

亦禮亦俗

——晚清至民國閩西四保禮生的初步分析*

劉永華

廈門大學歷史系

提要

近二十年來，學術界對明清時期民間文化及其與士大夫文化的關係，已經進行過不少討論。這些研究側重分析了民間習俗、信仰與儀式、面向民間的文學類型（如寶卷、聖諭廣訓、地方戲等）、士大夫對民間文化的「改革」等問題，但是，對於介於民間文化與士大夫文化之間的文化中介、中介過程及相應機制，則未給予充分重視。本文希望通過分析晚清至民國時期閩西四保禮生的文本與社會文化實踐，初步勾勒出當地文化中介的基本輪廓。文章分成四個部份。第一部份回顧學術界對禮生的研究，並介紹禮生的歷史。第二部份考察四保禮生的社會文化活動。第三部份介紹禮生的禮儀文本。最後，簡評禮生的文化中介功能，並討論文化中介研究對重構民間文化史和打通士大夫文化與民間文化關係的方法論意義。

關鍵詞：福建、禮生、鄉村禮儀、士大夫文化、文化中介

* 本文的寫作得到廈門大學「引進人才科研啟動費」（項目號：X01120）的資助。在本文寫作過程中，丁荷生、鄭振滿和陳進國先後提出寶貴意見。本文曾先後在「華南研究會2003年年會」和「第十屆中國社會史學會年會暨禮儀、習俗與社會秩序國際研討會」（武夷山，2004年6月16-19日）上發表，不少與會者提出了有益意見。兩位匿名審稿人也提出富有建設性的修改意見。此處一併致謝。當然，文中若有錯誤，一概由筆者負責。

十年前，施舟人（Kristofer M. Schipper）在一場演講中指出，儘管學術界已就民間宗教與道教的密切關係進行了不少探討，但是，「相比之下，民間宗教與儒教（Confucianism）之間同樣——甚或更為重要的關係，還沒有得到什麼討論」。¹十年過去了，學界已就此論題展開不少討論。姜士彬（David Johnson）對晉東南地區「主禮」群體的研究，試圖在民間宗教儀式實踐中發現儒教的成份。²科大衛（David Faure）和劉志偉對明清珠江三角洲社會文化變遷的討論，說明了以《朱子家禮》為核心的宋明社會倫理與祖先祭祀儀式是如何戲劇性地改變地方文化的。³鄭振滿對明清福建家族與民間宗教的研究，則強調了儒教在鄉村推行中遇到的困難與地方社會對國家象徵的利用。⁴宋怡明（Michael Szonyi）在考察明清福州地區親屬實踐的近作中，討論了地方社會是如何在儒教親屬話語下靈活處理親屬關係的。⁵這些研究一方面向我們揭示了禮教對民間文化的重要影響，另一方面指出了地方社會在理解和實踐禮教上的能動性。但是，禮教是經由何種社會群體／中介與民間信仰發生關聯的？這些中介究竟是什麼樣的社會群體？他們是如何在不同文化傳統中起中介作用的？對於這些問題，目前尚無多少正面討論。

明清時期中國的地域差別相當大，文化中介之職能，各地應由不盡相同的社會群體承擔，中介之機制，亦應有相當大的地域差別。本文希望通過分析晚清至民國時期閩西四保禮生的文本與禮儀實踐，初步勾勒禮生在當地社會文化生活中扮演的角色，進而提出禮生乃當地文化中介的假設。文章分成

-
- 1 Kristofer M. Schipper, "Sources of Modern Popular Worship in the Taoist Canon: A Critical Appraisal," in *Proceedings of International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture* (Taipei: Center for Chinese Studies, 1994), vol. I, 21.
 - 2 David Johnson, "Temple Festivals in Southeastern Shanxi: The Sai of Nashe Village and Big West Gate," 《民俗曲藝》第91期（1993），頁641-734；David Johnson, "'Confucian' Elements in the Great Temple Festivals of Southeastern Shanxi in Late Imperial China," *T'oung Pao* 83 (1997): 126-161.
 - 3 David Faure, "The Emperor in the Village: Representing the State in South China," in *State and Court Ritual in China*, ed. Joseph P. McDermott (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 267-298；科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》，2000年，第3期，頁3-14。
 - 4 鄭振滿，〈明清福建家族組織與社會變遷〉（長沙：湖南教育出版社，1992）；鄭振滿，〈神廟祭典與社會發展模式——莆田江口平原的例證〉，《史林》，1995年，第1期，頁33-47。
 - 5 Michael Szonyi, *Practicing Kinship: Lineage and Descent in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2002).

四個部份。第一部份回顧學界對禮生的研究，並簡單追溯禮生的歷史。第二部份考察四保禮生的禮儀實踐。第三部份介紹禮生的禮儀文本。最後，文章將簡評禮生的文化中介功能，並討論文化中介研究對民間文化史研究的方法論意義。

一、禮生研究與禮生史

作為儀式專家，禮生見諸不少中國社會文化研究論著。就西文著作而言，在福州傳教的Justus Doolittle早在19世紀中葉就注意到禮生，稱之為「禮儀教授」（professors of ceremony）。他介紹說，當地有兩種禮生，一種接受政府津貼，另一種則受民間僱用。⁶ Hugh Baker在香港新界地區也發現不少禮生，他稱之為「司祭」（ritual officiants）；他們諳熟禮儀，在當地祭祖儀式中擔任重要角色。⁷ 景軍對甘肅孔氏家族的研究發現，1949年前，當地小學除開設正常課程外，還教授禮生的基本技能，不少學生曾贊相過去的祭孔儀式；他稱禮生為「禮儀表演者」（ritual performers）。⁸ 魏捷茲（James Russell Wilkerson）對臺灣澎湖地區的研究提到，當地稱為「侍宴」的具有「士大夫風格」的祭祖儀式，也是由禮生表演的。⁹

儘管提及禮生的論著並不少見，但對禮生的正面討論，才算剛剛起步。以筆者管見，對禮生進行較為系統考察的唯一論著，是臺灣學者李豐楙的〈禮生與道士〉一文。¹⁰ 在這篇文章中，李氏討論了禮生在臺灣社會中的地位及禮生與道士的關係。他認為，禮生與道士是1949年前臺灣最為重要的兩個儀式專家群體。禮生見諸於臺灣大多數地區，在王爺崇拜盛行地區尤為

6 Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese* (London: Sampson Low, Son, and Marston, 1868), 195-197, 291-296.

7 Hugh D. R. Baker, *A Chinese Lineage Village* (Stanford: Stanford University Press, 1968), 148.

8 Jun Jing, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 97. 「贊」和「相」是指在禮儀表演中唱禮，下詳。

9 James Russell Wilkerson, "Other Islands of Chinese History and Religion" (unpublished Ph.D. dissertation, University of Virginia, 1990), 276-277.

10 李豐楙，〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，收入王秋桂、莊英章主編，《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，2001），頁331-364。另外，李先生尚撰有〈禮生、道士、法師與宗族長老、族人：一個金門宗祠奠安的拼圖〉（金門歷史、文化與生態國際學術研討會，金門，2001年9月9-13日）一文，未克獲見。

普遍。他們參與表演的儀式很多，小至家庭的生命週期儀式，大至涉及整個社區的年節儀式。1949年以前，禮生一般由識文墨、通禮儀的致仕官員、生員和普通文人充任。其參考的禮儀文本除呂子振《家禮大全》、張汝誠《家禮會通》外，尚有手抄「家禮簿」，這些手抄本的內容似與下文所述「祭文本」相近。李氏認為，禮生與道士有四點重要差別。首先，道士的職業相對封閉，其專門知識只通過家庭和師徒關係授受，而禮生向所有諳熟禮儀者開放。其次，禮生在儀式表演中負贊相之責，而道士直接表演儀式。第三，道士的學習期較禮生為長。最後，禮生側重社會和人倫層面，而道士偏重於人與超自然溝通的層面。正因為如此，他們可以在具體的儀式實踐中相輔相成。李氏的文章不僅提供了有關臺灣禮生的豐富資料，而且初步區分了禮生與道士的差別，為進一步討論禮生在民間文化中的角色提供了一個出發點。但是，「家禮簿」的主要內容是什麼？禮生的知識是如何傳授的？它們是在什麼歷史過程中產生的？禮生在這些過程中究竟起了什麼作用？對於這些問題，也許由於篇幅方面的原因，李氏在這篇文章中基本上沒有觸及。

莊孔韶在《銀翅》中，也花了一些筆墨考察閩東鄉間的「先生」，並提出相當有趣的看法。¹¹ 莊氏所說的「先生」，「是指通曉儒家禮儀者，他們多才多藝，如會書法，粗通詩詞、聯語，懂相術，為農人以生辰八字合婚，會陰陽，勘察房屋和墳墓風水，熱心於村公共事務」。這些先生除從事日常生計外，還參與民間家庭禮儀、看風水與合婚三個主要活動。這樣看來，他們與本文討論的禮生應該屬於同一類人物，只是名稱不同而已。莊氏調查的一位先生，活動範圍半徑達二三十公里，與當地道士活動範圍的半徑大體相似。莊氏還注意到，先生一方面在鄉間傳播儒家思想，另一方面又吸收「道士之術」與民間信仰，因此，他稱之為「文化與人事之媒介人物」（entrepreneur or broker of culture and human relationship）。¹² 可惜的是，莊氏並未交代這些先生在儀式表演中的具體角色，沒有交代他們有無禮儀科儀本，也沒有追尋他們的歷史。

由於目前學界對禮生的歷史知之尚少，在轉入考察四保地區的禮生之前，有必要先對此略作交代。至於對禮生歷史的詳細考證，筆者日後將另文專述。要回顧禮生的歷史，不可不先交代中國古代禮官的歷史。《周禮》春官掌邦禮，秦改奉常，漢初改太常，後代太常之名或有更異，但太常系統成

11 莊孔韶，《銀翅：中國的地方社會與文化變遷》（北京：三聯書店，2000），頁413-418。

12 莊孔韶，《銀翅：中國的地方社會與文化變遷》，頁413。

為中央政府不可或缺的一個重要部份，太常寺的長官位列九卿之首。太常的主要職能之一，乃是「每祭祀，前奏其禮儀；及行事，贊天子」¹³，換句話說，就是奏定儀軌和贊相禮儀。這裡所謂的「贊」和「相」，都是在禮儀表演中唱禮，引導主祭行禮的意思。從這個意義上說，禮生的起源，也許可以追溯到《周禮》春官。

最早提及禮生的文獻之一，是東漢末年應劭所著《漢官儀》一書。該書載云：「春三月、秋九月，習鄉射禮，禮生皆使太學生。」¹⁴ 從這寥寥數字中，殊難推斷禮生的職能，只是中間涉及的是鄉射禮，禮生的角色，也許不外乎贊相禮儀。¹⁵ 另一條早期資料見於《梁書》。據此書記載，劉穀被任命為知縣之前，曾是國子禮生。¹⁶ 在這條資料中，禮生的職能也是不甚清楚。當然，從機構本身推測，禮生很可能在釋奠儀式中起贊相之責。¹⁷ 我們對唐代禮生的情況有比較明確的了解。唐代太常寺下設禮院，又稱太常禮院，院中有禮生若干名，禮生由禮院博士直接管理。¹⁸ 據長慶二年（822年）太常寺奏，「兩院禮生原額三十五人」，說明禮生數量不少。¹⁹ 又據唐貞元八年（792年）太常寺奏，「本置禮生，是資贊相。東都既無祠祭，不合虛備闕員」，這明確說明了禮生的具體職能。²⁰ 另有資料提及，當時禮生亦贊相

13 杜佑，《通典》（北京：中華書局，1988），卷25，〈職官七〉，頁691-692。《明史》載太常寺職責云：「太常掌祭祀禮樂之事，……凡天神、地祇、人鬼，歲祭有常。先冬十二月朔，奏進明年祭日，天子御奉天殿受之，乃頒於諸司。天子親祭，則贊相禮儀。大臣攝事，亦如之。」見張廷玉等，《明史》（北京：中華書局，1974），卷74，〈職官三〉，頁1796。

14 《漢官儀》已佚。這則資料轉引自范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1973），卷79，〈儒林列傳〉，頁2547，注6。

15 古鄉射禮的情形，參見賈公彥，《儀禮疏》（中華書局影印《十三經注疏》本），卷11-13，〈鄉射禮〉。

16 姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷41，〈列傳第三十五〉，頁584。

17 杜佑，《通典》，卷53，〈吉禮十三〉，〈釋奠〉條，頁1471，「周制，凡始立學，必釋奠於先聖先師」。

18 王溥，《唐會要》（北京：中華書局，1955），卷65，〈太常寺〉，頁1137；Charles O. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1985), 307.

19 王溥，《唐會要》，卷65，頁1136。但是，據《新唐書》記載，太常寺與禮院各有禮生三十五人。見歐陽修、宋祁，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷48，〈百官三〉，頁1242。大約禮生先在禮院學習，業成後至太常寺服務。

20 王溥，《唐會要》，卷65，頁1135。從這條資料看來，Hucker將唐代禮生譯為“ritual

地方官迎候、交代之禮，他們似乎與在儺和喪禮中驅邪的方相氏也有某種關聯。²¹ 再者，唐代盛行各式書儀，禮生是否與它們有關，待考。宋代繼續設置禮院，但自北宋康定元年（1040年）始，它喪失了原先半獨立性的地位，改由太常寺直接管轄。²² 但禮院是否仍置有禮生，筆者尚未找到證據。在元代王朝禮儀中，禮生主要是作為一種角色，而不是一個職位出現的。據至元十年（1273年）中書吏、禮部、河間路的規定，「本部議得各路禮生，不須初設，擬合於見設司吏內，不妨委差一名勾當」。禮生在天壽聖節和祭孔儀式中起贊相之責。²³ 明洪武初年，曾「命郡縣籍民充儀從，及選民生資質詳雅者為禮生，遇迎接、詔赦、進賀、表箋及春秋祭祀，則令贊禮供事」。至洪武二十一年（1388年），因有「郡縣富民夤緣有司，假此為名，影蔽差役，或因以為奸」，命令廢除這一制度，「遇迎接、詔赦之類，以儒學生員贊禮，事畢，仍令肄業。儀從則以弓兵、皂隸之徒為之」。²⁴ 明清兩代，在官方的釋奠、鄉飲酒禮、祭社等禮儀活動中，均有禮生的參與，他們一般在禮儀中擔任「通贊」、「引贊」等角色，負責準備祭品、贊相儀式、誦讀祭文等事務。他們多半是從諳熟禮儀的生員中指派的。²⁵ 此外，清代在曲阜和浙江西安孔廟均委派專職禮生，曲阜有80名，西安有40名。²⁶

apprentice”（禮儀學徒），似乎不甚確切。因為在這裡他們是官府職員，而很難說是學習禮儀的學生。參見Charles Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, 307.

- 21 李昉，《太平廣記》（筆記小說大觀本），卷262，頁19，〈郡牧〉條。此條出自《玉堂閒話》，資料中提及的禮生乃方相氏之子。
- 22 徐松，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），〈職官二十二〉，頁2869；脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，1985），卷164，〈職官四〉，頁3883；Charles Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, 308.
- 23 《大元聖政國朝典章》（北京：中國廣播電視大學出版社，1998），禮部卷之二，〈禮制二·服色〉，頁1112，〈禮生公服〉條。
- 24 《明太祖實錄》（上海：上海古籍出版社，1983），卷188，頁6，〈洪武二十一年二月丁巳〉條。
- 25 《洪武禮制》，載張鹵，《皇明制書》（東京：古典研究會，1966—1967年），第二冊，頁475-510；所引文見頁484。《欽定禮部則例》（道光二十四年[1844]刊本）（臺北：成文出版社，1966年影印），卷50，〈儀制清吏司〉，〈贊禮生〉，頁3。李鵬年、劉子揚、陳鏗儀，《清代六部成語詞典》（天津：天津人民出版社，1990），頁224。
- 26 《欽定禮部則例》，卷50，〈儀制清吏司〉，〈贊禮生〉，頁3；李鵬年等上揭書，頁224。

禮生在民間的流變，應該與士大夫禮儀向民間的滲透有密切的關聯，不過，由於資料所限，目前對這個過程（尤其是宋元以前的情形）知之甚少。據司馬光《書儀》，行婚禮之時，婿、婦雙方須自親朋之諳於禮儀者中指派贊者，「凡婿及婦行禮，皆贊者相導之」。²⁷ 在《家禮》中，禮生的存在幾乎是不言而喻的。以冠禮為例，行禮之前，主人須「擇朋友賢而有禮者一人」為賓；行禮之時，又「擇子弟親戚習禮者一人為僮」，僮又「自擇其子弟親戚習禮者為贊」。²⁸ 此處雖未使用禮生一詞，但賓、僮和贊的職能與禮生是基本相同的。明清時期，民間之禮生見諸於中西文字。明清時期的徽州是個重禮儀的地區，徽人的禮儀被稱為「徽禮」。²⁹ 在當地祭祖活動中，禮生扮演相當重要的角色。在較為隆重的祭祀場合，贊相禮儀的禮生有着精細的分工，計有通贊、引贊、司樽、司帛、司祝、司饌、司盥、司過、毛血、散胙、飲福等名目，負責發送告知、安排祭器、僱用車夫、領唱祭儀、分發胙票、收支做帳等事務。最為隆重的祭祖儀式，同時有42位禮生贊相禮儀。他們一般由舉人、監生及其他有功名的士人擔任。³⁰ Doolittle在介紹19世紀中葉福州民間禮生時說，他們為數眾多，是識字階層，擁有良好的社會關係，頗為當地人所敬重，其工資由僱主支付。³¹ 在晚清諷刺小說《官場現形記》中，陝西人趙溫中舉後，合族在祠堂舉行祭祖儀式，特請一位禮生贊相禮儀。但由於參加祭祀的鄉民不習禮儀，整個儀式過程笑料百出。³² 丁荷生（Kenneth Dean）對19世紀末福建南安縣廣澤尊王崇拜的分析，也提到類似於禮生的儀式專家，他們負責贊相廣澤尊王的祭祀儀式。³³ 在1940年前後的

27 司馬光，《司馬氏書儀》（叢書集成初編本），卷3，〈婚儀上〉，頁34。

28 《家禮》（元至正元年[1341]刊本，影印本收入Patricia Buckley Ebrey, *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites* [Princeton: Princeton University Press, 1991], 184-212，引文見頁190-191）。

29 王振忠，《徽州社會文化史探微：新發現的16-20世紀民間檔案文書研究》（上海：上海社會科學出版社，2002），頁168、215-216。

30 張小平，《徽州古祠堂》（瀋陽：遼寧人民出版社，2002），頁135-138。

31 Doolittle, *Social Life of the Chinese*, 195-197.

32 李寶嘉，《官場現形記》（瀋陽：春風文藝出版社，1994），頁8。原文是，「當下合族公推新孝廉主祭，族長陪祭，大眾跟着磕頭。雖有贊禮生在旁邊吆喝着，無奈他們都是鄉下人，不懂得這樣的規矩；也有先作揖，後磕頭的，也有磕起頭來，再作一個揖的。禮生見他們參差不齊，也只好由着他們敷衍了事。」

33 Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 154.

北京，婚禮由禮生（當地稱司儀？）引導。在整個儀式過程中，他們「行禮者發佈具體指示，把行禮程式唸唱出來」，他們可說是「完成整個儀禮的指導者」，「多請親友中熟諳禮儀的人士擔任」。³⁴

經過20世紀種種政治、文化運動，禮生依然存在於不少中國鄉村。以四保所在的原汀州府為例，勞格文主編《客家傳統社會叢書》第一至十六種所刊田野報告中，共有66篇報告考察了原汀州所屬各縣城鄉的禮儀，其中就有23篇（三分之一強）提及禮生。表一歸納了他們參與儀式的日期、名稱及禮生人數等基本情況。

表一、原汀州府各屬的禮生及其儀式³⁵

地點	農曆日期	表演儀式	禮生數	資料出處
汀州城	9/16	祭祖	不詳	張鴻祥 1997: 97
汀州城	——	婚禮	不詳	賴光耀 1998: 365-368
長汀汀東	9/10	進香	不詳	張春榮 2002: 216-217
長汀童坊	8/13	進香	1	賴建 2002: 306
長汀童坊	1/14	遊神	不詳	賴建 2002: 311
長汀三洲	1/15; 6/15	廟會	不詳	章籟和 2002: 439
長汀四都	4/8	廟會	不詳	賴光耀 2002: 485-486
長汀宣城	1/15	醮	2	鍾晉蘭 2002: 683
長汀半坑	1/15	醮	2	賴建 2002: 763-764; 766
長汀半坑	4/15	醮	不詳	賴建 2002: 767
清流東山	1/5	祭神／祭祖	不詳	童金根 1997: 215
清流東坑	1/15	撥火儀式	3	江椿福、陳立忠 1997: 373
清流留坑	清明	祭祖	4	童金根 1998: 237-238
清流長校	1/13	祭祖	4	李升寶 1998: 282-283
清流靈地	春秋兩季	祭祖	2	黃于萬 1998: 309
連城培田	2/2	祭神	不詳	楊彥傑 1996: 258
連城馬屋	清明	祭祖	4	馬傳遠 1997: 320
連城姑田	1/15	祭龍燈	2	華欽進 1997: 123
連城姑田	1/16	祭神	4	華欽進 1997: 131
武平湘村	清明	祭祖	不詳	劉大可、劉文波 1997: 275
武平湘村	——	喪禮	不詳	劉大可、劉文波 1997: 295
武平岩前	1/6	廟會	不詳	李坦生、林善珂 1998: 59
武平中山	冬季	醮	不詳	鍾德盛 1998: 101
上杭瀨溪	重陽	遊神	不詳	林鳳年 1998: 140
上杭溪口	1/8-13; 4/8-13	遊神	不詳	陳秉傳 1998: 191
明溪縣城	6/9	祭神	不詳	林華東 2000: 107
永定陳東	4/7-9	醮	不詳	涂祥生、盧振福 1998: 19-21

34 羅梅君（Mechthild Leutner）著，王燕生、楊立等譯，《北京的生育婚姻和喪葬：19世紀至當代的民間文化和上層文化》（北京：中華書局，2001），頁204-205。書中還提到，北京的喪禮也有請司儀「文昌」引導的，見該書頁375。

35 此表根據以下各種資料整理而成：涂祥生、盧真福，〈永定縣陳東四月八迎神活

從表一可以看出，禮生幾乎見於舊汀州府所屬各縣。³⁶ 他們參與地方神的祭祀、巡遊、神誕慶賀、醮、進香等崇拜活動，在祖先祭祀中也扮演重要角色。他們還贊相婚禮、喪葬、祭龍頭等禮儀。³⁷

二、禮生與四保的儀式生活

本文考察的四保，是位於舊汀州所屬長汀、連城、清流、寧化四縣毗鄰地區的一個村落群，總共包含七十餘個自然村。在清代，這裡曾是華南地區相當重要的一個印刷中心。³⁸ 2001年夏至2002年夏，筆者在當地調查期間，

動)；李坦生、林善珂，〈武平縣巖前廟會醮會概況〉；鍾德盛，〈武平縣中山鎮廟會勝概〉；林鳳年，〈上杭縣湖洋鄉瀨溪村的迎神賽會〉；陳秉傳，〈上杭縣溪口鄉的六坊扛仙師〉；童金根，〈清流縣進士鄉的民間信仰與民俗特色〉；李升寶，〈清流縣長校村的宗族傳統調查〉；黃于萬，〈清流縣靈地鎮黃姓民俗〉；賴光耀，〈汀州傳統婚俗〉，收入楊彥傑主編，《汀州府的宗族廟會與經濟》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1998）。張鴻祥，〈汀州城區的廟會大觀〉；華欽進，〈連城縣姑田鎮正月遊大龍〉；童金根，〈清流縣東山肖氏的宗族傳說及其廟會〉；劉大可、劉文波，〈武北湘村的宗族社會與文化〉；馬傳永，〈連城縣四堡鄉馬屋村民間習俗〉；江椿福、陳立忠，〈清流縣余朋鄉東坑村民俗調查〉，收入楊彥傑主編，《閩西的城鄉廟會與村落文化》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1997）。張春榮，〈館前鎮汀東村傳統社會調查〉；賴建，〈童坊村墟市與神明崇拜〉；章籟和，〈三洲鄉三洲村的經濟與三太祖師會期〉；賴光耀，〈四都鎮的宗族與廟會〉；鍾晉蘭，〈宣成鄉的宗族與信仰習俗〉；賴建，〈長汀三太祖師神明信仰〉，收入楊彥傑主編，《長汀縣的宗族、經濟與民俗》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，2002）。林華東，〈明溪縣城與莘夫人廟會〉，收入楊彥傑主編，《閩西北的民俗宗教與社會》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院、嶺南大學族群與海外華人經濟研究部，2000），頁89-116。楊彥傑，《閩西客家宗族社會研究》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院，1996）。

36 田野報告中唯一沒有提到禮生的是寧化縣。但是，這與其說明當地不存在禮生，倒不如說目前出版的研究並未提及禮生。

37 詳見Yonghua Liu, "The World of Rituals: Masters of Ceremonies (*Lisheng*), Ancestral Cults, Community Compacts, and Local Temples in Late Imperial Sibao, Fujian" (unpublished Ph. D. thesis, McGill University, 2003), 122-127.

38 陳支平、鄭振滿，〈清代閩西四堡族裔研究〉，《中國經濟史研究》，1988年，第2期，頁93-109；Cynthia Brokaw, "Commercial Publishing in Late Imperial China: The Zou and Ma Family Businesses of Sibao, Fujian," *Late Imperial China* 17:1 (1996): 49-92.

接觸到不少禮生及其祭文本，對他們有了初步了解，本文主要內容，即基於本次調查中搜集到的口述及文獻資料。

1. 誰是禮生？

假如說禮儀是表演，祭文本是劇本³⁹，那麼，禮生就是導演。這些禮儀的導演究竟是什麼人呢？根據老人回憶，過去要成為禮生，必須有科舉功名（如舉人、生員），或是官吏，或是監生。⁴⁰一位老禮生指出，一個人成為監生後，假如他不想被別人取笑，想參加一年一度專由斯文參加的酒席，他需要做的頭一件事，就是擁有一冊祭文本。這不難弄到：他可以通過購買或抄錄的方式得到。他還必須開始學習如何撰寫祭文和行禮。因此，學習禮儀似乎成了庶民向士紳轉化過程中的必修課。通過學習禮儀，具備功名身份的人，才最終為地方士人所接受，成為他們的一份子。正因為如此，他們的身份轉換的過程（庶民→士人），也就是他們成為禮生的過程。從這種意義上說，至少從四保鄉民看來，一方面，禮生是一個職業、一種行當，另一方面，更為重要的是，它是士大夫身份認同的一個側面，每個士大夫同時也是禮生。也就是說，至少可以從兩個層面界定禮生：一是作為一種行當的禮生，一是作為角色、訓練和認同的禮生。Doolittle提及的一些民間禮生屬於第一類，而明清兩代官方禮儀中的通贊、引贊等可歸入第二類。應該說，這種區分其實也是禮生自己的分類。筆者認識的兩位禮生在聊天中提到，有的禮生經常贊相白事，從中賺了不少錢，他們說這些人是以禮生為職業的；真正視禮生為職業的人，在四保鄉間是不多見的。

1905年廢除科舉後，成為禮生的基本條件，是小學畢業（村民多將之等同於生員）。現在，禮生名義上向所有識字者開放。當然，最後僅有少數村民對此表示興趣或有能力成為禮生。在現代教育的衝擊下，禮生的地位已有所下降，有的村落甚至出現禮生後繼無人的危險。有的村落的老禮生則開始注意培養下一代的禮生，如在霧閣村，一位禮生有意識地指導兩位初中生學

39 科大衛將「禮」比作劇本。參見科大衛，〈國家與禮儀：宋至清中葉珠江三角洲地方社會的國家認同〉，《中山大學學報》（社會科學版），1999年，第5期，頁65-72，引文見頁65。四保祭文本的主要內容自然是祭文，但筆者所見6種祭文本中，有3種收入了儀軌。

40 假如一個村落沒有監生或其他擁有科舉功名者，村民在需要的場合，可請鄰村禮生贊相禮儀。

習唱禮。

要成爲禮生，除具備科舉功名等基本條件外，尚須具備若干基本技能。祭文本通常提供了大多數禮儀場合所需祭文的帖式，禮生必須知道如何準確地調整日期、名稱等。他還須會寫像樣的書法。「稱呼」大約是禮生最基本也最困難的基本技能，一個不妥的稱呼，不僅讓禮生自己丟臉，還足以影響儀式參加者之間的關係。四保一位禮生的手稿，共抄錄了近三千種用於不同場合的稱呼用語⁴¹，要熟悉這些用語本身就是很難的事，更不用說將所有用語默記在心了。此外，禮生尚須知道如何使用「官話」唱禮和誦讀祭文。不過，對大多數禮生來說，這並非難事。禮生在各種禮儀表演中長大，借用Paul Connerton的說法，禮儀已「體化」(incorporated)爲村民自身的一部份。⁴²最後，在與舊汀州毗鄰的漳平縣，禮生的主要職能之一，就是根據死者的生卒時辰和生肖屬相，選定大殮、辭世奠、蓋棺、出殯、下葬等活動的吉利時刻，推算犯「喪煞」的生肖屬相。⁴³在華北不少地區，這是陰陽生的基本技能。⁴⁴在四保，儘管有一些禮生知道如何「揀日子」，但這在禮生中並非普遍現象。

無論從四保普通村民還是從四保禮生的角度看，禮生均區別於當地的其他儀式專家。四保人經常無法分清和尚與道士之間的差別，但是，對於誰是禮生，他們是很清楚的。操辦禮儀之時，他們很清楚在哪些場合應該請禮生，哪些場合不必請禮生。同樣，禮生也將自身與道士、和尚等區分開來。

41 以筆者在清流縣長校鎮長校村（屬於四保地區）收集到的一本稱呼手冊（抄本）爲例，該手冊共收錄了各種稱呼用語共2981種，涵蓋了社會關係的各個主要方面。

42 Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 79-88.

43 劉重甯、陳文玉，〈漳平風俗習慣瑣談（續三）〉，《漳平文史資料》，第12輯（1989），頁56。

44 參見Susan Naquin, "Funerals in North China: Uniformity and Variation," in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, eds., James L. Watson and Evelyn S. Rawski (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988), 55-57。從近年在山西發現的一些民間文獻看，陰陽生與禮生的關係在某些地區相當密切。但是，從歷史淵源上說，他們來源於兩個不同的系統。參見Yonghua Liu, "The World of Rituals, Masters of Ceremonies (*Lisheng*)", 102-118。在汀州，陰陽生很罕見，《客家傳統社會叢書》中僅提到陰陽生一次。參見賴光耀，〈汀州傳統婚俗〉，載楊彥傑主編，《汀州府的宗族廟會與經濟》，頁362-363。筆者在四保調查期間，沒有聽說陰陽生一詞。有一次，筆者在與一位老禮生聊天中提到「陰陽生」，這位禮生誤以爲是風水先生。

在與禮生接觸的過程中，他們經常在有意無意中強調自身參與的是「禮」，亦即有「士大夫風格」的禮儀，以區別於其他儀式專家。

從傳承上看，禮生與道士等儀式專家確有區別。李豐楙認為臺灣的禮生是個相對開放的社會群體，這一看法也適用於四保。從筆者所接觸的禮生的情形來看，子承父「業」者固然有，但師從本村老人學習做禮生的事例更為普遍，甚至還有向外村老禮生學習的情形。這一方面是由於大多數禮生並非職業性的，禮生群體沒有必要對外封閉；另一方面，則是因為做禮生並不需要長期的專門訓練，而可以在潛移默化中慢慢習得，因而一個排他性強的群體也難以形成。一般而言，是否傳授禮生的知識，更多服從於實際的考慮。每個族、每個房每年都有祭祠、掃墓之舉，贊相祭祀的禮生，最好當然以不從外族、外房僱請為佳。因此，培養本族、本房族人做禮生的現象就很普遍。至於這個族人是否非得禮生本身的子弟，並不是十分要緊的事。筆者接觸過的許多禮生，其父母本身並非禮生。

在Baker研究的新界上水村，禮生在村民中似乎沒有太高的權威，成為禮生類似於培養一種愛好。⁴⁵ 相比之下，景軍研究的孔氏禮生，更受村民的尊敬。⁴⁶ 在四保，過去禮生也同樣受到村民的禮遇，這可在帳本中找到側面的證明。根據1904年的霧閣鄒氏龍川公房祭祖帳本⁴⁷，兩名來自本支的禮生應邀前往贊相墓祭。除作為本支成員應得份額外，他們還分得若干米板 and 豬肉。同時，只有他們和主祭享有乘坐轎子的優遇。在老禮生的記憶裡，坐轎子是很威風的事。在這個例子中，可能因為禮生來自本支子孫，祭祖為其本份之事，他們的服務並無什麼酬勞。若是由私人或他族他村所請者，則須支付工資。一位名叫鄒琛（假名）的老禮生回憶說，受僱禮生的待遇是相當不錯的。抗戰期間，他自己曾贊相一個喪禮，共得銀元二十元。儘管如此，禮生對他來說至多是個半職業性的工作。

鄒琛是筆者在四保調查期間最為熟識的一位老禮生。他生於1917年，六歲入私塾，中間因故輟學。十一歲時入小學，十三歲畢業，時值內戰。1935年，紅軍離開四保後，鄒琛在鄰村小學找到職位。鄒琛做禮生，始於1930年代早期，亦即小學畢業後。他認為，別人之所以請他做禮生，首先是因為他是小學畢業生。對他而言，做禮生是自然而然的事。他一位堂叔

45 Baker, *A Chinese Lineage Village*, 148.

46 Jun Jing, *The Temple of Memories*, 97.

47 〈龍川公祭簿〉（稿本），頁43（此頁碼為作者所編）。

是個監生，有冊祭文本。他從堂叔那裡借來祭文本，抄錄了一份。至於如何贊相禮儀，他認為是從觀摩其他禮生的表演中習得的。1938年，鄒琛參加縣錄用收稅員的資格考試，他通過考試，在附近鄉鎮擔任收稅員至1943年。此後他辭去職務，回四保鄉公所任職。鄒琛指出，這段經歷對他很重要。在村民的眼中，收稅員是個不小的職位。村民請他做禮生，可能不僅因為他是小學畢業生，而且還因為他的這個職位。1944年，鄒琛離開鄉公所，開布店一間。1947年，他加入國民黨，很快擔任本區黨部頭目。這個「歷史污點」，讓他在1949年後倍受磨難，成了「反革命」。直到1978年後，他才恢復了正常生活。此後，在鄉村傳統復興過程中，他發揮了重要作用。在他主持和參與下，其所屬宗族的祠堂、族譜及禮儀均相繼恢復。村民重新邀請他贊相禮儀，他成為附近鄉村最有名氣的禮生之一。

2. 禮儀結構

四保禮生贊相禮儀，根據的是當地流行的儀軌。大體說來，這些程式分成兩種：四位禮生贊相的禮儀和兩位禮生贊相的禮儀。前者用於比較重要的禮儀場合，如當地最重要的地方神鄒公的祭祀和開基祖的祭祀等。後者則用於祭祀小神及近祖、婚禮、喪禮、祭龍頭等。不過，兩者的儀軌大致相同。根據各自的角色，這四位禮生分別被稱為通贊、引贊、亞贊和讀贊（或作讀祝）。行禮之時，通贊立於左上角，引贊立於左下角，亞贊立於右上角，讀贊立於右下角，主祭及陪祭則立於引贊與讀贊的中間偏下。

四位禮生當中，通贊最為重要，他引導整個禮儀過程。其餘三人均是他的助手。引贊與亞贊在禮儀中的職責相當，負責輔助通贊唱禮，只是前者稍為重要。讀贊最重要的職責是誦讀祭文。根據四保地區流行的一個儀軌，通贊唱禮12次，引贊9次，讀贊8次，並誦讀祭文1次，亞贊6次。為了解這個儀式的結構，特將此儀軌抄錄如下。⁴⁸

左上通贊 左下引贊

右上亞贊 右下讀祝 祭神聖不用獻牲

[通唱]起鼓、再鼓、三鼓；鳴鐘 奏樂，主祭紳士就位。參神。跪。

扣首、扣首、三扣首。

48 本儀軌見於祭文本A（抄本，霧閣，光緒間）之首。筆者在霧閣、馬屋等村收集到的祭文本儀軌，與此結構相同，只是在文字方面略有差別。

[亞贊唱]興。

[通唱]跪。扣首、扣首、六扣首。

[亞贊唱]興。

[通唱]跪。扣首、扣首、九扣首。

[亞贊唱]興。

[通唱]詣神座前上香。

[引唱]主祭紳士詣神座前上香。跪。上香。獻爵。降神。酌酒。獻帛。讀祭文。

[伏俯讀祝完唱]興。

[引贊唱]復位。跪。扣首、扣首、三扣首。

[讀唱]興。

[通唱]行初獻禮。

[引唱]主祭紳士詣神座前行初獻禮。跪。初獻酒、獻牲、獻湯、獻饌。扣首。

[讀唱]興。

[引唱]復位。跪。扣首、扣首、三扣首。

[讀唱]興。

[通唱]行再獻禮。

[引唱]主祭紳士詣神座前行再獻禮。跪。再獻酒、獻牲、獻湯、獻饌。扣首。

[讀唱]興。

[引唱]復位。跪。扣首、扣首、三扣首。

[讀唱]興。

[通唱]行三獻禮。

[引唱]主祭紳士詣神座前行三獻禮。跪。三獻酒、獻牲、獻湯、獻饌。扣首。

[讀唱]興。

[引唱]復位。跪。扣首、扣首、三扣首。

[讀唱]興。

[通唱]行侑食禮。

[引唱]主祭紳士詣神座前行侑食禮。跪。侑食。舉瓶酌酒。獻羹、獻飯、獻茶、獻果。扣首。

[讀唱]興。

[通唱]捧爵望燎焚文奠帛。復位。辭神。跪。扣首、扣首、三扣首。

[亞唱]興。

[通唱]跪。扣首、扣首、六扣首。

[亞唱]興。

[通唱]跪。扣首、扣首、九扣首。

[亞唱]興。

[通唱]平身。禮成。

根據上文提到的儀軌，禮儀過程共分成七個部份：上香禮、初獻禮、亞獻禮、三獻禮、侑食禮、送神和焚祝文（參見表二）。先由主祭燒香，代表社區請神，讀贊誦讀祭文，說明該禮儀的目的及涉及的社區。第二至第四部份的主要任務，是由主祭將供品獻給神明或祖先。第五部份的目的是敦請神明或祖先品嚐供品。此後送神。禮儀的最後一部份是將祭文燒化。這些部份是由主祭的叩拜分開的。參神和辭神在整個儀式中比較重要，均行三跪九叩禮，而獻祭則行一跪三叩禮。在整個禮儀中，主祭須跪拜15次，叩頭34次。

表二、四保地方神祭祀儀式與《洪武禮制》孔子、社稷祭祀儀式比較表

部份	四保祭神儀式	祭孔儀式	祭社儀式
1	上香	迎神	迎神
2	初獻禮	初獻	初獻
3	再獻禮	亞獻	亞獻
4	三獻禮	終獻	終獻
5	侑食禮	飲福受胙	飲福受胙
6	送神	徹饌	徹饌
7	焚文	送神	送神
8	—	焚祝帛	焚祝帛

資料來源：祭文本A；《洪武禮制》，頁481-506。

將上述禮儀結構與《洪武禮制》所載禮儀相比，發現兩者在結構上相當接近。試以《洪武禮制》所載祭孔儀式與祭社儀式為例。祭孔活動於每年二月、八月第一個丁日在孔廟舉行。參加禮儀的有禮生兩位、主祭一位（通常由知縣擔任）及陪祭（通常由教諭等擔任）若干位。祭儀分作八部份：迎神、初獻、亞獻、終獻、飲福受胙、徹饌、送神與焚祝帛。⁴⁹ 祭社活動於

49 《洪武禮制》，頁481-485。

每年二月、八月第一個戊日在邑社稷壇前舉行，亦由一位主祭和兩位禮生參與，結構與祭孔禮儀相同。⁵⁰ 不難看出，除了一些細節的差別外，四保儀軌與祭孔、祭社儀式相當接近。這並不難理解，禮生通常由擁有科舉功名者、官吏和監生等充任，他們中不少人曾參加官方祭祀，對其程序自然是耳熟能詳。再者，四保為清代的一個印刷中心，當地出版的書籍中，有些對官方祭祀有詳細的描述。⁵¹ 因此，四保儀軌很可能是對王朝禮儀的複製，而禮生則是溝通王朝禮制與鄉村禮儀的中介。不過，這種複製是有限度的，從下文對祭文本的分析看來，它並不排除禮生去借用其他儀式傳統的禮儀。

在四保儀軌中，主祭與禮生的關係頗值得注意。施舟人與丁荷生指出，道教禮儀為民間宗教提供了統一的儀式框架，道士是社區和超自然之間的中介。⁵² 而Robert Hymes的近著則認為，在道教的「官僚性模式」(bureaucratic model)亦即以道士為中介的模式之外，尚有村民與超自然之間直接打交道的「私人模式」(personal model)。⁵³ 四保禮生的禮儀顯示的，則是與上述兩種都不盡相同的方式。在四保禮生的禮儀中，一方面，與施舟人和丁荷生提出的模式不同，四保村民與超自然世界的溝通，是由主祭也就是社區代表進行的，並不以禮生為中介。另一方面，這種溝通是在禮生的引導下進行的，禮生的儀軌提供了引導的具體程序，這些程序具有相當濃厚的官僚制度的色彩。它並不是Hymes所說的世俗與神聖之間直接交流。⁵⁴ 毋寧說，這種溝通是與上述兩種模式都不盡相同的一種方式。

50 《洪武禮制》，頁487-493。

51 四保曾印刷《會典》、《福惠全書》等書。參見筆者在四保收集的書帳（抄本，清末），頁46（頁碼為筆者所加）。

52 Kristofer M. Schipper, *The Taoist Body* (Trans. Karen C. Duval. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993); Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, 50-53.

53 Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002).

54 王斯福 (Stephen Feuchtwang) 對清代官方釋奠儀與民間醮儀的比較顯示，兩種儀式都由儀式專家引導參加者。但是，引導打醮活動的儀式專家是道士，他們不僅主持各種儀式，主要參加者甚至授權他們供奉祭品。相比之下，引導釋奠的儀式專家亦即禮生的職責，是站在主祭官的兩邊，引導他們行禮，將祭品交給他們，並唱出主祭官下跪和磕頭的次數。參見Stephen Feuchtwang, "School-Temple and City God," in *Studies in Chinese Society*, ed., Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1978), 117.

3. 禮生與四保鄉村禮儀

爲了解禮生在四保社會文化中的地位，這裡還需對四保的主要禮儀及禮生在其中的地位作一交代。四保的主要禮儀計有以下幾種：

一、祖先祭祀。祖先祭祀一般於重要節慶及特殊場合在家戶神龕、祠堂、祖墓舉行。家戶神龕多立於廳堂內，上奉近祖照片及書有「某某始祖一脈裔孫」的紙製神主牌。村民多於新年、清明、端午、七月半、中秋、重陽等重要節日及每月初一、十五燒香、設供。農曆十二月廿四或廿五至次年元宵，村民在廳堂或祠堂內懸掛祖先畫像。祠堂祭祖，一般在新年、清明和中秋舉行。在家戶神龕與祠堂之間，又有所謂的「眾廳」（類似閩南的祖厝），也是祭祖活動經常發生的所在。墓祭在祖墓進行，涉及的群體小至家庭，大至高等宗族。家祭和涉及少數家庭的墓祭，一般沒有禮生參與，而祠堂的祭祀活動和大規模的墓祭則需要禮生贊相祭儀。

二、地方神祭祀。地方神祭祀主要於節慶和當地人所謂的「會期」在寺廟舉行。在前一種場合，一些村民各自到寺廟燒香、設供，基本上是個體行爲，一般沒有禮生的參與。後者主要發生於慶祝鄒公、天后、關帝等神明的神誕或舉行醮儀之時，村民除設供外，過去還多請戲班演出。1949年以前，邀請禮生和香花和尚參與是常態（直接證據就是下文討論的祭文本中保存的大量用於地方神祭祀的祭文），偶爾也請道士參加。20世紀80年代以來，這一活動基本上轉由道士控制，而禮生與僧人基本上退出當地的地方神祭祀活動。筆者在四保調查期間，禮生參加地方神祭祀活動的場合僅見一次。⁵⁵ 從《客家傳統社會叢書》所刊田野報告來看，在地方神崇拜活動中，禮生最主要的職能便是祭祀，亦即在主祭的配合下，引導或表演請神、讀祝、獻祭、送神等儀式（詳見後）。而道士的主要職能，在於表演道教的齋醮科儀，目的是重建宇宙及更新社區秩序。⁵⁶

三、人生禮儀。人生禮儀包括滿月、婚禮、祝壽、喪禮、葬禮等。嬰兒出生滿一個月，例由家長設宴招待親朋，此即滿月酒。滿月酒一般不請禮生。婚禮包括出門、拜堂等禮儀，過去通常不請禮生，現在，拜堂多請一位禮生贊相。祝壽一般在老人年滿五十歲後舉行，十年一次。有些祝壽請禮

55 在上保洋子邊2001年農曆二月初二祭關帝儀式的執事當中，有主祭一人，禮生二人。見上保鄒氏祠堂告示。

56 John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Macmillan, 1987), 51-52; Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, 45-49; 李豐楙，〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，頁346-348。

生。至於喪葬禮儀，1949年前，中人之家及下戶不請禮生，富戶則請禮生、和尚及道士表演儀式。現在，喪葬禮儀通常均有禮生和道士的參與。禮生在喪葬禮儀中的角色，與道士或僧人形成明顯的對比。禮生最為重要的職能，是理順前來祭奠的親朋與死者的關係，引導他們對死者的祭奠儀式。而道士或僧人在其中最重要的職能，一則在於消滅死亡污染，二則在於幫助死者靈魂的超生。⁵⁷

四、鄉約禮儀。自明中葉至民國初年，許多四保鄉村都有行鄉約之舉。⁵⁸鄉約組織涉及禮拜聖諭牌、燕禮等禮儀活動。⁵⁹儘管現在已無從考證禮生在其中的具體角色，但禮生的參與是不容置疑的。⁶⁰

五、其他。每年元宵前後，四保各族組織抬花燈活動，之前須行祭龍頭儀式，祭祀活動都邀請禮生贊相。同時，當地還有所謂「拔龍」儀式，每年或每隔數年在正月或二月舉行，目的在於更新村落與後龍山的關係，拔龍前的祭龍頭儀式，也請禮生。另外，從下文對祭文本的分析看來，禮生還參與驅虎、驅蟲、驅疫、祭譜、祭龍燈和上樑等禮儀活動。

此外，從祭文本收集的一些契約看來，有些禮生還涉足土地買賣、典當、分家、立嗣等活動。不過，禮生參與這些活動，主要不是因為他們的禮生身份，而很可能是因為他們的其他社會身份，也就是說，以前的禮生一般是由擁有科舉功名者擔任的，他們本身已在鄉村社會經濟生活中擁有一席之地。總之，在四保的鄉村禮儀中，最為重要的過關禮儀（rites of passage），或由禮生單獨贊相，或由禮生與其他儀式專家共同表演。

在四保調查期間，筆者總共觀察到五次由禮生贊相的禮儀表演，這些禮儀表演涉及對地方神／祖先的祭祀、龍頭祭祀、拜堂和喪禮等。因篇幅所限，這裡無法一一介紹這些禮儀的具體情形。本文僅介紹禮生對鄒公的祭

57 John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, 169-237; 李豐楙，〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，頁349。

58 參見劉永華，〈明清時期閩西四保的鄉約〉，《歷史人類學學刊》，第1卷，第2期（2003年10月），頁21-45。

59 參見Joseph P. McDermott, "Emperor, Élites, and Commoners: The Community Pact Ritual of the Late Ming", in *State and Court Ritual in China*, ed., Joseph P. McDermott (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 299-351; 朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，《燕京學報》，新8期（2000年5月），頁107-159。

60 四保的梘頭吳氏，在每逢新年交接約務之時，例請禮生參與。見梘頭上祠《吳氏族譜》（1899年刻本），卷8，〈具開祭祖祠規例〉，頁2。

祀活動，以使讀者對禮生的禮儀有具體的了解。鄒公是四保地區最為重要的地方神之一，同時又是當地大姓鄒氏的始祖。每年春節期間，鄒氏聚居的霧閣、雙泉和上保三村，依次舉行祭祀鄒公的活動。活動是在上保的鄒公廟內進行的。鄒公廟有鄒公雕像一座。2001年春節期間，神像為一個流浪漢焚毀。此後不久，三村倡首族人捐款重雕神像，募足款子後，即僱請一長汀雕匠開雕神像。這一工作在2001年8月初完成。神像運回四保後，舉行了開光儀式，筆者所觀察的禮生禮儀，就是神像開光之後在鄒公廟舉行的祭祀禮儀。

神像是在8月11日運回四保的。當晚11點，由雕匠在上保水口處舉行長達半小時的開光儀式。儀式結束後，神像抬入鄒公廟內，放歸原位後，在廟內殺豬一頭。至8月12日凌晨3點左右，豬已清理乾淨，鄉民將豬頭、魚、乾魷魚、雞、米糕和酒等供品一道擺放在香桌上。3點50分，祭祀開始，由霧閣、雙泉、上保依次舉行祭禮。霧閣的祭祀禮儀由四位禮生贊相，通贊、引贊立於廟左，亞贊和讀贊立於廟右。主祭兩位，面向神像立於香桌之前。霧閣鄒氏有兩大房，主祭兩人即分別由兩房指派，四位禮生當中，通贊和亞贊來自一房，引贊和讀贊來自另一房。祭祀禮儀全過程均由十位樂師組成的樂隊伴奏，他們都是由鄒氏僱請的。樂隊有三人演奏二胡，三人敲鑼，兩人吹笛子，一人擊鑊，一人擊鼓。三村祭祀表演總共花了大約半個小時。

祭祀禮儀本身是根據上文介紹的儀軌進行表演的。先由通贊唱擊鼓、鳴鐘、奏樂，開始祭祀，然後引導主祭就位參神，行三跪九叩禮。隨後由主祭上香迎神，讀贊至神像前跪讀祭文。霧閣鄒氏的祭文是由上文提及的鄒琛所作，其文本格式是：

維

西元二〇〇一年歲次辛巳六月朔××越祭日××主祭裔孫日升、光春等謹以香帛牲醴剛鬣茶果庶品之儀昭告於
 敕封昭仁顯烈威濟廣佑聖王太祖應龍鄒公、昭德崇懿孚惠佑助聖妃陳、葉、李氏夫人之神位前跪而告曰

恭維

太祖

狀元宰輔爵封公	卅載宦途惠政平
除暴安良伸正氣	舉賢抑佞樹雄風
在朝在野皆為國	或說或行總盡忠
經濟文章垂不朽	名標青史德聲隆

征金保土鐵心腸 護國顯靈英烈揚
 廣佑聖王皇帝敕 宏施恩澤庶民康
 欣逢誕日虔誠祭 伏乞祖魂來格嘗
 庇蔭後昆長發達 文明富裕永榮昌
 謹告

讀畢，主祭至神像前行初獻、再獻和三獻禮。每獻之前，均行一跪三叩禮。行獻禮之時，由亞贊將各供品依次遞給主祭，主祭再將它們獻給神明。接着行一跪三叩禮，然後行侑食禮。禮畢，焚化祭文，辭神。主祭行三跪九叩禮後，通贊唱「平身，禮成」，最後結束了祭祀。

在整個祭祀過程中，除了讀贊外，所有禮生均站在固定的位置唱禮。而主祭則必須頻繁地在神像前和香桌前來回走動。他們要到盥洗處洗手，至香桌前上香，行三獻禮、侑食禮等。讀贊也必須到香桌前讀祭文。禮生贊相禮儀，一般稱作「唱禮」。唱禮和讀祭文時，使用帶濃重四保腔的官話，這已在上文提及。他們說話時使用的腔調，介於說和唱之間。四位禮生都穿着中山裝。

三、祭文本

施舟人指出，在道教禮儀中，書寫文字扮演十分重要的角色⁶¹，同樣，在禮生禮儀中，書寫文字也十分關鍵。在所有的禮生禮儀中，撰寫、誦讀和焚燒祭文幾乎都是不可或缺的部份。這將禮生區別於巫師。⁶² 禮生最為重要的科儀本，就是這些祭文的集子，當地一般稱為「祭文本」，其形式類似於臺灣的「家禮簿」⁶³、香港新界的「禮儀便書」⁶⁴和山西上黨等地發現的古賽

61 Kristofer M. Schipper, "The Written Memorial in Taoist Ceremonies," in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed., Arthur P. Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1974), 309-324.

62 當然，禮生與道士在禮儀上的這個相似性不應過份強調。在道教禮儀中，焚燒祭文本本身就是一種獻祭，而在禮生禮儀中，獻祭同時是與犧牲的獻祭相關的。

63 李豐楙，〈禮生與道士：臺灣民間社會中禮儀實踐的兩個面向〉，頁342-343。

64 James Hayes, "Specialists and Written Materials in the Village World," in *Popular Culture in Late Imperial China*, eds., David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1985), 81-82; Allen Chun, "The Practice of Tradition in the Writing of Custom, or Chinese Marriage from Li to Su," *Late*

寫卷⁶⁵。在歷史淵源上，它們也許和唐宋時期的「書儀」有一定關係。⁶⁶

1. 六種祭文本

筆者在四保調查期間，共收集到6種祭文本和1種稱呼手冊，其中6種比較完整。這6種祭文本，分別搜集於今連城縣四堡鄉霧閣村、上規村和馬屋村，筆者根據搜集地點，將它們分別命名為文本A、文本B、文本C、文本D、文本E和文本F，並將其主要情況，根據祭文本原有順序歸納為表三。這些文本中，除文本F的收藏情形不詳外，文本A、文本B和文本D目前由老禮生收藏，他們從事儀式活動時，還每每參考這些祭文本。⁶⁷而文本C和文本E分別由兩位小學老師收藏，其中文本C的收藏者曾任小學校長，並曾在重要禮儀場合擔任禮生之職。而文本E現收藏者的祖父，是位監生。因此，這些祭文本基本上還是活文本，繼續在當地儀式實踐中發揮作用。

從表中可以看出，這些文本總共有1767件。其中有關地方神崇拜的祭文，共收錄有317篇。當然，這些祭文所對應的神明的數量要少得多，因為不少神明經常有四五篇以上的祭文。以文本B、C和D所收祭文為例，祭文最多的四個神明依次是關帝（41篇）、社公（23篇）、鄒公（21篇）和天后（21篇）。這些祭文說明，禮生曾經在地方神祭祀中發揮重要作用。其次，對祖先的祭祀，一直是禮生參與、贊相的最為重要的儀式。上述文本中，此類文檔達393種。再次，祭文本中包括的人生禮儀主要是婚禮、祝壽、喪禮和葬禮。其中以喪禮和葬禮最為重要，5種祭文本光是此類文件就收錄了910件，其數量大大超出地方神祭文和祖先祭文的總和。不過，這並不表示此類禮儀更重要，而是因為喪葬禮儀涉及的社會關係極為複雜，而每篇祭文往往只適用於其中一種關係。第四，如上所述，禮生可能也在鄉約活動中贊相禮儀，

Imperial China 13:2 (Dec. 1992): 82. 據Allen Chun介紹，James Hayes在香港收集了為數不少的禮儀便書，現收藏於斯坦福大學胡佛圖書館。

65 楊孟衡校注，《上黨古賽寫卷十四種箋注》（臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2000），頁3-24。

66 關於唐代的書儀，請參見Patricia B. Ebrey, “Tang Guides to Verbal Etiquette,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45:2 (Dec. 1985): 581-613; 周一良、趙和平，《唐五代書儀式研究》（北京：中國社會科學出版社，1995）；姜伯勤，〈唐禮與敦煌發現的書儀〉，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》（北京：中國社會科學出版社，1996）；吳麗媛，《唐禮摭遺——中古書儀研究》（北京：商務印書館，2002）。

67 對這些祭文本的內容與保存情況的簡單介紹，參見劉永華，〈閩西四保地區所見五種祭文本〉，《華南研究資料中心通訊》，第33期（2003年10月），頁13-17。

因此，在文本D發現鄉約相關檔10件。第五，祭文本中還收錄了不少驅虎、驅蟲和驅疫的祭文、族譜祭文、龍燈祭文、廳堂祭文、上樑祭文等，說明禮生還參與了驅虎、驅蟲、驅疫、祭譜、祭龍燈和上樑等儀式活動。⁶⁸ 最後，雖說祭文本就其名稱來說，只以收錄祭文為限，但實際上並不盡然。有的祭文本中收錄了契約、分關等文件。不少祭文本還收錄了祭祀的儀注，如祭文本A和B都將儀注放在祭文之前。

表三、四保所見六種祭文本情況表（單位：篇）

祭文本編號	A	B	C	D	E	F	合計
地點	霧閣	霧閣	霧閣	上保	馬屋	霧閣	—
抄錄年代	光緒間	不詳	1936年	民國初	民國初	19世紀中葉	—
抄錄者身份	監生	不詳	不詳	監生	監生	不詳	—
神明	44	44	58	79	0	92	317
祖先	136	85	29	60	11	72	393
喪葬	215	269	3	238	7	178	910
龍燈	0	0	2	0	0	0	2
婚禮	0	0	0	1	17	1	19
鄉約	0	0	0	10	0	0	10
契約	0	0	0	12	1	0	13
其他	24	21	12	34	0	12	103
合計	419	419	104	434	36	355	1767

資料來源：本表根據四保所見6種祭文本編成。

2. 祭文本的來源

祭文本所收祭文是從何而來的？經仔細比較，筆者發現，有些祭文與地方誌所載祭文完全一樣。如文本A收有一篇天后祭文，內容如下：

惟神菩薩化身，至聖至誠。主宰四瀆，統御百靈。海不揚波，浪靜風平，舟航穩載，悉仗慈仁。奉旨崇祀，永享嘗烝。茲屆仲春秋，敬潔豆馨，希神庇佑，海晏河清。尚饗。⁶⁹

這篇祭文，與光緒《長汀縣誌》所載天后祭文一字不差。⁷⁰ 同時，文本C與文

68 禮生表演的驅虎、驅蟲和驅疫的具體儀式，今已不可考。

69 祭文本A，無頁碼。

70 光緒《長汀縣誌》（1879年刻本），卷12，《祀典》，頁37。

本D中收有祭關帝三代的祝文，內容是：

惟帝公靈源積慶，世澤貽麻（麻）。善則歸宗，宜享尊崇之報；德能昌後，篤生神武之英。列上公之封爵，錫命攸（優）隆；合三世以肇殿，典章明備。恭逢佳辰，祇事薦馨。尚享。

而光緒《長汀縣誌》所載祭關帝三代祝文是：

惟公世澤貽麻，靈源積慶。德能昌後，篤生神武之英；善則歸宗，宜享尊崇之報。列上公之封爵，錫命優隆；合三世以肇禋，典章明備。恭逢諏吉，祇事薦馨。尚饗。

兩篇祝文除句子順序略有顛倒及個別字詞不同外，幾乎完全相同。⁷¹ 這表明，四保禮生在撰寫祭文時，曾參考官方文獻。有趣的是，這位禮生在抄錄過程中，抄錯了好幾處，如誤將「麻」抄成「麻」，將「肇禋」抄成「肇殿」，致使文句不通。這從側面說明有些禮生的古文修養並不高。

當然，官方文獻並不是祭文本的唯一來源。相當一部份的祭文，無疑是四保禮生自己撰寫的。許多直接寫明是給某某祖先的祭文，數列了各該祖先的功績，應該是禮生為祭祀這一祖先撰寫的。有的祭文則明確注明祭文作者。比如，文本F中「祭弟嫂文」注明係「克雍（鄒希冉，元暄之侄）造」，「祭叔孀文」係「元暄（鄒際虞，1795—1857）造」，「祭母哀章」係「江翰題」。⁷² 上文提及的鄒琛，也曾作過一些祭文。

還有些祭文本內容是從四保之外的地方抄錄而來。筆者曾收集到一種祭文本，是霧閣一位晚清生員鄒聯輝的遺物。鄒聯輝（1838—1911），字德彰，號璞山，曾主持霧閣上祠四修《鄒氏族譜》。他在一份禮生的儀軌之上批註云：「此汀城及各鄉儀注式，與吾鄉稍異。茲錄之以備參考。」⁷³ 這說

71 光緒《長汀縣誌》，卷12，《祀典》，頁34；文本C（霧閣，1936），無頁碼；文本D（上保，民國初），頁7。

72 祭文本F（霧閣，19世紀中葉，作者為鄒元暄之子），無頁碼。江翰，字祖岷，號蘭汀，嘉慶六年（1801）辛酉科舉人，曾任長泰縣訓導，19世紀初曾在四保地區執教。參見道光九年（1829）《清流縣誌》（福州：福建人民出版社，1992）卷之六，《選舉志》，頁256。

73 該祭文本複印件由筆者收藏，引文見頁11（頁碼為筆者所加）。

明，作者抄錄這篇儀注時，曾參考汀州府城和長汀縣各鄉的儀注。馬屋的一位禮生，是位退休小學教師，他抄錄的祭文本，有的是從本村其他禮生處抄錄，有的則是從他曾任教過的本縣羅坊鄉禮生處轉抄而來。

有些祭文，則可能是從四保或其他地區出版的書籍中輾轉抄錄的。四保作為一個印刷和出版中心，曾刊行了不少禮儀書籍，禮生在從事禮儀活動時，很自然會注意到這些書籍。比如，上文提到的稱呼用語手冊，即抄錄自四保刊行的一本名為《彙纂家禮帖式集要》的禮儀手冊。文本D所收「伏喪重喪三喪日便覽」和「初喪出葬禮重喪法」這兩種文件，也來自此書。⁷⁴ 文本D所收的鄉約禁條「禁田禾」（引文甲），與明末刊陸培編日用百科全書《雲錦書箋》所收「田禾禁約」（引文乙）十分相似，茲將兩文抄錄於下：⁷⁵

[引文甲] 立禁字人上保約某等為嚴禁田禾事。竊見國以農為本，民以食為天。故及時耕種，栽布禾苗，輸納 朝廷糧稅，供養父母妻子。終歲勤苦，所系一家性命攸關。近有無恥之徒，罔知耕稼之艱難，徒徇一己之私欲。或縱牛羊殘踏，或放雞鵝噪食。遍地荒蕪，舉目慘傷。今會鄉眾歃血立盟，盡行禁止。且居民人等，務宜體諒遵守。各家俱要嚴固攔匣，毋得仍跟前弊。同盟之人，逐一輪次早夜巡察。不拘何人田地，若遇牛羊雞鵝等畜踐食禾苗，即時拿獲，會眾賠償。倘有恃強不服者，必鳴於官府；阿縱不舉者，連坐以問罪。使物不滋害，人得安生；庶糧有所出，家口有賴矣。特禁。

[引文乙] 立禁約人某等為嚴禁田禾事。竊見國以農為本，民以食為天。故及時耕種，栽布禾苗，輸納朝廷糧稅，供饒父母妻子。終歲勤苦，所系一家性命攸關。近有無恥人等，罔知稼穡之艱難，徒徇（狗）一己之私欲。或縱牛馬踐踏，或放雞鵝噪食。遍地荒蕪，舉目慘傷。特會鄉眾歃血立盟，盡行禁止。凡居民人等，務宜體諒遵守。各家俱要嚴固攔匣，毋得仍蹈前弊。同盟之人，逐一輪次早夜巡察。不拘何人田地，若遇牛羊雞鵝等畜踐食禾苗，即時拿獲，會眾賠償。倘有恃強不服者，必鳴於官府；阿縱不舉者，連坐以同

74 江浩然、江健資編，《彙纂家禮帖式集要》（成於1810年前後），卷6，頁9-10。

75 文本D，不分頁。〈田禾禁約〉轉引自仁井田陞，《中國法制史研究：奴隸農奴法、家族村落法》（補訂本）（東京：東京大學出版會，1980），頁812。兩者略有差異。不過，在筆者掌握的兩個四保書目清單中，並未提及《雲錦書箋》一書。

罪。使物不滋害，人得安生；錢糧有所出辦，舉家有所倚靠賴矣。特禁。

這說明兩者之間存在密切的關係。

另一種可能性是，禮生也參考了當地其他禮儀專家的科儀本。1949年以前，四保地區屬於汀南閩山派和汀北普庵派影響範圍的緩衝地帶。⁷⁶ 當地的禮生絲毫不受它們的影響是很難想像的。文本D收錄有一份「動土符」，其內容如下：

吾奉普庵敕令，動起金、木、水、火、土罡。天無忌。地無忌。人無忌。日月無忌。四時無忌。年無忌。月無忌。日無忌。時刻無忌。諸然[煞]無忌。萬事大吉大利。

符中「普庵」即普庵派祖師。這一符咒，很可能就來自於普庵派文獻，這不僅是因為符中出現了「普庵」兩字，而且還在於它和該派儀式專家目前所用符咒比較相似。⁷⁷ 同時，四保祭文本中收有驅虎、驅蟲、驅疫等祭文，與這些祭文相關的儀式，屬於閩西南閩山派道士的「小法」範圍。⁷⁸ 因此，這部份儀式很可能是禮生從道士那裡借用來的。另外，從目前的材料看來，閩西南的禮生似乎與風水先生有着密切的關聯，他們尤其在辦理喪葬禮儀中多有

76 對汀州閩山派與普庵派地區分佈的討論，參見John Lagerwey, "Popular Ritual Specialists in West Central Fujian," in *Proceedings of the International Conference on Society, Ethnicity and Cultural Performance*, eds., Wang Qiugui, Zhuang Yingzhang, and Chen Zhongmin (臺北：漢學研究中心，2001)，436。

77 參見葉明生，〈閩西北普庵清微等派調查〉，收入楊彥傑主編，〈閩西北的民俗宗教與社會〉，頁443-446。另一種可能性是，這份符咒來自於土木工匠的手冊，因為普庵和魯班一樣，也是土木工匠的祖師爺。《魯班經》提到，「凡造作立木上樑，候吉日良時，可立一香案於中亭，設安普庵仙師香火，備列五色錢、香花、燈燭、三牲、果酒供養之儀。」見《魯班經》（日本內閣文庫藏《相宅造福全書》本〔刊於1600年前後〕），卷1，頁7，〈起造立木上樑式〉條。該書複印於Klaas Ruitenbeek, *Carpentry and Building in Late Imperial China: A Study of the Fifteenth-Century Carpenter's Manual Lu Ban jing* (Second revised edition. Leiden: E. J. Brill, 1996) 書後。不過，上引符咒，並不見於《魯班經》。關於普庵和土木工匠的關係，參見Ruitenbeek上揭書，頁68、164。

78 在閩西南地區的道士科儀本中，至今仍可找到類似的驅虎、驅蟲、驅疫等祭文。筆者與陳進國個人交流，2004年2月12日。

合作，祭文本中有一部份相關祭文涉及風水信仰，這也許是禮生接受風水先生影響的具體例證。⁷⁹ 而莊孔韶調查的閩東鄉間的一位先生，看風水是其最主要活動之一。⁸⁰ 這些現象不足為奇。在贛西的萬安縣，禮生稱自己的學問為「道學」，內容包括敬菩薩、做福、點主、擇吉日及畫符治病等活動。這裡面有的屬於道教的（如做福、畫符），有的是屬於風水的（如安門、看屋基、遷腳等）。⁸¹ 在這裡，禮生、道士、風水先生三個角色集於一人之身。當然，禮生的禮儀傳統與其他儀式傳統之間的關係十分複雜，兩者相互影響的歷史更是目前資料所無法理清的問題，對這些問題的進一步探討，還有待日後更為細緻的調查和文獻分析。

總之，對祭文本的分析表明，它們不是對官方宗教相關文獻的簡單複製，因為其中包含的內容，比官方宗教所能提供的東西更為豐富、複雜。同時，它們也表明，禮生所涉及的禮儀，雖說具有「士大夫風格」，但很難一概歸因於「儒家的」或「士大夫」的禮儀，相反，它們是所謂「儒家的」或「士大夫」禮儀和其他禮儀傳統的混合體（hybrid）。

四、餘論：禮生的文化中介功能

歷史學家對重構民間文化史的困難，大都有比較清醒的認識。美國學者 David Hall 稱民間文化史學家是在追尋「善於躲避的獵物」⁸²，相信許多學者也有同感。對民間文化史的研究，多注意在具體討論中聯繫上層文化，根本原因不僅在於，在類似於傳統中國這樣的鄉民社會中，鄉民的傳統不可避免地深受「大傳統」的浸染⁸³；更為重要的是，民間文化實踐者對自身的「主位

79 陳進國，《事生事死：風水信仰與福建社會文化變遷》（未刊手稿）第四章收集了大量與風水信仰相關的祭文。儘管這些祭文可能主要是由禮生而不是風水先生創作和使用的，但風水信仰的影響是比較明顯的。作者曾訪問長汀縣一位禮生，從他的回答看來，他似乎對喪葬禮儀中涉及的風水觀念相當熟悉。

80 莊孔韶，《銀翅：中國的地方社會與文化變遷》，頁413、417。

81 劉秒伶，《萬安一個鄉村禮生的歷史與現實生活——以我的外祖父為例》（南昌：江西師範大學歷史系未刊本科畢業論文，2004）。這篇文章由梁洪生教授提供，特此致謝。

82 David Hall, "Introduction," in *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, ed., Steven L. Kaplan (Berlin: Mouton, 1984), 5.

83 Robert Redfield, *Peasant Society and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1956), 40-59.

的」(emic)描述，歷史並沒有留下多少記載；現有文獻大都是來自地方精英、神職人員和上層社會的「客位的」(etic)觀察。因此，討論民間文化，離不開對民間文化與制度性宗教和上層文化之間關係的總體把握。⁸⁴ 筆者認為，對溝通民間文化、制度性宗教與上層文化之間的文化中介的討論，不僅有助於深化對民間文化的理解，而且可為理解文化變遷提供重要線索。

「中介」(mediators)一詞，本是由研究歐洲近代早期民間文化的英國文化史學家Peter Burke提出的。在他眼中，中介是歷史學家重構民間文化史的主要障礙。正因為中介在有意無意中扭曲了民間文化，重構民間文化史的工作，才不得不以「迂迴」的方式進行。⁸⁵ 其實，對中介的認識，大可不必如此悲觀。作為歷史事實，文化中介應成為史學家理解過去文化機制的一個重要主題，成為把握民間文化及民間文化與其他強勢文化傳統關係的一個關鍵的起點，成為克服對文化傳統簡單化處理（大傳統與小傳統，精英文化／士大夫文化與民間文化）的重要角度。⁸⁶ 對文化中介的正面分析，還有助於充份認識歷史文本在權力網絡中的位置，警惕文本中的「大敘事」修辭。當然，由於中介並非同質性很強的一個群體，因此，應該動態地把握中介及中介過程(mediation)，將之視為不同習慣、不同傳統與不同文化相互較量的一個舞臺。

在分析明清時期士大夫文化與地方文化、官方宗教與民間宗教的關係時，也存在文化中介的問題。以往研究已揭示了士大夫文化影響地方文化的幾個途徑：士大夫的大力推介、里社崇拜、陰陽生／主禮的鄉村禮儀活動等。本文對四保禮生的禮儀及祭文本的考察，則顯示禮生很可能是溝通士大夫文化與地方文化、王朝禮制與鄉村習俗之間的文化中介。儘管由於資料

84 鄭振滿、陳春聲主編，《民間信仰與社會空間》（福州：福建人民出版社，2003），頁3-4、9。

85 Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: Harper & Row, 1978), 65-77.

86 法國年鉴派史學家Michel Vovelle早在1980年就倡導對「文化中間人」(cultural intermediaries)進行考察，視之為深化精英文化與民間文化關係研究的一個重要途徑。參見Michel Vovelle, "Cultural Intermediaries," in *Ideologies and Mentalities*, by Michel Vovelle (Trans. Eamon O'Flaherty. Chicago: University of Chicago Press, 1990), 114-125. Burke本人最近也意識到這點，在2001年出版的一本論著中，他將這些中間人視為打通微觀史和大歷史之間的關節點。參見Peter Burke, ed., *New Perspectives on Historical Writing* (Second edition. Cambridge: Polity, 2001), 117. 不過，Burke在行文中使用的是“broker”（中間人）和“gatekeeper”（看門人）而不是“mediator”一詞。

的限制，這一推斷無法得到正面證實，但是，應該注意到，禮生的禮儀體系與王朝禮制有着十分密切的關係，這不僅表現在禮生儀軌與王朝祭祀儀式在結構上的同構性，而且體現在不少祭文直接或間接來源於官方文獻，同時，禮生主要認同於「禮」，而不是其他的儀式傳統。正因為如此，筆者認為上述推斷是合乎邏輯的。發人深思的是，明人丘浚（1420—1495）針對明中葉佛、道大行其道的現象，建議依託禮生推行禮教，以行移風易俗之效：

禮廢之後，人家一切用佛、道二教。鄉里中求其知禮者蓋鮮。必欲古禮之行，必須朝廷為之主，行下有司，令每鄉選子弟之謹敏者一人，遣赴學校，依禮演習，散歸鄉社，俾其自擇社學子弟以為禮生。凡遇人家有喪葬事，使掌其禮。如此，則聖朝禮教行於天下，而異端自息矣。⁸⁷

這個建議當然並未付諸實踐，但是，Doolittle筆下及本文考察的民間禮生，卻自下而上地模仿王朝及士大夫禮儀，從而在實際上實踐了丘浚的建議。⁸⁸至於這個中介過程——也就是民間對王朝及士大夫禮儀的模仿及地方文化相應的反應——是如何展開的，這個問題已超出本文的考察範圍，容筆者日後撰文專述。⁸⁹

當然，這裡討論的禮生與丘浚所設想的禮生是有很大差別的。丘浚的立意在於依託禮生消解佛道在鄉村的影響力，而民間禮生卻常常與佛道出現在同一個儀式場合，共同為僱用他們的東家服務，他們一方面模仿王朝及士大夫禮制，另一方面，他們又是地方文化的參與和實踐者。由於禮生服務的對象是本地人及其超自然世界，他們對不同禮儀傳統尤其是王朝禮制的模仿，

87 丘浚，《大學衍義補》（北京：京華出版社，1999），卷51，「明禮樂」，「家鄉之禮上之下」，頁449。

88 這種禮生與士大夫禮儀的關係，讓人聯想到David Jordan和歐大年 (Daniel Overmyer) 筆下的臺灣民間教派。他們指出，「臺灣乃至全中國的民間教派，乃是民眾有意識地參與中國『大傳統』的一種主要方式」。參見David K. Jordan and Daniel L. Overmyer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 8.

89 劉永華“*The World of Rituals: Masters of Ceremonies (Lisheng)*”及〈從法師到狀元：以明代至民國閩西四保鄒公崇拜為中心的一個考察〉（未刊稿，2003）對這一問題進行了初步討論。

實際上是一種「挪用」(appropriation)。以地方神為例，從長時段看，不少神明是從外界傳入的。但從某一時段看，禮生面對的只是一些特定的神明。與這些地方神有關者，他們可採取「拿來主義」；無關者，他們可置之不理。禮生的文化中介功能，正反映在這種取捨之間。⁹⁰ 莊孔韶認為「鄉村先生既是當代鄉村儒者，又是民俗和信仰雜家（偏於道教淵源）」⁹¹，這話只要稍作修改，便可適用於四保禮生。從這種意義上說，禮生不是原教旨主義者(fundamentalists)，他們雖然認同王朝禮制，但對不同禮儀傳統採取兼收並蓄的(syncretic)而不是排斥的態度。之所以如此，很可能是因為禮生的主體是監生，而四保監生的主體是商人尤其是書商，他們對王朝禮制與儒教的認識，應與Carlo Ginzburg筆下的Menocchio對《聖經》的理解相似，都流於粗淺的層面。⁹²

禮生中介過程中不同禮儀傳統「雜交」(hybridization)的過程，為挑戰儒教的「大敘事」提供了一個重要契機。在這一過程中觀察到的，主要不是禮教如何征服民間文化，而是不同禮儀傳統如何相互影響、相互結合。它讓上層文化與民間文化的界分不再穩定，從而有助於解構儒教的「大敘事」。當然，解構這個「大敘事」是項艱巨的學術任務，筆者希望本文對四保禮生的分析，為這一任務提供了一個起點。

(責任編輯：溫春來)

90 法國學者Roger Chartier在討論法國近代早期閱讀實踐和Michel de Certeau在考察當代大眾文化消費中提煉出的「挪用」(appropriation)概念，應該用於對這種文化實踐的分析。參見Roger Chartier, "Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France," in *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, 229-253; Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Trans. Steven Rendall. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984).

91 莊孔韶，《銀翅：中國的地方社會與文化變遷》，頁418。

92 Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller* (Trans. John and Anne Tedeschi. Harmondsworth: Penguin Books, 1982).

Ritual Specialists as Cultural Mediators: The Masters of Ceremonies (*lisheng*) in Late Qing and Republican Sibao, Fujian

Liu Yonghua

Department of History
Xiamen University

Abstract

In the past two decades, the relationship between popular culture and gentry culture during the Ming and Qing periods has drawn the attention of many scholars. They have investigated topics ranging from local customs, popular religion and ritual to gentry efforts to “reform” popular culture, and literary genres written or performed for popular audience, such as precious volumes, the *Sacred Edicts*, and regional opera. However, insufficient attention has been paid to the actual mediators between popular culture and gentry culture, the mediating process, and the mechanisms that facilitate cultural mediation. This essay attempts to provide an initial analysis of cultural mediators through an inquiry into the liturgical texts and socio-cultural practices of *lisheng* (masters of ceremonies) in Sibao in western Fujian during late Qing and Republican periods. The paper begins with a short review of recent literature on *lisheng* and offers a brief history of them. The second part explores the socio-cultural activities of *lisheng* in Sibao. In the third part, the author investigates the liturgical texts of the *lisheng*. The conclusion discusses the mediating role of *lisheng* and the methodological significance that the study of cultural mediators for the reconstruction of the history of popular culture and the bridging of the gap between gentry culture and popular culture.

Keywords: Fujian, Masters of Ceremony (*lisheng*), village ritual, gentry culture, cultural mediation