

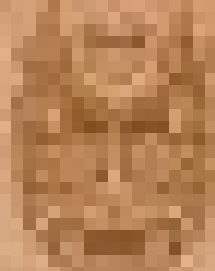


龚德全 © 著



中国西南地区 端公文化研究

中国社会科学出版社



1971

1971

1971

1971



龚德全 ◎ 著

中国西南地区 端公文化研究



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国西南地区端公文化研究/龚德全著. —北京: 中国
社会科学出版社, 2018. 1

ISBN 978 - 7 - 5203 - 1638 - 5

I. ①中… II. ①龚… III. ①神—信仰—文化研究—
西南地区 IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 294770 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 郭晓鸿
特约编辑 席建海
责任校对 赵雪姣
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2018 年 1 月第 1 版
印 次 2018 年 1 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 25.25
插 页 2
字 数 341 千字
定 价 108.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究

国家社会科学基金项目

序

自 20 世纪 80 年代中期中国大陆掀起傩戏研究热，一转眼 30 多年过去了。记得 1988 年夏，“中国戏剧起源研讨会”在乌鲁木齐举行。在会上，曲六乙先生强调傩戏在戏剧起源中的作用，我提交的论文却说，马林诺夫斯基关于戏剧起源于宗教仪式的“断言”，在中国迎面碰上一个“例外”。回想起来，真是无知者无畏。后来我的学术观念发生了很大的转变，或许正从某个侧面反映了 30 年来中国戏剧研究的进步。

30 多年来傩戏研究成果斐然，有目共睹，毋庸置疑。然而，傩戏研究遇上了难以解决的瓶颈也是大家的共识。拙著《傩戏艺术源流》曾经举出过的“傩戏研究热”带出来的某些弊端，迄今并未得到很好的解决。记得几年前参加一个研讨会，某位年长的当地学者质问我：“我们这里的阳戏明明都是人装扮的，你为什么说阳戏最早是傀儡戏？”我苦笑以对。贵州的阳戏由人扮演是事实，但文献记载，阳戏在明代的江西是傀儡戏也是事实，今川北还保留了人偶同台的阳戏。很有可能，阳戏在西迁的过程中，其形态也发生了变化。当然，这是需要深入研究，拿出证据才能说明的。我想说的是，单纯个案研究产生的“只见树木不见森林”的偏狭认识，很可能会遮蔽事物的本来面目。

此外，随着“傩戏研究热”产生的“泛傩论”“傩文化”的提法，以

及傩戏为戏剧“活化石”的说法，也都在推进傩戏研究的同时，产生了某些负面作用。“傩”的本质是什么？如何突破“泛傩”的视阈和局限？傩和傩戏是不是中国戏剧的“活化石”？如何在材料的基础上进行高屋建瓴的理论归纳？这些，都是亟待解决的问题。所以，当看到德全的《中国西南地区端公文化研究》的书稿时，我的欣喜之情是难以言表的。可以说，本书在观念、视野、研究方法诸方面都有新的突破，其最大的特征就是在大量可靠材料的基础上建筑了一个理论高地。

德全在中山大学、贵州民族大学等单位的图书馆，以及“中国方志库”（电子资源）中查阅了近百种方志和风俗志资料。此外，他还广泛搜集了一些端公个人（主要是掌坛师）所收藏的家谱、族谱，记载坛班师承关系的《历代师名录》，未曾公开出版的科仪本、演出剧本资料，以及一些与端公行为密切相关的文书、经忏、咒诰、符篆、访谈资料、田野图片等资料。更重要的是，德全声明：“本研究并不准备采用所谓‘材料性观点’支撑‘理论假设’的研究范式，而是以‘问题意识’来统领纷繁的材料。”我认为，德全的立脚点是正确的。本书至少解决了以下几个问题。

首先，突破以往傩戏研究的地域桎梏，以通观、综合性的学术视野，探讨了我国西南地区端公文化的存在方式及其社会文化意义。以往多把端公戏当作“傩戏”的一种，德全则认为端公文化的本质是巫文化，其范围要远远大于所谓的“傩文化”：“傩其实是被统合进端公文化系统之内，其结构、形式、精神、意蕴都统一于端公（巫）的意志之下，因而所谓的‘傩文化’其实是涵融于端公文化之中的。”这就从理论上颠覆了“泛傩论”，以往形形色色的所谓“傩”的表现形式，其实有许多并不是傩，而应属于端公文化；所谓“傩戏”，基本上属于端公戏、巫戏。

也许傩属于巫这一点并不是德全首先意识到的，也不是他第一次提出的。但由于他是带着强烈的“问题意识”，有针对性地将所谓“傩文化”

与端公文化在意蕴与形态诸方面进行了细致的比较，才得出了令人信服的结论。这就足以使“泛傩论”者警醒：今后不要再使用旧的提法，以免混淆视听。当然，概念、术语、范畴的背后，都是有某种理论、理念在支撑的。德全的研究，正是如此。

不过，我隐约觉得，德全似乎认为巫与傩是后来才结合的。其实，傩从一开始就是巫的一部分。在这一点上，我大体服从王国维的意见。《宋元戏曲史》第一章开篇即说：“歌舞之兴，其始于古之巫乎？”在接下来举出的例子中，就有“方相氏驱疫”。显然，“方相氏”就是巫师充任的。这一看法请德全参考。

其次，德全指出：端公文化在地域上有一个由东向西的迁徙路线；端公的法事和技术行为，在西南地区有一个“在地化”的“调适”甚至妥协的过程。这就突破了以往把本地的“傩戏”原始化、凝固化的思维，也突破了个案研究中“只见树木不见森林”的弊端。德全先以云南昭通为例指出：“昭通地区的端公法事活动本非土著民俗，系随汉族移民由江西、四川、湖广等省流入，约肇端于明代，兴盛于清代中后期和民国年间。这一流入时间、地点，基本与西南移民历史的大背景相吻合。”众所周知，民间素有“湖广填四川”一说。德全指出，这不仅是一种口头传说，而且西南地区大量的汉族族谱等文献支持这一说法。这样，某些家乡本位的研究者，认为本地的“傩”最古老、可以上接《周礼》时代的说法，也就不攻自破了。同时，作为一种文化形态，端公文化在西迁的过程中绝不会是原封不动。也就是说，端公文化是动态的而非静态的。德全指出：端公作为“强势文化”的持有者，在逐步“在地化”的过程中，借助其观念、信仰，改变并重新编辑西南土著民族有关神灵祭祀的原声音频，并最终完成“因土成俗”的象征意义转换。顺着这一线索，德全进而分析了“道巫”这一文化结构，指出“端公既通过供奉道教神灵、采用道教仪式和法术而保持

着与道教文化的认同，同时又以开放的神系和神坛与民间信仰结成联盟，并借此体现出‘民众道教’之本色”。这一结论亦带有普遍性，以往所谓道与“傩”之间纠缠不清的关系得以澄清。

再次，特别值得称道的是，德全指出：“从远古时代一个单纯驱鬼仪式，到宋代以降带有戏剧表演因素的驱鬼仪式，再到今天西南地区由端公主持的驱鬼与还愿融为一体的‘傩愿戏’（驱鬼+许愿还愿+傩戏）的全过程。而‘傩’的这一历史演进过程本身，也对‘活化石’观点提出了根本性质疑。”

的确，戏剧（中国戏剧也不例外）是源于宗教祭祀仪式的。但以戏曲为代表的成熟的戏剧样式，又不是直接从宗教仪式脱胎而出的。所以，认为傩或傩戏是戏剧的“活化石”缺乏依据。“活化石”之说极易遭致非议，前些年有位年轻学者撰文说：“我们无法假想，从巫师傩神的狂魔乱舞中可以产生一个高雅端庄的梅兰芳。”这一观点，如果仅仅是针对“活化石”之论而发的话，也不是没有道理的。中国文化的特殊性在于，儒家文化过早地成了官方的意识形态，从而排斥各种“怪力乱神”的存在。于是，当巫不再被充分信任的时候，从巫和巫术演变而来的优和优戏，也一直难登大雅之堂。于是，一种外来的宗教——佛教乘虚而入，为宣讲教义而产生了俗讲。俗讲就是用通俗的说唱方式讲经，留存至今的变文就是俗讲的底本。这种形式极大地影响了诸宫调，而诸宫调讲唱才是元杂剧的母体。所以我认为，中国的戏剧是分成“明河”与“潜流”这两种虽有交往却各自相对独立的形态，分途发展的。

德全将“端公戏”作为一个独立、自在的演剧系统去观照，这说明，他是认同我的上述观点的。令人高兴的是，我的另一个学生刘怀堂博士也持同样的看法，前不久他给我看过一本书稿，特别强调祭祀性戏剧与观赏性戏剧的分途发展。然而，还有一些人，要么否认戏剧源于宗教仪式，要

么将元杂剧直接和宗教仪式挂钩。这两种看法，都未免失于片面。

德全指出，“端公祭祀活动中衍生出来的诸种演剧形态，均是由端公表演、创造的，在演剧结构方面亦具有共通性，因此，均可被纳入‘端公戏’系统之中，而其间的细部差异，正好表征的是‘端公戏’（系统性概念）在不同区域、不同族群中的形态‘变格’”。这样，以往被称作“傩戏”的祭祀戏剧，就梳理成章地纳入了“端公戏”的系统之中。

本书虽然着眼于理论建构，但由于材料掌握的全面，在微观上也有不少新的发现。相信读者一定感兴趣，此处就不饶舌了。

最后想说的是，此书的写法也很有特点——脚注篇幅很长。由于文章的理论色彩浓厚，有时候为了中心论点的阐述，为了避免枝蔓，把一些材料和介绍性、知识性的文字放入脚注中。例如对于“梯玛”的不同解释，对“和梅山”法事、“降宝山”的祭仪、“上元和会”之完整内容的介绍，都放入脚注中叙述，有时一条注释达千字以上。这种写法，有些老一辈学者用过，港台学者的论文也较常见，但大陆学者，尤其是青年学者的论文中较为罕见。我觉得这是一种很好的做法，值得推荐。

回想起德全在中山大学从我读博时，一次担任“元杂剧”专题的主要发言人。我担心这位来自贵州的小伙子对“傩”熟悉，对元杂剧或比较陌生。但听过他富有激情的讲述，才知道他其实对戏剧史是下过功夫的。对“明河”抑或“潜流”，都有相当好的基础。不过德全来自贵州，学位论文选题时我依然怂恿他选“傩”的课题。在我的“误导”下，他当时的选题过于庞大，很难驾驭，开题时被无情地“毙”了。但他没有气馁，而是综合了老师们的意见，以较为具体的“西南端公文化”为题，另起炉灶，论文答辩时获得了老师们的一致首肯和赞扬。本书就是在他博士论文的基础上加工修改而成的。

后来，当我知道德全要到上海交通大学单世联教授处从事文化产业方

向的博士后研究的时候，由衷地感到一种失落和遗憾。现在德全出站后继续在贵州民大从事文化产业研究，但我还是希望他能多多关注戏剧和戏剧史。

德全在其大著出版之际问序于我，草草写了上面这些话，是为序。

康保成

2017年9月28日于珠海寓所

目 录

绪 论 端公：一个徘徊不去的乡土文化幽灵	1
第一章 融入当地：西南端公的前世与今生	31
第一节 错位与游离：端公所谓的能指与所指	34
第二节 客师与土师：汉民的南迁与端公信仰的扎根	65
第二章 变与不变：端公信仰的内核及其在地化的文化表述	105
第一节 巫之变种与道教俗化：端公信仰的文化内核	106
第二节 调适与妥协：端公信仰的多重融变	139
第三节 独立与涵容：端公文化与傩文化的关系	175

第三章 神·鬼·人：端公的神鬼观念及其文化征象	214
第一节 从抽象到具象：端公崇奉神祇的文化表现形态	214
第二节 区格与分层：端公神鬼观念的空间界域	235
第三节 端公的度职：通往“人神”之路	260
第四章 逻辑与机制：端公的仪式行为及其构成	280
第一节 神圣的焦虑：“许愿—还愿”的文化逻辑	280
第二节 个性与共性：西南各地端公祭仪结构的 通观透析	303
第三节 端公祭仪的象征符码：以“收神疯”为例	323
第五章 端公演戏：关于“端公戏”的重新认知	337
第一节 何谓“端公戏”：称谓辨正与语用概念界说	339
第二节 由仪到戏：端公祭仪中的演剧形态	350
结 语	365
主要参考文献	371
后 记	391

端公：一个徘徊不去的乡土文化幽灵^{*}

“端公”，一个承载太多历史人文印迹的文化符号，自唐代被人称呼以来，一直辗转于宫廷、衙门、民间等不同场域，被用以指称不同文化身份的人。^①而在现代民俗应用中，“端公”则只保留了一种语义指代——“巫师”。今川、陕、黔、湘、桂、滇等地，民众均约定俗成地将“巫师”称为“端公”，而且专指男性巫师。^②由于巫师在民间的主要社会功能在于跳

^{*} 费孝通提出了“乡土社会”这一概念，认为“从基层上看去，中国社会是乡土性的……乡土社会的生活是富于地方性的。地方性是指他们活动范围有地域上的限制，在区域间接触少，生活隔离，各自保持着孤立的社会圈子……乡土社会在地方性的限制下成了生于斯、死于斯的社会”。（费孝通：《乡土中国》，凤凰出版传媒集团江苏文艺出版社2011年版，第5—9页）作为一个理论分析工具，“乡土社会”这一概念不仅是理解中国社会基层的一把密钥，更在把握中国现代社会发展变化的规律时显现出强大的阐释力。从文化生态的视野来看，作为一种前现代知识、观念体系，端公文化的被边缘、被诬名化实属必然，但中国社会的基层——乡土“礼俗社会”恰恰成为其存续不绝的文化土壤。这其实也是我们把握端公文化内质及其发生、发展、变化的一个关键。

① 关于“端公”这一文化符号的多种历史语义，本书在第一章第一节会作详细论述，此处不作展开。

② 古代巫师有男女之别。《国语·楚语下》云：“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。”汉代韦昭注：“巫觋，见鬼者。”（《国语》，中州古籍出版社2010年版，第325—326页）民间的端公专指男性巫师，即古代所指的觋。另外，根据文献的记载，民间用“端公”这一称谓来指代巫师，自宋代就已出现。例如，宋赵彦卫《云麓漫钞》卷十二云：“自后多说神怪，以桀黠者四出，号端公，诈取施利，每及万缗，死则塑作将军，立于殿寺。”只是除“巫师”之语义外，“端公”这一称呼还兼具其他意涵。至清末民初以后，“端公”作为巫师的唯一指代，才在各地的官府修志中逐渐确定下来。

神驱鬼、为人祈福禳灾，因此旧时俗语中早有“跟着好人学好人，跟着端公要跳神”“又做端公又做鬼——两头讨好”^①“端公打坐——装神弄鬼”^②等说法。

从主持社会性宗教巫术事务的部落首领到专职巫师的出现，巫的历史可谓久远矣，其在中国文化发展史上的地位亦可谓至关重要。^③中国古代社会初期的史官、卜官和礼官，其实皆由巫来充任，亦即史书上所称的“卜”“占”“祝”“巫”一类人物。^④从文化史角度来看，巫可被视为知识分子的原型，他们是上古精神文化的主要创造者。由于古巫文化领域，几乎涵盖了宗教神话、天文地理、医学术数、生产军事、文学艺术以及其他人类先民生活的各个方面，因此在某种意义上，讲上古文化即为巫文化亦无不可。然而，纵观巫的历史轨迹，我们发现巫的得意并没有持续太久的时间，相反，随着生产力的发展和社会的进步，巫风的失势早已成为其历史命运的主题。至迟至汉以后，巫觋的名声便已每况愈下，其地位、影响力、地盘皆逐渐萎缩，最后只能偏隅民间，在山乡田野中施行巫术，为人

① 中国民间文艺出版社资料室、北京大学中文系资料室：《歇后语大全》（第4册），中国民间文艺出版社1987年版，第444页。

② 《开心词语一本通》编写小组编写《歇后语一本通》，湖南少年儿童出版社2011年版，第39页。

③ 陈梦家在《商代的神话与巫术》中曾云：“由巫而史，而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。”（《燕京学报》1936年第20期，第535页）李宗侗在《中国古代社会史》中亦指出：“君及官吏皆出自巫。”（台北华冈出版有限公司1954年版，第118—125页）至隋唐以后朝廷设置的六部，还多依托于《周礼》的六官分职，以大宗伯为礼部尚书的别称，以少宗伯称呼礼部侍郎。而“宗伯”实为《周礼》分设六官之“春官”，且为“巫官之长”。由此可见巫在中国历史发展进程中的重要地位。

④ 据考证，此种巫史不分的状态，一直延续到西周。详见尹达编《中国史学发展史》，中州古籍出版社1985年版，第14—18页。

驱邪治病。^①

作为巫师的指代性称谓，“端公”这一文化身份凝聚了古巫在后世的诸多变化及其存续发展的地域性特征。^②虽然端公文化体系与古巫系统不能完全等同，但与古巫的历史轨迹相似，自宋代民间始称巫师为“端公”以来，官方对待端公的态度多持激烈的批判态度，认为其是蛊惑民众、扰乱社会秩序的祸端，严重者亦须严禁之。^③《大明律》卷十一《礼》就有明文规定：

① 《史记·日者列传》云：“世皆言曰：夫卜者多言夸严以得人情，虚高人禄命以说人志，擅言祸灾以伤人心，矫言鬼神以尽人财，厚求拜谢以私于己。”可见，早在汉代，社会对巫术已有厌恶感，人们对巫师的丑行已有共识。另外，史书中亦多有朝中巫觋干政、民间巫觋作祟，以及巫以社团形式参与一些反抗朝廷起义活动之记载。例如，战国时“河伯娶妇”的记载（《史记·西门豹传》中有载录）、汉武帝末年宠臣江充与胡巫密谋加害戾太子的“巫蛊案”等，都是巫觋所为对国家和百姓造成危害的事例。

② 从历史与现时端公活动的地理空间来看，其主要集中于中国西南广大地区。而从历史文献记载和人们的传统习惯来看，“西南”作为一个方位概念，首先代表着相对于观察主体的方向和方位。一旦观察主体的方位改变，“西南”的内涵也将随之发生变化。因此，无论在理论上还是在历史中，“西南”始终是一个动态的概念（这里其实暗含了历史上的“中国”所建构的一种“华据中央，蛮夷居四方”“万邦来朝”的文化景观）。当中原汉文化的“中央”定都于长安时，“西南”所指是当时秦岭以南、巫山以西的一片区域；三国时，“蜀汉”中央在成都，“西南”成为巴蜀之南、之西，即《华阳国志·南中志》中所记载的那一片区域；而在南宋，“中央”在临安（今杭州），长安也变为“西安”，“西南”又变得十分遥远而广阔。不过，在长期的历史记忆中，“西南”这一概念又始终被视为“边州”“徼外”“蛮邦”“属国”“羁縻”之地，宋人范成大《桂海虞志·志蛮》篇中称“南方曰蛮”“有西南蕃”，或曰“西南诸蛮”。宋人周去非《岭外代答》中的“西南夷”条、明人朱孟震撰《西南夷风土记》、清人魏源著《西南夷改流记》，近代章太炎写《西南夷属小记》……都是立足于中原、汉文化而泛称之。时至当代，一般所谈及的中国西南地区，就其地域而言，大致可分为狭义与广义：狭义的“西南”相当于今川、滇、黔三省和1997年3月设为直辖市的重庆（渝）的行政区域；广义的“西南”则包括今四川、重庆、贵州、云南、西藏的西南五省市区的行政区域，以及广西中西部、湘鄂西等地区，面积约250万平方千米，约占我国总面积的四分之一（何光渝、何昕《原初智慧的年轮——西南少数民族原始宗教信仰与神话的文化阐释》，贵州人民出版社2010年版，第30页）。根据端公实际分布的地域特征，我们这里所说的“西南”地区，主要取其狭义地理概念（亦称大西南），即指传统的西南三省：川（含重庆市）、滇、黔，并兼涉与此相邻的陕南、湘鄂西一带。端公聚居于西南广大地区，与移民文化有很大关系。此一问题，后文详述。

③ 巫师及其巫术活动，在中世纪的西方也曾被视为洪水猛兽。法国历史学家米什莱的著作《女巫》，就向人们介绍了西方人对待巫师的憎恨态度，把他们当作魔鬼的代名词。详见〔法〕雅克·洛维希编著《巫术奇观》，谢军瑞等译，上海文艺出版社1991年版，第130—140页。

凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣，自号端公、太保、师婆及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道乱正之术，或隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散，伴修善事，煽惑人民，为首者绞；为从者各杖一百，流三千里。^①

可见，大明王朝从国家律法层面，对端公巫术以及其他民间宗教活动予以严格制止，并以重刑惩罚之。此后，其他地方府志中对待端公之态度皆有相似记载。乾隆《鹤峰州志》中亦载有禁端公之条令：

为严禁端公邪术事，照得：容美改土归流，旧日恶习，俱经悛改，而端公马脚蛊惑愚民，为在最深合行严禁。为此示……切不可妄信罗神怪诞之术，上干法纪，除信习罗神邪教之家，业已著令各地保甲，查追妖魔鬼怪与装扮刀剑等物焚毁……查律裁：凡巫师假降邪神，伴修善事，煽惑人民为首者绞；为从者各杖一百，流三千里；里长知而不首者，各笞四十，如此律禁严明。^②

清光绪《黎平府志》称：“惟跳端公则荒诞之甚也。”^③ 民国年间《贵州通志》引《兴义府志》云：“方今天下多难。端公之术诱惑愚夫愚妇，守土官能防患未然，严行禁革，亦曲突徙薪之意也。”^④ 除了官方的严厉批判与惩罚，亦有地方文化精英的大力谴责。明代赵南星撰《笑赞》，即用

① 怀效锋点校：《大明律》卷十一，法律出版社1999年版，第89页。

② 引自鄂西土家族苗族自治州事务委员会《鄂西少数民族史料辑录》，内部编印，1986年，第373页。

③ 黄家服、段志洪主编：《中国地方志集成·贵州府县志辑·光绪黎平府志》，巴蜀书社2006年版。

④ 贵州省文史研究馆点校：《贵州通志·土司土民志》，贵州人民出版社2008年版，第164页。