

分类号_____

密级_____

UDC_____

编号_____

华中师范大学

博士学位论文

靖江做会讲经研究

学位申请人姓名: 孙 跃

申请学位学生类别: 全日制博士

申请学位学科专业: 中国近现代史

指导教师姓名: 罗福惠教授



博士学位论文
DOCTORAL DISSERTATION

Y2353425

博士学位论文

靖江做会讲经研究

论文作者：孙 跃

指导教师：罗福惠教授

专业名称：中国近现代史

研究方向：思想文化史

华中师范大学中国近代史研究所

2013 年 5 月



博士学位论文

DOCTORAL DISSERTATION

Dissertation

The Study of The Jingjiang Zuo Hui Jiang Jing

By

Sunyue

Supervisor: Luo Fuhui

Specialty: The modern history of China

Research Area: The history of ideas

Institute Of Modern China History

Huazhong Normal University

May 2013



华中师范大学学位论文原创性声明和使用授权说明

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师指导下，独立进行研究工作所取得的研究成果。除文中已经标明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律结果由本人承担。

作者签名：孙张

日期：2013年5月29日

学位论文授权使用授权书

学位论文作者完全了解华中师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：研究生在校攻读学位期间论文工作的知识产权单位属华中师范大学。学校有权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，允许学位论文被查阅和借阅；学校可以公布学位论文的全部或部分内容，可以允许采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编学位论文。（保密的学位论文在解密后遵守此规定）

保密论文注释：本学位论文属于保密，在____年解密后适用本授权书。

非保密论文注释：本学位论文不属于保密范围，适用本授权书。

作者签名：孙张
日期：2013年5月29日

导师签名：罗福惠
日期：2013年5月29日

本人已经认真阅读“CALIS 高校学位论文全文数据库发布章程”，同意将本人的学位论文提交“CALIS 高校学位论文全文数据库”中全文发布，并可按“章程”中的规定享受相关权益。同意论文提交后滞后：☐半年；☐一年；☐二年发布。

作者签名：孙张
日期：2013年5月29日

导师签名：罗福惠
日期：2013年5月29日



摘 要

靖江做会讲经产生于民间宝卷的发展期,是全国范围内依然还活着的少数几种做会讲经。靖江地区地理环境封闭,人民心态保守,使用吴方言区的老岸话讲唱。靖江做会讲经产生之后,一直都是发展变化的,这可以从宝卷文本中的词汇、内容等方面得到印证。靖江宝卷的传播可以分为手抄本的传播与刊刻本的传播,手抄本的故事只有梗概,没有唱的部分,主要流传于佛头中;刊刻本依据佛头讲经整理而成,会形成相互之间差异很大的不同版本。

靖江做会讲经的艺人被称为佛头,但与佛教之间已经没有必然的联系,佛头自己更倾向于把自己的角色定位为民间艺人。佛头群体具有以下几个方面的特点:注重师承关系,文化程度普遍不高,以男性为主体,有职业化的倾向,注重经济收益。靖江做会讲经有庙会与私会之别,参与人有佛头、斋主以及和佛者。在完成了准备工作之后,做会讲经通常的程序依次是念功课、拜愿、请佛、讲经、送佛等。

从内容上来看,靖江做会讲经的圣卷与草卷之间存在着较大的差别。圣卷按照故事内容的不同可以分为佛教类宝卷、道教类宝卷和其他类宝卷。圣卷的主要内容是构建在凡间世界基础之上的神仙世界,具有以下几个方面的特点:神仙世界源于凡间世界、也可以折射出凡间世界;神仙世界对凡间世界有平衡与约束;是庄严与世俗化的统一;是有情与无情的统一。草卷故事取材于唐代的多为征战主题,取材于宋代的多为宫廷主题,取材于明代的多为爱情主题,取材于清代的则为公案主题。草卷的主题与文学的发展之间存在密切的关系。草卷的核心内容是笼罩在神仙世界下的凡间世界,具体表现为忠臣与奸臣之间的斗争,复杂矛盾的男女关系以及理想的凡间世界。科仪卷部分主要是以祈祷祝福为主,多用于做会仪式中,如“请佛”、“送佛”、“上茶”、“解结”等。

靖江做会讲经中的宗教思想是一个比较复杂,甚至可以说是一个比较混乱的问题,宝卷中包括的宗教思想有儒教的、道教的以及佛教的,三教往往相互之间融合,有时又相互排斥、诋毁。具体到某一种特定的宗教,靖江做会讲经也体现出了混乱的特点,如靖江做会讲经中对儒教思想,既有信奉,又有悖反。对佛教思想、道教思想也是如此。导致这种状况的原因是佛头们的文化水平不高,难以形成系统的思想体系。

作为民间说唱艺术,靖江做会讲经虽然在思想上存在缺陷与不足,但是,它深受靖江地区人民的喜爱,它具有提升社会公德、增加日常生活常识、从精神上抚慰妇女、娱乐民众的精神生活等社会功能,因而有必要对它进行保护。但是由于佛头的文化程度不高以及做会讲经所具有民间宗教信仰的特点,它与生俱来地存在着某些方面的不足与缺陷,对靖江做会讲经进行保护也存在着诸多的问题。笔者为此提出几点建议:除了其他专家提出的保护方略外,还应当多种措施一起运用,并让它们之前产生良性的互动,形成一股合力。在各项因素中,除了对靖江做会讲经进行文本整理,录制成视频之外,笔者认为最重要的是以入选国家非物质文化遗产名



录为契机，加大对靖江做会讲经的宣传；政府加大投入对讲经艺人进行奖励，提高艺人群体的文化水平和创造力；适度对靖江做会讲经进行改良等方面。

关键词：靖江 做会 讲经 宝卷 佛头 圣卷 草卷



Abstract

The Jingjiang Zuo Hui Jiang Jing originates from the development epochs of Folk Bao Juan. The Location of Jingjiang is isolated, the people is conservative. Jingjiang Zuo Hui Jiang Jing sings in the Wu dialect, it is one of the few still existing Zuo Hui Jiang Jings in China. From its beginning, Jingjiang Zuo Hui Jiang Jin have been developing and changing, the words and contents of Bao Juan have been changing. The circulation of the Jingjiang Bao Juan can divide into manuscript and publication. In the manuscript the stories is simple without singing, they mainly used by Fo Tou. The Publications published according to the manuscripts of Fo Tou, they are different from the manuscripts.

The actor of Jingjing Zuo Hui Jiang Jin is called Fo Tou, but is no connection between the Buddhism, Fo Tou is lied to defined himself as folk artist. The Fo Tous have the following characters: stressing the teacher-student relation, not well educated, male-dominated, developing to an occupation, stressing the earnings. Jingjiang Zuo Hui Jiang Jing divided into temple fair and private fair, the attendance include Fo Tou, Zhai Zhu, He Fou Zhe. After the preparation, the procedures in turns are Nian Gong Ke, Bai Yuan, Qing Fo, Jiang Jing, Song Fo, ect.

From the contents, Sheng Juan is very different from Cao Juan. According to the story, Sheng Juan can divide into Buddhist Bao Juan, Taoist Bao Juan and other Bao Juan. The main contains of Sheng Juan build on the fairies, they have the following characters: the fairies origin from the earth in the world, it also can react the earth on the world; the fairies can balance and restraint the earth in the world, it is the unity of the solemn and secular, it is the unity of humanness and heartless. As for the Cao Juan, the stories of Tang dynasty are mainly about wars, the stories of Song dynasty are mainly about the palace, the stories of Ming are mainly are mainly about love, the stories of Qing dynasty are mainly about legal cases. The themes of Cao Juan have close relation with the literature development. The core content of Cao Juan is the earth in the world under the influence of the fairy world. For specific, they are the struggle between the loyalist and the traitor, the complicate relations between men and women and the ideal world of earth. Keyi Juan is mainly about thoughts and prayers; it is usually used in ceremony of Zuo Hui, just as Qing Fo, Song Fo, Shang Cha, Jie Jie, ect.

The religion thought of Jingjiang Zuo Hui Jiang Jin is complex. The religion thought of Bao Juan include Confucianism, Buddhism and Taoism, they are not only integrating but also mutually exclusive. As to the one religion, Jingjiang Zuo Hui Jiang Jing also has complex character. Such as JingJiang Zuo Hui Jiang Jing not only believes the Buddhist but also contrary



to the Buddhist thoughts, the Taoism and Communism are also. It is because the Fo Tou's education degree is low, it is hard to form the theoretical system.

As a folk art, Jingjiang Zuo Hui Jiang Jing has many defects and deficiencies in the thoughts, but it was deeply loved by Jingjiang people. It has promoted social morality, increased the knowledge daily life, comforted the women spirit, and entertained the populace, so that we have no necessary to protect it. But as to the lower knowledge degree of Fo Tou and the characters of popular religion, Jingjiang Zuo Hui Jiang Jing has some inherent defects. How to protect is also a complex question. I try to put forward the following suggestions: in addition to the experts' protection strategies, we also have to apply a variety measures and let them interaction to from a join force. In addition to cleaning up the texts and recording the videos, we must take the opportunity of including the Jingjiang Zuo Hui Jiang Jing in the nation nonmaterial cultural heritage to future broadcast the Jingjiang Zuo Hui Jiang Jin. The government has to increase the reward of Jiang jing Ren, improve the actor's knowledge degree and creativity, and reform Jingjiang Zuo Hui Jiang Jing in some extent.

Keywords: Jing jiang , Zuo Hui , Jiang Jing, Bao Juan , Fo Tou ,Sheng Juan, Cao Juan



目 录

摘 要	I
Abstract	III
绪 论	1
一、选题缘起	1
二、研究对象概述	2
三、与本课题相关的国内外已有的研究概述	3
(一) 国内相关研究	3
(二) 国外相关研究	9
四、本课题的创新之处	10
五、本课题的研究范畴、方法	10
(一) 研究范畴	11
(二) 研究方法	11
第一章 靖江做会讲经产生的时代背景、发展与传播	12
第一节 靖江做会讲经产生的时代背景	12
一、靖江做会讲经产生的地理环境	12
二、靖江做会讲经的文化风俗环境	14
三、靖江做会讲经产生的语言环境	17
四、全国宝卷产生发展的大环境	18
第二节 靖江做会讲经的发展	19
一、靖江宝卷目录与靖江做会讲经的发展	19
二、靖江宝卷的内容与靖江做会讲经的发展	24
第三节 靖江宝卷抄本与刊本的传播	29
一、从抄本看靖江宝卷在艺人群体中的传播	29
二、从刊刻本看靖江宝卷在听众中的传播	31
第二章 靖江做会讲经的艺人与形式	33
第一节 靖江做会讲经的艺人：佛头	33
一、注重师承关系	34
二、文化程度普遍不高	34
三、以男性为主体	36
四、职业化：注重经济收益	37
第二节 靖江做会讲经的形式	37



一、做会讲经及其参与人员·····	38
二、做会讲经的准备·····	40
三、做会讲经的程式·····	41
第三章 靖江做会讲经的内容·····	59
第一节 圣卷的内容·····	59
一、几部具有代表性的圣卷的故事梗概·····	60
二、构建在凡间世界基础之上的神仙世界·····	69
第二节 草卷的内容·····	87
一、几部具有代表性的草卷的故事梗概·····	88
二、神仙世界笼罩下的凡间世界·····	93
第四章 靖江做会讲经中的宗教思想·····	112
第一节 靖江做会讲经的儒教思想·····	112
一、靖江做会讲经对儒教思想的信奉·····	113
二、靖江做会讲经对儒教思想的悖反·····	122
第二节 靖江做会讲经中的佛教思想·····	125
一、靖江做会讲经对佛教思想的信奉·····	125
二、靖江做会讲经对佛教思想的悖反·····	130
第三节 靖江做会讲经中的道教思想·····	138
一、圣卷中的道教思想·····	139
二、草卷中的道教思想·····	142
第四节 三教混杂的民间信仰的功利性·····	146
一、靖江做会讲经三教的混杂·····	146
二、三教混杂的功利性目的·····	150
第五章 靖江做会讲经的社会功能与特征·····	154
第一节 靖江做会讲经的社会功能·····	154
一、教化劝善功能·····	155
二、从精神上抚慰妇女·····	160
三、反映、引导民间风俗并传承文化·····	162
四、娱乐民众的精神生活·····	164
第二节 靖江做会讲经的特征·····	166
一、地域性·····	166
二、时代性·····	168
三、实用性·····	170



四、趣味性	176
五、草根性	179
余论：靖江做会讲经在当代的窘境及未来之前景	181
一、以国家注重非物质文化遗产为契机加强对靖江做会讲经的宣传	182
二、政府建立对讲经艺人进行培养与奖励的机制	183
三、对靖江做会讲经进行改良	183
参考文献	187
读博期间发表的论文	193
致 谢	194



绪 论

做会讲经属于民间口头说唱艺术，它是在唐代寺院中俗讲的基础之上演变而来的。作为与做会讲经密切相关的宝卷，与变文一样，是讲经的底本。对此，郑振铎在《中国俗文学史》一书中论道：“所谓‘谈经’等等，当然便是讲唱‘变文’的变相。可惜宋代的这些作品，今均未见只字，无从引证，然后来的‘宝卷’，实即‘变文’的嫡派子孙，也当即‘谈经’等的别名。”^①做会讲经这种民间口头说唱艺术，兴起于宋元时期，相传最早的宝卷是《香山宝卷》，作者是宋代普明禅师。明清以后，宝卷开始走上了独立发展的道路，相对于其母体“变文”来说，佛教信仰的因素开始稀释，增加了神话传说、民间故事、历史故事等诸多新的内容。现在流传的靖江宝卷，在宗教故事、神话传说、民间故事、历史故事的基础上，更引入了电视剧这种新的因素。《刘公案》中有这样一段文字：“要按电视连续剧《宰相刘罗锅》上看讲，张成、刘安是没得本事，实际上他们一身本事了当不得厉害，飞檐走壁如踏平地。”^②由于既保持了“宝卷”各种故事融合的趣味性，又能够做到与时俱进，靖江“做会讲经”在最近几十年中国其他地方的“宝卷”相继销声匿迹的大背景之下，依然能够延续。但时代在发展，随着生活中娱乐的多样性及网络等现代传播媒体的冲击，靖江做会讲经在年轻一代的群体中正势渐衰微。2008年6月，靖江宝卷成为国家级非物质文化遗产，为了使目前的“活化石”不致变为“化石”，需要全社会共同努力予以保护和抢救。

一、选题缘起

随着国家对非物质文化遗产的重视，在西方史学思想的影响下，中国史学界也发生了很大的转变，史学家们开始对下层社会群体予以更多的关注。在考入华中师范大学攻读思想文化史专业的博士研究生之前，笔者曾在南京农业大学人文学院艺术系工作，对江苏地区的民族民间艺术一直有所关注。一次偶然的机会和艺术系的周辉国老师谈论江苏地区的民族民间艺术与民间文化，周老师对南通地区的“童子戏”颇有研究，近年来发表多篇权威核心期刊，成果颇丰。在交谈中一致认为靖江做会讲经作为国家级非物质文化遗产，全国范围内少数几种在底层民众中流传至今的做会讲经，具有重要的研究价值。不仅是因为它本身的艺术形式具有较高的审美性，而且在它所讲述的故事中，蕴含着民间风俗、宗教思想等信息，是研究中国下层民众思想文化史的重要的文献；更重要的是作为为数不多流传至今的做会讲经艺术形式，对它进行研究可以加深对它的认识，引起各方面的关注，从而提出切实可行的保护方略，让这种艺术中的“活化石”得以延续。

^① 郑振铎：《中国俗文学史》，北京：中国画报出版社，2010年，第390-391页。

^② 尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1533页。



认识到了靖江做会讲经的研究价值之后,笔者专程到靖江市进行前期调查,论证以此作为博士学位论文课题的可行性。接待我的是靖江市文化局的姚富培同志。笔者表明了来意后,姚富培同志表现出了较高的热情,希望更多的专家学者能够投入到靖江做会讲经的研究中,从而让更多的人了解到这种独特的民间艺术形式。在交流的过程中,姚富培同志还向笔者介绍了靖江做会讲经的一些独特之处,比如靖江做会讲经在老岸地区只做“延生”,不做“往生”,这与全国其他各处的做会讲经是不同的,是靖江做会讲经的独有特征。临别时,姚富培同志还特意向笔者赠送了《中国靖江宝卷》上下册与《靖江宝卷研究文献资料》两套书籍。

此后,笔者深入到靖江农村,全程参与过几次做会讲经,观察到靖江做会讲经在听众群中具有强大的艺术魅力,听众在和佛过程中的专注程度,让笔者感到震惊,因而决定以《靖江做会讲经研究》作为自己的博士学位论文选题。

二、研究对象概述

本论文的研究对象是江苏省靖江地区的做会讲经。通过对靖江做会讲经的历史发展、产生的环境、做会的形式和讲经的内容等的研究,从思想文化这个角度,解读其在靖江农村有着旺盛生命力的原因,找出宝卷文学、民间艺术的存在与普通民众的日常生活之间的内在关系。分析靖江地区底层人民思想文化传统的内涵及与其他区域文化的关系。靖江的做会讲经与靖江宝卷是互相依存的,靖江宝卷是在靖江乡村流传的儒、释、道三教合一的经卷,是从佛教信众的讲经活动中源起的,与民间信仰结合成为一种民俗活动。在其发展过程中与鼓子词、诸宫调等表演艺术相结合,成为民间说唱艺术的底本。

“五四”以后,宝卷的研究首先引起了俗文学家们的重视。最早对宝卷进行研究的是顾颉刚先生。他在1924-1925年所编的《歌谣周刊》发起“孟姜女故事”讨论时,全文刊录了《孟姜女宝卷》^①(民国乙卯岭南永裕谦刊本),认为“宝卷起源甚古”;1927年郑振铎先生在《佛曲叙录》中介绍了41种佛曲,其中就有宝卷33种;向觉明达先生也于1934年发表了《明清之际之宝卷文学与白莲教》,对70种宝卷进行了介绍。

五、六十年代李世瑜先生从民间信仰的角度切入,即运用社会学、人类学的方法论,在田野调查的基础上,着重探讨宝卷与宗教信仰之间的关系。

八十年代,车锡伦先生把宝卷作为一种民俗文化现象和说唱形式进行研究并取得丰硕成果。

陆永峰与车锡伦在合著的《靖江宝卷研究》一书中认为:“研究靖江宝卷应该包含两个方面:一是文本的研究,一是宣演、仪式的研究。这两方面应该一视同仁,不应有所偏废。”^②然而学术界对于靖江讲经的研究,大多数的研究成果主要局限于文本研究,从历史学的角度剖析和描

^①顾颉刚:《歌谣周刊》(北京),“孟姜女故事研究专号”,1924年11月23日第69期至1925年6月21日第96期,分6次刊载。

^②陆永峰、车锡伦:《靖江宝卷研究》,北京:社会科学文献出版社,2008年,前言第1页。



述的并不多见。故本文试图从音乐人类学、民俗学及民间宗教的角度去描述和解释靖江做会讲经的思想文化内涵,以及其对该地域人民的宗教信仰特征及其教化娱乐的作用,意欲通过对靖江地区做会讲经的文化和各种习俗的剖析,更深刻的了解靖江地区做会讲经的艺术特色和民风民情,解读靖江做会讲经的历史渊源和独具特色的地域文化特征。

靖江市地区的讲经保存了很多的民间习俗、民间宗教、民间信仰等成分。靖江做会讲经是一种活着的民间说唱艺术形式,这与其他地区宝卷已经销声匿迹,做会讲经更是难得一见不同。在靖江每逢农闲时节,尤其是春节前后,农村地区经常可以看到“做会讲经”活动,甚至一些村民的家中都保存有手抄本的宝卷。也惟其通俗易懂,寓教于乐,才深深地植根于群众之中,世代相传,经久不衰。每一种文化现象都有其存在的历史渊源,靖江做会讲经过程中的各种仪式活动,都反映了当地人们的生产生活方式,显示出当地人们文化心理的一种结构模式。因此,对靖江做会讲经的历史渊源、文化背景、民间习俗、民间宗教、讲唱音乐形态等的研究是对靖江地区民众的文化心理的解读。

对靖江做会讲经进行研究,有助于加深对中国特定区域文化现象的理解,从而进一步对处在社会底层的群体的精神世界有更加准确的把握,对人文科学的许多领域的科研工作非常有益。二十世纪八十年代以来,靖江的做会讲经已经引起了学术界持续不断的密切关注。随着散落于民间的宝卷不断的被公之于众,以及搜集整理工作的加强,相关的研究成果也不断的出现。这不仅对于深入探究靖江做会讲经的渊源、作用及价值等问题都有着极其重要的意义,同时也对从社会底层这个群体把握中国思想史、民间文化等方面具有重要意义。2008年6月,靖江宝卷成功申报成为国家级非物质文化遗产,这引起社会各界更密切的关注,为继续探究其存在的意义翻开新的一页。

三、与本课题相关的国内外已有的研究概述

由于靖江做会讲经是依附于宝卷而存在的,而且靖江做会讲经与全国范围内其他地区的宝卷之间存在着相关性,因此对靖江做会讲经学术前史的研究重点放在中国宝卷研究的成果上。下面在述及已有研究成果时,对靖江地区的宝卷研究和靖江以外其他地区的宝卷研究将予以区别对待,叙述靖江地区宝卷的研究成果,将交待相关论著的主要观点,而对于其他地区的宝卷的研究成果,重要的论著将列出主要观点,一般论著则只列出题名。

(一) 国内相关研究

国内学者对宝卷的研究,主要包括四个方面:

1. 对宝卷文学方面的研究

国内最早从文学方面研究宝卷的是顾颉刚和郑振铎两位学者。在20世纪20年代,他们首先从民间俗文学的角度对他们收藏的宝卷作了整理与研究。顾颉刚先生在《歌谣周刊》(北京)



上发起和主持的孟姜女故事的讨论,全文刊载了民国乙卯(1915)岭南永裕谦刊本《孟姜仙女宝卷》^①算得上是最早的研究成果,他在这篇文章中提出了“宝卷的起源甚古”这个观点。罗振玉《敦煌零拾》^②收录的《佛曲》中,有3种就是“唐代的宝卷”;三十年代,郑振铎先生也开始搜集和研究宝卷,其著作《中国俗文学史》^③,可以算得上是对中国俗文学史研究的开山之作。该书在第十一章专门研究宝卷,在这一章中,郑振铎总结了作者此前发表的论文中的论点,并有修订补充。他推测了宝卷产生的最早时间:“相传最早的宝卷《香山宝卷》为宋普明禅师(受神之感示)所作”,“这当然是神话,但宝卷之已于那时出现于世,实非不可能”;指出了变文到宝卷之间的中间环节是宋代的“谈经”(或“说经”),“后来的宝卷,实即变文的嫡派子孙,也当即谈经等的别名”;除此之外,他还对宝卷进行了分类,具体分为佛教的宝卷与非佛教的宝卷,并在此基础上,对宝卷进行了更加细致的分类,如将佛教的宝卷分为劝世经文与佛教的故事,将非佛教的宝卷分为神道的故事、民间的故事与杂卷。除此之外,郑振铎还在这一章中大量引用了宝卷原文,如《药师本愿功德宝卷》、《目连救母出离地狱升天宝卷》、《销释万灵护国了意至圣伽蓝宝卷》、《药王救苦忠孝宝卷》等,这些宝卷至今依然较为难得,为一般学者了解中国宝卷的面貌提供了契机。

薛宝琨、鲍振培的《中国说唱艺术史论·明清宝卷通论》^④也是研究宝卷文学性的一部重要著作,该书最明显的特征就是运用结构主义的分析方法,对民间宣卷进行研究,该书的作者指出:“宣卷作为一种农民文化,与封建正统文化有着千丝万缕的联系,既大胆揭露和批判现实,又热衷于铸造使现实合理的补天之石……”,“总是摆脱不了传统的思维方式、传统理念的牵引”。曾有志的《宝卷故事之研究》^⑤从“情节单元”这个角度对宝卷进行研究。车锡伦的《中国宝卷的发展、分类及其社会文化功能》认为民间宝卷具有信仰、教化、娱乐的社会文化功能。他指出:“宝卷引导人们追求的是道德、行为的修养和完善,‘去恶扬善’,以调适平民社会人际关系的和谐、社会的安定。而由天界、人间、地狱中的各路鬼神,来执行‘善有善报,恶有恶报’的判断和赏罚。”通过这种方式,宝卷可以让人们“把希望寄托于今生的善终或来世的善报,因而取得心灵的慰藉和生活的信心”^⑥。该文对于宝卷的社会功能的把握较具说服力。

从文学的角度对靖江宝卷进行研究的一部重要的著作是陆永峰与车锡伦合著的《靖江宝卷研究》^⑦一书,在这部著作中,陆永峰在介绍靖江宝卷产生的地理、文化背景,宝卷与靖江讲经发展的基础上,对靖江宝卷进行了分类型的探索。此后,从文学的角度对靖江宝卷的宣演、口头文学特征、叙事艺术、民间世界等方面进行了论述。

^①顾颉刚:《歌谣周刊》(北京),“孟姜女故事研究专号”,1924年11月23日第69期至1925年6月21日第96期,分6次刊载。

^②罗振玉:《敦煌零拾》,上虞罗氏铅印本,1924。

^③郑振铎:《中国俗文学史》,长沙:商务印书馆,1938。

^④薛宝琨、鲍振培:《中国说唱艺术史论·明清宝卷通论》,石家庄:花山文艺出版社,1990。

^⑤曾有志:《宝卷故事之研究》,台湾“中国文化大学”中国文学研究所硕士论文,1999。

^⑥车锡伦:《中国宝卷的发展、分类及其社会文化功能》,台湾“中国文学多层面探讨国际学术会议”论文。

^⑦陆永峰、车锡伦:《靖江宝卷研究》,北京:社会科学文献出版社,2008。



从文学角度对宝卷进行研究,除了以上的研究成果外,还有陈伯君所撰《论宝卷雷峰塔的悲剧思想》^①;杨振良所撰《孟姜仙女宝卷所反映的民间的故事背景》^②;范长华所撰《浅谈明代中晚年至清末宝卷与宝卷中孟姜女传说的递变》^③;陈芳英所撰《目莲救母故事之演进及其有关文学之研究》^④;刘荫柏所撰《“西游记”与元明清宝卷》^⑤等等。

从上个世纪20年代开始,顾颉刚首先将宝卷推荐给学术界后,郑振铎将宝卷放在中国俗文学史研究体系中进行研究之后,中国学者开始尝试从多种角度对宝卷的文学价值作了初步的研讨。其中郑振铎的研究起点既早又高,并且占有大量原始资料,因此成果颇丰,在国内外学者对宝卷的研究中产生很大的影响。由于宝卷发展的历史比较悠久,涉及的社会问题繁多,历史文献中的记载亦极少,所以在研究中难免有不足欠缺之处,但他们的开拓和探讨精神、他们对宝卷的搜集和整理编目,为以后的宝卷研究奠定了基础。

2. 宝卷渊源、形成、分类和发展的研究

上世纪50年代,李世瑜发表《宝卷新研——兼与郑振铎先生商榷》^⑥,对宝卷的渊源、分类、发展诸问题进行了新的探讨,并对郑振铎在《中国俗文学史》中得出的结论提出商榷意见。

《宝卷新研》一文在列出72种明清各秘密宗教宝卷,连同郑振铎《中国俗文学史》中介绍的23种宝卷的基础上,依据宝卷的内容和体制的特点指出:“宝卷是一种独立的民间作品,是变文、说经的子孙,不是他们的‘别称’”;“变文是为佛经服务的,而宝卷则是为流传于民间的各种秘密宗教服务的”。在这篇文章中,李世瑜得出宝卷起于明正德年间,从明正德到清初是宝卷的极盛时期的结论。《江浙诸省的宣卷》^⑦是《宝卷新研》的续篇,文中把明清秘密宝卷称为“前期宝卷”,清同治、光绪年间的宝卷为“后期宝卷”。此后,关于宝卷的渊源、形成、分类和发展的研究成果有:王正婷所著的《变文与宝卷关系之研究》^⑧;车锡伦所撰的《中国宝卷的发展、分类及其社会文化功能》^⑨;车锡伦所撰的《中国宝卷的渊源》^⑩等。这一时期的宝卷研究大都是在前人研究的基础上而作的修订、补充。

从渊源、形成、分类和发展这个角度对靖江宝卷进行的研究成果有车锡伦所著的《江苏靖江的做会讲经》^⑪,该文在第1部分中,对靖江讲经的来源进行了追溯,认为“靖江讲经与明代

^①陈伯君:《论宝卷雷峰塔的悲剧思想》,载《民间文艺集刊》,上海,第6集,1984。

^②杨振良:《孟姜仙女宝卷所反映的民间的故事背景》,载《汉学研究》,第8卷1期,1990年1月。

^③范长华:《浅谈明代中晚年至清末宝卷与宝卷中孟姜女传说的递变》,《台中师范学院学报》,台中,第9期,1984。

^④陈芳英:《目莲救母故事之演进及其有关文学之研究》,台湾大学中国文学研究所硕士论文,1999。

^⑤刘荫柏:《“西游记”与元明清宝卷》,载《文献》,北京,第4期,1984。

^⑥李世瑜:《宝卷新研——兼与郑振铎先生商榷》,载《文学遗产增刊》第4辑,北京:作家出版社,1957。

^⑦李世瑜:《江浙诸省的宣卷》,载《文学遗产增刊》第7辑,北京:中华书局,1959。

^⑧王正婷:《变文与宝卷关系之研究》,台湾中正大学中国文学系研究所硕士论文,1998。

^⑨车锡伦:《中国宝卷的发展、分类及其社会文化功能》,《中国文学的多层面探讨国际学术会议论文集》,台北:台湾大学中文系,1996。

^⑩车锡伦:《中国宝卷的渊源》,载《扬州大学学报》,第5期,2000。

^⑪车锡伦:《江苏靖江的做会讲经》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007,第1633页。



中叶以后的民间宗教活动关系密切。”段宝林的《靖江讲经宝卷的传承与保护研究》^①，认为靖江做会讲经“在民间信仰之中，表现了人民的愿望，在看似迷信的外衣里面，有深刻的思想和科学内涵，这是历史汇聚下来的民间文化，不宜轻易否定。”孔庆茂所撰《靖江讲经宝卷的源流考》^②，认为“靖江宝卷是中国明清时代盛行的讲经宝卷的一部分，既受南北方讲经文化的影响，同时在传承过程中又加入了许多地方特色”。

李世瑜和这一时期国内学者，他们在掌握大量资料的基础上，对宝卷进行系统的研究，更正和修补了前人研究的某些错误和疏漏。尽管他们所作的某些论断尚可讨论，但在总体上将中国宝卷研究的水平提高了一步。

3. 各地宝卷的调查与编目、整理

对各地的宝卷进行调查，并在调查的基础上进行编目、整理，是对宝卷进行更深入的研究的文献基础，只有将这个基础打扎实了，其他的研究工作才能够有一个坚实的依托。

（1）全国范围的宝卷调查、编目与整理

自郑振铎的《佛曲叙录》^③对宝卷从学术研究的角度对宝卷进行编目整理之后，此后学者们都特别注重对宝卷进行编目整理，相继的研究成果有恽楚材陆续发表的《宝卷续录》^④等，著录作者生平所见到的近200种宝卷。建国以后，胡士莹于1957年在古典文学出版社出版了《弹词宝卷目》^⑤等。

80年代以后，随着宝卷研究的展开，许多机构把收藏的宝卷整理编目，还作了公开的介绍，具体的成果主要有，谢忠岳所撰《天津图书馆馆藏善本宝卷叙录》^⑥；李鼎霞、杨宝玉所撰《北京大学图书馆馆藏宝卷简目》^⑦；程有庆、林萱所撰《北京大学图书馆馆藏宝卷目录》^⑧等。

此外，国内学者们编撰的宝卷目录还有两部比较重要的著作，一部为《宝卷综录》^⑨，其中共收录国内公私收藏的宝卷618种，版本1487种，它用表格的形式分别著录各种宝卷的“卷名”、“册数”、“年代”、“版本”等项，对“同卷异名”的宝卷也分别作了整理和归纳。由于条件的限制，本书没有收录海外收藏的宝卷，国内的宝卷也有很多没有收入，但它收录的宝卷大大超过前人收编的宝卷目录，成为海内外研究宝卷的学者们必备的参考书。另一部是车锡伦所著的《中国宝卷总目》^⑩，该书于1998年由台湾“中央研究院”中国文哲研究所筹备处初版，2000年北京燕山出版社出版修订本，共收入海内外公私104家，收藏宝卷1565种，版本5000余种，

^①段宝林：《靖江讲经宝卷的传承与保护研究》，2007中国靖江宝卷文化国际学术研讨会会议论文。

^②孔庆茂：《靖江讲经宝卷的源流考》，2007中国靖江宝卷文化国际学术研讨会会议论文。

^③郑振铎：《佛曲叙录》，载《中国文学研究》（《小说月报》专号），上海：商务印书馆，1927。

^④恽楚材：《宝卷续录》，连载于《大晚报》周刊第9期（1946年10月29日）至第13期（1946年11月26日）。

^⑤胡士莹：《弹词宝卷目》，上海：古典文学出版社，1957。

^⑥谢忠岳：《天津图书馆馆藏善本宝卷叙录》，载《世界宗教研究》，第3期，1990。

^⑦李鼎霞、杨宝玉：《北京大学图书馆馆藏宝卷简目》，载《文史资料》，南京，第2期，1992。

^⑧程有庆、林萱：《北京大学图书馆馆藏宝卷目录》，载《文史资料》，南京，第2期，1992。

^⑨李世瑜：《宝卷综录》，上海：中华书局编辑所，1961。

^⑩车锡伦：《中国宝卷总目》，北京：北京燕山出版社，2000。



而且各种版本都注明收藏者,为后来的学者研究宝卷做出了巨大的贡献。

(2) 靖江以外其他地区宝卷的调查、编目与整理

除了对全国范围内的宝卷进行调查、编目与整理外,相关领域的研究者还将研究对象限定在特定的地域范围之内,从而对该区域内的宝卷进行调查、编目与整理。80年代以后,各地学者通过田野调查的方法,对全国各区域宝卷进行发掘,并形成了许多研究成果。对河西宝卷进行调查形成的研究成果有:段平所著的《河西宝卷的调查研究》^①;谭禅雪所撰《河西宝卷概述》^②;伏连俊《河西宝卷》^③;车锡伦《明清民间宗教与甘肃的念卷和宝卷》^④等。

对江浙吴方言区的宣卷和宝卷进行调查研究,并形成了一系列的成果,如金天麟、唐碧等人的《浙江嘉善的宣卷和赞神歌》^⑤;金天麟所撰《调查嘉善县宣卷的报告》^⑥,另外,车锡伦所著的《中国宝卷研究》一书第三编《田野调查研究报告》的第四章与第五章分别对江苏苏州和张家港的宝卷进行了调查,形成了宝卷简目。其中列出的常熟宝卷中,神卷75部,小卷46部,科仪卷31部。对吴方言区宝卷的整理还有其他成果,桑毓喜所撰《苏州宣卷考略》^⑦,乔凤歧所撰的《苏州宣卷和它的仪式歌》^⑧,车锡伦《江浙吴方言区的宣卷和宝卷》^⑨等。

除了对河西和吴方言区的宝卷进行调查、编目与整理的研究外,其他区域具有代表性的研究成果还有张颌《山西民间流传的宝卷抄本》^⑩等。此外,李希的《赣南民间信仰仪式中的宝卷讲唱研究——以于都县为例》^⑪一文,第二章专门对赣南的宝卷讲唱进行了田野调查,还发表了《于都县宝卷讲唱调查报告》^⑫一文,也是对于都县宝卷进行田野调查后形成的研究成果。

(3) 对靖江地区宝卷的调查、编目与整理

较早对靖江地区的宝卷进行调查研究的是北京大学中文系的段宝林教授,以后,随着全国范围内对于宝卷研究的重视,以及受到申请国家非物质文化遗产名录的驱动,靖江地区也开始注重对本地区的宝卷进行调查、编目与整理。1988年,车锡伦发表了《江苏靖江的做会讲经(调查报告)》^⑬;段宝林等人所撰《俗文学的活化石:靖江宝卷》^⑭。此后,对于靖江宝卷的编目

^①段平:《河西宝卷的调查研究》,兰州:兰州大学出版社,1992。

^②谭禅雪:《河西宝卷概述》,载《曲艺讲坛》,第4期,1998。

^③伏连俊:《河西宝卷》,载《文史知识》,第6期,1997。

^④车锡伦:《明清民间宗教与甘肃的念卷和宝卷》,载《敦煌研究》,第4期,1999。

^⑤金天麟、唐碧(车锡伦):《浙江嘉善的宣卷和赞神歌》,载《曲苑》,第2辑,1986。

^⑥金天麟:《调查嘉善县宣卷的报告》,载《民间文学论坛》,第3期,1986。

^⑦车锡伦:《中国宝卷研究》,桂林:广西师范大学出版社。

^⑧桑毓喜:《苏州宣卷考略》,载《艺术百家》,第3期,1992。

^⑨乔凤歧:《苏州宣卷和它的仪式歌》,载《中国民间文化》,第3期,1994。

^⑩车锡伦:《江浙吴方言区的宣卷和宝卷》,载《民俗曲艺》,台北,第106期,1997。

^⑪张颌:《山西民间流传的宝卷抄本》,载《火花》,第3期,1957。

^⑫李希:《赣南民间信仰仪式中的宝卷讲唱研究——以于都县为例》,华中师范大学硕士论文。

^⑬李希:《于都县宝卷讲唱调查报告》,载《艺术之家》,第1期,2012。

^⑭车锡伦:《江苏靖江的做会讲经(调查报告)》,载《民间文艺季刊》,第3期,1988。

^⑮段宝林:《俗文学的活化石:靖江宝卷》,载《汉声》,台北,第32期,1991。



与整理工作一直未有间断。车锡伦所著的《中国宝卷研究》^①一书的第三编《田野调查研究报告》的第一章对靖江做会讲经的佛头、做会的目的、过程，讲经的形式，宝卷的特点进行了介绍；第二章与第三章主要介绍做会讲经过程中的仪式。

在调查的基础上，一些宝卷的文本陆续被整理出版，如《三茅宝卷》、《大圣宝卷》、《靖江宝卷·圣卷选本》、《靖江宝卷·草卷选本》、《中国靖江宝卷》等。值得单独提出来介绍的是尤红主编的《中国靖江宝卷》^②，该书分上、下两册，由江苏文艺出版社于2007年出版，内容包括圣卷26篇，草卷18篇，还包括科仪卷与附录，共计270万字。虽然还有一些近年来改编的宝卷没有被收入，但这本书是至今靖江宝卷最完整的文献集，也是本文研究所依据的最主要的文献。

对各地的宝卷进行田野调查、编目、整理，为宝卷的其他研究工作提供了基础，车锡伦所著的《中国宝卷研究》^③就是运用历史文献、田野调查等方法，在前人已有的研究成果的基础上，对中国宝卷的诸多问题进行研究论述，是中国宝卷研究的重要著作。

4. 宝卷与宗教、宝卷音乐文化及其它民间艺术的研究

从宗教学的角度对宝卷进行研究，由来已久，三十年代，向觉民达就撰写了《明清之际的宝卷文学和白莲教》一文，于1934年6月发表于《文学》的2卷6期，还有孙楷第所撰《唐代俗讲规范与其本之题裁》^④等。对宝卷中音乐形态的研究有顾颉刚《苏州近代乐歌》^⑤；江苏省音乐工作组所编的《江苏南部民间戏曲说唱音乐集·宣卷部分》^⑥；关德栋所撰的《宝卷漫录》^⑦在介绍《螳螂作亲宝卷》《菱花镜宝卷》《梨花宝卷》《双金花宝卷》4种江浙地区民间宝卷内容和形式的特点的基础上，将宝卷与弹词等民间演唱文艺作了比较研究。

改革开放以后，从音乐文化学对宝卷进行研究的成果有：车锡伦所撰《明清民间宗教与甘肃的念卷和宝卷》^⑧，这篇文章认为宝卷的形成，既继承了佛教俗讲的传统，又受佛教忏法演唱仪式化的影响，在分段讲释佛经或说唱故事的同时，让整个演唱过程仪式化，说、唱、诵文、辞格式化；薛艺兵在《河北易县、涑水的〈后土宝卷〉》^⑨一文中详细介绍了这部宝卷的来历和曲调源流、音乐结构等，提出曲调应用中表现出的多源性特征和民间音乐在传承中的变异性特征。傅暮蓉所著的《论宝卷及其演变》^⑩，该文在此前研究成果的基础上，提出宝卷源于“唱导”，认为宝卷继承了隋唐以来的科仪、忏法体裁及其演出方法，宝卷的音乐和仪轨直接来源于佛教

^①车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，2009。

^②尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007。

^③车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，2009。

^④孙楷第：《唐代俗讲规范与其本之题裁》，载北京大学《国学季刊》，6.3，1937。

^⑤顾颉刚：《苏州近代乐歌》，载《歌谣周刊》，3卷1期，1934。

^⑥《江苏南部民间戏曲说唱音乐集》，北京：音乐出版社，1955。

^⑦关德栋：《宝卷漫录》，载《曲艺论集》，上海：中华书局上海编辑所，1958。

^⑧车锡伦：《明清民间宗教与甘肃的念卷和宝卷》，载《敦煌研究》，兰州，第4期，1999。

^⑨薛艺兵：《河北易县、涑水的〈后土宝卷〉》，载《音乐艺术》，第2期，2000。

^⑩傅暮蓉：《论宝卷及其演变》，中央音乐学院硕士论文，2002。



音乐与佛教仪轨。并对讲唱经文中的曲牌、词牌演变进行分析考证,对进一步了解中国传统音乐的历史提供了参考。邹芳所著的《河西宝卷音乐历史形态与现状》^①共分为四个部分进行阐述,第一部分介绍河西宝卷产生的环境;第二部分分析河西宝卷的文本形态;第三部分总结艺术形式;第四部分分析河西宝卷的音乐文化现状。这篇论文从仪式化特征、演唱形式和艺人、音乐特点这三个方面对河西宝卷的艺术特色进行了分析,但对念卷的内容和形式没有深入研究。李希所著的《赣南民间信仰仪式中的宝卷讲唱研究——以于都县为例》^②论文的第三章是《仪式中的宝卷音乐》,提出“近语言—远音乐”与“近音乐—远语言”的概念,对宝卷的唱词形态与讲唱音乐形态进行描述。

另外,南京航空航天大学艺术学院的马韵斐对靖江做会讲经进行音乐学的阐释,在《靖江做会讲经仪式音乐程式与程式之活变》^③中认为“江苏靖江做会讲经的仪式音乐最显著的特征,是具有程式及程式之外的活变双重特性”。在其另一篇《靖江做会讲经仪式中观念之解读》^④中,认为对靖江做会讲经进行研究,要“剖析不同观念即决定型观念与关系型观念对于仪式本身的不同意义和功用,以期帮助思考传统音乐传承之问题”。而在《象外之象:靖江做会讲经仪式之二元解读》^⑤中,认为要对靖江做会讲经“内外二元结构多重关系进行剖析,以期更好地记录靖江做会讲经仪式中的音乐”。

(二) 国外相关研究

国外最早对中国的宝卷进行研究的是19世纪来华的英国伦敦宣教会的传教士艾约瑟,早在1858年,艾约瑟在英国皇家亚洲学会中国学分会的会议上,就宣读了研究中国民间秘密教派的论文,这位西方汉学家收集到的《罗祖出世退番兵宝卷》,是学术史上第一次提到宝卷。其后国外有关中国宝卷的研究成果也不少,但一般没有地域范围的限制,其中可能包括靖江宝卷的研究,但不限于靖江宝卷的研究。国外的相关研究主要分为两个方面,即宝卷的整理与宝卷的研究。

在国外有不少研究宝卷的学者,其中对宝卷进行整理的成果有相田洋撰《有关(日本)国会图书馆所藏的宝卷》^⑥, (苏)司徒洛娃(《普明宝卷》译注)^⑦, 欧大年、刘心勇等译《中国民间宗教教派研究》^⑧, 其中泽田瑞穗所撰《宝卷提要》^⑨, 共收宝卷209种。其他还有仓田淳

^① 邹芳:《河西宝卷音乐历史形态与现状》,西北师范大学硕士论文,2009。

^② 李希:《赣南民间信仰仪式中的宝卷讲唱研究——以于都县为例》,华中师范大学硕士论文,2008。

^③ 马韵斐:《靖江做会讲经仪式音乐程式与程式之活变》,载《南京艺术学院学报》第3期,2010。

^④ 马韵斐:《靖江做会讲经仪式中观念之解读》,载《艺术百家》第1期,2011。

^⑤ 马韵斐:《象外之象:靖江做会讲经仪式之二元解读》,载《艺术百家》第2期,2010。

^⑥ (日)相田洋:《有关(日本)国会图书馆所藏的宝卷》,载《东洋学报》,日本,63:3-4;中文译文,《世界宗教资料》,北京,1984.3。

^⑦ (苏)司徒洛娃:《普明宝卷》译注)1979。

^⑧ (加拿大)欧大年、刘心勇:《中国民间宗教教派研究》,上海:上海古籍出版社,1993。

^⑨ (日)泽田瑞穗:《宝卷提要》,载《增补宝卷の研究》,东京:国书刊行会,1975。



之助编的《吴语研究书目解说》^①“宝卷”类，日本京都大学人文科学研究所编《京都大学人文科学研究所藏汉籍分类目录》^②“词曲类宝卷”等。

国外对宝卷进行研究的成果有（英）杜德桥（Glen Dudbrige）《观音菩萨缘起考——妙善传说》^③，日本学者泽田瑞穗《宝卷の研究》^④是第一部系统研究中国宝卷的专著。该书的增补本分三部分。第一部分共十章，分别从宝卷的名称、系统、变迁、分类、构造与词章、宝卷与宗教、宝卷题材的文学性、宝卷的刊施与宣卷等方面对宝卷进行系统研究。第二部分是“宝卷提要”，介绍作者及日本公私收藏宝卷 209 种。第三部分“宝卷丛考”，收《宝卷与佛教说话》《“金瓶梅词话”中所引的宝卷》及研究无为教、黄天道、弘阳教、八卦教、白阳教的论文 5 篇。

通过对宝卷研究学术前史的回顾，可以发现，学术界对于宝卷的研究，到现在为止，已经取得了不少具有较高学术水准的研究成果。不过专门针对靖江做会讲经与靖江宝卷的研究成果还是有限的。学界对于靖江宝卷的研究，主要限于文学研究的领域，从社会文化史的角度切入对靖江宝卷进行研究，还有进一步研究的空间。本文将主要从这些方面入手对靖江做会讲经与靖江宝卷进行研究。

四、本课题的创新之处

以往史学研究的对象往往注意于历史上的重大事件或少数精英人物的身上，对于真正创造历史的人民群众却鲜有提及，这样就不能全面客观的反映历史的全貌。笔者通过对靖江地区农村的实地考察，详细了解靖江地区做会讲经的现状和文化艺术形态。运用民俗学和文化人类学的相关理论方法，从社会文化史的视角描述和解释靖江地区宝卷现存文本内容与民间文化艺术现象，解释宝卷所具有的独特的社会功能以及宝卷与其它宗教文化的诸种关系；通过这种文化现象，提出了靖江做会讲经是由于特定的时代、地域和文化环境下，继承已有的说唱形式，逐渐产生发展的一种有特定内容和程式的说唱形式。另外，以往对靖江宝卷的研究，多为田野调查与佛头回忆录，本文以清末的史志为主要资料来源，“上下延伸，横向贯通”来解读靖江做会讲经的历史背景。这些资料在学界还尚未被利用。但由于受到现代传播媒体的冲击，靖江做会讲经正濒临衰亡，因而要予以保护和抢救。

五、本课题的研究范畴、方法

^①（日）仓田淳之助：《吴语研究书目解说》，载《神户外大论丛》，第3卷4号，1953。

^②（日）日本京都大学人文科学研究所：《京都大学人文科学研究所藏汉籍分类目录》，该所印，1963。

^③（英）杜德桥（Glen Dudbrige）：《观音菩萨缘起考——妙善传说》，英文，李文彬等译，台北：巨流图书公司，1990。

^④（日）泽田瑞穗：《宝卷の研究》，东京：国书刊行会，1965 初版，增补本改名《增补宝卷の研究》，1975。



（一）研究范畴

靖江做会讲经的研究，不仅包括其历史发展，在其源流考证方面，也包含对佛教仪式、道教仪式的溯源，囿于笔者能力和材料的限制，本文并未提出新的观点。本论文研究的侧重点在靖江地区做会讲经的形式、内容、思想、宝卷的音乐形态、做会讲经的民间习俗等方面，更多的是从社会文化史的视角。在时间段上，虽然靖江做会讲经产生于明代，但通过对佛头的调查访谈，只能上溯到清末。因此本文研究的时间段为清末至今。

（二）研究方法

1. 田野工作法：深入靖江做会讲经流行的“老岸方言区”，访问其研究机构、个人、讲经人和保存卷本之人；参观其各种演出活动并进行记录（包括文字、记谱、录音、摄像等）。
2. 文献法：按照历史学的基本方法，对靖江宝卷的相关文献和文字资料进行认真地学习与研究，运用档案、论著、报刊杂志等资料进行文献解读，进而得出相应的理论成果。
3. 个案研究法：本文拟从靖江地区农家的做会讲经为重点，研究靖江做会讲经中的内容和形式。
4. 描述与解释的方法：具体描述靖江做会讲经的文本及宣卷活动，试图解释此种文化现象产生的原因。
5. 音乐学分析法：分析靖江做会讲经讲唱曲调的唱词、旋律、节拍节奏特征、调式调性及曲式结构。



第一章 靖江做会讲经产生的时代背景、发展与传播

做会讲经作为一种民间的说唱艺术，在明清之时，就已经盛行于中国北方与江南等地域。在中国的做会讲经系统中，靖江做会讲经具有鲜明的特色，陆永峰与车锡伦在合著的《靖江宝卷研究》一书中认为：“今日各地的宝卷宣演，其中最具地方特色和自成系统的，当推江苏靖江地区。当地称之为‘做会讲经’。”^①作为一种自成体系的民间说唱艺术，靖江做会讲经所宣演的底本靖江宝卷分为圣卷、草卷与科仪卷三大类。

第一节 靖江做会讲经产生的时代背景

本节将主要探讨靖江做会讲经产生的时代背景，包括靖江做会讲经产生的地理环境、语言环境、文化环境、全国范围内的宝卷发展状况等几个方面的问题。对这几个问题探讨的目的，是为了考察靖江做会讲经与靖江宝卷从产生到现在之所以能够成为“活化石”的原因。

对于靖江做会讲经到底产生于何时，学术界现在已形成了比较一致的看法，即靖江做会讲经产生于明代。持此看法的学者有：孔庆茂、吴根元、姚富培在《靖江讲经宝卷的传承》一文中说：“讲经宝卷大多是一代代口头传承的。从最早的讲述开始，一代代口头讲下去，总是在前人的基础上有所发展，增加新的内容与语言，层递累积，形成现在的文本，所以一本宝卷里，有不同时代的语汇习语，明代的，清代的，近代的，现当代的都有，体现出明显的时代的痕迹。这些有助于我们对靖江讲经的时代的断定。从现有的靖江宝卷的文本看，靖江宝卷起源于明代。”^②陆永峰与车锡伦在《靖江宝卷研究》一文中则认为由于文献不足证，难以为靖江宝卷的产生给出一个确切的时代，但他们还是为靖江宝卷的产生给出了一个大致的推测：“我们有理由相信，宝卷进入靖江，催生出富有地方特色的靖江讲经，其时间应该不会太晚。可能在宝卷诞生后不久，靖江因为其特殊的地理位置，南来北往的旅客或移民即将这种说唱形式带到了当地。”^③最早的宝卷可以追溯到宋代，陆永峰认为靖江地区的宝卷应当不会太晚产生，因而把靖江地区的做会讲经的最迟产生时期定在明代，当是没有什么大的疑问的。在没有其他文献作为证据的前提下，本文同意以上学者的看法，认为靖江做会讲经最迟产生的时期应当是明代。

一、靖江做会讲经产生的地理环境

靖江地区的地理环境，是影响靖江做会讲经的产生与发展的重要因素。本部分将主要利用光绪《靖江县志》中的材料，尽量还原历史上靖江的地理环境与沿革。

王叔杲所作的《王志序》曰：

^①陆永峰、车锡伦：《靖江宝卷研究》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第1页。

^②孔庆茂、吴根元、姚富培：《靖江讲经宝卷的传承》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1654页。

^③陆永峰、车锡伦：《靖江宝卷研究》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第34页。



环靖皆江也，夹维扬、毗陵间，有洲隆起，名马驮沙，横可百里，纵三分之一。土阜物繁，居然沃壤也。历朝沿革靡一，或北属太兴，或南属江阴。若建县则自成化辛卯始，今且百年矣。故未有志，前令周、唐二君，盖尝志之，咸未及成书以去。逮西安王君而志乃成，然亦略矣。嘉靖癸亥，予丞之是邑，登孤山之巔，俯中流之胜，而四境式廓，万井密比，罔有遗睹。^①

靖江做会讲经大致产生于明代，因而，在考察靖江做会讲经的地理环境时，我们最好用明代人留下来的文献，这样，材料与实际情况之间才能够更加贴切。王叔杲大约生活在明代中期，据作者自述，嘉靖癸亥他曾做过靖江县的县丞。因而这则材料无论是在时间上，还是在作者对于现实情况的掌握度来说，都具有很高的可信度。从这则材料中，我们可以读出以下信息：1. 在明代中期，靖江还是四面都是江水的地方，靖江市只是长江中的一座沙洲岛屿，与维扬、毗陵等地隔江相望；2. 靖江市所在的沙洲叫马驮沙，面积不是太大，横百里，纵三十多里，考虑到截长补短，以及明代一里比现在一里稍短一些这两个因素，明代时的马驮沙的面积当比现在靖江的面积要小。3. 明代之时，靖江就已经是“土阜物繁，居然沃壤”的地方，人口稠密，万井密比。将这些信息综合起来，可知明代之时，靖江是一个长江中面积不大，相对封闭的一块富庶之地。

相似的文献还有明人李维桢所作的《马驮沙小志序》：

马驮沙者何？今靖江县也。其始隶江阴，至成化而后割置县，易今名云。称马驮者何？在江中划百里之洲，隆起若负图出河者，又饶广荐草莽，吴时牧马其中，谓之驥渚。^②

李维桢在《马驮沙小志序》中所介绍的马驮沙地区的历史沿革以及这一地区在明代的地理环境，与王叔杲的描述基本一致。

如果靖江地区仅仅只是一块与其他地区隔江，相对封闭的富庶之地，很少与其他地区有经济与文化上的往来，那么也很难想象这个地区会在其他地区的宝卷的影响下，产生独具特色的靖江做会讲经。事实上，在明代靖江县就与其他地区存在经济上与文化上的往来了。王穉登的一段文字足以佐证这个观点：

余与朱君在明善，间岁一渡江，买污邪一顷，在沙中种菽艺麻卒岁也，当壬午之季，以波臣之不靖，吟哦善崩，躬负畚而筑之，客朱家者二旬，与其逐人、田畯、老农、妇子相餉。^③

^①王叔杲：《王志序》，见光绪《靖江县志》，江苏：江苏古籍出版社，1990年影印本，第418页。

^②李维桢：《马驮沙小志序》，见光绪《靖江县志》，江苏：江苏古籍出版社，1990年影印本，第420页。

^③王穉登：《马驮沙小志序》，见光绪《靖江县志》，江苏：江苏古籍出版社，1990年影印本，第420页。



据《明史》记载：“王穉登，字伯穀，长洲人。”^①也就是今天的苏州人。他是在全国范围内都有影响力的人，与靖江的朱在明关系很不错，王穉登到靖江购地种菽芝麻，在当时应当是比较普遍的，因此可知靖江地区与隔江的其他地区之间存在着经济上的往来。王穉登与靖江地区有着经济上的往来，因为畛隰崩，不得不在靖江的朱在明家住了二十天的样子，并与当地人之间有着密切的来往。考虑到“吴中自文征明后，风雅无定属，穉登尝及征明门，遥接其风，主词翰之席者三十余年。”^②作为吴中地区的文化领域的领袖人物，王穉登与靖江地区的当地人之间关系密切，必定促使靖江地区与吴文化的其他地区进行文化上的交流。

由此可知，在靖江做会讲经产生之时的明代，靖江县虽然在地理上是长江之中比较富庶的孤岛，但是这并没有切断靖江地区与吴文化其他地区在经济上、文化上的往来。

二、靖江做会讲经的文化风俗环境

靖江地区作为地处长江之上的孤岛，虽然与其他地区之间存在千丝万缕的联系，这种既封闭，同时又没有完全隔绝的地域环境，使得这块地区形成了属于吴文化这个系统之下的特殊的文化风俗环境。据光绪《靖江县志》卷五《风俗》记载：

靖隶吴，礼节俗尚与江南诸郡邑大略相似，然江南稍浮薄，而靖地下湿，厥土夷。衍生其间者，多驯扰柔顺，率易平坦。外不营耳目之观，内不务机变之术，不能习伎巧糊口四方，不为能商贾猎取三倍。令适百里，非裹三日粮，则废然返矣。大抵俗尚质，愿重廉耻。布衣食麦饭，宁劳苦自食其力，不屑低眉垂首视息于人。土著之民，非万不得已，不轻以身为人奴也。郭中地值至贵，非世族巨世不得占，而居民多于四郊，布散而处列如棋。置环渠为卫，竹树荫之前后，畦亩相错，自春徂冬，有勤勤之劳，无斯须之逸。其中负远志、慕异姿，缓其服而峨其冠，以修伊吾之业者，即谓之士。吴中士轻俊喜事，以凌厉高抗为豪举。靖士独恂恂循谨三尺法，不敢逾一命，吏不敢犯。盖地僻而易与为治，亦其积习然也。惟市肆列贾，半出他邦，公府吏胥，率多奸黠。饮博宴豫，恶少年所在有之。而佞佛成风，愚夫妇比屋而是。人情日趋华靡，物力日见凋敝，此则有识所共忧，而莫如所底也。^③

以上的这段文字，是对靖江地区的风俗的记载，靖江做会讲经正是在这样的风俗中产生与发展的。从这段对靖江地区的风俗进行描述的文字中，我们至少可以读出以下几个方面的信息：

(1) 靖江地区因为土地平坦、湿润，因为有良好的自然环境，这个地方比较富庶，以至于城中土地的价格非常高，如果不是世族巨室，根本买不起。(2) 靖江地区的民风相对于其他吴文化

^①张廷玉：《明史》卷288，《文苑传》本传。

^②张廷玉：《明史》卷288，《文苑传》本传。

^③叶滋森：《靖江县志》，江苏：江苏古籍出版社，1990年影印本，第514页。



地区,比较淳朴厚实,不贪于耳目之观方面的享受,同时也没有什么机巧,人们秉性柔和。(3)靖江地区的人们一般以耕作为业,从春天到冬天,都在田地间勤劳耕作,一般不以商贾为业,以至于在靖江地区,商贾大多为外地人。(4)靖江地区的人们相对比较保守,安土重迁,不轻易远行,即使是家中庄园的设计,也可以看出靖江人保守的一面,房前屋后置环渠以作为护卫,如果不是内心保守,很难想象会有这样的设计。(5)人们普遍信奉佛教。

因为靖江地区的风俗有着以上几个方面的特点,因而靖江地区相对于其他区域来说,在文化上有着比较好的稳定性。靖江做会讲经就是在这样的风俗中产生的,这种风俗同时也会影响到靖江做会讲经的发展,靖江做会讲经到今天仍然能够得以存活,应当是离不开这种风俗而形成的地域文化的稳定性。

明清之时,做会讲经在中国的流传,主要分为两大流传区。在北方,主要流传于山东、河北、山西、陕西以及甘肃的河西地区。在南方,主要流传于江浙的吴文化区。靖江做会讲经就属于吴文化区内。对于吴文化区内的做会讲经的流传,车锡伦在《中国宝卷的历史发展》一书的第六章《江浙吴方言区的民间宣卷和宝卷》中论道:“吴方言区的民间宣卷和宝卷,在南部吴方言区(如浙江省遂昌县)偶有发现,主要流行于北部吴方言区。按照现行的行政区划,它又有两个活动区:一是以江苏省苏州市为中心的太湖流域,包括苏州、常州、无锡所属诸市县及镇江所属部分地区和相邻的上海市青浦,浙江嘉兴、湖州等地区;一是以浙江省宁波、绍兴市为中心的地区。”^①显然,靖江做会讲经应当是受到苏、锡、常地区的宝卷的影响而产生与发展的。前文所引的关于王穉登的文字,也证明了靖江地区在明代就与苏州地区在各个方面都存在往来。因此,探讨靖江做会讲经产生的文化环境,就有必要将其放在苏南沿江地区的大文化背景之下考察。

光绪《重修常昭合志》在介绍本地区与宝卷相关的地方文化时说:

苏俗治病不事医药,妄用师巫,有看香、画水、叫喜、宣卷等事,惟师公师娘之命是听。或听烧香拜忏,或听借寿关亡,幸而获痊,酬谢之资视其家道贫富已,无定数。甚至捏称前世冤孽,以及神灵欲其舍身,则更化疏烧香,多生枝节。^②

吴文化地区信奉师巫,生病时不用医药,而用看香、画水、叫喜、宣卷等民间信仰中的方法,是靖江做会讲经产生的文化环境。这里所说的宣卷,实际上就是宝卷,是做会讲经的底本。官修的地方志的作者,对于吴文化地区的做会讲经产生的文化背景及做会讲经本身,所持的态度,明显是批判的。

又如道光《江阴县志》记载:

^①车锡伦:《中国宝卷的历史发展》,桂林:广西师范大学出版社,2009年,第207页。

^②郑钟祥等:光绪《重修常昭合志》,第五卷,清光绪三十三年刊本。



僧有清修、应付二种。清修，戒律精严，十不得一。应付，饮酒食肉，礼忏则音乐鼓吹，伊同戏剧。道士稍有术者，解祈晴雨书符录，余则作斋建醮，与应付僧同。别有火居道士，家室妻子无以异人，其黠者朋比，师巫矫诬神鬼以诳民财。女尼间有守规矩，勤讽诵者，而少年败坏清规者亦复不少。更有所谓坐期场，作佛会于寺宇宽广之所，不分男女，赚分输金，杂遝罗拜，内一人自号佛头。钞鄙俚词句，对众朗诵，名为宣卷。杂坐至三四夜，或旬余不止。四乡及附郭俱有之。此又二氏之波流不已，大坏法门者也。^①

从以上所引的这两段文字中，可知宣卷也就是现在所说的做会讲经，与人们的宗教信仰有着直接的关系。在江阴，把宣卷之人说成是佛头，这与靖江做会讲经完全一致，完全可以证明靖江地区的做会讲经与清代江阴地区的宣卷有着直接联系。苏州及其周边地区的做会讲经，并不流传在正统的清修僧与清修道之间，而是流传在应付僧与应付道之间，这说明这个地区的做会讲经，并不是正統佛、道文化影响下的产物。正因为如此，当时的封建政权对于这种带有信仰色彩的民间说唱艺术持反感的态度，并常有镇压之举。江阴县的地方长官，对于江阴县内的宣卷的处理办法是：

现奉宪檄遵旨通飭，严禁妇女入庙烧香、丁男坐会念佛。如邑城北门外，三月二十八日，东岳庙曾彻宵达旦，男女混杂为尤甚。今皆先期示禁，委员查拿所当，永久钦遵。^②

如果做会讲经只是为了宣扬正統的佛、道二教的思想，这样并不会对封建政权的统治构成威胁，因而也不会受到取缔或者镇压。实际上，从宝卷中可以看出，靖江做会讲经宣扬的并不是正統的、纯粹的佛、道二教的思想，宝卷中三教的思想往往是杂糅的，难分彼此的。对此《财神宝卷》中的一段文字可以证明：

赵公明上前行之一礼，说：“燃灯老祖，你乃佛家弟子，我是道教门徒，我们之间的凶残杀戮，与何有益？何害道友生灵涂炭，那又何必？争到江山乃是帝王所受，他们享尽人间富贵，我们是身入空门，一不为财二不为名，争战何事？”

翠竹黄须白笋芽，儒冠道履白莲花。

红花白藕青荷叶，三教原本是一家。

燃灯听见如此说，一点不错半毫分。

这段文字明确表达了靖江做会讲经遵循的是三教合一的观念，在靖江宝卷中三教合一的例

^①陈延恩、李兆洛：道光《江阴县志》，第九卷，道光二十年刊本。

^②陈延恩、李兆洛：道光《江阴县志》，第九卷，道光二十年刊本。



证并不少见,只是这段文字说得最为明显。

做会讲经之所以会经受到封建政权的严厉打击,说明此类活动对朝廷的统治应当产生了一定的威胁。对此,王尔敏在《明清社会文化生态》一书中论道:“秘密宗教创教首领,虽多半知识浅薄,而往往聪慧过人,如非狡黠之徒,亦本不易传教行骗。设只骗财,甚至进而骗色,而尚无枭杰之野心者,亦必不至招致官府注意”。做会讲经是在提倡三教合一的民间宗教信仰的影响下而产生的,同时又知道朝廷打击是因为做会讲经对朝廷产生了威胁,那么,吴文化区对朝廷产生了一定的威胁,同时又对朝廷的统治构成威胁的是什么民间宗教呢?

以上这些线索,将答案指向罗教。罗教又称无为教,创教者是罗梦鸿,产生于明代成化、正德年间,宣扬三教同源、万法皈一,信奉因果报应和来生转世之说。罗教的经典是五部六册,关于罗教五部六册,韩秉方在《罗教及社会影响》一文中介绍:“罗梦鸿在成化十八年(1482)十月十八日悟道,直到正德四年(1509)五部六册宝卷正式刊版行世,其间尚有二十六年的时间,应是罗祖四出传教使他的宗教思想日臻完善成熟的时期。最后,罗祖口授,弟子记录整理成五部六册,为无为教制定了一整套完整的教义经典。”^①五部六册具体指的是《苦功悟道卷》、《叹世无为卷》、《破邪显证钥匙卷》、《正信除疑无修证自在宝卷》、《巍巍不动泰山深根结果宝卷》,其中《正信除疑无修证自在宝卷》分为上、下两册,故称之为“五部六册”。正是因为罗教本身以宝卷作为传教的手段,而且在民间宗教的发展历史上具有重要地位,因此研究做会讲经与宝卷的学者都把罗教与做会讲经联系了起来,陆永峰与车锡伦说:“在民间教派的发展过程中,罗祖《五部六册》扮演着开山祖的角色,对后来的民间教派宝卷发生着深远的影响。”^②

三、靖江做会讲经产生的语言环境

靖江县的地域面积不广,但它的方言却比较复杂,鞠鑫在《浅析行政区划对靖江方言形成的影响》一文中说:“由于靖江各处成陆、登陆早晚不同,居民来源不一,靖江方言成板块状态”^③,概而言之,靖江地区的方言主要可以分为两大块,一为靖江一直都有的陆地马驮沙,一直处在吴方言的影响之下,其方言为老岸话,可以归入吴方言;一为清代道光年间刘闻沙暴涨而新加的一片陆地,临近江边,称为“沙上”,这一地区的居民大多都是从北方的扬中迁徙过来的,使用的方言为沙上话,属于江淮方言的系统。除了这两大方言之外,靖江地区的方言还有泰兴话、如皋话、崇明话、以及沙上话与老岸话合流的夹沙话。不过除老岸话和沙上话外的方言,都不是靖江的主要方言,靖江的主要方言是老岸话和沙上话,其中使用老岸话的人占全市人口的70%以上。

^①韩秉方:《罗教及社会影响》,《世界宗教研究》,1994年第1期。

^②陆永峰、车锡伦:《靖江宝卷研究》,北京:《社会科学文献出版社》,2008年,第19页。

^③鞠鑫:《浅析行政区划对靖江方言形成的影响》,《教育教学论坛》,2012年第15期。



按照以上对于靖江方言的梳理,我们可以得知,至少在明代时靖江地区的主要方言是属于吴方言的老岸话。清人叶滋森编修的光绪《靖江县志》卷五《方言》中所载的靖江方言,就是典型的吴方言老岸话,如:“靖江语谓什么曰底高,谓何处曰喇里,谓所在曰宕子,谓村庄曰埭……”^①现在的靖江做会讲经中,就出现了大量清人编修的《靖江县志》中收录的这些靖江方言,这应当可以说明靖江做会讲经是与靖江地区的吴方言有着密切关系的,可以说是共生的。

关于靖江做会讲经的渊源,因为文献资料的散佚,以及民间说唱文学在古代本身并没有固定的版本,因而难以考得其详。据何茂余《地方特色文化资源——讲经》一文介绍:“这种讲唱技艺如何传入靖江的已无记载查考,可在民间却留有两种传说:一是说南宋初年,岳飞任通、泰抚使时,迁中原难民于沙洲(靖江未建县前名沙洲),在‘江淮难民’中杂有民间艺人,从而将这一讲唱技艺传入靖江。另一种说法是靖江置县后,有不少外地民众迁入靖江,其中有以这一职业为生的人把它带入靖江地区。”^②何茂余的这种说法,在靖江地区以及靖江做会讲经的研究学者中,已经形成了基本的共识。但是对于靖江做会讲经到底源自哪里,却难以形成一致的看法,何茂余认为,对于这两种传说,到底何种正确,有待后人进一步探究。笔者认为,从靖江地区的语言环境,以及靖江做会讲经产生于明代这些事实出发,基本上可以排除“江淮难民”中杂有民间艺人将做会讲经传入靖江这一说法。靖江做会讲经用的是属于吴方言的老岸话,说明它从吴方言地区引入的可能性更大。

四、全国宝卷产生发展的大环境

宝卷最早的产生时期可以追溯到宋代,但是对于做会讲经产生的具体的时期却难以确实,因为在历史文献中难以找到直接的相关证据。对于宝卷的发展情况,车锡伦在《中国宝卷研究》中论道:“宝卷的发展以清代康熙年间为界,可划分为两个时期:前期为宗教宝卷,后期主要是民间宝卷。前期的宗教宝卷又可以分为两个发展阶段:明中叶正德以前是佛教世俗化宝卷发展时期,正德以后是新兴民间教派宝卷发展时期。”^③按照这种分期,靖江做会讲经的产生之时,当处在新兴民间教派的发展初期,因而靖江做会讲经所用的宝卷中,尤其是草卷中的大多数篇章,当是产生之后经过发展期才出现的。讨论靖江做会讲经的产生,则应当将草卷中的绝大多数篇章排除在外。

为了更好地讨论靖江做会讲经的产生,本文拟选择靖江宝卷中的《目连救母宝卷》作为比较的材料,来探讨靖江做会讲经受到全国宝卷产生与发展的大环境的影响。

据郑振铎《中国俗文学史》第十一章《宝卷》部分考证,在民间最受欢迎的佛教故事宝卷《目连救母出离地狱升天宝卷》“为元末明初的写本”,该宝卷讲述的是目连皈依三宝之后,来到地狱寻母,狱主告知其母在铁围城的阿鼻地狱中,阿鼻地狱之门只有如来佛祖才能打开,

^①叶滋森:《靖江县志》,江苏:江苏古籍出版社,1990年影印本,第516-517页。

^②何茂余:《地方特色文化资源——讲经》,见《靖江宝卷研究文献资料》第一辑,第86页。

^③车锡伦:《中国宝卷研究》,桂林:广西师范大学出版社,2009年,第2-3页。



目连于是披着如来佛祖的袈裟,执如来佛祖的钵盂锡杖,用锡杖连振三声,打开阿鼻地狱之门,将母亲救出的故事^①。《中国靖江宝卷》中收录的《目连救母宝卷》^②,虽然在讲述目连救母的事情经过时加入了大量的民间故事、历史故事等情节,但故事的基本结构与手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》是完全一致的,由此可以看出靖江做会讲经在产生之时,受到了全国范围内的宝卷的产生与发展的大环境的影响。

第二节 靖江做会讲经的发展

靖江做会讲经大约从明代中期时产生,此后一直到清代中期,由于文献资料的不足,难以对其发展的历史做出准确与详尽的描述。不过,从上一节中所引的道光《江阴县志》中的那段文字,可知清代时做会讲经在江南地区有了很大的发展,听众之多以至于引起官府的注意,不得不下令取缔。做会讲经在靖江地区的发展也是如此,只不过从文献记载来看比江阴县稍晚了一些,据《光绪二年裁撤僧尼庵示》:

吴人好鬼,古坟老树,动辄挂丝烧香,百十成群,日夜祷拜,卖符施水,作会敛钱。诚有涓涓不塞,流为江河之患。更有非僧非道之流,借名讲经,自称善卷,俚歌村语,杂凑成词,引诱乡愚,男妇混杂,尤为可恶。由县随时查禁,以端风俗,以正人心。^③

《光绪二年裁撤僧尼庵示》中摘出的这段文字,说明最迟到光绪年间,“作会”与“讲经”的名词,在靖江地区已经出现,而且其仪式与特点与今天的讲经已经没有多大的区别。

靖江做会讲经从明代中期产生,其发展变化首先表现在语言上,从“南北二京”、“十三省”等明代特有的词汇,到清代词汇,再到现代词汇,词汇的变化是靖江做会讲经发展的最直观的体现。靖江做会讲经在语言上表现出来的时代性,将在第四章中论述靖江做会讲经的特征时论述,在此不展开论述。本节拟从靖江宝卷的目录以及具体各篇宝卷的内容来分析靖江做会讲经的发展历史。

一、靖江宝卷目录与靖江做会讲经的发展

根据前文中所引的车锡伦《中国宝卷研究》一书中论述宝卷的渊源和发展过程的一段文字,可知靖江做会讲经产生于明代中期,正处在佛教世俗化宝卷的发展时期和新兴民间教派宝卷的发展时期。因此,今天《中国靖江宝卷》中所收录的宝卷,相当一部分在靖江宝卷的产生之时都还没有出现。这种情况在草卷中表现得最为明显,圣卷中也有一些篇章是随着靖江做会讲经

^①见中国画报出版社2010年版《中国俗文学史》397-402页所引《目连救母出离地狱升天宝卷》。

^②尤红主编:《中国靖江讲宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第379-405页。

^③叶滋森:《靖江县志》,江苏:江苏古籍出版社,1990年影印本,第464页。



的发展而产生的。

（一）圣卷的目录与靖江做会讲经的发展

靖江做会讲经所运用的宝卷底本，哪些是它继承了其他地域的宝卷，在产生之时便有的，哪些是后来经过发展之后形成的，是一个比较大的问题，同时也是一个值得专题研究的问题。由于这里只是探讨靖江做会讲经的发展，因而不便在此对《中国靖江宝卷》中圣卷中各篇的渊源做详细探讨，而只就《大圣宝卷》这个典型的例证来探讨靖江做会讲经在产生之后，经历了较长时间的发展，即使是圣卷的目录，也有所增加。

《大圣宝卷》收录在2007年出版的《中国靖江宝卷》的第135至202页，除此之外，还有单行本。《大圣宝卷》不是靖江做会产生之时就已出现的宝卷，而是做会讲经在靖江地区独立发展之后的产物。这是因为《大圣宝卷》中的主人公狼山张大圣是一位仅在长江下游一带有影响的神，丁家桐在《大圣宝卷序》中介绍说：《大圣宝卷》“讲述一个地方化的神——狼山张大圣的故事，这位大圣影响于江北下游沿江一带。”^①对于影响到江北下游沿江一带的张大圣，靖江人的看法是，大圣原属于通州狼山，但靖江人抢着要成为大圣的娘家，《大圣宝卷》载：

从此，轰动了三洲泗洲人，兴化、盐城、如皋、靖江人，不分春夏秋冬，善男信女，跋山涉水，登舟步行，径往通州狼山敬香，人来人往络绎不绝，狼山香火日夜不熄。

大圣菩萨是泗洲人氏，泗洲地方的香客，狼山上的和尚称他们是大圣老爷的娘家人，和尚对他们格外亲热厚待，替泗洲人点烛焚香，件件送到佛前，而且不收香火钱。靖江人去狼山敬香的人比泗洲人多，香烛纸马近不得佛前，都把和尚和管香火的收了去变钱，发大圣菩萨的财。这下，靖江人商议商议，合计合计，说大圣菩萨是靖江人，靖江人是菩萨的娘家人。哪晓得如皋人也帮靖江人争，总说菩萨是靖江人。^②

由这段文字可知，大圣菩萨虽然是泗洲人氏，但是他受香火之地在通州狼山，即今南通市通州区狼山，靖江地区信奉大圣菩萨的，以前必须到狼山去上香。在兴化、盐城、如皋、靖江等地区中，靖江地区的香客是最多的，由此可见大圣菩萨的信仰在靖江地区的盛况，以至于狼山的和尚也不敢得罪。靖江地区的人与泗洲都争着成为大圣菩萨的娘家，从民间故事来看，似乎靖江成为了赢家。流行于南通地区的民间故事《大圣借狼山》详细的记载了大圣借狼山的经过以及大圣是哪里之人：

每年夏天总有许多靖江香客，成群结队，日夜赶路，来到狼山朝山进香。问起烧香人为何要这么远跑来，他们都说：“大圣菩萨原是我儗靖江人。”这个说法，代代相传，直

^①丁家桐：《大圣宝卷序》，见《靖江宝卷研究文献资料》第一辑，第93页。

^②《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第202页。



至如今。说起大圣从出家到借狼山，这里还有段有趣的传说哩。

大圣家住靖江地界。他在四川峨眉山修心养性，终于成了正果。为了普渡众生，他云游九州，来到江淮之间的泗洲地界，看到百姓受尽江淮洪水之苦，访问沿途逃荒的人们，都说：“此处是大雨大灾，小雨小灾，无雨旱灾，十年倒有九年荒，每到科春之时，家家闭户，外出讨饭。”于是大圣就落脚泗洲城里，靠募化建了座庙宇，日夜念佛诵经，祝愿风调雨顺，国泰民安。说也奇怪，江淮之间，从此年年五谷丰登，六畜兴旺，天下太平。百姓感激大圣的功德，称他“泗洲大圣”。

不知过了多少年头，有一天，玉皇大帝心血来潮，要到下界出巡。他带着天兵天将，值日星官，四处察看，一见泗洲百姓对大圣如此敬重，心中醋坛子立刻打翻，只觉酸溜溜的难受。他想，这还了得，连我也不放在眼里，倒要弄点颜色给他们看看，于是下令，要龙王把江淮的水赶来。龙王不敢违抗，作起法术，顷刻之间，洪水滔滔，白浪滚滚，不久便将一座好端端的泗洲城淹没了，据说如今的洪泽湖底下还有座完整的泗洲城呢。再说，大圣彻底是个有道行的，洪水淹来之时，他腾空而上，踏着浪头，向东南而行，回到家乡靖江住下。他听乡亲们说，东海里有五座山，那里山明水秀，风景美丽，渔民下海捕鱼，如遇大风大浪，便在五山脚下抛锚避风，但是山景虽好，却人人不敢上去，因为到处是獐鹿狐兔、蛇虫百脚，弄不好会被咬死；而当中的一座大山，有只老白狼精霸占着，厉害无比。

大圣听说通州有这么个好地方，心中高兴，便离开了家乡，来到五山地界。他四周转了一圈，果见这里山色青翠，古柏长绿，奇花异草，溪水潺潺，只因老白狼精在此作怪，弄得荒凉冷落。他决心将这些害人的精怪赶走，在此定居。大圣装成个化缘的和尚，来到狼山脚下。老白狼精在山顶听到木鱼声，赶忙下山，看见是个身披袈裟的和尚，胸口挂着大木鱼，手拿槌儿敲个不停。白狼挡住大圣的去路，恶声恶气地说：“和尚止步，此山是我的地盘，你来做什么？”大圣道：“来化缘的。”老狼说：“这里无缘可化，到别处去吧！”大圣道：“天色已晚，先借块地方给我住上一宿，明日一早赶路。”狼精心想：好啊！看这和尚生得细皮嫩肉，白白胖胖，倒可以给我当顿点心，饱饱肚皮，于是装出笑脸说道：“你要多大个地方？”大圣说：“想借一衣之地。”老狼精又问：“何为衣之地？”大圣说：“只要让我身上的这件袈裟铺在地上，就足够我打座入定了。”老狼精看看袈裟不大，便一口答应道：“好说，好说，一言为定。”大圣也道：“说话算数，不得反悔。”说着，他脱下袈裟，往空中一抛，刹时间，红光满天，金星闪烁，像朵五色祥云，飘到山顶，越变越大，眨眼工夫，就从山顶到山脚，把整个山团团罩住。老狼精吓得象个呆子站在那里，不知如何是好。大圣道：“老狼老狼，在此作恶不少，本应罚你死罪，姑念你修道千年，从今以后，你要改恶从善，到别处去安身修心。既然你把此山借给我了，也给你留个名吧，此后便叫狼山吧！”老狼精夹着尾巴乖乖地走了。从此以后，我侬江北再没有



狼了。不过人们却由此留传下这样一句歇后语：“大圣菩萨借狼山——有借没还”。^①

这则流传于狼山所在地——南通的民间故事说明，在靖江和南通，都一致认为大圣是属于靖江县的，只是在泗洲城被玉帝毁了之后，想找个地方定居，才到了南通的狼山。虽然据《大圣宝卷》记载，大圣修道济世之事发生在元成宗皇帝时，但其故事被写入宝卷，并在做会讲经中宣讲，当非元代之事，而是靖江做会讲经产生之后，处在发展期的产物。据了解，其他地区的宝卷中都没有大圣宝卷，所以，丁家桐在《大圣宝卷序》一文中说道：“当日的讲经者——狼山张大圣的创造者，是靖江一带的农民和乡村的知识分子，当然他们信佛。他们所熟悉的并不是九重天阙，而是靖江一带农民的生活，所以故事里反映了这一带农民若干年来的信仰、礼仪、生产、生活多方面的风俗习惯。”^②

综上所述，《大圣宝卷》无论是从大圣其人，还是宝卷的内容上来说，都与靖江地区有着割不断的联系，在靖江以外还没有发现以狼山张大圣作为题材的宝卷的情况下，《大圣宝卷》可以看作是靖江做会讲经走上独立发展道路之后的独创。

（二）草卷的目录与靖江做会讲经的发展

据尤红所编的《中国靖江宝卷》一书，可知靖江宝卷中的圣卷，其故事的发生年代绝大多数都是明代以前的三代、汉、唐、宋等代，也有元代、明代的故事，不过仅只有《大圣宝卷》与《李青宝卷》两篇。虽然以上所列这些事实，并不明证明靖江宝卷中的圣卷产生的时期就一定会在元、明之前，但如果将圣卷与草卷相比，可以发现，草卷产生的时期远比圣卷要晚。下面将以表格的形式，将草卷中各篇宝卷的故事所发生的时代列出：

表 1：草卷中各篇宝卷故事发生时代表

序号	篇名	故事发生时代	文献依据（在《中国靖江宝卷》中的页码）
1	十把穿金扇	明弘治年间	要问朝代帝王当然不难，昔年大明弘治皇登位，一统山河治乾坤。（759）
2	独角麒麟豹	明万历年间	学生今朝所讲。昔年明代万历皇登位，一统山河总太平。（905）
3	牙痕记	明嘉靖年间	学生今日所讲，要还朝代确然不难。昔时昔年明朝嘉靖王皇坐殿，一统山河总太平。（942）
4	五女兴唐	唐武德年间	学生今日所讲，远朝近还，当然不难。昔年唐朝高祖皇登龙位，一统山河治乾坤。（987）
5	彩云球	明嘉靖年间	学生今朝来讲，远朝近还，要还朝代确然不难。有昔

^①张自强、杨问春：《南通的传说》，北京：中国民间文艺出版社，1985年，第11-13页。

^②丁家桐：《大圣宝卷序》，见《靖江宝卷研究文献资料》第一辑，第93页。



			年明朝嘉靖登皇位，一统山河总太平。（1011）
6	罗通扫北	唐贞观年间	小学生今天来讲，远朝近还，要还朝代却也不难。昔年唐朝太宗皇登位，一统山河总太平。（1045）
7	白鹤图	明永乐年间	学生今朝来讲，远朝近还，要还朝代，确然不难。昔年明朝永乐皇登位，一统山河总太平。（1077）
8	回龙传	宋朝仁宗时（年号不详）	学生今朝来讲，远朝近还，要还朝代，确然不难。有昔年宋朝仁宗皇登位，山河一统总太平。（1115）
9	八美图	明嘉靖年间	今日所讲，远朝近还，要还朝代确然不难。昔年昔月明朝嘉靖皇帝登龙位，山河一统治乾坤。（1155）
10	九美图	明成化年间	学生今朝来讲，远朝近还，要还朝代确然不然。有昔年明朝成化皇登位，山河一统总太平。（1195-1196）
11	薛刚反唐	唐高宗时期（年号不详）	学生今朝来讲，远朝近还，要还朝代确然不然。有昔年大唐高宗皇登位，山河一统总太平。（1235）
12	和合记	明嘉靖年间	今日所讲，远朝近还，要还朝代确然不难。昔年昔月明朝嘉靖皇帝登龙位，山河一统治乾坤。（1311-1312）
13	香莲帕	明万历年间	小学生今日开读，应先还朝代帝王，后还贤人出世根由。大明万历皇登位，山河一统治乾坤。（1351）
14	五虎平西	宋朝仁宗时（年号不详）	远朝近还，要还朝代确然不难。昔年昔月宋朝仁宗皇帝登龙位，山河一统治乾坤。（1383）
15	狸猫换太子	宋朝真宗时（年号不详）	这部忠孝宝卷《狸猫换太子》，究竟讲格底高朝代的事情，当今万岁空间是哪一个？昔年昔月宋朝真宗皇帝登龙位，山河一统治乾坤。（1457）
16	文武香球	唐朝（宣贤后帝，不明何时）	今日所讲，远朝近还，要还朝代就确然不难。昔年唐朝宣贤皇帝登龙位，山河一统治乾坤。（1485）
17	刘公案	清乾隆年间	远年经典，学生今朝所讲。昔年清朝乾隆皇登位，一统山河总太平。（1525）
18	寿字帕	明永乐年间	弟子先还朝代帝王，再还贤人出世。也就是昔年，明朝永乐皇登位，山河一统总太平。（1555）

以上这张表格给人的直观印象就是，靖江宝卷的草卷中取材于明代以前的故事，数量明显比圣卷要少，尤其值得注意的是，草卷中没有一篇是取材于唐代以前的故事，而以取材于明代



的最多,取材于清代的也有一篇。取材于明代中晚期的成化、弘治、嘉靖年间的共有7篇,占到了全部宝卷的38.9%,这反映了靖江做会讲经在发展的过程中同样也受到了这个时期新兴民间教派宝卷发展的影响。故事发生于清代的《刘公案》,则反映了靖江做会讲经在发展的过程中,取材上能够做到与时俱进,在内容上一直都有发展变化。

二、靖江宝卷的内容与靖江做会讲经的发展

靖江宝卷可以分为圣卷、草卷与科仪卷三大类,科仪卷与圣卷、草卷不同,主要用于“请佛”、“送佛”、“上茶”、“解结”等仪式中。本部分主要从草卷与圣卷的内容来看靖江做会讲经的发展。由于草卷大多是靖江做会讲经产生之后,进入独立发展阶段的产物,任何一篇草卷中,都可以看出靖江做会讲经的发展,因而不再予以论述。接下来侧重于从圣卷中选出几篇具有代表性的宝卷,通过内容分析来探讨靖江做会讲经的发展。

生病时求医问药是普通民众最为关心的问题,因而,药王也成了各地区的宝卷中用来吸引听众注意力的热点。通过对比靖江地区的《药王宝卷》与全国通行的《药王宝卷》之间的异同,可以探知靖江做会讲经受到全国其他地区的宝卷的影响而产生之后,到底有了多大程度的发展。

首先让我们来看一下当代学者对于《药王宝卷》的介绍,齐森华等编撰的《中国曲学大辞典》载:

药王宝卷 清宝卷作品。有清初刊本,全名《药王救苦忠孝宝卷》。述唐代孙思邈秉性孝母,虔诚参道炼丹,破家采百草为药,惜无成就。一日,采药经海边沙滩,见一群孩童围打一条小白蛇,急劝阻之,将小蛇收入药筐,放生大海。小蛇乃东海龙王小太子幻变,向龙王告遇救事。龙王派夜叉请孙至龙宫,赠以夜明珠和金银,孙不受;又邀孙居龙宫,与天同寿,孙亦拒绝,表示愿采百草救人。龙王乃赠一本海上仙方。孙得仙方后,即行医救人。唐皇后得病,孙治愈之。唐皇封孙为药王。后孙又多次得龙王帮助而成道为药王菩萨。^①

由此可知,中国古代流传的《药王宝卷》,主要是讲述药王孙思邈救白蛇、入龙宫得海上仙方,用以行医救人,最后成为药王菩萨。郑振铎所著的《中国俗文学史》第十一章《宝卷》部分对《药王宝卷》有节录,现转录如下:

孙思邈虔诚参道,每日家收丹炼药,时时下苦,将五气一处烤,将六门紧闭牢,三昧火往上烧,炼就了无价之宝。还源路才有着落,听着出世人委实少,听着把光阴休误了。

^①齐森华:《中国曲学大辞典》,杭州:浙江教育出版社,1997年,第618页。



话说思邈将家财舍尽采百草为药。圣心有感，惊动东海龙王太子，出水游玩，变一白蛇，落在沙滩。牧牛顽童，鞭牛童子，鞭棍乱打。多亏孙思邈救我一命。龙王听说有恩之人，当时可报，巡海夜叉，带去请他进来。

夜叉听说不消停，辞别龙王出龙宫。

小太子，游玩时，落在沙滩。变白蛇，不得的，受苦艰难。

鞭的鞭，棍的棍，乱打太子。小太子，难展挣，跳跳蹦蹦。

一时，孙思邈，采药到此。叫小童，不要打，走到跟前。

急慌忙，将白蛇，托在筐内。到海边，放在水，祷祝龙天：

是龙王，早归海，父子相见，是白蛇，在水内，恁意作欢。

小太子，得了水，洒洒乐乐，进龙宫，见父王，两泪千行。

老龙王，问太子，因何烦恼？太子说，我出海，遭棍遭鞭；

多亏了，孙思邈，救我一命。若不是，孙思邈，怎的回还！

老龙王，听的说，当得可报！得他恩，要忘了，怎行圣贤？

叫夜叉，出海岸，去请思邈。有夜叉，出了海，来到岸边；

告思邈，老龙王，着我请你。进海去，报你恩，谢你前缘。

思邈、夜叉进的龙宫，忽的把眼睁，看见龙王，唬一大惊。龙王开言，高叫先生，休要害怕，答报你恩情。

进得龙宫内，看见老龙王。

思邈心害怕，龙王问短长。^①

以上是《药王宝卷》中的《思邈救白蛇分第五》所记孙思邈救龙王小太子，被龙王请到龙宫报答之事。接下来是《孙思邈进龙宫分第六》：

思邈进龙宫，忽的抬头把眼睁。才观见龙宫海藏，唬一失惊。老龙王慌忙上前，告先生休要心动。你听，我得你恩情重，多亏你搭救小龙。

思邈告龙王：累劫有缘遇上苍。你本是真龙帝主，海底包藏。我有缘进你海来，可怜见把我饶放。恹惶，把我母亲望见，老母不忘龙王。

话说老龙王说：孙先生休要害怕！昨日救吾太子，得你大恩，不肯有忘。思邈听说，双膝跪下。肉眼凡胎，冲撞太子，望老龙王赦我无罪。王曰：罪从何处？得你大恩，我今答报你夜明珠一颗，进上朝廷，加官赠职，永不采药为活。思邈告曰：艺人不富，富了不做。不争收了宝贝，朝廷加我高官，不得舍药，违父愿心，忤逆之人！王曰：不用宝贝，金银尽着你拿。思邈曰：不要宝贝，岂用金银，王曰：不用金宝，我吃的珍馐百味，与天

^①《药王救苦忠孝宝卷》，见郑振铎：《中国俗文学史》，北京：中国画报出版社，2010年，第406-407页。



齐寿。你受天福罢。思邈曰：我三件事不全：第一件有母亲在堂，第二件舍药为生，第三件重发重愿采百草救人。龙王说：将何报答？三太子跪下，有一本海上仙方，与孙先生拿去，看方舍药，再不采药。孙思邈得仙方，辞别龙王，出离大海。

思邈搭救小龙王。

进海得了海上方。

孙思邈，东洋海，得了仙方；双膝跪，眼流泪，拜谢龙王。

辞别了，老龙王，出离大海，急速走，来到家，拜见亲娘。

老母见，孙思邈，开言动问：你因何，去三日？你在何方？

孙思邈，听母说，回言告母：我昨日，采百草，游到山场。

牧牛童，轮鞭棍，乱打太子。我有缘，将太子，送入东洋。

三太子，见亲父，将我举荐。老龙王，圣贤心，得恩不忘。

他把我，请入在，东洋大海。将宝贝，要与我，进上君王。

我再三，不受他，财帛宝贝。老龙王，他与我，海上仙方。

我如今，不采药，看方舍药。不图财，救天下，一切贤良。

得了仙方，辞别龙王，回家望亲娘。老母从头问，问家常一去三日，今才还乡。思邈从头说与母亲娘。

思邈告亲娘，得了海上方。

要救男和女，灭罪又消殃。^①

上面所引的《药王宝卷》中的《孙思邈救白蛇分第五》与《孙思邈进龙宫分第六》两个部分，讲述了药王孙思邈救龙王三太子以及得海上仙方的过程。靖江做会讲经中所用的《药王宝卷》与以上所引的在其他地区广泛流传的《药王宝卷》完全不同。这种不同主要表现在以下方面。

故事人物的不同。《药王救苦忠孝宝卷》与靖江做会讲经所用的《药王宝卷》，与全国通行的《药王宝卷》有很大的区别，可以说完全不同，这首先表现在故事人物上。全国通行的《药王宝卷》中的药王指的是孙思邈，而靖江做会讲经中的《药王宝卷》中的药王与全国通行的《药王宝卷》不同，靖江《药王宝卷》开篇即曰：“九殿阎君都市王，当年原是卖药郎。西沙叫他卢功茂，东沙人讲张九郎。其父名叫卢奎德，慈母郑氏老高堂。家住山东蓬莱县，鸠桥镇上开药房。卢奎德所生一子，名唤功茂，是上界药仙童子转世。”^②由此可知，靖江做会讲经中所用的《药王宝卷》，药王指的是卢功茂。卢功茂原是山东蓬莱人，靖江县的东沙与西沙两地对这

^① 《药王救苦忠孝宝卷》，见郑振铎：《中国俗文学史》，北京：中国画报出版社，2010年，第407-408页。

^② 《药王宝卷》，见尤红主编：《中国靖江讲宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第365页。



个人的称谓不同，西沙人叫他是卢功茂，而东沙人叫他是张九郎，但这并不影响到他是靖江县人们所信奉的药王菩萨。

靖江做会讲经所用的《药王宝卷》的药王，是带有靖江地方信仰色彩的卢功茂，而不是全国通行的《药王宝卷》中的孙思邈，说明靖江做会讲经在受到其他地区的做会讲经的影响产生之后，经过独立发展阶段开始形成了自己独特的体系。然而，故事以及故事的主要人物完全不同，是不是说明靖江做会讲经已经完全脱离了全国的宝卷体系呢？其实也不尽然。寻找答案还得回到《药王宝卷》这部独具特色的宝卷上来。据郑金生所著的《药林外史》考证：“《药王卷》的全名是《救苦忠孝药王宝卷》，讲述的是药王一生的经历。该书最特殊之处，在于它把药王菩萨、扁鹊药王和孙思邈药王联系起来，将他们说成是药王在不同时代转生出来的化身……”随后书中说：药王变化广无边，累劫传留万万年。十代名医轮流转，保佑天下万民安。意思是药王能通过变化永远保佑后世，十代名医不过是药王轮流的变化而已。”^①郑金生的论述以及他引述的《药王卷》中的话，都说明《药王宝卷》是一部具有开放性的文本，讲述扁鹊药王的故事，或者孙思邈药王的故事，或者是讲述其他名医的故事，都可以称之为“药王宝卷”。卢功茂不是中国古代知名的医药学家，显示了靖江做会讲经在具有开放性的《药王宝卷》基础上的独创性。

圣卷中除了药王宝卷之外，《目连救母宝卷》也可以反映出靖江做会讲经在产生之后，有了很大的发展，甚至可以说是改变。郑振铎在《中国俗文学史》第十一章中大段地节录了元末明初的写本《目连救母出离地狱升天宝卷》，这个版本的《目连救母出离地狱升天宝卷》基本的故事结构与靖江做会讲经所用的《目连救母宝卷》一样，都是叙述目连将做孽的母亲从阿鼻地狱中救离的故事。另外，手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》产生年代比靖江做会讲经中的《目连救母宝卷》要早，因而可以把它看成是靖江做会讲经中的《目连救母宝卷》产生时的母本。通过对比这两个版本的“目连救母宝卷”，可以发现靖江做会讲经在产生之后，相对于其母本宝卷，无论是在故事内容还是宗教信仰等方面，都有了很大的发展变化。

从文本中所表现出来的宗教信仰来看，手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》叙述的是佛教故事，故事中的阿鼻地狱是佛教徒所创造的，阿鼻地狱中的阎王也是典型的佛教形象，佛教经典《一切经音义》云：“琰摩，或作琰摩罗，或言阎罗，亦作阎摩罗社，又言夜摩卢迦，皆是梵音。”^②由此可知，手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》中的阎罗是佛教传入中国之后，才出现的，是典型的佛教形象。然而，在靖江做会讲经所用的《目连救母宝卷》中，地狱中各狱的狱主却变成了道教或民间信仰诸神。《目连救母宝卷》有言：

^①郑金生：《药林外史》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第277页。

^②释元应撰，应忻钱点，孙星衍校：《一切经音义》，《丛书集成初编》第0744册，北京：中华书局，1985年，第1098-1099页。



且说幽冥教主地藏王菩萨在翠云宫中与十殿阎罗正在议事，忽听地狱门哗啦一响。地藏能仁问：“何人偷开狱门？”阎王正要去查点，忽听狱主来报，说：“有一个和尚用禅杖敲开狱门，罪鬼统通逃走！”阎君说：“此还了得。”吩咐牛头马面、无常小鬼、夜叉狱卒捉拿那个和尚。

十殿阎罗怒生嗔，一齐来捉目连僧。

拖的拖来扯的扯，推推攘攘就动身。

青提还入阿鼻狱，夜叉狱卒封紧门。

目连扯到翠云阁，地藏面前把理评。^①

与手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》相比，靖江做会讲经所用的《目连救母宝卷》中的阎王变成了地藏能仁与十殿阎罗。地藏与观音、文殊、普贤一起，是佛教的四大菩萨，然而，《目连救母宝卷》中的十殿阎罗，却是道教之神，范恩君在《道教神仙》一书中介绍道：

在道教的世界里，有天庭和神仙洞府，有人间阳世，还有阴曹地府……酆都大帝治酆都山，主管九幽阴曹鬼事。治理九幽冥府神鬼之事，还有十殿阎罗。即：第一殿秦广王，第二殿楚江王，第三殿宋帝王，第四殿五官王，第五殿阎罗王，第六殿卞城王，第七殿泰山王，第八殿平等王，第九殿都市王，第十殿转轮王。^②

靖江做会讲经所用的《目连救母宝卷》中所提到的“十殿阎罗”，指的是道教之神，而不是佛教之神。《目连救母宝卷》中道教之神与佛教之神的混杂，反映了靖江做会讲经所宣扬的即不是纯粹的道教，也不是纯粹的佛教。在《续论“泰山治鬼”说与中国冥府的形成与演变》一文中，栾保群认为“特别是唐朝末年开始伪造的《十王经》此时已经深入人心，十殿阎罗系统综合了儒、道、释以及民间巫术”^③，靖江做会讲经中的《目连救母宝卷》中的“十殿阎罗”正是综合了多种宗教信仰的民间信仰，这说明靖江做会讲经中的《目连救母宝卷》因为独立的发展，已经与手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》在宗教信仰上有了很大的不同。

此外，靖江做会讲经中的《目连救母宝卷》在内容上也与手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》有所区别。

手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》在叙述了目连打开地狱门，救出母亲青提后，青提又到了饿鬼道中，最后以释迦替她超度，青提归心正道结束。但是，靖江做会讲经所用的《目连救母宝卷》，在这部分上，与手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》完全迥异。《目连救

^①《目连救母宝卷》，见尤红主编：《中国靖江讲宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第395页。

^②范恩君：《道教神仙》，北京：宗教文化出版社，2007年，第4-5页。

^③栾保群：《续论“泰山治鬼”说与中国冥府的形成与演变》，《新国学》第7卷。



母宝卷》在讲到目连为了救母，用禅杖打开阿鼻地狱之门，阿鼻地狱中的八百万罪鬼都逃了出来后：

地藏能仁说：“目连，你要救母亲，只要转世投胎，收回这些罪鬼。”

目连救母不小心，禅杖敲开地狱门。

放出罪鬼八百万，都到阳间去投生。

地藏能仁传法令，目连转世收鬼魂。

衣钵禅杖存地府，给他穿件黄衣襟。

白面善人改恶相，面带金钱好惊人。

鬼使领路前面走，送到阳间赤墙村。

丢在树林鸟窝里，认母投胎去托生。

靖江的《目连救母宝卷》在此基础上生发，讲述了目连投到凡间，被巢州章句县赤墙村的盐商黄宗旦夫妇收养，因长相怪异，又被送到了鸟巢中，被鸟衔食喂养，没被饿死，土地公公托梦给黄宗旦夫妇，说此孩日后必有高官厚禄，黄宗旦又将他抱回，并取名叫黄巢。接下来，《目连救母宝卷》讲述的差不多就是晚唐时期黄巢起义的历史故事。这一部分是手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》中完全没有的，两者之间的变化能够反映出靖江做会讲经经过发展，形成了自己独具的特色。

总之，靖江做会讲经，是在靖江这块既与外界相对隔离，同时又与外界有着密切联系的土地上产生与发展起来的。在发展的过程中，靖江独具的地理环境与民俗文化背景，使得靖江做会讲经形成了自己独具的特征。

第三节 靖江宝卷抄本与刊本的传播

靖江做会讲经自明代产生之后，由于各方面的原因，流传下来的宝卷文本不多，现在可以见到的宝卷文本主要是现代的抄本与刊本。通过对比抄本和刊本，可知宝卷的传播实际上可以分为两种情况，第一是宝卷在艺人群体中的传播，第二是宝卷在听众中的传播。

一、从抄本看靖江宝卷在艺人群体中的传播

从现在流传下来的靖江宝卷的抄本来看，它们不同于其他地区的抄本，诸如上一节所提到的宋代的手抄本的《目连救母出离地狱升天宝卷》，《目连救母出离地狱升天宝卷》手抄本可以直接宣讲，但靖江宝卷的手抄本并不能直接在做会讲经中宣讲，靖江宝卷的手抄本往往只是故事梗概，佛头在讲经时，基本的思路是按照故事梗概进行的，但需要在手抄本的基础上进行发挥、敷衍。

如《三茅宝卷》，现在流传于佛头中的手抄本有数种，大多仅有一册，车锡伦先生所见到



的佛头赵松群笔录他师父张巧生的手抄本，共8册，是比较详实的版本，但记录的故事也只有粗线条。以第1册为例，其故事梗概如下：

汉高祖时广西施恩府宾州安乐村人金宝，原是山大王，归顺朝庭，收伏了二龙山山大王钱毛龙，娶了钱毛龙妹为妻。后因天下饥荒，万岁为他改姓金。金宝官至丞相，生三子：金乾、金坤、金福，分别为文曲星、武曲星、应化童子下世。金乾娶妻熊氏，金坤娶桂氏。极乐村王乾进士，妻陆氏。王乾进京求官，张太师作媒，将王乾女儿慈贞小姐配与金宝三公子金福。金宝保本，王乾得官广南太守，前去上任。^①

以上这段文字所记录的故事梗概，只是佛头在讲经时的参照，一般的听众是无缘见到的。手抄本的宝卷与一般听众可以见到的宝卷相比，要简略得多。以上这段故事梗概，与《中国靖江宝卷》一书中收录的《三茅宝卷》相对应的是卷一《三茅降生》，《三茅降生》一卷的篇幅有22页，与上面这段文字在篇幅上有天壤之别。

又如《地藏宝卷》的手抄本，与《三茅宝卷》的情况基本相似，手抄本只是佛头作为讲经过程中的参照与提醒。手抄本的《地藏宝卷》共分为十段，第一段的内容是：

夏朝仲康王登位，西京河南洛阳北门金家巷金功善，在朝为阁老，为官清正；同缘孔氏，皇封诰命夫人。夫妻同庚三十岁，没有子女。国母娘娘身患重病，急坏当朝天子仲康王，急唤文武百官上朝。十三位太医来到安乐宫为国母轮流号脉，老成太医官奏：“太后左脉阳来右脉阴，阎王邀请他吃点心；左脉阴来右脉阳，国母必定见阎王！”仲康王大怒，一道圣旨，三声炮响，太医官统统打入天牢。六部大臣齐奏，挂皇榜招医。^②

与《中国靖江宝卷》中收录的《地藏宝卷》相比，也明显要简单，《中国靖江宝卷》中，以上这段文字被敷衍成了将近两页的长度。通常故事梗概中的一句话，在讲经时可以讲出长长的一段，以“国母娘娘身患重病，急坏当朝天子仲康王”为例，在讲经时王国良将它敷衍为：

仲康王之母亲，突然身患大病，万岁日夜担忧，亲身服侍。

热来如同钢炭火，冷来如同水生冰。

茶不思来饭不吃，生死只消片时辰。

皇儿呀，我头疼如同砖头砍，腹痛如同箭穿心。

一歇寒来一歇热，鬼门关上转还魂。

^①车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，第303-304页。

^②车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，第311页。



皇儿，万里江山要保稳，不要做昏庸无道君。

多用朝中忠良将，不要听奸臣坏良心。

万岁跪在母后格风榻之下，说：“母亲，你不要难过，古之常言，三十年无灾灾还在，哪个吃得五谷不生灾，等我立即坐殿，召御医进宫，替母后治病。”^①

通过对比，可知手抄本的宝卷故事与佛头的讲述不仅在篇幅上有很大的差距，而且在形式上也有差异。手抄本的故事只有梗概，没有唱的部分；而依据讲经整理的宝卷则有说有唱。两者之间的差异说明手抄本的宝卷并不直接面对听众，只在佛头之间流传。

二、从刊刻本看靖江宝卷在听众中的传播

随着近年来对于靖江做会讲经保护与整理工作的加强，现在已经出现了不少宝卷的刊行本，如《中国靖江宝卷》、《靖江宝卷·圣卷选本》、《靖江宝卷·草卷选本》、《三茅宝卷》、《大圣宝卷》等，另外靖江地区的有关部门还将靖江做会讲经制成视频，在电视与网络上进行传播，在本部分中，将把这些不同类型的讲经合称为刊刻本。通过对比，可以发现，这些不同类型的版本，在内容上有较大的差别。张东海所讲的《梓潼宝卷》与《中国靖江宝卷》中收录的依据王国良所讲整理而成的《梓潼宝卷》在文字上存在较大的差别。张东海本的开卷偈曰：

三炷香，大会场。同赴会，赐寿香。——圣谕

斋主佛前焚起三炷香，设立延生大会场。

拜请福祿寿三老星君同赴会，西池里格王母赐寿香。^②

王国良《梓潼宝卷》的开卷偈则为：

春游芳草地，夏赏绿荷池。秋饮黄花酒，冬吟白雪诗。——圣谕

昔年有唐伯虎春游芳草地，蔡伯喈夏赏绿荷池。

杨贵妃宫中醉饮黄花酒，孟姜女冬吟白雪诗。^③

由以上引文可知，即使是同一部宝卷，不同的佛头在做会时，宣讲时会存在较大的出入。在讲述故事时，两者之间也存在差异，张东海在开头部分曰：

话说《梓潼花灯宝卷》，一部劝善，学生开读，先还朝代帝主，后还贤人出世根由。

总要先还哪朝天子皇登位，哪省州府出贤人。

经典盖板，上写昔日二字。昔者远也，日是今日。远年经典，学生今朝来讲。远朝近

^①《地藏宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第474页。

^②<http://www.tudou.com/programs/view/i39liFd7P9U>

^③《梓潼宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第261页。



还，要还朝代确然不难。

这有昔年唐朝光明皇登位，山河一统总太平。^①

以上这些内容，在王国良本的《梓潼宝卷》中见不到，更值得提出的是，张东海还把宝卷之名《梓潼宝卷》说成了《梓潼花灯宝卷》。

宝卷之所以会形成相互之间差异很大的不同版本，原因是它们都是面对听众所讲的，不同的佛头，由于师承的不同，相互之间在故事上可能会存在差别；同一佛头，在不同的场合，也有可能数衍出不同的故事。正是因为同一部宝卷有不同的异文，所以段宝林在谈到对宝卷进行整理出版时说应该：“1. 把所有不同的异文，全部记录下来。全部异文的总和才是作品的全貌，否则只有一种异文则是不全面的记录。2. 把演唱的实用目的调查清楚，在不同场合、不同目的的演唱肯定是不同的。如果不记录，几百年后，人们就看不清楚了，就像我们今天看《诗经》和《九歌》一样了。”^②

同一部宝卷，流传着相互之间差异很大的不同版本，说明靖江做会讲经在听众中流传时，具有丰富性，而且是一直在发展的。

由本章的论述可知，靖江做会讲经赖以产生和发展的地理环境是封闭的，但同时又没有完全断绝与外部的往来；在文化上，靖江地区既有封闭保守的一面，又有开放与整合的一面。在这种背景下发展起来的靖江做会讲经，既注重传承，又注重创新，这可以从现在流传下来的宝卷中窥见到。其他地区的做会讲经引入靖江之后，靖江宝卷有对这些宝卷母本的继承，但又在靖江这块地理与文化相对封闭的区域内得到独立发展，形成了自己的故事系统。佛头在讲经时，通常依据手抄的故事梗概，这些故事梗概来往于师父之间，但在具体讲经的过程中，不同的佛头往往会讲出不同的版本，即使是相同的佛头，在不同的场合，讲述也不同。这反映了靖江做会讲经由于是民间艺术，没有固定的版本，因而，它的发展也很少受到束缚。

^①<http://www.tudou.com/programs/view/i39liFd7P9U>

^②段宝林：《靖江讲经宝卷的传承与保护研究》，2007年中国靖江宝卷国际学术研讨会会议论文。



第二章 靖江做会讲经的艺人与形式

靖江做会讲经的艺人称为佛头，这一群体在性别、文化水平等方面具有自身的特征，做会讲经艺人的这些特点，又会影响到靖江做会讲经的艺术形式。本章将探究靖江做会讲经的艺人佛头与靖江做会讲经的形式，以及两者之间的联系。

第一节 靖江做会讲经的艺人：佛头

靖江做会讲经的艺人称为佛头，对于佛头一词的来历，陆永峰在《靖江宝卷研究》一书中介绍道：

靖江方言“佛”读如“忽”，方言中“忽”音有倒霉、下贱等意。传说过去一个读书人科举失意，归而编写宝卷讲经。他哀叹个人命运坎坷，自称“忽头”，由音近而讹为“佛头”，后来遂称讲经艺人为佛头。这种说法显然是附会。另一种说法，做会讲经必须由讲经艺人带领大家拜佛，故称“佛头”。民众一般称佛头为“先生”。^①

从这段文字中，可知佛头之所以被称为佛头，有两种意思，第一是因为佛头在古代多为科场落第之人，与意指“倒霉”、“下贱”的“忽”字谐音，陆永峰认为这种说法有附会之嫌。其实，翻读靖江宝卷，就知实际情况就是这样。靖江做会讲经所用的宝卷多为书生所作，这在宝卷中都有明言，如《土地宝卷》曰：“一些风流才子孔门书生——写下一部《土地卷》，留在民间劝善人。”^②这说明靖江做会讲经中所用文本的作者确实是读书之人，但这些读书人往往没有博得功名，所以只被称为风流才子、自在臣相。如《庚申宝卷》中说：“万岁派了风流才子、自在臣相，班中造起经杆宝卷来。”^③风流才子、自在臣相，指的显然就是科举失意，没有官职的文人，宝卷中这样说只不过是借皇帝之名自重而已。由此可知，“忽头”之说，也并非完全是附会。

至于讲经艺人因领大众拜佛而被称为佛头，论据在中国古代的文献中并不少见。明代的话本小说《型世言》第二十八回《痴郎被困名缰，恶髡竟投利网》讲述了这样一个故事：湖州的张秀才生了一个儿子，儿子满月后，让颖如和尚为儿子祈求能中状元，“每日颖如作个佛头，张秀才夫妇随在后边念佛，做晚功课。”^④靖江做会讲经中的佛头讲唱宝卷，情形与此相类，佛头讲经，众人 and 佛。如草卷《刘公案》正式宣卷前请佛时就有言曰：“忠孝宝卷初卷开，拜请落难

^①陆永峰、车锡伦：《靖江宝卷研究》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第120页。

^②《土地宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第338页。

^③《庚申宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第472页。

^④陆人龙：《型世言》，申孟点校，上海：上海古籍出版社，2001年，第349页。



星宿降临来。宝卷初卷开,礼拜佛如来。大众齐和佛,老少免三灾。宝卷初开讲,香云绕佛堂。为人不念佛,难免恶阎王。”^①靖江做会讲经的情形,与《型世言》中的记录一样,都是一人讲经卷,听众和佛,讲经人为了能够让听众都参与和佛,还强调了后果,说如果和佛,老少可以免三灾,如果不和佛,难免死后要见恶阎王。这样,靖江做会讲经的艺人称为佛头,就理所当然了。

从陆永峰、车锡伦等人的调查,以及孔庆茂、吴根元、姚富培所编撰的《靖江讲经宝卷的传承》一文中对靖江宝卷传承谱系的详细描述,可以概括出靖江做会讲经的艺人——佛头有以下几个方面的特征:

一、注重师承关系

讲经艺人佛头之间的传承关系,由于缺乏文献的记录,明代与清代传承的具体情况已难以加详细的考证,孔庆茂、吴根元、姚富培所编撰的佛头传承谱系,是“从老年佛头拜师学艺,从师傅口耳相传的回忆,整理出这份传承谱系。”^②虽然如此,我们还是有证据证明佛头注重师承关系的传统。

第一,佛头一般都需要跟师学艺,因而,在讲经艺人之间形成了严密的谱系。孔庆茂、吴根元、姚富培所编撰的《靖江讲经宝卷的传承》一文中所录入谱系的152位佛头,按出生日期可以分为出生于清代、民国与当代,他们之间都有严格的谱系传承。按师承可以分为陈良生系,宋扣松系,季汉生系,何祥大系,缪维新系,卢筛林系,吴秀堂系,刘清毅系,陈松堂、陈友堂系、吴林生系、顾汉郎系、丁祖德系、施裕春系、丁汉庆系共十四个派系。诸系除了第一代不知师从何人、学艺时间不详外,第二代、第三代、第四代、第五代弟子的师从关系、学艺时间记录都特别清楚。

第二,佛头在学艺时,与师父之间存在着契约与经济两重关系。据《靖江讲经宝卷的传承》一文调查可知:“关于佛头的传承体系,从晚清到解放前后,历来都是拜师学艺、师传徒承。拜师要请拜师酒,签订投师纸(合同),规定学徒时间,一般为二至三年,学徒期间与师傅外出讲经,经济收入全部归师傅,不外出时在师傅家帮做杂务,学徒期满,可以拿师傅的一半收入。”^③签订投师纸、学艺期间的经济收入全部归师傅这两种关系的存在,使得师徒之间的关系变得十分地紧密。

二、文化程度普遍不高

孔庆茂、吴根元、姚富培所编撰的《靖江讲经宝卷的传承》一文所收的传承谱系中,根据被调查佛头的回忆,对师徒传承的谱系,只能追溯到清末。其中列出的152位佛头,文化程度

^①《刘公案》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京,江苏文艺出版社,2007年,第1525页。

^②孔庆茂等:《靖江讲经宝卷的传承》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京,江苏文艺出版社,2007年,第1656页。

^③孔庆茂等:《靖江讲经宝卷的传承》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京,江苏文艺出版社,2007年,第1656页。



普遍不高。古代的佛头文化程度最普遍的是私塾，文化程度最高的也不过是秀才；当代的佛头，多为小学与初中学历，最高不过高中与中专学历。细而言之，谱系上第一代佛头共 16 人，其中秀才仅 1 人，所占比例为 6.25%，私塾 14 人，占 87.5%，还有 1 人是文盲，与秀才一样占 6.25%。

第一代佛头在文化程度上的构成说明：第一，靖江做会讲经对艺人在文化程度上有点要求。具备一定的文化水准对于学习讲经是一个重要的条件之一，只有 1 人例外是文盲，足以说明这个问题。第二，文化程度较高的文人，往往不屑以讲经艺人作为自己的职业，所谓的“风流才子、自在臣相”文化程度最高也只是秀才。

第二代讲经艺人共 22 人，他们的学艺时间大多在民国与解放前后，因而在文化程度上存在两种体系，既有中国传统教育的私塾生，也有西方渐入中国后新的教育体系下的小学生、初中生。这 22 人中，小学程度的 6 人，占 27.27%；初中文化程度的 1 人，占 4.55%；私塾 15 人，占 68.18%。从文化程度构成来看，第二代艺人与第一代艺人之间并没有太多的变化，仍然以私塾生为主体，新的教育体系下的小学生、初中生，文化程度与私塾生相当。

第三代讲经艺人共 51 人，多在解放前后与当代学艺。第三代艺人的文化程度构成为私塾生 35 人，占 68.63%；小学程度的艺人 7 人，占 13.73%；初中文化程度的艺人 6 人，占 11.76%；高中文化程度的艺人 2 人，占 3.92%；初师文化程度的艺人 1 人，占 1.96%。这种文化程度构成说明了两个问题。第一，解放前学艺的第三代艺人，文化程度保持相对的稳定，第三代艺人中私塾生所占的比例，与第二代基本持平，这说明靖江做会讲经在解放前对于有一定文化程度的人的吸引力，基本维持不变。第二，解放后，新的教育体系培养的艺人，其文化程度有逐步提高的趋势，小学生所占的比例有所下降，而初中生的比例有所上升，还出现了 2 名高中毕业生，1 名初师毕业生。笔者认为，这并不是因为解放之后靖江地区讲经人这个职业比解放前对有一定文化的人的吸引力更大了，而是因为解放之后，由于教育的普及与提高，人们普遍的文化水平有了较大的提升。

第四代讲经艺人共 51 人，学艺时间有解放前后的，但大多是 20 世纪七八十年代以后。第四代艺人的文化程度构成是，私塾生 5 人，占 9.8%；小学生 13 人，占 25.49%；初中生 30 人，占 58.82%；高中生或中专生 3 人，占 5.89%。从第四代的讲经艺人的文化构成的百分比中，可以看出两个问题，第一，由于时代的变化，中国传统教育的私塾生的人数以及所占比例都急剧下降。第二，解放之后，以讲经人作为自己职业的佛头，文化程度进一步提高，与第三代艺人相比，小学生所占的比例虽然有所上升，但私塾生的比例急剧下降，因而可以将小学生所占比例的上升冲抵掉，初中生成为了第四代艺人的主体，而且高中或中专生的比例比第三代艺人也有所提升。这说明解放之后，靖江人的文化程度普遍有了进一步的提高。

第五代艺人共 12 人，其中小学文化程度的艺人 6 人，占 50%；初中文化程度的艺人 5 人，占 41.67%；高中文化程度的艺人 1 人，占 8.33%。第五代讲经艺人无论是在总人数，还是在文化程度上，都比第四代有所下降，这反映了靖江做会讲经的市场已出现萎缩之势，靖江做会讲



经吸引文化程度较高的艺人的力量也在减弱。对于这个问题，将在最后一章中做进一步探讨，这里不详论。

总而言之，靖江做会讲经的五代艺人的文化程度普遍不高，在解放后到 20 世纪七八十年代，靖江做会讲经的艺人的文化程度有所提升，但改革开放之后，由于市场经济的冲击，讲经艺人的文化程度又下降到了解放前的水平。一直以来讲经艺人的文化程度都在较低的前提下，呈现出中间一段时间高，前后低的橄榄形。

三、以男性为主体

孔庆茂、吴根元、姚富培所编撰的《靖江讲经宝卷的传承》中所录的 152 位佛头，其中男性 144 位，女性只有 8 位，男性所占比例为 94.74%，由此可见，佛头是以男性为主体的。不仅如此，第一代佛头 16 人，第二代佛头 22 人，第三代佛头 51 人，无一女性，男性在前三代佛头中占据了绝对的统治地位。第四代佛头 51 人，其中女性 5 人，占 9.8%；第五代 12 人，其中女性 3 人，25%。由此可知，靖江做会讲经的艺人中女性所占比例，有递增之势。为了弄清楚女性递增的原因，有必要对这 8 位女佛头的情况做一个简单的介绍。邵和芳是陈良生系的第五代弟子，1960 年出生，高中文化程度，1998 年学艺；何翠芳是吴秀堂系的第四代弟子，1945 年出生，小学文化程度，1989 年学艺；王秀珍是刘清毅系第五代弟子，1941 年出生，小学文化程度，1991 年出生；刘金玉是顾汉郎系第四代弟子，1956 年出生，初中文化程度，1996 年学艺；毛宝珠是顾汉郎系第四代弟子，1947 年出生，小学文化程度，1989 年学艺；薄玉兰是施裕春系第四代弟子，1945 年出生，小学文化程度，1999 年学艺；陆月英也是施裕春系第四代弟子，1935 年出生，小学文化程度，1998 年学艺；叶建芳是施裕春系第五代弟子，1936 年出生，小学文化程度，2002 年学艺。

由以上所列的基本情况，可知女性艺人都是第四代、第五代弟子，她们学艺的时间大多在八十年代末，九十年代和 21 世纪初，尤其集中的上世纪九十年代。这个时期正是中国改革开放取得了较大的成果，经济力量迅速提升，社会各个方面受到商业化的冲击最猛烈的时期。女性艺人这个时期的集中出现，有两个方面的原因：第一，改革开放以后，社会思想得到解放，中国长期以来一直存在的男尊女卑的思想被改变，女性被允许进入到佛头这一职业领域；第二，女性艺人的加入，说明靖江做会讲经由于受到商业浪潮的冲击，已出现颓势，女性艺人之所以能够被吸收进来，更重要的原因是相当多的男性已不愿以讲经作为自己的职业。此外，邵和芳学艺时的年龄是 38 岁，何翠芳学艺时的年龄是 44 岁，王秀珍学艺时的年龄是 50 岁，刘金玉学艺时的年龄是 40 岁，毛宝珠学艺时的年龄是 42 岁，薄玉兰学艺时的年龄是 54 岁，陆月英学艺时的年龄是 63 岁，叶建芳 66 岁。相对于男性一般在二、三十岁时学艺，有些甚至十几岁就开始学艺，女性艺人学艺明显呈现出老年化的倾向，尤其是陆月英与叶建芳，两人学艺时，都已年过六十。女性艺人学艺的老龄化，一方面说明靖江做会讲经的讲经艺人这一职业对于文化程



度较高的男性的吸引力下降了,另一方面,女性艺人的学艺的老龄化,必然会影响到她们的讲经技艺,从而限制了女性艺人不能成为讲经艺人中的主体。

四、职业化:注重经济收益

靖江做会讲经的艺人,是以讲经作为自己唯一或者主要的职业的。学徒学艺的时间通常为两至三年,在此期间,学徒就与师父之间形成了经济上的关系,陆永峰、车锡伦在《靖江宝卷研究》一书中说道:“学徒期间与师父外出做会讲经,经济收入全归师父。学徒期满,收入可拿师父的一半。有的佛头还要出师后的徒弟‘补工’。师徒传授而这样重视经济问题,说明做会讲经脱离民间教派活动后,已变成佛头谋生的职业。”^①

以上就是靖江做会讲经的艺人群体——佛头的特征。以上所举的这四个特征,说明靖江做会讲经的艺人——佛头是典型的民间艺人。需要指出的是,以上这四个方面的特征,从晚清到现在都比较明显,但这些特征现在都在慢慢变弱。以前的佛头都特别注重师承谱系,但现在,靖江地区已经出现了一些没有经过拜师学艺,半路出家的佛头,在一定程度上解构了佛头注重师承关系的传统;一些具有高中学历的人员的参与,也在一定程度上打破了讲经艺人文化程度普遍不高的局面;女性佛头的出现,则打破了佛头由男性一统天下的局面,男性现在只能是佛头群体中的主体。不过,虽然这些特征正在弱化,但并不影响以上所说的在当下还是佛头群体的基本特征。

讲经艺人具有的特征影响到靖江做会讲经的内容和形式。佛头中男性占主体地位,决定了讲经中男性亦占主体地位;讲经艺人的文化程度不高,决定了讲经时经常出现常识性的错误。佛头的以上特征,不仅影响到做会讲经的内容,而且影响到做会讲经的形式,这将在下一节中探讨。

第二节 靖江做会讲经的形式

靖江做会讲经是一种带有民间宗教信仰性质的说唱活动,它是民间“做会”与宝卷宣讲的结合体,因而称为做会讲经。当“吴方言区的江浙宣卷早在清末就已成为商业性的演出,而靖江讲经直到现代仍与做会紧密结合在一起,这是值得深入研究的问题。究其原因,可能与讲经在历史上与民间教派活动关系密切有关,同时也受到这一地区封闭性的民间文化背景的制约。”^②笔者认为,靖江讲经至今仍与做会紧密联系在一起,除了陆永峰、车锡伦在《靖江宝卷研究》中猜测的原因之外,还与靖江做会讲经的艺人的特征之间存在着密切的联系。靖江做会讲经的艺人所具有的四个特征,使得靖江做会讲经在靖江这块相对封闭的土地上,具有十分强的稳定性,因而使得其仪式得以保存至今。

^①陆永峰、车锡伦:《靖江宝卷研究》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第122页。

^②陆永峰、车锡伦:《靖江宝卷研究》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第129页。



靖江做会讲经的起源可以追溯到佛教变文与俗讲,再向前进行追溯,可以直至汉代时随着佛教进入中国而带来的讲经活动。据《高僧传》载:晋代道安就曾制定了佛教讲经的轨范,“所制僧尼轨范,佛法宪章,条为三例:一曰行香、上座、上讲之法”^①,行香、上座、上讲之法就是佛教讲经的基本轨仪。此后,佛教讲经在唐代形成了一整套的仪轨,圣凯在《论唐代的讲经仪轨》一文中,将唐代佛教讲经仪轨的次第分为打钟、入堂、礼佛、登座;作梵;唱经题、散花;开题讲经;誓愿;论义;正式讲经;回向梵呗;解座九个环节。^②靖江做会讲经的仪式与形式,都是在此基础之上发展而形成的。

靖江做会讲经中做会与讲经两个方面是紧密联系在一起的,不可以离开做会而讲经,也不可以离开讲经谈做会。因而本节在介绍靖江做会讲经的形式时,不打算为了论述的清晰而将两者进行割裂。

一、做会讲经及其参与人员

靖江做会讲经的仪式,是从佛教讲经中发展而来的。在明清之际,靖江做会讲经的主要形式就是庙会。

(一) 庙会与私会

1. 庙会

庙会有城隍庙等庙中的庙会,有佛教寺庙中的庙会。据《靖江县志》记载,在古代靖江的这片土地上,建有文昌阁、武庙、苍圣庙、城隍庙等带有半官方性质的祠庙,这些祠庙并没有受到官府严密的控制,“文昌庙”条记曰:

国朝嘉庆间始入祀典,春秋致祭,追祀三代。咸丰七年,升入中祀。其余乡镇文昌庙率由里民捐建,不在祀典。其建置年月,修葺姓氏,本庙自有碑记,兹不备采。^③

靖江的文昌庙清代以前在南城外,武庙的西边,清代修志时说不知道是什么年代修的,这证明靖江文昌庙在清代以前就有了。但是靖江文昌庙至清代嘉庆年间才正式进入官方的祭祀系统,在以前完全是民间性质的。更值得一提的是,即使是到了清代光绪年间修撰《靖江县志》中,靖江各乡镇的文昌庙还是没有正式进入祀典,完全是民间的。民间性质的文昌庙,完全可能成为庙会性质的做会讲经的场所,因为“文昌通常被称为‘梓潼君’或者‘梓潼神’”“文昌庙在中国的每一个府州县都能够见到。有时甚至在小村庄里也能够见到文昌祠。将要应试科举的人来到庙里,请神保佑他们金榜题名。”^④靖江做会讲经中有《梓潼宝卷》,适合在文昌庙

^①大正藏 6 卷 50, 353b。

^②圣凯:《论唐代的讲经仪轨》,《敦煌学辑刊》,2001 年第 2 期。

^③光绪《靖江县志》,江苏:江苏古籍出版社,1990 年影印本,第 448 页。

^④禄是道:《中国民间崇拜 中国众神》,王安定译,上海科学技术文献出版社,2009 年,第 22、32 页。



中宣讲。

除文昌庙外,《靖江县志》中所载的城隍庙、火神庙、海神庙等祠庙,也都带着浓厚的民间信仰的色彩,具有成为靖江做会讲经的场所的可能性。

佛教与道教寺观是靖江以庙会形式进行做会讲经的最重要的场所,据《靖江县志》记载,光绪之时靖江境内的寺观共有崇圣寺、宝塔寺、孤山寺、玉皇殿、东岳庙等一百余所,不载于县志的寺观数量有多少已不得而知。由此可见靖江地区的寺观之盛。寺观在明清之时,是靖江做会讲经的主要场所,以至于光绪《靖江县志》在寺观之后特别附上《光绪二年裁撤尼庵示》,其中有言曰:

吴人好鬼,古坟老树,动辄挂丝烧香,百十成群,日夜祷拜,卖符施水,作会敛钱。诚有涓涓不塞,流为江河之患。更有非僧非道之流,借名讲经,自称善卷,俚歌村语,杂凑成词,引诱乡愚,男妇混杂,尤为可恶。由县随时查禁,以端风俗,以正人心。^①

以上这段文字,出现了“作会”、“讲经”等词,是已知古代文献中第一次出现靖江做会与讲经。虽然这段文字是以贬低、抨击的语气来讲述寺庙中的做会讲经的,不过却确证了靖江做会讲经在明清之时就已经以庙会的形式广泛的存在于寺观之中。

庙会形式的做会讲经既可以在民间信仰性质的城隍庙、海神庙等庙中举行,也可以在佛教、道教的寺观中举行。按举办的时间的不同,主要有农历二月初二、六月十六的土地会;三月十八日举行的东岳会;四月初八举行的释迦会;五月十三举行的关帝会;六月二十四举行的雷祖会;二月十九,六月十九,九月十九分别是观音肉身出生日、跳火坑的日子、成佛的日子,俗称观音会即观音菩萨的三个生日;正月十五,七月十五,十月十五举行城隍会。如此不一而足。明清与民国时期,庙会较多,现在的靖江做会讲经主要是庙会以外的公会与私会。

2. 公会与私会

除了庙会以外,靖江做会讲经还有公会与私会,公会与私会都是相对于庙会而言的,通常是由一户村民或村民集体请佛头到农舍进行做会讲经。由一个村庄、一个家庭或者几个村民家庭一起出资举行的做会讲经,叫公会。由一户村民家庭独自出资请佛头所做的叫私会。村民出资做会,不管是公会还是私会,其目的都是一样的,就是“求神许愿和酬神还愿。”^②无论是公会还是私会,一般都选在农闲的季节。一般7月至10月,很少做会,主要原因是因为这几个月是农忙季节,同时,7月至10月天气较热,也不适合村民宴请。

(二) 做会讲经参与人员

靖江做会讲经主要参与人员有佛头、斋主以及和佛。佛头是靖江做会讲经的艺人,做会讲

^①光绪《靖江县志》,江苏:江苏古籍出版社,1990年影印本,第464页。

^②马韵斐:《象外之象:靖江做会讲经仪式之二元解读》,《艺术百家》,2010年第2期(增刊)。



经时，即是由他们宣讲宝卷。若追溯到靖江做会讲经的前身俗讲那里，讲经之人都必须都是佛教僧侣，“但佛头们自己并不这样认为，他们认为，自己并不是和尚，也不类属于道士，他们更愿意的是将自己归属于民间艺人。”^①一次做会，持续时间一般至少一天一夜，也有两天一夜的，两天两夜的，乃至三天三夜，因而讲经时往往有两个或者三个佛头，其中主要负责与斋主联系的佛头称之为醮首。醮首负责与斋主约定讲经的时间、地点与报酬，约请其他佛头一起按约定的时间到斋主家做会讲经，并负责与斋主进行沟通与交流。醮首约请协助讲经的佛头称为客师，他们与佛头一起赴斋主之约，协助佛头讲经。讲经的过程中，醮首与客师轮流讲经。以前斋主付给佛头的报酬以实物为主，现在多以现金支付。醮首所分的报酬，往往比客师多。

斋主即邀请佛头做会讲经的主人，这里也可以分为两种情况，公会往往是由村民组成的集体一起请佛头做会，因而需要推选出负责与佛头进行联系的经办人，经办人称为会首。私会相对来说比较简单，一户村民独自出资请佛头做会讲经，户主就是斋主。斋主往往在为父母做寿、祭祖、求子、婚丧、乔迁、祛灾而请佛头做会。公会由集体内的所有村民分摊佛头的报酬，私会则由斋主独自出资。

和佛一般是斋主的近邻或亲戚，他们的职责是在佛头讲经时和佛，和佛的具体情况将在下文中详细交待。和佛在以前是不需要支付报酬的，现在做会讲经时，也有斋主向和佛支付一定的酬金。

二、做会讲经的准备

做会讲经以前与民间宗教密切相关，虽然后来的佛头已经把自己看成了民间艺人，但靖江做会讲经还是继承了民间宗教信仰的一些仪轨以及宣卷时的肃穆性，因而，对于道具、会场等都有一定的要求，需要在做会前完成。

佛头做会讲经所用的基本道具比较简单，有佛尺，又称醒木或惊堂木，在讲经时用来表示强调，或者听经的听众思想开小差时，用来表示提醒。另外还有两个铃和两个木鱼，作为乐器使用，不同调口运用不同的组合。除了这些基本的道具之外，做会讲经中还需要运用到其他的道具，通常是由佛头或者斋主在做会讲经前需要准备好的。不过，除了这些讲经时用到的基本的道具以外，做会的过程中还要用到不少其他的道具。如马纸，马纸就是菩萨像，是由佛头折成的依次摆在圣轴之下的长条筒状的物件。不同的会，所供的马纸不同，不过，“每次做会，都有主要的目的，主要是要祭拜的神。但一般情况下，都会尽量多请几路神仙，来保平安、保富贵”^②，因而，一般一次做会都会用到多种马纸，如马韵斐记录的在一次梓潼会上，就用到了寿星、关帝、文昌帝君梓潼、泗洲大圣、三茅、三官、天地、三毛、观音、释迦摩尼佛、帝上王、东岳、丰都、十王、城隍、土地信使、宅神共十七位神仙的十九件马纸^③，其中观音与寿星

^①马韵斐：《象外之象：靖江做会讲经仪式之二元解读》，《艺术百家》，2010年第2期（增刊）。

^②马韵斐：《靖江做会讲经仪式中观念之解读》，《艺术百家》，2011年第1期。

^③马韵斐：《靖江做会讲经仪式中观念之解读》，《艺术百家》，2011年第1期。



有重复。做会讲经用的这些马纸,都得在做会前完成。另外还有星斗牌位等,也得在做会前准备好,对于星斗牌位,陆永峰在《靖江宝卷研究》一书中有过介绍,“星斗牌位是一个斗(或木桶),斗内插一杆秤,秤外边套着会标的牌位(红封套),上面挂一黑头巾,分别表示满天星斗和乌云。斗内还放一面镜子,点一盏油灯,表示月亮和太阳。”^①这也得在做会前准备好。另外,做会讲经还会用到对烛、小红烛、香炉、果品、通神用的疏表等,都需要佛头或者斋主事先做好准备。

道具都准备好后,在正式做会讲经前,还要布置好做会的场所。做会一般是在农户的堂屋,靖江地区称为明间中进行,明间在做会期间称为经堂。一般经堂的格局是经堂中间摆放方桌,或者两张方桌排列在一起,呈东西方向。佛头一般靠东面的墙而坐,其他三面坐和佛之人。

据时空的《中国佛教的讲经仪式》可知,佛教讲经的准备时间是“辰时(早上7—9点)打钟集众,僧众称佛名号,讲师入经座。”靖江做会讲经的准备时间也是早上7点钟开始,至8点钟结束,这段时间的准备工作有扎纸马,写疏表,折锡泊,点燃香烛灯火。

三、做会讲经的程式

道具和经堂都布置好后,就可以正式开始做会和讲经。一般从早上8点钟开始,依次是念功课、拜愿、请佛、开卷宣讲宝卷、收卷、送佛。中间可能会加入念佛、拜寿、破血湖等仪式。

(一) 念功课

念功课的顺序位于准备工作完成之后,拜愿与请佛之前。念功课与做会讲经的前身——佛教俗讲内容上最为接近,点燃香烛、灯火后,佛头升座,开始做早课。靖江做会讲经的功课有《香赞》、《千手千眼无碍大悲心陀罗尼》、《如意宝轮王陀罗尼》、《消灭吉祥神咒》、《功德宝山神咒》、《准提神咒》、《圣无量寿决定光明王陀罗尼》、《药师灌顶真言》、《观音灵感真言》、《七佛灭罪真言》、《往生净土神咒》、《大吉祥天女咒》、《般若波罗蜜多心经》、《延生赞》。早课所念的都是佛教的经文或咒语,与佛教讲经之间并没有太大的区别。拜愿请佛前所念功课,以念《千手千眼无碍大悲心陀罗尼》(又称《大悲咒》)和《般若波罗蜜多心经》为主,其他所念诸如《往生净土神咒》、《七佛灭罪真言》、《大吉祥天女咒》等十小咒也是出家人早晚课时经常念到的。《中国靖江宝卷》一书附录《功课》所录的经文全文是:

观自在菩萨。行深般若波罗蜜多时。照见五蕴皆空。度一切苦厄。舍利子。色不异空。空不异色。色即是空。空即是色。受想行识。亦复如是。舍利子。是诸法空相。不生不灭。不垢不净。不增不减。是故空中无色。无受想行识。无眼耳鼻舌身意。无色声香味触法。无眼界。乃至无意识界。无无明。亦无无明尽。乃至无老死。亦无老死尽。无苦集灭道。

^①陆永峰、车锡伦:《靖江宝卷研究》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第126页。



无智亦无得。以无所得故。菩提萨埵。依般若波罗蜜多故。心无挂碍。无挂碍故。无有恐怖。远离颠倒梦想。究竟涅槃。三世诸佛。依般若波罗蜜多故。得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多。是大神咒。是大明咒。是无上咒。是无等等咒。能除一切苦。真实不虚。故说般若波罗蜜多咒。即说咒曰。揭谛揭谛。波罗揭谛。波罗僧揭谛。菩提萨婆訶。

靖江做会讲经念功课中所念的《般若波罗蜜多心经》与佛教信徒所念的是完全一样的，而且念功课所念的经咒与佛教徒做早课时念的经咒也差不多。如果不是在地点上有经堂与农户家的明间的差别，以及佛头自认为是民间艺人，念功课与佛教早课其实没有多大的区别。

（二）拜愿

拜愿是做会中在讲经之前的一种祈求的仪式，由佛头代斋主拜愿。拜愿就是为了表达对众神的膜拜，拜愿开始唱道：

容颜尊其妙，光明照十方。
我的尊供养，清福还清静。
圣主天中王，迎陵并伽声。
爱民众生者，我等敬顶礼。

几句唱词，由佛头代替斋主对神佛表达了敬重与顶礼膜拜之意。此后，佛头又以“南无东方世界阿吒古佛，南无西方世界弥陀古佛，南无南方世界保生古佛，南无北方世界成就古佛……”^①这种格式，罗列出阿吒古佛、弥陀古佛、保生古佛、成就古佛、狮子吼古佛、凡音古佛、燃灯古佛、贤劫迁古佛、释迦牟尼古佛、一切诸佛、文殊师利菩萨、普贤王菩萨、天地三界菩萨、幽冥教主地藏王菩萨等等诸佛、众菩萨。最后，拜愿表达了希望诸佛与众菩萨降临延生大会之上，度善人到西方极乐世界：

延生会上，清静大海中，南海四生九幽同。等花藏玄门，八难三途，共入毗卢那佛！
南无华藏世界，座台宝华，得河四无妙相，庄严圆满保身，南无芦舍那佛！
南无娑婆世界，三教道师，四生慈父，人天教主，三昧化身，本师释迦牟尼佛！
南无西方极乐世界，大慈大悲，阿弥陀佛。阿弥陀佛，无上以往，为能金相放毫光，
苦海作舟航，九品莲郡，度善人往西方（重句）。
福无普愿，诸众生无边，胜福皆为先，普愿沉沦诸众生，速往无量广佛忏。
会上因缘三世佛，文殊普贤观自在。

^① 《拜愿》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京，江苏文艺出版社，2007年，第1593页。



诸尊菩萨摩诃萨，摩诃般若波罗蜜。^①

以上是拜愿的基本内容。用经文腔宣唱。

（三）请佛

拜愿程序完成之后，接下来是请佛。请佛的仪式主要是烧纸马、银元，请菩萨进入经堂。佛头以唱《请佛偈》的形式，报出纸马上的诸佛、众菩萨的名号、灵地，率领斋主到供桌前叩头。《请佛偈》唱完毕后，焚化当方土地的纸马，让当方土地接诸佛与众菩萨。关于请佛的仪式，从《请佛偈》中可见端倪。《请佛偈》开篇是：

天地日月照，国皇水土恩。
生身劬劳苦，为报四重恩。
奉劝诸善众，莫忘祖师恩。
在堂添阳寿，亡过早超升。^②

这几句短短的唱词，开宗明义地说明请佛就是为了报答四重恩，同时为了让经堂中的人能够增添阳寿，让已经死亡的人得以超升。随后，便是焚香请佛：

一炷真香入炉焚，焚在炉内请世尊。
南斗六星添阳寿，北斗七星注长生。
……
一炷香，到东方，迎请古佛。
二炷香，到西天，接引世尊。
三炷香，三天界，迎接玉主。
四炷香，到冥府，拜请阎君。
五炷香，五台山，迎请真武。
六炷香，洛迦山，拜请观音。^③

从这段词中，可知请佛时，需要一边焚香，一边报上各主要的佛与菩萨的灵地与名号，请他们降临到经堂。至于请佛的目的，这里再一次强调是“添阳寿”与“注长生”。焚香之后，还得派人去接诸佛与众菩萨，这个任务就落在了符使当方土地的身上：

^① 《拜愿》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1593-1594页。

^② 《请佛偈》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1595页。

^③ 《请佛偈》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1595页。



圆满焚起六炷香，拜请符使土地上路行。
符使土地神智最灵，升天入地出幽入冥。
为吾传奏不得留停，有功之人明书上请。
符使土地便登程，逢山开道二边分。
去时莫动江边草，回来手带马缰绳。
将马系在梭白树，速往灵山请世尊。
一请燃灯归下界，二请弥陀释迦尊，
三请如来三世佛，龙车凤辇下凡尘……^①

上面所引述的这段文字，把当方土地迎接诸佛与众菩萨说得煞有介事，尽其所能地向人们描述了请神的场景。当方土地作为符使，升天入地、出入幽冥，将所有有功的诸佛和菩萨全都请来，所请诸佛和菩萨与拜愿中提到的诸佛与众菩萨差不多。

描述完当方土地请佛的场面后，《请佛偈》接下来的主题是报恩与谢恩：

谢天谢地谢三光，风调雨顺谢上苍。
养育深恩谢父母，官清民乐谢君皇。
皇图永固江山稳，帝道遐昌万年春。
斋主设立善门八字开，灵山上请下世尊来。
诸佛菩萨当堂坐，小弟子沐手焚香请经开。
迎銮接驾师菩萨摩訶萨，请圣功德注长生。

在谢过天地与上苍之后，上面所引的这段文字又说明了将世尊从灵山上请下来，是佛头代斋主而请的，同时又说明了请佛是带有功利性目的的，那就是“注长生”。只有将诸佛与众菩萨请到经堂，佛头才能焚香开始讲经，所谓“诸佛菩萨当堂坐，小弟子沐手焚香请经开。”

（四）讲经

将诸佛与众菩萨请到经堂之后，佛头开始沐手焚香打开经书并进入讲经阶段。讲经又分为开卷和宣讲经文两个阶段。

1. 开卷

开卷时，佛头先敲佛尺，宣唱报恩卷，包括“起卷偈”、劝世文，然后讲唱“三友四恩”。

“起卷偈”又称三炷香，一般是一首七言唱词，常被拆成三三句式。各部宝卷的“起卷偈”有相同的，也有不同的。《大圣宝卷》的“起卷偈”是：

^① 《请佛偈》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1595-1596页。



三炷香，设会场。同赴会，赐寿延。^①

大多数宝卷的“起卷偈”与《大圣宝卷》的开卷偈相同或相似，如《香山观世音宝卷》的“起卷偈”是：“三炷香，设经堂。同赴会，赐寿延。”只差了两个字，把“会场”换成了“经堂”。也有一些宝卷的“开卷偈”与《大圣宝卷》中这类见得最多的“起卷偈”完全不同，如《土地宝卷》的“起卷偈”是：

笑呵呵，问弥陀。因何笑，恶人多。^②

与《大圣宝卷》中的“起卷偈”相比，《土地宝卷》显得完全不同。还有一部分宝卷，它们的“开卷偈”还打破了七言句式，或者三三句式，而是五言句式，如《梓潼宝卷》的“起卷偈”是：

春游芳草地，夏赏绿荷池。秋饮黄花酒，冬吟白雪诗。^③

除此之外，据《中国靖江宝卷》一书记载，还有相当一部分的宝卷在宣讲时，没有“起卷偈”。

“起卷偈”后，往往有“圣谕”二字，其义是从这里开始，就是代表诸神与诸佛开始讲经，“圣谕”二字之后是“开卷偈”，其内容多为劝世之文。如《独角麒麟豹》的“开卷偈”为：

上有法令传下来，弟子遵命坐经台。

提起一部忠孝落难卷，小学生如雪天梅花口难开。

长长短短家家有，是是非非处处存。

今日不知明日事，为人在世枉争闲气一场空。

忠孝宝卷初卷开，拜请落难星宿降来临来。

宝卷初卷开，礼拜佛如来。

大众帮念佛，老少免三灾。

^① 《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第135页。

^② 《土地宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第299页。

^③ 《梓潼宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第261页。



宝卷初开讲，香云绕佛堂。
大家齐肃静，听经莫心慌。
行善终有益，挑祸两无功。
人无千年好，花无百日红。

酒字三点水，色字刀在头。
为人丢酒色，省得结冤仇。
财字贝做旁，气是米字坐中仓。
丢拉财共气，何等不风光。

见酒不醉最为高，见色不迷逞英豪。
非义之财不可得，忍气吞声祸自消。
日落西山又转东，劝人行善莫行凶。
今日不知明日事，做天和尚撞天钟。

收起偈文不必讲，开宣宝卷劝善人。^①

据《独角麒麟豹》的“开卷偈”可知，开卷偈的目的是为了劝世，其中又以劝善为主要的目的。除了劝善之外，“开卷偈”还向世人传授一些生活的智慧以及可以借鉴的经验，如“酒字三点水，色字刀在头”之类的。

此外，在讲经的正文之前，还有一个环节是“三友四恩”，《中国靖江宝卷》中所收录的宝卷都没有记录做会讲经演唱“三友四恩”的内容，在靖江当地，做会讲经在演唱“三友四恩”时，也都秘而不宣，一般人无缘见到。据车锡伦《中国宝卷研究》一书记载：“笔者在调查靖江做会讲经的过程中，不知出于什么原因，当地有人不许佛头演唱‘报三友四恩’‘铺堂’等仪式给笔者看。”^②该书还记录了女佛头蔡龙秀的记录稿，通过这份记录稿，可以对“三友四恩”有个大概的了解：

[平]三炷真香求“三友”，叩头四个报“四恩”。

(白)何谓“三友”？释迦佛、李老君、孔夫子三人下凡治世，为三友。

[平]释迦佛留下天平称，李老君留下斗共升，

孔圣人留下丈和尺，天下农民三不争。

^①《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第905页。

^②车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第317页。



....

(白)何谓“四恩”?

[平]斋主到佛前叩到第一个头,报报天地盖载恩。

报天地自盘古生罗万象,立阴阳长五谷普渡凡人。

....

[平]诚心斋主到佛前叩到第二个头,报报日月照临恩。

报日月不停留东出西归,东天出西天入昼夜行程。

....

[平]诚心斋主到佛前叩第三个头,报报皇王水土恩。

报皇王水土恩民安国泰,文安邦武定国执掌乾坤。

....

[平]诚心斋主到佛前叩到第四个头,报报父母养育恩。

报父母生男女千辛万苦,冷受冻暖受热哺乳三春。^①

所谓的“三友”,指的是释迦佛、李老君与孔夫子,这反映了做会讲经的“三教合一”的民间信仰。所谓“四恩”就是要报天地盖载恩、日月照临恩、皇王水土恩、父母养育恩。“报三友四恩”这个段唱与独白相杂,其中唱时所用的调口有平调、挂金索、滚龙调。

2. 讲经

“开卷偈”宣唱完毕,接下来就是宣讲宝卷的正文。在说唱故事之前,佛头还要交待故事发生的时间、地点,以及故事的主人公等相关的背景信息。据《中国靖江宝卷》中收录的第一部宝卷《三茅宝卷》记录,佛头在讲述故事之前,交待了故事发生的朝代、哪朝皇帝在位:

说者,《三茅宝卷》,一部劝善书。自古说:日月有光,山川有景,草木有根,流水有源。是“宝卷”一部,必有朝代帝主,忠将良才。内中有文有武,有甜有苦,喜怒哀乐,悲欢离合。这叫物有本末,事有始终,方成“宝卷”一部。卷书写明是昔日所著。昔是远年,日是今日,当初经典,弟子今日来讲;远年近还,要问朝代帝主,当然不难。

昔年汉朝高祖皇登位,一统江山总太平。^②

据以上这段文字,可知交待故事发生的朝代以及故事发生时是何朝皇帝在位,对于宝卷来说是不可或缺的。如果没有交待这些信息,宝卷就成了无源之水,无本之木,完全失去了意义,

^①陆爱华:《“圣卷”开讲前演唱的“报三友四恩”》,车锡伦整理,见车锡伦:《中国宝卷研究》,桂林:广西师范大学出版社,2009年,第318-320页。

^②《三茅宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第3页。



正如佛头所说的：“日月有光，山川有景，草木有根，流水有源。是‘宝卷’一部，必有朝代帝主，忠将良才。”

在还了朝代帝主后，为了让宝卷成为“有源之水，有本之木”，佛头还要交待忠将良才是谁，出生何地：

皇帝有道，忠良辈出。但不知忠良出在哪个州府，哪个村哪庄？是出在荒山野地，还是出在外国边邦？

也是我主洪福大，大邦中原出忠良。

这位忠良出在广西施恩府，宾州北门安乐村，此人姓金，号叫金宝，同缘钱氏。

金宝身为文宰相，钱氏皇封正夫人。^①

在交待完故事发生的朝代帝主，忠将良才之后，才正式进入故事的讲唱，各部宝卷内容不一，佛头在讲唱同一部宝卷时，也多会自主发挥，因而即使是同时讲同一部宝卷，不同的佛头在内容上都有所差别，这里不展开论述。

3、讲经中的讲唱音乐

靖江做会讲经是一种民间讲唱艺术，因而是讲与唱两种艺术形式的结合。靖江做会讲经不仅在故事内容上具有自己的特色，在讲唱的形式上也别具一格，与苏北的“说书”（当地叫唱大鼓）有相似之处，佛头或说书人唱中有说、说中有唱，只不过苏北的“说书”者与听书者之间没有靖江做会讲经中的佛头与信众之间的互动。

据清·黄育榘《破邪详辩》中的史料：“尝观民间演戏，有昆腔班戏，多用《清江引》、《黄莺儿》、《白莲词》等种种曲名。今邪经（宝卷）亦用此等曲名，按拍合板，便于歌唱，全与昆腔戏文相同。又观梆子腔戏，多用三字两句，四字一句，名为十字乱谈。（今邪经亦三字两句，四字一句，重三复四，杂乱无章，全与梆子腔戏文相同。）再查邪经白文，鄙陋不堪，恰似戏上发白之语，又似鼓儿词中之语。”^②从以上这段描述的文字中，我们至少可以读出以下几个方面的信息：（1）戏班的唱腔是昆腔，所用的曲牌有《清江引》、《黄莺儿》、《白莲词》等，昆腔是明清时正统文人所喜爱的“雅部”，是由魏良辅在明代四大声腔中的昆山腔的基础上改良成的“水磨调”，曲调婉转细腻；（2）当时做会讲经的佛头为吸引听众也采用这些曲牌；（3）梆子腔属于板腔体，是底层人民所喜爱的“花部”，统治阶级称之为“乱弹”，板腔体通常由一对上下句作为基础音调，然后对其进行不同速度或节奏的板式变化旋成曲调；（4）以上所说的“三字两句，四字一句，名为十字”，是“十字调”的曲体，也即常说的3、3、4词格，是宝卷区别于唱导、俗讲、变文等一切讲唱形式中的词格结构；（5）“邪经”即宝卷，也说明了宝卷的说唱与戏曲有

^① 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第3-4页。

^② 清·黄育榘：《破邪详辩》，见《明清之际宝卷文学与白莲教》，《文学》1934年2卷6号，向达。



着千丝万缕的联系。

靖江做会讲经中所用曲调大部分为上下句,所用的唱腔称“调口”,是佛头在讲经时穿插于其中用以叙述故事和抒发感情的最富有地方特色的音乐段落。音乐结构一般分为“赞”、“佛”、“曲”。佛头在讲经时似说似唱、唱中有说、说中有唱,气氛热烈。为了向信众讲清楚“经”中的曲折的故事情节,佛头在讲唱时大量的使用方言性很强的带有吟诵或朗诵性的唱腔,这些唱腔有很强的叙事性,而且靖江方言的语音声调有很强的情感倾向性,这种倾向性也表达出靖江地区人们的思维方式和审美趣味,因此音乐和语言能紧密结合。另外,同样的“平调”或“十字调”等旋律被应用在人物、情节等迥异的各种宝卷中,这种“一曲多用”的形式使佛头在讲经时能套用的就搬过来,只要平时把常用的调口记熟即可,可谓一劳永逸。

靖江做会讲经的唱词在演唱时,都用当地方言讲唱,这些方言与佛头使用的调口结合的相当融洽,吟诵起来朗朗上口,唱起来娓娓动听。其次,佛头讲唱时用衬词和衬字的地方很多,如、“格个”、“嗨嗨”、“么”等,它们是佛头根据曲调与唱词的需要加上去的,起到补充内容或加强音节变化的作用。“南无佛,阿弥陀佛”是充满虔诚宗教信仰和增强感情强度的祈语,通常在关键时刻或和佛时使用。讲唱的唱词句式大都是韵文,一部分是有声调、有节奏的朗诵词,另一部分是歌唱韵文,有五言、七言、十言句式,其韵文没有诗意,没有严格的诗词格律,甚至不押韵,听起来似唱非唱、似讲非讲。

佛头讲唱时,和佛诸人和佛,在经堂的会众也可以随声附和,和佛也称“帮腔”,早期的“结社念佛”就是采用这种形式。和佛可以使佛头得到暂时的休息,以免过分疲劳,还增添了宗教严肃的气氛,同时也弥补了木鱼、铜铃等伴奏乐器单一的不足。和佛通常是信众根据佛头所讲唱的唱词的最后一个字接音帮腔,和佛的旋律相对固定,基本上是“平调”和佛声部的加花变奏。和佛有上佛号与下佛号之分,佛号的唱词有长有短,最长的有“弥陀佛,弥陀佛,阿弥陀佛,弥陀佛,南无佛,阿弥陀佛”共计二十个字,最短的只有上佛号“阿弥陀佛”四个字。

靖江做会讲经的伴奏乐器只有佛尺、木鱼、铃鱼。佛尺也称醒木,通常在讲经开始或念诵圣谕或提醒注意时使用,一般不可以滥用,因为“经堂一佛尺,地府一声雷”啊。木鱼就是和尚念经时敲的木鱼,铃鱼是带有手柄的铜铃,也称“铃”。木鱼和铃在“摇铃腔”和“莲花落”中用的多一些。

在靖江做会讲经中佛头们吟唱的曲调有八首,从曲式结构上讲,这些曲调大都是上下句的板腔体结构,然后在此基础上加以板式变化旋成曲调。其中莲花落、摇铃腔(一)、摇铃腔(二)是单声部的单一部曲式,其余五首都是两声部的单一部曲式。从民族调式调性上讲,“莲花落”是民族四声调式,略高于人的说话音高,以“6(la)”结尾,属于带有暗淡柔和小调色彩的g羽调式。“平调数板”是用C调,“5(sol)”结束,属于民族五声调式C宫系统的G徵调式。余下六首也都是以“5(sol)”结束,但用降B调,属于降B宫系统中带有明亮昂扬色彩的F徵调式。以下具体分析八首讲唱曲调:



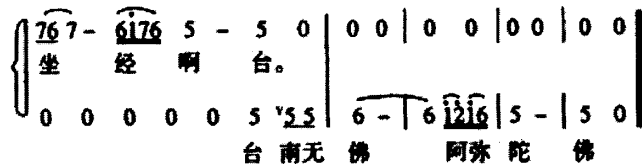
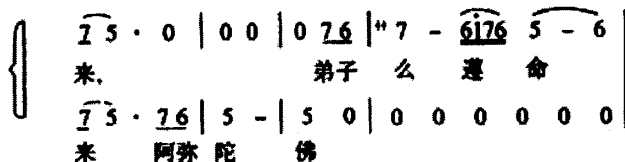
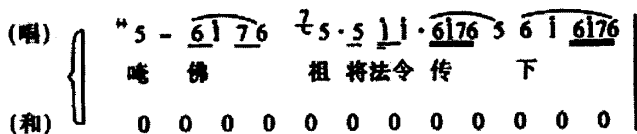
单 调 (开篇)

1 = $\flat$ B $\frac{2}{4}$

陆震华 唱

念：法令传下来，遵命坐经台。

提起志孝卷，梅花口难开。



①此开篇的“单调”唱词是“法令传下来，遵命坐经台”，属于五字句结构。在曲首标记的调号是降B调，拍号是2/4拍，但并不是属于我国民族五声调式中的降B宫系统的F徵调式，而是属于民族调式中的F宫系统的C徵调式，缺少正音“羽”但加入了偏音“清角”，同样是五声调式。佛头从头到尾唱的曲调是自由发挥的散板，最高音也只是到小字二组的d，略高于说话的音高。整首曲子实际上是由一个动机6 1 7 6 $\dot{2}$ 发展而来的，通过对其节奏拉宽和节奏紧缩发展而成。虽然标记2/4拍，却仅在和佛的二声部旋律中出现，作用是在信众和佛时统一节奏。和佛声部的旋律在中间运用了加花的旋律发展手法，和其他曲调的和佛声部旋律基本相同，这样有利于节奏的整齐划一。和佛的信众用下佛号——南无佛，阿弥陀佛。这首曲调的旋律发展手法虽然单一，但很简练。由于是自由的散板，音乐感觉的把握变得非常重要，对演唱者的声音、气息等提高了要求。

①《靖江宝卷讲唱曲调》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1625页。



平 调

陆爱华 唱

1 = $\flat B$ $\frac{3}{4}$ $\frac{2}{4}$

(唱)	$\dot{1}$	$\dot{1}$	$\dot{2}$	$\dot{2}$	$\dot{1}$	$\dot{1}$	$\dot{2}$	-	$\dot{1}$	$\dot{6}$	$\dot{1}$	$\dot{2}$	$\dot{6}$	$\dot{1}$	$\dot{6}$
	文官执笔安天下, 武将拖刀														
(和)	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

{	$\dot{2}$	$\dot{1}$	$\dot{6}$	s	-	s	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	治乾坤。														
	0	0	0	s	s	s	6	-	6	$\dot{1}$	$\dot{6}$	s	-	s	0
	坤南无佛 阿弥陀 佛														

①此“平调”的唱词“文官执笔安天下，武将拖刀治乾坤。”是七字句。此曲降B调，是属于我国民族调式中的降B宫系统的F徵四声调式，曲调的旋律线有平行、上行、下行等，用级进的手法发展而成，唱起来感觉平滑、舒缓。此曲的旋律与靖江民歌《打豆号子》相似。和佛声部的旋律几乎是所有靖江宝卷讲唱曲调中和佛声部旋律的基础，其它曲调的和佛旋律基本上是在此旋律上的加花变奏。“平调”的和声分为“单声和”与“双声和”，前者句句和佛，和佛的词是“阿弥陀佛”、“南无佛，阿弥陀佛”。后者是在双句韵脚上放和声，和佛的词是“南无佛，阿弥陀佛”。佛头演唱时的旋律用三拍子的节奏形式，和佛的第二声部用二拍子的节奏形式，这样有利于节奏的整齐划一，易学易记，适于群体活动。根据节奏的快慢“平调”又可分为“哨板”、“慢板”，哨板又可称作“数板”、“滚龙调”，与相声中的贯口相同。这首曲调的发展手法简洁，同样易学易记，唱起来朗朗上口。

①《靖江宝卷讲唱曲调》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1626页。



单 调 (急词令)

陆爱华 唱

1 = $\flat$ B $\frac{2}{4}$ 慢板

$\dot{6}\dot{6}\dot{5}\dot{5}$ | $\dot{5}\dot{5}\dot{6}\dot{5}\dot{5}\dot{5}\dot{5}$ | $\dot{2}\cdot\dot{2}\dot{6}\dot{2}\dot{2}$ | $\dot{2}\cdot\dot{1}\dot{6}\dot{5}$ |
 啊:太白星君 吹口仙气把四个 安童摆到 么城
 (和) 0 0 | 0 0 | 0 0 |

{ $\dot{5}\dot{1}\dot{2}$ | $\dot{2}\dot{2}\dot{1}\dot{6}$ | 0 0 | 0 0 | 0 0 |
 门 外,
 0 0 | $\dot{2}\dot{2}\dot{1}\dot{6}$ | $\dot{2}\cdot\dot{1}\dot{6}\dot{5}$ | 5 - | 5 0 |
 外 阿 弥 陀 佛

{ $\dot{2}\dot{2}\dot{2}\dot{6}\dot{2}\dot{2}$ | $\dot{1}\dot{6}\dot{5}\cdot$ | $\sharp^4\dot{5}$ 0 | 0 0 | 0 0 |
 (唱)独剩末 样春 一个 人。
 0 0 | 0 0 | $\dot{5}\dot{5}\dot{5}$ | $\dot{6}-$ | $\dot{6}\dot{1}\dot{6}\dot{5}$ |
 人,南无 佛 阿弥

{ 0 0 | 0 0 |
 5 - | 5 0 |
 陀 佛

①此“单调”也称急词令的唱词是:“太白星君吹口仙气把四个安童摆到么城门外,独剩样春一个人。”这种形式称之为“散说”,散说并非一般的说白,而是押韵的赋体,“说”起来自然富有音乐性。此曲降B调,唱的旋律声部是2/4拍,是属于我国民族五声调式中降B宫系统的F徵五声调式,旋律声部最后用了装饰音(前倚音)变徵“ $\sharp^4$ ”,使曲调更加圆滑、悦耳。曲调基本上用级进的发展手法,偶尔也有四度的跳进。此曲音域比较宽,高音部分接近于人声的极限,而且速度上用的是慢板,对演唱者的歌唱能力提出了很大的挑战。此曲是弱起小节,抑或称作不完全小节,但简谱最后一小节记成完全小节,值得商榷。和佛的声部是2/4拍,是“平调”的加花变奏,用下佛号---南无佛,阿弥陀佛。

①《靖江宝卷讲唱曲调》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1627页。



平调数板

1=C 稍快

陆爱华 唱

$\dot{3}\dot{3}$ $\overset{\text{K}}{\dot{3}\dot{3}}$ $\dot{3}\dot{3}$ $\dot{2}\dot{3}$ $\dot{2}\dot{1}$ | $\dot{1}\dot{6}\dot{6}\dot{6}\dot{3}\dot{5}$ $\dot{2}\dot{5}$ |
 只 见 丫 里 丫 杈 木 叉 灯, 劈 劈 啪 啪 连 枷 灯,
 | : $\dot{6}\dot{3}$ $\dot{5}\dot{5}$ $\dot{3}\dot{5}$ $\dot{2}\dot{5}$: | $\dot{5}\dot{6}$ $\dot{5}\dot{5}$ $\dot{3}\dot{5}$ $\dot{2}\dot{5}$ |
 一 摇 一 押 棉 车 灯, 叮 叮 当 当 车 子 灯,
 一 摇 一 踏 绞 车 灯
 $\dot{6}\dot{3}$ $\dot{3}\dot{3}$ $\dot{6}\dot{3}\dot{5}$ | $\overset{\text{K}}{\dot{5}\dot{6}}$ $\dot{5}\dot{5}$ $\dot{5}\dot{6}$ $\dot{5}$: | $\dot{6}\dot{1}$ $\dot{6}\dot{1}$ |
 叭 叭 嘎 嘎 轿 子 灯, 手 捧 书 本 相 公 灯 里 间 点 火
 摇 摇 摆 摆 小 姐 灯
 $\overset{\text{K}}{\dot{2}\dot{6}}$ $\dot{1}\dot{5}$ - $\overset{\text{K}}{\dot{5}}$ 0 | 0 0 | 0 0 | 0 0 | 0 0 |
 亮 铿 啊 铿。
 0 0 0 0 | $\dot{5}\dot{5}\dot{5}$ | $\dot{6}$ - | $\dot{6}\dot{2}\dot{1}\dot{6}$ | $\dot{5}$ - | $\dot{5}$ 0 |
 (和) 铿 南 无 佛 阿 弥 陀 佛

①此“平调数板”的唱词“只见丫里丫杈木杈灯，劈劈啪啪连枷灯，一摇一押棉车灯，一摇一踏绞车灯，叮叮当当车子灯，叭叭嘎嘎轿子灯，手捧书本相公灯，摇摇摆摆小姐灯，里间点火亮铿铿”是七字句形式。此曲是唯一一首C调的曲调，是属于我国民族五声调式中C宫系统的G徵五声调式。演唱的旋律声部相对复杂些，近似“数来宝”的讲唱形式，用了混合拍子5/4拍、4/4拍和2/4拍，曲调用了反复、模进、级进等的旋律发展手法，速度稍快，演唱起来情绪热烈，对演唱者的唱功提出了高要求，和佛的声部依然是2/4拍，“平调”的变体，即使是新来的听众也能随口附和。“平调数板”也就是快节奏的“平调”，即“哨板”，大都用在铺陈描写之处，唱到此处往往会场群情活跃。一般的“哨板”句式很长，在转韵时才放和声。

①《靖江宝卷讲唱曲调》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1628页。



摇铃腔(一)

(又名挂金锁)

青 娃 唱

1 = $\flat B$ $\frac{2}{4}$ 稍慢

($\hat{2}$) $\underline{5\ 5\ 5\ 5} \mid \underline{6\ 5\ 6}(\times\times) \mid \underline{2\ 3\ 2}\ \underline{6\ 2\ 2} \mid$

(铃) 竹子 生来 节节 高, 长在么 园中么

$\underline{1\ 6\ 5\ 6}\ 5 \mid \underline{3\ 3\ 3\ 3}\ \underline{2\ 3\ 2} \mid \underline{2}\ \underline{2} \text{——} \underline{1\ 6\ 5} \mid$

透 云 霄, 劈起 蔑来 龙摆 尾 呀,

$\underline{1\ 2\ 2}\ \underline{2\ 2\ 2} \mid \underline{2\ 1\ 6}\ \underline{2\ 2\ 2} \mid \underline{6\ 6\ 2} \mid \underline{1\ 6\ 5}\ 5 \mid$

穿起个 悠篮么 像元 宝啊个(和)弥陀 佛 弥陀 佛

$\underline{2\cdot 2}\ \underline{2\ 2} \mid \underline{6\ 6}\ \underline{2\ 1\ 6} \mid \underline{5\ 4\ 3}\ \underline{6\ 5\ 6} \mid \underline{1\ 2\ 1\ 6}\ 5 \mid$

阿 弥 陀 佛 弥 陀 佛 南 无 佛 阿 弥 陀

$\underline{5\ 0}\ 0 \mid$

佛

①此“摇铃腔(一)”又名挂金锁,挂金锁原为北曲曲牌,是明清时期民间宗教宝卷中的小曲。“曲”是长短句,起初一个没有曲牌的长短句是九句式,后来在此基础上加上了曲牌。在元代北曲曲牌最盛之时,长短句就被取消了。现在通常唱五字句或七字句,抑或四句体。在靖江讲经中挂金锁的唱腔、辞格等方面和北曲曲牌是没有关系的,仅是沿袭这一调名而已。它的唱词“竹子生来节节高,长在么园中么透云霄,劈起蔑来龙摆尾啊,穿起个悠篮么像元宝啊个”是四句体结构。此曲降B调,是属于我国民族调式中降B宫系统的F徵六声调式,旋律是2/4拍。此曲用了伴奏乐器“铃”,开始的前奏有“铃”的衬托,中间有“铃”的间奏,这样内容就丰富了许多。曲调用模进的发展手法,调性统一。此曲是单乐段的单一部曲式,和佛声部,2/4拍,与平调有很大差别。此曲对和佛者提高了要求,唱起来惟妙惟肖。

①《靖江宝卷讲唱曲调》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1629页。



摇铃腔(二)

(又名挂金锁)

陆锦祥 唱

1 = $\flat$ B 稍慢

$\dot{2}$, * $\dot{1}\dot{2}$ $\dot{1}$ $\dot{6}$ $\dot{4}\dot{6}$ - $\dot{5}$ $\dot{3}$ 0 | $\dot{2}$ $\dot{3}$ $\dot{2}$ $\dot{1}$ | $\dot{6}$ $\dot{5}$ (x x) |

呵 佛 国正 么天星 顺,

$\dot{2}$ $\dot{5}$ $\dot{5}\dot{6}$ | $\dot{6}$ (x x) | $\dot{1}\dot{1}$ $\dot{2}\dot{2}$ | $\dot{3}\dot{3}$ $\dot{3}$. | $\dot{3}\dot{2}\dot{1}$ $\dot{1}\dot{3}$ |

官清 民乐 安。 妻贤 夫祸 少, 子孝

$\dot{6}$ $\dot{6}$ $\dot{1}\dot{6}$ | $\dot{6}$ $\dot{6}$ $\dot{2}$ | $\dot{1}\dot{6}$ $\dot{6}\dot{5}$ $\dot{5}$ | $\dot{2}$. $\dot{2}$ $\dot{2}$ $\dot{2}$ |

父心 宽啊(和)弥陀 佛 弥 陀 佛 阿 弥 陀 佛

$\dot{6}$ $\dot{6}$ $\dot{1}$ | $\dot{5}$ $\dot{5}$ $\dot{6}$ | $\dot{2}$ $\dot{1}\dot{6}$ $\dot{5}$ | $\dot{5}$ 0 |

弥 陀 佛 南无 佛 阿 弥 陀 佛

①此“摇铃腔(二)”又名挂金锁的唱词“呵佛国么天星顺,官清民乐安。妻贤夫祸少,子孝父心宽啊”也是四句体结构。此曲开始也应该有伴奏乐器,唱衬词时节奏用自由的散板,速度是抒情的慢板,但唱到韵文时即转入 2/4 拍。全曲用降 B 调,是属于我国民族五声调式中降 B 宫系统的 F 徵五声调式。曲调用级进的发展手法,而且有大切分音和小切分音的出现,节奏上变得复杂些。曲式上也和“摇铃腔(一)”一样,是单一部曲式,只有一个声部。和佛的曲调比“平调”要长,是“平调”节奏的拉伸,和起来难度加大,对和佛者的歌唱水平有很大要求。

①《靖江宝卷讲唱曲调》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1630页。



十 字 调

陆满祥 唱

1 = $\flat B$ $\frac{3}{4}$ $\frac{2}{4}$

$\dot{3} \dot{3} \dot{2} \dot{3} \cdot | \dot{2} \dot{1} \dot{1} \dot{2} \cdot | \dot{2} \dot{1} \dot{6} | 5 \ 6 | \dot{2} \dot{1} \dot{6} |$

张长 生啊 在书 房， 勤辛 苦 读，读春秋

$\left\{ \begin{array}{l} \dot{5} \dot{5} \dot{5} \dot{6} | \dot{2} \dot{1} \dot{6} | \dot{5} \dot{6} \dot{1} \dot{6} | 5 \cdot 0 | 0 \ 0 | 0 \ 0 | \\ \text{并礼记 昼夜 操啊 心。} \\ 0 \ 0 | 0 \ 0 | 0 \ 0 | 5 \ \dot{5} \dot{5} | 6 \ - | 6 \ \dot{1} \cdot 6 \end{array} \right.$

(和)心,南无 佛 阿弥

$\left\{ \begin{array}{l} 0 \ 0 | 0 \ 0 | \\ 5 \ - | 5 \ 0 \end{array} \right.$

陀 佛

①此“十字调”的唱词“张长生啊在书房，勤辛苦读，读春秋并礼记昼夜操啊心”属于“三三四”句式。此曲降B调，开始二小节用3/4拍，节奏型相同，用模进的手法，接下来是2/4拍，是近似于“平调”的曲调，演唱的旋律声部是属于我国民族五声调式中降B宫系统的F徵五声调式。曲调用级进的发展手法，平滑、舒缓。和佛的声部旋律与“平调”的和佛旋律是相同的，这样有利于节奏的整齐划一，用下佛号——南无佛，阿弥陀佛。

①《靖江宝卷讲唱曲调》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1631页。



莲花落

陆爱华 唱

1 = $\flat$ B 中速

$\dot{1} \dot{2} \quad \dot{3} \dot{3} \mid \dot{2} \dot{3} \quad \dot{3} \dot{2} \dot{1} \mid \dot{3} \dot{3} \quad \dot{3} \cdot \dot{2} \mid \dot{1} \dot{2} \quad \dot{3} \cdot \dot{2} \mid$

金花 起来 银花 落啊(和)金啊 花 银啊 花,

$\dot{1} \dot{2} \quad 6 \mid 6 \dot{3} \quad \dot{2} \dot{3} \dot{1} \mid \dot{2} \dot{6} \quad 6 6 \mid \dot{2} \quad \dot{2} \mid \dot{1} 6 \dot{1} \quad 6 \mid$

莲花落(唱)莲花 里 面 说 根 由啊(和)嗨 嗨 活 菩 萨。

注:有时也唱成 $\dot{3} \dot{3}$ 。

①“莲花落”是流传于民间的曲艺形式,由乞丐等乞讨者歌唱,也称“瞎子戏”。起源于佛教的“散花”,“散花”在南北朝时期的佛教唱导中就已出现,是佛教的僧侣向世俗的信众募化钱财的仪式性歌曲。此“莲花落”佛头的唱词是“金花起来银花落啊,莲花里面说根由啊”,和佛的唱词是“金啊花,银啊花,莲花落,嗨嗨活菩萨”是上下句结构的七字句。此曲是单乐段、单声部,演唱者和和佛者要紧密协调合作才能表演出热烈的气氛。降B调,2/4拍,是属于我国民族调式中降B宫系统的g羽四声调式,此曲是八首曲调中唯一一首具有小调暗淡柔和色彩的羽调式。曲调是用级进、倒影的发展手法,朗朗上口,此曲最能营造讲经时的热烈气氛。和佛时要求接好气口。

一般佛头演唱的声音就像平常说话的声音,没有大声的喊叫,演唱的旋律亦不是太明显。靖江讲经中佛头演唱的调口,经常用到单调、平调、挂金锁、十字调等。从以上曲式分析可知,不同的调口,和佛的和声都不同。同样一部宝卷,不同佛头的唱法也不尽相同。佛头唱时,和佛诸人和佛,在经堂的会众也可以随声附和。和佛信众的声音也不大,听起来显得和润、淳朴。

①《靖江宝卷讲唱曲调》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1632页。



靖江做会讲经就是通过这种说与唱结合的形式，圣卷讲述佛神故事，草卷讲述忠臣义士的故事。一部宝卷说唱完毕后，佛头通常也会唱一段收卷偈，以《文武香球》为例，它的收卷偈是：

经到头来卷到梢，大众听经有功劳。

圆满司菩萨摩诃萨，宝卷圆满注长生。^①

收卷偈的目的通常是为了强调讲经有头有尾，有始有终，用佛头的话讲，就是起到“诗三百篇，一言以蔽之”的作用。

在讲经的过程中，通常还会插入一些仪式如供饭，供饭仪式在中饭开餐以前，其仪式是佛头将六个盛有米饭的碗，放在菩萨台和经台牌前，在斋主的宗亲牌位前供上一菜一饭，放一付筷子，佛头念《念饭偈》，用手铃伴奏，斋主或斋主家人在菩萨台前烧化纸钱。还有拜寿、度关、安宅、破血湖、醮殿、上茶、解结等仪式。

（五）最后是送佛，送佛仪式与请佛仪式相近，不同之处仅在于佛头把《请佛偈》换成《送佛偈》。

从靖江做会讲经的艺人——佛头的特征以及做会讲经的仪式来看，靖江做会讲经与佛教讲经之间存在着很深的渊源，在发展的过程中，继续保留了佛教讲经的一些基本仪式，同时又形成了自己的特点。靖江做会讲经与佛教的渊源，可以从讲经艺人称为佛头，做会讲经开始准备的时间与佛教徒讲经都是早上7点，讲经前念功课所念的佛教经文与咒语与佛教徒早晚课时所念的经文基本一致等方面得到印证。不过，另一方面，靖江做会讲经因为发展，又与佛教讲经形成了区别，讲经艺人自认为是民间艺人，而不是宗教信徒；做会讲经的主体部分讲经是一种说和唱相结合的民间艺术，而不是佛教经文，这是靖江做会讲经与佛教讲经在形式上最明显的差异。

^① 《文武香球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1523页。



第三章 靖江做会讲经的内容

从江苏文艺出版社 2007 年出版的《中国靖江宝卷》一书中,可知靖江做会讲经从内容上可以分为圣卷、草卷与科仪卷。科仪卷只用作做会讲经时的仪式,一般没有实质性的故事内容,如科仪卷中的《功课》中,都是《千手千眼无碍大悲心陀罗尼》、《如意宝轮王陀罗尼》、《消灾吉祥神咒》、《功德宝山神咒》、《准提神咒》、《般若波罗蜜多心经》等佛教或类似佛教的经典、咒语。其他诸如《请佛偈》、《念疏赞》、《送圣赞》等,也只与仪式相关,而没有故事内容,如《送圣赞》:

佛事光大,感应无殊,烟光三貌摩诃萨。无不胜伽迦。降福消灭,金涌莲花!
南无加塞驾菩萨摩诃萨!南无降吉祥菩萨摩诃萨!
南无登云路菩萨摩诃萨!南无登坛海会菩萨摩诃萨!
摩诃般若波罗蜜。

欲以此功德,普及于一切。
送佛驾祥云,消灾增福寿。
南无阿弥陀佛,圆满功德。^①

从上面所引的《送圣赞》全文,可知科仪卷与圣卷、草卷在内容上是完全不同的,它更多的只与仪式相关,基本上没有故事内容,因而,本章所论述的只是圣卷与草卷的内容。

第一节 圣卷的内容

《中国靖江宝卷》一书共收录了 25 部,圣卷讲的都是神仙的出身,历经磨难最后成仙成道的经历,按照神仙所属的系统不同,圣卷又可以分为佛教宝卷,如《目连救母宝卷》、《香山观世音宝卷》等;道教宝卷,如《三茅宝卷》、《土地宝卷》、《财神宝卷》等;还有一些宝卷,讲述的是靖江地区所信奉的地方神祇的故事,可以称为民间宗教宝卷。无论是佛教宝卷还是道教宝卷,或者是民间宗教宝卷,其主要的内容都是通过讲述故事,向人们展现了一个构建在凡间基础之上的神仙世界。对靖江做会讲经所用的宝卷中的神仙世界进行深入探讨,可以帮助我们打开了解靖江底层人民内心对于神仙世界的认识的大门。本节先按类对几篇具有代表性的圣卷的故事梗概进行介绍,然后在此基础之上来分析靖江做会讲经中构建在凡间世界基础之上的神仙世界。

^① 《送圣赞》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007 年,第 1599 页。



一、几部具有代表性的圣卷的故事梗概

25部圣卷,以述神仙故事为主,但也有存在争议的,如《李青宝卷》就有人把它归为仪式卷。因此,在分析圣卷中的神仙世界之前,先在本部分按佛教类宝卷、道教类宝卷、民间宗教类宝卷三个类别分别介绍几部宝卷的故事梗概。需要指出的是,一部宝卷之中,往往既有佛教思想、道教思想,同时又有民间宗教思想,难以截然分开,如《三茅宝卷》既讲僧、道,同时也可以看出民间信仰,但三茅祖师是道教之神,因而将其归为道教宝卷。

(一) 佛教类宝卷

靖江做会讲经中典型的佛教类宝卷有《香山观世音宝卷》和《目连救母宝卷》。观音是“南无大慈大悲救苦救难广大灵感观世音菩萨摩訶萨”的简称,又被称作南无观世音、师子无畏音等。观世音是典型的佛教菩萨,在《楞严经》、《法华经》、《悲华经》等佛教经典中,有关于观音为何名为观音,观音的身世等方面的信息的记录。在中国古代,有关观音菩萨的文学作品很多,对此,读者可以参见孙武昌所著的《中国文学中的维摩与观音》一书,该书于2005年在天津教育出版社出版。即使是具体到宝卷,不同地区也都对观世音的故事有讲述,如《白衣观音宝卷》,还有已经出版过的有关观音的宝卷,如吉林人民出版社于1995年出版的《观音菩萨宝卷》。靖江地区的《香山观世音宝卷》只是全国地区所有有关观音的宝卷中的一部。

《香山观世音宝卷》是讲述佛教菩萨观世音故事的宝卷。观世音的生身父亲是周朝末年时西域兴林国妙庄王,膝下没有子女。为了求子,妙庄王命令僧道两班设坛举醮,各拜七天求子,又挂皇榜晓谕各州府县“监牢里罪犯减三等,钱粮国课减三分。阵亡将士重抚恤,贫民百姓富三春。”^①这样求得了地利人和,妙庄王的宝德皇后有了身孕,先后生了妙书、妙音、妙善三女。妙书十二岁,妙音九岁,妙善六岁时,妙庄王请陆凤英作为三位公主的御师,教女训、读经文、学绣花。后太白星君受玉皇之旨,下凡点化妙善,送给她一部《金刚经》。妙善得经之后,朝诵晚读。妙庄王为了有人传接江山,在为妙书和妙音选了驸马后,想为妙善选驸马。妙善一心修行,不愿招驸马,妙庄王重枷重锁把她押进了北花园中受磨难。妙善念诵真经不易修行之心。此时,西番的红颜国向兴林国挑衅,要兴林国在石板上栽活五百棵松树,妙善接下这个任务,在韦驮真神和当方土地的帮助下,栽活了松树,为兴林国解了难。后来,西番红颜国又逼兴林国用滚油煨烂铁茄铁索,妙善在众仙家的帮助下,也做到了。妙庄王以为妙善早晚诵经,把妖招到了皇宫,不然没办法做到这些,于是下令将妙善打入冷宫。后白雀寺的长老夷优因贪妙庄王之赏,向妙庄王承诺能让妙善开戒还俗,妙庄王遂让妙善随夷优入白雀寺。在白雀寺中,妙善受尽了夷优以及寺中僧尼的威逼利诱,都不改修行之心。夷优因此被削了官职,放火烧了白雀寺,尼僧死于非命。妙善被带回宫中,劝诱不果,下令推出午朝门处斩。当方土地抢得了妙善的肉身,并带她游地狱十殿。后妙庄王生病,请医治病无效。妙善化作一年老和尚,

^①《香山观世音宝卷》,尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第204页。



进入妙庄王寝宫，为妙庄王把脉，告诉妙庄王需要用亲生骨肉的手眼作为药引。妙书和妙音不愿意拿手眼给妙庄王作药引，只有妙善愿意舍手眼。后妙善功德圆满，被封为救苦救难观世音，在香山普陀上受香烟。妙书、妙音以及妙庄王等俱有封赠。^①

目连是在印度产生的佛教之神，是梵文Mahamaudgalynyana，音译为“目键连延”，目连是简称。关于目连的身世来历，《佛本行集经》卷48《舍利目连因缘品》云：

我念往昔波罗捺城有一商人，恒于大海捕螺而卖。是时商人作如是念，我今所求财自活是大苦业，今日应造将来世因功德之事。时波罗捺有辟支佛依城而住。时辟支佛日在东方于晨朝时，着衣持钵，便入于波罗捺城内，次第乞食。卖螺商人遥见尊者辟支佛来，威仪庠序，进止安审，舒颜平视。既见此已，心得清净，即为作礼，请辟支佛往诣其家，尊重供养，施诸肴膳恭给所须。时辟支佛受彼施饭食已讫，而辟支佛理无说法，唯以神通而用化物，不以余法。时辟支佛受彼商人供给所须饭食讫已，怜愍彼故，即从是处飞腾虚空。时彼商人亲见遥见辟支佛腾空飞已，欢喜踊跃，遍身心不能自胜，合十指掌，遥向顶礼。彼辟支佛遂发是愿，愿我将来值是教师或复胜者。彼所说法，速得领悟，生生之处，勿堕恶道。如彼所愿，我亦得同是圣者，腾空飞行，令我将来亦复如是。汝等比丘于意云何？彼时人捕螺而卖以自存活，后时供养辟支佛，岂异人乎？即目捷连比丘是也。诸比丘，此舍利弗、目捷连延往昔种彼诸善根，故今得出家证罗汉果，我复受记，于我声闻诸弟子中智慧胜者舍利弗是，神通胜者目捷连是。^②

以上是佛经中所记载的目连的身世故事，佛教传入中国之后，目连的故事随佛教而传入中国，这可以从现有的佛经中看出端倪，如《盂兰经》第十一有《目连为母造盆》，《降龙经》中有《目连以须弥山降伏两龙王》等。据刘荫柏与毛小雨合撰的《目连本事及其流变考》：“目连救母的故事传说，最早见于西晋竺法护译《佛说盂兰盆经》（一作《报像功德经》）、

隋法经等撰《众经目录》中《灌腊经》（一作《般泥但后四辈灌腊经》）和《经律异相》中《盂兰经》。”此后，讲述目连救母故事的宝卷有山西地区流传的《目连救母宝卷》，河西地区流传的《目连报恩宝卷》、《目连救母幽冥宝传》等。

靖江做会讲经中的《目连救母宝卷》是在佛教宝卷《目连救母出离地狱升天宝卷》的基础上发展而来的，虽然保留了目连将母亲从阿鼻地狱中救出这一基本的情节，但由于独立的发展，《目连救母宝卷》的故事也有自己的独特之处。《目连救母宝卷》讲述的是目连之父傅相自幼修行，娶妻刘青提，未曾生育。傅相布施萝卜给一位和尚，和尚吃过之后，就倒地身亡，傅相又买棺把和尚葬了。后梦到和尚说来谢，醒来就听到丫环来报，生了一位公子，即为目连，

^① 《香山观世音宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第203-260页。

^② 闍那崛多译：《佛本行集经》卷48《舍利目连因缘品》，《中华大藏经》第35册。



乳名罗卜。员外去世后，罗卜到报恩寺出家修行，青提则在家修行，吃斋念佛。刘氏在其胞弟刘贾的劝诱之下，破了斋戒，又开始杀生灵，目连听人说母亲在家破了斋戒，回家探个究竟，青提却说：“吃吃素来再开斋，南牢拖到北牢来。十八重地狱苦难挨，来世只好投狗胎。你今如果不相信，赌个毒咒我儿听。为娘如果开斋戒，立时三刻见阎群。”^①哪晓得赌咒被日游神和夜游神听到，立马被无常小鬼、牛头马面拖进了地府，打进了血湖池中，押进重重地狱受苦。刘贾也被带到了阴曹地府。目连葬了母亲，天天为母亲诵经超度，因不知道母亲死后是否到了西天佛国，担着母亲的牌位到西天去寻母。佛祖告诉目连，其母因开斋破戒，正在地狱中受苦。于是目连拿了佛祖所赐的钻天帽、腾云鞋、袈裟还有摩诃钵，到地狱寻母。一路上见到地狱中的惨状，但都没有见到母亲，直到到了阿鼻地狱，才知道青提在内，于是目连用禅杖向狱门上用力一敲，打开了地狱大门，放出了八百万个罪鬼，见到了被折磨得不成人样的母亲。幽冥教主因目连放出了八百三十万罪鬼，要求目连必须投胎转世，收回这些罪鬼，方可救母。于是引出目连下凡变成黄巢，在唐末起义，杀人八百万，还有三十万罪鬼没有收回，目连又变成屠夫贺因，收回了所有罪鬼。后贺因参透机关，跳入水中，在河中脱了凡胎，救出了母亲，并被封为水府龙神。^②

（二）道教类宝卷

道教类宝卷指的是圣卷中故事的主要人物是道教之神，如《三茅宝卷》、《土地宝卷》、《东岳宝卷》等。下面简述《三茅宝卷》与《土地宝卷》的故事梗概。

《三茅宝卷》是靖江做会讲经所特有的，这部宝卷全文约20万字，用于“三茅会”中，可以讲到三天三夜。《三茅宝卷》的主要人物是三茅真君，通常意义上，三茅真君指的是“茅盈、茅固、茅衷三兄弟”^③靖江《三茅宝卷》则指的是金乾、金坤、金福三兄弟，而且，靖江《三茅宝卷》所讲的故事也与《道教传说大观》中关于三茅真君的故事也完全不同。

靖江《三茅宝卷》分为《三茅降生》、《寺庙得经》、《家书进京》、《逼上终南》、《上告御状》、《总兵失阵》、《捉拿驸马》、《登山显圣》八卷，《三茅降生》卷讲述汉代时金丞相生了金乾、金坤、金福三位公子，金乾、金坤分别娶了桂翰林、熊总督的千金，金丞相原答应让金福到王乾家做上门女婿，后有悔意，于是运用权势把王乾的千金慈贞小姐娶过了门。《寺庙得经》讲述王乾到广南任四品太守，励精图治，为官清正倒贴了不少银子，运用智慧巧断案子，因而赢得了美名。金福勤习诗书，玉主担心他只攻读诗文，不思修身，召三官大帝前去点化。金福外出游春散心，来到三清寺，得《三官经》，于是下定决心修行，日夜诵读《三官经》。《家书进京》述金福之妻王氏因不能阻止其夫修行，于是搬出金氏的母亲钱氏太太，钱氏太太训斥金福不用心攻读诗书，反诵僧道经杆，金福同时受到两位嫂嫂的嘲笑，这些都不能改变金福修行的决心。

^① 《目连救母宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第382页。

^② 《目连救母宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第379-405页。

^③ 祁连休，冯志华：《道教传说大观》，百花洲文艺出版社，1996年，第97页。



出于无奈，钱氏执笔写信给在京的金福之父老太师，老太师装病告病回乡，老太师劝诱不果，于是用枷锁把金福锁进马房三十七个月，每天只准送三碗粥。在再次劝诱不果之后，老太师失手将金福打死，金福之妻王氏气往上涌，活生生地气死。老太师用阴阳水才将夫妻两人救活。经此磨难，金福坚持念《三官经》，惊动了三官大帝。《上终南山》讲述金福受尽千辛万苦，扛住了各种诱惑，来到终南山，日夜背诵《三官经》。太师失子，疑王氏纵夫逃走，把王氏枷了起来。王氏一心念起《观音经》，金福得玉清真人之度，脱去凡胎，法名元阳小真人。元阳真人又将妻子王氏度到了浮云山。《上告御状》一卷述王乾在女儿、女婿失踪以后，疑被老太师打死，到皇城告御状，并在张天官的帮助之下，得以成功。金老太师被削职回乡，罚银千两。金老太师在削职回乡之后，与钱氏夫人也到三清寺抄了《三官经》，到观音寺抄了《观音经》诵了起来。王乾不知女儿、女婿是生是死，为他们做起了“故现”道场。《总兵失阵》讲述元阳小真人变成书生模样，托梦给岳父岳母，并送岳父岳母《三官经》与《观音经》，王乾夫妇遣散安童、梅香，一心修行。元阳真人设计将金乾与金坤的官职革掉，只等六十天后开刀问斩。后虽被救出，但没有官复原职，只是遣回家中做良民。金乾与金坤回乡后，也抄了部《三官经》，一面诵经一面做好事。万贯家财散尽后，剃手募化修东灵寺，到驸马府募化时，被驸马吊在了屋梁上。《捉拿驸马》一卷讲述元阳真人金乾、金坤接上了剃去的手，一起再到驸马府化缘，驸马对元阳真人依然是百般刁难，元阳真人于是到阎王那里借得票子，带上鬼使捉拿驸马。《登山显圣》卷讲述刘驸马因鬼使靠身，急病上身，被带到阎王那里，画押愿将全部家当拿出来修行。驸马还魂后，驸马府的千间房屋被改成寺庙，金乾、金坤、金福三兄弟分别被玉皇封为大茅祖师、二茅祖师、三茅祖师^①。

道教类宝卷的其他典型代表还有《土地宝卷》，“土地神也是道教诸神中地位较低，也是与人民较亲近的神祇。”^②因而，《土地宝卷》应当归为道教类宝卷。在中华传统文化中，土地神也是道教诸神中地位较低的神祇，其神的原型也不固定，大多数情况下指的是张福德，还有认为是韩愈或岳飞等。靖江做会讲经中的《土地宝卷》中土地神则是张世登。

张世登的父亲张昌，母亲蒋氏。张昌员外因只顾兴家立业，没有想到子孙后代。直到一天寒食节看到孤坟，止不住落泪。后修身积德，广做善事，生得张世登。世登年幼时，蒋氏夫人辞世，并嘱托张员外不要做掐花拈草人。员外在朋友的劝说下，娶了沈氏，并生下了小儿子张世云。张员外出门做生意，张世登受尽了沈氏的冤枉与虐待。员外知道后，朝朝不敢离世登身，并为世登娶了陆氏小姐。员外过世之后，沈氏让张世登用掺了铅的银子到杭州去做红花草生意，并为张世登准备了掺了砒霜的酒，想置张世登于死地。张世登虽免于被毒酒毒死，但因用假银一千两，被押进了监牢。家中，沈氏将媳妇陆氏及孙子玉童赶出了家门，以乞讨度日。张世登的弟弟张世云知道实情之后，捉了一只雄鸡和两条鲤鱼去看嫂侄。陆氏打算杀鸡款待张世云，

^①《三茅宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第3-134页。

^②雅瑟：《中华民俗知识全知道》，企业管理出版社，2010年，第388页。



鸡血喷到了张世云的汗衫上，而张世云恰好被太白星君弄到了华山，与华山公主结成连理，做了公平大王。张世云的母亲天亮不见张世云在家，气呼呼地到陆氏处寻找，见到血迹斑斑的汗衫，但诬陆氏杀了张世云，报了官。陆氏被押进了监牢，玉童要饭送给陆氏以度日。沈氏见到玉童后，与家仆张宝商量要斩草除根，便用十两银子让王老虎杀死玉童。王老虎不忍心，将十两银子给了玉童，让他到杭州寻找父亲。玉童在祖父好友的帮助下，来到了杭州，一边要饭一边打听父亲的下落，唱起了莲花落。东门的郭员外用一千两银子将玉童买为螟蛉子，替张世登赎身。张世登出狱后，郭员外资助了他盘缠三十两，又在太白星君的指引下，来到了张世云的山寨。世云听说嫂嫂因为自己被定罪六十天后被斩杀，与张世登赶回洛阳救嫂。张世云到法场喊冤，刽子手被吓得魂都没有，县官胡老爷也连忙赔礼，陆氏被胡老爷用官轿送了回去。世云、世登、陆氏三人回家三天后，沈氏又起了歹心，让张宝又买了砒霜和酒，想毒死张世登，世登不吃酒，沈氏一不做二不休，想用秤砣砸死张世登，结果砸死了亲生儿子张世云，又设计诬告张世登砸死了张世云，并用重金行贿胡老爷的太太李爱珠。张世登被屈打成招。玉童中了状元，被任命为七省巡按，为了不扰民化装成道士寻访民情，恰巧遇到了沈氏想算卦。在算卦时，沈氏将自己谋害张世登、陆氏的经过一一说了出来，张世登之冤得雪。张世云被玉帝封为山神土地，张世登被封为当方土地。^①

靖江做会讲经《土地宝卷》中所讲述的土地神的故事与民间传说中土地神张福德完全不同，民间传说中的故事是：

周朝一位官吏张福德，生于周武王二年二月二日，自小聪颖至孝，三十六岁时，官朝廷税官，为官廉正，勤政爱民，至周穆王三年辞世，享年二零二岁，有一贫户以四大石围成石屋奉祀，不久，由贫转富，百姓咸信神恩保佑，乃合资建庙并塑金身膜拜，取其名而尊为“福德正神”，故生意人常祀之，以求生意发展。^②

通过对比，可知靖江做会讲经所用的《土地宝卷》不仅主要人物与一般的土地神之间有明显的区别，而且故事也没有一点相同之处，这体现了靖江做会讲经在故事上的创造性。

（三）其他类宝卷

其他类的宝卷指的是佛教宝卷与道教宝卷以外的圣卷，这些宝卷的主要人物既不是佛教菩萨，也不是道教神仙，而是民间信奉的神。

靖江做会讲经中的其他类宝卷最为典型的是《大圣宝卷》。《大圣宝卷》讲述的是狼山张大圣的故事。在第一章中已经论述过，狼山大圣在靖江做会讲经以及江苏的民间故事中都有出现，故事中的狼山大圣的影响主要集中在江苏长江北岸下游一带，因而，靖江做会讲经研究领域的

^① 《土地宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第261-338页。

^② 雅瑟：《中华民俗知识全知道》，企业管理出版社，2010年，第388页。



学者认为“狼山张大圣的创造者，是靖江一带的农民和乡村的知识分子”^①由张大圣是靖江地区人们创造的，且张大圣非道、非佛可知，《大圣宝卷》是在民间宗教信仰的基础上产生的其他类宝卷。

狼山张大圣之父是元代泗洲单州府韦林县的张举山，因贪财忘义故没有后嗣。张举山一次到李清明家收债，李清明之妻宦氏对张举山说：“员外呀，你满库金银是呆货，我的男女是活财神。”^②张举山因此被羞得满脸通红。后来张举山又遇到一帮小孩的讥讽，见到小孩挖没有子孙的坟，心里面闷闷不乐。回来之后，做了三年好事，还不曾生到后代。拜了四十九天求子忏后，惊动玉主，生了儿子取名张长生。张举山聘请王居士为公子张长生的老师，到十四岁时，已满腹文章。观音担心他有了功名不肯回头修行，将愚昧心放入张长生的七窍内，因而读书变得十分愚昧，并喜欢上了打鸟。佛祖派云台山鹦哥仙鸟下凡，到泗洲去指点张长生，结果被张长生弹落在地，关进笼中。普贤菩萨去劝张长生，也差点被利箭所伤。无奈之下，观音变成猎人模样，自称王教师，用计将张长生骗进地狱门，让张长生成杀生，回家之后将房屋改作三宝殿，办起了修行。后鲑鱼精作祟，观音来到白云高山将裕缘僧人（张长生）脱去凡胎，并封为泗洲大圣，揭了皇榜，降杖了鲑鱼精。大圣后来到海边，见到一座被老狼占据的无名山，用计占了狼山，把狼山修成了江东名山，云游四海，医民治患，又在山上造了巍巍大殿，豪绅富民都来上香，香火旺盛。

其他类的宝卷还有《药王宝卷》。在第一章对《药王宝卷》已有所论述。在中国历史上，“最著名的药王除神农外，还有伏羲、黄帝、扁鹊、华陀、孙思邈、邳彤、三韦氏、张仲景、保生大帝、眼光娘娘等。”^③卢功茂与其妻霍氏，在中国古代虽然也被一些文献提到过，但从无“药王”之称。因而，可以这么说，《药王宝卷》并非靖江地区所特有的，但把卢功茂作为药王菩萨，却是靖江地区所特有的。因而，靖江做会讲经所用的《药王宝卷》的内容与全国通行的《药王宝卷》不同。

靖江做会讲经中的《药王宝卷》的故事梗概是：卢功茂是药仙童子下凡，从小随父亲在药店中长大，深明医理。娶了霍氏小姐不久后，父母去世，由于不会经营，药店关门停业。在失去经济来源后，不久就陷入了困境，卢功茂与霍氏商量以卖菜为生，但每次都卖不出去，气闷闷而归，最后一次卖黄瓜时，鞋子都被人流给踩掉了。没有办法，卢功茂只得得到山上樵柴为生，玉皇知道药仙童子遭难，派韦驮天尊将药材都送上山来，供卢功茂捆扎回家。于是卢功茂与霍氏又开起了药店，在免费为乡亲治病三天后，赢得了名声。然而，药王卢功茂的回春妙手，把原本要捉到鬼门关的陈员外的儿子救活，使得阴阳轮回受阻，让阎王都有了危机感。玉帝让八仙中的吕洞宾去破卢功茂的法，砸他的店。霍氏智斗吕洞宾，让吕洞宾败归。最后吕洞宾借王

^①丁家桐：《〈大圣宝卷〉序》，见《靖江宝卷研究文献资料》第1辑（内部资料），第93页。

^②《大圣宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第146页。

^③马书田：《中国民间诸神》，北京：团结出版社，1997年，第262页。



母娘娘的一根壁玉金丝带，让霍氏失去了以前的机智，才砸了药王童子的店。卢功茂没了主意，跪在吕洞宾前愿修行，被封为药王，掌管九殿地狱之门。^①

其他类的定卷还有《十王宝卷》。《十王宝卷》讲述的是十殿阎王的轶事或十殿阎王对于人间罪恶的惩治。分别是一殿秦广王、二殿初江大王、三殿宋帝大王、四殿伍官大王、五殿阎罗大王、六殿变成大王、七殿泰山大王、八殿平等大王、九殿都市大王、十殿转轮大王。与其他圣卷不同的是，《十王宝卷》在讲述各殿阎王时，没有讲述阎王的事迹。如在讲述一殿阎王秦广王时，几乎都是恐吓性的语言：

一殿秦广王掌管刀剑树地狱，左有牛头马面，右有值日功曹，前有判官执文簿，后有功曹记表文。

劝世人，在阳间，切莫错过，
离娘胎，方结果，才得成人。
善男子，善女人，生居阳世，
不论贫，不论富，总要修行。
少贪荤，休恋酒，持斋吃素，
广看经，多念佛，莫杀生灵。
百年后，无常鬼，前来勾取，
到阴司，归地府，去见阎君。
见阎君，孽镜台，明明照见，
修善的，判生方，早得超生。
作恶的，使恶鬼，牛头马面，
不由你，来分说，就下无情。
秦广王，他管着，刀山地狱，
叫夜叉，忙动手，打上刀山。^②

《十王宝卷》用来讲述秦广王的文字虽然不多，但由于与以上的内容基本相似，因而没有必要全部征引。由以上征引的文字可以看出，《十王宝卷》与其他圣卷有很大的不同，因为它没有其他宝卷都有的故事情节。《十王宝卷》在讲述第八殿平等大王时，也没有讲述平等大王的事迹，而只讲述了王婆到地狱受苦的经历。王婆一生好念平心佛，观音下凡想试一试她到底是真心还是假意，先是变成千金小姐模样，把荞麦秸子变成金钗掉在王婆面前，王婆贪财，不肯还；后来又变成青毛兔子、白鲢，王婆都想抓了去卖；最后观音变成卖生姜的，王婆又在秤

^① 《药王宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第365-377页。

^② 《十王宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第432页。



上耍了手脚。观音认为王婆心不平，不度她，因而成了罪鬼到地狱受苦：

阎君说：“夜叉小鬼，锯开来望望看，心可平？”鬼使拿锯子对他头上一搁，罪鬼头对下一缩，捧住头就哭。阎君说，“把他倒过来，头朝下，脚朝上。”小鬼拿锯子一牵，罪鬼两脚就鞭。阎君说：“弄夹板钉起来！”

就将他，夹板内，铁钉钉起，

脚朝天，头撞地，两半分身。

小鬼一头解，一头唱起曲子来。

唱唱曲子，锯子倒偏到夹肘里了。“呀，不对。”拿锯子一起，心对下一抛，“哎呀，真正心不平。”^①

在讲述平等大王时，并没有叙述平等大王的事迹，而只是叙述王婆因心不平而在平等大王处受到处罚的经历，这与一般的圣卷讲述神仙菩萨修行的经历是不同的，不过，《十王宝卷》还是没有跳出讲述神仙世界这个圈子。

由以上所述的佛教类宝卷、道教类宝卷和其他类宝卷的故事梗概可知，圣卷的主要内容都是讲述神仙菩萨修行的经历或者与神仙菩萨相关的事件。不过，靖江做会讲经的圣卷中的神仙、菩萨以及他们的身世事迹，与佛经、道教经典以及其他地区民间传说中的并不相同，这说明靖江做会讲经在讲述神仙故事时，在内容上有创新，有些还可以算得上是完全独创的。

除了上述内容之外，圣卷中有时也会有一些与主题内容完全不相关的劝善之文，如《灶君宝卷》在进入主题之前，有大量的劝世之文，且与主题基本不相关。现录一则如下：

我佛早晨得正法，情愿不怕脱了回。

踏破铁鞋无处觅，算来不用费工夫。

我佛当初湮灭时，头对东来面对西。

脚踏乾坤花世界，十大弟子哭牟尼。

众位善人听我因，传你归家去路根。

一念心空无挂碍，万物放下悟无生。

回光返照娘生面，四门紧闭任君行。

东门紧闭不可行，东门出窍变胎生。

牛羊犬马轮回苦，披毛戴角受苦辛。

南门紧闭不可行，南门出窍变卵生。

飞禽走兽轮回苦，披霜载雪受苦辛。

^① 《十王宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第448页。



西门紧闭不可行，西门出窍变湿生。
鱼鳖虾蟹身受苦，钻冰窜冻受苦辛。
北门紧闭不可行，北门出窍变化生。
蚊蠓蛆虫身受苦，失落人身怨何人。
眼耳鼻舌是四门，卵胎湿化把家门。
东门出窍是牛马，南门出窍是飞禽。
西门出窍是鱼鳖，北门出窍是化生。
四门走出灵光住，卵胎湿化受苦辛。
四门闭了紧腾腾，攒起精神开正门。
三关开得无封锁，打开金锁放光明。
打开水关多出窍，疏通水道任君行。
苦海提出真罗汉，当人一举上昆仑。
性命原人同聚会，兄弟三人显威能。
耳听一声金钟响，回头一声透顶门。
透出天堂任逍遥，佛出灵山把手招。
彩毫外挂透淋淋，不用高声诵经文。
运转乾坤劫外根，忽然性悟显真人。
风平浪静无一物，一物就是主人公。
水冻成冰冰化水，前浪过了后浪催。
空显化人归家影，一翻新人换旧人。
眼光落地非落地，四大分张岂曾难。
真空本性元不动，大道分明度你回。
灯上点火火生炎，一点灵光透九天。
空中雷鸣云生雨，露结为霜水生冰。
火内出烟烟从火，混沌大道得纵横。
壁上钉钉钉钉壁，艸公摇橹摇船。
日月映星星护月，花落水中水流花。
道礼相会意心转，识破虚花总莫贪。
遗下一天星斗月，和风摆动景山川。^①

这些劝世之言，与《灶君宝卷》主要的故事情节并没有多大的关系，只是出于劝世的目的，夹杂在了宝卷之中，因而，本节接下来在论述圣卷的主要内容时，并不包括这些内容在内，而

^① 《灶君宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第703-704页。



只将焦点集中在圣卷中所展示的建立在凡间世界基础之上的神仙世界。

二、构建在凡间世界基础之上的神仙世界

前一部分通过对圣卷中几部具有代表性的宝卷的故事梗概进行介绍，得出圣卷主要内容讲述的都是神仙世界。本部分将具体分析圣卷中的神仙世界的特点。通过对各部圣卷的文本进行细读，笔者总结出来的靖江讲经中的神仙世界具有以下几个方面的特点。

（一）神仙世界源于凡间世界、也可以折射出凡间世界

提起神仙世界，一般人的第一印象就是由人们虚构创造出来的高出凡间世界之上的理想世界，但是在靖江做会讲经中，神仙世界并没有那样地神秘，从中我们可以清晰地看到在讲经艺人的头脑中，神仙世界与凡间世界之间有着紧密的联系，神仙世界源于凡间世界，同时也可以折射出凡间世界。在《月宫宝卷》的开头部分进行故事讲述之前，有一段这样的文字：

仙是凡人塑，人是天赐成。

人仰天赐福，仙慕凡间人。

开讲一部《月宫卷》，表一表仙与凡人闹纷争。^①

《月宫宝卷》中的这段讲述仙与人之间关系的文字，很好地说明了靖江做会讲经中的神仙世界与凡间世界之间的关系。在靖江做会讲经中，神仙世界并非像人们想像中的那样庄严肃穆、高高在上，人虽然常常需要受到天赐，但神仙也不过是凡间之人塑造而成的，同时，神仙也会像凡人仰慕仙界一样地羡慕凡间。神仙世界在与凡间世界交往时，也会出现闹纷纷地场面。可以说，《月宫宝卷》中的这段文字，是对靖江做会讲经中的神仙世界与凡间世界之间关系的直接、准确的描述。

首先来看神仙世界源于凡间世界。在本节的第一部分，首先介绍了几部圣卷的故事梗概，由这些故事梗概可知，圣卷中讲述的主要神仙、菩萨，都出身于凡间，经历磨难与修行之后，才成为神仙的。对于前文已经介绍故事梗概的，这里不再复论。不过，即使是掌控天庭的玉皇，其出身与其他诸神仙一样，也是来自于凡间。据《玉皇宝卷》，在玉皇掌控天庭之前，天庭与地狱都乱糟糟的，这时：

天宫中有几位德高望重格神明觉得如果这样乱下去，真要天坍地陷、百姓遭殃。为了治理这三界的大乱，救百姓出水深火热之中，这遭太白金星、李老君、如来佛、托塔李天王一商议：要选一个德才兼备格能人，来做天上个皇帝，才能治理这三界的大乱。^②

^① 《月宫宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第339页。

^② 《玉皇宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第584-585页。



以上这段引文表明,天庭在没有人掌控时,也会出现乱糟糟的情况,与凡间无异,并非都是理想的世界。诸位神仙为了治理大乱,放出这消息之后,诸多天神都要争着坐天庭皇位,这时的天庭,与凡间并没有什么不同。在诸神吵闹不宁时,太白金星提出,下凡找一位德才兼备的人来充当玉皇之任。宝卷接下来就介绍了玉皇在凡间的身份:

且说凡间,吉林省公主岭青龙山下有一个小村,名叫张家湾,这地方青龙山环绕四面,起伏不平,有龙腾虎踞之势,中间一块盆地,平如手掌,土地肥沃,山水泉流,终年不断,浇灌农田,旱涝保收。张家湾是个小村,村上只有七户人家,又名叫七家村,村上有位长者,名叫张诚,一生乐善好施,惯做好事,同缘李氏到四十二岁生下一子,取名叫做张友仁,张友仁本是天宫青龙星临凡,生得聪明伶俐,文武双全。^①

这段文字详细地介绍了玉皇在凡间的身份,玉皇在凡间的名字叫张友仁,父亲不过是吉林省(吉林称省很晚,由此可知这部宝卷产生很晚)公主岭青龙山下一个张家湾的小村子里的一位农户。凡间偏远山村的张友仁,能够被仙界看中,并推为玉皇掌控天庭,完全可以证明靖江做会讲经中的神仙世界是源自于凡间世界的。圣卷中其他各部宝卷的神仙、菩萨无一例外,也都来自凡间,更是有有力地证明了靖江做会讲经中的神仙世界源自于凡间世界是具有普遍性的。另外,需要指出的是,《玉皇宝卷》中指出,张友仁的前身是天宫青龙星临凡,这说明凡间世界的一些杰出人物,又与仙界之间存在着密切的联系。可以说在一定程度上,凡间世界又是源自于神仙世界的。但这并不影响到靖江做会讲经中的神仙世界源于凡间世界这一观点的提出,反而进一步证明了两个世界之间是密不可分的。

其次,靖江做会讲经中的神仙世界,还可以折射出当时的凡间世界,同样是《玉皇宝卷》描写张友仁被尊为玉皇前的凡间世界与神仙世界的混乱:

凡间大小官员,更是勾心斗角。君王称孤道寡,唯我独尊。官员骄横跋扈,欺压百姓。村上格人,强欺弱,凶人欺侮忠厚人,懦善人被欺了没处蹲。

有君王,听谗言,杀害忠臣,
妒贤能,爱奸佞,祸国殃民。
官场中,有多少,行贿受礼,
不公平,无道理,没有良心。
社会上,强欺弱,比比皆是,
占人妻,夺人产,暗箭伤人。
还有些,恶光棍,为非作歹,

^① 《玉皇宝卷》,尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第585页。



抢人钱，丧人命，丧尽良心。

至于阴曹地府，阎罗、判官、鬼使、收受钱财，各行其政。

地府里，有阎罗，收受贿赂，

恶判官，得钱财浩判死生。

有多少，十恶人，寿命不短，

有多少，行善人，反做替身。^①

靖江做会讲经中的神仙世界是对凡间世界的反映，以上这段文字最具说服力，这段文字前半部分描写的是凡间世界，后半部分描写的是神仙世界，对比凡间世界和神仙世界，其实没有什么实质性的区别，都是混乱不堪。凡间世界的官员受贿，地府里的阎王同样收受贿赂；凡间世界没有天理，以强欺弱，好人受害，地府同样也没有天理，让凡间的恶人长寿，而善人反成了恶人的替身。可以说，神仙世界收受贿赂不公平，正是对于当时凡间世界不公平的反映。神仙世界收入贿赂不仅在《玉皇宝卷》中有讲述，在其他几部宝卷中也出现了类似的事。如《香山观世音宝卷》在讲到妙善公主参观地狱时有这样一段文字：

妙善公主问：“童子哥，这前面是开的衣庄还是典当？”“善人，地府里不开衣庄也不开典当，那是剥衣亭。”“啊，你初来乍到，不晓得地府里有十八重地狱，人死后魂归地府，要经过鬼门关再去投人。投人要给过关钱。身上带现钱的交现钞，身上没钱的可向曹官菩萨借，等你到来世里还钱。”^②

虽然靖江做会讲经在很多地方都讲过地狱是不收钱的，但《香山观世音宝卷》中却明确说了人死魂归地府之后，在经过鬼门关再投人时，都要交过关钱。如果没有现钱，向菩萨借也得交，等来世再还钱。除此之外，《十王宝卷》中也讲了金银可以贿赂地藏能仁菩萨之事：

烧金钱，化银钱，烧小锭，化方笺。

一对拜烛三支香，烧到地藏能仁案台前。

孝男孝女忙礼拜，拜拜冥府地藏神。

地藏能仁得到金和宝，高提龙笔赐寿延。

百年之后台前过，有罪改作无罪人。^③

^① 《玉皇宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第584页。

^② 《香山观世音宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第237页。

^③ 《十王宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第431页。



上面所引的《十王宝卷》中的这段文字，主要是讲在做会时烧金钱，化银钱，让地藏能仁得到宝和金这些贿赂，在死了进入地狱之后，得以免罪。这当然有讲经艺人用此对信众施加心理压力使其多做会的嫌疑，但这段文字也确实可以说明，在靖江做会讲经中，神仙世界与凡间世界一样，也是可以被贿赂的，也就是说，神仙世界只是凡间世界的另外一种呈现。相似的讲述还有《延寿宝卷》中有言曰：“横一弯来竖一弯，前面来到鬼门关。有钱就把钱来用，无钱拷打剥衣裳。”^①《李青宝卷》曰：“亡魂走到望乡台，望望家中可做斋。如可家中做了斋，大男小女哭哀哀。小鬼看见心欢喜，慢慢拿你搀下来。如可家中不做斋，没得亲戚送纸来。小鬼看见心烦恼，一棍子打了跌下来。”^②小鬼拿到钱，就慢慢把鬼魂搀下来，没有拿到钱，就一棍子打跌下来，虽然也有讲经人恐吓民众做会的嫌疑，但也深刻地反映出了靖江做会讲经中人们认为神仙世界与凡间世界一样，是势利的。

靖江做会讲经中的神仙世界，可以折射出凡间世界，不仅表现在神仙世界与凡间世界一样也有贿赂、不平，同时还表现在凡间世界的上级与下级，到了神仙世界依然会是上级与下级关系。如《地藏宝卷》中金藏宝被封为地藏能仁，将山上的十个强盗头目降服，成了地藏能仁的弟子，到了地狱之后，金藏宝便是幽冥教主，是肖大刀等十殿阎罗的上级：

佛祖说：“地藏弟子，你们师徒十一个总成了正果，我带你们到御宰台前去讨封赠。”

这遭一齐来到玉主面前，玉主一见，口称，“善哉善哉！我来封赠与你。

地藏能仁听封赠，幽冥教主你为尊。

肖大刀来听封赠，秦广大王你当身。

曹二彪来听封赠，初江大王你当身。

黄三寒来听封赠，宋帝大王是你身。

韩四野来听封赠，伍官大王你当身。

包铁面来听封赠，阎罗大王你当身。

蔡六怪来听封赠，变成大王你当身。

何德摩来听封赠，泰山大王你当身。

阮八邓来听封赠，平等大王你当身。

薛九虎来听封赠，都市大王你当身。

夏十满来听封赠，转轮大王你当身。^③

凡间的强盗头目，在被地藏能仁降服并收为弟子之后，到了神仙世界，依然是地藏能仁的

^①《延寿宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第634页。

^②《李清宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第677页。

^③《地藏宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第490页。



属官。尤其是此前随金功善代天进香冻死在流沙河边的三千小兵，在阴山修道，在仙界被封之职更低：“三千小兵修成正，三千阴兵入幽冥。天宫没有你们蹲，三曹地府管罪魂。”^①神仙世界与凡间世界一样，等级森严，而且，在凡间世界的尊长，到了神仙世界就是高官；凡间世界的头目，到了神仙世界就是属官；凡间世界的兵，到了神仙世界也是兵。这种严格的对应关系，说明靖江做会讲经中的神仙世界不仅源于凡间世界，而且能够折射出凡间世界。

（二）神仙世界对凡间世界的平衡与约束

神仙世界虽然是人们所虚构创造出来的，一旦创造出来之后，就对凡间世界具有一定的权威性和约束性。然而，靖江做会讲经中的神仙世界，虽然也会对凡间世界产生一定的约束作用，但是，其中的神仙世界与凡间世界之间的关系，首先是一种平衡关系，在平衡的基础之上，才对凡间世界产生约束。

靖江做会讲经中的神仙世界与凡间世界之间的平衡关系主要表现在以下几个方面：

1. 神仙在武功、军事、气势等方面没有优势，甚至可能弱于凡间世界的凡人

如果神仙世界没有“法力无边”，很难想象神仙还能够在凡人之中拥有绝对的权威。然而，靖江做会讲经中的神仙，很多时候在武功、军事、气势等方面，相对于凡人并没有什么优势，甚至可能亚于凡人。三茅宝卷中，金福已经成仙，为元阳真人，但他的本事就与二哥金坤难分高低：

元阳真人想：二哥的武艺真不丑，我虽是个仙人总不能取胜于他。金总兵也想：这个草寇本领确是不小，怪不得敢向中原下战表！

一个越战越有劲，一个越战越精神。

杀得乌鸦停了翅，杀得百鸟不开声。

大战一天一夜整，谁也不肯让三分。^②

虽然元阳真人在与二哥厮杀时，带有疼惜二哥的感情，打了一天一夜，见二哥滴水未下肚，怕饿坏了二哥对不起父母双亲；但元阳真人也确实拿二哥金坤无可奈何。“观音晓得元阳杀不过他二哥——跟手念起真言咒，捆仙索一根下凡尘。”^③如果不是观音帮忙，最终鹿死谁手还不得而知。

在《大圣宝卷》中，也有相似的记录，张长生沉迷于打猎，普贤第二次下凡劝说张长生时，随身带上了许多法宝，见到了被张长生用笼子囚禁的仙鸟鹦哥，并给鹦哥传授了脱困之法。与张长生打赌，能够让后花园三年不曾发芽的桂花树发芽开花，以二百两银子作为财注。普贤老

^①《地藏宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第490页。

^②《三茅宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第99页。

^③《三茅宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第100页。



母向桂花树洒上净水，桂花树枯树又逢春。张长生却赖了二百两银子，又提出了新的赌注，要捆着普贤菩萨在桂花树上，如果射中了，算是普贤的道功浅，如果射不中，愿意给六百两银子。张长生将普贤用一根粗绳往树一绑，“上头捆住喉咙口，下面捆紧膝盖头。牛结箍加薄凿扣，收得普贤气吼吼。”^①在连射三箭都没有射中之后：

长生不甘心，又要赖皮说：“我有个怪脾气，买酸醋要饶酱油，买鞋子要饶楦头，你还要饶我一支，射四支。”普贤说：“好的，就饶你一支。”“不，饶一支还带六十步。”“好，不要说六十步，再让你六十步也可以。”长生见再让六十步，他又靠普贤近一些。“鬼和尚，我射了。”

普贤眼睛朦一朦，口里吹阵风，

箭头射个冒天空，吹得无影又无踪。

张长生眼见连射四箭总不曾伤到他一根汗毛，晓得这鬼和尚非凡，就吩咐安童搬弓弄箭，从四面向他放乱箭，看这鬼和尚对哪里变！普贤老母想，我只能变七十二样，

虽说我的道功深，一人怎挡许多人。

今日挨射死花园内，枉修功德到如今。^②

虽然最后普贤菩萨看到自己要被乱箭射死时，使了一个法术，挣脱了绳子，但是神仙世界的神仙，无论是在武功、智慧上，相对于凡人都有绝对的优势。尤其是仙鸟鹦哥，更是被长生抓住之后，关在了鸟笼里毫无办法。

在军事上，也是这样，凡间之事虽然神仙也可以帮忙，但却少不了凡间之兵。在《梓潼宝卷》中，三元之父陈梓春取了功名之后，因不肯做驸马，文官被削成了武官，奉命征沙陀国，遇到了魔兵，在迷魂洞中受苦。三元想去救父，也得向凡皇借兵：

老者说：“道童，不必啼哭，要救你家父亲，并不难，你们果有法术随身？皇家金井里，有一个妖怪，如果你们拿捉得住，向万岁借到官兵，剿灭吉祝尼高山上格强盗，就可以救你家父亲格。”^③

为了救出父亲，神仙必须得向凡皇借兵，用来剿灭吉祝尼高山上的强盗，说明神仙世界对于凡间世界用兵，也不能做到随心所欲，也没有取胜的绝对把握。事实证明，即使是借到了凡间的兵马，三元在救父的过程中，也难分胜负：

^① 《大圣宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第181页。

^② 《大圣宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第181-182页。

^③ 《梓潼宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第291页。



三元弟兄三个，各骑一匹龙飞豹马，上元执大刀，中元执长枪，下元执铜槌。刘虎手提龙刀一把，来到两军阵前。三元说：“刘虎强盗，你藐视我中原帝国，抢劫民财，扰乱我边疆，罪大恶极，快快下马，束手就擒，饶你一条狗命！”刘虎仰天大笑，“哈……小小道童，竟敢口出狂言，快拿心肝来把我搭酒。”

双方对阵来相骂，激怒之下动刀兵。

你刀来我一枪，刀刀不饶半分毫。

刀对刀来叮当响，枪对枪来滴答声。

有三元，对上杀，雪花盖顶，

贼刘虎，对下杀，古树盘根。

众官兵，对前杀，怀中抱子，

小喽啰，对后杀，雪里拖枪。

杀得天昏地又暗，杀得日月不分明。

一回两合无胜败，三回四合没输赢。

五六七八十回合，也大没输来也没赢。^①

神仙三元与凡间的强盗刘虎对阵，也难分高低，三元在与他哥哥对话时，也承认刘虎的武艺确实不丑，要想战胜刘虎，不得不请出天兵天将下凡助阵。

神仙有仙法都不能取胜凡人的例证，在靖江做会讲经所用的宝卷中，还可以举出一些。如《龙王宝卷》中，敖广带领三千兵马征东夷扶桑国，与扶桑国的本田将军对阵，战了一天也不曾分出胜负，敖广不得不提议回营用点心再战，“敖广暗暗思量，本田武艺不丑，我是仙法，尚且不能取胜，何况凡夫俗子，那个能敌？随即双方鸣金收兵。”^②

以上所引的都是神仙与凡人在武功、军事上难分高低，更甚的是在《月宫宝卷》中，即使是有捆仙索之类仙物的穆桂英，也奈何不了凡间的张四姐，反而被张四姐所擒：

捆仙索一捆，四姐对马下一滚。穆桂英说：“妥了，妥了，看你格冤家再往哪里逃！”

随手用刀柄对四姐身上一梗，四姐就势来个鹁子翻身，运足气力，用鱼刺对外一撑——

捆仙索切得碎纷纷。

张四姐翻身上马，又向穆桂英杀来。穆桂英一见不妙，拨马就逃。张四姐叫声：“将军哎——

不要逃来不要溜，请到我家赏中秋。”

众位要问，两个冤家拼杀到现在，张四姐眼看胜券在握，为何不乘胜追杀，反而还请

^① 《梓潼宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第295页。

^② 《龙王宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第541页。



仇人去过中秋节呢？大家要晓得，张四姐没有好果子给她吃，是气气穆桂英的。因为皇上选在今天中秋团圆节出兵，是想一举将张四姐拿获，回去庆功行赏。可张四姐不管你是胜是败，还是庆功处过，总要给点颜色她看看。

嘴上常面说好话，骨子里手下摸宝瓶。

拿宝瓶对外一照。霞光万道；把宝瓶一捏一松，像风箱对里抽风。两千五百个人马，一个个鱼贯而入，连同主将穆桂英，一概收进吸将瓶。

只剩五百个人马保帅营，人也安来马也宁。^①

有掘仙索这类仙物的穆桂英，也斗不过张四姐，证明了神仙世界对凡间世界来说，在武功是没有多大优势的。

2. 神仙世界对于凡间世界并没有绝对的权威

相对于宗教信仰中神权的绝对性，靖江做会讲经中的神仙世界对于凡间世界来说，并没有绝对的权威。凡间之人，尤其是凡间的帝王蔑视神仙世界的例证在靖江宝卷中并不少见，现列举数例。

《香山观世音宝卷》中的妙庄王，在劝女儿妙善不要修行时，有言曰：

皇女，你尽可胆大放心，地府里大不了是阎王呢，他没得我凡王权威大，我只要下一道圣旨——

捣毁城隍庙，挖掘鬼使坟。

禁僧除邪道，搞得它阎王无处蹲。^②

妙庄王对女儿妙善所说的话，大有凡间的凡皇可以凌驾于神仙世界之上的气势，这说明在凡皇看来，神仙世界也得有求于凡间世界的，而不是凡间世界对于神仙世界单方面的服从。妙庄王对于神仙世界的不尊，还表现在他说过一句这样的话：“若失皇上三公主，我当方土地犯充军。”^③虽然，妙庄王到底有没有权力让当方土地去充军不得而知，但是，神仙世界对于凡间的帝王妙庄王没有什么权威，却是可以肯定的。

神仙世界对于凡间世界没有绝对的权威还表现在神仙世界在对待凡人时，也必须遵循一定的规则，而不能随心所欲。比如，如果凡人开始修行做善事，那么神仙就必须得让他们有好报。如《庚申宝卷》中的刘员外，三十六岁还没有子女后代，于是做尽了各种好事，在门口挂起了斋僧牌，还到庵观寺庙，请了两班僧道，到家中来拜了七天求子大忏。拜忏的表文升到了天宫：

^① 《月宫宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第359页。

^② 《香山观世音宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第215页。

^③ 《香山观世音宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第229页。



玉主见奏，忙叫左右星君，将子孙簿子搬过来一看，“他命中本派五男二女，为底高没得子孙？”又将善恶簿子搬开来一看，“啊！不错，原来他用米拌糠，麦涨水，大斗小秤，故而折子害孙，子孙总是勾掉格！”

太白金星忙奏本，玉主在上听原因。

他家是前头作恶后头修，好比冰霜见日头。

久旱得到三分雨，庄稼还有八成收。

如果刘家绝了后，凡间哪个还肯修。^①

刘员外因为之前做了不少没良心的事，因而把子孙给害掉了，神仙世界可以据此把他的子孙给勾掉。但是，当刘员外返过头来又修行做善事时，神仙世界就必须让他有后代子孙，否则神仙世界怕修行做善事的人没有子孙，以后再也没有人愿意修行。神仙世界这样做，一是出于道德层面的考虑，可以让刘员外有子孙；另外，神仙世界这样做，也是不得已的，不以神仙的意志为转移的，必须得这样做，否则凡间都不修，必然会危及神仙世界。神仙世界必须遵循一定的规则，让神仙世界的绝对权威有了松动。

3. 神仙也想立凡功，受到凡皇的封赠

宗教信仰中所构建的神仙世界，是宗教信仰徒们所向往的理想国，生活在宗教信仰的神仙世界的神仙，没有必要再去立凡功。但是在靖江做会讲经的神仙世界中，神仙也想立凡功，受到凡皇的封赠。

神仙世界的神仙时刻关心着凡间世界的时局，虽然不在乎能否享受到凡间的荣华富贵，但却想通过帮助凡间有道之王而立下功劳。《龙王宝卷》中敖氏四兄弟随燃灯佛祖学仙法，燃灯佛祖关心时局，在关键的时刻派四兄弟下山立功：

燃灯佛祖说：“贤徒，你们四人都有了法术随身，现在可以下山了，武王本是有道明君，纣王虽然被打败，但他残留不少兵将，在四处作乱，你们到武王殿下帮他剿灭残敌平治天下，这有十大功劳，不过，你们不要贪享富贵荣华，还到我山，继续修道，因为你们功课尚未圆满。”^②

通过分析燃灯佛祖教导徒弟的言语，可知即使是燃灯佛祖这样在神仙世界中拥有较高地位的神仙，同样也对于立下凡间功劳不能释怀，在这部宝卷中，随后燃灯佛祖还说过：“你们遵命下山为国立下汗马功劳，胜读十载真经，功德不小”^③。而燃灯佛祖的弟子，则有可能对于凡间的富贵荣华也很向往，不然燃灯佛祖在临别时，就没有必要再做“你们不要贪享富贵荣华”这样的嘱咐。

^① 《庚申宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第462页。

^② 《龙王宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第539页。

^③ 《龙王宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第545页。



另外,《地藏宝卷》中,地藏能仁在协助其父金功善平定陀罗山上的强盗后,讲述了凡皇欲封赐地藏能仁:

万岁说:“圣僧,你功劳浩大,寡人重重封赠与你。”“万岁,我是出家人,提到做官,一点不贪,提到发财,我也不来。”“那我寡人怎样谢你?”“万岁,你只要封我个神职,在凡间好受其香火。”^①

地藏能仁作为神仙世界的仙人,虽然不爱凡间的官位和财宝,但是凡皇所封赠的神职,以及凡间的香火,对于地藏能仁还是有诱惑力的,这说明神仙世界并非高高地在凡间世界之上,而是与凡间世界之间存在一种平衡的关系。

在《地母宝卷》中,即使是脱过凡胎,入了圣胎的天皇,被赐法名天灵后,也来到凡皇的宫殿求封赠:

天灵带了父母来到金殿,口称万岁万岁万万岁!金天氏说:你是何人?我乃天皇父子一十五人,现已修仙成道求万岁封赠!

封神榜挂出午朝门,万岁天子重封赠。

天皇兄弟听封尊,上界天皇你为尊。

又封他父母人两个,圣父圣母受香烟。^②

已经脱过凡胎入了圣胎,可以肯定已经是神仙世界的仙人,但是还主动请求凡间皇帝的封赠,说明神仙确实对于凡间皇帝的封赠是感兴趣的。

神仙在武功、军事、气势等方面没有优势,甚至可能弱于凡间世界的凡人;神仙世界对于凡间世界没有绝对的权威;神仙也想立凡功,受到凡皇的封赠,这些都表明在靖江做会讲经中,神仙世界已经失去了对于凡间世界的单向的绝对统治地位,而是达成了一种双向的平衡。当然,在这种双向的平衡状态中,神仙世界还是处于主导地位,这表现在神仙世界对凡间世界可以起到约束。这种约束表现得最为突出的是,如果凡间之人,在世时做了昧良心的事,到了地狱时就要受到处罚,这种文字在《十王宝卷》中最为常见:

就是穷人借了人家格钱,到秋收以后,要及时偿还,如果不还,到来世,变牛变马,变猪羊猫犬,也是要还的。

前世不还今生债,披毛戴角变四生。

^① 《地藏宝卷》,尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第489页。

^② 《地母宝卷》,尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第734页。



富贵的，有钱财，人间放债，
贫穷人，借钱粮，必须还人。
倘若是，不偿还，赖人钱物，
那一种，无义汉，诈骗为生。
年限满，无常到，前来勾取，
见阎君，他判你，是个欺心。
那阎君，判断你，前去还债，
变驴骡，牛和马，也要还人。^①

欠债不还在凡间世界，是比较普遍的事情，在中国历代的文献中，每个时代都有许许多多的放债之人或出于善意、或出于无奈，不得不“焚券”的记载。凡间欠债之人在凡间得不到应有的惩罚，这时，神仙世界，尤其是地狱，就充当了对于凡间欠债不还之人的终极审判的作用。人们相信这种终极审判，表明神仙世界对凡间世界的实质性的约束是存在的。由于神仙世界对于凡间世界存在约束是常识性的知识，因而这里仅举此一例。到此，靖江做会讲经中的神仙世界与凡间世界之间平衡同时又对凡间世界存在约束力的关系，已比较明了了。

（三）庄严与世俗化的统一

在佛教与道教等严格意义的宗教中，神仙世界往往具有庄严的特征，佛教就把佛国称为“庄严国土”^②，道教也将其圣地称为“洞天福地”，然而靖江做会讲经中的神仙世界，却是庄严与世俗化统一的世界，那里既有一般的宗教信仰中的庄严，同时也有接近凡间世界的世俗化的一面。

1. 靖江做会讲经中庄严的神仙世界

靖江做会讲经虽然宣扬的是三教合一的民间宗教，但其中也保留了不少纯正的佛教、道教思想，因而靖江做会讲经中的神仙世界也有与一般的宗教信仰相似的庄严性。如《地母宝卷》在讲到地皇姊妹十一人修炼成道之后，求玉皇封赠，有一段唱词描述了地母所处的神仙世界的包览万象，生出凡间万物，以及地母的尊贵，唱词曰：

玉皇大帝重封赠，地母菩萨职不轻。
地母出了凌霄殿，辞王八拜掌乾坤。
按落云头归下界，地球旋转不消停。
分作春夏秋冬景，四时八节注分明。

造东方，名黄金，甲乙掌管，

^① 《十王宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第443页。

^② 《金刚经》。



制西方，是琉璃，金德尊神。
建南方，为玻璃，火山之上，
管北方，为玛瑙，水德星君。
中央方，须弥山，戊己生土，
昆仑山，修成道，造土安民。
须弥山，又高远，三百六十，
阎浮地，三百余，地母为尊。
西耶尼，地界广，四百十八，
北郁界，广六百，里路之程。
东佛地，五百三，号为云地，
金刚山，铁围山，二百余零。
这大海，不少于，五千之数，
水内远，三千多，地母知闻。
造小海，我所流，三千之数，
水内深，一千丈，鱼鳖藏身。
地母掌管轮流转，造成地车万物生。

这地字，生万国，九州府县，
这地字，立帝主，王子王孙。
这地字，生五岳，山海河川。
这地字，生凡民，生男育女，
这地字，生金银，铅锡钢铁，
这地字，生珊瑚，琥珀晶莹。
这地字，生五行，金木水火，
这地字，生树木，百草滋生。
这地字，生禽兽，胎卵湿化，
这地字，生猪羊，牛马驴骡。
这地字，生飞禽，鸟雀鸬鹚，
这地字，生水族，虾蟹游鱼。
这地字，生蚊蠓，孳子蠹曹，
这地字，生五谷，稻粱稌稷。
这地字，生药草，治人百病，
这地字，生甘露，救度凡民。^①

^① 《地母宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第735页。



以上所引的这段唱词,能够表现地母菩萨的庄严的有三个方面,第一,地母菩萨职责不轻,掌管着天地的运行和春夏秋冬四时八节的变化;第二,地母菩萨所处之地广大,而且“造东方,金黄金,甲乙掌管,制西方,是琉璃,金德尊神。建南方,为玻璃,火山之上,管北方,为玛瑙,水德星君”,有佛国用黄金装成的那种庄严之感;第三,地母菩萨生万国,立帝主,生凡民,五岳、金银、珊瑚、五行、树木、禽兽、猪羊、飞禽、水族、蚊蠅、五谷、药草、甘露等凡间之物的立与长,都由地母掌控。地母菩萨巨大的职权以及所居之地的金碧辉煌,使得地母菩萨具有了无上的权威,给人以庄严肃穆之感。

2. 靖江做会讲经中世俗化的神仙世界

靖江做会讲经中的神仙世界,除了像一般的宗教中的神仙世界一样给人以庄严肃穆之感外,还因为它推崇的是民间信仰,因而它所讲述的神仙世界,同时又具有自己的特征,那就是神仙世界的世俗化。靖江讲经中的神仙世界的世俗化,表现在神仙世界的神仙与凡间世界的人一样,贪于功名利禄,贪于女色,同时又喜欢调侃。

神仙与凡人一样贪功,在《血湖宝卷》中有反映,小元祖师在收罗卜做徒弟后,要罗卜修行三载之后前往九华山找他,且中途不得再破戒,小元祖师说:

你吃斋来我担忧,愁你吃素不到头。
半途之中开斋戒,连我功德一齐丢。^①

小元祖师所贪之功德,虽然不是凡间的凡功,而是神仙世界的功德,但不管是凡间的凡功还是神仙世界的功德,毕竟是贪功,两者之间并没有实质性的区别。

神仙与凡人一样,也看重名声。在《三茅宝卷》中,金乾与金坤从天牢中被赦免出来,赶回老家宾州,没有了盘缠,于是:

总兵说:“哥哥,我们回宾州老家么,身边没得盘费甬。”大夫说:“这不要紧。俗话说,船到浅处,人到急处。身边没钱,一路上我唱莲花落,你打卖拳,带跑带唱,譬如讨饭。”兄弟二人说得轻,元阳在云端里听分明。

元阳想,我两个哥哥没有回家的路费,如果让他们沿路卖唱,以后他们修炼成神,人家要笑他们是叫化子菩萨,那将是貽笑千古。^②

神仙世界的神仙,本来应该都看透了功名利禄,不为身外之物所牵绊。但是元阳担心两位哥哥因为卖唱乞讨,在修炼成神之后,被其他神仙讥为化子菩萨,这可以反映出两个方面的信

^① 《血湖宝卷》,尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第411页。

^② 《三茅宝卷》,尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第102页。



息，第一，菩萨的世界也看重出生，如果在成为菩萨之前有过乞讨的经历，会被其他菩萨取笑；第二，菩萨自己也很在乎其他菩萨是怎么看待自己的，注重名声。如此看来，神仙世界与凡间世界一样都是名利场，这也是神仙世界的世俗化的表现之一。

除了贪功好名之后，神仙世界的世俗化还表现在神仙与凡人一样，都有私心，在乎自己的一己之利。如《香山观世音宝卷》讲到妙善游观地狱十殿，十王想听妙善讲经说法：

妙善说：“既要听经，可将遭三灾八难，十八重地狱一切冤鬼放出来听讲。”阎君吩咐牛头马面速将众囚一齐放出。妙善诵完真经，陡然地狱化作天堂，刑具化作莲花，冤家债主一应尽得解脱。判官见状，忙将生死簿来禀过阎君说：“妙善公主年方二八，阳寿未满，何故来地狱诵经，超脱罪人？如若再留她讲十天半月，恐怕只有天堂人间，没有地狱曹府，你阎君也无事可做了。”^①

妙善到地狱讲经，让冤鬼一起听经，从而使他们脱离地狱，这本是一件好事，因为佛教的主旨就是度众生脱离苦海，但是，阎君害怕妙善在地狱久了，把冤鬼都度走了，没有了地狱曹府，阎君也就无事可做了，感到担心，因而派二十四对幢幡把妙善送过了奈河。阎君这样做，完全是出于私心，为了维护自己的利益。

上面已讲了神仙世界的神仙对功、名、利都不能忘怀，对于官位和俸禄，神仙们也同样在乎。如《三茅宝卷》在讲述金福在拜三官大帝为师，来到终南山后：

不曾跑多远，山上跳出个武士打扮的人，手提竹节钢鞭追下来了。“大胆强人，这是仙人之境，你来何干？”公子一见：“啊，我倒被你一吓。我当你是草寇大王哩！你说是仙人之境，我倒不怕你了。我来修道的，你家师父哪个？”“我家师父是三官大帝。”“啊，我家师父也是三官大帝。”“格未，师父叫你来就不该叫我来，叫我来就不该叫你来。你来倒来了，我又不好赶你走。这样，我们来比一比，哪家官职大，就让哪个登在这个山上。”公子说：“好的。”众位，刚才跳出来的是哪个？是九门提督之子王天罡。王天罡就比势了一

我父亲在朝九门提督职，母亲皇封正夫人。

我是提督府里香烟后，拜师求道来修行。

公子倒笑起来——

说你家父亲官职大，比我父亲低三分。

王天罡问：“你家父亲多大官职？”“多大官职？”

他是当朝一品文宰相，母是皇封太夫人。

^①《香山观世音宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第240页。



两个哥哥职位高，一大夫来一总兵。

我是金相府里三公子，有官不做来修行。”^①

从人物的对白可知，终南山是仙人之境，而金福与王天罡都是修仙学道之人，两人初次相遇，不比仙法与道术，而比父亲的官职有多高，这可以确证在靖江做会讲经的神仙世界中，神仙们依然看重官位与俸禄，与凡间世俗化的世界并没有根本性的区别。

除功名利禄外，神仙世界中还有一些贪好女色的神仙，这也是靖江做会讲经中的神仙世界世俗化的具体表现之一。如《药王宝卷》中，玉帝让吕洞宾去砸了卢功茂的药店，但没有斗过卢功茂的妻子霍氏：

吕洞宾来到御宰台前拜见玉主。玉主问：“卢功茂的药店砸掉了吗？”玉主哎，我用尽心计，磨破嘴皮，都拾不到她的漏脚，真是拿她没办法，哪有理由可砸！”玉主说：“我料你破她不得：讲讲辈份，论论道功，你是八仙，她是九仙，差她一仙；你见了她那种美貌，神魂一飘，又失落了一仙，就剩七仙；这七仙要降伏九仙——

只有惊动众仙神，泰和堂药店才砸得成。”^②

吕洞宾作为道教的主要神仙，其宗教信仰中的形象原没有好色的一面，只是到了后来民间传说中，才有了“吕洞宾三戏白牡丹”之类的说法，使得吕洞宾背上了好色之名。靖江做会讲经作为民间说唱艺术，也继承了民间传说的成份，其中吕洞宾的形象与其他民间传说中的吕洞宾的形象一样，是世俗化的，而不是宗教化的。

（四）有情与无情的统一

菩萨通常用来比喻心肠慈善的人，在佛教与道教等宗教中，菩萨与神仙就是慈与善的化身，菩萨现在常被译为“大觉有情”，佛经《法华玄赞》卷二曰：“求三菩提之有情者，故名菩萨。”^③与佛教、道教中的大觉有情的菩萨、神仙不一样，靖江做会讲经中三教合一的菩萨与神仙除了有情之外，还有无情的一面。

1. 靖江做会讲经中的神仙世界的有情

神仙世界中的菩萨与神仙对于凡人的有情，主要表现在神仙赐予凡人以恩泽，帮助凡人从疾病与苦难中解脱出来等。如《梓潼宝卷》讲述的是唐代光明时，改国号为逍遥，向玉帝进香：

眼望那天，凡皇行香，玉帝在云端看见。啊呀，凡皇改了国号，逍遥快乐，快乐逍遥。

^① 《三茅宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第63页。

^② 《药王宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第375-376页。

^③ 《法华玄赞》卷二，《大正新修大藏经》《论藏·经疏部》二。



既然改国，年岁就该逢熟。主帝回转御宰台抓把香灰往东土里一落，哪怕一棵草，长长就会秀麦。不秀拉倒，秀起来就是两个穗头，叫做麦吐双穗，稻报九芽，五天起回风，十天下次雨，大风吹不弯杨柳，大雨打不碎垡头，风调雨顺民安乐，万里五谷富收成。庶民百姓种田田出谷，养猪猪发禄，“癞宝草”下长萝卜，“回头青”上秀小麦。^①

风调雨顺、五谷丰登在历代都是理想的气候，尤其是在农耕社会更是如此，因为在农耕社会中，农业是立国的基础，农业关系到国家的治与乱。而在靖江做会讲经中，凡间世界的风调雨顺、五谷丰登都是神仙世界赐予的，从中可以看到神仙世界的神对众生的有情。

神仙对于凡间世界的有情，还表现在神仙与菩萨帮助凡间世界治灾。《大圣宝卷》中讲到鲑鱼精兴风作浪，湖水翻滚，漫过高邮坝，水没泗洲城。天子忧心如焚，六部大臣都没有办法，于是挂出皇榜选能人。于是有了泗洲大圣为了救灾与鲑鱼精厮杀的经过：

泗洲大圣奉皇圣旨来到北海高邮，高搭醮台，祭天三日，念诵法华真经，惊动东海龙王发三千水兵前来相助。他用慧眼镜一看，照见鲑鱼妖精端坐假造的水府洞宫，在那闭目养神。大圣用禅杖一震，变作一条青龙，潜入鲑鱼的水府洞宫与妖精斗法。大圣似蛟龙入海，鲑鱼如猛虎下岗。大圣布天门阵，三千虾兵守天门；鲑鱼设套龙圈，圈圈锁住青龙身。朝上杀吞云吐雾，对下杀海水翻腾。鲑鱼妖精妖道深，三千水兵守不住门，它用尾巴一鞭，高邮坝底见天。大水往上涌，真是洪水如猛兽，来势不可挡，三千水兵被冲得东零西散。大圣喊声不好了——

妖精道功彼来深，我还差它二三分。

师父你在南海，徒在急中你可知闻？^②

泗洲大圣为了为凡间消除鲑鱼精之灾，不惜以身犯险，最后还是在大悲观音的帮助之下，才降伏了鲑鱼精。泗洲大圣为了天下众生而忘了自己安危的做法，使他无愧于宗教的“大觉有情”。

靖江做会讲经中的神仙世界的神仙有情，还表现在他们的处事方式合乎人情，在《月宫宝卷》中，玉皇大帝的女儿张四姐在凡间嫁给了崔文瑞，惹怒了玉帝，但是当：

张四姐跪在前面，六个仙女跪在后面，王母坐在玉皇大帝的旁边。七个仙女齐齐一声：

“孩儿叩见父王！”张四姐连忙又接上一句——

“父王哎，孩儿犯了天条律，凌迟碎剐总嫌轻。

^① 《梓潼宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第263页。

^② 《大圣宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第195页。



你就看看祖母面上份，留儿一条命残生。”

哎，玉皇大帝也像天下父母的心一样，听到孩子在外面惹了祸，恨不得一刀要把她剁煞得；等到孩子到了面前，吓得两滴眼泪往下一挂，又赶紧抱到怀里：不要哭，再哭我真要打呱！玉皇大帝见四女跪在面前，两滴眼泪一抛，怒气也就消了一半。就问：“母亲大人，你在凡问跟这冤家是怎么说的？”“皇儿，别的条件我总不允，答应将她的婆妈和丈夫崔文瑞一起带随身的。如今就听你的发落了。”^①

玉皇大帝得知张四姐私自下凡，并与崔文瑞结为夫妻之后，很是恼怒，心里面恨不得一刀把张四姐给剁了，但是，当看到自己的小孩跪在自己面前哭时，心里面的怒气消了，没有再按天条追究。神仙世界的这种父女之情，与凡间的父女之情并无二样。不仅如此，玉皇大帝最后还答应了让崔文瑞母子脱去凡胎，到月宫里去修身，而且让张四姐也随夫一起到月宫：

张四姐对王母望望，意思是，祖母呀，还有我呢？王母娘娘心领神会，遂说：“皇儿，这四冤家我在凡问答应她夫到天边妻随跟呱。”玉主一听，很不高兴：“母后，你怎替我作这个主呱？”“皇儿，这样做也是人之常情。

水有源树有根，神仙也要有子孙。

如果老王不成婚，哪有小王治乾坤。”

玉主听王母这么一说，对他母后也无可奈何。^②

这段文字王母娘娘劝玉皇让张四姐随夫到月宫去之语，明显带有凡人的情感，“神仙也要有子孙”不仅明确表达出了神仙世界的世俗化，也表达了神仙世界与凡人一样，是一个有情的世界。

2. 靖江做会讲经中神仙世界的无情

靖江做会讲经中的神仙世界，在有情的同时，又是一个无情的世界。当然，神仙世界与凡间世界一样，都要遵循一定的规则，所谓没有规矩，不成方圆，执行规则的无情，此处不论。只是，在靖江做会讲经的神仙世界中，有些无情几乎到了不可理喻的地步。如《地藏宝卷》中，绿鸭道人只因吃了金家田中落在田里的三粒稻谷就被重罚：

绿鸭道人飞到金家田里一望，稻谷透熟，风一吹，稻子对下直落，绿鸭翅膀一扑，稻籽秆霍落落，绿鸭一想：稻子落得田里烂啦得，岂不可惜，我不如吃它下去，顺嘴一啄，吃了三粒。

^① 《月宫宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第363页。

^② 《月宫宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第363页。



三粒稻子不非轻，孽障作下海能深。

绿鸭道人回到西天佛国，把金功善一门大做好事说了一遍。佛祖说：“不错，就是你吃了他家三粒稻子，罪孽不小，人家舍己为人，你却趁收打劫，私饱囊腹。

你吃他家三粒谷，何年何月还得清。

我今罚你归下界，变条耕牛去投生。”^①

绿鸭道人吃了金家田中掉落在田里的三粒谷子，玉帝就把绿鸭道人定为趁火打劫，中饱私囊，并罚他到下界去投胎，变成耕牛去还债。我们且不去追究只是吃了三粒掉在田里的谷子算不算是损人利己，仅因为吃了三粒谷子，就把绿鸭道人罚到金家变耕牛，得到这样的处罚多少显得冷血无情。更让人难以理喻的是，绿鸭道人投胎之后，变成了一头瘦牛。金大人觉得这牛太瘦，让安童不要它做活计，还好好服侍。如此一来，玉皇觉得绿鸭道人的罪孽就更大了，再让绿鸭道人变牛到金家。第二次绿鸭道人变成一头胖牛，金大人觉得胖得好看，又不让它做活计，服侍得很好，最后变成了一头不胖不瘦的牛，才把债给还了。这种无情的宣判，即使到了人间，也会被认为不合情理。

通读圣卷，笔者认为神仙世界最为无情的，莫过于火德星君。火德星君一到，必定把主人家的家产烧得精光为止，而且一次烧不尽，烧二次，二次烧不尽，烧三次，非把人逼上绝路不可。如《月宫宝卷》，崔文瑞家本为东京汴梁的富人，家有良田千顷，资财万贯。玉主让火德星君到崔家放火：

一夜工夫，无声无息，崔家的房屋挨火烧得干干净净。东方日出，庄上的老老少少起身，走出来一望，心吓得直荡。怎？

崔家大院昨日还新堂堂，一夜之间怎烧光？^②

崔家的房子虽然烧掉，但崔文瑞的父亲留下了不少银两，于是崔文瑞到库房下的碎砖瓦砾下，挖出了银子，买砖买料，卖了典当与庄房，用一年的时间重新建起了房屋。但是：

年初一那天，火德星君也到几间来过年，看到崔文瑞在敬财神。“崔文瑞、崔文瑞，你好无道理，你可知我火光老爷有搭包理？不管哪一家失火，烧着了要敬我，烧不着也要敬我。我烧了你旧屋，你造起了新房，不先敬我，反而先敬财神菩萨，真是只想发财，不图太平！好，我蹲你家不走，再来放火，看你敬不敬我。”于是他又叫坐骑速豹变一只尖嘴老鼠，对油盏边上一伏，看住公子到油盏火上点烛，公子顺手一拍，老鼠身上着火，窜进了

^① 《地藏宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第479页。

^② 《月宫宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第340页



满问三屋。老鼠窜到哪里，火就点到哪里。

....

大火烧了一时辰，廿四间房子又化灰尘。^①

如果说第一次烧毁崔家的产业，还是因为奉了玉皇之命，那边第二次火德星君再把崔家新起的房子烧毁，就完全是因为公报私仇，只是因为崔文瑞在大年初一时，敬财神而没有敬火德星君，刚好被火德星君看到，并因此感到恼怒，故放火烧了崔家的新房。火德星君因为私愤而第二次烧了崔家的产业，是神仙世界无情的注脚。

如果只烧了崔家两次，而没有第三次，也只能说明神仙世界无情。崔家在第二次被烧之后，再也没有能力造新房，只能雇几个匠工，把烧焦的木头刨细，拿碎砖残瓦砌房，在大家的帮助之下，才砌成了三间瓦檐草脊的房，不过不幸的是：

火德星君想：二次放你火，你总不理我，莫怪我再来放你家火。哎，不曾到第五天，灶面前又冒烟，

三间草房不曾够大火吞，枯树烂叶总化灰尘。^②

火德星君第三次烧崔家的三间草房，又是出于私愤，其冷酷与残忍让人能够感受到靖江做会讲经中的神仙世界中的神仙，不仅仅是无情，而是绝情。

总而言之，靖江做会讲经的圣卷，其主要内容是向听众讲述一个独具特色的神仙世界，这个神仙世界源自凡间世界，同时又能够折射出凡间世界的百态；它并不高高地凌驾于凡间世界之上，是凡间世界的主宰，而是与凡间世界达成了平衡状态，但在达成平衡的同时，又对凡间世界起到一定的约束作用；它既有一般宗教中神仙世界的庄严，同时又有一般民间传说中的世俗化的倾向；它既有情，但同时又有无情的一面。所有这些特征反映了靖江做会讲经中的圣卷是介于宗教文献与民间传说之间的一种艺术形态。

第二节 草卷的内容

草卷又可称为小卷，是靖江讲经中讲述历史故事、民间故事的一类宝卷。从产生时间上来看，草卷比圣卷要晚，因为草卷中绝大部分所讲述的故事都发生在明代，而草卷产生的时间至少应当在故事发生之后；还有一些草卷的故事发生在清代，乃至当代，如《刘公案》讲述的就是清代刘罗锅的故事，“还有当代创作的草卷作品《江阴要塞起义记》一种”^③。这表明草卷的

^①《月宫宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第341-342页。

^②《月宫宝卷》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第342页。

^③陆永峰、车锡伦：《靖江宝卷研究》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第87页。



产生时间远远的晚于圣卷。因为产生的时间与讲述的内容都不同,因而,草卷中虽然也会出现神仙与菩萨,但草卷的内容与圣卷相比,有很大的不同。圣卷讲述的主要是构建在凡间世界基础之上的神仙世界,而草卷主要讲述的是神仙世界笼罩下的凡间世界。

为了能够对草卷中讲述的神仙世界笼罩下的凡间世界既有直观的把握,同时又有理性的认识,本节还是按照上一节的结构,先择取几部具有代表性的草卷,简略地介绍它们的故事梗概,然后再在此基础上对草卷中的凡间世界进行深入的分析。

一、几部具有代表性的草卷的故事梗概

圣卷讲述的都是成仙成佛的故事,因而,即使是一部圣卷中通常佛教、道教、民间宗教等思想混杂,但可以据其中成仙成佛的主要人物将它们分为佛教类宝卷、道教类宝卷以及其他类宝卷。草卷则不同,草卷也通常是一部宝卷中各种宗教思想混杂,但却没有成仙成佛的人物,因而无法对它们按宗教思想进行分类。因而,本节在述及草卷的故事梗概时,将按朝代进行分类,探寻故事取材于不同朝代的宝卷的内容的差异。

2007年出版的《中国靖江宝卷》的草卷部分,共收录了宝卷18部,其中故事取材于唐代的4部,分别是《五女兴唐》、《罗通扫北》、《薛刚反唐》、《文武香球》,以征战主题为主,除《文武香球》外,其他3篇都可以归为典型的征战主题宝卷;取材于宋代的3部,分别是《回龙传》、《五虎平西》、《狸猫换太子》,其中《五虎平西》延续征战主题,其他2篇则以宫廷事件为主题;取材于明代的10部,分别是《十把穿金扇》、《独角麒麟豹》、《牙痕记》、《彩云球》、《白鹤图》、《八美图》、《九美图》、《和合记》、《香莲帕》、《寿字帕》,大多是以爱情为主题;取材于清代的一部,是《刘公案》,以公案为主题。

(一) 故事取材于唐代的草卷的内容

唐代是中国古代历史上国力相对来说最强盛的王朝之一,这个时期的主题之一便是开疆拓土,征战封侯。唐代文学史上集中出现的边塞诗很好地反映了这个时代的背景。靖江做会讲经以唐代故事为题材的草卷,大多数都是征战主题的故事。下面分别介绍《五女兴唐》、和《薛刚反唐》两部宝卷的故事梗概。

《五女兴唐》讲述的是唐高祖时期的故事。唐代河南洛阳人李应龙,三位夫人分别是徐氏、韩氏、陈氏。中年无子,于是修道积德,生得双胞胎儿子名李怀珠、李怀玉。同县吴成功,生下双胞胎女儿名吴月英、吴凤英,两家订亲。李家兄弟李怀玉学文,李怀珠学武,三年之后艺成。后李应龙与韩氏、陈氏相继去世,徐氏把家业交给安童李能照料,不到两年便亏空了两万,李家无以为炊。徐氏让李怀玉到岳父吴家借钱,吴成功见李怀玉穿得很破,便起了不良之心,让安童吴林杀了李怀玉,被吴月英、吴凤英姐妹救下。李怀玉逃回家,吴氏姐妹也逃往李家寨。李怀珠见弟弟不归,前往吴成家,与吴家起了争执,杀了不少家丁后,到梅六镇找师父谢元魁。李怀珠访到谢府,师父谢元魁已死,陪师妹谢花兰一起守灵。个把月后,李怀珠在梅里镇



为卖唱女，杀了海里虎，被海里虎徒弟围攻，后被谢花兰救出后两人到二龙山做了公平大王。吴氏姐妹顶李氏兄弟的名，在乌水龙潭降伏了独角喷水兽，当成坐骑，途中与王翠萍小姐结了婚，被王翠萍识出女儿身后，约定让她嫁给丈夫李怀玉。李怀玉逃走后，被张显收为义子，并与其女张翠红结婚，稍后，又被白月娥抢做相公，在皮老仙的安排下，与皮秀英结亲。天子开武举，吴凤英妻顶夫名应考，被奸党刘龙广把名抽下，姐妹几个到五凤岭占山为王。皇上开文考，皮老仙让李怀玉应考，途中与常秀兰结成连理，三月初三考毕，李怀玉中得状元，皇帝让李怀玉督战平五凤林之乱，皇帝因五凤林的大王是李怀玉的妻子，罚他平二龙山之乱，因缘际会让夫妻团聚，皇帝各有封赐。

《薛刚反唐》讲述的是唐高宗之时的故事。宝卷中说：“一人姓薛，名叫丁山，同缘四位夫人。众位，老书高头是三位夫人，新书九十回是四位夫人”^①。这说明《薛刚反唐》这部宝卷的故事的来源，新书与老书有待于进一步的考证。薛丁山生得四子，名勇，猛，刚，强，薛刚被封为汜水关总兵，但不愿意去，喜欢打抱不平，被老百姓送了通城虎这个绰号。薛刚代父到少华山烧香，并赌下了咒，说：如果一路之上闯了祸哇，满门抄斩丧残生。被父亲骂了之后，又重新赌咒，说：如果我薛家被抄斩身丧命，务必留住我薛刚一个人。薛刚到少华山上随师父房玄龄老和尚学武。后因薛刚打了奸党张天佐，与张天佐结下怨仇，后因追张宝，踢死了太子，程咬金也保他不得，与山寨主人纪天成老将军之女纪鸾英结婚。高宗皇帝驾崩之后，太子李显即位，下令捉拿薛刚。武则天则命令李显捉拿薛家满门，薛家满门被抄斩，通城虎薛刚经过一番磨难，打败了武三思，武承嗣，进攻京都皇城，武则天晓得不对，带领张武两家亲信，逃生了。庐陵王和薛刚将大周改做大唐，薛刚被封为兵马大元帅。

讲述唐代故事的草卷，除了以上两部外，还有《罗通扫北》也以征战为主题，《文武香球》讲述的故事，虽然以爱情为主，但其中亦有征战。由此可见，讲述唐代故事的草卷，核心的内容便是征战。

（二）故事取材于宋代的草卷的内容

靖江做会讲经中故事取材于宋代的草卷共3部，其中的《五虎平西》延续了唐代的征战主题，其余两部则是以宫廷为主题，分别是《回龙传》和《狸猫换太子》，讲述的都是人们比较熟知的宫廷历史事件。

《回龙传》讲述的故事是八贤王之子王华流落民间，最后回到皇宫被封为太平王皇兄。赵德方是赵匡胤的二皇子，赵匡胤的弟弟赵匡义做了皇帝，赵德方撞死在金銮殿上。赵匡义觉得理亏，于是将大皇子赵德元封为八贤王。八贤王与狄娘娘夫妻恩爱，怀胎十月，生下一个肉球，怕被满朝文武嘲笑，便对苏州河一摆。肉球被苏州城南门的王老汉与李奶奶打起，崩开后，里面有个白白胖胖的小男孩。老夫妻俩没有生得儿女，便认做儿子，取名王华。老夫妻死后，王华便做了叫化子头子。官宦后代杨秀英因“万事皆由人，半点不由命”的金匾与父亲起了争

^① 《薛刚反唐》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1236页。



执，父亲杨吉凤赌气把她配给了王华。杨秀英让王华重拾父业，以打渔为业，日子过得如同芝麻开花节节高。八贤王因无子而哭，找了一个道士拆字算命，道士让八贤王到苏州以自卖自身的办法去寻儿。经过一番周折后，八贤王卖到王华家，八贤王要求每天要四顿，每顿十二个大菜，饭后要人参汤过口。王华家被吃穷，只能卖儿奉父，两个儿子被杨吉凤买走。于是八贤王给了王华两百两银子，让他到京城去向兵部尚书刘文进收账，被打了一顿，还要腰斩，又想方设法要害八贤王。王华被刘板成救得，一路讨饭回到苏州。八贤王被押进了苏州监牢，他又写了张敖龙圣旨让杨秀英到天波府要账。经过一番周折，八贤王被救出，并找到了嫡儿子王华，王华被封为太平王。

《狸猫换太子》的故事一般人都耳熟能详，讲述的是宋朝真宗皇帝时的故事。八贤王千岁的夫人亡故，宫中选宫女，选得狄千金和寇承御。此时，北番鞑靼兴兵侵犯中原，真宗御驾亲征。西宫刘氏生下女儿却报与皇帝说生得皇子，因皇帝亲征，故得暂时侥幸过关。刘氏为了排除异己，欲把正宫李氏的皇子害死，与郭槐勾结暗谋，设计将李氏的皇子偷出，让寇承御拿去淹死。寇承御将皇子交与陈琳，又送给李氏一块金牌，让她穿起太监的衣服，混出了皇城。寇承御投水自尽。刘氏见寇承御投水，知道皇子不曾死。刘氏连自己的亲生女公主也弄杀了。李氏逃命，饿晕在一中年妇女家门口，结伴过活。中年妇女生了郭海寿后亡故，李氏与郭海寿以母子相称过活。包大人出城体察民情，因风吹官帽，而让张龙、赵虎捉拿落帽风，捉到了郭海寿，引出了李氏的冤屈。此时，皇子已继了帝位，李氏被皇帝迎回。郭槐拒不承认自己的罪行，被包大人设计审出。李氏与皇子团聚，皇帝跪在李氏面前，帮她舔眼睛，李氏得以复明。陈琳、郭海寿等人各有赏赐。

宋初西昆体诗、宫廷词等占有重要的地位。故事取材于宋代的3部宝卷，除了其中1部继承了征战主题外，其他2部都是以宫廷之事为主题，这与宫廷文学在宋代的重要地位密切相关。

（三）故事取材于明代的草卷的内容

靖江做会讲经所用的草卷中，取材于明代的数量最多，达到10部之多，如《和合记》、《香莲帕》、《八美图》、《九美图》等，从题目就可以看出是以爱情为主题的。其他6部也都与爱情密切相关，因而，草卷中故事取材于明代，它们的核心内容便是受情，下面分别介绍其中的《十把穿金扇》和《独角麒麟豹》两部宝卷的故事梗概。

《十把穿金扇》在《中国靖江讲经》一书中，放在第一篇，也是篇幅最大的一篇。该部故事讲述了大明弘治之时的宰相和御师陶彦文，生了两个儿子，长子陶文灿是上界海洪星下凡，次子陶文彬是东斗文曲星下界，一个学文，一个学武，家中文武双全。弘治年间，安南国派来使者进贡十把扇子，让天朝辨识，并说识得此扇则罢，如果不识得此扇，则不再进贡杀进天朝午朝门。朝中众臣俱不能识，只有陶彦山能将此扇的根由说出。皇帝认为陶彦山见识广，才化解了危机，于是把扇子赐予相府收藏。奸臣严奇贪爱财宝，想将十把穿金扇据为己有，于是与儿子严虎设计取扇。严虎把扇骗走之后，陶文灿在把扇子抢回时，失手将严虎打死。严奇带着



三百兵马，把相府围了为儿子报仇。陶文灿与陶文彬兄弟二人分别带了五把金扇逃亡，陶彦山吞金而死，一品夫人自缢身亡。皇帝见帝师已亡，便不再顾及情面，下令让御林军捉拿陶家兄弟。陶文灿一路杀出，还用人血留下了反诗一首。陶文彬则从楼上跳入奉旨捉拿他们兄弟的王金刀的家宅，陶文灿想到湖广襄阳投亲。一路的机缘巧合，陶文彬与王金刀家的独女王素珍结成了夫妻，王素珍有了身孕。后来，王素珍又让陶文彬扮成梅香，让给了方翠莲。在方翠莲喝醉后，王素珍主仆三人把陶文彬与方翠莲推进了房，两人又结了夫妻，陶文彬分别赠送给王素珍与方翠莲每人一把穿金扇。离开王素珍与方翠莲后，陶文彬被三鬼收留，要他管帐，后与胡家三鬼一起盗蒋赛花的墓，胡家三鬼拿了财宝后，把陶文彬逼进墓中。没想到蒋赛花活了过来，出墓后两人结为夫妻。随后，陶文灿与刁婵梅、陶文彬与王玉花又结为了夫妻，蒋赛花生了一个肉球，为上天铁石星下凡，被虎衔去。陶文灿带着赵虎、王标两头目到京城祭祀祖宗英灵，遇到截杀，杀了出来。后康月娥又与陶文彬私通，宋金凤与窦金平通过赵总兵做媒嫁给了陶文灿，兄弟两人给每位夫人都赠了一把金扇。此后，陶氏兄弟在徐基的帮助下，又请出了隐士刘蛟，战败了葫芦国，破了苏、严两人的阴谋，并报了父母之仇。将严奇、苏葛、严霸、严先、严烺、严仙、苏廷虎、苏廷龙等人绑赴刑场，用火焚烧，熬成脂膏，浇成三对蜡烛，插在陶、王、方三家肉丘坟前祭奠。陶文灿被皇帝封为护国元勋，陶文彬被封为亚相，诸位夫人也有封赠。^①

据陆永峰、车锡伦《靖江宝卷研究》考证：《独角麒麟豹》“根据苏州弹词《麒麟豹》改编而成。作为弹词的《麒麟豹》为清陆士珍原稿，废闲主人即马永清于道光二年（1822）重编，目前可见的最早的刊本为道光壬午（1822）刊本。则草卷《独角麒麟豹》的创成年代当在道光二年之后。”^②《独角麒麟豹》的故事梗概为：

明代万历年间的方子文，家中豪富，娶陈翠娥为妻，终年积德，生得两子，长子方进为上界文曲星下界，次子方同，是武曲星下凡，还生了一位小姐，叫方飞龙，也是天星下凡。兄妹三人习文练武，并得到观音老母的怜顾，赠上了两个铜锤、一支银枪、一双腾云鞋。方子文在朝为官清正，奸党罗林为皇亲国丈，私通外邦，想要谋反，最怕丞相方子文，因而起了谋害之心。期间，方子文为仇天相赔了仇天相贪污的五十万两赈灾银，救得了仇天相一命，仇天相便将女儿仇彩珍许配给了大公子方进。后罗林与吕宋国番使设计，诬方子文为大奸臣，皇帝限他在午时三刻前自尽。料理完后事，方家又惨遭火德星君的三次光顾，家财全部烧尽，母子四个只能靠邻居的施舍过日子。无奈之下，方母让方进到湖北襄阳的岳父家借银子，方进历尽千辛万苦，来到了湖北襄阳仇天相家，没想到仇天相见方家已败落，杀死一个梅香，嫁罪方进，送到官府，屈打成招，被押入死牢，一百天杀罪不容情。仇彩珍见父亲良心黑，嫌贫爱富，上吊自杀，得观音老母相救，带到洛迦山上学仙法。方同在家等了三十二天，也不见哥哥回家，特

^①《十把穿金扇》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第759-904页

^②陆永峰、车锡伦：《靖江宝卷研究》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第88页。



别埋怨，于是打算采樵度日，没想到又因此撞倒了张老三的小馄饨摊，要赔银子，方同得陈三庆之助，赔了银子，并帮他联系把柴卖到城外的王老板的槽坊。后陈三庆担心方进被仇天相所害，给了方同一百两银子，让他到襄阳仇天相家去寻哥哥。方同历经险恶，途中娶了骊山老母的门生王玉花为妻，又得独角麒麟豹作为坐骑，行走如飞。方同来到仇天相家索要哥哥，被仇天相里三层外三层关锁起来，企图结果他的性命。方同打杀了不少安童和梅香，仇天相溜进了茅坑，才躲过一灾。后方同骑神兽和妹妹一起，与杏花岭的一帮好汉，一起到襄阳城劫了法场，并把仇天相也带到了杏花岭。方进为仇天相求情，仇天相才免于死，被削去了两个耳朵和一个鼻子。后方进三兄妹招了十万义兵，为父报了仇。吕宋国的祁赛花与大明交战，方同被祁赛花的神珠打落马下，观音老母叫仇彩珍下山，带着双龙宝和珍珠塔，打败了祁赛花。祁赛花在其师骊山老母的点悟下，嫁给了方同。骊山老母与观音老母腾云而去，方进被封为丞相，方同被封为忠孝王。^①

从以上所述的《十把穿金扇》和《独角麒麟豹》的故事梗概可以看出，故事取材于明代的草卷中，也会有忠与奸的斗争，但其中更主要的内容则是男女之间的爱情，这与圣卷中很少看到男女之间的关系，明代以外的其他宝卷以征战、宫廷和公案为主要内容，存在很大的差别。

以家庭为主要表现对象的小说出现在明代。在明代，还有一些杂剧、传奇以及话本小说，它们的最主要的内容都是爱情，因而，故事取材于明代的草卷，在内容上与明代文学的发展之间存在着某种契合。

（四）故事取材于清代的草卷的内容

《中国靖江宝卷》一书中收录的故事取材于清代的草卷只有一部，即《刘公案》。这部宝卷讲述的是清代乾隆年间的故事。刘墉时为宰相，又是皇太后的干儿子。刘墉五体不全，背是驼的，忠良官尊称他为刘青天。奸臣桂太与和珅狼狈为奸，卖官鬻爵。山东省旱荒，桂太请求去赈灾。领了钱粮后，桂太认为有利可图，便搭起了粮行，大米以高价出售。赚了钱之后，盖起了九千九百九十八间的王府，并强取民女供他寻欢。济宁州知府左都恒为救百姓，万贯家财用尽，又打开济宁州仓库房，因而违条犯法。桂太将左都恒绑了，到法场问斩，暴尸七天。半年后，桂太回京复命。刘墉怀疑桂太，请求到山东查访。左都恒之子左良臣立志状告奸党为父申冤。左良臣进京告御状的过程中经过磨难。刘墉没有查访出桂太在山东的贪污欺君之行。刘墉与和珅明争暗斗，设计骗了和珅二十万两金条，又打赌让和珅叫他先生。左良臣在智能大师的帮助之下，去告御状。期间，刘墉又设计让和珅打了桂太马鞭，打得桂太头破血流。和珅怕皇帝追究，跪在刘墉面前求妙计。刘墉让和珅说桂太吞吃皇纲银子，有谋皇篡位之心。上朝时，皇帝果然追究和珅痛打皇亲之罪。和珅按刘墉的主意，递上了左良臣的血状。左氏之冤得雪。

故事取材于清代的只有1部宝卷，是公案主题的宝卷，这与公案小说在清代的出现也合若符契。

^①《独角麒麟豹》，尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第905-930页



以上部分对故事取材于唐、宋、明、清的草卷的内容进行了简单的梳理,故事取材于唐代的绝大多数都是以征战为主题;故事取材于宋代的除了以征战为主题外,更多的是以宫廷历史故事为主题;故事取材于明代的草卷则以爱情为主题;故事取材于清代的则以公案为主题。取材于不同历史时期的草卷的内容,与这个时代的占重要地位的文学作品的内容之间存在着密切的关系,这说明靖江做会讲经所用的草卷,是不能脱离历代文学作品的发展而单独存在的,甚至这样说也是可以接受的,即靖江做会讲经中的草卷都是改编自其他类别的叙事文学作品。

除了以上所述的各部宝卷之外,其他各部草卷的故事梗概也基本相似,它们讲述的都是主要人物历尽磨难,在神仙的帮助下,结成姻缘,最后报了深仇大恨,得到皇帝的封赐,享受人间的“洪福”。和圣卷明显不同的是,草卷向听众展示的世界,是一个有神仙参与下的凡间世界。

二、神仙世界笼罩下的凡间世界

上一节已经讲过,江苏文艺出版社出版的《中国靖江宝卷研究》一书中收录的18篇宝卷,讲述的大都是神仙参与下的凡间的故事,最主要的内容有忠臣与奸臣之间的斗争、男女之间的婚嫁关系、凡人与神仙之间的关系、理想的生活世界等。不管是哪方面,所展示的都是神仙世界笼罩之下的凡间世界,绝对以凡间世界为主要内容。下面对这几个方面分开进行论述。

(一) 忠臣与奸臣之间的斗争

忠臣与奸臣之间的斗争,几乎是每一部宝卷最主要的矛盾冲突。《牙痕记》中说:“话说忠孝节义落难宝卷一部,学生开读,先还朝代,再还贤人出世。”^①忠孝节义是宝卷所提倡的,因此,宝卷中的忠臣也是宝卷所赞美的正面人物,如果没有忠孝节义的正面人物,也就没有了劝善的宝卷。当然,如果仅有忠臣,而没有奸臣,那么宝卷没有了矛盾冲突,就不能在做会讲经中将故事讲述得引人入胜,因此,宝卷除了忠臣外,还讲述奸臣。《彩云球》中说了:“话说忠孝节义落难宝卷,一部劝善”^②,简单介绍忠臣花天彪的情况后,又说:

不讲忠臣出了世,再讲朝纲出奸臣。

一朝天子一朝臣,朝朝总有贼奸臣。

来大明嘉靖年间,出到一个大大的奸党。这奸党叫什么名字?一人姓童,名叫四海。童四海多大官职?当朝宰相,一人之下,万人之上,无恶不作,大奸大恶,卖官鬻爵,坑害忠良,而且私通边邦外国。^③

从《彩云球》中的这段文字可知,宝卷为了故事情节的需要,忠臣一般都会落难,而其原因几乎都是因为朝廷中有奸臣,坑害忠良。

^①《牙痕记》,尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第941页。

^②《彩云球》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1011页。

^③《彩云球》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1012页。



1. 忠奸之间迫害与报复的残忍

靖江做会讲经讲述的故事，都是忠臣与奸佞之间的近乎疯狂的迫害与同样近乎疯狂的报复。如《十把穿金扇》中，严奇父子对陶家进行了残酷的设谋和迫害，将陶家一百零四人的尸体，在陶府院内，挖了个大坑，葬了个肉丘大坟。后来又杀了王素珍和方太师二家，葬成了肉丘坟。陶文灿、王素珍等在历尽千辛万苦之后，终于大破了严奇等人的阵法，救出皇帝，报得大仇。在大仇得报之时，陶文灿对于奸党的报复，同样也是非常残酷的。宝卷中是这样讲述的：

两班中走出文共武，鹰抓燕鹊要绑人。这时徐千岁并同陶、王、方三家人等一齐开口：“望我主慢将严贼处斩，想我三家三百余人，尽被老贼，葬了三个肉丘大坟，目不忍睹，惨不可闻。今日天网恢恢，将他们捉住，望我主公正以待，为臣等三家报仇雪恨！”徐洪基道：“你们不必深究了。谅来发落从轻，非但吾等难容，连今日不在朝的那些忠良之臣，亦不答应，且看吾皇定他何罪？”弘治皇一想：“民间有言：‘借他一升，还他十合’——

先将番奴五个人，身首两处丧残生。”

西宫严妃吓破胆，悬梁高挂一根绳。

宫娥彩女一见，报与万岁：“娘娘在西院吊死了！”万岁也不伤心，只说：“奸父焉生好女——她早死一天好一天，早死天下早太平。”

当即又吩咐御前校尉，将严奇、苏葛、严霸、严先、严烺、严仙、苏廷龙、苏廷虎八人，绑赴刑场，用火焚烧，熬成脂膏，浇成三对蜡烛，插在陶、王、方三家肉丘坟前——
点燃在三家肉丘坟，祭奠受害的众贤臣。

这些处置得当，弘治皇御驾亲临，敕令苏、严二家后代男女，一个个披麻执杖，戴上枷锁，前去祭奠肉丘坟。祭罢，传旨军将，将苏、严二家男女老少，尽皆斩决，大快人心。^①

严奇等奸党对于忠臣的迫害与残杀，确实是不容宽赦的，但是，当报仇的机会出现之后，徐千岁和陶、王、方三家之人的残忍，着实让人触目惊心。杀死严奇等罪魁祸首当然是无可非议的，但将严奇、苏葛、严霸、严先、严烺、严仙、苏廷龙、苏廷虎八人，绑赴刑场，杀了之后，用火焚烧，浇成三对蜡烛，用来插在陶、王、方三家的肉丘坟上，祭奠死者。这种做法虽然是为了报仇，但其残忍的程度，甚至超过了严奇迫害陶家之时。报仇的一方因此也由正义走向了邪恶。除此之外，陶、王、方三家为了报仇，还让苏、严二家的后代男女，一个个披麻去祭奠三家的肉丘坟，祭奠完毕后，又将苏、严二家的男女老少，全部都杀死，这种报仇方式，也显得有点过火。但讲经人说这种报仇方式为“大快人心”，由此可知，靖江的底层人民所喜闻乐见的报仇方式，就是在受到迫害之后，用更加残酷的方式，对仇人进行报复。

报仇时残忍且缺乏理性，在靖江做会讲经中到处可见，如《独角麒麟豹》中，方进被官府

^① 《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第903页。



所抓，押到刑场准备行刑：

午时三刻一到，刽子手着躁，拿一把刀走到法场之上，“犯人，我奉上司之令，老爷之命，你犯法不得不杀，看刀。”嘴喊看刀，飞龙小姐脚穿腾云鞋从空中落下来，手里抓把刀，对刽子手的头掬起来一刀，刽子手头挨刺下来格。^①

刽子手杀人，正如他自己所言，也是出于岗位职责的需要，奉上司之令，不得不杀。方飞龙为了救哥哥，阻止刽子手杀人，是完全可以理解的。但她救人不管刽子手的死活，一刀把无辜无仇的刽子手杀了，其报复的残忍与缺乏理性，是让人难以接受的。

在《独角麒麟豹》中，方家兄妹对于有负于他们的刁虎、刁龙的报复，也是有失人性的：

飞龙小姐脚穿腾云鞋，一个箭步就拿两个狗贼捉住得，用绳子对松树上一绑，拿弯刀磨磨快，两个人每人割拉两只耳朵，掏拉两只眼睛，用东西拿耳朵耳膜也戳啦得，用长肉药替他上好了，耳朵没得耳膜，这遭是个聋子，眼睛没得眼乌珠，虽然看好了，这遭是瞎格，有底高用呢，不如早点结果他性命。“哥哥，他们这样坏，就这种腔调让他们死，格不轻松他们了，我要慢慢让他死。”“怎样弄法子呢？”“我们如果要烧香，到纸马店去买香多不便当，请打磨匠打起个大磨子来，再弄点榆树皮做原料，只要把点他吃吃，罚他们磨香，他们耳朵又聋格，眼睛又瞎格，又不晓得日里，又不晓得夜里，不准他们困觉，日夜磨。”^②

刁龙与刁虎两兄弟此前确实谋害过方进，但是，方家兄妹对于刁龙、刁虎兄弟的报复，其残忍程度远远超过刁龙与刁虎兄弟对方进的谋害。不仅挖出了刁龙、刁虎兄弟的眼睛、割了耳朵，还把耳膜也戳了。不仅如此，方家兄妹还不让刁龙、刁虎兄弟死，而是到打磨匠那里打起一对大磨，让刁龙、刁虎兄弟只吃一些榆树皮，没日没夜地磨香。这种报复的方式，完全可以说是让刁氏兄弟求生不得、求死不能。

又如《牙痕记》中，刘天毕做上了七省巡按，其叔安文秀被邱知县逼打成招，押往刑场，开刀问斩。刘天毕刚好经过，听说之后：

拿安文秀走法场上救下来，重新质审。安文秀拿前后经过一讲，说：“是邱知府逼打成招，我是冤枉格。”肇拿监牢四个死罪犯，穷大胆、胆大穷、穷不怕、不怕穷四个冤家喊得来。“你为底高栽害安文秀做强盗头子？”“我们本来不想害他格，牢头伯伯钱铁头教我害

^① 《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第933页。

^② 《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第935页。



格。”这个钱铁头也不是好东西，拿钱铁头带到公堂，拿起一打招了供，说受了外甥之托，为了发财，肇想这个阴促主意来害安文秀格。刘天毕怒目圆睁，拿四个死罪犯，还有钱铁头，统统绑到法场上，腰斩两段不容情……安能跟王赛祥这一对狗男女捉起来，“你们来安家呢吵了妻离子散，拿安家害到这种功程，对你们肯歇嘎！”把他们拖到曹市口，请打磨匠用金钢钻到他们头上凿，拿水银对下一灌，拿起来一筑，活蛻壳。

皮是皮来肉是肉，五脏摆到城头上，

百鸟衔起当点心。

行好得好终身好，作恶没得好收成。^①

救下安文秀，将四个死罪犯和贪赃枉法的钱铁头绑到法场，腰斩两段，是正当的。将安能与王赛祥这对害人的奸夫淫妇处死，也符合情理。但在靖江做会讲经中，刘天毕将安能与王赛祥二人拖到曹市门口，用金钢钻把头凿开，用水银灌，并把尸骨挂在城头上，让百鸟衔了做点心，这种酷刑叫人不寒而栗。

又如《罗通扫北》中，罗通在与仇人苏定方多次较量之后，向御父唐太宗申冤，诉说奸党苏定方陷害之事。唐太宗判令左右武士将苏定方拖出铁瓦银盔殿，腰斩两段。但尉迟恭却不肯痛快地将苏定方杀死：

尉迟恭说：“万岁，拿苏定方交把我。”尉迟恭一把拿苏定方背到法场，对将军柱子高头一捆，用一桶冷水对他心口头一划，尉迟恭拿冰凉格尖刀，对好了苏定方滚热格胸膛一戳，拿格心扒出来。罗通赶得来，拿心夺过来用嘴咬，咬上十来口才肯拉倒。肇拿苏定方剥皮点天灯。^②

皇帝做主，将仇人腰斩，天大的仇应该都能够化解了。但尉迟恭却不答应，而是亲自将苏定方绑在法场的柱子上，将心挖出来，罗通赶过来时，居然用嘴去咬刚挖出来的心。相传中国古代有食人的习惯，在这里得到了实证。食仇人之心，将仇人剥皮点天灯，不仅反映了靖江做会讲经中，忠臣与奸臣之间斗争的激烈；同时也反映了靖江下层人民的报复心理，靖江做会讲经之所以讲述这些报仇的残忍，可能是为了迎合当地人民的这种心理。

忠臣在受到奸臣的迫害之后，都会对奸臣进行疯狂的、残酷的报复，靖江做会讲经在讲述这些报复的故事时，通常会形成一套固定的语言，如《白鹤图》在讲述甘赛花的报仇之事时讲道：

^① 《牙痕记》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第976页。

^② 《罗通扫北》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1070页。



肇又拿老奸党史泊、奸党史魁、奸党葛家，三家门统统满门抄斩，拿老贼史泊交把甘赛花。甘赛花拿老奸党带到山关，对肉丘坟面前一跪，请打磨匠用金钢钻走老奸党头顶心对下钻，头顶心钻神仙进，神仙进里对下灌，拿起来一筑，活脱壳，皮是皮，肉是肉。

皮剥下来存稻草，把肉熬油点天灯。

五脏六腑摆到城头上，百鸟衔去当点心。

行好得好终身好，作恶不曾有好收成。^①

前文所引的《牙痕记》的讲经人是马国林，《白鹤图》的讲经人是张东海，不同的讲经人对于报仇的残忍的描述所用的语言，几首是完全相同的，由此可见，对忠臣报仇时的残忍进行渲染，确实是靖江做会讲经所倾向的。

靖江做会讲经渲染报仇时的残忍，其实反映的不仅是靖江做会讲经所讲述的故事中的主要人物的性格，更反映的是靖江地区下层人民的偏好与靖江做会讲经的艺人对于下层人民这种偏好的迎合。下层人民的这种心态，值得进行深入考察，并做专题的研究，从而为中国历史上在农民起义中发生的悲剧找到根源。

2. 忠奸斗争时不反皇权、不违天意

靖江做会讲经草卷一个重要的内容就是忠臣与奸臣之间的激烈的矛盾，以及他们之间近乎疯狂的迫害与报复。不过，在迫害与报复中，往往奸臣对于忠臣进行迫害的同时，危及了君权，如《九美图》中的老奸党严平直，在迫害胡镇岳一家的同时，起兵反了皇帝：

再讲老奸党当朝宰相严平直，拿起来一想：现在朝纲没得忠良将，我来造反咧。写私密书信两封，一封送把他格妹丈，四品皇堂太守范宝；一封送把雁门关，交把他格得意门生雁门关总兵张德。张德这个妖道，妖法多端。张德交范宝接到书信，各人带二十万，两人带四十万兵马带到皇城，

将皇城里三层，外七层，四面围困紧腾腾。

刀枪剑戟密层层，水泄不漏半毫分。^②

如《九美图》中所描述的，奸臣之所以迫害忠臣，是因为奸臣对于皇权怀有非份之想，必须将维护皇权的忠臣除掉。不过，忠臣在报复奸臣的时候，不管怎样疯狂，怎样缺乏理性，怎样残酷，却总是有一定限度的，那就是不反皇权、不违天意。

《独角麒麟豹》中的方家后代，为了报罗林之仇，招得义兵十万，择黄道吉日，浩浩荡荡杀上皇城，为方家伸冤：

^① 《白鹤图》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1112-1113页。

^② 《九美图》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1228-1229页。



拿京都皇城围困起来，万岁困在龙床上发躁，打发杨景春，“你帮我说和，方家兵马来降顺，加封官职受皇恩。”杨景春就说：“万岁，我家表弟家后代不是打你格江山，是为国除奸、为民除害，替方家伸冤报仇，真正的奸党不是我家表弟方卿，乃是你西宫国丈罗林，他自己私通外国，害我家表弟。”万岁一听，“啊呀，对格，我想起来了，我家这国丈坏哩，不但陷害了我耳目丞相，还有多少忠臣挨他杀害得格。”万岁如梦方醒，晓得不对，就摆起銮驾来拿方家后代迎接到金殿，万岁就说：“方进，只怪我一时糊涂，误伤了你家父亲，我是一国之主，本来要向你赔罪格。”^①

正如皇帝所言，方家的冤屈也有皇帝的责任，当初罗林诬陷方卿时，皇帝认为方卿没有保主之心，想谋占大明的江山，亲自下令推出午朝门，午时过刀处斩。对于皇帝的糊涂，方家后代方同在报仇时，并没有记在心上，其表舅杨景春对皇帝所说之言可以为证。方家后代在报仇时，不仅没有将皇帝的糊涂记在心上而一并报了，在皇帝承认自己糊涂向方进赔罪时，方进说：“万岁，万万不能向我赔罪。”皇帝到封功楼上欲封赐方家后代时，方卿之妻陈翠娥老太太说：“万岁，不要封，我方家只报到了仇，不曾立得功，哪好来重封。”^②方进与陈翠娥之言，可以确证靖江做会讲经的讲经人塑造了疯狂的报复者，但却不允许这些报复者突破皇权这个限度。

报仇的忠臣不反皇权，在草卷中很易见到，又如《彩云球》中，童四海诬陷花天彪谋反，皇帝把花天彪给杀了，童四海又奏本给皇帝说：“斩草不除根，来年要逢春。”皇帝又下令把花家满门抄斩。鲍青是花天彪的干儿子，花天彪不仅救了他，还教他武艺，做到三关总兵，这时，鲍青对于要不要报仇，心里十分矛盾：

童四海，你格瘟贼，胆倒不小，竟敢陷害我的义父大人，以我鲍青格子性，我要点起三关十万兵和马，

反上京都帝皇城，捉住你格老贼一个人。

问问你格奸党可该应，剥你格皮来抽你筋。

但是，鲍青转而一想：我如果带兵造反，要拿我忠良名声坏啦得，这叫君要臣死，臣不得不死，父要子亡，子哪能不亡。罢了，罢了，我不如学学宋朝岳飞岳元帅，修修我格忠臣好名声。鲍青将一口怒气暂且忍耐，但是鲍青到夜困了床上困不着，翻来覆去，义父花天彪对他自己的好处浮现在鲍青脑海，鲍青就想呀：想当初我鲍青从小父母双亡，家遭天火三次，一贫如洗落难，街坊上要饭，遇到那一年数九寒冬，北风怒号，大雪纷飞，鹅毛片片，我鲍青饥寒交迫，冻饿在雪坑，

不是义父将我来搭救，我哪有性命到如今？^③

^① 《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第936页。

^② 《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第936页。

^③ 《彩云球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1016-1017页。



一边是对自己有救命之恩的义父，所谓父仇不得不报；但如果报仇，就必须点起兵马，反上京都帝王城，在鲍青看来，这无异于造反。忠与孝难两全的矛盾，几乎撕裂了鲍青的内心。在这种情况下，鲍青还是强压心中的仇恨，不起兵报仇，而是谨记“君要臣死，臣不得不死，父要子亡，子哪能不亡”的古训。

报仇时不突破忠君这根底线，鲍青是一个非常典型的代表。最终，鲍青将二龙高山兵马也带到乌龙山，共有兵马十二万，最终下定决心要反进京都皇城，为义父伸冤报仇。鲍青自称为大元帅，升起三个狼烟炮，带着十二万兵马，过关斩将打到皇城，并将皇城围了起来：

那一天万岁端坐八宝金殿，对文武百官说：“众位爱卿，不得了，现在鲍青造反，兵困皇城，哪一位爱卿代孤家领兵带将，

能够将反叛的兵马来打退，官上加职重封赠。”

哪晓问到文官不答应，问到武将不作声。三百文二百武，个个泥塑木雕人。正在为难之时，三位大人到了格，哪三位大人？西台御史康文左、兵部尚书谢兵、新科状元——七省巡按张景春，三位大人跪下来：“万岁，少要担心，休要害怕，据臣等所知，鲍青造反不是为了你格皇位，要为国除奸，为民除害，为忠臣伸冤报仇。老贼童四海今朝不曾上金殿，我们才敢说他咧，这个老贼私通边邦外国坑害忠良，不相信，到他家中搜查搜查。”万岁一听，果然相信，吩咐兵部尚书谢兵，带兵搜查宰相府。一搜，传国玉玺、龙袍龙套，交外国私通格书信总搜出来。^①

鲍青带着私下募得的十二万义兵，杀上皇城报仇，也如方进一样不反皇帝，只是为杀仇人童四海。童四海私通边邦，皇帝派兵部尚书谢兵搜查宰相府，果然搜出传国玉玺、龙袍龙套等物，证明童四海早有谋反犯上之心。从这种意义上说，鲍青带兵反上皇城，不仅报了仇，而且与保皇联系在了一起。

除了不反皇权外，忠臣在报仇时，还有一个原则，那就是不违天意。《独角麒麟豹》中方家三兄妹为了报仇，来到杏花岭聚义厅，打算立山头募兵反上皇城，接母亲来到杏花岭，母子之间有这样一段对话：

拿母亲从显堂接过来了。老太太对儿子女儿一望啊，不欢喜，“你们这还得了，做强盗了，方家世代忠良，决不能遗臭万年。国有国法，乡有乡约，

占山为王名声坏，王法条条不容情。”

飞龙小姐就说：“母亲，我们是替天行道，不是逆天而行。说人善被人欺，马善被人骑，

^① 《彩云球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1042页。



我家父亲这样好的良心，挨奸党也害杀得格，对仇天相这样好，他恩将仇报。

不是我们兄妹赶得巧，哥哥哪有命残生。

要论伸冤报仇，没得一兵一将，到哪块报到仇，我们是为国除奸，替民除害，替我方家伸冤报仇。老太太一想：唔，女儿这话有道理。“好，说得在理，一面依你，出榜招兵，现在兵马嫌少。”^①

方氏兄妹的母亲见儿女在杏花岭占山为王，觉得有违国法乡约，不高兴。但是当方飞龙说这样做只是为了替天行道，而不是逆天而行，要想报得大仇，为国除奸，替民除害，替方家报仇伸冤，就必须得有兵。老太太也认为有理。由此可见，为了报仇，方氏兄妹已经突破了王法，所做之事为王法乡约所不容，但他们却自觉地以替天行道作为约束自己行为的准则，而不是为所欲为。

忠臣报仇不违天意，除了表现在遵循替天行道的道德约束外，还表现在忠臣在报仇时，信奉因果报应之说，在奸臣没有恶贯满盈之时，不会轻言报仇。《十把穿金扇》中，陶氏兄弟欲杀死苏、严二奸，为父报仇请刘蛟下山：

双膝落地，“啪秃”一声，跪在刘蛟面前。宋金龙一见，随即也往下一跪，满口哀求，二目掉泪——

“先生呀，你今不把仙山下，眼看奸党乱胡行。

身居高山养身心，怎看得下小小番邦欺大明。”

刘蛟见此情景，随即将他们二人扶起：“二位将军不用多说了。快快起身，再作商议。”陶文灿连忙叩头：“谢谢先生，在下恭聆先生教诲。”刘蛟说：“你们起来，且听贫道细说一番——

非是贫道好修身，实是看破世红尘。

弘治皇宠奸实可恨，听任他苏、严二贼人。

贫道每日观天象，苏严是上界恶狗星。

目下二贼正当道，时辰未到难报应。

再让三年并五载，陶家冤仇方可伸。”

陶文灿一听，立即就问：“先生，我陶家之冤，非得三年五载，方能得报，但二弟之灵柩落在葫芦国，可能争夺回来？”^②

为了请刘蛟下山为父报仇，陶文灿恨不得为刘蛟下跪，但当听说苏、严二贼是上界恶狗星

^① 《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第935页。

^② 《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第869页。



下凡，观天象二贼正当道，报仇的时机未到，还须再等三年五载之后，陶家之冤才能得伸，陶文灿不再坚持报仇，而是问刘蛟先生，二弟之灵柩可否夺回。

总而言之，靖江做会讲经中忠臣与奸臣之间的迫害与报复，是十分残酷的，不管是迫害者还是报复者，他们所用的手段都十分极端，但作为报复，其手段又限定在忠君与信天命这个范围之内，使他们与迫害他人的奸臣有所区别。

（二）靖江做会讲经中的男女关系

靖江做会讲经中表现出来的男女关系，十分复杂，有时甚至可以说是矛盾。但就其主流而言，靖江做会讲经中的男女关系是男性主导下的男性与女性之间的相互倾慕。除此之外，靖江做会讲经中的男女关系还有男性对女性的调戏，以及女性对于男尊女卑的打破等。

1. 男性主导下的男女之间的相互倾慕

现在所见到的靖江做会讲经所用的宝卷，都是经过了当代艺人加工后的产物，因而带着浓厚的时代性，其中出现男女之间的相互倾慕的故事情节，当不足为奇。不过，靖江做会讲经产生于明代，发展于清代，所讲述的也多为古代的历史故事，因而，靖江做会讲经在讲述男女之间相互倾慕的故事情节时，有一个大的前提，那就是男性并没有失去主导地位。在某种意义上说，女性对于男性的主动追求，都是符合男性的利益与理想的。

对于靖江做会讲经中男女之间相互倾慕的故事发生的社会背景，讲经人刘正坤在《文武香球》中有一段这样的议论性的文字：

众位，因为旧社会交新社会不同，男子要闯，女子要园，要是干咱新社会，哪里格小姐抛拉格东西，把格老小家拾到，去问他拿得来，要得来就是的，旧社会不同，小姐不好意思，去拿这个箭，脸么红到哪里。^①

对于古代与当代社会风俗之间的差别，讲经人都是明了于心的，因而，在讲到男女爱情故事时，讲经人特意将故事发生时的社会背景进行交待，点明在古代，女性在面对爱情时，受到道德观念以及社会制度的约束比当代的女性更紧，因而古代的女性显得更加矜持。

不过，男性与女性之间的相互吸引，从来不能完全被“天理”压制，在古代的社会中亦然，对于这种背景，讲经人也是完全了然于心的。《薛刚反唐》的讲经人张东海在讲述时，插入议论道：

万岁天子对上一相，开口就念：

“美色人间乐至春，我引人妇妇引人。

若见美女思亡妇，遍体蛆蛆灭色心。”

^① 《文武香球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1488页。



什么意思咧？小学生来解释把你们听听。“美色人间乐至春”，人啊，来青春少年格时候，男子欢喜体面格女子，女子喜爱体面男子，这是正常格，应该格，如果哪一个不欢喜，就是有了毛病了，没得毛病格人总欢喜格。^①

对于“美色人间乐至春”，讲经人的解释是男子喜欢长得漂亮的女子，女子同样也喜欢长得漂亮的男子，这是自然的规律，如果男子不喜欢长得漂亮的女子，或者女子不喜欢长得漂亮的男子，则是违反了规律的，用讲经人的话说，就是有毛病的。

由于讲经艺人深明在中国古代女性受到很多外在的约束，但同时男女之间又有相悦的本能这个事实。因而在靖江做会讲经中，讲述的男女爱情故事，以男性为主导，但女性通常敢于追求自己所喜欢的男子。

（1）女性对男性的大胆追求

男性与女性之间的相互倾慕的终极表现就是男性与女性之间的相互追求。男性对女性的追求，即使是在古代，实际上也没有受到多大的约束，因而，本文在论述靖江做会讲经中相互倾慕的男女关系时，将此作为无需论证的常识，仅从宝卷中找出女性对于男性的大胆追求，以证明靖江做会讲经在讲述爱情故事时，确实毫不避讳男女之间的相互倾慕。

《十把穿金扇》中，讲到陶文彬遭遇家难，落到了金刀王善的花园，王善之女王素珍在花园遇到了陶文彬：

陶文彬吟完下联，把她们主仆三人吓了一跳。两个丫环说：，哪里来的人，快去把他捉住，不要放走。“王素珍说：“慢来，让我去看一看。”王素珍寻到桂树下一看，虽然外面天色将暗，但看得出此人好像面熟，吓了往后一退，对两个丫环说：“这不是对门陶相府的二公子陶文彬吗？我的梳妆台对着他的东书楼，常常见他在上面读书，所以相识。可怜只恨昏君不明，任邪用奸，只为十把穿金扇，害得他全家丧命，但不知他怎样落到我家花园里的？好一付俊俏书生，胸藏锦绣，腹隐珠玑，真是好人多磨！”王素珍暗想——

真是踏破铁鞋无觅处，得来全不费工夫。

转过身来，对两个丫环说：“奴家欲去问问他，怎奈男女有碍，又怕你们要走漏风声。”二丫环深知小姐的心思。荷花说：“你只管去与公子谈话，当着海棠妹妹在此，我把话说明了，哪个走漏风声，叫她一世没饭吃。”海棠说：“哪个出去告诉别人，叫她一世没衣穿。”

“好，只要我们不对外说，难道小姐上街去贴告示？”王素珍说：“你们两边去看住点，恐别人进来，观之不雅。”^②

^① 《薛刚反唐》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1244页。

^② 《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第770-771页。



陶家与王家本为仇家，论道理王素珍应当与陶文彬不大可能心生爱慕并走到一起。但是，当陶文彬用“霞天雁过犹如鸿颈坠书字三行”对出“雪地鸦翻好似梨花乱洒墨数点”后，觉得陶文彬是一个俊俏书生，同时又胸藏锦绣，于是一见倾心。王素珍心中所想的“真是踏破铁鞋无觅处，得来全不费工夫”说明她对于陶文彬的心动，是十分真切的。因为这种真实的情感触动，王素珍知道男女有碍，走漏了风声不好，但还是无法抑制自己的情感。当得到两位梅香不将此事告知别人的保证后，主动追求陶文彬，终被二位梅香做了红娘，夜里二人睡了一床。不过，王素珍还是有些担忧，怕别人进来，看到了不好。

同样是在《十把穿金扇》中，陶文彬在听康月娥唱《孙夫人祭江》时，因康月娥一亮相就是一段淮腔，而且人品美貌无比，唱腔优雅动听，不禁失声叫好，惊动了台上的康月娥。康月娥见陶文彬生得眉端目正，就把陶文彬放在了心上：

康月娥睁着眼睛睡到半夜，叫干妈看守戏具，竟自整整衣装，直到东书楼，悄悄摸到二公子的卧室。她轻轻喊了声：“日间夸赞奴的公子何在？”陶文彬听好，好似燕语莺声，猜想是康姑娘前来会他，连忙起身答道：“你是唱《孙夫人》的吗？有失远迎。”康姑娘说：“好说了。”于是二人携手相挽，坐下谈心，相见恨晚。一个说你夤夜而来何事？一个说相公你日间相约奴身。一个说小生从未与你会过话，一个说日间夸赞是何人。

“相公呀，闲言闲语总不说，小奴与你托终身。

今夜赴约你休推托，两下共枕度黄昏。

康月娥说出调情话，喜坏了公子陶文彬。”

二人相对一笑，携手站起，同床共枕，情意更深。^①

康月娥与王素珍一样，对陶文彬一见倾心，并主动进行表白。与王素珍是官家大小姐不同，康月娥只是唱戏的倡优，因而表白起来，没有了王素珍所受到的那些道德的约束。康月娥没有考虑向陶文彬表白会不会不雅，在与陶文彬同床共枕时，也不需要梅香的参与，显得非常地主动。

又如赵巧云对于陶文灿的追求，赵巧云与陶文灿是表兄妹，赵巧云在见到陶文灿之后，甚是倾慕：

再说陶文灿在总兵府，赵巧云对他朝思夜想。赵巧云只恨府内无人把媒做，哪一天爹娘才替女儿定终身？纵有高门大户也不依允，情愿许给陶官人。表姊妹做亲自古有，亲上加亲一条心，夫妻同心把兵带，何愁陶家冤难伸。^②

^① 《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第828页。

^② 《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第836页。



以上所征引的这段文字，将赵巧云对于表兄陶文灿的爱慕之情表现得淋漓尽致，虽然赵巧云没有采取实质性的行动，但其心其见。

以上的例证，男女之间的爱慕所发生的环境，都还比较适合风花雪夜的，没有什么紧张与不和谐。同样在《十把穿金扇》中，苏玉兰对徐青产生爱慕之心的环境，远比以上所举的例证中的环境不适合爱情：

徐青勒马停站，大喝一声：“来者何人？必先通报姓名，死后可叫你父、兄到枉死城去寻！”苏玉兰转动秋波一看，不意打了个寒噤，见他气宇非凡，定是将门的根苗。春心一动，杀气泄了一半——

老天爷，他娘体面爹俊俏，生到这位好秀苗。

若与奴家偕连理，我少活几年也甘心。^①

徐青与苏玉兰初次见面是在战场上，两人是作为交战双方的战将见面的。刚一见面，徐青便让苏玉兰报上名字，以免到了枉死城父兄没办法找到。在这种紧张的气氛中，苏玉兰也打了一个寒噤。按理说，这种气氛是不适合产生爱慕之情的，但苏玉兰见徐青气度不凡，一定是将门之后，于是动了春心。“若与奴家偕连理，我少活几年也甘心”的内心独白，证明苏玉兰对徐青之情非常深。

女性对于男性的主动追求，在《十把穿金扇》中表现得最为突出，不过，在《十把穿金扇》外的其他各部草卷中，也不少见。《牙痕记》中王应龙落难，被金万福收为义子，在小书房读书。金万福没有生得儿子，只有一女，名叫金红艳。金红艳听梅香说王应龙小伙子长得体面：

金红艳小姐到了明朝夜上，不把梅香晓得，轻手轻脚走楼上下来格，一到到小书房，公子还来下读夜书。过咱是隔纸窗，小姐弄俚唾一抹，窗子上一个洞，肇眼睛睜了杠对里望好了。望见公子来下读书，格个小伙子体面了，犹如潘安转世，胜如宋玉还魂。看他两耳垂肩，鼻直口方，虎背熊腰，英雄气概。

额头上一把珍珠伞，像个格扶皇保驾人。

看看公子人一个，千中意来万称心。

小姐敲敲门，王应龙就说：“哪个？”“我是你家妹妹。”拿门一开，“小妹，夜已深更，你到我小书房有何贵干？”“哥哥，我也不是花前月下，也不是骨气轻浮，我看到哥哥这小伙子，我赞扬你长了美貌；听到你读书，书声入耳，我称赞你才学高哇。

我格终身许配你，你不要做推三托四人。”^①

^①《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第858-859页。



金艳红见王应龙长得犹如潘安转世，千中意、万称心，也十分大胆地追求，主动提出愿意将终身许配，要求王应龙不要做推三托四之人。

由以上所举的例证，我们可以得知，靖江做会讲经所讲述的爱情故事，女性对于自己中意的男性，往往敢于主动追求。但据此是否就可以说明，靖江做会讲经的爱情故事，男女之间是否达成了一种平等的关系？笔者认为，靖江做会讲经在讲述爱情故事时，并不是要构建男女平等，讲经人讲述女性对于男性的主动追求，只是为了给男性毫不费力的不期而遇的艳遇。因为在靖江做会讲经讲述的爱情故事中，始终是以男性作为主导的。

（2）男性的主导地位

男性处在主导地位，主要表现在男性将女性视为玩物，女性愿意接受男人的三妻四妾等方面。

靖江做会讲经中男性将女性视为玩物的例证并不少见，如《独角麒麟豹》中王玉花摆出姻缘擂台，接连打败了十八位英雄，于是夸口说台下比她本领大的不多，刚好方同路过，见王玉花夸口，于是想一比输赢。方同上了擂台后，王玉花见他长得不错，千中意来万称心。方同将王玉花打败之后，就想走。结果被王玉花的哥哥王勇拦住，将方同锁进了王玉花的楼上：

方同一想：害人哩，门总锁起来格，还就要把我，像贴烂膏药，去也去不掉。方同对小姐一望，越相越看有闭月羞花之貌，沉鱼落雁之容。

不若似，三国中，貂蝉出世，

也比那，杨贵妃，胜到几分。

心就想了：我今年也十八岁了，也曾找老婆呢，也不是我要人家，人家硬是要我，不问它，弄一个玩玩也好。^①

王玉花摆下姻缘擂台，方同逞一时之勇，上台比试。比赢之后，应当娶王玉花，这在古代是理所当然、天经地义的。但方同却想走，被王玉花的哥哥锁进了王玉花楼上后，见到王玉花有羞花闭月之貌、沉鱼落雁之容后，他想的居然是今年我也十八岁了，还没有老婆，别人硬要我，玩玩也好！完全是一幅玩弄女性的流氓嘴脸。

靖江做会讲经的男女爱情故事，男性占主导地位，除了表现在男性把女性视为玩物外，还表现在很多女性都自愿接受自己的男人可以有三妻四妾这种不平等的地位。《五女兴唐》中，李怀玉被张显收为义子，张显有一女张翠红，张翠红见到李怀玉后，芳心暗许。中间由于情感误会，张翠红杀死了父亲张显，并主动追求李怀玉：

^① 《牙痕记》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第978页。

^② 《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第925页。



来到楼上一望，公子坐了杠看书：“相公，你开心了，坐堂看书了。我为你格冤家啊，拿父亲总做啦得格。冤家啊，今朝交你较量，说清了，你是依我，还是不依我，你允我终身格，我们欢欢喜喜，客客气气是夫妻。不允我终身格，先拿你忙啦得，我再自尽。”……公子说：“不好了格，可保交了桃花运，不呢，碎磁盆，不在乎多几条赘。小姐，我不瞒你啊，我有父母作主格妻子，堂块又有一位。”“啊呀，不要紧哇，大富大贵三妻两妾，不算底高稀奇，做大做小，我不管你底高。”^①

张翠红为了能与李怀玉结为连理，不惜杀死了父亲，这种代价可谓不小。但当她向李怀玉进行最后的表白时，李怀玉告诉她自己已有妻室，张翠红不仅不退缩，反而认为无所谓。由此可知，靖江做会讲经讲述的爱情故事，女性虽然能主动追求自己喜欢的男性，但她们对于男性主导地位下的一夫多妻制并没有提出反对，同时也无力反对。

娶了张翠红后，李怀玉带着两位妻子，到了白云龙开的黑店住下，白云龙设计欲为两个儿子抢李怀玉之妻，李怀玉之妻与白云龙等打了起来，李怀玉吓得手脚如同筛糠。白云龙的女儿白月娥见父兄去抢老婆，她也想到了要去抢人家老公：

不分三七二十一，拿公子对夹肘里一夹，不肯歇。

夹得公子站起身，大洋庄到面前呈。

对下一丢，李怀玉双膝俱跪：“谢谢恩人，搭救我残生，久后有个升腾日，割肉烧香谢你恩。”“我不要你报恩。”“格你叫我做底高了？”“我不说，你想想就晓得格。”“小姐，你底高心思，我怎晓得呀？”“相公，

灯笼上面千个眼，外面纸糊肚里明。”

“承蒙你瞧得起，不瞒，格也是我两个妻子，既然你有这个心，哨点帮我拿两个妻子叫得来，但不过，你是第三个了哇。”“做大做小，不怪你底高。格我去帮喊，你蹲堂等啊。”肇白月娥小姐倒走了格，公子呢，来杠等格啊。^②

李怀玉被白月娥抢走，按理说，李怀玉只是她的一件战利品，但当白月娥向李怀玉暗示自己的倾慕之意，李怀玉告诉她自己已有妻室后，白月娥同样也接受男人三妻四妾这个条件，只说“做大做小，不怪你底高”。

以上是张翠红愿意做李怀玉之妾，白月娥愿意做第三个，不过这在靖江做会讲经中并不稀奇，更有愿意做三个四个五个六个七个八个九个的。《九美图》中，胡毕嵩逃难经过苏家庄，见到苏美英欲投河而死，胡毕嵩将她救下。苏美英提议两人都是十七八，结成夫妻同行到许昌去

^① 《五女兴唐》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1004页。

^② 《五女兴唐》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1004-1005页。



寻父更加方便:

胡毕嵩说:“小姐,慢来慢来,我已经有了一個小姐了,八仙院里的狄美云,已经交我拜过堂成过亲,我们而且夫妻恩爱。”苏美英说:“五公子,那有什么关系?你们男子汉大丈夫,三妻四妾作兴格,不要说两个,就三个四个五个六个七个八个九个,我一点点总不嫉妒,

狄美云小姐做你正,我苏美英做你二夫人。^①

苏美英与前文中所提到的张翠红一样,做了二夫人,但是她比前文中的女性更没有原则,哪怕是做“三个四个五个六个七个八个九个”也愿意。

女性愿意接受男人有三妻四妾这种不平等的地位,以及男性将女性视为玩物,说明靖江做会讲经所宣讲的草卷中,男性与女性之间并非是完全平等的。女性可以主动地追求男性,但这只不过是为了满足男性期望艳遇这一心理罢了。

2. 女性往往凌驾于男性之上

靖江做会讲经的爱情故事,虽然往往男性处于主导地位,但是在日常生活中,不乏女性凌驾于男性之上者,主要表现在女性敢打自己的丈夫。

《牙痕记》中的王员外,娶了三个老婆,都不曾生有儿女,他在马车棚旁边捡到了一个小孩,给二老婆做儿子。大老婆和三老婆以为是从外面抱来的野种,故意说要抱小孩,将小孩掐哭,让二老婆喂奶。二老婆没奶可喂,露了馅:

大奶奶跟三奶奶看见了,怒从心起,一把背住员外,“你格老东西得了哇,抱个野种家来瞞我们咧,拿我们关门外间咧,”撒野背起员外来就打。

打一记来骂一声,头上敲到他足后跟。

吃耳光子带个嘴巴子,员外嘴总挨打坏了格,“夫人,我嘴总挨打坏了格。”“打坏了格,还打,还打。”三奶奶顶嘴,你只要想拿员外打到底高功程?

帽子撕了剩只角,长褂子撕了碎纷纷。

胡子挨揪了剩几根,肇又搥锅子又搥盆。

琴铃空弄琴铃空,房屋也打了直隆通。

员外家里做打架,到底可有善心人?^②

和其他男人一样,王员外也有三妻,这是古代男性可以享有的特权,对此所有人都认为没

^① 《九美图》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1209页。

^② 《牙痕记》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第961页。



有什么好怀疑的。但是在这方面享有特权的王员外，在家庭生活中，却不是能够为所欲为的，甚至有可能被女性凌驾于己之上。他带了一个小孩回家，与二老婆商量，希望能够悄悄地认做儿子。但被其他两个老婆知道之后，两个老婆给他一顿毒打。嘴被打坏后，员外求饶，但两个老婆还是继续打。由此可见，女性在家庭日常生活中，地位并不低。当她们掌握了理，正义站在她们这一边时，女性很有可能就会凌驾于男性之上。

女性在家庭日常生活中凌驾于男性之上，在靖江做会讲经的草卷中并不少见，又如《彩云球》中的奸党童四海，对于忠臣进行迫害时，十分猖狂，但却怕老婆，宝卷中说：

众位，夫人怎得走到老奸党前半间格呀？书中暗表，因为老奸党童四海惧内格。何谓惧内？将古比今，拿现在老百姓格话来说，就叫怕老婆，你们年纪轻格顶时新格说法：妻管严。怕格，所以每次出来，夫人总要抢了走前间，哪晓格天子抢了走前间，触得霉头了，做了替死鬼了。^①

童四海的老婆出门经常走在他的前面，讲经人对此特意进行了强调，原因就是童四海怕老婆，用现在的话说是妻管严。这说明在草卷中，确实有一部分女性敢于凌驾于丈夫之上。

女性不仅在家庭日常生活中凌驾于丈夫之上，即使是官宦之家，女性也往往左右丈夫的公务。如《八美图》中魏知府，就怕老婆宋氏太太。魏知府因为柳树春杀了花琼千岁，将柳树春关进了牢房。柳树春是浙江杭州钱塘县柳太师的儿子，柳太师曾有恩于魏知府。宋氏太太得知魏知府关押了柳树春后说：

“老棺材呀，拿小恩公关了杠做底高啊？”“夫人啊，你不晓得，花琼千岁被杀，他是特大嫌疑犯，所以拿他关进监牢之内。”“大人啊，你不好没得良心啊。你说说看，你怎做到嘉兴府知府大人呱。那辰光不是柳太师提拔，你今朝怎到能功程。大人啊，

有恩不报非君子，恩将仇报枉为人。”

“夫人啊，我不是恩将仇报，确实他是格嫌疑犯。”“赶紧拿他放了。”“夫人啊，你可真妇人之见，杀了旁人不关事，杀了千岁皇上追查下来，我不得过身。”“格不好放？”“确实不好放。”

宋氏太太背住魏知府格领口，打了他一个耳括子。宋氏太太一巴掌，魏知府馋沫拖出来三尺长，“你个老贼，

放了小恩公人一个，一笔勾销莫谈论。

如果不放了柳树春，老身和你把命拼。”^②

^① 《彩云球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1018页。

^② 《八美图》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1184页。



王员外与童四海的老婆，还只是在家庭的日常生活中凌驾于丈夫之上，魏知府的老婆宋氏则通过家庭暴力来左右公务，更进了一步。在得知魏知府不肯放人的情况下，魏氏太太一边骂着老贼，一边一个巴掌把魏知府打得馋沫拖出来三尺长，并扬言要和魏知府拼命。迫于宋氏的压力，魏知府不得不把柳树春放了。

总而言之，靖江做会讲经草卷中的男女关系可以描述为：在爱情上是男性处于主导地位地男女相互爱慕、追求；在家庭生活则往往女性通过家庭暴力取得主导地位。这说明了即使是在中国古代，男女之间也通过了特定的方式达成了一种平衡。

（三）靖江做会讲经中的理想的凡间世界

忠臣与奸臣之间的斗争，男性与女性之间的关系，是草卷最主要的两种内容，除此之外，草卷还向人们展现了一个下层人民向往的理想的凡间世界。

有理想的强盗，如《独角麒麟豹》中的方飞龙，就是如此：

来听我说呀，肩担小贩的赚到两个钱，只够买点油和盐，家里还有老婆儿子还有娘，他们个东西不好抢，要放他们过山，抢他们的东西是作孽格。如果是奸商大贾从下经过，人要有良心，三成只好劫一成，他赚到的挨我们抢拉点又不作孽。如果奸党从山下经过，这老贼不客气，所有金银财宝突股抢过来，结果他的性命决不轻饶。忠臣从山下经过，请到山上，热菜炖酒要为他款待不丑，没得路费银子动身，要赠他盘费。乡间土豪劣绅，放高利贷剥削老百姓的黑心太太，不能轻饶，你们下山放火，烧他男女老少没处躲，趁火打劫，金银财宝突股抢得来，他是剥削来的又不作孽，你们说可对？^①

方飞龙到杏花岭后，寨主景天信想抢她做压寨夫人，被方飞龙一枪从心膛捅到后背，活活杀死，于是二寨主、三寨主和一帮小兵拥方飞龙为寨主，方飞龙想方家有血海冤仇，报仇要有兵有将，于是就在山上招兵买马。以上所引的这段文字就是方飞龙决定做寨主之后，贴出军令状后对二寨主、三寨主所说的。方飞龙规定，不仅不能抢那些小商人，对于忠臣义士还要请他们上山喝酒款待，赠送银子做盘缠；而对那些奸党，不仅要抢银子，还要结果性命。从这种意义上说，方飞龙不再是让人畏惧的强盗，而是一位除暴安良、匡扶正义的侠士，生动地向人们诠释了“盗亦有道”。这是靖江做会讲经中的理想的强盗形象。

同样，在靖江做会讲经中，还向人们展示了穷人与富人之间的理想的关系。《独角麒麟豹》中方同迫于无奈，到山上樵菜送到城里卖，撞翻了张老三的馄饨摊，张老三要方同赔，方同不肯赔，围观的老百姓拿住方同说：“后生家，穷要讲理，富要饶人，你力气大称王了，打了东西照价赔偿，要说打，我们这么多人总揪不过你一个人。”^②“穷要讲理，富要饶人”这句话在靖

^① 《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第928页。

^② 《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第919页。



江宝卷中并不少见，尤其是当这句话出自下层老百姓之口时，说明它已经成了一条约定俗成的乡规民约，或者说道德伦理规范。即使是穷，也不能做“穷大胆”。这是穷人与富人之间理想的关系的一部分。穷人与富人之间的理想的关系的另一部分是富人大行义举，这在靖江做会讲经中不胜枚举，姑举《牙痕记》中的安远根的义行为例，安远根三十六岁还没有育有后代，于是大行义举求子：

肇就大行方便，蹲家大做好事，求子修孙。他家做哪些好事？

看见路坏挑土修，桥坏抽板换木头。

阴天落雨送人家钉鞋伞，黑夜暗星点路灯。

好事做了如天大，上界玉主早知闻。^①

在靖江做会讲经中，无论是圣卷，还是草卷，富人的此类义举都很多。这种义举除了具有求子这个功利性的目的之外，还有一个原因，就是穷人与富人之间必须得达成一种平衡，这样也符合富人的利益。如果富人多行不义，也会殃及自身，《牙痕记》中的王员外，以为自己家的马车棚被烧了，第一反应就是想到可能是穷人报复，王员外说：“啊呀！安童，不得了，格不是我家马车棚来下着火？你们这些奴才，出去收租要账，大概苛刻了穷人，穷人跟我家做对，放火烧我家马车棚，让我家明年不好栽稻。”^②富人行义还与宗教信仰之间存在着紧密的联系，待于第四章中做更深入的探讨。靖江做会讲经中所讲述的穷要讲理，富要行义，构成了穷人与富人之间的理想的关系。

此外，还有理想化的政治。《寿字帕》在开读忠教宝卷前，向人们描述了理想化的政治，这也是大多数的宝卷中都有的，现录于下，以见一斑：

明朝永乐天子登殿，江山稳固，大邦年年进贡，小国岁岁来朝，胜于尧天舜日，甘雨和风，江湖滔滔流活水，南北二京总太平。

永乐天子即位英明，五更鼓打端坐龙廷。

家家安乐户户康宁，慈子孝和合恭敬。

万民齐喝彩，称赞有道君。

国正天心顺，官清民乐安。

妻贤夫祸少，子孝父心宽。

三阳初开泰，六合正同春。

^①《牙痕记》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第942页。

^②《牙痕记》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第959页。



风调雨又顺，五谷富收成。

皇皇多有道，端坐九龙廷。

八方多清静，处处罢刀兵。

疆无强寇国无疆，刀枪不动半毫分。^①

以上这段文字，描写的是理想的社会政治，相似的文字在靖江做会讲经中特别常见。上面所引的这段最具代表性。在讲经人看来，理想的社会政治通常包括几个方面，第一是皇皇有道，大邦进贡，小国来朝，体现古代以华夏为中国，以四夷为藩属的思想；第二是英明天子即位，国正官清，四方清静，处处罢刀兵；第三是万民安乐，妻贤子孝，和合恭敬，家家安乐，户户安康；第四是良好的气候条件，风调雨顺，五谷丰登。以上这些，不仅是靖江做会讲经的讲经人的愿望，同时也是靖江地区的百姓，乃至古代全国范围内的百姓的理想。

总而言之，靖江做会讲经的草卷的三个最主要的内容是讲述忠臣与奸臣之间的斗争，男性与女性之间的关系以及理想的凡间世界。这三个方面通常都笼罩在神仙世界之下。忠臣与奸臣之间进行斗争时，会有神仙参与；男性与女性之间的爱恋与追求，也往往有神仙的参与；理想的世界，也往往有神仙的参与。草卷中神仙对于凡间世界事务的参与，这里不做过多的引证，只举一例，证明神仙有时不得不参与到凡间的事务中来。《和合记》马力想不开上吊，惊动了城隍菩萨和土地菩萨：

有县主城隍菩萨和当方土地菩萨，两个菩萨一算，命总吓断，不得了了呱，“马力是天上安国星宿临凡，将来要做到九千岁之职啊，乃一人之下万人之上，来我们这堂子死啦得，我们得过身了？

如果马力今朝丧残生，我们城隍土地做不成。”^②

马力上吊，城隍菩萨与土地菩萨被惊动的原因是，马力是天上的安国星下凡，如果马力自杀身亡，城隍菩萨与土地菩萨会因此被革职。这说明：第一，神仙对于凡间世界负有必要的责任；第二，凡间世界的一些重要人物都是神仙临凡。以上两点足以证明草卷中的凡间世界是笼罩在神仙世界之下的，至于更多的例证，已无需再罗列。

一言以蔽之，靖江做会讲经的内容可以归结为，圣卷讲述的是构建在凡间世界基础之上的神仙世界，草卷讲述的是笼罩在神仙世界基础之上的凡间世界。

^① 《寿字帕》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1555页。

^② 《和合记》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1328页。



第四章 靖江做会讲经中的宗教思想

本章从靖江做会讲经所用的文本——宝卷作为研究的文献起点，探讨靖江做会讲经中的宗教思想。对于何为宗教，不同的人对它有不同的定义，邱运华在《中外文化概论》一书对宗教的定义是：“‘宗教’一词，来源于拉丁文 *religio*，它指的是人们的一种信仰，相信与现实世界之外还存在着超自然、超人间的神秘境界和力量在左右着自然和社会，因而对它予以崇拜，导致内心的敬畏。”^①这条对于宗教的定义，虽然算不上是最贴切，最让人信服的，但却反映了宗教往往与人们的信仰是联系在一起的，而宗教要成为人们的信仰，必须存在人们对于宗教这种超自然、超人们的力量崇拜与敬畏这个前提条件。

靖江做会讲经中的宗教思想是一个比较复杂，甚至可以说是一个比较混乱的问题，宝卷中包括的宗教思想有儒教的、道教的、佛教的，三教又往往相互之间融合，有时又相互排斥、诋毁，再融入因果报应之说、妖怪等荒诞的民间传说，形成庞杂的民间宗教体系。宝卷有时崇尚道教与佛教，有时又极力贬低，从中看不到一个宗教徒应该有的一贯的崇拜与敬畏。因而笔者认为，靖江做会讲经所包含的与宗教相关的内容，只能称之为宗教思想，算不上是宗教信仰。

此外，三教混杂的民间宗教，也必须在能够为民众带来功利目的时才有吸引力。也就是说民众信奉这种三教混杂的民间宗教的目的，都是为了实际的利益，而不是出于宗教徒的虔诚。佛头正是抓住了民众的这种心理，宣称“佛”能够带来好处，而如果不信则将堕入地狱，采用这种方式来达到自己的功利目的。从这种意义上来说，靖江做会讲经中的宗教，只是世俗之人为了达到自己功利目的的工具，完全背离了宗教的要求。

靖江做会讲经中的宗教思想是复杂的、混乱的，通常佛道二教混融，儒教与佛道二教之间有融合，也有矛盾，有时甚至三教之神或者三教之神与民间信仰中的菩萨神仙混在了一起。因而，要想将靖江做会讲经中的宗教思想理清，无疑不是一件容易的事情。为了尽可能地完成这个任务，本章将分节论述靖江做会讲经中的儒、道、佛三教思想，以及三教融合下的民间宗教思想。

第一节 靖江做会讲经的儒教思想

儒家说到底是一套为了更好地处理人与人之间的关系而构建的一套伦理规范体系，儒家算不算得上是宗教，在学术界是存在争论的，不过还是有相当一部分学者，尤其是撰写了《儒教与道教——儒教的本质》马克思·韦伯等一批知名学者，将儒家视为一种宗教。为了便于论述，本文按照马克思·韦伯的观点，亦把儒家视为宗教的一种。

靖江做会讲经中的儒教思想，一方面对于儒教的信奉，表现为推崇以儒治国，以儒教子，

^①邱运华、马固钢：《中外文化概论》，长沙：岳麓书社，1994年，第395页。



同时儒教思想深入到了人心，处处可见儒教思想的影响；另一方面，靖江做会讲经中又表现出了对于儒教的反叛，当儒教思想与佛教思想发生冲突时，往往崇佛教而抑儒教，还有，一部分正面人物的行为举止与儒教思想完全相悖，却没有遭到佛头们的贬抑。也就是说，靖江做会讲经对于儒教思想的态度是混乱的、矛盾的，这符合靖江做会讲经只是一种民间艺术活动，佛头的文化水平不高，难以形成系统的思想这一事实。因而，我们虽然有必要对靖江做会讲经中的儒教思想进行探讨，从而对儒教思想在下层人民中的信奉状态进行把握，但没必要绳之以高标准，从而对它进行批判的必要。

一、靖江做会讲经对儒教思想的信奉

靖江做会讲经中表现出来的对于儒教思想的信奉，主要包括推崇以儒教思想治国，重视以儒教思想对后代进行教育，生活中儒教思想已深入人心等三个方面，下面分开予以论述。

1. 推崇以儒教治国

虽然在传统社会中，有一部分士人提出了儒、道、佛三教殊途而同归的见解，但在治国安民方面，儒教还是具备先天的优势的，因为儒教从一产生，便是入世的，而道教、佛教则是主张出世的。靖江做会讲经在讲述的故事中，同样也推崇以儒教治国。《中国靖江宝卷》一书中收录的第一部宝卷《三茅宝卷》就可以看出靖江做会讲经推崇以儒教治国这一思想倾向，在还朝代与帝主时，其曰：

提到高祖皇帝，乃是有道明君。江山太平，干戈不举，刀枪入库，马放南山，外国年年进贡，小邦岁岁朝君。如同当初尧天舜日，甘雨和风，路不拾遗，夜不闭户。我主江山该当稳，文出忠良，武有能将。^①

以上这段文字中描述的有道明君即位的理想社会，甘雨和风，路不拾遗，夜不闭户等特征，或许还仅仅是老百姓所祈求的，看不出它的背后隐藏的是儒家思想还是其他各家的思想。但“如同当初尧天舜日”一语，明白无误地透露了这种理想社会的背后，隐藏的是儒教思想，它与儒教法先王，崇尚尧与舜的传统完全契合。此外，“外国年年进贡，小邦岁岁朝君”则与儒教大一统，诸侯对天子行朝拜进贡之礼的制度相符。

《三茅宝卷》在这段文字之后又曰：

皇帝有道，忠良辈出。但不知忠良出在哪个州哪府，哪个村哪庄？是出在荒山野地，还是出在外国边邦？

^① 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第3页。



也是我主洪福大，大邦中原出忠良。^①

“中原”二字，是儒教“内华夏而外夷狄”观念的产物，所谓中原，指的是黄河中下游地区，儒教把这一区域视为华夏的中心。当中原二字成为一种代称后，其中所包含的华夏中心论的意味是呈递减之势的，单凭“中原”二字就断定受到儒家思想的支配，是失之武断的。不过，《三茅宝卷》讲忠良是出在荒山野外，还是出在外国边邦，显然是把中原作为外国边邦的对立面而言的，这里的“中原”二字，包含了二字原本承载的华夏中心论。

几乎所有的宝卷在介绍故事的主要人物时，都有一段这样的文字，其中有一部分宝卷还说了为什么贤人只能出在中原，而不能出在边邦外国。《彩云球》中说道：“这贤人一不出在边邦外国，二不出在荒山野地。要说出在边邦外国，他兴兵造反，搬动干戈，三头六臂，交我们中原人做对；要说出在荒山野地，他要落草为王，霸占一方，拦路打劫，打家劫舍，奸淫掳掠，总算不得能人上将。”^②《彩云球》中明确地说了，贤人不能出在边邦外国，是因为那样就会兴兵造反，威胁中央王朝的统治，从而打破“内华夏而外夷狄”的政治格局。

仁政是儒教思想的核心内容，据统计，“仁”是《论语》一书中的高频词汇，如：

有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”^③

子曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”^④

孟子继承孔子仁的学说，并将其扩展到政治上，在《孟子》一书中，“仁”往往与“政”组合成词，便是“仁政”：

孟子曰：“离娄之明，公输子之巧，不以规矩，不能成方员；师旷之聪，不以六律，不能正五音；尧、舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法於后世者，不行先王之道也。”^⑤

正因为如此，后代的研究者普遍将“仁政”作为儒教的核心思想，这已是常识性的知识，因而不引当代的论著为证。靖江做会讲经中，也多见主张以仁政治国，如《龙王宝卷》讲到周武王伐纣统一天下，建立周朝之后，在渭河边请到了姜子牙做军师，被封为国相，姜子牙上奏周武王曰：

^① 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第3页。

^② 《彩云球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1011页。

^③ 《论语·学而》

^④ 《论语·八佾》

^⑤ 《孟子·离娄上》



万岁呀，纣王之所以失败，一是自己昏庸，贪婪酒色，纳了苏妲己；二是他施行暴政，造鹿台，设羑盆狱，用炮烙刑，使大小朝臣人人害怕，个个反对；三是剥削人民，横征暴敛。我主万岁，既已统一了天下，应该广施仁政，对满朝文武及其黎民百姓，要以教化为主，讲求仁义礼智信，老者怀仁，少者怀义，君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为人之本欤。”

当今皇皇要讲仁，文武百官总平身。

有事当面来商议，不许背后弄恁人。

文武百官要讲仁，说服教育治乾坤。

要讲温良恭俭让，让畔而耕天下闻。

黎民百姓也讲仁，尊老爱幼好家声。

你帮我来我帮你，亲朋邻友一家人。^①

《龙王宝卷》中的这段文字，讲述的商周交替之时，武王伐纣并一统天下之后，姜子牙对武王的劝谏之事。劝谏以仁作为核心，劝谏开宗明义便提出了“仁政”之说，通过对比纣王行暴政，最终覆亡，得出应当行仁政的结论。“讲求仁义礼智信，老者怀仁，少者怀义，君子务本，本立而道生”是推行仁政的具体方式，至于“孝悌也者，其为人之本欤”则明显出自《论语》，只是不知何故，《论语》中的“仁”字在这里变成了“人”字。此外，上面所引的靖江做会讲经中的文字对于仁政的解读，其全面程度堪与正统儒教相比，不仅要求皇帝要讲仁，而且要求文武百官、黎民百姓也要讲仁。要求文武百官要讲仁义时，运用了舜让畔而耕的典故，也可见这里所讲的仁政，确为儒教宣扬的仁政。

值得提出来的，靖江做会讲经所推崇的仁政，虽然源自儒教，但它所提出的具体措施却有太过理想化的一面，如“当今皇皇要讲仁，文武百官总平身。有事当面来商议，不许背后弄恁人。”所谓皇皇，就是有道之君，不过就算是有道之君，在传统社会中，也不会允许自己的臣民在自己面前一直都是平身不跪的，这是其一；其二，要求皇帝有事当面来商议，不许背后弄恁人，则是完全不懂君王之术的幻想。以上两点足以说明靖江做会讲经所讲的仁政，只是下层人民不了解政治的幻想而已。

2. 提倡以儒家经典与儒教思想教育后代

在靖江做会讲经中，经常提到两种福，一为洪福，一为清福。所谓清福，就是通过行善、清修，达到成道、成仙的目标；所谓洪福，就是通过科举考试，入仕为官，享尽人间富贵。圣卷中的主人公往往选择享清福，草卷中的主人公往往选择享洪福。不过不管是圣卷还是草卷，主人公在修行办道之前，都受到家庭长辈以儒家经典和儒教思想进行的教育。以儒家经典和儒教思想对后代进行教育，是靖江做会讲经推崇儒教的具体表现之一。

^① 《龙王宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第534页。



《大圣宝卷》中，张长生长到六周岁时，其父张员外打算请先生教他读书的原因是“对‘朱子格言’上一看，‘祖宗虽远，祭祀不可不诚；子孙虽愚，经书不可不读。’男子不读《春秋》、《礼记》，做事不懂礼体。懂得仁义礼智信，知书达礼通经纶。”^①由此可见，张员外请先生教张长生读书，是完全站在儒教的角度来考虑的，“朱子格言”、“祭祀”、“经书”、“仁义礼智信”等都是典型的儒教的标志。以儒教思想作为教育的指导思想，张长生所读之书因此全部都是儒家经典：

公子是天星临凡，读书不难。先生教到哪里，他就识到哪里；读到哪里，就熟到哪里；讲到哪里，就懂到哪里。读完《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》，《离娄》、《告子》、换《诗经》。

读了三年开笔做，写出文章爱煞人。

先生说：“门生，你四书五经皆读过，不能过而不留，要理习点书我听听，方可牢固学业。”

张长生所读的《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《诗经》都是儒家的经典，先生也说：“门生，你四书五经皆读过”，可见，儒教经典确实是靖江做会讲经的主人公所必读的书目。当然，佛头由于文化程度不高，因而对于儒教经典往往也是一知半解，上面所引的《大圣宝卷》中的这段文字，把《离娄》、《告子》与《孟子》并列，在正统的儒士看来，是十分可笑的。不过，这也反映了靖江做会讲经的故事中虽然注重宣扬以儒教思想对后代进行教育，但又有它所独具的草根性的特点。

在《土地宝卷》中，情况也类似，张员外求子成功，生下了张世登，顺利长大成人：

一周两岁娘怀里睡，三周四岁离母身。五期六岁知南北，能言能语又聪明。

世登长到七岁整，员外想到请先生。

员外叫安童到街市上察访，请了一位教书先生。写了关书名帖，择个吉日良辰，把先生接到高厅，献过茶，敬过酒，

先生走进书房门，教他公子读诗文。

开蒙先读《百家姓》，习字题写“上大人”。公子读书聪明很，先生只作领头人。^②

张世登所读的是不是儒家经典，这里没有明说，但他“习字题写‘上大人’”却说明张世登所受到了也是儒教思想的教育。所谓“上大人”是儿童习字的一组字，早在唐代的敦煌写本里

^① 《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第164页。

^② 《土地宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第302-303页。



就有儿童习字的记载，宋代《续传灯录》中略有改动，到了清代，逐步定型为二十四字。在学习这些字的时候，启蒙老师通常还会讲述读书人要尊敬至圣先师孔子的故事。因而，习字就题写“上大人”可以确证张世登受到的是儒教思想的教育。

又如《月宫宝卷》中，崔祝明与夫人赵氏生了儿子崔文瑞，七岁时就开始读五经，崔文瑞还没满十岁时，崔祝明便过世。此后，赵氏在家中常念佛，但这并不影响到崔文瑞继续学习儒家经典：

赵氏家中常念佛，文瑞在书房攻诗文。

有公子，在书房，辛勤苦读，

读《春秋》，并《礼记》，昼夜操心。

高读能像鹦哥叫，低读犹如凤凰声。

公子吟诵声音高，书声琅琅透九霄。

接连读了七冬春，玉皇大帝又知闻。^①

父亲去世之后，母亲念佛，但崔文瑞还是坚持读《春秋》、《礼记》等儒家经典，说明儒家思想在教育方面的影响力具有持续性。

又如《李青宝卷》中，李员外请了先生来教李青，也教上大人，“先生打个影格，把住李青个手，说：‘上大人，孔乙己，化三千，七十士，八九子，佳作仁，可知礼也。’”^②李青所读之书，也都是儒家经典：

李青本是天星下凡，读起书来一点不难，一而十，十而百，百而千，千而万，李青读书天天上。

《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》，五经四书尽皆通。

读书三年开笔做，做起文章篇篇能。

吟诗作对般般会，反将冷字默先生。

与先生有问必答，一直读到一十八岁，已是才高八斗，学富五车。

还在书房将书读，专等考期跳龙门。^③

李青所读之书是《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》等书，尽是儒家经典，讲经人在讲述故事时不仅说李青五经四书皆通，而且说明了李青读书的目的是为了等考期一到跳龙门。无论

^①《月宫宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第339页。

^②《李青宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第666页。

^③《月宫宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第668页。



是从读书的内容,还是从目的上来说,李青所受到的都是典型的儒家的教育。

以上所举的例证,一般都还只列出了主人公受儒家教育时要读的一些书目,在《龙王宝卷》中,在讲述敖氏兄弟读诵《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》等儒家经典时,还选录了其中一些内容:

那一天,一大早,敖钦理个《大学》,他念:“大学之道,在明明德,在新民,在止于至善。”敖顺背个《中庸》,他念:“不偏之谓中,不易之谓庸,中者天下之正道,庸者天下之定理,此之谓也!”敖因也背个《中庸》,他念:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教,道也者,不可须臾离也!”敖广背个《论语》,他念:“其为人也孝悌而好犯上者,鲜矣。不好犯上,而好作乱者,未之有也。”“君子务本,本立而道生,孝悌也者,其为人之本欤!”^①

虽然宝卷中所列的内容,不一定就是《大学》、《中庸》、《论语》的核心,但却足以证明在靖江做会讲经中,儒家经典确实被理所当然地认为是教育后代时必备的书目。

根据靖江做会讲经所讲述的故事,人们不仅以儒教思想教育儿子,教育女儿也是如此。《香山观世音宝卷》中妙庄王生了妙书、妙音、妙善三位公主,请陆英为御师来教育三位公主:

陆凤英小姐将三位皇姑一一扶起说:“不必客气,免礼免礼。”回过身来又禀宝德皇后:“千岁,我来教皇姑读书么,是先学经文,后习绣技,不知千岁尊意如何?”“先生,一切遵从师命,三女当洗耳恭听。”

陆凤英小姐年纪虽然轻,做事蛮精明。她选在二月初一是个黄道吉日开学。

开蒙教的闺门训,三从四德铭记心。^②

儒教提倡“女子无才便是德”。因而,女性受教育的内容与男性有所差别,女性所受到的教育以绣技等女工技技巧为主,学习经文,更多地是为了学会认字,进而学习闺门女训。闺门女训就是为了让女性树立“三从四德”的观念,符合儒教的伦理道德规范,因而也是儒教一直都提倡的。

还有宝卷提到对于女性的教育内容,不仅包括“女训”,而且包括儒家经典这类常用来教育男性的书籍。如《庚申宝卷》中的刘名仁员外,向观音求得一女,夫人苏氏死后,请了来教育女儿刘素珍的就是一位儒士朱仪先生:

员外吩咐安童到东庄请了朱仪老先生来东书厅设馆,素珍用《女儿经》开蒙。

^① 《龙王宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第536页。

^② 《香山观世音宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第209页。



素珍本是天官星，读起书来更聪明。

教到上句知下句，提到枝梢就知根。

《大学》、《中庸》、《论语》、《孟》，五经四书尽皆通。^①

朱仪先生在教育刘素珍时，虽然也让她对《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》等儒教的四书五经都通晓了，但教育女性与教育男性还是有点差别的，教育男性往往以“上大人”或“百家姓”开蒙，而教育女性，即使是教儒家经典，也必须以《女儿经》之类的“女训”开蒙。

除了请先生对后代以儒家经典作为对后代进行书本上的教育外，靖江做会讲经的故事中还往往涉及到父母直接以儒教的伦理道德规范来教育子女。《三茅宝卷》中讲到三公子金坤在书房读书，遇到神仙点化要出门游春，其母钱氏认为好男不游春，好女不看灯，金坤发狠在地上滚。钱氏不忍心金坤躁坏，便答允了。不过，在金坤出门前，钱氏对金坤有一番教导：

孩儿呀，你出门么，要懂得瓜田不纳履，李下不整冠，叔嫂不亲授，长幼不比肩。好你从人家瓜田经过，瓜藤一绊，鞋子倒绊脱了，宁可跑出瓜田再把鞋子拔起来，如若在瓜田里弯腰拔鞋子，人家要说你是偷瓜的。李下不整冠：好比你从李树底下经过，树枝把你的帽子刮歪戴头上了，你宁可走出李树下伸手将帽子戴正了。如果你在李树下伸手戴帽子，就有偷李子的嫌疑。叔嫂不亲授：在路上遇到年轻妇女，如果与她肩并肩，手挽手，这叫男女授受不亲，说你品行不正。长幼不比肩：看见摇篮里的孩童，如是辈分比你大的，要按辈分称呼，不可欺公别祖，称名道姓。^②

钱氏在金坤临出门前对金坤的教导，都是一些基本的伦理规范。其中有一些是与儒教思想相符的，或者说就是出自于儒教思想。其中“叔嫂不亲授，长幼不比肩”就是典型的儒教伦理规范。后文在解释长幼不比肩时说，看见摇篮里的孩童，如果辈份大，也必须按辈份称呼，不可乱了辈份，与儒教长幼有序的规范相合。至于叔嫂不亲授，这里解释为遇到年轻妇女，“如果与她肩并肩，手挽手，这叫男女授受不亲”已经偏离了儒教思想的本意。这再一次证明靖江做会讲经提倡以儒家经典与儒教思想来教育后代，但由于底层人民的文化程度较低，其中具体的思想与正统的儒教思想已出现了一定的偏离。

父母以儒教思想亲自教育子女，在靖江做会讲经的故事中并不少见，又如在《梓潼宝卷》中，陈梓春想到城里看灯，被陈老员外训斥为下流之人，并让他做好书香之子。陈梓春受到父亲的训斥，威胁要上吊。其母朱氏怕躁坏了独生子，准了三天假，在临出门时，陈员外也对陈梓春有一番教导之言：

^① 《庚申宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第463页。

^② 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第31页。



老员外又走过来对陈梓春说：“儿呀，你读过孔夫子的书，晓得孔夫子的礼，出门么，席不正不坐；遇事么，非礼勿动，非礼勿言，非礼勿听；照理是父母在，不远游。”“父亲，你放心，我游必有方。”^①

无论是陈员外对儿子的叮嘱，让他晓得孔夫子之礼，出门在外，席不正不坐，非礼勿动，非礼勿言，非礼勿听，还是陈梓春答应其父游必有方，都可以在《论语》中找到原话，这说明即使是在日常生活中，儒教思想也成为了长辈教育后代的准则。

3. 儒教思想深入人心

由于受到儒家经典和儒教思想的教育，靖江做会讲经所讲述的故事很多地方都表明，儒教思想已经深入人心。

在《药王宝卷》中，吕洞宾被派去砸了卢功茂的药店，遇到了霍氏这个强劲的对手，两人文斗了一阵，吕洞宾没有胜得半分。在文斗的过程中，两人都无意识说到了儒家经典，并用儒家经典作为作对的素材：

“讨债鬼，外面时光不早，肚里不饱，饶给你一盏灯笼火，好早点死走了！”吕洞宾难不住霍氏千金，心想要走，又怕回去不好向玉主交差，就在那眼睛白翻白翻，嘴里哼哼唱唱——

“天上飞只大鹏，地上长棵梧桐。

梧桐旁边站个关公，手里拿了一本《中庸》。

上写：不偏之谓中，不易之谓庸。”

接着他就说：“啊，我还要饶天上飞的，地上长的，旁边站的古人，起妻在读古文！”

霍氏说：“这有何难，饶给你：

天上飞只大鹤，地上长棵紫竹。

紫竹旁边站个鲁肃，手捧一本《大学》。

上写：君子贤其贤，小人乐其乐。”^②

吕洞宾与霍氏两人在做对联文斗时，无意识地运用儒家经典的书名和书中的内容作为创作对联的素材，比佛头刻意地说教儒教思想，更能够体现儒教思想已经深入人心。

又如《庚申宝卷》中，刘素珍阳寿一满，因她在阳日三间吃素修行，被青衣童子请到阎罗王那里。刘素珍一死，其父母的哭女时的哀词处处可见受到儒教思想的影响：

^① 《梓潼宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第265页。

^② 《药王宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第374-375页。



女儿心肝啊——
指望养儿防身老，谁知倒过来送儿亡。”
父母养儿日日忧，常把儿女挂心头。
倘有伤风并咳嗽，父母唯其疾之忧。
父母养儿吃尽亏，谁知死去又不回。
指望曾子养曾皙，谁知颜路哭颜回。
桃之天天花正开，其叶蓁蓁长上来。
之子于归归何处，宜其家人哭哀哀。^①

之所以说刘素珍父母哭女的哀词中处处可见受到儒家思想的影响，原因有二：第一，在中国传统的宗法制社会中，家庭之中成员之间的关系特别紧密，每个成员都应该要承担起自己的职责。养儿是为了防老，这种传统直到今天还在农村地区延续，刘素珍父母哀词一开始就是“指望养儿防身老”，深受儒教传统思想的影响。第二，在刘素珍父母的哀词中，运用了儒教先贤的典故，如“指望曾子养曾皙，谁知颜路哭颜回。”除此之外，后面四句是对《诗经·桃夭》一诗的化用，虽然要表达的意思与原诗的主旨之间存在很大的区别，但哀词运用儒教圣贤的典故，化用儒家经典篇什，证明儒教思想在靖江做会讲经故事人物中已深入人心。

儒教思想深入人心还表现在靖江做会讲经所讲述的故事中，女性在大多数情况下都自觉地遵守儒教的三从四德的道德规范。《眼光宝卷》中，观音菩萨怕王有银今生贪图享乐，不愿修办道，前世所修的功德今生一起丢了，于是变做与王有银一模一样，将王有银的妻子刘氏强占了。真王有银到县衙去告，知县把假王有银、刘氏都带到县衙：

县主说：“刘氏，你丈夫告你背夫改嫁，私通奸情，从实招来，免受刑罚！”刘氏说：
“老爷，冤枉呀！没有此事！”
奴是三贞九烈女，怎做伤风败俗人。
我从小读过女儿经，三从四德我知闻。
自幼父母来匹配，嫁与我夫王有银。
夫妇一向多和顺，亲朋邻友总知闻。^②

知县质问刘氏为何背夫改嫁，刘氏的申辩之言，说明她是受到儒教思想的教育，并严格遵守儒教伦理道德规范的妇人。尤其是“奴是三贞九烈女，怎做伤风败俗人。我从小读过女儿经，三从四德我知闻”说明她把儒教的伦理道德规范当成了理所当然应该坚守的行为准则，儒家思

^① 《庚申宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第465页。

^② 《眼光宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第606页。



想深入人心由此可见一斑。

又如,《李青宝卷》中,李青将要被青衣童子请到阎罗殿,李青把父母托付给夫人刘氏,并让她如果有心的话为自己守孝三年,无心的话随时可以另找情人:

刘氏说:“相公怎说到这番话格?我不曾推板你呀。”“小姐:

阴司童子来堂等,为夫就要赴幽冥。”

刘氏听见这一声,如同天打霹雳惊。

可真有个长和短,苦命陪你一同行。

我自小读过女儿经,不做更夫改嫁人。

好马不吃回头草,好女怎嫁二夫君。

夫妻二人抱头哭,哭成潭来滚成坑。^①

从一而终,是传统社会中儒教对于女性的基本要求之一。李青临死之际,提出只让刘氏守孝三年,并说如果无心,随时可嫁。深受儒教思想影响的刘氏顿时觉得自己被丈夫羞辱一般,说是不是有什么地方对不住丈夫了?并自明己志,说道:“我自小读过女儿经,不做更夫改嫁人。好马不吃回头草,好女怎嫁二夫君。”

靖江做会讲经所讲述的故事推崇以儒治国,提倡以儒家经典和儒教思想教育后代,故事中儒教思想深入人心,说明靖江做会讲经与儒教之间存在紧密的关系。

二、靖江做会讲经对儒教思想的悖反

虽然靖江做会讲经与儒教思想之间存在着紧密的联系,但前文已经讲到,靖江做会讲经其实与宗教信仰是无关的,一切宗教在靖江做会讲经中都被工具化了。基于这个原因,靖江做会讲经在推崇儒教思想的同时,也表现出了对儒教思想的悖反。

靖江做会讲经对于儒教思想的悖反,首先表现在当儒教思想与佛教思想或者道教思想发生冲突时,佛头往往会让其中的人物选择佛教思想而放弃儒教思想。《三茅宝卷》中金福拿到《三官经》后,一心念经修行,冷落了妻子,并打算出家修行。其父金丞相感到特别愤怒,活活将他打死。在钱氏夫人的闹腾下,金丞相用阴阳水将金福救了过来:

金三公子对钱氏老母看看,叫声:“母亲,

譬如我沿小关节重,三六九岁丧残生。”

又对太师望望,叫声:“爹爹哎,

我才间到了鬼门关,两个童子用手挽。

^① 《李青宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第675页。



阎王要我修办道，你为何又喊我把魂还？

爹爹哎，金相府里多余我，阎王家却少我善心人。”

太师闻听这几声，更加恼怒八九分。“好，你这个三冤家！‘父在观其志，父没观其行，教而不改，可谓大逆矣！’安童，替我拿枷锁来！”“老太师，枷锁被你扳了得呱。”“不，那是二号枷锁，替我取大号的来！”仍将三公子一枷一锁，贴上封条，押进马房。^①

佛教出家修行与儒教重视家庭人伦的思想之间存在着不可调和的冲突，历代都不乏对此问题进行辩论的人。金丞相为了劝阻其子金福不要出家修行，不惜将儿子活活打死，由此可见两教之间在这个问题上的冲突的激烈性。金福被其父救过来之后，还是不愿意听从父亲的劝告，金丞相便将他拿大号枷锁锁起来，关进了马房。

在佛教与儒教二教激烈的冲突中，讲故事的佛头最终选择让佛教取胜，主人公金福最终还是在玉清真人的帮助之下，上了终南山，修成正果，赐名元阳真人。

在《大圣宝卷》中，张长生在书房苦读《春秋》、《礼记》，只等皇帝开考，观世音菩萨怕张长生功成名就之后，永远也入不得天门，因而下凡去点化他：

大悲观音摇身一变，变作披发道人模样。对公子身边一站，口中就喊：“长生醒来，抬头见我！”公子在梦中有点恍恍惚惚：“神明，你唤我何由？”“我问你是愿享清福，还是愿享洪福？”“神明，清福怎讲，洪福如何？”“长生，愿享清福，抛弃诗书，吃素修行，修到与天地同寿，与日月同春，有泗洲大圣神取。”“那洪福呢？”“要享洪福，是读书高中，为官受禄，但只有转眼之间数十载光景，即堕沉沦。

做官不得超九族，修道方可免轮回。”^②

儒家提倡穷则独善其身，达则兼济天下。然而，在下层人民的认识里，儒教的终极目的就是为了做官享洪福。而佛道二教修道则可以免除轮回之苦，享尽清福。二者之间也存在差别与冲突。《大圣宝卷》的讲经人佛头与《三茅宝卷》一样，在冲突面前选择了佛道二教，张长生后来潜心修行，终成泗洲大圣，在狼山受香烟。

又如《目连救母宝卷》，目连之母青提在目连出家之后，一直坚持吃斋修行。一天，青提之弟刘贾来到家中，见姐姐家中改成了庙宇模样，罗卜已出家修行，便说：

“啊哟！姐姐，人生在世，穿吃二字。孟子说，‘人至七十者，非帛不暖，非肉不饱。’你家有万贯家财，不去消受，也枉活一世，何不吃鱼吃肉，贪贪嘴福。姐姐啊！

^① 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第56页。

^② 《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第173页。



地狱门口酒席稀，有吃有穿是便宜。
不信打开棺木看，两眼黄沙一口泥。
万贯家财不去用，活在世上有何奇。
修道之人牛毛广，成道之人麟角稀。”^①

儒教与佛教之间，在吃肉与不吃肉问题上也是存在冲突的，正如刘贾所言，《孟子》一书中有原文明言，“五十非帛不暖，七十非肉不饱”^②，与刘贾所说确无多大差别。不过，儒教对于吃肉的宽容，在佛教那里却是十恶不赦的。青提听信其弟之言，开了斋戒，后因此被佛头安排打进了地狱。佛头这样安排故事情节，说明了在靖江讲经中，在一定的范围内存在着崇佛教而抑儒教的倾向，是对儒教思想的悖反。

除了在儒教与佛教、道教存在冲突时，表现出对儒教思想的贬抑外，靖江做会讲经对于儒教思想的悖反还表现在所述故事的正面人物的行为，明显违背了儒教的道德伦理规范。《五女兴唐》中李怀玉落难，被张总兵收为义子。张总兵之女张翠红心仪李怀玉，因为误会，张总兵要杀了李怀玉，于是张总兵与女儿张翠红之间起了冲突，张翠红为了李怀玉杀了父亲：

肇父女两个板面孔，一个要她家去，一个不肯，总兵大人来火，上去一刀。小姐呢，也有武艺，随身一让，推板滴点。“父亲，可当真。”不好，我怕你呢，又上去一刀，小姐二偏，又只推板一滴点。“父亲，你可当真？”“不好了呱，冤家啊！倒过来钉耙锄天，怕你翻腔。”又上去一刀。小姐说：“父亲，

我让你三刀非别事，报报你爹爹养育恩。”

总兵大人来火，上去一刀，照准小姐脑门儿就砍，小姐手脚比他梢，上去一刀，总兵大人头对下一抛。

翠红小姐站起身，要照护他公子死和生。^③

儒教“三从四德”要求女性在家从父，出嫁从夫，在婚姻上要求听从“媒妁之言，父母之命”，张翠红不仅违背了儒教的这些规范，还为了自己私认的情郎而弑父，更是与儒教的伦理道德规范格格不入。即使是放在今天，也是令人唾弃的。

张翠红为了私许情郎，杀死的是父亲，《文武香球》中的张桂英为了情郎，则杀死了自己的两个哥哥：

^① 《目连救母宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第381页。

^② 《孟子·尽心上》

^③ 《五女兴唐》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1003-1004页。



“妹妹，格爹爹叫杀，我们也没办法，我们杀你么就杀你。”嘴说这话，就交张桂英要打。张桂英说：“丈夫啊，我马上交我家两个哥哥要打仗，你捧住我格腰，你千万不能颤，如果一颤，对下一攢，格你只好完蛋。”“我不颤，我不颤。”张桂英交两个哥哥蹲杠打了，打了足足有十五回合、三十照面格腔调。张桂英一想，假使我家老子一来，我得过身咧，我就跑不掉了呱，罢了罢了，我终身是依靠丈夫，靠不上哥哥，就哥哥做官，也与我无关。随手不肯耽搁，手脚又哨，拿两口飞刀对外间一搭，张平龙、张平虎只听到头顶上，吭唧唧唧哈哈啦一声响亮，不分细啊大，拿弟兄两个一劈四半个。可怜，

弟兄两个丧残生，没得地方有冤伸。^①

张桂英瞒着父兄，与龙官宝私自结成夫妻。张桂英的父亲张洪是山寨大王，觉得女儿张桂英的行为有辱门庭，于是派两个儿子张平龙、张平虎把张桂英与龙官宝杀了。按照儒教的伦理道德规范，张洪的做法是无可厚非的，但张桂英却为了私许的情郎，把两位哥哥给杀了，与儒教必须恪守的孝悌完全相悖。

总而言之，靖江做会讲经中的儒教思想是比较复杂、矛盾、混乱的。一方面，靖江做会讲经推崇儒教，但另一方面又对儒教思想的悖反。靖江做会讲经中儒教思想的复杂、矛盾、混乱，反映了儒教思想在民间的真实状态。

第二节 靖江做会讲经中的佛教思想

靖江做会讲经的艺人佛头虽然不承认自己是僧人，但其佛头之名，说明靖江做会讲经与佛教之间存在着密切的关系。从靖江做会讲经所用的宝卷中，可以看到很多与佛教思想或者说佛教信仰相关的文字。但是靖江做会讲经的艺人自己认为并非僧人，因而，靖江做会讲经表现出来的更多的是对佛教思想的悖反。

一、靖江做会讲经对佛教思想的信奉

靖江做会讲经中对于佛教思想的信奉主要表现在：当佛教思想与儒教思想相冲突时，往往佛教思想会占据主导地位；认为佛教与社会法度、经营家业之间并不冲突；提倡人们施行佛教式的义举这三个方面，下面将详细论述。

1. 当佛教思想与儒教思想相冲突时，佛教思想占据主导地位

佛教思想与儒教的伦理道德规范虽有相通之处，但也不乏相互冲突的地方。在前文论述靖江做会讲经中的儒教思想时，对此已有过论述，该节将对这个问题进行更加深入的论述。儒教思想的核心内容就是要处理好家庭成员之间的关系与社会成员之间的关系，为了能够处理好这两种关系，就需要有一套伦理道德规范，概括起来就是：“君，君；臣，臣；父，父，子，子。”

^① 《文武香球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1508-1509页。



①佛教思想与儒家的这些核心思想多有冲突。在《目连救母宝卷》中，观音变成和尚来试探贺因：

和尚说：“老婆婆，你昨夜谈到的事体，我有两个徒弟不如招在你家，养老送终，到也蛮好。”贺因一听，很不高兴，“哎呀！师父呀！我家有何氏贤妻，已经抛别，一心跟师父出家修行，怎好又在半途中招亲？”老婆婆说：“相公啊！

为人在世想后程，夫妻相配是人伦。

洞房花烛成婚配，享受荣华百年春。”^②

老婆婆虽然也是观音施法术变的，但老婆婆说“夫妻相配是人伦”却是典型的儒教思想，因为没有夫妻便没有父子，没有父子便没有君臣。所幸的是，贺因能够经得起洞房花烛的诱惑，不然，他也会与他的大师兄一样，死于猛虎之口。贺因的行为，与佛教思想相符合，却违背了儒教的伦理规范，讲经艺人让他得到善报，而让行为与佛教思想不相合的大师兄死于虎口，说明靖江做会讲经在儒教思想与佛教思想中，更倾向于佛教思想。

在传统社会中，儒教思想在政治中占据着主导地位，皇权往往是儒士所竭力维护的，他们是不能接受皇帝信奉佛教思想并出家修行的。据《梁书·武帝本纪》记载，梁武帝萧衍曾几次出家做和尚，都是由大臣们出资将他赎出。由此可知，儒教与佛教之间在皇权上存在着难以调和的冲突。儒教坚决反对皇帝出家，佛教则提倡皇帝与常人一样修行。对于皇帝出家，《血湖宝卷》中有这样一段文字：

僖宗皇帝，历代君皇，思想怕无常。

不接王位舍弃江山，超出三界外，灵山伴法王。

历代先贤帝，弃位办修行。

皈依心不退，终究道自成。

众位：我国自古至今，有多少帝皇将相、文臣学士看破红尘，舍弃江山社稷，皈依佛门，朝夕修行办道，皆为生死罪孽、地狱之苦。^③

上面所引的《血湖宝卷》中的这段文字，先述历代君王不愿接王位而到灵山修行办道之事，接下来的评论性文字，能够代表佛头对于皇帝出家修行之事的态度。佛头们认为，帝王将相看破红尘，舍弃江山，皈依佛门，能够免除地狱之苦。佛头这样评价，显然是对皇帝出家持肯定态度的。即使是没有出家的皇帝，佛头们在讲述故事时，也为皇帝安排好了“替身郎”。如《刘

①《论语·颜渊》

②《目连救母宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第402页。

③《血湖宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第409页。



公案》中左良臣去京城告御状，到护国寺中遭到与桂太是八拜之交的法空的毒打，大喊救命，被智能大师听到，智能大师“他不是自己修，是代替乾隆天子出家修道，也就等于是乾隆皇帝的替身郎。”^①这进一步证明了佛头对于皇帝修行是持支持态度的。

2. 认为佛教与社会政治、经营家业之间没有冲突

反对佛教者，大多认为佛教对于社会政治、经营家业之间存在冲突，信奉佛教思想会影响政治秩序，或者荒废家业。不过，在佛头们看来，佛教并不会影响到社会政治或让家业荒废，相反，佛教往往还会让社会变得更加清明，让家业更加兴旺。

佛教能够让社会变得更加清明在靖江宝卷中不乏例证。《三茅宝卷》元阳以终南山无名大王的名义，向皇帝发出战书，皇帝让元阳的哥哥金总兵应战，金总兵战败而归，被皇帝押进大牢准备开刀问斩。一班文武大臣想为金总兵求情：

众大臣叩头，跪下来帮求：“梦中之言虽然不可全听，但也不可不听。金大夫下狱是陛下信了梦中之言；金总兵坐牢，是信了终南山大王一纸无名战书。终南山乃佛门之境，素无强寇占山之说。”^②

皇帝将金总兵定罪，并说“君无戏言，不能赦罪”，说明皇帝心意已决。而众臣劝说皇帝赦免金总兵之罪的依据是，终南山是佛门之境，素无强寇占山。皇帝认为众臣言之成理，因而收回了成命，并赦免了金总兵之罪。由此可见佛门之境便是没有强寇的清明之地，在当时的社会中形成了共识，不然心意已决的皇帝是没有办法这么轻易被说服的。

佛门之境是没有强寇的清明之境，在靖江宝卷中还有其他例证。《土地宝卷》中讲到华山公主在丈夫回家多年不回来后，打算投奔中原，解散了山寨：

一日，公主来到华盖山下，已是红日西沉，鸟雀归巢的时分。一看，山下荒无人烟，禽兽无声，我今晚下住何处呢？一想，是山必有庙，有庙必有人，不是尼姑就是僧——倘若是个尼姑庙，尼姑身边可安身。^③

华山公主与《三茅宝卷》中的人们一样，认为即使是在荒无人烟的地方，只要有庙，就可以安身，与强寇占山为王，剪道抢劫相比，佛教也是有利于社会政治的清明的。

在靖江做会讲经中，佛头们不仅认为佛教有利于维持良好的社会秩序，使得在皇权力量薄弱的山区没有强寇。此外，佛头们还认为佛教信仰与经营家业之间，是不存在冲突的。《目连救

^① 《刘公案》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1537页。

^② 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第101页。

^③ 《土地宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第337页。



母宝卷》的开头部分，傅员外是一位吃斋念佛的修行之人，其妻刘氏也信佛，夜夜诵读《金刚经》，但这并不影响傅员外对于家业的经营：

员外在修行之时，广积阴功，大做好事，起了佛堂两座。一座叫斋馆，一座叫三官堂。整天诵经拜佛斋僧布施，修桥补路，广结良缘。有一天，员外忽然觉得修炼圆满，说：“夫人哎，你叫孩儿过来，我今朝要归天去，家中留下的三千贯钱，一千贯给你们烧香念佛，一千贯与你斋僧布施，还有一千贯留给我儿日后经营买卖，以谋生路。”^①

在傅员外看来，诵经念佛，在家里起了两座佛堂，斋僧布施，但这并不影响他对于家业的筹划与经营，在他临终之际，还是家业颇丰，有钱三千贯。不仅如此，傅员外除了将两千贯用来让夫人与儿子烧香念佛、斋僧布施外，还留下一千贯让儿子用来经营买卖。由此可见，信佛并不会影响到家业的经营，因为在佛头看来信佛与经商之间，并不存在冲突。

3. 靖江做会讲经中多佛教式的义举

在佛经中，常常会提到诸种善行与义举。如《佛说诸德福田经》中所说的“七法广施福田”即：“一者兴立佛图，僧房堂阁；二者园果浴池，树木清凉；三者常施医药，疗救众病；四者作牢坚船，济渡人民；五者安设桥梁，过渡羸弱；六者近道作井，渴乏得饮；七者造做圉厕，施便利处。”^②除此之外，佛教提倡的义举还有“饥者食之，渴者饮之，寒衣热凉”。^③这些佛经中的义举，可以视为典型的佛教式的义举。在靖江宝卷中，也经常可以见到修行办道之人施行这些佛教提倡的义举，如果再考虑到佛头对这些义举，绝大多数情况下都持肯定的态度，则可以证明靖江做会讲经对于佛教思想的态度了。

在《庚申宝卷》中，刘员外与夫人苏氏到了三十六岁还没有生得子女，苏氏是因为不积德，所以没有生得子孙，于是：

员外说：“院君娘娘，我家满库金银有何用处，不如做做好事，果修到格子孙！安童，帮我拿家里格木头板子刨刨刨，漆漆滑滴，上写几行大字，门口挂起个斋僧牌来。”

门前高挂斋僧牌，广结良缘把僧斋。

初一月半斋僧道，逢七初三济贫人。

天雨布施钉鞋伞，黑夜布施点路灯。

路不平来挑土修，桥坏抽板换木头。

十七八岁小光棍，助他铜钱做营生。

^① 《目莲救母宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第380页。

^② 《佛说诸德福田经》，《大正新修大藏经》第三卷本缘部上，台北：佛陀基金会出版部，1990年，第1页。

^③ 《六度集经》，《大正新修大藏经》第十六卷经集部三，台北：佛陀基金会出版部，1990年，第777页。



鳏寡孤独无人养，接到家中过光阴。
田单契据挨家退，借兑条子化灰尘。
租子账目不去要，一概不要半毫分。
做好事三年整，功德修下海能深。^①

刘员外在门口挂起斋僧牌，以及后面提到的，“请了两班僧道家来，拜它七天求子大忏”，这些都反映了他与佛教思想之间存在着紧密的关联，即便是刘员外拜佛的原因是为了求子，算不上严格意义上的宗教信仰。拜求子忏时，请了两班僧道，这些并不影响刘员外与佛教之间的渊源关系。受到佛教思想的影响，刘员外所施的义举诸如斋僧济贫、修桥铺路、布施路灯，都与前文所引的佛经中所提倡的义举一样，至于助他人铜钱、养鳏寡孤独等，也与佛教慈悲心怀、广济众生的思想相统一。

靖江做会讲经中，有将近一半的宝卷都提到了主要人物都有与《庚申宝卷》刘员外的义举相似的义举，而且施行义举的原因也几乎完全一样，即为了求子而斋僧拜忏。如《财神宝卷》中的赵忠和，也是因为没有生到子女：

这遭，将家中的杨木板子刨刨刨，漆漆滑滴，上写几行大字：广行方便，大做好事。
门前高挂斋僧牌，广结良缘把僧斋。
初一月半斋僧道，逢七初三济贫人。
天雨布施钉鞋伞，黑夜暗星点路灯。
路不平来挑土修，桥坏抽板换木头。
十七八岁小光棍，助他铜钱做营生。
鳏寡孤独无人养，送他钱粮过光阴。^②

通过对比，可知靖江做会讲经在讲到主要人物有义举时，所用的语言都差不多，几乎成了套话，因此本文不再对宝卷中其他的述说主要人物义举的文字做征引。靖江做会讲经中主要人物的佛教式的义举，说明它与佛教思想之间存在着密不可分的关系。至于佛头对于这种义举的态度，则是显而易见的。主要人物有了这些义举之后，佛头们在讲述故事时，通常的安排是让主要人物如愿以偿，求子得子。佛头对于这些义举的肯定，证明靖江做会讲经对于佛教思想在一定程度上是信奉的。

除了以上三个方面之外，还有其他一些证据可以证明靖江做会宝卷在一定程度上是信奉佛教思想的。如《血湖宝卷》在讲到傅相家中的富庶时，是这样描述的：“家中豪富不过，金银满

^① 《庚申宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第462页。

^② 《财神宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第507页。



库，米麦成仓，安童成对，使女成双，驴骡成群，牛羊成行。夫妻双双，说说讲讲，如同佛国天堂。”^①傅相家中豪富，金银米麦，应有尽有，安童梅香也不差，本是凡间至乐之事。佛头把这种凡间之至乐比做“佛国天堂”，说明在佛头们的潜意识里，“佛国天堂”是让他们特别向往的。这种比喻在其他各部宝卷中也很常见。

此外，佛头们相信，行善之人，如有诚心，佛必定会有感应，并被佛所度。《地藏宝卷》金功善率领三千兵马到西天雷音寺烧香了愿，到了流沙河时，天下大雪，三千小兵大多冻死，只剩下十八人，金功善心中悲切：

西天佛祖端坐八宝莲台，只觉得心惊血跳，坐卧不安，拨开云头朝下方世界一望，“哎呀，原来是金功善代天进香，因流沙河阻隔，不得前行。再加遇到这大雪三天，小兵大都冻死，故而心中难过。金功善乃一片真心，与我佛有缘，这叫人有诚心，佛有感应，我必须下凡度他一阵。”^②

只要对佛有一片诚心，遇难时就可以让佛祖即使身坐八宝莲台，也能够察觉到，并下到凡尘来帮助诚心侍佛之人。佛头这样安排故事，说明他们受到了佛教思想的影响。

总之，靖江做会讲经对于佛教思想，有信奉的一面，这主要表现在当佛教思想与儒教思想有冲突时，往往会选择佛教思想；认为佛教对社会政治、经营家业没有影响，反而会有帮助；宝卷中的主要人物都有佛教式的义举等三个方面。佛头对于这三个方面的态度都是正面的，证明靖江做会讲对佛教思想有信奉的一面。

二、靖江做会讲经对佛教思想的悖反

靖江做会讲经作为一种民间说唱活动，其中的思想是十分驳杂的、甚至是矛盾的。因而，靖江做会讲经除了表现出对于佛教思想的信奉外，也表现出了对于佛教思想悖反的一面，这与其中的儒教思想、道教思想是完全一致的。靖江做会讲经中对于佛教思想的悖反，最主要表现在以下几个方面：

1. 对菩萨与僧人时有调侃

靖江做会讲经，有过对道士与神仙的调侃，同样，对于佛教中的菩萨与僧人，也常常见调侃之词。《三茅宝卷》中韦驮菩萨修了十世，在三洲做护法。见泗洲地方富有，于是想到泗洲去，三洲与泗洲隔黑河，要游水才能过去。韦驮修了十世，才修得了一件明盔亮甲，舍不得脱掉留在身上，泗洲人觉得韦驮菩萨小气，于是：

^① 《血湖宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第409页。

^② 《地藏宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第477页。



韦驮菩萨给泗洲人打得溜到三洲来的。韦驮菩萨哭了。佛祖说：你不要哭。

玉皇大帝重封赠，你手执铁杵管山门。^①

韦驮菩萨的小气，被《三茅宝卷》诠释得非常生动。至于韦驮菩萨被泗洲人打得溜回三洲，并且到佛祖那里哭诉，更是极尽调侃之能事。佛祖因为韦驮菩萨的哭诉，重重地封赠韦驮菩萨执铁杵管山门，也让佛祖的形象变得不够庄严与崇高，接近了世俗之人，也有调侃的意味。韦驮菩萨是佛教菩萨，《三茅宝卷》讲述的则是道教祖师的故事，因而，在这部宝卷中表现出对于佛教菩萨的调侃是情理之中的事。

如果说《三茅宝卷》对于佛教之神进行调侃，还只是因为《三茅宝卷》是讲述道教之神故事的宝卷，那么在《香山观世音宝卷》中，则是佛教类的宝卷对于佛教菩萨的调侃。在《香山观世音宝卷》中，青衣童子将妙善从十殿阎罗那里送出来之后，见到四周一片寂静，又没有庙宇可以修行：

妙善正在沉吟悲叹，珠泪涟涟，释迦如来驾起祥云来到她的面前：“娘子，我看你这般苦楚，无人相救，你我都是只身之人，不如与我权为夫妇，结草为庵，共度光阴吧！”^②

佛祖对妙善，也就是以后的观音菩萨所说的话，带有调侃的意味。虽然佛头随后解释说，释迦佛之所以这样对观音菩萨说这些话，是为了试探观音修道之心可诚，但从佛祖口中说出“权为夫妇，结草为庵”却显得非常不严肃。后来佛头所说的“前言试戏之耳”，一“戏”字之中可以看出佛头对于佛教菩萨的调侃态度。

除了对佛教菩萨进行调侃之外，靖江宝卷还对佛教中的僧人极尽调侃。同是《三茅宝卷》中，王乾拿着一千两银子请僧、道两班为女儿女婿做斋，希望能够把女儿、女婿的魂招回来，讲到这里之后，佛头在故事中没有调侃道士，对佛教中的僧人却多有调侃。老和尚在得知要请他做七七四十九天斋后：

老和尚一听，喜之不尽。一把拽住安童手——

老和尚笑嘻嘻，叫声安童小弟弟。

王老爷请我做交易，先同老爷来商议。

要预付铜钱三千二，好到东门典当里。

赎回铛铛铙钹共法衣。

再同老爷来相商，先付铜钱三千三。

^① 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第34页。

^② 《香山观世音宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第240页。



好到城里西水关，小押店里赎经担。^①

以上所引的短短的一段文字，将老和尚的重利、市侩、无赖的形象刻画得非常清晰。听到念七七四十九天斋，知道有大钱可以赚后，喜之不尽，是为重利；在有利可图时，对安童这类下人笑嘻嘻的，并称呼安童为小弟弟，是为市侩；接到王乾念斋的邀请后，还要王乾先预付三千二，好去赎回铛铛饶钹和法衣，再要先预付三千三，去赎经担，是为无赖。老和尚在无事可做时，将这些法器全都典当出去，也可见他的无赖行为。靖江做会讲经刻画这样的僧人形象，是对佛教的无情的调侃与嘲弄。

又如，草卷《薛刚反唐》中，张天霸为了设计抓住薛刚，搭起了擂台，自称为薛刚，并说如果台下的人有本事能够打他一拳，赏银十两，踢他一脚，赏银二十两。

话语未了，常州天宁寺高宝生老和尚，“阿弥陀佛，等我上擂。”这个老和尚为何要上擂？因为老和尚一想，上去打到他一拳，赏到十两银子，踢到一脚跟，赏到二十两银子，三十两银子，我老和尚好发老赫赫财，省用豆腐青菜搭米饭，吃素吃素，饿了干肠瘪肚，我有三十两银子肇开荤，开荤，养了胖胖墩墩，而且拿他打败了，我和尚做官，有何不妥。^②

这里的老和尚，与圣卷中的老和尚一样都爱财，为了钱敢冒着生命危险去打擂台。更可笑的是，老和尚连得了赏银之后该做什么都已经想好，第一件事就是等发了财之后，应该要好好开开荤，养得胖胖的之后，再去做官。相对于靖江做会讲经对于佛教思想的信奉来说，这里对于和尚的嘲弄显得有些格格不入的感觉。

2. 对和尚与尼姑的轻视

在讲到靖江做会讲经中的道教思想时，也已经论述过，靖江做会讲经有对和尚与道士轻视的一面，在靖江做会讲经中，和尚与道士作为出家人，往往被视为次男。其实，在靖江宝卷中，对于一般的和尚还是尼姑，佛头们都是从心底看不起的。

在《三茅宝卷》中，金福诵读《三官经》修行，其母：

钱氏一听，很不高兴：“你这奴才，不用心攻读诗书，反诵读僧道经忏，不怕被人家议论？相府容量你修道，要笑坏朝纲多少人。”^③

^① 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第86页。

^② 《薛刚反唐》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1267页。

^③ 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第43-44页。



虽然金福所诵读的《三官经》是道教经典，金福后来修成元阳真人，是道教的始祖之一。但听其母钱氏之言，亦可见她对佛教出家人的蔑视。尤其是最后一句，“相府容量你修行，要笑坏朝纲多少人”，反映了当时社会的普遍心态，至少上层社会的人，一般是不能出家修行的。那么照这样推导，出家修行之人，只能是出自下层社会。

事实证明，出家修行之人大多出自下层社会的推导是正确的，《香山观世音宝卷》中，一群尼姑劝妙善不要出家修行，就自报了自己的身世之苦，老尼姑说：

“不啦，皇姑，你不晓得我的命苦，才来修行的呀！”“你的命有多苦，能说给我听听？”
“我的命呀——
我苦了一生命多乖，忙到年老力气衰。
大媳嫌我饭量大，二媳嫌我手脚呆。
儿子急得干瞪眼，婆娘一骂口不开。
在家吃的受气饭，只好来吃恨气斋。”^①

老尼姑“忙到年老力气衰”说明她是来自社会底层，必须靠自己的劳动才能生存。不仅如此，她还是一名来自社会底层的苦命之人，媳妇嫌弃，对于媳妇的行为，儿子也只能急得干瞪眼，无能为力。用她自己的话说，她只是不想再在家里吃受气饭，所以跑到尼庵中来吃恨气斋。年轻的尼姑，也是下层社会中的苦命人：

“皇姑，我嫁过丈夫的，只怪自己命苦，苦若盐卤。”“我不信！”“你不信，我说给你听。
我脚板落地父母就断根，叔伯抚养我长成人。
花花轿子抬出去，嫁个丈夫不归正。
赌钱喝酒充好汉，夜不归宿日不进门。
是非场上好凶斗，他活跳鲜鱼丧残生。
丈夫死了独身过，没男没女没大人。
靠张靠李靠不上，白雀寺来做尼僧。”
小尼僧称能，接上来就说：“公主娘娘，你二八青春，正好行茶攀婚，穿戴珍珠玛瑙，翡翠珠宝，富贵荣华的日子不晓多好，何必来陪我们这些苦命人修道。”^②

这位年轻的尼姑，与老尼姑一样，也来自社会下层，不过看起来她更加命苦。从小父母就过世，嫁了丈夫也不是正派人，年轻时丈夫打斗死了，成了寡妇，又没有儿子、女儿，没有父

^① 《香山观世音宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第225页。

^② 《香山观世音宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第225页。



母，孤身一人，所以只能到寺庙中做尼姑。她劝公主所说的一些话，说明修道也并非她的本意，她也想和公主一样，过富贵荣华的日子。

和尚与尼姑来自社会下层，因而凡间之人，尤其是凡间的皇帝，对于和尚与尼姑，往往是蔑视的，这可以从《香山观世音宝卷》中妙庄王劝女的话语中看出来，妙庄王说：

“皇女，吃斋念佛么是五体不全，六根不正，耳聋眼瞎，腿残脚拐的人修的。你前世修过了，修到我皇宫里来，享不完荣华富贵，吃不尽美味珍馐，你还要修底高呢？”

在妙庄王看来，那些吃斋念佛的，都是一些五体不全，六根不正的。正常之人没有必要去修行，而且能够到皇宫里来，享尽荣华富贵，本来就是前世修来的。这明显带有对出家人的蔑视。利诱不果，妙庄王又说：

“皇女，你尽可胆大放心，地府里大不了是阎王呢，他没得我凡王权威大，我只要下一道圣旨——

捣毁城隍庙，挖掘鬼使坟。

禁僧除邪道，搞得它阎王无处蹲。”^①

妙庄王这样说，是为了消除妙善的顾虑，但从他的蛮横的言语中，可见他对于信仰，对于神仙菩萨的蔑视，而他蔑视神仙菩萨的根源，是因为他认为佛教中的出家人，连正常人都算不上，和他这样的凡间皇帝相比，是处于劣势的。

3. 对和尚、诸佛及寺庙的抨击

除了对出家人进行调侃，蔑视出家人之外，靖江做会讲经对和尚还有抨击之词。《香山观世音宝卷》中，妙善要出家修行，妙庄王让白雀寺的优夷劝妙善回心转意：

这长老尼僧贪功婪赏，荣禄熏心。当殿就胡说一通：“万岁，人世间的男男女女，花花草草翁事我经历得多哩，有行凶作恶者可劝他放下屠刀，立地成佛，有迷恋修行者可以劝他开戒还俗，嫁夫育子。三公主到我们寺里，只要贫僧略用心意，聊费口舌，那时火到猪头烂，功到自然成，不愁她不顺水推舟，入境随流。”^②

和尚爱财、贪利、市侩，虽然与佛法不相容，但毕竟还没有从根本上对佛法进行否定，因而佛头在讲述和尚的这些丑行，只是对和尚的嘲弄。但是这里讲的到优夷，为了贪功，在皇帝

^① 《香山观世音宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第215页。

^② 《香山观世音宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第222页。



面前说即使是行凶的，也能够让他放下屠刀，立地成佛；有迷恋修行的，可以劝他开戒还俗，嫁夫育子，则与佛法完全相悖。上面这段文字中，有“胡说”一词，出自佛头之口，可见佛头对于优夷的做法，也是持否定态度的。

同样在《香山观世音宝卷》中，优夷带了妙善到白雀寺中，到懒梳亭中朝朝夜夜念诵真经：

啊唷，不曾有几天，一些小尼僧翻腔。“师父，皇上公主带多少田来格，带多少粮来格，拿多少钱来格？天天筷上拈碗，碗上搁筷，来吃我们的现成斋饭！”“徒弟，皇上不是让她来修行的，是带来劝她回心开戒的。”“劝她回了心可有好处？”“怎没好处？皇上准的，把她劝了回心，送她进京，白雀寺千亩良田永远不要完粮，房屋倒塌皇上来修，佛像损坏皇上来装金，从此，我们师徒五百个，上不要完粮，下不要修庙，旱涝保收，不用愁饿。”^①

看到妙善天天只是念诵佛经，既不做什么，也没有带田、带粮、带钱来寺庙，很多小尼僧都开始闹情绪，这说明即使是在寺庙这种佛门之境，佛法与利益相比，显得很苍白无力。佛头在这故事中，首先抨击的是优夷，即使是冒着寺庙被烧的危险，也要贪图千亩良田永远不要完粮的利益。其他僧尼听说一个月必须劝妙善开戒，否则就要烧了寺庙后，对优夷很是埋怨，惧怕“要是一个月不回心，大家要陪你化灰尘”，不过，当这些僧尼听到如果能够劝服妙善公主，优夷可以替他们到天子面前保一本，拿着红丹金印坐衙门后，个个都愿意了。佛头对于这些僧尼的评价是：“阿依喂，这些出家人听到做官，个个都贪。”故事中所插入的佛头的这句短短的评价之言，中间的一“贪”字，可见佛头对于众僧尼的抨击。

又如，在草卷《十把穿金扇》中，讲到矮子蒋林出战时，对于和尚与诸佛多有抨击之词，称和尚为妖和尚：“矮子从土下匆忙钻出，见只有妖和尚一人，举起盘龙棍就打。”对于甌泥佛也多有抨击之词：

于是又向前追寻，不觉来到虎牙滩下，见甌泥佛在前，矮子蒋林在后，二人打打停停，忽而不见矮子蒋林，忽而又见矮子拦在甌泥佛面前。黑雄手执五齿钢叉，上去厉声喝道：“大胆矮鬼，休得无礼，不可欺我甌泥佛爷！”甌泥佛抬头一看，不知洪筠从哪搬来这异形古怪的一男一女，倒是壮了他的胆子，顿时变得凶悍起来。^②

甌泥佛在矮子蒋林的追打下，到了虎牙滩，甌泥佛在见到救兵后，胆子壮了起来，顿时变得凶悍起来，与前文中称与甌泥佛一起的和尚为妖和尚，这里又说甌泥佛也是“凶悍”的，说明佛头认为，不仅和尚有妖和尚，佛也有恶的。其中褒贬自寓。

^① 《香山观世音宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第224页。

^② 《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第879页。



靖江做会讲经中对于和尚、寺庙的抨击，还表现在与佛教相关不是太大的日常性的生活之中。《文武香球》中，龙王菩萨为了撮合侯月英与龙官宝，于是变成一只黄鹰，到侯月英家前的树上说要给她做媒人，侯月英用箭射，被黄鹰衔到了龙官宝的书房门口。侯月英向龙官宝讨要箭时，说：

“看你是个官家后，点滴不差半毫分。龙公子，既然你是官家后代，应该拾金不昧，拾到我格箭，你赶紧就把我么。”“啊呀小姐，格不是干便当，人家总说，只有担金入庙，哪有寸土还乡，这个箭么是我拾到格呢，又不是偷格，也不是抢你格，干容易就把你来……”^①

龙官宝与侯月英之间的对话，原本只关风月，而不涉及到佛教思想，但是在这种日常生活的对话中，龙官宝潜意识地说了“只有担金入庙，哪有寸土还乡”这样的话，说明社会上普遍存在着对于佛教寺庙重利，只会攫取一般信众金钱的想法。这种无意识的话语，比起那些专门评价佛教的观点，更加具有代表性。

又如《寿字帕》中，奸党姚彬强占了寿字帕，被七省巡按田志以兵相逼，要求交出。吴贞为奸党姚彬出主意，说要摆起擂台。姚彬担心田志武功高强，没有人能够胜过他。吴贞提到了到少林寺去找他的师父邱峦和尚：

肇打发飞毛腿吴贞赶上河南嵩山少林寺，搬请邱峦和尚。邱峦就说呱：“徒弟啊，我是出家之人，跳出三界外，不在五行中。”“师父啊，相公有话格，你只要能够到苏州，保住宝贝寿字帕，家当和你对半分。”
“罢了，罢了，为师下山走一走。”^②

邱峦和尚是少林寺的僧人，按照他自己的话说，应该“是出家之人，跳出三界之外，不在五行中”才对，但是当他听到徒弟说保住寿字帕，与他对半分时，就动了世俗之心，答应与徒弟一起下山。邱峦和尚言语与行动的自相矛盾之中，当暗含佛头对他的批判与抨击。

4. 对佛教戒律的违背

佛教有五戒，《杂阿含经》曰：“云何名为优婆塞戒具足？应远离杀生、不与取、邪淫、妄语、饮酒等”^③这些戒律是在佛教传入中国之前就有的，佛教传入中国之后，还有一条众所周知的戒律，那就是戒荤腥。然而，在靖江做会讲经中，很多本应该是正面的人物，却多有违背佛教戒律的行为，其中表现最为明显的就是吃荤腥，杀生。

^① 《文武香球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1489页。

^② 《寿字帕》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1579页。

^③ 《杂阿含经》卷三十三。



《彩云球》中的高玉霞，是经鸾星宿下界，在故事中是一位正面人物，受到观音的关照，但她却并没有遵守佛教戒荤腥的戒律，在这部宝卷中，讲到了这样的一件事，双凤梅香见高玉霞身体不是太好，于是提议：

梅香说：“小姐，你只要听我话总好格。小姐喂，多天不曾上落秋亭饮酒，今朝我们主仆两个到落秋亭，弄点酒啊，你身体还要不丑。”小姐一听，果然相信，吩咐来落秋亭办起羊羔美酒。^①

高玉霞与梅香办起了羊羔美酒，本是普通的大户人家日常生活中必备的食物，如果是故事中的反面人物，或者不是正面人物的一般人物，吃羊羔、喝美酒，都是无可厚非的，因为即使是在宣扬佛教思想的宝卷中，也可以允许一些违背了佛教戒律的行为存在。但是，作为宝卷中的正面人物，高玉霞吃羊羔，喝美酒，一下就违背了佛教戒荤腥、戒饮酒两条戒律，而且佛头也只是毫无倾向性的叙述，说明佛头也并没有批判高玉霞违背佛教戒律的想法。靖江做会讲经允许正面人物可以违背佛教戒律，说明其中对于佛教是存在一定的悖反的。

不仅正面人物不戒荤腥，即使是一些神仙，也有杀生的行为。如《回龙传》中，八贤王之子王华因为要做营生，于是继承了其养父与养母的职业，到河里去打鱼。

东海龙王教广掐指一算，“王华小金龙临凡，小金龙五百年前交我教广结拜弟兄，他是最小格兄弟，今朝来打渔，我要帮帮他格忙哎。”老龙王吩咐寻海夜叉虫，拿鱼虫了扎扎扎，对船上跳。^②

八贤王的儿子王华为了生计去打鱼，本来就是杀生的行为，为佛教戒律所不容许的。不过，毕竟王华不是佛教信徒，他为了生计去打鱼，是无可厚非的。但是，佛头安排老龙王为了王华赶鱼，让鱼直接往渔船上跳，给人以“助纣为虐”之感。佛头让神界的神仙帮助王华施行佛教所不允许的杀生，说明靖江做会讲经中，佛教并没有作为一种信仰而存在。

以上杀生的对象还只是鱼，在靖江做会讲经中，还有很多对自己同类的杀害，而且被杀者有很多都罪不至死。如《香莲帕》中的刁文、刁虎兄弟，之前也确实陷害过常士勇：

黑炭常士勇背住两个人后间格衣裳领宗，拿他们头对头，后得脑一碰，“叭”，一敲不轻，八九百斤，蛋壳子头一敲，脑浆和血就对外直流。

弟兄两个栽倒地埃尘，魂灵上了枉死城。^③

^① 《彩云球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1021页。

^② 《回龙传》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1123页。

^③ 《香莲帕》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1376页。



在《香莲帕》这部宝卷中，常士勇也是正面人物，虽然刁文与刁虎兄弟有不是之处，但他们的行为并没有造成不可挽回的后果。按照佛教不杀生的戒律，对于他们，应当以宽大为怀，绝不至于将他们两兄弟杀死，但常士勇不仅将刁文、刁虎杀了，而且杀害他们的方式特别残忍，把两人的脑袋一敲，脑浆和血直往外流。

常士勇这种杀人的办法，在靖江做会讲经中并不是特例，又如《五虎平西》中，狄青等人误侵单郾国，挑起了战端。正义并不在狄青等正面人物这边，但狄青等人杀人如同砍瓜。笑面虎石玉在和秃天虎大战时：

格人不吃饭么没得精力格，打到最后两膀脱拉千斤哨力嘎。正好轮到笑面虎石玉交他来扛打哇，笑面虎石玉手起刀落，“咔嚓”一响，

秃天虎从马高头滚到地埃尘，魂灵上了枉死城。^①

秃天虎的哥哥被狄青等人无端杀害，本来就占据了道义上的优势，在战争的过程中，狄青等人打不过秃天虎，于是采用车轮战术，更加显得不仁不义。狄青等人的做法，虽然在军事上是不得已的，但于儒教的道义以及佛教的慈悲都是不相合的。佛头在叙述完这段故事之后，又借焦定贵之口说：“元帅喂，肇好了，肇这狗贼挨杀啦得格。肇好了，肇好了，他挨杀啦得，他现在死啦得格。”这说明在佛头那里，既没有真正的正义可言，而且他们的价值观念与佛教思想也格格不入。

靖江做会讲经虽然有信奉佛教思想的一面，但更多的是表现出对于佛教的悖反，这主要包括四个方面，即时常可见对菩萨与僧人的调侃，对和尚与尼姑的轻视，对和尚、诸佛及寺庙的抨击，也常见正面人物违背佛教戒律。靖江做会讲经对于佛教思想的信奉与悖反的矛盾，同样也反映出了民间信仰的混杂之处。

第三节 靖江做会讲经中的道教思想

在中国民间，道教与佛教之间有着千丝万缕的联系，两者之间既存在着竞争关系，同时又纠缠在一起，这表现在佛教与道教的思想在很大程度上是相通的，道教经典中很多都是借鉴佛教经典。道教与佛教之间纠缠在一起，最直观的表现就是道士与僧人往往同场做法，这在靖江宝卷中也很常见。《东厨宝卷》讲述到张大刚天天能够打到獐猫鹿兔回家，其父张百万一见欢喜不过，由于欢喜过度，张百万一命呜呼。“棺木停在高厅，请了僧道超度亡灵，七天道场圆满，出丧殡葬，栽松植柏，入土为安。”^②因此，在靖江做会讲经中道教思想与佛教思想往往是难以截然分开。本节所论述的道教思想，尽可能地将范围限定在纯粹道教思想的范围之内。此外，

^① 《五虎平西》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1393页。

^② 《东厨宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第495页。



靖江做会讲经所用的圣卷和草卷，对于道教思想的态度存在着细微的差别，为了能够将这些细微的差别厘清，本节将对圣卷和草卷中的道教思想分而论之。

一、圣卷中的道教思想

圣卷对于道教既有推崇，又有调侃和贬抑，虽然圣卷也以崇拜为主，但与草卷一味地推崇道教之间存在着细微的差别。

1. 圣卷对于道教思想的推崇

圣卷所讲述的故事的主人公，都通过修行而成仙成菩萨，因而，圣卷对于道教思想主要还是推崇的。圣卷对道教思想的推崇可以表现在多个方面。其中最主要的就是故事中的正面人物很多都拜道教神仙、真人为师。《三茅宝卷》中的金福，也就是后来的元阳真人，与哥哥金乾、金坤一起称为三茅祖师，是道教茅山派的祖师。在未成仙之前，金福在书房读儒家经典，“等他再读三年整，稳是新科状元身。”

玉主想：他有了官职坐衙门，就不思吃素办修行。顿时把三官大帝召到御宰台前：“三官，应化童子转世，现在宾州北门三里之遥安乐村金丞相府内，昼夜攻读诗文，不思修身了道，将要攒掉七世道功，你去指点他修行，就算你的徒弟吧！”三官大帝想：“我在宫中之事情，多端，难以分身，不如打发玉清真人临凡劝化。”于是，一阵仙风来到蓬莱仙山，对玉清真人说：“玉清，你赶快临凡，点化我徒弟金三公子吃素修行。”“师父，我不去。”“怎的？”“我是你的徒弟，他如在我名下修道应是我的徒弟，这究竟哪是哪的徒弟？”“啊，这样吧，我把个名目你。

我算他的名师父，你算他的领头人。”^①

金福后来成了元阳真人，是道教茅山派的祖师之一。这里指派玉清到凡间度金福的玉主也是道教尊崇的神仙。玉主通称为玉皇大帝，是道教的四御之一，并且在四御中最为尊，道教《玉皇宝诰》曰：“太上弥罗无上天，妙有玄真境。渺渺紫金阙，太微玉清宫。无极无上圣，廓落发光明。寂寂浩无宗，玄范总十方。湛寂真常道，恢漠大神通。玉皇大天尊玄穹高上帝。”^②称玉皇大帝是“无极无上圣”，“玄范总十方”说明玉皇大帝地位确为尊崇。玉皇大帝派来度金福的玉清真人，也明显是道教之神，“体天道以善人生，达天人合一广大之自在之境，这样就达到了‘真人’境界”，故“道教祖师多为真人。”^③派玉清到凡间度金福的玉皇，度金福的玉清真人，以及后来成为三茅祖师的金福，都是道教中的天尊或祖师，可知道圣卷确有推崇纯正道教思想的一面。

^①《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第30页。

^②《玉皇宝诰》，见《藏外道书》第二十九册，成都：巴蜀书社，1994年，第470页。

^③范恩君：《道教神仙》，北京：宗教文化出版社，2007年，第8页。



道教之神收凡人为徒，并使得凡人最终成为道教之人。在《财神宝卷》中，赵公明代叔应征，与婢娘的侄儿宋成一起去投军，路上宋成贪赵公明的家产与美妻，把赵公明推进了波浪滔滔的大河中，遇李老君将他救起：

下文再表赵公明被李老君救起，暂住在老君庙。一天老君对他说：“公明呀！你本有神仙之职，此处不是你的久留之地，你到四川峨眉山，投奔玉虚老祖，拜他为师，向他学习道法，将来你建功立业，等到大业成功，再修行成道。”^①

李老君，通常被称为老子，是道教的道祖，撰有道德经，历代都被加封为各种封号，据《太清宝诰》载李老君：

随方设教，历劫度人。为皇者师、帝者师、王者师，假名易号；立天之道、地之道、人之道，隐圣显凡。总千二百‘之官君，包万亿重之梵炁。化行今古，著道德凡五千言；主握阴阳，命雷霆用九五数。大悲大愿，大圣大慈，太上老君，道德天尊。^②

讲经人佛头宣称财神赵公明受到李老君的指点，并到四川峨眉山拜玉虚真人为师，“日里寺中诵经文，夜上传授法术深。仙法佛法道家法，真言咒语记在心。”^③虽然这里讲到赵公明在学仙法与道家法之外，还学佛法，但从李老君指引他向道，玉虚真人教他学道可知，他受到的主要还是道教思想的影响。至于佛头讲赵公明在学习道家法之外还学佛法，反映了靖江做会讲经中各教思想都不是纯粹的。

圣卷推崇道教还表现在故事中的主要人物对道教寺观有经济上的资助。在《三茅宝卷》中，金福出外游春，到了三清寺：

金三公子说：“安童，不好了，你怎把我领到天子皇城来了？那不是皇上撞钟击鼓，天子要坐殿了？”“哈哈，少爷你说错了。这是三清寺道士撞钟上班拜忏。”“啊，钟声一响就是上班拜忏。我们可好进去看看？”“怎不好去，我家也算半个头山主哩。”“安童，何谓半个头山主？”“少爷，你有所不知。我听老太师说的，为修这个三清寺，我家出了一斗金子，一斗银子，所以，我家就成了半个头山主啦。”金三公子说：“我们进去看看。”^④

三清寺规模气势宏大，以至于金福以为到了天子皇城，然而金福家算三清寺的半个山主，

^① 《财神宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第511-512页。

^② 《太清宝诰》，见《中华道藏》第四十四册，北京：华夏出版社，2004年，第431页。

^③ 《财神宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第512页。

^④ 《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第33页。



在修这三清寺时，金家出了一斗金子，一斗银子。靖江做会讲经中，主要人物对于道教寺观的经济上的捐赠，说明道教思想在这些中间得到了广泛的传播。

道教得到推崇的又一个方面表现在凡皇遇到妖魔不能降伏时，首先想到的是道教的张天师。《梓潼宝卷》载，太白金星为了能够让三元向凡皇借兵，故意纵癩团鱼精到御园金井中，并叮嘱癩团鱼精只能降服于三元。癩团鱼精扰乱龙廷，文臣武将都没有办法将它降服，于是大臣便想到了张天师：

六部朝臣合奏一本，说：“万岁呀，我们文官管兴邦，武官保社稷，拿妖捉怪格事体，配江西龙虎山张天师管格，他吃皇上格俸禄，是专门拿妖捉怪格，此日不用，等待何时？”万岁听见这一声，忙召天师入朝门。^①

在靖江宝卷中出现这类故事情节，说明不仅自己推崇道教，而且佛头们认为道教对于治国安邦起着不可替代的作用。虽然最后张天师也没有降服妖精，被押进天牢做罪人，但凡皇遇到妖魔之事，想到的首先是道教张天师，说明道教思想在靖江做会讲经中有着深刻的影响。

2. 圣卷对于道教神仙的调侃与轻视

圣卷虽然推崇道教，但由于靖江做会讲经是民间说唱活动，艺人与接受者文化程度不高，难以形成系统的思想体系，因而，圣卷之中不乏对于道教神仙的调侃与轻视。

元阳真人的哥哥金乾与金坤为了募化修东灵寺，各自剝去了一只手，元阳真人明明知道这件事情，但他回家之后，故意装做不知道：

元阳看看两个哥哥，对太师说：“父亲，小时候我不懂礼，现在他们长大了怎么也不懂礼？我作整揖，他们为底高只作半揖？”总兵说：“不要乱说，还有底高半揖整揖？”“哥哥，不相信我站中间来，让父母亲看看清。”元阳对中间一站，两个哥哥对两头一分：“父母双亲在上，孩儿有礼。”元阳看好两个哥哥手一舞，只有一只手着地，一只手套了一个空衣袖。“啊，你们两人只有两只手，还有两只手挨皇上剝掉啦？”“三弟，还提这个祸场头哩！不是被皇上剝掉的，是为了募修东灵寺，我们自己剝的手。”“啊呀，修东灵寺剝手，修西灵寺倒要剝脚，修北灵寺还要剝头哩！”^②

元阳真人的诙谐，其实是佛头对于道教神仙的调侃，在靖江做会讲经中，一旦加入了这些对神仙的调侃之语，神仙们的神圣与权威便被解构了。

除了调侃之外，靖江做会讲经有时还会流露出对道士与和尚的轻视。《灶君宝卷》中有一段

^① 《梓潼宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第292页。

^② 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第111页。



这样的话：

男和一听，忙请先生上山，启一卦文，算命合婚，配了四十九人，只有一男，并无婚配。先生便说：“你命犯华盖星格，只得出家。”直到如今，只有次男，没有剩女。

也是当年来留下，和尚道士到如今。

当时留下百家姓，九十八姓古流名。^①

按照《灶君宝卷》中的说法，男和与女合共生了五十个男，四十九个女，长大成人之后，应当配为夫妻，但怎么样都没办法全部配成对，因而怨气冲天。一家争闹，怨气冲到了天上，请鬼谷先生下界来处理这件事情。四十九女配四十九男，还有一个没法婚配。因而直到现在，还是只有次男，没有剩女。次男没法婚配，所以必须出家，现在的和尚与道士，就是这些不得不出家的次男。这种说法显然带有对和尚与道士的轻视之情。

圣卷即使有对神仙的调侃和对道士的轻视，但相对于对道教思想的推崇来说，这毕竟只是次要的方面。

二、草卷中的道教思想

草卷的主要内容是神仙世界笼罩下的凡间世界，这在第二章中已经详论。正因为如此，在草卷中道教神仙的色彩比圣卷中淡了很多，也很少见到对于道教思想的调侃和对道士的轻视。草卷中的道教思想主要表现在对于某个具体的道教神仙的推崇上。骊山老母与王禅老祖常被说成了草卷中的主要人物的师父。

1. 草卷中的骊山老母

骊山老母是道教所尊崇的神仙之一，据《道教大辞典》记载：“骊山老姥古仙女也，风华绝代，秦时始皇，尝作阁道于骊山。遇之，惊其艳，欲侮之！因受姥以法惩之，乃罢。姥自此之后，乃装为老嫗，人遂以姥称之。至唐时有他筌者，好神仙之道，过老姥，为说《阴符经》之义，并留麦饭度之。”^②今天西安以东的老母殿，依然是道教圣地之一。这些都说明骊山老母是道教神仙之一。

作为道教神仙，骊山老母经常出现在《西游记》等小说以及民间传说中。靖江做会讲经所用的草卷中多次出现骊山老母，她通常是作为正面人物的师父出现的。《独角麒麟豹》中方同来到五虎镇，遇到有人摆姻缘擂台。摆台之人是武举王勇，没有兄弟姐妹，只有一个妹妹：

妹妹名叫王玉花，骊山老母小门生，来玉兔宫学法。骊山老母就说：“首徒，我已经帮你算过

^①《灶君宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第693页。

^②李叔还：《道教大辞典》，杭州：浙江古籍出版社，1987年，第669-670页。



了,要享清福没你份,要享洪福就有格,你格姻缘到了格,赶紧同你哥哥相讲,到五虎镇摆起姻缘擂台来,如果哪位能人登台比手,拿你徒儿来打败,就是你格丈夫小官人。”辞别师父下山,一到到家,同哥哥一讲。“妹妹,圣母之言不能违背,我家不在乎用拉点银子。”^①

王玉花不仅是骊山老母的小门生,在玉兔宫随老母学过仙法,而且婚姻大事也是听由骊山老母安排的。骊山老母为王玉花算了,必须摆起姻缘擂台,将王玉花打败的人,才能做她的丈夫。王勇听说后,也认为圣母之言是不能违背的。这说明骊山老母已成为了他们的尊崇之人。

在草卷中,还有其他一些正面的人物是骊山老母的门生。《白鹤图》中的甘宏被奸党史泊诬陷,宁愿被满门抄斩也不愿意点兵反上帝王城,算得上是正面人物,他“生到一个独生女儿,名叫甘赛花,骊山老母的小门生。”^②汤美姣是金锁山上的女大王,是“骊山老母格小门生,百般仙法、武艺随身。”^③虽然她原来的身份是山大王,但在与故事的主人公胡毕嵩厮杀时,两人相互佩服,结成夫妻,并把骊山老母送给她的镇山之宝辟邪刀送给了胡毕嵩,后与胡毕嵩一起征战,立下了功劳,也算是正面人物。

骊山老母的女门生,在危急之时,往往能够得到骊山老母及时的帮助,《和合记》中的王凤英,九岁时母亲去世,被嫂子折磨,不愿再在世间苦挨,于是打算悬梁自尽:

骊山老母来昆仑仙山玉书宫,心血来潮,坐卧不安,掐指一算,晓得一半:“啊呀,不得了了呱,王凤英是上界红鸾星宿下凡啊,她交安国星宿马力,在五百年之前就伴吃仙桃子,结下了姻缘海能深,马力将来要封到九千岁之职嘎。

如果等她丧残生,九千岁家没得正夫人。

赶紧,我要去拿她救到我仙山上来,我交她有师徒之份了,不如拿她救到我身边来学法,将来等到机会成熟,好等她下山,夫妻成婚匹配。我不去,哪个去啊?现在不去,等待何时?”^④

世人拜骊山老母为师,不仅能够得到骊山老母传授仙法,而且能够得到骊山老母赠送的各种宝物,更重要的是在危急之时,得到骊山老母及时的帮助。王凤英轻生之时,骊山老母赶来将她救了起来,带到仙山之上让她学习仙法,并将她的终身都进行了安排。

对于师父骊山老母所安排的终身之事,门生们一般都会听从。《五虎平西》中的单郾国公主,也是骊山老母的门生,骊山老母同样也为她安排好了终身之事。狄青攻打单郾国,单郾国国王没有办法,只能请公主出马:

^① 《独角麒麟豹》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第924页。

^② 《白鹤图》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1080页。

^③ 《九美图》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1227页。

^④ 《和合记》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1317页。



公主心上就想：啊呀，我机会来了呱，我下山格辰光，师傅骊山老母对我说呱，我生在边邦小国，终身要许配大邦中原的上将，底高辰光中原和单郸国打仗，底高辰光就是我奴家联姻之日格。我家来又不好意思交我家父母讲，今朝当真中原倒来交我单郸国打仗，我不如就到战场去看一看，我格丈夫郡马老爷，可来战场上间。^①

作为骊山老母的门生，公主从小就跟骊山老母习武，骊山老母送给她八样宝贝，又告诉她虽然出身在边邦小国，终身要许配给中原的上将，而且联姻之日就是中原和单郸国打仗之时，听到中原的军队侵犯单郸国，首先想到的不是如何退敌，而是想看看丈夫郡马老爷可来战场上。由此可见公主对于师父骊山老母之言是非常相信的。佛头这样安排故事情节，也可见道教之神骊山老母对于佛头的思想影响是比较深刻的。

骊山老母不仅在她的弟子中有威信，而且对于弟子之外的其他人，也有一定的权威。狄青等人被公主抓回之后，单郸国打算处斩：

骊山老母来半空之中，一声高喊：“刀下留人。”刽子手一吓，直头了不得，刀就吓得对地落一丈，一望，“你这位道姑，你才间一喊，我命总吓啦得格，恨不得鬼毛病总吓发起来格。”“刽子手，你不要害怕，你要问我，我是黎山圣母，乃是八宝公主的师傅。这六个中原人，你暂且不要杀，你们赶紧帮我报，到银銮殿报于你家狼主千岁知道，就说我骊山老母已到。”杠块有些官兵赶紧就对银銮殿上报，说骊山老母已到。骊山老母来文武百官当中是德高望重。听见说是她来了，狼主千岁赶紧就说格：“圣母，今朝到堂有底高事情啊？”^②

在临行刑之际，骊山老母叫住了刽子手，说明骊山老母在刽子手等下层人民心中是有权威的；官兵们赶紧将这事报告给银銮殿，说明骊山老母在官员心中也是德高望重；单郸国国王对骊山老母口称圣母，听完骊山老母之言后，说道：“圣母，格既然天有天意，是你来指点迷津，我总你格话。”^③说明既然是在凡皇心中，骊山老母也有一定的权威。在草卷中，骊山老母被赋予了这么高的权威，说明草卷确实在很大程度上受到了道教思想的影响。

其他有侯月英“沿小吃苦，就跟她家父亲习武，夜里困下来，有骊山老母梦中传授她格武艺”。^④又有司马赛花，与哥哥司马世茂在天竺山上占山为王，亦是“骊山老母小门生”^⑤，按骊山老母留下的锦囊，接受招安后与故事主人公十三省巡按田志成结为夫妻，也算是正面人物。

草卷中的人物，诸如骊山老母的门生、刽子手等下层人民、官员、凡皇对于骊山老母的言

^①《五虎平西》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1395页。

^②《五虎平西》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1400页。

^③《五虎平西》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1400页。

^④《文武香球》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1486页。

^⑤《寿字帕》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1574页。



听计从,说明骊山老母在古代人民心中拥有一定的权威;骊山老母的门生无一例外都是正面人物,说明佛头是有意这样安排的,这也可以进一步证明骊山老母在佛头心目中形象是正面的,这两个方面一起说明道教神仙对靖江做会讲经存在正面的影响。

2. 草卷中的王禅老祖

王禅老祖,在靖江做会讲经所用的草卷中有时又被称为“黄禅老祖”,名王诩,据《道教大辞典》“鬼谷先生”条载:“鬼谷先生,世称鬼谷子,古之仙人也。姓王氏,自轩辕之代,历于商周,随老君西至流沙,周末复归。居汉滨鬼谷山,弟子百余人,惟苏秦、张仪不慕神仙,从学纵横之术。《宁波府志》鬼谷子姓王名诩,西周时人,有《鬼谷子》一书传世。”^①由《道教大辞典》“鬼谷先生”条的释义可知王禅老祖是道教尊崇的古仙之一,后代道教玄门奉王禅老祖为祖师,虽然他的两个后代知名度最高的两个弟子苏秦与张仪,是纵横家的代表人物,但这并不影响王禅老祖本身是道教尊崇的古仙。

靖江做会讲经的草卷出现王禅老祖的次数虽然不及骊山老母,但情况与骊山老母相似,有相当一部分正面人物都是王禅老祖的弟子。《牙痕记》中讲述安禄保被王其继祖母和安能用砒霜杀死准备埋了:

王禅老祖拿他度得来格,拿他救活得,教他仙法教他本事。王禅老祖就说:“徒儿,你的本事也学好了格,仙法也到了手喽,万里江山千斤重,你徒儿要肩挑八百斤,清福没得你享,要享洪福你是有格,您赶紧揭下皇榜。现在呢,万岁张挂皇榜,只因高丽国有战表一道,高玉霞小姐跟你有宿世姻缘,你到东三关打擂。”^②

王禅老祖作为安禄保的师父,不仅教了安禄保仙法本事,还替他规划好了前程,让他为凡皇分担责任,另外,王禅老祖还为安禄保指点了姻缘。在《牙痕记》后面讲述的故事中,安禄保被封为征东元帅,为国家立下了功劳,又娶了高玉霞为妻,一切都依其师王禅老祖之言。佛头这样安排故事结构,说明王禅老祖在佛头心中占有比较重要的位置。

与王禅老祖是师徒关系的还有《八美图》中的沈月姑生了儿子柳让,满了月后,崔奶奶抱出去时,被老虎衔走,其原因是:“有云梦仙山水帘洞,鬼谷黄禅老祖和他有师徒之份;所以派坐骑变作神虎,拿这个小孩衔了去格。”^③《五虎平西》中的狄青一呼百应,除了与皇帝身边的人有关系外,而且“这个人本事了当不得,他家师傅是云梦仙山水帘洞鬼谷王禅老祖”。^④与骊山老母的弟子一样,王禅老祖的弟子安禄保、柳让、狄青都是正面人物。不仅如此,在草卷中,王禅老祖与骊山老母的关系似乎很不错。《五虎平西》中骊山老母的弟子八宝公主绑了王禅老祖

^①李叔还:《道教大辞典》,杭州:浙江古籍出版社,1987年,第674页。

^②《牙痕记》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第981页。

^③《八美图》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1179-1180页。

^④《五虎平西》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1384页。



的弟子狄青等人，押到刑场准备开刀问斩时：

王禅老祖来云梦仙山水帘洞，掐指一算，晓得一半，有骊山老母格徒弟八宝，拿我家两个徒弟，还有三虎及焦定贵六个人捉得去格，绑在西郊野外要杀他们，我不找八宝，我去找骊山老母算账。^①

王禅老祖在徒弟将要被杀的紧急情况下，不直接去找八宝公主，应当是觉得自己与八宝公主之间在身份上是不对等的。王禅老祖“对昆仑山一站，‘圣母圣母，我找你算账来了。’骊山老母一望是王禅老祖，‘老祖老祖，今朝为底高发干大格火啊？’”王禅老祖敢于向骊山老母问罪，骊山老母也对王禅老祖十分客气，说明他与骊山老母应当是相识，而且身份基本上是平等的。

草卷与道教思想之间的关系，主要是通过骊山老母与王禅老祖两位道教神仙而表现出来的，与圣卷相比，由于草卷中的主要人物与道教神仙之间是师徒关系，因而草卷对道教思想只有推崇，没有调侃与轻视。

第四节 三教混杂的民间信仰的功利性

儒、释、道三教思想虽然存在相通之处，但也有明显的不同。三教思想的相通之处，为三教在士人群体中的融合提供了基础；三教之间思想的不同，则使得同样试图将三教融合起来的下层文人，将它们杂糅成一个混杂的东西。靖江做会讲经中的儒、释、道三教，也是杂糅在一起的，而且通常与三教之外的民间信仰混杂在一起。三教在佛头这类下层文人中只能是一个混杂的东西，不仅是因为佛头们的文化水平不高，难以形成系统的思想体系，更重要的原因，三教在他们看来都不是信仰，而是谋取收益的工具。

一、靖江做会讲经三教的混杂

由于儒教的理想是入世以济天下，释、道二教则追求出世，因而，儒教与佛教，或者儒教与道教之间，放在一起是比较困难的。在靖江做会讲经中，很少将儒教与佛教，或者是儒教与道教混杂在一起的情况。靖江做会讲经中三教的混杂主要表现在三教合一与佛、道同台两个方面。

（一）儒、释、道三教合一

在谈到儒、释、道三教合一时，靖江做会讲经没有从思想的层面进行分析进而提出三教合一的观点。相反，佛头们在谈到三教合一时，只是告诉听众是如此，但不告诉听众为什么如此。如《三茅宝卷》在说到金乾与金坤想募化修东灵寺，去求签定吉凶：

^①《五虎平西》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1399页。



当家师问：“你们化缘么，算是哪一教的？”“师父，你看我们算哪一教？”当家师说：“如果你们算释教，出门要念‘南无西方极乐世界大慈大悲阿弥陀佛’。”总兵说：“道教怎么念法？”“道教念‘志心朝礼三清三境太乙救苦天尊’。”总兵说：“这个调口我们不会哼。”当家师说：“这样，我教你们儒教夹道教，再和点释教，就叫三教并一家。口念‘三洲感应，护法韦驮天尊，斋僧布施，布施斋僧，斋斋我们出家道人，南无阿弥陀佛’。而且空身出去是化不到的，必定要肩背韦驮，口念弥陀。”^①

佛教的僧人与道教的道士外出募化，念的都是不同的调口，当家师说了道教与佛教的调口后，金乾与金坤都觉得不会念，于是当家师教给了他们儒教夹杂道教，再加一点释教的调口。三教合一的调口在靖江做会讲经中的存在，说明佛头们有糅杂三教的想法，所以上面所引的文字中，也出现了“三教并一家”的字样。

又如，在《目连救母宝卷》中，观音菩萨变成一位和尚来到卖香烛纸马的店中，暗示王道人表面上吃素念经，但不知三皈五戒，

王道人说：“求师父开示弟子，我愿皈依，明日跟师父入山修道。”和尚说：“既然如此，我与你摩顶授记。”王道人烧香点烛，跪在尘埃，大礼参拜。和尚说：“弟子呀！

真经本是佛祖遗，听者甚多做者稀。

在家出家都好学，无论老少与高低。

一片真心能成道，三教同源不要疑。

奉劝世人行正道，不可诽谤说是非。”^②

观音菩萨在王道人的要求之下，对他进行开示，大多是要求王道人能够以实际行动来证佛法，但其中也说了：“三教同源不要疑”，说明佛头看来，即使是佛教中地位最高的菩萨，也是不抑儒而扬佛，而是认为三教同源的。

又如，在《财神宝卷》中，赵公明与姜子牙对阵，姜子牙已败，但还有一个大靠山燃灯佛祖。次日清晨，在姜子牙营前见到燃灯佛祖后，

赵公明上前行之一礼，说：“燃灯老祖，你乃佛家弟子，我是道教门徒，我们之间的凶残杀戮，与何有益？伤害道友生灵涂炭，那又何必？争到江山乃是帝王所受，他们享尽人间富贵，我你是身入空门，一不为财，二不为名，争战何事？”

翠竹黄须白笋芽，儒冠道履白莲花。

^① 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第104页。

^② 《目连救母宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第399-400页。



红花白藕青荷叶，三教原来是一家。

燃灯听见如此说，一点不错半毫分。^①

赵公明自称为道教门徒，而燃灯是佛家弟子，赵公明提议两人是道友，而且后面还说“三教原来是一家”，佛头在宝卷中提出这种观念，说明他们确有糅合三教的想法。

至于三教为何可以合而为一，佛头并没有从思想层面对这个问题进行探讨，而是给予了一个先验的答案，在《灶君宝卷》中有这样一段文字：

且说周朝有三皇五帝，到甲寅年四月初八日生雪连太子，号释迦牟尼，一十九岁雪山修道，成其正果，乃是灵宝真神化身，故此不生不灭，到周朝中年生李老君，周朝末年生下孔夫子。立为三教、各立贤门，流传天下。

周朝初年生文佛，周朝中年降老君。

周朝末年生孔子，天生三子到如今。

尧舜禹汤并及周，各立贤门治乾坤。

调雨顺民安乐，推位让国后帝君。

三教经典分三教，周而复始度众生。^②

佛头们避开从理论上探讨三教合一这个问题，他们给出的答案是天生文佛、老君、孔子这三子，让他们各立贤门以治乾坤。既然都是天生的，又都担负着治乾坤这个责任，那么三教之间当然就没有什么大的分别了，所以，得出“三教经典分三教，周而复始度众生”这个结论就是水到渠成之事了。

（二）佛、道同台

除了三教合一之外，靖江做会讲经中的三教混杂还表现在佛、道二教往往同台，这又可以分为两种情况，一为僧人与道士同台做斋，二是佛教菩萨与道教神仙混杂。

1. 僧人与道士同台做斋

佛头安排僧人与道士同台做斋，是靖江做会讲经中三教混杂的具体表现之一，在靖江做会讲经中非常常见。以下仅举出两个例证。在《三茅宝卷》中，王乾告御状让金太师赔了一千两银子：

王乾想：这一千两银子倒成了祸害啦，等夫人看见就哭，哭坏了身体不要陪女儿女婿？
我看不如请和尚、道士来把这一千两银子，敲掉吧！王乾随手叫来安童：“替我到三清寺里

^① 《财神宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第524页。

^② 《灶君宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第698页。



请道士，报恩寺里请僧人。^①

王乾想要把钱用掉，省得看到银子后，睹物思人，他认为最好的办法就是用这一千两银子替女儿与女婿招魂。他将和尚与道士都请了，和尚是报恩寺里的，道士是三清寺中的。僧人与道士同台做斋，在中国传统社会中是比较普遍的事，说明佛、道二教的混杂是先于靖江做会讲经而出现的，靖江做会讲经中佛、道二教的混杂，只不过是受到已经形成的佛、道混杂的影响而已。

又如在草卷《薛刚反唐》中，也有和尚与道士同台做斋之事的讲述。胡登员外死后：

诸亲六戚来吊孝哇，凤娇小姐做磕头礼拜人。开吊三天，择吉时，将胡登员外棺木坟堂安葬，栽桑植柏，立过灵牌，请和尚道士家来吹吹唱唱，拜过追荐大忏，丧事料理，不一一细表。^②

以上所引的这段文字与《三茅宝卷》中一样，都是和尚与道士同台做斋拜忏，这样的例证在靖江宝卷中还有很多，只是限于篇幅，不再一一列举。

2. 佛教菩萨与道教神仙混杂

道士与和尚虽然分别属于佛教与道教，但二者毕竟还是人。道教与佛教的深度混杂还表现在靖江宝卷往往将道教神仙与佛教菩萨混杂在一起。《三茅宝卷》中，王乾遣散了安童与梅香，把“六匠”请到家中来，把房屋改成佛殿。

房屋改造好了，王乾说：“安童，还要塑佛装金。我开口，你叫他们动手。”

塑如来，和释迦，殿前设供，

塑东岳，和城隍，左右分陈。

塑文殊，和普贤，二大圣像，

塑善才，和龙女，朝拜观音。^③

在王乾所改的佛殿中，如来、释迦、文殊、普贤、善才、龙女，都是佛教的佛与菩萨，不过，据范恩君所著的《道教神仙》一书，可知东岳大帝是道教神仙，而城隍则是民间信仰中的小神。佛头在做会讲经时，也往往将这些菩萨与神仙的纸马放在一起，都反映了佛头并没有要将佛教菩萨与道教神仙刻意分开。

^① 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第85页。

^② 《薛刚反唐》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1279页。

^③ 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第94页。



又如,《土地宝卷》中,张昌员外为了求子,拜佛修行,多有义举,邻居都认为张昌是好人,希望这样的人家的子孙多些,才是穷人的福气,于是:

这遭,一家烧香,家家烧香;一家念佛,家家念佛。

家家户户把香烧,香烟缭绕透九霄。

玉皇大帝端坐凌霄宝殿,左眼不跳右眼跳,右眼跳过左眼惊,用慧眼往下界一看,东京洛阳城外百姓总在为张昌求子。玉主说:“东土里张昌夫妇济民积德,感动百姓为他烧香念佛,这等善人是天底下难得。”^①

这里虽然不是将道教神仙与佛教菩萨供在一起,但是,张昌拜的是佛,但是最终显灵的却是道教中的玉皇大帝。

又如,《三茅宝卷》中的金福,到终南山修道,功德圆满之后,被封为元阳真人,是道教茅山派的祖师,应当说,他与佛教之间并没有太多的瓜葛,但佛教中的观音菩萨却对元阳真人关照有加:

观音老母端坐洛迦高山,忽然心血来潮。掐指一算,晓得一半:金相府三公子在终南山修道三载,没有成仙得道,让我下界助他。

观音菩萨站起身,带着善才龙女下凡尘。^②

观音菩萨对于道教神仙的关注与帮助,说明佛头在安排故事时,并没有将道教神仙与佛教菩萨进行区分的意识。不仅观音帮助元阳,在元阳看来,他自己与观音之间也存在很深的渊源关系。在《捉拿驸马》这部分中,驸马要元阳真人行礼,元阳真人驳道,按官礼、佛礼,都不应该向驸马行礼,其理由便是:“佛礼呀,我与观音姊弟相称,十八尊罗汉与我结拜兄弟,我对你也没有佛礼可行!”^③

佛头将佛、道二教的和尚与道士,神仙与菩萨安排在一起,并让神仙与道士之间结成亲密的关系,说明他们根本就没有要将佛道二教分开的意识。佛、道二教的同台以及三教合一,共同反映了靖江做会讲经中三教杂糅的真实状态。

二、三教混杂的功利性目的

靖江做会讲经中三教之间的混杂没有达到融合的状态。因为佛头的文化程度低,无法从思想的高度对三教进行审视,因而也就无法从思想上对三教进行整合形成一个新的系统。另外三

^① 《土地宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第302页。

^② 《三茅宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第67页。

^③ 《三茅宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第113页。



教在佛头的手中，都只是达到某种功利性目的的手段，因而他们也没有对三教进行审视的动机。

在《香山观世音宝卷》中，讲到妙善随童子游观地狱时，佛头就巧借童子之口，向人们鼓吹做斋的重要性：

“女善人，那不是开堂审案是阴司的望乡地狱。人死了三十五天，死鬼五七忌日，要经过望乡台，望望家乡可做斋。”

这叫——

“五七”到了望乡台，望望家乡可做斋。

亲戚朋友可追悼，男女老少可悲哀。

小鬼见到有财发，好好把他撵下来。

也有人家不做斋，亲戚朋友不送纸来。

小鬼看看没财发，一棍子打他跌下来。^①

在今天的人看来，佛头借童子所说的以上这些话，无异于给信众施加心理压力，如果把做“五七”作为一种纪念已逝的亲人的方式，还是可以接受的，但如果说不做“五七”，便会被小鬼一棍子打下来，听起来就十分地荒唐。其实，做“五七”的人越多，佛头做会的机会就越多，从而获得更大的收益；相反，如果做的人少，佛头的利益也会相应地减少。这样看来，佛头说如果家中做了“五七”的人，小鬼见有财发，就会好好地把他撵下来，小鬼见没财发，态度就会很恶劣。其中的小鬼，到底是小鬼，还是佛头，个中难以截然分开的。就这样，佛头巧妙地利用人们趋利避害的心理，达到了自己利益最大化的目的。应该说佛头是聪明的，利用别人的功利心，达到自己的功利目的。

又如，为了让斋主做“破血湖”会，佛头们也有自己的一套营销的策略。在《目连救母》宝卷中，佛头先讲述妇女下了地狱之后，被推入血湖池中所受之苦，然后再拟妇女之口，呼唤自己的子女做“血湖会”以让自己脱离血湖之苦：

耳听谯楼更鼓响，妇人在血湖哭五更。

一更里苦难挨，泪满腮，血湖池内哭哀哀。

痛伤怀，浑身皮肉都浸坏。

思想在生日，身怀六甲胎。

面黄肌瘦身体衰，谁知死后还有害。

儿不来救母，怎能够消灾。

^① 《香山观世音宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第239页。



我的天，阿弥陀佛，悔不当初早持斋。

二更里苦难忍，泪纷纷，血湖池中冷冰冰。

血水深，浸得皮破血淋淋。

思想在生日，孩儿要奔生。

抽筋拔骨痛难忍，谁知死后还有罪名。

儿不来救母，怎能得超升。

我的天，阿弥陀佛，谁来救我命残生。

三更里苦难推，眼泪垂，血湖池里哪好睡。

痛伤悲，身上疼痛受大罪。

思想在生日，吃尽儿女亏。

生病作难费心扉，谁知死后还有

罪。儿不来救母，插翅也难飞。

我的天，阿弥陀佛，指望替娘来赎罪。

四更里痛断肠，泪汪汪，血湖池中苦难当。

好凄凉，赤身露体受波浪。

思想在生日，为儿多烦忙。

何曾吃到安逸汤，谁知死后遭灾殃。

儿不来救母，怎能上天堂。

我的天，阿弥陀佛，望儿搭救老亲娘。

五更里苦难熬，泪珠抛，血湖池里多心焦。

不肯饶，肚中饥饿哪知道。

思想在生日，养儿防身老，清明时节纸钱烧。

儿不来救母，怎得好脱逃。

我的天，阿弥陀佛，几时能出血湖牢。^①

以上这段文字，是佛头拟血湖池中受苦的妇女所说的。主要内容只有一个，那就是希望自己的儿子能够将她从血湖池中所受的苦中解救出来。而将血湖池中受苦的女性解救出来的办法只有一种，那就是做“血湖会”，做“血湖会”就会增加佛头的收入，这样，以上这段文字的目

^① 《目连救母宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第382-383页。



的就非常明确了。

在靖江讲经中，与神仙、菩萨、地狱相关的一切，几乎都成了佛头们的工具。佛头们无疑都希望他们的听众都虔诚地相信这些神仙与菩萨，并告诉听众，这些神仙与菩萨能够为他们带来哪些利益。这样，听众就有了做会的需求。但是，另一方面，佛头们自己并不是这些神仙与菩萨的信徒，他们一般只承认自己是民间艺人，而非修道之人。他们将这些神仙搬出来的目的，只是为了让自己获得相应的利益。神仙与菩萨在佛头的眼中，只是利用别人的功利心，达到自己功利目的的工具。

正因为如此，靖江做会宝卷中的三教并没有达到融合的状态，而只是混杂地糅在一起。原因是：可能佛头们的文化程度偏低，不能从思想上厘清三教的关系；同时佛头们根本就没有必要从思想上对三教进行思考。也因为这个原因，即使是具体到靖江做会讲经中的某一教的思想，也通常是混乱的，既有信奉的一面，但更多地却是悖反。民间信仰的功利性，导致了它必定具有复杂性、矛盾性的特点。



第五章 靖江做会讲经的社会功能与特征

作为民间说唱艺术，靖江做会讲经虽然在思想上存在缺陷与不足，但它深受靖江地区人民的喜爱，同时对于社会良好秩序的构建、对人民进行常识方面的教育等方面有着积极的意义。更重要的是，靖江做会讲经对于研究底层人民的心理，社会底层阶级的思想、文化方面具有不可替代的作用。因而，对靖江做会讲经进行保护，并提出可行的保护方略，显得十分迫切。

第一节 靖江做会讲经的社会功能

靖江民间做会是一种带有宗教性的民间信仰活动。其主要目的是祈求菩萨降福，同时也为教化和娱乐。整个过程一般需要一天一夜，有的甚至会进行三天三夜。而且当地民众有“求全”的心理，一般不做单一的“会”，而是根据斋主的要求将几种“会”合在一起做。如在“三茅会”上，也可以穿插为父母做“醮殿”“破血湖”的仪式。在做会过程中，必会请佛头（讲经艺人）讲经。讲经的内容出自靖江宝卷。因此，做会是讲经的承载形式，讲经是做会的主要内容。

靖江做会讲经是在江苏靖江地区流传的一种有宗教性的民间口头说唱活动。它以吴地方语言流传于世，独具地方特色。文献中，最早确切记载靖江做会讲经的是在清朝光绪年间。清光绪十年刊本《靖江县志》卷二《寺观》附录《光绪二年裁撤僧尼庵示》中云：

“吴人好鬼，古坟老树，动辄挂丝烧香，百十成群，日夜祷拜，卖符施水，作会敛钱。诚有涓涓不塞，流为江河之患。更有非僧非道之流，借名讲经，自称善卷，俚歌村语，杂凑成词，引诱乡愚，男妇混杂，尤为可恶。由县随时查禁，以端风俗，以正人心。”^①

其中“作会”、“讲经”、“善卷”，即是靖江做会讲经。作会即是做会，讲经的文本即是靖江宝卷。

不可否认，讲经的文本——宝卷的内容并非都是精华，做会的活动也未必完全健康，但当时的官员以善卷中杂有“俚歌村语”，做会时“男妇混杂”为由予以查禁，这种做法显得过于偏激，因为靖江做会讲经并非一无是处。事实上这类民间信仰活动，具有某些独到的功能，尽管民间宗教信仰属于非主流的观念系统，但在社会政治、道德、文化诸层面上有许多可以沟通和互补的地方，至少可以并行不悖。宝卷中劝善止恶的思想，催生了靖江地区淳朴的民风。作为中国传统文化重要组成部分的民间信仰，它拥有一个庞大的信仰群体。如何顺应这一群体的需求，利用民间信仰中有利于社会和谐的思想因素来促进社会的稳定和发展，有着非常重要的作用和意义。

^①叶滋森等：《靖江县志》，台北：成文出版社有限公司 1993，第 54 页。



对于靖江做会讲经的社会功能,相关的专家与学者已有注意,陶思炎在《论靖江宝卷的文化价值与保护方略》一文中将靖江宝卷的价值归纳为文化传承价值、社会教化价值、学术研究价值、资源应用价值、娱乐鉴赏价值、移植再创价值六个方面^①,并进行了简略的分析。对于宝卷的作用或价值,学界谈论最多的是它的劝善作用,陆永峰认为“靖江宝卷开篇皆有‘某某宝卷劝善’之语。讲经者以劝善、教化世俗为主要职责之一。”^②

学术界虽然对于靖江做会讲经的价值与作用有所论及,但要么过于简略,要么不够完整,因而本节将详细完整地论述靖江做会讲经的社会功能。笔者认为,靖江做会讲经不仅是研究民间文化、底层思想的重要的文献依据,而且具有教化劝善、从精神上抚慰妇女、反映、引导民间风俗并传承文化、娱乐民众的精神生活等社会功能。关于靖江做会讲经可以作为研究思想文化的文献依据而具有的研究价值,在前面的章节中已经有体现,因而这里不再论述。下面主要论述靖江做会讲经的社会功能。

一、教化劝善功能

前面已经讲过,无论是靖江做会讲经的圣卷还是草卷,都十分注重劝善,几乎每部宝卷在开篇与结尾部分,都会提到“劝善”二字。如《香山观世音宝卷》在开偈部分曰:“宝卷初卷开,劝人要行善。积德前程远,存仁后步宽。众位呀,宝卷是部劝世文,忠孝二字劝善人。今日开讲《观音卷》,字字行行说分明。”^③《香山观世音宝卷》在短短的一句话中,两次提到了宝卷的最主要的功用是劝善,不仅如此,这里还明确指出,劝善就是要积德与存仁,《观音卷》的“字字行行”都是围绕这个主题而展开的。《香山观世音宝卷》劝善的目的在篇末也有体现,其曰:“一些风流才子,有识僧人——写出一部《观音卷》,讲经劝善到如今。消灾祈福做一堂观音会,胜到香山了愿心。”^④

又如《土地宝卷》也说:“面对善人讲经典,劝善降福免三灾。”也就是说,靖江做会讲经的理想听众本身就是善人,而靖江做会讲经的目的则是劝善,并通过“降福免三灾”的诱导来达到劝善的目的。稍后,《土地宝卷》又用一段文字来说明了劝善与宝卷之间的关系:

格么,是话有因,是鸟归林,是饭充饥,是茶解渴,是宝卷必是劝人行善。其中有甜有苦,有文有武,喜怒哀乐,悲欢离合,这叫事有终始,物有本末,方成一部宝卷。

开讲一部《土地卷》,字字行行劝善人。

宝卷初卷开,拜请福德星君降临来。^⑤

^①陶思炎:《论靖江宝卷的文化价值与保护方略》,2007年中国靖江宝卷文化国际学术研讨会会议论文。

^②陆永峰、车锡伦:《靖江宝卷研究》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第376页。

^③《香山观世音宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第203页。

^④《香山观世音宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第260页。

^⑤《土地宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第299页。



这里，讲经人明确地说出了“是宝卷必是劝人行善”之语，说明劝善与宝卷之间存在着必然的联系。如果没有劝善的功用，宝卷也就失去了存在的意义。尽管宝卷的内容变化万千，其中“有甜有苦，有文有武，喜怒哀乐，悲欢离合”有所不同，但劝善的主旨却是不变的。所以，讲经人接着说“开讲一部《土地卷》，字字行行劝善人。”与《香山观世音宝卷》一样，《土地宝卷》在卷末也有对劝善主旨的呼应，其言曰：“一些风流才子，孔门书生——写下一部《土地卷》，留在民间劝善人。”^①两者在字面上虽然有些许的差异，但在意思上则如出一辙。

以上所列的两部宝卷都是圣卷，对于劝善，草卷与圣卷没有多大的差别，如《十把穿金扇》开头也讲到了劝善：

滚滚长江东流水，滔滔浪花淘英雄。
白发渔樵江渚上，看惯秋月与春风。
宽心和气二陈汤，名利何须计高强。
只为十把穿金扇，屈害多少忠贤良。
山上青松山下花，花笑青松不如他。
有朝一日寒霜降，只见青松不见花。
万恶淫为首，百善孝为先。
积德终身好，作恶祸自连。
今日开讲《穿金扇》，将今比古劝善人。^②

以上所引的这段文字，有涉及到介绍《十把穿金扇》这部宝卷的主要内容，但更多的篇幅都集中在讲述一些人生智慧的套话，诸如“宽心和气二陈汤，名利何须计高强”，并以“今日开讲《穿金扇》，将今比古劝善人”作结，这说明草卷与圣卷一样，都把劝善作为自己的主要目的。无独有偶，《十把穿金扇》在篇末亦强调了劝善的目的，其言曰：“恩仇俱报，善恶分明。悲欢离合，讲完一部忠孝节义宝卷。正是——善恶到头终有报，只争来早与来迟。”^③虽然没有直接出现“劝善”二字，但劝善的意思表达得十分明确。

由以上所摘出的宝卷中的原话，可知无论是圣卷，还是草卷，都把劝善作为自己最主要的目的。那么，宝卷究竟是如何实现劝善目的的呢？靖江做会讲经中的圣卷，都是讲神佛的凡间身世及其受到点化得道成仙的故事。内容相似，均以善为主旨，以菩萨修成正果为主题，贯穿着因果轮回、赏善罚恶的观念。圣卷是靖江宝卷中最富特色的宝卷，而且民间宗教信仰色彩最强烈，也是靖江讲经中宣讲的最多、最为庄重的宝卷。“草卷”也称“小卷”，是演述历史传

^①《土地宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第338页。

^②《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第759页。

^③《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第904页。



说、民间故事的宝卷。这些宝卷大多是由小说、唱本或民间传说改编而来的，其中演绎了男女主角之间的爱恋、离合故事。与圣卷相比，草卷的演唱不需报“三友四恩”，其仪式上的宗教色彩相对较弱。但草卷中的故事结构基本上还是停留在因果报应的框架之中。虽然圣卷与草卷之间存在以上差别，但两者劝善的方式相差不多。总的来说，圣卷与草卷主要通过以下途径来实现劝善的目的：

（一）通过人物的语言来达到劝善的目的

在圣卷与草卷中，经常可以发现佛头通过故事中的主要人物的口吻，向听众传达一些基本的伦理道德规范。虽然这些道德规范的受体是故事中的人物，但听众在欣赏做会讲经的过程中，会潜移默化地受到这些语言的影响，从而实现做会讲经劝善的目的。例如《三茅宝卷》中，王慈贞要嫁给金福，王慈贞的母亲陆氏哭送女儿，教导女儿道：

小姐呀，你到别家去么，
脚踏别家地，头顶别家天。
你要紧开口来慢开言，
话到嘴边留半句，理到足色要让三分

....

说话不轻声，穿衣不齐整。
吃饭不斯文，走路不稳沉。
坐凳不端正，堂前来了客，
厨房里放高声，人家要齿论。
说你是下三等。

....

你这遭头顶生天，脚踏生地，
眼见生人，如同白鸽子上天天天旺，
脚踏楼梯步步高。^①

在这里陆氏事无巨细，把儒家的“三从四德”、“三纲五常”等盘点了一遍。类似的劝善教化在圣卷中比比皆是。

（一）通过对善的褒扬来达到劝善的目的

在靖江做会讲经中，正面的人物通常受到讲经艺人的高度褒扬，讲经艺人对于人物褒扬的最高体现表现在圣卷中，正面人物几乎都被封为神佛；在草卷中，则被皇帝封赐，享尽天下洪福。这在《中国靖江宝卷》一书中所收录的宝卷中几乎没有例外。如《庚申宝卷》中，正面人

^①《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第20-21页。



物是刘素珍，在这部宝卷的结束的部分，不仅刘素珍被观音老母所度，来到御宰台前，受到封赠，成为神仙，而且父母也有封赠，文曰：

三人来到御宰台前，朝拜玉主，玉主一见，心中欢喜，重重封赠。

玉皇一见笑颜开，得道还原上天来。

玉皇大帝重封赠，九天玄女还原身。

九天玄女加封赠，庚申老母受香烟。

封你父母人两个，圣父圣母职不轻。^①

神仙本来是虚无缥缈之事，但在下层人民的心中，如果做官的可能性不大，而通过修行成仙成佛便成了他们寄托心灵最重要的方式。《庚申宝卷》不仅让刘素珍被封为九天玄女，还让她的父母都被封为圣父圣母，对于下层人民来说，具有难以抗拒的吸引力，通过这种方式，能够比较有效地达到劝善的目的。

和圣卷相比，草卷则安排主要的正面人物受到凡皇的封赠，从而达到劝善的目的。如《薛刚反唐》中的主要的正面人物以及跟随薛刚出征的其他人物，都受到了皇帝的封赠。在讲到他们被封赠的部分时，其文为：

中宗天子一想，薛刚功劳最大。

薛刚前来听封赠，兵马大元帅你当身。

纪奎英小姐听封赠，保国夫人你当身。

披霞公主听封赠，护国夫人你当身。

薛葵、白文豹、秦文、熊天庆四员大将听封赠，四猛将八大锤你当身。^②

在中国的传统社会中，官本位的思想特别严重，“学而优则仕”是对这种思想的最好诠释。这种思想在下层人民心中，到现在还有延续。因而，让主要的正面人物受到皇帝的封赠，做上大官，能够很好地达到劝善的目的。

（二）通过对恶的惩罚来达到劝善的目的

在靖江做会讲经中，与正面人物相对的恶人，往往都会得到应有的，甚至比应有的还过分的惩罚，比如有些奸臣被剥皮熬油点天灯，这在前文中已有论述。此外，靖江做会讲经对于恶的惩罚还表现在让恶人下地狱，从而唤起人们内心的恐惧，从而达到劝善的目的。在《十王宝卷》中，杀生的恶人死去之后：

^① 《庚申宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第472页。

^② 《薛刚反唐》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1310页。



这等人百年临终来到阎君面前，阎君说：“他在阳间捞鱼摸虾，宰杀生灵，造下无边大罪。鬼使把他打人镬汤地狱！”

这阎君，他管着，镬汤地狱，

就把他，来打下，滚汤锅中。

罪鬼打到汤锅里，只见白骨不见人。

翻过身，捞将起，皮焦肉烂，

那时间，无救度，怎得超升？^①

这样的文字，在《十王宝卷》中是很容易见到的，上面这段引文虽然篇幅不大，文字不多，却将地狱中的惨相刻画的十分吓人，读起来有一种触目惊心的感觉。相信只要是正常人，都不希望这种事情落在自己的身上。因而，听了靖江做会讲经，只要是相信靖江做会讲经的内容的人，都会因为害怕而从善，从而达到劝善的目的。底层人民由于文化程度不高，大多数都会对此深信不疑，故通过对恶的惩罚也是一种劝善的有效途径。

靖江宝卷中的科仪卷主要用于做会仪式中，如“请佛”、“送佛”、“上茶”、“解结”等。这类宝卷的内容主要是以祈祷祝福为主，其间也穿插一些幽默、滑稽的小段子，亦即“插花”。对于平日间的一些寻常事也极尽铺陈，特别是对妇女孝行的训谕可谓不厌其详。如“上茶偈”中有：“家堂菩萨说句话，女子不好搬闲话。东家闲话对西搬，黄酒缸里更加酸。西家闲话对东搬，宅神太岁不得安。外面闲话对家搬，公婆大人不喜欢。家里闲话对外搬，轧破篱障狗来钻。”^②又如：“一棵桃树几种栽，姑嫂和睦理应该。贤嫂看见姑娘来，端张板凳坐下来。姑娘姑夫堂前坐，烧茶炖酒忙起来。外甥男女团团转，身边摸出叫钱来。外公外婆捧住亲个嘴，是千朵桃花一树开。”^③这在一定程度上减少了家庭矛盾，达到劝善的目的。

一个民族的精神体现于道德，道德的支撑在于信仰。靖江做会讲经实质上是通过佛头讲故事来宣传教义，教化劝善听众。其终篇多为好人有好报，恶人遭恶报的大团圆结局。这在一定程度上充当了评判人类观念、理想、行为、目标和社会道德的标杆。也充分展示了宝卷自身的信仰力和道德力，不仅有效地推动了每位信众的灵魂在民间社会的“内教化”，并且对揭示民众内心隐藏的思想困惑，使人对自我角色的重新定位，回归到“天人合一”之和諧有序等方面起到了明显的功效。

“从总体上看，民间信仰杂而多端，但其内在价值取向上则依然具有伦理特质。民间信仰中所拜祀的神明，绝大多数是能刻苦耐劳，披荆斩棘的，以至于能建功立业，能保民济老，有

^①《十王宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第436页。

^②《上茶偈》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1608页。

^③《上茶偈》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1609页。



德行、有恒心，而且忠勇或孝慈。将这些具有中华民族优秀品德，为民做善事的人尊为神而加以膜拜，其中包含着对传统伦理道德规范推崇的意义。祖先崇拜所贯注的孝道精神，为道德准则涂抹上一层神秘的色彩。老年人教导未成年人不能做什么事往往不是说这会有什么危害，而是强调这样做会被鬼神祟害或惩罚，因为鬼神不允许这样做。如不允许近亲结婚、禁止乱伦时，就例证某人因近亲结婚或乱伦受到神灵的惩罚或给家人、家族带来重大灾难。因此，相比于一般世俗的道德，建立在民间信仰基石上的道德的内心约束力则强大得多，也有效得多。”^①民间宗教宣扬弃恶从善思想，信众则把这种与人为善的思想贯彻到社会的具体行为当中，所以宗教道德成为社会道德的有益补充。

二、从精神上抚慰妇女

在靖江做会讲经中，无论是通过做会的形式还是讲经的内容，都蕴含着净化信众心灵、规范个体行为的思想的功能。

例如“破血湖”的仪式过程，较之其他仪式气氛更显肃穆，《血湖宝卷》即《目连救母卷》是专门为老年妇女做的一种消罪仪式时所讲唱的宝卷。在道教中有妇女难产亡魂被打入血湖地狱的说法；佛教也认为妇女的经血不洁，而且生孩子时会流大量的血致使弄脏了衣物，清洗衣物又导致水源被污染，如果用这些被污染过的水祭拜神灵，就亵渎了神灵。那些污秽的水聚集在一起就成为地狱中的血湖。她们死后要下血湖地狱受血水浸淹之苦，只有饮尽血水才能超生。宝卷中就有目连为报答母亲的养育之情喝掉血湖中的血水解救母亲的情节。因此做血湖仪式时，儿女们也要为母亲喝“血水”。血水是佛头象征性地用苏木、红糖冲的水。那些在血湖地狱中遭受污秽的血水浸淹的妇女，向在阳世的丈夫、儿子、女儿的哭诉，那一声声泣血的怨啼听了让人肝肠寸断。下面摘录车锡伦先生著的《中国宝卷研究》中记录佛头赵松群先生用[悲调]演唱的一部分，其中哭叫丈夫的一段：

哭泪叫声亲丈夫唉！我来阳日三间长到二八正青春，花花轿子嫁进你家门，姻缘结得海能深。生到男来育到女，传接丈夫家后代根。恩夫唉！我来阳日三间起拉多少早五更，坐拉多少夜黄昏，男女身上忙勒齐齐整，一天三顿忙现成。丈夫进门手一伸，饭菜端到你面前，万贯家财你执掌，争论没得半毫分。恩夫唉！你来阳日三间合家老少越过越欢乐，我苦命血湖边里越想越伤心！恩夫唉！你果肯看看夫妻情份帮我请个把僧人嗒嗒《血盆经》，表表夫妻结发情！^②

接下是哭叫女儿、女婿的：

^①黄建铭：《民间信仰的社会功能及导控——构建和谐社会视角》，《福建经济管理干部学院学报》，2006年第3期。

^②车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第359-360页。



哭泪叫声女儿心肝小姐唉！我来阳日三间养到你当块金，包包撮撮慢慢抚养长成人。拿你忙到六岁春，将你送进学堂门。日里学堂把书读，夜里教你绣花名。天天教到二三更，我怨恨心总没得半毫分。心肝小姐唉！当初生到你们几个女千金，公婆将我不当人——哭泪叫声心肝贤婿唉——女儿女婿唉！我来你家一月整，洗尿摆屎我当心。里里外外总是我，陪我家小姐坐暗房。女儿女婿唉！你们如有这宗孝心，帮我请格几个僧道拜他一部《血湖忏》，救救你家生身老母亲！^①

再下面是哭叫儿子的：

哭泪叫声心肝孩儿唉！阳日三间我将你怀孕带在身，面黄鬼瘦不像人。公公婆婆面前不敢说，丈夫面前不敢哼。一天三顿总吃不下，半饥半饱过光阴——秋季里雁门开，我来田里拔棉秸。心肝来摇篮里哭得要吃奶，我对家一头跑来一头就解怀。跑到家里伏得摇篮口上喂拉你三两口乳，还要到田里将一天活计做起来。孩儿唉！冬季里来冬雪冷，打开冰冻洗尿布。十指尖尖都冻破，总得没法含勒嘴里护。只说生到男女有好去，果晓得地府要坐血湖！^②

下面从儿子周岁、3岁，说到6岁进学，直到长大成人，娶媳成家，为母亲的操了多少心。但媳妇到家之后，儿子则“妻子房中暖如火，爷娘房中冷冰冰”。通过对丈夫、女儿、女婿、儿子等人分别的“哭叫”，使人们感受到妇女的艰辛和不公正的待遇，在心灵深处激起对母亲的敬仰，洗涤了人们的灵魂，激起人们的孝敬与反哺之心。使家庭成员之间特别是有的婆媳之间、妯娌之间的一些矛盾也得到改善，促进了家庭、社会的和谐。这种从人人都有体验过的平常事为起点通过做会仪式来规范和约束人们的行为，实质上是要告诫人们什么事该做什么事不该做，将道德意识灌输给每一位听众，提供行为准则和评判的标准，去教化民众，让人们在心灵深处产生共鸣。

实践证明，靖江做会讲经在这方面的功能是非常明显的，往往为法律约束所不及。据车锡伦《中国宝卷研究》记载：“佛头陆爱华介绍他做破血湖仪式的一次经历：斋主夫妻均系退休工人，有两个儿子，都已结婚成家。儿子、媳妇不仅不敬父母、公婆，兄弟、妯娌间也不和睦。老夫妻没办法，便自己出钱做会，并把儿子的舅舅请了来（当地有“舅舅为大”的风俗），做会时儿子、媳妇虽不情愿，但也都到会来了。做会开始后，儿子、媳妇显然是在应付。破血湖开始后，他们坐不住了。二人争相向佛头敬烟，媳妇也跪到神台前。唱到哭叫和忏悔文时，两个儿子都哭了。喝血水时，两个儿媳也争着为婆婆喝。做会结束后，两个儿子、媳妇争着请佛

^①车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第360-361页。

^②车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第361-362页。



头去吃饭。后来家庭关系也得到改善。”^①

佛头通过拟血湖池中受苦的女性向世人哭诉，其目的是为了斋主做“血湖会”，这样对于佛头来说是有利的。这是佛头让斋主做“血湖会”的出发点。不过，从实际效果来看，“血湖会”确实起到了调节家庭成员之间关系的作用。不管佛头有没有考虑过这一点，做“血湖会”的结局是双赢的，佛头得利，但也是有利于社会稳定的。

三、反映、引导民间风俗并传承文化

所谓民间风俗，指的就是一个地区、一个国家或者一个民族所创造和传承的生活文化。在靖江地区，也有特殊的民间风俗，这在靖江做会讲经中有所体现，靖江做会讲经的听众在接受故事的同时，也会在不同程度上接受靖江做会讲经中所讲到的民间风俗，从而使这些民间风俗得到传承，从这种意义上说，靖江做会讲经又引导了靖江民间风俗的发展。

靖江做会讲经反映了靖江地区的民间风俗的例证，在其文本中很容易见到，如《三茅宝卷》中，元阳要拆驸马的房子，和观音商量：

观音说：“你是买主，照规矩你要先上房探掉三片瓦，我们才好动手呢。”所以，后来人家拆房子，总要让房主或者买主先上屋探掉三片瓦，这是显示尊重房主的权利。

也是当时兴此例，千古流传到如今。^②

买了别人的房子，在拆房之前，按规矩应当先探掉三片瓦这种民间风俗在靖江地区是否流传至今，需要进一步的调查。但从佛头们的述说中可知，至少在佛头讲故事的时候，这种风俗还是得到了比较完好的保存的，所以佛头才会说“千古流传到如今”。这种风俗在其他很多地区都没有的，具有靖江特色，靖江地区之外的人们，可以借助靖江做会讲经对靖江地区的这些民间风俗进行了解。

又如，在《大圣宝卷》中，张长生满月之时，就有几处讲到了在其他地区的人看来有些独特的民间风俗。首先是梅香带着张长生过桥：

姨母就说了：“今朝长生满月，要抱公子跑一下桥，过一下坝，长大了跑桥过坝才不怕。”“好的。”梅香说：“我抱出去！”“慢，跑桥、过坝要丢买路钱的。”“多少钱？”“有个规矩，钱丢得多，官官长大了胆就大。”^③

满月的小孩要抱着过桥，并且过桥时还要丢买路钱，算得上是比较特别的民间风俗，靖江

^①车锡伦：《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第362页。

^②《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第128页。

^③《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第162页。



做会讲经为人们了解这些民间风俗提供了途径。接着，梅香为了分剩下的七百九十九文钱，相互追赶，摔了一跤：

大梅香说：“妹妹，刚才公子一跌，一吓，可能要拿魂灵摔在这里，快点拾起来带回去！”“姊姊，你总说些稀奇话，魂灵在哪里？”“喏，到地上捡点泥，塞进公子怀襟里，就算是拿魂灵拾起来了。”^①

小孩摔倒受了惊吓，将泥土捡起来塞到怀襟里，也是一种民间风俗习惯。讲经人稍后说道：“也是梅香花头精，抓把泥土压住惊。自从那时兴此例，世代流传到如今。”由此可见，到讲经人宣讲这部宝卷时，这种风俗习惯还在延续，而且，靖江做会讲经的听众也很可能会因为在讲经中听到这些经验，将这种风俗习惯继续延续下去。在《大圣宝卷》的篇末，还讲到了张长生因受到惊吓，晚上啼哭，用梅红纸写上一段话，让大家来念，也是民间风俗，这在前文中已经谈到过。

在靖江做会讲经中所宣讲的宝卷，很多都如数家珍地讲述一些基本的文化知识，这些常识性的文化知识对于具有较高文化层次的人来说，只能算得上是基本的常识，但对于没有或很少受过教育的底层人民来说，却是需要普及的常识。现举一例如下：

公子是天星临凡，读书不难。先生教到哪里，他就识到哪里；读到哪里，就熟到哪里；讲到哪里，就懂到哪里。读完《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》、《离娄》、《告子》、换《诗经》。

读了三年开笔做，写出文章爱煞人。

先生说：“门生，你四书五经皆读过，不能过而不留，要理习点书我听听，方可牢固学业。”“先生，我来理习一遍给你听听——

春秋时，有孔子，杏坛施教，

化三千，七十士，千古留名。

孔门中，有颜回，不幸短命，

不迁怒，不尔过，年少即亡。

昔孟母，择邻处，断机教子，

后来他，继仁政，战国贤人。

颜、曾、思、孟四大贤，常在夫子两旁边。

文武百官须下马，春秋二祭受香烟。”

先生见他对“四书”理得如流泻水，心中万分高兴，又问长生：“拿‘五经’也来理一

^①《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第162页。



遍。”长生将诗、书、易、礼、春秋，通统搬来对先生面前一放——

诗经中，三百篇，概无邪念，

曰国风，曰雅颂，博采民言。

《尚书》乃为对人著，上古历事汇其间。

周易上，有文王，六十四卦，

明吉凶，断祸福，元亨利贞。

礼记上，讲礼义，克己复礼，

有《曲礼》，和《王制》，四十九篇。

春秋上面记年史，褒褒贬贬诉忠奸。

五经四书通本背，讹错没得半毫分。^①

以上所征引的这段文字，虽然在宝卷的故事情节中，是张长生回答先生问题的，似乎是为故事情节的需要而写入宝卷的。不过，如果考虑到讲经人在宝卷中几乎将先秦的儒家经典都不厌其烦地罗列出来，而且简略地介绍了各部经典的主要内容，就可以知道，以上这些文字，不完全是为了故事情节的需要，而是讲经人在故事中有意穿插的文化知识，目的是为了向没有受过正规教育的受众传授一些基本的文化知识。

四、娱乐民众的精神生活

民间宗教信仰能有效地培养信众的角色意识，在一定程度上对人的举止言行有一定的规范作用。圣卷中宣讲的教义倡导遵从社会规范，尊重生命，主张人与自然和谐共生，和平相处，培养人们的爱心，并将这种爱心延伸到家庭、邻里关系、工作单位乃至国家。通过共同信仰所带来的凝聚力，不仅加强了信众在精神、行为上的社会认同感，也具有着高度的社会凝聚力。靖江的做会仪式是追求精神信仰的一种现实的表达方式。在参加“醮殿”和“破血湖”等民间宗教仪式时，通过对各种神灵膜拜，把民间宗教的孝、善观念植根于民众的集体意识之中。不仅能唤起整个族群的血亲意识，而且能使整个家族、氏族，甚至整个民族变得更加团结。

靖江讲经的文本中也有不少谜语、诗歌、谚语，它们以夸张、谐乐的方式让民众获得精神上的满足。《九殿卖药》中，卢功茂、霍氏夫妻开药店，无人光顾：“霍氏向卢功茂说：“相公，信了你的话，要霉一夏。开门七天了，真是阎罗王开酒店——鬼总不上门。”^②歇后语“阎罗王开酒店——鬼总不上门”，诙谐而形象地道出了药店门可罗雀，霍氏内心烦躁气恼的情形。如《三茅宝卷》中说到王乾到京城状告金宝太师杀害儿子金福与媳妇王慈贞，张天官言：“啊呀，你告金宝？真是老鼠想娶猫——胆子倒不小。你告他何来？”^③生动地表达出了张天官内心

^① 《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第167-168页。

^② 《药王宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第369页。

^③ 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第78页。



的震惊和疑惑。

如《血汗衫记》中，说到张玉童到杭州寻父，在街上唱莲花落乞讨，倾诉自家冤屈，感动路人围听：

胖子轧得浑身汗，瘦子只喊骨头疼。，癞子轧得浑身痒，癞屑子抓抓有半升。拐子轧得跳呀跳，十颠九倒路不平。驼子轧得透不出气，弯腰曲背总轧平。瞎子听听莲花经，眼睛睁得像晓星。聋子听不清莲花落，扒扒耳朵问别人。哑子听了莲花经，呜噜呜噜要开声。道士轧掉道士巾，和尚露出光头顶。痢子轧得火冒冒，冒失鬼只当叉高灯。^①

卷中用夸张的手法言及癞子抓屑、拐子跳、驼子背被轧平，瞎子睁眼睛、聋子听莲花落，哑巴要开声等反语描述演唱莲花落的精彩，可谓搞笑到了极点，也使得整个场景笼罩上了强烈的喜剧氛围。

又如：《大圣宝卷》中，讲到张长生被观音换上了愚昧心，陡然变得愚笨起来：先生翻出一本长生开蒙读的《百家姓》，指在第一个赵字上说：“这读赵字，是宋太祖赵匡胤的赵。”长生说：“不是的，是隔壁赵老九的赵。”先生说：“好，就算是赵者九的赵！”

张长生的愚笨与固执，先生的无可奈何，都是那样的滑稽与生动。下言，张员外要为其请新的老师，名叫万三，让张长生写请帖：公子一听，眼睛一盯：“我父亲何苦啊！请上许多个死尸先生，不好少请点！十三也好，百三也好，一下子请上万三先生，我的手不写断了！”宝卷夸言其愚笨之状，好笑之余，也令人叹为观止。

总而言之，靖江做会讲经的这些社会功能，尤其是在我国多宗教信仰的文化背景下，宝卷已经成为中国传统思想文化的一部分，而且会长久而深刻地各个层面影响着当代的社会思潮。民间宗教作为一种社会意识形态，通过这些功能对社会整体的稳定和发展起到重要作用。从民间宗教对人类社会的关系的角度来看，靖江宝卷有积极作用和消极影响两个方面。作为靖江的做会讲经主要是依靠宝卷中的果报理论止恶扬善，对当地民间的伦理道德、日常行为等作出了明确规范，俨然成为民间的道德教科书，对民众进行行为模式上的约束，成为法律、道德的辅助手段。由于现行法律只能对看得见、摸得着的行为进行规范与约束，而民间宗教信仰的约束力是从人的内心深处去惩治，因此宗教信仰是世俗法律最好的补充。另外靖江宝卷中蕴含着丰富的精神文化资源，有重要的思想、伦理、审美和知识价值，既娱乐了民众的精神生活，又丰富了人类文化宝库。当然由于民间宗教本身具有迷信、保守的因素，在一定程度上也阻碍了社会的进步。当今，我国的社会主题是构建和谐社会，那就需要团结一切可以团结的力量，调动一切可以调动的积极因素，动员社会各个方面来共同参与。民间宗教就是其中需要调动的积极因素之一。我们如果能充分调动民间宗教积极的社会功能，正确处理好民间宗教信仰的问题，那

^①《土地宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第325页。



么就能更好的促进社会的稳定和发展。

第二节 靖江做会讲经的特征

在对靖江做会讲经的背景与历史发展、内容与形式、宗教思想等进行探讨之后,有必要对本文的研究对象的特征有所了解。陶思炎在《中国靖江讲经·序》一文中概括了靖江宝卷的四个特征,即:“规模宏大,种类齐全”;“活态传承,风格独特”;“内涵丰富,多彩多趣”;“韵散结合,文体集成”^①。笔者认为,陶思炎先生对于靖江宝卷特征的概括,基本上是客观的。不过,这些主要是关于靖江宝卷内容与风格上的特征,本文为了能够从思想文化史的角度解读靖江做会讲经与靖江宝卷,笔者认为有必要对靖江做会讲经的特征做出新的概括。靖江做会讲经与靖江宝卷最主要特征包括以下几个方面:

一、地域性

靖江做会讲经在各地宝卷被深入挖掘、研究的条件下,还具有研究的价值,是因为靖江做会讲经具有明显的地域特征。在《中国靖江宝卷》一书中,很多词语用的都是靖江地区的方言,这些方言词汇在一般情况下,不至于导致非靖江地区的读者完全读不懂宝卷,但也会形成理解上的障碍。为了能够消除理解的障碍,《中国靖江宝卷》一书在正文的前面附有六页的《靖江方言词汇释义表》,如“八太:辈份很高的人”^②,在指称辈份很高的人时,靖江地区的方言“八太”确实使这个地区以外的人难以理解。另外诸如“底高:什么”;“蹲杠:在那里”;“格天子:那天”;“落么么:最后”^③等等方言很晦涩。靖江做会讲经的方言特征,以前的研究者已经注意到了,陆永峰认为:“靖江的做会讲经主要流传于老岸地区,用老岸话讲唱。”^④靖江做会讲经大量运用方言词汇是它的地域性的重要表现之一,由于这一点已经有学者注意到,本文在这里不再详述。

靖江做会讲经的地域性的另外一个表现就是,在《中国靖江宝卷》一书中,出现了大量“靖江”这一词,或者出现了靖江特有的事物或习俗。《中国靖江宝卷》一书中,出现了“靖江”一词,但没有涉及到靖江的事物或风俗。如草卷《独角麒麟豹》中在讲到土观寺时说:“何谓土观寺?靖江俗称土地庙。”^⑤草卷《牙痕记》在讲到安能安童唱春腔时说:“安能是个安童,来格假山石身边,来下唱春腔,唱格底高呢?我们靖江土话叫唱十八摸”^⑥。草卷《薛刚反唐》在讲到六个国家比武争盟主,大力士铁臂豹带了一部铁车,大宛国提议先比力气,推铁车,讲经人对铁车进行了描述:“众位,格一部铁车咧,是生铁造起来格,有多大?将古比今,我们现在靖江

^①陶思炎:《中国靖江宝卷·序》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1页。

^②《靖江方言词汇释义表》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1页。

^③《靖江方言词汇释义表》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第2-3页。

^④陆永峰、车锡伦:《靖江宝卷研究》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第10页。

^⑤《独角麒麟豹》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第913页。

^⑥《牙痕记》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第969页。



也有了呱，过歇靖江没得，就相当于现在格小火车”^①。又如：草卷《和合记》在讲到王标弄到十两银子去投军，经过一座凉亭，讲经人又介绍了凉亭：“底高叫凉亭？凉亭是歇脚亭，来我们靖江看不见，跨过江到江南就多喽”^②。除了以上所引的这些例证外，靖江宝卷中出现“靖江”二字的还有草卷中的《文武香球》、《刘公案》等。《中国靖江宝卷》中大量出现“靖江”二字，说明靖江做会讲经的目标受众一般都限于靖江这个区域之内，这使得靖江做会讲经具有了鲜明的地域性。

除了在宝卷中大量出现“靖江”二字之外，靖江宝卷中还向人们展现了靖江地区特有的事物。提到靖江地区特有的事物的宝卷如《八美图》正文前的圣谕中有言曰：“长江滔滔奔东流，靖江孤山像困牛。”^③无独有偶，这句话在《香莲帕》正文前的圣谕中也出现过。同样一句话通常出现在一篇或多篇宝卷中，这说明靖江做会讲经所用的宝卷，语言有模式化的倾向，但这并不影响所提及的靖江地区特有的事物所反映出来的靖江做会讲经的地域性特征。又如《香山观世音宝卷》中，就讲述了靖江地区的人们敬奉观世音菩萨的一些情况：

我们靖江人，为了崇敬这位观世菩萨，早在建县前不在衙前港建了一座崇圣寺，塑起观世音神像，供人瞻仰敬香。建县后，于明成化十年，知县张汝华把这崇圣寺迁建于城内东侧。从此——

城内有座观音庙，善男信女请香烧。

观音娘娘一年之中，有二月十九、六月十九、九月十九日三个圣诞香期，各处来城敬香许愿的人络绎不绝，真是人挤不进寺门，香烧不到佛前。^④

这段文字对靖江地区专门供奉观音菩萨的崇圣寺的历史沿革作了简单地介绍，对观音菩萨圣诞香期的盛况也有描述。从中可以感受到浓厚的靖江地区的风土气息。

又如圣卷《财神宝卷》的文末，介绍了靖江地区的人民信奉财神菩萨的乡土特色：

财神菩萨，有文财神是比干和范蠡，他保佑升官进爵；武财神就是赵公明和关羽，他保佑生意兴隆，财源广进。当年我们靖江有不少财神庙，惠丰乡、四圩港、西来镇、青龙港都有财神庙。人家三十夜、年初五请财神。现在有许多大公司、大企业、大商店也供奉财神菩萨格。^⑤

想要发财致富的心理使得崇奉财神在中国古代成了一种普遍的现象。但是到底有哪些财神，

^① 《薛刚反唐》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1276页。

^② 《和合记》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1328页。

^③ 《八美图》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1155页。

^④ 《香山观世音宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第260页。

^⑤ 《财神宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第531页。



在这个问题上，不同的宗教与不同的地域之间并没有达成共识。时楚安在《漫话“财神”》一文中就写道：

“中国的道教与佛教，各有自己的财神。不同于西欧外洋，两者之间相差悬殊。”“佛教原本没有专职财神……后来才把婆罗教的‘智慧女神’引入佛域充当了‘吉祥天女’和财神。”“道教的财神，却是一位男性，更是一个威风凛凛的黑大汉。据传此人原名赵公明，在秦得道于陕西的终南山。”^①

靖江做会讲经中的财神也有自己的系统，即有文财神比干和范蠡，武财神赵公明和关羽。不过，在中国的其他地区“民众创造了财神；反过来，通过对财神崇拜的民俗活动，又进一步满足了人追求利益的心理需求。细看财神的源流背景，不管你是历史人物，如关公、比干、范蠡，甚或是传说人物，如张亚子、刘海蟾等，民众的基本准则是：

“只要有这么一个神，能让他们完成顶礼膜拜的民俗过程，能够满足他们对利益追求的精神指向，这就够了。”^②

上文中所引的靖江宝卷中的关于靖江地区财神信仰的文字，表明靖江地区不仅在信奉的财神上有自己的特色，而且靖江市各乡镇财神信仰比较普遍，各地都有财神庙，并且在三十夜与年初五请财神，已经成为了约定俗成之事。

二、时代性

虽然最早的宝卷可以追溯到宋代，但靖江地区的做会讲经与宝卷则最早只能推到明代，而且这种推测也只是据陆永峰、车锡伦《靖江宝卷研究》中记录的一段佛头陆爱华所讲的传说：

明朝嘉靖年间，靖江有一个和尚俗名范汉三，不守佛门清规，被师父赶出佛门。迫于生计，拜苏南一位说书人为师学说书。听师父讲了三年《双珠凤》，没有登台。一天，师父讲到“送花上楼”一节，对范说：“我要去会一个朋友，这段书你接下去讲吧。”他师父是有意考察范汉三的书艺，便悄悄在书场对面住下观察，见每天到书场听书的人没有减少，反而增多……师父知道范汉三的书艺已经超过自己，就把靖江这方地面让给范汉三了。后来，范汉三把做和尚时学的做会法事同说书结合起来，又讲经又说书，就成了现在做会讲经这个样子。^③

^①时楚安《漫话“财神”》，《春秋》，1996年第1期。

^②刘汉杰：《话说财神》，《百科知识》，2006年第14期。

^③陆永峰、车锡伦：《靖江宝卷研究》，北京：《社会科学文献出版社》，2008年，第441页。



以上所引的这段传说,讲述了靖江做会讲经的来历,最早大约可以追溯到明朝嘉靖年间。对于这一传说中所给出的靖江做会讲经最早起源的时间点,也可以从现在出土的文献上得到印证。孔庆茂在《靖江宝卷的源流考》一文中说:“明代民间宗教的讲经做会很普遍,靖江也不例外,至少在明代中期以前就出现了。1990年8月靖江马桥出土的明嘉靖年间刘志真墓中,就有一张《冥途路引》,是朱刘氏嘉靖十八年(1539)三月二十六日做会时发给的‘随身执照’。这是目前能看到的靖江民间做会的最早的实物。”^①

由此可见,靖江的做会讲经具有悠久的历史,但是,靖江做会讲经当下的听众都是生活在新社会环境中的人,因而,为了能够便于听众的理解,靖江做会讲经还具有明显的时代性特征。靖江做会讲经的时代性特征主要表现在现代词汇的运用、现代生活的展示与现代计量单位的运用这三个方面。

1. 现代词汇的运用

在靖江做会讲经中,大量运用了现代的词汇。由于在靖江宝卷中,现代词汇过多,难以在本文中一一枚举,仅举出几例,以管窥其一斑。如圣卷《龙王宝卷》中曰:“这种木铎,一直流传至今,学校里用的上课铃就是木铎,现在虽然用电铃,还是这个意思。”^②这里的电铃,就是典型的现代词汇,因为在传统的中国社会,电还没有得到普遍应用的情况下,根本就不可能出现电铃,更重要的是,讲经人也说电铃是现在的。圣卷《玉皇宝卷》中也有典型的现代词汇:

后来又出了个神农氏,他尝百草,以治民病,教稼穡,播种五谷杂粮。当时人以群居,一个部落在一起生活,树上结格子,扯下来大家吃。山上打到了野兽,烧起肉来也是大家吃。河里捉到格子,田里收到格子,总是大家忙,大家吃。不分你家我家,不分男女老少,这就是原始共产主义社会。^③

以上这段文字中所描绘的社会,是人们对上古的社会想像图景,但是将这种社会称为原始共产主义社会,肯定是马克思主义思想进入中国之后的事,因而也可以算是运用了典型的现代词汇。

靖江做会讲经中运用现代词汇,最为典型的莫过于《八美图》。《八美图》在说到名医何沧海的医术时曰:“他格医术干高明,就说比现在的高级B超要精确到十几倍。”^④B超是现代才出现的医学设备,在传统社会中还没有出现,因而B超也算是典型的现代词汇。

2. 现代生活的展示

靖江做会讲经的时代性,除了表现在运用大量的现代词汇之外,还表现在做会讲经向听众

^①孔庆茂:《靖江宝卷的源流考》,中国靖江宝卷文化国际学术研讨会会议论文,2007年。

^②《龙王宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第534页。

^③《玉皇宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第584页。

^④《八美图》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第1176页。



展现了现代乃至当代人们的生活状况。圣卷《土地宝卷》向听众展现了这样的现代生活状况：

现在土地分到户，土地菩萨的神通更加广大，学文化，讲科学，施化肥，喷农药，人人总说土地好，只长庄稼不长草。瓜果蔬菜样样有，一年四季吃不了。

吃不完上街卖，多余钞票进口袋。

口袋鼓得没处装，夏夏当当上银行。

《土地宝卷》中的这段文字，用“文化”、“科学”、“化肥”、“农药”、“钞票”、“银行”等大量的现代事物构建了一幅现代的生活场景，在以传统社会生活为主体的宝卷中，加入这些现代的生活场景，反映了靖江做会讲经能够做到与时俱进。

3. 现代计量单位的运用

靖江做会讲经讲述的一般都是神话、佛经中的故事、文学作品中的故事、民间故事传说，这些故事一般都是古代的，因而其中使用的计量单位都是古代的。当代的听众对于这些计量单位，不是太熟悉，可能会存在理解上的障碍。为了解决此类问题，佛头在讲述这些故事时，刻意地将古代的计量单位转化为了现代的计量单位。如草卷《独角麒麟豹》在讲到方同母子四人在经过三次火灾之后，受到了乡邻的救济：

母子到显堂落难，没得吃，邻舍隔壁做好事，送米送粮，也有送钱。要尽方同吃，你晓他一顿要吃多少？要吃一斗米，十斤肉，那种影子吃起来得了？邻舍隔壁做好事，十天送了一石米。现在的市斤就是二百斤左右。^①

在上面这段文字中，用到了大约三个古代的计量单位：斗、斤、石，虽然古代的斤、斗与现在的斤、斗也是不同的，但斤与斗这两个计量单位，至今还在运算，而且与现在相差也不是太远，因而讲经人在这里没有对其进行换算。但是“石”这个计量单位，在今天已不多用，所以讲经人还特意将其换算成现代的计量位，即一石大约等于两百斤。

又如草卷《香莲帕》中说到了银子与现在的钱之间的兑换关系：“六两银子多少？大概相当于现在六百块。”讲经人将宝卷中的古代计量单位换算成现代的计量单位，使得靖江做会讲经具有鲜明的时代性。

三、实用性

靖江做会讲经公开宣扬的目的是“劝善”，这可以从靖江做会讲经的底本——宝卷中得出结论。靖江宝卷的文本中，“劝善”二字出现的频率相当地高，如：

^①《独角麒麟豹》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第912页。



“说者，《三茅宝卷》，一部劝善书。”^①

“格么，是话有因，是鸟归林，是饭充饥，是茶解渴，是宝卷必是劝人行善。其中有甜有苦，有文有武，喜怒哀乐，悲欢离合，这叫事有终始，物有本末，方成一部宝卷。”^②

有鉴于此，学术界研究靖江做会讲经与靖江宝卷的学者，认为靖江做会讲经与靖江宝卷的主要目的与主要价值就是“劝善”。陶思炎在《论靖江宝卷的文化价值与保护方略》一文中论道：“靖江宝卷就它的价值取向来说，主要是劝世行善。”^③就是说明了靖江做会讲经存在实用性这一特征。不过笔者认为，靖江做会讲经的实用性远不止劝世行善这一点。

靖江做会讲经作为一种流行于民间的口头说唱活动，其生命力源于民间。民间的各种生活风俗、宗教信仰、地方方言、文学艺术、伦理道德、诸般行业、农业物产等知识，都是宝卷描述的内容，可谓是靖江地区民间的百科全书。

“具有近三百年历史的靖江宝卷，作为用靖江‘老岸’方言讲唱的民间文学和民间知识的集成，已成为最富地方特色的非物质文化遗产。它亦圣亦俗、亦庄亦谐，韵散结合、词曲互映，是当地百姓们最喜闻乐见的曲艺形式。靖江宝卷依存于延生做会的宗教民俗活动，并在民间信仰的氛围下表达乐生人世的生活主题。”^④

这些珍贵的文化遗产，都集中体现了中国传统文化的精髓。这里主要就靖江做会讲经中的医学知识、日常生活常识、城市生活图景、旅行常识等方面展开论述。

1、医学知识

在中国传统社会中，人们治病主要依赖中医与草药，虽然中医堪称中华文化的瑰宝，但是在传统社会中，人们生病之后，不一定能够得到较好的治疗，因而，医药知识也成了靖江做会讲经中宣讲的重要内容之一。《药王宝卷》中就记载了不少治疗常见疾病的药方。卢功茂开起了药店之后，乡邻都认为他只是把多年的陈药、剩草烂竹叶、冬瓜皮的蛀屑粒，倒出来骗钱，药店在开业七天以后，生意都不上门。卢功茂只得采取施药三天不收钱的营销策略，这样，各种各样的病人都前来药店就医。有牙痛的，卢功茂开的药方是：

牙痛毛病请到我，我来替你点药名。

端尖果子一点红，长在草上像灯笼。

^①《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第3页。

^②《土地宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第299页。

^③陶思炎：《论靖江宝卷的文化价值与保护方略》，见《靖江宝卷研究文献资料》第一辑（内部资料），第23页。

^④陶思炎：《论靖江宝卷的文化价值与保护方略》，2007中国靖江宝卷文化国际学术研讨会上发表的学术论文。



人人说它没有处，拌和冰片治牙虫。^①

卢功茂开出的治疗牙痛的药方，只用了端尖果子与冰片这样两种极为常见的廉价之物，而且描述了端尖果子的形状，“端尖果子一点红，长在草上像灯笼”，廉价且方便辨认。人们可以通过这种描述，轻易地找到端尖果子这种药材，这个药方就是针对底层人民常见疾病而开的药方。

在《药王宝卷》中，卢功茂还为很多常见的疾病开出了药方，如为痒疮开的药方是：

胡椒共槟榔，研末拌硫磺。

布裹疮上擦，医好你这脓窝烂痒疮。^②

这个药方所用的药材也是比较廉价且易得的，适合于靖江做会讲经的听众——底层人民。《药王宝卷》及靖江做会讲经宣讲的其他宝卷中的这些药方，满足了人们对于治疗疾病的渴求，也是靖江做会讲经具有功利性的一个表现。

接下来又来了一位目肿的病人：

一位十七、八岁的姑娘，双目肿得像红桃，路也看不见跑，由她母亲搀着来的。“卢先生，我这女儿眼睛肿到这种样子怎得了呢？”卢功茂用手摸摸，仔细对她眼睛上看看说：

“有办法——

火眼毛病请到我，我来替你开药方。

你要眼药方，明沙共牛黄。

加上青鱼胆，一点千里光。”^③

卢功茂开出的治眼肿病的药方也很简单，而且价格不高，适合下层人民的需求。除了牙病和眼肿外，在《药王宝卷》中，还可见治疗口发干、做恶梦、哮喘病、肚子痛、痒疮、积食病等病的药方，这些都是常见的疾病，而且药方都是简单、廉价，适合下层人民。靖江做会讲经加入这些药方，听众听得多了，就可以做到耳熟能详。

2、日常生活常识

生活中的一些常识，有助于人们处理生活中面对的各种问题，是人们所喜闻乐见的，靖江做会讲经在某种程度上迎合了人们的这种需求。在靖江做会讲经的底本——宝卷中，经常可以见到一些包括牡丹花有哪些品种、花灯有哪些种类等细致入微的生活常识。因而从这个角度来

^① 《药王宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第369页。

^② 《药王宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第370页。

^③ 《药王宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第369页。



说,靖江做会讲经所用的宝卷,算得上是反映靖江地区人民生活的百科全书。如《三茅宝卷》中对牡丹花的品种有过介绍:

王氏又问:“三少爷,这牡丹花有多少样数?”“啊,总共有二十四样。有青黄牡丹、紫白牡丹、墨绿牡丹、芙蓉牡丹、凤穿牡丹、芍药牡丹、荷包牡丹、枯枝牡丹……”^①

上面所引的这段文字,是金家三公子对王氏所说,介绍的是牡丹的种类。除此之外,靖江做会讲经所用的宝卷中包含的生活常识还有生产与持家方面的知识,《三茅宝卷》中就有:

你们大家听我言,春天要勤辛苦力摇摇棉。

夏天要起早带晚种好田,寒冬腊月要领着儿女早点眠。

不要上街下乡赌铜钱,弄成个败家子沿门乞讨站街檐。

种田要锄草,读书要赶考。

开店要起早,养鸡莫养鸟。

节俭又勤劳,日脚自会步步高。

安童呀,我句句说的肺腑话,切莫当作耳边风。^②

以上这段唱词是王老爷决心修道,打算遣散安童与梅香之后,告诫安童的言语。这段临别时不长的训导之言,几乎包括了生产与持家各个方面的常识。春、夏、秋、冬各个季度应该从事的生产活动与生活中应该注意的事项;持家应该勤劳节俭、远离赌博等应该注意的事项。我们可以这样理解,这段训导之言既是王老爷对安童的告诫,同时也是讲经人对于普通民众传授的生产与持家所应当遵循的常识。

生活常识除了以上所举的例证之外,还有其他一些可以帮助人们解决生活中的问题的常识,在《大圣宝卷》中,记录了员外张举山的儿子张长生刚出生,被梅香抱着吓着了,因而夜哭,张员外听取老家佣的方法这样一件事情:

天明大亮,院君报与员外,说官官夜里不睡,啼哭不已。员外说:“可是昨日抱出去受了惊吓?”老家佣说:“员外,不是受了惊吓,这叫犯‘夜哭郎’毛病,凡是刚生出的小因,都有夜啼不休毛病的。”“这可有什么办法?”“有的,用梅红纸条写上:

天皇皇地皇皇,我家有个夜哭郎。

走路君子念一遍,一觉睡到大天光。

^① 《三茅宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第39页。

^② 《三茅宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第92页。



员外，多写点，贴在桥头大路边，大众一念，公子一觉睡到天大亮。”^①

据笔者所知，在江浙地区的农村地区，乃至山东、安徽、河南等地，上面这个解决夜哭郎问题的方法至今还在运用，由此可见这一方法，确实已经深入底层民众之心。

在靖江做会讲经中，还介绍了生活中人们所喜闻乐见的花灯。如《梓潼宝卷》中的各种各样以昆虫为形象的彩灯的描述，说到了二十多种昆虫及其主要特征，并且用拟人化的手法，形象的描绘出了民间灯市热闹欢乐的情景，透露出了民间生动活泼的特点：

十：蜻蜓灯，飞蛾灯，飞来飞去，蚊子灯，飞过来，会丢冷针。蚺子灯，细个子，轻烟缭绕，牛虻灯，一出门，钢钻随身。织布娘，十八岁，雪白粉嫩，壁虎子，做媒人，螳螂招亲。算命虫，排八字，七子坐命，合过婚，算过命，好去成亲。蟑螂虫，灶蜥子，忙把酒办，蜈蚣虫，忙上灶，慢斯图吞。蓑衣虫，爬得快，帮搬台凳，蟋蟀虫，跳出来，接待新人。刺毛虫，摆銮驾，穿红着绿，尖嘴灯，在树上，鼓乐吹笙。知了灯，叫起来，喇叭涨号，蜜蜂灯，搓团圆，蜜甘鲜甜。蜘蛛灯，扛漏筛，真正好看，豆独灯，拿缆把，僵气腾腾。蚯蚓灯，做轿杠，绵软的笃，萤火虫，打灯笼，雪亮锃锃。小娘子，在房中，咽声啼哭，放屁虫，放三炮，轿子动身。挂：蚺子喊苍蝇，我们是连襟。他们也难得，我们来送亲。^②

以上这段文字，将各种各样的花灯的特点，都做了简要的介绍，读后让人似乎走进了花灯的海洋，在靖江做会讲经中，宣讲这段文字时，佛头的绘声绘色的讲唱表演也同样达到相似的效果。

3、城市生活图景

《十把穿金扇》中关于旧式店铺的描写，就留下了诸般商卖民俗的信息，像一幅形象的市井风俗图卷：

一是兴隆典当店，二龙戏珠珠宝行；
三阳开泰南货店，四季行里水果鲜；
五颜六色绸丝店，六谷满仓粮食行；
七星剑挂古董店，八卦旗下测字忙；
九龙装来瓷器货，十字街上茶馆坊。
茶馆店里杯碰杯，酒店里面盅叠盅；

^①《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第163页。

^②陆永峰、车锡伦：《靖江宝卷研究》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第347-348页。



石灰行里雪雪白，乌煤行黑暗通通。
饭店门前摆胡葱，皮匠师傅口衔髻；
开水炉灶马尾翘，混堂门前挂灯笼。^①

以上这段文字，将城镇中的各行各业都分类进行了介绍，除了这种简单的介绍之外，在靖江做会讲经中，还有一些针对某一行业的具体的介绍，如《白鹤图》中，王志强来到城中，打算住店，

日落西山胭脂红，饭店堂馆挂灯笼，只见一爿大饭店，走出一个堂倌。这堂倌白毛巾对肩头上一搭，一把筷子对腰眼里倒插，脚对户槛上一踏，灯笼火对灯钩上一搭。他嘴唇边薄绉绉，说起话来轻飘飘，一张利嘴赛钢刀，巧言妙语几句。

格有哪里考先生，辛辛苦苦上皇城。
来到夜黄昏，如果歇宿我家店堂门。
头名状元你当身。

.....

三十六行生意买卖人，和尚道士共僧人。
务必不要歇宿我家斜对门，他家三间房子矮墩墩，
满间三屋是堂尘，三只脚台子拐子凳，
筷子像圈砣，碗么像照猪食盆，
竹节猫儿台上蹲，鸡屎扇了一板凳，
床上被铺像硬衬，跳蚤扁螂有半升，
咬了你一夜睡不成。^②

以上这段文字，不仅将城市中饭店的形像与堂倌的穿着展示在了读者的眼前，而且还通过堂倌的语言，塑造了一个将自己的店铺说得天花乱坠，将别人的店铺说得一无是处的奸诈商人形象。

4、介绍旅行常识

在中国传统社会中，一般人被土地所束缚，可能一辈子也不会离开出生的那片土地。但靖江做会讲经中的人物通常都是在传统社会中成就较大的人，因而，他们通常都需要旅行。靖江做会讲经在讲到他们旅行时，会向人们讲述一些旅行的常识。如《土地宝卷》在讲到张世登即将外出做生意时，他的妻子陆氏在他临行时有过一番交待：

^① 《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第885-886页。

^② 《白鹤图》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1086-1087页。



太公在此，妇语无忌。“不过，她仍不放心，还是要千叮咛、万嘱咐——

“相公呀，你初次出远门，冷冷暖暖要自当心。

每晚未暗先投宿，日高三丈再动身。

多年饭店少要住，多年古庙少要蹲。

多年饭店有强盗，多年古庙出妖精。

画龙画虎难画骨，知人知面不知心，逢人只说三分话，遇水要探浅和深”^①

张世登临行前陆氏的叮咛与嘱咐，对于现在旅行的人们来说，已经没有多大的借鉴意义，因为现在人们旅行，一般都不会要去寺庙，不是专门探险的人，也无需要再跋山涉水。但是，这段话对于传统社会中远行的人们来说，可以称得上是金玉良言。

靖江做会讲经是关于中国传统社会的百科全书，因而它向人们所普及的知识，远不止以上所列，以上所列的只是其中最主要的方面。除此之外，还包括人们的宗教信仰、思想文化、民风民俗等，甚至是唱戏的一些知识，如在《十把穿金扇》中，讲到康凤的戏班子到襄阳城唱戏，开锣第一天：

次日，康凤与花云吩咐各行当整理服装行头，饭后化装登台。这时，后台早已供设好老郎祖师神像，焚香掌烛，敬神开锣。锣鼓声中，一人扮了加官，先跳《天官赐福》，后唱《郭子仪贺寿》等开场吉戏。^②

“老郎”这一称谓是元、明时期唱戏艺人对其前辈的尊称。由上面这段话可以看出。旧时戏班子在正式开演之前，需要焚香敬奉祖师。开演后，先要表演一两出吉庆意味强烈的小戏，所谓“开场吉戏”，然后才转入正戏的演出。至于宗教信仰、思想文化、民风民俗等方面的内容，已经安排在了其他章节中论述，这里不再赘述。

四、趣味性

靖江做会讲经最主要的特征是其实用性。靖江做会讲经都是服务于特定目的的，为了达到实用性抑或功利性的目的，它就必须注重提高自己的趣味性，以便让受众在不知不觉之中，将其记住。靖江做会讲经的趣味性，主要体现在其故事性上。在尤红主编的《中国靖江宝卷》一书中，除了科仪卷以外，圣卷、草卷各篇，可以举出无数的例证。由于太过于明显，再举出具体的例证进行论证，就成了多余。本部分将从其他的视角来探讨靖江做会讲经的趣味性。

^① 《土地宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第310页。

^② 《十把穿金扇》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第862页。



1. 通过人物的机智来增强趣味性。靖江做会讲经讲述的是各种故事，故事中的人物在面对各种问题时，经常闪现出智慧的光芒。《三茅宝卷》记述了这样一个故事，王乾在不知道女婿与女儿是生还是亡的情况下，请和尚做道场，他的要求是做延生延延生，往生往往生，这把老和尚都难倒了：

和尚说：“故呀现，我会写师傅们也不会念。”老爷说：“会写不会念，请你们来做底高！”王老爷来了火，老和尚立起身来就走。来到经堂对众师傅摇摇手：“你们不要吹，不要唱，收收经担回庙堂。”

我老僧活了六十春，不曾做过‘延延生’、‘往往生’。

别人家佛事总好做，王家的素饭吃不成。”^①

然而，难到了老和尚的难题，却没有难到机智的小和尚：

小和尚来到高厅，拜见王老爷说：“我家师父好贪杯，昨晚你家铺设酒不丑，他多喝了几口。他酒后失言，冒犯老爷，我来赔罪。”王老爷说：“小师傅你坐下来，我将根由说给你听。我家所生一女，名唤慈贞，许配给金丞相三子金福为妻。过门六载，我从广南任上回转，迎接婿女不见，我告了金宝私杀儿媳，他说是黑夜逃出家门，不曾杀害，故而生死不明。现在如果做‘延生’，婿女死了有何用？如果做‘往生’，婿女不曾死又有何用？所以要做个‘故现’道场。”小和尚一听：“老爷我明白了，做‘故现’道场先要做个‘故现’牌位，用半边经纸半边白纸拼起来，红纸上写现在的‘现’字，白纸上写亡故的‘故’字。”

如果你家婿女健在，天宫里挂号添阳寿。

假使婿女已亡故，地府里赎罪早超升。

王老爷一听，喜之不尽：“真是有志不在年少，无志空长百岁。”^②

面对难倒师父的难题，机智的小和尚先通过道歉，稳住斋主王乾，再急中生智，通过变通，创造性地整出了“故现”道场。《三茅宝卷》中的这个故事，其情节是先制造难题，让做会讲经的受众产生心理上的紧张，再通过故事中的人物的机智来解决难题，故事的听众在难题解决之后心理上的轻松，会带来审美上的愉悦（文艺心理学）。从这个意义上来讲，靖江做会讲经的趣味性，是通过故事中的人物的机智而产生的。

除了用机智来解决生活中的各种难题之外，靖江做会讲经故事中的人物的机智还表现在巧对各种对联，巧解文字等。如《玉皇宝卷》记录了如来佛与张百忍之间的一段猜字游戏，中间就充满了机智的趣味。玉皇张百忍在与如来佛祖见面之后，向如来佛请教治理仙界之法，但如来却说在初次见面时，不谈政治之事，提出先玩猜字游戏，并让客人张百忍先出题：

^① 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第87页。

^② 《三茅宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第87页。



张百忍心上想，出什么字，想个难字怪字，让你不识得，继而一想：如来乃西天佛祖，那佛书经文上难字多端，有多少难字，他不识得，到不如找个容易的字，说个扯扯理到可以付之一笑。张百忍看见对面挂的条幅上有出家之人不想家，提笔就写了个“出”字。

如来一见笑盈盈，百忍此事不聪明。

这个出字谁不识，七岁孩童也知闻。

张百忍说：“佛祖，这念底高字？”“‘出’字嘛，哪个不识得。”

出家之人似朵花，出家就不再想家。

四大皆空心中记，成仙了道踏莲花。

张百忍说：“不对，这不念出。”“念底高？”“念重。”“何以念重？”张百忍说：“山上再叠一座山，两座山加起来还不重？这是造字六书中的会意字！”如来说：“那‘重’字读底高？”张百忍说：“这才是出字。”“何以见得？”“离家千里，还不算出家吗？”

如来古佛笑盈盈，张百忍果然很聪明。

天上地下不一样，各人讲了各人经。^①

玉皇张百忍将“出”字说成是“重”字，将“重”字说成是“出”字，虽然有牵强附会之嫌，但他确实是言之成理，因而可以称得上是机智之人。接着，张百忍还把“矮”说成是“射”，把“射”说成是“矮”，同样可以看出他的机智。靖江做会讲经在讲述故事的过程中，运用故事中的人物的机智，打破了一些习以为常的事，从而给故事的受众带来一种新鲜感。这种新鲜感也是靖江做会讲经趣味性的一个重要方面。

2. 通过讲经人的调侃增强趣味性。为了增强趣味性，靖江做会讲经还在讲述故事的过程中，增加了讲经人的调侃。这类调侃之言在宝卷中很多地方都可以找到，下面列举两个典型的例证。在《大圣宝卷》中，张举山员外生了胖儿子后，向亲朋乡邻报喜，为了能够贺一个热闹的满月：

又吩咐梅香烧毛米粥，随同喜蛋送到亲友、邻里家报喜。梅香一听，眼睛发定。“员外，你叫我做事情总是临渴掘井，早说要烧猫咪粥么，王奶奶家的竹节猫，常在我厨房跑，只要拎起来一掼，拿皮一剥，肉一剝，烧它一锅猫咪粥多好呢！现在猫咪上了树，叫我怎捉得住。”“何苦何苦，你这个呆鬼，毛米粥哪是用猫狸肉烧的，是用冬春晚米碾碾熟，放点莲芯枣子肉，煨得粘笃笃，就叫毛米粥。”^②

通过靖江做会讲经的底本靖江宝卷不止在一处将毛米粥说成是猫咪粥，可知讲经人为了提

^①《玉皇宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第589页。

^②《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第157页。



起人们的兴趣，故意将人们熟知的一些东西，说成了其他的东西，从而起到陌生化的效果。

除了将毛米粥说成是猫咪粥之外，靖江做会讲经的讲经人还有其他的一些调侃方式，在《罗通扫北》这篇宝卷中，记载了唐太宗被番兵所围，徐茂公让程咬金出城请救兵，只准前进，不准后退。程咬金在杀透十二道营之后，到了第十三道营，站在三岔路口，遇到了番兵的红袍大元帅左车轮。在讲述程咬金与番兵元帅的大战中，讲经人就有颇多的调侃之言：

众位，我们平常人说惯了格，程咬金三斧头，他这个三斧头厉害，怎样厉害法子？第一是快，第二是猛，第三是不要命。不顾人砍他，只顾砍旁人格，哪晓左车轮不晓得他格花头啊，眼睛一花，横让竖让，第三斧头让慢了一点，耳朵被他砍抛啦小半个。左车轮一想：嘿，弄来弄去就这个老一套。第三回合斧头又砍得来，左车轮早有准备，拿开山斧走底落对上一挡，“叭”，两斧相碰，左车轮千斤哨力，程咬金吃不消，手心发烫，不是抓斧头柄，就好比抓烧红了格烧火棍，手一松，“噓”，格一把斧头被震飞上去，你们总不晓得飞上去多高，等三天才忒下来。大众一听，不大相信，嚼大头子蛆，情丧歇三天才忒下来，要多高？众位，原来斧头飞上去对下一忒，对杨树丫巴里一搁，不得上不得下，到第四天，仙人弄神风拿斧头，送把程咬金格。^①

草卷《罗通扫北》中记载的程咬金与番将左车轮大战，当说书人说到程咬金的斧头被震飞，三天才掉下来。这样，就会给做会讲经的听众带来一种悬念，带来一种心理上的震撼，在惊叹左车轮神力的同时，探究三天才落下来，到底有多高。利用悬念吸引听众探究并解开悬念，本身就会带来趣味性。接着，讲经人自己解除了悬念，原来斧头三天才落下来，是因为挂在了松树了。讲经人的这种调侃，有故弄玄虚的意味，但就是这种故弄玄虚，为靖江的做会讲经增加了很多的趣味性。

五、草根性

“草根”一词是网络词汇，这个词语十分恰当地表达出了靖江做会讲经的佛头与听众的社会地位，他们受到的教育虽然起点不高，却是传承社会文明的主要力量。孔庆茂、吴根元、姚富培三人合撰的《靖江讲经宝卷的传承》一文，在介绍靖江宝卷传承谱系时，将各位讲经艺人的文化程度列了出来。从中我们可以看到，旧时的讲经艺人，第一代陈良生是文盲，后继者大多是在私塾有过学习的经历，文化程度最高的陈友堂为秀才。新时代的讲经艺人，很多都是小学或初中毕业，也有初小的，学历最高的是高中^②。他们不属于正统的文人阶层，是生活在社会底层的“草根”，因为面临生存的压力，又没有机会接受正统的教育，因而难免会有一些常识性

^①《罗通扫北》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1057页。

^②据孔庆茂、吴根元、姚富培：《靖江讲经宝卷的传承》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第1656-1661页。



的错误。圣卷《灶君宝卷》讲述三代及以上皇位的传承时说：

尧王听说心中大喜，宣请召舜入朝，自己情愿推位让国，传皇位与他，号为舜帝，治立天下，风调雨顺，国泰民安。舜后来又传皇位于禹王，乃天下降其洪水，波浪滔天。禹疏九河，流通四海，万民安乐。后来禹王又传皇位于汤王，汤王七年大旱，汤求天赐雨，虔诚感动上天，即降雨三寸，万民得沾弘恩。其后汤王又传位于周太祖，百姓无衣遮身，皇皇祈求上苍得知。^①

宝卷对于三代及以上帝位传承的介绍，尧传给舜，舜传给禹，是有信史可征的，然而后面所说的禹给汤、汤传给周太祖，则是古代史常识薄弱的表现。笔者认为，讲经艺人之所以会这样讲，很可能是因为这些讲经艺人阅读过《墨子》古籍，这些古籍有时为了说明某个道理，往往将古代的贤君并列，例如：

舜染于许由、伯阳，禹染于皋陶、伯益，汤染于伊尹、仲虺，武王染于太公、周公。此四王者所染当，故王天下，立为天子，功名蔽天地。举天下之仁义显人，必称此四王者。^②

墨子将舜、禹、汤、周武王四位上古君王并列，讲经艺人便认为上古时期的君王传位的秩序就是这样，虽然有失偏颇，但就是这些“草根”使得人类的文明得以延续。

讲经艺人还往往将仙界诸神世俗化。圣卷《大圣宝卷》中有佛祖与铁拐李的对话：“佛祖见铁拐李迟到，就开他的玩笑：‘你倒底是人短脚拐跑不快，迟来两个时辰了。’铁拐李气闷闷不作声。佛祖说：‘生我的气啦，生气的下次不要来！’铁拐李受了冤枉气，眼泪滴滴答答往下滴。”^③佛祖与铁拐李之间的对话，完全就像是凡人之间的对话，从中看不到半点的神性。宝卷中完全世俗化的神仙形象，说明靖江讲经已经将宗教信仰有限度地剥离了出来，使得靖江宝卷离宗教信仰远，而离底层人民的生活更近，这也是靖江做会讲经草根性的一个体现。

靖江做会讲经的草根性特征，使它扎根于社会的底层，贴近人民的衣、食、住、行等方方面面，从中表现出来的人民的喜怒哀乐是质朴的，最能表达人民的心声。

总而言之，靖江做会讲经除了学者们归纳出来的特征之外，还具有地域性、时代性、实用性、趣味性和草根性这五个方面的特征。对于靖江做会讲经五个特征的认识，是从思想文化史的角度对靖江做会讲经进行研究的基础。

^① 《灶君宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第697页。

^② 《墨子·所染篇》。

^③ 《大圣宝卷》，见尤红主编：《中国靖江宝卷》，南京：江苏文艺出版社，2007年，第177页。



余论：靖江做会讲经在当代的窘境及未来之前景

靖江做会讲经作为当代还“活”着的民间讲经活动，之所以能延续，有历史渊源、地理环境、文化背景等方面的原因，也与它自身的特点密切相关。靖江做会讲经来源于民间宗教，服务于普通民众。它表现底层民众的信仰与风俗习惯，以草根性表达着底层民众的意识形态，以乡野的方言演绎神佛故事，体现着它服务对象的大众性。靖江做会讲经长期以来受着儒、佛、道三教思想文化的影响，根植于靖江地区的广大民众中。在许多宝卷中，不仅直接描写了靖江的风俗人情，更重要的是宝卷中所表现的三教思想是和农民群众息息相关的。

从靖江做会讲经的内容上看，圣卷主要讲述的是构建在凡间世界基础之上的神仙世界，草卷主要讲述的是笼罩在神仙世界之下的凡间世界；从思想上来看，靖江做会讲经既表现出对儒、释、道三教的信奉，但更多地是对三教的悖反，三教之间的关系也是混杂的，甚至矛盾的。靖江做会讲经在内容上与思想上独具特点，决定了它可以作为原始文献来研究下层人民的思想与文化，把握社会底层的风俗变迁，因而具有不可替代的研究价值。此外，靖江做会讲经还具有提升社会公德、增加日常生活常识、娱乐民众的精神生活等社会功能。靖江做会讲经所具有的研究价值与社会功能，决定了有对它进行保护和抢救的必要。

靖江做会讲经作为民间说唱活动，由于佛头的文化程度不高以及做会讲经所具有民间宗教信仰的特点，它与生俱来地存在着某些方面的不足与缺陷，但是，作为靖江地区人们普遍喜爱的艺术形式，它也承载起了一定的社会责任，如劝善、普及常识性的知识等作用，使得靖江做会讲经具有了保护的价值。但在社会文化背景发生了重大改变的今天，由于受到电视、电影等视觉媒体的冲击，靖江做会讲经慢慢地失去了以前的活力，在这种情况下研究怎样对靖江做会讲经进行保护，既是迫切需要的，同时也是一项艰巨的任务。

对靖江做会讲经的宣扬可以走从上到下的路线。在城市中，空间相对狭小，邻居间可能没有农村那样联系紧密，因此无论从地缘和人缘方面都不具备做会讲经的条件。如何让靖江做会讲经进入到城市的公共空间，比如在社区专门设一公共场所供讲经等娱乐所用，居委会在各个社区把它作为靖江的名片大力宣传以培养听众群体，使这一非物质文化遗产在城市中得以延续。如果大多数市民能接受它，则向周边辐射就容易的多，自然地它的前景就比较乐观。当然，由于城市娱乐的多样性，推广起来可能难度较大。总之，无论是继承、保护和开发方面，都面临着两难。怎样破解这种两难的处境，让靖江做会讲经的各方面因素实现良性互动，从而达到传承、保护靖江做会讲经的目的，现在正处在摸索阶段。

段宝林在《靖江讲经宝卷的传承与保护研究》一文中提出了“活态的保护”与“静态的保护”两种方略，认为“活态的保护（动态的保护），其做法就是根据现代人的审美需求，使传统作品去掉过时的东西（如不科学的迷信成分等等）而保护其文化精华。这种开明的态度比那种简单化的全盘否定、一棍子打死的粗暴作法要明智得多。”“作为静态保护的科学要求，只是‘忠



实记录’还是不够的。除忠实记录之外,还要有‘立体描写’”。^①

陶思炎在《论靖江宝卷的文化价值与保护方略》一文中提出的“1236 工程”。所谓“1236 工程”就是:

“一个目标”,即让靖江讲经宝卷进入全国非物质文化遗产保护名录,并产生国际影响。

“两个重点”,即抓好宝卷文本的搜集保存和宝卷的活态讲传。

“三个方面”,即注意调动艺人、观众和文化管理者的积极性,抓好传承主体队伍的建设。

“六条举措”,即落实好以下工作:

1. 文本搜罗,广泛征集。2. 口头采录,拾遗补缺。3. 聚散结合,多点讲唱。4. 培育传人,培养观众。5. 拓展媒介,加大传播。6. 加强研究,多出成果。^②

陶思炎针对靖江宝卷提出来的保护方略,用他自己的话说,“是思路,也是手段;是方略,也是原则”,是切实可行的。“1236 工程”提出以后,其中的目标已经实现,靖江宝卷已经成为了国家非物质文化遗产。以此作为指导思想,靖江做会讲经应当可以得到比较好的保护。

笔者认为,段宝林与陶思炎提出来的对靖江做会讲经的保护方略,都是切实可行的,为靖江做会讲经的保护指出了正确的方向,稍嫌不足的是,段宝林与陶思炎的保护方略虽然指明了方向,但过于简单。本节将在他们的保护方略的基础之上,尽可能地将各种措施具体化。笔者认为,在靖江做会讲经产生和赖以存在的文化环境发生了较大变化的情况下,对靖江做会讲经进行保护和抢救的可行办法是对与它相关的各个方面都进行适度的调整,并使各个方面之间达成良性的互动,从而使靖江做会讲经重葆活力,自然而然地得以延续。下面在论述时,将按几个方面分开进行论述,这样做只是为了行文与读者理解的方便,实质上,以下几个方面都是相互联系,不可分割的。

一、以国家注重非物质文化遗产为契机加强对靖江做会讲经的宣传

2006 年时,靖江宝卷被列入首批江苏省非物质文化遗产名录,“2008 年 6 月 14 日,靖江宝卷入选第一批国家级非物质文化遗产扩展项目名录,成为国家级非物质文化遗产。”^③毋庸置疑,入选江苏省与国家非物质文化遗产,对于靖江宝卷与靖江做会讲经的保护和抢救具有积极意义,以此为契机,可以加大对靖江做会讲经的宣传力度。

靖江做会讲经成功地被列入国家非物质文化遗产名录,对于靖江做会讲经保护的意义主要包括以下几个方面:第一,成功地入选国家非物质文化遗产名录,是国家与社会对于靖江做会

^①段宝林:《靖江讲经宝卷的传承与保护研究》,2007 年中国靖江宝卷文化国际学术研讨会会议论文。

^②陶思炎:《论靖江宝卷的文化价值与保护方略》,2007 中国靖江宝卷文化国际学术研讨会会议论文。

^③《靖江宝卷入选国家“非遗”》,《靖江日报》,2009-9-30(C12 版)



讲经的认同。靖江做会讲经在中国传统社会中地位不高,时时受到主流意识形态的打压与排挤,新中国成立以后,在特定的历史时期,靖江做会讲经也被当成封建迷信予以打压。入选国家非物质文化遗产名录,具有拨乱反正的积极意义。第二,国家与社会对于靖江做会讲经的积极意义的认同,对于靖江做会讲经的保护来说,是一次契机,在此基础之上,可以放下某些思想包袱,对靖江做会讲经的积极意义进行宣传。对于靖江做会讲经的宣传,可以通过多种渠道将靖江做会讲经的精彩片段制作成影视录像在电视台播放。2006年,靖江电视台就曾专门设置了“靖江讲经”栏目,播放相关的录像,这是值得尝试的,可以坚持下去,并争取在规格更高的电视台播放;这些视频资料还可以制成光盘发行,或者数字化通过互联网进行传播。对靖江做会讲经进行保护,可以以其成功被收入国家非物质文化遗产名录为契机,引导更多相关领域的专家学者对靖江做会讲经进行研究,这样不仅可以对靖江做会讲经有清晰、正确的认识,从而为改良打下基础,又可以起到提高靖江做会讲经知名度的作用。第三,靖江做会讲经入选国家非物质文化遗产名录,可以提高靖江地区人民的自豪感和自信心,在这个时候对它进行宣传,可以起到事半功倍的效果。

二、政府建立对讲经艺人进行培养与奖励的机制

在传统社会以及改革开放以前,靖江做会讲经的艺人收入主要来自斋主。相对于农村的一般大众,他们的收入状况不错,也受到一般大众的尊敬,因而能够吸引一批相对有文化的人加入到佛头这个行业中来。改革开放以后,讲经艺人的收入状况相对于其他阶层来说,已失去了竞争力。这样,就会影响到高素质的人才加入到讲经艺人的行列中来。

讲经艺人综合素质的高低,直接决定了做会讲经的质量以及创新。为了改变当前的这种状况,政府可以加大投入,由文化部门出资,对一些专门技能过硬,受到人民群众普遍好评的讲经艺人进行奖励,甚至对讲经艺人建立靖江政府津贴。加大对讲经艺人的投入力度,可以取得两个方面的效果。第一,让现在的讲经艺人能够树立目标,而不是把做会讲经简单地当成一种谋生的职业,政府的奖励既是物质上的奖励,同时也是一个精神上的价值认同,是荣誉的象征。第二,政府加大对讲经艺人的奖励力度,可以使一批高素质的讲经艺人从物质的相对不自由中走出来,免去生活的后顾之忧,从而使他们将更多的精力投入到讲经专业技巧的钻研上来,从整体上提高做会讲经的水平,推动做会讲经的创新。第三,政府加大对讲经艺人的奖励力度,可以吸引文化程度更高的文化精英加入到讲经艺人的行列中来。中国古代的文学艺术,很多都是从民间的俗文学发展而来的,如元代的杂剧。文化程度高的知识分子加入到俗文学艺术的创作中来,必然会从整体上提升这种文学艺术的审美趣味,从而使它们成为雅俗共赏的艺术。靖江做会讲经也不例外。

三、对靖江做会讲经进行改良

正如前文所提到的,靖江做会讲经产生与发展所依托的社会文化背景已经出现变化,改革



开放之后,中国的社会、经济、文化都发生了翻天覆地的变化。虽然靖江做会讲经能够适应 1919 年新文化运动,20 世纪 50 年代国民经济公有化这样的社会、经济、文化的改变,但改革开放所带来的商业化浪潮的冲击,不仅改变了社会的方方面面,也改变了作为个体的人的兴趣、爱好乃至心理结构。在这种环境之下成长起来的年轻一代,对于传统社会中人们对于神佛的信仰已经淡化,甚至完全没有了。而靖江做会讲经可以说就是建立在民间信仰基础之上的,民间信仰的解构,完全可以动摇靖江做会讲经赖以生存的土壤。

基于此,为了能够对靖江做会讲经的保护和抢救真正有效,笔者认为,在提出以上这些保护方略之前,我们首先要考虑的是如何改良靖江做会讲经,使得它能够适应当下社会文化背景的变化,而且改良还有一个前提,即保持靖江做会讲经本身的独特之处,避免因改良而使靖江做会讲经成为没有特色的娱乐活动。

1. 靖江做会讲经改良的必要性

前文已经说过,在佛头的心中,他们从来没有把自己当成某种宗教信徒,他们自己的身份认同是民间艺人,但是在靖江宝卷中,经常可以看到佛头以神、佛的名义,劝说斋主们多做会、多拜忏,以增加自己的收入。这里面不仅有迷信的成份,而且也存在着谋利的嫌疑。不过,该领域的一些研究专家却对这样的问题不以为然。段宝林在《靖江讲经宝卷的传承与保护研究》一文中认为认识民间宗教的性质,是一个很关键的问题,接下来他说:

“过去我们有一种左的、简单化的认识,认为民间宗教都是‘封建迷信’,从而一律加以禁止,这种粗暴的做法,使许多地方的宝卷念唱活动大多消歇不行,即使在深山之中尚有少数残存,也未受到重视……事实上,讲经宝卷的内容虽涉及神佛,却主旨劝善,教人学好……,在民间信仰之中,表现了人民的愿望,在看似迷信的外衣里面,有深刻的思想和科学内涵。”^①

因为靖江做会讲经中包含有迷信的因素,就一棍子把它打死,“一律加以禁止”,这种处理方式未免有失偏颇。另一方面,因为靖江做会讲经存在某些积极的意义,地方政府为了本区域文化的需要,一味地美化它的不足,不仅在学理上是可以进一步商榷的,而且这样做也不能达到预期的目标。在人民群众普遍相信地狱、神仙、菩萨时,佛头为了自己的利益,在宣卷时多方面引导群众多做会,是可以行得通的,但在人民群众认识水平普遍提高以后,靖江做会讲经如果不将这些因素革除,不仅会让听众对这些部分产生怀疑,更会进一步影响到年轻一代对于靖江做会讲经整体上的认同感。因此,如果不对这些必须改良的因素进行改良,其他的保护方略即使有效,也会事倍功半。

2. 靖江做会讲经改良的限度

^①段宝林:《靖江讲经宝卷的传承与保护研究》,2007 中国靖江宝卷文化国际学术研讨会会议论文。



如若不对靖江做会讲经进行改良,针对靖江做会讲经的保护和抢救将举步维艰,但如果对它进行改良超过了一定的限度,势必会消解掉靖江做会讲经本身所具有的特点,甚至可以说,改良即意味着真正的靖江做会讲经的消亡。对于靖江做会讲经改良的限度,应当在保持靖江做会讲经基本特征的基础上,根据靖江地区的经济、文化、教育的发展状况,社会结构、家庭结构的变迁来制定。

3. 靖江做会讲经改良的主要方面

对靖江做会讲经进行改良,可以从多个方面着手,比如思想、内容与形式等。其中最为重要的是从思想这个方面进行改良。前文已经讲到,靖江做会讲经中包含有一些迷信的因素,而且这些迷信带有特定的功利目的,是讲经艺人用来引导潜在的斋主多做会,从这种意义上来说,这些迷信的因素变成了佛头们的营销策略。如《血湖宝卷》中,讲到青提在血湖池中受苦,佛头借用青提之口,道出血湖池中的触目惊心,并说:

孩儿,我那时来到你家门,家中生活多贫困。
未曾过到三两载,公婆分出我两个人。
可怜家里粮么没一升,草么没一根,靛子没半升,
碗筷总从头掙,三天吃六顿。
咬口生姜喝口醋,苦辣酸甜过光阴。
好格空把孩儿吃,丑格总是为娘吞。
孩儿,你来阳日三间享洪福,哪晓为娘受苦辛。
孩儿,你到五七三十五天整,多请僧人共道人,
替我拜个血湖忏,等我罪孽好减轻。^①

以上这段文字,利用母亲对于儿子毫无私念的抚育之恩,给人们树立崇高的母亲形象,母爱难报万分之情油然而生。在血湖信仰没有受到质疑之前,讲经艺人这样讲,无疑能够让听众产生共鸣,做血湖会来报答母爱。但是,靖江地区新一代的人们,民间信仰的虔诚度,已经无法与他们的前辈相比,在此情况下,靖江做会讲经中的这些迷信不仅不能让佛头们达到他们的目的,反而会让新一代的听众听后十分反感。因此笔者认为,这些迷信的因素应当从靖江做会讲经中去除。

除了思想方面可以改良外,靖江做会讲经还可以从内容上进行改良。从《中国靖江宝卷》一书中所收录的宝卷来看,不管是圣卷还是草卷,其故事取材之事都发生在明清以前,大多是明代以前,因而,可以说靖江做会讲经在内容上离与时俱进还是有很长的一段距离的。当然,我们也应该看到,已经有一部分具有远识的讲经艺人开始尝试将近代与当代的故事引入到靖江

^① 《血湖宝卷》,见尤红主编:《中国靖江宝卷》,南京:江苏文艺出版社,2007年,第419页。



做会讲经中来,从而在内容上对做会讲经进行充实、丰富。对于这种现象,陆永峰等研究者已经注意到了,在《靖江宝卷研究》中,他介绍道:“王国良在上世纪80年代退休以后,改编创作经书13部、40多万字,有《关公宝卷》、《岳飞卷》、《龙王宝卷》、《连环案》和《江阴要塞起义记》等等。其中《江阴要塞起义记》属于草卷,讲述的是1949年靖江人送解放军十兵团里的一位地下工作者到江阴和部队联系的故事。此卷历经一个月编成,在讲经时受到群众的广泛欢迎,已收入《靖江宝卷·草卷选本》。”^①从王国良的尝试中,我们可以知道,从内容上对靖江做会讲经进行改良、创新,能够引起广大听众的兴趣,对靖江做会讲经的传承与保护起到积极作用,可以大力提倡。

另外,还可以从艺术形式上对靖江做会讲经进行改良。靖江做会讲经的宝卷一般篇幅都比较大,做完一次会,往往要耗时一天一夜,“三茅会”甚至要耗时三天三夜。耗时这么长,势必会限制靖江做会讲经的传播与接受,比如在政府举办的文化节上,很难将它们搬到现场进行演出。比较切实可能的办法是对靖江做会讲经进行精减,将其中的精彩部分提炼出来。如果将一部宝卷的宣讲时间控制在两个小时以内,无论是在文化节的现场,还是通过广播电视、互联网等媒介,都能够取得更好的效果。

对靖江做会讲经进行保护,还可以通过将靖江做会讲经整理成宝卷文本,将做会讲经录制成影视文献等途径,对于这些途径,陆永峰等学者在《靖江宝卷研究》一书中已有较为详细的论述。读者可以参阅。

总之,靖江做会讲经未来的延续,首先要根据社会的发展与文化背景的变化,对靖江做会讲经本身进行改良,取其精华,去其糟粕,让它适应环境的变化。应当多种措施一起运用,并让它们之前产生良性的互动,形成一股合力。在各项因素中,除了对靖江做会讲经进行文本整理,录制成视频之外,笔者认为最重要的是以入选国家非物质文化遗产名录为契机,加大对靖江做会讲经的宣传;政府加大投入对讲经艺人进行奖励,提高艺人群体的文化水平和创造力;适度对靖江做会讲经进行改良等方面。然后在此基础上运用诸如“1236工程”的保护措施对它进行保护,就会收到事半功倍的效果。

^①陆永峰、车锡伦:《靖江宝卷研究》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第40页。



参考文献

(一) 历史文献。(包括今人汇编的文献)

(晋) 葛洪:《神仙传》,《丛书集成》“初编”本,北京:中华书局,1991。

(梁) 释慧皎:《高僧传》,北京:中华书局,1992。

(唐) 段安节:《乐府杂录》,上海:古典文学出版社,1957。

(唐) 释道宣:《续高僧传》,上海:上海古籍出版社,1994。

(宋) 灌园耐得翁:《都城纪胜》,《东京梦华录》(外四),上海:中华书局,1962。

(宋) 龚明之:《中吴纪闻》,上海:上海古籍出版社,1986。

(宋) 释赞宁:《宋高僧传》,北京:中华书局,1987。

(宋) 李防等:《太平广记》,北京:中华书局,1998。

(宋) 朱弁:《曲洧旧闻》,北京:中华书局,2002。

(宋) 宗镜:《销释金刚科仪》,《明清民间宗教经卷文献》第一册收明嘉靖七年(1528)刊本影印本。

(元) 燕南芝庵:《唱论》,收入《中国古典戏曲论撰集成》(一),北京:中国戏剧出版社,1959。

(元) 高明:《琵琶记》,《六十种曲》本,北京:中华书局,1982。

(元) 王实甫:王季思校注,《西厢记》,上海:上海古籍出版社,1983。

(元) 周德清:《元人曲论》,上海:上海新文化书社本 1933。

(明) 吴承恩:《西游记》,北京:人民文学出版社,1955。

(明) 冯梦龙:《警世通言》,北京:人民文学出版社,1956。

(明) 臧懋循:《元曲选》,上海:中华书局上海编辑所排印本,1958。

(明) 吕天成:《曲品》,《中国古典戏曲论撰集成》(六),北京:中国戏剧出版社,1959。

(明) 谢肇淛:《五杂俎》,北京:中华书局,1959。

(明) 许仲琳:《封神演义》,北京:人民文学出版社,1980。

(明) 兰陵笑笑生:《金瓶梅词话》,北京:人民文学出版社,1982。

(明) 冯梦龙等编,赵景深、关德栋校点:《明清民歌时调集》,上海:上海古籍出版社,1987。

(明) 万历刊《列仙全传》,河北美术出版社影印本,1995。

(明) 罗梦鸿:《五部六册》,《明清民间宗教经卷文献》,第一册收清雍正七年(1729)合校本,台北:新文丰出版社,1999。

(明) 佚名:《佛说大慈至圣九莲菩萨化身度世尊经》,明万历四十四年(1616)刊经折本。

(明)《目连救母劝善记》,《古本戏曲丛刊》初集收明万历高石山房原刊影印本。

(明) 沙门觉连重集,《销释金刚科仪会要注解》,《续藏经》第一编第 92 套第二册。

(明) 佚名:《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》,明万历刊《续道藏》本。



- (清) 壮者:《扫迷帚》, 连载于《绣像小说》(李伯元主编), 第 43_52 期(1905)。
- (清) 姚燮:《今乐考证》,《中国古典戏曲论撰集成》(十), 中国戏剧出版社, 1959。
- (清) 蒲松龄撰, 路大荒编,《蒲松龄集》, 上海: 上海古籍出版社, 1980。
- (清) 西周生撰, 黄肃秋校注,《醒世姻缘传》, 上海: 上海古籍出版社, 1981。
- (清) 黄育楨:《破邪辨辨》,《清史资料》第三辑收校点本, 北京: 中华书局, 1982。
- (清) 丁耀亢:《金瓶梅续书三种》, 济南: 齐鲁书社, 1988。
- (清) 叶滋森等纂:《靖江县志》,《中国地方志集成‘江苏府县志’第 5 册收清光绪刊影印本, 南京: 江苏古籍出版社, 1991。
- (清) 僧建基录:《金刚科仪宝卷》,《续藏经》第二编第 3 套第二册。
- (清) 顾震涛:《吴门表隐》, 南京: 江苏古籍出版社, 1998。
- (清) 顾禄:《清嘉录》, 南京: 江苏古籍出版社, 1999。
- (清) 谈迁:《枣林杂俎》, 北京: 中华书局, 2006。
- (清) 雅尔哈善等修撰:《苏州府志》, 乾隆十三年(1748)刊本。
- (清) 聂铨:《泰山道里记》, 清乾隆杏雨山堂刊本。
- (清) 李玉鸣等纂修:《大清通礼》, 清嘉庆二十三年(1818)刊本。
- (清) 佚名:《前后孝行录》, 清道光二十四年(1844)莱香堂刊本。
- (清) 内廷大戏,《楚汉春秋》,《古本戏曲丛刊》第九集收影清升平署抄本。
- (清) 翟浩:《通俗编》, 据清乾隆十六年翟氏无不宜斋刻本影印,《续修四库全书》第一九四册, 上海: 上海古籍出版社, 2002。
- 《续藏经》, 上海: 涵芬楼(商务印书馆)影印本, 1923。
- 罗振玉:《敦煌零拾》, 上虞罗氏铅印本, 1924。
- 杜颖陶:《董永沉香集》, 上海: 上海出版公司, 1955。
- 傅惜华:《水汧戏曲集》, 上海: 古典文学出版社, 1958。
- 傅惜华:《白蛇传集》, 上海: 中华书局出版, 1958。
- 路工:《孟姜女万里寻夫集》, 上海: 古典文学出版社, 1958。
- 隋树森:《全元散曲》, 北京: 中华书局, 1981。
- 王重民等:《敦煌变文集》, 北京: 人民文学出版社, 1984。
- 谢伯阳:《全明散曲》, 济南: 齐鲁书社, 1988。
- 介休民间文学集成编委会:《介休民间故事集成》, 太原: 山西人民出版社, 1991。
- 郭义等选编整理:《酒泉宝卷》(上编), 兰州: 甘肃人民出版社, 1991。
- 方步和:《河西宝卷真本校注研究》, 兰州: 兰州大学出版社, 1992。
- 段平:《河西宝卷选》, 台北: 台湾新文丰出版社, 1992。
- 段平:《河西宝卷选续》, 台北: 新文丰出版社, 1994。



濮文起主编：《民间宝卷》（《中国宗教历史文献集成》之一），安庆：黄山书社，2005。（按，本编收录张希舜等编《宝卷》（初辑）全部宝卷。）

王见川等编：《明清民间宗教经卷文献》（续编），台北：新文丰出版公司，2006。

尤红主编：《中国靖江宝卷》（上、下册），南京：江苏文艺出版社，2007。

梁一波主编：《中国，河阳宝卷》（上、下册），上海：上海文化出版社，2007。

靖江县地方志编纂委员会编：《靖江县志》，南京：江苏人民出版社，1992。

清雍正七年合校本《叹世无为卷》，收入《明清民间宗教经卷文献》第一册。

民国辛酉年孟夏新刻《泰山东岳十王宝卷》，收入《明清民间宗教经卷文献》第七册。

吴根元、姚富培主编：《靖江宝卷·圣卷选本》，内部资料，2002。

吴根元、姚富培主编：《靖江宝卷·草卷选本》，内部资料，2003。

刘振宇主编：《靖江讲经》（DVD），北京：中国国际广播音像出版社，2006。

（二）现当代著作（包括工具书等编著）

郑振铎：《中国俗文学史》，长沙：商务印书馆，1938；又，上海书店影印商务印书馆1938年版，1984。

胡士莹：《弹词宝卷目》，上海：古典文学出版社，1957。

李世瑜：《宝卷综录》，上海：中华书局编辑所，1961。

李世瑜：《宝卷论集》，台北：兰台出版社，2008。

车锡伦：《中国宝卷研究论集》，台北：学海出版社，1997。

车锡伦：《中国宝卷总目》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所寿。备处，1998，修订本，北京：北京燕山出版社，2000。

车锡伦：《信仰教化娱乐—中国宝卷研究及其他》，台北：学生书局，2002。

向达：《唐代长安与西域文明》，北京：三联书店，1987。

马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海：上海人民出版社，1992。

（英）杜德桥（Gien Dudbrige）著，李文彬等译，《观音菩萨缘起考—妙善传说》，台北：巨流图书公司印行，1990。

（日）泽田瑞穗：《增补宝卷の研究》，东京：国书刊行会，1975。

（苏）司徒洛娃：《普明宝卷》译注，1979。

胡士莹：《话本小说概论》，北京：中华书局，1980。

叶德钧：《戏曲小说丛考》，北京：中华书局，1979。

叶德钧：《宋元明讲唱文学》，上海：古典文学出版社，1958。

刘半农（复）、李家瑞：《中国俗曲总目稿》，北平：中央研究院史语所，1931。

关德栋：《曲艺论集》，上海：上海古籍出版社，1982。

谭正璧、谭寻：《弹词叙录》，上海古籍出版社，1981。



薛宝琨、鲍震培：《中国说唱艺术史论》，石家庄：花山文艺出版社，1990。

张军、郭学东：《山东曲艺史》，济南：山东文艺出版社，1997。

李昌集：《中国散曲史》，上海：华东师大出版社，1991。

周良：《弹词经眼录》，南京：江苏文艺出版社，1996。

庄一拂：《古典戏曲存目汇考》，上海：上海古籍出版社，1982。

顾颉刚、钟敬文等：《孟姜女故事论文集》，北京：中国民间文艺出版社，1983。

顾颉刚编：《孟姜女故事研究集》，上海：上海古籍出版社，1984。

姜彬主编：《中国民间文学大辞典》，上海：上海文艺出版社，1992。

俞平伯：《论词曲杂著》，上海：上海古籍出版社 1983

《中国大百科全书戏曲曲艺卷》，中国大百科全书出版社 1983。

郑志明：《无生老母信仰溯源》，台北：文史哲出版社，1985。

杜斗城：《敦煌本〈佛说十王经〉校录研究》，兰州：甘肃教育出版社，1989。

朱谦之：《中国音乐文学史》，北京：北京大学出版社 1989。

倪钟之：《中国曲艺史》，沈阳：春风文艺出版社，1991。

上海民间文艺家协会编：《中国民间文化研究》第6辑《民间文学研究》，上海：学林出版社，1992。

扬州曲艺志编委会编：《扬州曲艺志》，南京：江苏文艺出版社，1993。

《日本学者研究中国史论著选译》第七卷《思想宗教》，北京：中华书局，1993。

（加拿大）欧大年、刘心勇等译：《中国民间宗教教派研究》，上海：上海古籍出版社 1993。

（美）阿兰·邓迪斯编：《西方神话学论文选》，韩金戈等译，上海：上海文艺出版社，1994。

乌丙安：《中国民间信仰》，上海：上海人民出版社，1995。

车锡伦：《俗文学丛考》，台北：学海出版社，1995。

吴同瑞等编：《中国俗文学概论》，北京：北京大学出版社，1997。

马书田：《中国民间诸神》，北京：团结出版社，1997。

徐小跃：《罗教·佛教，禅学—罗教与〈五部六册〉揭秘》，南京：江苏人民出版社，1999。

陆永峰：《敦煌变文研究》，成都：巴蜀书社，2000。

王尔敏：《明清时代庶民文化生活》，长沙：岳麓书社，2002。

谭松林主编：《中国秘密社会》（——七卷），福州：福建人民出版社，2002。

陆永峰、车锡伦：《靖江宝卷研究》北京：社会科学文献出版社，2008。

车锡伦：《中国宝卷研究》桂林：广西师范大学出版社，2009。

（三）论文（包括学位论文、调查报告等）

郑振铎：《佛曲叙录》，载《中国文学研究》（《小说月报》专号），上海：商务印书馆，1927。

郑振铎：《三十年来中国文学新资料的发现史略》，载《文学》，第2卷6期，上海：生活书店，1934年6月。



- 顾颉刚:《苏州近代的乐歌》,载《歌谣周刊》,北京,第3卷1期,1934年4月3日。
- 向觉明(达):《明清之际的宝卷文学与白莲教》,载《文学》,上海,2卷6期,1934年6月。
- 吴晓铃:《关于影戏与宝卷及滦州影戏的名称》,载《歌谣周刊》,北京,第2卷40期,1937年3月27日。《关于影戏》,叶德钧,载《歌谣周刊》,北京,第3卷3期,1937年4月17日。
- 李世瑜:《宝卷新研一兼与郑振铎先生商榷》,载《文学遗产增刊》第4辑,北京:作家出版社,1957。
- 李世瑜:《江浙诸省的宣卷》,载《文学遗产增刊》第7辑,北京:中华书局,1959。
- 李世瑜:《民间秘密宗教与宝卷》,载《曲艺讲坛》,天津,第5期,1998年9月。
- 关德栋:《宝卷漫录》,收入《曲艺论集》,上海:中华书局上海编辑所,1958。
- 周绍良:《唐代变文及其他》(上、下),《文史知识》,北京,1985第12期、1986年第1期。
- 刘荫柏:《“西游记”与元明清宝卷》,载《文献》,北京,1984年第4期。
- 陈伯君:《论宝卷雷峰塔的悲剧思想》,载《民间文艺集刊》,上海,第6集,1984。
- 范长华:《浅探明代中晚年至清末宝卷与宝卷中孟姜传说的递变》,《台中师范学院学报》,台中,第9期,1984。
- (日)相田洋:《有关(日本)国会图书馆所藏的宝卷》,载《东洋学报》第63卷3-4期;中文译文,《世界宗教资料》,北京,1984年3期。
- 高国藩:《论新发现的“金山宝卷”抄本在白蛇传研究中的价值》,《民间文学集刊》第5集,上海:上海文艺出版社,1984。
- 韩秉才:《红阳教考》,载《世界宗教研究》,北京,1985年4期。
- 马西沙:《最早一部宝卷的研究》,载《世界宗教研究》,北京,1986年第1期。
- 金天麟、唐碧:《浙江嘉善的宣卷和赞神歌》,载《曲苑》,第2辑,南京:江苏古籍出版社,1986。
- 薛艺兵、吴桦:《屈驾营音乐会的调查与研究》,载《中国音乐学》,1987年第3期。
- 谢生保:《河西宝卷与敦煌变文的比较》,载《敦煌研究》,兰州,1987年4期。
- 杨振良:《孟姜仙女宝卷所反映的民间故事背景》,载《汉学研究》,第8卷1期,1990年1月。
- 谢忠岳:《天津图书馆馆藏善本宝卷叙录》,载《世界宗教研究》,1990年第3期。
- 段宝林、吴根元、缪炳林:《活着的宝卷》,载《汉声》,1991年第8期。
- 段平:《河西宝卷的调查研究》,收入《河西宝卷的调查研究》,兰州:兰州大学出版社,1992。
- 桑毓喜:《苏州宣卷考略》,载《艺术百家》,南京,1992年第3期。
- 方梅:《江浙宝卷中的神鬼体系及其内涵浅探》,载《东南文化》,1993年第3期。
- 车锡伦:《清同治江苏查禁“小本唱片目”考述》,收入《俗文学丛考》,台北:学海出版社,19951。
- 车锡伦:《唐代流行歌曲[罗贡曲]及有关的问题》,载《扬州师范学院学报》(社科版),1996年第1期。



车锡伦：《江苏北部的香火神会、神书和香火会（提纲）》，收入《信仰教化娱乐——中国宝卷研究及其他》，台北：学生书局，2002。

陈毓黑：《新发现的两种“西游宝卷”考释》，载《中国文化》，第13期，1996年6月。

濮文起：《天地门教调查研究》，载《民间宗教》，第2辑，1996年12月。

伏俊连：《河西宝卷》，载《文史知识》，北京，1997年第6期。

虞文良：《河阳宝卷调查报告》，载《民俗曲艺》，台北，110期，台湾施合郑民俗基金会出版，1997。

虞文良：《历史文化的瑰宝——河阳宝卷》，载《中韩文化研究》第3辑，韩国大丘市：中文出版社，2000。

谭蝉雪：《河西宝卷概述》，载《曲艺讲坛》，第4期，1998年4月。

陈俊峰：《有关东大乘教的重要发现》，载《世界宗教研究》，北京，1999年第1期。

路工：《白蛇传弹词的演变、发展》，载《评弹研究》，第1辑。

曾子良：《宝卷之研究》，台湾政治大学硕士学位论文，1975。附《国内所见宝卷叙录》。

陈芳英：《目连救母故事之演进及其有关文学之研究》，台湾大学中国文学研究所硕士论文，1977。

曾友志：《宝卷故事之研究》，台湾“中国文化大学”中国文学研究所硕士论文，1999。

方梅：《吴方言区的民间宝卷与民间信仰》，扬州师范学院中文系硕士论文，2000。

王正婷：《变文与宝卷关系之研究》，台北中正大学中文所硕士论文，1998。

傅暮蓉：《论宝卷及其演变》，中央音乐学院硕士论文，2002。

郇芳：《河西宝卷音乐历史形态与现状》，西北师范大学硕士论文，2009。

李希：《赣南民间信仰仪式中的宝卷讲唱研究——以于都县为例》，华中师范大学硕士论文，2008。



读博期间发表的论文

1. 罗福惠 孙跃:《为辛亥革命正名》,《探索与争鸣》(CSSCI)2011年第5期。
2. 孙跃 张世敏:《王阳明〈年谱〉订补》,《求索》(CSSCI)2013年第1期。
3. 孙跃 卢国琪:《通俗化、民族化、科学化是马克思主义大众化的重要特征》,《探索》(CSSCI)2013年第1期。
4. 孙跃:《20世纪中期中国群众性学哲学用哲学运动述评》,《湖南社会科学》(CSSCI)2013年第2期。
5. 孙跃:《通俗化、民族化、科学化——再论马克思主义大众化的基本特征》,《云南社会科学》(CSSCI)2013年第2期。
6. 孙跃:《研究马克思主义大众化特征的视角》,《新乡学院学报》(社会科学版),2013年第1期。
7. 孙跃:《论毛泽东在早年对旧式教育的全面深刻的批判》,《西昌学院学报》(社会科学版),2013年第2期。



致 谢

论文完成了，即将毕业了。三年来的博士研究生生活，有汗水，有收获，有惆怅，也有欢悦。选择攻读博士学位，对于早已成家的我来说，似乎注定要失去陪伴可爱的女儿一起成长的机会，这在今后的日子是无论如何也不能弥补的。不过，相对于失去，这三年对于我来说更多的是收获。在完成学位论文的过程中，到靖江的实地调研，查阅各种的文献，思考一些世界上只有自己才思考的问题，在孤独之中承受巨大的心理压力的经历，让我敢于直面将来的人生，敢于自信地坚守自己的观点。博士学位不是终极目的，不过可以肯定，通过这段经历锻炼出来的素养将为我的未来打开一扇希望之窗。

我的导师——罗福惠教授，是一位知识渊博，平易近人的教授。他广博的知识和独到的见解经常给我以深刻的启迪。在华中师范大学学习的三年，我深刻地体味到了什么是师恩厚重。记得在罗老师刚拿到论文初稿时，不仅有的可以再斟酌句子的意思和词语、出现的错别字全用铅笔画出，甚至标点符号都一一标出，这其中都饱含着罗老师对于我的激励之意。

在我考博和读博期间，我的父母、爱人为了让我实现我的夙愿承担了一切，尤其我的爱人，失去年轻人的欢笑默默的擎起家庭的巨任，续写着中国传统女性的篇章。至今，我依然清晰地记得她送我去车站离别时不舍的眼神。

授业之师何卓恩教授、刘家峰教授，有大家风范，在学术上引导我向“预流”靠近。在学位论文写作的过程中，两位老师都曾为我指点迷津。

在华中师范大学求学路上，遇到的益友难以数计。我的室友张世敏博士，是一位文学功底深厚而博学的湖南才子，他有深厚的古典文献学底蕴，他用他的专业优势无私的帮助我从古籍电子文献、四库中找寻资料，我们也经常因为观点的不同而发生争执，“爱恨”交加的我们甚至在睡梦中还喋喋不休。还有那些与我朝夕相处的同学高路、王淼、霍慧新、张爱华、王妍红、焦徽、石武英等也给予了我莫大的支持和关注，这些都是我三年来宝贵的财富。

本篇博士毕业论文，权当是三年学习的一份答卷。虽然在各位老师的指导下多次琢磨修改，但由于学力有限，定存很多瑕疵与不足，请各位老师指正。