

# 《太姥宝卷》的文本构成及其仪式指涉

——兼谈吴地神灵宝卷的历史渊源

陈泳超

内容提要：《太姥宝卷》是吴地宝卷中常用的神灵宝卷之一，在江苏省苏州市常熟地区，太姥更是地方神灵信仰的核心。文章以在常熟地区搜集的十种《太姥宝卷》为底本，通过比对相应文献，并参照对当地宣卷活动的田野调查，指出该宝卷在大量借鉴通俗小说《南游记》的同时，又有许多“合目的性”的增删、改造和新创，从而形成一部带有明确仪式指涉的自足文本，因此也超越了小说定位而具有民间信仰经卷的神圣性。而从具体的仪式指涉来看，其叙事渊源可能远早于宝卷文体，当中很可能有一段隐形的历史，这或许是江南民间神灵宝卷文本共同的特质。

关键词：《太姥宝卷》 《南游记》 文本 仪式指涉 隐形历史

中国传统典籍中有许多关于神佛灵怪的传记作品，其主要目标在于讲述神灵的特殊身世，并时常延及灵验事迹，故兼有宗教和文学两方面的色彩。像《三教源流搜神大全》，基本被视为近古之世的民间神谱，具有一定的神圣性，而像《南海观音出身传》《北方真武祖师玄天上帝出身志传》（《北游记》）之类，因其叙事曲折敷衍夸饰，又常常被载入文学史的著述之中。

而在民间信仰的具体实践中，还有一类神灵传记文本，它们在讲述神灵身世业绩以激发或加固民众普遍性宗教情怀的同时，又与某地具体的信仰活动粘连紧密，负载着对信仰仪式的直接解说和指导功能，因而其文本构成就会显示出明显的“合目的性”，有时甚至不惜损伤叙事的逻辑性与节奏感。比如在明代传奇剧本《香山记》的第二十五出中，尚未成为大悲观音的妙善，竟然全本宣读起《妙法莲华经观世音菩萨普门品》，泽田瑞穗指责它是在讨好那些信仰虔诚的一般读者，但杜德桥（Glen Dudbridge）却慧眼独具地认为“艺术上的难以解释使我们更具信心把这一部分视为民间传统”，从而推断它很可能是民间仪式剧的脚本。<sup>①</sup>杜德桥甚至将文本与“外在环境”的关系当做自己全部研究的基本方法：“本研究的基本原则是：一个故事的形成有其外在的环境，而且在讨论此一故事时必须一方面不脱离其外在环境，另一方面又能彰明其外在环境。”<sup>②</sup>这里所谓“外在环境”，英语原文是“context”，现在通常译作“语境”，而神灵传记的实用仪式功能，显然是理解文本最重要的“语境”了。

① 以上引文均出自杜德桥《妙善传说》，李文彬等译，台北：台湾巨流出版公司，1990年，第77-78页。

② 杜德桥《妙善传说》，李文彬等译，第21页。

宝卷便是民间信仰中仪式文本的典型代表,它本身就是宣卷活动的核心部分。研究者在将它置入讲唱文学范畴的同时,更需对其仪式功能予以重点关注,才能对文本的构成和意义有更贴切的理解。本文将江苏省苏州市常熟地区流传久远、影响卓越的《太姥宝卷》为例,通过对其文本组织的详细解析,来揭示此类文本的一些基本特质。

### 一 《太姥宝卷》的基本情况

本文所谓“常熟地区”,不仅指今天的常熟市,也包括历史上与常熟市分分合合但文化脉络时常关联的周边地区,比如今日张家港的东部地区等,它们地处太湖和苏州的北面,濒临长江。当地宣卷活动,经车锡伦、丘慧莹、余鼎君、白若思等人详略不等的介绍<sup>①</sup>,其基本面貌已经清晰可知。笔者虽在当地调查多年,暂亦没有补苴之意,只是为了更好地说明《太姥宝卷》,先对其概貌略加说明。

吴语地区的宣卷活动,据车锡伦考证,“形成的时间可能在明末清初”,而“至迟在道光年间已具规模”<sup>②</sup>。目前常熟地区发现最早的宝卷文本是抄录于嘉庆己卯年(1819)的《虎堆岭逆子》<sup>③</sup>,故常熟地区宣卷活动最晚在清代中期即已出现,在清末民国时期最为盛行,新中国成立后因政治原因而沉寂,改革开放后又逐渐恢复,目前在当地非常兴盛。宣卷的形式大致而言分荤、素二台。素台供奉的是佛祖、观音、祖师等佛道两教知名大神,供品纯素,主讲《香山宝卷》,荤台则供有猪头三牲等荤腥,供奉对象以地方神灵为主,比如周神、李王、总管、猛将之类,其中又以太姥为尊,其神码必定摆放在中心位置,并常以宣颂《太姥宝卷》开场。有些宣卷先生认为荤台就是为太姥而设的,其他神灵只是附带陪筵的性质,甚至有“没有太姥就没有宣卷”之说。无论如何,太姥及其五个儿子(称“灵公”,实即五通神)被当地公认为法力高深而广受信奉,俨然是地方神灵的领袖。故《太姥宝卷》的重要性,就不言而喻了。

然而,堪称当地神灵宝卷“双璧”的《香山宝卷》和《太姥宝卷》,得到学界的关注程度却有天壤之别。《香山宝卷》因与观音身世密切相关,海内外相关研究非常丰富,而对《太姥宝卷》的专门研究,笔者仅见二种:其一为周凯燕《〈太郡宝卷〉与五通神信仰的变迁》(下简称“周文”)<sup>④</sup>,作者根据张家港市杨舍地区宣卷活动中的《太郡宝卷》,比较它与《南游记》的异同,认为它的主要功能在于“去除了五通的邪性而以劝善为主题”;其二是南京大学顾珏的《苏州上方山地区〈太姥宝卷〉及其信仰研究》(下简称“顾文”)<sup>⑤</sup>,该文通过对苏州上方山太姥信仰的田野调查,以《太姥宝卷》为主,阐释太姥及五通神在上方山地区的沿革历史,重点揭示当今上方山上太姥信仰的民众实践。这两篇文章虽然都是硕士生写作,但能敏锐地发现《太姥宝卷》的研究潜力并先着一鞭,具有一定的开创之功。只是各自搜集的《太姥宝卷》文本太少,不易观察其共性,对文本的细读与“深描”(thick description)尚不够到位,对文本中隐含的仪式功能也未给予

① 车锡伦《讲述常熟的“做会讲经”和宝卷简目》,载车锡伦《中国宝卷研究》,桂林:广西师范大学出版社,2009年,第401-414页;丘慧莹《江苏常熟白茆地区宣卷活动调查报告》,《民俗曲艺》(台湾)2010年第169期;余鼎君《江苏常熟的讲经宣卷》,载《妈祖与民间信仰·研究通讯(2)》,台北:博扬文化事业有限公司,2012年;白若思《〈香山宝卷〉的表演与仪式侧面——以常熟地区“讲经宣卷”活动为例》,载《汉学研究》(台湾)2015年第3期。

② 车锡伦《中国宝卷研究》,第208、212页。

③ 见常熟市文化广电新闻出版局编《中国常熟宝卷·概况》,苏州:古吴轩出版社,2015年。

④ 周凯燕《〈太郡宝卷〉与五通神信仰的变迁》,《常熟理工学院学报(哲学社会科学版)》2009年第3期。

⑤ 顾珏《苏州上方山地区〈太姥宝卷〉及其信仰研究》,南京大学硕士学位论文,2007年。

特别的重视,本文正是希望在这些方面有所推进。

笔者在常熟地区一共收集到 10 种《太姥宝卷》,其别名甚多,详见本文“附录一版本情况”。它们除了仪式小段的不同穿插之外,差异仅仅体现在一些细节上(笔者已将文中论及的重要差异制成了“附录二重要细节对照表”),而主干情节却高度一致,故笔者撮其大意,分 10 个情节单元予以介绍如下:

#### 1. 太姥下凡

太姥原是天宫蜘蛛圣母,与徽州婺源县萧家庄萧员外有夙缘。萧员外富而行善,院君作恶,无嗣,太姥乃下凡替代李氏。【《南游记》卷二“华光来千田国显灵”】<sup>①</sup>

#### 2. 五圣出生

怀孕廿四月,于太始元年九月廿八日卯时生一肉球,被丢弃水中。西天红玉寺火炎王佛救之,用刀划开得一胞五郎君,乃花光菩萨化身,少年时外出,被妙乐天尊收为弟子学习武艺。【《南游记》卷二“华光在萧家庄投胎”】

#### 3. 太姥下狱

太姥在家吃童男女,被龙树法王摄去丰都十八层地狱受苦。【《南游记》卷二“华光在萧家庄投胎”】

#### 4. 救王小姐

五圣灵公回来得知,四处寻母。在四川青城山,打败石落大仙,救出王小姐,护送回成都,要求建小庙供奉。【《南游记》卷四“华光闹蜻蜓观”】

#### 5. 地狱救母

五圣寻母不得,拜求观音知实情,得妙法,打入酆都,救出母亲,暂居绿水芙蓉洞。太姥仍想吃儿童。观音告知须王母的蟠桃方能治愈。【《南游记》卷四“华光三下丰都”】

#### 6. 偷桃发配

五圣上天偷仙桃回来,太姥吃了,从此茹素。王母发现偷桃,领兵讨伐,观音解劝,玉帝罚太姥母子六人去日出扶桑国沉香树上居住。【《南游记》卷四“华光三下丰都”】

#### 7. 比武娶妻

四百年后,五灵公游春到凤凰山,见铁扇五公主大言欺人,打将起来,被铁扇扇出十万八千里,到定风山由黑风师授以定风法术,打败五女,娶为五灵公夫人,同住沉香树。【《南游记》卷三“华光与铁扇公主成亲”】

#### 8. 泗州造塔

隋炀帝时,龟山水母作怪泗州,观音与众神灵设计让他吃面,面条化作穿肠锁力擒水母,将造塔镇妖,塔心务须沉香木。观音便去扶桑向太姥商借沉香,造塔成功,答应将太姥一家迁居苏州享受香火。

#### 9. 落位上方

五圣与太姥跟观音来苏州,经虎丘、灵岩山等地,香火都不旺盛,后迁至上方山建庙,成为福地,太姥与五圣俱受皇封。

#### 10. 陪神花筵

金元七相等南朝圣众俱上山吃花筵,各建香火庙,保佑众生。

<sup>①</sup> 本文引用《南游记》均据吴元泰等著《四游记》,北京:华夏出版社,2013年。

## 二 对《南游记》的借鉴与改造

通过上述介绍,熟悉神魔小说的读者会发现,情节单元 1—7 显然是对明代余象斗《五显灵官大帝华光天王传》(即《南游记》)中部分情节的借鉴,具体的对应关系,已在上文每个情节单元末尾用【】标注了。对此,“周文”已经有所指明,但脱漏了情节单元 4,其实该情节单元是对《南游记》卷四第一回“华光闹蜻蜓观”的改写,连受害女子的籍贯也都是成都人,而妖怪的名字“石落大仙”,显然来自于该回目中的“落石大仙”。

除了上述作为基于情节的单元之外,许多细节也直接源自《南游记》,像五灵公用金砖对敌、让对手拔金枪赌赛输赢等等,甚至,其中涉及的诸多神名地名,诸如“红玉寺火炎王佛”“龙树法王”“凤凰山玉环圣母”,也显然来自《南游记》中的“洪玉寺火炎王光佛”“龙瑞王”<sup>①</sup>“凤凰山玉环圣母”,等等。另外,有些细节从表面上看不出特别之处,其实也暗含了身份信息。比如石落大仙被五灵公收服后现出原形,乃“马天君枪上的白蛇精”,而在《南游记》中则说原形只是白蛇,从此缠在了华光金枪上。这里其实正说明了华光与马天君(《三教源流搜神大全》中称“灵官马元帅”)以及五通神某种程度上的异名同实关系,这一关系后来逐渐罕为人知,所以常熟宝卷中的一些版本,比如“繆本”“朱本”和“丁本”就脱落了“马天君”,单说是白蛇精了。

吴地宝卷中的五灵公,乃是“五通/五显”神<sup>②</sup>的本地异称。关于五通神的渊源演变,经过捷克学者蔡雾溪(Ursula-Angelika Cedzich)<sup>③</sup>、美国学者万志英(Richard Von Glahn)<sup>④</sup>以及中国学者贾二强<sup>⑤</sup>等人的众多考辨,其脉络已经相当清晰了,五通与华光、马元帅几个神灵之间互有异同,而《南游记》中的华光,相当部分即为五通神的叙事延伸,因此《太姥宝卷》借鉴《南游记》,就像近代民间信仰多借鉴《封神演义》一样顺理成章。

但《太姥宝卷》毕竟不是《南游记》的节选本,它并不一味照抄《南游记》中的相关段落,而是根据本地对太姥和五灵公的信仰实践,重新创编的一部自足的地方神灵宝卷。它非但减省了《南游记》中太多拉杂的夸诞事迹,而且对人物关系也有所调整。比如《南游记》中的华光始终是一个人,虽然一胞五胎,但另外四个诞生后就直接出门修炼,真正留下活动的只有华光一人,这其实曲折反映了五通神到底是一人还是五人的历史纠葛。而《太姥宝卷》中虽明确说五灵公乃“花(华)光菩萨化身临凡”,但当地坚信五通神乃是五人,所以始终以五兄弟面目出现。至于《南游记》中五兄弟出生之后还带出一个妹妹“琼娘”,乃是照应书中琼花故事,她在吴地信仰中没有功能,故宝卷将之直接抹去了。此外,《太姥宝卷》中还有一些机智的发明。在《南游记》中,华光的生母乃是“吉芝陀圣母”,原本是个被镇压的妖怪,被华光莽撞放走后投身下

① 吴方言中“树”与“瑞”音近,“繆本”作“龙如法王”的“如”亦同音。

② “五通”与“五显”有同有异,关系复杂,本文不事纠缠,一律以“五通”称之。

③ Ursula-Angelika Cedzich, “The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction: The Religious Roots of *The Journey to the South*,” in David Johnson(ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion: Five Studies*. Berkeley: Chinese Popular Culture Project, 1994.

④ Richard Von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004.

⑤ 贾二强:《说五显灵官和华光天王》,《中国典籍与文化》2002年第3期。

界作孽。她在《太姥宝卷》中则被改造成上界天宫御桃园中金莲座上的一只蜘蛛，“蜘蛛”一名，显然是对“吉芝”的音变联想，可“吉芝陀”本来是一个专有名词，无法拆分，现在拆出“吉芝”二字，“陀”字便没了着落，一些文本中仍以“蜘蛛屠圣母”“结蜘蛛圣母”“蜘蛛屠圣母”称之，显然这个“屠（度）”是个历史遗留物（survival）。而另外一些文本索性以“蜘蛛”或“蜘蛛精”称之，当是长期失忆后破旧立新的断然之举。更有趣的是，《南游记》中的萧员外只是一个普通凡人，但在一些《太姥宝卷》文本中，为了强调他与太姥的夙世因缘，就给他添加了“蜈蚣屠圣公下凡”的身世，而这个“蜈蚣屠圣公”，显然是“蜘蛛屠圣母”的联类推想，显示出民间文学惯有的天真机趣。

不止于此，对太姥名字的改动，更深层的用意还在于祛除她在《南游记》中的妖怪身分，尽量将神灵塑造成正面形象，“蜘蛛”“蜈蚣”虽然只是小小昆虫，却是上界天宫中的真灵，自然不同凡响。事实上，这样祛魅求正的努力，充斥着《太姥宝卷》的全文。比如圣母吃人这一中心事件，《南游记》中只说是恶习难改，这恐怕难以满足群众的信仰心理，多数《太姥宝卷》对吃人事件未加说明，可能是比较原始的版本，而另有一些版本则以“养空肚皮”（“胡本”）或“失子之恨”（“丁本”“马本”）等并不一致的理由来解释，其中“马本”解说得最为详细：说五灵公去妙乐天尊那里学艺不归，太姥四处寻找不得，“那夫人自从小孩儿，日夜啼哭，谅必孩儿被妖怪吃掉，顿时起了杀心便了”<sup>①</sup>，这就大大减轻了太姥吃人的罪恶。五灵公来自五通神，该神在历史上颇有劣迹，以致江苏巡抚汤斌在康熙二十五年（1686）予以禁毁，并引发全国性禁毁淫祀的政策。在《南游记》中，华光也是一位不守规矩、正邪相参的角色，即便在今天的吴地信仰中，五灵公也远非光明磊落之神。但在《太姥宝卷》里，还是要尽可能为他们正面说话的。像娶铁扇公主一事，《南游记》中说是因为华光丢了看家法器金砖，就觊觎玉环圣母的金塔，于是一路打斗，才引出玉环圣母的女儿铁扇公主的。而在《太姥宝卷》中，则说是铁扇公主母女几个口出狂言，引动五灵公的好胜之心，多少有些不平则鸣的正面品德了。关于《太姥宝卷》祛魅求正的用心，“周文”中多有提及，此不赘述。

尤为重要的是，从上述各情节单元与《南游记》的对应关系可知，《太姥宝卷》并非完全按照《南游记》的顺序来安排情节。从情理上分析，情节1、2、3、5、6是《太姥宝卷》的主体，在交代太姥和灵公的来历之后，主要围绕灵公救母展开情节，逻辑与时序井然顺畅，也都与《南游记》顺序相符。而情节4“救王小姐”和情节7“比武娶妻”，是与主线相对疏离的插入段，其位置就不必非常固定，因而与《南游记》的顺序颇有不同，却正显示了宝卷文本的特定功能。

“救王小姐”这一情节单元，以单纯的文学叙事眼光来看，它对“灵公寻母”这一叙事主线毫无用处，只是途中发生的一起孤立事件罢了。它在《南游记》中的功能在于让被救小姐为之建庙供奉。事实上，“显灵—供奉”是神灵信仰得以发生的常见套路，在《南游记》中就出现多次。而在《太姥宝卷》中，情节虽然大为简化，但“显灵—供奉”的功能丝毫未变，而且它不同于《南游记》那样的一般性供养，它是要为吴地民间信仰里五灵公乃“树头五圣”的地祇属性、以及“三尺一箭、彩板画像”这样奇特的供奉形式，提供合法性的。明代晚期吴县（一说常熟）人钱希言《猗园》卷十二里记载：

#### 树头五圣

苏杭民间，凡遇大树下架一矮屋如斗大，绘五郎神母子弟兄夫妇于方版上，设香烛供养，以

<sup>①</sup> 见“附录一版本情况”此为民间手抄本，无页码。下同，不再另注。

时享之不废者 此名树头五圣。<sup>①</sup>

而这样的信仰方式 至今还在常熟有所遗留 凡供养太姥或灵公之家 一般都设有“庄台” 以代替“三尺一箭”的小庙 仍不塑像 但也不直接画神像 而是由宣卷先生画一个“塔符”贴在墙上 可见其传承中又有变异。因此 这一情节单元的功能主要不在叙事 而在于对地方信仰实践的直接说明 这才是吴地神灵宝卷叙事的核心特质。“比武娶妻”的情节单元也是如此 因为在吴地信仰中 五灵公和五夫人须同时供奉 因而《南游记》中的一个铁扇公主 在《太姥宝卷》中就变成铁扇公主五姐妹了。

### 三 新创情节的仪式功能

为本地信仰仪式服务的叙事功能 在《太姥宝卷》情节单元 8 至 10 中体现得尤为充分 因为这部分情节完全脱离了《南游记》 应该是吴地信众的独立创编。

当然 所谓创编也不是完全凭空拟想 它还是有一些借鉴的。情节单元 8“泗州造塔”就借鉴了龟山圣母水淹泗州的著名故事。此故事源远流长 最晚在南宋王象之的《舆地纪胜》中就有记载<sup>②</sup> 且其影响遍及全国 在俗文学中多有展现 详情可参刘康乐《泗州水母传奇新论》<sup>③</sup>。在《太姥宝卷》中 这个情节段落本身没有任何新创特色 其重点仅在于借观音镇服水妖的故事 引出叙事和仪式两方面的功能。从叙事角度说 之前太姥和灵公一家居住在海外扶桑国沉香树上 现在观音要来借用其沉香树 并答应在富庶的苏州地区为之重新建庙供奉香火 这样就为太姥一家的落户吴地 提供了合法缘由。这还在其次 更重要的是其中的信仰仪式功能。

观音借沉香是为了造塔 除了佛塔可以镇妖的一般观念之外 这里更须揭示造塔叙事对于吴地太姥信仰的直接功用。<sup>④</sup>事实上 作为吴地太姥和五灵公香火祖庭的苏州上方山(一名楞伽山) 其标志性建筑正是山顶有一座七级宝塔。此塔原为建于隋代的舍利塔 最晚在明代中叶 已经成为五通神繁盛的香火地 且虽屡经废毁重修 却始终保持着内木外砖的材质结构。明末张世伟《重修上方塔碑记》说:

今之上方塔 盖即隋大业四年吴郡太守李显所建横山顶舍利灵塔……历唐宋迄我明 修废不一 可考者 易塔心木 木穷而刻砖见 并见珠宝舍利等物 则大明正统年间事焉。其再毁则崇祯壬申之六月 再修则丙子之五月……而塔铭中云此山为古之佛殿 则塔之附寺其来已久 独不见有所谓五显神者 不知始自何时。<sup>⑤</sup>

此段中的“塔心木”和“五显神” 显然与《太姥宝卷》遥相呼应。更重要的是 泗州水母故事是唐宋以来才渐次出现蔓延的 一般不提是何时代背景 《太姥宝卷》诸版本却都明确说是“隋炀帝时” 若非应和上方山塔的创建时代 笔者实在找不出理由了。事实上 后代延续至今的上方山信仰格局 是将太姥塑像直接安放在上方塔的第一层门洞里 而五灵公及五夫人则在塔下空地上建庙祭祀 这就难怪常熟民众会以“塔符”来代替太姥一家的神灵画像而予以供奉了。而且在吴地信仰中 太姥本身具有镇服邪祟的极高法

① 钱希言著 栾保群点校《猗园》北京 文物出版社 2014 年 第 385-386 页。

② “圣母并在龟山灵济庙内 俗传泗州僧伽降水母于此。水母洞在龟山寺 俗传泗州僧伽降水母于此。”载王象之《舆地纪胜》卷第四十四 台北 文海出版社有限公司 1971 年 第 320 页。

③ 刘康乐《泗州水母传奇新论》《中国俗文化研究》第七辑。

④ “顾文”中对此已有提及 但尚未到位 本文不避嫌疑合而论之。

⑤ 张世伟《张异度先生自广斋集》卷一《四库全书禁毁书丛刊》集部 162 北京 北京出版社 1997 年 第 181-182 页。

力,许多信众遇到邪祟时,会由巫覡及宣卷先生一起到上方山塔前向太姥求助祛魅,可见对于塔的叙事是多么具有现实仪式的针对性。

不仅于此,在《太姥宝卷》中,造塔情节除了散文叙事外,会特别加入长短不等的韵文唱段,通常唱七层,也有唱十二层、十三层的。这正好显示了泗州塔与上方山塔的错位映照关系,因为上方山塔是七层,而泗州塔据记载是十三层。<sup>①</sup>而且,宝卷中通常会说水怪是被镇压在塔底或者塔上的某一层,而其他各层都有各种佛道神灵镇守着,许多唱段里还将《太姥宝卷》中的主要“人物”都分别安置于塔上某层,比如“繆本”只唱七层,其神灵分别为:第一层是太郡圣母,第二层是五显灵官,第三层五福夫人,第四层玉环圣母与黑风道人,第五层五圣侯王,第六层观音,第七层为如来,其中“五显灵官”和“五圣侯王”其实是异名同实的。这样的安置不单表明神灵的合法性,而且直接具有仪式功能。在民间宣颂《太姥宝卷》时,到造塔这一段是最为热闹精彩的时分,宣卷先生、神佛人员以及在场的所有人员,包括主家及其亲友邻居,都会一起合唱,福德均沾,形成一个高潮。这一段也有专有名词叫“造塔调”,有些宣卷先生甚至将之单列出来,形成专门的科仪卷,便于使用,所以有些《太姥宝卷》文本(比如“胡本”)中反而不再抄录造塔唱词了。

正是基于造塔一事的重要性,笔者认为《太姥宝卷》之所以借鉴泗州水母的故事,还有一层内在的理由在于,泗州水母本身就有被镇压在佛塔下的说法。元人陶宗仪《南村辍耕录》卷二十九“淮涡神”载:“泗州塔下相传泗州大圣锁水母处,繆也。”<sup>②</sup>文人认为“繆也”而急于辩驳,正可见民间传说的流播广远。甚至其叙事情节很可能也跟《太姥宝卷》差不多,明代吴承恩《西游记》第六十六回“诸神遭毒手 弥勒缚妖魔”中,就提及泗州大圣“昔年曾降服水母娘娘”,而此回目中弥勒缚妖魔的情节,即是《太姥宝卷》中观音降水母的模板,只是一个用西瓜,一个用面条来哄骗“妖魔/水母”吃下罢了。值得注意的是,此回中孙悟空去拜访泗州大圣时,还对其寺庙和宝塔分别有韵文赞词,其中竟有“五显祠龟山寺”<sup>③</sup>的连称,或许泗州水母故事很早就与五通神有所关联,也未可知。

而情节单元9和10,则空无依傍,完全新创,却最具有信仰仪式的直接功能。情节单元9主要是交代落位上方山的神圣经历,从苏州郊外的虎丘、灵岩山直到上方山,尤其是最后一程,还特意交代从灵岩山到上方山的一路地名,比如“图本”写到:“观音叫道莫心焦,离宫别处好搜寻。横山一路对南走,木渎水口往东行。龙泉渡口穿山过,杏春桥在面前存。来到楞伽山一座,此山仙景罕曾闻……”这样与实际地理的一一对应,从感性上大大增加了传记文学的真实性,作为常熟市非遗传承人的宣卷先生余鼎君就说:“我们宝卷里要是能抓到现实当中能对应的东西,一般都会加进去,表示这个东西是真的。”<sup>④</sup>但此段在不同的文本中繁简不等,有的跳过灵岩山只写虎丘到上方山,有的甚至直接就到上方山,这也说明其根本目的只在证明神灵落位上方山的合法性。而情节单元10本身连接得很突兀,无论哪个文本,都是横空插入金七总管以及“南朝诸圣神”等芸芸众神的,他们几乎没有情节展演,主要只是上山陪筵,最后在山上建庙,作为太姥的陪神受人供养。事实上,我们从各种记载中可知,上方山上除了太姥和五灵公五夫人之外,确实还有一些陪神,比如马公宋相之类,但到底有多少陪神在山上建庙受供,没有典籍明证,也没人

① “余自幼闻长老言,京师地方与泗州塔尖等,泗州塔一十三级,每级高一丈,是京师地形比泗州高一十三丈尔。”载袁文《瓮牖闲评》卷三,北京:中华书局,2007年,第56页。

② 陶宗仪《南村辍耕录》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年,第350页。

③ 吴承恩《西游记》,北京:人民文学出版社,2005年,第798-799页。

④ 2016年12月9日,陈泳超在常熟国际宾馆对余鼎君采访所得。

说得清楚。《太姥宝卷》中虽然列出了金七总管、马公、水参庙、刘李周金四大神等几个名目,但通常还是以“南朝诸圣神”或“南朝圣众”这样一个集合名词予以概说,从而将上方山描画成一个以太姥为领袖而包罗万神的“奥林匹斯山”。这与其说是对上方山庙宇群的真实写照,不如说是对以上方山为中心的地方性神灵信仰格局的象征表达。

这里的陪筵行为尤其值得关注。事实上,在常熟地区的民间信仰中,无论在上方山上还是在乡村民户,传统上还盛行一种叫做“花筵”或“茶筵”的仪式活动,一般是主家遇到特别重大的事件,由巫覡看好日子而进行的大规模仪式性酒筵活动,以供奉太姥一家神灵。“花筵”非常铺张,明清笔记中多有“酒海肉山”之说。《太姥宝卷》的情节单元 10,据余鼎君说,就是对传统“花筵”的描写。文中一面写当时场景,一面又插入对主家的提示和歌颂,显示出文本神界与现实人间的同构情状,也分外凸显《太姥宝卷》的仪式指涉。以《中国常熟宝卷》中揭载的《茶筵科》为例,开筵时所要奉请的诸多神灵:“观音大士”“萧公筵公”“金元七总管”“陈沈二府尊神”“施相宋相”“五路财帛大神”“都督武烈王高大神”“水府龙王”“龙子龙孙”“上方山太姆元君”“马福总广”“游奕尊神”“采花夫人”“左右侍卫尊神”“关西五路坛下”“七丧尊神”“宝积夫人”“黑风仙师”“炎王佛”“妙乐天尊”“高低新旧五圣尊神”“凤凰山玉环圣母”“五宫夫人”“千圣小王”“南朝刘李周金大神”“顶山小白龙王”“水仙瘟部”“当方土地大王”“五灵公”“五夫人”<sup>①</sup>等等,这正是对《太姥宝卷》情节单元 10 的具体展示,但如此众多的神灵,其实没有一个宣卷先生能一一道其始末。“花筵”过程中会穿插许多提示行为的科仪小曲,它们既可以单独存在(比如《中国常熟宝卷》里的《楞伽小曲》),又可以穿插在《太姥宝卷》的相应位置,比如“繆本”中将“花筵”场景放置在五灵公与五夫人的婚宴处,记有“赏金花”“五把扇子”“五梳头”“三杯酒”“献团面饭”“献扇”“献明镜”“献花粉香水”“献木梳”“献手帕”“十二月花名”以及带有历史故事的所谓“南歌”,唱这些小曲的时候,必定要进行相应的仪式动作,比如“献明镜”之类。

#### 四 神灵宝卷的历史渊源

以上通过文本细读,已将《太姥宝卷》的文本构成及其包含的仪式指涉揭示清楚,下面要提一个问题:《太姥宝卷》产生于何时呢?据车锡伦《中国宝卷总目》的著录,《太姥宝卷》有明确时间标示的是 1943 年,笔者所据 10 种宝卷的最早标示时间是 1946 年,这当然只能说明其时代下限,“周文”考虑到吴地宝卷整体上在清末民初的繁盛历史以及《太姥宝卷》中包含民国时期的风情小曲,认为应该产生于“清末或民国时期”,这是一个稳妥但过于保守的推论。我们知道,宝卷因为实用宣颂,易于破损,故经常需要重新抄录。而其文本又不具有佛道宗教经卷那样的严格要求,一些不太重要的部分尤其是那些松散的插入段,字句变化非常随意,像《中国常熟宝卷》里记录的一首《献妆小曲》,可以唱出“分田到户”“要做万元户”<sup>②</sup>之类的时事流行语,这些都只能被视为演变的痕迹。但其核心情节,尤其是其中包含的信仰和仪式的关键点,是相当稳固的,否则就毫无神圣性了。

比如神灵的生日。在《太姥宝卷》中,大多说五灵公的生日是“太始元年九月廿八日卯时”,个别说是“初八”或“十八”的,很可能是笔误。这个生日最晚在宋末元初即已确立,长期以来一直流传,因为后来

① 常熟市文化广电新闻出版局编《中国常熟宝卷》,第 2205-2206 页。

② 同上,第 2356 页。

上方山太姥的神性更大于五通,所以有时也会被认为太姥的生日,《穹窿山志》卷二有《福神显化》一文,其中记载民女代神传话就说:“九月廿八日系上方圣母圣诞”<sup>①</sup>,可见俗信之盛。汤斌当年禁毁上方山祠祀也是在这个日子,据清初褚人获《坚瓠集》辛集卷四载:“苏俗酷尚五通神,供之家堂。楞伽山鼓乐演唱,日无虚刻。河南汤公抚吴,严为禁止。乙丑九月,公往淮上,值神诞,画船箫鼓,祭赛更甚于昔。公归闻之,立拘僧至,将神像沉于河,茶筵款待一概禁绝。”<sup>②</sup>很可能正因为汤斌这次严厉打击,后来复兴的上方山太姥和五通信仰,就逐渐改在每年的八月十八,与著名的“石湖串月”风俗混在一起以遮人耳目。清末百一居士《壶天录》卷上即有记载:“姑苏石湖,相传为范大成别墅,岁逢八月十八日,吴人皆买舟游湖,谓之串月。先于十七日夜,渔舟数百号,及俗称师娘者,鳞集水次,至上方山进香。……十八日香舟渐杳,画舫偕来。诚一时胜事也。”<sup>③</sup>至今仍以八月十八日为其庙节,甚至许多香客认为此日乃太姥圣诞。而《太姥宝卷》中不用八月十八却沿用九月二十八的生日,或可推论其创编当早于清末。

再比如五通封号。五通神宋代以来有很多次皇封,爵位越来越高,宋孝宗乾道三年(1167)加封八字侯,淳熙元年(1174)始封公爵,皆以“显”字开头,故称“五显”,之后又累封至于八字王、圣诸名号,但上方山五通神的封号却始终侯爵自居,名号也很奇特,《穹窿山志》卷二《福神茹素小记》中说:“(上方山)山有五侯,福、宁、嘉、康、休。”<sup>④</sup>此乃乾道三年(1167)五通所封八字侯各自的最后一字,顺序略有差异,可见它们是上方山五圣的专名。高万桑(Vincent Goossaert)还列举了五侯的完整神号:

上方永康侯欧野四灵公

上方永宁侯花果二灵公

上方永福侯通灵大灵公

上方永嘉侯财帛三灵公

上方永麻侯风雅五灵公<sup>⑤</sup>

笔者所据《太姥宝卷》中都称“五圣侯王”,“图本”“繆本”“胡本”更直接说是“福宁加康侯王”,显然也是有所脱漏的历史遗留物,其历史至少可以上推至明清交代之际。

从圣诞日和封号这些信仰标志的古老性来看,《太姥宝卷》应该有更早的信仰源头,由此观照其文本形成时间的上限,“顾文”仅根据它多借鉴《南游记》这一特点,就认为应该在《南游记》之后的“明代后期”,自然有些轻率。若从吴地宣卷活动的历史记载及实物留存来看,尚无证据支持,但若从宝卷所叙内容来看,或许并非全无参考价值。本文要追问的正是:《太姥宝卷》的叙事内容应该产生于何时呢?换句话说,该情节叙事必须与宝卷文体同时产生吗?在《太姥宝卷》产生之前,会不会已经有别样的仪式性文体在叙述类似的情节呢?

这正是宝卷的仪式功能给予笔者的最大启发,因为在宝卷之前,类似的仪式早就存在了,请看两条明代中期对吴地太姥信仰活动的文字记载。其一见于黄玮《蓬窗类纪》卷五:

① 见《藏外道书》第33册,成都:巴蜀书社,1992-1994年,第456页。文中纪年为康熙五年(1666)。

② 褚人获:《坚瓠集》第二册,杭州:浙江人民出版社,1986年。

③ 文中“范大成”应为“范成大”。《续修四库全书》“1271 子部·小说家类”,上海:上海古籍出版社,2002年,第160页。

④ 《藏外道书》第33册,第453页。文中纪年有辛丑,当为1661年。

⑤ 高万桑:《清初苏州的道教和民间信仰》,《清史研究》2015年第1期。

### 祛惑纪

……吴下多淫祠。五神者，人敬之尤甚，居民亿万计，无五神庙者不数家。庙必极庄严，富者斗胜相夸。神象赭衣，冲天巾，类王者，列于左；五夫人盛饰如后妃，列于右。中设太夫人，五神母也，皆面南。贫者亦绘于版，奉之曰“圣版”。迎版绘工家，主人贲香以往，乐导以归，迎像亦然。至则盛设以祀，名曰“茶筵”，又曰“待天地”。召歌者为神侑，歌则详神出处灵应以怵人。自后主人朝夕庙见，娶妇不祀庙，不敢会亲友。有事必祷，祷必许茶筵祈神佑，病愈讼胜，咸归功之神，报礼不敢后。苟病死讼败，则曰心不诚耳，罔出一语为神讷。中人之家，一祀费千钱，多称贷为之。<sup>①</sup>其二见于陆粲《庚巳编》卷五：

### 说妖

吴俗所奉妖神，号曰“五圣”，又曰“五显灵公”，乡村中呼为五郎神，……五魅皆称侯王，其牝称夫人，母称太夫人，又曰“太妈”。民畏之甚，家家置庙庄严，设五人冠服如王者，夫人为后妃饰。贫者绘像于板事之，曰“圣板”。祭则杂以观音、城隍、土地之神，别祭马下，谓是其从官。每一举则击牲设乐，巫者叹歌，辞皆道神之出处，云神听之则乐，谓之“茶筵”。尤盛者曰“烧纸”，虽士大夫家皆然，小民竭产以从事，至称贷为之。一切事必祷，祷则许茶筵，以祈阴佑。偶获佑则归功于神，祸则自咎不诚，竟死不敢出一言怨讷。有疾病，巫卜动指五圣见责，或戒不得服药，愚人信之，有却医待尽者。又有一辈媪，能为收惊、见鬼诸法，自谓“五圣阴教”，其人率与魅为奸云。城西楞伽山是魅巢窟，山中人言，往往见火炬出没湖中，或见五丈夫拥轿从姬妾入古坟屋下，张乐设宴，就地掷倒，竟夕乃散去以为常。……<sup>②</sup>

黄晔，吴县人，弘治庚戌（1490）进士，官至刑部郎中。陆粲（1494—1551），字子余，一字俊明，号贞山，长洲（今苏州）人，嘉靖五年（1526）进士，时代与黄晔相近而略后。这两条记载，几乎条缕相应，若非互有参考，或可说明苏州地区对太姥五通的信仰已具非常鲜明的特色，很容易被时人共同感知。

从这两条记载可以发现四个特点：首先，太姥和五通神信仰在吴地已经非常普及，主要的神灵形象是五灵公、五夫人和太夫人，其中太夫人俗名“太妈”，神位居中，显然最受尊崇。吴地的五通神信仰，多数来自婺源，此前都以五通神为主神，其父母、夫人甚至还有妹妹等，都只是毫无特色的陪祀，但在明代吴地却以太姥为主神了，正体现出五通信仰的地域特色。其次，彩绘“圣版”，正与《太姥宝卷》里所谓的“彩板画像”相合。再次，频繁而盛大的“茶筵”活动，每事必祷，耗费极巨。又次，苏州城西的楞伽山即上方山，乃是太姥五通这班神灵的巢窟。上述特点都与《太姥宝卷》以及相关“茶筵”科仪卷本密合无间，直至今日也没有太大变化。更为重要的是，在“茶筵”仪式上须“召歌者为神侑，歌则详神出处灵应以怵人”，“巫者叹歌，辞皆道神之出处”，明代后期嘉定人李流芳甚至说：“其赞神之词，叙置始末甚详甚异，不知何所本，大要巫者傅会之耳。”<sup>③</sup>所谓“叙置始末甚详甚异”，说明已经形成较为复杂成熟的叙事模式，这是否可以

① 《续修四库全书》“1271 子部·小说家类”第 617 页。

② 陆粲：《庚巳编》，北京：中华书局，1987 年，第 51 页。

③ 明代后期嘉定人李流芳《檀园集》卷八《重建五方贤圣殿疏》中也记录类似的信仰民俗，其中说到：“吴中祀神，皆设圣母、五侯、五夫人位，洁染盛，陈歌乐，婆娑累日夕。其赞神之词，叙置始末甚详甚异，不知何所本，大要巫者傅会之耳。”见《嘉定李流芳全集》，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 225 页。原标点有误，此为笔者自定，因其写作时间不能确证在《南游记》之前，仅补录于此以备参考。

看做《太姥宝卷》文本的叙事先声呢?而且,吴地这样的“歌者”,恐怕已经是职业或半职业的了,据明末周清原编辑的白话小说集《西湖二集》中《吹凤箫女诱东墙》载:

话说这杏春小姐害了这相思病症,弄得一丝两气,十生九死,父母好生着急,遍觅医人医治,还又请和尚诵经,道姑画符解禳,道士祈星礼斗,歌师茶筵保佑。<sup>①</sup>

此处将“歌师茶筵”与“和尚诵经,道姑画符解禳,道士祈星礼斗”并称,足见是专门行当了。

余象斗的《南游记》,通常认为应该成书于17世纪初期前后,那么这两条记载,时间上要远早于《南游记》,自然不可能去借鉴它,或许《南游记》的编撰,反倒借鉴过吴地“歌师茶筵”的“赞神之词”,因为《南游记》本身就是借鉴各种通俗神传文本来设想敷衍的,像元人所作《新编连相搜神广记》中的《五圣始末》《灵官马元帅》等篇目,显然是它的直接来源,尤其是《灵官马元帅》,几乎可以视为《南游记》的情节梗概,至于华光与五通神的关联混淆,也从南宋开始即已发生并不断在各种通俗文艺中有所展示,详情可参贾二强《说五显灵官和华光天王》一文,此不赘。

当然,笔者完全无意于推论《太姥宝卷》本身必然早于《南游记》而产生,毕竟当时“歌师茶筵”的具体演唱内容如何,我们不得而知,况且现在流行于太湖流域与太姥信仰有关的民间文艺形式,也不止宝卷一种,至少还有一种叫做“赞神歌”的文体也很盛行。归根结底,从现存的文本实物来看,《南游记》与《太姥宝卷》的时代差距悬殊判然,所以前文笔者还是以《太姥宝卷》借鉴《南游记》这样的定位在叙述。笔者在这里只是想说明,《太姥宝卷》可能具有比《南游记》更早的、本地仪式性的叙事作品为其借鉴,它与《南游记》的相应部分或许都以此类早期文本为共同源头。吴语地区的神灵宝卷,因文本特殊的仪式指涉和一定程度的开放特质,很可能其产生、演变都有类似的隐形历史,这是需要提请研究者注意的。

#### 附录一 版本情况

笔者在常熟地区共收集到10种《太姥宝卷》,其中朱彩英所藏有繁简二本,实为11本。其中9种皆为笔者亲自在常熟地区搜集所得,只有胡正兴抄本转录自《河阳宝卷》,流传于今张家港港口地区,此地区原本就是常熟的一部分,宝卷中也经常自称“常熟”,故一并列入考察对象。这10种文本里除了图书馆所藏本之外,皆为目前尚在使用的台本。依次介绍如下:

##### A 项坤元藏《感应宝卷》(简称“项本”)

此本内芯卷首称“五圣家堂宝卷”,卷末诗赞中又称“太平卷”,全卷之后又署:“民国丙戌年 季 冬 月 日 立抄”,可知此本抄于1946年。内芯之外另有封面、扉页,显为保护内芯而后加,线装成册。封面竖写三行,从左往右分别题署:“感应宝卷”“虞北坤元藏”“民国丙戌年 春月 抄”,扉页亦竖写三行,从左往右分别题署:“感应宝卷”“颍川鹤亭藏”“岁在戊辰年 季秋月 抄”。封面与扉页的书法比内芯明显要差,当为后代补写,则所谓“戊辰年”,当是1988年。

##### B 常熟图书馆藏《五圣宝卷》(简称“图本”)

封面及开卷诗都提及《五圣宝卷》,卷末诗句中称《家堂宝卷》,无其他信息。但从图书馆所藏同类宝卷及其书法来看,应是20世纪上半叶的抄本。

<sup>①</sup> 周清原著,周楞伽整理《西湖二集》,北京:人民文学出版社,1989年,第209页。

C 桑雪原藏《太姥》(简称“桑本”)

仅封面上有“太姥”二字,无任何其他信息。

D 缪鸿翔藏《太姆宝卷》(简称“缪本”)

封面竖写三行,从左往右分别题署:“太姆宝卷”“缪记”“丁亥年 正月 日订抄”,卷首诗中称《太郡宝卷》。“丁亥年”当为 2007 年。

E 高云根藏《太姥宝卷》(简称“高本”)

复写本,内芯首题《太姥宝卷》,无其他信息。

F 胡正兴抄《太姥宝卷》(简称“胡本”)

此据《河阳宝卷》排印本,其末尾署为:“据港口庄泾村胡正兴抄本”。

G 朱彩英藏《太姥宝卷》(简称“朱本”)

封面竖写三行,从左往右分别题署:“太姥宝卷”“朱藏”“乙亥年”,当为 1995 年抄本。朱氏抄有繁简两种本子,本文择其繁本。

H 丁素英藏《太姥宝卷》(简称“丁本”)

封面竖写三行,从左往右分别题署:“太姥宝卷 全部”“张府”“天运 太岁戊寅年六月 重抄”,当为 1998 年抄本。

I 马雪峰藏《太姥宝卷》(简称“马本”)

封面竖写三行,从左往右分别题署:“太姥宝卷”“马扶风”“癸未年 三月 印”,当为 2003 年抄本。

附录二 重要细节对照表

	项本	图本	桑本	缪本	高本	胡本	朱本	丁本	马本
卷名	感应宝卷、 五圣家堂 宝卷、太平 卷	五圣、家 堂宝卷	太姥	太姆宝卷、 太郡宝卷	太姥宝卷	太姥宝卷	太姥宝卷	太姥宝卷	太姥宝卷
太姥来历	蜘蛛(屠) 圣母	蜘蛛屠圣 母	结蜘蛛圣 母	蜘蛛精		结蜘蛛圣 母	结蜘蛛圣 母	蜘蛛 <sup>①</sup>	蜘蛛屠圣 母
父名来历	【蟪】蚣屠 圣公萧日 昌			萧永甫	蜈蚣屠圣 公萧日昌	萧员外	蜈蚣屠 圣公萧日昌	蜈蚣屠圣 公萧日昌	蜈蚣屠圣 公萧日昌
怀孕时长	二十四个月	二十四个月	二十四个月	超过十个月	二十四个月	十四个月	二十四个月	二十四个月	二十四个月
五灵公生日	太始元年 九月廿八 日卯时	太始元年 九月廿八 日卯时	太始元年 九月廿八 日卯时	太始元年 九月初八 日吉时	太始元年 九月廿八 日卯时	太始元年 九月十八 日卯时	太始元年 九月廿八 日卯时	太始元年 九月廿八 日卯时	太始元年 九月廿八 日卯时

① 此表完全按照抄本记录,漏字、别字均不予修正。

(续前表)

五子来历	花光菩萨 化身临凡	花光菩萨 化身临凡	华光菩萨 化身临凡	花菩萨化 身下凡	花菩萨化 身下凡		花光菩萨 下凡	花光菩萨 下凡	花光菩萨 下凡
解释吃人						养空肚皮	失子之恨	失子之恨	失子之恨
石落大仙 原形	马天君枪 上白蛇精	马天君枪 上白蛇精	马天君枪 上白蛇精	白蛇精		马天君枪 上白蛇精	白蛇精	白蛇精	马天君枪 上白蛇精
小庙	三尺一进、 彩板画像	三尺一箭、 彩板画像	三尺一箭、 彩板画像	一尺一箭、 画像	三尺一箭、 画像	三尺一箭、 彩板画像	三尺一进、 彩板画像	三尺一进、 彩板画像	横上各一 箭 彩板画 像
神名	树头仙五 圣	树头五圣	树头五圣	南方树头 五圣	树头五圣		树头五圣	树头五圣	
苏州线路	虎丘一灵 岩山一上 方山	虎丘一灵 岩山一上 方山	虎丘一灵 岩山一上 方山	虎丘一灵 岩山一上 方山	虎丘一上 方山	虎丘一灵 岩山一上 方山	虎丘一上 方山	上方山	虎丘一灵 岩山一上 方山
五子封号	侯王五通	福宁加康 侯王	福宁喜康 侯	福宁加康 侯王	五圣侯王	福宁嘉康 侯王	五圣侯王	五圣侯王	五圣贤王
其他神灵	金元七兄 弟、水仙、 马公、“南 朝祀典神 祇”	金元、小 参庙,刘 李周金, 南朝众职 务	金元、水 参庙,刘 李周金, 南朝众职 务	总管、南 朝祀典	金元七及 同朝官员 俱成神有 庙	金元、小 参庙,南 朝众职务	金元七及 同朝官员 俱成神有 庙	金元七及 同朝官员 俱成神有 庙	金元七及 同朝官员 俱成神有 庙

本文为北京大学中文系自主社科项目“以苏州上方山为中心的宣卷活动田野调查”成果之一。

(陈泳超 北京大学中文系)

【责任编辑:毛巧晖】