

欢迎按以下格式引用:徐永安.“老爷坐床”与“坐活夜”:老人自死习俗遗存形式解读[J].长江大学学报(社会科学版),2022,45(1):34-40.

“老爷坐床”与“坐活夜”:老人自死习俗遗存形式解读

徐永安

(湖北汽车工业学院 人文学院,湖北 十堰 442002)

摘要:甘肃省岷县锁龙乡月露滩青苗会以婚礼仪式为神庙的两位女神选取配偶,并举行两个阶段的“老爷坐床”仪式,仪式空间性质经历了从世俗空间到神性空间的变换,其本质是老人自死习俗背后的神灵转移观;湖北省恩施利川市土家族模拟丧礼的“坐活夜”习俗,则通过象征性仪式巧妙化解了老人自死(真死)与孝道观念的对立与冲突,从而传承、保留了对老人自死习俗的记忆。二者都是老人自死习俗的不同遗存形式。此外,月露滩神庙的女神传说移植改造了观音故事的情节,并可能存在更原始的神话与“两主神(女)+两次神(男)”的神灵结构。

关键词:月露滩青苗会;老爷坐床;坐活夜;神灵转移

分类号:G112 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2022)01-0034-07

本世纪初,在鄂西北、汉水流域发现的“自死窑”遗址与老人自死习俗传说,成为民俗文化研究的一个专题。笔者认为,老人自死习俗既不是由于食物匮乏而不得已的选择,也不存在由于这一认识引起的孝道问题,它是基于原始巫术思维而形成的民俗信仰的价值体系与行为规范,对部族具有重大的社会意义和经济意义,涉及人口、牲畜、植物、庄稼的繁衍生长,阳光与雨水的保障等。解释这一习俗的依据有爱德华·泰勒《原始文化》中的“万物有灵观”、詹·乔·弗雷泽《金枝》中的原始巫术思维,以及范热内普的“过渡礼仪”等人类学理论。其仪式过程的核心是在部落首领与继任者之间达成神灵转移的目的,即弗雷泽所言“人神的能力一露出衰退的迹象,就……杀掉人神(按:在中国就是‘老人自死’)并在其灵魂的壮年期将它转交给一个精力充沛的继承者”^[1]。受汉族孝道观念的影响,发生学意义上的老人自死习俗已不存在,但其神灵转移的观念却以不同形式保留下来,甘肃省岷县月露滩青苗会“老爷坐

床”仪式、湖北省恩施利川市“坐活夜”习俗,即是其表现。

一、甘肃省岷县锁龙乡月露滩青苗会

岷县锁龙乡青苗会是国务院批准的第四批国家级非物质文化遗产代表性项目。锁龙乡的月露滩青苗会(或称“月露滩庙会”)一年四季均有活动,农历六月是高潮期。笔者考察了2016年农历六月的青苗会,对其中的老爷坐床仪式,大老爷、二老爷代娘娘取水祭祀仪式印象最深刻,认为该仪式深层内涵和老人自死习俗有某种关联,即基于原始巫术思维的神灵转移观念,这也是其最突出的文化价值。

(一)月露滩青苗会的特点

第一,岷县青苗会在时间上比南方地域如湖北的青苗会迟延。由于这里的海拔高度接近两千米,气温较低,农作物下种与成熟的时间都比较晚,六月初,麦子、油菜、蚕豆、马铃薯等农作物正处于生长茂盛期,青苗最为集中,所以最隆重的青苗会仪式在农

收稿日期:2021-10-20

基金项目:教育部人文社会科学研究规划基金项目“自死窑——中国的老人自死习俗与传说研究”(12YJAZH170);湖北省教育厅人文社会科学重点研究项目“城乡民间信仰活动调查及其社会问题对策研究”(14D048)

作者简介:徐永安(1963—),男,湖北竹溪人,教授,主要从事民俗学与地方文史研究。

历六月初开始。

第二,岷县青苗会祭祀的主神是一个由18位地方神灵(包括部分女性神)组成的被称之为“湫神”的体系,这些神灵被供奉在不同地方的湫神大庙及其歇马殿(分庙)。其原型以历史人物为主,大多数和洮岷地方存在过某种形式的联系,如西汉人物朱云,三国人物庞统、姜维,等等。此外,还有民间神话、地方传说中的人物,女性湫神“阿婆”皆属此列。锁龙乡庙会的总庙在赵家庄月露滩庙里,月露滩庙会祭祀的主神是两位女神,大阿婆封号九天圣母京华娘娘,二阿婆封号九天圣母京皇娘娘。

第三,锁龙乡月露滩青苗会的中心环节不是驱虫,而是取水。洮岷两地生态环境恶劣,干旱、水涝、霜冻、冰雹等灾害频发,影响农业生产和农作物收成。取神水是一种典型的象征行为,这一行为的完成,预示青苗会已经从神灵那里获得了保证——有充足雨水,会风调雨顺,保障庄稼的顺利成长。

第四,月露滩青苗会与其他庙会最大的不同之处,是要给庙上两位阿婆年年选老爷,全村人还要去打礼贺喜、过宴席,还要在庙上坐床。婚姻仪式周期过后,两位老爷作为两位娘娘的替身,出现在青苗会的各个象征性仪式上。需要注意的是,青苗会上老爷是核心,但不主事。青苗会的全面组织工作由青苗会会长负责,会长通常是大老爷所在村子选出来的。各个仪式的具体过程由专职的司家主持。

引入婚姻仪式,其神灵结构自然由一般庙会的一元结构(主神)变成二元结构,即主神(娘娘)+次神(老爷)。正是通过婚姻仪式,将主神的神性转移或部分转移到人身上,产生次神——由人接受主神的神性而变为半神半人的角色,次神原来是人,在性别上与主神相反。

由于次神的出现,月露滩青苗会表现主神保护青苗成长、风调雨顺、人畜兴旺、社会平安等职能的象征仪式,不需要女神“阿婆”在场,而是由老爷出场表演,即以女神为主角,以老爷为替身,毕竟他们是大活人,可以替静态的偶像表演很多活态的情节,加上神人结婚,月露滩庙会的情节可以按照敬神、娱人、生物的重重需要来从容设计,时间周期自然拉得很长。

(二)月露滩青苗会的仪式程序

1. 第一阶段坐床仪式(六月初一到初八)

(1)叫水(六月初一),两位老爷、两位铎客、两位

伞客在各自家中正堂供奉上两位娘娘神的香位,坐床仪式开始。

(2)首次献祭羊,开戏场(六月初六),在一应人等陪同下,大老爷、二老爷来到月露滩庙中,向二位娘娘献祭羊一只。返回,开始在庙里唱秦腔大戏(唱戏直到六月十一结束)。

(3)搭礼上席(六月初七、初八),由老爷、铎客、伞客出资备上宴席,待乡邻村民前来送礼恭贺,宴席酬宾。两天中,初七是集体的恭喜日。

(4)二次献祭羊(六月初八),在青苗会的大会长和二位老爷的家里分别举行献羊仪式。在会长家将全村人集资购买的羊献给娘娘,并在此上席。饭后,到老爷家敬献大老爷为大娘娘准备的祭羊。同时,另一部分成员在二老爷家敬献二老爷为二娘娘准备的祭羊。宴庆活动结束后,老爷、铎客、伞客返回各自家中继续坐床,虔心等待六月初八晚上陪侍娘娘。

2. 取水仪式(六月初九白天)

(1)人马汇聚到月露滩庙。装满供品和礼品的车提前出发前往月露滩庙,新选老爷随后骑马从各自家中向月露滩庙进发。每匹马有6人伺候,一人在前拉缰绳,二人牵马辘,二人坠马镫,一人在后蹬马尾,一路鸣锣送到月露滩庙。青苗会会长、司家、历届老友(往届当过老爷的人)也要骑马前来。完成取水前的准备工作,包括将两位娘娘请下神位,用大老爷、二老爷新准备的铺盖在庙里由家人为二位老爷及二位陪官铺床,以便抱回圣水后在庙里坐床。

(2)启程去目的地“娘娘池”(护送两位娘娘的八抬大轿、两位骑马老爷一同前行)。

(3)取水仪式(最为神圣的部分,取水成功,由两位老爷“抱水”)。

(4)返回时在三道山门“三次拜水”。

(5)回庙安放两位娘娘回神位,并供上神水;拜五方仪式。仪式结束,两位老爷由陪官搀扶到庙中床上休息。神戏开始后,老爷和陪官、老友们要在山门上与娘娘一块看戏,以示与民同乐。晚上,司家要主持祭北风、祭雷神的仪式。完毕,老爷、陪官、铎客、伞客相伴在庙中过夜。

3. 第二阶段坐床仪式(六月初九下午到十一)

4. 回水仪式与供奉宝瓶仪式(六月十二)

上午10时许,两位老爷背上灵水,骑上马,与青苗会其他人员一起前往娘娘池,将取回的水倒回原处。回水仪式结束后,两位老爷的家人各自拆掉庙及家里的床铺,另设置一小彩门、香案、迎瓶鸡。一应人等护送两位老爷回到各自家中,在香案前迎接

取水宝瓶,将取水宝瓶供奉在正堂上安置的“卧龙匣子”内,一年期满后,宝瓶传给下一任老爷。至此,坐床抱水仪式正式结束。

5. 申文仪式(六月十三)

庙会所有成员在月露滩庙集中,由一位老友书写一篇祭文,报告湫山总督和八海龙王今年的两位老爷已为两位娘娘举行了隆重的取水仪式,两位神灵可将他们造册管理,两位老爷代表两位娘娘肩负着掌管百姓田苗的大事。

6. 讨文仪式(六月十五)

庙会所有成员再次在月露滩庙汇合,敬神后,由司家正式宣读两位老爷被湫山总督和八海龙王造册管理的文件。至此,两位老爷正式成为两位娘娘为百姓赐福的代言人,月露滩青苗会活动结束。

二、月露滩青苗会神祇与“老爷坐床”仪式

(一)关于主神——两位娘娘的传说

锁龙曾有三位娘娘,因三娘娘被阎井镇草地村人于光绪年间偷走,因此他们现在仅供奉两位娘娘。相传她们都出生于明朝成化年间,当窝儿里村的二娘娘长大成人,到了出嫁年龄,父母就把她许配了人。按照传统习俗,临出嫁前,新娘要给自己准备嫁妆。可是这位新娘成天不说话,只是捻麻线,直到出嫁那天早上,接亲的人已到,就是找不见新娘,最后发现窗台上系着一根不见尽头的麻线。新娘的娘就手拄灶房锅坑里使用的搅火棍,顺着麻线找去,找到距离村庄十多里外的一座山头上,发现她与严家庄那位姑娘在一块梳头发。母亲就问她为什么逃跑?她一语不发,只是梳头。母亲无奈之下,双膝跪地,手拄插在地上的搅火棍,说:“我们都是大户人家,多少辈来诚心待人,在沿川有很高名望。你现在这样一逃,叫我们给你男人家怎么交代?……”但不论娘怎么说,新娘就是不说话,只是梳头。最后,实在没办法,母亲气得用搅火棍头戳姑娘左眼睛(按:现在的塑像二姑娘左眼睛就有戳伤痕迹),急问:“你是神还是人?是神,就把这根搅火棍变成活树,让它抽枝发芽,我回去给乡亲好说,给你男人家也有个交代。”结果,顷刻间,多年干枯烧焦的木棍长出了嫩绿的叶芽。母亲这才意识到,她的姑娘原来不是人,而是神,就对她长拜三个头,赶快回家了。待众多乡亲赶来看时,她们已不在了,但搅

火棍变成的树枝正茁壮成长着。从此,这个山头就被当地人叫做梳发台,这座山也被认为是神山。当地群众有什么困难,就去梳发台祈求保佑,尤其是天旱祈求喜雨,特别灵验。这样,一百多年过去了,二位娘娘受到沿川一带群众的顶礼膜拜,直到万历年间被明朝皇帝分别加封为九天圣母京华娘娘、九天圣母京皇娘娘。据当地老百姓讲,给娘娘选择替身水头,就是从那时开始的。^[2]

这个传说既解释了主神的来历,也说明了她们的职司主要是掌管雨水。当然,仔细分析可以发现,三娘娘在中心情节的不在场,是不合逻辑的。三娘娘的缺位,为我们进一步分析两位女神存在的历史打开了想象空间。

(二)关于次神——两位老爷的产生

“年龄必须在40岁以上,且是儿女孝顺、妇人贤良、家道赢人、经济宽裕家庭的男主人,而且要四肢齐全,德高望重,一生只能被选任老爷一次。在新中国成立前,如果不是德高望重之人,就是再有钱,也难以当选老爷,而且一人可当选几任老爷,也就是说,可以连年当选。从前必须是有儿有孙,才能参选老爷,现在由于计划生育原因,只要有儿女结婚,生了孩子,就可参选老爷。”^[2]据张润平介绍,选老爷的过程和选青苗会会长的过程是一样的。具体方法是“人选神定”。“人选”指的是,青苗会成员首先在指定的村庄内推选出会首的合适人选。推选会首的条件一般是人品好,有诚心,年龄合适(有的地方是40岁,有的地方是50岁)。岷县锁龙青苗会会首选举则特别关注候选人的家庭经济条件,这是因为候选人一旦当选为老爷,过会的费用有很大一部分是要老爷自己掏腰包的。“神定”指的是,原会首去留与被选者可否继任,先后以问神(佛)的形式确定。比如,冶力关青苗会每届会首任期三年,四月份“打青醮”仪式结束后会首换届,上届会长能否卸任,新会首选谁,都以“打卦”问神仪式确定。若打卦三次都是“喜爻”,即两片木卦为一上一下(民间称“顺卦”),说明佛爷同意;若是出现“盖覆”或“阳爻”,即两片卦都朝下或朝上,则说明佛爷不同意。神灵的旨意是不能拒绝的,被选出的人必须接受会首的职位;若拒绝,便会受到湫神的惩罚。^[3]

(三)“老爷坐床”仪式

1. 仪式程序

每年农历六月初一为正式的庙会开始日,即“叫水日”。这一天,青苗会会长和司家带领青苗会上一

届所有成员敲锣打鼓，他们停留在谁家门前，就说明这家的男主人当选了水头——未坐床前，人们称其为“水头”；自坐床之日起，人们称其为“老爷”。大水头叫大老爷，二水头叫二老爷——这家人要开门恭迎他们进来，大摆筵席，以示庆贺。然后，大老爷、二老爷、锣鼓客、伞客以及青苗会的其他成员去月露滩庙佛像前聚会，由司家向两位娘娘逐一通报。

通报完毕后，在月露滩总庙二位娘娘的正殿内，青苗会会首们要帮助两位新当选的水头搭好两铺新床，再分别返回大水头、二水头、锣鼓客、伞客家中，由会长、老友负责在他们各自的家里设置神位，并在摆放神位的上侧房间搭设新床。老友搭床、司家敬神时，老爷的家人及其老友都跪在外面的院子里恭候。

坐床前，首先要净身，即理发、洗澡，再用木香熏身，然后穿上全新衣服，最后净手。司家主持敬神，并陪侍两位娘娘，保佑全村人等万事如意、万事亨通。

一应准备仪式完成，老爷由陪官陪伴坐床，老友逐一开始祭拜活动。

老爷坐床期间，只准偶尔与陪官说话；需要方便时，不能与其他人共用一个厕所，且每次方便的位置不能重复。

从六月初一晚上开始，老爷就要在神房的新床上休息，不能再与妻子同房。老爷用一套新被褥，睡在左边，右边留一床新枕被，供京华娘娘夜间前来休息。这样坐床，直到六月初八。

2. 仪式结构与内涵

从空间性质上讲，这是世俗婚礼的坐床仪式——请娘娘来到一位普通村民的家里，如同新郎要把新娘接到自己家里一样。不过，根据第一阶段坐床仪式的各个环节内容分析，初一到初六晚上，应该是大老爷、二老爷独自坐床（类似“沐浴斋戒”）更为合理，毕竟这是神与人结合，两位娘娘不应该从初一即开始与老爷同房。如此，就好解释初六去庙中给两位娘娘献祭羊与初七、初八搭礼上席的联系，初六献祭羊是祈求娘娘同意在初七下驾凡间并举行婚礼——搭礼上席就是婚礼仪式的社会互动部分；初七晚上则是洞房花烛夜，通过两性交合，老爷接受了神灵；初八献祭羊则表示对两位娘娘屈尊下嫁的感恩，或是庆祝娘娘与老爷结合成功。初九取水日上午，用大老爷、二老爷新准备的铺盖在庙里铺床，将娘娘抬下神位启程取水。娘娘在初九早上回到庙里，这正符合“结婚第三天新娘回娘家”的婚礼习俗。当然，这个“回娘家”是从人间返回神的世界。

引入婚姻模式，表面上为神人结合提供了制度

性根据，在安排女神自上而下亲近凡人，凡人由下向上亲近女神、接受神性（当然都是存在于观念之中）的过程中，维护女神自身的神圣性、伦理上的纯洁性和凡人亲神变身的正当性、合法性。而其中最关键的内核在于，婚礼中包含的男女交合的内容，其本质上是原始的交感巫术，后人则以婚姻习俗对其进行制度性解释。通过两性交合，娘娘赋予了老爷应有的神性，为老爷将要代替娘娘出席青苗会各种仪式以及以后实施相关职能提供了充分的依据，但这时老爷外在的身份是女婿。

第二阶段坐床仪式（六月初九下午到十一）在月露滩庙里，比照第一阶段，坐床仪式的空间性质发生了改变，已经从世俗空间转移到神性空间。经过神性空间的坐床仪式，确认老爷的神性身份，即两位老爷从婚礼坐床时的女婿身份变成了完全的神，成为二位娘娘的化身，今后可以代行娘娘神的职能（也可以理解这种确认包含赋予他们相应的神的权力）。

就青苗会的功能和目的而言，取水是其核心环节，是最重要的仪式；就更深层的文化内涵而言，老爷坐床仪式也是弗雷泽所谓“杀死神王”现象背后的神灵转移仪式。与老人自死仪式相比较，二者的区别为：在“原神—人神—凡人”的三重结构中，狭义的老人自死仪式是表现“人神—凡人”之间的神灵转移，转移结果是凡人变成新的人神，并取代前面的人神；坐床仪式则是“原神—凡人”之间的神灵转移，坐床仪式的第一阶段是由原神直接向凡人转移神灵，凡人变成人神；第二阶段再由人神变成原神（替身）。原来的替身是否被后来者取代，则取决于神的旨意（打卦问神）。尽管如此，这个环节还是隐藏了前一种人神取代关系的某些必要信息，具体表现为坐床周期。张润平介绍，古代坐床最早要持续 60 天，新老爷必须在 40 岁以上，且是儿女孝顺、妇人贤良、家道赢人、经济宽裕家庭的男主人，而且四肢齐全，德高望重。前者隐含了与“老人 60 岁自死”的某种联系，或者是仪式的形式大大改变后残存的记忆；后者揭示了继任者必须首先具备接受神灵并保证其不会衰老的身体条件，后来扩展至道德、福气、经济等因素。

考察月露滩青苗会的老爷坐床仪式，我们窥探到其背后的神灵转移观念，是原始巫术思维系统保留至今，且仍在延续的活态文化。

三、模拟丧礼的“坐活夜”仪式

非常难得的是，老人自死（真死）习俗在民间生

活中演变,并保留了另外一种以丧礼结合坐床仪式的象征性自死——不是真的让老人死掉的仪式,这就是湖北省恩施利川市土家族老人祝寿仪式“坐活夜”,即人未死而先坐夜的习俗。^[4]

“坐活夜”俗称“红喜”,是在为老者祝大寿时举行的一种类似给亡人坐夜悼念的特殊庆典。“坐活夜”在老者寿诞前一天开始,堂中设灵堂,置棺材,香烟袅袅,红烛高烧,鼓乐喧天,狮龙齐舞,十分热闹。正寿那天,寿者由其同胞兄弟及妯娌陪同,新衣新帽,端坐灵前,接受后辈参拜。后辈披戴红色布帕,俗称“红孝”。除不哭外,一切礼仪与举办丧事相同。正寿之夜,举行寿祭,宣读寿文,讲演寿者生平德行,启迪后人应以耕读为本,以孝顺为荣。祭后,大摆宴席,酒菜必丰。吃饭后,饭碗多数为来客所带走,俗谓“用了寿者的碗,自己也能长寿”。

“(利川)境内……忠路(区)东风、丰乐一带,至今还保留着‘坐活夜’的特殊习俗。所谓‘坐活夜’,就是当老人做六十、七十等大寿时,一切活动按老人逝世后办丧事的规矩进行。堂屋内扎灵堂,儿女子孙戴孝举哀,道士做法事,孝狮孝龙齐舞,而老人则坐于灵前接受参拜,三日后结束,一切举孝设置烧毁。”^{[5](P489)}

2021年7月上旬,笔者带领一个暑期社会实践调查小组一行五人到利川市鱼木寨专门调查民间“坐活夜”习俗。采访得知,这个习俗早已没有了,且知道的人很少。76岁的向思平说:“他那不摆棺材,那一天生日的老人在前面坐起,他的后人都绕着他转,向他跪拜,还念寿文哩,赞颂他的功劳——那种人活着的为祝寿文,人死了的为做家祭。”80岁的向庭富说:“祝寿的主人公就是坐在上位看下面唱歌跳舞,听敲锣打鼓的声音。这是一种孝道,相当于人走了,他想看看他走后是一种什么情况。”

针对为什么要“坐活夜”,三位70岁以上的老人回答基本一致:让他在世的时候,看到后代是怎么给他办丧事的。知道这个习俗的几位中青年都回答是听老年人讲的。对这个习俗的认同,中青年与老年人有明显差别,一位女性甚至表示“不想提它”。这显示了民俗的改变、消失与民众认同、记忆的相互关系,而民间认同则受到现实的文化与价值观的影响。

“坐活夜”与“老爷坐床”中的“坐”字一样,不仅是原来意义上的表示一个动作的单字,还代表一种仪式内涵,但这个“坐”没有落在床一类的器物上,而是落在表示时间概念的“夜”字上,而“活”字则是“夜”的定语,为何?因为丧礼周期(一般是三天两

夜)的核心环节是为亡灵守夜;而缀以“活”字,则明示人们为之守夜的对象不是死者,而是活着的人。真的丧礼就叫“坐夜”,即通宵达旦地绕棺而歌。

如果说,老爷坐床与老人自死本质上是一样的神灵转移,读者对此还要费一番理解,“坐活夜”与老人自死习俗的联系却是一目了然,即在孝道观念的影响下,将原来老人自死习俗的主动死亡改变成象征性死亡,也可以说是假死。

随着孝道观念的产生与发展,当汉族的老人自死习俗完成了从“自死”向“自然死亡”的过渡,该习俗在国家层面早已不复存在;而在这里,老人生命的终结形式从原来的“自死”到“自然死亡”,变成了“象征性死亡”到“自然死亡”,它所具有的不可替代的文化价值是,通过这一象征性仪式十分巧妙又十分自然地化解了原来习俗中老人自死(真死)与新的孝道观念的对立与冲突,不仅从现实仪式上传承、保留了对老人自死习俗的记忆,而且与孝道观念有机地融为一体——“坐活夜”时,“子、媳、女、婿必须牢记和到堂祝贺,忘了则必受到呵责”。这当中就饱含着敬老、孝老传统的教化因素。同时,它也生动而充分地证明:历史上的老人自死习俗与因食物匮乏而弃老的“不孝”观念没有必然联系;最重要的是,它保留了老人自死习俗背后神灵转移的原始文化内涵,虽然后来人已经不清楚这一点,而可能代之以另一种理解;这种仪式是在提醒人们,老人在世的时间不多了,要珍惜老人,更加孝敬老人。

此外,这个象征性仪式还回避了另外一个由灵魂转移观念衍生的认知矛盾:如果满了六十岁的老人很健康(这是常常存在的),身体没有出现明显衰老,他有理由继续活着,那会怎样呢?

对此,民间有一种观念认为,家里的老人要是活得太长的话,下一辈就会命短或是多病,即折晚辈的阳寿。2015年春节,笔者在湖北公安县调查,时年64岁的吴女士讲述了当地的一种说法,“三十不死老,后代不兴旺”。

很早的时候,邻居讲述老人自死习俗时,提到民间俗语——“六十活埋,三十娶妻”。笔者由此想到《三礼》中的人生俗礼——二十加冠(成人礼),三十成亲(结婚年龄应该在二十到三十之间,三十是最晚的岁数,如果这个岁数还不结婚,官府有专门的官员管)。这中间有一脉相承的地方。古人认为三十为一世,世代更替的认识体现了原始巫术思维——不能够让老一代的神灵老去,在老一代的身体开始衰老时,赶快将神灵转移到下一代(继承者)身上,伴随

着肉体死去，神灵才能与肉体分离，所以要人为（主动）结束肉体的生命。

海力波搜集了广西、山东、河南、河北等地有关这一现象的民间口述材料，并结合对“老化异类”故事的研究，作出以下解释。“如认为老人长寿是不正当地占用了子孙的福寿的结果，在这些认识背后，潜藏着一个现代人看来相当怪异荒诞的观念，即个人或家庭的幸福、寿命与健康等无形的价值，并非如我们看来是无限的，可以通过自己的努力而自由获得，来自自身的某种可以‘无限量开放式供给的共享资源’，与他人的得失无关，更不会与他人的幸福、寿命与健康相冲突。相反，‘老化异类’故事及相关信仰却将幸福、寿命与健康视为某种数量有限的、界限分明、无法再生的资源，老人如果长寿，健康超过了其应得的额度，则必然会导致子孙的份额相应减少，因此，老人的高龄才会成为对子孙的伤害，才会成为某种不正当与不道德的存在。”^[6]

“坐活夜”仪式显然化解了这一认知上的矛盾，即通过象征性的死亡仪式，意味着老人已经向后代转移了神灵，不再占有这一有限的生命资源。于是，这种认知矛盾在代际之间所引起的焦虑得到释放，大家可以继续相安无事地共存，老人也获得好好活下去的理由，避免了这一矛盾可能引起的对敬老、孝道伦理规则的破坏。比起老人自死，上述两种神灵转移观念的遗存仪式，都不会产生道德认知上的“弃老一不孝”困境，从而得以将这一古老习俗观念的内核延续下来。

四、月露滩青苗会女神传说文本与神祇结构

月露滩青苗会两位女神（尤其是二姑娘）的传说，存在与观音故事移花接木的关系。

（一）观音故事梗概

据邢莉老师研究，宋人朱弁在《曲洧旧闻》中记载：“蒋颖叔守汝日，用香山僧怀昼之请，取唐律师弟子义常所书天神言大悲之事，润色为传，载过去国庄王，不知是何国，王有三女，最幼者名妙善，施手眼救父，序其论甚伟……”其中交代为“唐律师弟子义常所书”，可见唐代已有此传说。

北宋天竺普明禅师《香山宝卷》妙音（观音）故事，南宋沙门祖琇《隆兴佛教编年通论》妙善（观音）的故事，都增加了“抗拒父母婚配”“献手眼为父治病”两个重要情节。

以后，宋末元初的管道升《观世音菩萨传略》故

事梗概与宋代没有区别，只是增加了一些道教色彩。^{[7]（P59~61）}

《中华道藏》中有《搜神记》六卷，底本出自《万历续道藏》，卷三首篇为《观世音》。文曰：“昔有一国王号曰妙庄王，三女，长妙音，次妙缘，又次妙善，善即菩萨也。王令其赘，不从，逐之后花园，居之白雀寺，尼僧苦以搬茶运水，鬼使代之。王怒，命焚寺，寺僧俱毁于焰，而菩萨无恙如初。命斩之，刀三折。命缢以白练带，忽黑雾遮天，一白虎背之而去尸多林。青衣童子侍立，遂历地府过奈河桥，救诸苦难，还魂再至尸多林。太白星君化一老人，指与香山修行。后庄王病恶，剜目断臂救王，王往礼之。尔时道成，空中现千手千眼灵感观世音菩萨奇妙之相，永为香山显迹云。”^{[8]（P536）}

（二）月露滩青苗会女神传说对观音故事的移植

1. 故事情节的移植

（1）妙善观音是姊妹三人，她是老三。移植观音故事时，与原来的两位女神不符，正好减少一个，妙善排行从第三变成第二。（不减去大姑娘而减去三姑娘，在保留数序上最自然）

（2）二姑娘抗婚，“出走”代替被逐。

（3）对抗婚的惩罚。母亲手中的“搅火棍”以及用“搅火棍头戳姑娘左眼睛”，对应“王怒，命焚寺”，又对应“后庄王病恶，剜目断臂救王”。《搜神记》卷三中的其他佛教性质的惩罚受难情节被大大简化为民间叙事风格。

（4）枯木发芽，显示是神，对应“尔时道成，空中现千手千眼灵感观世音菩萨奇妙之相”，也暗示她是森林植物保护神。

2. 女神功能的移植

观音菩萨的显著神职是生育保护神，其他如救火、解冤、治病、长寿、免除战乱等。观音菩萨有祈雨的神职功能，古代文献笔记里也有很多记载。

“观音呼雨的方式包括：其一，将瓶水洒空中而得雨（按：老爷叫水头，老爷取水的宝瓶对应观音的净瓶）。其二，因法术而得雨。其三，观音泉的出现（按：取水目的地叫“娘娘池”，女神的神泉、神水，对应“观音泉”）。其四，绝食求雨。”^{[8]（P89~90）}

（三）“两主神（女）+ 两次神（男）”：月露滩青苗会神灵原型结构

1. 古罗马狄安娜神庙的传说

女神狄安娜不仅是树木和野兽的保护神，还是人工培植的植物和家畜的保护神，“被想象成一个女猎手，甚至被当成能够赐福，使男女信徒多子多孙，

使孕妇顺利分娩的“神灵”，“还有两位较小的神祇共占着她的林中圣殿。一个名叫伊吉利娅，她是清泉女神”，“另一位次要的神是维尔比厄斯”。由于狄安娜“是一位一般主管收获，特别是生育的女神，因之，也……需要一位男性伴侣”，他就是维尔比厄斯。与伊吉利娅对应的男性伴侣是国王纽玛(传说中古罗马的第二个皇帝，约前715～前673年)。“这位神话中的维尔比厄斯在有史时期则以一代代的祭司的面貌出现，他们被称为森林之王。”而其后来的现实身份为逃亡的奴隶所取代。

“在内米的圣殿里有一棵特殊的树，它的树枝是不许砍折的。只有逃亡的奴隶，才被允许折断它的树枝。如果他能做到，就获得与祭司单独决斗的资格。若能杀死祭司，则可接替祭司的职位并获得‘森林之王’的称号。根据古代公众的意见，这决定命运的树枝就是‘金枝’。”^{[9](P4)}内米湖的祭司需要被继任者杀死是“处死树神”的仪式，是原始社会植物崇拜的表现，而金枝是灵魂可以寄居体外的物质(榭寄生)。

一旦获得了祭司职位和森林之王称号，他就是女神的伴侣，得到女神所赋予的神灵，并行使女神作为保护神的上述诸多职能。

这个后者取代前者的仪式内涵就是弗雷泽“处死神王”仪式中神灵转移的巫术思维——原始社会中，部落首领往往被视为宗教化的“人神”，是超自然的神灵“化身进入一个人体中，并通过他屈尊暂居的血肉之躯作出的奇迹和预言来显示他超人的威力和智慧。……它那肉身仅只是一个脆弱的、尘世的，寄居着不死神灵的躯壳”。正是因为他们具有人外在的血肉之躯，所以也会生病、衰老，从而危及神灵的健康。“自然的进程如果有赖于人神的生命，则人神能力的逐渐衰退并最终消灭于死亡，该会带来怎样的灾祸呢？防止危险的办法只有一个。人神的能力一露出衰退的迹象，就必须马上将他杀死，……杀掉人神并在其灵魂的壮年期将它转交给一个精力充沛的继承者，这样做，每个目的都达到了，一切灾难都消除了。”^{[9](P92, P392~393)}通过杀戮完成更替，神王的身躯不断死去，但是神王的灵魂却永保无恙，部落甚至世界的安全都获得了可靠的保障。

2. 原始神话与神灵结构比较

狄安娜神庙的原始神灵结构：女神1 狄安娜 + 女神2 伊吉利娅 + 男神2(维尔比厄斯、国王纽玛)

现实神灵结构：女神1 狄安娜 + 女神2 伊吉利娅 + 男神1(获胜之奴隶)

男神产生途径：新来者先折断橡树树枝——外寄之女神灵魂，表示前任失去，自己得到；然后杀死前任而继任，完成更替。女神伴侣的身份暗含两性结合，加强祭司、森林之王的神性。尤其要强调的是，他们的神性是后天获得的，原来的身份不论是祭司、国王，还是奴隶，都是凡俗之人。这有助于我们理解月露滩神庙女神结构、青苗会过程中“老爷坐床”仪式与狄安娜神庙原始神灵结构的关联。

月露滩青苗会神灵结构：京华娘娘(大姑娘) + 京皇娘娘(二姑娘) + 老爷(“人选神定”之二凡人)

老爷产生途径：通过神的旨意(打卦问神)确定，取代前者；然后通过婚礼仪式(接触巫术)接受神灵，在神庙坐床，确认神性与神权。

与原始神灵结构一样，两位女神分别有一位男性伴侣。不同之处是，青苗会的两位女神职能没有区分，前老爷与新老爷之间的更替以问神代替前者的杀戮(从这一点说，它适合以“老人自死习俗”替代“杀死神王”概念所包含的民族传统文化)。内米湖狄安娜圣殿与月露滩青苗会神灵结构与职能总体上属于某一类固定模式。

然而，青苗会中的男神老爷没有其原型的神话或传说，而两位女神的来历是结合改造了的观音传说，两位女神的原型神话或传说无从知晓，因此，月露滩庙会的原始神话已经缺失了，只是保留了其原始的神灵结构。

综上所述，月露滩青苗会神灵结构的古老原型就是本地民众供奉的两位女神和两位男神——这或许是一种原型结构，并且这四位地方性的女神、男神有其对应的原型神话或传说。

参考文献：

- [1]张润平.地方湫神与社群和谐[M].兰州:甘肃文化出版社,2016.
- [2]王淑英.多元文化空间中的湫神信仰仪式及其口头传统[D].西北民族大学,2010.
- [3]蒋芸芸.鱼木寨“坐活夜”民间习俗的文化意蕴略探[J].湖北民族学院学报(哲学社会科学版),2006(6).
- [4]冯宗德,谭宗派.土家古堡鱼木寨[J].民族团结,1995(9).
- [5]湖北利川市地方志编纂委员会.利川市志[Z].武汉:湖北科学技术出版社,1993.
- [6]海力波.“弃老”故事与长生成仙信仰[J].民间文化论坛,2016(3).
- [7]邢莉.观音信仰[M].北京:学苑出版社,1996.
- [8]张继禹.中华道藏(第45册)[M].北京:华夏出版社,2004.
- [9](英)詹·乔·弗雷泽.金枝(上册)[M].徐育新,等,译.北京:中国民间文艺出版社,1987.

特约编辑 桑俊

责任编辑 叶利荣 E-mail:yelirong@126.com