

闽西道教法师传统和法师崇拜考*

巫能昌

提 要：道教驱邪法师的传统是宋元以来中国南方重要的宗教传统。道教法师崇拜亦构成民间信仰的重要内容。至迟在 11 世纪初，闽西开始活跃着一些道教的驱邪法师。到 11 世纪中期，闽西已出现较有影响力的法师神崇拜。闽西法师崇拜主要有作为祖神、地方保护神和法派祖师三种不同崇拜形式，若以来源为标准则又可分为源于当地和传自外地两类。文章主要分析了这些不同形式和来源的法师崇拜及其相互关系，进而讨论了闽西法师传统的形成机制。

巫能昌，法国高等研究实践学院宗教系博士，复旦大学历史系讲师。

主题词：闽西 道教 法师 仪式 神明崇拜

作为道教仪式传统、地方神明崇拜、民间文学的重要组成部分，驱邪法师的传统及其崇拜在近年来受到了越来越多学者的关注。劳格文(John Lagerwey)、杨彦杰、刘永华和巫能昌主要通过考察闽西作为祖先的法师崇拜，华澜(Alain Arrault)通过考察法师在其中占有相当比重的湘中雕刻神像，对地方的社会文化进程进行了探讨。^①范华(Patrice Fava)同样考察了湘中雕刻神像，其研究强调了这些神像的道教渊源。^②王见川等学者主要通过分析地方史志和笔记小说所载传说考察了某一法师崇拜的发展和演变史。^③叶明生亦主要利用法派外部的文献梳理了张圣君信仰的发展史，考察了张圣君信仰在当代闽台两地法主公教中的具体表现形态。^④黄建兴讨论了法师崇拜的三种形态，即法坛供奉的祖师、庙宇供奉的村庄保护神、亦祖亦神的法师，并认为这三种形态是与法师崇拜发展史的三个阶段相对应的。^⑤巫能昌还考察了闽西黄倬三仙师崇拜在兴起过程中获取正统性的三种方式。^⑥本文亦以闽西为中心，但将考察的重点放在不同来源和形式之法师崇拜的相互关系上，进而讨论法师传统的形成机制。

一、闽西法师和作为祖神的法师崇拜

13 世纪初成书的《輿地纪胜》和 1259 年的

开庆《临汀志》是迄今所见最早对闽西道教法师和法师崇拜进行记载的文献。它们都对一座供奉“巫/覡”的庙进行了记载：

黄仙师庙：在宁化之南。旧有山精石妖为害，有巫者黄七公以符法治之，因隐身入石不出，石壁隐映有人影。望之，俨若仙师之像。^⑦

黄[仙](先)师庙：旧在钟寮场故治南石峡间。两山如束，中通一径仅半里许。旧传，未县前有妖怪虎狼为民害，覡者黄七翁父子三人往治之，因入石隐身，群怪遂息。风雨时，石中隐隐有金鼓声，民敬畏之，立祠香炉石下，且家绘其像以奉之。迁县之初，更造行祠于今县之西。^⑧

其中，《临汀志》的“黄仙师庙”条属于上杭县。按，上杭位于宁化之南。经过比照，可以确认《輿地纪胜》和《临汀志》中的黄仙师庙为同一座庙宇。它位于今上杭县紫金山钟寮场的乌兜隔。《輿地纪胜》主要是节录当时数以百计的各地志、图经编纂而成，则此说很可能已经有所本。《輿地纪胜》对黄仙师庙所在的位置表述为“宁化之南”，较为模糊。对主神的表述则为“巫者黄七公”，简要地记载了他以符法治山精石妖后隐身入石，由此大致可以确定其法师身份。与《輿地纪胜》相比，《临汀志》的记载有较为明确

的时间、地点,而且主角由“巫者黄七公”变成了“覩者黄七翁父子三人”。据“未县前”句,其活跃的时间可能在11世纪初或更早。^⑨对他们的崇拜最初主要体现在民为立祠和民众家中供奉的画像。迁县之时的“更造行祠”则表明至迟在12世纪中期,仙师已经在上杭具有较大的影响力。^⑩值得一提的是,这两条文献中黄七公/黄七翁父子的身份被表述为“巫/覩者”,但在更为人所知的庙宇名称中却被表述为“仙师”。前者体现的是志书书写者的态度,后者则是民间约定俗成的称呼。这说明,黄七公/黄七翁父子——明代以来文献中亦称“黄倖三仙师”(下文中亦简称“黄倖三仙”或“三仙师”)——在当时民众的眼中就是道教的法师。

《临汀志》还详细记载了另一位道教的法师,即黄升。他与其他两个当时非常有名的道士王捷和梁野人被合称为“三仙”,载于《临汀志》的“仙佛”部分。黄升(1012?—1098)的生活年代较黄七翁为晚。他原有呼钱、阴炼等道术,后来得到来自蜀地之蔡道人的点拨,阅其所留文书而“能以考召法役鬼神,前知人祸福,治病全活者众”。黄升在过世之前还将符篆授与其子。^⑪

大概在黄升过世一百年后,汀州府知州事陈晔(1196—1198年任)因为“俗尚鬼信巫……民有疾,率舍医而委命于巫,多致夭折,乃大索境内妖怪左道之术,收其像符祝火之,痛加惩戒,流俗丕变”^⑫。这些使用像、符、祝等法器,且被官方目为“妖怪左道”的巫当中很可能有道教的法师。此外,乾隆《汀州府志》提到了另一位据说是生活于宋代的法师,即长汀人陈嘛哩,说他“学道庐山,能以符呼役鬼神”^⑬。

当代永定县湖坑乡长滩的《李氏家谱》则在讨论李姓元代祖先的郎名时提到了当时的“师巫”:

以上祖公俱在大元之世,其时俗重师巫,尽皆以郎为名,混同莫辨,后子孙欲追尊其祖,终不识其名,诚可痛惜。至大明洪武开天下,积玉公等幸生其时,始有名可述。出夷归华,洪武之功大矣。^⑭

认为他们在元代的祖先以郎为名源于“俗信师巫”。由此可知,师巫在当时民众的人生仪礼中扮演了重要角色。此外,既然郎名源于师巫,则

师巫亦当以郎为名。

关于元代师巫的以郎为名,一个很重要的例证是长汀的法师涂大郎和赖八郎,俗称“涂赖二公”。涂赖二公分别是长汀县南部涂坊涂姓和赖坊赖姓的祖先。根据劳格文的考证,涂姓开基涂坊时在元代,而涂大郎为涂姓定居涂坊的第二代。当地传说,涂赖二公当时是为了除掉每年都要求童男童女祭祀的社公,而前往骊山/閩山学法的。与他们一同前往学法的还有一个龚六郎。涂赖二公学法回乡之后,用法术驱逐了社公。从此,“民获安静,遂奉(涂赖二公)为社,塑二公神像,岁时致祭,灵感无并”^⑮。1752年的《汀州府志》记载了涂赖二公的庙。^⑯直到今天,涂赖二公仍是当地极为重要的神明。他们主要被作为涂姓和赖姓的祖神来崇拜。

生活在宋明之间的连城县四保邹公和清流县长校李公亦为法师。其中,李公学法的地点为茅山法厅,其学法目的亦为驱除强求当地人供奉童男童女作为祭品的社公。邹公是李公的女婿和徒弟。和涂赖二公类似的,邹公成了其后代崇拜的祖神,是当地极为重要的地方神明。需要指出的是,随着邹氏宗族士大夫化的建构,邹公的法师身份之上叠加了由邹姓文人为其建构的状元身份。而且,邹公在族谱等文献中往往是以状元,而不是以法师的身份出现的。^⑰

另一生活年代较早的法师是上杭县朱斜的许姓一世祖许必显。他出生于明天顺六年(1462)。^⑱根据传说,许必显并未将其法术传给后代。这源于他的一次施法。一天,许必显为了向人展示自己的法力,随手拿了一根茅草,并把它指向远处走来的一个女子。他一边口念咒语,一边将茅草的皮渐次剥掉。同时,那个女子突然就觉得浑身瘙痒难当,不由自主地将身上的衣服脱掉,直至一丝不挂。随后,女子因羞愧而自杀。最终,大家才发现这个女子竟然是许法师自己的女儿。法师追悔莫及。他的妻子悲愤不已,将其法书烧掉了。法师亦从此立誓,后代子孙不能再做“道士”^⑲。类似的故事也发生在长汀的老君兜^⑳、武平的高仙一郎^㉑、连城的陈崇霖身上^㉒。这类故事的母题为法师误辱女儿。其结构和内容与宋人洪迈(1123—1202)在《夷坚志》中记载的,董氏子用“南法”之术误辱妻子的故

事非常相似。^③

在误辱女儿的法师中，高仙一郎最初是和童念二郎、马仙三郎结拜为兄弟，共同学法的。据说，他们的学法之处为闾山。他们在前往闾山的路上得到过黄倬三仙的帮助。这三位法师在学成法术之后回到家乡，保境安民，救民疾苦。其后代为了纪念他们和黄倬三仙，便在当地建庙，同时供奉黄倬三仙和各自的法师祖先。于是，这三位法师和黄倬三仙都成了当地村落的保护神。光绪四年（1878）的《高氏族谱》还提到，高仙一郎“升遐后符印存昆公祠内，至今用之救急扶危，灵如响应，凡呼吁求叩，无不感而遂通”。此外，与四保的法师邹公类似，高仙一郎、童念二郎和马仙三郎的后人们也为他们建构了一重士大夫的身份：马仙三郎庙中悬挂的“马仙三郎大法师神牌记序”说这三位法师原是明嘉靖年间的同科进士，后因“道教盛行，外道众多，互为相挟，民莫不为苦”而前往闾山学法。^④

总的看来，以上法师中被崇拜者主要是被作为祖神和村落保护神来崇拜的。村落神崇拜在一定程度上可以说是祖神崇拜的延伸。首先，这些法师的崇拜者最初是其后代，后来又扩展到当地的其它姓氏和宗族。其次，有些法师的后代除了供奉其法师祖先之外，还会供奉与其法师祖先有关系的其他法师。前者既是祖神也是村落保护神，后者则只有村落保护神的身份。

二、作为地方保护神和祖师的闽西法师之崇拜

那些影响力较大的法师往往会逐渐发展成跨村落，甚至是区域性的地方保护神。他们还会被后来的法师当成祖师来崇拜。其中最为典型者莫过于上文已经提到的黄倬三仙师。

黄倬三仙师在宋代的文献中被记载为“黄七公”或“黄七翁父子三人”，其身份为“巫/覡者”或“仙师”。弘治《汀州府志》开始明确记载黄仙师之女婿姓倬，并提到仙师的感应，“岁遇灾旱，祷之有应”^⑤。嘉靖《汀州府志》将黄七翁父子三人称为“黄倬三仙师”^⑥。这一称呼流传至今，且最为流行。在明无名氏辑《三教源流圣帝佛祖搜神大全》中，黄老仙师更是被列为道教神祇，其文载曰：“仙师姓黄，行七，上杭人也。业巫，能鞭撻鬼魔，驱逐妖怪。”^⑦至迟在

明中叶以后，上杭一带开始兴建更多拜黄倬三仙师的庙。^⑧根据笔者在2009年3月的实地考察，目前上杭的每一个乡镇都有供奉黄倬三仙师的庙宇。若再结合已刊的研究报告，则可知三仙师崇拜还流传到上杭周边的永定区和武平、长汀、连城、宁化等县，甚至远及赣南的安远、粤东北的潮州、粤东中部的紫金和粤北的翁源。^⑨

关于三仙及其崇拜，最详尽的记载见于民国乙卯年（1915）在三仙崇拜的发源地——上杭县紫金山乌兜隔仙师祠所立的“仙师源流”碑^⑩。碑文包含了丰富的讯息，兹照录如下：

仙师宋初人也，姓黄，名师传，号七翁。父忠肃，世居江夏，遭世乱，携妻张氏入闽汀，途过紫金山，因居者。中年得仙师，生而奇物，谛视有文在手曰“师”。方成童，授经，然领悟。获奇书，他人莫识，惟仙师得。余人云，由是立志修真，卒成正果。据《宝卷》所载，以为太上再世，[文]（仗）有征也。妻董氏，世传董仙女也。生子名继先，号十三郎，又女年及笄，有[倬]（幸）成大，号八郎云，远来就学，志甚笃，因赘者。肃夫妇歿，葬于紫金山元阳，仙师即庐基之，率子婿能谷[其]（共）间，教以修[炼]（练）之术，二子遵而行之，俱得成道。是时山妖为祟，十室九空。仙师出丹药施治，全活生命甚众。又有虎狼患，均灭之。驱妖至潮阳，见士人求雨不应，仙师代为祈祷，大获甘霖。步回紫金山，遂同[隐]（阮）身入岩穴，不复见，时年七十有三，常现像于石壁间。时人感[其]（共）拯救之恩，因于石岩下建坛祀之，以致报功崇德之志者。迨至仁宗庆历间（1041—1048），后宫周氏生产垂危，医束手。仁宗出榜求医，焚香祈祷。仙师感[其]（共）诚悃，偕子婿至京城揭榜。延入，常授以灵丹服之，其病立愈。仁宗问其姓名，各具以对。又问籍隸何处，仙师答曰：“平地起风波，金山胜景多。扁峰天外矗，羊角岭头高。乌峡环安宅，黄云捧乐窝。梅溪石砌[寨]，狮象把河中。”仁宗叹曰：“真仙境也！”谢与金银不受，赐与官职也不受，敕封为“[感]（威）应护国三大真

仙”。自宋而降，历元、明、清三朝，时值干旱，祈雨即降。人沾疾病，求药即愈。凡有所祈，无不如响斯应，杭之民皆以祖称之。清光绪乙酉（1885）间，都人士复请于朝，加封“灵〔感〕（威）”征号，愈觉尊荣。余念仙师圣迹，恐历久而湮没不朝，故为情采旁搜，〔勒〕（勤）贞珉，垂不朽，是为记。

碑文中提到的《宝卷》，实际上是以黄倬三仙师崇拜为中心内容的道教科仪本。其创造者和使用者为上杭一带的道士。笔者在田野考察中曾搜集到十几种这类科仪本。碑文中讲述的三仙师潮州求雨，以及救治难产皇后且因此得到宋仁宗敕封的故事，其实也源于这些科仪本。据笔者的考证，宋仁宗对三仙师的敕封是道士虚构的。它体现了道士为三仙师崇拜建构合法性的努力。^⑧碑文最后面提到光绪年间朝廷的敕封则确有其事。事载《钦定大清会典事例》：

（光绪五年，1879）敕加福建上杭县庙祀黄仙师、倬仙师“灵感”封号。谨案，神黄姓，名师，号七翁。其子名继先，壻倬姓。七翁系出江夏，流寓上杭，生而有文在手曰“师”，因以为名。与子及壻均有异术，为县除妖害，隐身入石壁，现三神像。民为立庙，家绘像祀之。县有庙二，一在西城上，一在东城外。屡著灵迹。^⑨

其中叙述的黄仙师身世与前述“仙师源流”碑基本一致。考虑到朝廷敕封的主要依据就是地方奏请之时递交的材料，这是很可以理解的。这种叙述其实不太见于三仙师道教经卷。它应该是出自奏请朝廷敕封的中坚力量——地方士人之手。其中的三仙师形象比道教科仪本中的三仙师形象更为“文”化。地方士人的这种创作，其旨在于让朝廷从更大的程度上认可黄倬三仙师崇拜。地方士人奏请朝廷敕封的努力，除了与提升地方的政治或文化地位有联系之外，当然还与黄倬三仙师作为地方保护神的崇拜及其重要性密切相关。

道士为黄倬三仙师撰写科仪本，则不仅是因为道士会被民众请去主持与三仙师崇拜有关的醮会或其它法事，还因为三仙师被道士普遍认为是当地道教中做醮科法的祖师，尤其得到做醮科法之道士或称醮公、师公、法师的崇拜。^⑩此即作

为祖师的法师崇拜。这种崇拜在科仪本中亦有所反映。“仙师源流”碑所引《宝卷》中说黄仙师为“太上再世”便是一个例子。“太上”指太上老君，是做醮科法中最为重要的神明，甚至被认为是教主。又如，在一本《敕封黄倬三仙师法忏》中，三仙师被称为“法主”“法师”，道士在宣诵科文时则称“法众谨依法教”^⑪。不仅如此，三仙师还赫然出现在道士家中所设道坛——俗称“师坛”——供奉的神位图，及其在法事之时要请的祖师行列之中。他们这种祖师身份及其呈现方式，与那些和道士有直接或间接师承关系的祖本宗师是一样的。

三、外来的法师崇拜及其与当地法师崇拜的关系

在闽西，外来的法师崇拜中最为重要者无疑是以临水夫人陈靖姑为中心的陈林李三夫人崇拜。以上杭为例，三夫人崇拜进入闽西的方式除了通过民间道坛，还有通过傀儡戏班以及非仪式专家之民众这两种途径。

民间道坛方面，三夫人崇拜的传入是与闾山法的传入互为表里的。当地非常流行的法师学法并驱除邪恶社公的故事，其结构和三夫人前往闾山学法斗社公的故事结构是相同的。^⑫有的学法故事中，法师所学的即为闾山法。例如，上杭官庄道坛福清堂的做醮科法开始于钟姓第14代的“法显大伯公”。根据当地的传说，跟钟法显一起去学法的还有同为官庄乡人的蓝法兴和珊瑚乡人李/胡法明，所学即为闾山法。^⑬目前，福清堂的做醮科法已经传承了9代，至钟姓第23代的钟清。根据钟清向笔者展示的科仪本，三夫人正是该坛做醮科法中的核心神明。这和当地其它道坛目前的情况完全相同。三夫人在道士在做醮法事时使用的“三坛”神像挂轴中位于核心位置。此外，拥有做醮科法的道坛，一般都供奉了三夫人的雕像。这些雕像不大，主要是为了道士外出做法事之时便于携带至坛场供奉。

傀儡戏班方面，和三夫人崇拜有着密切联系的是高腔傀儡戏班。根据叶明生的调查，上杭高腔傀儡戏传入上杭的时间很可能在明初。与一般戏剧团体不同，高腔傀儡班艺人多身兼神职活动，并自称“闾山派”，以班号为坛号，取法名。其傀儡台附近必设神坛，傀儡坛挂神图、安神

位,有内外坛表演,即通常所说的“内坛法事、外坛戏”。法事活动主要内容有请神、献供(献酒)、上疏、侑纸钱、割雄鸡、书神符(并神咒)、安神等节目。最突出的为《夫人传》,戏中含有大量的道坛科仪内容,表现在它的“生歌”和法场表演。^⑤道士认为傀儡戏班演的“夫人传”和自己做戏时演的“夫人传”是同质的,而且承认高腔傀儡班艺人属于闾山教。不过,对比道坛和傀儡坛的请神簿,傀儡班的历代艺人所取法名只有“法”名,即冠以“法”字取名,没有郎名。一般来说,郎名源于更早的,确切地说是宋元时期法师的传统。这说明,戏班中法的传统很可能晚于法师的传统。

非仪式专家的民众方面。上杭最早的两座夫人宫当为稔田渡上夫人宫和县城昭阳门内夫人宫。它们的建立时间在整个闽西地区来看都是比较早的。据传,渡上夫人宫是元末明初曾在浙江为官的李贵成(1344—?)为报答夫人护佑之恩,奉祀其从浙江带回的三位夫人香火而建的。它始建于1371年,并在1373年升龛庆典,之后一直由李姓管理。^⑥至于县城的那座夫人宫,康熙《上杭县志》说“其神有三。旧志有伍吉甫家祀之,祷辄应,遂盖庵于此。明永乐十三年(1415),邑民林参等拓为宫宇”^⑦。这两座夫人宫的香火延续至今。除了这两座夫人宫,上杭各地还有不少主祀或旁祀有三夫人的庙宇。民国以前,各地多有以三夫人为主神的神明会,一般称为“夫人会”,成员以女性居多。民间的这种崇拜大概与三夫人在求嗣得子、催生保产、驱邪斩煞等方面的法力有关。

三夫人崇拜进入闽西的三种途径之间亦有所交叉。例如,道坛与戏班的相关仪式传统之间有很深的渊源,后者很可能从前者那里借用、改造了仪式。再以上杭蛟洋乡邱坊的法坛宫为例,它目前是当地人供奉三夫人的庙宇,与道士之间并无特别的联系。但从其名字来看,它最初很可能是由道士创立的法坛,后来才逐渐转变成普通庙宇的。

我们先将三夫人崇拜和上杭当地法师三仙师的崇拜作下比较。在道坛中,他们均被作为祖师来供奉。不过,三仙师只出现于请神簿和供奉的神位图之中,但并没有供奉其雕像;三夫人则不

仅出现在请神簿和神位图中,还拥有雕刻的法师身像,并在三坛图中处于核心位置,其位置显然比三仙师更为突出。这种情况在傀儡戏班那里更为明显。傀儡戏班的神榜或请神词中均不见三仙师的影子。从民间奉祀情况来看,三仙师的影响力又远远盖过了三夫人。首先,主祀三仙师的宫庙数量之多及分布之广,远较三夫人庙为盛;其次,三夫人在不少主祀三仙的宫庙中处于配祀的地位。相应地,从信仰活动来看,上杭各地以三仙为主神的迎神建醮活动极为普遍,而以夫人神为主神的醮事则很少。总体而言,在仪式专家那里三夫人崇拜盛于三仙师崇拜,而在非仪式专家的民众中间则恰恰相反。这种格局在一定程度上反映了这两个崇拜之间微妙的关系。

这种微妙的关系还体现在当地道士之间流传的一个故事中。故事的结构为:黄七郎(即黄老仙师)试图收妖但法力不够→黄七郎游魂前往闾山学法→妖精用计毁灭黄七郎肉身→七郎魂魄回来之后无法附体→闾山法主改派门下三夫人收除妖精。这个故事很自然地将黄仙师纳入闾山法的体系之中,而且让三夫人代替成为收妖的直接执行者。道士还提到,“仙师因失去肉身而失教,后来只能借夫人教来做,是以扛仙师时要装身”^⑧。这很可能反映了,在三仙师被纳入闾山法的系统之后,以三仙师为主神的迎神建醮活动也顺理成章地由行闾山法的法师来主持。抑或是相反的情况,即行闾山法的法师在介入以三仙师为主神的建醮活动之后,创造了相关的传说以为其仪式实践建构合法性。其结果之一就是三仙师的崇拜活动亦受到三夫人崇拜活动的影响。上杭士人包千谷(1871—1956)曾在其文集中,提到1919年农历十月县城夫人宫迎神中的“追斩白蛇”仪式:“吹螺击鼓,群奔西门。但见由一无赖饰充之白蛇丑态百出,剑光起处终于蜕衣潜逃。隳坏人格一至如此,始作俑者不知何人。”^⑨其中追斩白蛇的人需要装扮成五猖五郎的形象。有趣的是,上杭城西仙师宫的仙师醮会中则有“斩乌蚊”仪式,其结构与城东夫人宫的追斩白蛇仪式极为相似,其具体执行者亦为五猖五郎。按,旧时城东夫人宫和城西仙师宫均供奉有五猖五郎。再考虑到五猖五郎是三夫人历来的重要护法神^⑩,我们可以推出,仙师宫的斩乌蚊仪式应

该渊源于夫人宫的追斩白蛇仪式。^③

五大真仙崇拜是上杭另一重要的外来法师崇拜，主要流行于紫金山脚下的旧县乡，其影响力甚至盖过了三仙师。当地不少村落迎神建醮的主神为五大真仙，有时还有玄天上帝。在旧县古石岩青莲古洞、坝上镇丰宫和河东村镇佑宫，主祀神为五大真仙，三仙师处于配祀的位置。其中，古石岩还供奉了陈林李三夫人，不过同样处于配祀的地位。当地传说，五大真仙得道于闽西北永安的百丈岩。万历《永安县志》有相关记载，说百丈岩是“昔马仙姑嫂姊妹五人升仙之处”，还为其中的马氏五娘立了传记。传记中提到了马氏五娘的两个妹妹和嫂子杜氏，但并未提及第五个人的具体信息。^④据旧县道士和民众的解释，这第五个人为马氏三姐妹的舅舅吴公法主。

从道士使用的科仪本来看，五大真仙崇拜与三夫人崇拜、三仙师崇拜均有很深的渊源。以五大真仙为核心形成的道教经卷，笔者所见的有旧县全坊曾姓道坛所藏的《太上仙娘宝忏》，以及旧县梅溪寨吴姓道坛所藏的《玉封四显五大真仙宝卷经》（1962年抄本）等。这些经卷中不断提到“临水化相五仙”。以《太上仙娘宝忏》为例，其中有“志心皈命礼，临水化相五仙，显身即于百丈岩头，存于万方供养，寻[声]（身）有感，救产扶危，玉封四显五大真仙”句。由此可知，在道士的观念中，五大真仙是临水夫人的化身。经过仔细比照，笔者还发现《玉封四显五大真仙宝卷经》是以同为吴姓道坛所藏的《三大仙师灵感经》为底本创作出来。比如，前者甚至借用了后者里面三仙师求雨灵应和救治宋仁宗之皇后并受敕封的故事。此外，不少当地人认为马氏三姐妹就是陈林李三夫人，而五大真仙便是“陈林李加上杜氏和吴公法主”。2007年旧县河西村春祈建醮，笔者曾前往观察，有村民明确告诉我那是“陈林李三夫人的醮”。

与三仙师崇拜一样，五大真仙崇拜亦涉及与三夫人崇拜的整合问题。而且，五大真仙崇拜与三夫人崇拜的整合更为彻底。整合之后，三仙师只是与三夫人同属闾山门下。五大真仙则直接变成了三夫人的一组化身。如果五大真仙在成仙前最初的身份并不是法师^⑤，三夫人崇拜是否在其身份法师化的过程中也扮演了某种角色呢？至于

五大真仙经卷对三仙师经卷的借用，其实质是外来的法师崇拜在兴起过程中对发展较为成熟、较成体系的本地法师崇拜之话语的借用。

四、结 语

综上所述，至迟从11世纪初开始，闽西便活跃着一些道教的驱邪法师。这些法师多会符法之术，甚至掌握了宋代颇为流行的考召法。闽西各地广泛流传着当地人前往闾山、骊山、梨山、庐山等地学法的故事。这类学法故事至迟在明代中叶就已经在闽西出现。^⑥它们与临水夫人陈靖姑及其结拜姐妹林夫人、李夫人前往闾山学法的传说在结构和内容方面有很多相通之处。此外，目前闽西各地的法师，包括一些传说中学法者的后代在内，其仪式的主体部分都是以陈林李三夫人崇拜为核心的闾山法。因此，传说中当地人所学之法应多为闾山法。学法传说在闽西开始流行的时间可以大致反映闾山法较大规模地传入当地的时间，当不早于元明之际。那么，生活年代早很多的黄七翁父子、黄升等法师所行之法自然不是闾山法。闾山法在进入闽西之时，自然亦会遇到与当地原有法术的整合问题。这突出地反映在外来的闾山法师崇拜——三夫人崇拜和闽西当地法师崇拜——三仙师崇拜的互动关系之中。黄老仙师前往闾山学法过程中失去肉身，后由三夫人代为行法除妖的故事表明，三仙师崇拜被整合进了闾山法的系统，而三夫人之法在三仙师崇拜的活动中亦有了其实践的合法性。这象征性地呈现了闽西原来流行的法术被整合进闾山法系统的过程。另一外来的法师崇拜——五大真仙崇拜对三仙师崇拜的相关话语之借用则呈现了一个相反的过程，即外来的法术传统在进入闽西后对当地原有法术传统的采借。正是这种整合和采借，最终促成了当代闽西的道教法仪式传统。

（责任编辑：首之）

* 本研究得到了国家社会科学基金青年项目“宋元以来闽粤赣客家地区道教发展研究”（项目批准号：18CZJ021）的资助。

⑤ John Lagerwey, “Notes on the Symbolic Life of a Hakka Village,”《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，1994年，第742—745页；John Lagerwey, “Gods and Ancestors: Cases of Crossover,” 谭伟伦主编：《中国地方宗教议

- 式论集》，香港：香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心，2011年，第371—410页。杨彦杰：《华南民间的祖神崇拜》，《法国汉学》第5辑，北京：中华书局，2000年，第388—399页。刘永华：《道教传统、士大夫文化与地方社会：宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》，《历史研究》2007年第3期，第72—87页；Liu Yonghua, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeastern Chinese Community, 1368—1949*, Leiden and Boston: Brill, 2013, pp 205—219. 巫能昌：《闽西客家地区的伯公、社公和公王崇拜》，《世界宗教研究》2014年第1期，第84—93页；Wu Nengchang, “Rituels, divinités et société locale. Une étude sur la tradition des maîtres rituels du Lingying-tang à l’ouest du Fujian,” *thèse de doctorat*, Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2015, pp 201—222. Alain Arrault, “Analytic Essay on the Domestic Statuary of Central Hunan. The Cult to Divinities, Parents and Masters,” *Journal of Chinese Religions*, 36, 2008, pp 1—53; “La société locale vue à travers la statuaire domestique du Hunan,” *Cahiers d’Extrême-Asie*, 19, 2012, pp 47—132.
- ② Patrice Fava, *Aux portes du ciel. La statuaire taoïste du Hunan: Art et anthropologie de la Chine*, Paris: Les Belles Lettres, 2014.
- ③ 这方面的著述很多，如王见川：《法主公信仰及其传说考察》，《台湾宗教研究通讯》2000年第2期，第103—123页；俞黎媛：《论福建张圣君信仰及其民俗》，《世界宗教研究》2004年第4期，第149—156页；康诗瑀：《临水夫人信仰研究——以地方志书、史料记载及传说故事发展为例》，《史汇》2006年第10期，第201—234页。
- ④ 叶明生编著：《闽台张圣君信仰文化》，福州：海潮摄影艺术出版社，2008年，第1—10、86—103页。
- ⑤ Huang Jianxing, “A Research on Shijiao: The Ritual Traditions of Fashi in South China,” *PhD thesis*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2013, pp 286—300.
- ⑥ Wu Nengchang, “Rituels, divinités et société locale. Une étude sur la tradition des maîtres rituels du Lingying-tang à l’ouest du Fujian,” pp 223—250.
- ⑦ [宋]王象之撰：《舆地纪胜》卷132，北京：中华书局，1992年，第3793页。
- ⑧⑩ [宋]胡太初修，赵与沐纂：[开庆]《临汀志》，长汀县地方志编纂委员会整理，福州：福建人民出版社，1990年，第65、163—164页。
- ⑨ 上杭设县，时在宋淳化五年（994）。不过，此处的“未县前”当指宋天圣五年（1027）上杭县治迁至钟寮场之前的意思。
- ⑩ 宋乾道四年（1168），上杭县治由钟寮场迁至郭坊（今县城所在地）。
- ⑪ 同注⑧，第143页。关于陈晔的在任时间，参见第119页。
- ⑫ [清]曾曰瑛等修，李绂等纂：[乾隆]《汀州府志》卷36，《中国方志丛书》，台北：成文出版社，1967年，第387页。
- ⑬ 永定县湖坑乡长滩《李氏家谱》，转引自劳格文：《湖坑李氏宗族研究》，刘义章主编：《客家宗族与民间文化》，香港：香港中文大学香港亚太研究所海外华人研究社，1996年，第162页；亦可参见杨彦杰：《闽西客家宗族社会研究》，香港：国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，1996年，第6—7页。
- ⑭ 涂赖二公学法的传说参见劳格文、张鸿祥：《涂坊的经济、宗族与节庆》，杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院，2002年，第606—608页。劳格文对涂姓开基涂坊时间的考证，参见同文第617页。涂赖二公学法的故事不仅在口头流传，还以文字的形式被载入手抄本《涂氏一脉世系宗谱》，参见同书第606—607页。
- ⑮ 同注⑬卷13，第187页。
- ⑯⑰ 参见刘永华：《道教传统、士大夫文化与地方社会：宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》，《历史研究》2007年第3期，第78—79、79页。
- ⑱ 许锡仁等修：（上杭南阳朱斜）《许氏族谱》，1995年，第21页。另据笔者实地考察，许必显之墓在朱斜牛牯寮，名“狮形”，墓碑上刻“乾运癸亥岁孟秋月吉旦明五世祖考必显许公妣六娘赖氏合墓嗣孙众等全立”字样。其中，“五世祖”是从许氏在同镇另一个村禾石坑的开基祖开始算的。朱斜许姓迁自禾石坑。许必显为禾石坑许氏第五代，同时也是朱斜许氏开基祖。
- ⑲ 笔者在田野考察期间多次听到当地人提到许必显是一个法师，并讲述他的故事。
- ⑳ 赖建：《童坊村墟市与神明崇拜》，杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，第314—317页。
- ㉑ 刘大可著：《闽西武北的村落文化》，香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院，2002年，第262页。
- ㉒ 华钦进：《员峰山的赖仙公及其道士》，杨彦杰主编：《汀州府的宗族、庙会与经济》，香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院，2002年，第410页。
- ㉓ [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第1736—1737页。
- ㉔ 参见刘大可著：《闽西武北的村落文化》，第252—254、261—264页。
- ㉕ [明]邵有道纂修：[嘉靖]《汀州府志》卷16，《天一阁藏明代方志选刊续编》，上海：上海书店，1990年，第40册第297—298页，“黄倬三仙师”条引旧志内容。其中的旧志当指弘治十年（1497）刊本《汀州府志》。
- ㉖ 同㉕，“黄倬三仙师”条。
- ㉗ [明]无名氏辑：《三教源流圣帝佛祖搜神大全》，台北：学生书局，1989年，第322页。

- ②⑧ 例如, 顾人骥等修乾隆《上杭县志》同治续刊本卷2和丘复总纂民国《上杭县志》卷22就记载了不少仙师宫, 其中确定建于明正统间(1436—1449)者两座, 万历以后至清代者更多。
- ②⑨ 宁化的情况参见 John Lagerwey, “Popular Ritual Specialists in West Central Fujian,” 王秋桂、庄英章、陈中民主编:《社会、民族与文化展演国际研讨会论文集》, 台北: 汉学研究中心, 2001年, 第452页。安远的情况参见刘劲峰著:《赣南宗族社会与道教文化研究》, 香港: 国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院, 2000年, 第183—185页。潮州的重要庙宇青龙古庙中供奉有黄伟三仙师, 参见青龙古庙的网站: <http://www.czqlgm.com>, 2016年6月9日访问。紫金的情况参见张杰:《紫金县城庙宇建筑和神诞醮会》, 曾汉祥、谭伟伦主编:《粤东三州的地方社会之宗族、民间信仰与民俗》, 香港: 国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院, 2002年, 第278—278页。翁源的情况参见冯志荣:《翁源信仰》, 曾汉祥、谭伟伦主编:《韶州府的宗教、社会与经济》, 香港: 国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院, 2000年, 第510—511页。
- ③⑩ 碑存于仙师岩仙师祠前左侧, 碑额“仙师源流”, 碑文正文已涣漫不清, 末行可辨认出“天运乙卯岁仲春月吉旦”等字。此处所引为2007年3月笔者在旧县乡龙溪村镇佑宫调查时, 由该宫主要管理人员孔祥奎提供的抄本。该抄本题为“仙师岩黄老仙师事迹略”, 其中未录入原碑末行的立碑时间。按: 碑文显示立碑时间为“乙卯岁”, 又碑文中提到光绪乙酉年(1885, 实际的敕封时间为光绪五年己卯岁[1879], 详见下文)的仙师受封, 而1885年至今的乙卯年有1915年和1975年。由于1975年尚处文革期间, 在当时的社会环境下, 不可能有人为仙师立碑, 故可推定立碑时间为1915年。
- ③⑪ 详参 Wu Nengchang, “Rituels, divinités et société locale. Une étude sur la tradition des maîtres rituels du Lingying-tang à l’ouest du Fujian,” pp 237—248.
- ③⑫ [清] 昆冈、李鸿章等编修:《钦定大清会典事例》卷446, 光绪二十五年(1899)重修本, 第13页。
- ③⑬ 关于上杭一带的道教科法传统, 详参巫能昌:《做道和做醮: 闽西上杭一带的道教传统》, 《华人宗教研究》第8期, 2016年, 第107—134页。
- ③⑭ 《敕封黄伟三仙师法忏》, 江法兴抄, 抄写时间不详, 福建省上杭县蛟洋乡黄土畲江姓道坛藏。
- ③⑮ 具体的比较分析参见同注①⑦, 第78—81页。
- ③⑯ 钟法显学法故事可参考杨彦杰著:《闽西客家宗族社会研究》, 第301—302页。按, 杨著说钟法显为钟姓十世祖。据笔者的调查, 法显大伯公的墓在官庄钟福天后宫旧址附近, 墓碑刻字为“十世伯祖字玉鸾号法显钟公之墓”, 故钟法显当为钟姓十四世祖。
- ③⑰ 叶明生:《福建上杭陈靖姑信仰与傀儡戏夫人传说概》, 《民俗曲艺》第94—95期, 1995年, 第47—82页。
- ③⑱ 李坤书:《上杭稔田镇渡上的夫人宫》, 2010年8月16日, http://blog.sina.com.cn/s/blog_610c4edf0100kec8.html, 2016年6月9日访问。根据这篇文章, 李贵成曾在元末以进士任桐庐县县尹, 后反元归明, 被朱元璋任命为“临安府”推官。洪武四年(1371)李贵成至夫人宫进香后, 三位夫人降梦劝其“归田”, 免受往年任元职之审查。但据康熙《上杭县志》(同注③⑨卷8, 第453页), 洪武年间任有官职的李姓只有李亨, 胜运里人, 历任交趾三江府推官。那么, 李贵成可能即为李亨, 则其任推官时在洪武十六年以后, 任职地点不在临安而在交趾三江府。
- ③⑲ [清] 蒋廷铨纂修: [康熙]《上杭县志》卷2, 国家图书馆分馆编:《清代孤本方志选》第1辑, 北京: 线装书局, 2001年, 第30册第188页。
- ④⑩ 笔者访谈, 陈观宝道士(1929—2013)口述, 时间: 2010年2月5日, 地点: 上杭县南阳镇镇上陈宅。
- ④⑪ 包千谷撰, 包应卿、包应森编校:《包千谷诗文选》, 北京: 中国戏剧出版社, 2004年, 第188—189页。
- ④⑫ 参见同注②⑦, 第179—180页。
- ④⑬ 关于这两个仪式的情况, 参见林守明:《上杭县城区的仙师崇拜》, 杨彦杰主编:《汀州府的宗族、庙会与经济》, 第387—388页。
- ④⑭ [明] 苏民望修: [万历]《永安县志》卷2、8, 《日本藏中国罕见地方志丛刊》, 北京: 书目文献出版社, 1991年, 第17、71—72页。按, 福建省永春县蓬壶镇观山村亦有百丈岩, 山顶有马氏庙, 传为宋时所建, 主要供奉马氏娘娘, 是永春香火最为旺盛的寺庙之一(参见陈震:《永春民间马氏信仰浅探》, 《福建教育学院学报》2003年第1期, 第41—42页)。
- ④⑮ 以马氏五娘为核心的马仙崇拜其实在闽浙两省均较为流行。从明代以来的文献来看, 马仙在很多地方都是以孝妇或孝女成仙的身份出现的, 其崇拜的源头亦有多种说法(参见叶明生:《闽浙马仙信仰与地方仪俗之探讨——柘荣马仙信仰文化调查》, 《温州大学学报》2010年第4期, 第26—34页; 黄永锋主编:《罗伞济世: 马仙研究文集》, 北京: 宗教文化出版社, 2014年)。马仙在闽西上杭以法师身份出现的情况亦非孤例。根据广州市社会科学院陈贵明惠供其2010年在福建宁洋的考察照片, 当地庙宇中供奉的很多马仙神像均手执竹鞭/法鞭——法师的标志性法器之一。而且, 马仙神像中亦有执剑骑龙的形象, 这与上杭旧县所见马仙执鞭骑龙的造像是相通的。