

华中师范大学

硕士学位论文

中元节民俗仪式研究——以湖北省团风县团风镇七月半民俗仪式为例

姓名：周惠英

申请学位级别：硕士

专业：民俗学

指导教师：林继富

20060501



中文摘要

一个传统的民族节日往往有其内部构成规律和特定的文化意蕴，它体现了人与自然界气脉相通、生息与共的自然节律，又是人们生活体验和生命精神表达的集中场所。

我国中元节有着悠久的历史 and 深厚的文化传统，因其与宗教的紧密联系显示出它的特殊性，但中元节又并非一个严密宗教组织下专有的仪式庆典。本文以湖北团风县团风镇的中元节为调查对象，选取一个相对封闭的民间生活场和宗教活动场对当代中元节的民俗活动和宗教活动进行描述，试图较为详尽地展现中元节的实际状况。

论文根据实例对中元节的构成和象征体系进行了分析。从仪式发生的场域类型上看，它分为家庭仪式和庙会仪式。从中元节的组成元素上看，它由众多元素构成，各元素分为不同的层次，各自承担着不同功能。论文试图提取中元节结构中的核心要素和辅助性要素，并分析几个特别要素在仪式中的功能和象征意义。从民众关于七月半节庆的丰富的认识中，分析中元节意义构成的层次，以此观照节日活动中仪式的结构方式，以及民众生活与宗教活动之间的互动关系和彼此影响。

关键词：七月半 中元节 结构 祭祖 河灯 仪式



Abstract

A traditional ethical festival usually has its inherent regulation of structure and specific cultural connotation; it presents the coordinating natural rhythm between human being and the nature, and it's the place people express their life experience and spirits.

The Zhong Yuan Festival has a very long history and deep cultural tradition, it has a close relationship with local religion, yet it's not a ceremony under the well-organized religion influence. The thesis studies the Zhong Yuan Festival in a small town in the county of Tuan feng, Hubei, describing and analyzing the modern folk custom and religious activities during the Zhong Yuan Festival in a relatively close location for usual life and religious activity, and tries to lay out the practical situation of the Zhong Yuan Festival thoroughly.

The thesis analyzes the structure and the symbol system of Zhong Yuan Festival. The Festival can be divided into family ceremony and emple ceremony from the aspect of places where it happens. And the Festival consists of several elements, which have been divided into several different levels and play different functions. The thesis tries to conclude the core element and subordinate elements from the structure of the Zhong Yuan Festival, and analyzes the function and symbolism significance of few specific elements in the ceremony. At last, the thesis analyzes the significance of the Zhong Yuan festival with the abundant understanding among local people about middle July celebration, proving the interacting and influence between the people's life and religious activities.

Key words: middle July; the Zhong Yuan Festival; structure; ancestor worship; river lantern; ritual



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。

学位论文作者签名：周惠英 日期：2006年5月11日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解学校有关保留、使用学位论文的规定，即：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，允许论文被查阅和借阅。本人授权华中师范大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。

学位论文作者签名：周惠英 指导教师签名：林继富
日期：2006年5月 日 日期：2006年5月11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。

学位论文作者签名：周惠英 指导教师签名：林继富
日期：2006年5月11日 日期：2006年5月11日



1 前言

1.1 选题由来

一个民族的节日往往有其内部生成规律、特定的文化意蕴和功能，它体现了人群与自然界气脉相通、生息与共的自然节律，又是人们人生体验和生命精神表达的集中场所。中华民族有着悠久的节日传统，丰富多彩的节日体系，不同地域、不同民族往往有着不同的节日文化特色。在漫长的历史巨变中，社会多元力量的相互作用，节日也像其他文化一样经历着不断的传承更迭和变革创新的过程，剔旧添新，删繁就简，在历史选择和民众选择中生存和发展，构成为中华文化长廊中独具特色的亮丽风景。本文研究的对象——中元节就是这道文化风景线中具有特殊文化品格和生命精神的重要一环。

中元节，又称“鬼节”，以其与宗教的紧密联系显示出它的特殊性。道家三元庆典和佛教盂兰盆会同在七月半举行，虽然宗教性质有异，但是却共同凸现了“孝”的精华。因此，以此为题进行研究，为解释中华民族的传统孝道精神提供支持。

中元节并非一个严密宗教组织下专有的仪式庆典。除了道观与寺庙，中国民众往往视鬼节以重要的地位，在他们一年的节日体系中，鬼节以其特殊的文化结构和宗教功能，以各种形式广泛而持久地存在于广大民间。翻开民国以前的中国地方志民俗资料，上自东北下至台湾，都有“中元”祭先、荐新谷或“点灯”、作水路醮等记载。毫无疑问，七月十五这个日子在老百姓生活中有着特定的内在意义和不可缺失的活动安排。与鬼节的丰富资料形成对比的是，对它进行专门研究的论文或著作并不多见，因其被简单地视为封建“迷信”活动，人们一直习惯避而不谈，或者对百姓普遍关心的鬼节视而不见，从而使鬼节成为学界笔端较少涉及的领域。更不容说将宗教中的中元节与民间鬼节进行比照，梳理其文化和心理的差异性了。

中国地方志和其他文字文本对中元节和鬼节的记载，大多侧重于它具有的社会功能或宗教功能的某一个方面，也没有对中元节或鬼节的宗教活动或民俗活动的全面展示。这些难免对这个节日的理解带来障碍。为此本文选取湖北省中部一个相对封闭的民间生活场和宗教活动场对当代中元节和鬼节的民俗活动和宗教活动进行描述，试图较为详尽地展现中元节和鬼节的实际状况。

论文以笔者家乡湖北团风县团风镇的中元节和鬼节为调查对象，主要因为调查地保留了完整的中元节和鬼节的一系列民俗仪式，宗教人士还热衷于这个节日的组



织和管理、热衷于为老百姓祈福禳灾，老百姓也十分看重这个节日。因此，选取这里作调查，具有很强的代表性。同时，基于田野关系的考虑。这里是笔者的家乡，笔者对这里的文化相当熟悉，有众多的社会关系和良好的田野关系，便于深入调查和考察。

笔者以多年的亲身体会和系统的田野调查为基础，对湖北团风县多个佛教寺庙和道教宫观进行观察分析后，以团风街上（举水桥以东）的观音阁和金锣港（举水桥以西）的玉皇宫七月半庆典为例，对两个道教组织如何互助合作，共同庆祝并吸引社区群众参与中元会进行描述和分析。对汉族日渐式微的民俗宗教活动可以起到管中窥豹的作用。以此为基点探讨民众信仰生活和社会多方面力量的博弈中，如何保持固有的元素，又如何创造性的发展。这对于理解中国普通民众的生活，加深并丰富对文化分层与融合的理解有一定意义。

1.2 研究现状

中国民众意识中存在的神圣空间存在以下三个层次：神灵、鬼灵和精灵。诞生在“鬼”信仰基础上的鬼节，涉及到众多的文化内容和宗教仪式。其中对该节日的研究也引起了人们的重视，主要体现在以下几个方面：

文学研究：这种研究更多的是关于鬼节来历的民间解释，学者以这些解释为基础，通过对记录的关于鬼节来历的传说，分析其文化母题存在的状况。特别是二十世纪八十年代民间文学三套集成搜集活动的展开，记录了大量的关于鬼节来历及与鬼节相关的习俗与信仰。这些记录的文本为鬼节的文学解释提供了扎实的资料。

文化研究：研究中元节日的论文多从鬼灵信仰入手，探讨中元在民众生活中的意义，及其反映的社会生活和宗教形态。《神秘的节俗——传统节日礼俗、禁忌研究》^①试图探索中国节日深层结构和习俗因子的原型。从我国岁时记、风俗志等已有的典籍中，探询鬼节的形成及其活动内容的变化，从中分析鬼节的构成因子，陈述它从一般的岁时活动、祭祖祀神民俗，吸收道家文化，聚合、转型、升华成节日的过程。他的最后观点是中元节来自楚文化和道家“三元”说，部分的吸收了印度佛教的影响，它是我国本土的传统节日。萧放的《〈荆楚岁时记〉研究——兼论传统中国民众生活中的时间观念》^②，将古代民俗著作《荆楚岁时记》视为民众时间观念的文本，对盂兰盆会（中元节）进行了形态分析，认为灵魂信仰、祖先崇拜是其

^①张君：《神秘的节俗——传统节日礼俗、禁忌研究》，南宁：广西人民出版社，1994年版。

^②萧放：《〈荆楚岁时记〉研究——兼论传统中国民众生活中的时间观念》，北京：北京师范大学出版社，2000年版。



渊源，祭祖活动之“秋尝”节俗加上佛、道文化的融入，使之成为多元复合的民俗节日。

社会学研究：1999年出版了美国太史文的《幽灵的节日——中国中世纪的信仰与生活》^①，将鬼节置入唐代社会的大背景，从唐代史料中发现唐代鬼节是一种跨阶层文化现象，他避免了“大传统”与“民间宗教”二元对立的思路，将鬼节视为涵盖了从扩散型宗教到制度型宗教的所有形式。采用“片断史”的叙述方法，并集中讨论鬼节相关的佛教神话、目连形象、《目连救母》变文中的宇宙观和鬼节折射出的佛教与家庭的交换关系，从中得出鬼节广行于世的原因。

田野调查资料分析：《吉林盂兰盆会调查思考》^②，从吉林地方志中查找吉林盂兰盆会的记录，证明其有案可稽。并介绍了吉林盂兰盆会的盛况和丰富的目连戏，分析了它流行的原因。文章将中元节视为庙会文化。《作为家庭节日的七月十四——桂中地区高莲村“七月十四”节俗的调查报告》^③对广西中部一个壮族宗族村落进行了调查，从“七月十四”妇女省亲以联结姻亲关系的功能，得出七月十四是一个家庭节日的结论。

其他对中元节不多的研究中，有从佛经经义和故事入手，探讨佛教观念如何从印度进入本土传说，得以改造并融入中土的文化传统。或者只是在中国整个年节文化研究体系中有所涉及，将佛、道两教七月半庆典与民间本土已有的时令风俗进行比较，从中发现中元节已有的内部结构。这种研究固然能使人们对中国年节文化有较为全面、有历史感的认识，但不能揭示当代都市和乡村人们生活中，现时态的节日，尤其是中元节的形态，以及当代中元节承载的社会文化功能。

1.3 写作目的

本文力图客观真实地记录并再现团风镇中元节的民俗活动，尤其是在神圣的寺庙、道观空间与世俗的民间家庭场域中元节的宗教活动和民俗仪式，对两个相邻社区的中元节民俗和宗教活动过程进行描述，对比两个道观活动的特点，从中阐述庙会活动的制约因素、庙际协作办会的形式和意义。

对七月半家庭仪式与中元节寺庙活动两种运作方式及各自观念、在特定时空二

^①【美】太史文：《幽灵的节日——中国中世纪的信仰与生活》，侯旭东译，杭州：浙江人民出版社，1999年版。

^②金宝忱：《吉林盂兰盆会调查思考》，选自《中国民间文化——民间文化研究》1995年第1期，上海民间文艺家协会、上海民俗学会编，学林出版社1995年7月版。

^③张恒艳：《作为家庭节日的七月十四——桂中地区高莲村“七月十四”节俗的调查报告》，《民间文化论坛》2005年第4期。



者如何发生影响，做出分析；通过实例分析中元节的内部结构，以及节日结构内部各种民俗元素的意义组成及其功能，以此观照中国地方节日固有框架和符号特点，探讨节日组成元素是如何在承担各自功能的过程中协调发展的。

中元节作为一个宗教节日，它在民众生活中有着怎样的地位；在这一节日中民族性的宗教如何进入地方民俗，对当地民众生活发生了什么样的影响。民众参与是否也对宗教组织的活动产生影响；中元节在当地一般群众、信教群众和僧道心目中，是否有着各自不同或相同的意义；中元节的庆祝活动在庙宇和家庭中并行，是否有形式上的交叉和意义上的补充，神圣与世俗的交会在这一有组织性的活动中是如何发生的。这些涉及到节日内部结构的问题均是本文希望解决的。

1.4 研究方法

为了实现上述写作目的，本文主要采用以下研究方法：

田野民族志研究法：笔者在进行中元节研究的时候，深知田野调查的重要性。在充分认识到中元节并非单一的文化现象，它常常依附于其他民俗事项之上，在基层民众那里，他们从来就没有把中元节从另一种文化中剥离出来，因此，笔者在调查的时候，不仅调查中元节民俗，而且还调查与中元节相关的所有民俗内容，期望在更为广大的文化空间中展现当代中元节的现实存在。

田野民族志作为本文的重要研究方法，是笔者研究中元节问题的一种视角。这种视角来源于笔者仅仅选取团风镇当代这个时段进行深入考察。带着这样的课题进入田野，以此贯穿田野的全过程，从而增强了每次田野调查的实际效果和理论意义。

口述史研究法：在讨论当代中元节的现状时，必然依凭大量的宗教人士和群众的口述资料，对于这些资料的获得，笔者更多发挥口述历史研究法，以期尽量全面客观地反映中元节的现实面貌。

1.5 材料来源

资料的可靠和丰富是文章最基本、最科学的保证，笔者从拟构本文开始，就特别重视资料建设，资料来源主要有以下两个方面：

田野调查资料：笔者关注并亲自参与团风镇七月半仪式多年，并于2005年6月和7、8月前后两次在团风镇进行田野作业，采用参与观察、口头询问等方式，利用数码相机、录音笔等设备，对团风镇观音阁、玉皇宫、香光佛堂三个宗教组织



的七月半庙会和河灯仪式进行了全程记录；采访金锣港原种场二队、团风镇崩坡村、张家窑村、正街街口、罗霍州新村共 14 人，包括以团风县志撰写人林泉老师为代表的知识分子，以观音阁张宗法为代表的道士，以孙春香为代表的香主，以杨月峰为代表的地方群众。目击七月半庙会仪式 4 个，家庭仪式 2 个，获取口头采录资料 3 万多字。

书面文本资料：该文虽然以作者的田野调查为主，但是并没有忽视对文本资料的运用，对前人取得的成果，有选择、有鉴别地加以吸纳和引用，这些资料主要包括地方志资料、碑刻、民间文书等，其中地方志资料是本文重要的参考文献。

国内外关于中元节的理论的借鉴是本文另一个书面文本资料优势。笔者借鉴国内外对中元节研究的理论成果，从阅读他们的研究成果中获得有意义、有启发的新思路，为本文的写作提供了理论基础。

1.6 几个关键语汇的说明

中元节：农历七月十五道教节日名称。

盂兰盆会：农历七月十五佛教节日名称。

鬼节：道教以及普通民众对于七月十五的常见称呼，侧重节日的祭鬼内涵。

七月半：民间群众对七月十五节庆的笼统称呼，一般指七月十五之前数日至当天晚上。

往生钱：祭祀所用的冥币之一，黄纸上盖有一排排红色的圆印章。

包袱：往生钱包成的包裹，外面是白纸，写上亡人称呼、烧纸钱人的落款，与没有进行包装的“散钱”相对。

庙：宗教用语中“寺庙”应为佛教场所，“宫观”应为道教场所。本文所用“庙里”、“上庙”或“走庙”等说法中的“庙”，是百姓对寺庙和宫观的笼统称呼，文中多指道观。



2 调查区域概观

本文的调查点在团风县团风镇的两个寺庙和一个村落，为了更为清晰地展现调查点的基本情况，下面给予简略的介绍。

2.1 团风县

团风，位于湖北省黄冈地区西部，长江中游北岸，距黄州北 25 公里。古名“乌林”，但无据可考。据《团风镇志》^①记载，“团风镇（镇守）始于唐，至宋代形成集市”。明、清设巡检司署和厘金局。民国时期为县辖镇，并开辟团风港轮船码头，客货运输方便，因而商贸繁荣，是黄冈县仅次于黄州的第二大镇。团风港口条件优越，形成“三黄两蕲罗麻广，安徽河南达九江”通驿大衢，有“小汉口”之称。1995 年撤销黄冈地区和黄州市，设立黄冈市，并建置团风县和黄州区。96 年团风成县，辖团风镇、林山河镇等 8 镇 5 乡。属平原湖泊区。团风镇地势自西南向东北倾斜，呈丁字形。正街东北、西南向，贯穿于中部，为商贸中心。沿江路东南、西北向，濒临长江，为码头货物集散地。

这次调查主要地点是举水河金锣港段和长江团风段，观音阁和玉皇宫。

2.2 金锣港

这次调查主要地点是与团风镇七月半节庆相关的景观可分为地理及人文两类。地理景观主要指举水河金锣港段和长江团风段。金锣港是 1951 年围湖造田成立的湖北省最早的原种场之一，一直是个独立的行政单位。1997 年更名为湖北省金锣港国家级原种场，成为全省 3 个农业现代化示范区之一。金锣港农场与团风镇紧紧相邻，以举水河大桥为界，桥东为团风镇，桥西为金锣港农场。举水原为旧州长河，1882 年《黄冈县志》载：“举水源出麻城县西北九十里龟峰山稍北黄蘗山。西南流入县界嘉鱼村、柳子港，南迳秤钩湾流迳旧州（即今武汉市新洲）。为旧州长河，三店横河之水入焉”。举水河上游为新洲县辖，流经金锣港入长江。文中金锣港玉皇宫七月半放河灯即在此河面举行。

^① 湖北省黄冈县团风镇编史修志办公室 1994 年编，年代断限上起该镇的形成，下限 1982 年底，有部分内容迄于 1984 年。



2.3 长江团风段

长江团风段指长江流经镇上自举水入江处起，下至罗家沟止，全长 7 公里。镇子所处江面宽阔，且为弯曲处，受江流的冲击力很大，致使江段两岸泥沙来回移动。素有“三十年河东，四十年河西”之说。现在团风江边泥沙淤积，形成沙滩，即在枯水期，但各类船只仍能紧泊江岸。金锣港原种场在举水桥以西，下设四个农业分场，2000 年总人口 1343 人，耕地面积 286 公顷，主要以农作为主。举水桥以东的团风镇上素被周边乡镇人称为“街上”，劳动力分散，有工农业生产、储货、运输、商业等多种生产方式，经济相对繁荣。

2.4 观音阁

观音阁（图一）位于团风镇崩坡二村，据县志和庙内碑文记载，观音阁由明弘治年间义民孙子华建，民国十三年（1924 年）重建，1954 年被洪水冲毁。经住庙师傅王至行率领师徒几辈人多次翻修，最近的一次翻修是 2001 年由团风、新洲、黄州三地信众捐资，共花费 16 万。建筑群包括一个三清殿坐西朝东，殿前是高三米左右的化纸炉。北面是斋堂和水井，面朝三清殿的是一个两层的住宅楼，一个院子把整个建筑围起来，院内小块空地都种有菜。调查期间张宗法师傅已把三清殿左邻的一个三间民房买过来，准备进行扩建。目前观音阁有师徒四代共五个人，信奉全真教。王至行老师傅 82 岁，现在已有些神智不清，生活不能自理；张宗法师傅 61 岁，右腿微瘸；他的徒弟徐道长 30 岁，是负责观音阁事务的道长，她高中肄业，参加过湖北道教学习班，是庙里唯一的高功；徐道长的徒弟有曹师傅和周师傅。



图一



图二



2.5 玉皇宫

玉皇宫（图二）位于金锣港二队，距举水河北岸大约 1500 米。据庙里主持陈法贞师傅介绍，玉皇宫大约建了十年，属于正一道。建庙那年因为农场附近出了事故，造成 6 条人命，于是特地建庙超度亡魂。玉皇宫坐西面东，大殿里供着一排一米左右高的神像，有玉皇大帝、太上老君、千手观音、送子观音、文殊菩萨、财神；大殿北侧是陈师傅的厢房和一个放农具的房间，南侧是厨房。玉皇宫每年二月十九^①、九月十九做观音会，七月半做中元会，农场附近的农民主要是妇女在节期来凑份子，帮忙做事。

小结

本文选取团风县作为七月半仪式的调查地点，原因是团风依河而建，河流在人们生活有着众多无形、有形的影响。这直接影响到团风七月半鬼节的发生、发展。沿袭多年的七月半放河灯仪式，即是在金锣港举水段、长江团风段举行。客观上这里有着进行鬼节仪式中极为重要的放河灯仪式的便利条件，主观上则是因为河流既承载了人们生活的日常所需，又毫无预兆地不断吞噬人的生命。七月半仪式中，河流是一个重要的元素，因此本文的调查主要在金锣港举水段和长江团风段之间进行。

金锣港、团风镇在七月半仪式中，是重要的民俗活动场域。金锣港农场与镇上毗邻，仅以举水河大桥相隔，生产方式单一，劳动力较为集中，经济条件相对落后一些，农民之间交往密切，是一个相对封闭的民俗活动场域。举水从金锣港经过并在此汇入长江，金锣港人放河灯即在此河段进行。团风镇则是经济相对发展较快，生产方式多样，文化活动也开放多元一些，团风段长江是团风镇人七月半放河灯的场所，宗教组织、信众、俗众都在此参加活动。两条河相连，仪式有较强的可比性。

观音阁和玉皇宫都是道观。观音阁是全真道，玉皇宫是正一道。观音阁师徒都是年少即因信仰道教而主动出家，观内仪规严格，斋醮仪式严整；因交通方便、道观规格较高而声名远播，信众广及周边多个县市。玉皇宫只有一个半路出家的道姑，不会做斋醮，节期做会都是请观音阁的道士来帮忙；在金锣港附近发展了众多俗家弟子，俗家弟子成了道观活动的主要参与人员，信众多为附近的农民。玉皇宫的七月半斋醮是观音阁的徐道长师徒三人来做的，放河灯仪式则是金锣港信众依托道

^① 文中大写的日期均为阴历，下文不再赘述。



观，自发组织在一起举行。将两个道观的仪式活动进行比较，可以了解宗教组织互助办会的形式，全面展示道教组织举行中元会仪式的过程，也可从中分析俗众参与宗教活动的形式。



3 中元祭祖及庙会活动

3.1 家庭仪式

我国一年中祭祖的时节主要有三个：春节、清明、七月半。团风镇沿袭这些习俗，多在春节腊月二十四接祖人回来过年，备酒菜，摆酒杯十只，筷子十双，列在横木两边。家长倒酒，燃香嘱告：“某祖、某祖回来过年。”正月十五送祖人，也是置办鱼、肉、豆腐三碗菜和酒，燃香恭请祖人回来吃团圆饭，放鞭炮结束。清明标山祭祖，山即祖坟山，举家上坟为祖坟山培土，挂纸（零散的纸钱），即所谓为祖宗盖瓦，最后烧往生钱叩拜先祖；沿江人多做五色纸花于竹竿、木棒上标坟（或蓝纸马压坟头），这天常见卖纸花、纸钱的人。也就是说祭祖作为家庭仪式的重要组成部分受到老百姓的高度重视。

3.1.1 七月半祭祖

鬼节从七月十五前几天开始，到这天晚上结束。七月十五在我国传统历法中有着很多意义。它总是落在夏至与秋分之间，它总是满月之日，与成熟、黯淡及走向衰微相连。七月十五标志着冷风霜露的降临，《月令》中记载：“凉风至，白露降，寒蝉鸣，鹰乃祭鸟，用始行戮。”动物的生活从生机勃勃转为趋缓衰微，植物的生长也趋于成熟并停滞。^①

《春秋繁露·四祭》云：“古者岁四祭，四祭者，因时之生熟，而祭其祖先父母也。春曰祠，夏曰 ，秋曰尝，冬曰 。……尝者以七月，尝黍稷也”。《礼记·月令》孟秋“农乃登谷，天子尝新，先荐寝庙。”即指的是“秋尝”。又《王制》云：“春曰 ，夏曰 ，秋曰尝，冬曰 。”郑注云：“此夏殷之制，周则改之，春曰祠，夏曰 ，以 为殷祭。”可见七月十五在古时为“秋尝”，四时之享中是唯一的夏商周三代不改之制，有着深厚的民俗基础和悠久的传承源头。^②

古时帝王秋尝祭祖的习俗，在民间则表现为祭祖、超度亡魂。俗称“中元节”为“过月半”，即因为农业社会的民众在长期的顺天而作，应时而息的过程中，体

^① [美]太史文，《幽灵的节日——中国中世纪的信仰与生活》，侯旭东译，杭州：浙江人民出版社 1999 年版，第 25 页。

^② 转引自张君：《神秘的节俗》，南宁：广西人民出版社，1994 年版，第 212-213 页。



会到七月立秋，秋气西来，七月是一年中下半年的起首，七月半是下半年的第一个望日，与春季的播种相对应的，秋季农作物趋于成熟，是收获的时节，亦是酬神祭祖、祈求子嗣与避御初寒的时节。

今天的很多著作中七月半被定义为一个家庭节日，主要看重的是它具有祭祀祖先的活动。比如《作为家庭节日的七月十四——桂中地区高莲村“七月十四”节俗的调查报告》^①认为壮族七月半是一个家庭节日。在关于中国传统节俗成型和演变的著作中，涉及到七月半节庆，都从本土节俗谈起，认为七月半节俗都可以在本土信仰中找到根源，其中家庭祭祀占有重要位置。比如萧放的《〈荆楚岁时记〉研究——兼论传统中国民众生活中的时间观念》中提到七月十五祭月祭祖。就是说学者们将七月十五日作为家庭节日有相当的道理。团风镇的七月半，也充满着浓浓的家庭情结。

3.1.2 团风七月半家庭仪式

民间俗信七月是鬼月，新亡人初一到初七回家探亲，已故三年以上的老亡人初八到十五回家探亲。^②七月半临近，一般的家庭主妇开始留心买往生钱一事，到附近的庙里（俗众不分佛、道，一律通称为庙）买往生钱回来写包袱，上书“已故先妣（考）某某大人收”，旁边落款署名，包好封口处写上“封”。平时初一、十五上庙的妇女，则留心庙里^③的活动进展，主动帮忙扎河灯，以求功德。有的信众顺便向僧道要几个灯回来自己放。从七月十二开始到十五，主妇在其中一天中午备饭菜，鱼、肉和豆腐，关上大门摆八副碗筷在堂屋大桌子上，新鲜米饭添在碗里。然后男主人到神台前烧包袱。一边烧一边禀告祖先保佑，烧完叩拜，家里未出嫁的女儿跟儿子一起也来叩拜，然后放鞭炮全家吃饭。晚上到江堤游玩看灯，一连几天都有不同的庙在放河灯。有上庙许过愿的妇女自己放灯，就在自家水缸、水塘、马路边上（称为“路灯”）或者江里跟着庙里的船一起放灯。放完灯烧纸钱、泼水饭，禀告鬼魂求保佑等。

对于亡人而言，七月半则是他们狂欢的日子，俗传从七月初一开始阴间大门打开，放所有的鬼魂出去游玩，有顺水到扬州赶会一说。所以七月半烧给祖人的往生钱必须是具署姓名的“包袱”，只有这样才能保证祖人得到钱用。这时没有后辈、

^① 转引自张恒艳：《作为家庭节日的七月十四——桂中地区高莲村“七月十四”节俗的调查报告》，《民间文化论坛》2005年第4期。

^② 李惠芳编：《中国民俗大系·湖北民俗》，兰州：甘肃人民出版社2003年版，第186页。

^③ 此处庙里为通称，一般信众无所谓佛、道，对寺庙或宫观都通称为“庙里”，下同。



无名无姓的孤魂野鬼，也会得到人们的纸钱；而非命的余愿未了的冤魂，在此时得到河灯的照亮，才能投生或者寻到自己还愿的方向。

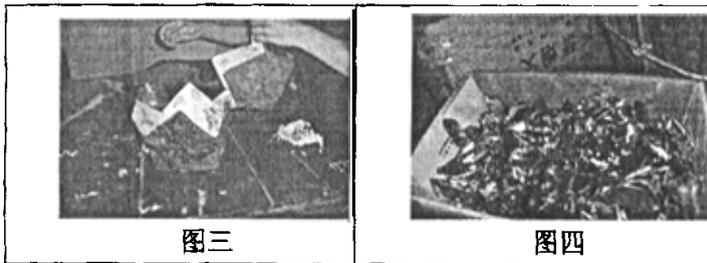
3.2 道观仪式

七月半节庆是民间俗信活动，也是一个宗教节日。不可否认佛、道对七月半这一节日及其节俗的形成有着重大影响。佛教的盂兰盆会，道教中元会，都是在七月十五。在民间俗信活动中，二者容易并称、混淆；在庙宇或宫观里，七月同样是一个忙月，僧道各有自己的仪式，但都以放河灯结尾。

3.2.1 节期准备

每年六月底七月初庙里开始扎河灯。先买大张的彩纸回来，把大红、浅红、黄、绿、紫五种彩纸裁成大小一致的方块，再折成中间方形托底，四角伸出来的“莲花”灯。扎好后浸油，先把松香放在锅里烧熔，再拿扎好的纸灯，把灯底在松油里浸一下。把它放在院子里晾干底子上的油就凝住了，起到防水和定型的作用。这道工序需要至少一天的时间。做好的纸灯像碗一样叠起来放好备用，再用黄纸裁成小长条搓成灯捻子，一头是平平的小底座，一头掐出尖尖，放河灯的时候将所有的灯捻子浸泡在油里，然后一个个放进纸灯，再倒点清油进去就可以点燃。比较醒目是“头灯”，大红颜色，比一般纸灯大一倍，灯捻已被蜡油事先固定好，四个侧面上都贴上其他颜色的纸花。（图三）

制作大量的冥币，包括“往生钱”和金银镲锭。往生钱是放河灯和家庭祭祖都要烧的，金银镲锭一般是庙上烧。观音庙里的金银镲锭用正面金色背面银色的锡箔纸做成，价钱贵，颜色亮，显得逼真（图四）；玉皇宫的则只用了黄纸叠成，成本低廉，也是元宝形状。



图三

图四



定会期、发通告。一般而言每个庙里做些什么会、在什么时间做，四周的信众都有一个大概的认识。比如观音阁每年二月十九做观音圣诞，七月十三左右做中元会。信众主要通过每月初一、十五上香，了解当月会期，并互相转告具体时间。庙里也会在会期来临前在菜市场等妇女来往较多的地方贴出通告，有特别要求的香客就打电话通知。各个庙的会期具体时间需要进行一定的协调，同一个地区的庙通常会互相帮忙，像观音阁这样比较正规的庙，都是脱离家庭长期住庙的师傅，而且徐道长是能够独立演醮的“高功”师傅，七月上旬请她帮忙做会的庙很多，这样自己庙里和周边需要帮忙的几个庙上的会期就需要协调。

租船、买斋菜。提前一周去江边找船夫落实放灯时间和价钱。2004年观音阁租一条船40元，2005年因为油价上涨，一条船60元，过去也曾有船夫以免费为庙里办事为荣，不仅不收钱，放完河灯后还捐资助庙。七月份天气较热，斋菜在会期头一天买回来，第二天信众帮忙做饭菜。

3.2.2 观音阁做会

观音阁三清大殿里香火不断。殿里三个神龛，左龛三个神像，观世音，其左为善财龙女，右善财童子；中间三个大神像，中间是太上老君，左为文昌帝君，右为财神；右边是华佗药师和关公。都是两米到三米高的塑金雕像，精工雕琢，披着红布，坐在红木金边的玻璃神龛里，十分庄严壮观。七月初观音阁即开始准备工作，把河灯扎好放进两个大篾筐后，就开始不停歇地印纸钱。斋堂里堆满了一刀刀的黄纸，曹师傅和周师傅在这里分工协作，裁纸、盖印；住宅楼的厅堂里是张师傅裁纸，将一米见方的黄纸对折一下裁开，裁好的纸给徐道长一手翻页一手盖红印。紧张的工作一直要持续到初八。

这中间信众来敬香，张师傅要陪同，即使天气炎热也要注意衣冠整齐，穿上长袍法衣进入大殿，在信众叩首的时候敲磬三声。来了瞎眼的婆婆或者身带污秽的妇女，需要道士代替她们敬香。她们就先给香钱，守在殿外。由张师傅进去替她燃蜡、烧香，敲磬，叩头；然后站起礼拜，礼拜时张师傅姿势规范，将手放胸前，正对神像的脚，表示以手托祖师爷的足，双足外八字站，双手合十，表示九九八十一拜。同时替门外的信众祈求、许愿。在厅堂里印制往生钱的同时，不断有信众前来购买。十元钱一刀纸，一般的家庭至少需要买两刀。印好的往生钱刚刚成堆就会被买走。

到了七月初九，观音阁开始按今年定好的计划出去“接活”做会。厅堂里的挂历上初九到十五都填写了日程安排。“古方广寺，占；金铺山，汪”等庙宇的名字或地名和联系人。按照张师傅的说法，“（人家）接我们我们就要应，有求必应，到



其他位置（庙上）去。”通常一到会期师徒几人就忙得不可开交，徐道长带领两个年轻徒弟到外面帮忙做会，剩下张师傅照看庙里和老师傅。“那不能生病，一病（他们）就得回来了。七月半那几天在外头，像你们（农民）双抢一样。”值得注意的是，无论正一道还是全真道，徐道长都去做会。甚至佛教的寺庙也请她去帮忙。用张师傅的话说：“我们都和谈了，不分彼此。”

七月十三观音阁做会。徐道长请了举水河对岸的新州三位师傅来帮忙，她们是凤凰台天福宫的，其中两位是高功师傅。一大早观音阁院子里靠近斋堂摆了两张桌子，6个妇女一直忙进忙出的做菜煮饭。靠近院门的一张桌子，张宗法师傅、一名中年男子和一个女香客坐在那里。男子负责在黄纸上登记名字，包括散名字、做解（解厄）的名字和“拔亡”三种名字，在不同的本子上登记下来。张师傅收钱，一个散名5元。登记名字的空当男子还帮忙写包袱，用于会后烧给需要“拔亡”的亡人。香客把一刀刀的纸钱直接装进一个纸袋，从右往左竖排写下“虔备往生钱一袋”（图五），然后署上亡人的名称，落上烧纸钱人的名字。

8点10分开坛，放鞭炮，新州三位师傅专事乐器。徐道长和小周师傅主唱经。（图六）殿内跪着25个成年人，5个小孩子，其中有位腿残的男子十分虔诚。开坛后拜三元忏，9点10分读信簿。因为名单长，包括头一天徐道长从玉皇宫带回的约270个名字，一共有3本共约1500个名字，徐道长、三位新州来的师傅，四个人都帮着念名字。这个时候跪着的香客伸着脖子竖起耳朵听，四位师傅声音交错，有香客就怕错过家人的名字，提出“一个人念吧，一个个的念吧。”道长说：“这不是念到你们听的，（是）念到菩萨听的，你们虔心听着就是。”等到听见自家名字了，香客会很满足的跟着重复念叨一遍，似乎生怕天上的神一时疏忽把自己一家弄掉了。（图七）

10点钟做解发科，当天做的是“三十六解”，主旨是解除病痛。写上了做解名单的人进去跪拜。共18个人，徐道长先请圣，再念做解人的名字、生日和生辰。之后唱“三十六解”的解文。据张师傅说，以前还做过童子解，帮小孩子过关煞；通天百解，开通好运，家庭和睦、事业顺利。香客有做什么解的特殊要求，庙里就会应要求做。做解完毕，徐道长把名单送到殿外的化纸炉旁一个小铁锅里烧掉。殿里唱“送圣”经。

休息时不断有香客送供品到神像面前，包括酸奶、可乐等饮料，苹果、香蕉、大枣等时令水果，还有绿豆糕、月饼等糕点。



图五

图六

图七

11点10分吃饭，院内、厅堂里都摆满了桌子，一共7桌人。骄阳似火，很多香客都是站着吃完斋饭。吃完饭团风镇周边较近的香客都回家了，黄州的香客有8女3男和2个小孩留了下来，准备参加晚上的放河灯仪式。

下午1点50开始唱三元表，接着是施食和供祖人。大殿门口左侧外竖起一个折叠好的红纸，上书“本境水陆男女孤魂等众”，面前放一叠往生钱和一碗水饭，是为孤魂野鬼施食。供祖人在殿内，在大殿内右侧的墙上，把头一天在玉皇宫登记的、当天登记的“拔亡”名单，以及观音阁师徒等人的亡祖名字，都以“先妣（考）某某大人形魂位”的格式写在一张红纸上，贴在墙上作为牌位，共3排30个名字。牌位前供台正中央立一张红纸上书“道俗门中宗祖姻亲妣考之位”，作为所祭亡祖名单的统称。供台中间摆着香炉燃着三根香，旁边堆放着写给亡人的包袱。张师傅在大殿中央的供桌上放了一碗水饭，徐道长坐在桌子旁边唱经，祈求亡人来用食。唱罢张师傅等人在供台那里摆一张小方桌，放上三碗豆腐和八碗白米饭，筷子竖放在碗上。请祖人吃过饭后，徐道长等人为晚上准备河灯。把大灯拿过来，剪几张紫色的花贴在它的外侧，这时一直守在旁边看的一位张先生，终于愁眉舒展，露出了笑容。这位张先生就是事先跟徐道长说好，准备今晚上把头灯夺回家的，他一整天守在观音阁参加法会，最终的目的也就在于晚上的头灯。

3.2.3 玉皇宫中元会

七月十二安排徐道长师徒三人到玉皇宫帮忙做会。玉皇宫是正一道，只有陈理贞一个师傅梳起了鬚住庙。平时的活动主要靠俗家弟子帮忙。陈理贞七十岁，读过十年私塾，金锣港农场二队的人。在中元会的七月十二，玉皇阁主要活动如下：

这天一大早，玉皇宫门内左侧窗口下摆着一张桌子，陈理贞师傅的丈夫曹爹爹坐在桌前拿一枝毛笔写信簿（即为名册），旁边放着一个红纸包着的募捐箱。金锣港农场附近的农民陆陆续续到窗口下，把自己家人的名字报上，曹爹爹写好名字再交钱到箱内，一个名字一块钱。也有人报上名字但没有交钱的，先赊欠着。来的人



有男有女，身上带着农具的，报完名字就直接下地干活了。有心参加做会的妇女就换上干净衣服，留在庙里帮忙、拜神。陈理贞的脚摔伤了一直没有痊愈，她坐在自己厢房里接待来访的农民。妇女们不时过来慰问她，并相互闲聊一些自己的家事和村里的事情。

8点钟观音阁的徐道长师徒三人到来。妇女们共28个和3个小孩子都到大殿里各拣一个棉蒲团跪下，双手合十。大殿门口一个妇女开始在化钱炉里点燃折成长条的黄纸，即是化表；两个妇女在旁边不歇手地折叠黄纸递给她。从做会开始到结束，这个化钱炉里的烟火都不能断，这是献给当天做会请来的神灵。

8点47分大殿外放了一个长鞭炮，殿内开锣，开坛科仪开始了。道长先给香案上的香炉点香，然后奉8杯清水敬神。小曹师傅身披红袍站在香案前开始唱经文，即为演醮。徐道长坐在右侧打鼓、打镗，小周师傅立在左侧摇铃、敲木鱼。9点16分开坛结束，门外放鞭炮。三位师傅和跪拜的妇女们休息，这时玉皇宫的走庙香主舒师傅精神振奋的跟其他妇女聊天，安慰她们的疾苦。一个身患胃病的妇女说到伤心处哭起来，舒师傅不停地劝慰她。另外一个妇女请舒师傅为她占卜，舒师傅手执竹根，依据摔到地上的竹根出现的黑白面占卜吉凶。徐道长在三元表文上盖印，并在黄纸上写：“三元妙伟宫呈进 道宗门下 封”，准备烧掉后进行下一场的拜三元杆。

9点37放鞭炮，小周师傅身披红袍开始拜三元杆。吊卦、念三官经、念疏文之后，是念名字。早晨信众到曹爹爹这里写的信簿，徐道长跟小周师傅一起唱念给神听。当听到自己或家里人的名字被念出来，跪着的妇女就会欣然点头，觉得了安慰。大约念了6分钟的名字，共约500个名字。10点15分结束又是放鞭炮。

休息的空当陈理贞在厢房里已把红色募捐箱里的钱数好，把道长叫进去分了一部分钱给她们。然后徐道长出来坐在桌前登记观音阁十月念黄经“拔亡”的名单。观音阁预备十月十五下元节念黄经，已经念了两年，今年是第三年，也是最后一年，即为圆经。这三年念黄经都要登记名字回去在神像面前念给神灵听，祈求为亡人“解厄”，免于地狱之苦。一个名字二十元，几个老年妇女前来“报亡”，徐道长问清楚名称和家庭关系后为亡人写称号和落款，为求准确很费了些心思。有8个妇女来报了约23个亡人的名字。同时徐道长还写散名字，很多人鉴于徐道长师徒的专业行头和唱经表演，前来报名字。一个名字5元，比玉皇宫的价钱要高一些。

12点厨房的饭菜做好了，信众和道长等三桌人到这边吃饭。妇女们信奉吃庙上的饭能保佑自己，都吃得很热闹。吃完后继续有人来报名字给徐道长，一直写到1点半，大约登记了270个名字。下午道长师徒都很疲倦，天气炎热，大家歇歇就回去了。



晚上是中元会的高潮放河灯，直到晚上8点多整个观音阁的中元会结束。

小结

通过对三个不同地点七月半仪式的描述，我们可以从以下三个方面更为清晰地认识该节日中的差异性。

七月半祭祖与其他节日祭祖的区别。本文调查的七月半家庭仪式和道观仪式都有一个主旨，即祭祖。它是鬼神信仰和祖先崇拜中最活跃并具有符号意义的元素。春节祭祖大多是请祖人回来团聚，辞旧迎新。其目的是感谢祖先功德，并祈求祖灵在新的一年里保佑全家幸福。春节祭祖加强了家庭成员、家族成员的情感联系。清明祭祖通过培墓对祖先表达孝思亲情，对祖人的关怀，同时因清明前后万物生长，适合郊游踏青，因此它与春游等活动联系在一起。七月半祭祖源于民间的“秋尝”和楚人春秋二祀，在其后来的发展中受到佛、道观念的影响，民间祭祖仪式和宗教仪式并行，其节日仪式的宗教性比其他两个祭祖节日要复杂得多，由此显示出中元会的复杂性。

七月半家庭仪式与道观仪式的区别。本文调查的家庭仪式显示出形式简单、涵义单一的特点。道观仪式则规程严密，涵义丰富。道观斋醮在形式上有一定的系统性，它有济度（世人）和祈禳（生者）的功能。通过仪式的象征表现，达到祈福消灾、济生度死的目的。道观中元仪式与“三官”信仰密不可分，在民间道士看来它包括“解阳、度阴”的功能，祭祖只是度阴中的一个部分。道观中元仪式的宗教象征手法，科仪中“祀神如神在”的信仰观念，充分满足了人们对生命的祈求，对祖先亡灵的济度。民众的祭祀需求和信仰习俗，成为中元斋醮赖以生存的深厚土壤。

两个道观办中元会的区别。观音阁和玉皇宫中元会都是徐道长师徒三人进行演醮的，它们的区别主要在于信众和办会收益。观音阁地处团风街上，参与的信众年龄覆盖面广，有男有女，职业多样，地域广及武汉新洲、黄州区以及团风县各镇。信众都是平时定期上庙，态度明显比玉皇宫的虔诚，功利性强。玉皇宫的中元会规模小，信众主要是金锣港农场的农民，地域范围小，主要是35岁以上年龄的妇女。信众与俗众的界限不分明，农民劳动与参加中元会互不冲突，人们平日上庙与否也不固定，拜神时的态度都很随意。从两个庙会的收益看，玉皇宫办会收取费用低，只写散名字，因此每年七月半做会都没有盈利，办中元会主要是应地方俗众的要求。观音阁做会，前期印制大量的往生钱出售，会期信众参与的内容也丰富一些，包括写散名字、做解、报亡，每一样收取的费用都高得多，因此收入可观，中元会的收



益是观音阁全年自养费用的重要来源之一。信众的经济条件不同，在办会中也有体现。玉皇宫办会不置供品，观音阁信众拿来的供品丰富多样，中午的斋菜也比较讲究。总之，道观所处地段的地理和经济环境、信众经济条件和态度的不同，决定了两个道观中元会的规模、收益不同。

作为高功师傅，徐道长的价值在七月半会期得到了充分体现。而做会时佛、道人士相互帮忙，中元法会都是一样的程序，说明民间宗教的混杂。徐道长为其他庙做会的作用，在于用演醮过程宣传观音阁的实力，并在做会休息的空当，为自己庙上写名字，不断扩大信众群。这种宣传策略与观音阁道士的素养有关，几位师傅都有文化，徐道长在注重自身技能提高的同时，还要考虑观音阁的自养和发展。



4 放灯仪式考察

4.1 放河灯的缘起

河灯亦称“水灯”、“江灯”。农历七月十五晚，人们放灯于水中，谓可为屈死冤魂引路。放河灯谓之“照冥”，杭州等地有七月十五放灯河湖之上，以超度亡魂的旧俗。明代田汝成《西湖游览志余·熙朝乐事》：“七月十五日为中元节，……僧家建盂兰盆会，放灯西湖及塔上、河中，谓之照冥”。除了河灯，我国还有中元夜放茄子灯、蒿子灯、荷叶灯等俗，意义与河灯类似。^①

放河灯缘起佛教七月十五盂兰盆会。我国南北朝时出现盂兰盆会这一新的节俗，佛教盂兰盆会做水陆道场施济亡魂，为孝亲之供，放河灯就是其中的水道场。佛教信仰轮回转世，因缘报应。亡魂在轮回途中要经过无边的苦海或冥河，因此，在通过盂兰盆斋的方式超度、解脱亡魂的同时，还须点灯照亮冥河，以指引亡魂平安过度。宋代已有中元放江灯一俗。潘荣陛《帝京岁时纪胜》记载了中元节放河灯的胜景：“中元祭扫，尤胜清明……街巷搭高台……看演经文；……十三日至十五日放河灯，两岸观者数以千计。都中小儿亦于是夕执长柄荷叶，燃烛于内，……又以青蒿缚香数百燃之，谓星星灯，结伴呼群，游乐于月下，更尽乃归。”^②宗懔对乡村岁时风俗的记载描述了中元节庆的喧闹气氛：“七月十五日，僧尼道俗悉营盆供诸佛寺。按《盂兰盆经》云，‘有七业功德，并幡花歌鼓果食送之’，盖由此也。”《东京梦华录》里灯窝状之盂兰盆，实为“河灯”与花盆相综合的形制。

道教中元传为地官赦罪之辰，并无放河灯一说。欧阳询编的《艺文类聚》里提到关于中元的一段道教资料：

七月十五，中元之日，地官校勾，搜选人间，分别善恶。诸天圣众，普诣宫中，简定劫数。人鬼传录，饿鬼囚徒一时皆集，以其日作玄都大献于玉京山。采诸花果、珍奇异物、幢幡宝盖、清膳饮食，献诸圣众。道士于其日夜讲诵是经，十方大圣，齐咏灵篇，囚徒饿鬼俱饱满，免于众苦，得还人中。^③

可知道教中元节仪式的主要内容是赦罪和施饿鬼。因此中元节放河灯仪式来源

^① 华夫编：《中国古代名物大典·礼俗类》，济南：济南出版社，1993年版，第1451—1467页。

^② 张君：《神秘的节俗》，南宁：广西人民出版社，1994年版，第210页。

^③ 欧阳询：《艺文类聚》（第2册），上海：中华书局，1965年版，第80页。



于佛教，后来被道教吸收，并被民众广为接受。

4.2 玉皇宫举水河放灯

七月十二做了一天的中元节仪式，到晚上6点多钟来玉皇宫帮忙的妇女大概20多人，以及放河灯仪式的主持人走庙香主舒师傅。大家先一起在大殿里准备东西。一蛇皮袋黄纸做的元宝，两纸箱河灯，一大包香，一大袋往生钱，一袋葡萄、两包红金龙的烟（自备的供品），两挂一万响的鞭炮、若干短小的鞭炮，三个碗（用来给纸灯兜油），一个无盖的纸盒子（点燃河灯时用来挡风），蜡烛、火柴，旧红旗、红布（信众平日还愿捐给庙里的），一个红桶里面装着水饭，三个蒲团。

6点半先去庙后面的小港放灯，这是金锣港排灌站从举水引过来的河水，东西走向，供农场排灌之用。舒师傅等人先在殿内给几个纸灯放进捻子，倒入清油^①点燃；再由舒师傅手捧一个点燃的大灯，带领6个妇女各捧一个小灯，放鞭炮出庙穿过后面的乱丛林，下到小港。放河灯，烧纸钱，对着燃烧的纸堆和小河跪拜。跪拜完舒师傅一行人一边绕纸堆走一边念叨祝愿“庙上清平，个个健康，心想事成”。最后她们一齐念诵“救苦经”。

从小港转回来，6点55分左右，所有的妇女一起拿东西到举水河去放灯。共22名妇女，有人背锣、鼓，有人打镗，一个男孩遵妈妈的吩咐一路点放鞭炮。从玉皇宫往东走上农场一队的水泥路，再往南往举水走。一路上鞭炮锣鼓齐鸣，舒师傅兴高采烈的与两边居民打招呼，两边的居民纷纷放鞭炮呼应，男孩就赶紧跑上去“回敬”一个小鞭炮。约有10户人家回放了鞭炮，20个人主要是小孩跟了上来。一行人走上河堤。妇女们拿东西上船，一共有16个人挤上了这条小机动船。当晚刮南风，7点10分放鞭炮、敬香跪拜，船行。船头的妇女相互协作将河灯一个个点燃放下河。很快灯被吹到了南岸。船顺着举水从北往南行进约1000米，到达举水河大桥再返回，上岸，放鞭炮，泼水饭，把元宝、纸钱和红布堆点燃。然后妇女们又跪拜并大声念诵救苦经。

佛说救苦经，东土度众生。男女勤劳苦，个个迷失生。
陀螺并象马，造定苦孽根。四生六道转，轮流往来行。
佛家都迷失，婆婆万万春。众生造磨苦，个个不回心。
枷锁难解脱，尽入苦海中。父母难割舍，诵出救苦经。
灵山十二母，个个显神通。观音救八难，搭救原来人。

^① 七月半做会所用油只能是清油，即菜籽榨的油，不能用猪油、棉油等平常炒菜的油。



佛家无法船，人人发善心。男女皈三宝，解脱苦离身。
拔离出苦海，百年躲阎君。万般都躲离，鬼神不敢侵。
弥陀流转，步步涌金莲。撇离花世界，躲离出狱冥。
安仰佛国土，诸佛接引行。莲台都有分，孕母尽归宗。
臭衣都改换，受福永无穷。相伴吾生母，长生万万春。
莲台登宝座，永不再投东。火坑都躲离，红莲托左空。
真经念一遍，转上花乐宫。

诸真菩萨摩訶沙，摩訶般若波罗密。^①

反复地唱念，其中 4 个妇女念得很熟。汪师傅说：“念这个经是要镇一下邪。这儿非命的、落水的鬼魂，（我们）怕他们惹事。这船上（的人）保安全，就要念经镇下子他们。”结束后她们谢了船主，然后搬师回庙去吃碗面。

4.3 长江团风段放河灯

七月十三晚观音阁师徒 3 人（张师傅仍然留守庙里）和 11 个香客往西南走到江堤边，穿过得胜村人民闸到水边放河灯。程序与玉皇宫几乎没有区别。只是这天风更大，江面较宽，河灯一下水就被风吹得七零八落，观音阁租来的两条船绑在一起行进，人没有玉皇宫那么挤，更为安全。第一个放下水的是大灯，即谓“头灯”。已经跟观音阁商定好了的张先生提着一个塑料红桶，往前走到距船 10 米左右的位置，蹲在那里专等头灯过来。拿到头灯之后他恭恭敬敬地用桶舀些江水进来，把亮着红光的大灯放进桶里。对着头灯和船行的方向，不停地嘱咐自己的心愿。最后心意满足地提着桶回家。张先生是举水河对岸的大埠街人，他今年夺头灯是因为一直没有生育，祈求神保佑家里添个儿子。玉皇宫的船顺水下行至罗加沟段返回，仍回到得胜闸上岸。

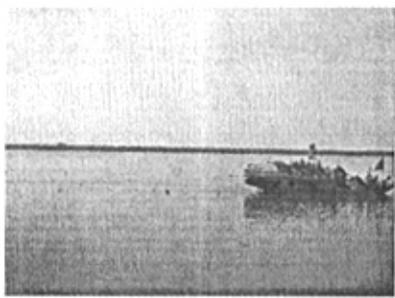
七月十五是鬼节最后一天，这天天气晴朗，江上风平浪静，其他还没有举行放河灯仪式的庙都赶来放灯，从下午 3 点半开始，陆续有寺庙、宫观组织的队伍来江边。（图八）直到晚上 7 点还有队伍前来，正街闸口外的江滩上反复燃烧着大堆的纸钱，（图九）还发生了一个庙主与停靠一边其他寺庙的船主互相认错的事，将他庙的船开出去了闹剧。

夺头灯是放河灯仪式里一个重要的元素。但金锣港七月半放河灯并没有人真的去夺头灯，观音阁放河灯则是有人预订了头灯，实际上也没有“夺”。据说是因为

^① 周惠英 2005 年 8 月 22 日抄自舒师傅的记事本。



怕信众在水边抢夺头灯不安全。那么过去有没有夺头灯一事呢？据金锣港群众回忆，“庙里放（河灯）就庙里扎，社会放（河灯）就社会扎，要抢那个头灯，夺回去供到，那个头灯像个领头样。扎得大些，那上面扎个菩萨，纸菩萨像，一个头灯一个尾灯。”^①“求愿的，没生（小孩）的，他就故意虔到那个心，去抢那个头灯抢回去供到，这也是愿信撒。”^②说明过去还是有民众争抢头灯一事。



图八



图九

4.4 家庭仪式的放灯

七月十二晚玉皇宫放河灯的船开出后一会，大约7点一刻钟，金锣港一户人家也来举水放灯。一个中年男人和婆婆，悄无声息的下到河边，男子手上端着一个笕箕，里面放着十个左右的纸灯。婆婆跟男子放灯之后，赶走围在身边的孩子，开始泼水饭，一边泼洒一边念念有词，然后在水边烧纸钱、跪拜，最后放鞭炮。

七月十三晚团风镇上张家窑村张婆婆在家里水缸放河灯。她是从观音阁拿来的三个河灯，放在水缸后，燃三根香插在水缸地上，跪拜之后禀告：“家里平安，个个都好。”张婆婆家里有一个精神病人，她每年七月半都要放河灯许愿，然后择日上庙还愿。

俗众对放灯有很大热情，她们是这样理解放河灯的：

再忙也要去七月半。七月半放河灯，神要过河，灯点亮。对架船的打鱼的也有益。小孩淹死了，过几天超度，让他从河里起来。放完晚上泼水饭，先烧纸，烧散纸。烧纸、泼水饭的时候禀告：‘救星在远方，莫在这里转’，叫他走远点。用碗或者瓢装的，不要人打动（动过）的饭。^③

^① 讲述人邵爹爹（金锣港人，男，75岁，渔民），周惠英2005年8月15日访谈。

^② 讲述人舒阿姨（金锣港人，女，45岁，农民），周惠英2005年8月15日访谈。

^③ 讲述人孙春香（团风铺人，女，60岁，走庙香主），周惠英2005年7月18日访谈。



河里（放的）归河灯，路上（放的）归路灯，路上就是度那些游魂，现在说的无家可归的非命，有冤死的哪个把他度起来呢，他要有处所那个（投生）了，就可以把他度起来投生。没得那个的话，他就投不了生。这是就人们对他的寄托。^①

小结

放河灯仪式是中元节庆的一个重要内容。它缘自佛教盂兰盆会，何时进入道教宫观仪式不得而知。显然俗众对于放河灯充满热情，作为一个娱鬼娱人的仪式，放河灯能消除“鬼节”的恐怖，代之以“河灯节”的快乐。不仅俗众，道士也无意追究放河灯的确切宗教意义。相比于白天较为严密的斋醮仪式，放河灯使道士走出了道观这个宗教场所，也使更多的人而不只是信众参与到七月半节庆中来。客观上成为道观仪式加强与民众的联系，取悦民众的一个途径。只有广大人群的参与才能显示一个节日的生命力，中元节因为七月半夜放河灯这一重要的结构元素而显示出它特有的生命力。另外，预订头灯的方式，使“夺头灯”成了纯粹的“表演”，这是道观将自身权威推向市场的结果。

^①讲述人霍细桂（团风镇走庙香主，女，65岁，农民），周惠英2005年6月17日访谈。



5 中元会的民俗结构与象征

为了更好地揭示中元会的文化结构及其包含的民俗象征，我们不得不考察包含道观节日高潮的民俗仪式活动。

两个道观分别在七月十二和十三做中元会，都是由徐道长师徒三人主持法会，程序类似。在活动过程中有着相同的高潮点，相同的象征符号，体现了宗教组织的共同职责和绝对权威，但因道观自身性质和客观环境等因素的不同，造成了诸多差异。

5.1 中元会的高潮

在庙会进行过程中，俗众参与意识最强，也最能代表整个节日特点的，是两个活动，它们成为七月半庙会的高潮。一个是上午做会时念“信簿”名字，一个是晚上放河灯。做会的三个内容，上午诵经祈请神灵降临，再念信簿祈求保佑、解厄；下午祭祖，拯救亡魂脱离痛苦，赈济施食；晚上放河灯，祭奠孤魂野鬼。念信簿关乎信众的切身利益。所以玉皇宫做会过程中一直有信众闲聊打诨，有人把自家婴儿抱来逗弄，有人在游戏猜谜，都很轻松随意。但一到念名字顿时鸦雀无声，各人聚精会神，倾听自己家人的名字由道士之口念出，希望神灵由此铭记保佑。观音阁做会时信众要庄重得多，念名字时尤其紧张，因为信簿上名字有大约 1500 多个，4 个道士各执一本，都帮忙紧促地念名字，跪着的信众一时害怕神灵听错或记不清，就提出抗议要求道士一个一个的念。

晚上在江上放河灯，无论是不是信众，大人小孩都来堤上嬉闹游戏。七月半是幽灵的盛会，河灯点亮，照亮冥河，引导各路亡魂尤其是落水鬼转世投生，奔向扬州盛会。此时鬼魂似乎并不可怕，俗众也借此机会在岸上观赏江上灯景，毫无恐怖之意，两相太平。事实上团风镇上的人很少将七月半称作鬼节，而多称作“河灯节”，足见放河灯对于七月半的重要意义。

为什么中元会的高潮是念信簿和放河灯呢，念信簿是沟通人与神之间的关系，希望中元地官保佑信众实现自己的愿望，这是整个活动的前提；放河灯则是沟通人与鬼之间的关系，表达生者对死者的深切怀念，沟通阴阳两界的绵长亲情。



5.2 互动关系中的世俗与神圣

道教信奉“三元”，上元天官，中元地官，下元水官。天官治理天界，主为人赐福；地官治理地下，主为人赦罪；水官治理水中，主为人解厄。他们分别在正月十五、七月十五、十月十五执行赐福、赦罪、解厄的职责。中元会恭请地官，道士在这一天诵经作法事，以三牲五果普度十方孤魂野鬼。团风观音阁做中元会上五供，即香花水灯果。

中元办会的职责可归为“解阳度阴”。解阳，即解救世人的痛苦，为他消灾解厄，祈求愿望实现。这主要是通过拜忏、抄信簿向神祈福，“做解”解其困厄。度阴，包括敬祖人（拔亡）和救济孤魂野鬼，这主要以下午祭祖烧纸、晚上放河灯烧纸泼水饭实现。道教信仰上午为阳，下午为阴，故上午解阳，下午度阴，晚上放河灯则是普度众鬼。

这里面反映了几种关系：

道观与神鬼。道士以出家人的身份，取得了沟通冥界与现世的权威地位，一方面需要学习各种技巧，包括敬香、做会、写包袱等，获取出家人应有的技艺。由此做到左右逢源，敬鬼神，扮演与神灵沟通的“媒介”角色。如张宗法所说，“不光要结人缘还要结鬼缘，出家人的任务就蛮大”^①。这其中道士的平日修行尤为重要，敬神与结鬼缘，都需要道士自身纯净无瑕疵，早晚功课不怠。敬神是道士应尽之责，而七月半烧纸、泼水饭施济孤魂野鬼，则也是为了“道法兴隆”。除了中元，过年、清明也要烧纸给鬼魂。

祭祖与祭鬼。祖人到了阴间即为鬼，但因阳世有牌位立着，节日有后代祭奠，往往由此可以实现一个家族在信仰中的永恒存在，个人的生命归入先祖的行列后，可以永世享受祭拜，这就满足了人们对永生的幻想。在此最冠冕堂皇且延续久远的说法就是“孝道”。祭鬼则是对无家无后之人的抚慰，一年之中所有的阴历节日几乎都围绕家族内部关系，只有七月半是众鬼的狂欢，对于过路鬼神，道观、寺庙和俗众家庭，都要烧纸祈求人、鬼两路平安，互不相扰，或者换得鬼魂对施者的保护。由此实现阴阳两界的平衡。

家庭祭祖与庙上拔亡。家庭祭祖是俗众一家人对自己祖先的祭拜，更多的是表现精神上的纪念。而借庙里仪式祭祖“拔亡”，则是信众参与宗教仪式的一个方式。“家庭上面就谈不上超度了，家里人做是对祖人的纪念吧。祖人到家去领几个钱，幽冥钱吧，得到钱之后就去扬州了。这在庙上超度的，是冤孽大的，在庙上听道

^①讲述人张宗法（团风观音阁道士，男，62岁），周惠英2005年8月17日访谈。



士的，诵诵经啊，拜拜杆啊，再给他们超度，早得正法，早得超生，脱离地狱再不受苦，再投人生，或者升天堂。四生之道就是由这么转过来的。”^①

道士与俗众。道士脱离俗世生活，成为沟通神灵世界的媒介，通晓两方秩序。一方面受世人供养，平时在做会、帮俗众敬神等活动中，获取俗众的供奉，通过与俗众的物质交换关系，实现道观自养。另一方面道士起到了安抚民心，道德规诫的作用。道士一般都是地方人脉的汇集点，热心快肠，善于言辞，又超脱尘世。俗众生活中有难以解决的烦恼或纠结，一个重要的排解渠道就是倾诉给道士听，来寻求精神慰藉，而道士的规劝也往往能平息人们内心的困扰。

5.3 结构与象征

“仪式是一种文化地建构起来的象征交流的体系。它由一系列模式化和序列化的言语和行为组成，往往是借助多重媒介表现出来，其内容和排列特征在不同程度上表现出礼仪性的（习俗），具有立体的特征（刚性），凝聚的（融合）和累赘的（重复）特征”。^②中元节仪式有自身特定的结构。

从仪式举行的场域类型看，中元节仪式由家庭仪式、庙会祭祀仪式和放河灯仪式组成。在特定场域只能按特定程序举行特定意义的仪式，家庭举行仪式主要是供奉先祖；庙里祭祀仪式则是通过道士，实现信众与神灵的沟通；放河灯仪式是为施济众鬼，点灯照亮，它是家庭仪式和庙会仪式重叠的部分。从仪式的程序结构看，中元节仪式包括请神、解厄、祭祖和祭鬼四个程序。道观中元仪式将四个程序完整的演绎出来。请神是中元仪式的第一环节，目的是将七月半的主神地官请出来，接受人们的祭拜、祈福，实现其中元“解厄”、“赦罪”职责，上庆贺表；解厄目的是祈求地官降福世人，庙里主要通过烧表、念信簿、供奉时令果品实现；解厄之后举行拔亡祭祖仪式，上救苦表，祭祖仪式与家庭的类似；晚上放河灯仪式为祭鬼，程序为点香、诵经、奏乐、放河灯等。以前在放河灯仪式之前还有娱神这个环节，即在七月半庙会的下午唱庙戏，但现在已经没有了。四个程序中请神是后面三个环节的基础；解厄是阳事道场，在中元会的上午进行；祭祖和祭鬼是阴事道场，在下午和晚上举行。这暗合了道家阴阳两分、顺应天道自然的理念。一般的家庭仪式则只有祭祖一个程序，少部分的家庭有祭鬼仪式，且不一定将放灯、泼水饭、烧纸钱等环节进行完全。程序比较简单，这符合百姓的知识结构和习惯。

^①讲述人张宗法（团风观音阁道士，男，62岁），周惠英2005年7月23日访谈。

^② [英]菲奥纳·鲍伊：《宗教人类学导论》[M]，金泽、何其敏译，北京：中国人民大学出版社，2004年版，第178页。



从节日元素看,中元仪式由对象、时间、地点、器物、主体、程序、话语等构成。对象包括神(地官)、祖(灵)和众鬼。时间,七月初十到十五。地点,道教宫观、佛教寺庙、城镇及村社中心、江河附近。器物,指仪式中所需要的各类物品和祭品,包括用于道观斋醮的清油、水果、糕点、香、金银镲、纸、河灯等祭品,锣、鼓、镗、叮当、唢呐等道乐器具。主体,指进行祭祀的人,包括仪式组织者、操作者和所有的参与者,这是祭祀仪式中最重要的元素,没有人这个主体,就不可能发生祭祀仪式,人这个主体决定着仪式这个祭祀载体的一切。程序,指设定好的祭祀仪式的环节与步骤,家庭祭祖仪式包括的程序为敬香、献祭品、祈福、磕头等,庙会仪式的程序包括请神、解厄、祭祖和祭鬼四大步骤和其中的细小步骤。话语,指中元斋醮仪式中所用的疏文、表文、解文、信簿等,是向神灵表达崇敬、感恩、祈求等情感与愿望的载体,还包括民众口中流传的关于七月半的传说,这是反映民众信仰和行为模式的内在成因。这些要素共同发生作用,才能构成中元仪式,是中元仪式立体与动态结构中重要的材料。时间、地点要素构成了中元仪式的场域;地官神、主体、器物、程序构成了中元仪式的行为结构;而话语、音乐则构成了中元仪式的声音结构。三者分别成为基础、展示、效果三个层面,构成了中元仪式的形态结构。

马林诺夫斯基认为,仪式对于社会结构和人际关系而言,一个基本原则是交流。为此,“它展示了三种功能和三种表述范畴:展演功能——表述范畴:展示什么;行为功能——表述范畴:做了什么;指示功能——表述范畴:说了什么。”^①中元仪式包容了世俗与神圣的互动,是由特定的象征符号构成并进行交流的。在中元节构成的各要素中,起到基础性支撑作用的要素是什么,围绕节日的内涵实现而发生辅助性的次生要素又是什么呢?可以说,中元节基础性要素是可以看作节日标识的最显明的核心要素,它是节日在历史的选择中留存下来的固有元素,支撑着整个节日的框架和基本内涵。次生性结构元素则是辅助节日的内涵实现,必不可缺但又并非独一无二的要素,也就是说在其他相关类型节日中它也有可能存在。我认为中元节的构成中,核心要素是河灯,包括头灯。围绕节日的辅助性元素是放河灯烧的往生钱、道教斋醮活动主体、器具等,这些结构元素分别具有不同的象征意义。

5.3.1 头灯的象征

从外形上看,头灯扎得最大,且为红色,装饰也讲究一些。放灯时第一个放头灯,再放小灯,最后放的一个大灯,是为尾灯。放灯秩序体现了头灯的领头作用,

^① 彭兆荣:《人类学仪式研究评述》[J],《民族研究》,2002年第2期。



在照耀冥河的过程中它的作用最为显著。张师傅的说法很形象：

（头灯）引着那个流水，它在前面，其他的小灯随着它的水流流下来。因为它在淌水的时候一转动了的话，它在前头漩涡来了它必须转啊，其他的小灯也随到它漩，（就是一个渣子也随到它漩啊），所以那个螺旋形转得相当好看，这样一漩出来的，它（后面的小灯）笔直随到那个流水下去。^①

夺头灯的目的，多为求子女，也有其他的愿望，如解除病痛、求取平安。近些年夺头灯都是通过信众预订。夺头灯的人要全程参加法会，晚上跟随着船，守候在水边等头灯一放就抢到。夺回去放在家里的神台上供起来。

夺回家后对头灯许愿。先是拜祖宗。一般家庭神台上方都放有祖宗牌位或挂着亡人的遗像，前面放着香炉，香炉里面燃三根香，化三张表，磕三个头礼拜一下。再在祖宗面前囑告，希望庙上的神与家里的宗祖一起配合，帮助实现愿望。然后把头灯搁在盛了江水的脸盆里面，直到油干灯熄，将灯与黄表一起烧掉。烧掉的灰倒在哪里也有讲究，最好倒进江里，次之小港小渠里，让渠水把它冲走，所谓百川归海。最忌讳倒在有泥污或动物粪便的地方。

还愿。夺头灯的人愿望实现后要到庙上来还愿，谢观音娘娘。一般会给一定的香火钱，并放大鞭炮，送布料、被面等。

5.3.2 河灯的象征

在团风的中元仪式中，无论对于普通百姓还是善男信女，或者僧道人士，七月十五放河灯、看河灯都是标志性的一个程序。其次就是烧往生钱和泼水饭，前者祭祖、祭鬼均用，后者专为祭鬼。中元会在团风镇上也称作“河灯会”，可见河灯是其中必不可少的一个元素，七月半做会都以放河灯收尾，群众也以在凉风习习的河堤上观赏河灯为美事。那么人们对河灯作何理解呢？

1、落水鬼投生的亮光

放河灯，是（为了）淹死了的人，度他。它随到亮走，有个走路的地方。有的人自己扎，四方的、蜡搁中间，我没扎过。隔壁那个小孩淹死五六年了，他家有几年去扎。开船的人放河灯，河里抽水的人（水厂工人）他们都放。^②

为什么放河灯，是因为有凶事，要度水里的灵性。上船念‘救苦经’，亮（河灯的亮光）一蕴一蕴的。阴阳二度，阳家出了功德，给你（亡人）

^①讲述人张宗法（团风观音阁道士，男，61岁），周惠英2005年8月17日访谈。

^②讲述人陈妈（团风镇人，女，60岁，家庭主妇），周惠英2005年7月10日访谈。



消个灾。靠群众出个钱，解阳劫，度阴魂。落到水里淹死了的，坐水牢，要度起来。^①

2、纪念孤魂野鬼

放河灯，纪念孤魂野鬼。平时没有亮，没有纸（钱），非命的，没有后辈的，就烧点他。在水缸有放的，有的是许了愿的。放河灯，有那个心思、财力，个人放也可以，有行善积德的意思。^②

3、祭鬼与娱人

七月半放河灯，百姓在屋里纪念祖人，烧钱给他们，希望他们在阴间不受苦。庙里放河灯，五色灯，是来自于目连救母传说，超度亡人。百姓这天呢，就看个热闹，年年在江里放，堤上晚上看，好看得很。^③

我们放他的灯，对他的寄托，叫他们早点去投生，把钱到他。我们放了河灯还要烧点往生钱。烧到他了，他有的就接到的，他能够，他就像中了冤样，他就投生。也是放三天。这河灯，人家个个看，大小仔都看。放得蛮好看晓得不，红的、绿的、黄的都有。么事纸儿就么事亮，红纸就红亮，白纸就白亮，照的那个纸的颜色。^④

4、希望的灯光

为什么放河灯？传说因为战乱或怎么的亡人、孤魂野鬼，种种挫折（死亡）的，夺到这个灯就超生了。看到灯就看到希望。有什么愿望可以实现，亡人也就没有苦难。

家庭里做七月半，那是把祖人接回来，烧钱让他去赶会。七月半是阴间的节日，给鬼放假，开放鬼门关。三月三是孤魂野鬼，这是自己的祖人到扬州去赶会。^⑤

河灯上不写名字。照耀诸天，下破黑暗。下通九幽地狱，上映无极福堂。使人看到希望之光。放河灯的理由跟点蜡的理由大致有点相近：“点燃河灯，洞照四方”，就是死者、亡者，他们按照他们的那个（秩序），在夺取河灯，可以得到超生。^⑥

综上，河灯的象征意义就来自于它的亮光，映照在奔流不息的江面上，能给另一个世界的人引导方向。佛教有“苦海”一说，江河都是最终流向大海，这有助于

^①讲述人陈理贞（金锣港玉皇宫道长，女，70岁），周惠英2005年6月18日访谈。

^②讲述人张枝涛（团风镇人，女，48岁，家庭主妇），周惠英2005年7月19日访谈。

^③讲述人秦协甫（团风罗霍州人，男，78岁，原小学校长），周惠英2005年6月17日访谈。

^④讲述人霍细桂（团风镇走庙香主，女，65岁，农民），周惠英2005年6月17日访谈。

^⑤讲述人徐道长（团风观音阁道长，女，30岁），周惠英2005年7月11日访谈。

^⑥讲述人张宗法（团风观音阁道士，男，62岁），周惠英2005年7月11日访谈。



人们幻想河灯帮助亡魂脱离苦海，早日投生。团风地处长江中游北岸，每年夏季是涨水期，据镇志记载建国以来发生过多次水位过高，导致临江堤段溃口或内渍情况发生；同时因为团风中学和小学都与长江毗邻，几乎每年都有小孩在江河里玩耍淹死事故的发生，长江对于人群生命的威胁，人们对江水的恐惧，致使他们对河灯投诸希望。

由河灯救助亡魂的幻想，人们可以参与到两个世界秩序的重组，一方面是出于同情死者尤其是落水者的苦难，希望借助河灯救它们上岸。另一方面是恐惧亡魂作祟，以朴素的轮回、报应意识，希望死者早日投生，并在生者危难时回报以好运。除了河灯照亮冥河，救助亡魂投生的意义之外，还有七月半鬼门大开，河灯照亮阴魂到扬州赴会的传说，也给放河灯仪式增添了几分神秘。

河灯的世俗意义，在于它的光明给了生者和死者以慰藉，它代表人们对死去亲人尤其是新亡人的怀念，以及对流离失所的孤魂的同情，因而河灯象征了人们浓浓的亲情，以及对苦难中去世的人们的悲悯情怀，同时还象征着所有苦难生命不灭的希望。

5.3.3 往生钱的象征

中元节期间大量焚烧的往生钱，起着沟通现世与冥界的作用，在它身上附着了宗教组织的神圣性和权威性。做会期间使用的冥币有两种：金银镲锭，往生钱。前者主要是用于庙上，后者用于庙上和家。个人或庙里放河灯之后要烧掉大量的往生钱，相当于散发给孤魂野鬼的零钱。家庭烧往生钱敬祖人，则要包成包袱并写上称呼和落款。金银镲锭与往生钱有什么区别呢，张宗法说“金银镲锭，拿到我们阴阳是一个道理，因为我们在阳世也有金银这个东西。这个东西有金有银，钱里面蛮尊贵的，只在世上不流通了（不能直接使用）。这金银镲锭也不能流通，烧到幽冥去也不流通了，只有往生钱是流通的，那个（金银镲锭）是只能兑起来，折几多人民币几多钱返给他，给死人。”

做会期间印制、出售往生钱是一个重要的收入来源，除了平日有人办丧事偶尔需要大量往生钱，就是做会期间大量信众上门购买了。庙上卖的往生钱不仅仅有商品的价值和使用价值，它还包含了僧道通过自身身份获得的权威性，以及盖印、念经等劳动附加的神圣性。如张宗法所说：“就是这个纸钱是一定要经过我们念经的，念了他们（阴魂）才能得（到）。我们是以庙上的一个代表性质，做财钱掌，后来（烧给阴人后）在幽冥银行里，他拿到幽冥银行里去兑钱，你不是出家人没得这个身份，没得这个职责，那你拿这个阴钱你没得哪儿去兑；就只有我们做的（纸钱）



才念（过经），我们不念经，我们也有罪过也有责任。”有少数商贩直接拿成箱的纸钱请师傅念经，然后拿出去出售，并给庙里一定的报酬，这也算一种批发形式。

另外七月半烧给祖人的往生钱必须是包袱。这是尊重祖人的表现，更重要的原因是人们信奉七月半鬼门大开，各路鬼神都出来了，如果烧散钱，难免会被抢走，只有写上准确的地址、姓名“寄出去”，才能落入祖人囊中。而清明节上坟烧纸，则意味着将纸钱送到了各家祖人门口，故只需烧散钱。

5.4 中元节的意义构成

在地方民众知识体系中，对于中元节有着丰富多彩但大体一致的理解。民众对中元节的不同理解，导致七月半的节庆在地方民众中有着多种称谓。“月半节”、“河灯节”、“鬼节”并行不悖，佛、道的“盂兰盆会”、“中元节”也在民众口中成了一般性的称呼。本文对金锣港和团风镇上 14 个人进行访问，其中 3 个是道士，11 个是群众，包括 5 男 6 女，他们对七月半的理解代表了民众对该节日的全部知识。

关于七月半节期的意义，两位农民敏感地体会到它在以年为基本单位的时间体系中，具有新旧交替的功能。“七月半是半年，是按正月十五算的，这换季就是说的过年半。”^①“（七月半）就像现在的人到了腊月三十，除夕就是过年过春节，这呢就是现在活着的人纪念祖人，七月半就是他（们）过年。”^②

关于七月半仪式活动的意义。

1、纪念河神：3 个来自不同地方的群众认为它有纪念河神的意义元素。

2、9 个人认为这一天阴间开放，鬼神要去赴一个会，去狂欢，其中 5 个人明确指出这一天是鬼魂到扬州赴会的日子。

七月十五开放鬼门关，那个时候在地府里面阎王爷把所有的这些孤魂野鬼全部放出去，像放假一样的，他在各家各家，不是各家烧那个（包袱）吗，她在屋里得了钱以后，（就）有盘缠钱了，就去扬州了。^③

七月半送鬼到扬州去赶会。十三烧纸送盘缠钱，送祖人，搞晚了就去不了，最迟十四下午就走了，十四中午非敬不可，祖人等着要钱的，正经八两是十三，十四急打急，（祖人）捅着（钱）就开跑。过去是用铜钱，扬州做生意的，要把钱拿到试才晓得真假。洗脸盆里装水，把角子（铜钱）

^①讲述人杨月峰（团风镇人，男，69岁，农民），周惠英 2005 年 7 月 17 日访谈。

^②讲述人舒阿姨（金锣港人，女，45岁，农民），周惠英 2005 年 8 月 15 日访谈。

^③讲述人张宗法（团风观音阁道士，男，61岁），周惠英 2005 年 7 月 23 日访谈。



往里面一搭，浮起来就是鬼钱，沉下去就是真钱。^①

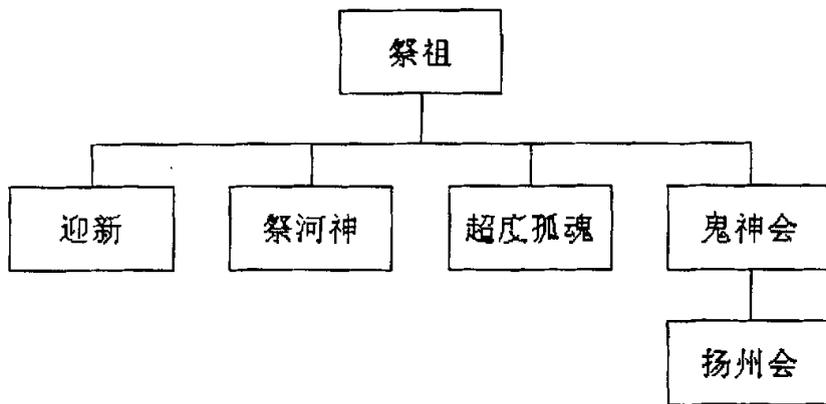
3、14个人都知道七月半纪念祖人的意义，其中6个说到超度亡魂或纪念孤魂野鬼。

七月半是死人节。年年烧纸敬死人节。有的没有人家的、没有后辈的孤老，上庙的，就搭到（顺便）烧散钱到孤魂野鬼，同情他们。目连？（我）不知道。^②

我们所常听到的‘七月十五是中元，地府开放鬼门关’。来历就这么个道理，各家为了超度他的宗祖，在庙上来搭搭名字，后来我们给他诵诵经啊，什么升天得道真经啊，救苦经啊，超度他的祖人了，烧些往生钱啊，得到钱之后他们就到扬州，去看盂兰大会了，去了扬州。这是我们的话说是这么回事了。^③

道士张宗法的说法很值得注意，他既听取了民间的七月半鬼神在扬州做会玩耍的说法，又将之附会到佛教盂兰盆会上面，从而糅合成了新的意义。

为清晰表现，以图表示之：



从图中可以看出七月半最基本的意义元素，亦即笼罩在整个中元节之上的意义元素是祭祖，无论家庭还是庙里都以祭祖为中心，对此在我的调查中，百姓的认同高达 100%；认为七月半意义在于迎新的占 14.3%，祭河神占 21.4%，超度孤魂 42.9%，鬼神狂欢会是 64.3%，是扬州会的则有 35.7%。这说明百姓对中元会的认知体系里，祭祖为第一要义，次之为鬼神狂欢会。意义元素的构成在仪式的举办当中表现为，百姓最为重视祭祖这一活动，其次是放河灯仪式。可以说这两个仪式在

^①讲述人林泉（团风镇人，男，75岁，知识分子），周惠英2005年7月19日访谈。

^②讲述人陈妈（团风镇人，女，60岁，家庭主妇），周惠英2005年7月10日访谈。

^③讲述人张宗法（团风观音阁道士，男，61岁），周惠英2005年7月23日访谈。



整个中元节，无论俗众家庭还是宗教组织的庙会，都是核心的仪式。

小结

民俗节日的构成有一定的规律，它由众多的元素构成，各元素有不同的层次，各自承担着不同的功能。而仪式的意义，就隐含在仪式构成元素和元素间的相互关系中。中元节的构成也有一定的层次，经过历史的选择，中元节固定下来的标志性活动是放河灯，佛、道、俗众三种不同的人群都以类似的方式举行放河灯仪式，河灯支撑并丰富着中元节祭鬼的主题，与“鬼节”的名称相合。头灯更是人们祈福、解厄的象征，由此河灯包括头灯成为中元节的核心元素；与之匹配的辅助性元素，往生钱、宗教活动的主体、器具等，则是外围的不可或缺的元素，它们为民众节俗活动提供了信仰的依据，代表群众信仰的权威。

另外，不同的人群对七月半有着不同的称谓，说明他们对这个节日意义的理解有着各自不同的侧重点，也说明民众的知识体系存在一定的分层，通过对不同意义要素在各自层面所占的份额，可以得知仪式构成的某些部分或元素在民众中元节中的位置。其次，这也说明各种知识在民众中处于融合的状态，宗教信仰教派、俗众生活不仅不是泾渭分明，反而相互渗透，从而丰富了七月半的含义和活动形式。



5 结语

有研究者认为中元节应有两个含义：一指道教的中元节；一指民间七月鬼节，包括为民间接受的道教中元节、佛教盂兰盆会的活动和发生在这一节期的其他民间俗信及其有关活动^①。本文调查的团风中元节则说明，民间七月半中元节有着丰富的内涵和较为混杂的民俗活动。七月半在团风民众口中称为“河灯节”或直接说“过月半”，道观里则称为“鬼节”和“中元节”。各种称呼并行混杂，不同道派互助做会，甚至观音阁的道士还年年帮助寺庙做会。玉皇宫放河灯时念的“救苦经”明显是佛经；缘起于佛教水陆道场的河灯仪式，成为道教和俗众共同热衷的活动。在民众口中，七月半就是阴人狂欢的节日，扬州会则是民众包括道士口中的七月半传说，它为俗众家庭仪式和宫观宗教仪式中祭祖和祭鬼的环节提供了依据。各种知识在民众和道士中处于融合的状态，宗教信仰教派、俗众生活不仅不是泾渭分明，反而相互渗透，从而丰富了七月半的含义和活动形式。

中元节仪式是一个复杂的象征系统，有着自身独特的结构特点。从仪式发生的场域类型上看，它分为家庭仪式、庙会仪式和河灯仪式。从中元节的组成元素上看，它由众多元素构成，各元素又有不同的层次，各自承担着不同的功能。其中河灯包括头灯是中元节的标识性元素，本文称作核心元素。烧往生钱、泼水饭则是家庭和僧道都有的行为元素，是七月半的外围支撑性符号。其中往生钱的使用体现了僧道沟通冥界的媒介角色，以及由此产生的僧道在民众中的权威地位。它们与其他一些元素共同发挥作用构成七月半节庆的整体发展。

通过对中元节不同意义要素在各自层面所占的份额，可以得知中元仪式中祭祖是笼盖全部仪式的核心意义，其次则为放河灯祭鬼（也有祭祖之意）。中元节就宗教信仰内涵而言，主要表达的是人们对死去亲人包括孤魂野鬼的祭祀超度，阴阳两界的沟通，生者与死者各安其所；如深入体察，其中蕴含着对在苦难中逝去的所有亲人的深切怀念，节日强化了人们的亲情，表达了对他人命运的关心，对弱者的爱护和悲悯之情。

当代中元节仪式的古老性逐渐被现代文化和商品经济冲击，从团风镇七月半中元节仪式的核心要素和意义来看，从道观人员灵活的庙际合作等操作来看，从民众对于家庭仪式的坚持和庙会活动的参与来看，中元节仪式有其自身不可替代的社会功能和丰富的内涵。旧的节日元素在消失，新的元素加入进来，世俗化的七月半节

^①高洪兴：《中国鬼节与阴阳五行：从清明节和中元节说起》，《复旦学报》（社会科学版），2005年第4期。



正将其中的宗教意义转化为广泛的民俗活动意义。它有加强娱乐功能的可能，例如扎河灯可能作为民间工艺美术进一步发展。放河灯仪式，有着重要的世俗文化意义和美学意义。河灯代表着黑暗中的光明，既是对冥人的怀念，更是生者的精神慰藉。滔滔江水之上，灯火漂流，生活在困难中的人，或者遭到不幸的人，都能感受到心中的温暖，这是一个有特色的文化娱乐活动，它有着自身丰厚的文化内涵和美学价值。如能在将来的发展中，正确地认识并引导它向世俗文化演变，它将可能是一宗宝贵的旅游文化资源。



附录

观音阁碑文

明弘治年间，义民孙子华夜梦观音素服飘于江上，以手指曰：“此是佛地，宜为阁。”醒而忆之，捐资于江渚，建屋四楹，是为观音阁，朝拜者无不灵验，其后多次修葺。民国癸亥岁（一九二三年）何圆焱、何圆恒二道长筹资重建；甲午岁（一九五四年）河水泛滥而坍塌，高明海、王至行师徒修复；庚申年（一九八一年）王至行修复；辛巳岁（二零零一年）王至行、张、徐、曹等改建。现占地面积六百余平方米。建筑群分清大殿、斋堂、起居楼，总造价十六万余元。观音阁自始建至今五百余年矣，屡毁屡建，香火鼎盛。是道高一尺而魔高一丈者云。为旌善信功德立碑为念，以期永垂万世而不朽。

香主自述

孙春香，女，60岁，团风河铺人，文盲，观音阁走庙香主，农民。34岁守寡，一个人养活3个孩子。竖香30年。

“我在家种地，种棉花。20岁开始跑佛门，因为病，大病小病不断。后来为女儿守香，6岁时脚烂了。那时我30岁，女儿到河边摘杨树叶子烧，回来就脚痛，小痂子点变成个大包，几天后发脓，到黄州开刀。脓血一直不停，一二十个口罩止不赢（止不住血）。看到脚肚子变小（在萎缩）。我就答应（承诺）守香，74年腊月二十四竖香。之前她时而放脓血时而不放，一竖香就干净了。竖香就是在屋里捡出个屋出来，摆台子，搁灯，敬香。

七月半我一个人去庙上就（给）二十块钱；要是收，只要我认得的，我就收钱，（一共可以）收千把块。把名字写在账上，黑板上写着。收的时候写个名字，庙里再登个记，写到黄表上，再烧。帮人家家里敬菩萨，五快十块一次，人家也到我屋里来敬。两块到十块，把钱消灾。上供水果、饼干。我去庙里，是（在）有会的日子。饼干、苹果、桔子、糖粒供着。收的钱，加上自己也把一二十块或五十块。和尚修庙或修补，出五十，二收的钱，加上自己也把一二十块或五十块。和尚修庙或修补，出五十，二



月十九观音出生会，六月十九得道，九月十九正式坐位。最重视观音会，二月和九月两个（会）。

去年庙里（观音阁）师傅念黄经念一二十天，冬月初三开始，求各人的灾、病、难，收了千把块送去。五十年念了这一次，十个师傅，我给了450元，大儿子150，小儿子150，女儿150，还有1050元是收的。

别人来家里敬有一二十年，查病情，当事人名姓一报，师傅一请，请上天大人、观音、黎山老母，再把你家家庭佛门一请，请问某某的病情，看是哪儿（不好），痛就解。在他身上到处赶（按摩），红了，毒出来就好了。

家里五亩多地。爹爹（丈夫）死了多年，我34岁的时候，一个人带着3个孩子。6月棉花结朵，8月捡，7月架势（开始）捡点把（一点）。2、3月挑棉花籽下地种。

还忙也要去七月半。七月半放河灯，神要过河，灯点亮。对架船的打鱼的也有益。小孩淹死了，过几天超度，让他从河里起来。河灯超度阴家，信就放，庙里、私人都放。庙里叫大船，头人、住庙的上船。私人放十个二十个，在塘里、河里、港里都放。泼水饭，阴人得了，再不找你，放河灯是下午、晚上放。私人中饭吃了就去放。放完晚上泼水饭，先烧纸，烧散纸。庙里烧的金银镲，折的，过程大些。烧纸、泼水饭的时候禀告：“救星在远方，莫在这里转”，叫他走远点。用碗或者瓢装的，不要人打动的饭，不能添到吃的。七月半上供有甜瓜、葡萄、西瓜块子。标山供在坟上梨子、苹果。标山不拿回去吃。庙里、屋里供的都拿回吃，求菩萨保护、祖人保护。过去供三方牌位，桌子上头，上、左、右三方，下面烧纸。在外面泼水饭、烧纸都是女的，屋里敬是男的打头。禁忌啊，就是看到了不要人说，不要多嘴。出嫁的女儿不能动手，不能来祭祖。正月十五、七月半，女儿祭祖都不行，标山可以。”



参考文献

一、论文

高洪兴：《中国鬼节与阴阳五行：从清明节和中元节说起》，《复旦学报（社会科学版）》，2005年第4期。

张恒艳：《作为家庭节日的七月十四——桂中地区高莲村“七月十四”节俗的调查报告》，《民间文化论坛》，2005年第4期。

徐华龙：《春节源于鬼节考》，《浙江学刊（双月刊）》，1997年第3期。

张紫星，张诚道：《谈斋醮疏文的规范与应用》，《道教论坛》，2005年第3期。

岳永逸：《传说、庙会与地方社会的互构——对河北C村娘娘庙会的民俗志研究》，《思想战线》，2005年第3期。

刘铁梁：《庙会类型与民俗宗教的实践模式——以安国药王庙会为例》，《民间文化论坛》，2005年第4期。

郑萍：《村落视野中的大传统与小传统》，《读书》，2005年第7期。

王建斌，李庆勇：《城市边缘地区伊斯兰教探微——以兰州穆斯林社区调查为个案》，《西北第二民族学院学报》，2005年第2期。

薛晓蓉：《庙会的产生及其嬗变轨迹》，《雁北师范学院学报》，2003年第4期。

徐威：《从北京传统节日和庙会看佛教对民俗文化的影响》，《北京联合大学学报（人文社会科学版）》，2005年第1期。

梁方：《城镇庙会及其嬗变——以武汉地区庙会为个案分析》，《湖北大学学报》，2003年第2期。

牟元圭：《中国岁时节日的起源与演变》，《寻根》，1999年第1期。

叶舒宪：《“鬼”的原型——兼论“鬼”与原始宗教的关系》，《淮阴师范学院学报（哲社版）》，1998年第1期。

李四龙：《民俗佛教的形成与特征》，《北京大学学报（哲社版）》，1996年第4期。

车锡伦：《中国宝卷的形成及其演唱形态》，《敦煌研究》，2003年第2期。

李惠芳：《传统岁时节日的形成及特点》，《武汉大学学报（哲学社会科学版）》，1994年第5期。

杨景震：《中国传统节日风俗的形成及其特征》，《中华文化论坛》，1998年第3期。

萧放：《传统岁时与当代节日关联研究论纲》，《西北民族研究》，2004年第2期。



二、著作

丁世良，赵放：《中国地方志民俗资料汇编》（中南卷），北京：书目文献出版社，1990年版。

李惠芳：《中国民俗大系·湖北民俗》，兰州：甘肃人民出版社，2003年版。

高丙中：《民俗文化与民俗生活》，北京：中国社会科学出版社，1994年版。

乌丙安：《中国民俗学》，沈阳：辽宁大学出版社，1985年版。

刘守华：《民间文学教程》，武汉：华中师范大学出版社，2002年版。

张紫晨：《中国民俗与民俗学》，杭州：浙江人民出版社，1985年版。

爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，上海：上海人民出版社，1999年版。

黄应贵：《时间、历史与记忆》，台北：中央研究院民族学研究所，1999年版。

张君：《神秘的节俗》，南宁：广西人民出版社，1994年版。

萧放：《〈荆楚岁时记〉研究——兼论传统中国民众生活中的时间观念》，北京：北京师范大学出版社，2000年版。

中国民俗学会，北京民俗博物馆：《节日文化论文集》，北京：学苑出版社，2006年版。

李昉：《太平预览（时序部）》，上海：中华书局，1965年版。

汪汲：《事物原会》，南京：江苏广陵古籍刻印社，1989年版。

华夫：《中国古代名物大典（礼俗类）》，济南：济南出版社，1993年版。

牧雨，齐放：《消逝的风俗》，天津：百花文艺出版社，2000年版。

高占祥：《论节日文化》，北京：文化艺术出版社，1991年版。

赵东玉：《中华传统节日文化研究》，北京：人民出版社，2002年版。

刘德龙：《民间俗信与科学文化》，济南：山东教育出版社，2002年版。

政协团风县委员会学习文史委员会编：《团风文史资料（第一辑）》，黄冈：黄冈县新华印刷厂，2001年版。

湖北省黄冈县团风镇编史修志办公室编：《团风镇志》，黄冈：黄冈县新华印刷厂，1986年版。

湖北省团风县志办公室编：《团风县志》，黄冈：黄冈县新华印刷厂，2005年版。

上海民间文艺家协会、上海民俗学会编：《中国民间文化——民间文化研究》，1995年第1期，上海：学林出版社1995版。

孙昌武：《文坛佛影》，上海：中华书局，2001年版。

高国藩：《中国民俗探微》，南京：河海大学出版社1992年版。



致 谢

论文的完成比较仓促，在此我要诚挚地感谢我的导师林继富老师。是他带我较早地接触田野，明白田野调查与论文写作之间的关系。研究生三年，林老师的工作激情、意气风发的生活态度影响了我；对我和同门姊妹爱护有加，细致周到的指导和关心，让我心怀感激和敬仰！

我要感谢林泉老师，团风县县志的编撰人。2005年暑期在团风做调查时，幸遇他的指引，给我讲述了很多地方知识，帮助我辨别调查人叙述的真伪；县志还未定稿，就慷慨地送给我作资料。感谢观音阁徐道长和张宗法师父，每次访谈都耐心回答，从不厌烦。

感谢教研室的老师们，刘守华教授、陈建宪教授和黄永林教授，从他们身上，我不仅学习到如何思考和学习，还有做人处事的态度和方法。还要感谢刘旭平老师和徐金龙师兄对我的鼓励和关照。

还有我的同窗们：李丽丹、王青、张静、祝晓春师姐和聂达师兄，曾经那么热闹富有生气的一个团体，让人怀念。李林悦、欧阳梦、梅士仕、王雨露、肖志刚、王曼利、白杨、徐媛等，如同一个欣欣向荣的大家庭。

我还要感谢我的父母，是他们在调查中为我出谋划策，帮我建立田野关系，不停地督促我出外采访；感谢我的男友，暑期放下实验室的工作陪我调查，给我爱和关怀，给我学习和生活的动力。

感谢在华师的七年岁月，在这里我从来没有厌倦过，感谢如此美丽的校园和让人沉醉的回忆！

周惠英
2006年5月于桂子山