

常熟地區喪葬儀式的寶卷講唱及其文化意義*

[俄羅斯] 白若思(Rostislav Berezkin) 著 冷雪梅 譯

復旦大學文史研究院

上海師範大學哲學學院

內容摘要：本文探討常熟地區喪葬儀式中的寶卷講唱(當地稱為“講經”)的地位與特色,主要講唱內容是《地獄寶卷》和《十王寶卷》(《冥王寶卷》)。這種講唱起源於明清時代的寶卷講唱,其中最重要的寶卷文本可以追溯到明清時代的文獻,如《地獄寶卷》是一部明末文本《銷釋明證地獄寶卷》的改編本,而另一部專門超度女性亡魂的寶卷——《目蓮救母地獄寶卷》——內容基於清末《目蓮三世救母寶卷》。這種寶卷講唱包括宗教儀式與勸善敘事的部分,其內容與演唱方式很古樸、保守。過去這種有關超度亡者的寶卷講唱在江浙地域,甚至華北個別地方相當普遍,但是現在在大部分地區已經失傳了,因此常熟講經在當代各地寶卷講唱中的地位很獨特。作者以研究文獻為基礎,同時在江蘇南部各地做了田野調查,主要使用常熟市與張家港市周圍地區講經的資料,同時把常熟地區的情況與相鄰地區的寶卷講唱(宣卷)進行比較研究。

關鍵詞：民間宗教 十王信仰 寶卷 講經 宣卷

寶卷是一種在明代(1368~1644)和清代(1644~1911)分佈廣泛的宗教敘事文本^[1],現仍在江蘇省蘇州所轄的常熟市和張家港市(主要是常熟縣以前的轄地)的幾個地區存在演唱^[2]。寶卷的講唱也被稱為“講經”,由稱為“講經先生”的職業(或半

* 感謝余鼎君、虞永良、狄秋燕、張敏偉、周敏妹、王秀英、黃之恒等先生提供研究資料,特別感謝賈恒與胡曉晨協助作者田野調查,也感謝高萬桑教授對原稿的批評指正。

[1] 寶卷文獻的總論,參見澤田瑞穗:《增補寶卷の研究》,東京:國書刊行會,1975年;歐大年:《寶卷——十六至十七世紀中國教派經卷導論》,劍橋:哈佛大學出版社,1999年;李世瑜:《寶卷論集》,臺北:蘭臺出版社,2007年;陸永峰、車錫倫:《靖江寶卷研究》,北京:社會科學文獻出版社,2008年;車錫倫:《中國寶卷研究》,桂林:廣西師範大學出版社,2009年。

[2] 1986年,張家港市設立於原屬常熟縣西北部之地。1962年,此地從常熟劃出,並與江陰縣一部分地區合併,建立沙洲縣。沿長江原沙灘地區仍以“沙上”地區泛稱,由於居住的大多是長江北岸的移民,因此在文化方面也有所差異。參見《中國沙上寶卷集》,2011年,第3~5頁。

職業)表演者進行講唱^[1]。講經在當地的信仰者(主要是農村地區)組織的宗教法會(“善會”)上進行講唱。現在常熟地區這樣的法會類型主要有以下四種:1.“香山完願”;2.還《受生經》;3.佛會;4.《地獄卷》的講唱。在以前發表的論文中,我已經分析了講經的第一種和第三種類型,在這篇論文中,我將要討論的是第四種類型的講經,即喪葬的講經^[2]。

雖然很多學者已經注意到了常熟地區寶卷文本的演唱,但是他們並沒有詳細分析這些文本內容,也沒有充分論證這些文本的文化和歷史意義^[3]。我的主要目的是介紹葬禮講經的特徵,並致力於解釋勸善敘事與宗教儀式這二者之間的聯繫,且確定其在中國傳統葬禮儀式性表演中的地位。

一、材料和方法

遺憾的是,在常熟縣的地方誌和地方風俗的專題著作,如民國吳雙熱(1889~1938)撰寫的《海虞風俗志》及錢仲聯(1908~2003)編撰的《常熟掌故》中,很少有相關寶卷表演的歷史記錄,他們幾乎沒提到葬禮中的寶卷講唱。因此,有關葬禮寶卷講唱的大量材料源於我的田野調查。我於2008年至2013年曾在常熟市的尚湖鎮和張家港市的港口鎮做過田野調查,雖然這兩個地區的表演有著細微的差異,但從整體而言,它們卻代表著相同的文化傳統。我的闡述,除非另有說明,主要根據鄰近常熟市尚湖鎮“余門派”(以余鼎君講經先生為代表)講經儀式的材料。如果同其他地區比較,尚湖鎮的傳統似更為複雜和詳盡,這也是我選此地作為田野考察點的原因所在。

我訪談過幾位講經先生,他們目前在尚湖鎮和港口鎮這兩個地區從事講經。我的主要報告人是尚湖鎮練塘的余鼎君(生於1942年),常熟虞山鎮年輕的講經先生黃之恒,以及港口講經女先生狄秋燕(生於1963年)。余鼎君是講經的傳承人,其父親和兄

[1] “宣卷”這一術語,在整個江南地區較普遍,在常熟也同樣使用。

[2] 白若思:《港口(張家港)廟會的講經分析——表演者地位的特別關注》,《中國口頭演唱文學》(研究會論文)第30期,2011年,第25~76頁;《現代中國傳統儀式表演藝術的幸存——以江蘇省常熟市尚湖鎮余鼎君的講經為個案》,《民俗曲藝》第181期,2013年,第167~222頁。

[3] 對以前常熟縣幾個地區講經藝術的介紹,參見虞永良:《河陽寶卷調查報告》,《民俗曲藝》第110期,1997年,第67~88頁;車錫倫:《江蘇張家港港口鎮的做會講經》(調查報告),氏著:《中國寶卷研究》,第384~400頁;丘慧瑩:《江蘇常熟白茆地區宣卷活動調查報告》,《民俗曲藝》第169期,2010年,第183~247頁;白若思:《張家港的講經和中國說書的歷史》,《大亞細亞》第三輯,第24卷第1期,2011年,第1~42頁;李淑如:《江蘇地區同里、張家港寶卷流傳現況調查與實例》,《雲漢學刊》第21期,臺南:成功大學,2010年,第133~146頁;余鼎君:《江蘇常熟的講經宣卷》,《媽祖與民間信仰研究》,臺北:博揚文化事業有限公司,2012年,第49~114頁等。

長都是講經先生,但他在2000年退休後,纔學習講經和重新繼承這一家庭傳統,其門派沿用他父親的書齋名,也被稱為“餘慶堂”^[1]。現在他的大部分時間都用在講經上。黃之恒年近三十,沒有講經的家傳背景,他是從當地的表演者那裏學習講經的^[2]。狄秋燕也是專業的講經表演者,她是從父親狄建新那裏學習這門藝術的。她的父親是港口地區一位年長的表演者(生於1928年),在1949年前就開始學習講經了。在“文化大革命”結束後,1976年又重新開始表演。我在2008年曾拜訪過他。黃之恒和狄秋燕可以稱之為講經的職業表演者,因為他倆沒有其他的職業。如狄秋燕每年都要表演150~200次。她是港口鎮講經的第一批女性表演者之一。據老一代的表演者和信眾的回憶,過去(1949年前),講經先生都是男性,因為不允許婦女主持儀式,諸如請神或禳星,因為她們不適合主持相關的儀式(這與女性在月經和生孩子期間流的血露污染信仰的觀念有關)。儘管如此,改革開放以來這個看法逐漸有所變化,20世紀80~90年代,常熟市和張家港的港口鎮出現了大批的女性講經先生。

講經先生回答了我有關葬禮儀式細節的一些問題,並協助我照相和就《地獄寶卷》講唱作簡短記錄。我在2011年6月2日,在港口恬莊附近的農家也看到了葬禮的寶卷講唱。這是極其簡單的儀式(據講經先生來看),兩位講經先生花了不過一整夜的時間,緊接著的道場儀式是由當地的道士(他們不隸屬於道觀,但通常作為傳承專業人士進行表演)來主持,他們也承擔著這個地區專業儀式表演者的角色。

張家港部分地區的當地文化工作者,參照“非物質文化遺產”國家項目的標準,搜集出版了與葬禮儀式有關的幾種文本(《中國河陽寶卷集》《中國沙上寶卷集》)^[3]。我使用了這些已經出版的材料,此外,還有一些講經先生慷慨提供的文本影印件。為便於比較,我也會使用我在2009~2014年在江蘇省其他地區獲得的材料(主要是蘇州、無錫和長江北岸的靖江市),以及不同國家的學者已出版的其他儀式傳統的田野調查報告。

二、常熟葬禮的寶卷講唱

常熟地區寶卷講唱的重要社會功能之一是其包含在喪葬儀式中。據寶卷文本的允諾,人們相信通過寶卷的講唱,能從來世的痛苦中拯救死者的靈魂,並為其提供更好的轉世。這些文本講唱伴隨著以靈魂進入極樂世界,亦稱西天(天堂)或仙界為標誌的儀

[1] 有關余鼎君的背景,請參看白若思:《現代中國傳統儀式表演藝術的幸存》,第173~176頁。

[2] 在常熟地區,講經先生和專業的道士有一個共同的慣例,稱之為“拜師”。

[3] 張家港和常熟的講經是第一批省級文化遺產,現在已是國家級文化遺產“吳地寶卷”的一部分。

式(見附錄),西天或仙界這兩個概念分別源於佛教和道教兩個不同的宗教傳統。現在,常熟地區地獄主題寶卷的表演儀式有兩個主要的時段:第一天(稱為“隨身”)和人死後的第五周(“五七”)。第一種情形,儀式上講經做會的目的是引導亡魂進入天堂,否則,亡魂可能會迷路和墮入地獄。第二種情形是由亡魂遊地獄的“七七”,之後纔能重新獲得再生這一古老信仰所決定的^[1]。

(一) 第一天

葬禮的第一次講經做會要在人死後的短時間內舉行,因為現在官方要求,人死後須在三天內進行火化。過去(1949年前),富有家庭的葬禮在人死後的幾年纔舉辦,屋內有間單獨的房屋放置密封的棺材^[2]。現在葬禮法會的講經通常在私人的房屋內舉行。人死後,其中的一間客房(或鄉村房屋的一棟附樓)就會暫時設為靈堂,這也是舉行葬禮的地方。講經先生會在講唱地方的前面搭建一個專門的祭壇,稱為“地藏臺”或“菩薩臺”,三至五張桌子拼湊在一起,擺放敬奉神的供品、蠟燭和香爐,也被稱為“下臺”。另外一張小桌子放在主臺的上面,被稱為“上臺”。畫在布上的地藏像,掛在上臺的上面(參見圖一)。神的兩側懸掛著兩對幢幡,裝飾祭壇。

上臺地藏像的底端,擺放著一套小的版畫神像,當地人稱為“佛馬”^[3]。下臺的供品前面放置著另一套“佛馬”(參見圖一)。尚湖地區余門派有這樣的兩套圖像,包括十六位神祇,他們分別是上臺的土地神、太乙、豐都、東嶽大帝、彌陀佛、觀音菩薩、地藏菩薩、城隍,以及下臺的竈皇、神虎、目蓮、三界、斗姆、接引(引到西方的神)三司和家堂。下臺還另外供奉著代表地獄十王的紙馬。這些紙馬所代表的一系列神祇,在講經的每個地方門派中是有所不同的^[4]。有些情況,如港口地區,下臺是專門供奉地獄十王的(參見圖二)。然而,紙馬上描繪神祇基本都與死亡和超度有關。我們在紙馬上能夠找到陰間的神祇(十王、東嶽大帝、豐都、灶皇、土地、城隍)以及那些拯救亡魂,接引他們到西方極樂世界的神靈(觀音菩薩、地藏菩薩、目蓮和阿彌陀佛)。星神——太乙和斗姆(二者都是道教的重要神靈)主管人的命運,因此,他們也在這些圖像之列。講經法會需要邀請這些神祇,亦在這樣的場合下講唱的許多文本,會敘述與他們相關的一些故事(見下文)。

[1] 太史文:《〈十王經〉與中國中世紀佛教煉獄的形成》,檀香山:夏威夷大學出版社,1994年,第1~2頁。

[2] 錢仲聯:《常熟掌故》,南京:江蘇歷史資料彙編部,1992年,第261頁。

[3] 主流傳統通常稱為“紙馬”。

[4] 虞永良:《河陽寶卷調查報告》,第76頁。

講經先生的“上臺”也放置著“斗燈”(亦稱“還願燈”)——一隻裝滿米和裝飾著一些儀式器具的木桶,代表著掌管人類命運的北斗星。起初,這是道教的一個重要法器,遍及中國。正如中國人類學家劉枝萬所言:“它是人類生活和模仿魔法工具的結合符號,其目的是消災解厄,延年益壽,維持和諧。”^[1]要是在常熟講經,使用的斗燈定是從道教中借用的。葬禮上講《地獄卷》和“香山完願”的講經法會(為活人受益而辦)使用的斗燈基本一樣,唯一的差別是死的人不用實際的燈,這意味著一個人的塵世生活已經結束了。

尚湖地區,喪葬儀式的講經場合,原則上都給神供奉素食。余鼎君堅持只供奉素食,但常熟的一些地區其他門派的講經先生也會用葷的供品^[2]。在港口,講經先生也會在祭臺上擺放肉,這就構成了當地喪葬講經(《地獄寶卷》)和“香山完願”(以講《香山寶卷》為主)講經的重要的差異^[3]。尚湖余門派的情況,供品有水果、麵條、點心和茶。神像的面前供奉著小杯茶。偶爾講經先生也會在臨時的地藏臺兩側懸掛十王豎軸畫卷。然而這樣的安排通常都是為“五七”做準備,那天會特別宴請十王。地藏臺通常搭建在放置棺材的平臺前面。主臺的一邊還有另一臺,用於敬奉亡魂,稱為“靈臺”,放置遺像、供品和蠟燭。

講經先生寫的悼文(疏頭或功德文牒),需列出地址、亡者的姓名和年齡、做會表演的主要文本名字和儀式及目的——超度亡魂,使其順利到極樂世界(天堂)(參見附錄)。這份疏頭被認為是給亡魂的,亡魂帶著這份疏頭到陰間,就能通過各個不同的殿所。表演者在寶卷的講唱中,也準備了其他的書面材料,包括呈遞(燒)給陰間神祇,向其求贖罪的文牒。

講經在請佛儀式的下午開始,常熟各種類型的法會上都有這種儀式。然而,表演的這種類型重點在於邀請陰間神祇。講經先生的領頭講唱特殊的禱告和他(她)憑記憶所知的請神名單。他每次都會提到佛的名字,也會繞地藏臺和背後的棺材而行,稱為“繞佛”。請佛以後講經先生開始講唱寶卷的“正本”(稱為“開卷”)。當講唱主要文本時,表演者會面對臺上的神像而坐,老年女性組成的合唱團,則會圍桌而坐(參見圖三)。講經先生依照寶卷抄本講述故事,每段散文後唱韻文,在寶卷文本韻文每一韻行

[1] 劉枝萬:《臺北市松山祈安建醮祭典:臺灣祈安醮祭習俗研究之一》,臺灣中研院民族研究所,南港,1967年,第164頁。

[2] 余鼎君:《江蘇常熟的講經宣卷》,第104頁。

[3] 虞永良:《河陽寶卷調查報告》,第76頁。

後,老太太都會託最後的字接著唱佛名,這是常熟地區講經的常見方式,名為“和佛”^[1]。

就“喪葬”寶卷的內容而言,第一天講經做會,講經先生會唱《大乘無為歸空指路寶卷》(以下簡稱《指路寶卷》)、《地藏寶卷》《土地寶卷》《銷釋明證地獄寶卷》(以下簡稱《地獄寶卷》)、《十王寶卷》,第一個文本代表法會的主要目的——引導亡魂進天堂,以免墮地獄。《地藏寶卷》和《土地寶卷》是敘述文本,講述了相應神祇的故事(二者在人間都有原型)。他們在掌管地獄中都起著重要作用。地藏菩薩是一位仁慈之神,他將亡魂從地獄中拯救出來,而土地神負責向管理陰間之神——東嶽大帝彙報新到亡魂。在《地藏寶卷》和《土地寶卷》這兩部寶卷中,這些神都是將歷史人物奉若神明的表現。《地藏寶卷》講述了這位菩薩幾個化身的故事,其中一個就是九華山金喬覺僧的故事。《土地寶卷》講述的是宋朝開國皇帝,即宋太祖(960~976)將平彭封為神的故事,但這個故事也有其他的異文,在歷史人物上,如將韓愈(768~824)和莫邪(約前6~5世紀)敬奉為當地的土地神。以前,有個習俗,要向廟裏的土地神彙報家裏的亡者,實際上,這在《土地寶卷》中亦已提及^[2]。

《銷釋明證地獄寶卷》和《十王寶卷》都是超度亡魂,以防他們找不到天堂之路而墮入地獄。寶卷描述了十殿閻王掌管的所有十八層地獄的細節(有關寶卷內容的細節,請參看下述場景)。

如果亡者是女性,講經先生就用《目蓮救母地獄寶卷》代替《銷釋明證地獄寶卷》。他們也講唱《血湖經》和《血湖寶卷》以及《梁王法懺寶卷》。這些文本與超度女性亡魂的故事有關。眾所周知,在中國佛教故事裏,目蓮從地獄中救出了他母親的亡魂;梁武帝(464~549年,502~549年在位)的郗妃死後,墮為巨蟒,梁武帝請僧禮懺,為妻超度亡魂,使其獲得重生^[3]。在這兩個案例中,佛教傳說都與特殊的法會儀式有關,即盂蘭盆會和無遮大會。這些法會,起初是以拯救所有的生物為目的,但現已常為受益某個

人的祖先而表演。這在中國佛教寺院裏非常普遍。這些大型的法會,今天在常熟及鄰近地區的佛教僧團裏仍舉行。這不同於寶卷的講唱。常熟的講經包含這些故事,卻論證了這一表演藝術的佛教關聯。

《血湖經》和《血湖寶卷》的講唱與女性生理血露污染的信仰有關,這在中國很普遍。中國約12世紀左右,出現了本土的《佛說血盆經》,婦女的靈魂在其死後必然要去血湖。這是因為女性有生之年在其分娩和月經周期流失了許多血,女性死後必須要喝這些血,主要是為生前血露污染水土贖罪^[1]。中國不同地區(特別是南方)都有許多儀式是從血湖中超度婦女的亡魂,這些儀式主要由佛教徒和道士來表演。通常在這些儀式上,要由已故婦女的後代,從象徵血湖的碗裏喝紅色燃料的水(以這種方式表達他們的孝順之情)^[2]。這種儀式在常熟地區的女性葬禮上,仍由道士表演,講經先生現已不表演這種儀式了^[3]。相反,他們講唱《血湖經》和《血湖寶卷》。《血湖經》很顯然是源於道家傳統的儀式文本,因此,它不同於《佛說血盆經》,儘管它同《佛說血盆經》處理同樣的主題^[4]。《血湖寶卷》是民間文本,它講述的是婦女經歷生兒、育兒及死後的折磨,以及一個人對父母孝順的義務(特別是母親)。這兩個文本的講唱也有超度已故婦女亡魂之意。

主要寶卷文本講唱完後,講經先生會送神及為亡者敬奉供品和紙錢。這些紙錢是同護身符、紙馬、紙花及亡者的衣服放在一起焚燒的。由於講經先生通常要用一整晚的時間,所以這最後的儀式在第二天凌晨舉行。除常熟的莫城外,常熟和張家港的多數地方通常都這樣舉行儀式。莫城在白天講唱《地獄寶卷》,時間安排與“香山完願”的講經相同,但內容與儀式的對象(死人)不同^[5]。

我於2011年6月2~3日在恬莊看到過一位老人的葬禮,葬禮是在他死後的第二天舉行的。講經先生的文本講唱從下午5點到第二天凌晨5點。晚上,有段長時間的休息。早上,緊接著的是道教的儀式,所謂“道場”(上午8點至下午5點30分)。當地

[1] 合唱隊是這個地區講經班子的組成部分,通常由6~8個婦女組成,她們每次參與做會講經,需付100~200元。

[2] 吳雙熱:《海虞風俗志》,1926年刊本收入《中國風土志叢刊》第32卷,揚州:廣陵書社,2003年,第7頁;《中國河陽寶卷集》第1冊,上海:上海文化出版社,2007年,第240~241頁。

[3] 這兩個傳說在中國佛教的傳統裏都有經典依據(《佛說盂蘭盆經》T.685和《慈悲道場懺法》T.1909)第一個傳說在中國的本被認為是外國佛經的翻譯(存有爭論),第二個文本是中國創作的(約502~519年)。第一個傳說在中國的發展演變,參見太史文:《古老中國的鬼節》,普斯林頓:普斯林頓大學出版社,1988年;高雅倫:《中國佛教裏的母親和兒子》,斯坦福:斯坦福大學出版社,1998年;白若思:《寶卷文本中(14世紀~19世紀)目蓮故事的發展與文學形式演變的聯繫》,博士學位論文,費城:賓夕法尼亞大學,2010年等。有關第二個文本,參見郭雨英:《5~10世紀中國佛教的懺悔與懺儀》,巴黎:法國遠東學院,1994年,第13頁。

[1] 有關這方面信仰的起源及經文,請參看:蘇遠鳴:《血盆經的資料的研究》,載吉岡義豐、蘇遠鳴編:《道教研究》第1冊,東京,1965年,第109~166頁;馬建華:《女性的救濟——莆仙目連戲と〈血盆經〉》,載野村伸一:《東アジアの祭祀伝承と女性救済:目連救母と芸能の諸相》,東京:風響社,2007年,第353~408頁;管佩達(貝亞特·格蘭特)、伊維德:《脫離血湖——目蓮和黃氏婦女的傳說》,西雅圖:華盛頓大學出版社,2011年,第23~26頁。

[2] 有關這種儀式的現況,參見白若思:《目蓮故事的發展》,第273~275頁。

[3] 余鼎君,訪談錄,2011年6月1日。

[4] 已出版的文本參見《中國河陽寶卷集》第2冊,第1361頁。

[5] 余鼎君:《江蘇常熟的講經宣卷》,第103頁。

的道士念經拜懺，並且舉行了“過橋”“破地獄”“上表”“燒紙房”“發符”等儀式及其他中國民間常見的儀式。“上表”是道教的中心儀式之一，這份表與講經時給陰間諸神呈遞的文牘意思完全一致。道教的儀式結束後，緊接著豐富的晚餐，為邀請參加葬禮的所有參加者（親戚和鄰居）準備。

（二）“五七”

以前（1949年前），在人死後的每隔七天（“七七”）內常熟人都要舉行法會，請道士和（或）和尚舉行超度亡者的儀式，有的人也請講經先生辦這種法會^[1]。最後一次法會（“終七”）也有“保太平”的名稱，其主要意思不是超度死人，而為他後代、活人保險，包括道士的“淨宅”儀式^[2]。另外，有的家庭“百日”、周年、二年半（“除孝”）也要辦法會，但是現在一般沒有這麼講究。現在，常熟和張家港的講經（和大型的道教儀式一樣），通常只在“五七”後舉行一次^[3]。這與20世紀後半葉中國政府組織發起簡化喪葬儀式，並已形成總的趨勢有關^[4]。1996年，車錫倫在港口鎮附近之地的調查中，也看到了“五七”講經^[5]。

傳統的看法中，“五七”非常重要，因為按傳統觀念，當天亡魂轉家庭，所以要準備一桌供品給死者吃。古代“喊五更”（“鬧五更”）的儀式也與這種信仰有關係：死者家屬（後代）要喊亡魂回家^[6]。1949年前，在尸體存放、靈魂遊陰間的所有七周內，都要在靈床前舉行講經。現在，因須在三日內舉行葬禮，故由靈臺上亡者的靈牌來確保靈魂的參與。

“五七”講經的安排與第一天的“隨身”講經非常類似，也是頭一天下午開始，第二天的黎明結束。儘管如此，在儀式的安排、表演文本的內容和呈遞給神靈的文牘上卻有著細微的差異。“五七”期間，講唱的內容，通常也包括《地藏寶卷》《十王寶卷》《地獄寶卷》和《血湖寶卷》（最後一部專門為超度女性亡魂而講唱）。因此，它與第一天的講經非常類似。雖然如此，“五七”期間，講經先生也增添了其他文本，如《七七寶卷》《彌

陀寶卷》《彌陀經》《五更卷》和《孟婆》^[1]。“孟婆”是中國民間的一個著名形象，她是陰間最後十殿一處茶莊的主人，她為靈魂的投生準備了一種特殊的飲品，使他們能夠忘記生前所有的事情^[2]。

余鼎君為了避免重複，一般兩次超度講經有不同節目。如果人死後的第一天，講唱的是《十王寶卷》和《地獄寶卷》，那麼他講唱的文本就是《玉曆寶卷》^[3]。他於2009年在《玉曆寶鈔》善書的基礎上，自己編撰了《玉曆寶卷》，又參考了該善書的講唱改編本，這一改編本1926年在蘇州出版，此後在不明確的時期內傳到常熟^[4]。《玉曆寶鈔》是著名的解釋陰間結構之善書，正如多數學者所認為的那樣，此書約在17~18世紀左右編撰而成^[5]。因此，讀者能看到講經文本內容非常靈活，可使用種類繁多的文本（其中有些文本可追溯文獻來源）。

“五七”期間，講經先生也表演特殊的儀式，主要以為亡魂受益為目的。如“拜十王”“薦亡”“獻齋”（亦稱“獻羹飯”）、“脫紅裙”“開天門”“喊五更”“報娘恩”等。所有這些儀式都伴隨著相關文本的吟唱（主要是韻文）。“五七”期間，講經先生在主臺地藏臺的旁邊為十王搭建了一個特殊之臺，供奉著這些神像（現在這些畫像通常全部在一個畫卷上）（參見圖四），為十王敬奉供品和亡魂的超度儀式都在這座臺上表演。講經先生跪在臺前，講唱禱文，旨在將亡魂從地獄的折磨中拯救出來。祭祀亡魂的儀式，包括贈送給亡魂各種食物（“獻羹飯”）。

“脫紅裙”僅僅只在婦女的葬禮上舉行，它等同於道士所表演的“破血湖”儀式。如果已故婦女在她有生之年，沒有舉行過《受生經》的講經法會，沒舉行“脫紅裙”的儀式，那麼她死後就要給她補辦。亡者的女兒或兒媳穿著用紅紙做的裙子，由女性表演者逐漸脫去裙子，活著的婦女代替她已故的母親（或婆婆）。此儀式具有從血湖中超度女性亡魂之意。

“五七”講經形式在不同講經門派也有區別。如尚湖有些講經門派在超度老太太

[1] 車錫倫所描述的張家港港口的“首七”講經絕大多數文本和常熟尚湖的“隨身”講經一樣，參見他的《江蘇張家港口鎮的做會講經》，第390~391頁。

[2] 高萬桑：《神啓示的道德之書》，巴黎：美文出版社，2012年，第87頁。

[3] 余鼎君：《江蘇常熟的講經宣卷》，第109~110頁。

[4] 余鼎君：《常熟尚湖餘慶堂余鼎君藏寶卷目錄》（未刊稿），第16頁。

[5] 吉岡義豐：《中國民間の地獄十王信仰について：玉曆至寶鈔お中心として》，載《吉岡義豐著作集》第1卷，東京：五月書房，1993年。英語和法語的翻譯本及評論，參見喬治·克拉克：《玉曆或寶鈔》，《皇家亞洲學會中國支會刊》（1893~1894年）第28卷，1898年，第233~400頁；高萬桑：《神啓示的道德之書》，第99~155頁。

[1] 吳雙熱：《海虞風俗志》，第55~56頁；錢仲聯：《常熟掌故》，第262~263頁。
 [2] 吳雙熱：《海虞風俗志》，第60~61頁；錢仲聯：《常熟掌故》，第263~264頁。
 [3] 余鼎君：《江蘇常熟的講經宣卷》，第101頁；虞永良：《河陽寶卷調查報告》，第76頁。
 [4] 中國近代喪葬儀式改革，參見高萬桑、宗樹人：《現代中國宗教問題》，芝加哥：芝加哥大學出版社，2011年，第9章，第225~238頁。
 [5] 車錫倫：《江蘇張家港口鎮的做會講經》，第389~396頁。
 [6] 吳雙熱：《海虞風俗志》，第57~58頁。

亡魂時，要求五七前辦獨立的“血湖會”，以講《地藏寶卷》《目蓮寶卷》《血湖寶卷》為主。另外，如果没有請道士來辦“五七”道場，那麼一些講經先生也能施行“破地獄”和道教傳統中“破血湖”的儀式（通常以儀式花費合算為目的，參看附錄中法會儀式的內容）。此外，張家港的港口地區講經先生做“五七”講經時也會用胡琴伴奏，但常熟余鼎君門派講經只用木器和引磬伴奏^[1]。

另外張家港的港口地區，講經先生在法會即將結束時，要表演為亡者後代祈求快樂吉祥之意的“解結散花”儀式^[2]。在“五七”結束時表演，它們顯然實現著葬禮的慰藉作用。在中國東南部，佛教和道教超度亡魂的儀式中也常有這種要素^[3]。據余鼎君介紹，他家的門派“五七”講經不用“解結散花”儀式，但是舊時常熟東、北部超度亡靈講經一般加入這種儀式^[4]。同時，在常熟和張家港，“解結散花”儀式一般出現在為在世之人表演的“香山完願”善會上^[5]。討論講經時間安排的時候，我們已經觀察到常熟個別地方講經會有區別，這些區別也表現在講經的其他方面，但目前的一些文章並沒有就這些地方區別進行分析。

前述儀式文本的講唱使用了幾種不同的曲調，使外人聽來，有的似乎並不悲傷。這些儀式和曲調的起源通常含糊，但是其中的一些內容，例如為亡者供奉祭品（“獻齋”），已是借用當地道教的薦亡儀式。

三、寶卷表演中儀式與敘述的結合

葬禮中，演唱的寶卷文本因故事的講述與儀式行為的結合而聞名。這裏我主要以《十王寶卷》為例，它是常熟喪葬講經儀式中的一個中心文本。該文本在港口地區也被稱為《冥王寶卷》^[6]。不能將此《十王寶卷》與收在已出版的《中國河陽寶卷集》中講述妙善公主遊歷陰間的同名《十王寶卷》相混淆^[7]。後者在常熟和張家港通常是《香山寶卷》演唱的一部分，主要是為活著之人所講唱的《香山寶卷》為核心要素的法會中

[1] 車錫倫：《江蘇張家港口鎮的做會講經》，第393頁。

[2] 車錫倫：《江蘇張家港口鎮的做會講經》，第391頁。

[3] 例證參見勞格文：《中國社會和歷史的道教儀式》，紐約：麥克米倫出版社，1987年，第187頁。

[4] 余鼎君：《江蘇常熟的講經宣卷》，第112頁。

[5] 白若思：《現代中國傳統儀式表演藝術的幸存》，第191頁。

[6] 此文本依據張家港鹿苑鎮西浦村的講經先生錢載卿（1911~1999）藏有的手抄本，己亥年（1959）手稿，後收在《中國河陽寶卷集》出版，見第1冊，第209~217頁。

[7] 《中國河陽寶卷集》第1冊，第135~140頁。

用的有關觀音菩薩傳的一種文本^[1]。葬禮上講唱的《十王寶卷》講述的故事與地獄十王中的每一位都有關係，一般用下述介紹詞：

恭皈三寶，願賜證盟。今當請 X 七之期陽上孝子及眷屬等具備素供之儀、清香明燭丹誠供養^[2]。

講經先生講完每一段地獄故事後，他（或她）都會跪拜在靈臺的前面，念誦法會文牒，在盆裏焚燒“通關文牒”，唱著往生咒和稱為“偈”的一種特殊韻文。“通關文牒”裝在一封題有“佛光普照”的黃色紙信封裏，以允許亡魂通過地獄相應殿所之用。因此，儀式多次被重複。每次呈遞“通關文牒”時，亡者的親屬都跪在靈臺前講唱者的後面，請求地獄十王贖罪。在《地獄寶卷》和《目蓮寶卷》的講唱過程中，也進行類似的儀式。如上所述，在男性和女性的葬禮上，又會增加各自不同的文本。《地獄寶卷》講唱中為地獄的每一殿跪拜十八次和燒十八份通關文牒，在《目蓮寶卷》中，第一卷分成了兩個部分，第二部分分為十九節（品），每品介紹一個冥間場所，故在每一品講述後也要進行類似的儀式。

《十王寶卷》中，陰間每一殿所的故事都會用一個凡人的故事來呈現。這是他們的名單：第一殿（秦廣王）——陝西長安蘇仁卿的故事，他因他的罪行而遭受刀山之刑；第二殿（楚江王）——梁武帝超度郗妃的故事；第三殿（宋帝王）——福建泉州金得寶及其妻潘氏不孝之罪遭受懲罰的故事；第四殿（仵官王）——江蘇松江華庭錢文達訴訟罪遭受懲罰的故事；第五殿（閻羅王）——浙江杭州罪人張雲華及其妻仇氏遭受懲罰的故事；第六殿（卞成王）——江蘇常州武進罪人王士元地主遭受懲罰的故事；第七殿（泰山王）——江蘇揚州大興錢頌王詐騙罪遭受懲罰的故事；第八殿（平等王）——浙江海寧秦得寶詐騙罪遭受懲罰的故事；第九殿（都市王）——江蘇江陰貪婪的狄昌殺死一條靈蛇，遭受懲罰的故事；第十殿（轉輪王）——安徽徽州的信徒樂善得善報的故事，他投生為善善國的王子。

地獄十王的名字是中國民間信仰主流的標誌。然而，與十王相關的大多數故事都明顯帶有常熟地方傳說的特色。如果我們將其與現仍在靖江城（在張家港對面的長江北岸）和崑山地區表演的《十王寶卷》異文文本作比較，我們能夠看到常熟文本的地方

[1] 常熟地區《香山寶卷》的表演儀式，參見白若思：《探討文本、儀式與表演的關係——以張家港市港口地區《香山寶卷》為例》；王崗、李天綱：《中國近世地方社會中的宗教與國家》，上海：復旦大學出版社，2014年，第295~316頁。

[2] 《中國河陽寶卷集》第1冊，第209頁。

特色。如靖江的《十王寶卷》就敘述了完全不同的故事^[1]。崑山《十王寶卷》的異文中使用的幾個故事也有所不同^[2]。此外，在常熟的《十王寶卷》中有許多方言詞語^[3]。因此，《十王寶卷》應該是在蘇州地區創作的，且常熟當地表演者必定對它進行了改編。同時，寶卷文本中的所有故事都在講述“惡有惡報，善有善報”，所以它代表寶卷文本的勸善功能，這種內容特色在早期寶卷文本已能發現。

在《十王寶卷》的“開卷”和“結卷”韻文中，“寶卷傳東土，勸化早回頭”和“行善之人有好報，作惡終究地獄登”中，清楚地表達了勸善的內容^[4]。因此，文本仍宣稱此源於外國，據說是從國外傳到中國來的，這顯然是個神話，不符合歷史事實。十王的觀念是在中國形成的，更不用說後來與之相關的善惡終有報的故事^[5]。然而，這樣的說法，使《十王寶卷》似乎又成了佛經。另外，講經在常熟百姓眼中有佛教色彩，通常被稱為“佛事”。例如，“五七”的法會，在儀式中也被稱為“度亡佛事，一日功德”（參見附錄）^[6]。這樣的觀點也在超度儀式和其他儀式中，通過使用大量的佛教術語而得到證實。因此，《十王寶卷》被當地表演者當作是佛經的事並不讓我們奇怪。

當地人把講經當作是世俗化和簡化的佛教儀式，儘管大量的儀式、音樂和敘述的元素都與當地道教類似（顯然是借用於道教）。況且，講經也不同于佛教的僧侶儀式，後者也在現代常熟和張家港的地區非常興盛。這些地區，佛教僧侶也舉行超度亡魂的儀式，但他們的組織和儀式的內容是不同于民間葬禮的講經儀式。篇幅所限，我在此不討論寺廟的佛教儀式。一些受過教育的講經先生也採納講經作為“民間佛教”的定義。例如，余鼎君就認為自己是位佛教信徒，被稱為“居士”，這在中國是對在家學佛之人的稱呼^[7]。然而，一個能夠更好地描述包容許多不同來源的神靈和儀式之講經的特徵就是將其當作中國民間信仰（民間宗教）的一部分^[8]。

[1] 參見《中國靖江寶卷》第1冊，南京：江蘇文化出版社，2007年，第431~457頁。

[2] 我所用的是崑山地區的一位表演者存有的題為《慈王寶卷》現代手抄本的影本。它類似於上海市圖書館同樣書名的手抄本（no.490966）（1948年前傳抄），顯然也是源於蘇州地區。

[3] 有些詞語已被《中國河陽寶卷》的編輯者作了標記，見《中國河陽寶卷集》第1冊，第210~211頁。

[4] 《中國河陽寶卷集》第1冊，第209、217頁。

[5] 參見太史文：《十王經》，第19~84頁。

[6] 中國的其他地區也使用“功德”儀式的表述，參見勞格文：《中國社會的道教儀式和歷史》，第170~171頁；周越：《神奇的反應——民間宗教在當代中國》，斯坦福：斯坦福大學出版社，2006年，第135頁。

[7] 此余鼎君的思想對其表演內容的影響，參見白若思：《現代中國傳統儀式表演藝術的幸存》，第193~195頁。

[8] 有關中國民間宗教的定義，見太史文：《中國民間宗教》，《亞洲研究》第54卷第2期，1995年，第378~395頁；科若樸：《中國宗教中民間宗教的觀念：回顧與展望》，魏思齊編輯：《輔仁大學第四屆漢學國際研討會論文集》，新莊：輔仁大學出版社，2007年，第166~203頁。

常熟地區的講經，已成為複雜多元喪葬儀式的一部分。用人類學家周越的說法，民間宗教領域裏的這些場合可以描述成為“事件製品”（event productions）。常熟的葬禮同中國農村的每個地方一樣，都是重要的社交場合，通常整個鄰近地區的人都會參與到老人的葬禮上（一家之男主或主婦）。葬禮不僅只是以超度亡魂為目的，而且也要給悲傷的家庭成員提供精神上的支持；同時對表達子女的孝順之情也起了作用。孝順在中國社會裏是重要的價值觀，也是獲得社會聲譽的方式。周越將中國的葬禮描述成為“社會事件，即遭致和償還社會債務，表達和回應情感手勢，重申和再現社會關係，且最重要地，對家庭的社會道德價值進行評價和判斷的事件”，該論述完全適用於常熟的葬禮^[1]。

同中國其他地方的其他儀式事件一樣，常熟地區的葬禮上，不同的儀式專家和組織者（道士、佛教僧侶、講經先生、風水先生等）都會參與。傳統社會中，不同宗教組織之間的互動是宗教活動的顯著特徵，並非限於葬禮^[2]。講經的勸善內容即孝道故事，有助於地方團體文化的整合。至於娛樂方面，這些故事講唱從單調的儀式中提供了一些消遣，並能緩解參與者的悲傷、緊張感。當地人對葬禮的解釋，特別是那些老人的葬禮，因這是社會化的事件，且是對亡者生命完成的慶祝，所以又有“鬧喪”之說法，此說法常用於江南地區。講故事多少有助於該紀念性慶祝。因此，常熟葬禮講經的作用證明了講經表演在當地具有重要的文化和社會地位。

從西方“儀式理論”的廣義而言，按照阿諾德·范·根納普（Arnold van Gennep, 1873~1957）所發展的理論，儀式與講經之間的聯繫可以解釋為“過渡儀式”（rites of passage）的變型^[3]。過渡儀式意味著一個人從一個地位過渡到另一個地位，在這樣的情況下，活人的地位就過渡至尊重的祖先地位。“過渡儀式”的階段包括分離（separation）、闕限（liminality）和融合（incorporation）。在講經過程中都能找到與之相對應的內容。第一階段是當表演者講唱寶卷文本（《指路寶卷》）時引導亡魂走冥間中路，在“隨身地獄”的場合來體現。第二階段是以靈魂遊歷地獄為代表，也受到儀式專家的監管。此階段表現在《十王寶卷》《地獄寶卷》《目蓮寶卷》《血湖寶卷》《五更寶卷》等相

[1] 周越：《奇跡般的回應》，第129~130頁，楊慶堃：《中國社會的宗教觀——宗教當代社會功能及歷史因素的研究》，伯克利：加利福尼亞大學出版社，1961年，第31~38頁。

[2] 丁衛生：《中國東南地區的道教儀式和民間宗教》，普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1993年，第178~180頁。

[3] 阿諾德·范·根納普：《過渡儀式》，勞特利奇出版社，查普曼與霍爾，2010年；維克多·特納：《儀式過程——結構與反結構》，芝加哥：Aldine Pub. Co., 1969年，第80~95頁。

關儀式中；包括對陰間結構長篇幅的描述，許多罪人故事的講述，人之罪惡的懺悔與贖罪。第三階段以亡者轉變為祖先之過程的結束為重點，從亡者過渡到祖先是祭祀靈牌為代表。正如我們所見，當代“五七”期間舉行的第一次對新祖的祭祀，是非常莊嚴的。過去“終七”“百天”或“周年”儀式也許更符合這第三階段的模式。我們還需要關注的一點，是常熟寶卷文本所宣揚的靈魂進天堂得救的觀念與對靈牌的敬奉並不矛盾，因為傳統中國有多種靈魂的觀念，它們中的每一種都有自己最終的歸宿——靈牌、天堂和墳墓^[1]。因此，靈牌和墳墓前也都需要不斷辦祭祀、救助祖先的儀式。

從中國儀式歷史的狹義來看，常熟的寶卷演唱形成了具有儀式性講唱的地方傳統，這有別於中國其他地區的喪葬儀式。不同的儀式基於中國不同地方葬禮中的多種信仰與習俗，常熟葬禮中的講唱表演，體現了這種儀式的多樣化^[2]。另一方面，在中國許多地區的類似情況中，講經不同於道教一般超度亡魂的儀式^[3]。道教儀式對觀眾（家庭和社區成員）而言，是高深和難以理解的。寶卷講唱則用簡單的語言講述故事，較容易吸引觀眾。因此，常熟的寶卷講唱形成了簡化“通俗儀式”（“白話儀式”）的類型。在當地人看來，它也完全不同於道教儀式，同樣的場合（喪事），家裏通常都會舉行講經和道場的這一事實，能很好地證明了它們之間的差異。部分家庭（並不常見）也會邀請和尚（經常是居在民間的“野和尚”，而不是寺廟的僧侶）或師姑來負責葬禮的佛教部分。這些也能取代喪葬儀式的講經部分。

另外一方面，中國的東南部的道教和佛教喪葬儀式（浙江、江西、福建、廣東和臺灣現在都有保存）常包含著供消遣甚至是觀眾（主要是亡者的悲傷親屬）娛樂的戲劇性場面^[4]。我們在現代常熟的葬禮中不能找到這些娛樂性特別強的戲劇化元素（古代時

[1] 詹姆斯·華生：《中國喪葬儀式的結構：元素形成、儀式序列和表演職務》，載詹姆斯·華生、羅斯基：《晚期帝國主義與現代中國的死亡儀式》，伯克利：加利福尼亞大學出版社，1988年，第8~9頁。

[2] 屈佑天：《骨肉相關——廣東社會對死亡的控制》，布洛克、喬納森·帕里主編：《死亡與生命的再生》，劍橋：劍橋大學出版社，1982年，第155~186頁；沃森和羅斯基：《帝國晚期與現代中國的死亡儀式》；丁荷生：《福建葬禮》，《遠東亞洲叢刊》第49期，1988年，第19~78頁；蘇堂棟：《死亡儀式和中國文化——明清時期的標準與變異》，《近代中國》33，第1卷，2007年，第125~153頁；伊佩霞：《中國儒家和家庭儀式——儀式書寫的社會歷史》，普林斯頓：普林斯頓大學出版社，1991年等。

[3] 例證參看勞格文：《中國社會的道教儀式和歷史》，第169~237頁。

[4] 例證參看丁荷生：《福建的戲劇和喪葬傳統裏的“雷雨聲”（雷聲很吵）和目連》，載大衛·約翰森編：《戲劇的儀式——中國民間文化中的目連救母：目連戲研究國際研討會論文》，伯克利：加利福尼亞大學出版社，1989年，第47~85頁；李豐楙：《臺灣中南部道教拔度儀目中目連戲曲初考》，《民俗曲藝》第77期，1992年，第89~148頁；王旭：《香花佛事——廣東省梅州市的民間超度儀式》，《民俗曲藝》第134期，2001年，第139~214頁；楊世賢：《臺灣閩南喪禮文化與民間文學》，臺北：博揚文化事業有限公司，2011年，第193~234頁。

它們好像也存在），但是該節目中的慰藉和娛樂元素就在寶卷的故事敘述中體現出來。因此，在我看來，常熟地區寶卷文本的講唱等同於中國其他地區葬禮的戲劇表演，並有類似的功能。

四、常熟地區喪葬寶卷表演的獨特性

這一部分，我將討論常熟地區喪葬寶卷講唱的特徵，這些特徵證明其在鄰近地區寶卷文本講唱的類似傳統之內具有重要地位。常熟的寶卷講唱有一些獨特的特徵，主要表現在：演唱的文本創作時間；喪葬講唱的幸存；表演節目保守的安排。

（一）傳統寶卷文本的使用及宗派關係

寶卷表演的常熟傳統中，發現了與葬禮有關的一些古老的文本。尤為顯著的是《地獄寶卷》，可追溯到明朝^[1]。車錫倫教授發現此文本的現代重抄本內容非常接近於明朝1591年的木刻本^[2]。常熟《地獄寶卷》的現代改編本，講述的是羅祖遊地獄。文本寫著：

如是我聞，無為真人即羅祖師也。在明朝正德皇帝年間，陷於天牢參悟妙道。忽一日巍巍端坐，參到三昧禪定，則見本性圓明，光中透出，一陣昏迷，徑到一處，不知什麼。來到冥司十殿官殿，遍遊十八重地獄，欲思普度亡魂出離地獄。

文本中提到了無為教的創建者羅清（1442~1527），也就是早期著名的寶卷文本《五部六冊》的作者。16~17世紀，無為教及其經典在中國廣泛傳播^[3]。然而《地獄寶卷》（全名《銷釋明證地獄寶卷》）現仍在常熟表演的文本中，屬於16世紀末期在中國北方出現的還源教，其經典是模仿羅清的經典，稱之為《六部六冊》，有1591年和1640年兩個刻本^[4]。《地獄寶卷》最晚在18世紀已從北方傳至江南地區，因為1768年浙江省

[1] 張家港地區文本題為《九幽地獄卷》和《幽冥地獄寶卷》，兩個文本略有不同的改編；基於錢再卿和張家港南豐鎮的陸汶金（1913~2002）手稿，分別在《中國河陽寶卷》第1冊，第218~232頁以及《中國沙上寶卷》第2冊，第1110~1123頁中出版。

[2] 車錫倫：《中國寶卷研究》，第394頁。

[3] 有關羅祖及其教義參看澤田瑞穗：《增補寶卷の研究》，第300~342頁；鄭志明：《無生老母信仰溯源》，臺北：文史志出版社，1989年；歐大年：《寶卷——十六至十七世紀中國教派經卷導論》，第38~46頁；馬西沙、韓秉芳：《中國民間宗教史》，北京，中國社會科學出版社，2004年，第1冊，第132~188頁；田海：《練習經文——中華帝國晚期的居士活動》，檀香山：夏威夷大學出版社，第12~49頁。

[4] 李國慶：《新見明末還源教全套寶卷〈六部六冊〉敘錄》，《世界宗教研究》2005年第4期，第66~67頁。另一早期刊本（1616年重刊），參馬西沙編：《中華珍本寶卷》（第一輯），北京：中華書局，2012年，第3冊，第425~578頁；這一文本的晚期刊本，參王見川編：《民間私藏：中國民間信仰民間文化資料彙編》（第一輯），臺北：博揚文化事業有限公司，2011年，第2冊，第160~319頁。

的官方奏摺裏提及這一標題^[1]。20世紀上半葉，江南書房繼續印刷該寶卷，1937年杭州有刊印的木刻版（藏於上海圖書館）^[2]。

因此，這個文本屬於民間宗派寶卷，而不是晚期的寶卷（主要是敘述和娛樂性質的），即常熟寶卷講唱中現在主要用的寶卷類型^[3]。上述所引，明顯是模仿佛經，開篇“如是我聞”，這是固定的佛經開篇用語，宣稱文本是佛弟子按佛陀的佈道傳承進行的記錄。這種與佛經相關的術語以及文本結構特點（寶卷正文分“品”）是典型宗派寶卷的特徵。總體而言，常熟《地獄寶卷》改編本的語言能被定性為佛經和特殊民間教派術語（諸如“妙道”、“三昧”、“禪定”、“本性圓明”等），以及有關陰間的民間信仰及口語敘述的糅合。雖然常熟的文本沒有提到無生老母——最高的女性神之名，但明確地含有特定的民間教派觀念，例如“金牌”、“真號”和還源祖所傳的“真言”，並使靈魂脫離輪回到達天堂成為可能，這一過程被稱為“歸家”。這些觀念在宗教教義蔓延的16~17世紀的寶卷文本中是常見的^[4]。

例如《地獄寶卷》（已出版版本）第二十二品結束的韻文中載：

有緣遇見還源法，真訣一點透崑崙。

西來大意人人有，只是男女不肯尋。

吾今功圓回家去，後代兒孫用心聽。^[5]

因此，這個文本確定是在宣揚還源教，它也是用佛教的術語（西來意），並且暗示了精神修煉的特殊方法（這裏的真訣、崑崙等很可能跟煉內丹有關係），這是16~17世紀民間教派的典型教義。然而，這些特殊宗教觀念，在寶卷表演的現代儀式中並沒有太多的重要性，對當地觀眾和宗教專家而言，文本中最重要教義是該宗教領袖提供的死後拯救靈魂的允諾。文本的教導特徵也很清楚明顯，勸告人們避免罪惡，因為罪惡能讓他們監禁在地獄。如前所述，常熟《地獄寶卷》的改編本談論到羅祖，並把他與還源祖混為一體，實際上他們應是不同的兩個歷史人物^[6]。《地獄寶卷》其他的版本沒有提到羅祖^[7]。我認為

[1] 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第2冊，第818頁。

[2] 《銷釋明證地獄寶卷》，杭州：智善堂刻經處，1937年，第2冊，上海市圖書館，綫譜，4822，第51~52頁。

[3] 這種類型的差別，參見澤田瑞穗：《增補寶卷の研究》，第35~38頁；李世瑜：《寶卷論集》，第44~49頁；歐大年：《寶卷——十六至十七世紀中國教派經卷導論》，第1~5頁；車錫倫：《中國寶卷研究》，第2~16頁等。

[4] 例證參見歐大年：《寶卷——十六至十七世紀中國教派經卷導論》，第165~168頁。

[5] 《中國河陽寶卷集》第1冊，第231頁。

[6] 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第1冊，第420~421頁。

[7] 王見川編：《民間私藏：中國民間信仰民間文化資料彙編》第2冊，第161~162頁。

羅祖的名字及與他相關的神話在常熟寶卷異文出現，代表了17~19世紀流傳於江南地區無為教某分支的影響^[1]。

在常熟具有特定宗派主義溯源的其他文本是《指路寶卷》。文本完整的標題應包括無為教的術語（參見上文）。張家港港口地區在“五七”講經期間，講經先生使用的“解結散花”文本中（由車錫倫教授搜集出版）也提到了還源教^[2]。顯然，這些文本都是在還源教和無為教的影響下編撰而成的^[3]。然而，常熟現在的講經先生卻沒有任何特殊的宗派屬性，這些文本可能是在特定時期從古老的宗教結社上傳下來的，追根溯源，極其困難。

常熟有關地獄主題的另一古老文本是兩卷本的《目蓮救母地獄寶卷》。余鼎君使用的該寶卷版本是從他一個親戚藏有的1907年之古老手抄本重抄而成的。余鼎君通常在超度女性亡魂時講唱這部《目蓮救母地獄寶卷》^[4]。車錫倫教授把該《目蓮救母地獄寶卷》定為明朝的文本。他認為文本的第一卷第二部分用規定結構分成了19品，這是民間教派時期寶卷的典型^[5]。

但是，我不同意車錫倫教授的此觀點。因為我讀到的《目蓮救母地獄寶卷》文本，我能肯定其敘述部分和《目蓮三世救母寶卷》有緊密的相似性。《目蓮三世救母寶卷》可追溯至19世紀下半葉（其現存最早的木刻本刊刻於1876年），19世紀末20世紀初期，在江蘇以木版和石印的形式廣泛流傳^[6]。我認為常熟現在講唱的文本是當地寶卷表演者因儀式表演的需要，而對《目蓮三世救母寶卷》進行的擴大修訂。江南地區現存有此文本的一些改編本，並通常用於葬禮^[7]。值得注意的是，余鼎君也藏有上海1907年印刷的《目蓮三世救母寶卷》石印本^[8]。

因此，不同時期的寶卷文本傳到常熟，此地為喪葬講唱而進行了改編。儘管這些文

[1] 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第1冊，第188~215頁。

[2] 車錫倫：《江蘇張家港口鎮的做會講經》，第400頁。

[3] 對女性神的祖先，無生老母崇拜的追溯，在常熟地區其他寶卷文本中也能發現，例證參見《玉皇寶卷》，收入《中國河陽寶卷集》第1冊，第61~67頁。

[4] 余鼎君：《常熟尚湖餘慶堂余鼎君唱寶卷目錄》，第14頁。

[5] 車錫倫：《中國寶卷研究》，第403~404頁。

[6] 這一文本，參看白若思：《歷史材料在宗教敘事文學中的演變：〈目蓮救母三世寶卷〉中黃巢的故事》，《晚期中華帝國》34.2，2013年，第83~133頁。

[7] 張家港收集的版本參見《中國河陽寶卷集》第1冊，第281~289頁；《中國沙上寶卷集》第2冊，第1046~1054頁。

[8] 余鼎君：《常熟尚湖餘慶堂余鼎君唱寶卷目錄》，第21頁。臺灣學者丘慧瑩在白菲地區也發現了當地宣卷先生藏有常州1886年印刷的《目蓮救母三世寶卷》之木刻本，參見其《江蘇常熟白菲地區宣卷活動》，第214頁。

本宣傳的原始宗教教義現在在民間影響已不大，但它們卻已成為儀式性講唱的組成部分。現代能發現的證據（主要是寶卷文本與表演者的口述回憶）能證明常熟寶卷講唱最晚於 19 世紀末期至 20 世紀初期已形成並盛行^[1]。與此同時，對表演文本的仔細研究，能推測寶卷講唱地方傳統更早期起源的可能性。表演者現仍能講唱明朝和清朝的文本，顧及周邊地區的歷史證據，能推斷得出寶卷講唱在 19 世紀前就已存在^[2]。常熟寶卷文本的內容和表演模式的傳統性，進一步證明了該地寶卷講唱的早期起源。

（二）常熟喪葬寶卷表演的幸存

據我所知，常熟是中國大陸現仍存有喪葬寶卷表演為數不多之地的其中之一。過去（1949 年前），中國北方不同的地區在喪葬和忌日儀式常表演寶卷。寶卷與超度亡魂的聯繫，自寶卷這種文學形成發展的初期就已存在。車錫倫教授的論證很有說服力，他認為現在所知的早期寶卷文本《銷釋金剛科儀》（13 世紀中期）、《目蓮救母出離地獄生天寶卷》（14 世紀）和《佛門西遊慈悲寶卷道場》（約 14 世紀）是在薦亡法會即“金剛大道場”、“孟蘭大道場”和“西遊道場”分別講唱^[3]。後來的教派信徒常在民衆中，把寶卷講唱的超度亡魂的功能作為促使信徒皈依的手段。衆所周知，17 世紀至 19 世紀的教派信徒，例如弘陽教和黃天教常為民衆主持葬禮，這與他們死後拯救靈魂的允諾有關^[4]。歐大年教授已經注意到，如果與 16 世紀的文本相比，17 世紀寶卷地獄主題的發展顯然與寶卷表演內容的變化有關^[5]。17 世紀已出現了以地獄的十王為主題的寶卷^[6]。

直至 20 世紀中葉，中國北方的幾個鄉村仍保留葬禮形式中的寶卷表演。例如，弘揚教曾在鄰近天津的宜興埠設有普蔭堂，中國學者李世瑜（1922~2010）在 1957 年發現了此地。直至 20 世紀 50 年代，該地在葬禮期間都要講唱很多寶卷文本^[7]。河北省涿水縣高洛音樂會，直至最近，在葬禮上也唱有關目蓮救母故事的寶卷（該文本可追溯到 17 世紀）^[8]。據我所知，這種表演類型現已在中國北方的多數地方消失，唯一

[1] 白若思：《張家港地區的講經》，第 31~33 頁。

[2] 這類證據的綜述（部分），參見車錫倫：《中國寶卷研究》，第 367~368 頁。

[3] 車錫倫：《中國寶卷研究》，第 66~80 頁。

[4] 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第 1 冊，第 395、462~465 頁。

[5] 歐大年：《寶卷——十六至十七世紀中國教派經卷導論》，第 240~241 頁。

[6] 例如《十帝閻羅寶卷》1655 年和 1658 年的抄本，收入王見川主編：《明清民間宗教經卷文獻續編》，臺北：新文豐出版公司，2006 年，第 4 冊，第 1~78 頁。

[7] 李世瑜：《現在華北秘密宗教》（增訂版），臺北：蘭臺出版社，2007 年，第 354~356 頁。

[8] 薛藝兵：河北易縣、涿水的《后土寶卷》，《音樂藝術》（上海音樂學院學報）2000 年第 2 期，第 31~37 頁。有關文本的細節，請參看白若思：《寶卷文本中目蓮故事的發展》，第 111~202 頁。

例外的是甘肅省的涇縣和青海的幾個地方的喪葬儀式上仍在講唱一些寶卷和類似的民間經典^[1]。重要的是，所有三個地方（天津、河北和甘肅），儘管教派內容已長期遺失，但當地表演者講唱的文本中卻有很多是民間教派的產品，這種情況與常熟《地獄寶卷》的表演非常類似。

至於長江地區的寶卷演唱，我已經能證明現代江蘇省的崑山、太倉、無錫地區仍保留有寶卷的喪葬表演。前面的兩種情況與常熟傳統聯繫顯著：寶卷的表演者也講唱《銷釋明證地獄寶卷》，類似於常熟的情況，這種類似性無疑是由這些地區儀式專業者之間的交流導致的。

至於無錫，現在儀式專業者“佛頭”在超度死者的法會上仍講唱寶卷（這種活動當地也以“宣卷”著稱），稱“往生佛”。這種法會通常在人死後的第三天，即“入殮”的那天和“五七”舉行。“入殮”的那天，佛頭按傳統講唱《十王寶卷》，“五七”講唱《地獄寶卷》、《目蓮寶卷》（如果是女性的葬禮）、《洛陽橋寶卷》，同樣也表演供奉十王（“慶王”）和亡魂（“十度十祭”）的儀式^[2]。但和常熟不同的是，無錫很多的“佛頭”現在都不主持葬禮。例如張敏偉和周敏妹，他們都約四十歲的年紀，是無錫年輕的“佛頭”。我在 2014 年 11 月訪談他們時，他們告訴我，他們不參與葬禮的表演，僅只是主持“清事”。據張敏偉所言，現代無錫葬禮和忌日儀式主要由道士來主持，儘管過去（1949 年前），“佛頭”（寶卷表演者）和道士都可以參與喪事（類似於常熟目前的情況）。現在，幾乎沒有人家邀請“佛頭”來主持葬禮^[3]。

應該注意到，現代無錫的寶卷講唱明顯不同於常熟。現在，無錫的寶卷講唱，“佛頭”主要講唱正統佛教的佛經文本，“宣卷”主要成了“念佛”的一部分。無錫寶卷的講唱與寺院佛教有密切的關係^[4]。例如，在“往生佛”的葬禮期間，“佛頭”通常念誦《金剛經》、《地藏菩薩本願經》、《心經》等^[5]。因此，無錫宣卷傳統似乎非常雜糅，現在並不集中於寶卷文本。

崑山地區和蘇州的其他郊區，現代喪葬講唱的情形非常類似於無錫。例如，寶卷的女性表演者（亦以“宣卷先生”稱之）王秀英，居住在崑山城的郊區，我曾在 2014 年 11

[1] 劉永紅：《西北寶卷研究》，北京：民族出版社，2013 年，第 181~230 頁。

[2] 張敏偉，訪談錄，2014 年 11 月 5 日。

[3] 張敏偉，訪談錄，2014 年 11 月 6 日。

[4] 李萍：《無錫宣卷儀式音樂研究——宣卷之儀式性重訪》，上海音樂學院博士學位論文，2012 年，第 52~55、94~95 頁。

[5] 張敏偉，訪談錄，2014 年 11 月 6 日。

月探訪過她，她也在喪葬上講唱寶卷。寶卷的講唱通常在人死後的第一天，且大約需要20個小時^[1]。通常的節目包括《十王寶卷》、《地獄寶卷》（女性的葬禮由《目蓮寶卷》和《血湖寶卷》來替代）、《地藏寶卷》、《五更寶卷》等，因此，這與常熟的講經非常類似。崑山地區的表演者也主持一些超度儀式，例如“轉殿”和“破血湖”。常熟和崑山寶卷講唱傳統的一種差別是後者（如無錫宣卷一樣）包含幾種佛教經典^[2]。另外，崑山寶卷講唱一般用絲綫樂器伴奏，而常熟講經大多只用木魚伴奏^[3]。

論及表演的這些地方傳統，應該注意到在最近的時期，常熟、張家港、無錫和蘇州幾個郊區的寶卷表演者相互之間有持續的交流。張家港的表演者偶爾會到江陰（無錫的轄區範圍）表演，崑山的表演者也經常在常熟和蘇州的其他地方進行表演。因此，在表演者的活動範圍和地方文化傳統之間很難劃清清晰的界綫。無論如何，常熟似乎已成為現仍存有喪葬寶卷表演的中心之地。

蘇州周邊的許多地方，有關地獄主題的寶卷已長時間消失了。曾經（1949年前）在江蘇省的其他地方和浙江省，特別是蘇州、寧波和紹興城，喪葬儀式上的寶卷表演（“宣卷”）非常流行。然而，職業的表演者（“宣卷先生”）現仍然在蘇州和浙江紹興、嘉興附近的地區非常活躍（他們最近已成為不同國家學者研究的對象），但現在一般不做喪事，而專門為活著的人表演^[4]。在長江北岸的靖江市（在江陰和張家港的對岸），“做會講經”傳統非常接近常熟傳統，但寶卷主要是為活著的人“延生”之目的而表演，並非喪葬^[5]。現在靖江的表演者兼主持儀式之人（與無錫的傳統一樣，稱為“佛頭”），為了贖活著的老人的罪惡，“延生會”上要講唱《十王寶卷》和《血湖寶卷》（不同於常熟和張家港寶卷的那些文本）^[6]。同鄰近地區寶卷比較，證明了常熟的講經是吳地寶卷講唱的生活傳統之一，但常熟寶卷講唱纔保存了葬禮寶卷表演藝術的古老功能。

（三）夜間表演是常熟講經的另一古樸特徵

常熟喪葬寶卷表演的另一古樸特徵體現在講經時間的安排上。超度功能的講經要

[1] 王秀英，訪談錄，2014年11月1日；亦見虞驍：《一個文學與宗教的活化石——當代崑山宣卷初探》，2009年（未刊稿）。

[2] 王秀英，訪談錄，2014年11月1日。

[3] 參看白若思：《現代中國傳統儀式表演藝術的幸存》，第197~199頁。

[4] 佐藤仁史：《中國農村の藝能：太湖流域社會史口述記錄集》2，東京：汲古書院，2011年。紹興寶卷的情況參見王彪、馮健：《紹興宣卷》，杭州：浙江攝影出版社，2012年。

[5] 有關它們的區別，參看白若思：《張家港地區的講經》，第14~15頁。

[6] 車錫倫：《中國寶卷研究》，第334~366頁。

在夜間進行。寶卷講唱的時間過去也通常定在晚上，明清時期的歷史記載裏也有證明，包括名著《金瓶梅詞話》中都有記載（《金瓶梅詞話》，1617年前）^[1]。該小說的資料也暗示寶卷通常是為薦亡而表演的^[2]。守夜儀式法會講唱寶卷，也是明清之際中國北方民間教派的特徵^[3]。如果我們注意到常熟現仍表演的一些文本中的教派教義的遺跡，那麼這種表演的夜間模式，用於民間法會，似乎非常有意義。

中國最近的記錄裏也提到寶卷的守夜演唱來自蘇州，可追溯到19世紀的前半葉。例如，著名的清代江蘇巡撫裕謙（原名裕泰，1793~1841）在其“禁五通淫祠並師巫邪說示”提到了寶卷演唱^[4]。據他的說法，吳地的人們常召喚靈媒（男性和女性都可以做，當地女性靈媒，專門稱為“師娘”），當有人生病，這些靈媒就會組織宣卷講唱。表演的文本是地方方言，包括《觀音寶卷》《十王寶卷》《竈王寶卷》等。寶卷一般由男巫講唱，女巫則摻入唱佛號（“和佛”）。至於表演的時間，裕謙寫到他們講唱寶卷通常是夜聚曉散。毛祥麟（1814~1875）的《墨餘錄》也有類似的記載^[5]。這些文人描述的簡短情況醒目地類似於常熟寶卷的現代表演。雖然當代常熟的情況，靈媒一般不是“講經先生”，不自己講唱寶卷，這些靈媒（男性和女性）通常仍充當講經表演的組織者；並且因醫治為目的而舉行的“善會”也十分普遍^[6]。儘管裕謙和毛祥麟沒有提到喪葬表演，但顯然他們所提到的《十王寶卷》是用於薦亡的。

夜間法會地獄主題寶卷的表演，非常自然地源於主流民間信仰的觀點——陰間神祇的邀請和敬奉應該在晚上（但正如我們已看到的，這條規則也有例外）。此外，舊時（1949年之前）常熟的講經大多數場合都是在夜間舉行，但現在情況已經發生了改變，為活著之人受益的法會一般在白天舉行^[7]。基本上來說，僅葬禮保存傳統的安排。因此，葬禮的講經仍然是這一傳統最保守和原始的部分。

然而，講經的這種類型也發生了變化。首先，如前所述，常熟以超度為目的的講經，現通常僅限於“五七”，但在過去（1949年以前），人死後的整個“七七”，甚至“百日”、“周年”等紀念日都舉行講經。其次，常熟地區的許多講經先生都簡化和縮短了儀式，

[1] 參見澤田瑞穗：《增補寶卷の研究》，第285~299頁。

[2] 車錫倫：《中國寶卷研究》，第69頁。

[3] 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》第1冊，第391~392頁。

[4] 裕謙：《勉益齋續存稿》，載《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010年，第7卷，第48a(436)頁。

[5] 毛祥麟：《墨餘錄》，上海：上海古籍出版社，1985年，第9卷，第140頁。

[6] 丘慧瑩：《江蘇常熟白茆地區宣卷》，第189~190頁；余鼎君：《江蘇常熟的講經宣卷》，第49~52頁。

[7] 與之相反，靖江的做會講經保存了“一天一夜”的模式，還有更長時間的“會”。

他們能夠在凌晨 1~2 點完成講經並散會^[1]。法會時間縮短和簡化的趨勢(表演者刪除許多重要的儀式和場面)在其他地方也很普遍,例如臺灣的傳統“道場”^[2]。這在現代化的城鎮是不可避免的現象,常熟當屬此類。雖然如此,仍有許多表演者繼續傳承講經的家庭傳統,例如尚湖的余鼎君,仍遵循著他們表演的古老模式。

五、結 論

常熟地區葬禮和忌日儀式上的講經,代表著中國明清之際形成的寶卷講唱的傳統模式。內容和安排上都保留了很多古樸的特徵,這在江南(長江下游)地區的多數地方,過去(1949年前)都很普遍,但是現在許多地方都已消失了。現代,寶卷的喪葬表演構成了常熟和江蘇幾個鄰近地區的文化特徵。明清時期常熟縣的前邊界在內,每個小地方包括當代張家港市的港口地區,也有這些儀式節目的地方差別,但是它們似乎不是非常重要的。

超度亡魂有關的寶卷文本,如《地獄寶卷》和《目蓮救母地獄寶卷》都是在常熟地區發現的古老文獻,能證明這種傳統早期的起源。常熟的講經包括以超度亡魂為目的和向亡魂敬奉供品的儀式,這是現代人類學觀點中“通過儀式”的典型代表。與此同時,此類儀式也作為複雜的“儀式事件”(採用社會學和宗教學現代學者的定義)的一個組成部分,該場合需要不同神職人員的參與(包括講經先生、道士,有時還有佛教的僧侶和居士,以及其他團體),展現了豐富的文本和儀式行為。

常熟講經的現代形態,借助於佛教主流文本和儀式以及道教起源的很多元素,例如佛經的敘事主題和道教的儀式成分,但是這與道教和佛教的超度亡魂儀式又有所不同,因為常熟的講經使用了與民間有關的許多地方傳說。此外,常熟的講經是用方言表達解救和教化的意思。我們能把這類講經儀式等同於中國東南部的其他幾個地區道士在葬禮上所表演的儀式戲劇看待,然而,常熟講經的形式和內容卻明顯不同於道教。

常熟有關地獄主題的講經是多功能的,因為它在不同程度上結合了儀式、教化和娛樂的目的,這有助於講經這種鄉土民俗的生存流傳。雖然 20 世紀晚期至 21 世紀初期,未擺脫不可避免地改革,但是常熟寶卷講唱的傳統仍然保留著地方文化中生氣勃勃的部分,且很好地代表了來世的信仰和鄉土社會的傳統價值觀。

[1] 余鼎君:《江蘇常熟的講經宣卷》,第 113 頁。

[2] 李豐楙:《複合與變革:臺灣道教拔度儀中的目連戲》,《民俗曲藝》第 94 期,1995 年,第 83~116 頁。

附錄:

三寶證盟

X^[1] 七宣卷薦先昇化功德文牒

伏以,

九色蓮花作慈航之彼岸;

一枝楊柳開甘露之法門。

陽上追修,必脫沉淪。

牒據大中國江蘇省原籍常熟縣 XX 大王土地界內,奉佛 X 七宣卷薦先往生。

總服子婿 XXX,孝女 XXX 彙同本壇孝子 XXX、孝媳 XXX 合誠所薦亡過先 XXX 孺人。享年 XX 歲,元相 XX 月 XX 日 X 時受生,歿於太歲 XX 年 XX 月 XX 日 X 時去世。蓋因浮生若夢,霎時天際之雲,人世空化一熄,風中之燭,千古同歸,有盡百年難免無常。

屆今 X 七之期,正參冥府第 X 殿大王案下求判生方,切念先魂 XXX 心地善良,待人和睦,教兒女有方,勤儉持家,那【哪】知不幸病魔奪去生命,一生未享清福。豈知一夢黃梁,永別家園,脫離塵世,拋棄兒女,含淚西遊? 家屬悲淚祈求太乙符命,九幽教主地藏王菩薩開宏恩赦釋 XXX 永脫輪回,早登仙界。一心投誠佛門,非叩佛祖十王留恩曷能極援罪苦。

於今月 XX 日啓建度亡佛事,一日功德。

於內壇內焚香,一祝詠《十王赦罪寶卷》,良言滅罪;一讚吟《九幽地獄寶卷》,句句生天;聞繳《血湖》妙範,九幽拔罪;叱破地獄,蕩除孽垢;具備清香明燭,仙茶美酒,灼化冥資。

給付牒文,延奉冥府仁尊王,上王、下王官官典、牛頭馬面、夜叉、獄卒,一切神祇,仰於佛法超證方來等因,須至給牒為憑。

右牒給付亡過先 XXX,冥中收執。

伏願,

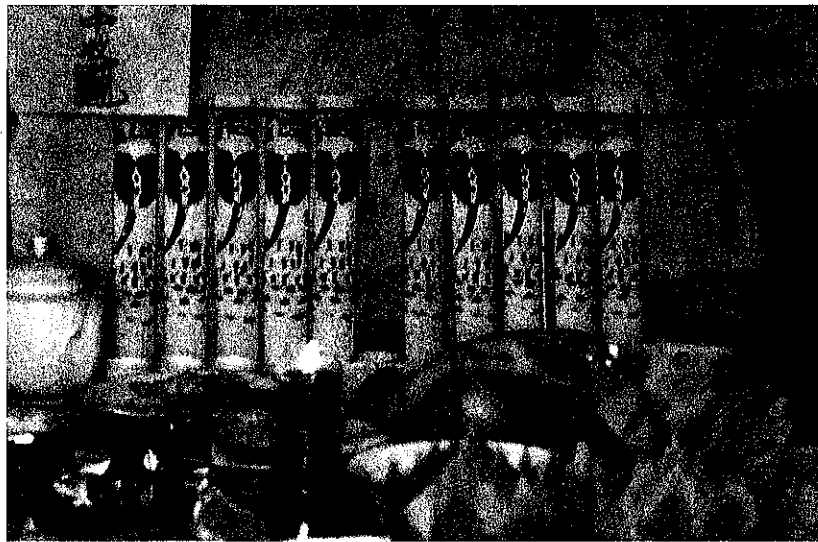
天堂陽世為快樂之鄉,

[1] X 代表數字和人名。

地府陰司永脫沉淪之苦。
故牒南無幽冥教主本尊地藏王菩薩大歲 XX 年 XX 月 XX 日給。
陽上孝眷人等百拜上呈。



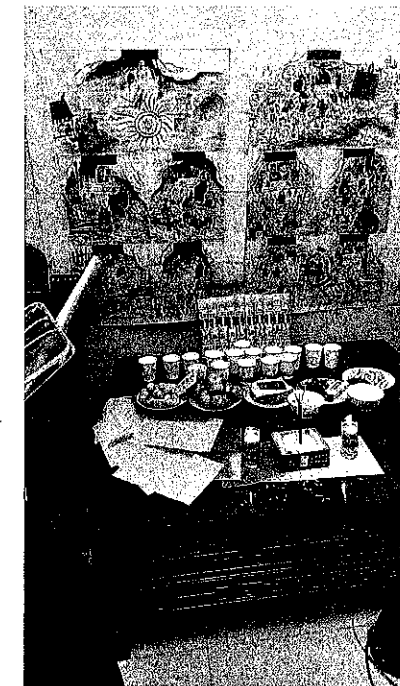
圖一 常熟尚湖地區農戶家講經搭建的“地藏臺”(余鼎君提供圖片)



圖二 張家港港口地區喪葬期間使用代表“十王”的紙馬(虞永良提供圖片)



圖三 張家港港口地區農戶家喪葬期間的講經(虞永良提供圖片)



圖四 常熟地區“五七”講經用的十王臺(黃之恒提供圖片)