

中央民族大学“985工程”
中国当代民族问题战略研究哲学社会科学创新基地
当代重大民族宗教问题研究中心
民族宗教学研究成果丛书

壮族原生型民间宗教

——调查研究——

下册

ZHUANGZU YUANSHEGXING
MINJIAN ZONGJIAO

梁庭望 主编

杨树喆 黄桂秋 蓝 柯 副主编



宗教文化出版社

中央民族大学“985工程”

中国当代民族问题战略研究哲学社会科学创新基地

当代重大民族宗教问题研究中心

民族宗教学研究丛书

壮族原生型民间宗教 ——调查研究——

下册

ZHUANGZU YUANSHEGXING
MINJIAN ZONGJIAO

梁庭望 主编

杨树喆 黄桂秋 蓝 柯 副主编



宗教文化出版社

第三章 师公教

第一节 师公教演化历程

壮族是世代聚居在我国岭南的原住民,在“柳江人”、“麒麟山人”生活的时代,壮族先民就在这里繁衍生息。到了先秦时期,居住在这里的壮族先民发展成为“百越”中的两大支系:西瓯人与骆越人。所以,“西瓯”、“骆越”应是目前所知的壮族最早族称。之后,壮族的族称经历了乌浒、俚、僚、僮的演变,最终在 1965 年按周恩来总理的提议,经国务院批准,正式改称为壮族。纵观壮族的社会历史,大体上经历了氏族——部落时代、郡县制——奴隶制形成时代、羁縻制度——奴隶制发展时代、土司制度——封建领主制时代、半殖民地半封建社会时代和社会主义社会民族区域自治时代等六个不同的社会历史时期。

师公教是在壮族先民“越巫”信仰的基础上形成和发展的一种原生型民间宗教。“越巫”,应当是指先秦时期壮族先民西瓯、骆越的一种富有民族特色的原始宗教信仰。关于越巫,最早见于汉代司马迁《史记·封禅书》:“是时既灭南越,越人勇之乃言:‘越人俗鬼,而其祠皆见鬼,数有效。昔东瓯王敬鬼,寿百六十岁。后世怠慢,故衰耗。’乃令越巫立越祝祠,安台无坛,亦祠天神上帝百鬼,而以鸡卜。上信之,越祠鸡卜始用焉。”而在此之前的《列子·符子》中已有“楚人鬼而越人机”的记载。综合这两处记载可知,越巫信仰的核心是鬼神崇拜,但它与毗邻的楚人的鬼神崇拜不尽相同。楚人凡鬼必信,壮族先民则先行鸡卜,确定该信的鬼神,以便有针对性地实行巫术而求得吉祥。此外,明代邝露《赤雅》中有这样的评述:“汉元封二年平越,得越巫,适有祠祷之事,令祠上帝,祭百鬼,用鸡卜。斯时方士如云,儒臣如雨,天子有事,不昆命於元龟,降用夷礼,廷臣莫敢致诤,意其术有可观者矣。”从上述汉文古籍记载中

可以看出,先秦至汉初,壮族先民所居住的岭南地区巫风之盛况。有巫风必有歌舞祭仪。在外来宗教进入壮族地区以前,巫风已经从零散开始聚合,并且逐步规范,发展成为师公教的雏形,并成为壮族地区的主要宗教样式。雏形师公教的特点是使用铜鼓作为法器,后来师公教吸收道教元素正式形成,多不用铜鼓。在先秦到西汉的花山崖画上,个子高大的首领兼法师的人身蛙形象,旁边多有铜鼓,其上描绘的蛙形集体舞蹈,以直观的形态反映了雏形师公教从事祭神活动的情形。正如《魏书》载:僚人“其俗畏鬼神,尤尚淫祀。”对鬼“鼓舞祀之,以求福利。”(北齐魏收《魏书》卷110)到唐代依然如此,唐代诗人温庭筠的《河渚神》云:“铜鼓赛神来,满庭幡盖徘徊。”唐代诗人许浑的《送客南归有怀》也说:“瓦樽留海客,铜鼓赛江神。”这些诗虽然泛指江南,但主要是指壮族。这些法事都有一定的规模,可见已经有一定的宗教小团体在施法。宋代诗人方信儒在《南海百咏》中说,岭南庙中用铜鼓,“自唐以来有之,《番禺志》已载其制度,凡春秋享祀,必杂众乐击之以侑神。”这时期,雏形师公教还吸收了中原的傩,而且相当盛行。据宋代《岭外代答》载,桂林傩“自承平时名闻京师,曰靖江诸军傩,而所在坊巷村落又自有百姓傩。严身之具甚饰,进退言语,咸有可观。视中州装队仗似优也。推其所以然,盖桂人善制戏面,佳者一值万钱。”这就是说,傩已经深入到了乡间。《老学庵笔记》亦载:“政和中,大傩下桂府进面具,比进到,称一付,初讶其少。乃以八百为一付,老少妍丑,无一相似者,乃大惊。”后来雏形师公教仿道教正式形成,傩仍残存在一些仪式中,如《上思县志》载,民国初年,师公在村里作法时,“装鬼涂面,着斑衣,装舟喷油,执旗扬剑,随门驱逐,谓之赶瘟。”“盖俗使然,而傩亦犹行古之道也。”在当今的道场中,师公只有在唱《布伯》《鲁班》等少数唱本和少数驱疫仪式时,才戴面具。可见,师公教在正式形成之前,处于巫的状态,后来有所发展,使用铜鼓和面具,并有一定的规模,为仿道教提升做了准备。

师公教的形成当在明清。道教传入岭南比较早,根据《三国志·孙策传》裴注引《江表传》中谈到斩于吉之事推断,早在东汉献帝时道教就已经传入岭南,但只在汉族中逐步传播。其道观出家修行之法不为壮人所接受,故真正传入壮族中是在唐宋以后。现在的壮化道教,属于宋代不出家的正一派,可见壮族真正接受道教是比较晚的。正一派传入壮族地区以后,对处于雏形的师公教产生了很大的影响,师公教大量吸收道教元素,按道教的面目组合提升,从而在明清发展成为原生型民间宗教。而道教也按师公教的结构改造自己,入乡随俗,下降为民间宗教。两者在结构上

面目相似。在壮族地区,大一点的法事活动,如开丧、做斋等,都有两拨神职人员同场做法事,其一为师公教神职人员“师公”,再就是壮化道教神职人员“道公”。壮族民间道教称为“文教”,师公教称为“武教”。至于为什么道教为文,师教为武?莫幼政为此做了专门的调查。据马山县白山镇新汉村国兴屯师公韦举平先生解释,之所以师公教称为“武教”,道公教称为“文教”,其主要原因是两教的职能以及做法事的方式不同:一般来说,师公教的法事比较阳刚,道公教的法事比较阴柔;师公主要以威胁、恐吓等方式与鬼神打交道,所用的法器主要是锣鼓、大刀、剑、铃等,道公主要以祈求的方式跟神灵打交道,其所用的法器主要有剑、铃等;师公的唱腔比较高亢,道公的唱腔比较婉转;师公的舞蹈比较激烈迅猛,道公的舞蹈比较婉转轻柔;师公“动手”,道公“动口”。韦举平的解释不无道理。笔者参加了多场法事活动,印证了韦先生的说法。在开丧、做斋等这些大型的法事活动中,师公道公两拨人马往往同时做法:道公唱道教的经,师公唱师公教的文;道公摇道公的铃,师公敲师公的锣;有时候也需要一名师公客串为道公,跟道公们一起念经,以进行师道交流。但师坛和道坛是非常容易区别的。在大多数时间里,即使不看神坛画像,不看服饰旗幡,不认识神职人员,也可以循声找到师坛或道坛。锣鼓喧天、歌声高亢者是师坛;铃声清脆、歌声婉转者为道坛。这也从另一个侧面反映了“武教”、“文教”之名的来源。但多数地方并没有这样的说法。

壮族地区的“师公”与“道公”的联系和区别还表现在如下方面:(1)师公自称属于梅山教(或三元教、师教),道公则自称是茅山教,二者的共同之处在于,都不出家,平时从事农业生产,有人邀请去做法事时才分别以师公或道公的身份去做法事。(2)师公的法事活动习惯上称为武坛,道公的法事活动则称为文坛。(3)师公尊“三元”为祖师,武坛上挂唐、葛、周三元神画像;道公则尊“三清”为祖师,文坛上挂玉清、上清、太清三清神画像。(4)师公做法事时戴三元冠,着红师袍(有的上面画或绣有三元神画像和天、地、山、河四界);道公戴道冠,着青道袍(有的上面画或绣八卦、太极、八仙)。(5)道公在丧事时超度亡灵,主要是念诵经文,只在“破地狱”时跳“穿针舞”;师公的职能则较多,民间有“道公只管死人,师公生死都管”的说法。师公请神时,戴上面具作激烈的舞蹈动作,道公做法事时的动作则比较轻柔。(6)师公主要以蜂鼓、铜铃、五环师刀为法器,请神时还有各种木制兵器如铜、斧、凿、三股叉、大刀等;道公主要器具有朝笏、宝剑、法铃等。(7)在敬奉的神祇方面,师公的祭祀神较复杂,包括土俗神、道教神、佛教神三个系统。土俗神如盘古、花王、布伯;

桂林的令公、武婆、广福王，柳州的柳文惠侯（柳宗元），融安和融水的梁吴，河池的莫一大王，象州的甘王，贵港的冯三界，马山的蓝桂风和李茂荣，钦州的朱千岁（朱统鉴）等。道教神主要有三元祖师、四大元帅、三楼圣母、四值功曹、二十八宿、张天师、真武大帝、开山、土地等。佛教神主要是佛祖和观音；道公则除了信奉三清及道教的各种神祇外，还有“三宝”（如来佛、普贤菩萨、文殊菩萨）和观音，但土俗神少。（8）师公和道公都受戒，但道公只有简单的拜师仪式，师公的戒度仪式则比较繁琐、神秘。（9）师公的经书是韵文，壮歌五言七言格式，以古壮字写成，用壮语方言土语唱诵；道公的经书主要是用汉文写成的散体文，杂有一些壮族民歌格式韵文，诵时散文用汉语方言，韵文则须用壮语。（10）师公的法事中有“上刀山”、“下火海”等巫术，有的法事要戴面具；道公没有面具，无巫术，只有少数道公班受师公影响，有“上刀山”、“下火海”巫术。师公与道公被人混为一谈的原因是个别地方师公能兼做道公，道公也可兼做师公，或者师公和道公可以同场作法事，但绝大多数地方则道公归道公，师公归师公，二者泾渭分明。尽管如此，并不意味着可以否认师公教吸收和整合了大量的道教因素的事实。例如师公教的基本信条和教义以及神灵系统中的神祇多有直接从道教系统移植而来的，师公教的主神唐、葛、周三将真君也源于道教，而与道教的“三官”有着千丝万缕的联系。除此之外，在法事活动的内容和方式上，师公教更是大量地接受了道教的东西。符篆咒语，是师公教的重要法术手段之一。诅咒之法，壮族先民早已有之，《论衡·言毒》就有这样的记载：“楚、越之人促敏捷疾，与人谈言，口唾射人，则人唇肿，肿而为创。南郡极热之地，其人祝树树枯，唾鸟鸟坠。”不过，现代师公教所用的咒语大多是来自于道教，如驱邪咒语：“北斗紫光，夫人在此，姜太公在此，诸煞凶神朝天，急急如律令。”又如驱鬼咒语：“马少不能装鞍，屋少不能住客（指鬼）。此马不能装，此房不能住，赶快走！赶快走！赵元帅上屋顶，关元帅入栏（壮话称房屋为栏）下，邓元帅走前面，马元帅过后面。五鬼、五怪、五猖，统统要滚开！哪个不走脚就断，哪个不滚胸就破！赶快走！赶快走！准吾奉请太上老君急急如律令。”诸如此类的咒语在师公活动法事中并不少见。至于符篆之法，则几乎都是从道教的正一派和符篆派学习模仿而来的，所以有研究者认为师公教受符篆派的影响最大，是不无道理的。师公教的舞蹈中也有道教舞蹈。上林县壮族师公韦佩林说：“我们跳‘三元帅’舞中的‘七星步’，相传是大禹治洪水时所创造。”据研究，这种七星步就是道教舞蹈中的“禹步”。禹步是道教舞蹈的主要舞步，师公教也将禹步作为基本舞步之一。

师公教法事活动中使用的幡旗、向神灵烧送的疏表、榜文等，也是模仿道教而来。此外，师公教也像道教一样制定了一些教规戒律，如“五戒”：一戒不得杀生，二戒不得偷盗，三戒不得邪淫，四戒不得妄语，五戒不得忤逆。掌坛师公在法事活动中只能吃鸡蛋，不能吃荤，其他师公在一定的时日里要吃斋，有人请去做法事时不得推辞，不得与事主讲报酬的多少等等。总之，师公教从活动内容到活动形式都深深地打上了道教的烙印。如同佛教传入中国对道教产生了巨大的影响一样，道教的传入也促使师公教从自发形态向创生形态的方向发展，使它具有了一些创生宗教的因素，如有了主神和神灵系统、教义教规以及松散的宗教组织等。

但是，必须指出的是，师公教大量地吸收和整合道教的东西来充实、改造自己，其目的完全是为了自身生存和发展的需要，或者说是为了和道教争得立足之地。由于道教有较为系统的理论和比较严密的组织，又受到唐、宋、元等封建王朝的推崇，它传入岭南壮族地区以后所形成的民间道教，自然会有较高的威望，并对壮族民众原来固有的“越巫”（也就是 bouxsae）信仰产生巨大的冲击。在这样的情形下，壮族的 bouxsae 是不会眼睁睁地看着自己的“事业”被摧毁的。于是，如同佛教传入中国时曾出现的道、佛之争一样，师公教也与道公教展开了竞争，不同的是，师公教采取了吸收和借用大量道教的东西，来改革和完善自己，以冀赢得这场生存，因此它受道教的影响是历史的必然。

此外，师公教还吸收和整合了佛教的一些东西和儒家的某些思想观念。师公教丧葬法事活动中有一种“踩花灯”的舞蹈，原本是佛教送亡人灵魂进入转世轮回的仪式。师公教结合壮族的信仰观念，认为人死后，阴魂要离家走向新的历程，为了不使其迷路，亲人要为其点灯引路，于是引入佛教舞蹈，适当改造而成为“踩花灯”。此外，有的地方的师公传说，唐僧从西天取经回来后授徒传教，后来教徒分为僧、道、师三派，壮族人学的是师。这显然是壮族师公教为了与道教争得共同存在而编造的故事，但同时也表明了佛教在师公心目中有一定的地位。至于师公教对儒家思想的吸收和整合，则主要表现在孝道观念方面。当然，从总体看来，师公教受佛教和儒家思想的影响要远远少于受道教的影响。

综合以上几个方面的分析论述，我们对于师公教的基本看法是：师公教是在壮族先民“越巫”信仰的基础之上形成和发展起来的一种原生型民间宗教样式，这种宗教的源流大体经历了两个阶段，道教传入之前为第一阶段，之后为第二阶段。在前一阶段，雏形师公教是壮族社会中主要的具有相当大影响的宗教样式，并与当时壮族社会历史发展状况相适应，

仍处于自发宗教的发展形态,期间,师公教在与中原古巫傩的接触而产生的壮、汉两种不同民族文化的碰撞中,吸收了中原古巫傩的不少成分。到了第二阶段,由于道教的传入,在壮族地区形成了壮化道教,师公教的为了自身的存在和发展,不同程度地吸收和整合了道教、佛教等外来宗教的文化因素以及儒家思想的孝道观念等来改造和充实自己,从而使它逐渐从自发宗教形态向人为宗教形态的方向发展。但由于没有地方政权提携,其发展还没有达到三大教那样的程度,还是属于原生型民间宗教。

第二节 师公教现状——分布、流派和活动概况

在壮族聚居区,几乎都有师公教活动的足迹。总的来说,广西的南宁市、来宾市、河池市、柳州市、百色市、崇左市、钦州市、防城市、贵港市、桂林市、贺州市以及广东连山壮族瑶族自治县,都有师公教分布,但以南宁市、来宾市、河池市、柳州市为最密集,而以上林、马山、忻城、来宾、都安、大化等县为最。几个自然屯或每个行政村都有一定数量的师公,每一个行政村都能够组成至少一个师公班子来应对本村的法事。例如,马山县城白山镇四达街、同富街、新兴街各有一个师公班子,能够独立承担本街道的法事活动;马山县白山镇新汉村共有十四个自然屯,每个屯都有一名或几名不等的师公,全村所有的师公能够组成两个师公班子,能够同时应对两个“开丧”仪式的需求。遇上特殊的情况,本地师公“供不应求”时,也可以从附近乡镇邀请师公来做法事,但一般不会邀请其他派别的师公来参加法事。广西其他县市分布较少一些,如崇左市和百色市西部有的县,相邻的文山壮族苗族自治州就没有师公班活动,桂林市部分县也很少见。玉林、梧州、北海三市壮族很少,极少见到师公的足迹。与壮族杂居的瑶族和汉族中,也有师公活动。

师公教又称中教,自称“师三元”(三元师公),本身也是有派别的。有意思的是,壮族师公或民众不是根据信仰、信条或教义来划分师公教的派别,而主要是根据地域来划分的:语言基本相同的就是一派,方言土语差异较大而导致双方民众听不懂师公说唱的就是另一个师公派别,这在宗教界是非常独特的。例如,在新汉村,人们把本地师公教称为“师马山”(马山师公),称马山县古零镇的师公教为“师古零”(古零师公),称都安县的师公教为“师都安”(都安师公),称大化县的师公教为“师大化”(大化师公),称上林县的师公教为“师上林”(上林师公),称武鸣县的师公教为“师武鸣”(武鸣师公)等等。之所以一般不邀请别派师公参加本派的法

事,原因只有一个:语言障碍。去年韦举平破天荒地到武鸣县一个师公班子邀请去参加法事,根据韦先生所说,因为唱调的差异,那次他“吃白饭”了,即没有做任何法事而白白拿到报酬。

作为壮族地区最重要的宗教样式,师公教近期的发展也跟壮族社会生活的发展息息相关,对待它必须慎重。20世纪20、30年代,当权的新桂系当局,曾企图用行政手段消灭师公教,规定“凡游神、醮会、求神、拜佛、送鬼、放花炮、还花愿及清明、中元节焚烧冥镪、纸扎等迷信行为,均应革除。”^①但新桂系此举最终以失败告终。改革开放以前,各级政府对师公教也一直采取严厉的打击政策。特别是“文革”期间,壮族师公被认为是壮族社会中迷信的传承者、文明进步的阻碍者、政治上压迫者和经济上的剥削者,惨遭迫害。大量的师公被游街批斗,无数的经书典籍、法器、挂像被摧毁。师公的传承也被迫转入地下,活动也几近绝迹。后来事实证明,属于带有群众性的深层意识问题,用简单的方法是解决不了的。

诚然,由于历史的局限性,师公教难免有迷信的东西,有负面的影响。但如果简单地把师公教与迷信等同,也是有失公允的。师公教遗存的原始“越巫”朴素的神鬼观念,虽然是对自然的歪曲反映,但对于在强大的自然力面前处于完全被动地位的壮族先民来说,不失为一种与险恶环境斗争、求得生存和发展的精神武器。师公教驱邪禳灾、祈求人丁与物产两旺的法事活动,虽然是虚幻的东西,但对于贫穷落后的壮族民众来说,却既是一种心理抚慰,也是一种精神鼓舞。师公教的歌舞表演,尽管极为简朴,但不仅丰富活跃了偏僻乡村的文化生活,而且具有明显的伦理道德教化作用。从文化研究的角度看,师公教保存了丰富的神话、传说、戏剧、歌舞、民俗等多方面的宝贵资料,堪称壮民族的文化宝库,具有不可估量的文化与文献价值。因此,全盘否定师公教无异于对壮族传统文化的否定。

把师公视为政治上的压迫者和经济上的剥削者,也是有失公允的,是对壮族师公这类神职人员缺乏了解的表现。首先,在壮族地区,没有人愿意去当师公。民间流传着这样的话:“命苦才去当师公。”当师公的首要目的就是为本人或自己的家庭积阴功,消灾解难。例如,马山县白山镇新汉村国兴屯师公韦举平先生,早年是因为没有育有男丁而加入师门的;韦举平的徒弟莫介庭先生,则是因为体弱多病而遁入师门的;同屯的韦中礼先生,则是因为家庭多灾多难而加入师门的。在田野调查期间,笔者访问多

^① 《广西各县志取缔婚丧生寿及陋俗规则》,《广西通志·民俗志》,广西人民出版社,1992年版。

位师公,询问他们当师公的缘由,他们的回答如出一辙,就是家庭和个人遇到某种灾难,为此要积善行德,以消灾解难。其次,壮族师公在社会生活中也没有任何的政治特权,历史上与政府当局也从来来往,法事之外他们就是普通的种田农民。再次,壮族师公也构不成社会经济发展的绊脚石,这一点可以从师公教的祖训和法事报酬看得出来。师公教有“一分不嫌少,一百不嫌多”、“不跟事主讲报酬”、“只要事主邀请,事主再贫苦也要去”等祖训要师门弟子恪守。笔者在田野调查期间,也没有听说过有师公讲报酬或拒绝出去做法事的。以马山县白山镇新汉村的师公法事报酬为例。2007年春节期间,笔者到马山县白山镇新汉村做田野调查。据韦举平先生反映,他每天去做零工(建筑工),收入是四十元,耗时约八个小时;做一个“丧场”的总收入是七十多元,耗时二十四个小时左右。如果纯粹为了钱,他说宁可去做零工,但是,他最后说“不做事不完啊……”这个“事”,包含有两层意思,一是事主要求做的法事,另一个是本人或家庭所欠的罪孽。由此我们可以看出,壮族师公的法事收入是非常低微的。据温州市佛协介绍,该市现今寺庙普遍实行伙食免费供应,并每月发给僧尼一定数量的零用费,加上个人外出做佛事的收入,僧尼人均月收入至少有800-1000元,有的可高达两三千元。市区某寺8个和尚做一天佛事收入三千元,若晚上加放一堂焰口,则另加红包。这样的佛事估计每月做20天左右……如此丰厚的收入,对世俗社会特别是对外地青年无疑具有很大的吸引力。^①从对比可以看出,与其他宗教的法事报酬相比,壮族师公的法事报酬可以说是微不足道的。

改革开放以来,国家对宗教政策进行了调整,师公教虽然还没有得到正式认可,但由于传统的根基深厚,很快便恢复并成为壮族地区活动最频繁的宗教之一,与道教并驾齐驱。在壮族农村或部分城镇地区,不管是红(结婚、乔迁、还愿、孩子满月等)白(开丧)喜事,还是驱邪、禳灾、度戒、做斋、赎魂、求花等活动,都要请师公去做法事。正如马克思曾经指出的:随着每一次社会经济的重大变革,人们的宗教观念也要发生变革。^②师公教神职人员师公的社会角色具有二重性,即他们既是宗教神职人员,又是社会的普通劳动者。在经济体制急剧改革和社会经济迅速发展的背景下,出现了壮族传统信仰与壮族现代信仰、壮族传统信仰与汉族现代信仰、中国信仰与西方信仰等价值取向并存的局面,从而造成了壮族民众信仰选

① 莫法有、林虹:《从温州宗教现状看宗教的世俗化》,《宗教学研究》1999年第一期。

② 《马克思恩格斯全集》第七卷,第240页。

择的困难以至于无所适从的局面。信仰危机促使了壮族民众的思想、伦理、道德等观念已经或正在发生变化:社会风气日益由敦厚简朴转向浮薄奢华,利己主义、个人主义、物质至上等观念泛滥,社会道德与物质文明的巨大进步发生了脱节,精神文明建设滞后于整个社会经济文化的和谐持续发展。在这样的环境里,壮族师公的思想观念和生活方式也表现出明显的世俗化倾向。具体表现如下:

1. 师公更加关注物质世界和世俗利益。师公本是半职业的神职人员,他们也跟世俗人一样,也想发财致富,改善自身的生活条件。法事之余,师公们除参加农业生产,也去附近村镇打工或从事其他工作。例如马山县白山镇新汉村国兴屯师公韦中礼先生,就经常到南宁市搞装修;莫介峰先生在县城开店;韦举平先生闲暇时我也去县城打零工。可见现在壮族师公的谋生方式发生了变化。还有的师公班子提前向事主暗示法事报酬。2001年,笔者在马山县白山镇新汉村调查时,参加了一个师公的“度戒”仪式,事先就知道每位师公的报酬是25元(一天一夜法事),参加法事师公人数不超过十人,也就是说,250元封顶。从2000年起,香港六合彩开始在广西盛行,人们以为师公通神,往往向他们询问“六合彩特码”的事,引得个别师公也参加六合彩赌博活动。说明师公的意识已经开始发生变化。

2. 师公教的宗教禁忌受到极大的挑战,有的传统禁忌逐渐被打破。以马山县白山镇新汉村为例。上世纪80年代以前,师公一直禁食牛肉和狗肉,现在却只忌狗肉而不忌牛肉了;80年代以前,开丧仪式的第一晚,所有的人都不吃荤腥,现在有的葬场,除了死者的家人(守灵堂者),其他的亲戚朋友都不忌荤腥,师公也跟他们一样,在整个法事过程中每餐都不忌酒肉。

3. 在市场经济和世俗文化的双重冲击下,师公教自身的水准在下降,宗教道德在滑坡。以马山县白山镇新汉村国兴屯为例,改革开放以前,每一个大筵头法事,师公都带着精美的木质面具,现在木质面具已经几近绝迹,只有那些师公自己画的粗糙的纸质面具,在法事活动中被师公用一根线绑在额头上面。师公的法衣越来越简单,法衣的图案越来越少,越来越粗糙;有的师公甚至没有法衣,在法事活动中只穿平常的服饰,在腰部捆一根红绳。一般来说,当师公是身不由己的。但也有极少数人为了混饭吃,冒充神灵意定,也去认领师父,加入师行,虽然这些人很快就被师公队伍和群众遗弃,但也在一定程度上降低了师公的水准,影响了师公的道德声誉。

虽然师公教在急剧变化的现代社会里也发生了一些变异,但这也是师公教的一个特点,它要在不断变化的社会中吸收各种文化,丰富和发展自己的宗教系统,以具有顽强的生命力,获得持续发展,但需要对这种变异进行引导。

总的来说,师公教的基本教义并没有发生多大的变化,师公教对增进壮族民众的社会公德意识、培植良好的人际关系,依然具有积极的作用;师公教所主张的孝敬父母、敬老爱幼、尊敬师长、照顾孤寡以及提倡助人、济世、行善施爱、众生和睦相处、宽恕待人、公正平和、宽厚诚实等道德原则,在现代壮族社会里还是具有积极的意义的。现在,壮族师公,特别是那些道行比较深、威望比较高、品行比较好的师公,依然怀抱积善行德之目的,背着行囊,不计报酬,不畏辛劳,跋山涉水,辗转于壮族村寨之间,为人们驱邪禳灾、纳财求福、排忧解难,成为壮族地区受到尊重的体群之一。

第三节 师公教神职人员、组织结构及传承方式

师公教作为一种独特的民间宗教,也像其他宗教一样,有自己的神职人员、组织结构以及传承方式。

一、神职人员

壮族师公是师公教的宗教职能者,是壮族社会中业余从事宗教活动的社会阶层。这个阶层在壮族地区以及邻近的汉族、瑶族等地区从事赎魂保命、驱邪禳灾、架桥、求花、酬神还愿、超度亡灵等法事。壮族师公是清一色的男性。师公都是兼职人员,即平时做农活或在附近乡镇打工,有法事活动时才肩负起师公的使命。即使某些道行比较高、人品比较好、深得群众信任从而没有空闲时间去从事其他工作的师公,他们的身份还是农民。商人、工人、国家公务员等其他身份的人员则鲜见于师公队伍。平时为民,用时为师,这是师公教神职人员的角色。例如,广西马山县白山镇新汉村国兴屯现有师公七人,全是农民,其中黄仪仁、莫幼学两位先生已经年过古稀,目前年近五十的韦举平先生是师公班里的骨干。韦举平先生收有两位徒弟,大徒弟叫莫介峰,未满二十三岁;二徒弟叫莫介庭,今年三十九岁。另外的两位师公,一位是韦中礼,另一位是韦振红,均二十岁出头。此外,还有一个叫莫介红的,虽也参与师公班的一些活动,但尚未经过“度戒”,因而还没有取得师公资格。这些师公都是农民,其中韦举平是周围几个村公认的道行最深、人品较好、威望较高的师公。他二十三

岁加入师门,如今已经有二十多年。经过二十多年的努力,一般法事的经书他已经能倒背如流。几年来,特别是他的师父——邻村上龙村的李国林老师公逝世以后,韦举平就成为这一带最忙碌的师公,白山镇各地的事主频繁邀请,很多时候他甚至安排不过来,因而很少有空闲的时间参加农业生产。即便如此,他的身份还是农民兼师公,而不是完全脱产的神职人员。

二、组织结构

师公教没有统一的组织,没有宗教领袖。各地师公虽然都信奉“三元”,但没有统一的教规,没有统一的宗教圣地,没有统一的经书,也没有统一的机构来指导师公教的活动。一般几个村寨或一个行政村有一个师公班,每班10到20人左右,有一个掌坛师公,也叫师头,在他带领下在自己的范围内活动。各师公班互不相属,也很少发生横向联系,但也从不发生矛盾。由于师公教刚恢复,有的地方还没有稳定的小团体,也没有师公教领袖,每一个道场、斋场或其他宗教活动,师公班是临时组合而成的。事主或斋主(当事人)根据当地师公的名望、道行、品行等因素,临时选定一位师公,让他做本次法事活动的组织者,也就是“师头”。参加本次活动的师公,是由“师头”自由选择的,事主不加干涉。“师头”根据法事活动的需要来选择师公,如果是丧场,一般要6个人;如果是斋场,则要10余人;如果是驱邪、求花等活动,则仅需一两人即可。师头选人也没有明确的规定,一般根据以往的经验,按照法事的需要选择。在广西马山县新汉村,师公界比较有名的是国兴屯的韦举平先生,他已经做了很多次“师头”,组织了多个法事,每一个法事活动他所选择的师公都不是固定不变的,而是根据活动的需要、其他师公的人品、道行、空闲与否等因素来选择。

民众选择师头不分亲疏,只重人品和能力;师头选择师公也不分亲疏,纯粹看人品与能力。如果有的师公长期不被其他师公邀请去参加法事活动,他很快就被遗忘,自然退出师公的舞台。例如,广西马山县白山镇一位师公虽然已经度戒,但还是不怎么熟悉经文,又不肯认真学习,所以已经有几年不被邀请去参加法事活动,以至于不得不到广东打工去了;另一位师公则过度看重金钱,也被人们淘汰了;某屯一位已经度戒的师公,每次参加法事活动,一到事主家,还没有做法事就先喝醉,别人也知道他是混酒吃的主儿,不敢再邀请他了。这种自然淘汰,也使师公队伍比较规矩,提高了班子的声望。

三、传承方式

壮族师公的传承主要是指师公角色和宗教职能者身份的传递和承袭。为了师公教的延续和发展,师公队伍招纳新成员是必然的。在长期的宗教实践活动中,壮族师公队伍在吸收新成员进行自身延续方面形成了一套富有特色的传承制度和师公技艺传习体系,形成了师公教自己特有的一套原则:

1. 传男不传女

壮族师公阶层是一个由男性组成的、对女性封闭的单性阶层,只有男性才能接替和承袭师公这一宗教职能者的角色与身份,女性没有接受师公技艺传习和从事师公活动的资格与机会。关于这一点,从师公名称中带有“公”字就可知师公这个行业是男性的专利。在多次田野调查中,笔者没有听说有女性从事这一职业的,也没有看到女性的师公。传男不传女是师公教传承中一条牢不可破的基本原则。

传男不传女的传承原则是有其历史根源的。在宗教发展的初级阶段,宗教的职能者都是万能的,其承袭者也没有传男不传女的限制,这种情形还可以从一些文化后进的民族中看到。我国北方民族中的萨满教就是典型的例证。随着社会的不断发展,宗教职能者不仅有职能分工,而且还逐步形成了各自的传承体系。虽然我们已经无法确切地知道这种分工的具体步骤和细节,但最早的分工可能是从男女分工开始的,所以在汉文古籍中有“在女曰巫,在男曰觋”的说法。不过,汉文古籍中也只记载了巫觋分工之名,至于这种分工的实质性内容是什么,我们可以把目光投向师公教以获得进一步的了解。在壮族民间宗教体系中,除了师公、道公、麽公等这些由男性组成的宗教职业者之外,还存在一个以女性居多的宗教职业者“禁”“雅禁”(Gimq、yahgimq,绝大多数为女性,雅是老妇通称。受汉语的影响,又称为“仙婆”、“巫婆”,极少数为男性,称为“仙公”))阶层。仙阶层与师、道、麽阶层不同,有自己的传承规定,基本上传女不传男,只有在极少数的情况下才招收男弟子。在宗教活动中,仙阶层和师、道、麽阶层既分工又合作。一般地说,“禁”、“仙”主要负责通过沟通阴阳两界、问卜吉凶、问鬼神等手段,探明疾病、灾祸等发生的原因,以让师公、道公、麽公等“对症下药”,通过相应的法事活动以达到祛除疾病、解除灾难的目的。这种绝大多数以女性为主的“禁”阶层与由清一色男性组成的师、道、麽阶层并存的现象,与汉文古籍的“在女曰巫,在男曰觋”何其相似,恐怕不能仅仅视之为巧合了事,而应该把它看作是宗教职能者男女分工的一

种表现。因此,可以认为,师公教所奉行的传男不传女的传承原则是在社会发展的历程中,宗教职能者职能分工的产物。这种产物最早当源于父系氏族对母系氏族的取代,男性垄断了神权,女巫不过是女性掌握神权时代的遗韵而已。

2. 神灵意定与世袭相结合

这是指壮族师公的传承途径而言的。壮族师公的传承途径问题,在学术研究领域极少有人问津。但在师公教里,师公的传承模式是相当清晰、明确的。杨树喆在广西上林县实地调查时,曾以“你为什么当师公?”做深度的问卷调查,结果发现:有70%左右的是家中连遭疾病、灾难等不幸,经过卜卦、问“仙”,被告知只有受戒师门才能避免这些不幸而进入师门的;而其余的人则是因为祖辈、父辈曾是师公而进入师门。莫幼政就同样的问题在广西马山县调查时发现:师公的成因与杨先生在上林县调查的结果基本上是一样的。在马山县,当问到“你为什么当师公?”时,师公们大多以“命苦才当师公”为开头来解释自己走入师门的原因。在马山,绝大多师公是因为家人或本人连遭灾祸,从而进入师门解灾的,例如白山镇新汉村国兴屯的韦耀辉、莫介庭;少数师公加入师门是子承父业,如韦耀辉的儿子韦中礼;也有因为缺乏子嗣而入师门消灾的,如同屯的韦举平。近来,随着师公待遇的提高,偶尔也有人主动进入师门“混饭”的,不过这些人很快就因为好吃懒做、贪图钱财等原因而被人们遗弃。从这些访谈结果不难看出,师公选定接班人有两条途径:一条是神灵意定,另外一条是子承父业。换句话说,神灵意定和世袭并存是师公传承的又一基本原则,而以神灵意定传承为主。

为什么要采取神灵意定与世袭相续并存的传承途径呢?从宗教发展的角度看,神灵意定的师公传承模式要先于世袭制的师公传承模式,世袭制的师公传承模式是较晚出现的。壮族师公最本质的职能是沟通人间与神灵世界,以期借超自然的形式来解脱人间的痛苦和灾难。这个神圣的职能,对一个普通部落成员来说,是难以承担的。按照师公教的观念,能承担这个职能的人,必须具有某种“法术”,而这些所谓的法术都是神灵赋予的。因此,神灵意定成为师公主要传承途径是比较容易理解的。至于世袭相续,其实也有其历史的渊源。在早期社会,师公只能在部族内部寻找和选定接班人。虽然此时不一定是直系血亲的继承,但同一个部族成员的血缘是比较近的。另一方面,氏族神灵只能保护本氏族的成员,师公死后,他的神灵和法术只能向本部族的下一代师公转移,这种现象在世界各民族中都具有普遍性。私有财产产生以后,这种氏族部落传承有一部

分变为家族或家庭直系血亲世袭是很自然的。

3. 师徒的命不能相克

如果说上面两点是从积极角度对师公传承进行规定,那么这第三点是从消极的角度对其加以限制。壮族师公不论是世袭的还是神灵意定的,在成为正式师公之前都要经过投拜师父这个环节(包括世袭),所投拜的师父分为正度师父、传度师父、训度师父三类。在实地调查中,许多师公说当初他们在选择师父的问题上是十分慎重的,既要考虑所投拜的师父为人是否正直、法力是否高超、在群众中是否有威望,又要考虑拜师后师徒之间的往来是否便捷,以便于自己得到师父的关怀和指点等等,但这些因素都只是必要的因素而不是最关键的因素,最关键的是所投拜的师父的命相不能与自己的命相相克,否则,将不仅影响自己今后的发展,而且得不到神灵的庇佑。不过,这一禁忌显然不是师公教原有的,而是对汉族文化的一种借用和重构。

四、传承仪式

壮族师公的传承除了靠一些原则来维系之外,还要通过一定的方式来实现。这种方式,师公也称之为“度戒”。度戒的目的,就受戒弟子而言,是为了受职消灾;就受戒弟子的师父而言,是为了收徒传业。因此师徒双方都把它当作非常重要的事情。

广西各地壮族师公都有各种形式的“度戒”仪式,而且大致相同,只是具体做法和规模有所不同。这里以上林县西燕镇崇敢村那定屯蓝卷法师公的“度戒”仪式为例,略述师公的传承方式。

在上林县西燕镇一带,普通人经过卜卦或问“仙”(很多时候是多次多地询问),如果被告知必须受戒师门才能避免各种不幸或灾难的话,就择师学艺。学有所成之后才选择良辰吉日举行“度戒”仪式,成为正式的师公。蓝卷法就是其中之一。他的“度戒”仪式于1996年12月30日至1997年1月8日进行。这个良辰吉日是由地理先生择定的。

在正式仪式到来之前,除了要备齐所有需要的物品外,最重要的是要择定正度师父、掌坛师父和组织仪式的班子。按当地师公的说法,受戒弟子可以有多名师父,如正度师父、大明师父、坛月师父、训度师父、证明师父等,但正度师父是第一师父,或者说是真正的师父。正因为这样,在选择正度师父的时候必须十分慎重,尤其必须遵守师徒命相不能相克的原则。经过问仙、算命等一系列复杂的程序之后,蓝卷法选择本屯的李传教(法名,下同)师公为正度师父。

择定正度师父之后,接下来是择定掌坛师父。掌坛师父是“度戒”仪式的组织者和主持者,要求充任者必须与正度师父同属一个门派,而且是其中辈分较大、法力较高的师公。李传教因为符合条件而再次被选中,所以他既是正度师父又是掌坛师父。

仪式班子主要由掌坛师父负责组织。一般由六至八名本师系的师公和一名道公组成。其中道公在仪式中只起到证明人的作用,没有具体的职责,被称为证明师父。其他师公在仪式中各有分工,他们除了每天轮流陪伴和指导受戒弟子修习技艺(故统称为伴度师父)外,有的还分别担任受戒弟子的大明师父、传度师父、训度师父和坛月师父等角色。大明师父是整个仪式的顾问,充任者一般是本门派中辈分最高或年纪最大的师公;传度师父和训度师父负责在仪式中向受戒弟子传授唱本、科书、歌舞等师公技艺;坛月师父负责协助主家料理受戒弟子“度戒”期间的起居,他们均由掌坛师父指派。

蓝卷法师公的“度戒”仪式一共持续了九天,每天的基本内容和主要程序如下:

第一天:上午,布置受戒弟子修习技艺的房间。房间的基本设置是:房内摆设床铺、书桌、椅子各一张,供受戒弟子晚上睡觉和白天修习唱本和科书使用,另置一张方桌来做供桌,桌上供奉师公教三元祖师及本师门历代先师的牌位、香炉及三牲供品(煮熟的鸡、猪肉、鱼,下同)、鲜果等,房门挂一块蓝布门帘,上帖红纸黑布,布上书写“闲人止步”;门框上书对联,右联为“意欲练性成正果”,左联是“心守丹田法无边”,横批是“金阙玉房”。对联显然吸收了佛教的元素。有的地方是在厅堂正壁下一侧以竹席围成修习房,内外的摆设大致相同。

从中午十二点起,依次进行礼师、静房、净身入服三项法事活动。礼师是众位师父和受戒弟子在三元祖师和众位先师牌位前礼拜,将“度戒”事宜禀告三元祖师和众位先师,祈求他们降临并护佑法事顺利进行。静房和净身入服事宜由掌坛师父执行,先在“金阙玉房”四个角落洒水、念咒语,以祛除秽气,继而用同样的方法祛除受戒弟子身上的秽气,并将其带入“金阙玉房”。从此,受戒弟子不能随意迈出,其起居由坛月师父负责料理。

第二天:由伴度师父传授净口、净身、静心咒语。要求受戒弟子反复念诵,直至铭记于心,其余时间由受戒弟子用古壮字抄写唱本和科书。

第三天:先进行“买乳浆”法事。做法是:将一个簸箕摆放在水缸旁边,里面装有三牲供品、点燃的香火与蜡烛等。师父引领弟子到水缸旁