

道德、权力与社会秩序

——一个社区女神与女魔的传说及象征

石 峰

摘 要：黔中社区流传着一个女神与女魔的民间传说，其表达了社会的象征性主题。女神张仙老祖作为儒家正统道德的化身，代表社会秩序；而女魔石妖姑太的传说则从反面象征社会的失序和动荡。她们身上所体现的道德意涵，无疑是政治中心所赋予的。故事所表达的其实是中心对边疆地区的政治文化扩张。

关键词：女神；女魔；道德；政治；社会秩序

本文拟从黔中一个乡村社区的女神与女魔的传说及象征来进一步阐述涂尔干的宗教社会学思想。需要说明的是，笔者在“道德与社会秩序”这个论题中，再加入“政治”的维度。道德的政治性及政治的道德性使二者相互纠缠而不可分离。政治的开展因道德而具有合法性；道德教化因有权力作为支撑而具有强制性。故此，杨庆堃在论述中国传统社会的宗教时，特别强调了“以神道设教”的政治伦理意义。^①

青岩镇位于贵阳南郊29公里处。距今已有600多年的历史，古镇的族群以汉人为主体的，周边杂处苗、布依等少数民族。汉人并不是当地的原居民。明代在经略西南边疆地区时，曾实行“屯军”制度，这些内地的汉人军队在西南地区的交通要道上驻扎下来，从而形成“屯堡”。战争结束后，这些军人留下转为居民。至今当地的少数民族仍称汉人为“客家”。随着对边疆地区开发的逐渐深入，内地的文化价值观和象征符号也随之传入。在青岩镇内地传入的文化景观被地方志书概括为“城墙、城门、城楼、九寺、八庙、八牌坊、五阁、三洞、二祠、一院、一宫、一楼”。^②

一、道德的女神与道德的社区

从青岩镇北门继续往北行走，穿过一段田间小路，大约15分钟后就可以看见一座较有规模的坟墓群和一座民居式的庙宇。坟墓与庙宇紧挨在一起。坟墓群由三座坟墓组成。在主坟的墓碑

上镌刻着“吴张氏之墓”几个字。显然，墓主是一个女性。据当地人说其他两个小坟埋葬的是女主人的丫鬟。这座坟墓当地人称为“白坟”。当地人都知道这就是青岩的“张仙老祖”庙。由于国家只承认制度性的宗教，所以老祖庙没有被地方政府列入旅游景点，因而来这里的外地游客相当稀少。换言之，国家没有把这座庙宇看作是文化遗产，但却是社区人宗教生活的主要场所。

老祖俗名吴张氏，生于清嘉庆年间，卒于光绪年间。当地人一般都知道老祖的传说。在一本私人印制名为“吴张氏传”的小册子中讲述了吴张氏如何从“人”转换为“神”的过程。这个过程可以概括为如下几个阶段和情节：

张小姐从小熟读“女儿经”并与吴家公子订婚——吴家公子染病身亡，张小姐遵儒家对妇女的道德要求，立志去吴家吊孝守贞服侍公婆——在吴家守贞尽孝的同时，每天烧香敬神——香烟飘至峨眉山，四川一知县3天早香烧不到，长老告知实情——四川知县来青岩向吴张氏要人情，吴张氏答应知县的请求，知县在峨眉山还了愿——川黔二省奏报朝廷，朝廷下旨在青岩北门为吴张氏建贞节牌坊——吴张氏守贞80多岁故去，死后时刻显灵，民众顶礼祭拜。^③

另外，吴张氏的事迹还得到地方文人绅士的表彰。黔省第一个文状元青岩人赵以炯亲自撰文

作者简介：石 峰，贵州师范大学历史与政治学院副教授、人类学博士，（贵州 贵阳，550001）。

①杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范雨珠等译，上海：上海人民出版社，2007年，第7章。

②贵阳市地方志编纂委员会：《青岩镇志》，贵阳：贵州人民出版社，2004年，第329页。

③《吴张氏传》，私人印制。

歌颂老祖:①

旨旌表建坊于同治癸酉十二年,赵君虚谷闾集戚党,为之迎请建立。至光绪庚子二十六年,嘉平中旬,女始寿终,终时年八十有二。呜呼!女死不朽矣!吾闻嫁殇非古礼,而守贞□□美德。盖自后世贞信之教微而有誓死靡他者,虽过正□□犹之正。故夫未婚守节之为贞,比于未仕殉难之为忠。令典皆褒恤之里党,必矜式之行道,且闻而欲助之。然则贞女之为张氏、吴氏,光也,明矣,且不独为二氏光也,也犹足以摩世而励俗云。姻愚侄赵以炯拜撰。

吴张氏成为一个地方女神,无疑在她身上体现了封建帝国时期儒家的道德价值。因而能得到政治中心与地方文人绅士的一致认可。吴张氏的道德价值在边疆地区尤显重要和具有政治上的控制意义。黔省作为一个与中原汉文化迥异的地区,很早以来就被中原视为“鬼方”。②也即与中原文化相异并具有危险性。在一定程度上说,中原对黔省乃至整个少数民族地区的经营,除了从行政建制上把这些地区纳入到国家的统一规划外,更重要的是力图从文化上把“鬼方”转换为正统的“神州”。所以。当黔省出现吴张氏这样的人物时“天子听了喜盈盈”。③

在中国民间“神灵”系统中,人们关注更多的是“男神”。但研究表明男神与女神的社会性有本质的区别。武雅士揭示出“神”是“官”的象征,但他没有分辨究竟是“男神”还是“女神”。④在他看来中国民间信仰中仅仅只有“男神”,而忽略了中国神灵系谱中有大量“女神”的存在。对“女神”的关注特别要提及桑高仁(S. Sangren)的研究。⑤桑氏以“观音、妈祖和无生老母”为例,讨论了中国宗教象征中的女性问题。作为“官府”(行政)象征的“男神”紧紧与“地界崇拜”(territorial-cult)联系在一起。但是,还有许多神明与“地界崇拜”并没有很明显的联系,比如,佛教寺庙、朝圣中心和教派崇拜(sectarian cults)。与这三种非“地界崇拜”的宗教类型相关的“神”分别是观音、妈祖和无生老母。“女神”在中国民间宗教中何以如此重要和自成一格,这是由中国社会的特点决定的。在中国家庭中,妇女扮演了两种角

色:母亲、姐妹/妻子、儿媳。母亲和姐妹对家庭的结构(稳定团结)起到积极的作用,而妻子和儿媳则起到消极的作用。因此在中国文化中已婚妇女因其对家庭稳定起破坏作用的一面而被看着是“污染”之源。有趣的是,观音、妈祖和无生老母都是未婚的处女。这是成为“神”的必要条件之一,即纯洁的品质。也由此而避免妇女“污染”的品性,保持妇女慈悲、怜悯、宽大为怀的美德。这些“女神”在崇拜者心中是母亲和姐妹的化身,而不是一群“妖精”(破坏家庭稳定的女子的化身)。

作为母亲,“女神”被看作是团结的象征。“女神”与崇拜者的关系在一定程度上是母亲与子女的隐喻转换。这种关系至少有三个明显的维度:包容、中介和联盟。“女神”的包容质量主要体现为她的团结作用超越了特定的亲属群体和地方社群。对祈求者一视同仁而不问他们的世俗社会地位。而中介的质量就像母亲或姐姐常常为了保护孩子兄弟免遭父亲的处罚而居中说情。作为中介或调停人,“女神”是友善的。当在举行祭祖仪式或地界崇拜时,常常要以父系或家庭的身份参与,但却可以个体身份朝拜“女神”。在中国家庭中,母亲常常与儿子联合起来反抗威严的父亲,这种联盟体现在宗教上就是具有造反趋向的教派宗教把“无生老母”作为自己的崇拜神。因为“无生老母”是所有神的母亲,包括玉皇大帝。

人类学家虽然揭示了女神与男神的区别,但他们列举的女神都没有结婚或拒绝结婚。显然,这是违背儒家的家庭伦理的。他们的解释是认为这些女神的权力正来源于正统的对立面和“反结构”。⑥而吴张氏却符合儒家的道德要求与家庭伦理——“守贞”与“尽孝”。她不但不拒绝结婚,更重要的是在未婚夫因病故去的情况下,仍然过门到吴家。她虽然尽到了“守贞”与“尽孝”这两个重要的道德义务。但按家庭结构与家庭伦理的完整要求,她仍然是不道德的,因为她没有后代。换言之,她死后会因没有子孙祭拜而可能成为游荡的“鬼”。

化解这个悖论与道德难题的手段就是进行仪式性的转换。“鬼”在中国民间信仰结构中,处于“神”与“祖先”之间。也就是相对于

①青岩《吴氏家谱》,未刊本。

②周春元等:《贵州古代史》,贵阳:贵州人民出版社,1982年,第25页。

③《吴张氏传》,私人印制。

④Wolf, A. 'Gods, Ghosts, and Ancestors', in A. Wolf eds. *Studies in Chinese Society*, Stanford University Press, 1978, pp. 131-183.

⑤Sangren, S. "Female Gender in Chinese Religions Symbols: Kuan Yin, Ma Tsu, and The 'Eternal Mother'", in *Signs*, vol. 9. No. 1, 1983, pp. 5-25.

⑥M. Shahar and R. Weller, *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press. 1996.

“神”来说，“鬼”是“边缘性的神”；相对于“祖先”来说，“鬼”是“边缘性的祖先”。^①“鬼”的双边性决定了它的可转换性，从边缘进入到中心后即可成为“神”或“祖先”了。

仪式性的转换一般有两种情况。一是活着的人为死者转换，比如为死者举行冥婚。未婚男女的死亡因违背了中国的家庭结构而被认为是非正常死亡，因此他们在阴间由于享受不到后代的祭供，而变成害人的“鬼”。举行冥婚后，他们就属于正常死亡因而就能享受祖先的待遇。二是自我转换，身前由于某种文化社会上的“不完美”，担心死后变成“鬼”而进行的自我仪式性的转换。吴张氏在吴家“守贞尽孝”的同时，每天烧香敬佛，就是自我的仪式性转换。她虽然过了门结了婚（从张小姐到吴张氏），但由于没有实质性的婚姻和没有后代而显得“不完美”。佛教的拯救思想可以弥补和化解儒家的某些道德难题。比如目莲救母的传说就典型地体现了儒释之间的互补。他的母亲（代表女性）由于社会性的“污染”死后下了地狱，目莲历经千辛万苦找到母亲，最后通过佛教仪式拯救了母亲。为了达到“完美”的境界，弥补自己在家庭结构上的缺陷，吴张氏只有通过每天烧香拜佛的仪式性行为来实现文化与社会上的“完人”。并且虔诚之心感动了佛教中心——峨眉山。以知县为代表的儒家世俗官员也不得不向她求情以了却自己的心愿。换言之，如果吴张氏仅仅履行了儒家的道德要求，而没有通过佛教的仪式转换也不能成为一个“完美的人”。成为“完美的人”后，吴张氏的身份就被提升为了“张仙老祖”。因是“完美的人”而成了“仙”；虽然没有后代，但却被尊为“祖”。

儒家与佛教共同促使了吴张氏从“人”到“神”的转变，这也体现了大传统向小传统的转换特征，也即是民间大众是如何接受精英文化的。桑高仁认为中国民间所理解与承认的“灵”与儒家大传统所标举的核心价值“仁”与“德”是一致的，^②也即是说只有践行了“仁”与“德”的人在民间才能成为灵验的“神”，才能护佑个人、家庭或社区的平安及幸福。

张仙老祖虽然没有自己亲生子女的祭供，但却得到了整个社区民众的集体祭拜，因而也就成了地方社会秩序的保护神。在社会失序时期她显灵护城的传说在民间广为流传。1949年前后，土匪攻打青岩城，由于老祖显灵土匪的炮口突然

转向了花溪，最后青岩城安然无恙。老祖显灵护城的传说虽然情节简单，但充分说明了作为道德典范的她被民众看做是社区秩序的象征，在社区秩序遭到威胁时，也只有她才能担当起保护者的角色。

二、不道德的女魔、土匪与社会动荡

在青岩进行田野调查期间，我很少听到人们主动谈论关于“鬼”的故事。显然，这是一个比较忌讳的话题。现在“鬼”的故事在年轻人当中相当程度上已被娱乐化了，比如我房东的小孙子经常观看香港林正英拍摄的僵尸片。

但如果主动与上了年纪的人谈起“鬼”的事，他们常常提到的是“女鬼”。我房东给我讲的两个“鬼”故事都是关于“女鬼”的。他说晚上一个人走过小巷，有时会看到一个女鬼披头散发，脸朝里爬在墙壁上，如果心虚就会被吓倒。另外一件事是他以前有一次胃疼得特别厉害，吃药打针都不见好，就去询问当地的“迷腊”（算命的人），迷腊告诉他晚上有一个女鬼在他家门口要吃的和穿的，他一想原来是他妹妹。他妹妹嫁出去后，25岁生小孩时死了。于是他为他妹妹烧了一些香纸，杀了一只公鸡，随后病就痊愈了。

上文我们讨论了张仙老祖从“人”到“神”的转换过程，指出了她对儒家道德原则的践行和仪式性的自我转换促成了她成为一个社区的保护神。反之，死后变成“鬼”则是违背了道德原则和社会（家庭）结构。而在父系社会中，女性由于处在社会的负面的位置因而具有更多的罪恶性。

研究中国民间宗教的人类学家一般都会谈到“鬼”的社会文化根源和象征意义。乔大卫（D. Jordan）指出中国家庭中的“鬼”一般都与“继嗣线”（descent line）有关。中国的家庭结构要求维持“继嗣线”的连续性，如果连续性得到了维持，那么这个家庭就是完整和正常的。而如果连续性遭到了破坏，出现了断裂，那么这家就会出现“鬼”，家人就会遭到“鬼”的骚扰而生病或其他不幸事件的发生。因此，在他看来，“鬼”在中国民众的观念上是“不正常的死者”，在行为上被看做是“难以驾驭的死者”。^③武雅士认为“祖先是一个有权利和责任义务的死者；鬼则是没有权利和责任义务的死者。”还认为

①Weller, R. *Unities and Diversities in Chinese Religion*, The Macmillan Press LTD, 1987, p. 65.

②Sangren, S. *History and Magical Power in a Chinese Community*, Stanford: Stanford University Press, 1987, p. 216.

③Jordan, D. *Gods, Ghosts, and Ancestors*. Berkeley: University of California Press, 1972, Chapter 8: The Family Ghosts.

“鬼”是一个相对的概念，“别人的祖先对自己来说就是鬼”。因此，“鬼”象征的是“外人”（具有危险性的土匪和乞丐）。①魏乐博（R. Weller）在武雅士开启的象征主义的基础上，进一步认为“鬼是以错误的方式或错误的时间死亡的灵魂。……鬼是在社会结构中不能占据正确位置的灵魂。它们是社会性的边缘存在，缺乏神的政治身份和祖先的亲属身份。”因此，它们是“边缘性的祖先和边缘性的神”。当它们是“边缘性的祖先”时，象征的是“乞丐”；而当它们是“边缘性的神”时，象征的则是“土匪”。②

在家庭结构之外的非正常死亡者，其灵魂称为“鬼”。包括了男性与女性。特别是女性在未嫁出自己娘家时便死去，更是没有归属的孤魂。因为娘家一般都是把女儿看做是外人。未嫁而死亡的女儿的灵魂在娘家的祖先序列中是无法找到恰当的位置来加以安顿的。因为中国妇女的祖先身份是跟随丈夫而获得的。

在许多社会中，妇女都被仪式性地看作污染和不洁。认为她们在某种程度上是对其他人的一种威胁。马丁（E. M. Ahern）从三个方面解释了中国妇女污染和不洁的原因。首先，从中国妇女“不干净的身体物质”来看，这些物质主要是指妇女的月经血和产后的排出物。这样一些物质因不干净而具有污染和危险的力量。其次，妇女月经血的危险力量其实是中国妇女社会角色的表达或反映。从她的丈夫的家庭来看，嫁进来的妇女最重要的是她能够生育后代（特别是儿子），使丈夫家的父系继嗣线的连续性得到保证。但是这样一种能够保证丈夫家庭结构稳定的能力，同时也是家庭结构的一种威胁。一个妻子最终的目的是为了摆脱婆婆的控制和扩大她自己在“子宫家庭”（uterine family）的影响，③也就是从“媳妇”到“婆婆”的转变。因此更年期之前的月经血成为媳妇破坏家庭结构的象征表达。最后，马丁指出中国社会中“污染”和“不洁”的观念来源于对身体和社会群体边界的“跨越”（crossing）。④

在青岩我也听到一些关于妇女污染和破坏的故事。一位高中生讲在青岩附近的马林乡有一口井特别凉，夏天去喝水的人特别多，有一个妇女

在坐月子期间拿婴儿的尿布去洗，结果这个妇女后来就不见了。一位中年人说在青岩也有一口井，过去挑水的人都会得到这口井送的一套碗，后来有个坐月子的妇女拿婴儿的尿布去洗，结果这口井再也不会出碗了。另外就是妇女在怀孕和月经期间不能进入庙里。我的房东说来买香的妇女有问“我现在身上来那个（月经）了，能不能进去烧香。”我房东说只要不进殿就可以。也有问怀孕能不能进去烧香的。⑤

对“女鬼”和妇女危险性的恐惧实是一种社会文化性的反应。在男性社会看来，她们是男性社会秩序的对立面和潜在的破坏者，是社会文化上的“他者”。在青岩关于“女鬼”和妇女污染的故事有很多，但给我印象最深刻的是“石妖姑太”的传说。在我第三次到青岩调查时才听到关于石妖姑太的事。青岩的风水师赵先生给我讲道：

惠水到罗甸方向，有一个地方叫金石，是石妖姑太的出身地。姑太平时不守妇道，不守家规，同一个男子有了孕。家族的哥哥嫂嫂把她整死了。她父母认为这是伤风败俗的事，还没结婚就有了孕，男方是谁也不知道。死后她父母说，我们不管你了，你去吃八方吧。是清朝的事。

民国年间，50年前，她带领她的军队到处害人。当时惠水、青岩一带到处在闹土匪。青岩的黎道士用一个罐子把她收复。后来道士又把她放出来。后来黎家做法事，给他几个儿子做度职，又把她收复，一直到如今。

从这则关于石妖姑太的传说中，我们可以看到由于不道德的婚姻导致了她的非正常死亡。她的灵魂也不能停留在家里，父母对她所讲的“你去吃八方”，使她的灵魂成为一个居无定所的飘零的孤魂野鬼。而这样的野鬼极具伤害力。这段传说所透露出来的更重要的信息是石妖姑太在民国年间带领她的军队到处害人，恰恰是在闹土匪的时候。两者是一个巧合，还是别有深意？

如上文所言，魏乐博在讨论民众对“鬼”的实用性的解释时，指出作为“边缘性的神”“鬼”象征的是土匪；作为“边缘性的祖先”，象征的则是乞丐。土匪是“处在社会和政治边

① Wolf, A. 'Gods, Ghosts, and Ancestors', in A. Wolf eds. *Studies in Chinese Society*, Stanford University Press, 1978, pp. 131 ~ 183.

② Weller, R. *Unities and Diversities in Chinese Religion*, The Macmillan Press LTD, 1987, p. 65.

③ Wolf, M. *Women and Family in Rural Taiwan*. Stanford University Press, 1972, pp. 32 ~ 37, 164 ~ 167.

④ Ahern, E., M. 'The Power and Pollution of Chinese Women', in A. Wolf eds. *Studies in Chinese Society*, Stanford University Press. pp. 269 ~ 291.

⑤ 怀孕期间不能进庙烧香是怕得罪神灵，这是男性主义的观点。我在其他地方听到过许多妇女说怀孕的妇女不进庙里，是担心生的小孩长得像和尚。显然，长得像和尚是担心小孩以后没有后代。这种极具女性主义的说法容待另文探讨。

缘的具有暴力和危险的外来人”。社会情景决定了“鬼”的象征的两面性。魏乐博用台湾普度仪式的例子阐述了这个问题。从1860年到1945年，普度仪式强调的是政治的边缘性和土匪的隐喻。这段时期由于台湾迅猛的商业化，涌现了大量离开土地的劳工，这批劳工形成一个新的阶级，他们处在社会的底层和政治的边缘，是一股不稳定的社会力量。而从1945年到1980年，普度仪式所表达的暴力性倾向逐渐消失，可怜的乞丐隐喻代替了土匪的隐喻。因为这段时期台湾妇女的自杀率特别高，老年妇女的生活安全得不到保障，一个逐渐提高的不安全的老年人口取代了被商品化的人口。这些自杀的妇女作为边缘性的亲属被仪式性地表达为“可怜的乞丐”。因此“鬼的意义是实用性地随着政治经济的变迁而转化的”。^①

石妖姑太的民间传说之所以把她与土匪联系在一起，其实是民众对社会动荡的一种象征性表达。1949年前后，在青岩有四次较有影响的土匪骚扰事件。^②这些土匪的主力都是国民党的残余，在当时国民党已从政治的中心退到了边缘。而在民间最具传奇色彩的人物是女匪首陈大嫂。

陈大嫂，名程莲珍，乳名笋妹，长顺县广顺朝摆村人。年轻时被当地称为大美人。后被当地的大地主陈正明娶为二房。她跟着陈正明出入各种政治场合，学会了骑马玩枪。陈正明死后，她与抢夺自家财产的近房火并中，获得了双枪女人的称号，在民间广为流传。

为了保护自家的财产，陈大嫂与残留在惠水一带的国民党余部交往密切。并与国民党军官罗绍凡同居生子。1950年，罗绍詮、陈大嫂率部攻打惠水县城北门被击溃。后逃至惠水、长顺一带活动，有时住山洞，有时分散回家。陈大嫂在多次围剿中逃脱。在逃亡过程中，靠抢劫与偷盗为生。

1952年解放军将陈大嫂捕获。1953年，西南军区将陈大嫂的事上报中央，毛泽东说，好不容易出个女土匪，又是少数民族，杀她做什么。人家诸葛亮对孟获尚能七擒七纵，我们共产党人对一个女孟获就不能七擒七纵？最后陈大嫂被免于刑事处罚。1960年后被安排为惠水县政协委员。^③

石妖姑太与陈大嫂之间是一种隐喻的关系。她们不但性别相同，而且都是惠水人。明清时期在青岩设立屯堡驻扎军队，就是为了防止惠水的土司骚扰省城贵阳。所以惠水一直被当地民众看做是祸乱之源。石妖姑太的出生地金石村，正好是“八番”土司之一的金石番。学术界一般认为“八番”就是今天的布依族。“改土归流”后，八番地区逐渐内地化。石妖姑太的道德负面性，是在儒家的道德价值输入进来后才被凸显出来。因为布依族在男女成年后，并没有限制他们之间的自由交往。在儒家看来，石妖姑太的行为是不道德的，是对社会秩序的破坏和威胁。新中国成立后，陈大嫂被改造，就像石妖姑太被道士收复，如今在青岩再以没有听到关于石妖姑太害人的事了。

三、结 论

本文运用民族志与历史文献的资料讨论了“社会如何表达自己”这个主题。涂尔干的宗教社会学研究，启发了本文的讨论主题和思考路径。但是，早期的人类学研究针对的是无国家的“简单社会”。这些所谓的“简单社会”较为平面，缺少国家的政治维度。在“复杂社会”中，作为道德问题的善与恶在相当程度上是被政治中心规定的。而政治的变迁可能会导致道德价值的重新判断。而在中国的场景中，由于多种宗教的共存，可能会产生价值观的冲突和互补。

张仙老祖和石妖姑太体现出来的道德蕴涵无疑也是被政治伦理中心所规定的。这些道德伦理在政治的扩张和历史过程中逐渐被基层社会所接受。在边疆地区儒家的社会秩序逐渐替代了原有的土著民族的社会秩序。特别是像青岩这样一个边疆汉文化集中的地区尤为明显。

象征来源于社会，同时反过来也表达了社会。张仙老祖和石妖姑太这两个象征符号不仅来源于社会、表达了社会，而且还来源于国家政治、表达了国家政治。历史学家多从精英文化的角度阐述儒家文化主义的“天下观”，而本文则从民间的视角得出了同样的结论。

(责任编辑 何斯强)

^①Weller, R. *Unities and Diversities in Chinese Religion*, The Macmillan Press LTD, 1987, pp. 65-85.

^②《青岩镇志》，贵阳：贵州人民出版社，2004年，第323~324页。

^③吴开荣：“我所知道的匪首陈大嫂”，《惠水文史资料》第十七辑，贵州省惠水县文史资料室编，内部发行。