

民間宗教的輓歌： 1950年代初的「水風波」

• 李若建

1950年代是影響中國變遷的重要歷史階段，不過沒有多少人會關注到當年形形色色的關於「水」的風波。「水風波」可以分成兩大類：一是「求雨」，二是「求神水」。前一類發生在旱災嚴重的地區，民間按照傳統組織「求雨」，與天氣緊密聯繫；後者則隨機性較大，往往是傳說某地出「神水」，民眾蜂擁而來取水。這些事件往往影響面廣，結局也大體相同，就是在地方政府的行政干預下，事態得到平息。其實這兩類事件古已有之，但引人關注的是它們在1950年代初期頻繁出現，特別是在1953與1957年前後形成了一個高潮。對於這些被今天絕大多數人視為荒唐的事件作研究的必要性，也許可以借助於福柯 (Michel Foucault) 的一句話來說明：「雖然瘋癲是無理性，但是對瘋癲的理性把握永遠是可能的和必要的。」^①本文期望通過研究1950年代不同的「水風波」事件，對了解當代中國社會及其變遷有所幫助。

「水風波」分成兩大類：一是「求雨」，二是「求神水」。這兩類事件在1953與1957年前後形成了一個高潮。對於「水風波」，最常見的說法是：「壞人」煽風點火、群眾不明真相、是封建迷信的東西。在這些話語的指導下，政府成功平息了相關事件。

一 研究的視角

對於「水風波」事件，可以有許多種解讀方法。在當代中國，比較常見的是階級鬥爭話語下的解讀，最常見的說法是：「壞人」煽風點火、群眾不明真相、是封建迷信的東西。當年也是在這些話語的指導下，政府成功平息了相關事件。不過事件的平息與探討事件的內在機制可以運用不同的視角，前者關心的是用權力管制社會，後者是追根溯源的努力。

本文試圖從中國民間宗教的角度去解讀為甚麼會有「水風波」發生，從宏觀社會變遷下民間社會的反應去解讀為甚麼在1953和1957年前後集中爆發「水風

* 本文係中山大學社會學211三期課題的部分研究成果。

波」。筆者認為有兩個角度對理解「水風波」有特別的價值；其一是福柯關於社會對瘋癲的認識過程研究，從福柯的研究可以幫助了解為甚麼在歷史上沒有被視為「不正常」的東西後來會變成怪異；其二是楊慶堃關於中國宗教分散性的研究，通過其研究可以了解為甚麼「水風波」在中國有如此強大的生命力^②。不過，如果僅僅是用兩個角度中的某一個，似乎對理解「水風波」有一定的局限，因此筆者在變遷動態上採取的是前者，在結構功能上採取的是後者。當然，本文的研究，還要涉及到1950年代中國社會的特殊性。

以工具理性的思維方式來判斷，「水風波」是荒唐的。然而人類的理性在不同時代是不同的，因此今天被我們視為理性的東西，在後人眼中，可能是不可思議的荒唐。「水風波」中人的行為多少有點瘋癲，因此福柯對瘋癲的開創性研究，對我們理解「水風波」的荒唐有許多啟迪。

福柯說：「在蠻荒狀態不可能發現瘋癲。瘋癲只能存在於社會之中。它不會存在於分離出它的感受形式之外，既排斥它又俘獲它的反感形式之外。」^③通過描述伴隨啟蒙思想而產生的處理瘋癲的方法變化，福柯說明理性在一定程度上是對難以理解的某些思想形式加以排斥和壓制的過程來維持的。他認為，理性知識不是一種純粹思辨的東西，它是權力關係的產物，並且也是維持這些關係的工具^④。在這一思路中，有兩點對理解「水風波」有特別的借鑒作用：(1) 不同的時代對「水風波」有不同的價值判斷；(2) 理性知識對「水風波」的打壓存在着權力話語的影子。

從社會學的角度研究中國宗教，必須提到楊慶堃的觀點^⑤：

使用結構功能的方法分析中國社會，我們可以分辨出宗教的兩種結構。一是制度性的宗教 (institutional)，有自己的神學、儀式和組織體系，獨立於其他世俗社會組織之外。它自成一種社會制度，有其基本的觀念和結構。另一種是分散性宗教 (diffused religion)，其神學、儀式、組織與世俗制度和社會秩序其他方面的觀念和結構密切地聯繫在一起。分散性宗教的信仰和儀式發展為有組織的社會體系，同時它是作為社會組織整體的一部分，在分散性的形式中，宗教發揮着多種功能，以組織的方式出現在中國社會生活中。

由於這種分散性，中國民間宗教有自己的一些特殊之處，筆者認為與本文相關的幾個特點是：(1) 存在着大量的自由神職中介；(2) 民間宗教與巫術的區別不明顯；(3) 對當權的政府構成潛在威脅。

首先，中國民間宗教的分散性，從寺廟與道觀中出家人的多寡不一，可以得到一定的體現。宗教神職人員的分散，加上沒有一個強大的制度化管理的宗教組織，很容易導致神職人員的良莠不齊，也催生了大量的以宗教謀利的群體；這些人並非完全沒有宗教信仰，只是在經濟利益與信仰之間，更加關注前者。本文將這些人稱為「神職中介」，他們可以以僧、道、巫、醫、算命先生等身份出現，在凡人與神靈之間扮演一個中間人，並且從中獲得利益。這些人沒有一個強大的宗教職業者群體的道德制約，也沒有嚴格的行為規範，因此種種

有兩個角度對理解「水風波」有特別的價值：其一是福柯關於社會對瘋癲的認識過程研究；其二是楊慶堃關於中國宗教分散性的研究。筆者的研究，在變遷動態上採取的是前者，在結構功能上採取的是後者。

不端言行就難以避免。魯迅在一篇文章中提及家鄉的幾位和尚均娶妻生子，其中一位娶了尼姑為妻的和尚甚至宣稱「和尚沒有老婆，小菩薩哪裏來！」^⑥。這一事例，說明了民間的神職中介並沒有受到比平民更多的限制，因此也不可能要求他們比平民有更加高尚的情操。

其次，中國民間宗教的分散性從信仰多神的角度可以進一步得到驗證。對每個家庭來說，其祖先均具有神靈的功能，可以祈求保佑；對每個行業來說，往往都有一位行業神；對每個地域來說，往往有一個土地神。這些神並沒有一個統一的系統，只是在某一方面有超自然的能力。民眾在對這些神存在敬畏的同時，更多的是通過敬奉而從神那裏得到回報，特別是保佑平安，實現願望。因此，民間宗教與巫術混雜在一起，兩者的差別在於：(1) 民間宗教相對關注未來，巫術關注現狀；(2) 民間宗教經常以拯救和生死為重點，巫術着眼當前具體問題；(3) 民間宗教畏懼超自然能力，巫術企圖控制自然；(4) 民間宗教是較大群體的活動，巫術則是巫師個人行為^⑦。如果從這個角度上看，中國的民間宗教大體上處於從巫術到制度性宗教過渡的階段。

正如楊慶堃所指出，宗教力量有可能建立起與政權相抗衡的權力中心。當代中國的官方意識形態是無神論，因此當信仰神靈的民眾的行為超越了地方官員所認可的程度之後，很容易導致地方官員與民眾發生衝突。

再次，正如楊慶堃所指出的，若不加以控制，宗教力量有可能建立起與政權相抗衡的權力中心^⑧。中國民間宗教的分散性，加劇了宗教對統治者的威脅。在成千上萬、遍布全國各地、沒有統一管理，只是考慮自己生存的形形色色神職中介中，誰也不清楚當中有多少是野心家。正因如此，歷代中國官府都對民間宗教保持警惕。在當代中國，民間宗教對政府構成的潛在威脅，除了楊慶堃所說的原因之外，還有一個新的因素，就是意識形態。當代中國的官方意識形態是無神論，因此當信仰神靈的民眾的行為超越了地方官員所認可的程度之後，很容易導致地方官員與民眾發生衝突。

二 求雨中的官民衝突

傳統中國是農業社會，因此風調雨順為民間祈望。求雨早在遠古的商朝就成為慣例^⑨。在中國各地曾經存在着大量被視為主管旱澇的龍王廟，說明民間對自然的無奈和精神寄託。為了祈求上天的憐憫，求雨已經演變為民間的一種傳統。求雨是一個神聖的過程，求雨者為了達到目的，甚至會傷害自己的身體^⑩。

對求雨的過程有兩點值得注意：第一是地方官員大都支持參與，至少不會反對；地方官員參與，甚至於主導求雨的事例，在歷史文獻中不難找到。第二是求雨過程中有許多禁忌，比如說不能有女性參加，不能戴帽子（認為會阻止下雨）。1949年後，由於意識形態的轉變，求雨活動成為封建迷信的象徵，地方官員不僅不會參與，反而會制止這類活動，因此與求雨者的衝突就不可避免了。

1953年是中國相對多災的年份，旱情比較突出。因此在這一年因為求雨而發生的社會衝突就比較多。下面是幾個例子：浙江省蘭溪市有接龍求雨224起，涉及68個鄉，334個村；發生鬧鄉政府事件15起，吊打幹部10名、群眾積極份子9名^⑪。3月甘肅省兩當縣有一個鄉因鄉政府禁止農民求神祈雨，100多名農民到

鄉政府鬧事，公安局逮捕懲辦了4個為首份子^②。6月湖南祁東縣部分農民抬菩薩求雨。有區政府被數百群眾圍擾一天，有區委書記被數百群眾挾持。經教育後平息^③。

以下通過考察浙江省青田縣在1951、1953和1976年發生的三次求雨事件以及1953年青海省湟源縣的求雨過程，對我們了解這類事件的特點有所幫助。

(一) 青田求雨

1951年7月，浙江省青田縣某地農民在一次求雨活動中，遇到鄉文書頭戴笠帽，認為「雨神」被沖跑。因此群眾到鄉政府拉走鄉文書拜佛求雨，同時拉走縣委、縣財稅局和鄉幹部三人下跪求雨。這次事件中，基層官員對群眾顯得相當容忍，因此沒有見到農民被懲罰的記錄^④。

1953年夏秋之交，青田縣旱情嚴重，全縣共發生求雨事件135起，參加群眾約2萬人，其中騷亂事件5起。縣政府逮捕首要份子15名、迷信職業份子7名^⑤。由此可見，到了1953年，政府對求雨活動已經不再容忍，因此民眾與基層官員的衝突也就無法避免了。

在政治高壓下，青田的求雨活動仍無法杜絕。1976年夏，青田縣居然發生農村的生產大隊長策劃拜佛求雨的事件。求雨過程中，全村戒嚴七天，不准紅布袋、紅衣服、六畜等進出村，村內不准哭，不准打罵。各生產隊派人輪流看守三條路口，看守人員由生產隊記工分。結果是神職中介被逮捕，生產大隊長戴上「壞份子」帽子，須接受管制改造^⑥。

(二) 湟源求雨

1952年11月起，因牲畜口蹄疫蔓延，青海省湟源地區實行封鎖五個月，嚴重影響到群眾的生活。1953年又遭遇幾十年未有的大旱。從1953年4月上旬開始，求雨活動此起彼伏，有的幹部刁難求雨群眾，甚至有幹部指責群眾：「誰參加求雨，誰就是反革命」。這些做法引起群眾的不滿，並產生對政府的對抗情緒。

5月15日，群眾500多人抬「黑龍王」神轎求雨。求雨群眾湧到龍王廟（時為小學），將神轎抬入大殿。他們在校園裏放置水缸，插楊柳放桑堆，請巫神作法，後即抬轎前往另一地。當求雨群眾離校後，幾處桑堆起火，幾個小學生為免遭火災，舀水缸中的水潑滅了桑堆，恰巧被留守者發現，大喊：「娘娘求得的雨被學生撥掉了」，因而激起群眾不滿，多次衝擊縣政府大門，個別人公然呼喊反對黨和政府的口號，提出免徵公糧等要求。晚上10時左右，求雨群眾撞開大門湧進縣政府，迫使大部分幹部撤到公安局，未及撤離的16名幹部均遭毆打。群眾還呼叫「要民主選縣長」。凌晨部隊進駐湟源，城關地區立即戒嚴，事後有7人受到法律制裁^⑦。

青田與湟源的求雨事件，說明了幾點：一是政府經過了由勉強容忍到強行禁止的過程，這一過程中，政府一步一步地把求雨活動妖魔化，也相應加強了

青田與湟源的求雨事件，說明了政府經過了由勉強容忍到強行禁止的過程，政府一步一步地把求雨活動妖魔化，也相應加強了打擊力度；民間宗教的生命力非常頑強，簡單的行政手段很難將之徹底清除；基層幹部阻撓民間求雨為衝突埋下禍根。

用自然科學的眼光看求雨活動，很可能覺得荒唐。但是當政府用權力控制話語權，推行自然科學知識時，他們面對的是要解決溫飽的農民，政府不能保證農民的基本生活，反而要農民放棄祈禱上蒼的唯一期望，衝突也就難免。

打擊力度；二是民間宗教的生命力是非常頑強的，簡單的行政手段很難將之徹底清除；三是基層幹部阻撓民間求雨，正好為衝突埋下禍根。民眾在其他問題上存在着不滿情緒，使得一些偶然事件，成為一些人發洩不滿的口實。

用自然科學的眼光看求雨活動，很可能覺得荒唐。但是當政府用權力控制話語權，推行自然科學知識時，他們面對的是要解決溫飽的農民，政府不能保證農民的基本生活，反而要農民放棄祈禱上蒼的唯一期望時，衝突也就難免。值得注意的是，農業集體化後，求雨活動的記載大幅度下降，這一方面可能是政府的控制進一步收緊，另一方面可能是農民已經不是個體經營者，收多了的糧食往往被收購走，加上饑荒時一般有些統銷糧供應（雖然有時不及時，如困難時期的大饑荒），因此農民對收成變得麻木了，也就沒有必要冒着和政府對抗的危險去求雨。

三 「神水」謠言

「神水」在各地的稱呼不同，有的叫「仙水」，也有的叫「聖水」，其實際就是指能治病的水。「神水」事件在歷史上從來沒有間斷過，以至於在大躍進期間，山東煙台公安系統的躍進目標之一就是「不發生神水神藥」事件^⑩。到2003年安徽太和縣還有「神水」可以抗「非典」(SARS)的傳說，取「神水」者最多每日3,000多人^⑪。從表1中，我們可以看到1953和1957年是兩個高峰期。

表1 1950年代各地發生「神水」事件的縣份數

單位：個

年份	1950	1951	1953	1954	1955	1956	1957
數目	3	3	29	4	1	3	25

說明：(1)本表根據筆者所查到的地方志、文史資料等近百種文獻資料整理得出^⑫。

(2)實際數字遠大於表中數字，例如1953年這一年僅在河北省就有80餘處發生取「神藥」、「聖水」事件^⑬，但因沒有具體地點而無法列入表中。

由於在這些事件中往往有神職中介的影子，因此逮捕嚴懲這些人就成為平息事件的最簡單手段。1953年北京郊區的「神水」事件導致一名道士被送往勞動教養^⑭。1953至1954年，一些鼓吹「神藥」、「神水」的巫婆、神漢被集訓，其中管制6人，收容拘留3人，逮捕判刑2人^⑮。1957年山西永濟「取神水」活動中，縣公安局將4名首犯拘捕^⑯。同年湖南江華縣掀起買「神水」之風，每天近萬人次買「神水」，由此江華縣集訓141名迷信職業份子^⑰。雖然政府對這類「神水」事件的肇事者，特別是神職中介嚴厲打擊，然而不少地方一再發生類似事件。由此可見，這類謠言的存在有着深刻的社會背景。如北京懷柔雖然在1953年已經集訓和打擊了一批神職中介人員，但是到1957年全縣發生「神藥」、「聖水」案6起，波及百餘村莊^⑱。

1954年的廣東海康「仙人水」事件與1957年吉林德惠朝陽堡討藥事件，均有較詳細的官方記錄，因此對其進行深入剖析，對了解這類事件的特點有所幫助。

(一) 海康「仙人水」事件

海康縣「仙人水」事件影響到廣東、廣西兩省十餘縣，求水群眾數十萬人^②，因喝「仙人水」而死亡者百餘人。事件的源頭是一名叫陳日富的村民，他在1954年事件大規模爆發前去世，死時六十六歲。陳自幼事親至孝。十五歲父親去世時，他離開村子在父親墓地旁建草屋守孝，十九歲母親去世時也同樣在墓地旁建草屋守孝，這個地點就是發現「仙人水」的地點。陳生活貧困，以編竹器為生，終生不娶，吃齋。陳生前就被民眾稱為「仙人公」，名望似乎不錯，雖然從有關記載可知，陳生前對政府的反迷信宣傳和砸菩薩等行為不滿，有攻擊政府的言論，但是沒有見到官方記載其劣迹。

陳曾經把一些自己配製的涼茶作為「仙人水」給人喝。後來要的人多了，「仙人水」用完了，村人隨便把田水、溝水當「仙人水」。傳說陳的唾液更加靈驗，因此有人把東西放在他的嘴唇擦一下，藉此取得「仙氣」。1954年11月陳去世後，傳說陳留下仙丹放在坑中和田裏，求水者再度增加。後來事態發展到人們謠傳陳居住過的地區的植物和沙石均帶「仙氣」。事態擴大後，政府派人前往勸阻取水民眾，並且多次與民眾發生衝突，多名民眾被捕^③。

(二) 德惠朝陽堡討藥事件

1957年4月14日，德惠縣女巫邵芳文因病去世，死者生前一天最多有三四百人到她家求神看病。邵的母親由於營養不良致全身浮腫，到墳前向女兒禱告，求神治病，據說過幾天浮腫果然見消，於是便到處宣揚自己的病給死去的女兒治好了。

有的群眾聽說此事，便去墳前討藥。後來蔓延到各地，最後涉及到長春、哈爾濱、大連、包頭等市。6月26日這天，到朝陽堡討藥者多達1,500多人。討藥者有年逾古稀的老人，也有在襁褓裏的嬰兒；有農民、工人、城鎮居民、機關幹部、中小學教師。討藥者在死者墳墓四周圍了一層又一層。他們在墳旁尋覓，發現兔糞、鼠屎、泥團兒、樹葉、草根等並當作「仙丹」，由於討藥者眾，墳旁土地被人踏平，連一根草刺兒也找不到。於是一些討藥者便爭着搶着抓墳上的土，一座墳包一會就抓平了。後來他們就在棺木四周掘起土來。死者屍體早已腐爛，從棺縫滲出血水浸在土上化為泥漿，人們一把一把的抓着，有的還一邊抓一邊往嘴裏送。

政府於7月下旬組織公安、科技、醫療人員趕到現場，他們將墳圍住，人們不能靠近墳前，就在遠處仍然照樣焚香、叩頭、抓土。為了破除群眾迷信，工作組徵得家屬同意決定開棺。棺蓋撬開沖出一股臭氣，屍體早已發酵。討藥者不但沒有躲開，還爭着去抓死者臉上的白毛和「打狗乾糧」。7月末討藥事件基本平息了。據統計，在近三個月的討藥事件中，參與人數達15,000餘人^④。

上述兩個事件中均存在着一位神職中介，有意思的是他們均因為生前的名望而引發一個事件。不過並非所有的「神水」事件都有神職中介存在，有些純屬

並非所有的「神水」事件都有神職中介存在，有些純屬是民眾的誤解。雖然存在着大量的自由神職中介人員在這類事件中推波助瀾，甚至於謀取私利，但產生這些事件的更重要因素是中國民間宗教中的巫術色彩。

是民眾的誤解。例如1953年3月上海華漕農場田中有沼氣挾帶泥水從地下冒出，被民眾誤為能治百病的「仙水」。事件轟動全市，波及市郊各縣和江、浙兩省。到5月中旬事件平息，累計牽涉群眾達20餘萬人^⑳。由此可見，神職中介只是這類事件發生的重要因素之一，但不是必要因素。雖然存在着大量的自由神職中介人員在這類事件中推波助瀾，甚至於謀取私利，但產生這些事件的更重要因素是中國民間宗教中的巫術色彩。

四 平息事件的方式

在「求雨」和「求神水」這類由民間宗教引發的事件中，由於地方官員從管治和意識形態的高度出發，經常採取嚴厲的鎮壓，有時甚至於拆除一些有價值的建築。

當年廣大農民的教育水平還不足以讓他們意識到甚麼是科學，甚麼是迷信。地方政府官員不是耐心地等待民間科學知識傳播後，民間宗教會逐步淡化，而是基本上依靠權力，甚至於專政工具，對「水風波」進行打壓。

1950年農曆正月，江西省金溪縣發生的一起官民衝突，在某種意義上揭開了1950年代這類事件的序幕。區委書記周某下鄉，動員群眾運公糧。因當地民眾按習俗搞敬奉菩薩的活動，未能去運公糧。周即將菩薩砸掉，周因此被群眾圍攻毆打致傷。周對民眾採取報復行動，兩天後命令人燒毀了群眾房屋十二間，隨後又因沒有抓到煽動群眾圍攻毆打他的李某，親手殺死李某之妻。事後周被速槍決^㉑。

1950年湖南省長沙縣求雨者與基層官員發生衝突，事後為首兩人以組織反革命暴亂被處決^㉒。同年7月，山西省永濟縣求雨的民眾圍攻政府，事後一人被逮捕處決^㉓。1952年廣東省海康縣農民求雨引發與基層官員衝突，10多個農民被捕^㉔。四川省三台縣有一人頭石碑，在清光緒年間逢人畜病疫便有人跪拜燒香，遂名「水觀音」。1953年1月7日鄉政府決定搗毀石碑，被民眾阻止。從2月14日開始，周邊各縣往水觀音處取水者每天3萬多人。最後公安機關逮捕3人，管制3人，6月12日石碑被搗毀^㉕。1957年廣東省電白縣前往晏宮廟（建於唐代）取「神水」者達8萬人，最多一天達2萬人。縣委書記親自帶人平息，拘捕巫婆神棍，廟也因此被毀^㉖。1958年以前長春有座孝子墳，曾經為東北地區遠近皆知，香火旺盛。1958年春季，突然前來求神討藥之人絡繹不絕，長春市政府就拆除了孝子墳^㉗。

地方官員對這類事件鎮壓的嚴厲程度，以甘肅省宕昌縣最為突出，1955年6月，宕昌連降暴雨，農作物受災嚴重。富坪鄉群眾自發在廟宇前搭台唱戲，求神止雹。鄉幹部趕來制止，與群眾發生了爭執。當時戲台因人多超重倒塌，壓傷群眾數人，一些群眾一氣之下毆打並捆綁了鄉幹部。事件發生後，縣法院以「現行反革命罪」判處4人死刑，1人無期徒刑，2人有期徒刑，呈甘肅省人民法院審批。同年秋，最高人民法院院長董必武來甘肅視察工作，聽取匯報後，建議重新調查。省政法部門調查後，對原判決的7人均改為教育釋放^㉘。

當年廣大農民的教育水平還不足以讓他們意識到甚麼是科學，甚麼是迷信。宕昌縣的案件有一個值得注意的現象是，組織群眾求神止雹的主要人物是當時的村長、治安委員等人，主要成員中還有轉業軍人，由此可見當年民間宗教對普通百姓的影響之深遠^㉙。地方政府官員不是耐心地等待民間科學知識傳播

後，民間宗教會逐步淡化，而是基本上依靠權力，甚至於專政工具，對「水風波」進行打壓。

五 何以如此？

在了解了「水風波」的大體情況後，有必要探討其內在的機制。從楊慶堃的研究可以推論出正是由於民間宗教的分散性，使得「水風波」發生的範圍廣、花樣多。從福柯的研究中，可以認為「水風波」之所以成為一個問題，其根本原因是在權力的支持下，地方官員試圖全面消滅被認為是落後迷信的民間宗教，由此引發了基層幹部與民眾的衝突。「水風波」的產生有強大的社會基礎，然而本文不可能全面論述這種基礎，只能指出其中筆者認為比較重要的部分，這主要是從楊慶堃的中國民間宗教研究中得到啟發。

首先，傳統醫學中包含巫術成份。在傳統社會中，疾病對個人、家庭的命運影響極大，因此治病和保平安成為民間宗教的重要功能，許多神職中介人員以其作為某個神靈的代理人而能治病來吸引信眾。中國傳統醫學中不乏民間宗教的影子，醫的繁體字之一是「醫」，字的結構中就包含一個「巫」字。有一種觀點認為，古代中國的「巫」寫為「醫」^④。顯然「醫」與「巫」是互通的。

也有研究說明傳統醫學確實帶有一些巫術的色彩^⑤，傳統醫學與道教的關係特別密切^⑥。不少醫師等於是道士，其中隋末唐初的一位名醫孫思邈也是如此，孫成為民間宗教的藥王，在民國初年安徽省安慶還有供奉他的藥王廟^⑦。有人記載民國時期一些巫醫是如何決定給病人用藥的：將神像擺在病人家門口，讓病人迷迷糊糊地站着，巫醫大聲宣讀各種藥名，當讀到合適的藥名時，神靈就會附上病人身體，使其東倒西歪，這樣就可以確定病人需要的藥物^⑧。因此民眾相信一些「神水」、「神藥」之類的傳聞也就不奇怪了。

其實西方的傳統醫學同樣與巫術有緊密聯繫，有學者指出，這是因為宗教與醫學有一個共通點，就是「拯救」；同時不少疾病被認為是由巫術引起的^⑨。對前工業社會的農民來說，非正式的醫學是可以依靠的主要對象。需要的時候，人們更多地是找巫師而不是醫生，因為附近的巫師比比皆是^⑩。

其次，大眾貧困是有關事件產生的土壤。對於宗教形成的解釋，有學者提到下列幾個因素：(1) 經濟短缺(低收入)；(2) 社會短缺(低社會地位、無權力)；(3) 機體短缺(健康狀況不佳或殘疾)；(4) 倫理短缺(當社會上佔統治地位的倫理體系不能指引人的生活)；(5) 心理短缺(空虛)^⑪。其實從現有的文獻看，相信「神水」的人以農民居多，或者是病急亂投醫的病人，這些人大體上屬於經濟短缺、社會短缺和機體短缺者，他們樂於相信「神水」，多少有些內在的因素。中國的民間歷來貧困，醫療保障一直很差。民間宗教中的醫療方法，由於其成本低，正好彌補了民眾的這一需求。

其實，除了經濟上的貧困之外，知識貧乏也是讓「水風波」能夠發生的重要原因。有人指出在原始民族中，由於缺乏批判能力和文化，神經和心智的心理狀態可能被認為是內心宗教生活的表現，因此精神病人、白痴和低能兒童反而

相信「神水」的人以農民居多，或者是病急亂投醫的病人，這些人大體上屬於經濟短缺、社會短缺和機體短缺者。中國的醫療保障一直很差。民間宗教中的醫療方法由於成本低，正好彌補了民眾的這一需求。

中共奪取全國政權之後，民間宗教對基層政權穩定的危害性日益增長，對於一個無神論的政權，自然而要打壓民間宗教。在這個過程中，過去不是問題的事情成為問題了，這就是「水風波」在1950年代初期特別多的主要原因。

被認為是神靈附體^④。如果用這一觀點去看海康「仙人水」事件與德惠朝陽堡討藥事件，可以認為是相當貼切。

再次，中國民間宗教具有功利取向。一個神被認為是靈驗的話，其廟宇就香火鼎盛，不靈驗的話，其廟宇可能就剩下殘沿斷壁。一些記載表明，在治病時，可以分別請來道士、僧人、術士；在求雨時可以同時有道士、僧人、巫師一起作法^⑤。這種情況表明，民間宗教是非常實用主義的。更加有意思的是中國民間的許願與還願。對神靈祈禱時，同時許諾願望實現後給予回報，這是許願。如果願望真的變成現實，就應該兌現原來的承諾，這是還願。這是對神靈的「賄賂」，當然得益的是那些神職中介。因此，神職中介要努力把民眾膜拜的神靈變得靈驗起來。這也是「水風波」事件中往往有他們身影的原因之一。

接下來我們探究，為甚麼「水風波」在1950年代初期特別多，為甚麼1953與1957年是兩個高發期，這裏涉及到兩個社會變遷的因素。

其一是權力與民間宗教關係的演變。中共基層組織與民間宗教的關係是經過不同階段的，開始是利用，隨後是共存，最後是取締。在第一次國共戰爭和抗日戰爭中，不乏一些會道門團體與中共基層組織合作，甚至於加入軍隊的記載；但是到了抗日戰爭後期和第二次國共戰爭，一些在根據地中的會道門與中共基層政權的衝突日益頻繁，特別是在華北地區的中共控制區內，已經出現會道門的暴動，因此1949年初中共在華北解放區就開始取締會道門，這一過程在鎮壓反革命運動中達到高潮。

在中共沒有奪取全國政權之前，一些地方官員偶爾也會利用一下民間宗教來鼓舞士氣。1947年3月3日中共熱遼地委《群聲報》刊登神話「五不了碑」稱：有一天傍晚，某地突然出現一座美麗村莊，村中升起萬丈紅光，當人們向該地走去時，村莊與紅光均隱沒不見，只剩下一塊石碑，上面刻着五行字迹：（一）中央軍長不了；（二）八路軍走不了；（三）大戶富不了；（四）窮人窮不了；（五）好人死不了^⑥。

到了中共奪取全國政權之後，民間宗教對基層政權穩定的危害性日益增長，因此對於一個無神論的政權，自然而要打壓民間宗教。在這個過程中，過去不是問題的事情成為問題了，這就是「水風波」在1950年代初期特別多的主要原因。按照福柯關於瘋癲的觀點就是社會變遷引發了一些習以為常的東西忽然變成不正常了，也就是說，過去不被看成瘋癲的東西成為瘋癲了。

其二是對社會控制的相對放鬆。1953年與1957年初是1950年代中國社會控制相對放鬆的時期，這或許在某程度上導致1953與1957年成為「神水」風波的高發時期。

1953年之前中國的社會控制以鎮壓潛在或者是懷疑潛在的反對當局的人士為主。1950到1952年的鎮壓反革命運動，極大地打擊了可能製造麻煩的任何群體，特別是其中的會道門主要成員在鎮壓反革命中受到毀滅性打擊，因此「神水」事件在1953年前相對較少。到1953年，絕大部分地區的鎮壓反革命運動結束，社會控制隨之有所放鬆，因此給「神水」事件提供了一個發展的空間。這一年除了「神水」事件多之外，其他事件也有所增加，例如廣東寶安縣出現建國後第一個逃港潮^⑦。

1953年底的糧食統購統銷遭到一些農民的抵制。為了保障統購統銷和農業合作化運動，1955年到1956年上半年開展第二次鎮反運動（也叫「社會鎮反」）。由於這次運動的規模遠遠小於第一次，因此很少見到相關的研究。但是僅安徽省在第二次鎮反中全省共逮捕各類反革命35,620人，處死刑572人^②。筆者估計在運動中被打擊（殺、關、管制）的人數應該達到十萬以上。在如此高壓下，神職中介人員可能會比較小心謹慎一點，或許也讓「水風波」較少發生了。

雖然第二次鎮反並非直接針對民間宗教，但是客觀上起到加強社會控制的作用。到了1956年，被壓抑的社會矛盾開始爆發，據不完全統計，1956年9月以後的半年內，先後有1萬多工人罷工，1萬多學生罷課，幾十個縣的農民鬧事^③。1957年全國發生暴亂案34起，其中已經暴亂14起^④。這是當年一個比較寬鬆的時期，在這種情況下，1957年再次集中爆發「水風波」也是可以理解的。

1958年開始大躍進，接踵而來的是大饑荒。在饑荒之下，民間宗教更多地是以反抗的形式出現，不過這已超出本文討論的範圍。

註釋

①③ 福柯(Michel Foucault)著，劉北成、楊遠嬰譯：《瘋癲與文明：理性時代的瘋癲史》(北京：三聯書店，1999)，頁97；273。

② 楊慶堃著，范麗珠等譯：《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》(上海：上海人民出版社，2007)。

④ 麥基尼(Lois McNay)著，賈滉譯：《福柯》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，1999)，頁17。

⑤⑧ 楊慶堃：《中國社會中的宗教》，頁35；172。

⑥ 魯迅：〈我的第一個師父〉，載《且介亭雜文末編》(北京：人民文學出版社，1973)，頁94。

⑦④ 約翰斯通(Ronald L. Johnstone)著，尹今黎、張蕾譯：《社會中的宗教：一種宗教社會學》(成都：四川人民出版社，1991)，頁28；128-29。

⑨ 胡新生：《中國古代巫術》(濟南：山東人民出版社，1998)，頁284-306。

⑩ 班巨才憶述：〈武川的一次惡祈雨〉，載中國人民政治協商會議內蒙古自治區武川縣委員會文史資料委員會編：《武川文史資料》，第五輯(武川：內蒙古自治區武川縣委員會文史資料委員會，1988)，頁151-52。

⑪ 蘭溪市公安局編：《蘭溪市公安志》(出版資料不詳，1990)，頁249。

⑫ 劉瑞、楊永紅主編：《兩當縣志》(蘭州：甘肅文化出版社，2005)，頁20。

⑬ 《祁東縣志》編纂委員會編：《祁東縣志》(北京：中國文史出版社，1992)，頁16。

⑭⑮⑯ 《青田縣公安志》編纂委員會編：《青田縣公安志》(杭州：浙江人民出版社，2006)，頁327；328；329。

⑰ 以上內容參見林生福：〈淶源「求雨」騷亂〉，載淶源縣政協文史組：《淶源文史資料》，第三輯(淶源：淶源縣政協文史組，1997)，頁47-54。

⑱ 中共山東省委黨史研究室：《二十世紀六十年代山東國民經濟調整》(香港：天馬圖書有限公司，2002)，頁382。

⑲ 〈捏造事實蠱惑群眾 宣揚「神水」能抗非典〉，《人民日報》，2003年5月13日。

⑳ 這些地點包括：北京市的懷柔、延慶、昌平、大興、通縣、朝陽區；河北省的昌黎、隆堯、隆化、香河、沽源；山西省的永濟；內蒙古的扎蘭屯；吉林省的德惠；上海市郊區；江蘇省的啟東、徐州各縣，鎮江地區各縣；浙江省建德；江西省萍鄉；山東省曆下、諸城、章丘、嶗山、即墨；河南省新縣、平輿；湖北省陽新、通城、隨州、孝感；湖南省醴陵、江華；廣東省中山、海康、羅定、電白、連山、

信宜；四川省三台、青川、長壽、犍為、簡陽、資中、資陽、平昌；貴州省赫章、普定、納雍、清鎮；甘肅省文縣。

⑲ 河北省地方志編纂委員會編：《河北省志·公安志》(北京：中華書局，1993)，頁33。

⑳ 昌平縣志編纂委員會編：《昌平縣志》(北京：北京出版社，2007)，頁22。

㉑㉒ 葛浩生：〈建國初人民政府對巫婆神漢的改造〉，載北京市懷柔區政協編：《懷柔文史》，第四輯(2001)，頁111-12；113。

㉓㉔ 永濟縣志編纂委員會編：《永濟縣志》(太原：山西人民出版社，1991)，頁315；314。

㉕ 零陵地區公安處編：《零陵地區志·公安志》(出版資料不詳，1995)，頁15。

㉖ 雷州市地方志編纂委員會編：《海康縣志》(北京：中華書局，2005)，頁53。

㉗ 何城：〈海康縣「仙人水」事件的真相〉，《南方日報》，1955年9月2日。

㉘ 德惠縣(市)地方志編纂委員會編：《德惠縣志》(長春：長春出版社，2001)，頁932-34。

㉙ 中共上海市委黨史研究室編纂：《中共上海黨史大典》(上海：上海教育出版社，2001)，頁89。

㉚ 金溪縣人民政府主修：《金溪縣志》(西安：三秦出版社，2007)，頁1425。

㉛ 湖南省長沙縣志編纂委員會編：《長沙縣志》(北京：三聯書店，1995)，頁17、218。

㉜ 楊立編著：《帶刺的紅玫瑰——古大存沉冤錄》(廣州：中共廣東省委黨史研究室，1997)，頁89。

㉝ 三台縣公安局編：《三台縣公安志》(成都：四川辭書出版社，1995)，頁251。

㉞ 廣東省電白縣地方志編纂委員會編：《電白縣志》(北京：中華書局，2000)，頁64。

㉟ 高學章、張新華主編：《長春市朝陽區志》(長春：長春市地方志編纂委員會，2002)，頁492。

㊱㊲ 宕昌縣志編纂委員會編：《宕昌縣志》(蘭州：甘肅文化出版社，1995)，頁28；384-88。

㊳㊴ 吉元昭治：〈道教和中國醫學〉，載福井康順等監修，朱越利等譯：《道教》，第二卷(上海：上海古籍出版社，1992)，頁203；200-52。

㊵ 何裕民、張擘：《走出巫術叢林的中醫》(上海：文匯出版社，1994)。

㊶㊷ 施賴奧克(John K. Shryock)著，程曦譯：《近代中國人的宗教信仰：安慶的寺廟及其崇拜》(合肥：安徽大學出版社，2008)，頁134。

㊸㊹ 拉娜(Christina Lerner)著，劉靖華、周曉慧譯：《巫術與宗教：公眾信仰的政治學》(北京：今日中國出版社，1992)，頁157；162。

㊺ 湯普遜(Ewa M. Thompson)著，楊德友譯：《理解俄國：俄國文化中的聖愚》(北京：三聯書店，1998)，頁11。

㊻ 韓森(Valerie Hansen)著，包偉民譯：《變遷之神：南宋時期的民間信仰》(杭州：浙江人民出版社，1999)，頁43-44。

㊼ 鄧一民主編：《熱河革命史大事記：1919-1955》(北京：文化藝術出版社，1988)，頁183。

㊽ 郭培源主編：《福永鎮志》(合肥：合肥工業大學出版社，2006)，頁21。

㊾ 安徽省地方志編纂委員會編：《安徽省志·公安志》(合肥：安徽人民出版社，1993)，頁186。

㊿ 樊天順編：《中華人民共和國國史通鑒》，第二卷(北京：紅旗出版社，1993)，頁29。

① 何蘭階、魯明健主編：《當代中國的審判工作》，上冊(北京：當代中國出版社，1993)，頁241。