

道落民间：三一教龙门派初探

陈宜锐

(闽南师范大学 法学院,漳州 363000)

摘要: 龙门派是三一教宗教派支系,20世纪60年代由黄珠武创立,在80—90年代发展壮大。其形成与“济度宗教运动”及黄珠武个人宗教经历相关;教义以“三教合一”为基底,突出弥勒信仰,奉弥勒佛为“万心教主”,融合治病、驱邪等灵性元素;传道以亲缘、地缘为基础,堂祠呈“邦联式”分布;科仪综摄儒释道,以道教科仪为主,自编经书且仪式简朴。

关键词: 三一教;龙门派;莆仙地区

中图分类号: B920 **文献标识码:** A **文章编号:** 2095-6916(2026)06-0156-13

The Diffusion of the Dao: Exploring the Longmen Communion of the San Yi Jiao

Chen Yirui

(School of Law, Minnan Normal University, Zhangzhou 363000)

Abstract: The Longmen Communion is a religious communion of the San Yi Jiao, founded by Huang Zhuwu in the 1960s, and developed during the 1980s and 1990s. Its formation was related to the “Movement of Soteriological Religions” and Huang Zhuwu’s personal religious experiences. Its doctrine, grounded in the “Three Teachings in One”, prominently features Maitreya belief, venerating Maitreya Buddha as the “Wan Xin Jiao Zhu”, and incorporates spiritual elements such as healing and spirit pacification. Its transmission is based on kinship and geographic ties, with temples and halls distributed in a “confederative” pattern. Its rituals synthesize elements from Confucianism, Buddhism, and Daoism, predominantly drawing on Daoist rituals, while employing self-compiled scriptures and maintaining simple ceremonial practices.

Keywords: San Yi Jiao; Longmen Communion; Puxian area

三一教,又名先生教、夏教、三教,由明朝时期的福建承宣布政使司兴化府人士——林兆恩(字“懋勋”,号“龙江”)创立。该教倡导“儒释道”三教合一,力图规劝“门人”^①通过“立本、入门、极则”三个阶段的统摄修炼,达到“究极”境界。历时数百载,三一教内部孕育出许多教派(如表1所示),其在共享三一教通用元素的同时,亦塑造了自身的教派气质。

作为莆仙地区最为活跃的民间宗教,三一教自然

成为国内外学者的聚焦对象。目下,学术界关于三一教的专题研究成果丰硕。国内研究主要以林国平^②、何善蒙^③等学者为代表,国外研究以伯林(Judith A. Berling)^④、丁荷生(Kenneth Dean)^⑤等学者为典型。值得注意的是,多数学者从整体上把握三一教的发展脉络,同时穿插其部分教派的相关元素用以佐证或举例,因而,对于后者的系统研究尚欠火候。当然,有部

①在三一教中,“门人”一词有广义与狭义之分。从广义上说,其泛指包括经师、信徒等与三一教相关的群体或个人;从狭义上说,其专指信徒这一特定群体或个人。本文在行文时若无特别说明,则默认采用“广义说”。

②林国平. 林兆恩与三一教[M]. 福州:福建人民出版社,1992.

③何善蒙. 三一教研究[M]. 杭州:浙江大学出版社,2011.

④JUDITH A BERLING. The Syncretic Religion of Lin Chao-en[M]. New York: Columbia University Press, 1980.

⑤KENNETH DEAN. Lord of the Three in One; The Spread of a Cult in Southeast China[M]. Princeton: Princeton University Press, 1998.

分学者业已对部分教派展开了具体研究。例如,李志洪在《晚清民国三一教与民间社会》^[1]一文中,对于悟本派的“悟本文道”进行了详实的记述;何善蒙在《三一教仪式研究》^[2]一文中,对黄珠武派(即下文的“龙门派”)的部分科仪进行了初步汇编。

表1 三一教主要教派^①

教派名称	主要传道区域	备注
祖祠派	莆田市区一带	以东山祖祠为中心,有宗教化趋向
三一派(卢派)	仙游县、涵江区	卢文辉、陈衷瑜、董史等开创
洪都派(张派)	黄石镇、新度镇	张子升、张洪都等开创
明夏派(翁派)	仙游县、秀屿区	林贞明、翁吾道、翁一阳等开创
慧虚派(朱派)	黄石镇、北高镇、埭头镇	朱慧虚开创
悟本派	涵江区、西天尾镇	陈智达、梁普耀等开创
函三派(涵三派)	莆田市区一带	郭嗣周、施亮和、游元忠、方智家、林惟谨、林三梅、郑鸿湘、陈文炳、郑梦霖、林庆照等开创
中正派	仙游县	温敬修、杨泉石、严裕定、张德堂、陆掌教、黄台青等开创
夏午派	仙游县、惠安县、灵川镇	杨通化开创
龙门派	黄石镇、北高镇、新度镇、镇海街道、霞林街道	黄珠武开创

龙门派,意为“林龙江门下教派”,是一个由黄珠武开创的隶属于三一教的教派。其在20世纪60年代初步形成,历经十余载,于20世纪80、90年代得到迅猛发展。自1984年该派的第一座堂祠——龙溪堂建立起来后,该派的门人又陆续建立了十余座堂祠,渐次吸纳了黄石镇、北高镇、新度镇、镇海街道、霞林街道等地的大量民众入教,有一定的影响力。但令人遗憾的是,其在过往的学术研究中几乎无迹可寻,仅仅

在前文所提到的何善蒙的《三一教研究》《三一教仪式研究》中寻得只言片语。出于教派长远发展及研究良性延续的考量,笔者将借此文以系统梳理其发展中业已呈现的各类元素。

一、教派源流

(一)“济度宗教运动”的成果

一个教派的萌发、成长,须放置在彼时特定的社会环境下进行审视。龙门派的发展与“济度宗教运动”的勃兴有着难以言明的联系。“济度宗教运动”(Movement of Soteriological Religions),指近世以来在“文化中国圈”(中国及周边的儒教文化圈)兴起并被称作“教(道)门”的宗教本土运动^{[3]38}。

当回溯至彼时莆仙地区乃至中国业已或正在承受的劫难,我们方能体悟龙门派救劫历程的社会土壤。明代以降,随着文艺复兴的来临、大航海时代的肇始、宗教改革的勃兴,西方文明下的思想、制度、宗教、科技等元素呈现出“墨渍式”的扩散,远东地区的中国自然成为扩散的重点对象。而由中国观之,面对自身固有畛域的肢解,如何承继道统以及重整江山,成为官民双方亟须解决的问题。官方对此虽已有察觉,但行动甚缓,较为具有代表性的自救运动主要有洋务运动、戊戌变法等。然而,他们设计的宏伟蓝图在现实情境下,收效甚微。与此同时,民间出现了济度宗教发展得如火如荼的局面:大量传统以及新兴的济度宗教本着“代天宣化”“济世度人”的宗教理念,积极入世,以特定宗教元素来拯治残缺的国家机器和迷茫的社会民众,有效缓和了社会剧变之下的阵痛。而在晚清民国时期,社会的加速剧变无疑进一步渲染了这场运动的双重属性。正如陈进国所指出的那样:“晚清民国时期立足于本土主义的救世思潮及济度团体,兼涉了宗教性的维度和世俗性(社会性)的维度。”^{[3]35}

值得注意的是,面对连大一统国家都束手无策的窘境,民众对于前途未卜的混乱局面更是感到错乱,这就促使他们更加坚定地转向宗教以寻求解脱。济度宗教的“苦难度学”顺势成为民众缓解瘴症的麻醉剂;换言之,在各类济度宗教及其教派拯济民众之时,数以万计的民众亦受到其信仰引力的感召,自觉或不自觉地加入这场史无前例的济度宗教运动。于此之

^①本表根据笔者田野调查结果与文献典籍内容整理而成。

中,莆仙地区作为西方文明踏足华夏的前沿阵地,率先感受到了张力——异质文明的出现,致使政府与民众切身体会到“东方——西方”“传统——现代”二元对立之下的撕裂感。这就促使其依靠特定的济度宗教来作为止痛剂。莆仙地区的宗教济度重任无形中交由最具影响力的三一教来承担^①。缘何如此?于三一教而言,其虽然在明清两朝的多数时段内不停地遭到官方的敌视与打击,但其在莆仙地区所从事的宗教活动却从未中止,反而是一直以各种或明或暗的方式延续着。直至清末民初,较之于过往屡遭官方查禁的尴尬局面,该时期莆仙地区频繁出现的农民起义、乌白旗械斗、南北军混战等事件,让官方心力交瘁,放松了对三一教的监管。借此契机,三一教及其相关教派纷纷踊跃尝试以数种带有末世救劫色彩的公开方式,将自身的相关元素在莆仙地区散播开来,借此以拯救世人。三一教成为百姓信之弥笃之宗教,在福建莆田、仙游、惠安等地再次流行传播开来,出现了复兴的局面。其间,莆田涵江地区出现以陈智达、梁普耀为代表的三一教宗师,以重刊大量三一教典籍为己任。在仙游地区,以温敬修、杨泉石、严裕定为代表的宗师创办众多书院,接引门人无数,出现六大掌教共同弘法的局面^[1]。值得一提的是,晚清民国时期是三一教运作的又一个高峰期,但这并不意味着接下来的时期内没有三一教及其下属教派的生成与运行;相反,在接下来的时期内,其虽然经历了一个长时段的沉寂,抑或说再次进入了地下运动,但其本初的内核与气质并未动摇。20世纪80、90年代,三一教又公开尝试在真正意义上重返这场济度宗教运动,这使得它的发展再次进入一个全新的高峰期;而这一特定时段,亦是龙门派高速发展的关键期,笔者下文的众多素材正是来源于该时期龙门派的教派实践。

龙门派的创始人——黄珠武,正是在这一“匡扶社稷”与“重兴夏教”的历史交汇时期,悄然降世。随后,其与家乡遮浪村的一座三教祠——明珠堂,产生了极其密切的联系。他曾在很长一段时期内以负责人的身份参与到该堂的修建与运营中。这实质上就是当时三一教以济度宗教身份从事救劫活动的真实写照——边缘群体与流民通过三一教寻得了表达其

价值观的组织框架,以及一个展示其自我价值与道德感的平台^{[4]275}。于黄珠武而言,在从事明珠堂教务活动的过程中,他必须不间断地坚持自己对于三一教的信仰,以及磨炼自身对于任务的正确统筹、人员的高效组织、时局的合理判断等能力。在那个时代的传教活动中,其不仅要面对交通闭塞、信息落后的限制条件,而且还要面临社会各界言语或武力的干涉。所以,若没有上述济度信仰与能力的建构,黄珠武后续的创派活动也就无从谈起。可以说,该时期三一教及其各教派所进行的带有济度宗教气质的各项活动,以及黄珠武本人围绕三一教所做出的特定行为,有意无意地塑造了其日后以三一教为主线的传道旨趣与方向,并间接影响到龙门派的诞生与成长。

(二)“开派祖师”的个人奇遇

黄珠武作为龙门派的开派祖师,与该派的诞生成长有着一种神妙幽微的关联。黄珠武(1916左右—1984),本名“金木”,道号“珠武”,黄石镇遮浪村人士。在该派的历史叙事中,黄珠武的学法传道历程可以说是其个人的奇遇。黄珠武自民国时期就开始信奉三一教,并与前文提到的明珠堂内的部分神明,结下了不解之缘——明珠堂的玄天上帝与王灵官亲自来度黄珠武。尔后,到了20世纪60年代,又出现一位神明——青华妙行导师(并非来自明珠堂),来度黄珠武。具言之,祂们度黄珠武的主要表现为:时常跟在其身后,授予其神力,助其觉民行道与观民设教。当然,祂们偶尔会以黄珠武为童子,借助其僮身来上僮(类似于“降乩”)。这里有个概念需要厘清,“神明度黄珠武”与“黄珠武充当这些神明的童子”并不是完全相同的概念。神明度人,是个漫长的过程,同时,所度之人通常是极少数特定人物。他们需要对所度之人进行经年累月的考察,根据其所作所为来决定是否经常授予其法力以及是否继续度此人。令人惊讶的是,这些被神明所度之人与常人无异,通常没有特别异常的表现。如下文提到的黄珠武看病、开药方,其虽然得到神明所度,但其在看病、开药方时并未表现出任何异常的举动、状态。而神明上僮,乃是个短暂的过

^①“济度宗教”与“民间宗教”并不是一组对立冲突的概念,相反,二者在许多方面具有交集。前者主要从宗教自身所具有的特思想及行为模式进行阐释,而后者则以宗教的社会定位及成员构成来强调其特点。本部分由于需要强调三一教及其各教派所具有的济度气质,所以用“济度宗教”来定位,这与文中其他部分用“民间宗教”对其进行定位并不冲突。

程,通常不会持续很久;同时,神明上僮的对象与频次并非固定,具有一定的随机性与波动性。此外,该上僮过程会因为神明位阶与僮子功力的高低而呈现出不同的事象:位阶较低的,容易陷入摇头晃脑、全身乱颤的癫狂状态;位阶较高的,通常没有任何异常表现或者略微表现出某些特征,但不明显。值得注意的是,一般高位阶的神明与僮子会允许高位阶内的其他神明来上这些僮子的僮身,但并不会轻易让低位阶的神明来上前述僮子的僮身。

黄珠武与特定神明的联系不仅贯穿其传道生涯的始终,而且对于龙门派的发展壮大亦是功勋卓著。尤其是玄天上帝与青华妙行导师,祂们曾在20世纪60年代亲自示意黄珠武,期望其创立新的三一教教派——龙门派;同时,要求其率领门下弟子,通过治病救人、讲经说法等具体传道行为来普济群黎。以治病救人为例,治病救人是龙门派早期发展的主要教派活动,其最能体现黄珠武在得遇文武诸神庇佑后,借此奇遇以开宗立派、广收门徒的积极作用。黄珠武曾于民国时期的特定时段离开遮浪村,来到彼时水运繁忙、人流量大的溪泉头村(位于今阔口)一带,以开饼店卖饼来维持生计;尔后,其与陈珀侯、林珀钦、朱珀明、解珀昌、朱珀祥等人相识,而这几位即后来龙门派的第一代门人。随着时间来到20世纪60年代,黄珠武与前述的第一代门人,定期前往溪泉头村、黄厝村等地,无偿帮助民众看病、开药方。事实上,黄珠武等人并非专业医生,也不完全懂相应的医理药理,但其行医时,前述的青华妙行导师等神明会跟在他身后度他,授予其法力,间接助其医治民众。神奇的是,多数民众在遵照其指示抓药服用后,相应的病症得到有效改善,这对于当时医疗水平落后且医疗环境恶劣的农村地区而言,无疑是救焚拯溺的壮举。在经年累月的行医过程中,大批民众因受其恩泽而纷纷入教,包括但不限于前述的溪泉头村、黄厝村等地自20世纪80年代开始,陆续建立起龙溪堂、龙兴祠、龙黄堂等堂祠。时至今日,龙门派的足迹已遍布莆仙地区多地,拥有十余座堂祠。

二、教义教理

(一)以“共享义理”设计“教派基底”

作为由三一教衍生出来的教派,龙门派的核心义理自然以三一教的核心义理为底板。《三教合一

旨》指出:

沙界之华,龙天之夏,而为儒者曰,我儒也,为道者曰,我道也,为释者曰,我释也。教既分为三矣,而余之意,则欲会而归之,以复合于孔老释迦之道之本一也。余尝概与所可使由者言:惟本是立,所以教其始;余尝概与所可使知者言:惟门是入,所以教其中,岂曰惟门是入,以教其中;抑且惟则是极,以教其终。然孔老释迦之教,亦皆有始,亦皆有中,亦皆有终;而孔老释迦之道,亦无有始,亦无有中,亦无有终。夫教较然而三也,若不知孔老释迦之教之所以三,则无以识其一,而为道之至;道浑然而一也,若不知孔老释迦之道之所以一,则无以统其三,而为教之大。既识其一,复统其三;较然非三,浑然非一。^[5]

由此可知,“三教合一”与“道一教三”是三一教的核心义理,贯穿三一教发展始终,同时,也是其各教派发展之明灯。

毫不夸张地说,龙门派的一切思想与事象皆围绕着“三教合一”与“道一教三”两个方面展开。该派给人留下的初始印象,乃是一个四不像的教派,儒释道夏的元素皆可在其中寻得。我们从其最原始、最简单的形式开始追溯,以更好地领悟该派的核心义理及其生动阐释。以该派经书、法器为例,该派的经书中多次出现“三教合一”“道一教三”的义理阐释,如《三宝物经》(《三宝经曲》)中出现“一僧一道一儒缘,同入心空及地禅”“紫竹黄根白荀芽,道冠儒履释袈裟”“红莲碧藕绿荷叶,三教原来共一家”等语句。在法器运用方面,其核心义理主要通过各类道具的融合应用来体现。该派在道具使用上,既吸纳象征儒教的“三纲巾”“三纲五常服”,又借鉴道教的符箓,还有佛教的纸牌位(上书“往生净土”“同登彼岸”)……当然,类似的具象化表现在龙门派中多如恒河沙数,笔者不再一一列举。

实际上,这种初始印象的深层机理乃是明代以来“三教合一”思想潮流与社会现实的真实写照,其深刻影响了中国日后的文明建构与社会走向。回顾明代以来儒释道的发展趋势,可以窥见:糅合三教调和一致的文化取向,慢慢地成为一种风尚,表现出中国内在文明的容受性^[6]。值得注意的是,彼时社会现实背景下的儒学日益僵化,则是促使“三教合一”在民间宗

教领域生根发芽的助产士。儒学也有自身无法克服的结构缺陷,它过于注重对社会的伦理说教而缺乏治心的手段,没有对人生的一种最终安顿与终极关怀。……随着晚明社会变迁,儒学的这种结构性缺陷更趋深化。其种种伦理规范不仅在民间社会实践中愈来愈缺乏可操作性,而且也无法解决民众于这种社会变迁中所衍生出的种种生存困惑与信仰危机,使带有极强的杂糅儒、释、道三教思想色彩的民间信仰与秘密宗教在社会广泛传播开来^[7]。正因如此,龙门派乃至三一教在这种特定环境的长达数百年的即时——延时的熏习下,建构出一种难能可贵的圆融气质——宗教宽容与互摄。

(二)以“弥勒信仰”导引“教派特色”

三一教在建构宗教信仰体系时,采用了“弥勒下生”的信仰。据三一教的经典书目——《林子本行实录》记载:

教主相貌端严,丰神卓异,眼一露一藏,左龟右凤,颜发苍然,若龙步武,谨厚若麟。左眼内有红痣四,外循至额后有红痣三,凡七痣。眉间一红痣,时隐时现。顶顶如婴儿,息息出入。背有十八黑子,耳大而乳垂,腹皤而体厚,行坐笑语,隐然一弥勒佛。昔人曾有谶曰:“龙华三派合于今,弥勒当生不用寻。东山开个无遮会,笑杀阎浮颠倒人。”有善相者于金陵见教主,忽然异之,遂追随熟视数十日,叹曰:“奇哉奇哉,大圣人之表也,世间安得有此形相?”又有人见教主,叹曰:“此人慈悲喜舍,具四无量心,真佛主转身也!”^[8]

在佛教的典故中,弥勒佛作为未来佛,将于遥远的未来从兜率天降生,在华林园的龙华树下三次举办“传法度众”大会,是名“龙华三会”。可见,在三一教内部,以卢文辉为代表的多数门人认为林兆恩是弥勒佛转世,同时,文中提到的“龙华”“弥勒当生”等字眼,则指向了“弥勒下生”这一特殊话语。值得注意的是,以三一教为代表的民间宗教的神迹阐述与佛教的传统叙事有所出入,二者对于弥勒佛何时下生有着截然不同的看法。多数民间宗教认为弥勒佛业已下生,白莲教曾经就借用过“弥勒下生”的谶言来起义;而在三一教中,卢文辉结集的《弥勒尊佛经》中出现过“弥勒尊佛是我体,弥勒尊佛是我心。我体即是弥勒体,我心即是弥勒心。”“我今现补释迦佛位,龙华三会,普度

人天,南无当来下生弥勒尊佛。”这些词句昭示着:三一教主林兆恩的降世,就意味着弥勒佛的降世,亦即“弥勒下生”。当然,民间宗教这种区别于正统佛教的信仰叙事,时常被正统佛教所诟病,认为其属于离经叛道的行为。

相比于其他教派,龙门派强调以特定宗教元素来着重渲染林兆恩的“弥勒身份”及其义理。具言之,龙门派之于“弥勒身份”的文理阐释,在遵循三一教传统论证路径的前提下,进一步在其体系建构中生动地展现林兆恩与弥勒信仰间的紧密联系。在该派的叙事话语中,有一个关键措辞——“天下四午为独尊”。这实质上可以从三一教的教义教理中探本溯源:“四”与“午”在整个三一教中是异常重要的两个字眼。首先是“四”字,教中有“儒道释夏四尼大宗师”的说法,即儒仲尼氏执中一贯圣教度世大宗师、道清尼氏守中得一玄教度世大宗师、释牟尼氏空中归一禅教度世大宗师、夏午尼氏道统中一三教度世大宗师。其次,三一教主林兆恩的称号中,有提到“夏午”二字,之所以取此二字,乃是取其“极亮极热”之含义,意为光大三一教。由此可知,“天下四午为独尊”的重要性不容小觑。回到前文提到的“关键措辞”,由于“四午”乃是独尊,故按照传统的干支纪法,在午年午月午日午时,会形成一个“四午齐聚”的绝佳契机。由此,在该派的历史叙事中,在1978年(戊午年)6月(戊午月)25日(戊午日)12时(戊午时),亦即契合“夏午”含义的“纯阳土局”(天干)与“纯阳火局”(地支)相互嵌合的“火炎土燥”的绝佳年月日时,弥勒佛被正式敕封为“万心教主”。问题在于,其叙事话语中为何是弥勒佛被敕封?前文提到,由于在三一教的历史语境中,弥勒佛是未来佛且祂与林兆恩一体无二,因而这个就是弥勒佛与林兆恩、三一教、龙门派以及此次敕封事件的焊接点。基于此次敕封事件,弥勒佛成为该派最高位阶的神明。正因如此,该派多数堂祠会在其所使用的灯笼、神位牌等特定物件上写明“万心教主”四字,以彰显其分量之重、位阶之高。同时,该派多数堂祠在神明设置上形成了一种惯例——将弥勒佛的神像供奉于主神位,而其侧边的神位方才供奉三一教主林兆恩的神像,如图1所示。事实上,这种设置在整个莆仙地区的三一教各教派及其下属的三教祠,乃至马来西亚、新加坡等境外特定区域内的三一教各教派及其下属

的三教祠,都是极度罕见的。



图1 三一教龙门派主神位神像摆放实拍图^①

(三)以“灵性元素”建构“教派气质”

灵性元素贯穿三一教多数教派“道法系统建设”的始终。灵性元素与宗教之间的关系为何?乌媛指出:“但在更为广泛的使用上,灵性一般被视为宗教的神秘主义和实践修行。这种观点倾向于认为灵性是宗教的一部分,主要是体验或灵修实践等方面。”^[9]由此可知,灵性元素之于宗教,乃是通过引导其以一种“冥交神契”的修行路径去指引教徒以“超验体验”的形式来直接认识人与人、人与神、人与天地之间的“非常道”的关系。在三一教中,曾经存在过强调理性元素并反对灵性元素的带有原教旨主义色彩的派系——以林兆珂为首的“学术派”。他们一概称林兆恩为“先生”或“吾师”,并对三一教徒的建祠、斋醮等宗教迷信活动予以公开抨击。这使他们对林兆恩思想的传播仅限于知识界内部,对当时社会的影响并不很大,在清初后基本就湮没无闻了。相反,真正使林兆恩的“三教合一”思想得以广泛传播的,倒是以陈标、张洪都、卢文辉、陈衷瑜等为代表的、积极推行这种“宗教化”的转向并于民间社会中的一派^[7]。这一事象折射出,理性化路线之于三一教的发展而言,并非一条合宜的康庄大道;相反,充满灵性元素的宗教化路线,才使三一教得以在莆仙地区进行话语建构,并繁育出多个至今仍充满活力的灵性教派。

龙门派承袭了三一教作为宗教所具有的灵性元素,并以之作为教派独特气质建构的助产士。其表现为:门人热衷运用巫覡式与神秘主义式的宗教思想与

行动来作为自度度人的方便法门。究其原因,乃是由于龙门派以低学历民众作为其教众基础,这意味着多数门人往往难以理解抽象的宗教概念,如“道”“心”“空”“有”“性”等。在此情形下,门人自然偏向选择富有灵性气质的、强调人与神圣力量直接对接的手段来作为“救劫指南”。具体而言,托梦通灵、行法传达、驱妖斩邪、神迹叙事等充满神秘色彩的灵力展演形式,反复被该派门人在各类宗教事象中提及与实践。以驱妖斩邪为例,“驱邪”是贯穿于法师仪式传统之中永恒不变的主题。它无所不在、随处可见,是其教派最明显的特征,亦是法师仪式的宗旨和最终目的……法师历经千辛万苦学习万般法术,无非是为了与各类邪魔斗法,保护地方平安^{[10]3}。故而,该派的特定门人(以经师为主)经常会应其他门人的各类请求,如事业不顺、家庭不和、疾病缠身等,运用自身以及神明的法力来助其降妖伏魔。

在该派的集体记忆中,部分特定的门人,典型者如黄珠武、谢珀龙、陈珀山、欧青益、祁青众、潘青望,是由至少一位神明来度,他们会通过行使神明所授予的法力来帮助其他门人解决特定的问题。笔者以陈珀山的捉鬼收妖过程为例:陈珀山十八岁左右加入该派,自此长期从事该派的教务。据传,陈珀山是由天庭下凡,并由诸如万心教主(弥勒佛)、玉皇大帝、黎山老母、九天总主帅(宗官帅)、太上老君、济公、齐天大圣等多位神明所度。其中,最具传奇色彩的是其与万心教主(弥勒佛)之间的故事:在其约四十九岁的时候,有一天他毫无症状地突然陷入昏迷状态,即将殒命,据说这是由于玉皇大帝欲使之回天庭复命。随即,其妻子与儿子亲自到万心教主(弥勒佛)面前祈祷,希望他可以继续留在世间传法度众。后来万心教主(弥勒佛)应其所请,亲自来度陈珀山,并把人种袋交付给他,作为其传道过程中用以降妖伏魔的法宝。自此以后,陈珀山在降妖伏魔时,会先将右手手掌靠近嘴巴,并用嘴巴对其哈气,以此在手掌上搭印,尔后,口中念出万心教主(弥勒佛)所授的咒语——南无咪嘛吽 叭若叭咪吽,手臂同时做出相应的旋转,随即大喝一声:“听我法旨,收(斩)!”;妖魔即被收入其左腋下的人种袋中。

^①本图为笔者田野调查时所拍摄。

三、传道世系

(一)“传道区域”的审察

该派以龙溪堂所在的溪泉头村一带为传道中心点,辐射黄石镇、北高镇、新度镇、镇海街道、霞林街道等核心区域(如图2所示)。其扩展机理应当从三一教作为民间宗教所具备的特点与黄珠武及其门下弟子的传道轨迹中找寻。俞黎媛指出:“民间宗教信仰是一种根植于人民群众生活,与儒释道三教互相糅合,与民族传统文化和民间习俗相交融的复杂多元的社会文化现象。”^[11]这说明,民间宗教是以“亲缘性”与“地缘性”作为蝶蛹,进行自身的蜕变以及与地方社会的互动。由此,对于龙门派而言,其亦是以前文的两性作为传道基础,开展教派活动。该派各堂祠内的大部分门人,要么存在着血亲/姻亲关系,要么存在着同村/同乡关系。基于这种性质的传道途径,使得该派的门人会呈现出“以一带多”的墨渍式扩散;下文“‘道脉网络’的编织”将以此作为草蛇灰线,展开具体论述。当然,黄珠武等人的传道行医轨迹,亦是依附——反哺于前述两性。具言之,过往由于交通不便,前述人等的活动范围实际上是限定在一个特定区域内,亦即前文提到的该派的核心区域。这使其所面对的发展对象与区域具有某种稳定性,这种稳定性又会与前文提到的“亲缘性”与“地缘性”相互嵌合。基于此,民间宗教自身的特点与黄珠武等人的传道历程在“亲缘性”与“地缘性”的推动下,互相统摄,共同造就该派传道区域的特质。



图2 三一教龙门派堂祠分布图^①

该派所有堂祠,皆是在1984年龙溪堂建立后的数

十年间,以天女散花式的分布规律,在前述的黄石镇、北高镇等核心区域内建立起来。这与当时特定的社会环境息息相关。1978年以来,随着宗教信仰自由政策的落实,三一教在福建的莆田、仙游、惠安、福清、平潭、福州等地重新流行开来,许多三一教祠堂被陆续修复,同时也新建了许多新的三一教祠堂,影响相当大^[12]。

关于该派堂祠的详细信息,可以参见下文的表2。该派堂祠在堂名的产生上,遵循“以林龙江的‘龙’字冠首(以龙为号),堂祠所在境域名称中的某字居中(以乡为名),‘堂’字结尾”的取名惯例。诚然,目前部分堂祠由于各种原因,在形式上并不严格遵循上述取名规则,但这并不影响其所具有的龙门派的实质内核。值得注意的是,该派部分堂祠的堂名在20世纪60、70年代即已经由黄珠武等人取好,尔后再由其门下弟子陆续建设。

随着第一代掌门人黄珠武、第二代掌门人陈珀侯等人的驾鹤西去,该派各堂祠间渐次演变成一种“邦联式”关系。由正反两面观之,这种“邦联式”的关系,一方面有利于减少箭垛式权威带来的负面影响,缓和堂祠间的矛盾纠纷并维持各堂祠间的和谐性;另一方面,各堂祠易随着世系的叠加而减少交往与联系。目下,该派并没有真正意义上的类似于东山祖祠的领导机构。当然,龙溪堂、龙黄堂由于其人力财力物力较为雄厚,因而对于其他的兄弟堂有着更多的照顾义务。由实际教务运作观之,龙溪堂、龙黄堂、龙田堂、龙华堂、龙前堂、龙新堂、龙霞堂等依旧保持着紧密的联系,其门人经常会在堂祠建设、仪式展演等场合上相互帮助。而龙山堂、龙兴祠、龙东堂、龙峰堂、龙梁堂、天上白云殿、龙墩堂、龙樟堂分别因为教派之争、交通不便、场地受限、派系站队、人员变更、路途遥远、神明设置、拆迁未建等原因,或名存实亡,未开展相关的教务活动;或有开展相关的教务活动,但与前者联系甚少。

表2 龙门派堂祠一览^②

序号	堂名	创堂者	堂址	备注
1	龙山堂	陈珀侯 (本名金凤)	莆田市荔城区北高镇呈山村留山	

①本图根据笔者田野调查结果整理而成。

②本表根据笔者田野调查结果整理而成。

续表

序号	堂名	创堂者	堂址	备注
2	龙兴祠	陈珀侯 (本名金凤)	莆田市荔城区镇海街道新溪社区溪泉头	原先计划以之作为该派的领导堂祠,后由于各种原因致使其目前处于荒废状态
3	龙东堂	祁青众 (本名文国)	莆田市荔城区黄石镇江东村祁境	
4	龙甲堂	无	无	有堂名但未实际建设
5	龙田堂	吴青仙 (本名文廉)	莆田市涵江区白塘镇江尾村兰田	
6	龙华堂	陈珀齿 (本名椿)	莆田市荔城区黄石镇华堤村过排洋	
7	龙前堂	陈珀内 (本名文芳)	莆田市荔城区北高镇山前村下半戈	
8	龙峰堂	陈珀长 (本名成棋) 李珀运 (本名锦龙)	莆田市荔城区北高镇岱峰村大石	
9	龙黄堂	陈珀山 (本名松林)	莆田市城厢区霞林街道下黄社区黄厝	陈珀山在逐步建设龙黄堂的过程中,又建造了一座龙玉殿
10	龙梁堂	欧青益 (本名玉珠) 梁青绸 (本名亚富) 梁青遍 (本名金顺)	莆田市秀屿区东桥镇梁厝村垵头	后更名为“东南祠”
11	龙新堂	陈传盛 (本名德清)	莆田市荔城区新度镇新度村后亭	
12	龙溪堂	陈珀侯 (本名金凤)	莆田市荔城区镇海街道新溪社区溪泉头	
13	天上白云殿	欧青益 (本名玉珠)	莆田市秀屿区笏石镇四新村苏吴	原名“天上白云洞”

续表

序号	堂名	创堂者	堂址	备注
14	龙墩堂	潘青望 (本名玉珍)	莆田市城厢区霞林街道顶墩社区顶墩	堂名始终为“玉皇殿”,原先计划更名为“龙墩堂”,但未能成功
15	龙樟堂	周青顺 (本名亚猴) 郑青纷 (本名春珠)	无	拆迁后未再建
16	龙霞堂	陈青牵 (本名文豹)	莆田市城厢区霞林街道霞林社区	

注:表中的堂祠以“名称笔画总数”的多少来进行先后排序。

(二)“道脉网络”的编织

“道脉网络”指的是,教派在实际运作过程中由于教务开展与世系传承的需要而产生的具有相对稳定性的组织架构。笔者将着重考查该派道脉网络的三个方面的内容——“教阶制度”的设计、“经师团队”的运行、“门人体系”的赓续。

由“教阶制度”的设计观之,由于该派较之于悟本派等传统派系而言,规模相对较小,因而对于教阶制度的设计,本着实用主义的理念,尽量避免作出庞杂的划分。其教阶制度大致经历了三个时期的演变:黄珠武时期,教阶制度相对简单,没有详细的职位划分;陈珀侯时期,教阶制度逐步复杂化,设置了总尼^①、主教、掌教、书榜、堂长、护教、宣传等职位;陈珀山、陈青牵时期,教阶制度适当简化,不再设置总尼、主教、掌教、书榜、护教、宣传等职位,而是改设武掌管(负责接收法事、仪式举幡等)、文掌管(负责文书起草、对联撰写等)、堂长、护法、会计、出纳等职位。同时,各堂祠内部在教阶制度上,呈现出“以堂长为中心,副堂长为次中心,其他门人共同配合”的运作规律。堂长往往是堂祠教务活动的组织者、领导者,副堂长乃是负责财务开支、节日记账、堂祠修缮等事务,其他门人则负责采购食材、烹调素食、摆放供品等事务。当然,堂长、副堂长、其他门人的工作并非完全不存在交集,他们之间的分工往往会相互重叠,以确保相关事务的高效完成。例如,在斋醮的准备工作中,堂长、

^①当时教内众人认为“总尼”的位阶高于“四尼”“总持”等,以前者为职位名称并不符合规矩,但陈珀侯认为后两者的位阶高于前者,前者是其中的最低位阶的职位,加之陈珀侯当时为掌门人,众人便遵从了他的说法。

副堂长如果暂时没有自身分内的事务,就应当帮助其他门人共同从事采购食材、搬运桌椅、布置神位等工作。

由“经师团队”的运行观之,经师们在该派的日常教务运作及宗教仪式展演中,占据了极其重要的地位,多数经师拥有前文“教阶制度”提到的文武掌管、堂长等身份。值得注意的是,经师虽然也是门人的一部分,但因其在该派内的地位与功能较为突出,故而笔者将其单独罗列讲解。然而,若首次接触经师,实质上很难立刻判断出是不是经师。这是因为该派经师们的修行方式类似于道教正一派的火居道士,即何绵山在《福建民族与宗教》中所指出的那样:“正一道画符降妖,伐诛邪伪,祈福禳灾等,道士可居家亦可出家山居。”^[13]正如笔者所见,该派经师们除了在特定的宗教时刻会进行斋戒、着特定服饰外,平日里与常人无异,可以不蓄长发、抽烟喝酒、结婚生子。故而,区分经师与普通门人的最直观方法是:看其在特定的宗教场合是否会头戴法帽、身着法衣。从功能结构上来看,经师们的教务重心在于组织与领导门人进行宗教仪式展演,即该派门人时常提到的“做斋醮”。同时,作为“仪式专家”,其需应门人以及普通民众的各类请求,在堂祠内或他们(门人与民众)的家中,帮助他们完成诸如开光点眼、谢恩拜忏等宗教仪式。在该派中,经师们呈现出“部分经师专门参与某一堂祠的斋醮事务,部分经师普遍参与各堂祠的斋醮事务”的运作规律。这是由于一部分经师是在某一堂祠入教,故而与其他堂祠间的联系并没有十分紧密;然而,一部分经师,如陈珀山、陈青牵时期的文武掌管、堂长等,大多数人在该派内部资历较深、领导力强、影响力大,故而需要起到领头羊的作用,即通过轮流参与各堂祠的斋醮事务,联络各堂祠之间的感情,保证其拥有较强的凝聚力,预防出现“亲不过三代”的尴尬局面。

由“门人体系”的赓续观之,该方面侧重于讲述门人如何确定专属的身份符号以及每代门人间是如何进行承续与更替的。

身份符号在该派具体表现为道号。在遵循“真如琥珀,青传龙正”的字辈排行的基础上,每一位门人根据自身所参与的传道仪式的举行时间,获得道号中的第一个字,亦即“真如琥珀,青传龙正”中与该时间段相对应的某字。值得一提的是,该派字辈更迭的时间

点,即掌门人变动的时间点,分别为1972年(黄珠武,珀字启用)、1987年(陈珀侯,青字启用)、2002年(陈珀山,传字启用)、2023年(陈青牵,龙字启用)。由此可知,黄珠武属于珠字辈,陈珀侯等人属于珀字辈,陈青牵等人属于青字辈,陈传盛等人属于传字辈,韩龙慈等人属于龙字辈。而第二个字则是在举行传道仪式时,从该派所使用的经书中抽取一个字。据此,每位门人都能获得专属的道号。

每代门人间的承续与更替,则是在道号的基础上,通过“时间—空间”的催化,同亲缘与地缘相互嵌合。这主要体现为:不管是上下代门人之间,还是同代门人之间,基本具有极强的亲缘关系或地缘关系。事实上,这类事象的出现,应当从三一教进化成“混合宗教”的流程中进行审视。三一教在与地方社会漫长的历史互动过程中,特别是受到不同时期的政府管制后,已逐渐淡化其作为教派的独立性,与世俗制度发生混合,具体表现为:与家庭、宗族混合,与村庄、社区混合,与商业会馆等社会团体混合^[14]。龙门派初步形成时,三一教业已历经数百年的淬炼,与前述各种元素混合,形成了真正意义上的混合宗教;同时,在前文“‘传道区域’的审察”中,笔者亦分析了黄珠武等人的传道特点,即依附于亲缘性与地缘性的传道路径。在前述两个方面的共同作用下,该派上下代与同代门人间得以呈现出相关的事象。为了更直观地体会这一事象,笔者以门人数量众多、体系较为完备的龙华堂为例,在1987—2020年间,该堂大约吸纳107名门人(有登记在簿)入道。其中,与其第一任堂长陈珀齿有亲缘关系(主要包括血亲、姻亲等)的门人共45名,有地缘关系(主要包括同村、同乡等)的门人共38名,二者共占总人数的77.6%。

四、教派科仪

(一)“神明谱系”的梳理

该派在神明设置上体现出浓厚的综摄主义色彩,即通过糅合儒教、佛教、道教、三一教、民间信仰的神明谱系,来锻造自身独特的神明供奉体系(如表3所示)。

这种特质可以说是“三教合一”思想的直接体现,同时,亦可以巧妙地展现出该派历史积淀中的某些轶事。通过田野调查,笔者发现,该派在神明的选择上,会坚持将教派共尊神明与堂祠内部的特定神明相互耦合。共尊神明的选择易于理解,因为这些堂祠同属

于一个教派,自然会受到该派约定俗成的神明选择的规制,像万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、玄天上帝等神明,几乎所有的堂祠都会选择尊奉。然而,有一部分特定神明仅能在某些特定堂祠中得见。缘何如此?这就需要从该堂祠的特定人物(尤其是堂长)的特殊传道经历中寻找答案。以龙东堂与天上白云殿为典例,龙东堂之所以会选择供奉李大人,乃是由于他是度该堂现任堂长祁青众的神明,出于感谢神明与维护关系的需要,李大人便成为该堂的主祀神明。而天上白云殿的绝大多数神明则是与其现任堂长欧青益保持着密切联系。事实上,欧青益在王太子(王母娘娘的儿子)、王亚来(太上老君的弟子)等特定神明的帮助下,已行医传道几十载。令人感到奇特的是,她在治病救人时所使用的药乃是无形的神药(这些药正是由前述神明亲自从天上送来),多数病人在“服用”神药后,基本药到病除。出于感谢,这些病愈的病人们所送来的锦旗已挂满该堂大殿内两侧。基于此,前述神明便被欧青益虔诚地塑像、供奉。

表3 龙门派堂祠神明一览^①

序号	堂名	神明	备注
1	龙山堂	万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、九天总主帅(宗官帅)、太上老君、玄天上帝、孔子、观音大士、妈祖娘娘、伽蓝菩萨、韦陀天尊、姜真人、杨圣君、阿三(弥勒佛的弟子)、白元帅、金大人、李大人、十八罗汉、多闻天王、持国天王、广目天王、增长天王、武将军、天神、地祇、温元帅、康元帅、马元帅、赵元帅、华元帅、高元帅、雷公、电母、善财童子、善财龙女、金孩子、日执扇官、月执扇官、福德正神、招财童子、进宝童子、黄珠武(传道师)、林珀钦(引证师)、黄普仪(龙华)、陈珀侯(龙门)、牌位(檀越功德主、扶教者、教内乐位、教外乐位)	
2	龙兴祠	无	

序号	堂名	神明	备注
3	龙东堂	三一教主、观音大士、李大人、江公真人、李大将、中军帅、孩儿聚会、福德正神	
4	龙甲堂	无	
5	龙田堂	万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、九天总主帅(宗官帅)、太上老君、玄天上帝、孔子、观音大士、三峰张真人、上阳卓真人、金齿临、玉齿临、福德正神、招财童子、进宝童子、牌位(龙田堂禄位)	
6	龙华堂	万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、九天总主帅(宗官帅)、太上老君、玄天上帝、孔子、观音大士、岳元帅、金大人、李大人、孩儿聚会、福德正神、黄珠武(传道师)、林珀钦(引证师)、黄普仪(龙华)、陈珀侯(龙门)	
7	龙前堂	万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、九天总主帅(宗官帅)、太上老君、孔子、观音大士、福德正神	
8	龙峰堂	万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、太上老君、玄天上帝、孔子、观音大士、伽蓝菩萨、韦陀天尊、执旗将军、捧印将军、温元帅、康元帅、马元帅、赵元帅、华元帅、高元帅、雷公、电母、善财童子、善财龙女、金孩子、性如卢夫子、贞明林夫子、翼林张夫子、慧虚朱夫子、福德正神、牌位(道友先贤、檀越主、功德主、募缘主、安禄位)	
9	龙黄堂与龙云殿	龙黄堂:万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、九天总主帅(宗官帅)、太上老君、通天教主、太乙真人、玄天上帝、孔子、齐天大圣、济公、清华妙行导师、福德正神、陈珀山(龙门二传) 龙云殿:玉皇大帝、黎山老母、王母娘娘、观音大士、妈祖娘娘、温元帅、康元帅、马元帅、赵元帅、华元帅、高元帅、风伯、雨师、雷公、电母、杨令婆、杨九娘、穆桂英、福德正神	陈珀山将龙云殿的神明一同纳入祭祀体系,故此处将龙云殿神明一同罗列

^①本表根据笔者田野调查结果整理而成。

续表

序号	堂名	神明	备注
10	龙梁堂	三一教主、玄天上帝、观音大士、龟将军、蛇将军、善财童子、善财龙女、三峰张真人、上阳卓真人、金齿临、玉齿临、福德正神	
11	龙新堂	万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、玄天上帝、三峰张真人、上阳卓真人、福德正神	
12	龙溪堂	牌位(天地君亲师)、万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、黎山老母、九天总主帅(宗官帅)、太上老君、王母娘娘、玄天上帝、孔子、观音大士、妈祖娘娘、清华妙行导师、李大人、鲁府大公、鲁府大妈、孩儿聚会阿牵仔、三峰张真人、上阳卓真人、性如卢夫子、福德正神、黄珠武(传道师)、林珀钦(引证师)、黄普仪(龙华)、陈珀侯(龙门)、陈珀山(龙门二传)、龙门护法(朱珀明、解珀昌、朱珀祥、朱珀煌、朱珀贞、陈珀义、陈珀齿、陈青命)、牌位(龙溪堂禄位芳名)	
13	天上白云殿	万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、阿弥陀佛、太上老君、王母娘娘、大势至菩萨、观音大士、妈祖娘娘、二郎真君、王太子(王母娘娘的儿子)、王亚来(太上老君的弟子)、七仙女、百花姑娘、黎山老母门下弟子(白风清、白风云、白风文、白风玉、白风英、白风明、白风松)、上阳卓真人、性如卢夫子、千里眼、顺风耳、日执扇官、月执扇官、福德正神	
14	龙墩堂	玉皇大帝、武天老母、九天总主帅(宗官帅)、太上老君、王母娘娘、观音大士、妈祖娘娘、包公、武将军、武公主、功德主、善财童子、善财龙女、千里眼、顺风耳、日执扇官、月执扇官、捧桃丫头、捧壶丫头、天兵天将、虎爷、福德正神	该堂称“妈祖娘娘”为“无极圣母”
15	龙樟堂	无	

序号	堂名	神明	备注
16	龙霞堂	万心教主(弥勒佛)、三一教主、释迦牟尼佛、九天总主帅(宗官帅)、太上老君、玄天上帝、孔子、观音大士、三峰张真人、上阳卓真人、福德正神	

注:表中的堂祠神明主要包括“有塑像”以及“‘无塑像’但有‘固定神位’”两类。

(二)“儒释道夏”的整合

该派科仪在思想义理上呈现出儒释道比例协调的平衡状态,而在外在形式上则体现出佛道科仪兼具、道教科仪为主的特点。在思想义理上的状态不言而喻,因为三教的精神内核极易相互融通,呈现出“一即多,多即一”的融合态势。而其外在形式上之所以出现这样的特点,主要有两方面的原因。一方面,相比于热衷进行具象化的仪式展演的佛道两教而言,儒教更注重抽象思考与义理阐释,故而对于科仪体系的建构相对薄弱,这进一步导致其所包含的科仪内容相对匮乏,不易借鉴。另一方面,相比于佛教而言,三一教整体在几百年的发展过程中,与道教的结合更为紧密,更倾向于借鉴道教的科仪,故而这种倾向影响了该派的科仪借鉴。同时,黄珠武等人与多位道教神明的因缘际会,亦间接促进了该派的科仪偏好。

笔者着重讲述佛道科仪在该派科仪中的显现。于道教科仪而言,第一,该派统称仪式展演为“做斋醮”,而“斋醮”一词即道教的特定术语。第二,该派在仪式展演时所使用的腔调,并非类似于佛教主流的绵绵密密的梵腔,而是类似于道教主流的咬字清晰且声音洪亮的道腔;此外,该派在诵经时,善于在句中运用转音、在句末运用叠句,这种念法在道教中亦十分常见。第三,该派经师们的法帽与法衣上赫然绣着阴阳鱼、先天八卦等道教相关图案,同时,他们在特定场合中会使用符纸(上书“真正气”)、三清铃等道教器具。第四,该派所使用的经咒,相当一部分来自道教,典型者如《净心神咒》《净口神咒》《净身神咒》《安土地神咒》《净天地神咒》《祝香神咒》《金光神咒》《回向文》《北斗经》《玄天上帝垂训文》《玄天上帝百字圣号》《玄天上帝妙经》(《元始天尊说北方真武妙经》)等。第五,前文曾提到,该派门人会定期举行传道仪式,门人会因之获取相应的道号,而“道号”一词,不言自明,来源于道教。当然,这并不意味着佛教科仪只占据了极小部分,只是相对于道教科仪而言,其比例略逊一

筹。该派对于佛教科仪的化用主要体现在以下几个方面:第一,对于佛教“荐亡超度”科仪的借鉴。该派在“普施”等特定场合上会使用佛教常用的招魂幡与招魂灯笼(上书“目师超度亡魂”“西方如来文佛”“直往西方”等字样);同时,其在多数仪式场合上会设坛供奉特定神牌——檀越功德主(佛教特有词汇,意指“施主”)。第二,对于佛教术语以及经咒的运用。如“佛法僧宝”“八部龙天”等佛教概念,时常在该派自编的经书中出现;同时,该派汲取了《七佛灭罪咒》《解冤释结咒》《消灾吉祥咒》《往生咒》《观世音救难咒》《回向文》《观世音梦授真言》《般若心经》《观世音救苦经》《观音十二月修行》等佛教经书,来充实自身的科仪。正如丁荷生(Kenneth Dean)所言:“这些仪式活动涉及利用儒释道三教的仪式部件所构建的仪式机器来导引力量。”^{[4]286}

该派科仪在整合儒释道元素的基础上,进一步汲取了三一教的共享科仪,并创造了自身独有的科仪元素。需要指出的是,前述的“共享科仪”专指三一教在科仪发展过程中被其多数教派所共同认可并吸纳的科仪。该派主要提取了三一教共享科仪元素中的经书元素与服饰元素。于经书元素而言,其吸纳了三一教部分共有经典——《本体真经》《儒道释夏三十六赞》《四尼大宗师宝经》《三教先生宝签》等,来作为自身科仪建设的原材料。而该派的服饰,则是在三一教整体原有的三纲巾、三纲五常服等传统服饰上进行了厘革。换言之,该派服饰虽然增添了部分新元素,但其所体现出的三一教共通气质并未消散。事实上,三一教多数教派都或多或少地对前述传统服饰进行了修改。例如,部分教派将法帽改造成斗笠状,部分教派在法衣上使用拼色设计与加入各种花纹等。

当然,该派科仪的发展不会完全照搬前人与同行的内容,而是会建构出独特的科仪气质。笔者认为其独特的气质主要体现在道场类型、经书编撰、诵经腔调、法器使用等方面。由道场类型观之,该派主做文道场。这是由于度黄珠武的青华妙行导师属于文神,而该派的特定科仪要素,如经书等,又多是出自其手,这就间接决定了该派对于文道场的选择。该类型道场的特点之一乃是偏好朴实内敛、节奏舒缓的动作,典型者如该派在仪式展演中常进行的“对拜”仪式。三一教中,主做文道场的教派较少,典型代表是悟本派的悟本文道;相反,做武(舞)道场的教派占据较大

的份额。后者科仪特点是善于展示优美华丽、节奏紧凑的仪式动作,如经师跑埕、九品莲花灯等。当然,上述武(舞)道场的科仪特点与事象在龙门派中是难以寻得的。由经书编撰观之,该派化用了部分佛、道两教及三一教教派共通的传统经书,但相比于其他历史悠久的持续使用古早版本经书的老牌教派而言,该派更偏向于运用其兴盛时期(即20世纪中晚期)所编撰的经书,主要有《进香偈》《供茶偈》《早朝焚香偈》《早朝供茶偈》《请神赞文》《送神》《送神赞文》《回向文》《天地真经》《三宝品经》(《三宝经曲》)《水忏真经》《普施真经》《导师科教》等,这些自编的经书多数以“七言”诗体的形式出现,内容读起来通俗易懂、朗朗上口。值得一提的是,前述自编经书多是由博学多才的青华妙行导师运用其法力,指示不识字的黄珠武来写成(玄天上帝亦有参与编写,但较少)。由诵经腔调观之,前文曾提到,该派所采用的腔调为类似于道腔的腔调,但其在此基础上,又融入了莆仙方言的文读形式,使得经文的诵读变得更加流畅且富有韵味。进一步而言,该派腔调的节奏较为舒缓,词句的转折较为平缓,较少使用词句相当紧凑且声调落差大的高频率诵经方式。由法器使用观之,该派最初计划学习其他教派,使用诸如锣、鼓、吹(唢呐)、铙钹等多种法器来演奏名目繁多的曲目。但后来出于便利门人参与及仪式开展的目的,其在法器运用上便以简便为原则。基于此,该派在大多数场合主要使用两种法器——木鱼与圆磬。当然,该派在某些特定的场合会使用三清铃、铛子等法器,但前述特定法器总体上使用频率并不高。事实上,也正是由于该派对于法器设置的良苦用心,才使得其门人并非只能进行跪香等简单仪式行为,而是能够迅速掌握诵经的节奏要领,并辅之以该派自编经书所具备的特点——此类“歌行体”文体,其音节、音律均较为自由,只要配之简单的音乐,便能轻易和唱之^{[10]7},高度参与到仪式展演中。与此同时,再搭配上该派特有的宣说纪律的榜文,即《真武曰》与《龙华会上光明正大》,使得每次仪式展演总是井然有序、余音绕梁。

五、结束语

借由本文,可以初步对龙门派的整体样貌进行一个粗线条的描摹。作为一个充满乡土气息的教派,其真正诠释了何为“随机教化”,使得彼时生活拮据且目不识丁的多数民众在精神与物质上有所依怙。目下,

随着新型社会态势的出现以及特定门人的持续老化与驾鹤西去,该派又将开始新一轮的“应劫”与“化劫”。当然,本文亦有其局限性。囿于学识、素材与篇幅,该派各要素下的诸多细节尚未具体展开,本文对于各堂祠的特性,亦鲜有提及。但在不久的将来,相信会有更多的学者开始审视这一熟悉而又陌生的教派,进而促使与之有关的学术成果呈现出指数爆炸式的增长。

参考文献:

- [1]李志鸿.晚清民国三一教与民间社会[J].世界宗教文化,2022(1):164-171.
- [2]何善蒙.三一教仪式研究[J].世界宗教研究,2009(3):73-86.
- [3]陈进国.救劫:当代济度宗教的田野研究[M].北京:社会科学文献出版社,2017.
- [4]KENNETH DEAN. Lord of the Three in One; The Spread of a Cult in Southeast China[M]. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- [5]林兆恩.林子三教正宗统论[M].北京:宗教文化出版社,2015:3.
- [6]郑志明.明代三一教主研究[M].台北:学生书局,1988:342.
- [7]刘晓东.“三教合一”思潮与“三一教”:晚明士人学术社团宗教化转向的社会考察[J].东北师大学报,2002(1):21-27.
- [8]卢文辉.林子本行实录[M].北京:宗教文化出版社,2019:8.
- [9]乌媛.现代灵性和宗教的关系模式探讨[J].宗教社会学,2015(00):211-225.
- [10]黄建兴.师教:中国南方法师仪式传统比较研究[M].北京:中华书局,2018.
- [11]俞黎媛.加强民间宗教信仰管理 促进宗教文化生态平衡:以福建为考察中心[J].世界宗教研究,2012(2):80-89.
- [12]林国平.当代民间宗教的复兴与转型:以福建三一教为例[J].东南学术,2011(6):187-198.
- [13]何绵山.福建民族与宗教[M].厦门:厦门大学出版社,2010:270.
- [14]卢云峰,黄星尧.“独立宗教—混合宗教”理论建构初探:以三一教为例[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2025(2):63-72.

作者简介:陈宜锐(2002—),男,汉族,福建莆田人,单位为闽南师范大学法学院,研究方向为历史法学、宗教人类学、佛教、三一教、莆仙民俗文化。

(责任编辑:张震)

(上接第122页)论“唯经验论”,健全安全管理机制,强化“数字+育人”综合能力,从平台搭建、管理体系到个人综合能力,全方位推动数字时代辅导员的转型,释放数字育人的潜能,推动辅导员工作的高质量发展。

参考文献:

- [1]习近平.高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告[N].人民日报,2022-10-26(1).
- [2]中共中央国务院印发《数字中国建设整体布局规划》[N].人民日报,2023-02-28(1).
- [3]中共中央、国务院印发《教育强国建设规划纲要(2024—2035年)》[N].人民日报,2025-01-20(1).
- [4]中共中央 国务院印发《关于新时代加强和改进思想政治工作的意见》[N].人民日报,2021-07-13(3).
- [5]唐知然.高校辅导员数字胜任力的价值意蕴与提升方略[J].思想理论教育,2023(12):100-105.
- [6]教育部.教育部关于发布《教师数字素养》教育行业标准的通知[EB/OL].(2022-12-02)[2025-09-07].
http://www.moe.gov.cn/srscite/A16/s3342/202302/t20230214_1044634.html.

作者简介:闫宁娜(1993—),女,汉族,山西晋城人,山西科技学院讲师,研究方向为思想政治教育。

(责任编辑:杨超)