

上海市高校人文社会科学重点研究基地基金资助
中国仪式音乐研究丛书

文化艺术出版社
Culture and Art Publishing House

中国民间仪式音乐研究

华中卷

刘红 主编



中国民间仪式音乐研究

华中卷

刘红 主编

图书在版编目 (CIP) 数据

中国民间仪式音乐研究·华中卷/刘红主编.
—北京:文化艺术出版社, 2011. 12
ISBN 978-7-5039-5281-4

I. ①中… II. ①刘… III. ①传统音乐: 民间音乐—
研究—中国 IV. ①J607.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 253674 号

中国民间仪式音乐研究·华中卷

主 编 刘 红
责任编辑 帅 克
封面设计 姚雪媛
责任校对 方玉菊
出版发行 **文化艺术出版社**
地 址 北京市东城区东四八条 52 号 100700
网 址 www.whyscbs.com
电子邮箱 whysbooks@263.net
电 话 (010) 84057666 84057660 (总编室)
(010) 84057696 84057698 (发行部)
经 销 新华书店
印 刷 国英印务有限公司
版 次 2012 年 6 月第 1 版
印 次 2012 年 6 月第 1 次印刷
开 本 700 × 1000 毫米 1/16
印 张 21.25
字 数 300 千字
书 号 ISBN 978-7-5039-5281-4
定 价 38.00 元

版权所有, 侵权必究。印装错误, 随时调换。

前 言

刘 红

本卷是“中国民间仪式音乐研究”系列中的“华中卷”，显然，“华中”是本卷于地理范围上而言的论域。然而，在地理范围上给“华中”一个确切的概念并不容易。

我们通常提到的华中地区，位于我国中部、黄河中下游和长江中游地区，地处华北、华东、西北、西南与华南之间。民国时代，华中地区指长江流域的七省四市。七省是：江苏省、浙江省、安徽省、江西省、湖北省、湖南省和四川省；四市包括：上海市、南京市、汉口市（今武汉市）和重庆市。今天我们所说的华中地区，是指传统地理大区的中部地区，简称“华中”，或称“中部地区”，包括湖北、湖南、河南等省。

受限于各种因素，本“华中卷”地理范围所涉，基本集中于湖南一省（其中一篇论文涉及湘鄂西交界），因此，本卷虽具有“华中”的代表性，却并不代表整个华中地区。

本卷一共收集了由五位学者所完成的五篇论文，这些论文是作者们承担、完成上海高校人文社科重点研究基地·上海音乐学院“中国仪式音乐研究中心”之专项课题的科研成果。所辑内容可以发现，本卷不仅于地理范围上集中于湖南一省，研究论域也集中于一个主题——兼容“儒释道”三教之功能与特色并与本土道教文化有着深度渊源关系的民间宗教信仰层面。

近现代，学界对湖南民间宗教仪式音乐的收集整理、学术研究由来已久。早在1956年，杨荫浏先生率领由民族音乐研究所和湖南省文化局联合组成的采访队，对湖南民间音乐进行了一次普访调查，之后，编辑成《湖南音乐普查报

告》一书，并正式出版。^① 那次普查，学者们除了对湖南全省范围内的风俗音乐、歌舞音乐、说唱音乐、戏剧音乐、器乐等作采集、整理之外，还对民间宗教仪式音乐进行了考察、记录，其中，对道教音乐、师教（巫教）音乐、佛教音乐（包括禅门音乐、应门音乐和民间佛曲）及少量“儒教音乐”，都在“普查报告”中有较详细的记录，并将这些内容作为《湖南音乐普查报告》之“附录”——《宗教音乐》一并出版。

从事本卷所及的这类民间信仰（宗教）文化研究，无疑是需要智慧的，这不仅仅因为涉及到宗教层面的相关现象不易被理解、描述，需要相当程度的观察、体认而考验着研究者，还因为，于学术层面，如何定义或如何解释中国民间信仰就已经是一个相当艰深的问题。

上世纪二三十年代，国内一些民俗学家的民俗调查与研究，已经关注到了本土宗教与民俗、民间信仰的关系。1925年4月30日至5月2日，北京大学风俗调查会的顾颉刚、容庚、容肇祖、孙伏园、庄尚严等五人组成调查组，对北京门头沟妙峰山天仙圣母碧霞元君^②庙会进行了为期三天的调查。妙峰山是北京一带的香主，是京津冀地区民间宗教之胜地。学者们入乡随俗，融入民众进香拜神的风俗环境中作观察、采访、抄录。实地考察之后，学者们撰写出《妙峰山香会》等调查报告和观感，发表于当时的《京报》副刊——“妙峰山进香专号”上，在学术界产生很大影响，引发不少学者对此发表评论。此后，顾颉刚先生将学者们的调查报告及读者的评论结集编辑成《妙峰山》一书出版，^③ 成为近现代国内研究本土宗教与民俗、民间信仰之关系具开创性、划时代意义的代表性文献。

有学者对中西学人关于中国民间信仰（宗教）之研究进行过总结概括。^④

① 中国音乐研究所编：《湖南音乐普查报告》，北京：音乐出版社，1960年。

② 碧霞元君，道教神仙，即东岳泰山天仙玉女碧霞元君，俗称“泰山奶奶”，全称“天仙圣母碧霞元君”，“元君”是道教对女仙的尊称。碧霞元君在北方，因此，在华北地区广受崇拜。

③ 《妙峰山》，《民俗学会丛书》之十八，广州：中山大学语言历史学研究所，1928年。

④ 范正义：《民间信仰研究的理论反思》，《东南学术》2007年第2期，第162-168页。

早在19世纪末期，汉学家德格如特（De Groot）在中国东南沿海一带作田野调查时，就已指出民间的信仰与仪式其实也是一个系统化的宗教，并以《中国宗教体系》为题，出版了相关研究成果。^①台湾的陈荣捷先生在20世纪40年代也将民间信仰划入宗教的范畴。陈荣捷认为，“与其将中国人的宗教生活分为儒释道三部分，还不如将它分为两个层次来得正确。这两个层次一个是寻常百姓的层次，一个是知识已开者的层次”。陈荣捷把寻常百姓层次的宗教，即民间信仰，称为“民间宗教”^②。1967年，杨庆堃（C. K. Yang）的看法又深入一步，将中国宗教分为两种，一种是制度性的宗教（institutional religion），即有自己的神学体系、仪式、组织且独立于其他世俗社会组织之外的宗教；一种是扩散型的宗教（diffused religion），也就是民间信仰，主要特征为缺乏独立性，“其神学、仪式与组织渗透在世俗制度以及社会秩序其他方面的观念和结构中”^③。1974年，英国弗里德曼（Maurice Freedman）在《中国宗教的社会学研究》一文中，再次强调了“中国存在着一个民间宗教的观点”：“中国人的宗教观点和实践不是一些偶然因素的巧合……在表面的多样性背后，中国（民间）宗教有其秩序。在观念的层面，中国人的信仰、表象、分类原则等等表现一定的系统化特征；在实践和组织的层面，他们的仪式、聚会、等级等等也具有系统性。所以，我们可以说有一个中国宗教体系存在。”^④弗里德曼认为中国民间信仰与仪式的背后隐藏着稳定的秩序及规则。1990年，日本的渡边欣雄在《汉族的民俗宗教——社会人类学的研究》一书中，对民间信仰与仪式背后隐藏的这种秩序与规则进行了发掘。他指出，民间信仰虽然没有教祖、教理、教典、教义，但它有赖以形成的母体组织，“其组织不是具有单一的宗教目的的团体，而是以家庭、宗族、亲族和地域社会等既存的生活组织为母体才形成的”，也有信徒认同并长期维持的信条，“其信条根据生活禁忌、传说、神

① De Groot, *The Religious System of China*, Vols. I - VI, 1892—1910.

② 陈荣捷：《现代中国的宗教趋势》，台北：台湾文殊出版社，1987年，转引自王庆德：《中国民间宗教史研究百年回顾》，《文史哲》2001年第1期。

③ C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Waveland Press, 1991, p20.

④ 转引自王铭铭：《社会人类学与中国研究》，北京：三联书店，1997年，第155页。

话等上述共同体所共有的规范、观念而形成并得到维持”，因此也是一种宗教。^①他指出民间信仰具有的母体组织与信条，其实就是弗里德曼所认为的民间信仰与仪式背后隐藏的秩序与规则，这是决定民间信仰能够成为一个宗教体系的主要原因。

上述可见，民间信仰作为一个宗教体系而具有宗教的性质和特征，是学界的共识。本卷所及民间信仰仪式，皆或隐或现地呈现出相对稳定的秩序和规则，显露出明显的宗教特征和性质。尤为值得关注的是，这些宗教特征及其在仪式中的表现，几乎都体现出与本土道教有直接而密切的关系。那么，道教与民间宗教体系到底是何种关系呢？

劳格文（John Lagerwey）曾有这样的观点和论述，^②他提出，首先，道教与民间宗教的实质分别，不存在于二者有不同的社会阶层参与。如果我们以为民间宗教是指下层老百姓的宗教信仰，这是错误的。在劳格文看来，道教与民间宗教的宗教性质分别在于，前者自始至终反对、排斥以巫祝为媒介宣传鬼神附身以及以鬼神之名苛索血食、酒肉祭祀。道教对民间宗教有两种抗衡的方法：一是把民间鬼神收纳入道教科层化的神谱，隶属入道教“合理的”教理系统；二是运用符箓压劾、驱赶民间鬼神。因此，道教与民间宗教的分野是，虽然它们也是宣讲鬼神世界，但是，道教的宗教性质是要控制、主宰鬼神（mastery of god and ghosts）。其次，劳格文认为，道教与民间宗教的近似性是系于其仪式上的宗教目的与佛教有别。佛教法师是为拯救生者的宗教仪式专家（ritual specialist）。道教与民间宗教所作的仪式是为死者在幽冥世界中求拯救，主持者因此要与鬼神世界接触交往，它们二者所不同的，只是当民间宗教不能在赶鬼、治病、求福等方面产生效用时，人们便会转向道士施行斋醮，不过目的仍是一样——赶鬼、治病、求死人与家属得福却祸。

① [日] 渡边欣雄：《汉族的民俗宗教——社会人类学的研究》，天津人民出版社，1998年，第3页。

② John Lagerwey, *Question of Vocabulary, or How Shall We Talk about Chinese Religion*, 文载黎志添主编：《道教与民间宗教研究论集》，中文译文参见该论集“前言”，香港：学峰文化事业公司出版，1999年，第166-181页。

上述见解，在本卷中的两篇论文里可以见到某些回应。

赵书峰的论文《湖南瑶传道教仪式音乐与梅山教的文化关系研究——以蓝山县瑶族“还家愿”与资兴市“祭祀梅山神”仪式音乐为例》以仪式中的音乐为主线，描述和分析了梅山教与天师道之间的交融关系。文章指出，从其信仰体系、仪式行为到“音声环境”等方面来看，大量充斥着南方天师道文化色彩。其信仰体系中的大量神祇都是汉族传统道教（天师道）的神系，虽然其仪式行为的具体环节与汉族天师道有很大区别，但是与天师道的道教法术及其仪式象征内涵相比，具有很多相似之处。由此，作者认为，瑶族梅山教是天师道宗教语义特征与瑶族原始信仰体系的语义符号（瑶族盘王信仰、多神信仰）相互渗透、交融的结果。同时，作者提到了仪式所包含的实际功用意义：从瑶族梅山教的内涵可以看出，仪式中的很多神祇是由道教神、以张五郎为代表的梅山狩猎神、瑶族祖先神（盘王神）、狩猎师傅神、本地神、家先神等等构成。在狩猎仪式中会喃念和实施具有很多巫道色彩的咒语和法术。如使用“封山”、“藏身”等巫道法术，目的是为了更好地捕获猎物。

吴凡在《音声中的集体记忆——湘中冷水江地区唱太公仪式音乐调查报告》中，试图在当地民间术语体系之中，阐释仪式执行人——“师公”和“道公”各自的身份界定与区分，以此为前提和基础，进而解析湘中师教仪式音乐的社会功能，及其作为一个地域的社会整合作用及文化向心力。作者介绍到，对于冷水江民间仪式执行人而言，从局内人的视角来看，他们自身将目前仍然存在于该地域的民间信仰分为三类。在地方话语体系中，一类被称为梅山“师教”（亦称“巫教”），一般用于还愿、祈福及医治一些疑难杂症的仪式中。另外还有民间“道教”与“佛教”。归属师教的仪式执行人一般不参与村落的丧葬仪式。由此，当地有“道教管阴，师教管阳”之说。但由于目前存在大量“师道合一”（意指既获得师教法号，又获得道号，能够执行两方面不同仪式的人）的仪式执行人，所以在祈福和丧葬仪式中，同时能够见到他们的身影。谈到当地师道合一的历史和渊源，作者以所能记录的师教执仪者的师承关系作上

溯推算，得出：至少在200年前就已经出现师道合一的人了。^①同时，作者还提到，以目前参加冷水江道教协会的人数与民间尚存未入会的师教者来看，粗略估算当地师道合一的仪式执行人至少占据6成以上，并且有逐渐增多的趋势。

宗教之所以在世界文明进程中与人类文化历史相伴随，起决定因素的不仅仅是那些具体可见的诸般功能，而且有赖于信仰者对宗教的内在精神层面的需要。在民间社会，人们时常会抱有“求有所应”、“求有所得”的“希望”而举行或参与相关的民间宗教活动。有学者特别指出，中国民众的信仰终极目标是着重现世的幸福、消灾祈福的现实理想。现实生活中，民间信仰所祈求的希望是从实际生活效果出发，宗教信仰的包容性和不排他性十分突出，并不以分裂的宗教情感来维系着，以及能够关照各方各面的神灵体系，以满足他们有所求即有所得的这样一种希望。^②“求富贵得富贵，求男女得男女，求长寿得长寿”，中国民众寓于宗教世界的希望是简单质朴，细致入微，几乎关注于他们生活的各个层面。透过对中国民众的社会生活和与之相关的信仰体系，我们看到在民间流行的人与超凡力量的关系之间是十分直接的，可以概括为这样一个公式：求X得X。这是一个十分简单的公式，但是要满足这个公式，即人们之于宗教的希望，的确需要一个庞大的神灵队伍，用以达到司X神来施与对X之求。因此，民间的神祇数量特别多。我们看到在中国民众注重现世的人生观，从根本上决定了它们之于宗教的希望是围绕着现世人生的各个层面的要求，因此也就在很大程度上制约了民间宗教的走向，并使这一拥有雄厚群众基础的文化形态更加突出地关注民间之所需，于是中国民众宗教始终是沿着世俗化这一走向，与民众的社会生活不断地发生着无法割断的联系。

刘嵘在其《土家族还愿仪式音声的比较研究》一文中的表述，即具有上述民间宗教信仰神祇众多，着重现世幸福、消灾祈福的现实理想的特点。土家族

^① 作者注：根据师教仪式执行人李法辉口述，由于他是家传，通过族谱记录，现在可以追溯的最早的师公是李承代（出生于1808年）。而在当时，即有师道合一的仪式执行人了。

^② 相关见解详见侯杰、范丽珠：《中国民众宗教世界中的希望》，文载黎志添主编：《道教与民间宗教研究论集》，香港：学峰文化事业公司出版，1999年，第182-199页。

的还愿仪式中，以还雉愿最为普遍，至今仍在渝鄂湘黔地区流行。描述土家族还雉愿崇拜的众多神灵时，刘嵘引用相关学者的观点将神祇大致分为了三个谱系，即第一谱系以玉皇大帝为首，多来自道教；第二谱系以雉公雉母为首，主要是雉坛诸神和地方神灵；第三谱系与前两个谱系略有重复，多为掌管百姓世俗利益之神。作者又从神祇的来源着眼，将其划分为两个谱系：第一谱系为汉族神灵，多来源于人为宗教，尤其是道教，以玉皇大帝为首，包括三清、老君（老子，民间尊称“太上老君”）、张天师（五斗米道创立者张陵及其嗣教者的通称）、紫微大帝（中天紫微北极太皇大帝）等道教人物，以及中国古代神话中的神祇，还夹杂土地、灶神等一些民间俗神；第二谱系为雉坛众神及其他土家族民间信仰神灵，土家族先祖雉公雉母为主神，包括开山、开路先锋等雉坛神灵，以及猎神张五郎、四官神等。至于举行还愿仪式的缘由，则是在前述“求 X 得 X”之简朴公式下的满怀“希望”得以实现之后，对神灵的感恩致谢：“每逢家庭成员久病不愈、常年无子、家业不昌等情况，人们就许下雉愿，心愿达成后则必须还愿，即向土家族始祖神雉公、雉母以及其他神灵还愿，以保佑自己和家人除病免灾、家宅平安。”

本卷中多篇论文呈现出儒释道三教交织混融的现象，表面看，似乎是儒、释、道三个各自独立的宗教^①在民间宗教仪式中统合为一的表现，实际上，这种三教合一的现象体现的是这类民间信仰仪式直接承受道教（尤其是天师道）影响的结果。

在南方影响深远的天师道，倡导儒释道三教合一的历史由来已久，早在东晋时期，提倡融汇三教，吸取儒佛理论和金丹仙道思想，成为当时及后来之社会思想的主流。葛洪是道教学者中提倡三教合一的重要人物，北魏寇谦之、南朝陆修静都以三教融汇为宗旨创立新教，陶弘景也是提倡三教融汇的代表人物。自第四代天师张盛之后，其后裔不断对龙虎宗正一道进行改造和变革，其举措

^① 民间虽然有“儒教”的称谓或信仰，但国家承认的五大宗教（基督教、天主教、伊斯兰教、道教、佛教）尚未正式纳入儒教于其中。

之一，即有涉儒佛内容。其一，提倡忠孝，进一步吸收儒家伦理。天师道在张道陵创教时就注意到讲究忠孝之道，自张盛创立龙虎宗之时，进一步提倡忠孝之道，讲求博通儒学以之作为道教伦理之一，以利于天师道改变民间道教粗俗和巫术的特点。其二，吸取佛教理论以充实其教。龙虎宗正一道为了光大其教，有意识地吸取佛教精奥，这一传统一直往后承传，并且在唐宋时期，经各代天师的不断创新，吸收儒佛和科学知识完善其理论和方术，使天师道在道教中占有显赫地位。^①

另一方面，在分析普通百姓的宗教信仰意识时，有的学者提出了这样的观点，认为唐宋以来，尤其明清时代，在民间流传的佛、道两教，并不像在士大夫中所流传的佛、道两教那样泾渭分明，而是常常搅成一团的。老百姓不像士大夫，对佛教、道教的理论那么熟悉，读过那么多书，对佛教与道教区分得那么清；也不像士大夫，在佛教与道教中去吸取哲理的精华，从而理解它、消化它，进而获得一种安宁、淡泊的心境与适意、自然的生活乐趣。他们求神拜佛、积善积德、磕头烧香、求签问卜，主要是为了求得心灵的宽慰，求得来世的幸福，解脱今生的苦难，解脱现世的问题，所以是见佛即拜，遇仙则求，水陆道场也罢，斋醮祈禳也罢，反正都差不多。他们无兴趣也无能力去认真研究三教的义理，也无必要去区别三教的异同。老百姓有求于宗教的只是精神上的慰藉和感情上的共鸣，只希望在“被压迫生灵的叹息”中得到情绪上的松弛。他们只求衣食温饱，五谷丰登，六畜兴旺。不管什么样的宗教，什么样的仪式，什么样的方法，对老百姓来说效果都是一样的。和尚的水陆道场，道士的祈禳斋醮，对老百姓同样具有吸引力。佛、道、儒三教都能给老百姓提供镇痛剂，同时，也都能对老百姓产生一种可怖的威慑力。^② 因此，在上位文化层次（指文化素养较高的士大夫阶层）中理学、禅宗、道教开始合流的同时，下位文化层次（指文化素养较差的各阶层）中，儒学、佛教、道教也已在合流着。^③

本卷收录齐琨的《天地共享的音声——湖南省湘阴县七龙村儒教丧葬仪式

① 郭树森：《天师道》，上海社会科学院出版社，1990年，第83-84页。

② 周育德：《中国戏曲与中国宗教》，北京：中国戏剧出版社，1990年，第44页。

③ 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社，1987年，第324页。

与音声表述研究》一文，涉及儒、释、道混融及师、道互渗的关系。文中有这样的描述：在湘水西支流以西的地域，多以道教信仰操办丧事，执仪者称为道士；在湘水东支流以东的地域，多以佛教信仰超度亡魂，执仪者称为佛士；西支流与东支流之间的地域，多以儒教信仰举行丧葬仪式，执仪者称为儒士或礼生。而在东、西支流附近的地域常出现儒（儒教）、释（佛教）、道（道教）三教或两教合力做丧仪的场面，东湘水边的城关镇即为一例。作者在几次前往湘阴的田野考察中，先后在仁西村里、营田镇上^①、七龙村里参加了3个丧葬仪式，分别由佛教、道教、儒教信仰的执仪者主持进行。在参与观察过程中，作者感受到，虽然三个丧葬仪式的信仰属性明确，但在具体仪式过程中，又分别融合了儒、释、道的信仰内容。值得一提的是，齐琨在此提出了由“物质空间”、“意识空间”、“关系空间”三个层面所构成的“仪式空间”理论，这一理论作者曾在她先前的相关研究中运用过，颇具新意，以此三层面做空间规限，使得由复杂的“主观、客观、经验、先验、政治、社会、经济、文化、生态、抽象、具象、内在、外在”等词汇描述的“空间”有了更为具体、实在的范围，使得相关考察、研究因而更有的放矢。

杨赛的论文《洞庭湖垸区佛教道场丧葬音乐仪式》，描述的是佛、道两教于民间道场中的表现。杨赛在实地采访中了解到，主持道场仪式的人，是世代相传的行当。这些人不脱离农业生产和农村社会，在农闲之余做道场。自称道人，却做佛事，念诵经文，吃荤成家。在洞庭湖垸区中南部的湖南省长沙、岳阳和益阳三市交界地带，居民文化水平不高，见识有限，因而把能写、能说、能唱、见多识广的道人称为先生，与教书先生并称。从文章对仪式过程进行描述时所辑录的经文中，可以清楚地看到佛、道两教混融交汇于一坛法事的现象：

海岸孤伽处，普陀略伽山，正化明王圣观自在，化宁翠黛，唇艳珠红，面透丹霞，眉弯初月，是称多利，时号吉祥。绞素衣而目换沉东，座青莲

^① 作者注：营田镇旧属湘阴县，1966年析为汨罗县辖。（《湘阴县志》1995年，第87页）。

而声言百玉。想结为苦，身刹求哀。似月现如九霄，如新分如正水。除三灾于灾结，灾下不灾。救八难于难香，难番无难。大悲大愿大圣大慈拔苦忏罪观音大士，光降法筵，主盟功德。

东方青帝，南方赤帝，西方白帝，北方黑帝，中央黄帝，五方五帝，涌水龙王，请降长江，扬清洁浊，香花水府得道丁何圣人、水府得道刘总管、荣禄大夫、水府得道聂七八相公、水府得道宗圣人、水府得道萧公、晏公、李公真人，小江得道斩龙杨泗将军、西湖显化栏木将军、洞庭君主顺济龙王，请降。

纵观本卷五篇论文，可以做出以下概括：地处中南的湖南省，其民间信仰仪式充斥着浓郁的南方地域文化特征，具体表现在：其一，民间所行宗教仪式中的道教成分，多来源于南方龙虎宗天师道一脉；其二，自古荆楚大地巫风盛行，巫术高明，巫文化几成楚文化的重要表征，这一巫文化特征反映在诸篇论文所涉及的多重文化关系之中。此外，儒、释、道、师、巫等多宗教交汇并融于一体，集多宗教成分于一坛（项）法事（仪式）的特点，本卷所录之每一篇论文都有包含，不例其外。由此引发出相关问题：执仪者多重身份于局内视角有怎样的自我定位？仪式参与者怎样认同与接受？以及，局外视角如何看待如此多重身份之执仪者操行多宗教混杂于一体的仪式？虽然文集中已有相关研究作出了表述和判断，但正如作者们所说，面对这类复杂、奥妙的现象，限于认知上的相对缺乏，深究这些问题还有待时日。

目 · 录

- 前 言 刘 红 / 1
- 音声中的集体记忆
——湘中冷水江地区唱太公仪式音乐调查报告 吴 凡 / 1
- 天地共享的音声
——湖南省湘阴县七龙村儒教丧葬仪式与音声表述研究 齐 琨 / 73
- 湖南瑶传道教仪式音乐与梅山教的文化关系研究
——以蓝山县瑶族“还家愿”与资兴市“祭祀梅山神”
仪式音乐为例 赵书峰 / 145
- 土家族还愿仪式音声的比较研究 刘 嵘 / 223
- 洞庭湖垸区佛教道场丧葬音乐仪式 杨 赛 / 255

音声中的集体记忆

——湘中冷水江地区唱太公仪式音乐调查报告

吴 凡

序

一、 课题设想源起

在中国 20 世纪的民间音乐区域调查之中，有一个以行政省份来划分边界的地域尤为引人注目——那就是湖南。1956 年 4 月 25 日至 7 月 7 日，中国音乐研究所的 14 位学者与湖南省音乐工作者一起组成“湖南民间音乐普查小组”，对湖南省区 44 个县中民间音乐的分布、流传及生存状况进行了一次较全面的调查。这是 1949 年以来中国音乐研究所的第一次音乐普查。最值得称道的是，普查者没有用“破除封建迷信”的观念束缚自己。在 1960 年出版的《湖南音乐普查报告》附录的短小篇幅^①（共 75 页）中，赫然留下了“五种宗教音乐”的线索：佛教禅宗音乐、民间的佛教音乐、道教音乐、应教音乐、师教或巫教音乐和儒教音乐。这些朴实的文字，真实记录下了 20 世纪 50 年代活跃于乡村的民

^① 中国音乐研究所编：《湖南音乐普查报告》，北京：音乐出版社，1960 年，第 543 - 618 页。

间音乐和风俗信仰。这些研究成果不仅显示了普查的意义，描绘了一个省区里传统音乐的丰富图景和整体建构，同时，也为后人进行相关个案的深入研究提供了重要基础资料和地域信息参照。

《湖南音乐普查报告》出版二十年后，大规模的全国《音乐集成》编辑工作全面铺开。计划实施此项工作的学者们，无疑效仿了湖南音乐普查的一整套切实可行的做法，把范围扩大到全中国。与本课题研究相关的成果当属《湖南民族民间音乐集成》。尽管此时音乐学家把全国民间音乐纳入研究视野，但是由于时代局限，在该卷册中明确标记为“民间信仰”的部分依旧较少。其中大多数乐种的描述更倾向于仪式特征，包括“宗教”仪式（有关神安排的日程和仪式执行人）和“风俗”仪式，比如说红百喜事等。在它们之间几乎没有清晰的分界：如道士，会念家族世传经卷的民间仪式执行者；主持红白喜事的礼圣、师公；驱邪表演中的请神和送神的曲艺表演者；还有为庙会表演的剧团，以及所有这些各种组合。^①

近三十年（1980-2010）来，“仪式音乐”成为民族音乐学界关注的中心议题之一。其相关研究一般采用以下两种方式。其一，延用了人类学的惯用方法，亦是本学科所强调的：对研究对象的某一村落进行至少长达一年的田野调查，这样的做法是研究“小历史”的方法之一。正是由于研究范围的浓缩，研究者从而能在深描中以点带面，见微知著。另一视角，则将研究范围推涉至一个区域或整个乐种。多视角、多测点、数管齐下，才可能观测到该区域、该乐种整体的文化景观，才能深入地理解囿于一村一社的范围所不能理解的现象。这就是大面积普查和区域性研究的必要性、重要性和意义所在。接续近三十年的热点研究区域——冀中平原之后，除了中国仪式音乐研究中的西北、西南、华北、华南四大区域之外，一个兴起的研究热点位于长江三角洲。然而，位于华中地区的湖南省——这方五十年前已卓有成果，成为里程碑式的、起步较早的区域——却在当下“被”忽视了。而研究者即时进行“返点研究”或曰“再研究”（Re-study），对于《湖南音乐普查报告》中的重要线索践行半个世纪之

^① 钟思第著，吴凡译：《字里行阅读集成》，《中国音乐学》2004年第3期。

后的跟踪，其意义毋庸置疑。

然而，仅凭课题承担者一个人短短两年的绵薄之力，要想完成返点研究，实在是心有余而力不足。它需要一批学者共同与持久的努力方可。由此，笔者的课题设计初衷，并非是对那些曾经出现在《湖南音乐普查报告》中的40个村寨进行再探究，而是选择了当年图谱中的缺失——由湘东、西北、西南三组采访队访查路径中形成的一隅空白——将田野工作范围设定于今天的涟源、新化、安化、冷水江等地。无论当年的“三不管”地带如何一不留神地“被”遗忘，笔者希望通过半个世纪之后的记录，来为该角落的民间音乐图谱着色。



图1 《湖南音乐普查报告》中湘东、西北、西南三组采访队访查路径图^①

相对汉族地区中的佛、道二教（或民间信仰），师教的关注程度较低。它更多出现在少数民族音乐研究的视域之中。与社会科学界的研究比较，音乐学界亦较少涉及相关论题。由此笔者选择它作为切入点，以期触及杨荫浏先生描摹

^① 当年的“湖南音乐采访队工作路线图”参见，中国音乐研究所编：《湖南音乐普查报告》，北京：音乐出版社，1960年，第8页。