《民间文化论坛》2010 年第 3 期。