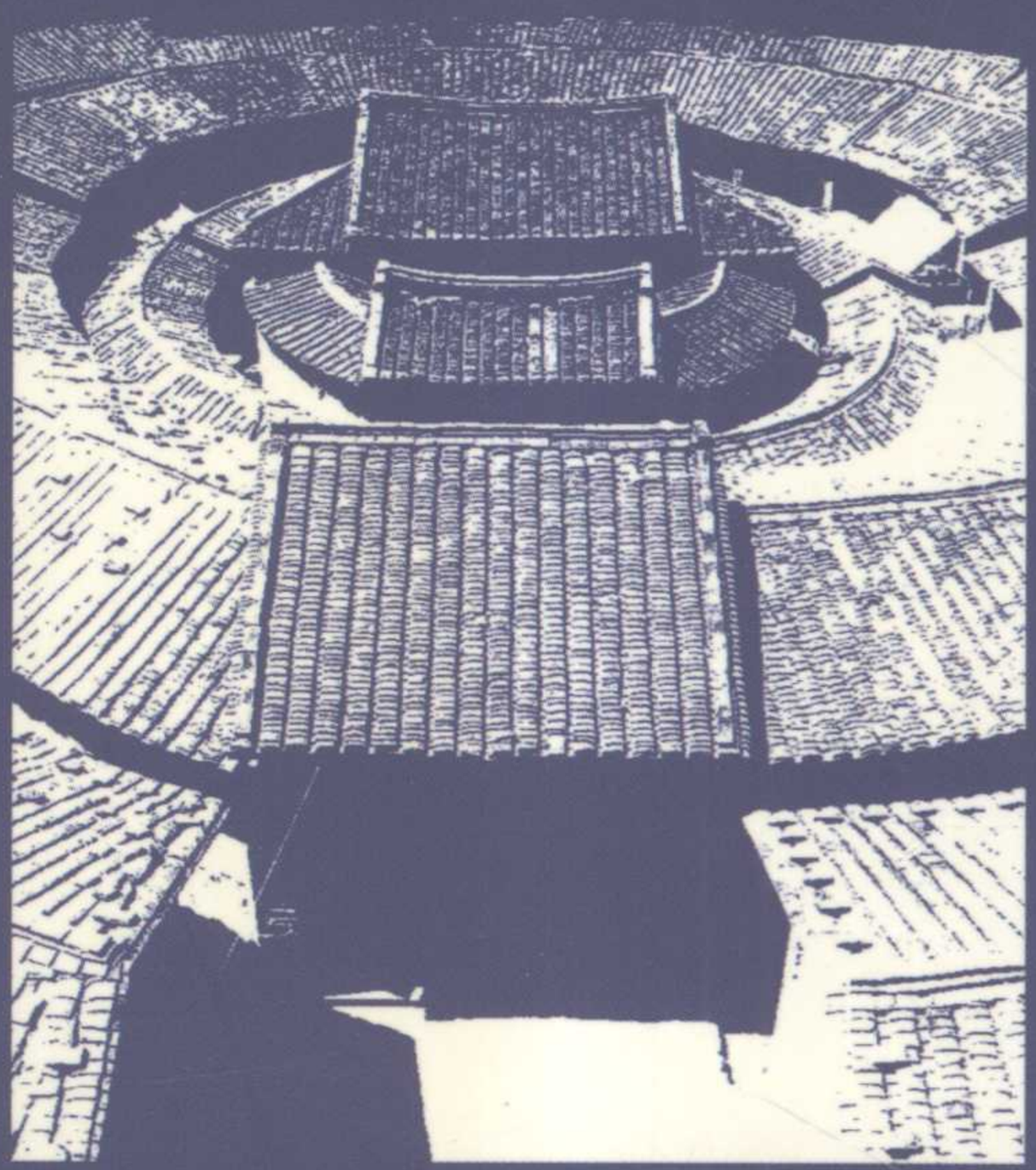
KEJIA CHUANTONG SHEHUI



客家傳統社會

〔法〕勞格文(John Lagerwey)主編

下編

中華書局

本書共收入 22 篇文章，原來是在我主編的“客家傳統社會叢書”中第 1 册至 11 册發表的。從一開始，這就是我和我的福建、廣東、江西三省的學術朋友和伙伴們共同進行的合作計劃。

本書的最大特點，也可能是學術界出版物中首次見到的，就是這些文章大部分並不是學者們寫的，而是由當地人自己寫的。在這些當地人中間，有的年事已高，有的現已去世。他們的共同特點，就是以前從未寫過這類文章。

本書分上、下兩編，都是描述“客家大本營的傳統社會”的。其中，在“上編”裏，比較集中地描述了“民俗與經濟”的内容；在“下編”裏，比較集中地描述了“宗族社會”的内容。兩者的側重點各有不同。但“經濟”與“宗族社會”是分不開的，而且，很明顯，它們都是由民俗行爲所決定的，所以這兩編可以用一條主綫貫穿起來，即“客家宗族社會的民俗與傳統經濟”。

勞格文 (John Lagerwey)

録自本書《序一》

ISBN 7-101-04804-8

9 787101 048049 >

定價：68.00元（全二册）（附贈光盘）

客家傳統社會

下編:民俗與宗族社會

[法] 劳格文(John Lagerwey)主編

中　華　書　局

序　二

勞格文(John Lagerwey)

在上編中,我們對客家傳統生活做了宏觀描述,在下編中,我們將集中於對大部分客家人聚居的鄉村社會之生活邏輯進行探討。鄉村生活爲兩種相互滲透的社會秩序與民俗所支配:其一與宗族社會結構有關;其二則與神明崇拜有關。毫無疑問,不論宗族的大小,均是明清以至民國華南社會的基本結構。因此許烺光(Francis L.K. Hsü)把南方的中國人説成是生活在祖先的庇蔭之下的,這是正確的①。但必須補充的是,祖先也生活在神明的庇蔭之下。神明不但代表了傳統生活"公"的一面,更代表對"私"的宗族生活的超越。我們在《下編》中將設"跨宗族的迎神活動"一節,是要强調神明崇拜在這方面的關鍵作用。傳統宗族社會在這方面的壟斷邏輯,一如現代的企業聯合體一樣,大大削弱了社會之所以成爲社會的一個基礎——即社會與經濟的交换。神明的作用是界定"公共領域"的範圍,並以此解釋資源歸"公"的理由,而在現今社會,這方面的糾紛是通過法津訴訟解決的。

如果神明與祖先是傳統社會宗教崇拜的核心,那麽舉行崇拜

---

① 許烺光《祖蔭下:中國的親屬關係、個性與社會靈活性》,美國斯坦福大學出版社,1948,1967。

的地方則取決於一個象徵系統——風水原則。風水的意識與活動涉及到農業社會的各個地方、各個時間、各個空間。這個系統被創造的目的,乃在於操控土地與水源,二者均爲傳統農業社會生活中生存與發展的必要條件,生存在這個環境中的人們要不斷爲獲取好風水而競爭,風水在宗族間的互動和空間的組織中扮演著重要角色。衆所周知,風水乃尋找陰宅、陽宅以至廟宇之適當位置。在田野調查中,我們常常聽到有些地點煞氣太重,因而祇能供神明居住,只能建廟。什麽才是風水寶地? 風水寶地就是最適合於取得由"龍脈"而來之氣的地點,大門要朝向最能接收氣的方位,房子要建在"龍穴"上,並定期舉行"安龍"儀式。最能表現對風水之氣的追尋的,是過年時的舞龍,它絶非單是一項富有色彩的民俗活動,"龍燈"不但與"添丁"諧音,"龍"還代表大地之氣。因此新年伊始的舞龍,就是爲了啓動地氣,保證氣能够繼續流進村子並充滿四周山谷的舉措①。換言之,如果把風水放在傳統中國的脈絡中去理解,便會顯得非常有意義。

一、宗族社會與民俗文化

江近時有注解的關於建寧里心墟的記述,是用里心三個大姓黄、江、余的族譜及傳説寫成的。這三姓雖然現在祇代表總人口的46%,過去則佔 60—70%。墟市在老街的上半部,黄姓居住在這裏,江、余兩姓在下半部勢力較大。老街是條龍脈,有龍頭、龍尾,正處在兩條河流中間,在下流匯合處形成水口。據説黄、江兩姓是宋末來的,可是三姓真的有歷史可考的記載從明初開始。最早修譜的是余姓,始於 1570 年,其次黄姓 1615 年,最後江姓 1723 年。

① 在《上編》中華欽進、朱人祉等的文章,都在展示這些概念。

但都在 1715 年左右開始建祠。據江近時分析,余、江兩姓所建的兩座廟當始於明初,下街有上生寺,在一個水潭旁邊建有福主廟。後者祀張巡和許遠。張巡神像爲江姓雕刻,許遠爲余姓所塑。福主即許遠,是文官,所以排在左邊;張巡是武將,放在右邊。據説江姓人在外地做生意,受到這兩個神的保祐,但江近時指出,余姓直至 1488 年在里心仍屬軍籍。余、江兩姓的族譜都記載各姓以萬曆年間開始捐錢雕塑或重塑這座廟的神像,最近於 1988 年重建福主廟,當作大陽廟。

以前余、江兩姓於正月十二至十四日遊龍燈,但因原定規矩遊燈時要連續三天好天氣,否則就要重新開始,因此到 1926 年前後改爲七月十九至二十一日舉行。各姓有自己的龍燈,而且比賽看哪個最活躍。在龍燈之後有板橋燈,每板四個燈,板與板相連寓意着代代相接、薪火相傳。廟會第一天把張巡神像擡到上生寺前殿看三天戲和遊龍燈,第三天也是用"跑馬"的方式擡神像入廟。這時有多個屠夫紛紛操刀殺豬,認爲宰豬有凶,被殺的豬會變鬼來報復,所以趁福主回廟之機殺豬可避危險。老百姓拿紙錢沾豬血做花紙,放在豬欄門上。還要演戲十天至半個月,並舉辦牛會。有 1000 多頭耕牛來自遠縣,頭包紅布;這時來到此地對賭博者和還願者吉利,對耕牛同樣吉利。演戲的資金來自上街商店、臨時擺攤和賭博點。廟會期間,里心的經濟重心轉移到余、江兩姓地盤,所以這種廟會也會引起市場爭端。

現在黄姓的勢力比較大,過去應不是這樣,因爲他們的主神原來住在上生寺的後殿。黄姓所崇拜的定光古佛被認爲是自己的祖先黄强。宋末,黄姓開基祖避元兵之亂逃至南安岩——定光古佛道場,黄强託夢給開基祖説:我是古佛,也是你的祖先。還有一個故事,據説道光年間某夜晚,聽見上生寺後殿有人在吵架,黄姓通

過扶鸞得知上生寺的原神即余、江兩姓所塑的神佛不同意古佛遷進來,實地察看才發現古佛頭上有個疱,所以決定自己爲他建廟,稱古佛廟,也叫黄家廟。有個 1819 年的文件説,黄姓某個祖先遺下文昌會、社會、古佛會各一股,正月初六古佛生日儀式所用的廟田和商店租金,是由黄姓五個房輪流管理的。黄姓族譜明確交代,收取租金總歸一房管理,其他房不得爭收,但結算賬目時各房代表都要參與,同時大家都知道每塊祀田的用處,如用於油香、鐵銃、鞭炮的開支等,廟會時還要做"桃于糍"(據説這是古佛當長工時最喜歡吃的點心),先把它獻給古佛,然後抛給大家爭搶。因爲是下雨季節,人們搶到的往往泥巴多於"桃子",但還是帶回家曬乾,等小孩腹痛時拿出來給孩子吃。江近時説,一整年老百姓不斷地在談論搶"桃于糍"的情形。

劉文波和劉大可給我們一個很好的證明:如果村中長者與他讀書的孩子合作,將會出多麽好的成果。這篇文章由於細節極爲豐富,很不容易做提要,因此這裏僅舉一個故事爲例。當時朱姓有一個很有威望的十七世祖,他建了一個墟市,並爲他七個兒子各建一座很大的廳堂。可是他爲人驕横,有一次侮辱了王屋村的一個人,這個人後來就派了一個很有名的風水先生去説服他,要他在牛形的墓上豎一個石墩象徵牛角,並在墳墓前的小溪上架造一座石拱橋代表牛鼻子,風水先生説如果照此去做就會發財。其實,這個石墩在風水學上恰恰象徵牛墩,小溪象徵牛繩,正好可以穿過牛鼻子(石拱橋)把牛拴住,使它不能再活動(賺錢)。據説,現在最有威望的劉姓的祖先原是明朝從瑞金遷來的,帶來了偷走的祖先的金罐。他們開始發迹在萬曆年間,此時遷至文章描述的湘村開基。萬曆開基祖有兩個兒子成了現在兩房人的祖先,一個住在上村,一個在下村。他們的運氣各不相同。弟弟那一房的命運比哥哥更

好,據説是因爲弟弟騙了哥哥,得到一塊湘村水口的風水寶地建墳墓。另外,還有一個風水故事很類似於張展文講述的玲瑚王廟廟門的故事,談到二房祠堂大門的吉利朝向是如何被決定的。

兩位劉先生還描述了一個長達22年的宗族械鬥事件,雙方各死了11人;並講到明末有一個姓鄧的女孩子嫁到劉家,生了一個呆傻的孩子,後來作父親的把那個小孩打死了,並把他的老婆遣送還鄧家,此後劉姓就再也不跟姓鄧的通婚。他們也談到湘村如何解決糾紛的習俗,在最嚴重的情況下,要到忠誠菩薩(也叫蛇王菩薩)面前發誓,宣誓如果講假話就會斷子絶孫等等。還有一張婚姻網絡示意圖,基本上與墟市的分佈相一致。當地女人在難産需要請媽祖幫助時,要喊"媽祖嫂太"而不可稱呼"天上聖母",因爲如果稱"聖母"她就要梳妝打扮,需要太長時間。如果要求子,必須先向觀音或者彌勒祈求,然後去求吉祥哥。求神的婦女們一邊手摸吉祥哥的生殖器一邊説:"吉祥子、吉祥哥,不要在這冷庵冷廟坐,到涯個肚裏坐!"當地三官堂有這麽一個傳説,三官的父親原是廣東一個富人的孫子與龍王的女兒所生的孩子。這個龍王生有三個女兒,都是三座山頭廟宇的活菩薩,而且都有武功。有一回,她們看到這個廣東人的孫子長得很英俊,就爭着把他擡到山上,分别跟他生了一個兒子:第一個兒子生於正月十五,第二個在七月十五,第三個在十月十五。然而當地最主要的神明是十二公王和大古佛,大古佛每年正月從梁野山下來,二十一日到下打醮,二十二日到上村。十二公王有兩個兄弟,他是弟弟,神壇設在水口。每年十一月十五日打公王醮,包括兩個劉姓村的孩子們都在那裏打石仗。每隔十二年,打一次大規模的"放焰口"醮。

給了我們非常精彩的關於五華縣華城鎮廟會考察報告的張泉清,這一次又給我們介紹了他家鄉的村莊和宗族。湖田村位於縣

城南部,共有 13 姓 5,248 人,居住在 30 個自然村中,其中張姓佔總人口的 70%,19 個自然村。張泉清寫道,1949 年以前的湖田村,政權、族權和神權三位一體,因爲各房都生活在自己的村莊裏,每個村莊都有自己的保護神(社壇),而族長又是甲長。他詳細描述了明初從福建武平遷此開基的兩兄弟的墳墓和祠堂,以及在建造陰宅和陽宅時爲了尋求保祐而履行的表面上看來非常繁瑣的一系列儀式。他注意到,在宗族廳堂上的祖宗神牌,直接安放在"龍穴"所在的位置之上,死者的香火必須在自己家中保存三年,然後移到當地叫"老祖屋"的宗族廳堂裏。湖田張姓有 8 個這種老祖屋(在鎮上還有一個爲紀念兩兄弟父親的祠堂)。同時要舉行安龍儀式,把死者的姓名添寫在宗族神牌上,因爲"宗族神牌就是一條龍"。新年的第二天,當各房在自己的老祖屋祭祖時,前一年生的兒子的名字必須被告知。很顯然,湖田人是生活在"祖宗的陰影裏"。

同樣地,結婚和小孩出生,也要去老祖屋秉告祖宗並祈求祖宗保祐。在 1949 年以前張姓村莊的 21 對夫婦中,13 對是童養媳,6 對是二婚,2 對是"大行嫁"。在概述中對於後者的抵制,他描述得非常精彩,詳見原文,在這裏不作摘要。在文章中有關神明的內容也非常豐富。他在武術和舞獅隊的背景中講到神明,這個舞獅隊是由第 9 世一個武舉人首先創立的。每年從 10 月 15 日開始正常訓練與表演,一直延續到新年。當有新成員加入時,他必須在獅神神位前發血誓。舞獅隊每次從一個村莊的舞臺轉回本村時,也要祭獅神。他寫道,每一支舞獅隊表演首先是顯示本宗族的勢力,同時也是爲了增强宗族凝聚力。春節時,舞獅隊必須先到本姓各村拜年,然後才到他村本姓拜年,因爲到他村表演就是針對別村的其他宗族。其次是管地方的神明,即管房屋的龍神伯公、田地的田伯公和區域(保甲)的福德伯公。與後者非常相似但數量較少而保護

範圍更大的是公王。伯公和公王一樣是地方保護神,張泉清描述了一系列的相鄰的宗族爲了答謝這些神明,聯合起來打醮的實例。湖田惟一的神廟中供奉的是位張公,當地傳説他上茅山學法回來後成爲高明的法師。大部分住宅有一個特别的壁龕祭奉觀音,主要是家庭主婦向她祈求;生辰八字與父母相克的孩子被"賣"給觀音。在中秋節期間,年輕姑娘們聚在一起進行集體性的落陰、唱山歌,或者與已死的家人對話的活動。

童金根以一首風水詩開始來介紹他家鄉的地形。進士村的後龍海拔 1320 米,從這座山流出的兩條小溪分别環遶村的左右,在第三渡水口處匯合(這裏有謝姓的社公和一座屋橋)。從後龍延伸到村邊有三條"卧龍",由於村子的山坑很長,東南高、西北低,煞氣較大,因此須用"四渡水口"來彌補不足。在第二渡水口處,立着一座"進士村"的牌樓,這是謝姓第七世祖謝惠中進士後,由永樂皇帝賜予的,吏部尚書寫了牌匾。凡是從清流前往連城的人,在經過這個水口時文官都要下轎,武官要下馬。第四渡水口建有一座供奉觀音的豐饒庵,始創於 1408 年,這座廟剛好位於連城縣的邊界上。另外,還有一座由童姓第六世祖堆砌起來的筆架峰,以及一座以利於出武將的拳頭峰(童謝兩姓都請有拳師在祠堂教練武術)。

左邊的青龍山脈是童姓的後龍,有利於出男丁;右邊的玉龍山脈爲謝姓的後龍,以利於出人才。兩姓在各自的後龍山上都造有老祖墳墓。中間的黄龍是童謝共有的,會使他們萬代興隆。童姓在黄龍南側造有始祖墳墓,謝姓則在北側埋葬始祖。搬龍時,兩姓要選擇不同的時間以避免龍頭會面。初祭的地點黄龍頸。那裏有一條溪流横截而過,村民們在溪岸種植了許多樹木,而且有三條"血藤"把黄龍的頭和身子連接了起來,搬龍時初祭要在這血藤上塗抹公鷄血。第二次祭用豬,在本宗族的後龍山脚下舉行。龍燈

板早在那裏接好了。祭過龍神之後,就用繩子把已殺的豬從山上拖下,龍頭緊跟其後,直衝至宗祠。在入祠前,要先"搬龍"三次(即三進三退)。晚飯後在龍頭前焚香,作祠祭。龍身的燈火都點亮後就開始遊村,到各房的祠堂或衆廳作家祭。

搬龍不是每年都做的,但遊龍燈則是年年都有。如果兩姓的龍燈在必經的第一渡水口相遇,則對謝姓不吉利。據説,這個有圍墻環遶風水樹的水口是謝姓於 1298 年建造的,可是"好了童姓,損了謝姓"。平常是童姓先遊龍燈、謝姓後遊。童姓可以娶謝姓之女,但卻禁忌抱謝女爲童養媳;謝姓對於童女,則剛好相反。每年七、八兩月,童謝分别請道士來打三天的"鬼醮"。過去,兩姓的婦女善於製做草鞋,男子則擅長打錫。在江西和福建兩省,四堡打錫師傅在 20 個縣、50 個碼頭都開有他們的打錫店,其工藝製品遠銷至廣西。就在清流城關,童姓開的店鋪多達 18 個,故有"童半街"之稱。

在張嗣介的文章裏,我們看到這樣一個現象:平常在漢人社會裏,祖先跟神明是分得很清楚的,而在靠近贛州城的沙河口蕭姓宗族對祖先和神明崇拜却分不清楚。三個神整年坐在蕭姓認定的祠堂内,主要的是水府老祖,是這些水上人的保護神。正月十三準備一巨大紙龍船代表他們祖先(這位祖先相距他們五代,是從長沙來的叫蕭覺),然後到上年保管另外十五尊菩薩的房子,包括老祖即蕭覺,此外還有觀音老母,文昌老祖,幾個童子和太子,先鋒老祖,即放木排的保護神,以及幾位可能是祖先的都擡到祠堂去,其中一個法邊老祖(法邊是法名,爲道士上表所用的奏名),大概是乾隆年間的祖先。先鋒和老老祖有時會降附他們的後代。族人於正月十五在祠堂前擡着他們的轎子亂跑,希望他們會降附其中一個轎夫做他們的馬脚。很明顯這裏的祖先和神明分不清。

十四早晨族人要用一頭豬祭龍神,把豬血倒在龍船頭。豬膀胱掛在龍尾,上面寫着:“收瘟攝毒”。十六早晨則把船擡到水邊燒掉,這樣也送蕭覺,也送瘟神。蕭姓元宵會可以説既是拜祖先也是拜神明,還把中國東南部端午節送瘟神的活動推到元宵節。從張嗣介講的這些也是祖先也是神明的故事看來,宗族的保護神也是釣魚和放木排的宗族行業神。我懷疑蕭覺就是朱祖振文中提到從南昌帶回來的蕭公。

二、跨宗族的迎神活動

涂祥生、盧真福的文章最引人注目的是講民衆如何組織廟會,以及開甚麽渠道來引導被遊龍和遊神所代表的生命力。有兩種原則好像比其他原則都重要,即地域性和公平性。經常聽到過去對某個神明有份的村子如何就遊神路綫發生爭執的故事,最典型也是最機械的解決辦法有兩個,即抓鬮和輪流。兩者都代表一個基本要求——要公平。這麽一個原則當然不是超然存在的,同時併存的還有像金錢或特權這類相反的原則。根據我的印象,金錢在城關的廟會組織中較爲明顯,大概是因爲那裏商人的社會角色相當突出;而在鄉下,有錢或没錢的原則較不明顯。反過來,誰先誰後,傳統如何——諸如此類的問題不論在鄉鎮或村莊都是相當重要的。比如説,在永定縣陳東鄉廟會雖然由四個坊一起組織,但其中屬盧姓的兩個坊總有資格擡兩尊主神。在武平縣岩前鎮,由於定光佛像是用將軍村一棵樟樹雕刻的,因此每年打醮要先把他擡到將軍村去。

在宗族社會裏,地域性是較爲複雜的問題,剛提到的陳東就是一個例子。不過,雖然大姓總會對小姓“做老大”,但我們不能因爲有這個事實而忘記另外一個重要的事實:不管在城關還是鄉村,廟

會的組織單位大部分是用地域性的詞來表達的,如“坊”、“甲”、“街”,這三個詞本書最常遇到。在城關,最典型的是與城門有關的坊。如上杭城内的四個坊都歸大福主管轄,城外的第五坊由二、三福主分管。在一些鄉鎮,似乎各個村坊都有自己的保護神,每年的遊神活動,往往由相鄰的幾個村街或輪流組織或共同組織。鄉鎮有這類地域性的結構根本不奇怪,因爲在鄉一級的單位裏大都有好幾個姓氏存在。可是在村莊,特别是單姓村,爲甚麽要參與以地域劃界的廟會?除非在宗族之外,地域還有一些獨立的意義。

用神明管轄的地盤來劃界限,以遊神來敬神——這是很普遍的。這兩個事實使人想到這個“獨立的意義”是具有宗教性的:一個單位是否獨立,可以從他有否自己的神以及他有否把這個神擡出來遊的權力來下定義。在福建武平縣中山鎮,有兩個坊稱作“上廟坊”和“下廟坊”;在廣東梅縣松口鎮,每個坊都叫“某某宫”,可見這個原則十分明顯。在陳東,雖然有兩個坊共有一姓,一個坊有兩姓,另一個坊有六姓,但每個坊還是把自己的神擡出來遊。一個姓佔有兩個坊,看來是以宗族爲單位來組織遊神的,可是如果仔細看各坊的村名和位置,就會發現有些同姓宗族也是按照地域來劃分的。換言之,每坊也是一個用神明來劃界的地域性單位。這正如分家要分竈,分村要另建一個社公一樣。

可能最能幫助我們了解的還是“坊”這個詞。它原來的意思是“市内封閉的街區或鄰居”,原來也應是一個有自己社神的單位。在閩西鄉下,這個詞經常加上某姓的名字,如劉坊、邱坊等,它指的就是一個自然村。本書所引起的一個想法是,“坊”這個詞不管指的是在村莊、鄉鎮還是城關,可能最準確的定義是“地域性的祭祀單位”。

楊彦傑細緻刻劃了有關福建省連城縣十三坊共同崇拜玲瑚公

王的文章,是一篇利用文獻與田野資料結合寫成的範文。他在開頭先揭示這些村落儘管有好幾百年不同屬於一個行政區域(在1133—1956年,有八個村隸屬長汀縣,五個村隸屬連城縣管轄),但從地理的角度説,它們同屬一個流域。由於溪河狹小不能通船,因此僅可流放木材。楊彦傑記述了一個傳説:有位木材商人因得到玲瑚公王的庇護,在發財以後,在馬埔捐建了十三坊的中心廟宇。另一個傳説解釋,廟門之所以朝向流水,是爲了迎接河水所代表的財源。按照當地的民間傳説,玲瑚原是一隻青蛙精,由於幫助過尚未登基的李世民渡河而受到賜封。而當地文人的文章則在辯論玲瑚究竟是十世紀閩國王室的哪位成員。楊説:有關神明的記述,文人與草根性的口頭傳説有明顯區别,但他們有一個共同點,就是都把神明與皇帝聯繫起來以提高神的身份。當地百姓最流行的稱呼,是把玲瑚公王叫作"公太",把他當成祖先來看待。

在考察當地宗族形成的歷史之後,楊彦傑檢視了崇拜玲瑚公王的組織。他們以輪流的方式,每村供奉一年,周而復始。每年二月初一,上年當值的村莊就要組織一支隊伍送玲瑚公王回廟,參與十三坊的集體打醮。如果輪到接公太的村子地處下游,迎神隊伍就會在二月初二經過朋口墟回村;如果地處上游,則於二月初四遊神,以便經過寇里墟。總之,當地每所舉行這種跨宗族的遊神活動,是爲了讓這個一年之中最熱鬧的活動儘可能展示出來。玲瑚公王入村以後,住在一個祠堂裏,每天要按照非常複雜的輪流系統給他燒香。如楊彦傑所説:"正是這種組織性,使得十三坊輪祭侯王的活動相沿數百年而不輟,通過對一個神明的共同崇拜,把各宗族聯繫起來,把宗族的血緣組織與地方性神明崇拜有機地結合在一起。"可是,最早這個共同崇拜"聯盟"爲什麽會出現?楊彦傑揭示説,這與早期的臺灣十分類似。當玲瑚公王開始崇拜的時候,即

1490 年(明弘治三年)的寇里①,這裏還是一個土著聚居的"邊緣"地區,通過一座建於流域中心的公廟,集合了尚處萌芽狀態的薄弱的漢人宗族力量,以謀求惡劣環境下的生存與發展。我們還可以加上青蛙精的崇拜,它在整個中國東南部原本十分流行,這似乎可以代表一個尚未漢化的宗教崇拜模式。

蕭文評的那篇文章,是清代後期"三教合一"的一個令人驚奇的實例,包括生活在以前叫龍溪社、今天叫徑門鄉的大約 100 個自然村的 26 姓 8,000 多人。他寫道,在光緒年間,這個社共有 9 個鄉或村,1933 年改爲 6 保 9 甲。每個自然村落的水口都有公王壇,抵禦外來的煞氣,還有數不清的伯公壇,還有一個三奶娘庵,一個 1654 年建的佛寺慶福寺。更主要的是還有一個不知建於何時的敬奉五顯(也叫五嶽)大帝的靖豐宮,靖豐宮五個神像被看成是華光大帝的五個化身或五兄弟,共同統轄全社。他們通過 9 個獨立的宮來控制全鄉,每個甲都有一個宮,每個宮都有一個兄弟或一個没有神像的公王老爺。過去龍溪人互相介紹或打招呼時以宮相稱,每個宮之間界綫非常分明。祇有靖豐宮有權打醮:當大帝童身宣布要打醮時,九個宮都要派出一支遊行隊伍,擎旗敲鑼,把本宮範圍内的公王、伯公和宗族祖宗神牌送到靖豐宮。打醮時,慶福寺如來佛(也叫佛爺)坐正中,在神頭請完神後由慶福寺和尚念經超度。念完經後,童身坐在釘轎上被擡着巡遊各村,巡遊完後直奔設在慶福寺旁河邊的醮場。當禮生爲俗民上表時,覡公被請來驅煞,

① (清)吴泰鈞《玲瑚公王辯》。但清《吴家族譜》所記有所不符,與 1490 年的時間相差 1 年。但無論如何,從這些資料看,當地十三坊對玲瑚侯王的輪流祭祀從明代中葉就開始了。參見楊彦傑《玲瑚侯王:一個跨宗族的地方土神》,原載楊彦傑《閩西客家宗族社會研究》(客家傳統社會叢書 2),國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院,1996,第 248 頁。

童身則表演過火坑和上刀山。當所有的表上完後,禮生必須把表送到刀山頂上,在燒表之前童身必須跌聖桮以確信得到神明保祐,然後由童身從刀山上燒下來。隨後回到靖豐宫辭神,各宫隊伍把神明帶回。所用的請神祭文屬於閭山道教。

鍾晉蘭的文章所描述的村落在 1990 年前原是個行政村,在大桃村一帶,總共有 19 個自然村,距縣城最近的 8 公里,最遠的 25 公里。每個自然村位於一個山溝,總人口 2000 人,分成 29 姓,幾乎每村在村口都有小陽公廟和神壇,周圍是森林,神像面對村莊。山門村有個神壇,每年正月十二遊陽公,有一個 10 多人組成的會,用會田租金來組織每年的活動。抱着文武陽公出遊,後面跟着一位南摩仙,晚上點燃一支很大的火把給孤魂野鬼施食。有時候陽公也叫作"民主"。有一個民主白馬尊王。原來共有三尊:即白馬大王、紫馬大王和搞屎大王。因爲後者最没有勢力,人家給他很少東西吃,經常一天才吃一頓。他問其他兩個大王怎麽辦? 他們教他就讓世人生病。可是由於他不靈,衹讓過路的乞丐生了病,這些乞丐就睡在廟裏,拉大便。有一次,一個孩子剛好在廟裏出恭,一個過路人問他:這個大王叫什麽名字? 孩子漫不經心地回答:搞屎。大王很生氣,與另外兩個大王打架,被殺了。後來紫馬大王不讓一個天主教徒入村,教徒把聖水潑在大王身上,紫馬大王死了。結果溪口村僅剩下一個陽公即白馬大王。溪口也是惟一還做以前每村都有的"春祈",他們邀請一個南摩仙來做爲期一天的"保安道場"。

分佈在桃溪兩岸的田地均屬含雲寺,衹有大布陳姓已繁衍 34 代,有自己的田地,其餘姓氏大部分不超過 15 代。陳姓有個祀劉將軍的將軍廟,每年正月初六日用抽簽的方式選擇四個福首,開始籌備廟會。他們做一個 2 米多長、前後各有紙紮瘟神的紙船。正

月十三日,請個南摩仙念《金剛經》。正月十四日早上8點開始出遊,有兩個南摩仙到各家各户,入門經厨房、豬欄去驅趕瘟神。經過一整天的念經,晚上10點多,把劉將軍綁在一匹租來的馬上,陪着船,到各家各户。擡船者入門要特别小心,不可碰到牆壁,以免"觸礁",讓瘟神逃走。最後把瘟船擡到陽公廟前燒掉,南摩仙同時陪將軍回廟,給孤魂施食。過夜後,燒船的灰燼和給孤魂的供品都被裝起來,倒入溪裏。

五穀廟的廟會由17個村組成6班聯合舉辦,每班有班頭、樂隊。二月十五日早上第一班到廟裏,奏樂擡陳公到班頭家。十六日歸第二班,這樣每天一班直至二月二十一日結束,把陳公送回廟裏,由南摩仙念經求雨。據説陳公原來是個泉水桶變成的菩薩,所以向他求雨必應。這6班在五月二十五也輪流舉行迎五穀仙的儀式(如果乾旱或瘟疫,要跟一個南摩仙一起去林畲),要準備白粿先作爲供品獻給五穀仙,再分給大家。這些白粿要男人來做,女人做認爲不吉利。齊天大聖是整個桃村惟一一個共同祀奉的神明,廟會組織分成8班。這個廟原來是大聖託夢才建起來的。廟旁有棵茶樹,葉子能治百病,所以它變得很出名。正月二十日,值班的問大聖所選定的遊神日子能否接受?如果不能,就要到廟裏跌筊另外擇日。遊神前一天,尼姑在廟裏開始念經,遊神隊伍由當值的那個班組織,但8班都得參加,而且都有自己的樂隊。大聖和乩童各乘轎子,被擡到溪口,然後入城。在北門,已經搭起一個大棚,火炕的木炭也已燒得通紅,轎夫們要先洗脚,才能衝過火炕。此後,乩童坐在棚裏回答總理提出的種種問題,然後回大布吃午飯,再到山門,而後走山路回廟。七月十五大聖生日,有10村前往祝壽,當值的班頭一般會請南摩仙來主持儀式。

譚偉倫描述了另一個在九峰各區域間非常類似的宗教模式。

一條長的峽谷共住上一萬九千人的地方叫洞。在此地是以洞中間的廟宇和大幡禮儀來維繫地方上的團結的。例如横坑洞便分爲上、中、下三洞,各自有一系列的宗族和自己的廟宇崇拜五顯大帝(華光)。中廟不祇每年有一小規模的醮,還舉行三洞共參與的七天打大幡。茶料的六大姓均於每年的五月十三在中洞關帝廟中舉行打醮和擡關帝遊村至各姓各家。九峰人均參與墟上的關帝廟會。當中包括三天的打醮、遊菩薩、搶花炮和把兒子契給附近的五顯廟中的乞丐頭頭。九峰在宗教上統一的地方是在九峰中的九仙。其中雨水仙是供人求雨的,求雨者會持槍往山上射擊一小時來驚醒龍王。求子、求財、求健康的會去求飛來仙,很多人會於年初一至初三去拜祭飛來仙。另外一個九峰統一的地方是其經濟都集中在木材生意上。文中對整個生意的過程如紮木、成排以致禁忌和伴隨的象徵行爲也作了描述。例如斬木後要謝山神,否則不祥之事會隨身。

茶料六姓中的謝姓自謝肇壽(法號丙四郎,1524—1606)起,便有一不斷的道士傳承。據説丙四郎來自乳源的桂頭,其後代謝錢端(法號端四郎)仍在當師爺佬,主持文(佛教)和武(道教)之儀式。趕鬼的儀式中包括變鑼鼓爲春夏秋冬雷以驅趕鬼怪,唐、葛、周將軍會被請來鎮守洞口,法師又會把斧頭變成五雷霹靂來打破神壇社廟中的惡神,師爺佬自身化成歷代祖師會領天仙兵地仙兵去破作祟的神廟社廟,他又會變花盤爲五龍花船以載走五方傷神鬼,又變斗作千丈深潭、萬丈金井的火牢,以收作祟的七娘七姑。在法師的自己家廟中,除了祖先神牌和觀音像外,還供奉了四位祖先的像。其他在九峰仍存的道士姓扶,據扶氏宣德九年(1434)的族譜序謂,扶氏來自湖南,其三大房各有擁有法號的道士。其中,八世祖岐山公不祇在祠堂中有像,連漁民也供奉了他的神像在船頭上。

族譜中説他:“以救人爲念……族中人多賴之。”流傳故事中有他幫助默念他名號者趕豬過橋,又使忘了召請他的人祭祖時刀割不入豬,還有他和附近洪廟菩薩鬥法,他自閭山學法回來時軀體因夫人受騙而被埋葬了。岐山公公的陰兵可請來保護患病者。譚先生總結説,密宗對道教的影響至爲明顯。

三、幾點個人看法

這十年我可以在中國鄉村,特别是福建省,還有江西和廣東,反復做田野調查,是一個很獨特的禮遇。在這個結語裏,我想簡略記敘我怎麽會對傳統中國在客家地區感興趣的。在哈佛大學做有關《吴越春秋》的博士論文時,我最感興趣的是先秦哲學,特别是莊子。1975 年博士論文剛完成,我決定與我的法國太太移居法國,在那裏從事道教歷史與儀式的博士後研究。我在哈佛所學的是對中國歷史的很傳統的看法,後來我驚奇地發現,道教不是迷信,而是一個在中國歷史與社會中扮演著重要角色的、深奥的宇宙觀和儀式系統。一直到 1990 年,我所發表的論著,大都是集中探討道教的“新”世界的,所依靠的資料,是在臺灣和福建做實地考察得來的。1987 年,在做有關臺灣北部的道教來源研究時,我發現其源頭在福建客家地區的鄉村,這是我第一次遇上客家與鄉村中國,也應該説,我隨即對“她”一見鍾情。我忽然領悟到,以往我所做的一切,就連以前被忽略的道教傳統,全部都是依據文人的文獻來研究的。如果要真正瞭解中國,就應該到人口仍占總數 90%以上的鄉下:中國的歷史可以在二十四史讀到,而中國人民的歷史,則必須通過人類學家的實地考察之類的工作才能瞭解到。總之,這件事把我變成了一個把文獻和田野作業結合起來做歷史研究的“信徒”。

在這個新探索的開始階段,我與各省的合作夥伴,尤其是福建社會科學院的楊彦傑,主要關注研究傳統社會的兩個最顯著特徵,即祖先與神明崇拜。考慮到人民所崇拜的,就是他們所重視的,因此一個崇拜系統就是一個價值觀的系統。我們認爲,瞭解傳統社會最好的辦法,就是研究當地人們所重視的、他們的拜神和祭祀祖先。可是,我們很快就發現,這樣面對傳統社會的問題,太過於狹窄了:除了崇拜系統之外,當地人還有選擇吉地良辰的風水和擇課習俗,還有其他豐富多彩的、與崇拜没有直接關係、但在傳統生活中扮演著重要角色的民俗。而這些民俗和象徵系統,又不能跟傳統經濟分割開來。於是,我們的研究便逐步擴大到我們所稱的"民俗社會",即"被民俗所規定了的社會"各方面。

有關客家的研究,我是逐步發現客家所代表的"特殊個案"的。關於它的來源的辯論,從太平天國到中國共産黨都有,主要是談論客家對中國歷史所做的貢獻。我對這些課題算是外行,我們通過實地調查所出版的 11 本書,是側重記述"客家大本營"的民族志的,並討論傳統中國社會或傳統客家社會的原動力。那麽,它們是否適用於"客家文化"這個詞? 如果可以,它的主要内容又是什麽呢? 通過 10 年的共同努力,我印象最深刻的地方就是,它們還不是"客家文化",而是"地方文化"。當然,在整個客家地區,估計甚至在全中國,地方文化有很多共同點,可是彼此之間,甚至村與村之間,都有著巨大的差别。如果我要突出我們最大的發現,那就是姑且不談地區與地區之間,就説村與村之間,地方文化也幾乎具有無窮的多樣性。在上册的《序論》中,我提到"大本營"客家的共同點,比如木材和土紙生産的山區經濟,對水運與挑夫的依賴,還有他們的閭山派的道教傳統(這裏還没講到儒教思想在祖先崇拜中,或者佛教和尚的施主活動在宗教生活中所扮演的很明顯的角色)。

但也不能够説,整個"大本營"都參與了木材和土紙經濟,整個中國民間宗教的影響都超過了"三教"。

除此之外,田野調查很明顯地告訴我們:客家地區至少要分成四片,即閩西、贛南、粤東、粤北。我有一個很臨時的想法,認爲客家語言於元朝在閩贛交界區形成之後,很快就向粤東發展。從明中葉開始,這兩個地區的移民把它帶到粤北和整個贛南。因爲粤北和贛南在清初之前不能算是客家,他們的文化與北方的贛文化有很多共同點,他們與客家的關係,更多地是同屬於一個語群,而非族群。

其實,"客家一體文化"的概念,是最近學術與經濟發展的産物。1949 年以前,"大本營"的特徵,與全世界不管是中古時代的歐洲,還是印度、中國之農民社會的特徵都很類似:是一個有土著口頭傳説和政府、紳士規範化的有文字的文化,無窮多樣性的地方文化的複合體。對我來説,這些社會的定義性特徵,特别是我們如果把它與全球化的經濟所産生的越來越趨同、甚至可以説是没有味道的文化做比較,那它的價值就在於是人民所創造的豐富多彩的文化表達。可以説,我所熱愛的中國,是一個很大的文化拼圖,當然要先把每塊拼圖的版塊做很仔細的檢視之後,再經過比較,才能説出一句較有説服力的、有關傳統中國社會或傳統客家社會的準確認識。

二〇〇五年一月於巴黎

Part II: Lineage Society and Its Customs

INTRODUCTION

John Lagerwey

Having provided a kaleidoscopic glimpse of traditional life in the first part, we focus in this part on the social logic of life in the villages where the overwhelming majority of the Hakka lived (and still live). Village life was dominated by two interpenetrating forms of social order and custom: those associated with the structures of lineage society as such and those associated with the worship of the gods. Lineages small and large without question constituted the essential social fabric of late imperial and Republican China south of the Yangzi: Francis Hsü is therefore right to speak of life in South China as lived "under the ancestors' shadow".[①] But the ancestors, in turn, lived "in the shadow of the gods," who represented a public dimension of life that circumscribed and transcended the private life of the lineage. By the creation of an entire section devoted to "Lineage-Transcending Festivals of the Gods", I have tried to draw special

① Francis L. K. Hsü, *Under the Ancestors' Shadow: Kinship, Personality and Social Mobility in China* (Stanford University Press, 1948, 1967).

attention to this vital function of the worship of the gods in a society in which the monopolistic logic of the lineage—they were in a very real sense the equivalent of today's corporations—threatened to undermine the social and economic exchanges which are the foundation of society. The role of the gods in defining a "public sphere" helps explain why recourse was had to them to settle what would in modern society be judicial disputes.

If gods and ancestors were the foci of most worship in traditional society, the places where they were worshiped were determined by the symbolic system called geomancy. A system whose aim was to gain and keep control of land and water—both of them critical to survival and prosperity in the predominantly agricultural society of traditional China, geomancy played a crucial role in the organization of space and in the interaction between lineages. Geomancy is best known, of course, for its role in siting—finding good sites for graves, houses and temples. Frequently, we have been told in the field that certain sites were too powerful to be occupied by anything other than a god, so only a temple could be built on it. But what is, in fact, a good site? It is one well-situated to make the most of the currents of energy flowing through the "dragon arteries" (*longmai*). Gates are oriented to capture these energies, houses are built around the "dragon node" (*longxue*), and rituals to "keep the dragon in place" (*anlong*) are performed constantly. But the most remarkable expression of this search for geomantic energy are the New Year's dragon dances, which are far more than "colorful folklore." Not only do the dragon lanterns represent, by homophony, the desire to "add a son" (*tianding*), the dragons themselves represent the energy of the earth, and dancing with the dragon at the beginning of the year is a way of

revitalizing these energies and ensuring they continue to flow into the village and surrounding valley.[①] Geomancy, in other words, when placed in the context of traditional China, makes very good sense.

Lineage Society and Customary Culture

Jiang Jinshi's footnoted account of the market town of Lixin in Jianning is based on the registers and tales of Lixin's three main lineages, the Huangs, the Jiangs, and the Yus. Though they together now represent but 46% of the population of about 4000, it was once closer to 60-70%, and the Huangs dominated the market on the upper part of Old Street, while the Jiangs and the Yus together dominated the lower part. Located between two rivers which converged downstream at a "water exit", the street followed the "dragon artery" (*longmai*) and had its own dragon head and tail. Although the Huangs and Jiangs are both said to have arrived in the late Song, the datable histories of the three lineages all begin in the early Ming. The Yus were the first to produce a lineage register, in 1570, followed by the Huangs in 1615 and the Jiangs in 1723, but all built their first hall in the 1710s. The Yus and Jiangs together founded two temples, in the early Ming according to Jiang Jinshi's analysis: the Shangsheng si on Lower Street and the Fuzhu miao (Temple of the Lord of Wealth) near a lake. The latter temple was dedicated to Zhang Xun and Xu Yuan, with the statue of the first having been sculpted by the Yus and that of the second by the Jiangs. Xu, a civil official, was the lord of wealth (*fuzhu*)

① These ideas are illustrated by several articles in this part, as well as by the articles of Hua Qinjin and Zhu Renzhi in Part 1.

and was placed on the left, while Zhang, a military hero, was placed on the right. Local legend says that the Jiangs had been protected by these gods while abroad on business, but Jiang Jinshi points out that the Yus came as soldiers to Lixin and remained in the army until 1488. The Yu and Jiang registers both mention the lineages paying to have the statues in these two temples resculpted at various times from the Wanli era(1573-1619)on. The lord of wealth temple was rebuilt most recently in 1988 as a Great Yang temple.

Originally, the Yus and Jiangs paraded dragon lanterns on 1/12-14. This was changed around 1926 to 7/19-21 because of the rule that there had to be three perfect days in a row or they had to start over. Each lineage had its own dragon lantern and competed to see which was most lively. Behind them in the parade came "bridge plank lanterns" with four lanterns per plank; the linked planks represented the linked generations of the lineage. On the first day, Zhang and Xun were carried from their temple to the front hall of the Shangsheng si, from where they could watch the next three days of opera and lantern parades. On the last day, the carriers had to run with the gods to return them to their temple, while butchers outside were busy killing pigs: pig-butchering was considered dangerous because the pigs might turn into ghosts desiring revenge, and the moment of the return was considered a good one for killing the pigs without danger. From all around, the people came to dip paper money in the flowing pig blood and bring back the resultant "spotted paper" (*huazhi*) to put on the gates of their pigsties. The opera went on for ten days to half a month, simultaneously with a "buffalo assembly" (*niuhui*) of up to 1000 plough buffalo from distant counties, a red cloth around their

heads: coming to this place at that time was as auspicious for the buffalo as it was for the many gamblers and vow-payers. The opera was paid for by collecting money from the shops on Upper Street, the temporary stands, and the gambling stalls. As Jiang Jinshi says, for the duration of the festival, the economic center of Lixin shifted to Yu-Jiang territory: "Festivals also represent a fight over markets."

The now-dominant Huangs must not always have been so, for their chief god resided at first in the back hall of the Shangsheng si. They worshiped Dingguang gufo but identified him with their own ancestor, Huang Qiang, who had revealed himself as such in a dream to the Huang founding ancestor when the latter was hiding from Yuan troops in Southern Cliff, Dingguang's home temple in southwestern Fujian. The story is told locally that in the Daoguang era (1821-1850), the sound of fighting was heard in the back hall at night. The Huangs inquired by means of inspired writing and learned that the original gods of the Shangsheng si—that is, the gods whose statues had been sculpted by the Yus and the Jiangs—had never agreed to Gufo's moving in and had in fact tried to drive him out. Sure enough, Gufo had a bump on his head, so the Huangs decided to build their god in his own temple, the Old Buddha Temple, also called the Huang Family Temple. An 1819 document refers to shares in an inheritance held by associations dedicated to Wenchang, the earth god, and the Old Buddha. Gufo's birthday rituals on 1/6 were paid for with proceeds from land and shops managed on a rotating basis by the five segments of the Huang lineage. The Huang register stated explicitly that the segment in charge should not be interfered with in its collection of rents by the other segments, but representatives from all segments

participated in the annual audit of accounts. At the same time, it was common knowledge what each plot of land was for, whether for oil, for powder, for firecrackers, or whatever. Special "peach dumplings"—Gufo's favorite snack when he was a laborer—were made in large quantities as an offering and then thrown for the festival-goers to grab. As it was the rainy season, people grabbed more mud than rice balls, but they took them home, dried them out, and saved them for a day when their child had a bellyache. "All year long", writes Jiang, "people continued to talk about the rice ball contest".

The Huangs also had a Temple of the Three Officers (identified locally as Fuxi, Shennong, and Yu). After the biggest market of the year on 10/15, the Three Officers were carried in a spectacular procession to the Gufo temple for three days of opera. The rent paid by gamblers and stall merchants made this festival a money-making operation. A Buddhist temple in the hills near town, finally, was a joint temple built in the Qianlong era. It was on the Five Grains circuit of hill temples to which people went in the fifth month.

Liu Dake and **Liu Wenbo** give a scintillating demonstration of what a partnership between a village elder and his academic son can produce; indeed the rich detail of this essay makes it virtually impossible to summarize. One tale of geomancy should suffice as an example: the 17th-generation ancestor of a then-flourishing lineage, the Zhus, founded a market and built a virtual palace *tingtang* for each of his seven sons. But he was arrogant and offended someone from the village of Wangwu, who then sent him a famous geomancer to convince him to build a stone wall by a good grave on a buffalo-shaped plot; the wall was to represent the

buffalo's horn, and a bridge over a stream in front of the grave the buffalo's nose, and all this would lead to the rich Zhu's growing even richer. In fact, the bridge represented a tether and the horn a place to attach it: tethered, the buffalo would no longer be able to produce wealth. The ancestor of the now most flourishing lineage, the Lius, is said to have come from Ruijin in the Yuan, carrying with him his stolen ancestor's bones! Their rise began in the Wanli era, when they moved to the Xiangcun of the essay's title; the two sons of the Wanli founder are the origin of the two segments of the local lineage, who live respectively in the Upper and Lower villages of Xiangcun and have known contrasted destinies: the younger brother's segment is said to owe its better fate to this brother's successful use of a ruse to get his elder brother to cede to him an excellent spot at the village water exit for his grave. Another geomancer's tale tells how the lucky gate orientation of this segment's ancestral hall was determined.

The Lius describe a 22-year lineage war *xiedou* that led to eleven deaths on either side; the refusal of their lineage to marry Dengs ever since, at the end of the Ming, a Deng wife produced an idiot whom the enraged Liu father beat to death before sending his wife back to her native village; village methods for settling disputes, of which the most solemn form is going before the Loyal and Sincere (Zhongcheng) Pusa, also called the Snake-king (Shewang) Pusa, to swear before heaven that, if the oath-taker is lying, he accepts that his line be snuffed out; a marriage distribution map basically congruent with the map of local markets frequented by the Lius. For help from Mazu during a difficult childbirth, local women must call out "Mazu jiatai" (Grandma Mazu), not "Tianhou

shengmu"(Saintly Mother and Queen), because a queen takes too long to dress and comb her hair. Sons are sought by praying first to Guanyin or Mile, then to Auspicious Brother(Jixiang ge): "Don't stay in this cold temple," the women say while rubbing Jixiang's exposed scrotum; "come into my belly." The local Sanguan tang(Hall of the Three Officers) is founded on a myth that makes these three Taoist officers out to be the early Tang offspring of the grandson of a rich man from Guangdong and the three daughters of a dragon king, all of them specialists of martial arts and the "living Pusa" of three mountain temples before they are smitten by the grandson's handsome good looks and carry him off by turns to their mountains and there give birth each to a son, respectively, on the 15th days of the first, seventh, and tenth months. But the main local gods are Shi'er gongwang(Duke-King Twelve) and Da gufo(Eldest Brother Old Buddha): the latter comes annually from Liangye shan for a Jiao, first in Lower Village on the 21st, then in Upper Village on the 22nd of the first month; the former, the younger of two brothers who has his *tan* at the water exit, is worshiped every year on the 15th day of the eleventh month at a Duke-King Jiao that involves rock fights between the children of the two Liu villages and, once every twelve years, a large Fang yankou (Universal Salvation) Jiao.

Zhang Quanqing, whose magnificent survey of the Wuhua county seat festivals appears in the first part, here introduces us to his home village and lineage. Among the 13 surnames and 5248 people living in Hutian's 30 hamlets just south of the county seat, the Zhangs alone represent 70% of the population and occupy 19 of the hamlets. In pre-1949 Hutian, writes Zhang, political, lineage, and god power all formed

"one body", for the lineage segments lived each in its own village, with its own protector god (*shetan*), and the "segment head" (*zuzhang*) was also "sector chief" (*jiazhang*). Zhang describes in detail the tombs and houses of the two brothers who came in the early Ming from Wuping County in Fujian, as well as the seemingly endless series of rituals and ritual precautions taken when building "Yin" and "Yang dwellings". The ancestor tablets in a lineage hall, he notes, were placed directly above the "dragon lair" (*longxue*) site; the ashes of the dead were kept in their own homes for three generations, after which they were transferred to the lineage segment hall, called locally "old ancestral home" (*lao zuwu*). The Hutian Zhang had eight such homes (and one "ancestral hall", *citang*, in town for the two brothers' father). At the same time, the deceased's name was added to the lineage tablet in a ritual called *anlong*, "putting the dragon in place", because "the lineage tablet is a dragon". If a son had been born in the preceding year, his name had to be reported on the second day of the new year, when each segment worshiped in its hall. Clearly, life in Hutian took place "under the ancestor's shadow".

Weddings and births, likewise, required visits to the segment hall to report to and ask protection of the ancestors. Of 21 pre-1949 marriages in Zhang's village, 13 were child brides, 6 were second marriages, and 2 were "grand marriages". Of the latter Zhang provides an excellent description which defies all summary. Suffice it to say that he comments on such vital topics as the bride's weeping before leaving her home and the "facts of life" counsel she receives upon arrival in her new bedroom from the elder woman who has accompanied her.

Zhang's account of the gods is equally rich. They appear first in the

context of the martial arts and lion-dance troupes first founded by a ninth-generation "military bachelor" (*wu juren*). Every year, beginning on 10/15, after setting up a place to worship the lion god, the troupe practiced regularly until New Year's. When a new member joined, he had to "swear allegiance with blood" before the lion's "throne", and each time the troupe returned from a performance in another village, they worshiped there again. Such troupes, writes Zhang, showed off a lineage's power (*shili*) and also helped maintain lineage cohesion, as the troupes went first to other lineage segment villages and only afterwards to villages of other lineages. Next were the territorial gods, for the house (the *longshen bogong*), fields (*tian bogong*), and sectors (*fude bogong*). Much like the latter but fewer in number and protecting larger areas were the Gongwang (Duke-King). Bogong and Gongwang alike were territorial gods, and Zhang gives a whole series of examples of contiguous lineages celebrating Jiao together in honor of these gods. The only temple in Hutian was dedicated to one Zhanggong, said locally to have been a good exorcist after "studying magic" (*xuefa*) at Maoshan. Most houses had a special niche for Guanyin, who was worshiped primarily by the women of the household; sons whose birth time put them in conflict with their parents were "sold" to Guanyin. During Midautumn festival, young girls participated in collective trance sessions involving the singing of "mountain songs" (*shange*) and speaking with the family deceased.

Having begun his essay with a geomancer's poem which summarizes the village's situation, **Tong Jingen** goes on to explain each of the poem's four lines: the "dragon behind" (*houlong*) is 1320 meters high; from its foot flow two streams which wrap the village round before meeting at the third

shuikou, site of the Xies' Shegong and a covered bridge; three "dragons" extend from the "dragon behind" to the village edge; and four water exits have proven necessary to counteract the strong *shaqi* ("killer energies") that sweep down the long narrow valley exceptionally high in the southeast and low in the northwest. At the second, after the village had been granted the name Jinshi by the emperor Yongle when the 7th-generation Xie Hui passed the highest exam, the Xies erected a *pailou*, with characters in the hand of a prime minister. As the main post road passed by way of Jinshi, civil officials had to descend from their sedan chair and military men from their horses before they could pass through this entry arch. A Fengrao an was built in 1408 for the worship of Guanyin at the outermost water exit, on the Liancheng county line. There is also a Brush Rack Peak, built up by a Tong of the 6th generation, and a Fist Peak, propitious for the production of martial arts specialists (both lineages had their own masters teaching in the ancestor halls).

The Blue-green Dragon on the left is the Tong's *houlong*: it is good for producing sons. The Jade Dragon on the right is the Xie's "dragon behind", good for producing people of talent. Both lineages have placed the tombs of important ancestors on their own dragons. The central Yellow Dragon, good for producing ten thousand years of prosperity, governs the fortunes of both lineages: the founding ancestor of the Tongs is buried on its south side, that of the Xies on the north. In years when they "move the dragon" (*banlong*), the Xies and Tongs do so at different times so their dragon heads will not meet. The first offering is made on the neck of the Yellow Dragon. Originally severed by the stream, this neck had been built up by the planting of trees, and three thick vines link the head and the

body of the Yellow Dragon. It is these "vital arteries" which must be spattered with the blood of a cock. Next a pig is slaughtered at the foot of the lineage "dragon behind"-where the planks of the lineage dragon lantern have already been joined-and the spirit of the dragon is worshiped. The dead pig is then dragged by rope to the ancestor hall in the village, the head of the dragon lantern close behind. There it advances and retreats three times-this is what is meant by the term *banlong*-before entering the hall. After supper, incense is lit in front of the dragon head, all the lanterns on the dragon's body are lit, and it goes out into the village to visit the segment and family halls for "household worship".

Banlong is not an annual undertaking, but parading dragon lanterns is, and it is considered unlucky for the Xies should their dragon-head encounter that of the Tongs at the first water exit. Indeed, this *shuikou* of trees surrounded by a wall, considered "good for the Tongs but bad for the Xies", is said to have been built up between the two villages by the Xies in 1298. The Tongs usually parade their dragon lanterns first. Tong Jin'gen also tells a story explaining why Tongs may marry but not adopt Xie girls, while Xies adopt but do not marry Tong girls. Three-day Taoist "demon offerings" (Pudu) are performed annually by the Tongs in the middle of the seventh, by the Xies in the middle of the eighth month. The women of the two lineages traditionally all engaged in the manufacture of straw shoes, the men in that of objects made of pewter. Local pewter makers had shops in 20 counties and on 50 riverside docks in Fujian and Jiangxi, and their products were sold as far away as Guangxi. The Tongs had 18 shops in the Qingliu county seat: "half a street", writes Tong.

The case of the Xiao lineage of Shahekou near Ganzhou city

described by **Zhang Sijie** is unclassifiable if we insist on contrasting, as the facts of Han Chinese society usually oblige us to do, ancestor and god worship: throughout the year, three gods sit in what the Xiaos consider to be their ancestral hall, chief among them being Shuifu laozu or "Old Ancestor of the Water Yamen", the god in charge of the corporation of these "on-the-water people" *shuishang ren*. On the 13th day of the first month, having already prepared a huge papier-maché dragon-boat said to be that of their ancestor, a high Five Dynasties official from Changsha, Xiao Jue, the Xiaos carry in from the house of the person in charge of their statues in the previous year 15 other statues, including that of Lao laozu (Dear Old Ancestor), that is, Xiao Jue, but also those of Guanyin laomu, Wenchang laozu, several *tongzi* ("youths") and *taizi* ("princes"), Xianfeng laozu (Old Ancestor of the Vanguard, patron saint of lumber-raft floaters), and several probable lineage ancestors. Among the latter is one Fabian laozu – Fabian ("at the edge of the Dharma") is a *zouming* or "name used by Taoists when presenting memorials"-probably an ancestor of the Qianlong period. Both Xianfeng and Lao laozu occasionally take possession of their "descendants", and a special "mad running" rite is performed with their sedan chairs on the 15th day of the first month in front of the ancestral hall in the hope that they will "seize" one of the chair-bearers and make him their medium *majiao* ("horse-foot": mount?). Clearly, there is total "confusion" here between "ancestors" and "gods".

Already on the 14th, at dawn, a pig had been sacrificed to the dragon god and its blood poured onto the dragon-boat's head. The pig's bladder was then hung on the dragon's tail, and on it was written, "Capture

epidemics, snare poisons." The boat that is then carried down to the waterfront at dawn on the 16th to be burned, as a way of sending off Xiao Jue, is also carrying off epidemics, making the Xiao "lantern festival" a conflation of ancestor and god worship not only, but also of the Duanwu practice common throughout southeastern China of "sending off the gods of epidemics" *song wenshen*. The stories told of these intermingled gods and ancestors by Zhang Sijie reveal them to be at once lineage protectors and patron saints of the lineage corporation of fishermen and lumber raft-floaters. I suspect, in particular, that Xiao Jue is in fact none other than the Xiaogong from Nanchang referred to in Zhu Zuzhen's article.①

Lineage-Transcending Parades of the Gods

The Chendong "god-welcoming", as described by **Tu Xiangsheng** and **Lu Zhenfu**, involved nine lineages organized into four "wards" (*fang*); the festival headmanship was rotated among these *fang*. Two of the four *fang* were composed of the two main segments of the locally dominant Lu lineage, with populations of 5000 and 2500 respectively. Traditionally, they were in charge of the two most important of the four

① Traditional Hakka Society Series part 3, pp. 139-147. There are also many overlaps with the Xiaogong-identified as one Xiao Rui, enfeoffed for heroism by the founder of the Tang-described by Tong Jin'gen in his article on the Xiao of Dongshan in Qingliu county (Traditional Hakka Society Series part 4, pp. 208-231). The degree to which the tales of origin of these Jiangxi *shuishang ren* resemble those of the "boat people" of Hong Kong and elsewhere in southern China is also worth noting: see especially the doctoral thesis of Béatrice David, "Du bateau à la maison, ou comment ne plus être 'Tanka' (Université de Paris VII, 1995), chapter 2. In particular, both the themes of loss of status when becoming "on-the-water people" and of no longer paying taxes are found among the Xiao described by Zhang and Tong.

saints paraded together every year; the other two gods were controlled by lineage alliances-the one of two, the other of six surnames-both involving about 1500 people. Interestingly, it was the weak, six-surname group which paraded the nominally most powerful god, the famous Ancestral Master (*zushi*) of Sanping, imported from the neighboring Minnan county of Pinghe.

These four gods normally reside in the Hall of Vast Sainthood (Guangsheng dian), said to have been founded by the first Lu ancestor in the late Song. Its chief god, an "imperially enfeoffed Gongwang", is said to be one Xie An, who saved an even more distant ancestor, Lu Xun, and his whole clan from extermination after Lu Xun's involvement in the failed rebellion of Sun En in the early fifth century. But when during a drought in the Yuan dynasty this Gongwang fought with the Gongwang of neighboring Fushi and his Lady (*Furen*) intervened just in time to divert the rainstorm to Chendong, the imperially enfeoffed saint ceded to her the central place in the temple. He continued to be carried behind her, however, during the annual procession. On 4/7, these four saints used to be carried in sedan chairs at the back of a long parade that stopped at nine separate "offering altars" (*gongtan*) for vegetarian offerings. Each *tan* had its own land to pay for the offering, and control of both land and offering was rotated among the component lineages or lineage segments involved. That evening and the next, the people's gods were fêted just outside the Buddhist Temple for the Veneration of Good Fortune (Chongfu si) with *mu'ou* theater and music. Just after midnight on the 8th, the people slaughtered their pigs in front of the Gongwang, then carried them home to prepare the year's biggest feast. On their way back to their temple

on the 9th, the gods stopped only at the first two of the nine offering altars-and in reverse order; all but Sanping zushi received meat offerings. Lu and Tu's article also provides interesting insight into changes and similarities in the recently revived procession and rebuilt temple.

Yang Yanjie's carefully crafted article on the joint worship of the god Gehu by 13 villages in Liancheng County, Fujian, is a model for the combined used of written sources and fieldwork. He begins by showing that these villages, while separated administratively for centuries (from 1133 to 1956, eight of the villages belonged to Changting, five to Liancheng County), were territorially linked by the fact they belonged to a common river drainage system. Local rivers were too small to support boat transport, but they were used to float lumber to market, and Yang recounts a legend attributing the construction of the central temple in Mapu to a lumber merchant whom Gehu helped get rich. Another tale explains the orientation of the temple's main gate, which faces the river so as to "welcome" the money it represents. Myths told locally say Gehu was a frog spirit who was enfeoffed for helping Li Shimin cross a river when the latter was not yet emperor. Texts of the local literati, by contrast, have debated with which member of the Wang family that ruled Fujian in the tenth century Gehu may be identified. There is a clear difference between literate and grassroots oral accounts of the god, writes Yang, but they share in a desire to enhance the god's status by linking him to rulers. He is popularly referred to, however, as Gongtai or "ancestor".

After investigating the history of local lineage formation, Yang examines the organization of Gehu's worship. He moves on an annual basis from village to village according to a set rotation scheme. Every year on

2/1, the village which has been hosting Gehu for the past year organizes a parade to send him back to the temple for a 13-village Jiao. If he is going to stay the following year in one of the downriver villages, a massive parade will escort him there on 2/2 by way of the Pengkou market; if he is going to an upriver village, the parade will occur on 2/4 so as to pass through the Keli market. Maximum exposure, in short, is sought for this most *rinao* event of the year. Complex rotation schemes are also set up in the village for daily worship of Gehu in the ancestor hall where he resides while in the village. As Yang puts it, "It is this highly organized character which has enabled the rotating worship of the god to be carried on by the 13 villages without stop for several hundred years. By means of the common worship of a god, the various lineages were linked together, and it was possible to join lineage organization by blood and this territorial worship of the god." But why did such a joint worship "alliance" spring up in the first place? Yang shows that, much like early Taiwan, this was a "frontier" region inhabited by non-Chinese at the time the worship of Gehu began, around 1490. By regrouping their still feeble forces around a common temple located geographically in the middle of the river system, the emergent Chinese lineage groups managed to survive and then flourish in an otherwise hostile environment. We may add that frog spirit worship was common throughout southeastern China and quite likely represents a pre-Chinese religious form.

The article by **Xiao Wenping** describes a "sacrificial network" in the county of Fengshun. It is a marvellous example of the interpenetration of the "three religions" in late imperial China that involves some 8000 people of 26 surnames living in about 100 natural villages in what used to be

Longqi and is now Jingmen Township. In the Guangxu era, writes Xiao, this township had nine *xiang* or villages, and in 1933 it had six *bao* and nine *jia*. Each natural village had its own Gongwang altar (*tan*) at its water exit, "to keep out murderous energies" (*shaqi*), and there were also innumerable Bogong *tan*, as well as a San nainiang an (Three Ladies Temple), a Buddhist Qingfu si founded in 1654 and, above all, a Jingfeng gong, of unknown date, dedicated to Wuxian (also called Wuyue, Five Mountains) dadi. The Jingfeng gong had images of all five of the incarnations of Huaguang, who together were the patron saints of the entire township. They exercised control through nine separate temples, one per *jia*, each of which had one of the five gods or an imageless Gongwang laoye. To this day the people of Longqi refer to themselves as hailing from one or another of these temples, and the boundaries between them are clearly defined. Only the Jingfeng gong had the right to do Jiao: when its medium announced the need to do a Jiao, each of the nine "palaces" would send a percussion troupe with flags to invite its Gongwang and Bogong as well as its lineage ancestors to come to Jingfeng gong for the Jiao. At the Jiao, the central place was accorded to the Qingfu si's Rulai, also called Foye, and it was a monk from the same temple that recited the scriptures after a Confucian master of ceremonies (*lisheng*) had first invited the gods. When the recitations were done, a medium (*tongshen*) was carried out on a nail-chair from village to village, and when he had completed the circuit, he was rushed back to the site of the Jiao, on the riverbank near the Qingfu si. Then, while the *lisheng* read memorials for individuals who had requested it, the medium ascended a sword ladder. When all memorials had been read, the *lisheng* took them to the top of the ladder and gave

them to the medium, who first threw the divining blocks to ascertain divine approval and then burned the memorials. All then returned to the Jingfeng gong to dismiss the gods, and each sector carried its gods back to their respective palaces. The texts used for the invitation of the gods belonged to Lüshan Taoism.

Zhong Jinlan's article concerns what before 1990 was a single administrative village including 19 natural villages in very hilly country strung out over an area from 8 to 25 kilometers from the county seat. Each natural village occupies its own valley, and the total population of 2000 is divided among 29 surnames. Most natural villages had a small Grandpa Yang temple or "divine altar" (*shentan*) at the village exit, with the gods, surrounded by trees, facing the village. Shanmen had such a divine altar and paraded its Grandpa Yang annually on 1/12. An association of a dozen persons collected rents on the god's lands and organized the annual Jiao, which included a procession with the civil and military Grandpa Yangs carried in the arms and the Nanmoxian walking behind. In the evening, a great torch was lit and the solitary souls were fed. The Great King of the White Horse was another of these "lords of the people" (*minzhu*), as the Grandpa Yangs were more formally called. Originally, there had been three such kings in the area: White Horse, Purple Horse, and Full-o'-shit. Because the last was considered the least powerful of the three, people gave him few offerings, and he often had to make do with a single meal a day. When he asked the other two what he should do, they told him to make people sick. But being weak, he only managed to make some passing beggars sick and they, having nowhere to go, slept in the temple and defecated there. One day, when a passerby asked a child who had just

defecated in the temple what the god was called, he replied carelessly, "Full-o'-shit". In anger, the great king finally went to fight with the other two gods and was killed. Later, Purple Horse having refused a Catholic entry into the village, the Catholic threw holy water on him and killed him. So White Horse alone survived as the Grandpa Yang of Qikou, which is the only village that still does the spring sacrifice that all villages used to do (instead, they now invite Nanmoxian to do a one-day "ritual for peace").

The land along Peach Stream belonged to the Hanyun si,[①] and only one local lineage, the Chens of Dabu, who claim to be in their 34th generation, also owned land. Few other lineages went back farther than 15 generations. The Chens had a Temple of the General dedicated to General Liu. Every 1/6, they selected by lot four leaders and began preparations, including the making of a two-meter long paper and bamboo boat with an epidemic god fore and aft. On 1/13, at midnight, a Nanmoxian recited *The Diamond Sutra*. The next day at 8 a.m., the procession set out with six Nanmoxian who went through every house they passed, through their kitchens and their pigsties, to drive out the epidemic gods. After a day of recitations, at 10 p.m., General Liu was tied to a rented horse and accompanied the boat on yet another visit of the houses. The boat-carriers had to be careful not to bump into anything, lest the boat overturn and the demons escape. Finally, the boat was carried to the Grandpa Yang temple and burned, while the Nanmoxian accompanied the General back to his temple for the feeding of the solitary souls. The next morning, the ashes of

① Cf. the article by Chen Weixu in part one.

the boat and the offerings to the solitary souls were picked up and thrown in the river.

The festival of a Five Grains temple involved 17 natural villages divided into six teams(*ban*), each with its own head and orchestra. On the morning of 2/15, Team One went to fetch not Five Grains but Grandpa Chen and carry him to music to the head's house. The next morning it was Team Two's turn, and so on until 2/21, when the god was brought back to his temple for final recitations and prayers for rain by the Nanmoxian. Grandpa Chen, it was said, was the transformation of a well bucket and was responsive to prayers for rain. The six teams also rotated an annual Five Grains-Welcoming ritual on 5/25 (they went to Linshe with a Nanmoxian only in time of drought or epidemic). The ritual required special rice cakes, first as offerings and then for distribution, and they had to be made by men, for it was considered inauspicious to allow women to make them. All of greater Peach Village was divided into eight teams for the worship of the one god common to all, namely, the Great Saint Equal to Heaven (Sun Wukong). The temple, which had been built after the Great Saint revealed he had once lived there, was famous for a tea tree whose leaves cured all ills. On 6/20, the team in charge asked the Great Saint whether he accepted the day chosen for his parade; if not, they went to the temple and threw divination blocks to select a day. Buddhist nuns began to recite in the temple the day before the parade, which was led by that year's team but required the participation of all eight teams, each with its own orchestra. The Great Saint and a medium were carried in separate sedan chairs all the way to Qikou and from there into town, where a matshed(*peng*) had been set up at Northgate and a vast circle of charcoal

prepared. The porters washed their feet before running across the burning coals, and then the medium sat in the matshed and answered the questions put to him by the chief organizer before heading back to Dabu for lunch and then on to Shanmen and beyond, by a mountain path, to the temple. The god's birthday on 7/15 was celebrated by ten villages and a team of Nammoxian invited by that year's head.

In the Nine Peaks hill district described by **Tam Wai Lun**, the long narrow valleys where most of the 19,000 people in the township live are called "caves", and these geographic units signify their unity by means of central temples and the Big Flag ritual.① The Hengkeng "cave", for example, is divided into upper, middle, and lower caves, each with a whole series of lineages and its own temple dedicated to the god of Five Manifestations (Huaguang). Middle Temple not only had a small-scale annual Jiao, it was also the site of periodic seven-day Big Flag rituals involving all three caves. The six surnames of the Chaliao valley had an annual Jiao in the Guandi temple of Middle Cave and a procession on 5/13 which went to each lineage in succession. All of Nine Peaks participated in the market town's Guandi festival-it involved a three-day Jiao, a procession, and "grabbing the decorated fireworks"-and"adopted" their sons out to the head of the beggar's guild② who lived in the Five Manifestations Temple on the edge of town. But the religious unity of Nine Peaks was above all signified in its Nine Immortals, one for each peak. To one, the Immortal of Rain, people prayed for rain: they would go to his

① Cf. the article by Liu Jinfeng in part one.

② Cf. the article by Zhong Desheng in part one.

cliff and shoot their guns for an hour, so as to awaken the Dragon King. For sons, rain, and health, people prayed to the Immortal Who Comes Flying, and many went there to worship on the first three days of the year. Hengkeng would begin its Big Flag ritual by going to invite this immortal. The unity of Nine Peaks was also economic, focused on the lumber and bamboo business. The whole process, from renting a hill for planting to lashing the cut wood into rafts, is described, with particular attention to the taboos and other symbolic acts that accompanied it. When the cutting was done, for example, the god of the mountain had to be thanked, lest unlucky entities follow the loggers out of the mountain.

One of the six surnames in Chaliao, the Xies, has an unbroken line of ancestors with Taoist ritual names going back to Xie Zhaoshou, *hao* Bingsilang(1524-1606), who is said to have come from Guitou in Ruyuan County.[①] His descendant, Xie Qianduan, *hao* Duansilang, is still a Shiyelao who performs both civil(Buddhist) and military(Taoist) rituals. Exorcisms involve the conversion of the instruments of percussion into thunder of the four seasons to drive out demons. Then the generals Tang, Ge, and Zhou are invited to guard the "mouth of the cave" and the master converts an axe into a thunder and lightning axe to smash the temples and altars of evil gods. Having transformed himself into the ancestral master, the Shiyelao leads his troupes to attack these demonic gods, converts a flower tray into a dragon boat to carry the demons away, and then turns a bushel into a deep well and fire trap in which to catch the Seven Ladies

① On ritual names of this type, cf. the article above by Zhang Sijie.

"who cause trouble."[①] On his domestic altar this master had ancestor tablets and statues of Guanyin and four of his Taoist ancestors. The other survivng Taoist in Nine Peaks is surnamed Fu. The Fu are said in a 1434 preface to have come from Hunan, and each of their three lineage segments had individuals with Taoist ritual names. One of them, of the eighth generation, Ancestor Qishan, has his statue not only in the lineage hall but also on the boats of fishermen. The register says of him that "the lineage relied on him because he was bent on saving people." Tales are told of getting pigs to cross a bridge by muttering his name, of the knife that would not enter the pig during ancestor worship when they had forgotten to invite him, and of him fighting with a nearby temple's gods, going to Lüshan to learn magic, and coming back to find his body had been buried because his wife had been tricked by the evil god. Qishan's soldiers are invoked to protect the sick. Tantric influence on local Taoist ritual, concludes Tam, is clear.

Some Concluding Personal Remarks

It has been my extraordinary privilege over the last ten years to be able to do fieldwork in the Chinese countryside, primarily in Fujian, but also in Jiangxi and Guangdong, and I would like here in conclusion to recount, briefly, how I came to take an interest in the customs of traditional China in the Hakka region. When I did my Ph. D. studies on the *Wu Yue chunqiu* at Harvard University, I was above all interested in

---

① The Seven Ladies are smallpox goddesses whose worship is widespread in the Hakka parts of Jiangxi and Fujian.

pre-Qin philosophy, especially that of Zhuangzi. In 1975, having just finished my Ph.D., I decided with my French wife to move to France, and I there took up post-doctoral studies in the Taoist religion, its history and rituals. Having learned a quite traditional view of Chinese history at Harvard, it was quite a shock to discover that Taoist religion was not at all "superstition" but, on the contrary, a very profound cosmological and ritual system that had played a major role in Chinese history and society. All my publications up to 1990, many of which were based on fieldwork in Taiwan and Fujian, focused on this "new" world of Taoist religion. In 1987, in the course of exploring the origins of the Taoist tradition of northern Taiwan, I learned that it came from Hakka parts of rural Fujian. This was my first introduction, both to the Hakka and to rural China, and I must confess that it was "love at first sight". I realized suddenly that all my work hitherto, even on the neglected Taoist tradition, was based on erudite textual traditions, and that if I really wished to understand China, I would have to go into the countryside where more than 90% of the population lived until recently: the history of China may be read in the 24 Standard Histories, but the history of China's people could only be learned from fieldwork of an anthropological kind. I became, in short, a "convert" to an approach to history which combined the study of documents and texts with that of fieldwork.

At the beginning of this new adventure, together with my partners in the various provinces, but especially with Yang Yanjie of the Fujian Academy of Social Sciences, we focused on the study of the two most evident features of traditional society: the gods and the ancestors. Reasoning that people worship what they value and that worship systems

are therefore systems of value, we decided that we could best come to understand what people in traditional society valued by examining the way people worshiped the gods and the ancestors. But very quickly we learned that this was far too narrow a way to approach traditional society: in addition to worship systems, there was geomancy and horoscopy, designed to select auspicious sites and times, and there were the many rich and variegated customs not linked directly to any form of worship but which nonetheless played a major role in traditional life. Moreover, none of these symbolic systems and customs could be separated from the traditional economy. Our investigations, therefore, gradually widened to include what we came to call "customary society", that is, "society ruled by customs".

As for the Hakka side of this work, I only gradually came to be aware of what a "special case" the Hakka represented, how controversial their origins were, how great their contribution to Chinese revolutionary history, from the Taiping tianguo down to the Communists. I have not worked on either of these subjects, but a major part of our motivation in producing the eleven parts of ethnography throughout the Hakka "core area" was to see whether we could legitimately speak of "Hakka culture" and, if we could, what its essential content would be. After ten years of joint effort, what impresses me the most is not "Hakka" so much as it is "local culture": local cultures all over the Hakka area—and no doubt throughout all China—had, of course, much in common, but there were also huge differences between them, even from one village to the next. If I had to single out our one most important discovery, it would be the virtually infinite variety of local culture, even from one village to the next, let alone from one region to the next. I have referred in the introduction to the first

part to some of what the Hakka in the core area shared, whether it be a mountain economy focused on paper and lumber, a reliance on river transport and porters, or Lüshan Taoist traditions (not to mention the obvious role of Confucian ideology in the ancestor cult or of Buddhist temples and monks in religious life). But not all the core area was involved in a paper and lumber economy, and the "three religions" are found throughout China.

Moreover, fieldwork shows very clearly that the Hakka core area would have to be divided at least into four regions: Minxi, Gannan, Yuedong, and Yuebei. It is my very provisional view that the Hakka language came into existence in the Minxi/Gannan border region during the Yuan, and that it spread very quickly from there to Yuedong. From the mid-Ming on, immigrants from these two regions carried it to Yuebei and the whole of Gannan. As the last two regions cannot really be considered Hakka before the early Qing, not surprisingly, their culture shares many features with the culture of the Gan region to the north. The very idea of a unified Hakka culture is in reality the product of recent academic and economic developments. What characterized the "core area" during the pre-1949 era is very much what characterized peasant societies everywhere, whether it be in medieval Europe, India, or China: an infinite variety of local combinations of indigenous oral traditions with the codified, written cultures of the State and its elites. It is the cultural richness of these expressions of popular creativity that is, for me, the defining feature of these societies, especially when compared with the increasingly homogenized, not to say tasteless culture produced by the globalizing economy. The China to which I have grown attached was like a giant

puzzle: each separate piece must be examined in and of itself before, by comparison, we can say something coherent about traditional Chinese society, or even "traditional Hakka society".

Paris, January 2005

一、宗族社會與民俗文化

建寧縣里心的宗族與廟會

江 近 時

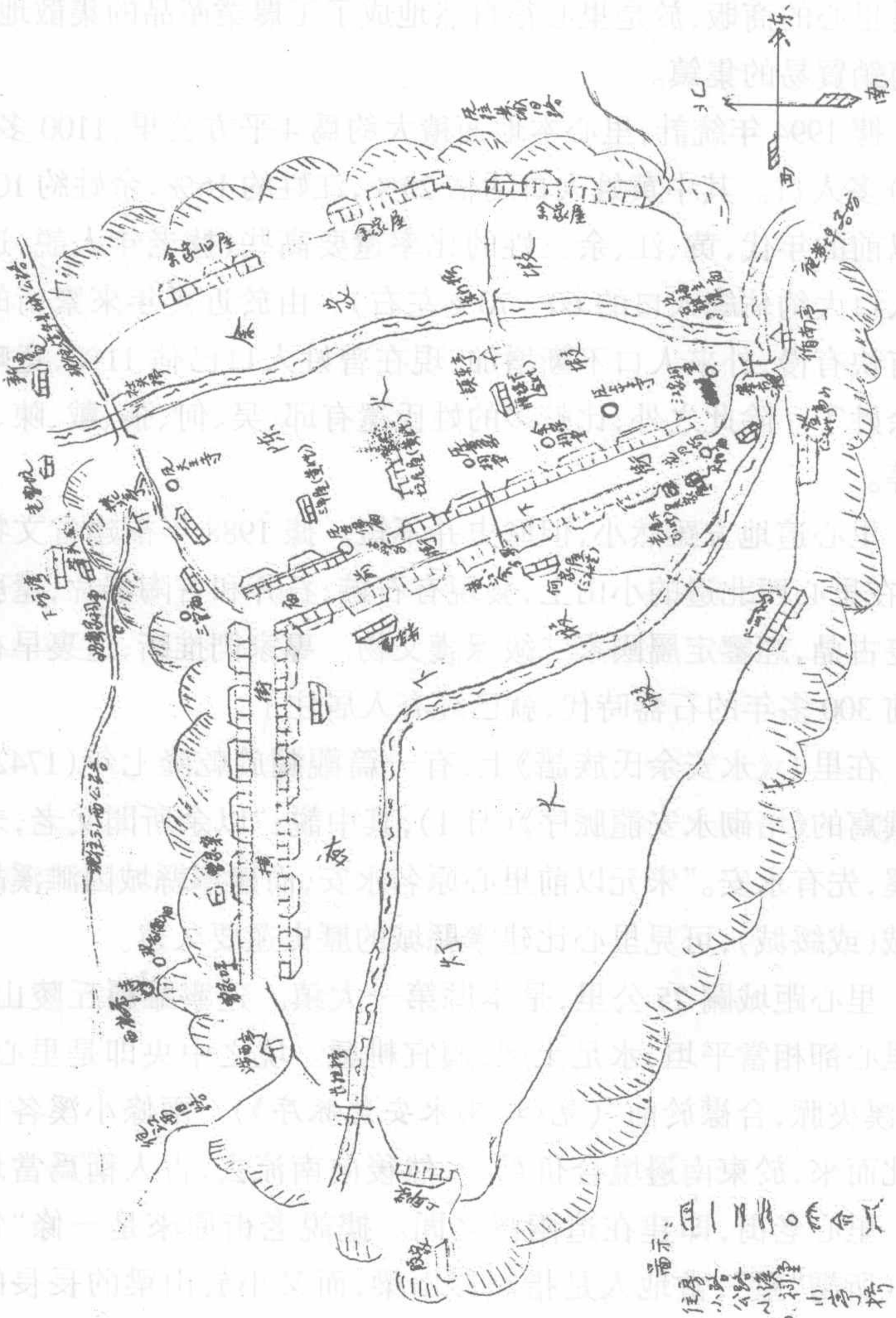
里心概況及其三大著姓

在閩西北與贛南接壤的連綿山區，建寧與南豐之間的通道上，建寧境内有一個小鎮，這就是里心。

里心位於建寧的西部(俗稱西鄉)，自古盛産大米、毛豬。建寧的東南面，山高林密，盛産明笋、竹、木。從建寧向東通往南平、福州，歷史上僅靠一條小溪(名濉溪)，因此外銷的大米、毛豬、明笋等農副産品，大都必須在縣城集中。每年春夏之際，商家趁春雨水漲，用小木船將這些農副産品順水運出。竹木産材也釘紮成竹排、木排，順水而下。回來時因爲是逆水，船工們便大都將木船賣掉，空手走旱路回來，到建寧再造(或再買)新船。

當然，山區的人們在出售農副産品時，他們也需要日常工業用品(俗稱洋貨)。這些工業品在當時不通公路的情況下，從福州等沿海地區很難運回來，於是便從上海、南昌，經南豐到里心再到建寧，經過這條旱路用肩挑、騾馱和羊角車推進來。因爲南豐、南城地勢較爲平坦，早年交通就比較便利，而最困難的路程就是南豐到建寧這一段，約 70 多公里，其中大約有 50 公里要翻過一連串的高

里心老街示意圖



山——隘,剛好是步行一天的路程。所以,脚夫們趕了一天的路,便在里心住下來。他們中有的就在當地將貨物轉賣,也有的本身就是里心的商販,於是里心很自然地成了工農業産品的集散地,一個轉銷貿易的集鎮。

據 1994 年統計,里心本地面積大約爲 4 平方公里,1100 多户,4000 多人口。其中黄姓人口約佔 20%,江姓約 16%,余姓約 10%。在以前的年代,黄、江、余三姓的比率還要高些(據老年人説,這三姓人口大約佔總人口的 60—70%左右)。由於近幾年來繁衍的速度有快有慢,外來人口不斷增加,現在曾姓人口已佔 11%,竟略高於余姓了。除此之外,比較多的姓氏還有邱、吴、何、張、戴、陳、段、李等。

里心這地方雖然小,但歷史并不短。據 1988 年福建省文物普查,在里心西北邊的小山上,發現有石鏃、石斧和古陶器片,還發現一隻古鼎,經鑒定屬國家二級保護文物。專家們推斷,這裏早在公元前 300 多年的石器時代,就已經有人居住了。

在里心《永安余氏族譜》上,有一篇觀瀾於乾隆七年(1742)左右撰寫的《培砌永安龍脈序》(附 1),其中説:"以余所聞父老,未有濉溪,先有永安。"宋元以前里心原名永安,而建寧縣城因濉溪故稱濉城(或綏城),可見里心比建寧縣城的歷史還要久遠。

里心距城關 25 公里,是本縣第一大鎮。建寧雖屬丘陵山區,但里心卻相當平坦,水足土肥,適宜耕種。境之中央即是里心街,"兩溪夾脈,合襟於前"(見《培砌永安龍脈序》)。兩條小溪各自從西北而來,於東南邊境合併爲一,然後向南流去,古人稱爲當地水口。里心老街,即建在這兩溪之間。據説老街原來是一條"竹子塹"(所謂"塹",當地人是指類似山梁,而又小於山梁的長長的土崗),未開發以前,土崗上長滿小毛竹之類的植物。當人們把這條

"竹子塹"開辟出來以後,經過簡單的規劃,順其走勢,兩邊對面蓋起房子(店鋪),這才有了"里心街"。

里心這條老街自西而北,再折向南,全長2—3公里。西有小山名"西麓峰"(又稱筆架山),高約600餘尺,在左右的丘陵山中孤峰聳翠,附於街之尾,俗稱"後龍"(龍尾)。在南面的街頭上,有巨石連塊,是爲龍頭。所以老輩人傳説:老街便是龍體,有游龍入水之勢,俗稱"龍脈"之所在。

在里心街四周一二公里處,還衆星拱月般地散佈着一些小村落,這些小村的住户,雖説由於街道的建成一部分已遷到街上住了,但至今仍保留着原有的地名和遺址。諸如:西邊的上邱家(邱姓)、段家(段姓),南邊的下邱家(邱姓)、登高山(江姓),東邊的余家(古名畝塅,原住曾姓後住余姓),北邊的芳頭(黄姓)、新曾坑、老曾坑、下坊彎(均爲曾姓)。

里心歷史上曾經"稱場、稱寨、稱鎮,紛更不一"(見附1),甚至民間還傳説,以前曾準備在這裏建縣城,衹是由於水路不通没有實現。有一次,"土地公公"使法術將河裏的石頭一律變成豬羊,連夜順水往下游驅趕。可惜,天不遂人願,"土地公公"將石頭衹趕到離里心八、九公里遠的地方,便鷄鳴天亮了,於是法術失靈,豬羊又還原成石頭就地停止,再也趕不動了。"土地公公"無能爲力,所以這條河路終未能開通,里心建城的打算也衹好作罷。

雖説縣城未建,然而黄、江、余三姓人,根據他們所住的地理方位,將原來準備建東南西北門的地點建成了四個亭,并各有命名,雕刻在石磚鑲於亭的兩邊門上方,即余姓建的"鎮東亭",江姓建的"循南亭"和"涉四亭",黄姓建的"拱北亭"。風風雨雨數百年,幾度重修,至今僅"循南亭"尚有遺存(1997年在原址重建,但原有的匾額已經没有了),其餘三亭均已倒塌,"鎮東亭"、"拱北亭"遺址已規

劃建成了住房,“涉西亭”也衹留下遺址而已。

里心漢唐以前的歷史不可考,自“有宋以來遷斯上者,歷今且數百年”。早期的居民姓氏,“如民諺所傳:先有曾曹魏,後有沈陳張”(見附 1)。以後隨着社會變革、天災人禍以及漫長歲月的流失,“黄江余”又取代了原有的“沈陳張”,從而變成三足鼎立的局面。早先的曹氏已不知去向,僅留有一處地名叫“曹家窠”。這“曹家窠”確有舊式聚族而居的大房子,但這裏的居民已經姓何了。魏、沈二姓更是無踪迹可尋,現在偶然有一、二户魏姓,都是最近才遷來的,至今還繁衍不過三代,可以肯定不是原先留下來的魏姓。而陳、張二姓,現在雖然還有,但人數不多,並且他們也自認是最近二、三代之前才遷來的。不過在離里心 10 多公里,有兩個叫雙溪和巖上的村子,確實仍聚居着淵源久遠的陳、張二姓。

惟獨曾姓,至今仍有。不僅有“曾家坪”的舊地名老房子,而且那裏仍然居住着曾姓後裔。在離里心街約 2 公里處,有三個村子叫“老曾坑”、“新曾坑”和“下坊彎”,至今基本上都姓曾。但是據 1996 年《曾氏七修族譜》序所載:“秉郎公由江西南豐嘉禾遷徙永安畝田,即今里心余家村。秉郎公爲曾坑起族第一代世祖,自秉郎公曾坑開族至今已傳二十四世矣。”如此看來,他們似乎也不是最早的曾姓,其開基歷史甚至比黄、江、余三姓還要短。

那麽,作爲里心三大著姓的黄、江、余,究竟是什麽時候、因何緣故來里心定居?又是什麽時代才繁衍發達起來的呢?

據《永安黄氏族譜》之“源流世系圖”載:“南陸公諱定睦,始封食邑於黄,遂姓黄。居湖北武昌府江夏縣,黄氏之郡以江夏名。”傳至峭山公(諱獄字峭山)於唐昭宗時起兵撥亂,封千户侯兼工部尚書,鈐轄江浙兩廣軍務。天祐元年(904)昭宗遇害解柄歸田,時年六秩。峭山公三房夫人,生 12 子,爲避亂散居各地。傳至宋末鎮

阿公,才是里心黄姓的始遷祖。

又據始遷祖《千户侯鎮阿公小傳》(見附 2),"公諱燧,字鎮阿……宋端宗在位,元人亂華,宋授公千户侯。迄景炎二年,隨文天祥至汀遇元阿剌罕大兵合圍,公率二子從天祥力戰不利,幼子殉難,公身被重創,父子二騎……遂潰圍而……兼程至永安",於是便在此定居下來。

查宋端宗景炎二年即公元 1277 年,這便是黄姓始遷祖在里心肇族的時間,至今 700 餘年,已傳 27 世,約 200 多户,800 多人。

江姓,據里心《江氏宗譜》之"世系源流"載:始祖霍公,周敬王三年封江州侯,是以江爲姓。其子并疆公襲父爵,周元王二年加封濟陽郡,是爲郡名。子孫散居汝南濟陽之間。以後遷徙甚多。至南宋末年,始有南浦公自邵武遷往里心開基。南浦公之祖諱萬七公,父富二公,妣王氏,生男二:長福三,即南浦公;幼福十,居邵武禾坪北山前。公因宋季鼎革,扶母王氏遷綏城永安鎮,即今里心也。①

南浦公生卒年代不詳,但他的曾孫文盛公確有記載,生於明洪武庚午年(1390)9 月,享年 72 歲(詳見附 3)。如果以 30 年一代推算,南浦公當于 14 世紀初年始遷里心的,至今 700 年,傳 24 世,約 160 多户,600 多人。

再説余姓,據《永安余氏族譜》之"世系原始"載:"鼻祖國器公,妻伍氏,按舊譜世居淮南泗州,於魏黄初元年庚子渡江寄(居)和州。晉泰康二年辛丑歲,領新屬奴婢三百餘口,遷往江西撫州鸞陵。後因兵亂,宋高宗南渡時有三公:一公徙於建昌府南城縣;一

① 里心《江氏宗譜》初修譜序,清雍正元年癸卯歲(1723)仲秋月,十四世孫程鵬撰。

公徙於延平府將樂縣;一公徙於邵武府建寧縣楚溪,是時譜牒無存,源委莫考。後有曰二郎者,則自楚溪(建寧東鄉,現名溪源鄉楚尾村——引者注)入贅净安(現名靖安——引者注)保邱宅,創置産業。後復分孫九郎及信郎於里心保永安寨投軍。而今且自二郎以下行字有徵,葬所可據,即以爲始祖焉。"①

余姓以二郎(字廷珪)爲一世祖,生歿未詳。其孫九郎始住里心,生歿亦未詳。然其曾孫(九郎次子)信郎生長子四老,四老之子福郎,福郎次子均美,小名六七郎,生於元元統癸酉(1333),卒於明永樂戊子(1408)。可見均美乃九郎之五世孫,仍按 30 年一代推算,大約在 13 世紀上半葉九郎始遷里心,12 世紀末二郎始自楚溪入贅靖安保邱宅。以此爲始,至今已繁衍 800 餘年,傳 29 世,但里心一支約 110 多户,400 人左右。

建祠修譜是宗族在當地興旺發達的一個重要標誌,里心的黄、江、余三姓對此也極爲重視。特别是建造祠堂,都立有石碑,記載籌建年代、經過、糾首人員以及捐助花名等,雖然歷經風雨數百年,字迹已經模糊或稍有殘缺,但仍給後人留下了一個可以追尋的軌迹。

黄姓建祠籌劃於康熙庚寅春(1710),動工於丙申(1716),落成於戊戌(1718),前後歷時 9 年。其籌劃伊始距始遷祖定居里心已 400 餘年(詳見附 4)。現在黄氏祠堂已改建爲糧食加工廠,1989 年冬重建於里心原"拱北亭","蟒蛇背印形,騎蛇而立"。②

江姓祠堂籌建於康熙己卯歲(1699),中間因故暫停,後次第續

---

① 《永安余氏族譜》卷二之"世系源始",司訓忝宇公撰。司訓公名鏸,字時舉,號忝宇,隆慶己巳(1569)出貢,萬曆甲戌(1574)除授泉州府訓導,明隆慶庚午(1570)始修族譜,時任主修。

② 《永安黄氏族譜》1995 年八修本,卷一之"黄族建祠題記",寫於 1995 年中秋月。

建,落成於康熙五十五年丙申(1716),歷時 18 年。其籌劃動工離始遷祖定居里心已 400 年(詳見附 5)。後因年久屢遭破損,重修了三次,頭次在嘉慶十七年(1812);二次是 1950 年;三次是 1985 年"。①

余姓祠堂於康熙辛未歲(1691)籌銀,後"值時事紛紜,姑置度外",至辛巳歲(1701)繼續籌銀,前一年動工,後一年即康熙五十年辛卯歲(1711)落成,前後歷時 21 年。其首次籌銀,距余氏九郎公始遷里心也已 400 餘年(詳見附 6)。該祠現雖破舊,但原貌尚存,這是黄、江二姓的祠堂所不及的。

以下再將黄、江、余三姓歷次修譜時間列成一表,以資參考(均用公曆):

姓	一修	二修	三修	四修	五修	六修	七修	八修
黄	1615	1729	1782	1824	1854	1888	1948	1995
江	1723	1774 1778	1807	1838	1868	1897	1926	1989—1990
余	1570	1691	1742	1781	1818	1869	1945	1995

注:江姓始遷祖南浦公之曾孫文盛公、文茂公為里心江姓兩大房,俗稱上江家、下江家。在二修時,曾分别修譜(文盛公房於 1774 年修,文茂公房於 1778 年修),三修以後又合併。

里心黄、江、余三姓,在當地之所以堪稱三大姓,不僅在人口方面佔大多數,而且在經濟上也都是較有實力的,名列前茅。就其三姓之間,也歷來相互通婚聯誼。所以在敬神建廟方面雖然各有所創,但仍相互配合,相互支持。有一個傳統説法:里心是一個"泥王缸"(余、黄、江的諧音),不能與姓石的同住。據説以前曾經有過姓

① 《里心江氏宗譜》1989 年八修本,卷首之"江氏重修祠堂碑記",1990 年春月廿二世孫代茂撰。

石的住在里心,被趕走了。姓石的來住也不吉利,因爲三姓祖先不允許。可見里心這三大姓一直是共存共榮,連爲一體的。

黄氏家族的神寺與廟會

當一個家族定居之後,其繁衍發達的另一個重要標誌,就是建神寺辦廟會了。

黄氏家族自從在里心定居以後,便逐漸有了古佛老爺的信仰。《永安黄氏族譜》1995 年八修本卷二載有一篇《千户侯鎮阿公小傳》,其中談到鎮阿公父子在南巖寺避難的經過,以及黄姓後來崇奉古佛的緣起。"父子二騎,退宿南巖寺夜夢一緇衣朵頂人語曰:元兵將至,可速去,毋罹於難,爾固有安土可處矣。公警寐駭甚。及旦,元兵果至,圍之,遂潰圍而去。元兵見公父子驍勇,愈不捨,追益疾,公兼程至永安。是夜復夢如初,且曰:我佛也。爲爾祖黄强也。曩所言其誌之,弗亡。既覺乃恍然悟曰:向所謂安土可處者,其在斯乎? 因止之。"(見附 2)

這篇小傳没有寫作年代,也未署撰稿人,無從查考。然而從《永安黄氏族譜》卷二之"祀産"中有一篇《千户公祀産》的記載,其中有:

一處土名坐落本堡陳火堺梨嘴丘田一坵,載租十擔。又天王寺塹下過圳田一長坵及界至,載租三擔。

一處土名坐落本堡犬眠堺黄泥坵,又名古佛坵田一大坵,載租十三擔。

一處土名坐落本堡官路坑畬嶺下,田大小十數坵,載租六擔,此田係季諒、季盛、季達、季宏四房的。

一處,坐落嶂背坑,田大小數坵,載租八擔,其田係季諒、季昂、季宏、季盛四房的。

如此列舉了一十五處祀田之後,寫道:"以上祀田原係各房子孫捐出,永作祀産。糧係各房自納,内惟嚴坑之田係千户公子孫續置,糧存十四甲仲興户。"

從這裏我們可以看出,"古佛"與"天王寺"在譜牒見諸文字,是同時出現的。同時還可以看出千户公祀産,并不是千户公自己留下,而是"原係各房子孫"置辦捐出的。這"各房子孫"就是指黄姓五大房,即六世祖季諒、季昂、季宏、季盛、季達等五兄弟。

關於古佛公留後再叙,這裏先説天王寺。

同《族譜》卷二"祀産"中,還有一篇《季盛公撥贍天王寺祀産》,其中水田七處,共載租三十八擔,又有菜地三片,魚塘二口[①]。這些祀産,應該是季盛公生前就已經撥給天王寺,以供僧人贍養的。《永安黄氏族譜》卷三有一篇《皇曾祖太學仰亭府君大人傳》,其中記載:"雍正戊申歲上都謁選,不得志,於是遂司促裝旋里,由是絶意仕進,築室種樹,叙樂天倫,恬如也。里心北有古刹,明六世祖仲蕃公所創,兵焚後,殿寧傾圮,遺址荒涼,乃慨然力爲完治。"

根據以上兩條文字記載,可以肯定,天王寺爲黄姓季盛公所創建。據查季盛爲黄姓六世祖,字仲蕃。他本人生卒年代失考,但他的父親彦和公生於明洪武元年(1368)。季盛公乃彦和公第六子,如果他是生於 1400 年的話,有理由推測,季盛公約於 1450 年左右創建天王寺。他不僅創建而且還撥祀産,以供贍養。雍正戊申歲(1728)由黄姓仰亭公整修過一次。

關於天王寺的創建還有一段傳説,就是黄姓六世祖季盛公同時籌建三處房屋,其中兩處住房。原計劃一處建在盤嶺下(即本縣溪口鎮溪楓村中浦);一處建在里心北邊的"拱北亭"附近;又建一

① 《永安黄氏族譜》1995 年八修本,卷二之"祀産"。

處天王寺在離里心1公里處的芳頭。這三處建築同時動工。在里心的住房與芳頭的天王寺,因相距較近,同在一起做木工。不料上樑那天,幫工們七手八脚,無意中將大樑擡錯了,天王寺的大樑擡到里心來,而住房的大樑又擡到芳頭去。當地人對蓋房時上樑極爲重視,要擇日卜時敬神祝願,認爲是今後興旺發達的關鍵。現在既然擡錯了,或許鬼使神差,也就將錯就錯,在里心之北建了天王寺,而在芳頭改成住房。

這個傳説應該是有根據的。因爲"拱北亭"附近是連着里心的居民區,而芳頭畢竟離村1公里,旁邊也没人居住,有連片的農田,據常理應該是建造天王寺的地點。不料,陰錯陽差,後來在芳頭居住的也還是季盛公的後代。因而這個傳説,更進一步證實了天王寺爲季盛公所建。

天王寺究竟敬什麽神,現在已不得而知。祇據現年70多歲的老人説:小時候在寺内玩耍,好像未見有菩薩,只是石碑似的牌位敬在神座上。

天王寺没有廟會,祇一二個僧人在那里居住苦修,然而卻傳説出過一個"明眼和尚"(即得道、神化了的人物)。他每天早上拿一根竹竿,一頭伸進魚塘水里,那塘里的魚會一隻一隻從竿上跳過。"明眼和尚"能一一清點出來。後來這"明眼和尚"也不知上哪去了,再後來也没有僧人來此居住。此後又是經黄仰亭公失意時整修過一次,經歷200多年,仍然静寂無聞,大約在1930—1940年左右便終於荒塌了。現在該寺遺址已經蓋起了鎮畜牧醫站。

天王寺是季盛公所創建。季盛公畢竟只是里心黄姓家族五大房之一房。比較起來,他們更重視全家族的保護神——古佛公。更何況他們認爲,古佛公不僅是有恩於他們的始遷祖千户公,而且還是他們黄姓的祖先。

"古永安之有黄氏,實自(千户)公始,而默爲之相者,則强公在天之靈也。公不忘其德,命工往南巖寺,圖其像,於本里上生寺擴建後殿,塑金身崇祀其中"。(詳見附 2)

爲了説明古佛公原本就是黄氏的祖先,我們再來看《永安黄氏族譜》卷二的一篇《古佛公聖像贊引》,其中寫道:"公姓黄諱强,字定光。生周時爲楚春申君諱歇公之五子。入山修行,白日飛昇,其他行事,不可慨見……每歲正月初六爲公誕辰,士民或齋肅而拜祝焉。懼後之遷異地者,不知其由,因書其巔末並爲其贊曰……"這篇文字出自光緒十五年己丑歲(1889)仲秋月十九世裔孫之翰之手,這已是很晚近的事了。然而前面提到,早在其六世祖季盛公時就已經撥出了天王寺的祀田,而古佛公田也是"原係各房子孫"捐出的。可見古佛公的故事當在千户公之後、季盛公之時就已經有了。但是還衹停留於口頭傳説,一代接一代,直到清代光緒年間,這才由其十九世孫訴諸文字,載於譜牒,其原因是"懼後之遷異地者不知其由",因而命筆。

其實,除了以上這些記載之外,還有一些有關古佛公的傳説故事,可以作爲補充。

相傳古佛公原來是長工出身,吃長齋。東家老板長年在外經商。老板娘故意用豬油炒的菜給他吃,他自然知道,也不點破,衹是用筷子一隔,將豬油隔在一邊,自己吃没有豬油的另一邊。老板娘又將煮熟的魚給他吃,他將魚撥到水裏,那魚竟又活過來了,俗稱"衰衣魚子"的便是(這種小魚,身上有紅斑色)。老板娘不喜歡他,年底丈夫回家,對丈夫説:"人家説我們的長工在田裏自己不幹活,衹在堘上用水和泥捏泥人玩。"丈夫不信,他想如果他長年不幹活,田裏哪來這麽好的收成? 雖如此,仍不放心。有一天便偷偷下田,想親眼看個究竟。誰知他來到田邊一看,原來人們所説的倒也

不假。長工真的在堎上和稀泥,捏泥人,捏好的泥人,一個一個抛入田中。老板再一看,豈料田裏竟有無數的人在勞動,而且農活也干得很好。於是老板猛然省悟,這個長工非凡人也。回家後,思之再三,把長工叫來,對他説:"這多年來我不在家,全靠你種田幹活,收成也很好,辛苦你了。家裏婦道人家不知好歹,如有得罪的地方,請你原諒。現在你年歲也大了,我給你一筆錢,隨你娶妻成家也好,養老也好,不知意下如何?"

這個長工聽了,心里自然明白,點點頭,收了那年的血汗錢走了。後來他也没有成家,而是將這筆血汗錢帶到一個山廟裏,買香、買油,長年累月敬菩薩。又不知過了多久,有一天他得了一夢,叫他某月某日不必出去做活,洗好澡,换上乾净衣服,盤腿端坐牀上,雙手合十,那時自然會成正果。他真的這樣做了,也就真的"白日飛昇"了。

當地的人們發現以後,便把他的"聖像"擡到殿上,點起香燈,頂禮膜拜,是爲古佛。

這裏提到的上生寺,建在里心下街,爲江、余二姓所建。原有中殿和前殿。中殿大殿上有"大雄寶殿"横匾,座有泥塑的三尊大佛,即中間釋迦牟尼佛,左邊藥師佛,右邊阿彌陀佛,亦稱法身佛,統稱三世諸佛。正殿兩邊還有衆多的觀音、禪師、羅漢等佛像。這些佛像皆爲江、余二姓所分塑,始創年代在於明初,有關這方面的情況我們在後文記述。

自從黄姓古佛公的聖像迎進後殿落座之後不久,群衆中流傳着一個傳聞,説有人在晚上聽到寺内有打鬥之聲,吵口、撕打,很是激烈,聽了十分害怕。但是白天進去一看,一切又是原樣,并無打鬥過的零亂迹象。初時並無人相信,後來説的人多了,一傳十,十傳百,沸沸揚揚,連上街的黄姓人家也知道了。

於是,便有人提出是不是古佛公來了之後,發生什麽特别呢?便想到"扶乩",用這種辦法請示佛爺,讓人們知道究竟是怎麽一回事,也好改正。

黄姓族内年長派大者,經過商議之後,一致同意。於是就擇一個上好的日子,擺上各種祭品,點燃香、燈、蠟燭,由德高望重者跪在佛前,向古佛公禱告:"小輩愚昧,請古佛公明示,如有不妥之處,定當立改……"等等,並準備好沙盤、乩筆等工具,由二人各握住乩筆的一端,侍候着只等靈現。

説來也怪,隨着扶乩的手不斷地劃圈、顫動,有時也出現字迹。另一人拿好紙筆,及時將沙盤上偶然呈現的字樣,一個個記録下來。不久,乩筆由不斷地劃圈顫動,到漸漸停止。這時大家都知道,佛爺的示意結束了。這才將記録下來的字連起來看(並加上必要的猜度),以了解其中的含意。

原來,寺内原有的佛祖,不同意古佛在此有座位,趕他走,這才發生爭執,以至於吵口打架。古佛公挨了一拳頭,前額上起了一個疱。氣起來,還了他一脚,將一尊佛(也許是禪師或羅漢)踢進雜缸里。末了,古佛公還説:不必計較,可以讓他找到别的地方去。但必須説明,這上生寺,有三條瓦椽子上有"黄"字,可見黄姓人是有份的。不信,你們以後就會知道。

這時人們才注意到,古佛公的前額真的起了一個疱,也真有一尊佛(或者是禪師、羅漢)滿臉都黑色了。至此,不由人們不相信。更奇怪的是,若干年之後,這個上生寺被火燒毁,有人在清理現場時,真看到瓦椽子上確有"黄"字(也有人説,一部分瓦片上有"黄"字),使得人們益發不疑古佛老爺的靈驗了。

其實無論這後殿是否爲黄姓所建,或以黄姓爲主聯合其他姓興建,有一點是公認的,那就是老輩人説,這後殿的地皮爲余姓所

有。

當下,黄姓子孫得到古佛的示意,連忙聚集族人共同商議。擇地皮,籌資金,就在黄姓聚居的偏上街的部位,於街邊蓋了一個廟,稱"古佛廟",亦稱"黄家廟",趁正月初六日誕辰,迎古佛公在殿上落座(也有人説,原先廟内還有其他佛,但是到後來僅留古佛老爺一尊了)。從此以後,這一段街,也有了一個街名,叫"廟前街"(俗稱"黄家廟前")。在這"廟前街"的上部,自西而北的一段,原稱"横街"。而"廟前街"下部,自黄姓與江、余二姓分界處算起,便叫"下街"。這就成了里心這條長街的三個分段。

黄姓家族自從建起了古佛廟,將古佛公迎進廟内落座之後,便開始有了廟會。

查《永安黄氏族譜》卷二之"祀産"篇載有式金公的遺産,其中與古佛廟也有一點關聯:

> 式金公艱於嗣,繼子邦浪即捷興,遺有房屋三間,坐落魁吾公老屋岐墻左邊私廳内。又子厚公店屋一所,坐落廟背,每年應分店租一爪。又尚桀公會一股、文昌會一股、社會一股、古佛會一股。
>
> 以上祀産因嘉慶二十四年,邦浪公復艱於嗣,立有約字二紙,附歸子厚公位下,以作春秋祭祀之需。

這裏所説的廟背,即是"古佛廟"背,古佛廟臨街,所以才與店屋相連。嘉慶二十四年即公元 1819 年,以此看來,古佛廟的建造和古佛廟會的興辦,應該比這還要早。

在上面的引文中,提到"古佛會"。可惜,在整個黄姓族譜中,都没有記載古佛會的具體情況,其實它就是一個爲祭祀古佛而自願湊股捐助的經濟組織,將股金購置田産,其每年的出佃收入,應用於古佛公的祭祀活動。與後文還要細述的江姓"諸佛會"和余姓

"雙忠會",都有類似的性質。

正月初六日是古佛公的誕辰,必須"祭祀拜祝",這既是"不忘其德",也是爲了保障平安,以祈各業豐收、昌盛發達之意。里心黄姓共分五大房,每年廟會所需的醮田,由這五大房輪流照管。輪到當值的那房人選出"頭首",當年廟會的開支也就由那房頭首負擔了(當然也要算賬的)。

廟會的組織指揮一般均由"頭首"出面,如果"頭首"不大熟悉,也有由本族年長、有經驗的人擔任。原先的祭祀活動比較簡單,後來就愈漸豐富多彩,慢慢形成了一定的程序。多年來,就是按照這樣的程序延續下來的。

首先,正月初五日上午起,由二人擡着兩面大鑼。這兩面大鑼的聲音是不一樣的,走前者敲一下前面的鑼,發出"空"的聲音,走後者敲一下後面的鑼,發出"咣"的聲音,一前一後,一上一下,遠遠聽來,就是"空——咣"、"空——咣"的鑼聲。這樣二人一邊走一邊敲,沿街走巷環村,循環往復,一直要持續到初六日天亮(當然有人輪班)。其用意,除了告訴大家"今年的祭祀活動開始了"之外,據説還有警告天地神鬼之意。當時的人們,無論男女老少,在偶然間聽到這鑼聲,便會很自然地爲之一振,馬上意識到一個神聖的時間開始了。

初五日晚上,古佛廟内點上香燭,擺上祭品。先由年長派大者跪拜,説明原由。然後"捧筊",得到佛爺允許後,掀開神帳,由幾個預先選派好的青壯年上去,接佛爺下殿,落座在殿前高桌上。這時在場的人也不多,必須保持肅静,去除一切雜念,僅留一顆虔誠的心。將佛爺的舊袍、舊頭巾脱去,再脱一件棉襖,里面便是貼身的襯衣。這襯衣是由白棉布做成的舊式大襯衫,類似上衣。脱去後有人用新襯衫將這舊襯衫换去,改做小孩衣服給孩子穿,據説能祛

災保平安。然後用預備好的温湯,替佛爺揩身,换上"敬助"的新襯衫,穿上棉襖,穿上新袍新褲,戴上新頭冠。這新袍新褲新頭冠,雖不是每年新置的,但平時均妥善保管,祇在這時才取出來穿戴,也像新的一樣。開始時,换下的舊袍和舊褲都暫時收起來,以便明日上殿時再换。所謂舊袍舊褲,也是用白棉布做的,只是染成紅色而已。據説古佛公向來儉樸,滿意如此,至於新袍、新頭冠那是較爲華麗的袈裟和僧帽了。

佛爺下殿沐浴穿戴之後,便重擺祭品,重燃香燭鞭炮。這時有預先請好的道士來佛前念經,把事先寫好的每房一份的"表告"在佛前一一唸誦。之後便連同"紙錢"一起焚燒發送。"表告"用黄標紙寫成,其内容大致是某府某縣某保某族某房子孫們向佛爺朝拜祝願,祈求保祐等等。

這時各大房都有人在場,"表告"發送後,就必須向道士呈上一份酬禮表謝意。在此後的一天時間裏,道士必須一直陪伴着佛爺,在佛前擊樂唸經,頭首家也另有禮數。

初六是正日。這天吃了早飯,由組織者安排,二人擡香案,四人擡佛爺,前面走着一班"大吹"(即大鑼、大鼓、大鐃等爲主,奏出雄壯音樂的樂隊)。跟在佛爺後面的是擊樂唸經的道士。再後面又有一班"小吹"(即以喇叭、簫、二胡等爲主,奏出悠揚之音的管弦樂隊)。此外則是大量的唸佛者,自願來送佛爺出行,無數的男女老少每人手裏都拿着一支香,以表示自己的虔誠之心。

這樣佛爺出行,通過全街,沿街各住户大都在門前擺上香案、祭品,燃放香燭、鞭炮,以示迎送。然後在今年任"頭首"的這房大衆廳内落座。如果這一房已没有大衆廳,也必須事先搭蓋一個臨時大棚,以備佛爺來臨使用。

古佛落座之後,便又是一陣陣鞭炮聲、念經聲,混融吵雜,香燈

蠟燭,交相輝映。一批一批人潮,不住地跪拜,你上我下,人進人出,久久難於停止。道士也一直坐在佛前擊樂唸經。這樣的朝拜,要持續到晚上。

當晚,古佛公要回殿,這時"頭首"家早已準備了大量的"油香"①,凡是組織來的人(爲廟會服務的),每人一束(一束約五、六支油香,用紅紙束成)點亮拿在手上,有如"松枝明子"。其他自願參加者,各人自備。

開始啓駕,免不了要跪拜、禱告、放鞭炮。然後按出行時的秩序,排隊上路,沿街而回。在長長的街上,無數的人群,無數的"油香"照亮如同白日。在衆多的光照下,高高在上的古佛老爺,滿臉紅光,矜持而笑,平空增添了無限的威嚴、慈祥、崇高和神秘的色彩。遠遠望去,不能不使人肅然起敬。

迎回古佛廟已近午夜了。這時又經過一陣跪拜之後,人們才逐漸散去。道士作最後的祈禱,祝合坊平安,五谷豐登,各房興旺發達等等。然後,還是原班人馬,按照原來下殿時的程序,侍候佛爺更衣(衹換下外面的僧帽、袈裟,裏面的就不換了),送回佛龕,放下神帳。此時諸事已畢,燃放一串大鞭炮,宣告今年的古佛廟會圓滿結束。

還應提到的是,當日古佛公迎出廟門到"頭首"家房落座之後,已近中午了。這時大部分人在給古佛公叩頭祭拜之後,又回到古佛廟前,因爲這裏正進行着一項"抛桃于"的有趣活動。

"桃于"是一種籼米做成的食品。先將米用水浸泡,磨成漿。再放到鍋内邊煮邊攪,使之越來越濃,這就叫"糍"。再將"糍"取出

① 油香,是將多種油一齊倒進大鍋内煮沸後,取平時供神的長香,將油澆在香上,澆透濕了,再晾乾,即可點燃,如同"松枝明子"。

來,搓成一個個小糍丸。將糍丸壓進預先雕刻好的木制模型裏,倒出來,就做成一個個圓形的、薄薄的、周圍有花邊、中間有"福"字或"壽"字的糍了(又稱"印花糍")。因爲有的糍經模型壓出來後外形如壽桃,故稱"桃于糍"(本地人管桃子叫桃于)。經蒸熟,即可食用,如再加糖就又韌又甜,更好吃了。

這種"桃于糍",本來是作爲供品的。據説古佛公當長工出身,又長年食齋,平時没别的愛好,只喜歡吃這種"印花糍"。因此每年祝壽都將此作爲不可或缺的供品。

也許人們都想沾古佛公的光,或者以爲古佛公吃了"印花糍"成佛了,於是群起倣傚,漸漸地,凡是當"頭首"的人家都要做幾十斤米的"桃于糍",在上供之後分給大家。由於要的人多,"頭首"家就只好在黄家廟前的小坪子拋散,讓人們自由爭搶。後來,光"頭首"家做還是不能滿足要求,就各房都做,甚至許多求簽還願的人也做。這樣一來拋糍的人多,搶糍的人也多,於是就演變成拋糍的到廟前小坪子周圍的樓上去拋,搶糍的在整個小坪子裏爭搶的熱鬧場面。搶時難免你推我搡,你爭我奪,從高處望去,一時間人頭攢動,人仰馬翻,東倒西歪,跌倒又爬起,誰也不肯服輸。

傳説,無論這段天氣如何晴朗,但在會期前後,總要下一點雨,然後陰天。爛泥稀稀的,滑倒的機會多了,跌倒的人,衣服上沾了泥,"桃于糍"掉進稀泥裏,搶的人抓了一手泥。更有小青年,不爲搶糍,專在人群裏面逗樂。左推右搡,前衝後撞,故意湊熱鬧,平添無窮樂趣,以博得人們的大笑叫好。就是被推倒的人,也不計較,爬起來又去撞人家。即使這樣,據説也從未傷過人。

參加的人多,大小都有。糍也多,每人都有機會撿到。就是撿不到,也要在别人撿到的籃子裏或衣兜裏偷幾個來。即使被偷的人知道,也没關係。

外地來趕會的人更要撿。據説撿回去曬乾,收藏起來,碰到小孩子肚痛什麽的,取出磨末喝,喝了就會好的。當然絶大部分都現時撿回家,洗净蒸熱,沾糖吃掉了。

值得提及的是,在廟會過後,仍有人饒有興趣地談論着"搶桃于"的盛況,繪聲繪色,形神兼備,大談某人如何英勇、靈活,某人又如何笨拙,跌倒了爬不起來,某人滿臉滿身都是泥,似乎當時的人們撿多撿少已無關緊要,而重要的在於參與。甚至到了第二年正月,即將舉行新一年古佛廟會的時候,還有人在談起去年"搶桃于"的事情,點滴如在眼前。

古佛廟一直到本世紀 60 年代末被拆毁,其地皮也就劃進新蓋的人民公社管理機關的範圍。廟裏面的古佛老爺,也早在 1966 年大破"四舊"的風潮中被破毁了。

現在改革開放了,人們的傳統觀念有所恢復。黄姓子孫們,又懷念起他們的古佛公。經過多次的醞釀、籌劃,又重新集資,同時也得到其他姓氏的支持,於 1995 年秋重建了一座古佛廟於西麓峰庵下的半山腰。不久,又新塑古佛神像供奉於殿上。平時委托西麓峰庵裏的出家僧尼照管,每月初一、十五,逢年過節,在古佛廟内點香燈。此外還有來求簽還願的,祭祀者仍不在少數。

里心黄氏家族除了創建古佛廟、興辦隆重的古佛廟會之外,還創建了一座三官廟,每年都要舉辦一次更爲熱鬧的三官廟會。

這三官廟(現名"三官寺")崇奉"三元三品三官大帝"。"三官"即天官、地官、水官。民間傳説:天官是伏羲氏,他善觀天象,司日月星辰,管風雨霜雪,制曆書,分季節,畫八卦,掌乾坤,是萬世文明之祖。地官指神農氏,教民耕種,馴育製衣,開萬民養育之源。水官則爲夏禹王,疏通江河,治水患爲水利,賜萬方得以安居樂業。民間以爲這三官掌管着風調雨順之源,安居樂業之本。在當時農

業生産還比較落後的情況下,人們祈求豐收,希望有一個好年景,所以就將這一希望寄托在對三官大帝的崇敬上,他們認爲這就是幸福的保護神。

三官廟始建於何時,没有發現文字記載,只在《永安黄氏族譜》卷二之"祀産"中有"季諒公祀産"一節,内云:"一處土名座落本堡山嘴坵,田一坵,上至窩達公田,右至熊姓田及三官廟田,左至溪埂,下至孟隆公田爲介(界),載租四擔。"季諒公爲季盛公的大哥。或許在季盛公創建天王寺的同時,就已經有了三官廟了。

究竟三官廟爲何人所建,不清楚,然而據黄姓家族的子孫説,在 1996 年對三官廟進行全面翻修的時候,從拆下的舊大梁上發現有:"清乾隆壬子年四方施主重建,糾首黄金龍"等字樣,有另一條小樑上寫着"地基爲熊姓捐助"等字樣。對照公曆,應是在 1792 年曾重修過一次。

三官廟的廟會也是歷年由黄姓家族主辦的。每年十月十六、十七、十八三天爲會期①。因爲這是農村秋收基本結束的時節,既爲菩薩廟會,也爲慶祝一年的豐收,經濟也較爲寬裕,所以辦得比古佛廟會時間更長,規模更大,場面也更加熱鬧。

前面已經談到,古佛廟前有一個小坪,其實小坪前還有一個戲臺。這廟宇、小坪和戲臺都建在臨街的一側,平時作爲集貿市場,相當熱鬧。每年十月三官廟會期間,就在這個戲臺上,從十二日開始,連續唱十天到十五天的戲(原先是本地土戲,後來都是演京戲)。里心人從小孩開始,歷來喜歡京戲,就是從這裏開始的。京戲班,大都從江西請來,先到蘆田(九日廟會)後到里心。每天下午二點開始演唱折子戲,至四點半左右結束。晚上八點半開始唱正

① 本文所提到的時間,除公元年份外,其月日一律指農曆。

本戲,直至十一、二點才落幕。

當時農村文化生活貧乏,没有什麽演出活動,所以這期間是人們最高興的日子,每年都盼望着它到來。里心附近的親戚、朋友,都會被請來看戲。這時,農産品都基本收成了,趁機帶到街上來賣,再買回所需要的東西。市場也由此空前繁榮。

三官大帝廟會正日的前一天,即十月十五日晚,也按古佛公下殿的程序,侍候三官大帝及文武二將下殿。自當晚起,就有請道士做表告、唸經,晚上在神殿陪伴。十六日上午起駕,也是前後二班樂隊,遊陳火埠,從龍歸坊進街,由下而上到古佛廟落座,下午看戲。十七日上午先上横街,遊城下埠,再走吴家屋附近進街,由下而上,仍到古佛廟落座。十八日上午便沿街自上而下,走陳火埠,回三官廟。當時也按預定程序送三官大帝及文武二將回殿,同時鐵銃、鞭炮齊鳴,宣告廟會結束。

在每天的迎送隊伍中,除了有"大吹"二班樂隊和道士的擊樂唸經陪伴隊,還有一隊"敞戲"。所謂"敞戲",就是一個像小方桌似的木架子上竪一根粗鐵桿。鐵桿有彎曲,如同樹木狀。頂上有個座位,坐一個 8—12 歲的男(女)孩童,裝扮戲文角色。實際上在戲衣内,用長圍布將小孩牢牢地綁在鐵桿上,下面有四個青壯年扛擡着。小孩高高在上,有膽大的還很快樂地擺動水袖,有如仙女在雲間翩翩起舞一般。一隊敞戲約 6—8 臺左右,大都是扮一出戲的各個角色,如小生、小旦、丫環、仙女、小丑之類。

還有一隊踩高蹺的。那是由青壯年裝扮,雙脚綁在木制的高腿子上,用木高腿走路,跟三官大帝遊田埠,過長街,也扮成戲文裏的生、旦、净、末、丑。他們的技藝高超,走路穩當,有如平時一般,有的還能作簡單的表演動作,以博得衆人喝采。這樣的高蹺表演者約有十多個,人數不限,誰有本領誰上。當然每一個高蹺旁邊都

安排了一個或二個保護的隨行,那是預防有些路不好走時得有個幫手,以保證安全。

三官大帝回殿後,黄家廟前的戲仍在演唱。唱完預定的天數,還可臨時增加。因爲在廟會期間,生意興隆,四面八方的農副産品與各種各樣的日用雜貨均到里心交流貿易,平時也如墟日。黄氏家族亦以唱戲開支爲由,組織人員向所有商店攤販、飲食點、賭博場進行收費。這些店、攤、點、場都設在黄姓的聚集區内,在他的地盤上,出錢也是應該的。甚至於三官廟會過後還在繼續徵收,直至第二年的正月。有了這一冬天的收費,用來補助古佛廟會的開支。怪不得黄氏族人自己也説:"三官廟會能賺錢;古佛廟會要虧本,二會拉平,在經費上是完全可以過得去的。"

除了市場上的收費,還有固定的經費來源,這就是來自祀田(或稱醮田)的收入,關於祀田的管理,前文已有提到,里心黄姓分爲五大房,每年輪流掌管廟會經費,當輪到某一房值年,便公推出一人爲"頭首",主持醮田的放佃、收租、並保管和使用,同時也組織人對各店、攤、點、場進行收費(含捐助)。也許當時曾有過爭典爭收的現象,所以在《黄氏族譜》中有一篇"祭例",對輪值管理作了必要的規定,現引如下:

一、千户公祀田,惟輪值每房辦祭者,取典價,以供祭祀。

未輪值祭者,不得争收。

一、千户公祀田出典,惟輪值辦祭者自主,聽其出典何人,或自己承典,未輪值祭者,不得争典,即先承典者,亦不得霸耕絶典。

一、千户公祀田,遠處交租者,惟輪值辦祭者收領,未輪值辦祭者,不得争收。

一、千户公祀田,值祀者備辦貨物各項,必須請出别房一

人監用過秤,不得自行報簿,以少報多。

一、祭祀之後,值祭者請出各房公正人等,當衆算明錢款數目。如有存項,僉舉一公正人收領,以聽祠上日後取用。

據老輩人説,輪到某房值祭只管一年。在這一年内,必須從衆多族人中公舉一人出來經管。一般説,都是選擇比較公正、有辦事能力、且較有威信的人。他由於衹是經管而已,又是義務性的,而且這敬神祭祖的事,一般人都會正確對待。再説祖上對各種祀田,作何用處,都分得一清二楚,如"油香會"、"鐵銃會"、"炮會"(鞭炮、香燭)等等,都將它作爲田土名稱來叫唤。這些田能收多少租,大家心里有數,因而比較公開透明。至於輪到這一房,究竟祀田歸誰承典,在大多數情況下,則是採取按户輪流的辦法,以示公平。

就這樣,黄氏家族的古佛廟會和三官廟會,每年都舉辦一次,從未間斷,一直持續到 1948 年才停止。

江余二姓的上生寺與雙忠廟

江、余二姓共建上生寺和雙忠廟,裏面供奉許多神像,有關這方面的資料,里心《江氏宗譜》卷末有一篇文字記載頗詳,先引於下:

子榮公位下所建神像、廟宇、橋亭列後:

一、上生寺大殿上左右神像二尊,原係善夫公創塑,子榮公裝修。惟右邊佛後至萬曆二十六年,福俊公鼎力重修。至雍正元年,初修族譜復開心靈當衆驗明注譜。

一、上生寺大殿東邊及西邊觀音佛像係龍杠裝塑。

一、上生寺護擁壁上頂經禪師一尊,係福望公創塑。

一、福主廟原與余姓同建在石鼓潭,西邊福主神像係子榮公裝塑。明末因復被焚,至順治初年復與余姓於龍歸坊同建

雙忠廟,立畫樑為介。西邊福主係子榮公(子孫)裝塑。至嘉慶二十三年,江、余二姓又復重修廟宇。道光六年,江、余二姓復塑張許二王及文武二判神像。道光十年,江、余二姓新塑土地一尊。道光三十年,江、余二姓又新塑雷南二將神像二尊。至咸豐八年賊陷里心,神像被寇殊毀。同治四年,江、余二姓又重新裝塑張許二王及雷南二將神像,其心靈内所注姓名,二姓合同一體,然後所書舊心靈亦附在福主尊王内。

又《永安余氏族譜》卷四有一篇《神祠》資料,亦引録如下:

古者民不惑於神,非有捍患禦災之功,不在祀典。吾族衆建張睢陽祠尚矣。他如各處寺庵佛像,雖非急務,然有其舉之亦莫敢廢也,故附載於後:

一、廟宇(指張睢陽祠——引者注)坐落本堡龍歸坊十字路,吴家屋後,原與江姓同建,後遭災,至雍正己卯建造,乾隆戊戌重修,外有餘址一片,永為球場。

神像:

一、吾族於本堡上生寺大殿上装塑中座大佛一尊。

一、道克公子孫於本堡上生寺涌壁上装塑中座觀音大士一尊,及左右童子。

一、王泉公子孫於本堡上生寺涌壁上装塑右座觀音一尊。

一、道南、道襄二公子孫於本堡上生寺涌壁上装塑左座觀音大士一尊。

一、雨禎公子孫於本堡上生寺涌壁上装塑伏虎禪師一尊。

一、宗漢、宗溥二公於本堡上生寺涌壁上装塑長眉羅漢一尊。

一、其近、其遠於本堡上生寺涌壁上装塑梁武帝羅漢一尊。

一、雨祥公子孫於本堡上生寺涌壁上裝塑環岐羅漢一尊。
一、仲敬公子孫於本堡上生寺涌壁上裝塑接引羅漢一尊。
一、繩玖公於本堡上生寺涌壁上裝塑元天上帝羅漢一尊。
一、文善公子孫於本堡上生寺涌壁上裝塑普庵禪師一尊。
(下略)

從以上所引江、余二姓之族譜資料,對上生寺和雙忠廟的記載雖有細微出入,但基本上是吻合的。細加考察,起碼説明以下幾點:

(1)上生寺的創建時間,略早於在石鼓潭的福主廟。因爲據《江氏宗譜》記載,里心江氏始遷祖是南浦公。其子貴顯公字善夫。善夫公次子即子榮公。子榮公長子文盛公,生於明洪武二十三年庚午(1390)(詳見附 3)。雖然族譜未載善夫公的生卒年代,但以文盛公之出生年代推算,善夫公大約生於元末(1330 年左右),那麽他創塑上生寺大殿上的左右二尊大佛,當於明初(1370—1380 年左右)。一般説,創塑佛像的年代也就是上生寺的建造年代(大殿上三尊大佛是主要佛像),那麽子榮公再度裝修佛像,亦當在上生寺創建以後不久。

至於其他佛像,如兩邊的觀音、涌壁上的羅漢、禪師等等,其創塑年代就更晚了。爲了查清塑造過程,筆者遍查了江、余二姓族譜,現將創塑觀音、禪師、羅漢等神像的當事人(對於××公子孫創塑者除外),凡是能够查到生卒年代的一一開列如下:

江氏福望公(九世),生卒年代失考。其三子積德,生於明天啓壬戌年三月十二日,歿於康熙壬午歲十月廿八日(1622—1702),按此推算,福望公約生於 1592 年,創塑頂經禪師當在明末清初。

余氏繩玖公(十七世),生於康熙戊午歲四月,歿於乾隆癸亥歲七月(1678—1743)。

余氏宗漢公(十五世),生於康熙乙卯歲二月,歿於乾隆丙辰歲八月(1675—1736)。

余氏宗溥公(十五世),生於康熙乙丑歲,歿於乾隆壬申歲(1685—1752)。

余氏其遠公(十九世),生於康熙辛巳歲十二月,歿於乾隆壬申歲十月(1701—1752)。

余氏其近公(十九世),生於康熙乙酉歲九月,歿於乾隆己巳歲四月(1705—1749)。

余姓宗漢、宗溥是親兄弟,其遠、其近也是親兄弟。從以上這些人的生卒年代看,除福望公塑的禪師會較早一些,其餘的神像大約都在 18 世紀上半葉完成的。換句話説,上生寺内所有的佛像,是經過創建和後來增塑兩個階段完成的。前者在明初,後者已延至清代中葉,期間的距離還是相當漫長的。

(2)江姓子榮公與余姓同建福主廟於石鼓潭,當於 14 世紀末或 15 世紀初年(按前文,子榮公約生於 1360 年左右)。雖然余姓族譜未載創建人的名字和年代,但確認了該廟與江姓同建這一事實。

(3)江、余二姓的族譜中,關於福主廟的焚毁,後來又在龍歸坊重建及重修等情節,在時間上有所出入或互有遺漏。但根據筆者新發現的一塊碑刻(見附録七),可以確認,福主廟的焚毁在順治丁亥仲冬(1647),江、余二姓在龍歸坊重建則於順治丙申至康熙壬寅(1656—1662)之間。而這座新建的雙忠廟(現稱大陽廟)就是原來的福主廟,所崇敬的神像,歷來都是張許二王。余姓所稱的張睢陽,就是東邊(左邊)的張巡,江姓所塑的西邊(右邊)福主,就是許遠,現在仍然如此。

前文已經提到,黄姓祀奉古佛公,最早是在"本里上生寺擴建

後殿,塑金身崇祀其中”。這裏雖未指出古佛公崇祀於上生寺後殿的時間,但從上生寺創建的年代看,聯繫黄姓六世祖季盛公的事迹,可以肯定亦是在明朝初年。黄、江、余三姓的族譜資料和當地的民間傳説,都是可以相互印證的。

古佛公聖像是什麽時候離開上生寺後殿的?黄氏家族是什麽時候創建古佛廟?這就難於查考了。前文有提到黄氏式金公祀産中有出現古佛“廟背”的字樣,但那已是嘉慶二十四年(1819)的事了,黄姓古佛廟的建造肯定在此之前,但其上限無法推測。

關於江、余二姓的雙忠廟及其燈會,後文還要詳叙,這裏先談上生寺。

據老輩人説,上生寺當年的香火倒是很旺盛的。地方上常年有打“太平醮”,念“地藏經”、“觀音經”等活動,都在這裏舉行。這裏寺院寬闊,構造精美,特别是高高的、古寺廟式的四個屋角銅鈴,微風吹來,在很遠的地方都能聽到脆亮的響聲。所謂“里心十景”之一的“四角摇鈴”,就是指此。

上生寺有菩薩生辰,但不“迎菩薩”,只是舉行念經祭祀而已。其經費的來源、管理,以及當日的祭祀事宜,均由“諸佛會”承擔。《江氏宗譜》卷末之“子榮公位下所建神像廟宇橋亭列後”有如此的記載:

> 吾族二十五人原立有諸佛會,共成二十五股,置有會田,以為生辰之用。除請神完糧外,照股均表(分的意思——引者注)。
>
> 諸佛會内花名列後:
>
> 首班:福涌、積坤、積周、積俊、積豪
>
> 二班:福高、福旺、積敏、衆照、積志、朝信
>
> 三班:福俊、積厚、積祥、積純、朝達

四班:基林禄、福模、福權、福謚、積老

五班:顯澤、積深、積烈、積益、朝喜

諸佛會田産土名列後(略)

"諸佛會"的經費來源是由這25股(人)捐助的。爲了子孫後代永承祭祀,便購置了會田。每年以收典所得,充當祭祀經費。按班輪流,一班管一年。事畢如有剩餘,便按25股分回。

那麽爲什麽第二班有6個人呢? 據説是那6人原先亦只湊出了5股的捐助,所以在剩餘分表的時候,仍按5股計算。實際上是按股份,而不是按人。在古代諸多合股的事務中,二人合一股,三人合一股,或一人就一股的事,也是常有的。

上生寺在繁榮過一段時間之後,於民國十九年間(1930)全部焚毁(據《永安黄氏族譜》卷一之"里心概況")。不久,在這遺址上就建起了新型的里心中心小學。

前文已經談到,里心江、余二姓重建於下街龍歸坊的雙忠廟(現稱大陽廟),其崇敬的福主即是張巡、許遠二王。余姓塑張巡(武將)神像,江姓塑許遠(文職)神像,并分塑雷萬春、南際雲二將(民間認爲雷、南是張、許的護將)。

究竟什麽原因使二姓聯合,又是什麽原因使江、余二姓與張、許二王搭上關係? 這在《江氏宗譜》和《永安余氏族譜》中,都没有明確答案。祇是聽江、余二姓的老輩人説,他們的祖上曾得到過張、許二王的恩典。正如前文所引:"非有捍患禦災之功,不在祀典,吾族衆建張睢陽祠尚矣"云云。

據《辭海》記載,唐朝"安史之亂"時期,真有張巡、許遠其人。"張巡(709—757)唐鄧州南陽(今屬河南)人。開元進士。安史之亂時,以真源令起兵守雍丘(今河南杞縣),抵抗安禄山軍。至德二載(757)移守睢陽(今河南商丘),與太守許遠共同作戰,在内無糧

草、外無援兵情況下,依靠人民堅守數月不屈。睢陽失守後,遭殺害。”“許遠(709—757)唐杭州鹽官(今浙江海寧西南)人,字令威。安禄山叛變時,被玄宗任爲睢陽太守。至德二載(757)遭安禄山部將尹子奇圍攻,他與真源令張巡協力守睢陽(今河南商丘),堅持數月。兵糧俱盡後城陷,被執送洛陽。在安慶緒兵敗時被殺。”① 安史之亂平息後,唐皇諡封張巡、許遠爲大元帥。《永安余氏族譜》中尊稱忠靖王。

既然張巡、許遠二帥,當年以守河南睢陽出名,恰巧里心江氏的老祖宗,又正是散居於那一帶的,“建族於河南,邑分於濟陽”。② 康宗以前,屢有因出任或戰亂而顛沛流離者。里心江氏的直系老祖宗“三錫公,唐咸亨三年壬申(672)任孝感縣丞,永隆元年(680)陞授建陽令。因避武氏之亂,遂居建陽。其子海一公仍居建陽府崇安縣”(見江氏“世系源流圖”)。不久,也就是“安史之亂”時期。

由於親身遭受離亂之苦,就更盼望忠臣良將。而這種崇敬之情,很自然會傳之後裔。

據現在里心余姓人傳説,他們的祖先曾在外做生意,得到過張許二帥的保護。“永安(余姓)自九郎、信郎由净安遷居永安,厥後族姓繁衍”。③ 其實九郎、信郎由净安(靖安)遷到里心,就是因從軍而來(參見本文第一部分)。此後,他的裔孫余均美等,亦世代充任軍籍。

吾族祖里六甲,有祖余均美,小名六七郎公,於洪武十一年(1378)為抽軍事僉充正軍。與邵武湊軍林二共垛,充延平

① 《辭海》2481 頁“張巡”條和 872 頁“許遠”條,上海辭書出版社 1979 年版。

② 里心《江氏宗譜》1989 年八修本卷首,“南浦公支下分遷永豐秋序”,十四世孫躍龍撰。

③ 《永安余氏族譜》三修譜序,劉毓珍撰於清乾隆七年(1742)。

衛後所百户,薛貴總旗余牛小旗缺下軍。先係正軍男余九着役故,節勾户丁余辰生、余意生補役,俱故。又勾解孫余顯祖補役,告老回家故。宏治元年(1488)本衙收湊軍在營户丁林九補役。在任不缺,是吾族實係軍籍也。①

難怪在《永安余氏族譜》中,有描寫軍族生活的詩作,現引録二首以饗讀者:

從軍行(二首)

昌言

烽火連天鼓角鳴,十年征戍泊邊城。
不堪明月清霜夜,回首鄉關萬里情。

朔風青海百重關,愁對烽城泪滿顔。
血戰可能擒敵將,功成何用得生還?

江樓憶友

昌言

葉閂秋風兩岸飛,誰家砧杵搗寒衣。
長江萬里明孤月,不見天南雁夜歸。

身在戰場思念家鄉父老,回到家鄉,又難忘戰友,這是人之常情。特别是自己生還後,對亡友的思念,對"忠義"二字有更深的感觸,這是完全可以理解的。

正由於江、余兩姓有這樣的家族背景,張、許二王的英勇事迹又是這樣密不可分,所以才一拍即合,由江、余兩姓共建福主廟,並分塑了廟内神像。"1933 年又被燒毁南際雲一尊,次年重塑。1967

① 《永安余氏族譜》卷之五,"賦役差徭誌"。

年文革中,被'造反派'將四尊神像,全部斧劈火燒。1988 年 10 月重修大陽廟(雙忠廟)爲磚木結構,1989 年冬鋪水泥地,1989 年 8 月 18 日至 9 月 2 日,重塑張、許二王及雷、南二將神像"①。江、余二姓是把張、許、雷、南視如"福主"的。難怪他們要在初建之後,仍四毀四建而不氣餒,配合默契,始終如一(當然,這其中也有其他姓氏的支持,也是不可不記的)。

大陽廟有廟會,而且是以燈會的形式作爲主要特色。如果説黄姓家族的古佛廟會,更多的帶有朝拜色彩的話,那麽江、余二姓的燈會,就有更濃的慶祝氛圍了。

本來燈會是在正月十二、十三、十四三天舉行的,但是由於當時有一個不成文的規定:必須一連三天好天氣,連續迎三天的燈,如果其中有一天下雨,不能出燈的話,那又得重新開始。而正月里,當地天氣又總是難免要下雨,所以往往拖延時日,浪費很大。這才經過合議,在 1926 年(據推算應爲 1926—1930 年之間的某一年)出通告,改會期爲農曆七月十九、二十、二十一三天。

清乾隆年間,余姓觀瀾先生曾作詩一首以描寫當年元宵迎燈的盛況,引録如下:

庚辰元夕觀燈

觀瀾

幾年風雨暗元宵,天上人間共寂寥。
幸際長空星皎潔,欣逢大地月光明。
太平有像銀花合,造化無心玉燭調。
多少遊觀歌帝力,幾忘盛世是舜堯。②

---

① 里心《江氏宗譜》1989 年八修本卷末,"雜事記"。二十二世孫代茂撰於 1990 年春月。

② 《永安余氏族譜》之"藝文録",1995 年八修本。按乾隆庚辰歲是公元 1760 年。

燈會以張許二帥、雷南二將爲中心。七月十八日晚,大陽廟燈燭輝煌。由江、余二姓之年長派大者,自己先沐浴更衣,擺上祭品,點香燈,放鞭炮,左鐘右鼓,以啓請神靈。經過禱告,請下殿來,再侍候神像沐浴換新袍,其程序做法與古佛公同,此不再贅。

既名燈會,其娱樂形式,自然以燈爲主,所以張、許、雷、南又俗稱"燈菩薩"。

七月十九日,正會開始,這一天張許二帥、雷南二將,每尊均由四人擡着。江、余二姓各自安排青年人分别擡本姓所塑的菩薩,起駕經街到上生寺落馬,沿街自然有各户門前擺香案、放鞭炮迎送。這上生寺共有前、中、後三個大殿。前文已叙明,中殿、前殿均爲江、余二姓所建。中殿的所有佛像,均是江、余二姓分塑。後殿曾爲黄姓古佛公的座位。還有前殿,便是張、許、雷、南落馬之處。他們要在這裏落座三天,其目的就是看戲、觀燈、看其他娱樂表演。

上生寺門口就是一個大操場,對面有戲臺。打從七月十九日起,每天下午在此演折子戲,晚上演正本戲(早年演本地土戲,後來都是演京戲,此後本地土戲便失傳了)。在晚上演正本戲之前,還有江、余二姓的農民組織表演"打藤牌"、"堆羅漢"等節目。

所謂"打藤牌",就是古代戰爭常見的武打表演。一方左手拿"藤牌"(盾),右手拿大刀;另一方握長矛或長刀(俗稱僚刀),相互開打。表演者摸爬滾打,很是活躍,表現英勇頑强,既驚險又有趣。

所謂"堆羅漢",就是一批人(大約 10 人左右),從後臺翻筋斗出來。又在臺上翻筋斗、對拳之後,三個人手挽手一圈。又三人上肩,一脚踩下層人的肩上,也手挽手成一圈。再有三人同樣上第三層,如此一層比一層口子小,像井一樣。最後再上一個,兩手撑在二雙肩上,表演倒立。這時看的人,掌聲雷動,叫好不絶。

這兩項技藝表演,也是正月娱樂活動不可缺少的一部分。平

時農閑,經常操練,用時才能拿得上臺。由此代代相傳,興趣不減。當年的表演者,現在已七八十歲了,至今想來仍回味無窮。

與此同時,大操場裏,還有龍燈表演"戲龍撲珠"。舞珠的人(綉球燈),忽前忽後,忽左忽右,引逗蒼龍翻騰跳躍,有如活的一般。江姓有江姓的龍,余姓也有余姓的龍,人數衆多,經濟條件好的大房(不一定是長房),也單獨組成龍隊,參加表演,看誰的龍"活"。再配以雄壯的鑼鼓音樂,一時間,大操場裏呈現群龍共舞的場面。

當龍燈舞到一定時候,又有"橋板燈"出場。這"橋板燈"是以一人荷一"板"連接而成的(木板下面有一根長木柄,手握累了,可靠在肩上)。每"板"上有四盞燈,各種花鳥山水圖案剪貼在長方形篾紮紙糊的燈上,里面點亮"棉心"[①],即使是夜晚也看得清楚。每板之間,又有木制的機關連接扣緊,可活動,可拐彎,如有長橋,俗稱"橋板燈",寓有一班接一班(一代接一代)之意。橋板燈也是兩姓各有,大房也另有,只是長短(板數)不一而已。長的 30 人,短的 20 人左右。

如果你喜歡清靜幽雅,那麽在大操場的另一端,還可以欣賞到"花鉢燈"的表演。與龍燈、橋板燈不同,花鉢燈的表演者一般是 12 個小女孩,脂粉裝扮,每人手托兩盞花鉢燈,按一定的路數變換多種隊形,唱民間歌調,配以悠揚之樂,邊舞邊唱,有慶賀昇平、五穀豐登之意。

花鉢燈表演完畢,是"漁翁與蚌殼"。原意是説一個老漁翁去打魚,開始未有收獲。正想回家時,卻打撈上來一個蚌殼精,因此

① "棉心",用棉紙搓捏而成,狀似繩子,浸過油可以點燃。在龍燈、繡球燈内代替蠟燭。用鐵夾子夾緊,可以上下左右晃動。

引發一場人妖之戲。蚌殼精由一個青年女子扮演,漁翁則是一個男子。表演時雙方通過多種眼神形態,以體現風流偕趣,有如現代啞劇,使觀衆忍俊不禁,妙趣横生。

此外,還有"龍門燈"。這是用木頭做框架,有如雙合門那樣高大,順框架又用篾紮紙糊,既像門,又是燈。門頂上和兩邊都是花鳥山水的圖案,還有戲文人物及背景裝飾,裏面點亮。走動時要二人擡,表演時放在地上。所謂表演,只是法海和尚(一人扮演,取"水漫金山"的戲文内容)押着十妖,穿過龍門,有"改過自新"之意。"十妖"即白蛇精、青蛇精、鯉魚精、蚌殼精、鼈魚精、田螺精、鰍魚精、黄鱔精、螃蟹精、烏龜精。每個妖精都以男女青年扮演,其背上各有一盞象形燈或裝飾,以表示所扮演的角色。

特别值得一提的是,在會期最熱鬧的那一年,有人從江西寧都買來了一套名爲"架花"的燈。它是連叠式的,要凌空高掛。點火後會一盤一盤跌落下來。在跌落的過程中,隱若可見有"八仙過海"、"斷橋相會",以及各種花鳥、獸物等等。還有一種叫"猴子射尿"的燈。其形似猴子,點火後打圈旋轉,像小孩射尿一般,會不斷地射出火星來。觀者贊不絶口,嘆爲觀止。

農曆七月十九日晚上,各種燈組在操場上爭奇鬥艷表演之後,便編隊出發,按照預定路綫上街巡遊。

走在前面的是龍燈,配以"大吹"隨走隨舞。其次是橋板燈、花鉢燈、龍門燈。這時,鐵銃連放 24 響,嗩哨蜇蜇,鞭炮也燃放不停,有如起兵出征,大壯軍威。張許二帥和雷南二將,分别由二姓選出來的年青人扛着,緩緩而行。在挑選這些年青人時也很有講究,大約是要父母雙全、兄弟姐妹夫妻和睦、本人正派等等,因此被選中的人很有榮譽感。

緊跟菩薩後面,還有一臺特殊的燈,叫"香桶燈"。它是以一個

六方形的木桌子爲底盤,桌邊上安置着四個鐵圈,用二根木棍四個人擡着。桌上面用篾紮一個"大桶",裏面裝着金銀財寶的模型,周圍還挂滿各種好看的裝飾品,寓富有萬物之意。

跟在"香桶燈"後面的是一班"小吹"樂隊。樂手們悠悠揚揚,以管弦之樂,陪伴王駕而行。

而後便是衆多唸經者,陪送的,看熱鬧的,也一起上路。他們手上都有一盞自備的花燈,各式各樣。有的舉過頭上,有的提在膝下,也有的拿在手裏,如魚子燈、骨牌燈、花鉢燈等等。這時街上各户門前,同樣有香案鞭炮,跪拜迎送,而且家家户户門前都掛有一盞燈。特别是大户人家、大商店門口挂"走馬燈",使人眼花繚亂,就更增添了燈節日的氣氛。

七月十九日晚遊行隊伍在上生寺起馬上街,自下而上,經曾家坪到"涉西亭"附近,過"長擔橋",遊"燈火埠";再自上而下,經登高山到"循南亭"附近,過"寨前橋"再上街回到上生寺落馬。廿日晚,仍在上生寺起馬上街,自下而上,在横街與廟前街交界處上"拱北亭",過"社頭橋",經余姓人居住綫門前,再自上而下(余姓人原居住在余家埠一帶的靠山邊沿,成一綫長條形,自靠北一直延伸到東南),過東門橋、"鎮東亭",回上生寺。

廿一日晚,仍在上生寺起駕,經陳火埠,在横街與廟前街接口處入街,自上而下,一直到下街最南端的雙忠廟(即大陽廟),回殿落座。這時鐵銃的轟鳴更無所節制,嗩哨之聲,遠近連綿。更有屠夫多人,頻頻牽豬來廟前宰殺。一時間豬嚎炮響,刀光血迹。其實屠夫宰殺的豬,仍然拉到街上去賣,之所以這樣做,完全出自他們的自願,俗稱"借花"而已。鄉間人認爲宰豬有凶,即認爲被殺死的豬,也會變成鬼,也會想報復的,於是也要借助張許二王的神威來保平安,幫助他們賺錢發財。住在附近的人,他們也自備"錢紙"來

此沾豬血,制成"花紙",再將這"花紙"壓在自家的豬欄門上,以此祈保豬的平安,驅逐豬瘟。

當晚,仍按原先的程序,侍候張、許二帥更衣回殿。雷、南二將的衣飾原是雕塑在身上的,僅跟主帥回殿就是。

有趣的是,每次出巡和回駕的路上,必須表演一、二次菩薩"跑馬"。就是選擇一段較平坦的道路,擡着張、許、雷、南四尊神像,盡快地奔跑,直至擡的人跑累了爲止。這時更是鐵銃震天動地,嗩哨刺耳。人人精神抖擻,個個情緒激昂,有如衝鋒陷陣一般。特別是擡雷、南二將的人,更要表現出色,所以年青人都爭搶着,生怕失去這一年一度的好機會。

在三天正會期之後,上生寺對面的戲臺還要繼續唱戲,大約要唱上 10 天至 15 天。在這十幾天内,都稱爲會期。據説在這會期内,里心所有的住户,基本上都有來客,他們都是自己的親戚、朋友。没有親戚朋友家可住的"趕會者",便住旅館。没錢住旅館或旅館住不下的,便干脆走到哪,看到哪,玩到哪,在哪兒累了就隨便找個合適的地方打盹。有的原來就没打算住,他們就是來玩個通宵的(在正會期的 3 天,都是通宵達旦的唱戲)。

究竟有多少人前來趕會? 誰也無法統計,通常用人山人海來形容,也許並不過分。時至今日,當年參加過的人回憶説,所有的屋檐下、草坪上,都有人睡着。還有各種娱樂場所、商店,也都是人。那時正值七月,天氣炎熱,連所有井裏的水都喝乾了。好在里心街的兩邊有兩條小溪可作補充,不然恐怕就要"渴死人"了。

人多,首先就是要吃,所以這幾天的小食攤不可勝數。流動叫賣者,隨處可見。所有食什日用百貨商店,生意紅火,臨時補充夥計幫忙。紙張店、燈俱製作店,早在兩三個月前就開始忙了。還有外地的客商、出售農副産品的攤販,在此地租下短期門面或合適的

地皮搭棚,以便擺攤做生意。爲了這個"燈會",各行各業早就在着手準備了。按現在的説法,這幾天究竟有多少營業額,有多少人爲此操勞而獲利,就更是無法計算了。

特别是,無論是"廟會"或"燈會",它都跟"牛市"聯繫在一起。也許是人們舉辦這些活動的目的之主要方面,還是全年的生産吧。

里心江余二姓在舉辦這個盛大燈會的同時,也舉辦"牛會"。就在離上生寺的不遠處,有一座"禾場山",即是原先牛會所在地,稱"牛崗"(説它是山,其實不過是一個高地)。每逢"燈會",約有上千頭牛集中於此。當然只有一部分是來交易的,而另一部分牛頭上包着紅布,只是來"趕會"的。當地人傳説,來此趕過會的牛,回去就更平安了。以當時的經濟條件,農户把牛都看成寶貝似的。難怪他要從老遠的地方將牛帶來"趕會"。那時交通不便,天氣炎熱,空手行走已感困難,何況還要牽牛?他們不但是從本縣農村來,還有從省内的寧化、泰寧、邵武等地趕來;省外的則來自江西南豐、寧都、廣昌等臨近縣分。

趕會的來自四面八方,人數衆多。其中有部分是爲了求神,他們有來念經拜神的,有來求簽還願的,也有來看燈"沾光"的。另一部分則是爲了做生意,或爲婚姻、爲購置物品而來,當然也有爲賭博而來的。總之,爲了求神,也爲了賺錢和其他各自的目的,也許是更爲普遍的。

江、余兩姓的燈會始辦於何時,没有明文記載,然而在《永安余氏族譜》卷四"神祠"裏,福主忠靖王(張巡)條下有這樣一段話:"舊例上元迎賽花燈,相當華靡。互爭先後,屢至鬥毆。後經變亂,廟像俱焚,其風始息。及復建廟像,禱神卜告,止許掛燈三夕,永爲成規。此蓋及華樸神人胥願,雖百世不可易也。"如果將這段記載與前文關於福主廟(雙忠廟)屢毁屢建的時間表加以對照,則可以看

出,這裏的"後經變亂"應是指"明末因變被焚,至順治初年復與余姓於龍歸坊同建雙忠廟"的事件。由此看來,可以説福主廟還在初期(石鼓潭時期),其燈會就很熱鬧了。到中期(復建於龍歸坊時期),雖"祇許掛燈三夕",但到乾隆年間又發展得較爲熱鬧了(見前文所引余觀瀾"庚辰元夕觀燈"詩)。及至後期(1926—1930 年之間),將正月燈會改在七月,便發展到了最高峰。

由於燈會越辦越大,開支也越來越多,這對於經濟來源較爲拮据的江、余兩姓,就難以爲繼了。加上其他因素,所以在改會期的那一年燈會辦得熱熱鬧鬧之後,便停了下來,直至抗日戰爭勝利的 1945 年又舉辦了一次。據説這次的場面也不減當年。老百姓説:張許二帥、雷南二將"會助朝"的,抗日勝利也有他們的一份功勞。可見在停辦多年之後的這次恢復,與這種指導思想是直接相關的。在這次復辦之後,至今也没有恢復過。

江、余兩姓的燈會,其經費的來源主要有固定與現籌兩個方面。在固定方面,主要來自祀田。江姓方面有"樂助會"的田産。"其起初之時,共成一百一十七股,置有會田。以爲雙忠廟每歲七月廿四日生辰之用,除完糧之外,按股均表(分)"①。余姓方面則有"福主張王祀田"、"雙忠會祀田"和"龍燈會田"等,詳情如下:

福主張王祀田

一處本堡東門橋頭及路下沙田載租十石。

一處本堡陂頭田載租七石。

雙忠會祀田

一處本堡石塘坑田租七石,召崗山背沙田租五石。

一處陳坊埠田兩租三石,與靖公田共分。

① 里心《江氏宗譜》卷末之"子榮公位下所建神像廟宇橋亭列後"。

一處坐落上查堡嚴家門首田大小數坵。

一處坐落上查堡揚林坑田大小數坵。

一處坐落上查堡寶上亭田一坵。

以上三處共載租七擔七斗五升大。

此外,在"盛公衆神會"名下還有以下記載:

"一合族雙忠會一百五十一股,盛公領二十股,禹和公領六股。又崇先會二股,長慶會、穀雨會、將軍會每會一股。又雙忠將軍八音與江姓連分各一股。"①

從上面江、余兩姓各自的記載看來,江、余兩姓先人確實是留下了固定的田産,以備後代每年祀神和廟會之需(江姓方面因本次八修族譜時,未印祀田山場這一部分,舊譜一時難以找到,因而不能詳細列出)。其管理辦法,也與黄姓基本相同。所不同的祇是江、余兩姓的燈會是合辦的,各自有祀田,各歸各管,所以在迎神燈方面基本上各自辦理。另外也有"雙忠將軍八音"之類是合辦的(見引文)。

在現籌資金方面,主要用於唱戲等公共項目開支,其來源是向商店、攤販、飲食點、賭場、牛崗等收費。

由於里心這條長街,黄姓家族與江、余兩姓的居住區有明顯界綫,黄姓家族集中在廟前街和横街(統稱上街),江、余兩姓集中在下街。而所有固定的商店諸如棉綢布匹、日用百貨、紙張文具、鐵木器具、米店肉鋪、中藥、製衣、飲食、旅社等等,都在上街,就是平時趕墟的農副産品交易市場也在廟前街那一段。所以黄姓可收費的時間長,數量也大,而江、余兩姓祇能在燈會期間,以唱戲的名

① 以上均引自《永安余氏族譜》1995年八修本,卷四之"祀田誌"。寫於清嘉慶十五年(1810)四月。

義,向上街的各類商店拉一些贊助。燈會期間,雖然下街也有臨時的攤販,特別是上生寺附近的大坪,農副產品在此交易,上街的商店也有來這裏臨時設攤的,可以向他們收費,但這畢竟衹是燈會期間才有,會期過後又到上街賣去了,所以經濟來源有限,每年燈會舉辦下來,往往收難抵支,難怪要引起市場的爭端了。黄姓人要把市場留在上街,江、余兩姓要把市場拉到下街來。據説還因此而打過群架呢,然而始終拉不下來。黄姓和江、余兩姓都盡量把廟會辦得隆重熱鬧,以吸引遊客,其基本的經濟原因也在於此。

里心的公共寺廟

里心這地方雖小,但是神寺廟會,歷來都很活躍。黄姓家族和江、余兩姓,雖然各敬各神,各辦各的廟會,但仍互相支持,其中有一處屬於里心所有姓氏共有的廟宇,即建於西麓峰上的"西麓峰寺"(亦稱"西麓寺")。

在《永安黄氏族譜》卷二"祀産"中之"大雅公祀産"名下,有這樣一段記載:

> 一、山場一片坐落西麓峰,背北朝南,全嶂一排一坑。上至山頂二面横嶂舊界為界;下至一帶山脚菜地為界;左至鷄藪凹菜地旁界;右至西麓峰一直嵊頂透山脚菜地為界。惟西麓峰庵之基地,於清乾隆年間建庵時,經鏡靈公捐助。"

又據《永安余氏族譜》卷四之神祠記載:

> 一、本保西麓峰東廊第三節私廳,貴聞公妻黄氏禮金裝塑觀音大士一尊,又善才龍女二尊。
>
> 一、本保西麓峰正廳中樑係作舟公助。
>
> 一、本保西麓峰正殿係作舟公油漆。
>
> 一、本保西麓峰前廳係有程公油漆。

據查,余氏宗翰,字作舟,康熙庚午二月十七辰時生,雍正乙巳年四月初八歿(1690—1725)。余氏有程公生於乾隆乙巳年八月十五日丑時,歿於咸豐甲寅歲七月廿二日(1785—1854)。而黄氏敬輝,字鏡靈,乾隆乙卯歲八月十一日生,道光丙午歲七月初八日酉時歿(1795—1846)。如果以 1820—1830 年爲西麓峰寺擴建和增塑神像時期,這時貴聞公 80 多歲,其妻黄氏約 60—70 歲,正是人們樂善好施的年齡段。然而作舟公已經去世,捐助正廳中樑和油漆正殿之事,顯然是他的兒孫所爲。有程公 40 多歲,無論出錢出力,都是可能的。就是黄氏鏡靈公也已 30 多歲,作爲他們大雅公房的代表,答應捐地基,也應該是在這時候。

《永安黄氏族譜》云:"乾隆年間建庵。"這個記載如果是有所根據的話,那也祇是籌劃和草創時期,而真正擴建、增塑神像,形成規模,已是嘉慶末年至道光初年之間的事了。

據説初建時,規模較小,神座上僅供奉用石碑雕刻的"敕封五穀大仙之神位"。五穀大仙是五月廿四日生日,所以從廿二日起,便有四方八堡、鄰縣鄰省(主要是江西省南豐、廣昌等縣)的廣大農民組織隊伍前來朝拜,謂之"朝華"。

這時正值早稻吐穗揚花時節,農民一向認爲穀粒能否飽滿這個時期是關鍵,因此爲了祈求五穀大仙的保佑,便在前一天就挑選人員,沐浴齋戒,組成隊伍趕到里心來"朝華"。他們在里心西麓峰"朝"過之後,還要到别的有五穀大仙的寺庵裏去敬朝。所以在這幾天裏,"朝華"的隊伍來來往往,絡繹不絶。

"朝華"隊伍大約由二十幾人組成。走在最前面的是放鞭炮和扛旗的。這旗是用紅色長條布做成,上書"神農帝主五穀大仙之香位"等字樣,旗頂端懸掛在小竹竿尾上,小竹竿還留有尾枝和幾片青竹葉,旗下端吊有三、五條紅布飄帶,飄帶尾端還墜有幾文古錢

幣。“朝華”隊出村以後,經風吹拂,飄帶會自動纏結成圓球。民間認爲,能纏結成球的是心誠齋戒得好的朝華隊,未能纏結的被認爲是心不誠、齋戒不到位的隊伍,沿途它過村莊街市,難免會被人笑話。據説有人看見自己的飄帶未能結球,便用針綫縫繞起來,但是經風一吹,它還是散開了,民間傳説這是造假所以不能奏效。

在扛旗的後面爲喇叭鑼鼓樂隊,再後便有七八個唱“仙歌”的。關於“仙歌”的内容,總没能訪問出來,衹有人記得一句:“南無啊!——仙歌功頌德”如此而已。

每年都有組隊出外“朝華”的村子,其祖上均留有田産,謂之“謂華會”,以作爲這項活動的開支。

由於延續的歷史長久,“朝華”隊伍來自四面八方,因此西麓峰也名聲遠揚,前來“朝華”的越來越多。此時,頭腦靈活的飲食商便趁機做好各種素食飯菜和點心,送上西麓峰,任“朝華”隊選用。時新水果也隨處可見,“朝華”隊順便買一點,帶回家去給小孩子吃。在這幾天裏,西麓峰成了少有的鬧市。

1820年左右,西麓峰擴建和增塑神像,使之發展成爲更具多元化特色的寺廟。雖然仍保持崇祀五穀大仙,並增塑了五穀大仙神像,然而已成爲敬奉三世諸佛爲主,兼敬觀音大士、地藏菩薩、彌勒佛、十八羅漢等的佛教寺廟。當然,“朝華”隊伍還是前來,一直持續到20世紀50年代初期才停止。

西麓峰寺之所以作爲公共的寺廟,主要原因之一是它的經濟來源並非靠某個家族撥田産贍養,也没有什麽神明會予以供給,完全是靠四方施主的施予和捐助的。爲了擴建和增塑神像,便勸善男信女喜出專項捐助。

西麓峰歷來就有出家僧尼侍奉香火。凡是進了寺的,均認爲是施主,熱情接待,奉茶留膳。當然“施主”也要酌情給予“樂助”,

謂之"結緣"。

寺内還聯繫着一班能替人唸經做佛事的僧人,謂之"經僧"。這"經僧"有的並不出家,但長年吃齋,他們專爲人唸經,如"壽經"、"太平經"、"地藏經"、"觀音經"等等。既可在庵内唸,也可到僱主家裏去唸。當然,這是要報酬的,寺庵上也要抽一定股份。抽了股份後,其餘部分就歸經僧個人所有。

如果没人來請唸經,寺内僧尼便到地方上去,主動"邀經",即勸人湊份子,合衆唸。爲本地方、本家、本人唸或爲父母前輩唸經。這既是寺内僧尼經常性的活動,也是寺内經濟來源的經常性收入。

據説,西麓峰歷史上也曾有過能幹的當家主持,將平時"樂助"積累所得購置田産,以備永久之需。最多時寺内田産達十五六畝。於是經濟寬裕,便進一步着手擴建與修繕,美化環境,力求整潔,使施主滿意。

1968年,西麓峰寺被全部拆除,神像也全焚毁。1986年以來,又有人先是搭草棚,建土房。後來又陸續改建、擴建、並塑造佛像。經過多年的慘淡經營,至今又稍具規模了。

現在有出家男僧一人(當家主持),女尼三人。村裏也撥給水田三畝、油茶山一片(在西麓峰周圍),以供寺内僧尼自耕自管自收。當然他們也同時替人念經,擴大收入。1991年6月20日,經縣宗教事務辦公室及縣佛教協會登記注册,發給許可證。1994年10月,又經縣宗教事務辦公室和縣佛教協會重新登記,準予注册發給許可證。

西麓峰寺初創於乾隆年代,里心大規模"培砌永安龍脈"也在乾隆年代,兩者之間有什麽聯繫,筆者不敢妄擬。但如果聯繫到當時里心廟會的盛況,乾隆年間里心這地方經濟、文化的繁榮興盛也就可想而知了。

附録一

培砌永安龍脈序

觀瀾

綏之西,距城四十里,地名永安,即今里心也。先朝稱場、稱寨、稱鎮,紛便不一。以余所聞父老,未有澉溪,先有永安。既而按諸邑誌,良然地脈發自雷公山,綿亘而下,蜿蜒數十里,至本保高峾,團結書於石嶺。兩溪夾脈,合襟於前,白藤雲華,映帶左右,向登高鹿峰,而水口則魚山石鼓砥柱焉。煙火萬家,鷄犬相聞,百貨之所聚爲綏安衢地。漢唐以上不可考,已有宋以來遷斯土者,歷今亘數百年。俗淳厚而鮮澆漓,家詩書而户禮樂,惟西區仁里,衣冠衣物,代有其人。獨惜,掇巍科榜淡墨者,不少概見。豈果人之無傑出者歟?抑亦風土之有虧也。今夏五月,予歸自館,偶造及門江南全塾中,時江子南、黄子井樓暨及門吴鸞喈,吾姓德成諸人在座。談及本保地脈,既然有培補之志,又慮其功之難成。予曰:事豈有難焉者哉,顧祝其人之作用何如耳。昔人煉石補天,千古傳爲佳話。若榮杜伐鼓以救陰陽之變,蓋造化有缺陷,余賴爲之調劑,則凡補偏救弊,裁成輔相,決非人力轉移不及此。而况山川性情,向皆往來,孰得孰失,尤顯而易測者哉。維時諸人不以予説爲迂,乃請謀於黄君書陞。君耄而好學,融會古今,於形象理亦旁通焉。因力贊其議,爰捐金弁首爲事倡,並命子連溪共襄厥務。一時里中聞而起者,僉謂千百年來未有之盛事。踴躍樂助,幾於紙不勝書。予固喜黄君之相與有成,而尤喜諸君子志之堅,心之虚也。一日,黄君攜予上高峾,俯仰形勢,指揮缺陷。若者補之,若者培之,若者高砌而峰巒之,一一與理氣符合。則斯舉也,既典型有人,取教不遠,由此經始,以迄告成。山原改觀,閭黨生色,地靈人傑,吾烏知將來

富貴福澤不大異於今耶。子程子曰:一身之利無謀也,而利天下者則謀之;一時之利無謀也,而利萬世者則謀之。今諸君子創此遠大之舉,以益地方,以裨後世,豈係吾里慶,即巨靈有知,亦嘉厥功不淺耳。予以館羈異鄉,不克偕勞而悵,而又樂此事之成之爲利甚溥也。於是乎序。

——引自《永安余氏族譜》1995 年八修本之"藝文録"

按:余觀瀾生於康熙三十五至四十年間,卒於乾隆二十七年(1762)。本文約寫於乾隆七年(1742)其主修余氏族譜(三修)時。

附録二

千户侯鎮阿公小傳

公諱燧,字鎮阿。生而穎異,勇力過人,熟悉韜備,讀書懷古之下,即以忠義自矢。宋恭宗在位,元人亂華,宋授公千户侯。迄景炎二年,隨文天祥至汀,遇元阿剌罕大兵合圍。公率二子從天祥力戰不利,幼子殉難,天祥走潭州。公身被重創,父子二騎,退宿南巖寺。夜夢一緇衣朵頂人語曰:元兵將至,可速去,毋罹於難,爾固有安土可處矣。公驚寐駭甚。及旦,元兵果至,圍之,遂潰圍而出。元人見公父子驍勇,愈不捨,追益疾,公兼程至永安。是夜復夢如初,且曰:我佛也,爲爾祖黄强也。曩所言其誌之,弗亡。既覺乃恍然悟曰:向所謂安土可處者,其在斯乎。因止之。且陰爲恢復計,語其子曰:天若未絶宋,此豈不足有爲耶?古之人有以一成一旅而興者,其亟圖之。未幾,天祥見執,厓山告變。公乃北向稽首,泣下如雨。嘆曰:恢復之計今已矣,無後望。悠悠蒼天,曷此其報。自此遁迹不仕,憂憂而終。古永安之有黄氏,實自公始。而默爲之相

者,則强公在天之靈也。公不忘其德,命工往南巖寺,圖其像,於本里上生寺擴建後殿,塑金身崇祀其中。復置腴田百畝,以贍示世世子孫毋忘云。

引自《永安黄氏族譜》1995年八修本卷二之"行實録"

附録三

文盛公傳

公諱文盛,字斐然,江氏之四世祖也。公之父子榮公有二子,公爲伯。江氏分爲上下房,所稱上江家則公之世也。江氏之子孫稱公宗祖而俗稱太祖也。歲甲午重修家譜,譜之舊贊載公積德行仁以裕後,顧未授實迹,難知其詳。然嘗考邑乘,今之里心,唐乾符以前之永安鎮也。當公承其曾祖之濱公之緒,居此地,江氏之族甚微。其時之豪家如諺所傳:先有曾曹魏,後有沈陳張者,聲勢相倚。公以微族一平民處其間,撫有室家,子孫晏如。此其才必有大過人者,故足以相攝也。又聞長老教其子弟敦孝仁厚之行,皆以公爲法,至今人士猶有稱述者。斯其德之感人,所謂行之以躬而人自信者歟!公子孫世有田産祭祀,傳其子弟讀書守禮,故世多挾策爲士者,以有義於鄉邑。所謂裕後者,其不以此歟?公享年七十有二,行善者必得壽,仁者必壽,又其仁德之有所徵者也。公以明洪武之庚午九月生,以天順之辛巳十月卒。與原配袁孺人、繼室王孺人俱葬於本里連家坳。仲禮、仲實二公則出於王孺人也。

皇清乾隆三十九年甲午歲吉旦　十三世孫逸之謹撰

——引自里心《江氏宗譜》1989年八修卷首

附録四

黄氏建祠題金碑記

祠宇之經始也,建議於康熙庚寅春,捐胙孳息浸漸積累,越丙申乃購基底法焉。鳩工庀材勤墉塗墅,實實枚枚爲以妥以侑,謀者規模宏遠也。落成於戊戌。計費千金有奇。力不足以充役,於各房捐貲外,復議題欵。乃仁孝性所自具,人皆豪於義,無不緣分解囊。雖優絀不齊,而尊祖敬宗之意同出一原,爰壽諸貞珉云。

文昌公六十兩　　文勝公三十二兩

顯鎧公五十兩　　寧都興國大茂公田租六擔六桶,坐雙塘黄家田奉千户公永作祀田,糧茂公子孫納。

仲珂十兩　　起林十兩　　大佑十四兩

國祚十二兩　　邦崇十兩

十兩以下,不及準載

康熙五十七年戊戌秋

總理:介衮　大戊

協理:大癸、國彦、國畹謹識

——引自《永安黄氏族譜》1995年八修本卷一

附録五

建造祠堂碑記

江氏

予族生聚於斯,歷數百年矣。家家耕讀,人人工商,絶無囂凌之風,浮靡之習。况例名天府,採芹津沼者,世不乏人。乃知祖宗以厚德培於前,故子孫亦叨餘庇於後也。然人煙日盛,或居於外省

或頓於異鄉,即春秋祭祀罔缺,未能構一祠宇,聚集子孫而展其孝思,則先人冥謨之中安知無怨恫乎。惟方公、舜天叔十數人,深以此爲慮,於康熙己卯年□集族□建立祠堂。松肆業上生古刹,以爲工費浩大,難以告成,□皆愀然不樂,責松而言曰:小子何知會此一舉所以教孝也,訓悌也。且人之始生莫不念其一本,吾知必樂於從事,豈有梗逆於其間者乎? 於是鳩工庀材,經度斯地而構焉。□日子弟雲集,趨事赴公,不數月間,而廟貌告成。松始嘆孝悌本於性生,曩者父老之言良不予欺也。奈規模粗立,未幾而文泰公、聚元公、惟一叔、六成叔,志未就而皆作古人,僉議暫止。其役俟數年次第告成。第祖靈有棲,俎豆不可有□。每當葭灰飛動,衣冠濟濟入其門者,儼若覩其音容;拜其庭者,恍若聆其謦欬。則不必教之此孝而自孝;不必訓之此悌而自悌。因思首創之舉,厥功不細,祖宗必深慰於冥謨之中矣。松悉其本末,故敢筆俚語以垂不朽云。

今將勸首花名開列:龍光、時弘、時翰、天一、山鞏、日嘻、日澤、日漣捐助花名

子榮公三百兩正　　子玉公四兩五錢
文盛公助三兩正　　文茂公助三兩正
仲實公助四兩正　　永安公助三兩正
永鎮公助三兩正　　永全公助二兩二錢
顯潮公一兩六錢　　文傳公重修助艮六兩

文昌公八人花名於左:起鳳、永係、時政、時中、龍光,肇□、肇麟、日絢共助銀一百六十兩　朝意二錢正　朝聘二錢　朝冕一錢　朝泗一錢　時廣志二兩　時洽一兩二　時真一兩二　時采一兩正　時滔一兩正　時萱一兩正　時翰六錢　時弘五錢正　時洞五錢正　時祥三錢正　時玩三錢正　時春三錢正　時勝三錢正　時遜三錢　時昌三錢正　日國一兩二　日任一兩正　日炤一兩正

山鞏一兩正 日壽一兩正 日浯一兩 日佚一兩 時强二錢 時四二錢 時近二錢 時賚二錢 時陋二錢 時京二錢 日燕五錢 日濃五錢 日實三錢 日濬三錢 日豹三錢 日登三錢 日燥二錢 顯順二錢正 時臬一錢五 時岱一錢二 時端一錢二 時欣一錢正 時長一錢正 日焜二錢正 日珏二錢正 日瑯二錢正 日晌二錢正 日璇二錢正 日麟二錢 日淮二錢正 時孟一錢 時光一錢 時賢一錢 時棟一錢 時襯一錢 日鎮一錢 日烝一錢五 日倉一錢 日曾一錢 日沸一錢 日高一錢 日立一錢 日尚一錢 盛謙一兩正 盛槎一錢七 盛魁一錢五 盛治一錢五 盛閩一錢 盛初一錢 盛鬧一錢 盛石八十元

康熙五十五年丙申歲春月吉旦 重修糾首十三人復立

十六世孫上松頓首拜撰

引録於石碑

附録六

祠堂碑記

余氏

古者報本,特重廟祭。廟何爲而設也,蓋祖功宗德没世不忘,精氣遊魂於昭在上,易垂萃渙之義,詩咏閟宫之章,凡以妥先靈而展孝思也。余族來自泗洲,始居閩綏之楚溪,繼遷浄安,至故明永樂年間乃徙於永安,即里心也。嗣是英才蔚起,累世簪纓,家詩書而户禮樂,惟爲西鄉望族,雖曰地靈使然,要非先人之餘慶不及此。夫襲其慶而不隆其報,非教也。獨奈何前此數百年,家廟未建,春雨秋霜之時,惟是攜筐挈□,掃墓而祭已耳。無笙鼓之奏,無享獻之儀,無登降拜跪之節,白叟黄童喧嘩雜遝,此與被髮野祭者何異?

在天之靈從無怨恫乎？先儒胡致堂曰:墓以藏魄,而致生之是不智也;廟以宅神,而致死之是不仁也。故孝子慈孫惟在專精乎廟而已。庚午鄉試舟回古鏞,予與崑山、漢雯談及族事,慨然有修譜建祠之志。明年修譜既竣,即以餘銀予置祠基,後值時事紛紜,始置度外。迨辛巳春,予爲燈首,乃與崑山復以建祠請於父老,而茂先力贊其議。於是捐睢陽王之胙費,日積月累,凡十年内計銀三百有奇。又派每竈出銀三錢,又勸殷户助銀若干。物力稍充,乃鳩工庀材,擇去秋八月乙丑竪柱上樑,而次第告成焉。雖樸素不足以美觀,而寢成孔安,幸不蹈野祭之陋,隕越貽差,則亦庶幾其因怨恫也。夫是舉也,經營盡瘁終始勿懈者崑山也、漢雯也,而又賴有昇九、秀三、鳴岐、紹聞、欽若、湯選諸人,共勷厥務,若夫經財樂助雖多寡不齊,要皆仁孝爲心,有功可記,故勒名以垂永久云。

計開樂助花名於左

立賢十二兩　立信五兩　世鞏、世能各二兩五　立身二兩　其親二兩　爾玉公十二兩　繩隱、世哲各一兩六錢　其尊一兩五　文勝公、文鑒公各一兩二　天機、立省、文清、繩佩、文佑、文付公各兩二錢　文(統)、敦健、繩舜、世鵠、世作、世囡各一兩　繩徵七錢　世瑗六錢　敦誠、宗鑒、立創、世琳各五錢　繩拔、繩行、立謀、世垣、其蒲、世繫各五錢　世逵、繩啓、繩禄、世鐸、文聚、繩福各五錢　文燦、立才、立忠、其絹、其鼎、繩我各四錢　繩足、世璣、世儀、繩拱、立芳、其惠各三錢　宗溥、其筆、文表、繩夙、世岐、文享各三錢　其紼、世仲、繩佛、繩鳳各三錢正　文貴一兩二錢　天民、立言、天章各一兩二　立階五錢　良駟四錢　其慶八錢　宗周三錢　其庶三錢　敦行公八錢

選期　立賢

木匠　劉君選

石匠　　江君爵

錐字　　課命　　敦誠

皇清康熙辛卯歲仲春月中浣之吉

十八世孫天民謹誠　天章　立言仝書

(此樂助花名在族譜上並未記載,完全是引録於石碑。由於年載久遠,字迹模糊,所以難免出錯,特此表示歉意——録者注。)

附録七

江族樂勷義舉

莫爲之先維美弗彰,莫爲之後維盛弗傳,則當吾世而後之樂先以彰,先之賴後以傳者,豈□一二事哉。則以一事論,亦莫不有先後於其間。如張許二王侯,精忠足應廟祀。吾族興余氏之先人首彰厥美,代傳盛開數百餘年,未嘗間一日之俎豆也。孰意明運清承,寇梦[氛]競起,二王侯悲□□之設,遂隱形於祝融之區。此丁亥仲冬時事矣。嗟嗟! 莫爲之後不特王侯忠烈之美弗彰,而二姓廟祝之盛其孰傳耶? 吾族因以喜事銀兩,遂年徵放。遡厥始事則於丙申正月也,至壬寅歲預會數千餘金,先雕許公及夫人、文判三像。今卜築廟庭,同餘並造土木,工費奚啻百金。雖吾族公舉之貲因未嘗缺,而吾儕私助之情亦不可少。但彼此有同心,多寡不同力,或助之錢,助之兩,亦足以勷公舉之萬一焉。爾兹幸功成,命蘩叙厥事,紀厥名,庶足以彰先人慕忠之美,並足以傳後人繼先之盛也。若私助所餘,另有生放,每於秋月誕辰,抽息備牲,祝神領胙,使後之列名者,均受其福焉。蘩則贊曰:慕忠於古兮,好□之懷。明聲於今兮,□□之德。繼祝於先兮,克承之孝。申福於後兮,燕

翼之良。神人胥悦也,奕世其昌矣。謹誌。

積志、積德、朝月、朝佐、時中、之荪各壹兩　時進、朝生、朝孔、朝瑯、朝興各五錢　朝宸、時波、時俸、時□、時清、時禎各五錢　積木、朝璉、朝宣、時覽、時彩各四錢　時轉、時每、時紀各四錢　朝璋、朝維、時潺、時漠、之荃、時汴、時尊、時滔各三錢　之芹、時兆各一錢　積生、朝紫、朝輔、朝昇、朝孟、朝宗、朝相、朝朗、朝環各二錢　朝婁、朝黄、時順、時來、時堅、時襯、時廷、時建、時沘、時鰲、時溥各二錢　廣志二錢　積浩、朝赦、朝暪、朝晚、時能、時拔各一錢五分　積□、積祺、積盛、朝賢各一錢　朝珍、朝錦、朝税、朝米、朝篆、朝稱、朝勤、朝倫、朝□、朝□、朝棣各一錢　朝海、朝模、時通、時蘭、時佳、時發、時柳、時淯,時萍、時賓、時常各一錢　時天、時濂、時忠、時廣、時興、時□、時拱、時賽、時宙、時□各一錢　日昇、日晟、日軫、日新、日□、□□各一錢　時顯五錢　時星五錢　朝□、時□、時□各五分　袁氏妹妹三錢　譚氏丁妹三錢　周氏□□二錢　黄氏□□二錢　汪氏柳妹一錢　余氏(缺)。魏氏藕妹一錢。

康熙癸卯歲十二月穀旦

勸首:朝孔、朝璉、朝淵、之荪

十二世孫庠生江之鰲熏沐百拜

——録自石碑

被採訪者名單

黄在乾,77 歲,當年多次為古佛公沐浴更衣者。

黄在炘,62 歲,當年的觀衆,八修族譜參與者。

黄在發,68 歲,當年廟會活動參與者。

謝菊英,66 歲,當年的觀衆。

江福厚,76 歲,當年燈會法海和尚扮演者。

江遠紹,84 歲,當年燈會的參與者。

江柏傳,71 歲,當年燈會"堆羅漢"表演者。

余懷璧,71 歲,當年燈會"堆羅漢"表演者。

作者簡介:江近時,男,1936 年生,高中文化,福建省建寧縣里心人。1951 年以來,長期在基層做文教、財務工作。1996 年底退休。

武北湘村的宗族社會與文化

劉大可　劉文波

武北湘村是閩西客家的一個典型村落,對傳統文化的保存相對完好。爲此,我們利用 1996 年春節之暇,對湘村作了較爲深入的田野調查,現將調查所得,整理如下。

一、村落概况

湘村,位于武平縣北部,現爲武平縣大禾鄉屬下的一個行政村,共有人口 1900 多人,分屬 13 個村民小組,耕地面積 1455 畝。

湘村處在一塊山間葫蘆狀盆地上。這裏有一條小溪蜿蜒而過。這條小溪即汀江支流小澜河上游的一條支流,叫龍湘溪。依山形水勢,全村分爲上村和下村。此地有 5 條道路通向鄰村,其中有南北二條是公路,往南可達武平縣城,往北可到大禾鄉政府及江西省會昌縣,是大禾鄉自然條件較好的山區住地。

根據山脈、溪流、道路,村民有種種關于風水的傳説。村口溪流兩岸各有一座小山丘,被認爲是"籮墩把水口"的風水寶地,此地當出顯貴,但龍湘溪在下村直穿而過又破壞了這寶地,而成"水破天心",此地貴也貴不了多少。由于龍湘溪將下村一分爲二,左小右大,形似算盤,村民又説這是風水學上的"算盤形",左半部分户數少,右半部分户數多,但左邊人較精明,可以以一當五,橋建造得

越多,則越有數算。此外,還有"五馬歸槽"、"兜肚形"、"腰帶水"等多種説法。所有這些,都從一個側面反映了全村人才不盛,經濟、文化發展不平衡的歷史面貌。

村中居民連片分佈于溪流兩側,居民點上村自北而南依次爲老屋、四和堂、邱屋子,土樓子下、朱屋、鵬升屋;下村溪西分别爲石子頭、坑子背、歧山下、陳屋、土圍底、花廳底、回欄館、神壇下;溪東則有下圩坪、神背屋、新朱屋等聚居區。

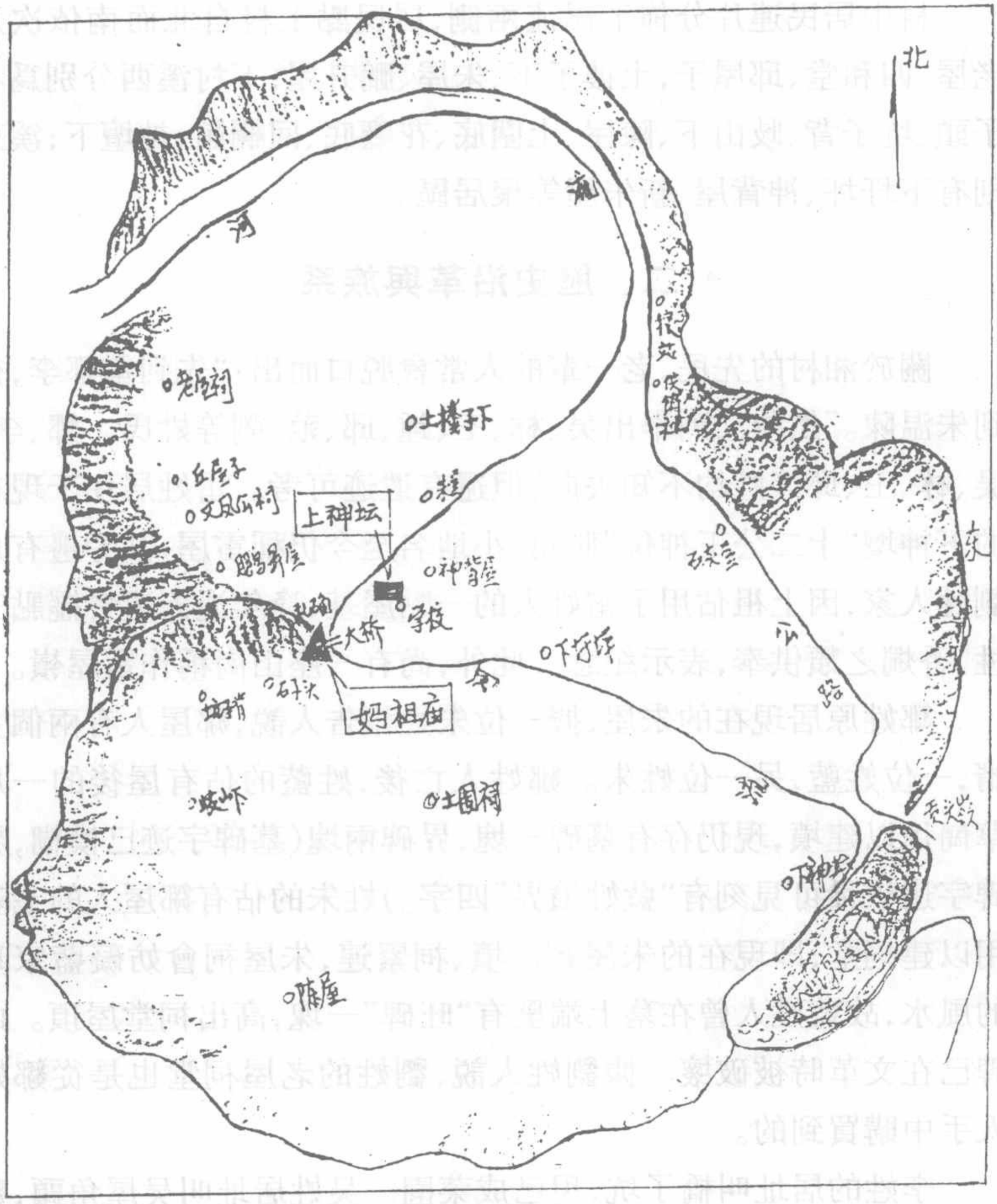
二、歷史沿革與族系

關於湘村的先民,老一輩的人常會脱口而出:"先到雷鄒李,後到朱温陳。"然後又列舉出吴、林、王、鍾、邱、范、劉等姓氏。鄒、李、吴、林、王、邱等姓均不知去向,但還有遺迹可考。雷姓居住于現在的下神壇"十二公王神位"側角,小地名至今仍稱雷屋,其旁邊有户劉姓人家,因上祖佔用了雷姓人的一點屋基,逢年過節還會擺點三牲、香燭之類供奉,表示紀念。此外,尚有一座山崗稱作雷屋嶺。

鄒姓原居現在的朱屋,據一位朱姓報告人説,鄒屋人有兩個女婿,一位姓藍,另一位姓朱。鄒姓人亡後,姓藍的佔有屋後的一片草崗用以建墳,現仍存有墓碑一塊,界碑兩塊(墓碑字迹已模糊,界碑字迹依稀可見刻有"藍姓墳界"四字。)姓朱的佔有鄒屋人的宅基用以建祠堂,即現在的朱屋祠。墳、祠緊連,朱屋祠會妨礙藍家墓的風水,故藍姓人曾在墓上端竪有"旺碑"一塊,高出祠堂屋頂。此碑已在文革時被破壞。據劉姓人説,劉姓的老屋祠堂也是從鄒姓人手中購買到的。

李姓的居址叫橋子坑,現已成菜園。吴姓居址叫吴屋角頭,數年前牆基猶在,現已由劉姓人改造爲樓房。林姓的居址在亂石角面上,大約在 50 年前還有小祠堂一所,現已成爲農地。王姓居址

武北湘村輪廓圖



在下圩坪,後轉賣給劉姓第 17 世受袍公改造廳堂,該廳還稱作王屋廳厦。

鍾姓開基祖相傳是劉姓第 13 世天植公的女婿,原居武平城郊仙人凹,其後裔傳到 1949 年時,還有夫婦 2 人,丈夫因爬樹抓鳥跌死後,其妻改嫁,至此烟火斷絶,其宅基至今仍叫鍾屋。

温姓居址在朱屋旁邊,1949 年前還有 1 户 5 口人,後來死的死,走的走,現只剩下屋基和魚塘,由劉姓親戚管理。邱姓居址今稱邱屋子,1949 年前邱姓尚有邱馬子 1 人,後不知下落。范姓居址在羊坑里山寮下,大約于 1911 年前後,范姓人遷到鄧坑村百丈砳。隨着歲月的流逝,如今湘村祇剩下朱、陳、劉 3 個姓氏。

據一位朱姓報告人説,朱姓遠祖來源于江西贛州,近祖來自本縣縣城東門壩朱家祠,後遷桃溪朱屋壩(現逢路口旁),再遷至桃溪貢下金鷄婆塘,最後遷至湘村,開基始祖爲仁甫公(族譜上爲第十世)。

仁甫公生有 3 子:斯敬、斯慕、斯和,其中斯慕、斯和絶嗣。而斯敬公單傳至文保(即前文提及的鄒姓人的女婿),文保公建有朱屋祠後,奠定了現在的居住範圍。文保公又單傳至進富公,進富公生有 2 子:貴玉、貴清。自此開始分房,傳至現在爲 23 世,除外遷的現有 16 户 76 人,其中男 49 人,女 27 人。

朱姓族譜雖被外遷江西瑞金、太和、興國等地的後裔帶走,但根據口碑仍依稀可見他們在湘村開基拓業的若干歷史。據朱姓報告人説,現在的湘村小學校址舊稱上墟坪,曾設有墟市,此墟就是本村朱姓人所設立,故又稱朱屋墟,墟場周圍的店面也大都爲朱姓人所有。現今公路旁的新朱屋,17 世華清公移居于此。華清公有 7 個兒子 7 個媳婦,全家 100 多人口。具有較雄厚的經濟實力,曾建有 7 座廳堂,7 個媳婦頭戴涼笠在秧田裏脱秧似蝴蝶採花,每天

8頭大水牛在溪中洗澡可攪渾整條溪水。鼎盛時還曾在本村貢頭嶺一帶建造大量房屋,擁有900多擔穀田,長工數十名。因有錢有勢,常常耀武揚威。但由于一個偶然的原因,導致了整個家族的衰敗。朱姓報告人用風水之説加以解釋:朱屋進富公墓係牛形,故能使後代興旺發達,此事應在華清公身上。華清公因財大氣粗,得罪了下墟坪王屋人,王屋人便延請了一位高明的風水先生,假裝好意向朱華清建議,如能在牛形墓的左上角竪一個石墩象徵牛角,在墓前小澗上横架一石拱橋象徵牛鼻孔,既通氣又生角,氣勢將更加雄偉,必將財丁兩旺。朱華清採納了這一建議。不料,墓左上角的石墩在風水學上恰恰象徵着牛墩,而墓前的小澗則象徵着牛繩。這樣,該墓的風水變成了"用牛繩穿通牛鼻孔將牛繫在牛墩上——動彈不得了。朱華清從此一敗如灰。朱華清從盛到衰的實際原因,一時難以考究,但從這則傳説,我們覺得可能與一場激烈的姓氏鬥爭有關。

朱姓的另一支還有一段更輝煌的歷史,那就是至今村民們仍津津樂道的"朱家拳"。據朱姓報告人説,大約在100多年前,下墟坪人曾聘請一位來自本縣東留桂坑的朱姓武功師教其子弟習武,朱姓子弟朱立謙在旁模仿,朱老師傅見其秉賦聰穎,一學即會,念其本家子弟,便收爲徒,從此朱立謙苦心習武,深得少林朱家拳真傳。相傳,朱立謙力大驚人,能將80多斤的板臼從上廳踢到下廳。同時又富俠義心腸,有一次山羊坑村13人在貢廈墟捉拿湘村某人,他挺身而出,隻身打退13人。由于朱立謙的拳術遠近聞名,加上他又收湘村有名的劉姓富户永堂子爲徒,使得湘村朱姓在劉姓佔絶大數的情況下,還能立足其中,倍受尊重。

陳姓在湘村開基的時間和始祖均無從查考,傳至現在爲24世,現存3户26人,其中男10人,女16人。1949年前有一支遷往

江西省會昌縣永隆鄉打馬東,現有 5 户人,每年清明時節,都有人回來祭祖。因現存陳姓族人均非嫡系,祠堂倒塌,家譜失傳,史迹幾不可考。但有一點可以肯定的是,陳姓在湘村也曾經輝煌過。據前輩説,康熙《武平縣志》記湘村村名爲"象村",就是因爲陳姓祠堂是象形,陳姓人數一度在湘村佔多數,故名之。另外,還傳説陳姓原居住在花廳底,有過巨大的家業。

劉姓在湘村開基祖爲劉華筠,但湘村劉氏一般仍奉龍坑開基者千十四郎公之父九郎公爲開基始祖,稱作始祖公,世系則從千十四郎公開始計算。關於劉姓的來源,以前有多種説法。一説是來自長汀縣的上坪村,但調查中,幾位報告人都説這是一種誤會,這是因爲在 40 年代,由于聯宗的需要,上坪劉姓邀同湘村劉姓在上坪共建一祠堂,從此有人誤會湘村人來自上坪。另一種説法是來源於湘店鄉的湘坑湖,如民國 30 年《武平縣志》記:"湘湖開基祖劉三郎,號二夫,元季由長汀劉屋坑來遷。明永樂初,劉隆由進士累官山西僉事。邑志首先列傳,即爲其裔。清劉光第刑部主事,爲光緒戊戌政變六君子之一,亦其族遷蜀而籍富順者也。凡北區七里而外,縱横數十鄉,及古城、六甲、黄心畲、巖前等處劉氏,均爲此派。户數在二千以上,丁口以萬計,爲全縣劉氏最盛之族"。雖未明言湘村劉氏源自湘湖,但湘村屬于"凡北區七里而外,縱横數十鄉"的範圍,其意自然十分明確。

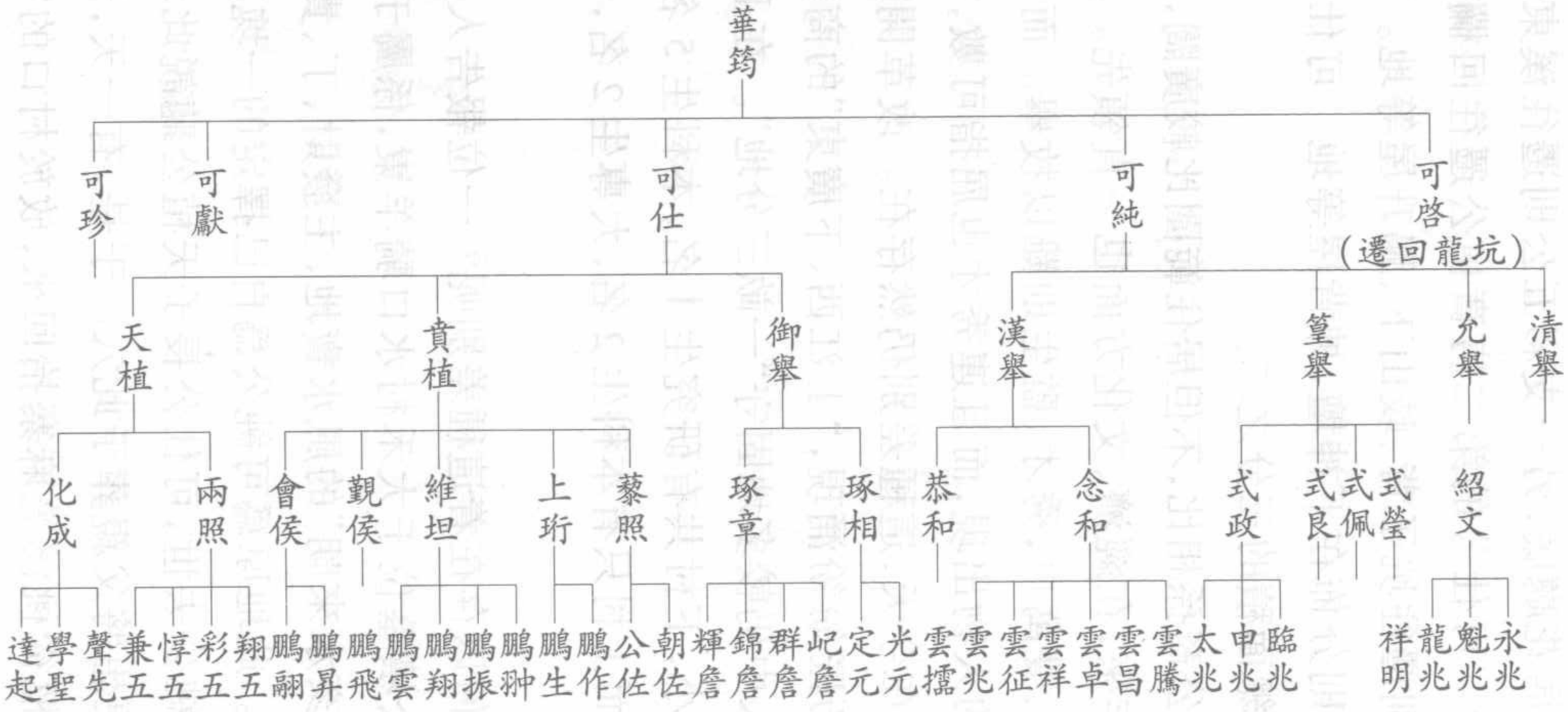
其實,《武平縣志》的説法並非完全可信。嘉慶《龍溪劉氏族譜》和《劉氏家譜》具載:"九郎公原居江西瑞金塘背,自元朝□,千十四郎公抱祖骸來龍溪安葬於龍頭岌。"嘉慶《龍溪劉氏族譜》早于民國《武平縣志》自不待言,《劉氏家譜》也修於民國年間,並聲稱先世世系抄自民國壬申、癸酉修的《劉氏族譜》,這一時間也早於民國《武平縣志》。而且這一記載與當地老一輩人的口碑相傳也是一致

的。據兩位 80 多歲的報告人説:1949 年前,湘村與湘湖很少有聯宗活動,雙方修祠建廟也不互派代表參加,祇有在與外姓人激烈械鬥時才以梓叔相稱而求助對方。按湘湖劉氏係武北旺族,歷代文物頗盛,武北各地劉姓與之聯係當屬求之不得,湘村劉氏若與其有淵源關係,怎能没有任何表示?

由此可見,湘村劉氏既不來源於長汀上坪村,也不源自湘店湘湖村,而應以《龍溪劉氏族譜》和《劉氏家譜》的記載爲準,即遠源來自江西瑞金塘背,近源來自本鄉龍坑。

據一位劉姓報告人説,千十四郎到龍坑開基伊始僅爲母子二人,因貧困祇好給龍坑鄭姓人做長工。日久生情,鄭姓東家憐其赤貧,准其在今劉姓蛇形祠地點搭一茅寮,自此劉姓開始了開基拓業的歷史。但直到第 9 世孫文珊公時,家業才開始興旺。《劉氏家譜》載:"先世自榮祖公而下寢以衰矣,至 9 世文珊公乃漸復興,及喬遷于大園,我公家道遂隆隆起矣。"文珊公生四子:正道、正通、正遂、正達;其中正道公(號筠谷)又生四子,即華筠、培吾、如石、吉所。由于在龍坑的生存空間受到限制,大約於明萬曆年間,華筠、培吾兄弟倆從龍坑遷居湘村上村老屋。培吾一脈流傳至今除外遷的,在湘村祇剩下一孤兒年約 20 歲,無依無靠,寄人籬下。華筠生五子:可珍、可獻、可仕、可純、可啓,從此開始分房,除第五子可啓遷回龍坑,可獻後裔遷四川外,其餘三子均在湘村繁衍,現將主要世系列下表。(見表)

以上世系分佈,大致構成了今日湘村的基本格局。可珍公後裔在湘村僅存 2 户,居於上村邊緣。可獻公裔據傳已全部遷往四川省。可仕公後裔大部分居住於下村,個别居住於上村,現傳 26 世共有 1000 多人,可純公後裔全部居上村,現傳 25 世共 700 多人。可仕、可純二公裔孫成爲開發湘村的主力軍。其中,又以可仕公一


華筠
可珍
可獻
可仕
可純
可啓（遷回龍坑）
天植
貢植
御舉
漢舉
篁舉
允舉
清舉
化成
兩照
會侯
覲侯
維坦
上珩
藜照
琢章
琢相
恭和
念和
式政
式良
式佩
式瑩
紹文
達學聲
起聖先
兼五
悖五
彩五
翔五
鵬翮
鵬昇
鵬飛
鵬雲
鵬翔
鵬振
鵬翀
鵬生
鵬作
公佐
朝佐
輝詹
錦詹
群詹
屹詹
定元
光元
雲擾
雲兆
雲征
雲祥
雲卓
雲昌
雲騰
太兆
申兆
臨兆
祥明
龍兆
魁兆
永兆

脈發展最快。可仕公開基於下村土圍祠,其長房天植公留居土圍祠附近,並往花廳底拓展。天植公長子化成公又往石子頭發展,次子兩照公後裔一部分留居花廳底,另一支彩五公則遷往溪東自然條件更好的下墟坪定居。可仕公的第二房貢植公遷往回欄館居住,其裔孫中又有人分别遷往坑子背、歧山下、鵬升屋等地。可仕公第三房御舉公的後裔則分佈在下神壇、神背屋等地。可仕公一脈的居住範圍約佔全村總面積的三分之二。

可仕公裔孫與可純公裔孫相比,不但居住範圍比較廣闊,人口比較衆多,而且 300 多年來,在經濟、文化方面也一直領先。歷史上,下村出過舉人、知縣、雙萬户,秀才、監生則難以枚舉。而上村非但無舉人、知縣之類的人物出現,而且連秀才也屈指可數,在經濟上更是落後於下村。在今天,這種差别仍然存在。改革開放之後,下村人中各種能工巧匠紛紛涌現,"上江西、下廣東"的商販也多半是下村人,而上村人中仍較多地固守"一畝三分地"。在上大、中專的人數上也差别不小,下村共有研究生 1 名,本科生 5 名,大專生 3 名,中專生 6 名;而上村只有本科生 2 名,大專生 2 名,中專生 2 名,比數爲 13:6。

那末,上、下村之間何以存在着這種差别呢? 一位報告人用風水之説加以解釋:可仕公墳墓位于大禾村水口騎羊崬,係屬于"溜岡木形"、"己山亥向"、"亥水來朝"的風水寶地,主發財、丁、貴,故能使下村富貴代有傳人。此地原爲可純公爲自己擇定的一塊草塋(壽墳)。可仕公先于可純公去世,可仕公長子天植公聽説此地是一塊難得的風水寶地,便想將父親葬于此穴。于是,有一天,天植公兄弟突然將父親的棺柩從桃溪笠麻寨抬回來,放於村口的官田壩,然後在其叔父可純公面前哭哭啼啼,裝作哭得十分傷心。可純公便問何故,天植公回答説父親没有地方安葬,作爲人子,於心不

安。可純公爲其孝心感動,便答應將此塋地讓給可仕公安葬。事後,一位風水先生對可純公説,你再也找不到這樣好的風水寶地了,你的後裔即使脱掉褲子也趕不上可仕公的後代。

這則故事顯然是一種附會,或者是一種巧合。我們認爲,上、下村之間的發展之所以有較大的差異,可能與以下幾種因素有關:

第一,下村地勢平坦,具有較廣闊的生存空間,同時土壤也比較肥沃,這就爲下村各方面的發展提供了較好的地理環境和經濟基礎。

第二,下村早在天植公、兩照公二代就已科舉成名,天植公爲文、武秀才,兩照公則爲方圓幾十里内少有的武舉人。伴隨着科舉成名,一方面財富有較大的積累;另一方面通婚範圍超越了武北這一狹小的區域。通婚範圍的擴大,既更新了血緣,又開闊了視野,使得下村較早地受到異地文化的浸潤,漸次形成一種機變靈巧的民風,爲下村的全面發展提供了較好的社會土壤。

第三,下村比上村的交通要方便,下村在陸路上與貢厦、大禾這些中心地區可以暢通無阻。而上村則有一溪相隔,殊感不便。交通的便利,適於商業往來與文化傳播,其影響也是長久的。

第四,下村尤其是溪東下墟坪,歷史上設有上墟和下墟,與貢厦墟和大禾墟往來也十分方便,受墟市的輻射較强。這種輻射既有經濟的,也有思想意識的。

第五,媽祖廟位于下村。在 1949 年前,媽祖廟是全村社會文化活動的中心,加上學校也設於此,近水樓臺先得月,使下村有較濃厚的文化氛圍。

以上這些因素互相聯繫,互相影響,形成了同一村落内的區域差别。

三、村鄰關係

湘村的村東南是桃溪鄉的貢厦(現名新貢)、湘坑壩、羅坑三個自然村,各相距 5 里,均有小山與之相隔。貢厦、湘坑壩二村姓藍,湘村因與之山林相鄰,常互相越界樵採,引起爭吵,但矛盾不大。羅坑姓劉,與湘村劉姓係本家,彼此常以梓叔相稱,關係比較密切。湘村的西鄰是本鄉的龍坑村,因湘村劉姓祖居於龍坑,故兩村關係較好,常有聯宗活動,兩村間凡修祠、建廟都會互相祝賀,甚至婚喪喜慶等還常有來往。

湘村的西北是砳降和大禾村。砳降姓高,人丁較少,祇有十多户人,與湘村僅一溪之隔。兩村的田地、山崗混雜一起,界址不明,常因砍柴、放牛、鷄鴨糟蹋莊稼等發生口角,但未釀成大的矛盾。大約在本世約 40 年代,砳降人因敗勢,不少墳山、祠堂、廳堂都賣給湘村人。而大禾村,因是大禾墟所在地,1949 年後又是鄉政府的駐地,故二村來往較多,關係尚屬良好。

歷史上,湘村與鄰村的關係,影響比較大的主要有以下兩件事:

1.長達 22 年的姓氏械鬥。湘村的西南是本鄉的源頭村,兩村相距 5 里。據一位劉姓報告人説,1917 年夏秋間,源頭村藍姓人準備在龍坑、湘村劉姓人共有的始祖祠左片蛇形祠(位于龍坑村)面前建房,湘村人認爲如房屋建矮一點,對蛇形祠、始祖祠影響不大,但如果建得高,會有礙於風水。故湘村人就此與源頭人協商,希望房子建低一些。但在協商中,雙方口氣都很强硬,以致當場破裂,賭氣。源頭人不但未將房子建低一些,反而派武裝鎮守,加建高了幾尺,於是雙方産生了激烈的冲突。此後,你殺我一個,我也殺你一個,殺來殺去,前後共殺害人命 23 條,其中男 22 人,雙方各

11 人,婦女 1 人係屬誤殺。按照鄉規民約,儘管雙方械鬥殘殺,但與婦女無關,即使在鬥爭形勢十分激烈的情況下,婦女仍然可以自由來往,或探親,或訪友,上山砍柴、下田勞動也都可不忌。有一次,源頭人打到湘村人的屋門口時,眼看就要被攻破了,憑着鄉規民約中關於婦女不得加害的規定,有個婦女自告奮勇,擎着被排(即把棉被用水浸濕,撐起來以禦銃彈)勇往直前,掩護村人,從而打退了對方的進攻。

械鬥發展到最激烈時,源頭人曾向湘村人下過戰書,約定於 1918 年的正月廿六日舉行會戰,湘村人也表示應戰。於是,雙方都求助於方圓幾十里内的同宗叔伯,請求派員助戰。湘村人前往湘湖、瑞湖、溝坑、永平寨等劉姓村莊,到其總祠燒香、發燭,進行會事(即邀請當地的首腦人物前來蹉商有關戰略戰術、派員情況,以及獎勵有功人員,安撫傷亡人員等問題),對内則動員 16 歲以上的成年男子全部投入戰鬥,進行祭旗、祭銃,每人分豬肉半斤。約定會戰那天,湘村有來自各地的同宗武裝四五百人,各個山頭、路口,房前屋後,都紅旗招展,佈滿人馬,嚴陣以待。但從一大早等到天黑,都不見動靜,第二天仍風平浪靜。事後才得知源頭人到大禾、貢厦、湘坑壩等地藍姓同宗處搬兵,當地首腦鑒於湘村地處大禾與貢厦之間,扼於交通咽喉要道,考慮到廣大子民要肩挑貿易,外出謀生,一旦介入械鬥,交通斷絶,將爲村民造成生産、生活上的極大困難,故不同意派員參戰。而到中堡、大坪、章峰里等處搬兵的代表也空手而回,因當地的首腦接到來信後,滿口拒絶,不發一兵一卒。原因是,這些信爲源頭村的首腦人物之一的藍道應先生所寫,他本人並不同意挑起更大規模的械鬥,寫信搬兵係被迫而爲,故在信中採用"伍奢召子"的方法,明爲搬兵,實則勸其不要前來參戰,以免擴大事態。故這場眼看即將爆發的大規模的械鬥,最終没有

發生。

這場姓氏鬥爭,從1917年開始直至1938年方告結束,歷時22年,也許是雙方的人命已大致持平,或許是長期的械鬥使雙方子民嘗够了苦果,此後未再發生大的爭奪。

2.劉、鄧二姓不聯姻。湘村劉姓與西去15里的鄧坑村鄧姓,從明末萬曆年間至今300餘年,一直不通婚。據説此事與湘村第11世祖劉華筠有關,劉華筠初配鄧坑鄧氏,生子孟春伯。孟春伯天資魯鈍,愚笨異常。某日,適逢貴客上門,孟春伯在清理完馬糞後未洗手脚就上桌吃飯,爲父的嫌其腌臢、粗野、丟臉,一氣之下用馬欄棍失手將其打死。事後,劉華筠遷怒於其妻鄧氏,將鄧氏休回娘家,奉送糧田10擔穀田作養老之用,並發誓説:"凡我子孫後代,如再與鄧坑鄧姓結婚的,都會斷子絶孫。"此後,湘村劉姓後代恪守祖誓,從未敢越雷池一步。至今,劉華筠後裔已有300多户,約1800多人口,確實找不到一個姓鄧的媳婦。湘村劉姓、鄧坑鄧姓不聯姻的習俗還影響到鄰村龍坑劉姓非劉華筠子孫,他們一般也不與鄧姓人結婚。湘村人甚至還將這一習俗推向極端,連購買母豬、母鷄、母狗等也儘量避免向鄧坑鄧姓人購買,實屬離奇。

以上兩端是湘村對外關係的極端表現。但在平時,湘村與他村之間,甚至村民之間,因男女關係、砍伐杉木、盜竊、搶劫、賭博等問題所發生的或大或小的糾紛,則主要是通過以下三種方法來解決:

(1)發包:一般適用於案情較小者。當事情發生後,當事人中的一方包上一個紅包(即茶禮,現在叫勞務費),報告當地的公親(公親由公正人士或具有一定權威、一定勢力的人充當),向其説明事由,如公親認爲他有理,即從中進行調解處理,消除意見分歧。如事情解決不了,公親就將紅包退還。

(2)投人:如案情比較重大,看樣子一兩個人解決不了問題,就進行投人。當事人中的一方備辦酒席一兩桌,發出紅帖,邀請公親到其家,以便申述案情。公親中有本村本姓的,也有各村各姓的,投告誰由當事人自定。這些公親聽完當事人的申述後,即到當事者的另一方家中聽取對方意見。如對方認爲自己有理或事情歪曲,他即進行回席,也發出紅帖,邀請公親到家,陳述案情,有的還擴大邀請對象,叫回席並投人。公親通過雙方擺事實,講道理之後,就從中進行分析研究,提出初步意見,對雙方都進行耐心細致的説服教育,三回四轉,苦口婆心,以求得事情的圓滿解決。這些公親由於站在比較客觀公正的立場辦事,不偏心,不受賄,許多重大案件包括許多人命案,都由公親處理解決。

(3)發誓:又叫賭發誓,其形式可分爲二種;一是屬於小事小案的,儀式也比較簡單,如甲欠乙 100 元錢,既無書面憑據,又無旁人作證,甲説已經還給了乙,而乙則矢口否認,雙方爭執不下,互不服氣。在這種情況下,經雙方協商,可由甲發誓,也可由乙發誓,具體儀式爲:點上三品香,一對蠟燭,跪在地上,向天地神明表明心迹。如甲發誓,就説:"這個 100 元,我確實還給乙了,如果我没有還,吃了乙的這 100 元,天地神明給我屙膿頭,刮赤痢……。"如乙發誓,就改爲説:"這 100 元,甲確實没有還給我,如果已經還給我了,天地神明給我屙膿頭,刮赤痢……。"如此這般,雙方都心平氣和了。

二是屬于大事大案的,如重大盜竊案、投毒案、强姦案、謀殺案等。此類重大案件的發誓儀式就比較嚴肅、複雜。發誓時,首先要把忠誠菩薩(又叫蛇王菩薩、發誓菩薩)請來。第二,要寫誓詞,誓詞由雙方商定,或由公親處理,協商而定,如謀殺案的誓詞大意爲:"××確實不是我謀殺的,××冤枉我,如果是我謀殺的,天地神明使我斷子絶孫,全家絶滅……,如果不是我謀殺的,保佑我子孫滿

堂,大富大貴,那就使冤枉我的人不得好死,斷子絶孫,全家絶滅……。”誓詞中要將發誓雙方全家姓名都寫上,以便神鑒。第三,發誓者要將蠟燭染黑,以示黑白分明。發誓一般選擇在河壩上(之所以選擇在河壩上,據劉姓報告人説,一則因爲河壩是公共場所,以便通告週知,二則便于讓河伯、河神、水官大帝等神明知道,以便發誓有靈)。發誓者先燒香、發燭,然後跪在忠誠菩薩面前宣讀誓詞。宣誓後,即口咬公鷄頭,要一咬二斷,使鷄首分身,抛在河裏。旁邊則敲銅鑼,擂大鼓,氣氛十分嚴肅。發誓結束後,對方要給發誓者洗嘴,即付給其公鷄幾斤,或豬肉幾斤,幾十斤,甚至幾百斤,具體數量需事先由公親協商處斷。

據一位劉姓報告人説,發包、投人、發誓均爲舊時湘村解決村鄰、村民糾紛的最常用、最有效的方法,現略舉數例,以見大概。

(1)湘坑湖人殺害湘村石子樓人劉××案。1936 年,石子樓人劉××,因父親年老力衰,家境貧困,討不起媳婦,祇好到湘坑湖(今湘店鄉湘湖村)去“合家”(即打合同,下詳),但劉××也不是一個安分者,脾氣又壞,不久就被其湘坑湖親房給弄死了。事發後,劉××在湘村的親房劉錦美、劉炳炎、劉谷鄰等人就前往湘坑湖投人,邀請公親叔伯多人赴席。公親的組成在姓氏上有姓朱的,姓藍的,姓童的,也有本姓劉的;而在地域分佈上,既有大禾人、桃溪人,也有湘店人、帽村人,向他們申述事由,表明態度。公親們經過多方調查、多次研究,作出了如下處斷:賠償“國幣”1000 多元,作其父養老之資;將其生前所生男孩一個歸湘村劉××撫養,以續香火;爲死者建墳立碑,以便祭祀。這一處斷,雙方都同意接受,案子就此了結。

(2)亭頭村人謀殺湘村劉路長案。1920 年前後,在湘村有個名叫劉路長的,前往桃溪鄉的亭頭村赴墟。回家時在亭頭村境内

被人謀殺,凶手是誰查無實據,但根據案情分析,係亭頭村人所爲。湘村人衹好把事情惹到亭頭村的首腦人物頭上,要求他們交出凶手。而亭頭村的首腦人物矢口否認是亭頭人所爲。於是,湘村人就邀請了武北範圍内的知名人士十餘位,進行"投人"。後經公親處斷,由亭頭的首腦人物之一的李東明出面在桃溪局下的公王下壩上發誓,湘村人給與 300 斤豬肉洗嘴。發誓後,雙方均無異議,一條人命案,就得以了結。

(3)神背屋人劉××(下稱甲)强姦下圩坪人劉××(下稱乙)媳婦案。事情發生在本世紀 40 年代,劉甲强姦劉乙媳婦後,劉乙找上門,因未當場抓獲,劉甲死不承認。劉乙及其親房遂要求劉甲發誓,如能發誓,就不再追究,如不發誓,則决不罷休。在下圩坪人的威逼下,劉甲到龍湘溪大壩上(今大橋脚下)發誓。發誓後,劉乙也就心甘情願,雙方未再發生衝突。

由上可知,在發包、投人、發誓的過程中,公親扮演了一個重要的角色。那末公親的處斷爲什麽具有如此强大的效力?這裏有一個鄉規民約在起作用,因爲根據鄉規民約,理虧的一方如不執行公親的處斷,有理的一方就可以採用以牙還牙的報復手段,如你殺了我一個,我也殺你一個,你强姦了我的媳婦,我也想辦法强姦你的媳婦,而不受社會輿論的譴責。所以當事人一般都能嚴格執行公親的處斷,消彌矛盾。

四、墟市與通婚範圍

墟市是舊時村落對外交往的重要場所。在歷史上,湘村附近有桃溪墟、亭頭墟、貢厦墟、大禾墟、湘村上墟、湘村下墟等 6 個墟市。民國 30 年《武平縣志》卷五,城市志載:

桃溪,距縣治八十里。今為區署所在地。有小舟通小瀾

河口,以入汀江,交通稱便。出産以杉木為大宗。無定期。

亭頭,距縣七十里。小舟可通桃溪。有店四十餘間。出産紙木。四、九期。

貢厦,在桃溪北十里,距縣治九十里。貿易以紙木為多。一、六期。

大禾,距縣治八十里。三、八期。

至于湘村上墟、下墟,縣志無記載。據一位朱姓報告人説,上墟在今湘村小學一帶,約在清中葉爲本姓朱屋人所設立,建墟時周圍店面均爲朱屋人所有。下墟,地址在今下墟坪,離上墟約 1 里。據劉姓報告人説,此墟爲劉姓 17 世受袍公等在乾隆年間設立,約在清末,湘村人勢敗而廢止,1949 年前仍有店面 3 間。

在這些墟市中,對湘村人來説,以貢厦墟爲最主要。一方面貢厦地處武北中心,有小舟通往小瀾河入汀江,是武北重要的貨物集散地之一,前往貢厦墟赴墟的人群有附近的演里、魯溪、桃溪、湘坑、湘坑壩、湘里、余屋坑、田雁、亭頭、上梧、溝坑、湘坑湖、新砦、江坑等村的村民,這些村落與貢厦墟相距不遠,方圓均在 5 至 15 里。另一方面,湘村與貢厦衹有 5 里之遥,陸上有大路相通,水上則有木船、竹排可直達,交通十分便利。所以,在舊時貢厦墟與湘村是息息相關的。

今日的墟市,在湘村附近的主要有大禾墟、桃溪墟、帽村墟、湘店墟、江西永隆墟:

大禾墟,在湘村西北 10 里,逢三、八爲墟期,有公路直達。村民的米、菜、鷄、鴨、蛋、豬肉、茶葉等都挑到墟上兜售,又從墟上買回衣褲、布匹、家用電器、農具等日常用品,均屬小額交易,以解決生産、生活問題爲主。還有理髮、補鞋、修表的小匠,也帶上工具在墟場設點。

桃溪墟,在湘村東南15里,逢一、六爲墟期,途經貢厦(現稱新貢)、魯溪兩個自然村,也有公路直通墟場。前往趕集的,大都是賣米、糠、鷄、鴨、兔子等,買回的也是日常生産、生活用品。

帽村、湘店二墟,分别相距30里,因路途較遠,只有個别小販前往買賣。

江西永隆墟,與湘村相距50里,逢二、七、十爲墟期,因永隆一帶物價較低,每墟都有不少小販前往購買鷄、鴨等家禽、家畜,他們騎着自行車或摩托車一大早出發,當天趕回來,於次日往大禾、桃溪等墟出售,以賺取其中差價。

在今天衆多的墟市中,與湘村關係最密切的是大禾墟和桃溪墟。大禾墟之所以密切,一方面1949年後,貢厦墟廢止,其重要性不得不讓位於離湘村最近的大禾墟。另一方面,大禾系鄉政府所在地,不但地理位置處於大禾鄉的中心,而且還是全鄉政治、經濟、文化的中心。每逢三、八墟期,大禾鄉範圍内的大禾、大沛、坪坑、賢坑、帽布、源頭、龍坑、鄧坑、大砾、山頭、上梧、上湖等村,甚至周圍幾個鄉,以及江西永隆等地的村民都會前來赴墟,交易各種物資。故今日的大禾墟對於湘村人來説,其地位更勝於當年的貢厦墟。桃溪墟雖然較大禾墟遠,與湘村也不同一個鄉,但桃溪墟位於武北四鄉的交通樞紐,是武北四鄉的貨物集散地,又有公路直達長汀、湘店、武平、龍巖等地,加之距離不太遠,故對于湘村人來説,其地位僅次於大禾墟。

墟市除了與村民的對外經濟交往有關,還與村民的婚姻網絡緊密相關。調查中我們發現,上述墟市的輻射範圍也是湘村人的通婚範圍。全村257個媳婦的娘家地點離本村的平均距離爲11.8里,而與貢厦墟、大禾墟、桃溪墟的距離也在10至15里之間。再仔細分析,我們發現,1949年以前娶入的媳婦中,其娘家的地點以

貢厦墟周圍的村莊演里、魯溪、桃溪、湘坑、湘坑壩、湘里、余屋坑、亭頭、新砾、江坑、新田、田雁等地爲最多,約佔 70%至 80%。但在 1949 年之後娶入的媳婦中,這一百分比有了較大幅度的下降。與之相反,大禾墟周圍的村莊大禾、大沛、坪坑、龍坑、源頭、大砾、山頭、賢坑、帽村等地的百分比上升,約佔 45%。這些比例的變化都與墟市的變遷大致吻合,而大禾墟周圍村莊的比例之所以未能完全取代歷史上貢厦墟輻射的比例,主要是 1949 年後桃溪墟的地位日益突出,與大禾墟分庭抗禮。另外 1949 年後隨着交通的改善,對外交往的頻繁,湘村人的視野超越了墟市,甚至武北的局限。

五、祖先崇拜

村民講究慎終追遠,不忘祖德。這一民俗突出表現在祠堂、廳堂的建造和衆多的祭祖儀式上。

(一) 祠堂、廳堂

全村有總祠三處,分祠四處,廳堂十六處。

1.總祠

(1)朱屋祠堂:即朱姓遷入湘村後第三代文保公爲紀念開基始祖仁甫公而建造的祠堂。初建於明朝,民國年間曾作過維修。位於村中靠近溪流,坐西北朝東南,乾山巽向,分上、下兩廳。上廳天子壁正中立有神主牌(已毀),神主牌正上方有匾額一塊,上書"沛國郡"三個大字(文革期間被毀)。堂前爲石坪、圍牆。建有外門樓一座,坐寅向艮。門樓外竪有石桅一對。門前周圍是農地,種有蔬菜、果木,溪流環繞而去。祠堂背後有草崗一片,留有稱作後龍樹的古樹幾棵,據説其功用一是美化環境,二是抵擋風煞。

(2)陳屋祠堂:約建於明初,位於下村西南方,象形,坐西南向東北,即坤山艮向。分上、下兩廳,上廳天子壁正中竪有祖先神主

牌位(現已毀),堂前是石坪,石坪外是魚塘。左邊是劉姓人的住屋,右邊是稱作餘角塘的山崗,系劉姓人的亂葬崗。祠堂後面是龍神寨延伸下來的山麓。

(3)劉屋祠堂:又稱老屋祠堂,初建於明中後期,系劉姓 11 世祖華筠公以其父筠谷公名義建造,位於上村的西北角,坐西北朝東南,即坤山艮向,分上、下兩廳,木質結構。上廳天子壁正中設立神龕,神龕正中立有一塊牌位,上書"彭城堂上始高曾祖劉氏歷代一脈宗親神位"。祠堂左右兩邊爲横屋,各有二、三擺,均爲劉姓子孫住房。祠堂門左、右兩邊竪有鼓子石,門前是石砌坪,坪外是魚塘,前面是一片廣闊的稻田。祠堂背後是叫荷背塢的山坡。文革期間,祠堂被拆,現祇剩下一塊空地。

2.分祠:

(1)象形祠:是劉姓 12 世可純公祠,位於龍坑村下楊窩下,坐向爲乙山兼辰,祠堂左、右兩邊配有横屋,爲可純公裔孫居住。

(2)四和堂:爲劉姓 16 世上村彩興、彩偉、彩茂、彩廷四兄弟聯合建造。位於上村中部,坐西北朝東南,即乾山巽向。分上、下三廳,上廳天子壁正中立有祖先神主牌位(文革期間被毀)。門口是余坪和圍牆,圍牆外是魚塘。建有外大門一座,與祠堂門同一坐向。祠堂左、右二邊是横屋,爲四兄弟裔孫住房。

(3)雲祥公祠:爲劉姓 15 世雲祥公所建,位於上村之下部,坐西向東,分上、下兩廳。門外是圍牆,前面是稻田,後面是山麓,左邊是裔孫住房。

(4)獻仕二公祠:又名土圍祠,爲劉姓 12 世可獻、可仕二兄弟合建。初建於明末,1945 年重修,1993 年再次作了維修。位於下村中部的大埂之中,坐西向東,即辛山乙向,有上、中、下三廳。上廳天子壁正中設有神龕,神龕爲木質鑲花結構,刷漆鍍金,寬約 2

米,長約3米,中間安放祖先神主牌三塊,黑漆金字,正中上書"彭城堂上十二世祖考可獻可仕公妣温陳熊方□□孺人劉氏歷代一脈宗親之神主位",左、右兩邊是第13世以下裔孫名字,按輩份排列,最小輩到第26世。神龕面前安放香爐,香爐面前是供桌,上廳和中廳之間,開有天井,左右兩邊爲迴廊。中廳較寬闊,可擺12桌酒席,中廳内有4根大木柱,柱上面爲斗拱結構,承受天面。靠上廳的二柱之間有四扇屏風隔着,1949年前屏風頂上立有一塊匾額書有"經緯濟美"四個大字,在樑與屏風之間立有"代有傳人","奕葉重光"二塊匾額(文革期間被毁)。據説,"代有傳人"一匾係龍坑的梓叔在修祠堂時贈送的,原意爲稱贊和祝福"書香門第,代有傳人",但後來慢慢衍化成用"代有傳人"一詞譏駡他人具有數代相傳的壞習慣。如某人的祖、父會偷人做賊,他也做小偷,村民就會説,真是"代有傳人";又如,某女愛哭鼻子,其父母幼時也愛哭鼻子,鄰居就會譏諷説是"代有傳人"。祠堂中棟與第三棟之間是一個大天井,第三棟較矮小狹窄,立有屏柱二條,中間鑲有木板爲屏風,前面是大門,大門的門樞、門棚、户樞均用長石條構砌搭成。左、右門樞上刻着姓氏聯:"禄閣家聲遠,彭城世澤長",横披則爲"禄閣流芳",門棚上面刻着"獻仕二公祠"五個大字,上端是門頂,兩邊琢有翹桅各五支,向左右延伸,中間頂上琢有一圓形圖案。門口砌着二層石階,左右兩邊竪有鼓子石一對。門前是石砌的余坪,周圍是照牆,照牆的一側建有門樓一座。門樓大門上貼着"湖北利川縣正堂,雷瓊二州知縣"。

關於這座祠堂的建造還有如下二則傳説:其一,關於祠堂基地的來歷。據説,建祠基址中的一部分原係本村温祝庭的一塊苧麻地。温祝庭之女匹配與劉姓可獻公後,可獻之父劉華筠企圖將這塊地佔爲己有,用以建祠,故指示尚未歸門的媳婦(即可獻之妻)以

建學堂的名義向其父母索要。當可獻妻歸門之際,一直啼哭,不肯上轎,其父一再追問何故? 最後,温氏才將問題提出,説她要那兒的一塊苧麻農地。温祝庭也略知風水,知道這塊苧麻地可用以做祠堂。但在這種情況下,祇好勉强答應,於是就禱告説:"此地若用以建學堂,子孫就入學中舉,若用以建祠堂,則祇能有一桌人吃飯"。後來,祠堂建成後,可獻公一脈景況不佳,最後不得不遷徙到四川。

其二,關於門樓的建造。相傳祠堂建成後,有位風水先生路經此地,左看右察,最後搬了一條小竹椅坐在門外的空地上,因其外表寒酸,無人理睬,祇好一走了之。後來可仕公外出回來聞知此事,立即着人趕去,想把那位風水先生請回來,可是他堅執不肯。在來人的一再乞求下,他祇好告訴來人,如你家有福分,我坐的椅子未搬動,就按照坐的那個方向做個門樓,要比你那祠堂的朝向好得多,故在祠堂門外的圍牆側又建了一座門樓。此外,外牆外豎有一對石桅,表明是書香門第。

祠堂後面砌有龜背形石坪一塊,寬約 12 米,坪後則是一排十多間的平房,正中間一間設有土地伯公神位,故又叫"福德土地祠",跟祠堂内上祖神位一樣供奉,每天晚上輪流燒香點燈(文革期間被當地住户拆掉)。平房后面留有一塊寬約 5 米,長 20 多米的長方形空地,叫重牆隔。再其後則是一道 40 多米長的圍牆。牆高 2.5 米,厚約 0.5 米。祠堂的左上角,即與平房、圍牆接連在一起的,建有一座高大的土樓。據説,左上方空缺很大,要承受風煞,不利長、四房,故此樓係可仕公長房後裔——即天植公子孫所建,土改後分給私人,重新改建爲居住的樓房。

3.廳堂

全村共有廳堂 6 座,現將各廳堂的位置、坐向、結構等列表如下:

廳　名	座落地點	建造者世系	坐向	結　構	備　注
乾鳳公廳	上村	十六世	申山寅向	泥木結構祇有一間上廳	左右横屋二樓爲其裔孫住房
蘭芳公廳	上村部子 中屋邱	十九世	坐西向東	磚木結構分上、下兩廳，建有門樓一座，上有翹桅	上廳天子壁有劉光第書寫的對聯：一揮累紙恣奔放，今日論詩喜琢磨。落款爲“斐邨光第書”。
翠芳公廳 際芳	上村部子 中屋邱	十九世	坐乾向巽	磚木結構，分上、下兩廳，有門樓一座，上有翹桅	廳堂大門，對聯曰：“吉匯倉塘滋潤屋，祥添帽寨叠加冠”左右兩邊各有横屋一擺，爲其裔孫住房
鑑輝公廳	上村部子下 中樓土	十九世	坐西北朝東南即辛山丁戌向	泥木結構分上下兩廳	左右兩邊各有横屋兩擺，廳後樓屋一擺，附近爲其裔孫住房
文鳳公廳	上村部 中	十六世	坐乾向巽	泥木結構	左右有横屋附近爲其裔孫住房
鵬升公廳	上村部鵬升屋 南	十五世（時間：乾隆年間）	坐西向東	磚木結構分上、中、下三廳	後面是山麓，前面是魚塘，左右爲横屋，附近其裔孫住房
化成公廳	下村部石頭 西子	十四世（時間在清康熙年間）	坐西向東	木質結構	周圍爲其裔孫住房
蘭瑞公廳	下村部土底 西圍	十六世			七十年代失火燒毀

廳　名	座落地點	建造者世系	坐向	結　構	備　注
黎照公廳	下村西部回欄館	十四世			八十年代失火燒毀
三蔭公廳	下村西部下神壇	十五世	坐西向東	泥木結構	附近爲其裔孫住房
花廳底廳	下村西部花廳底	十世公十芳二世公二翠與二雲建慶合		泥木結構只有一廳	
彩五公廳	下村東部石灰屋	十五世	坐北朝南癸山丁向	泥木結構上、中、下三廳	附近爲其裔孫住房
受袍公廳	下村東部下墟坪	十七世(約建于清嘉慶年間)	坐東北向西南即丑山兼癸	木質結構分上、中、下三廳	附近爲其裔孫住房
火燒坪廳	下村東部火燒坪	二十一世培璋、培珍兄弟合建			火燒坪曾有雕樑畫棟之廳堂,被太平軍焚燒。
琢相公廳	下村神背屋	十六世			現已改造成住房

(二)祭祖活動

1.祭祠堂

祭祠堂的時間定在每年的清明節前後,整個活動由族長主持,具體事項則由頭家(按各房派輪流産生)負責操辦。祭祀前,頭家

必須準備好祭品:熟肉整塊,熟鷄成隻,鮮魚成尾,茶、酒、果品、蔬菜、葱一條(並根),飯一碗。在祠堂内祖先牌位前設香案桌與祭桌,中間距離約1米,作祭祀者跪拜之位。同時,還需請禮生來呼班(禮生需由紳仕或具有功名的人擔任)和組織樂隊、執事者。

祭祀時由族長或房長主祭,由禮生呼班(即主持儀式,禮生需穿長衫,戴禮帽,左右各二人)。具體儀式因與其他地方無异,本文從略。

2.祭墓

祭墓時間一般在每年的春分到清明節和中秋節前後,上代祖先祇在清明時節祭一次,近代祖先除清明祭祀外,中秋節前後還要再祭一次,故稱春秋二祭。祭墓時,自上而下,先祭上代,後祭近代,直至私家祖父母、父母。

祭品由頭家負責。如前所述,頭家按房派輪流産生,1949年前各代祖先均有蒸嘗田(下詳)。頭家有租穀收入,故所需祭品如香紙、燭炮、糍粑、三牲等由頭家備辦。1949年後取消蒸嘗,祭墓所需費用由頭家按各家人丁平攤收取。新出生的男丁,規定要納喜慶,每丁一般5斤米糍。

參加祭墓人員,劉姓規定祭14世以上祖先,祇許男人參加,15世以下男婦老少均可參加。

祭墓時,由頭家挑着竹篮(後改用竹籃),盛上三牲、茶、酒、香紙、燭炮、糍粑,帶領衆人前往墳地。到達墳地後,首先清除墳地周圍的雜草、淤泥,凡參加掃墓的都要動手。清理完後,擺上供品,散發花紙將花紙放在墳頭的中間及左右兩邊,内三張外五張。同時發燭、燒香,每人都要三支或幾支,向墳前三鞠躬。頭家則割鷄,把鷄血滴在攤放在地上的草紙上和石碑上。長輩則奠酒,先把杯裏的酒倒一些在地上,然後四跪四叩。祭祀完畢,由頭家統計祭墓人

數,然後分發糟粑,每人一份。有些祖先的蒸嘗較大,如下墟坪的彩五公蒸嘗,祭墓時還會請鼓手在路上和到墳前吹打,由紳士在墳前跪讀祭文。

上午祭墓,下午消蒸嘗。1949 年前,各代祖先均有蒸嘗田,蒸嘗田按其功用,有祭田、義田、儒資田等幾類。祭田的收入專用于祭祀,義田的收入專用于救濟族中的鰥、寡、孤、獨等貧疾者及賑荒和修祠建廟、造橋補路等公益事業的攤派或捐贈,儒資田則專用于興學和資助族人參加科舉。每個上代祖宗,幾乎都有多少不等的蒸嘗田。如 10 世祖筠谷公蒸嘗,據《龍湘劉氏家譜》(手抄本)載:"所創田業近萬,内抽嘗田 200,爲春秋兩祀之資,又抽儒資 400,以勵後賢,又有義田百餘,爲賑族貧之需。"蒸嘗田由各房派輪流經管,經管當年即爲該年祭祖活動的頭家。消蒸嘗時,由頭家備辦糟粑、豬肉、鴨子、豆腐、青菜、酒、飯,煮熟後當衆過秤交點,分成若干桌,凡屬男丁都可赴席。小孩、老人吃不完的,可挾在一旁(限自己份内的),散席後帶回家。未能赴席的,也可請人挾一份帶回。

蒸嘗較大者,在祭墓時每個男丁可分發豬肉 1 斤,功名、老大(即年滿 60 歲以上者)依等級增加,即監生 1 斤,秀才 2 斤,舉人 3 斤等;60 歲以上者 1 斤,70 歲以上者 2 斤,80 歲以上者 3 斤。既是老大又有功名者,可得雙份。蒸嘗更大者,年終還會殺豬和分穀,豬肉分配方案同上,穀則每個男丁一桶(即 25 斤),作過年之用。

在全村的祭墓活動中,還有一項比較特殊的,即祭厲壇(即公墓),厲壇建在全村的水口,結構跟普通的墳墓大致一樣,中間豎有一塊較長的石碑,高約 1 米,寬約 0.5 米,碑上刻着"厲壇"二字,左邊書寫 × 年 × 月 × 日,右邊刻寫湘村合鄉立,石碑前的明堂是開口的,僅砌了一個圓形的小石坪,意爲没有範圍界限。厲壇的設立,主要是祭祀原居本村死後嗣絶,或外來客商、乞丐而死于境内的野

鬼。

祭厲壇一年一次,定于每年的三月廿三日下午,由自由組合的義塚會出面組織。義塚會置有田産,可收租穀,輪流做頭家。頭家需主辦祭品:香、紙、燭炮、冥錢、冥票、齋子(即新鮮飯)、生豬、祭文等。祭厲壇時,衆人要把生豬扛到厲壇前殺,殺豬時把豬血淋在飯上,然後撒向四周,接着將冥錢、冥票燒在明堂裏。據説不論本地、外地的孤魂野鬼,都可在此享受香火供品、紅花血食。祭厲壇完畢,每個會友可發豬肉一份,可着一人赴席。現將祭厲壇的祭文附録如下:

伏惟蓼六國之亡,深不祀忽諸之痛,若敖族滅,抱鬼猶求食之傷,良宵死而無歸,誠哉撫慰無已,黄熊餒而入廟,久矣享祀難忘,合鄉聚居年遠,歷世久長,其間或死而嗣絶後代,或亡而屍沉他鄉,或鰥寡孤獨,而葬於境内,或夭折横死而淪於路傍。伏念生也如寄,四海可聯爲一室,魂兮無歸,異姓可合爲同堂,兹值仲春之社日,用表即日之馨香,爰合紳士耆民,咸來薦祖,惟念同宗異戚,其鑒微腸,福神已醉止護我一方。尚享。

六、神明崇拜

村民除崇拜祖先外,還崇拜神明。湘村人的神明信仰與其他地區相比,也頗有特色,現分述如下:

(一) 神廟、神壇及信仰習俗

1.媽祖廟:又叫做天后宫,初建時間不詳。據劉姓報告人説在清嘉、道年間曾作過維修。坐落在村中部丘背崗脚下、龍湘溪的岸上,面朝溪流,建築巍峨雄偉。廟正中安有媽祖(村民稱作媽祖婆太)塑像,左右二邊有二尊小菩薩,據説是金童玉女。媽祖廟左邊是文武廟和三官堂(下詳),分别供奉着文昌帝君、關聖帝君和三官

大帝。右邊則爲厨房,在建醮或祭祀時用以備辦伙食,旁有一塊牌位,上書媽祖廟建廟緣起及媽祖來由。媽祖廟在舊時,係全村各姓的社會文化活動中心,不但學校設在這裏,而且每年的定光古佛醮、公王醮的醮壇以及念黄經、放焰口也都設在這裏。文革期間,紅衛兵造反,把媽祖像扔到溪裏,廟宇也全部拆掉,現僅剩下一片毁墟。

村民關於媽祖的傳説很多,與其他地區傳説略有不同的是關於媽祖的生平和媽祖的功能。據一位報告人説,媽祖爲蒲田林積慶公之女,匹配馬家,故稱馬(媽)祖,未嫁修行,後窺井得符,能用符爲人治病。媽祖最大的功能是助産,婦女難産時必須呼叫"媽祖婇太",而不能呼"天上聖母"。如呼"媽祖婇太",就立刻顯靈,及時消災。但如呼天上聖母,媽祖必須梳妝打扮,以天后的形象出現,其動作緩慢,往往等她顯靈已經來不及了。媽祖最大的本領就是助産和保佑小兒平安。

1949 年前,村民中有人湊份子組織媽祖會。入會者需交一定數量的錢物用來購置田産,然後輪流做頭家,由頭家經管田産,每年三月廿三祭祀媽祖。祭媽祖時,會衆可分發豬肉 1 斤,可着 1 人赴席。

2.三官堂:全村共有兩座三官堂。一座即前文提及的媽祖廟旁的三官堂,爲一間小平房,正中有一牌位,上書"玉封三元三品三官大帝",供桌上安放着三尊小的三官大帝塑像。另一座坐落在下村中部,係一小棟木料結構的平房,中間爲廳堂,左右兩邊則爲廂房,廳堂天子壁正中設有一個小小的神龕,上面安放着三座小塑像,分别叫做:上元一品賜福天官紫微大帝、中元二品赦罪地官清虚大帝、下元三品解厄水官洞陰大帝。據劉姓報告人説,三官大帝信仰原自廣東,經由小瀾黄獅宫傳入本村。1949 年前,村民中也

有人組織三官會,其組織形式與媽祖會相同。

村民關於三官大帝來歷的傳説,與其他地區有很大的不同,現根據鄉親劉集禧先生的口述,整理如下:

三官大帝信仰來自廣東。三官大帝的曾祖父是廣東人,名叫陳奎。陳奎是富甲一方的財主,但他爲人厚道,心地善良,每逢饑荒非但不會像其他財主那樣糶穀謀利,而且還經常接濟窮人。每年的五月初一,他都會開四大城門施粥濟貧。陳奎去世後,其子陳得昌亦有乃父之風。一天晚上,陳得昌夢見土地伯公對他説:"明天街上有人遇難,需要你去救助。"次日,陳得昌一大早就上街,左顧右盼,足足等了3個小時,就是不見有人遇難。突然,他看見一伙人圍着一個漁夫在討價還價,漁夫手中提着一條很大的紅鯉魚,只見紅鯉魚眼泪汪汪,露出哀憐的目光。而這時旁邊人又七嘴八舌,有的説"魚頭拿來清蒸,好吃";有的説"魚肉拿去煮湯,味道鮮美";有的則説:"魚尾用來油炸,才香哩!"。聽到這些話後,紅鯉魚更是面露求助的眼光。陳得昌看見紅鯉魚十分可憐,便用重金買下,然後帶着香紙、蠟燭,到大河裏去放生。殊料,紅鯉魚一入水,便立即顯身,説:"我乃四海龍王,今日蒙你相救,感激不盡,他日你若有難,我會隨時救你。現你、我的妻子均在懷孕,回去後,你生男,我生女,我的三女匹配給你的兒子。"

此後,陳得昌生一子取名陳智深。陳智深自幼聰明伶俐,用意讀書,成人後更是風流倜儻。而海龍王則一連生了三個女兒,自幼習武,長大後分别佔領了三座山,在那裏建立了庵廟,成爲廟裏的活菩薩,取三座山名爲自己的名字,分别叫做"龍山"、"鳳山"、"歧山"。

陳智深考中秀才後,便同書僮陳寶一道上京赴考。一日行至龍山脚下,陳寶建議説:"聽説龍山廟里的聖母娘娘十分靈驗,我們

何不前去求它一簽？如簽上説這科能中,我們就去赴考,如簽上説考不中,不如就此打道回府。”陳智深覺得有理,便一道上龍山廟裏求簽。恰逢這日龍山外出,臨行前交代廟裏的小菩薩説:“今日小事可以求,大事則求不得,需待我回來後才可定奪。”所以,陳智深求簽時,求的第一簽飛到了紫金樑上。叫人挑下後,再求一簽,又飛到千里眼,順風耳處。陳智深求簽不得,十分惱火,便隨手在牆上題了一首打油詩:“龍山頂上一尊神,内是黄泥外是金,若得此人歎口氣,今夜同郎共枕眠。”陳寶也和上一詩:“一水灘頭水碧波,龍山頂上出嬌娥,若得主子成夫妻,陳寶挑擔口够多。”并拔下判官的鬍鬚作草鞋簽。求簽不成,兩人便下山了。

龍山回廟後,看見牆上的打油詩和聽了判官的訴苦後,勃然大怒,立即佈下迷魂陣。頓時,陳智深主僕上天無路,入地無門,被綁至龍山面前。龍山正欲拿劍殺他們時,看見陳智深一表人材,風流倜儻,便起凡心,留下陳智深做丈夫,從此日夜恩愛。數月之後,龍王生日。席間,二妹鳳山見龍山後至,邊吃邊往袖裏挾肉,並提前離席,覺得十分奇怪,便尾隨龍山至龍山廟裏,看見英俊瀟灑的陳智深後,就明白了因委。同時,她也起了凡心,於是就把陳智深挾持到了鳳山,也過起了夫妻生活。

三妹歧山聽説二位姐姐爭丈夫,覺得這是一件很丢臉的事,便去鳳山廟看個究竟。不料,歧山看到相貌堂堂的陳智深後,同樣起了思慕之心,於是刮起一陣狂風,把陳智深帶到歧山,享受人間恩愛。

山神土地知道這些事情後,便向海龍王報告,頓時龍顔大怒。一氣之下,海龍王將三個女兒都打入冷宫,把陳智深抓起來準備殺掉。太白星君聞知後,便對海龍王説:“陳智深殺就殺不得,配就配得,當年你自己曾親口對他父親許諾説三女匹配——三個女兒匹

配給他兒子,你若殺他,便犯天條。”海龍王一時啞口無言。

由于陳智深被海龍王抓去後,誤了考期,海龍王祇好送一顆夜明珠給他補過。陳智深得夜明珠後,便將夜明珠獻給了唐天子。唐天子龍顔大悦,封陳智深爲進寶狀元,並招其爲駙馬。

龍、鳳、歧山被打入冷宫後,分别於正月十五日、七月十五日、十月十五日各生一子,取名陳金郎、陳銀郎、陳玉郎。她們便托土地公公將三個兒子送入京城叫駙馬爺陳智深收養。而次年,公主也生下一男,取名陳寶郎。

光蔭荏苒。轉眼間,陳智深的四個兒子已長到十四五歲。他們雖每天讀書,習武,但個個生性頑皮,不服管教。一天,他們又吵着要陳寶帶他們出去玩。陳寶便帶他們到京城裏去,他們看見京城到處都貼了黄榜,黄榜裏寫着現八角狐狸精作亂,如誰能揭黄榜領兵平妖,可以官上加官,職上加職。看得他們兄弟心癢難抓,心血來潮揭了黄榜。黄榜一揭,欽差就把他們叫去交差了。陳寶頓時嚇傻了眼,趕快回去匯報給駙馬爺陳智深。待陳智深得知後,四個兒子已領命回家,準備出征平妖了。陳智深問他們有何能耐能揭黄榜,大兒子陳金郎説他能“喝山”,於是大喝一聲,周圍的山便左右摇晃;二兒子陳銀郎説他能“喝水”,隨即大喝一聲,河水便由東向西倒灌;接着,三兒子大喝一聲,便飛沙走石;而四兒子也大喝一聲,口中噴火。陳智深見他們有此能耐,也就作罷。

歧山從照妖鏡裏,看到她們的兒子已在平妖出征的路上,擔心他們鬥不過八角狐狸精,便對二位姐姐説:“我們必須逃出冷宫,幫助我們的兒子平妖。”于是,三姐妹便從冷宫殺出,擋住陳金郎任元帥、陳玉郎任先鋒的平妖大軍的去路,要他們四兄弟下馬認母親。四兄弟不相信三位女子是他們的母親,便要舉劍殺她們。歧山説:“我們三人中如有一人不是你們的母親,你們可受我們一拜。”結果

三姐妹一拜未完,四兄弟個個跌下馬來。他們於是各自跪認母親,三姐妹分别給自己的兒子贈送了一件征妖寶物。輪到陳寶郎時,三姐妹説:"哪一個是你母親?"陳寶郎説:"三個都是我的母親。"三姐妹十分高興,每人都向他贈送了一件寶物,於是陳寶郎在四兄弟中寶物最多。

因爲有了這些平妖寶物,番妖很快就被四兄弟平定了。唐天子問他們兄弟要什麽官? 需要什麽金銀財富? 他們説其它什麽東西都不要,祇想要享受千年、萬年的人間香火。于是,唐天子就向玉皇大帝"啓奏",分别封他們爲:上元一品賜福天官紫微大帝;中元二品赦罪地官清虚大帝;下元三品解厄水官洞陰大帝,乾元四品考較火官洞陽大帝,合稱"四元四品四官大帝",永享人間香火。

至于四官大帝傳播到湘村後如何變成了三官大帝,以及村民對三官大帝的信仰情況,目前很難調查清楚,估計與武北其他地區無異。關於三官大帝在武北其他地區的信仰情況,拙作《武北小瀾的宗族社會與神明信仰》一文有詳細的描述,在此不贅。

3.上神壇與下神壇:上神壇位於全村的中部,面朝溪流,係一間寬 1 米,長、高各 1.5 米的小房子,房子爲磚瓦結構,裏面竪着一塊石碑,上刻"福主公王神位",碑前安放着香爐,香爐前面放了一塊用來安放祭品的石板(叫做祭臺),祭臺前面石塊雨披下放神燈一盞。神壇的前後還保留了高大的古老楓樹。

下神壇位於全村的水流出口地帶(即水口),與住家有一定的距離,不搭屋子,僅由幾塊大石頭組成墳墓狀,這兒叫"十二公王神位",上方放着一頭石獅子,頭朝向全村,下前方放着香爐,旁則竪一石條,供日夜點燈用,神壇背後也有幾株大樹。

福主公王,十二公王在村民心目中的地位是十分崇高的。逢年過節、辦喜事,村民都會備上三牲、茶、酒、香、紙、燭炮等前往供

奉。過年用的大鷄公也一定會拿到這二位老神爺面前去祭割。平時人牲發生疾疫,也前往神壇燒香、許願,祈保平安。

據一位報告人説,福主公王和十二公王是兄弟倆,他們的生日分别是四月初八和十月初八。福主公王是兄,比較不管人間世事。十二公王是弟,比較靈驗,與下村人關係尤其密切。“十二公王究竟是哪一路神明?”這至今還是個謎,但報告人説,有一年降乩,公王老大自己説:“我乃徐敬業也。”平時如有人對十二公王不敬,昏僮時他會説:“我回福州南臺去也。”

十二公王最大的功能是祈雨(下詳)、預知禍福和問藥。據報告人説,光緒年間曾有人昏僮,問到鄉運如何、年辰如何時,公王脱口而出説:“宣統一年,宣統二年,宣統三年就不好了”,有人問他有什麽事會發生,他説:“兵不是兵,賊不是賊。”再追問他究竟是什麽?他説:“天機不可泄漏也。”辛亥革命發生後,村民認爲公王的話應驗了。有時,公王還能協助人們對付官府,一次有一位源頭村人特地前來向十二公王問藥,昏僮後,來者祈求降藥,僮子説:“公王老大不在”,再問:“到哪裏了?”僮子答:“去永平梁山,協助廖玉培抗糧了。”

由于湘村的十二公王靈驗,據説在清以前源頭村藍姓人和羅坑村劉姓人,經常會到十二公王壇前求醫問藥。久而久之,源頭人和羅坑人乾脆將十二公王引進了自己的村莊。據一位劉姓報告人説,清康熙年間,湘村劉麗中赴福州應試期間,三個村的十二公王都不下凡,尋醫問藥也不靈驗。事後才知,三處的十二公王“護送”劉麗中趕考了。

4.竈君菩薩神位:竈君被視爲一家之主神,每家每户的爐竈旁,都安有竈君神位。其神位則比較簡單,一般在爐竈的牆壁上貼上一張長約 29 厘米,寬約 10 厘米的紅紙(也有人還在紅紙上寫上

"司命竈君神位"幾個字),放上一隻香爐,就算是竈君神位了。個别人家則在厨房門口,釘上一塊小小的木板,承托香爐,作竈君神位。每月的初一、十五,都要進行燒香,家中做了粄子,或宰殺了鷄、鴨,一定要首先在竈君前面供奉,然後才敢吃用。

5.伯公壇:伯公即楊大伯公。伯公的神位可隨意定奪,田頭、地角、路旁、山上都行。在田頭、地角,選擇一個比較平坦而又便於休息的地方,安上一塊較大的石頭,貼上一張草紙,插上三品香,就算是楊大伯公的神位。或在路旁、山上,選擇一棵樹,既可遮陰又便於歇息的地方,貼上一張草紙,插上三品香,也算是楊大伯公的神位。這棵樹就叫做伯公樹。伯公樹誰也不會去砍,砍了不但會遭到衆人詈駡,而且據説會大病一場。所以儘管周圍大大小小的樹砍光了,而伯公樹卻巋然不動。有的成爲幾十年,甚至幾百年的古樹,因此有句俗語叫"伯公樹講冇倒",比喻事情辦不到,空談。

由於伯公神位具有很大的隨意性,所以幾乎每個田坑地段或每座山都有伯公神位。村民下田播種,或入山砍伐等重大活計,一定會帶上香紙、蠟燭等在楊大伯公面前禱告幾句,如播種就説:"楊大伯公,弟子今天在這裏下種,保佑一年四季平安無事,……"如入山砍伐,則向伯公祈求平安。婦女上山砍柴火,動手之前也先禱告楊大伯公,祈求保佑當日斫柴順利。偶遇山豬、鳥害,糟蹋莊稼,村民也帶上香紙在楊大伯公面前禱告。年終時,村民們還會挑着三牲、香紙、燭炮之類,前往田頭、地段楊大伯公神位前供奉,叫做謝伯公。

(二)打醮

湘村的打醮活動一般每年有兩次,即正月的古佛醮和十一月的公王醮。此外,還有十二年一次的放焰口(即打大醮),以及一些臨時性的醮會。打醮需請和尚或道士、鼓手等,一天中需舉行三次

念經、拜懺活動,即分别爲早朝、午朝、晚上完場。在和尚或道士間歇期間,鼓手則吹奏彈唱,供大家欣賞。

醮會按"棚"(譯音)輪流做頭家組織,原則上一房一"棚",但由於下村第三房御舉公裔孫人丁較少,故與同樣人丁較少的陳姓、朱姓聯合成一"棚"。每"棚"中又按小房輪流,故具體到一家一户,做頭家的次數並不會很頻繁。

頭家需選舉産生香首 1 名,醮首若干名,全面組織本次打醮活動。香首由最年長而又具有一定身份者充當,醮首則由年長的幾位擔任。同時,還需請村管多名,協助幹一些零星活。

打醮的費用在 1949 年前由蒸嘗負責,1949 年後由香首、醮首組成的理事會進行預算,然後由村民分攤。打醮費用如有餘額就留作下一次打醮用,若不足則由頭家承擔。各項開支帳目等醮事完畢進行張榜公佈。

古佛醮、公王醮、放焰口在具體儀式上又有所不同。

1.古佛醮:醮期定在每年正月的廿一、廿二,下村爲廿一,上村爲廿二。古佛,全稱爲"大德定光古佛",係來自梁野山的白雲寺。據一位劉姓報告人説,白雲寺除定光古佛真像外,原來還塑有大古佛、二古佛、三古佛、四古佛、五古佛五兄弟佛像,據説是定光古佛的五個化身,爲五個檀香苞子所變。但現在祇剩下大古佛、二古佛、三古佛和五古佛,四古佛已經遷徙到四川去了。相對而言,湘村人又比較相信大古佛和三古佛,因爲二古佛在浙江寧波灣丢失過,比較不靈驗。而五古佛又名騰雲老大,係扛鋤頭的開山功臣,比較不管人間世事。大古佛寬厚仁慈,且十分靈驗,故信徒頗衆。三古佛則性格剛烈,得罪不得,所以也必須虔誠祭祀。打醮時,如有可能,儘量將定光古佛塑像及幾個化身像都請來,如實在做不到,最少也應把大古佛請來。

古佛每年正月初六下山,然後周遊全縣各鄉村,巡回光臨各地善男信女舉辦的醮會。據報告人説,武北各地的定光古佛醮會一般定在正月初六至正月廿五之間,湘村附近村莊的醮期分别爲:桃溪鄉湘坑壩正月十七,新貢正月十八,大禾鄉大碌正月十九,上梧正月二十。而正月廿一、廿二兩天則是湘村人鐵定的醮期。

正月廿日,頭家一方面派人到當天建醮的上梧村去迎接定光古佛,等上梧的醮事一完場(通常爲晚上的十一點鐘左右)就把它扛回來。另一方面,頭家又派人去請和尚或道士,把本村的福主公王、十二公王迎接到設在媽祖廟的醮臺上(文革後醮臺移至頭家所在的廳堂),福主公王居左,十二公王居右。等定光古佛一到,就將其安放在正中神位上。

廿一早上,天剛朦朦亮,和尚或道士便開始主持醮事活動,緊接着就是早朝、午朝,村民們在此期間陸續前往醮臺燒香、供奉。早朝、午朝均需發榜,榜文上需將建醮目的,主持法師(和尚)、香首、醮首、村管,以及各户姓名一一寫清。午朝過後,頭家還需派人扛着古佛到有廳堂的居民點,接受各户子民的膜拜,稱作遊境。各户都在廳堂裏準備好了供品——煎粄、豆腐、齋酥、濃茶等和一、二挂很長的鞭炮。古佛一到,各户立即點燃鞭炮以示迎接,廳堂内外頓時鞭炮齊鳴,濃烟滾滾。扛佛者即將古佛安放在香案正中,各户隨即將祭品上供,接着鳴炮、發燭、燒香,香火十分旺盛。這時,道士則做懺、誦經。做完懺就立即轉移,各户子民又馬上鳴炮歡送。遊境的路綫,下村依次爲受袍公廳、彩五公廳、火燒坪廳、化成公廳、安華公廳,翠芳、慶雲公廳、蘭瑞公廳、黎照公廳、琢相公廳、陳屋祠堂、朱屋祠堂。廿二日上村打醮的儀式與下村相同,巡境踐綫爲乾鳳公廳、蘭芳公廳、翠芳公廳、鑑輝公廳、文鳳公廳等。

打醮行將完場時,還有一項特别的活動,即昏僮。昏僮又稱降

僮、落僮,僮子有專業的,也有業餘的。昏僮時,僮子念念有詞,閉目搖頭,越搖越快,後來便以頭叩案,叩得很重,然後就伏案或仰卧在地,古佛或公王降附。這時,村民有什麽問題,都可詢問,一問一答,答不上來或認爲天機不可泄露時,也就不再追問。有的,昏僮時,僮子還會表演一些諸如用手在滾燙的油鍋裏撈煎粄等驚險節目。

打醮完場時(又叫圓醮),還要殺豬或割鷄。如係殺豬,將豬扛至醮臺前,面朝當天,用尖刀從豬脖頸斜刺入心臟,豬血如噴泉灑在地上,灑盡爲止。如是割鷄,則主持者手握雄鷄,面朝當天,用刀割鷄脖子,將鷄血淋在地上。此時,另有一人在旁放鞭炮,和尚或道士則在旁高呼送神,請各路神明有宫的歸宫,有庵的歸庵。

2.公王醮:時間定在每年的十一月十五日,儀式較古佛醮簡單許多,一般就將福主公王、十二公王神位接到在媽祖廟設立的醮臺上,由和尚或道士主持醮事,村民們到醮臺前燒香、供奉即可。這一天有個習慣,即上村的小孩子和下村的小孩子一定要進行一次擲石子的"戰鬥"。上村的在亂石角的上段,下村的在亂石角下段,或一方在河的左邊,另一方在河的右邊,喊殺連天,衝來衝去。有的被石子擊中,有的被抓去當了"俘虜"。勝利者得意揚揚,失敗者垂頭喪氣。

3.放焰口:又叫打大醮。打大醮每隔十二年一次,與普通打醮不同的有以下幾個方面:(1)時間持續 3 至 5 天;(2)和尚師傅的技術要求較高,在附近要比較有聲望的,如在 1949 年前桃溪村東林庵有個名叫才仁的和尚,曾經受過戒,祇有像他這樣的才能主持偌大醮事;(3)必須到梁野山去迎接定光古佛,要迎的菩薩也比較多,如事先準備好的畫像觀音、十八羅漢、二十四位諸仙、吉祥菩薩、蛇王菩薩、華光大帝等統統都要請來;(4)要竪幡竹,上書"九天開化

黃幡使者守固大神麾下准此來也”等字樣,外加幡示;(5)要全堂紙扎,即用竹篾扎成像人、像馬的形象,用色紙糊貼,其中有既高又大的山大人、引路童子、一見大吉、牛頭馬面、金星銀星、十殿閻君等擺設在醮壇左右;(6)打醮到最後一天,醮臺要移到村口的官田壩,在那兒搭臺安放神佛,臺前柱子上貼着一副對聯:“十二載焰口重逢,超度衆生離苦海;百六户福緣共結,普沿大化脱迷津。”下午還要放水燈,即點上七盞油燈,用小塊木板托着,從村中小河的中段開始放下,順水流而下,直至淹没。和尚口念阿彌陀,鼓手則起勁地吹奏,另有一個則在后面拖竹尾。一到晚上,全村周邊的三叉路口都點上衝天火把,照明鬼神入境,和尚則坐臺念經、拜懺。醮會行將結束時還要放施食(即施給鬼食的),放施食時把穀搭攤放在河壩上,擺上二三十席,每席放 8 個碗、8 雙筷子、1 盤煎粄、1 盤豆腐、1 盤齋子(即米飯),碗上還要斟上酒。着人手擎“一見大吉”在周圍巡回高喊:“慢慢吃呀! 不要搶呀!”這時,周圍圍滿了人,其目的主要是搶施食(即搶那些盤碗),等和尚醮事一完場,大鼓一擂,鞭炮響起,大家就“嗬”的一聲,一擁而上立刻就將盤、碗搶光了。(7)圓醮時還要殺豬,與普通醮會不同的是,殺豬地點在幡竹下,也不能用割鷄代替殺豬,其它儀式則相同。

在打醮或放焰口期間,全體村民都實行齋戒,不准吃葷腥,各家主婦都把碗頭、盤碟等食具刷得乾乾净净,以表示誠心。

(三)求雨

逢上久旱無雨,眼看禾苗乾枯,收成無望,而又别無他法時,村裏的首腦就號召村民到十二公王壇前求雨,每天幾人或幾十人在那兒焚香、跪拜、祈禱、跳僮,一起呼喊“雷公霹靂天門開,四海龍王降雨來”。有時還抬着十二公王牌位出游,當落僮的僮子用手一推抬着十二公王牌位的竹杠,抬杠的那兩個後生,就像着了魔似的,

雙手拼命往左右兩邊擺,直衝深潭。奇怪的是在幾米深的深潭裏他們也照樣擺動,不會沉溺;從很高的田岸、石坎跳下去,也不會受傷。每到有神祇的地方,就自動停下來,而跟隨的人就地焚香禱告。如此求上幾天,有時真的下起雨來,這就被認爲是求雨應驗了。

七、婚喪習俗

和祖先崇拜、神明崇拜一樣,湘村人的婚喪習俗也包含了它獨特的文化取向,反映出它的文化背景。

(一) 婚俗

1.一般婚俗

村民男女婚事一般由介紹人牽綫,父母包辦,即所謂"父母之命,媒妁之言"。介紹人又稱"媒人",媒人大都由年紀較大的婦女充當,故又稱"媒婆",寫請帖時則稱"大冰相"。男女雙方具有比較明顯的意向,就開始談婚。談婚一般還需要經過下列幾個過程:

問八字:女家把待嫁女子的出生年月日時(俗稱八字),用一張小紅紙寫給男方,男方則請算命先生審覈,如認爲可以相配,那就約期看妹子,開銀單。

開銀單:即男家要求女方開具所需彩禮,内容包括聘金、豬、魚、大洋等各種物資,男家按照女家提出的要求作適當調整後,由媒人交還女家調整定奪。

看妹子、過手續:男家着婆母攜兒子到女家去,男女雙方見面交談,如雙方同意,即行交换禮物,叫過手續。

踏人家、編紅單:男女雙方同意後,男家就約期邀請女家的伯嬸、叔嬸、妯娌、姐妹及待嫁女子本人來家作客,看看房舍等家庭情況,叫踏人家。踏人家的宴席特别講究,主菜有:豬肉、豆腐、粉乾、

煎粄、鷄公、兔子、鴨子、魚子、豬肝肺、瘦肉湯、炒豬肚、鷄肉雜等等。以顯示富有、熱情、大方。宴席結束後,立即把女方的親房叔伯(一般在三代以内)接來,進行簽訂婚約。婚約内容以銀單爲基礎,可作適當變動,雙方簽字後就算正式定親,稱作編紅單。紅單編好後,雙方就稱呼起親家、親家母來了。

紅單編就,意味着正式定親,也意味着取得了當地社會的認同。接着便開始操辦婚事,操辦婚事必須經過以下幾個環節:

送桌面:歸門(下詳)之前,男家對女家的所有親戚都要奉送一份禮物,叫做桌面。其中有豬肉 2 斤,小鷄 1 只,魚子 1 條,粉乾 1 束,並用小塊紅紙寫好:豕肉成方,德禽兩翼,鮮魚成尾,粉乾成束奉申××親戚。女家接到男家送來的桌面後,即將此發給各個親戚、親房。出嫁時,凡接受了桌面的,每人都要送上 1 件禮物給女子,並參加女方舉辦的酒席。

送日子:男家將已擇定的歸門時間告訴女家,即將女方出門時間、裁紅衣時間、男家入門時間,用紅紙寫好,送到女方。並送上豬肉十幾斤或二十幾斤,鷄公或鴨子幾隻,粉乾若干(均由雙方商定)。女家接到這些物資後要宴請親房叔伯一餐,並告知歸門時間,以便送禮,請别嫁飯和出嫁時協助各項工作。在此之後,女家的親房叔伯便開始輪流請待嫁姑娘及其母親吃别嫁飯。

迎親歸門:迎親歸門時男家要事先作如下準備:(1)布置花轎。花轎是用杉木制造的,内約 1 平方米見方,四方體型,像小屋的樣式,轎頂中間略高,往下斜坡型。左右及後面均用窗格子制成。前面安裝雙合門,釘有門搭,新娘進入要用鎖鎖住。轎杆用毛竹兩條從後面伸入轎内,再從前面伸出去,轎身和轎杆用紅漆刷得彤紅。迎親時,請紙扎師傅做一個花轎頂,像蓮花樣式,外表十分華麗。轎内光綫較暗,衹有方凳一條供新娘坐。(2)請一班吹手師傅。

(3)提籠一個,前面寫一"劉"字,後面寫上"鄉試"(意謂湘村人歷史上最高功名爲鄉試,即 14 世劉麗中鄉試中式第 44 名。)(4)彩旗一付,彩旗用兩條小竹杠撐起,據説劉家出過皇帝,可不用帶枝帶葉的小竹杠,而其餘各姓旗杆上都必須留有枝葉,旗上用色紙相間直書一聯:"彩映彭城喜向××迎淑女;旗飄××欣歸黎閣衍宜男。"(5)扛篮,裏面盛豬頭一只,60 至 200 斤。(6)鷄公頭篮,裏面放有鷄公頭 1 只,母鷄 1 只。(7)婚盒,裏面裝有紅包 12 個,分别送給:潤筆——給出婚時書寫的;司厨——給厨師的;裁紅——給裁縫師傅做紅衫的;扶駕——給介紹人的;整容——給梳頭剃面的;穿紅——給女子穿紅衫的;司茶——給倒茶的;司酒——給宴席上送酒的;司菜——給送菜的;接燈——給前來迎接引路帶隊的;引親——給出門時把女子帶出廳堂的;祝福——給臨出門時長者在祖先面前説好話的。此外,婚盒裏還裝有請女方送嫁的帖二封(男女各一封,係給女方長者的)、婚帖一封(出婚時書寫女子年庚的)、催帖二封(催請女方送嫁的)、三牲帖一封(裏面寫上敬女方祖先的物品名稱,如豕肉成方、德禽兩翼、鮮魚成尾……)。

待一切準備就緒,即組織迎親隊伍,其中有吊燈頭 1 人(要選擇懂禮節、命好——夫婦齊全,有子女或孫的人充當),擡轎 2 人,擡扛篮 2 人,擎旗 2 人,挑鷄公頭篮和婚盒 1 人,媒人 1 人,其他 2 至 3 人,鼓手 5 至 7 人。然後,一路敲鑼打鼓,吹喇叭、放鞭炮,浩浩蕩蕩開赴女家。

迎親隊伍到達女家後,待嫁女子和母親便大聲啼哭,痛心疾首。而女家接待人員則將迎親隊伍帶領前往神壇、祠堂、廳堂行香敬奉。此後,女家便舉行吃點心和晚宴。

晚宴過後,出門的時間到了,女家先在廳堂擺上香案,寫好婚書(即女子年庚),準備好父母給女兒的嫁妝,其中包括送給女兒的

衣衫、衣箱、衣橱、蚊帳、鋪蓋、面盆、毛巾、香籃、布傘、油燈、火籠、茶葉、豆種、穀種、火碳等日用品,和送給女婿的長衫頭帽、鞋襪、書、紙、筆、墨、帶子等(叫做回婿),以及送給女婿家庭成員和親房、舅公、舅婆、已出嫁的姐姐的布鞋(叫做回籮鞋)。同時,由一好命老婦爲新娘整容上笄穿紅衣,着紅衫(内穿白衣一件,或將其他衣反穿一件)。接着,由引親者把新娘從房間裏帶到廳堂,交給男方迎親人員。此時新娘號啕大哭,流露出難捨難分的情態,男方迎親人員則迅速牽着新娘出大門上轎,媒人隨即把轎上鎖而去。一路鼓樂喧天,放着散炮回轉男家。

入門:迎親隊伍回到男家時,花轎先放在廳堂大門的左側,由新郎陪伴。等入門時辰到了,由媒人打開鎖着的轎門,新娘步出轎門右手執扇遮羞,新郎、新娘並排站着面向大門。這時大門已關上,石階上擺着三牲茶酒。執事者點燭燒香,殺豬或鷄,等豬或鷄完全不動彈了,放在石階下的小溝裏,把殲刀放在豬(鷄)身上。然後新郎、新娘跨過豬(鷄)身,進入廳堂,舉行拜堂儀式。拜堂時,新郎先朝天燒香,四跪四叩,後在祖宗像前燒香,也四跪四叩,新娘則在旁作揖。拜堂完畢,將要離開廳堂時,新娘把帶來的一大包糖果、餅乾、花生等散在地上,讓小孩們你爭我奪,新郎、新娘由引親的乘機離開,進入新房。新郎、新娘在新房裏,由命好老婦拿起兩碗酒,酒中放有兩個紅蛋,命新郎、新娘各喝一口酒和吃一個紅蛋,然後互换酒碗,把剩下的蛋酒各自吃完,俗稱"吃交杯酒"。

婚宴:在衆多的宴席中,要數婚宴最隆重、熱烈。主菜一般是八大盤,即豬肉、豆腐、粉乾、薯粉粄、肝肺、鷄、魚、菜(又叫熬湯)。較富有的加魷魚配白豆腐、目魚配粉皮、天鯨配粉絲等,有用十大盤、十二大盤,也有用十四、十六大盤裝的。女人席上有一碗較特别的,叫份子肉,即每人一大塊約 4 兩的豬肉,是挾回家去的,其它

菜也可以挾,所以赴女席者往往衹吃點小菜和飯。婚宴最需注意的是席位的安排,上座應讓外家(即母親或祖母的娘家)和送嫁的小弟、小妹坐,如未照此安排,輕則面露不悦、廢話囉嗦,重則拂袖而去。宴席後,需將來客的禮品一一展示,這時又必須將母親、祖母娘家的禮品放置最顯要的位置,以示尊重。次日,客人即將回家時,還應舉辦一場豐盛的宴席(叫做待客),此席第一位應讓給外家中前一天未坐上座者,否則又會出現爭執。此宴完畢,婚禮才算結束。

轉門:完婚第三天,新娘必須由夫家姑嫂陪同回娘家,所謂"三朝轉門",但必須當天去當天回。

拜年與吃師人飯:完婚的次年正月,新郎必須到新娘家探親,稱作"拜年"。新郎由新娘家親房輪流款待,在此期間,新郎必須喝醉一次,最後一頓由岳父家宴請所有曾款待新郎的親房(叫回飯餐),新郎如在此前未喝醉過,也必須在此次宴席中喝醉,否則會被認爲新娘家貧窮,無酒給女婿喝,或者認爲新娘家人酒量都不行,這會使其大失面子。在這一階段,新娘則留在夫家吃師人飯,由夫家親房輪流宴請,由于新娘往往比較害羞、腼腆,所以至今人們稱害羞、腼腆的人爲"新師人"。

2.多樣的婚姻形式

以上是中等人家普遍流行的婚俗,此外還有如下幾種婚姻形式。

(1)童養媳。一般生活比較貧窮,又生了較多男孩的人家,考慮到兒子長大後,無錢娶媳婦,在兒子年齡尚小時,就物色鄰鄉鄰村生女孩較多,生活又比較困難的人家,經雙方協商同意,把小女孩抱到男方家撫養,作爲"童養媳",待男女方長大後成婚。這時結婚手續簡單,時間一般定於大年三十晚上,擺好三牲、酒杯,叫兒子

和童養媳站在祖宗遺像前燒香拜祖後,由母親引入洞房喝交杯酒,吃人緣蛋,即算完婚。由于結婚手續簡單,不花聘金,不辦筵席,村民中的貧窮人家多樂於抱養"童養媳"。

(2)等郎妹。有些夫妻結婚多年,尚未生男孩,便預先抱養別人女孩(往往取名"招弟"或"招娣"),待日後所生兒子長大后與之成婚,故稱"等郎妹"。有的夫婦等了數年或十幾年才能生兒子,則造成女大男小,兒子與"等郎妹"年齡相差很多的現象,祇得將養女嫁給別人,或招婿入贅。

(3)換親。一般出于雙方有男有女的貧困人家,兒女長大後,因家境貧困,婚嫁艱難,便物色兒女雙方年齡相當者,經介紹人撮合,雙相匹配。

(4)轉親。夫婦結婚後,如男的因病或其他事故死亡,經人介紹並徵得女方同意轉嫁給丈夫的哥哥、弟弟,或鄰居的堂兄弟,叫"轉親"。

(5)入贅。俗稱"撐門",貧窮人家年至中年(或家中兄弟較多)尚無錢娶妻的男人,經人介紹,到有女或童養媳、等郎妹擬招婿的人家,做上門女婿。入贅者必須改換門庭,改名更姓。

(6)打合同。又稱"湊蛋孵鷄子",一方祇有女兒,另一方祇有男孩,雙方爲了傳宗接代、延續香火,兩家立約,男女成婚。婚後男子仍屬男家成員,女子仍屬女家成員,所生男女各半。

(二)喪葬習俗

老人去世(60歲以上正常死亡的),葬禮比較講究,程序比較複雜。而喪在外或未上壽(未到60歲)者,其屍身和棺木不得入祠堂和廳堂,埋葬比較簡單。老人去世的習俗有如下幾個方面:

送終:父母或祖父母病危時,其子孫、兒媳、孫媳伺候在一旁,等候斷氣,叫送終。如兒孫及兒孫媳婦全都在場,被認爲老者有福

氣。老者一斷氣隨即在床前點燭、燒香紙,全家舉哀。

報喪:老者斷氣後,全家舉哀痛哭,然後由親房中的伯父、叔父帶領其長子到本房中的長者面前下跪,告知死訊,並要求幫助。另一方面由主事者指定專人選擇安葬時日,時日選定後再指定專人到親戚處報喪,告知入殮、做開路、送葬時間,以便前來吊喪。

看倒頭:死訊傳開後,有親房伯叔、伯嬸、叔嬸、妯娌前來看望,過問、協助工作,孝子、孝孫對男性來者下跪,兒媳、女兒、孫媳對女性來者下跪,表示致敬。

入殮安靈:入殮時先把棺木放在廳堂一側,死者爲男,棺木放在左邊。死者爲女,棺木放在右邊。死者由其子孫背或抬到廳堂,扶坐在凳上,把脚墊在地上的米篩上洗面、梳頭,然後放到棺材裏,蓋上白布,再合上蓋,用大鐵釘(此稱子孫釘)釘牢。棺材上面挂上蚊帳加以遮掩,此稱入殮。如死者爲婦女,必須等其外家來後才能入殮。

靈位安在棺材前面,擺有一案桌,桌上放香爐、靈屋(用紙扎成像祠堂大門),靈牌放在靈屋正中,上書:"××世祖考×××公老大人之靈柩位"。安靈時,孝子孝孫要穿麻衣或把上衣反過來穿,顔色切忌鮮艷,越舊陋越好。腰裏繫草繩,脚上穿草鞋,手持孝杖竹(男性杖用竹,女性杖用桐,意爲男性節在外,女性節在内),一直到喪事辦完。入殮後,孝子孝孫一直守在靈前,坐在地板上,不能離開,吃飯也在這兒,叫守靈。有人來靈前行香時,孝子孝孫要跪在一旁,表示答禮。兒媳、女兒分期分批到靈前舉哀,一句爺一句爹(或娘)聲音拖得特别長。

做開路:時間在晚上,由和尚或道士主持。和尚念經,孝子陪香,其中有行轎、燒香錢等程序。儀式未開始前,有本村的親房叔伯前來燒香,孝子孝孫則在旁跪拜答禮。執事者對前來行香者一

一訂記,以便禮尚往來,這本訂記册叫孝禮簿。吹手在和尚間歇期間,吹奏一些哀調,以湊熱鬧。開路做完後,孝子、孝孫和和尚(或道士)、鼓手等將靈屋、靈位送到祠堂裏燒掉,叫入祠。

出柩還山:先把棺材用手擡到大門外,扎上杠。這時孝子、孝孫、媳婦、女兒全體哀哭,然後由八仙(所謂"八仙",即死者親屬所請擡棺材的人,擡棺材需八人,故稱"八仙"。八仙一般由親房或本村中較强勞動力者充當)把棺材擡走,死者家屬跟在後面,到離家不遠處的適當地點停下來,擺上香案,和尚帶領孝子孝孫在棺材周圍邊走邊念環繞三圈,叫"做寄古"。有女婿的也要照此舉行。事畢,八仙再把棺材擡走、下葬。

富有者增加祭祀儀式,在廳堂内舉行者叫堂奠,在屋外舉行者叫大祭(意味着規模大)。堂奠和大祭都要請禮生(紳士)主持祭儀、呼班、讀祭文。祭品需有豬頭、鷄、魚、湯碗、果品。親戚、朋友、同宗叔伯前來祭奠的也要備辦三牲、香燭、祭文、輓軸或輓聯等祭品。祭禮時,由親到疏,從内到外,先孝子,後孝孫,再次侄兒、女婿、外家……。對外家來人,每人都要發一件臨時縫就的白衣,其他前來行香者也要發一頂白布縫成的帽子。不管什麽人,凡是前來燒了香的,都要留他吃飯,以豬肉、豆腐、粄、菜、酒招待,席面因人而定。擺了祭儀前來祭奠者,回家時主家要回給豬肉等禮物。這樣花錢多,以顯示闊氣。

初葬幾年後,還要進行二次葬。初葬時,墳地一般比較隨意,而二次葬時,選擇墳地必須慎之又慎,被認爲是關係到子孫後代興衰榮辱的大事。通常需請風水先生反復勘察,選擇風水寶地再擇良辰吉日安葬。二次葬時,子孫和幫工挖開墳堆,打開棺木,先收撿脚骨,依次向上,最後收撿頭骨,放進被稱爲"金罌"的一種陶器,再安葬在已選擇好的墳墓上。墳墓的構築,富有者講究宏偉、壯

觀,以顯示豪華、闊氣,整座墳地除使用石塊、石條構築外,還加上石獅、華表等等。一般的則簡單從事,中間立一石碑,上刻"幾世祖考××妣×氏公老大孺人之墓",碑左邊刻上"×年×月×日吉旦",右邊刻寫"凡男××孫××立"。石碑左右兩邊叫天子壁,用石塊砌成。石碑前安放一叫祭臺的長條石,用以祭墓時放祭品之作。祭臺兩邊用石塊砌成長方形石墩,中間留一長方小洞(叫擺角)用以點蠟燭之用。祭臺前面是圓形明堂,直徑約 1.5 米,四周用石塊砌成高約 30 厘米的邊沿。石碑後面是用石塊砌成象龜背形狀的氣蓋,中間高、二邊低。龜背(氣蓋)周圍砌有一橢圓形火磚用以阻擋山上流下的水、泥沙、故叫攔水石。攔水石以外就是泥土,形如半月,叫做月影。

八、其它習俗

1.祈子習俗。婦女久婚不育或未生男孩,便會覺得臉上無光。這時她們就去求吉祥哥或送子觀音,其中又以求吉祥哥爲最多。吉祥哥,又叫"吉祥子"、"吉祥菩薩",在庵廟裏是小男孩的形象,身高一尺餘,身穿開襟衫,裸露着生殖器,身上背着一個小布口袋,笑容可掬。據説,吉祥哥是彌勒佛的第九個兒子,彌勒佛的九子吉福、吉禄、吉壽、吉財、吉丁、吉貴、吉如、吉意、吉祥中,只有吉祥得道成仙。祈子時,婦女往往是先朝拜大菩薩,如觀音、彌勒,然後再到"吉祥哥"面前,虔誠地加以頂禮膜拜。拜畢,便站在像前祈禱:"吉祥子、吉祥哥,不要在這冷庵冷廟坐,到涯個肚裏坐"邊念邊摸吉祥哥的"小雀雀",有的邊摸還邊往自己的身上比劃,然後搓下一些粉末帶回服用,將錢放在吉祥哥的口袋裏。日後如果真得子,還應將吉祥哥身上的舊衣服換上一件嶄新的,以示感謝。

2.過繼習俗。過繼一般有三種情況,一是男丁早亡,父母在健

在的兒子中立一子給早亡者爲“嗣子”,被立的“嗣子”可得一份祖父家産,承繼早亡者的烟火;二是本人未生育男孩或男孩較少,與兄弟商量立兄弟的子爲“嗣子”;三是父母請算命先生給男孩算命後,認爲小孩命硬,與父母不相生,帶有“弓箭”,會克其父母,便過繼給自己兄弟或妻兄弟做“嗣子”。嗣子可繼承嗣父的家産。

另有一種過繼叫“一子頂兩房”,即生父母不願兒子全部過繼給人,祇過繼一半。男孩長大後娶兩個妻室,分别繼承兩家香火,不分大小,均爲正室,兩個妻室所生兒女各自承繼上代門户。此俗多見於兄弟間和姑表間的過繼。

3.安名、稱呼習俗。村民給小孩取名有大名與小名之分。大名應按排行字,同一輩份必然有一個字相同。小名則喜歡與八字中五行欠缺的東西聯繫起來,如缺木的叫做“樟樹頭”、“樟屁股”、“荷樹妹”、“松樹根”,缺水的叫“水養生”、“石水生”、“水長古”;祈求神保佑的有“觀音妹(嫲)”、“馬壽生”、“三官壽”等。在稱呼自己父母時,一般不直稱“父母、爸爸、媽媽”,而是稱父親爲“伯伯”、“滿叔”、“叔叔”,稱母親爲“大嫂”、“伯嫂”、“嫂”、“姐”等。

4.建房習俗。結婚、生子、建房是村民人生中最重要的三件事。故建房也有許多規矩。建房的第一要事是選屋場,選屋場須請風水先生反覆勘察,講究“來水”、“走口”、“座向”等等。破土動工前還要擇日豎符本以鎮凶神惡煞,甚至還要讀祭文。而“上樑”則是建房工程中的最重要的大事。村民的房屋都少不了一個正廳,在大家的心目中,廳的棟樑不僅事關整座房子的整體,而且關係到家庭的吉凶盛衰。還傳説如東家得罪了木匠、泥匠師傅,他們可以在樑和柱屋頂等處做手脚,搞得日後居家不寧。所以,“上樑”必須十分慎重。上樑時,主家先燒香、點燭、鳴炮,殺牲致祭,然後衆人協力扶起立柱,木匠師傅則手舉鷄公,高聲喝彩,抛撒“樑米”,

家人和圍觀者跟着木匠師傅喝彩,高聲呼應"有呀!"。在這喝彩聲中把樑架上。當日中午,主家還需設宴請師傅和親朋。

新屋落成,在遷居之前要"出煞",是爲了净宅而進行的驅邪趕鬼儀式。出煞時,正廳放大桌1張,桌上放3個大斗,盛白米1斗,乾穀2斗,米斗居中。風水先生放羅盤于米斗上,泥水匠放泥刀1把五齒1把于左穀斗,木匠師傅放曲尺和墨斗于右穀斗上,米、穀斗上各放大紅包一個。廳正中放八仙桌數張,一直擺到大門前,桌上用白布幾丈,直鋪到門口。風水先生頭裹紅巾,身穿素衣,左手抓鷄公,右手握七星寶劍,口中念咒,把鷄殺死,將鷄血灑在白布上,直出大門,把鷄丢在大門外。同時,泥匠和木匠師傅用紅木棒用力打布,齊出大門,隨即鳴炮,放鐵銃,打鑼鼓,送出大門。這時,主家立即把大門關上,就算已出煞。

遷居時,還有一套儀式,遷移隊伍由全家老少組成,每人都要拿東西,依次是飯甑、鍋、火種、餐具……,要在原竈上做好飯移到新竈上,把原竈的火種引至新竈裏,稱作"接火種"。

遷居當天,還必須請酒席,席面與其他喜事大致相同。

5.歧視婦女習俗。村民重男輕女的思想嚴重,舊時婦女不能與男子同桌吃飯,衹能在厨房裏吃。至今如有貴客上門,婦女仍不能與客同席。婦女用物被認爲穢品髒物,如不慎從晾曬在外邊的婦女褲下走過,或用婦女洗澡的手巾洗臉,被認爲晦霉莫甚。婦女尤其不能參議重大内政、外交,否則被認爲"牝鷄司晨",男人面上猶無光彩。

本次調查得到了福建省委黨校科研辦、武平縣大禾鄉黨委、大禾鄉人民政府,以及鄉親劉榮楷、劉集禧、劉聯美、朱永興、朱榮興等先生的大力幫助,謹此致謝!

五華縣華城鎮湖田村張氏宗族與神明崇拜

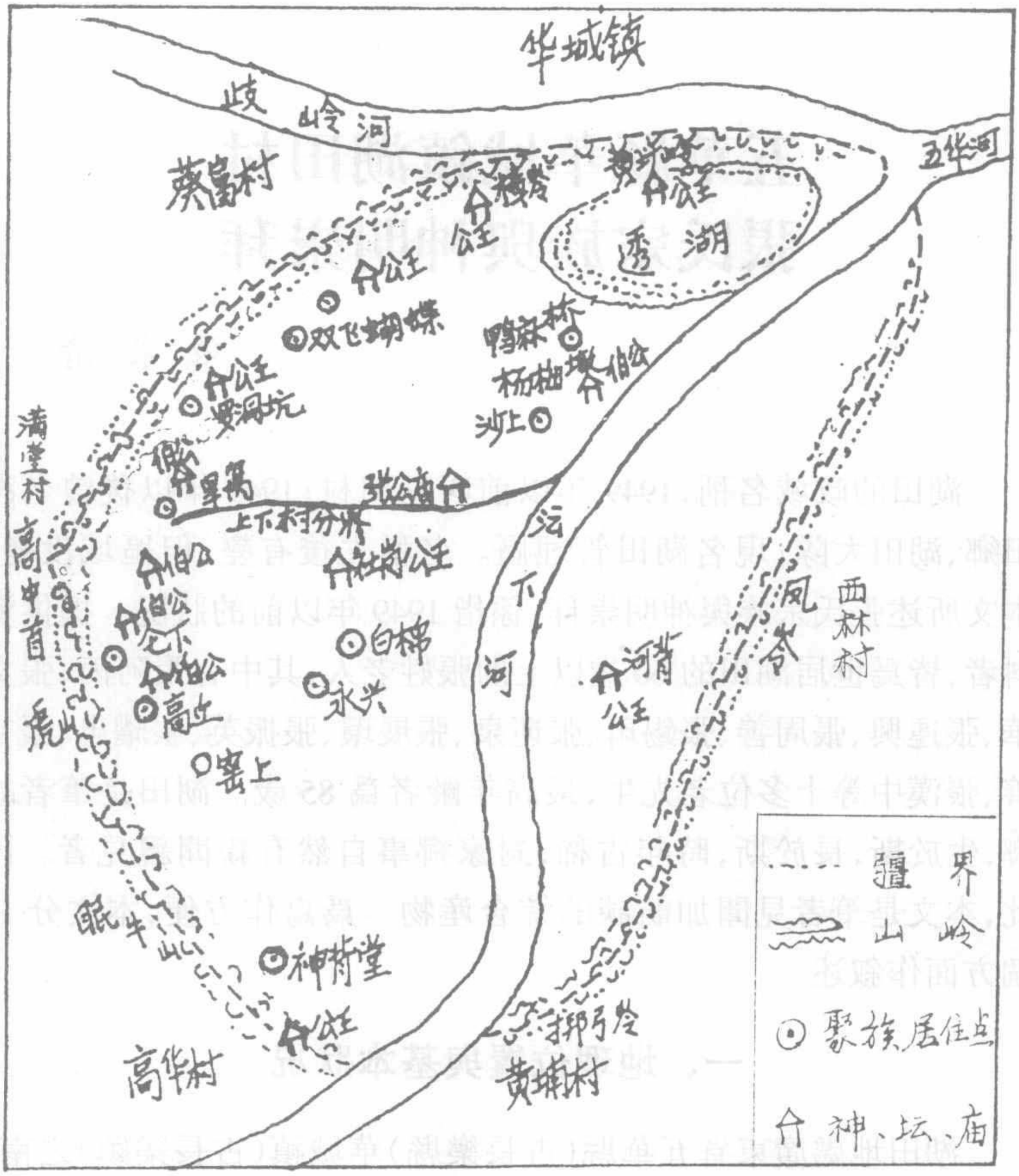
張泉清

湖田的政域名稱，1949 年以前叫湖田村；1949 年以後曾名湖田鄉、湖田大隊；現名湖田管理區。名稱先後有變，但區域没變。本文所述張氏宗族與神明崇拜，係指 1949 年以前的狀況。提供資料者，皆爲世居湖田的 60 歲以上的張姓老人，其中有張阿丙、張文華、張運興、張周善、張錫珥、張運泉、張展環、張振英、張耀忠、張初善、張漢中等十多位老先生，最高年齡者爲 85 歲。湖田是筆者故鄉，生於斯，長於斯，時年古稀，對家鄉事自然有親聞親見者。因此，本文是筆者見聞加訪談的綜合産物。爲寫作方便，本文分 14 個方面作叙述。

一、地理位置與基本狀況

湖田地處廣東省五華縣（古長樂縣）華城鎮（古長樂鎮）之南，與市鎮僅一河（歧嶺河）相隔，可説是華城鎮南陲郊區。面積約 3 平方公里。四鄰：北鄰華城市鎮；南鄰高華管理區；西鄰滿堂管理區；東鄰西林管理區；東南與黄埔管理區隔河（潭下河）相望：西北與葵富管理區相連。發源於大田的潭下河流經湖田後即與歧嶺河

湖田村落及神壇分布示意圖



匯合,改稱五華河。湖田地形如横置的彎弓。四面群山環抱,西邊的"高中首"山峰最高,是"弓"的中點。左邊向東北伸延,微微彎曲與羅洞、樟嶺、黄塘嶺連成"弓"的左把;右邊向東南伸延,微微彎曲與虎形山、眠牛山相連形成"弓"的左把;對面邦弓嶺、鳳嶺連成一綫構成"弓"的"弦",從而使湖田整個地形構成酷似横置的"彎弓"。

不過,1949 年前後,湖田地形外貌卻發生了極大的變化。1949 年以前,湖田村中心築一由東向西的横堤,把整個湖田劃爲南北各半的上下村。而潭下河流經湖田,又把湖田分割成河東河西兩片。因此當時的地面外貌,看上去頗有零散、分離的感覺。1949 年以後,由于大興水利,原分割上下村的横堤削除了,潭下河已改道東移靠鳳嶺一邊。因此,現在的湖田是上下村相連,河東河西合併的一望平川,看上去好像比以前寬闊了許多。其實,這衹是"視覺效應",地域並無實質性的拓大。

據湖田管理區現任黨支部書記張信興先生以及村主任賴秀華女士提供的資料,1996 年湖田耕地面積 2,962 畝,其中水田 2,131 畝,旱地 831 畝。1996 年在册人口 1,163 户 5,248 人,其中男2,611 人,女 2,635 人;總勞力 1,983 個,其中半勞力 151 個。湖田現住居民有張、曾、劉、黄、羅、李、吴、古、鄒、賴、楊、周、曹共 13 姓,分 30 個居民點居住,其中張姓居民點 19 個,居民佔總人口的 70%以上。①

二、湖田名稱由來

湖田名稱由來,有兩種説法。一是湖田原爲胡、田兩姓居住

① 1949 年以前,湖田居民衹有 12 姓,即没有周、曹兩姓,而有朱姓。1949 年後,朱姓劃歸滿堂管理區;周、曹兩姓則由市鎮遷入湖田,故湖田現有 13 姓。

地,本名胡田。後其他姓特别是張姓遷入後,胡、田兩姓便逐漸衰落,乃至最後不得不他遷,所以現在湖田既無胡姓亦無田姓。不少老先生説,下村的楊梅墩和上村的白棉(以上均地名)一帶,即爲原胡、田兩姓居住地。可見,此説很可能有一定歷史根據,才一直口頭流傳下來。另一説法,湖田本爲潭下河下游地段,湖泊、沙坵特多,田地多爲湖泊、河流冲刷淤積而成,故而得名。1949 年之前,上村有大小湖池幾十個;下村則 1/3 面積皆爲連片的透湖(湖名)水面面積。由此可知,湖田名稱與當地地理狀況密切相關。不過,現在的湖田人,多持上兩説的合併論,即湖田原爲胡、田兩姓居住地,本名胡田,加上此地湖池、河流冲刷淤積而成的田地特多,所以便在原來的"胡田"的"胡"字旁加上"三點水"變成了"湖田"。

三、湖田張姓祖源

佔湖田村民比例最大的張姓人,皆爲五華張姓開基始祖張洪恩的後裔。《五華張氏源流溯考》記載,張洪恩,字啓儀,又字仕政,號松軒。元末甲辰(1364)出生於福建武平巖前盈塘里,是奉訓大夫張才禄的幼子。元末,地方擾亂,洪恩無法刻意窗下,遂以商販爲生。明洪武初年,弱冠,隻身來長樂經營小生意,爲大田富民徐福興看中,以三女徐三娘贅以配焉,落家大田客村,生九子:宗榮、宗貴、宗全、宗恒、宗文、宗富、宗玉、宗寧、宗武。其中二子宗貴,六子宗富移居湖田,即爲湖田張姓的兩個二世祖。現湖田張姓人,習慣稱排行第二的宗貴的後裔爲"二房人",而稱排行第六的宗富的後裔爲"六房人"①。

① 張洪恩生九子,二子宗貴、六子宗富移湖田;九子宗武早夭,列"不祀"(無後),其餘六子皆子孫衆多,是五華張姓中的大族。

宗貴、宗富兄弟倆同時移居湖田的原因,湖田張姓老者衆説一詞,即:宗貴、宗富兄弟出生地大田,本爲長樂邊陲地,盛産木材①。而潭下河發源於大田。古長樂縣城當時的一切建築木材,均依靠大田供應,再通過潭下河水運至華城。宗貴兄弟倆最初就是放運木排來到華城的。由於湖田是潭下河下游出口,宗貴兄弟放運的木排經常在湖田一個沙坵邊停泊,並在這個沙坵上搭寮,招攬木材生意,久而久之,這個沙坵就被習慣地稱爲"沙上"(意爲沙坵堆上),並爲宗貴兄弟的最初落脚點。後來,宗貴兄弟覺得湖田這塊地方不錯,既山清水秀,又靠近縣城,還是原籍大田銷售木材不可缺少的一塊基地,所以決定移居湖田。起初,他倆選擇了一個叫"排上"的一座山下建屋。這座山有左右兩片斜坡,恰似蝴蝶的雙翼。哥哥佔山向之左建一座屋,弟弟佔山向之右建一座屋,兩屋並排而立,倚於山之兩片斜坡,屋山相配,因此這裏遂被命名爲"雙飛蝴蝶"。據風水先生説,"雙飛蝴蝶"不僅名稱好,而且確是風水寶地,所以庇蔭了宗貴兄弟並肩旺發,乃至張姓很快成爲湖田特大旺族,可謂"財丁興旺,獨佔鰲頭"。現在,所有湖田張姓人都一致承認"雙飛蝴蝶"是自己的最老祖屋。至今,"雙飛蝴蝶"地名尤存,惟真正的張姓老祖屋則早已拆除,其舊貌已不復爲今人所知。

宗貴兄弟移居湖田的時間,可以根據其父親張洪恩於明洪武初年開基大田爲準來推測斷定,大體是明洪武二十年(1387)間。又宗貴兄弟移居湖田後,繼續以其父爲始祖排輩,至今,宗貴兄弟在湖田的後裔最低爲 23 世,也可以推測出其兄弟移居湖田至今約有 600 年時間的歷史。換句話説,宗貴兄弟從其父張洪恩於明洪武元年到大田開基之 20 年後,即明洪武 20 年間移居湖田算起,至

① 大田離湖田約 50 公里,大田與紫金、河源毗鄰,湖田與興寧毗鄰。

今約有 600 年的歷史;從現居湖田張姓最低世輩 23 世也可以看出,宗貴兄弟移居湖田後已繁衍 21 代左右,按張氏族譜,歷代平均繁衍一代約 30 年來推測,也是約 600 年的歷史。現在,宗貴兄弟的後裔,除世居湖田的以外,有的倒遷大田;有的遷居五華岐嶺、小都、潭下;有的移居華城的黄南、塔崗、滿堂、興中,有的遠移廣州、惠州、河源、韶關、佛山;有的遷移廣西、江西以及港、澳、臺等地。

據明宣德甲寅鄉貢進士黄建所撰《洪恩(松軒)張公暨徐太夫人行狀》記載:"大田富民徐福興無嗣,見公人貌魁偉,作事超群,可以繼後,乃與第三女贅以配焉。遂落家大田客村。未幾岳父母相繼而歿,公盡半子之職,生事死葬,一以其禮。徐公族内無有親屬,田糧悉歸公户。"由此可知,徐姓無後。但據張姓傳統,徐姓外祖父母皆得厚葬,其中外祖母墓地,與張洪恩墓地同在名叫大田蛇神地的山頭上。建國前,張姓各族均派代表於每年清明節前往"蛇神"掃墓。在掃墓時必先掃"外婆墓"(俗稱祖婆地),然後再掃洪恩墓。清末民國時期,湖田每年清明節派去大田掃墓的代表,主要有張谷山、張紹初、張福安、張卓然、張履恭、張杰三、張新凡、張定平等十多人,來回皆坐轎。建國後,這一活動因有"聯宗串聯"之嫌而停。改革開放後,這一活動又恢復。最近幾年湖田派去的代表有張周善、張文友等十多人,其中張周善參與主祭。

四、張姓分族而居

湖田張姓分族而居。首先,宗貴、宗富兄弟各自的後裔居住地域有明顯的劃分。作爲哥哥的宗貴的後裔住在下村;弟弟宗富的後裔則住在上村。這種地域劃分,與作爲原始祖屋的"雙飛蝴蝶"山頭有關。雙飛蝴蝶山頭坐西向東。按古之"規矩",左爲乾,右爲坤;左爲長位,右爲幼位。這種山頭坐向與自然方位恰恰相反,山

頭坐向之左(長位)正是自然方向稱之爲下村之北;山頭坐向之右(幼位)正是自然方向稱之爲上村之南。故作爲哥哥的宗貴的定居屋(後輩稱之爲老祖屋)居山頭之左反而被稱爲"下雙飛蝴蝶"。因此,宗貴兄弟的後裔,也就按這種老規矩,使哥哥宗貴的後裔居住屬山頭之左的下村;而弟弟之後裔又恰恰相反。這就是最初兩大房族之聚族而居。

同一上村或下村的大族,隨着人口的增加,亦發展爲分支聚族而居。居上村的宗富,字項,配孫、吉兩氏,生五子:綱、紀、維、經、綸。幾代繁衍之後,人口迅速膨脹,結果祇有綱系之一小部分及紀系之大部分後裔留居,其餘維、經、綸三大支系均外遷。而留居湖田上村的綱、紀兩系,又分六個點聚族而居。這六個點分別是:一、高坵居民點,聚居紀系的 7 世張根的後裔;二、神背堂居民點,聚居紀系的 4 世張珪的後裔;三、倉下居民點,聚居紀系的 4 世張珠的後裔;四、永興圍居民點,聚居綱系的 10 世張毅的後裔;五、白棉居民點,聚居紀系的 9 世張耀珍的後裔;六、旱窩居民點,聚居紀系 12 世張鳳瑞的後裔。這些居民點形式又有三種:一是築大圍屋聚居,如高坵居民點就是上五下五,左右横屋,三層圍龍,占地一公頃多的大圍屋。後來人口多了,大圍屋不够住,便在就近叫蓮子角的地方再建一座大屋,並按地名稱爲"蓮子角屋",以後人口再增又住不下了,又在蓮子角就近的山里下再建屋居住。所以高坵居民點實際是相聯的聚族居住點,包括高坵、蓮子角、山里下的房屋,而其居民都是 7 世張根的後裔;其中高坵、山里下是張根之子即 8 世張國縉的後裔;蓮子角住的則是張根之另一子張國授的後裔。類似這種建圍屋聚居的還有永興圍居民點。二是建排屋聚族而居。排屋,是一座座房屋緊密相連而排列一綫之意。神背堂居民點便屬這一類。神背堂排屋之後靠爲眠牛山,神背堂實爲眠牛山之山排,

因眠牛山上安有神壇而得名“神背堂”。神背堂相連排屋有七、八座之多,分上神背、下神背,皆居紀系 4 世張珪後裔。三是密集形房屋聚族而居,這是由各種形式的房屋密集一處組建而成,居同一分支之族。如白棉、倉下、旱窩居民點即屬這一類。

居於湖田下村[①] 的張宗貴後裔,也是分支聚族而居。張宗貴,字爵,配葉氏,生 1 子:繼恭。繼恭配葉氏,生 3 子:享、怡、愷。此後迅速繁衍,5 世分爲 11 個支系,6 世發展爲 42 個支系。這些支系大部分他遷,留居湖田下村的分四個居民點聚族而居。一是沙上居民點(圍屋)聚居 5 世張玉英的後裔;二是鴨麻橋(圍屋)聚居 7 世張桐的後裔;三是下排(排屋)聚居 10 世張潛修、張潛化兄弟的後裔;四是羅洞坑(又名罌陶下,密集形房屋)聚居 7 世張桐的另一支系後裔。

以上,上下村各聚族而居的居民點,1949 年前,人口多的如神背堂、高坵居民點爲三四百人;其餘約百人至二三百人[②]。

湖田張姓的聚族而居,與當時的政域編制以及神壇設置,匯合成集政權、族權、神權於一身的群體。1949 年以前,湖田村與相鄰的黄埔村(包括黄埔上下村),在政域上稱爲黄湖鄉,鄉長爲湖田上村的張履恭。鄉以下實行保甲制。湖田村分三個保,稱爲第七、八、九保。每個保下面設若干甲。而張姓各居住點都自然劃爲一個或兩個甲,各聚居點的族長也自然成爲甲長。上村張姓實爲同宗同源,皆爲 2 世祖張宗富的後裔,這樣上村張姓亦自然劃爲一個保——第七保,保長實則由上村張姓族内推出。下村張姓亦然,劃

---

① 自然村的涵義可廣可狹。廣義上説,湖田本身就是一個自然村,狹義上説,原湖田上、下村亦各屬一個自然村。一個村有若干聚居點,所以本文所列聚族而居的居民點,其涵義與一般的自然村不能混同。

② 本文所述係 1949 年狀況,其人口與 1996 年不可比。

爲另一個保——第八保。其他姓氏,則另劃一保——第九保。在神壇設置上,每個聚居點(政制上則是一個甲)都設有"公王"或"伯公"。其中,上村神背堂有眠牛神公王;永興圍有河背公王;高坵有高坵伯公;倉下有倉下伯公;白棉有社崗公王;旱窩有旱窩公王;沙上有楊梅墩伯公;鴨麻橋有黄塘嶺公王;羅洞坑有羅洞坑公王;下排有下排伯公等等。這樣,對推動當時社會的基層事務運轉,包括政務上的徵兵、納税,族務上的祭祖、紅白事的舉辦,以及神壇的廟會、醮會的舉辦等等,都起到統一的十分有利的組織作用。

五、張姓的風水地理

湖田張姓人篤信風水地理,凡築墓、建房乃至築竈、安碓等等都要請地理先生擇吉而爲,決不敢輕舉妄動。特别是對築墓、建屋,他們更是鄭重其事,慎之又慎才敢興工動土。先説築墓,他們認爲是"陰人不妥,陽人無安"的大事,決不能等閑視之,所以他們稱築墓爲"建陰宅"。湖田張姓人深信,陰宅建得好不好,足以主宰一族人的興衰旺敗。因此,在湖田就有許多"做了好風水,旺了全族人"的説法。最明顯的即有兩例。

一是"卧豬問兜",即坐落于湖田上村西面山嶺上埋葬2世祖張宗富的墓地。因其山形外貌酷似正在吃食的大肥豬而得名。此墓所以被稱爲風水寶地,據説是符合地理擇穴的四大要素。按風水先生所説,風水寶地必具四條:一是"來龍宜緩不宜急";二是"兩砂宛轉飽而滿";三是"遠景高峰文筆秀";四是"水曲回旋又盤桓"。而"卧豬問兜"則完全符合此四條。首先,卧豬問兜在自然方位上是坐西向東的一座山,背靠最高峰叫"高中首",其山勢逐漸蜿蜒而下,經兩里多遠才伸到"卧豬問兜"山頭,這樣,此墓的"龍勢"恰似一條飛龍飄然而來。其次是此墓的"兩砂",即左右兩邊圍繞的山

嶺,宛轉而飽滿。左邊是羅洞山、樟嶺、黄塘嶺相連,微微右彎,右邊是虎形山、眠牛山相連,微微左彎,就像一把高椅兩旁的扶手構成"兩砂回旋",自由自在。三是墓的正前方,遠處可以望見興寧縣神光山峰影,近處可直望五華縣著名風景獅雄古塔,真可謂"文峰秀筆"了。最後是水的流向。墓之後有上村大排溝曲彎而來,繞過墓前,再彎向流進河内。墓前,潭下河從東南方向流來然後折向東北方向流去,這就構成"水曲盤桓"之勢。因此,此墓一直被傳頌爲五華比較名貴的"風水寶地"之一。1949 年之前,不少風水先生斷言,如果没有這塊風水寶地,湖田上村張姓決不會興旺發達得這樣快。

二是"透湖彎月",即位於湖田下村埋葬 2 世祖張宗貴的墓地。此墓坐落於湖田村最北的黄塘嶺之山尾。由於此山尾伸延到被稱爲"水心壩"(地名)的一片汪洋的透湖之中,而其山形又酷似一弓彎月,故而得名。"透湖彎月"所以被稱爲風水寶地,除了黄塘嶺山尾蜿蜒伸入的"龍勢",以及"彎月"而形成的"兩砂"飽滿之外,便是此墓景致特别秀麗。因爲它像一弓彎月的小山頭,置於粼粼閃閃的透湖之中,看上去,簡直就像一座仙島。加上,其附近正是潭下河與歧嶺河匯合處,被稱爲"水心壩"的地方,浮現出許許多多大大小小的沙坵,就像一顆顆星星,把這"彎月"點綴成"衆星伴月"的形象,可謂錦上添花之美。據説"衆星伴月"庇蔭相當明顯。1949 年之前,不少地理先生爲此墓的靈蔭找出"佐證"説:遷居湖田的二世祖張宗貴生前祇生一子,證明他是"一弓彎月"。但張宗貴之一子卻生了 3 個孫,3 個孫又生了 11 個曾孫,11 個曾孫又生了 42 個玄孫……。風水先生認爲這是"衆星"伴"一月"的必然結果。所以張宗貴在湖田之後裔才發展如此迅速。

翻閲一下湖田張姓有關族譜,再加上張姓老者的口述,湖田張

姓有許許多多大大小小的風水寶地。現僅録其一部分名稱,以見其一斑。這些名稱是:金龜伸頭、雄鷄拔翼、白鱔穩湖、轉江海螺、夫子彈琴、烏鴉落陽,孩兒坐欄、魁星點斗、佛石魚托、猫子洗面、蜻蜓點水、仙人獻掌、抄豬落籠、荷包秋口、佛子袈裟、獅子望東、鸕鷀扁灘等等,凡此足以説明 1949 年之前,湖田張姓人篤信風水之程度。

對於做新屋、築新房,湖田張姓人稱爲建陽居,歷來十分重視,一定要請地理先生選擇風水屋場,並十分講究建築方法。他們認爲,"陽居"擇得好不好,足以影響全族的興敗。關於好風水屋場、庇蔭全族旺發的事例,除上述已提到的張宗貴兄弟定居屋"雙飛蝴蝶"外,再舉兩例。

一是高坵"老虎唾液"老祖屋。此屋爲湖田上村張紀後裔 7 世張根的定居屋。此屋地名叫高坵,因爲它的屋前皆低窪,惟其凸起爲坵,故名。此屋的風水名稱叫"老虎唾液",因其屋後之山叫虎山,據説"高坵"就是"虎口"中流出的一滴"唾液"凝結而成,故名。"老虎唾液"所以被稱爲風水寶地,據説它符合地理擇穴的"來龍緩"、"兩砂滿"、"遠景高"、"水曲彎"的四大要素。首先是"來龍",即屋背的虎山,來自兩里多遠的"高中首"高峰,逐步伸延而下,這就是"來龍緩"。其次是屋之左有"大富佬"、"二窩"兩山相連環繞;右邊有眠牛山環繞,這便是"兩砂滿"。第三是屋的正前方,一里多遠直對一座字紙塔,四五里遠,直望一座不高不矮的樟嶺坳山峰,而透過去又可望見華城最高的關爺嶺峰影,這就是前景秀麗的"遠景高"。最後一點是此屋用"法做",正向不開大門,而築一照牆,再在照牆的左右兩端各開一扇大門;而左大門迎着彎曲的本村排洪溝流向;右大門迎着彎曲的潭下河流向;這便是"水曲彎"。以上,四大要素皆足,所以此屋被譽爲風水寶地。因爲自 7 世張根定居

之後,這一支系人丁旺盛,成爲湖田張姓聚族而居人口最多的居民點之一。特別是此屋自 16 世開始,出現了一批在鄉邑中著名的人物,其中有清代廩生 1 人,民國時期縣知事 1 人,少將 1 人,教授 2 人,校官 2 人,鄉長 1 人。這些人物中,又以 17 世的張谷山爲最。張谷山本名張乾均,號如川,字谷山,清光緒乙亥(1875)出生于高坵屋。少年聰穎,過目成誦。入邑庠,食廩俸;民國前五年加入同盟會,追隨孫中山進行辛亥革命,與許雪秋、方瑞麟、姚雨平、謝良牧等人參加潮州、饒平、黄岡、惠州起義,失敗後遠走香港,復與胡漢民、朱執信等辦理黨務,出報刊鼓吹革命。後又與劉思復密謀,自製炸彈,以暗殺廣東水師提督李準。因製彈配藥失慎,引起爆炸,事件敗露而機智脱逃。復與革命黨人潛回嘉應州辦學,培育革命人才。辛亥光復,被委任爲長樂光復第一任縣知事,接管封建政權移交的印信。後又任增城、陽光縣令。由于張谷山博學多才,又積極參加辛亥革命,代表革命勢力,從封建王朝手中接管五華政權,所以其名望在全縣極高,在當時的嘉應五屬亦有一定知名度,其功績亦載入《清代通史》。①

由上可知,張谷山功績是傳頌得較爲廣泛的,而其所以能成爲著名人物,據説都是其老祖屋"老虎唾液"靈蔭的結果。另,高坵"老虎唾液"老祖屋,由於是孫中山研學會張谷山小組原址,所以爲該族保護得比較完整,也是至今爲止,湖田惟一保存完整的一座大圍屋。

第二個例子是永興圍屋場。永興圍是湖田上村綱系 10 世張毅的定居屋。張毅是清己酉科(1669)第四名舉人。功成名就後,

① 據臺北市五華文獻委員會,於民國六十七年出版的《五華人物傳稿》第三册 65 至 66 頁《張如川》。

從下村老祖屋"雙飛蝴蝶"遷至上村,建造了一座九廳十八井的大圍屋定居,並命名"永興圍"。據説,永興圍屋場本是風水寶地,但由于建築方法不對頭,所以難顯庇蔭作用。因爲它最初的坐向是坐東向西,面對本村最高峰——高中首,而大門又直"吃"直流而下的排水溝,在地理上犯了"近景高山攔面光,一條直水一條槍"的大忌,所以此屋建成後,人丁單薄,經常"折少丁"(男孩進入青年時即亡),從 11 世至 13 世,基本是"絲綫吊金鐘"(單傳)。到 14 世才有了 3 個壯丁,他們是老大應勳,老二應豐,老三應來。爲了不再"折少丁",這三兄弟商請了地理先生,把舊屋拆了,改建成坐北向南的大圍屋。從此,這座大圍屋變成了"遠景面向筆架山,潭下河流水曲彎,鳳、牛兩砂圓圓繞,樟嶺龍勢緩緩延"的好局面。結果,庇蔭迅速顯示出來,應字輩三兄弟不僅無一被"折",而且各支枝繁葉茂,四、五代功夫,永興圍人丁大盛。其中老二即所謂二房的應豐一支,不僅人丁昌盛,而且富甲一方。這一房的 16 世兄弟共 11 人,其中 5 人家庭年收租利穀 500 石以上,新建大新屋四座,他們的子弟中,有高級專員 1 人,團長 1 人,校官 2 人,縣商會會長 1 人,是 1949 年以前湖田張姓中最富裕的一族。據説,這是有了好屋場還要建築方法對頭,才能顯應庇蔭的典型實例。

當然,上述所有風水庇蔭之説,是否有科學依據,是另一碼事。惟當時實況如此,故而記之。篤信風水,就要遵守許多有關風水的"規矩"。風水之説,究其實就是崇拜楊公先師。據説,楊公先師是創造風水地理的先師,能呼風喚雨,"喚山山轉向,喚水水來朝",點龍結穴。因此,凡司風水地理之職的人員(湖田張姓人稱之爲地理先生)皆自稱爲楊公弟子。凡築新墓(建陰宅)建新屋(建陽居)都必須先請地理先生查訪場地。其中查訪墓地叫"踏山",查訪屋地叫"選屋場"。場地查訪好了,然後再舉行"點穴"儀式。其中:

建新屋的“點穴”儀式是“安符師”。所謂“安符師”,就是由地理先生,在選好的屋場地,開設一座“楊公先師神位”。安符師的規矩很嚴格,首先,屋主(也叫東主、福主、事主)要製一套新衣服,買一雙新鞋襪、新禮帽,再製一件新長衫(俗稱灑衣)贈送給地理先生。先生穿新衣戴新禮帽着新鞋襪,按照屋地坐向以及屋主(指男性主事人)的出生年、月、日(即年庚)擇定建新屋的興工年、月、日、時、分(即吉課),然後再在屋地上“點穴”。點穴,由地理先生擺出“羅庚”(又名羅盤,實爲指北針)定出“穴點”。穴點,實爲擬建新屋正堂的中心點,因爲它是新屋建成後正堂安放祖神之處,所以又叫“龍穴”。龍穴定出後,便在其後開設一座“楊公先師神位”。這種神位,由地理先生事先製好高 1.6 尺,寬 1.6 寸的四方木塊,木塊頂端用紅繩紅布包扎,木塊背面空白,左、右兩邊各用紅筆劃上“九天玄女”、“廖公先師”法符。正面寫上“楊公先師尊神位”字樣,然後竪立於一個中等而盛滿河沙的陶缸内,由地理先生司儀,經屋主拜祭,使“神位”正式設立。拜祭的過程大體是:地理先生司儀念口訣(請神歌),屋主隨之舉禮(俗稱唱也)或跪拜。地理先生的請神歌大意是:“伏以,日吉時良,天地玄黄,焚香拜請,八卦先師,羅盤二十四山,二十四水,三百六十龍,廖公先師,九天玄女,魯班先師,×家(屋主姓氏)堂上祖公祖妣,今有×年×月×日×時×刻,福東信士×××,在仙師臺前動工興建,給起靈符一道,一道化十道,十道化百道,道道帶兵,道道遣將,收斬天煞、地煞、年煞、月煞、日煞、時煞,二十四方凶神惡煞,不敢抬頭動作,任憑福東信士××興工動土,大吉大利。”地理先生每念至請一位神時,都舉禮(唱也)一次,屋東也要跟着舉禮。當念至福東信士×××即屋主姓名時,福東則要下跪叩頭以示誠虔。念至大吉大利時,就是“禮成”了,地理先生會舉禮向屋東祝賀,屋東也要舉禮向地理先生道謝。這樣,

"楊公先師神位"便宣告設立。此時,大放鞭炮,建築師便在"龍穴"位象徵性地動土動工,表示"興工大吉"。舉行"安符師"的當天,屋東一定要設宴,歡宴地理先生以及一切參與人員,當然還要有一個豐厚的"紅包"交給地理先生。從上可知,楊公先師神位,是用紅筆在四方木塊上劃成法符,以靈符去斬殺凶神凶煞的"神",所以叫"符師"。

附帶説説,地理先生所請的"八卦"、二十四山、二十四水以及三百六十龍一類的神仙,實際都是自然方位,即東西南北各細分的方位"神"。360 龍,其實就是 360 度大圓周。地理先生不直説自然方位,而是用乾、坤、艮、兑、坎、離、震、巽"八卦"來替代,即東西南北一分爲二的東南、東北、西南、西北共八方,再把八方細分爲正位、上兼位、下兼位三個小方位,而産生"八三二十四"的二十四山、二十四水的諸路"神仙"。二十四山、二十四水,實際包括了方方面面,360 龍,實際包含了整個圓體;所以"冥冥"世界的諸神、諸仙都"請"到了。這樣什麽"凶"什麽"煞"也就可以被"斬殺"了。可是有的地理先生念請神歌時,一連請了幾百個神,什麽山頭神、山尾神、水口神、上方神、下方神等等都"請",那是故弄虚玄。當然,據説有些神是必須"請"的,其中九天玄女是能伏降一切妖魔之神;廖公先師,據説是監督尺碼、方寸之神;魯班先師則是建築木匠的祖師神,所以都一定要"請"。湖田張姓老者認爲,地理先生衹是一個"大行檔",大體相同罷了,在許多細則上都不一致,因此,當地有"十地理九'坳竅'"之説,意思是十個地理先生,九個都各有説法,甚至互相鬧别扭,互相扯皮。

"符師"在新屋未建成之前,必須搭一涼棚,以遮風擋雨。在建新屋過程中,每逢農曆的初二、十六兩天,東主必須請地理先生司儀拜祭"符師"一次,並於當天加菜(但不是設宴)招待參與建房的

所有工人,故建房過程中農曆每月的初一、十五爲湖田習俗的齋戒日,所以要在初二、十六祭符師"打牙祭",以便給師傅們加菜葷食。因此初二、十六又稱爲"牙祭日"。新屋建成後,經地理先生擇吉,在舉行"進新屋"典禮時,鄭重地把"符師"從原來的"涼棚"裏"請"進新屋,安設於正堂左角,從此"符師"成爲此屋固定神位。屋在"符師"在,湖田張姓人的住屋祖堂左角皆設"符師"源於此。

除外,建新屋過程中,還有不少環節要請地理先生到場司儀舉行儀式。其中"上樑"要請地理先生祭樑;安大門,要請地理先生"格庚";"放水"(開辟屋内地下排水溝)要請地理先生"堪位"等等,繁禮縟節多多,難以贅述。

建陰居(築墓)的"點穴"儀式是"開庚"。開庚就是在選好墓地的山頭之後,由地理先生擺開"羅庚"(故名開庚)以測定葬穴位置。開庚前,一般要用三枝不點燃的香插穿三張草紙再插在山上,表示告知當地的"土地神"將在此興工動土。"三"只表明單數,不是絶對的。一、三、五各數均可。這種不點燃的"香"、"紙"俗稱"乾拜",祇是"向神問候"、"打招呼"之意。而湖田人的"乾拜"多用"三枝香三張紙"。開庚後,按測定方位釘立三根"先師竹"(全稱是楊公先師竹)。上面一根表示墓頂;中間一根表示墓門;下面一根表示墓之下端。先師竹三點成一直綫,實際標明了墓之"來龍"、方向以及左右"兩砂"。開庚結束,築墓師即可動工開築。開工時,築墓師以中間先師竹爲圓心,取與上端先師竹的距離爲半徑,劃一個大圓圈,借以明朗墓之周圍,進而確定墓的外形,然後拔起中間先師竹(拔起的先師竹絶不能丢掉,應放在墓之周圍),以中間先師竹之點開工。因爲墓穴有兩種,一種是埋葬棺柩的墓穴,湖田張姓人稱爲"大埋地"或"大葬地";另一種是埋葬骨骸,即文字上稱爲"二次葬"的墓穴,湖田張姓人稱爲"安金"。這兩種墓穴的做法不一樣,埋棺

柩之穴必須掘進挖洞;埋骨骸之穴則挖井開坑。所以中間先師竹就有兩種示意。一是示意埋棺柩的"掘進"洞口動工點;另一種是示意"安金"墓地的墓碑處。但,不論哪一種,築墓師都不能拔出上下兩端的先師竹,更不能隨意移動。意思很明白:築墓祇能在地理先生"匡"定的範圍進行,不能隨意改動。築墓過程中,有幾個場合必須請地理先生到場"格庚",並按其指點辦理。一是"安金"墓地的"進金"時(即把骨骸放入墓坑時);二是"夾碑"時(竪立墓碑時);三是"放水"時(開闢墓堂排水溝時)。整個墓地築好後,最後一道儀式是"謝土"。謝土必須隆重舉行。福主家必先具備"三牲"果酌等祭品以及香紙燭寶,還要具備紅發粄、"必禄"(用糯穀爆的米花)和各種植物種子如稻種、麻種、蔬菜種等等。同時還要邀請地理先生以及參與築墓的人員參與。1949 年以前,家庭富裕的人家"謝土",除家中祭祀人員參與外,有的還殺豬、宰羊,請吹鼓手吹吹打打擡去墓地,同時雇請轎子,把地理先生以及當地士紳等有名望的人物,擡到墓前去參與謝土,以示其新墓是風水寶地而禮儀隆重。其實是顯示福東本身家境富豪。謝土的禮儀大體是:

1.由地理先生司儀,拔下墓地上下兩端的先師竹,再把放於墓側的原中間先師竹,一齊匯於墓左側的"后土神"前(實爲墓界址),然後擺上三牲、果酌等祭品,點燃香燭,由地理先生念"謝神"口訣,福主隨之叩拜。其"謝神"口訣,除了與請神的前半部大體相同外,後半部的大意是:福主×××,于×山×方位興建吉墓一穴,今已竣工,焚香設儀,酬謝各方神仙,敬請鑒諒。從此,請各路神仙,有壇歸壇,有廟歸廟,有社歸社,有宫歸宫,各歸各位,饗響。此時,放鞭炮、燒紙寶,並把先師竹一齊火化。

2.由地理先生托起盛有"必禄"以及各植物種子混合物的"托盤"(通常以"衣籮蓋"作爲托盤),不斷抓起盤内混合物,遶着墓的

周圍,向空中揮撒,并一面揮撒,一面口説祝頌詞,諸如:房房富貴,子孫滿堂,文武輩出,世代其昌,等等。此時,福主家庭成員,不論男女老少都可以掀起自己的"衫帕"接受地理先生揮撒飄落的"必禄"種子等物(但不能把已墜落地面的拾起),以表示接受新墓的"庇蔭"。據説,凡接受飄落物多的,其所得"庇蔭"也會多。

3.撤去"后土神"前祭品,轉爲"墓祭"。墓祭實爲新墓築成後的第一次開祭。改由禮生司儀,行"三跪九叩"的"三獻"禮。具體儀式,後文有述。

祭禮完畢後,福主一定要向所有參與"謝土"的人員送紅發粄,表示大家一齊"鴻發",同時設宴(1949 年以前,凡謝土宴席,均在墓地就地築野外竈炊煮,就地編席而宴),盛情招待所有人員。當然,福主更不能忘記請地理先生坐首席,並給予厚厚的"紅包"、"壽巾"以示酬謝。此後,新墓才告正式完成。謝土不僅要給地理先生而且要給所有參加築墓的師傅、工人回贈"壽巾"。壽巾實爲普通毛巾,以表示祝願先生、師傅增壽。其深層之意是"你們——先生、師傅爲死者選擇並幫助他修造了很好的'陰居',那麽,死者在地下也一定會保佑你們增加壽年"。所以,向先生、師傅贈送"壽巾"具有"存歿俱謝"之意。

六、張姓的敬祖活動

張姓的敬祖,分兩種形式進行,一種是拜祖,另一種是祭祖。

拜祖,就是叩拜已故祖宗的神位,其中包括已死的父、母直至遠祖神位。而對直系的上幾代祖神,則是最經常叩拜的。

"生爲人,死爲神"。湖田張姓人都信奉此説。父或母死了,即要請"和尚"(這種和尚僅是俗稱,並不等於僧,祇是專門爲死人辦喪事的職業人員),爲亡父(母)立神牌。這種神牌寫上死者的世輩

和死後褒封的謚號再加上生前的真實名字①,然後再經"點主"禮儀②,就正式由"人"轉而爲"神"。這種初死者的神牌,最初立於死者屍前,即可開始叩拜。死者屍體埋葬後,神位轉入專門放置神牌的"靈屋"内③。每七天請和尚司儀叩拜一次,經七次七七四十九天叩拜後,神牌和靈屋齊在和尚司儀下火化,然後經和尚在火化後的灰燼中,拈回一小撮"神燼",盛入一個用紅布製成的三角形袋中,袋面上照樣寫上死者的世輩、謚號、諱號,此袋即稱爲"香火袋"。香火袋按男左女右的位置,由和尚動手,分别掛於死者原居住屋祖堂的左右兩邊牆壁上。此後,死者的子孫便可在自己住屋祖堂牆壁上,按"香火袋"位置,各自經常叩拜自己的祖神了。叩拜的時間間隔,視爲子孫者對死者生前恩德深厚程度而有所不同。有的爲子孫者對死者生前恩德感受特厚,往往在每天起床後第一件事便到自己先父(母)或先祖(祖母)"香火袋"前去燒香叩頭,然後才去辦其他事。一般,農曆每月初一、十五兩天早上,爲子孫者都會到自己先人的"香火袋"前燒香叩頭,以示不忘恩德。這種拜神牌、拜香火袋的形式,是湖田張姓人對直系上幾代(一般是直系上三代)最經常的拜祖神形式。

對已逝去的曾祖、高曾祖以上的祖牌叩拜,則是在固定時間或在特定情況下進行的。這是因爲,一般情況下,曾祖、高曾祖以上的神位,都經過"轉香火"的儀式,移送到老祖屋正堂神龕安定了,所以都定期叩拜。所謂"轉香火",就是凡住屋祖堂左右牆壁上掛

---

① 真實名字前一定要加上一個"諱"字,表示其名字不能爲後人直呼之意,故又稱"諱號"。

② 死者的神牌叫神主牌,最初"神主"兩字祇寫成"神王",然後請族内有名望的人,用筆在"王"字上一點,才變成"神主"。這種禮儀便叫"點主"。

③ 靈屋用竹枝搭成骨架,表面糊上各種色紙,外形宛若人間房屋,故稱。

滿了“香火袋”時(這種情況,一般間隔幾十年才發生),就舉行“轉香火”儀式。轉香火要舉行隆重的儀式,概括地説就是把住屋祖堂左右兩邊牆壁上掛的“香火袋”,統統取下火化,放入一個大“香爐鉢”内,然後再用特製的“轎子”把它抬送到老祖屋,統一置入正堂神龕香爐内,並分别製成神牌安於老祖屋的神龕上。因爲老祖屋神龕俗稱“龍”位,所以“轉香火”的舉動又叫“安龍”。老祖屋安放的神牌,嚴格按各支各系的世輩排列,直系、旁系不得紊亂,所以老祖屋神龕上的神牌,實際就是明擺的各族(系)已死先人的活族譜。究竟幾代幾族才開設一個老祖屋,要視各族各系繁衍的狀況而定。有的族系繁衍快、人口多,而外遷的又少,往往三幾代人就自立一個老祖屋。有的繁衍較慢,人口相對較少,或雖繁衍快人口多,但外遷的多,所以七八代甚至十幾代仍共一個老祖屋。不管幾族幾代立一個老祖屋,而這種老祖屋就是各該族系共同拜祖神的地方。1949 年前,湖田張姓人,分别拜祖神的老祖屋共有 8 個,其中上村張宗富後裔叩拜的有 5 個,下村張宗貴後裔叩拜的有 3 個。張洪恩於明洪武年間到五華開基,至今才 600 多年,繁衍 20 多代。到建國前止,除建了一個“松軒張公祠”(在華城鎮城隍廟側)之外,並未建其他支系祠堂。因此,不論分居大田、湖田或其他地方的張姓,均無本地祠堂,只有聚族而居的“老祖屋”,供作拜祖活動的場所。

已如上述,湖田張姓無分支祠堂,而有“老祖屋”,供作拜祖場所。“老祖屋”正堂祖神牌的供奉與排列,均與祠堂相似,惟比分支祠堂較小型罷了。换言之,把同一大支的若干老祖屋的祖神牌再集中,供奉于專一的祠内,便稱“祠堂”。不過,建造一個祠堂相當複雜而費力,决非輕而易舉。湖田的“老祖屋”共有 8 處:一是神背塘老祖屋,供奉 4 世張珪以下祖神牌;二是高坵老祖屋,供奉 7 世

張根以下祖神牌;三是上排(又稱排上或上雙飛蝴蝶)老祖屋,供奉6世萬禄以下祖神牌;四是窑上老祖屋,供奉9世耀珍以下祖神牌;五是倉下老祖屋,供奉4世張珠以下祖神牌;六是沙上老祖屋,供奉5世玉英以下祖神牌;七是鴨麻橋老祖屋,供奉7世張桐以下祖神牌;八是下排(又稱排下或下雙飛蝴蝶)老祖屋,供奉10世潜修、潛化以下祖神牌。這些老祖屋的地理分佈,可參見本文所附示意圖。以上老祖屋的祖神叩拜時間是全村統一的、固定的,即每年春節從除夕到大年初二,一連三天,分三次進行。其具體情況是:

第一次,在除夕傍晚吃團圓飯之前,由各家各户單獨進行。每年春節大年除夕,在吃團圓飯之前,各家各户的男丁,不論老少,都必須沐浴更衣[①] 並具備牲儀祭品,由家長親自率領,到老祖屋正堂神龕燒香點燭,叩頭跪拜祖神。"不拜祖神,不准過年",這是湖田張姓人不成文的規矩。因此,每年除夕,各家各户都把拜祖當作最重大事件,把一年來自養的大肥鷄殺來當作"牲儀",還要備足上乘的魚、肉,買足香紙燭寶,鄭重其事進行拜祖。到除夕下午二時過後,一般拜祖即陸續開始,到傍晚來臨,拜祖神即告結束,以後全家才高高興興聚吃團圓飯。

第二次,在大年初一,仍由各家各户單獨進行。但這次拜祖神的儀品應全是齋品,共應備五份,每份均用"五珍托"盛着,而且基本上應是各户自己製作的年糕、年點,諸如甜粄、煎堆、米程、齊干、腐片等等。當然還要具備香紙燭寶,鞭炮則不能或缺。年初一拜祖神是湖田張姓人非常看重的一件大事,各家各户起床後第一件事就是爭取第一個進老祖屋拜祖,並認爲誰最早去拜祖誰就早得

① 沐浴,指藥浴,即用帶有香味的植物枝葉,如樟、柚、松、柏枝葉等等泡煮的熱水洗澡;更衣,指洗澡後要穿上新製的衣服,還要戴上禮帽,穿新鞋襪。

祖德庇蔭,因此,每家每户都在大清早去拜祖,然後才吃早飯。

第三次,在年初二吃過早飯後,在同一族系,即共老祖屋的族系的族長率領下,集中統一進行。大年初二吃過早飯後,共老祖屋的同一族(系)的各家各户,要具備三牲祭品以及香紙燭寶,鞭炮則越多越好,所有男丁集中到老祖屋正堂統一拜祖神。這次拜祖神,世輩越低的,要自動自覺(也是不成文的規矩)提前趕到老祖屋,首先擺好三牲祭品,等待世輩高的到來,直到世輩最高的(往往也是族長)最後到達,然後擺齊祭品,由族長統率叩拜。叩拜時按世輩列陣容,世輩最高的列第一排,其中高而尊的族長又居中位,其次是按輩往後排,世輩最低的,自然排在最後一列。總之,年初二拜祖神,濟濟一堂,列於老祖屋祖堂中,由族長統率,族長叫"上香"大家統一上香,族長叫"奠酒"大家統一奠酒,族長叫"跪"即跪,叫"叩頭"即叩頭,直至全部禮拜完畢,然後統一燒紙寶化財帛,大放鞭炮[①]。因此,年初二拜祖是最熱烈而隆重的一次拜祖。

老年除夕至年初二一連三天拜祖神的祭品,不能重複使用。每次的祭品祭祀完畢之後,即爲家人煮(分)而吃之。這樣做,意味着全家人都得了祖神的庇蔭。俗云"分不勻,食得勻",各取所需,任意取食,才爲最大的"公平",更何況是一家人,故族人在這樣的場合並不計較"怎樣分才公平"。這三次拜祖的祭品,除夕與年初二兩次用葷性"牲儀",年初一用齋品。所謂"牲儀",由一個鷄、一塊肉、一條魚組成。鷄宰後不能斬開,把整隻用水煮熟撈起。鷄紅(血)煮成塊置于鷄頸處。鷄内臟包括肝、心、腸等等,統統弄净煮熟,置于鷄屁股後,然後把全鷄盛于大盤之中。鷄之左放一條去臟的魚(通常用鯇魚),鷄之右放一塊約 2 斤重的豬肉,"牲儀"即成。

① 拜祖不用禮生,祭祖才用禮生,這是"拜"與"祭"的區别之一。

年初一祭品爲齋品,一般用五盤(三盤亦可),最常見的有甜粄、煎堆、米程、齊干、腐片各一盤。拜祖後,齋祭品均由家人分吃,以示祖德庇蔭。年初二所以集中拜祖,因共"老祖屋"拜祖往往是一個大族,有的十幾代人仍共一處拜祖,每年一次集中拜祖就是全大族一次聚會,有的在集中拜祖後,還把當年新生的男孩登記入册,所以集中拜祖是"聯宗活動"不可缺少的一種形式。

除外,還有特定情況的拜祖神。主要有如下三種。

一是男性成年初婚的拜祖神。男、女孩成年後第一次結婚,即爲初婚("初婚"與"再婚"相對而言)。人們希望一生祇有"初婚"變爲"終婚",即所謂"百年偕老"。因此"成年初婚",指男、女成年後的"童男"與"大細女"經明媒正娶,即俗稱"大行嫁"婚禮。反過來,不論男、女有過婚史再結婚,都不能再舉行"大行嫁"婚禮①。舊時,湖田張姓男孩到 16 虚歲時即謂之"上丁",而視爲成年可以成婚。男性成年初婚,一定要嚴肅地舉行拜祖神儀式。在擇定的成婚吉日前一天,新郎必須浴沐更衣,穿上新郎禮服,頭戴新郎禮帽,身掛彩紅布,在族長帶領下,由吹鼓手奏八音伴送,從自己住屋到老祖屋去"請祖神"。請祖神的過程是,先在老祖屋神牌前點燭燒香叩頭,由族長向祖神禱告,説明某世裔孫(新郎的世輩)某某(新郎的名字)擇吉於某時成婚,敬祈先祖靈鑒。然後由族長從插在祖神前的香爐内抽回三枝(或五枝、七枝)已燃的香交由新郎手執,復由八音伴送,從老祖屋回到自己住屋,恭恭敬敬地把拈回的香安插在正堂安設的爐鉢内,表示把祖神請到了。正式成婚日,大擺筵席宴請賓客,當晚鬧洞房。第二天一早,新婚夫婦必須起床即行梳洗

① 現在"初婚"者當然不少,但行"大行嫁"婚禮者已未見過。所以建國前、後的"初婚"在"大行嫁"婚禮上不能同日而語。

穿上成婚禮服,在族長主持下,到正堂舉行拜祖神儀式。這種新婚夫妻的拜祖神,湖田張姓人稱爲"拜堂朝"。拜堂朝後,新郎必須在族長率領下,再次在住屋正堂香爐内抽回和請祖神時同等數量的香枝,由八音伴送,送回老祖屋祖堂安插。此舉稱爲"送祖神"。祇有送神之後,成年初婚婚禮才能宣告結束。這裏附一言:成年初婚時的"拜堂朝",是湖田張姓媳婦一生中惟一的入堂拜祖神。除此之外,婦女概不允許登堂、入祠、上墳拜祖神。由此,亦可見該姓婦女地位之一斑。

二是初生男嬰滿月的拜祖神。湖田張姓不論哪家哪户生了男孩,即俗稱"添丁"時,都要專門進行拜祖神。這種拜祖神一般在男孩出生後20多天,最遲不超過一個月進行。因男孩出生後在一個月内的拜祖,往往要宴請親朋賓客,所以又叫"做滿月"。家庭富裕,初爲人祖或初爲人父者,做滿月宴客請賓更爲排場。男孩做滿月,擺酒宴客之前,在族長主持下,由祖父(祖不在由父)抱着新生嬰兒到正屋祖堂前,點燭燒香叩頭,由族長向祖神禱告,説明某輩某某(爲祖或爲父的世輩與名字)於某時"添丁",取名"某某",祈求祖神庇蔭。拜祖神後,爲祖(或爲父)者,即抱着新生兒與諸親朋賓客"賞臉"(見面)。然後才歡歡喜喜開席宴客。湖田張姓人男孩的名字,必須經拜祖神命名才能稱爲正式名字。當然許多名字,在拜祖神之前,可以算命、卜卦或經"神明"商擬,但必須以拜祖命名認定,才是正式名字。

三是閨女出嫁前拜祖神。湖田張姓的女孩出生後,不但不能和男孩一樣在滿月時拜祖神,而且在每年春節時也不能和男孩一樣到老祖屋去拜祖神。女孩祇有到"及笄"(十五歲)成年後出嫁前,才允許到祖堂進行一生中惟一的一次拜祖神。湖田張姓人稱成年閨女爲"大細女"或"大妹姐"。大妹姐經明媒正娶手續,確定

"出閣"前一天,必須沐浴更衣,由一名有兒有女、子孫滿堂的"好命"的年長婦女,動手爲她梳妝打扮,穿上嫁衣,然後由這位年長婦女扶着到祖堂拜祖神。拜祖神時由年長婦女向祖神禱告,説明某輩裔孫女某某擇吉於某年某日"于歸",敬請祖神鑒諒。拜祖神後,此閨女即爲"新娘"被扶入"閨房",不得再出房門。第二天一早,男家迎親隊伍吹吹打打擡來花轎,"新娘"由年長婦女從"閨房"扶至祖堂,並在祖堂上登上花轎,表示在祖神鑒諒下正式出嫁了。湖田張姓把閨女一早"送"出家門的做法,叫做"嫁了女兒才吃朝"(吃朝,客家話,即吃早飯)。

1950年農曆十二月十二日,華城鎮下旱窩(現爲興中管理區)李意招以"大行嫁"婚禮嫁入湖田下雙飛蝴蝶張展環爲妻。當時,李18歲,張23歲。禮式完全按大行嫁禮儀舉行,李憶及當年的"上轎錢"時,其兄以一個金戒指當上轎錢,印象很深。張展環回憶説,他結婚時已是解放後第二年,送女家禮品衹有兩架"鄭"一瓮酒。兩架"鄭"中,一架擡"整豬",另一架擡"盤份"。迎娶當日衹辦十餘席。但吹鼓手請了,禮仗隊也有,"交親"、"鬧房""拜堂朝"照行。當時的主婚人是張新基。自1951年以來,湖田再没舉行過"大行嫁"舊婚儀式,而李意招是1950年農曆十二月"坐花轎"進的,所以她是湖田"最後一位大行嫁"拜過祖的張姓媳婦。

第二是祭祖。祭祖與拜祖實質都是崇拜祖神。但在儀式上祭祖比拜祖隆重,禮儀上也較繁雜。首先,祭祖的祭品,一般都用"整豬","整羊"以及"五珍"等等。所謂"整豬"、"整羊",就是把豬、羊宰後,挖去五臟,把其整軀殼當作祭品。所謂"五珍",就是從山珍海味中,擇五項作爲祭品。其次,祭祖必須請禮生。禮生多者兩人,少者一人。兩個禮生中,以站左位者爲正,站右位者爲副。正禮生主唱禮;副禮生主讀祭(祝)文。而一個禮生者,則唱讀皆一身

而任。第三,祭祖必請吹鼓手,吹吹打打進行。第四,祭祖必大宴賓客和進行族内聚餐。第五,祭祖形式有兩種,一種在祠堂祭祖,叫做祭祠;另一種在墓前祭祖叫墓祭,又名掃墓,湖田張姓俗稱"掛紙"或"鏟墳"。第六,祭祖必有執事,執事兩人,各立祭壇左右,爲祭儀中之司事(如酌酒、傳香等)人員。第七,祭祖必寫祭文,其内容大致分三大部分。第一部分寫明祭祀的年月日,即所謂"歲序"。第二部分寫明參祭者人員世輩和名字。如果是祭祠則必須寫明某某代表某系某族。這是因爲祠堂往往由一姓或一個大族組建,而全姓或大族後裔衆多,實難一一列舉名字之故。第三部分寫"祖宗業績,福德無量,庇蔭裔孫,奕世其昌"一類的祝頌詞(故又稱祝文)。這類祝頌詞,應根據祖上的特點來寫,篇章可長可短,但文句多用四字句或四六句(四字句和六字句間用)。但最後都必須寫上"饗響"兩字,以示祭文的結束。第八,祭祖必選主祭。主祭爲三人,由族内最高輩中之年長者擔任,餘皆稱"與祭"。第九,祭祖行"三跪九叩"的"三獻"禮。整套儀式的一招一式,皆由禮生唱禮逐一進行。禮生唱禮程序是:1.擊鼓(吹鼓手擊鼓一通以示祭禮正式開始);2.執事司事(執事人員站到應站的位置);3.主祭就位(主祭三人排列於祭壇之前,其中最尊最長者又居中位);4.與祭各就位(所有參祭者統統站於主祭之後);5.跪(主祭與祭齊跪,下同。吹鼓手同時開始奏笙笛);6.叩首、叩首、三叩首(5、6 兩舉合稱一跪三叩首);7.陞(主祭與祭皆站起,下同);8.跪;9.執事傳香(執事人員把點燃的香遞給主祭 3 人,每人各 3 枝)。初上香、亞上香、三上香(每叫一次"上香",主祭者均奉香供獻一次,三上香後把香交回給執事插於墓或祠前神位),叩首、叩首、六叩首(8、9 兩舉合稱爲二跪六叩首,亦即行一獻——獻香);10.陞;11.跪;12.執事酌酒(執事提壺往墓或祠前的三個杯中注酒)傳漿(執事把三杯酒各遞

與主祭);初進漿、亞進漿、三進漿(每叫一次"進漿",主祭者應奉杯供獻一次。三進漿後把杯交回執事,將酒灑于神前少許,然後放于原位),叩首、叩首、九叩首(11、12 兩舉合稱爲三跪九叩首,亦即行二獻——獻酒);13.陞;14.主祭退位,與祭各進香、獻酒。主祭退出祭壇,與祭者按世輩高低,每三人爲一組進入祭壇,逐一進香、獻酒,直到全部獻完爲止。與祭進香、獻酒時,禮生不唱禮。執事必須逐一司事,吹鼓手亦應繼續吹奏笙笛。當與祭進香、獻酒完畢時,禮生恢復唱禮;15.主祭復位,與祭各復位;16.讀祭(祝)文,主祭與祭皆跪。其時吹鼓手停止吹奏。禮生朗聲唱誦祭文,唱誦完畢,復唱禮,吹鼓手亦恢復吹奏;17.獻剛獵(整豬在祭品中的名稱叫"剛獵",執事用手觸動一下整豬,就是表示"獻"的意思。以下的"獻",均由執事用手觸動相應的祭品);18.獻柔毛(觸動整羊);19.獻珍品(觸動五珍中的任何一種);20.獻果酌(觸動糕點);21.獻財帛(觸動紙寶)[①];22.陞;23.化財帛、祝文[②]。24.禮成! 撤饌! 至此,祭禮全部結束。

祭禮結束後,祭祠者在祠内設宴聚餐,並在祠内共商姓(族)内有關事宜。祭墓者,則在墓地就近挖竈煮食,並在墓的周圍就地而坐圍席聚餐。餐後,有的則進行"分壽肉"。然後吹吹打打回到各自居地。

湖田張姓參加松軒張公祠最後一次"祭祠",是 1948 年農曆十二月初七。主祭張卓然、張少槐、張壁清,禮生張利周。湖田張宗貴二世,即"透湖彎月"墓最後一次祭墓在 1949 年春分前 5 天,主

① 以上 17 至 21 的幾個"獻"統稱"獻饌",也有叫"獻祭品"的。獻饌與上面的"獻香"、"獻酒"匯成"三獻"。

② 火化紙寶、祭文、陰鈔等物,大放鞭炮,吹鼓手高音吹打,到鞭炮放完爲止。

祭張利周、張杰三、張愛群,禮生張季陶。湖田張宗富二世,即"卧豬問兜"墓最後一次祭墓是 1949 年春分前一天,主祭張卓然、張阿新、張阿禄,禮生張定平,副禮生張鏡成。其餘各世支系掃墓者很多,無法枚舉。

湖田張姓本村没有祠堂,祇與全五華張姓開基祖張洪恩的後裔,共同設立一個"松軒張公祠"於縣城(今華城)内。因此,祭祠是全縣張洪恩後裔於每年農曆十二月初七統一進行的。湖田張姓祇以"二房"、"六房"的身份派出代表參加祭祠。張洪恩的後裔共分八大房,分佈於五華各地,其地方名稱難以一一俱述,但主要的有"三田"、"兩壩"(見下文"張姓與本村、鄰村他姓關係")。各房代表數亦非絶對平均,故數字很難具體統計。

湖田張姓祭墓,均以各族、分支系進行。分春、秋兩祭。春祭從春分開始至清明後幾天進行。秋祭多在農曆八月進行。祭墓祇由男性參與,叫做"見丁上墳,見丁入席"。祭墓活動經費,多以"公嘗"産業生息解決。

"公嘗",湖田張姓人俗稱"蒸嘗"。來源有兩種。一種是祖上留下的産業,另一種是後裔集資購置的産業。這些産業,多爲田地,極少數爲店鋪。但不論田地、店鋪,皆以出租生息的方式,籌集資金以作祭墓經費。經湖田張姓老人回憶,湖田張姓兩個 2 世,即"卧豬問兜"、"透湖彎月"2 世和上村的張綱、張紀 3 世以及下村的張繼恭三世墓均有傳統的"蒸嘗"田。而整個湖田張姓中"蒸嘗田"最多的,要數上村永興圍支系一族。因爲這一族在 1949 年前爲全村首富。他們一族從 2 世延至 16 世,幾乎輩輩都有"蒸嘗田",所以他們每年祭墓活動也最多。

湖田 2 世祖張宗貴墓嘗田最多,嘗租年租約 60 石,嘗田在大田。另 2 世祖張宗富嘗田約 4 斗種田,嘗田在湖田,年租約 20 石。

其餘各支系嘗田,分佈在潭下河沿河一帶地區,即從大田、潭下至湖田沿河兩岸地區。

"蒸嘗"除解決祭墓經費之外,多餘部分則進行分"壽肉"。所謂"壽肉",就是凡族内 60 歲以上男性,在祭墓時除可入席就餐之外,每人還可以分得一份豬肉。壽肉以男性 60 歲爲基點,一般每隔 10 歲爲一個檔次,即 70 歲者得肉比 60 歲者多,80 歲者比 70 歲者又多,而類推逐檔增加。據説,就單獨一個蒸嘗而言,最大的蒸嘗爲下村"透湖彎月"2 世墓。每年祭墓,男性 60 歲以上者,每次可得肉 10 多斤,年紀更高者得肉當然也更多了。

七、張姓的婚姻狀況

湖田張姓本姓禁婚。族内如發生不正當的男女關係,則被視爲"爬灰",男的被斥爲"灰狗牯",女的被斥爲"灰狗嫲"。據説,清朝以前這類事件,必須在祖堂前當場"敲土磚"(意爲用棍把男女一齊打死)。"家丑不外揚",據知凡族譜皆不載族的丑事,因此,"敲土磚"這事,族譜不可能反映。惟世代老者以"族内若然倫淫亂,男出女嫁絶兩房"的口頭告誡,是存在的。但現在的湖田張姓老人均説没有見過這類事情。民國時,據説發生過一、二宗同族内因男的大齡未婚,女的久寡未嫁而引發的男女關係,結果事發後,男的逃出他鄉,女的遠嫁了事。湖田張姓人的正當婚姻主要有兩種,一種是童養媳婚姻,一種是"大行嫁"婚姻,而又以前者居多。據調查,1949 年以前,生活水平較低的沙上張姓聚居點,已婚青壯年 21 人中,屬童養媳而婚者有 13 人,屬二婚親者 6 人,這兩者加起來佔已婚中的 90%,而屬大行嫁婚姻者僅 2 人,占 10%。而當時屬全村首富的永興圍張姓聚居點,已婚的 33 個青壯年中,童養媳成婚者亦有 17 人,佔 51.5%。其中張紹初一家家境相當富裕,但其 4 個

兒子中,竟有 2 個兒子的婚姻是童養媳而婚者。童養媳的成婚率很高,永興圍 17 個童養媳中,祇有一個長大後,因其丈夫殘疾而遠嫁,其餘皆與丈夫"圓房"成婚;沙上的 13 個童養媳則 100%成爲夫妻,生兒育女,斯守終生。可見,童養媳從小與小丈夫同吃同住在一家,雖不是"青梅竹馬",倒也是"兩小無猜",終成眷屬。

除外,湖田張姓婚姻中,還有討"二婚親"者,亦有納妾(討小婆)者,還有"頂兩房"討兩個妻子者。但抱"等郎妹"的卻未有所聞。

湖田張姓與本村他姓皆通婚,絶大部分通婚半徑不超過 20 公里,而與鄰近的黄埔、高華、滿堂、鐵爐、葵富、城鎮、西林的他姓通婚者爲最多。仍以永興圍爲例,1949 年以前,33 個已婚者中,與本村他姓通婚者 5 人;與不超 10 公里鄰村他姓通婚者 27 人;只有 1 人與 20 公里以外的他姓通婚。

不論哪種婚姻形式,都有一套規矩和禮儀必須遵守。首先是抱童養媳。總的説來,童養媳都是抱 10 歲以下的幼女來撫養,待長大成年後與自己兒子匹配成婚。但更多的是抱女嬰甚至才出生二、三個月的女嬰爲童養媳者。這是因爲女嬰在襁褓中就被抱來,在"婆"家生活,甚至吃"婆婆"的奶水,在婆婆的背上"背"着長大,因而産生一種特殊的"親情",而對婆家忠貞不二。這一點,很可能就是童養媳成婚率很高的主要原因之一。當然,抱童養媳也不是隨便亂抱。湖田張姓人抱童養媳,都要"合年生",而且十分注意抱比自己兒子小幾歲的幼女。如果幼女與自己兒子同齡,則要抱比自己兒子先出生的幼女,因爲當地有"同年姊,漸漸起;同年妹,漸漸退"之説。當然,這些都與篤信宿命有關,所以在抱童養媳時就十分注意,絶不馬虎。所謂"合年生",就是女方父母必須真實地把幼女的出生年、月、日、時告知男方(有的則鄭重其事寫出"年庚帖"

交與男方)家長,男方再把自己兒子的年生,一齊交與算命或卜卦先生卜占,如認定不會相克,才算合了年生。如年生不合,則是不能抱回作童養媳,以免"克"了。年生合了,正式抱回之後,還要進行簡單的"拜祖",即抱着幼女與自己兒子一齊在祖堂上燒香點燭共拜一次祖神,從此,這對小夫妻在名份上便確立。1949 年之前,湖田張姓讓童養媳上學的極少,所以童養媳多爲文盲。加上從小就和自己的丈夫合了年生,信守"命運"和丈夫早已連在一起,而長大後心甘情願與丈夫成婚。這一點,大概也是童養媳成婚率很高的另一主要原因。

童養媳長大後(一般是 15 至 17 歲之間)即與丈夫"圓房",圓房皆在過年時的大年三十夜進行。湖田張姓人稱"圓房"爲"上頭"。因爲童養媳在年幼時都留長髮並且梳成辮子,像一條馬尾巴垂在腦後(這是 1949 年之前,女子婚否的標志。當時,凡腦後垂辮的女孩,皆爲未婚的"黄花女"),到"圓房"之夜,童養媳便第一次把辮子盤成"髻"掛在腦後,在長輩的主持下,與丈夫在"洞房"中點燭燒香進行"對拜"而開始同牀共枕。從此,她不再垂辮,而天天"掛髻"故曰"上頭"。

"大行嫁"指成年初婚婚禮。1949 年以前,湖田張姓的男孩到 16 歲即謂之"上丁",女孩到 15 歲,即謂之"及笄",皆視爲成年而可婚配。這種成年後的初婚,即稱爲"大行嫁"婚姻。

湖田首富永興圍一族,從 30 年代到 40 年代,先後以"大行嫁"婚禮完婚的,有張鼎恩、張鼎明、張鼎熾、張鼎祥、張鼎超、張鼎彬、張鼎增、張鼎煌、張鼎俊、張賢清、張振清、張來芳、張貴芳、張志强等人。其中以 1937 年農曆九月十九日完婚的張鼎熾與鍾蓮英的"大行嫁"婚禮最排場。時,鍾蓮英 15 歲,娘家在距湖田約 4 公里的西林村,其父鍾興,又名鍾競生,是留學日本的醫界著名人物,曾

任部隊少將軍醫處長,家庭富有。張鼎熾,當時 20 歲,其父張福安爲當地富紳。迎親日,辦席 60 臺。男家送女家八架"鄭"四瓮酒禮物。其中有"整豬"、"整羊"。當時媒人爲湖田黄姓前清秀才黄伯深之妻曾氏。男方主婚人張卓然(新郎之堂叔),家禮先生張鼎茂(新郎之堂兄),牽新娘者爲新郎之堂嫂温善娣(當時已是三男二女的好命母親),"捧帖郎"張鼎雄(時年 10 歲爲新郎之堂弟)。女方牽新娘上轎者爲新娘之二嫂(當時已是二男二女的好命母親),"賀婿郎"鍾廣樞(新娘之胞弟,時年 9 歲),"送嫁娘"爲新娘服外陳叔婆,時年 50 歲。據現年 74 歲(當時的新娘)的鍾蓮英老太太説,當時祖母(祖父已逝)給的"上轎錢"廣東券 5 元;母親給的"上轎物"金耳環一對;父親、大哥、二哥各給金戒指一只共三隻。其餘長輩共給上轎錢廣東券約 40 元。當時廣東券才發行,價值很高,一個銀元祇能兑换廣東券 0.833 角,所以當時稱八三三券。

"大行嫁":男家送給女家的禮物,不是絶對的,有二架"鄭"一瓮酒的,也有三架"鄭"二瓮酒的,還有五架"鄭"四瓮酒的,多的達八架"鄭"四瓮酒。但,不論幾架"鄭","整豬"是不能缺少的。大行嫁禮節繁縟,耗資巨大,非豪門富家實難負擔。而每一環節,又必須行書寫帖,所以要請家禮先生專門主持禮節。大行嫁的大體環節是:卜合、會見、踏家、定聘、報期、迎娶、探婿、回門。

卜合:男女雙方父母,認定自己兒女須婚配時,首先邀媒人物色對象。然後由女方寫好"庚帖"(即女子出生年、月、日、時的帖子),由媒人送至男方。男方父母接到"庚帖"把它放進盛米的"米

房”① 壓放7天後,取出連同男子的“年生”,一並交由算命或卜卦先生占卜。如占卜認爲雙方命運不會相克,可以成爲夫妻,即爲卜合成功。由于這是男女雙方第一次通姓名、送庚帖,所以這一儀式在家禮上稱爲“問名”或“行庚”。

會見:在卜合的基礎上,由媒人穿引,男女雙方約定時間、地點見面。會見形式有三種,一是男到女家會見,叫“看妹子”;二是女到男家會見,叫“擇新婿”;三是選定墟鎮中介地點的店鋪中會見者爲最多。會見時,男子一定要送一個“紅包”給女子,謂之“面花錢”。如果女子表示願意談婚,則回送一條手絹給男子。這時,男方就要主動在會見地點設便宴與女方一同宴飲,以表示會見成功。反之,如女方不回送手絹,則説明“此親不攀”,雙方可以各自散去。

踏家:會見成功後,女方即組織一幫有經驗的人員(多爲婦女)隨媒人到男家察看,謂之“踏家”。踏家主要是觀察男方的村莊環境以及男方的家境狀況。踏家時,男方要熱情接待,並忠實回答女方的各種詢問。如女方在踏家時接受男家款待,並在男家宴飲,即表示踏家成功。

行聘:踏家後,男方即選定吉日,把經媒人與女方商定的聘金(俗稱彩禮)連同“微物數色,聘金成全”的帖式送到女方。女方收到聘金後,即回送“厚禮領謝”的帖式給男方,即爲“行聘”。此時,聯姻即成定局,不容推翻。

報期:受聘之後,男方將選擇迎娶的黄道吉日,事先告知女方,謂之“報期”。報期必行帖式。男方寫“謹涓某年某月某日敬迎令

① “人以食爲天”,而米房即是每户的“糧庫”。把庚帖放在米房,就是把它放在主要“部位”加以考驗,如在7天内,這户不發生不順利的事情,女方的“庚帖”才能被接納,否則被認爲“到家衰”而退回去。

媛于歸大吉”的帖子送至女方。女方則回“蒙示星期,敬依尊命”帖式給男方。報期要辦酒請客①。此後,雙方都必須做好迎娶的準備工作。

迎娶:迎娶是整個成年初婚婚禮最繁瑣最隆重的一環,用連續三天完成。首先,迎娶必須嚴格遵守“報期”指定的日期進行。迎娶前一天,男女雙方均爲沐浴更衣敬祖日。男方的迎娶禮節是:迎娶前一天,請來吹鼓手“開棚”吹奏,貼喜聯,大門外掛上一對大紅燈籠(燈籠一面寫着“清河堂”,另一面寫着“張”字),並放禮炮。湖田張姓人稱放禮炮爲“打鐵頓”。鐵頓是鐵塊鍛成約 20 厘米内膛的“炮”,膛側有小孔,把火藥注入膛内,再用木塞把膛口猛力錘緊,使之迫不透氣,然後從膛側小孔插入“引綫”,置于大門外空地,點燃引綫,引發火藥爆出木塞而發出“轟隆”炮聲,10 公里内可聞。辦喜事的“鐵屯”,可放連珠炮,把幾個裝滿火藥的“鐵屯”置于一塊,再把各自的引綫擰在一起點燃,則幾“炮”連發,隆隆之聲連續,象徵“好事多多”之意。禮炮放過,新郎即沐浴更衣,穿上新婚禮服,頭戴金葉禮帽,身穿長袍衫,肩掛喜紅,由主婚人(族長)帶領,吹鼓手簇擁,吹吹打打到本族老祖屋去“請祖神”,到舉行婚禮的正廳安放。第二天正式迎娶。男方按選定時刻,一早(不吃早飯)組成迎親隊伍,擡着禮品、花轎向女家進發。迎親隊伍的程序安排是:1.鳴鑼開道,即兩人各肩一面大銅鑼走在最前頭。喜事銅鑼可以連擊,發出連聲,以示“好事重重”之意。2.紅彩跟隨,即用一條長紅布,兩端繫於兩根帶枝葉的竹竿上,兩人各舉其一並排而行。因此彩用紅布連結而成,故稱“紅采”。紅彩乃爲“迎親隊伍”的標

① 什麽客都可以請,衹要有錢,請的客越多越體面。但在“報期”時,族内尊長以及新郎的外婆家如外公外婆、舅舅則是必請的尊貴客人。

誌物。3.高燈第三。高燈即掛於大門外的一對大紅燈籠,以兩人各用高樹架擎起,並排而行,編入隊伍。因燈籠上寫有紅色的"清河堂·張"字樣,明白告訴他人,此乃張姓的迎親隊伍。4.禁牌第四。禁牌兩塊,皆用油膝刷紅,其一寫着"肅靜",另一寫着"迴避",兩人各舉其一,並排而行。據老者説,禁牌本爲皇帝所賜。相傳,古時迎親隊伍與皇帝出駕相遇。校尉唱令迎親隊伍讓路,不得阻擋"聖駕"。但迎親隊伍不讓,反以"皇帝也是出嫁後的女人所生"爲由,要皇帝讓路。此話給皇帝聽見,覺得很有道理,便主動讓路,並賜給"禁牌",明令此後不論何時何地何人,遇見迎親隊伍都必須讓路。所以"禁牌"之意,是傳諭"聖旨",告訴人們,不得擋駕。5.禮轎第五。禮轎是用紅氈蓋頂的普通轎子,兩人擡,内坐一名十歲左右的男孩,手捧"帖盒",所以此孩稱爲"捧帖郎",帖盒内盛的是"禮單"和"紅包"。禮單是寫明男方送給女方的全部禮品清單;紅包則是男方送給女方敬祖以及一切有關人員的禮金,而且各有特定名稱。如敬祖禮金爲"祖儀";給女方長輩的爲"敬儀";給替新娘穿衣梳妝的爲"奩儀";給女方厨師的爲"厨儀";給女方家禮先生的爲"筆儀";給女方姊妹的爲"裙儀";給女方扶新娘上轎的爲"傘儀"等等(傘儀者,緣出古時貴婦出行須擎浪傘之意也)。6.吹鼓手排行第六。吹鼓手由八人組成,去女方家時吹奏嗩吶、敲打高鑼、斗鑼、大鈸,其旋律和諧而高吭。以上爲迎親之"儀仗"隊伍。7.送禮隊伍。湖田張姓人稱送禮隊伍爲"且郎",一般由 18 人組成,每 2 人爲一組,共 9 組,取"久"之佳兆。9 組由 5 架"鄭"四瓮酒組合而成。第一組擡"鄭"(鄭爲木製的擡禮品專用器具)盛"整豬"。整豬,是把整頭大肥豬宰後刮毛開膛去臟留下的整個軀殼。整豬外表涂以食品紅色,嘴"含""長命草"、"柏枝"象徵喜慶之物。"牛爲農家寶,狗乃守門衛",客家人不把牛、狗當肉食畜來飼養。豬、羊

則爲肉食畜、故以豬、羊當祭品,當禮品。第二組擡酒。酒爲自製的客家老酒,以瓮盛滿,瓮身貼紅"雙喜",瓮口封以紅花紙,紅花紙邊插滿"長命草"、"柏枝"一類象徵物;再以"酒架"裹而擡之。第三組擡"鄭"盛"整羊"。整羊與整豬處理方法相同。第四組擡酒,形式同上。此後之第五、六、七、八、九各組,仍以"鄭"、"酒"相間而行,惟"鄭"内所盛禮品爲喜鷄、喜鴨、喜魚、"紅春"(蛋)以及山珍海味等和送給女方各親人的"盤份"禮物,其中"壽巾"是不可缺少的。而各物之數多取"九",如 19 鷄,19 鴨,199"紅春"等等。總之,擺進"鄭"内的禮品,要盡量豐滿、美觀,還要用"長命草"、"柏枝"、"檳榔"等象徵物加以點綴,顯出既堂皇、慷慨、大方又符合禮儀之氣派。最後是"花轎"壓陣。

花轎,又名新娘轎,左、右及背面皆用綉着鴛鴦、龍鳳圖案的紅布(綢)圍裹而成,轎頂呈塔峰狀,頂端亦用紅布遮蓋。轎之前面,開有左右各一的木質雙扇門,門可上鎖。花轎由四人擡,前後各二。花轎先由男方寫的"清河堂張吉月吉日封",貼于左門,並用一條長紅布,繞過轎頂,一端繫於轎左門的轎扛上,另一端則繫於轎背的右轎杠上。此布稱爲男家"轎紅"。花轎出發去女方時,由媒人乘坐,不關門,走在整個迎親隊伍的最後頭,故曰"壓陣"。

迎親隊伍到達女方家門時,女方放鞭炮表示迎接。此時,儀仗隊伍應站在女方大門前,吹鼓手應繼續吹打。接着,女方族長或家禮先生會很有禮貌地出來,首先從"捧帖郎"手中接過"帖盒",然後領引"且郎"把"禮品"一一擡入其正屋中堂擺放,並按禮單一一加以"驗收"。不論男女雙方禮品,擺放正屋中堂(即正屋中廳——正屋祖廳爲上堂)以左爲首位,右爲次位,即重要禮品應擺在中堂左邊,其餘擺右邊。此時,吹鼓手方可停止吹打。最後是花轎的到達。媒人從轎中下來,向女方大門走近,而欲進門時,往往會遭到

女方的孩子群阻攔,並欲把大門關上,不讓進去。據説,這一舉動是古時男方對女方"禮儀"不周而造成的遺俗。相傳,古婚禮中,男方對女方的尊長以及一切有關人員都送上了"禮",惟獨疏忽了孩子們,因而激怒了他們,而欲把大門關上不讓媒人進去。幸好,當時媒人十分靈活,隨機應變,立即從自己口袋裏抓出一把零錢向大門撒去,結果孩子們紛紛俯首拾錢,得了一份"禮"後高興地散去。於是,媒人終於進得女方大門。所以後來的家禮先生,便十分注意填補這一禮節,在迎親隊伍出發前,便用散錢專門包一個"紅包"交給媒人裝在口袋裏,以便給女方孩子們"送禮"。因爲這一"紅包"專門爲媒人入門而設,故稱"門儀",俗稱"開門錢"。1949 年前,此遺俗盛行。

媒人到達,標誌男方迎親隊伍的到齊。于是,女方一方面熱情款待迎親隊伍,讓他們吃早飯(但非與女方所邀請的賓客同宴),一方面迅速擺置回送男方的禮品。禮品的擺置一定要符合禮儀。一般,男方抬整豬、整羊的"鄭",要盛置錦被、羅帳以及金銀珠寶一類貴重的嫁妝,其餘"鄭"再盛"盤份"的回贈物。當然不論盛置何種禮品,都要用"長命草""柏枝""檳榔"一類象徵物加以點綴,使之美觀大方。此外女方還要以綫、帶以及兩盞"長明燈"回贈給男方。綫爲普通紗綫,帶多爲自紡自織的"花帶",綫帶之意,象徵新娘過門後傳子乃孫、帶子帶孫。兩盞燈多爲小煤油燈,一到男方,此燈即被置於洞房内點燃,直至迎親儀式結束,不得熄滅,故曰"長明燈"。所以要兩盞長明燈,即意示"夫妻齊頭,百年偕老",亦意示新娘常生"雙胞胎",即"添雙丁"。對男方擡來的喜酒,女方可以整瓮倒出收禮,然後往瓮内注入少量大米或米粉,再封口置于"鄭"内讓男方擡回去。擡酒的"且郎"改擡箱、櫃、橱等嫁妝。這些箱、櫃等皆上鎖,外面皆貼女方姓氏、堂號的"××堂××吉月吉日封"的封

條,内盛新娘一年四季衣服等不爲他人公開的用品。鎖匙揣在新娘懷裏。禮品擺置完畢,迎親隊伍吃完早飯,便立即動身回程。回程排列和來時略有變動。首先出發的是媒人。媒人改乘"捧帖郎"的轎子,不列隊伍,逕回男家。媒人身上揣着開花轎的鎖匙,一到達男家,即把鎖匙交與男方主婚人,説明女方一切順利,新娘必然按吉時到達。於是,男方立即做好迎接新娘入門的準備。第二出發的是儀仗隊,但不包括吹鼓手。吹鼓手要留下專門爲新娘吹奏八音,並隨之而行。儀仗隊排列乃按頭鑼、紅彩、高燈、禁牌次序前行,跟着的則是女方專門僱請的一座"賀婿"紅轎。轎中坐的也是一名 10 歲左右的男孩,手捧"帖盒",盒内盛的則是女方收禮後的"謝帖"以及女方回送男方的禮品、嫁妝清單,當然也有女方回敬男方有關"紅包",如祖儀、敬儀、筆儀、厨儀、傘儀等等。因此,乘轎捧帖者稱爲"賀婿郎"。賀婿紅轎之後,便是回程的"且郎"隊伍。這一隊伍,仍按來時先後排列而行。而來時乘轎的"捧帖郎"因轎子已被媒人所乘,所以此時跟隨"且郎"步行而回。最後起程的仍是花轎。

花轎與回程隊伍往往相隔若干距離。原因有二:一是新娘上轎有一定習俗要行,所以會拖延一些時間,而與隊伍脱節;二是新娘到達男家的時刻,有嚴格選下的"吉時",必須絶對準確,而花轎一旦起行,不得在途中作任何停頓,必須直奔男家,所以花轎有時有意在新娘家中等待,按定好的時刻起程。

最後説説新娘上轎。花轎到達女家後,女方要作兩項布置。一是寫一條女方姓氏堂號的"門封"(如李姓寫"隴西堂李吉月吉日封";鍾姓寫"知音堂鍾吉月吉日封";黄姓寫"江夏堂黄吉月吉日封"等等)貼於花轎右扇門上,使之與男方"門封"對稱,以表明聯姻姓氏。换句話説,花轎的門封使人一看便知是某姓與某姓聯姻;而

左門爲男家姓,右門爲女家姓。二是用和男方一樣長的紅布,繞過轎頂,一端繫於轎右門前的轎杠上,另一端繫於轎後的左杠上。此紅布稱爲女方"轎紅";與男方"轎紅"相對,這樣整座花轎的裝置才是完備的。當迎親隊伍動身回程後,花轎抬進女方祖堂,進行新娘上轎儀式。這時,吹鼓手站在女方大門口開始奏八音。八音由嗩吶和弦樂組成,吹奏喜慶樂曲,優美動聽。八音所以站在大門外吹奏,因爲他們爲男方所請,故不進女方祖堂。在門外吹奏之意,乃爲催促"新娘"趕緊上轎,以便準時成行。

新娘在前一天就已沐浴更衣、敬祖,穿上嫁衣,靜待閨中。當花轎擡至祖堂時,原扶新娘敬祖者,給新娘頭上蓋上羅帕,並把她從閨中扶出,走向祖堂,攙入轎内坐下,即謂之"新娘上轎"。此時,新娘必然放聲大哭,謂之"哭嫁"。哭嫁衹是動情地大哭,並非連哭帶唱,亦無所謂"哭嫁歌"。這和别的地區的所謂唱哭嫁歌出嫁是兩碼事。湖田張姓人以及和此姓通婚的他姓人,對"哭嫁"的解釋有三:一是新娘從小在娘家長大,一旦離開娘家到另一家去生活,大有難捨難分之慨,故而大哭惜别。二是 1949 年之前,男女雙方婚前雖有所謂"會見",但僅僅是見一面而已,之後實無"戀愛"過程,所以女子對丈夫以及其家庭,特别是對未來的婆婆,實際是不了解的,一旦過了男家,將怎樣生活,會不會遭到虐待等等,皆妄然無知。因而情不自禁放聲大哭。三是新娘過了門,絶大部分在相當長的一段時間,衹能當聽人使喚的小媳婦,不可能有經濟獨立。因此新娘出嫁時,衹得在娘家討得一些"私房錢",以備過門後自身的零用。"哭嫁"實爲向娘家親人討"私房錢"的一種遺俗。這三種解釋,前兩種可能是對此舉的分析看法,後一種則是約定俗成的規矩。而有些地方則在這一"規矩"中加上聳人聽聞的説法。這種説法聲稱:"新娘上轎如不'哭嫁',將來生的孩子,統統會變成啞巴!"

所以,1949 年之前,湖田張姓的大閨女出嫁,以及和湖田張姓通婚的他姓閨女出嫁,一上花轎便哇哇大哭。此時,扶新娘上轎的人員,就會忙着向滿門的尊長親人,代新娘討錢。首先,向直系尊長要。祇要健在的直系尊長,如曾祖父、母、祖父、母、父母,一個個都要給新娘一份"私房錢"。而且,每收到一份,就要走近花轎向新娘高聲念明給錢者的稱呼和所給數量。如:"這是阿公(祖父)給的大洋十塊"等等。然後塞進新娘腰間所纏的紅"肚兜"裏。新娘頭蓋羅帕,羅帕遮面雖不能外視他方,卻能俯視自己腰間的肚兜,所以,親娘在轎内哭,實際也一一驗明所有親人交的錢。因爲這種錢是在新娘上轎哭嫁時要的,所以就叫做"上轎錢"。上轎錢可以向直系尊長要,也可以向旁系血親尊長要,如曾伯叔祖父母,伯叔祖父母,伯叔父母、姑姑乃至哥嫂,以及外公外婆、舅舅等,都可以要,但不能向低輩以及比新娘年齡小的要,這也是不成文的規矩。上轎錢都要了,扶新娘者應説明起程時刻到了,應"起陞"(身)了。於是,花轎門被關閉上金鎖。鎖名"金鎖",實爲舊式銅鎖,不過取其銅色金黄之意罷了。接着,花轎被擡出祖堂,擡出時新娘可仍在轎内哭,但擡出大門,聽到八音聲時應即止哭。此時,八音在前,花轎緊隨,陣陣優美樂曲,伴着新娘,直奔男家而來。

有趣的是,在花轎背後,有一位挑着臉盆架和鴛鴦鷄的中年婦女緊隨而行。此婦稱爲"送嫁娘"。所挑的臉盆架,表示其爲新娘直接服侍之意;所挑的鴛鴦鷄,則爲一雄一雌幼鷄;表示祝賀新婚夫婦百年偕老,將來生兒育女之意。所以鴛鴦鷄送到男家後,一定要繼續飼養,讓它們長大下蛋孵仔。至於"送嫁娘"的作用,非同小可,下文自有叙述。

先行回程的儀仗隊伍、且郎隊伍,回到男家門口,理所當然會受到大放禮炮、大放鞭炮的迎接。賀婿郎的帖盒被接納後,且郎所

擡的嫁妝、禮品直入中堂,由家禮先生點收發落,嫁妝最後必被移至洞房擺放。

花轎到達,男家更是熱鬧異常,放鞭炮、大打連珠"鐵屯",不在話下。首先,花轎停在大門外,轎門按選定的方位與大門相向。此時,主婚人持"金鎖匙"前來開轎門,並念"金鎖打開花轎,夫妻百年偕老"一類的祝頌詞。接着便是男方從本族内選請的一名"好命"的夫妻齊頭、多兒多女、兒孫滿堂的中、老年婦女前來"牽新娘"入門。牽新娘者,每過一"地",都要念相應的祝頌詞。牽新娘者有兩種做法,一種是請本族内好命的長者婦女;另一種是新郎自己牽。湖田張姓人皆擇前一種做法。原因是,牽者引也,以好命的婦女牽新娘,含新娘將受牽者之引,以後必然好命。所謂"好命"指夫妻齊頭,子孫衆多。加上牽新娘一路説好話,氣氛熱烈。而新郎自己牽新娘則不便"自夸"頻頻説好話。湖田張姓習俗認爲,新郎自己牽新娘是"無可奈何之舉",證明該族内連一個"好命"者都選不出來。

新娘從轎内出來,第一個要跨過的是一個"火窗"。火窗爲客家方言,是當地老人冬天烤火器具。内盛點燃的幾塊木炭,象徵一個"火堆"。古俗,跨過"火堆"即可把所有"災"、"邪"消毀。此爲新娘跨"火窗"的來由。于是,牽新娘者朗聲念祝頌詞:"跨過火窗,紅紅旺旺。"以後新娘跨入大門,牽者祝曰:"跨入大門,百子千孫"。過中堂,牽者祝曰:"跨過中堂,五世其昌。"牽者所以朗聲念祝頌詞,一方面是增加婚禮喜悦氣氛;另一方面則是及時提示蓋着羅帕的新娘注意"擡步"。例如,跨火窗,脚要擡高一點,以免把火窗踢翻。入大門,過中堂,脚更要抬高,因爲大門有較高的大門檻;中堂則有較高的屏風門檻,脚不擡高就無法跨進。最後,新娘被牽至洞房内的一個"圓斗"上坐下。牽者祝曰:"坐下圓斗,子孫封侯。"新娘所以坐圓斗,緣出以下原因。湖田張姓人 1949 年之前用的斗有

兩種,一種是方斗,用以量米;一種是圓斗,用以量穀、量種子。當時,他們皆以圓斗量種子播秧的方法來計算田畝,一斗種田,就是一斗種子所播的秧能插植的田畝面積。新娘坐圓斗,是把新娘比作種子,必然衍播世代子孫之意。

與新娘入門的同時,送嫁娘會被熱情接待。鴛鴦鷄被收留,繼續飼養。把臉盆架置入洞房的同時,送嫁娘亦被引入洞房,閑坐一側。此時,洞房門簾低垂,他人不得入内。房内送嫁娘與新娘作伴,竊竊細語,説着悄悄話。據説此時送嫁娘會以過來人身份告知新娘,今天晚上將會出現的情況,鼓勵新娘大膽一些,大方一些,不必緊張,不必害怕,還會説明每個女孩子長大了過到男家之後都是這樣經過的,等等等等。這,大概就是送嫁娘作用"非同小可"之處。

中國有幾千年的封建歷史,對"性"諱莫如深。父親絶不對兒子談"性",母親絶不對女兒言"性",這是中國的"通史"。所以,閩女出嫁前縱然和母親同牀,也不説"悄悄話"。據知,閩女出嫁前一晚,多與姊妹共牀。而與母親同牀者亦有,但當晚多教育女兒到婆家要孝敬公婆,姑嫂和睦之類的倫理言論,絶不談"性"。由此更可以知道女方對"送嫁娘"選擇的重要。"送嫁娘",一般平時與"新娘"關係就比較密切,年齡較大一般爲 40 歲以上者,而親系方面,亦多爲"疏親"者。再者,説"悄悄話"的時間,擇在"迎親"當日的"洞房"内,最爲恰切。因爲當時"新娘"已由女家來到男家,已是"兵臨城下"的時刻,當時"新娘"緊張心態可想而知,就在此時,於平時與新娘關係較好的"送嫁娘""面授機宜",其作用、其效果當然最佳。

新娘入門後,花轎上的男女雙方轎紅均被拆下,男方轎紅改掛於大門頂上;女方轎紅改掛於洞房門頂端。接着進行的便是男方

大宴賓客。因此,先説説男方待客的有關禮儀。男方迎娶,對於尊貴賓客,必須先發出由家長領銜的請帖加以邀請。被請的賓客就會備好賀禮按請帖所定時間準時於迎娶當天前來祝賀。當賓客到來時,新郎的家長,主要是男性直系家長,如曾祖、祖父、父親等,必須身穿長衫,頭戴禮帽,率領新郎站在大門口向客人拱手迎接,然後由專門接待人員引入客廳招待。宴飲時,家禮先生應按客人身份,逐一請出,坐於相應席位。1949 年前,男女客人嚴格分開,女客坐屏風後的内堂席位。男客坐屏風前的中堂席位。尊貴客人必會安排在首席之首要位置。凡此種種細致禮節,多如牛毛,但家禮先生自會安排,一般來説也不會出錯。宴飲中間,男方家長應率新郎逐席敬酒,並向客人説些"酒淡菜薄,招待不周,多多包涵"一類的謙虚之詞。宴飲之後,一般客人於當天即各自回去。當客人離開時,男方家長仍應率新郎在大門口拱手表示歡送。貴重客人則留下住宿或參與"鬧洞房"活動。

迎娶當日傍晚,要舉行兩個儀式。一是"掛帳"儀式;二是"交親"儀式。掛帳就是把洞房的蚊帳掛起來。1949 年之前,湖田張姓人成年初婚的牀由男家做好,擺入洞房。而被帳則由女家購置,列入嫁妝擡到男家,在迎娶當晚才"掛帳"。掛帳必須請"好命"的中、老年婦女進行。掛帳者在掛帳時必須念祝頌詞。例如:蚊帳掛呀起,明年"養賴裏"等等①。

另一儀式是"交親"。在洞房内靠房門一側,擺一方桌,桌上點燃花燭,擺着女方送來的兩盞長明燈,然後把新娘從圓斗上牽起和新郎一齊舉行儀式。儀式由主婚人主持。首先是叫新郎用白扇挑開新娘頭上的羅帕,置入新郎左袖筒内。然後開始夫妻對拜,對拜

① 養賴裏,客家話,意爲生男孩。

時新郎新娘面對面下跪叩頭再站起。接着新郎新娘相互舉杯讓對方喝一口酒,並相互讓對方咬一口煮熟的紅蛋,以示夫妻永遠互敬互愛。此舉即爲"交親",家禮上則稱"合巹"。"交親",爲舊禮"鸞鳳和鳴"的一種儀式。文字稱"合巹"。而巹本爲瓢,客家人稱"符蘆"。一個符蘆分爲兩半即爲"瓢"。兩個瓢合成一體即爲"合巹",所以"交親"直白地説就是"夫婦合成一體"的儀式。因此,"交親"實爲"交情"。白扇,意思是"玉潔冰清",表示"夫妻愛情純潔",故祇用白扇,而不用彩扇挑羅帕。

合巹之後,便進行"鬧洞房"。鬧洞房簡稱鬧房,就是在洞房内(洞房過于狹窄可移至正屋廳堂)擺一大團圓酒席(一般由6或8張八仙桌合攏而成),上面擺滿糖果糕點以及精工而不肥膩的下酒菜,讓新郎新娘以及經挑選的二三十個貴重客人(多爲中青年男性)一同圍坐,猜拳行令,以助婚禮增添熱鬧。鬧房有一定規矩必須遵守。首先,入席者必須逐個朗頌祝頌詞,可以題詩作對,也可以説吉利語言。二是猜拳要用"一鼎魁、兩家齊好、三元及第、四季發財、五子登科、禄位高升、七星伴月、八仙過海,久久長福、十分美滿"的吉利數字語言。三是要服從"掌碼"的裁判,輸者要喝罰酒。四是舉止要文明,不搞粗動作,不説粗話。鬧房是婚禮中最開放的讓賓客乃至村中男女老少圍觀的一種助興活動。其間可以用各種各樣的文明方法,要求新郎新娘作若干戲劇性的表演。而素質高的鬧房人員,往往一開場,就能掀起美妙而熱烈氣氛。例如,鬧房人員進場,出口成章,朗聲念祝頌詞:"親朋歡聚鬧洞房,洞房花燭亮滿堂,今日歡樂飲喜酒,明年再品薑酒香。"如果二三十個鬧房者個個都有美妙而喜慶的頌詞,那末,其熱烈氣氛可想而知。如鬧房者用筷子從席面上挾起一條又短又韌的麻糖,十分禮貌地獻到新郎新娘面前,朗聲念祝詞:"麻糖又韌又方,獻給新郎新娘共嘗,請

你一人咬住一頭,你倆越咬越情長。”這樣,就會立刻得到圍觀者的支持,一齊要求新郎新娘照辦。而新郎新娘在大家的强烈要求下,祇得“照咬”,這就使倆人無形中在觀衆面前表演了“親嘴”。於是,準是滿堂歡聲,笑語充棟。鬧房一般到午夜即止。這時新郎新娘才真正入洞房同牀共枕。

不妨説説迎娶時的“掛紅”、“見紅”問題。所謂“掛紅”就是迎娶當天,恰遇新娘經期,因而向新郎顯露紅繩,以示當晚不能“行房”之意。湖田張姓老者,皆説確有此俗。但“掛紅”並非公開掛,只是新娘向新郎掛。1949 年前的規矩,新郎新娘迎娶當天都穿白色内衣褲。新娘上牀後把内衣口袋的紅繩明顯露出,即爲“掛紅”,這樣新郎即應明白實意,絶不能魯莽行事。所謂“見紅”是指迎娶當晚,新婚夫婦行房,因新娘是處女,會有血染紅内褲。湖田張姓老者亦確認實有此説。但認定“見紅”祇是給新郎“見”,不是公開給所有人“見”。换句話説,湖田張姓人舉行成年初婚婚禮時,並不公開談論“掛紅”、“見紅”問題,但實際卻十分重視這些問題。女方的送嫁娘與新娘講悄悄話時,據説也會涉及“掛紅”、“見紅”問題。由此亦可知送嫁娘的作用。

迎娶的第二天,新婚夫婦一早起牀必須穿上新婚禮服、嫁衣,一齊到祖堂拜祖,拜祖儀式由主婚人(族長)主持。湖田張姓人稱這種拜祖爲“拜堂朝”。因爲拜祖之後要拜高堂,故稱。拜高堂是向男方所有尊長拜,先拜直系尊長,如曾祖父母、祖父母、父母;繼拜旁系血親尊長,如伯叔祖父母,伯叔父母,以及外公外婆、舅舅等等。拜堂時,凡被拜的尊長,都要給新郎新娘一份拜堂錢,每收到一份都置放在祖神前的圓斗内。拜堂祇向尊長拜,所以拜堂錢和“上轎錢”一樣,祇能向尊長要,不能向低輩要。拜堂完畢,圓斗内的錢移入洞房名義上歸新婚夫婦所有,實際祇爲丈夫操縱。拜堂

後,即由族長率新郎送祖神回老祖屋。早飯後,再舉行新婦"入厨式",迎娶禮儀即告結束。女方的"賀婿郎"、"送嫁娘"亦於這一天逕回女家。

探婿:迎娶三、五、七天後,女方組織一批以中、青年婦女和兒童爲主體,由岳母或其妯娌率領的人員,到男家探婿。三天探婿者,謂之探三朝,五、七天者謂之探五朝或探七朝。此時,男方必須專門設宴款待。爲婿者更應殷勤奉侍。探婿,除路程特遠者,一般當日即回。新婿須備厚禮回敬岳家,並親自遠送回程,直至探婿者堅辭爲止。

回門:新婚夫婦,於第二年春節後同時到女方家拜望岳父母及尊長,謂之"回門",湖田張姓人稱此舉爲"轉門"。轉門必須鄭重其事,多擇年初二、四、六、九的任何一天進行。轉門必備尊敬女方長輩的豐厚禮品,並由專人用"大籮格"挑着前往。而新婚夫婦則必須坐轎同往,去時女轎在先。回時男轎在先,及至女家,新婿先向岳父母及尊輩請安獻禮,後由岳父母邀請族人與新婿見面或聚宴。少數地方會碰上"搞新姑爺"(戲弄新婿)舉動,新婿應靈活應付,千萬不能"發火"。轉門,一般應當天即回。轉門後,整個成年初婚婚禮才算真正結束。

綜上可以看出,湖田張姓的成年初婚婚禮,反映出 1949 年之前,他們的婚姻基礎是"父母之命、媒妁之言、星相卜合"。而其整套的連續禮節,又相當完整地體現舊婚姻禮教的内涵。

此外,湖田張姓也有討"二婚親"者。二婚親,即再醮婦,指已婚婦女再嫁。這是 1949 年前最受歧視的婚姻。討二婚親者多爲家境相當貧窮,而從小又未抱童養媳者。上述沙上張姓聚居點,1949 年前 21 個已婚中,除了 13 個屬童養媳成婚外,還有 6 個討二婚親者,實質就反映了當時該族的生活水平相當低下。討二婚親

不入大門,不拜祖,祇入横門或側門。不設宴,祇是親人小酌,草草而成。

還有納妾者,湖田張姓稱爲"娶細婆",此舉多爲富家或妻子不生男孩才會出現。1949 年前,湖田首富永興圍張姓聚居點,33 個已婚中有 4 人"娶細"。其中一個因妻子不生男孩而娶細;2 個因妻子生一男孩後不再生而娶細;另一個則孩子多仍要娶細。"娶細"一般皆得父母默許,而不生男孩的妻子也往往自怨命薄,爲避免"不孝有三,無後爲大"的指責,而不得不同意丈夫"娶細"。娶細,不正式辦宴,不拜堂、拜祖。逢年過節,爲丈夫者必須同妻子同牀,不得入妾房。這大概是安撫失意妻子的一種舊俗。

也有頂兩房討兩個妻子者。這種情況在同一家庭中兄弟婚後未生兒子而夭,立侄輩爲半嗣者才會出現。湖田張姓永興圍族内有一個張佛茂,其伯父婚後未生子即逝,遺下伯母吉氏寡居不嫁。於是,族中便把吉氏夫弟張福安的三個兒子中的長子張佛茂立作半嗣給其伯父"頂房"。這樣,張佛茂在伯母家討一個妻子劉氏,在生父母家也討一個妻子詹氏,各自分開生活。劉氏所生子孫,繼承伯父香火;詹氏所生子孫繼承生父香火。此即謂之"頂兩房"。在舊俗中,頂兩房所討的兩個妻子是平等的,不叫"大婆"、"細婆"。因其兩個妻子分兩家生活,一般矛盾也較少。

八、張姓辦學情況

湖田張姓歷來自己辦學。清朝時辦私塾的有四處,一是老窑下,二是沙上,三是旱窩,四是倉下(以上均地名)。私塾教師主要的有兩人,一名張史卿(湖田人),一名鍾蘭史(鄰村人),均爲前清秀才,其中張史卿(廩俸)較有名望,湖田最著名人物張谷山就是他的得意門生。民國時期,上下村張姓各辦一個"國民"小學。上村

的叫西銘小學,設在原上下村分界的横堤上,與湖田張公廟緊緊相連。下村的叫中興小學,設在下村老窑下。最初興學的經費,據説都是以"割衆禾"的形式籌集的。所謂"割衆禾",就是凡在本村張姓人所耕的田地上,當田禾成熟時,在每塊田的周圍割一行或兩行禾苗,然後將所有收割的穀子集中變賣爲辦學資金。學校建成後,學生入學皆收學費,以作正常經費。民國初期,上下村的兩間學校都很簡陋。上村的西銘小學,佔地約 300 平方米,單棟磚瓦雙層木棚結構,共分四個教室,其中樓下兩個,木棚上兩個。下村的中興小學,面積也是 300 平方米左右,是"回"字形雙層木棚磚瓦結構。樓上樓下均設教室。兩間學校的校長,歷來皆由本村張姓人擔任。西銘小學校長先由上村的張履恭(本人爲黄湖鄉鄉長)擔任,繼由張樂善、張履青擔任。下村的中興小學先由下村的張鼎中擔任,繼由張貴高、張卓雄、張建春、張文華擔任。張姓學生入學,皆以村爲界,上村張姓孩子讀西銘小學,下村則讀中興小學。西銘、中興兩間小學,最初每間祇有五、六名教師,每期學生百餘至二百人。一、二年級共一個教室;三、四年級共一個教室;五、六年級共一個教室。另加設一個"專科"班。據説,教科書都是當時的"國民"教材,最初的一年級語文第一課是"人、手、足、刀、尺、山、水、田、狗、牛、羊"。以後的一年級語文第一課則是"小小猫,跳跳跳;小猫跳,小狗叫"。教師皆復式教學,一二年級同教室,語文、數學同一教師任教,先教一個級讓其復習,再教第二個級的課。三、四年級,五、六年級也分别同教室,教學方式也一樣復式教學。所謂"專科"班,是小學畢業後,没有陞中學的學生,繼續留校學習的一個班。學的内容大致有古文、詩詞、家禮、信札、珠算等等。經過一、二年的"專科"學習,大都具有農村的實用知識。這兩間學校的教師,大部分由本村張姓人擔任,少數則聘請本村他姓或外地人擔任。教師酬

金,皆以稻穀付給,一般教師每學期(半年)四石穀,教務主任五石,校長六石。有趣的是,這兩間學校,表面上是張姓學校,但從未排斥他姓人就讀,不僅本村他姓不排斥,就是外村他姓也不排斥。例如,上村西銘小學,不僅上村的吴、朱、楊、賴姓的孩子到此就讀,就是鄰近高華村的詹、古、林姓的孩子也到此就讀。至于下村的黄姓、曾姓、劉姓、羅姓的孩子,亦有不少擇近而就讀上村西銘小學者。下村張姓辦的中興小學亦然,除張姓孩子外,其餘黄、古、李、羅、劉等姓孩子均到該校就讀。因此,湖田張姓雖然分開上下村各自辦學,但就讀者則是"百家姓"的學生。由此,亦可見湖田張姓與本村他姓關係之一斑。1949 年後,湖田學校由政府接辦,統稱湖田小學,而以原"西銘"爲校本部,餘稱"分校"。各年級分教室單獨教學,教師大增,學生大增,校舍、活動場地大大拓展了。

九、張姓的尚武習俗

湖田張姓有尚武習俗。據説這一習俗與其上祖有關。湖田 2 世張宗貴的 10 世孫張潛修,少年聰穎,文武雙全,曾考中文秀才,但其武功精湛,十八般武藝精通,後竟考中武舉人而任潮州武教頭。由于他不愛功名,而回鄉傳授武藝。湖田惟一的張姓族譜(手抄本)載:"10 世張毅,己酉科舉人;張潛修壬子科舉人,兄弟率族人捐金買地,建松軒張公祠於華城城西。"由此可知,張潛修是舉人是有族譜可據的。但没有説明其原爲文秀才,後中武舉人。對此,筆者專門訪問了張潛修的 10 代孫(年齡皆 60 歲以上)張展環、張耀忠、張振英等人。他們説,其 10 世祖張潛修是舉人是有族譜根據的。舊社會對于舉人,文舉人多受人敬重,武舉人地位不如文舉人,有"左文右武"之説。所以,張潛修之後各代一直傳説張潛修是武舉人,是實事求是的。換句話説,張潛修確是武舉人,否則其子

孫絶不會把其從文舉人貶爲武舉人的。因此,筆者認爲,張潛修是舉人既有族譜可查,而其子孫又異口同聲認定其武舉人,應爲確切的。湖田張姓都曾出現過不少頗有名望的武術師。其中有倉下居民點的張瑞鳳,神背堂居民點的張阿慶,白棉居民點的張庚古、張番良,高坵居民點的張華四、張瑞珠,鴨麻橋居民點的張良慶、張阿祥等等。他們中有的以拳術稱著,有的則以棍術稱著。還有不少動聽的習武故事。張庚古習武即爲一例。

張庚古,少年家境貧窮,不得不以撐船爲業。舊時,撐船是苦力活,船從其家門口的潭下河順流而下,匯入五華河,再入梅江,直達大埔三河壩爲終點。船到異地難免被人"欺生"。庚古忍不住受欺之氣,而習武防身。由於其身體結實,力氣過人,加上練武認真,武術長進飛快。一次,他在三河壩,遭幾十人圍攻,庚古鎮定自若,逐個擊破,戰而勝之。從此,庚古武術高超不僅爲家鄉人所知而且在三河壩揚名。盛名之下,招來强敵。一日,有一外來客商,指名道姓要庚古的船給他載貨。客商已是 60 開外的老人,但身體十分健壯。傍晚,船靠岸停宿。客商以自己年老爲由,要庚古扶他一把,以便上岸走走。出于禮貌,庚古伸手扶之。這時,祇見老者以一手搭住庚古之手,看似相扶,實則掐了庚古一下,庚古頓感全身發麻,臉色發青。庚古突遭此招,知來者不善。但自忖"牛角不尖不過嶺,我庚古實非他的對手"。于是轉怒爲喜。待老者回到船艙時,即向其施禮求教。老者坦言,祇需一招便識庚古功夫充其量不過五成而已,真要過硬還須三年苦練。庚古苦求老者收之爲徒。老者以試其誠而答應。此時庚古始知此客商實爲福建一著名武教頭。老者離船後,庚古將自己的船隻交與"頭手師傅"掌管,自己隻身逕去福建習武。老者見庚古果然棄船而來,證其誠,乃悉心教授,祇兩年,庚古武功更見成熟而回。從此,庚古不僅深悉武術之

道,而且更悉武德之重。從不倚武欺人,亦不有理傷人。年深日久,他在三河壩贏得遍地友情。

還有一個張廷職在本地習武的動聽故事。張廷職本是湖田張姓後裔,後遷居與湖田一山之隔的滿堂村。他少年英俊,忠厚老實,由於經常習武,學得一手好拳好棍,在族中是練武的尖子人物。一次,一個賣雜貨的老人,攜帶着一個挑貨擔的少女,來到村中叫賣。老者聲稱,挑貨擔的少女是其獨女,年方十八,欲擇一婿。但凡欲爲婿者,必先與其女比武,贏者,女兒白送爲妻;輸者則必須替其女兒挑三年貨擔。老者語言刺激了村中父老兄弟。因爲挑貨擔的少女,雖然面目清秀,但身體一般,看上去實不像英武之輩。所以大家都激勵張廷職與她比試,而且認定衹要一比,就是十個指頭拈田螺——十拿九穩,會白白拾個老婆的。張廷職本性忠厚,從未想過與人比武的問題,無奈被鄉親父老"薦"得太緊,才勉强從房中取出一根長棍,走到少女面前,一再讓少女先動手。此時,賣雜貨老人又發話了。他説,主客不能顛倒,他女兒是外來人,不能反"客"爲"主"動手先打。真要"比武"必須由張廷職先行動手。萬般無奈,張廷職又見少女毫無準備的樣子,實不忍心動真格打將過去,便輕輕舉棍向少女胸前"箭"去。真是説時遲那時快,少女見棍"射"來,神速地用兩手提起脚上的草鞋,輕輕地把張廷職的棍尖挾住。神奇出現了,衹此一"挾",張廷職立刻感到自己的棍就像被泰山壓來一般,一股股强力,從棍身傳到自己手上,震動得全身發麻。此時此刻,張廷職才意識到動真格才能解脱。奈何,不管如何使盡所有招數,棍都不能從少女兩個草鞋之間移動半分,既推不進去又退不出來。相反,棍身上傳來的强力卻越來越猛,把自己震得滿身大汗、滿面通紅。正是千鈞一發之際,少女將雙手一松,棍從草鞋縫中滑脱,張廷職隨勢被拋出一丈多遠,跌翻在地。善良的張廷職

慚愧得無地自容,趕緊爬起,溜進了房間。而圍觀的觀衆,看在眼裏,想在心裏,明白老者父女決非等閑之輩。于是紛紛盛贊他倆,並熱情招待。這時,老者又發話:既然有言在先,張廷職比武輸了,必須跟隨其賣雜貨三年,但貨擔可以不挑,仍由其女兒挑。此話話中有話,鄉親父老亦已明白全意,於是一齊擁到房中硬把張廷職拉到老者面前,拜老人爲師。老人欣然接納,毫不客氣地把張廷職作爲徒弟帶走了。其實,這是老人的一次精心安排。原來老人本是外省的武功教頭,武藝很精,但不得意而流落江湖。其女幼年喪母,由老人既當爹又當娘把她拉大,並從小授予武藝,所以年僅十八,功力亦已爐火純青。老人帶着獨生女兒走南闖北,目的欲覓一合適女婿。但遍尋不遇,後來到長樂(五華)打探到張廷職爲人忠厚老實,並有一定武功基礎,才特意攜女前往,並故意"挑起"比武,就是想把女兒許配給他,以了卻他老人一生心願。比試贏輸,其實不要緊,贏了張廷職理直氣壯成爲他的女婿,輸了張廷職必然成爲他的徒弟,最終仍爲他的女婿。

張廷職作爲徒弟,跟隨老人賣雜貨是假,習武是真。由於虚心好學,進步特快,二年後功夫已經成熟。此時,老人親自爲其與女兒拜了天地,結爲夫妻。不久,老人過世。張廷職攜妻返鄉設館授徒,而其得意頭徒便是他的親房——湖田倉下的張瑞鳳。後又經張瑞鳳傳授給更多湖田張姓人。

湖田張姓人所以世代相傳,津津樂道上述習武故事,意在告誡後人要謙虚好學,對武術問題不管任何時候都不能驕傲自大,必須牢牢記住:强中自有强中手,一山更有一山高,祇有虚心好學,才能精益求精。所以湖田張姓在練武方面,歷來都不限於祇學本姓武術,而是廣泛求師,博采衆長。民國時期,凡五華縣城比較著名的武術師,諸如李乙仙、卓成添、曾如章、孔錦蘭、羅喬訓、羅丁鳳、朱

書南等等都曾被湖田張姓聘爲教頭,傳授武術。

湖田張姓習武的普遍形式,是組織舞獅隊伍。因爲舞獅與武術密不可分。平時,武術多爲分散練習。到每年農曆十月半,即秋收完畢進入冬閑時,便以聚族居民點爲單位集中訓練,並稱爲"冬練"。冬練開始要設獅神,所有參練者都必須參與拜祭,謂之"誓師"。獅神就是獅子神或叫金獅神。建國前,凡舞獅者,都要先設立一個"獅神"(位置皆在正屋中堂左下側)。凡參加舞獅的人員,都必須首先參拜獅神,其意是集體在獅神前"歃血盟誓",表示在練習舞獅技術過程中,決不中途退陣。所以又叫"誓師"。當舞獅訓練成功,到春節去外地獻演完畢之後,全體人員又必須集中在獅神前叩拜,此舉便叫"團獅"。團獅後,舞獅隊伍才能解散。所以"獅神"是借"神"爲約束練武的一種"宗教"形式。對聘請外地他姓的教頭或本姓本族公推的教頭,參練者必須在"誓師"的同時舉行"拜師"儀式。因有"神力"爲鑒,制約,參練相當艱苦,日夜連續。一般白天練舞獅和敲打鑼鼓技巧,夜晚練武術,至午夜方休。舞獅技巧,除獅頭獅尾的舞動者以外,還要配以四名"跳桌"人員。跳桌是戴着假面具(一般是兩人戴沙僧殼,兩人戴猴面殼)從一張或兩張乃至三張八仙桌面上飛越而過。戴的假面具祇有"沙僧殼"與"猴面殼"兩種,再無其它假面具。四個跳桌人員可以全部戴沙僧殼,也可以全部戴猴面殼。但一般是"兩沙僧""兩猴面"。飛越時,還要做一些雜技性的表演動作。而獅頭的舞動者,也需舞動着獅頭從桌面上滾翻而過。這些動作都有完整的套數,一招一式皆按套路程序表演。從這一角度上説,舞獅本身也是一種武術。夜晚的訓練,包括拳術、棍術、刀術、矛術、耙術等等。其中又各有細分,諸如朱家教大碼拳等等套路;棍有長棍短棍,刀有關刀雙刀,總之名目繁多,十八般武藝,樣樣皆練。訓練方法,有各個教練,也有集體

操練。訓練到午夜,一般要吃一頓夜宵,多爲吃“豬肉粥”、“油魚粥”一類的夜粥,故名“吃夜粥”。因此,吃夜粥也成了練武的代名詞。“你吃過夜粥嗎?”就是問你有無練過武功。“你吃了多少夜粥?”就是説你練武時間有多長?

冬練一般進入農曆十二月半之後,即進行全面彩排,到過年爲止。從新年初一開始,獅隊則出動進行賀新春活動,先到本村本姓各族獻演,後到外村本姓名族獻演,再後進城到本姓的各商號門前獻演。有的最後到縣外本姓處獻演。名爲舞獅,實爲聯宗活動。這一活動,一般在正月二十左右,進行“謝師”而結束。湖田張姓的所有聚居點都先後組織過舞獅隊伍,但並非每年都一同組織,而是有間隔地組織,有的組織次數多些,有的則少些。1949 年之前,一般每年都有二至三個舞獅隊伍出動獻演。其中組織次數最多的爲高坵、白棉、旱窩、鴨麻橋聚居點。這幾個聚居點,相對而言,舞獅隊伍比較健全,武功也比較扎實,武術師也較多。

湖田張姓的傳統習武與組織舞獅隊伍,作用大體有兩大方面。一是通過練武、舞獅,以顯示其本族的武功程度。因爲一個舞獅隊伍,要有幾十人組成,全族武術人員薈萃其中,這樣,實際就凸顯其宗族勢力。二是通過舞獅獻演形式,進行聯宗活動,以加大本村本地乃至縣内外本姓的凝聚力。從科學角度上説,也有一定的可取之處。一是練武,舞獅實爲一種體育運動,通過鍛練,可以增强人的體質。二是練功,舞獅可以較大量地吸收青壯年乃至少年參加,既使這些人學到一些傳統性的民間藝術技巧,又可以避免他們在冬閑時間,因無所事事而去參加不正當的特别是賭博活動。

十、張姓的神明崇拜

湖田張姓是多神崇拜者,可以説什麽都有神,什麽神都拜。常

見的有如下幾種。

1.拜土地神:土地神實爲地域神,通常有兩種叫法,一叫土地伯公,一叫公王。土地伯公,湖田張姓人又細分爲三種,一種叫龍神伯公。龍神伯公是自己住屋所在地的土地神,也就是祇管本屋範圍的地域神,因其神位安設在正堂祖神之下,而祖神稱爲"龍"位,故此神便稱爲龍神伯公。湖田張姓人認爲,龍神伯公是主管陰司中本屋地盤,抵禦一切外邪入侵,從而保衛全屋居民四季平安之神。因此,龍神伯公是拜祖神時應同時叩拜的神位之一。龍神伯公,祇有本屋人叩拜,此屋人不去彼屋叩拜龍神伯公。第二種叫田伯公。田伯公是耕種土地神。湖田張姓人認爲,耕種的每塊田地都有一位"神"暗中在守護着,儘管此神没有神位和神壇。因此,每年農曆二月初二,各家各户都要到自己耕種的每一塊田地裏去叩拜"田伯公",並稱農曆二月初二爲"田伯公生日"。這天,各家各户在叩拜田伯公之後,很多人就在田野裏采集一種叫"田艾"的草藥,帶回家中製作"田艾粄",因清甜可口,男女老幼皆吃。據説,田艾是田伯公保護越冬的神草,用它製粄,吃了可防"黄腫"病(胡豆黄病)。平時,遇上自己耕種的田地有病蟲害,也有人前往田邊叩拜田伯公,祈求神靈滅災。總之,湖田張姓人叩拜田伯公,意在祈求風調雨順,五穀豐登。第三種叫福德伯公。福德伯公安設於屋外居民點與居民點之間相鄰的地方。湖田張姓人認爲,福德伯公和公王都是地域的管理神,其所管範圍相當於人間的一個甲或兩個甲,都是福祉之神,所以稱爲福德伯公。這類地域神的認定往往不一致,同一神,有人叫伯公,有人則稱公王,但它們的設置基本是一樣的。首先,它們都有極小的神位牌,還有高僅一、二尺的石板蓋的壇,稱爲伯公壇或公王壇,壇後種有樹或竹;樹多爲四季常青的濃蔭大榕樹或高大的子林樹;竹則多爲密集的竹叢。而這種樹、

竹,即稱爲伯公(公王)樹、竹。據説,福德伯公與公王,都是夫妻同壇的,俗稱爲伯公伯婆。所以它們神壇的對聯是:“公公公十分公道,婆婆婆一片婆心。”其次,它們管的範圍是鄰近地域,所以有“坳上伯公兩頭吃”之説。意思是指鄰近居民都拜就近的幾座伯公或公王。湖田的伯公、公王共有二十幾座,每個居民點都有伯公或公王。但其名稱湖田多數老者認爲建國前的公王衹有三座,即社崗公王、河背公王、竹子巷公王,其餘皆爲伯公。但所有老者都説不清公王與伯公的具體區别,看來衹是名稱的問題。據老者稱,社崗公王每年打禾醮日期是八月初八;洋梅墩伯公打禾醮是八月十四,河背公王與竹子巷公王兩年一次“敬戲”,兩者輪流;每年十一月初二舉行,今年河背公王,明年竹子巷公王,周而復始。其餘伯公,如眠牛神、高坵等等伯公,均於每年十一月間,由當地居民約定一天舉辦“祈人口福”(是敬神的“名稱”,與“神明生日”内含相似)。要説明的是,公王和伯公並非張姓專門叩拜之神,而是相鄰地區不分姓界的共拜之神。其中,上村眠牛神公王,坐落於湖田村與高華村交界之地,湖田神背堂張姓以及就近的楊姓叩拜此神,高華村的陳、詹、古姓也叩拜此神。河背公王,則爲就近的張、李、賴三姓共拜。雄鷄拔翼公王,爲就近的張、吴、朱三姓共拜。羅洞坑公王,爲就近的張、李、古姓共拜。樟嶺公王爲就近的張、羅、劉姓共拜。黄塘嶺公王,爲就近的張、劉、曾、黄姓共拜。楊梅墩公王,爲張、李、黄、曾、劉姓共拜。公王和伯公,幾乎什麽都管。逢年過節,各居民點居民必須叩拜鄰近公王或伯公。平時,小孩碰上病痛,經“查神”、“問仙”認定孩子“得罪”了公王或伯公時,例如孩子攀爬了伯公樹、竹或戲弄過公王壇前的茶杯等等,爲父母者就要具備齋果、香燭,到伯公或公王壇前去叩拜,請求伯公(公王)寬恕孩子年幼無知,祈求孩子早日康復。家裏買了幼豬、幼牛來飼養,要到伯公(公

王)壇前去"祈豬福"、"祈牛福"。祈求伯公(公王)保佑幼豬、幼牛順利壯大。到幼豬養成大肥豬出賣後或耕牛老弱出賣後,又要回到原壇前去"酬豬福"、"酬牛福"。每年鄰近居民不論什麽姓,都要集中在就近的伯公(公王)前,進行一次"祈人口福",這時要請吹鼓手吹打,每户派一代表在神前燒香叩頭,祈求保佑全家平安。

除外,公王伯公還有中心神壇。上村的中心公王爲社崗神壇,爲上村的張、楊、賴、吴、朱五姓共拜。下村中心公王(有人説是伯公)爲楊梅墩公王壇,爲下村的張、黄、劉、曾、羅、李、古姓共拜。而不論上下村中心公王,每年都要舉行一次"打禾醮"。打禾醮要請吹鼓手吹奏,要請道士"上表",也要在神前"拈首事"。上村中心公王,每 10 年舉行一次醮會,醮期爲 5 日 6 夜。下村中心公王,則碰上豐收年即建醮,稱爲"打豐收醮",醮期 3 天 4 夜。不論上下村建醮,都要請吹鼓手吹打,請戲班演戲,都要舉行"拈香"、"上表"、"放河燈"、"施孤衣"等儀式,要請道士、僧人超度亡魂,賑濟幽靈。這些醮事皆由共居湖田的各姓共同舉行,亦爲全村各姓共慶之盛會。社崗公王每 10 年舉行一次醮會。拙作《粤東五華縣華城鎮廟會大觀》中對"間隔時間最長的湖田公王醮會"已作了相當多筆墨的記述[①]。故在此文中不再贅述。由此可知,叩拜伯公、公王,不僅是張姓的崇拜神明的形式之一,也是張姓與同村他姓共舉神會聯結情感的形式之一。

2.拜觀音:湖田張姓人習慣稱觀音爲觀音娘娘。拜觀音的形式有兩種。第一種是在自己住屋正堂安設觀音神位,經常叩拜。這種觀音設於正堂祖神之右角,高 2 公尺多,寬半公尺左右的木板

① 見房學嘉主編《梅州地區的廟會與宗族》,(客家傳統社會叢書 1),國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院,1996,第 23 至 30 頁。

平面上,祇立神牌,不設神像,神牌曰"南海觀世音菩薩尊神位",神位旁有固定的對聯:"西方緑竹千年翠;南海蓮花九品香。"崇拜這種觀音的,多爲中、老年婦女,尤其是經算命卜卦,認定要修心"吃觀音齋"的中老年婦女,對此神的崇拜更爲誠虔。農曆每月初一、十五,這些中、老年婦女一早起來,梳洗完畢後,第一件事就要先泡好一壺"香茶",提到觀音神前,把神前的茶杯拿下,擦洗乾净,然後斟上新泡的香茶,恭恭敬敬放回神前。此舉稱爲"初一、十五换茶杯"。换茶杯後,即點燭燒香叩拜,並於當天齋戒吃素,即所謂"吃觀音齋"了。除此之外,逢年過節拜祖,也同時叩拜觀音。而每年正月初九至十九的任何一天,湖田張姓人在舉行"上燈"儀式時,必須專門爲觀音神前昇掛一盞"蓮花燈"。蓮花燈以竹枝扎成骨架,外糊緑紙,燈的外形似蓮葉,葉之中心綴以紅色"荷花",荷花上面固定一小碟,盛植物油而點燈,高高昇於觀音神前,故稱。蓮花燈每年依期更换一次,降舊昇新,年年如此,意求觀音長保平安。較爲特别的是,每年端午節,湖田張姓人都特意用"三角糍"拜觀音。據説,端午節這一天是救苦救難觀世音菩薩聯合天上福、禄、壽三星施法普濟人間的日子。"三角糍"形同"星"狀,三角面即爲福、禄、壽三星的象徵。因此,湖田張姓人又稱三角糍爲"娘娘糍"。端午節這天,家家户户,或自製或到街上買回三角糍,先敬觀音,然後才聚集家人吃"娘娘糍"。三角糍是齋糍,絶不能混入肉食,加上端午節這天不少中、老年婦女同時齋戒而吃"齋面",因此 1949 年以前,湖田張姓尤其是老年婦女稱端午節爲"齋節"。吃過齋糍、齋面之後,爲父兄者,攜帶自己的男孩或小弟弟,成群結隊到村邊的潭下河(所謂長流水的江河)裏去洗澡、學習游泳。據説,因爲這一天觀音與福、禄、壽三星聯合施法,普濟人間,所以端午節到長流水的

江河裏洗了澡,就不會生熱痱子。①

"觀音"是"請"來獨設於自己屋中的神位,祇供本屋人叩拜。甲屋的人,不到乙屋去叩拜"觀音"。所以各屋没有獨自舉辦的觀音會。集體拜祭觀音活動是有的,但不在各人住屋舉行,而在公衆的觀音廟裏舉行。湖田没有"觀音廟",所以也没有"觀音會"。華城有觀音廟,每年有三次觀音會,都是集體拜祭觀音②。

另一種形式是爲孩子"祈福",專門到城内"福壽庵"朝拜觀音。福壽庵常駐尼姑,接納女人爲孩子的"祈福"事宜。湖田張姓人對出生男嬰,一般都去算命、卜卦、排八字。如認定孩子與父母相沖、相克時,就按"命運"把男嬰"賣"給觀音作孩童。所謂"賣",就是由孩子的祖母或母親,具辦齋果、香紙,帶着孩子的"年生"(寫着孩子出生年月日時的紅帖子)到福壽庵去,把它置於觀音神前,然後叩拜祈願,祈求觀音保佑孩子健康成長,必年年前來朝拜酬謝。故把孩子"賣"給觀音之舉,又叫"祈福"。祈福後,在孩子 16 虚歲之前,孩子的祖母或母親,必須於每年正月初六至十五的任何一天,攜孩子前往觀音神前朝拜一次,此舉稱爲"暖福"。到孩子 16 虚歲即所謂"上丁"時,孩子的祖母或母親,必須照樣於同一時間攜孩子前往朝拜觀音,並在觀音神前宣告成人,此舉稱爲"酬福"。孩子一旦"賣"給觀音,即由觀音(實爲尼姑)另起一個姓"廟"帶"觀"或"佛"的,諸如"廟觀華"、"廟佛佑"一類的"神名"。而初生男嬰在未"做滿月"之前就"賣"給觀音的,他的"神名"在保留祖姓的基礎上,也往往在滿月拜祖神時命爲正式名字。1949 年以前,湖田張姓中有

---

① 熱痱子是南方暑天小孩子常見的一種皮膚炎症。民俗認爲,端午節"到江河裏洗了澡就不生熱痱子"是"觀音與福禄壽三星的神力作用,所以不會生熱痱子"。

② 詳見房學嘉主編《梅州地區的廟會與宗族》(客家傳統社會叢書 1)國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院,1996,第 14 頁。

不少諸如張佛茂、張佛耀、張佛濤、張佛連、張佛華、張佛蘭、張佛古、張佛應以及張觀華、張觀湘、張觀賜、張觀連等等名字,實際就是觀音賜名後,經滿月拜祖時正式命名的名字。現在這些帶"佛"或"觀"字的人,活着的年紀均在 60 歲以上了。由此,亦可印證湖田張姓人原來崇拜觀音的程度。

3.拜張公仁爺、張毛大郎:此兩神都爲張姓本家神明,設廟於湖田原上下村分界的横堤東端靠潭下河岸邊,正式名字叫"崇德祠"。此廟爲湖田惟一神廟,所設兩神既有文字根據,亦有神話傳説。關於張公仁爺,《五華張氏源流溯考》記載:"張公元弼,字元勳,明朝任廣東總兵,因平亂安民有功,死後被追封爲護國庇民大將軍,此後各地立廟塑像紀念,我縣稱爲崇德張公仁爺,多處建廟。"關於張毛大郎,《張氏清河堂族譜》(臺灣出版)記載:"法慎公,字宗榮,號竹齋,永樂癸卯科舉人,陞山西沁州節判,後陞山東巡案御史,居官清廉,理糧有功,折獄果斷,教民穡稼,不辭親躬,卒於官舍,山東人民作祠供奉,得一護駕賓侯張毛大郎,子孫嫁娶,奉爲法師,常顯威靈。"由此可知,張公仁爺、張毛大郎本爲封建王朝有功之臣而敕封之神。而湖田崇德祠所立此兩神,除神位牌標明"敕封護國庇民大將軍張公仁爺"以及"敕封護駕賓侯張毛大郎"之外,更多的是把其神化了的傳説。其中主要之點是説,此兩人生前都曾拜神仙(有的則説神仙名叫茅山仙師)學法,能驅邪除病,普濟人間疾苦,死後亦常顯靈濟世,等等。張公仁爺、張毛大郎何處學法以及學法的過程,遍訪各方老人,都無法説清,祇説其先師叫茅山先師。因此湖田崇德祠(俗稱張公廟)自清末民初建廟之後(清末前没有廟),即設神童(不是覡公),可以通過"落童"進入神的狀態,爲他人卜斷凶吉,爲他人驅邪、除病。湖田張姓人,逢年過節都自動

進廟朝拜本家神明①。每年農曆八月十三日是此廟神明生日,即舉行兩天廟會,神童即"落童"施法,進行"上刀山"的表演,參觀者人山人海,湖田張姓更是家家户户都進廟"上表"朝拜。八月十三的"生日"不是指張公仁爺、張毛大郎生前的"出生"日,而指神廟建成的"開光"或"落成"紀念日。五華的張公廟很多,同設張公仁爺,但其生日卻不一樣。五華沙喝張公廟"生日"爲八月初三,大田張公廟"生日"爲七月初七,棉洋張公廟"生日"爲正月十三,西林張公廟爲九月十三。凡此都足以證明"神明"生日衹是各自特定的廟會日期。

平時,碰上家人有病痛,湖田張姓人備牲儀香紙叩拜本家神明(俗稱求拜叔公太)祈求驅邪、發藥治病者,爲數不少。總之,湖田張姓人對本家神明的崇拜是非常虔誠的。

4.拜竹葉神、掃帚神、參神、桌神、筷子神:這些神是中秋節由中、青年婦女以及青少年,帶有戲劇性的特拜之神。其中拜竹葉神最爲可觀。所謂竹葉神,據説在八月十五日特别顯靈,能引導凡人進入陰間,所以拜竹葉神,又叫"八月十五下陰間"。據湖田張姓幾位70歲以上的老人説,他們都親眼看過八月十五下陰間的情況。每年中秋節晚上,凡欲"下陰間"的中、青年婦女,一般是三四人圍坐於矮桌邊,兩手交叉放在桌面,頭再伏於手上。然後由一婦女站於桌旁,點燃單數香支插在桌的中間,再在香邊放一碗清水,接着一邊燒紙錢,一邊反復念誦"咒訣":"竹葉神,竹葉神,八月十五有神靈。竹葉神,竹葉青,帶我弟子下陰間。你要去,衹管去,一心一意中進去,切莫三心又兩意。"在念咒過程中,念誦者不斷將香火餘

① "本家"是本姓人的俗稱。張公廟的神是"張公仁爺、張毛大郎",所以張姓人去拜就叫拜"本家神明"。

燼抹下,放到每個伏案人頭上,並不斷用一根帶葉的小竹枝,蘸桌上碗中清水,彈向伏案人身上。一般情況,凡能成功"下陰間"者在燃完半支香左右,即開始反應,先是全身顫抖,繼而不斷拍打桌面,兩脚不斷頓地(這時凡不成功者,就立即起身離桌)。不久,成功者驚呼:"唉呀! 真黑暗! 真黑暗!"這時,念誦者一面繼續燒紙錢,一面告之:"給你打燈籠啦!"過了一陣,成功者又呼:"唉呀! 惡狗攔路啊!"念誦者燒紙告之:"你找棍子趕它!"再過一陣,成功者又呼:"放牛郎攔路,不讓過去!"念誦者燒紙告之:"你和他們對山歌,對贏了就過去了。"不久,成功者果然唱起山歌來了:"掌牛崽仔一堆累,一脚踢你兩邊開,一拳打你三四隻,由你哪隻跳出來。"① 經過這些"套數",成功者終於到達目的地——陰間,先是找到已死在陰間的親人,以後又可找到已死在陰間的房親伯叔與其陽間親人"對話"。對話完畢,有的成功者,是被陰間親人"趕"回"陽間"而恢復清醒狀態的。有的是由陽間親人"拖"回來的。"拖"的辦法,是把"下陰間"者抱離桌面,用冷水拍打其額及頸背,再不醒,就用"蘇茅草"抽打其身,或捏其脊下等部位,直到完全清醒爲止。據老年人説,下陰間能成功者爲數極少,而且一旦成功了,醒來後有好幾天仍精神恍惚,好像大病一場似的,所以老年人都不大願意讓自己家人去搞這一活動。但是有些中、青年婦女一旦下陰間成功了,第二年中秋再去,就很容易成功。1949 以前,永興圍張姓聚居點,有一個青年媳婦叫林阿濤,婚後曾生一個胖男孩,活潑可愛,她愛之若掌上明珠。但孩子 7、8 歲夭折,林痛不欲生,更爲可憐的是,她從此不再生育,因此思念已死兒子之情更迫,很有祥林嫂思兒的味道。就是這個林阿濤,每年中秋"下陰間"都能成功,而且一到陰

① "掌牛崽子一堆累",客話,意爲一大群放牛郎。

間,就能"找"到她心愛的寶貝兒子,痛哭不止,不願再回陽間。這樣,每次都要由陽間親人硬是把她"拖"——用蘇茅反復抽打,用勁捏她脊下,花很久時間才把她"拖"回來。據説,1949 年前,湖田張姓各聚族居住點,都有一兩個能"下陰間"的中、青年婦女。每年中秋這種"下陰間"活動,能吸引不少人觀看,也是當時中秋普遍活動的形式之一。

拜掃帚神:參與人數可多可少,但多爲青少年。參與者用雙手扶着倒立的掃帚柄,然後把頭伏於雙手上①。倒立的掃把上,點燃單數香支,側旁由成年婦女念"咒訣":"掃帚神,掃帚神。八月十五有神靈,叫你掃地就掃地,叫你打人就打人。"如拜成功了,參與者手執掃帚從原地站起,聽人呼喚,叫掃地即掃地,叫打人即打人。據説,拜此神也很難成功。如成功了,亦不能"入神"太久,要及時讓參與者清醒。清醒之法是派人上前,首先"奪"掉參與者手中的掃帚,然後用清水拍打其額及頸背,直至恢復神志爲止。

拜桌神:用八仙桌倒翻過來,桌板朝地,桌脚朝天。地下,桌板的中點放一個盛滿清水的碗,把桌板頂住,頂平,然後由四個青、少年,各扶一桌脚,並用手在桌脚上壓一根點燃的香支,另一人立於側而念"咒訣":"桌子神,桌子神,八月十五有神靈;叫你旋旋轉,叫你轉不停。"與"念咒"開始的同時,執桌脚的四人,閉上眼睛,開始推動桌子向一個方向轉動,而且應越轉越快,如四人用力相當,保持平衡,桌板下面盛水的碗,實際起着陀羅軸的作用,結果桌子旋轉不停,拜桌神亦告成功。反之,四人推力不均,桌子傾斜倒向一邊,當然不能成功,拜桌神亦告失敗。

拜參神:參,湖田張姓人叫"插"。是用竹篾編成盛米穀倒入籮

① 掃帚是用一種叫黄茅草扎成,並用竹杆爲柄的掃帚。

的器具。先用一筷子插入參尾端,再把參背朝天,使參端所插之筷子一端剛好着地,然後在參的兩旁用兩人以中指伸出,托在參的中心點,這樣,兩個人手指托點與筷子着地點形成三點平衡,而使參背能上下浮動"點頭"。拜神開始,在參背插一支點燃的香,口念"咒訣":"參子神,參子神,八月十五有神靈,叫你算就算,人人歲數算分明。"拜成功了,參神會上下浮動使筷子點地。任何人請參神"點"算自己年齡,參神會如數"點"準。如:甲爲 10 歲,參神會"點" 10 次而停。

拜筷子神。多爲中、青年婦女參拜。據説筷子神能預告婦女肚子所懷的胎兒是男是女。拜的方法,用六根長短一樣的筷子,兩人各執其三,一根與身横平,另兩根由左右手執直,使筷子的末端與身横平的筷子兩端齊口,于是三根筷成爲面對對方的"∪"形;然後兩人再將對方的"∪"吻合對齊,使雙方的"∪"套成"口"形,便開始燃香念咒。"咒訣"是:"筷子神,筷子神,八月十五有神靈,某某某(懷孕婦女姓名)身懷胎,請你測個靈,是男'秋秋落',是女'邪邪開'"。據説拜成功了,是男胎時筷子神所顯的情況是"∑",是女胎則顯示的爲"〇"。前者即爲"秋秋落";後者即爲"邪邪開"。當然,測得准與不准,到嬰兒出生時,便可驗證了。

除此之外,湖田與華城市鎮僅一河之隔。華城爲古長樂縣城,城内神廟林立。因此,湖田張姓人的神明崇拜,受縣城渲染很深。城内拜城隍、拜先師(華佗)、拜關帝、拜玉皇、拜財神、拜天妃,拜五穀、拜華光等等,湖田張姓人幾乎都參與。另還有拜水母娘娘(河、湖邊的水神)、"問仙"(通過巫婆與陰人對話)、"做覡"(家中或整族不如意事件連續出現,請覡公驅邪)、"設鬼子"(遇不如意事件,以齋果、香紙棄于三叉路口,以"嘗"野神野鬼)、"喊魂"(小孩子生病,爲祖母或母親者,在傍晚時於大門口呼喊生病孩子的名字"回來",

然後用孩子衫抱"魂"而入房)等等,實際也是湖田張姓人崇拜神明的表現。"做覡"、"設鬼子"、"喊魂"、"斬鷄頭",内容如下:

"做覡",又名"掃屋"。平時極少。祇有該居住屋碰上被認爲很不吉利的事件時才舉行。據説1936年(民國25年)農曆八月湖田上村張姓白棉舉行過一次。原因是當時在不長的時間内,該族連續出現了兩次"月爛"①。據親自看過該次"掃屋"、現年76歲的張周善老先生説,當時請的"掃屋神童"叫張阿籌,是大田人,以本家神明張公仁爺化身進行"掃屋"。"掃屋"儀式,于晚上八點左右,在白棉正屋上堂開始舉行。神童頭絞紅巾,手敲鑼,"落童"② 進入神的狀態後,開始"抓油鍋"("落童"要念口訣,但他人不知其念什麽)。所謂"抓油鍋",就是在正堂上擺一小鐵鍋,注上5、6斤生油,生火煮沸,神童"落童"後,把手伸進油鍋裏去"撈"而不被燙傷,就叫"抓油鍋"。抓油鍋後,便開始"掃屋"。先掃正堂。過程是:神童一手執一根扎有布團的竹竿,把布團往油鍋内蘸油,然後把布團點火。布團燃起火光時,神童口含白酒向火光噴灑,布團的火光立即由紅光變成青光,向整個正堂照射。這時,神童另一手執白扇,向青光扇去,青光立即全部熄滅。接着,神童又把"張公仁爺法符"貼於正堂,這樣,正堂"掃屋"即告完畢。掃完正堂,由助手攆着"油鍋",到整座屋的每一個房間去"掃"。"掃"的方法與掃正堂完全一樣,到全座屋的每一房間掃完了,"掃屋"儀式才結束。因房間不少,所以"掃屋"到下夜才結束,幾乎花了整整一夜時間。據張周善老先生説,"做覡"和"掃屋"内容完全是一樣的。請"覡公"來"掃

① 年輕媳婦生孩子而死亡。舊時生孩子叫"坐月",生孩子時死了,所以叫"月爛"。

② "落童"之落不是脱落,而是進入的意思。脱離神的狀態叫"醒童"。

屋”叫“做覡”。“覡公”進入神的狀態要吹牛角①,然後才“掃”。請“神童”則不叫“做覡”,祇叫“掃屋”,神童也不吹牛角。“做覡”與“掃屋”都是因爲整座屋“邪”氣太重時才舉行。“覡公”與“神童”口中噴酒發出的“青光”,就是横掃“邪氣”的神光。青光被“神扇”搧熄,就是表示“邪氣”已被消滅,然後再貼上“法符”就是表示從此“邪氣”不能再“侵”。這樣,這座住屋也就確保平安了。

“設鬼子”:所謂“設鬼子”,就是成年傷、病,經“查神”、“問仙”認爲是碰撞“野神野鬼”所致時而進行的一種“驅鬼”活動。方法分三種。第一種最簡單,祇要病(傷)者的家人,帶上三張草紙、三枝香,再捏三個加灰的“飯團”(俗稱灰齋),於晚上(應在夜深人靜後)到三岔路口,把香插穿草紙再插於地面上,把“飯團”棄於路口即可。第二種亦不複雜。病(傷)者之家人,備香紙燭寶,三種齋果(糕點和水果,數量不用很多)再加三個杯一瓶酒,於晚上夜静時到三岔路口,擺開齋果,點燃香燭,並向三個杯中注滿酒,燒完紙寶,然後棄一切帶來品(包括酒、杯、瓶、齋果)於三岔路口,即算完成。第三種是請“專人”設鬼子。這種做法往往是病(傷)勢較爲嚴重而又久治不愈者才爲之。具體方法是,病(傷)者家人,先具一副紙寶於白天墊入病(傷)者所睡的牀席下,讓其壓着睡至晚上。然後具“小牲儀”一副(小牲儀由一個鷄蛋,一小塊肉,一條小魚組成,三者共置一個盤中,其中鷄蛋置中,小魚置左,肉置于右),再加三個杯、一瓶酒以及香燭,統統放入手提竹籃内。及至晚上,病(傷)者家人送一個“紅包”給請來的“專人”,此時“設鬼子”便正式開始。首先“專人”在病(傷)者房中點燃三枝香,開始“請神”。口訣是:“伏以,

① 覡公作神事皆吹牛角,指其號角外型如牛角。據筆者所知,五華民間覡公吹號所用多爲真牛角。

日吉時良,天地玄黄,焚香拜請,茅山先師,雪仙師爺。又來拜請,東方傷神,西方傷神,南方傷神,北方傷神,中方傷神。今有×××(傷病者姓名)不慎觸怒諸神,今晚特具小儀,請諸神跟隨而來宴飲……。"説完,"專人"手執一把"生魯刀"(家庭棄而不用的銹刀)往病(傷)者牀上連拍三次,再從牀席下取出被壓睡的紙寶,連同"生魯刀"統統置入籃中,然後提籃從房中走出,直到屋外的三岔路口擺開"小三牲",點燭燃香,擺杯注酒,再念口訣復如上請一次神。最後加上一句:"縱然×××(病傷姓名)深有得罪,亦請諸神高擡貴手,盡情宴飲。"念完,"專人"亦應盡棄帶來物(包括籃子、刀等等)而徑回自己住處,不應再回病傷者家中。但據不少老人反映,替人"設鬼子"的"專人"往往是膽量過人者,或生活特困者。他們似乎不怕鬼,而把"設鬼子"的"小牲儀"、酒都帶回自己家中,飽、醉一頓。

"斬鷄頭":斬鷄頭是人與人之間産生嚴重猜疑而又無法明斷時,用一隻雄鷄在"神明"面前用利刀斬其頭,以表明自己無辜的舉動。故此舉又稱"發誓"。一個老者以不要寫原事有關人員姓名爲條件,向筆者講述了如下一件"斬鷄頭"事件。那是幾十年前的事:湖田張姓某一族,有一老人,因其兒子外出不在家,而其兒媳獨居一房。一年夏天天氣炎熱,身爲家翁的老人,見兒媳在夜晚敞開房門,與另一人同睡在地板上。於是老人以親眼所見爲由,極大懷疑兒媳與隔壁的獨身男人"有染"。此後,家翁含沙射影罵兒媳"不正經",而隔壁的獨身男人也"聽"出了這些"罵"的弦外之音。兒媳則認爲家翁"冤枉"她,理由很簡單,如果她真有"不軌"絶不會敞開房門給人看的,同時説明當晚同睡在地板上的是同屋的另一個女人。但是,家翁認爲一個年輕媳婦,晚上不關門睡覺,是"無情也有弊",當然當晚兒媳房内已媳燈,睡在地板上的另一人是男是女他的確

没有看清,但憑"不關門睡覺"兒媳就大錯了,所以還是"照罵不斷"。這樣,家翁與兒媳再涉及另一獨身男人之間的猜疑越來越深,最後發展成"斬鷄頭"。過程是:兒媳與獨身男人各執雄鷄的一個鷄脚,一同跪在"天地神明"面前,然後一刀把鷄頭斬斷,以示自己的清白無辜。"斬鷄頭"的内涵是"斬鷄頭牽鷄脚,各人有事各人'琢'"①。就上述事件而言,獨身男人與兒媳敢以牽着鷄脚,在衆人面前一刀把鷄頭斬斷,内涵是:"我倆如有不正當行爲,就像雄鷄一樣變成刀下鬼,不得好死!"反過來又有另一層意思,那就是:"我倆確實没有不正當行爲,但有人硬誣有不正當行爲,那麽誣人者也必然像雄鷄一樣成爲刀下鬼,不得好死!"因此,在習俗中凡"斬鷄頭"之後,就不得舊事重提,否則,群衆就嗤之以鼻。

"喊魂":所謂"喊魂"就是三歲以下小孩,夜睡驚哭或白天情緒不寧,經"查神"、"問仙",認定爲"失魂"時,于傍晚在大門口呼魂回屋的一種舉動。"喊魂"一般由孩子的奶奶主持(孩子没有奶奶,則由母親主持),時間皆在傍晚孩子洗澡前進行。過程是在孩子洗澡的水盆、衣服皆準備就緒後,爲奶奶者手拿孩子準備洗澡後換穿的"貼肉"衣② 走到大門口,高聲喊孩子的名字:"×××回來啊,回來奶奶帶你乖乖嚕!"如此,反復喊三次,然後走到孩子洗澡處,孩子即開始洗澡,洗完,奶奶手裏的内衣給孩子穿上,再抱回房中開始睡覺,喊魂即告結束。所以要爲奶奶者拿一件"貼肉"衫,據説是爲"包魂"的,孩子的"魂"丢在"外面"了,聽見奶奶呼喊,就會飄回來,一入門就給奶奶"抱"(包)住了,然後把這"包"住的"魂",往孩子洗得乾乾净净的身上一"附",孩子就會"乖乖嚕"(平平安安)了。

---

① "琢"爲客家話,意爲承擔。

② 即最内層的那件内衫。

關於神明游村,湖田除中心公王 10 年一次醮會擡神游村外,其餘皆不擡神游村。而這種游村,拙作《粵東五華縣華城廟會大觀》[①] 已有記述,不贅。

十一、張姓經濟狀況

湖田張姓歷來以農爲本,不論哪家哪户都或多或少耕種土地,以收獲糧食。其餘副業則視具體條件而有所區别。居上村倉下、高坵居民點的宗族,因其就近土質蘊藏豐富的"白色坭",是製作磚瓦的上好材料,所以他們以造窑燒製磚瓦爲主要副業,因質量上乘,行銷遠近幾十里。據説,湖田磚瓦業已有 300 多年歷史,到 1949 年其業相當旺盛。其中倉下的業主張阿享,高坵的業主張履敦,都是經營磚瓦業而使家庭富有的。磚瓦業不僅使業主有錢可賺,也使本族居民平時有工可做,解決了農閑的就業問題。和高坵、倉下聚居點相類似的是下村羅洞坑張氏聚居點,他們利用本村"白色坭"豐富資源,開辦了"陶廠",生産質量上乘的陶缸、瓮、鉢等産品,據説亦有 300 多年的歷史,與上村的磚瓦齊名,於縣内外稱著。羅洞坑張姓陶業業主張新凡、張杰三亦屬富裕人家,其族人多以製陶爲業。此外,地處潭下河岸,河堤翠竹成蔭的沙上張姓聚族點,利用其本身優勢,從事竹器編織者特多。其餘各聚族點,有的在市鎮小本經商,有的走圩期販運山貨、糧食、鷄鴨等;有的利用潭下河放竹排、放木排、撐船苦討苦吃。而屬湖田首富的上村永興圍一族(其中又以復泰派一支)除農業外,主要是在縣城開商號,商店有五、六間之多,還有"當鋪"一間,有所積蓄,則買田放帳,所以富得快。總的説來,1949 年前,湖田張姓貧富不均,窮的多、富的少,

① 該文見本書上編第 236 頁。

整體上仍屬一般鄉村地區。當時,張姓除一名痴呆人要飯外,乞丐亦不多。

十二、張姓的宗族關係

湖田張姓内部的宗族關係,以世輩房份分親疏。其世輩以大田開基祖爲一世,逐輩按數字次序下排爲 2 世 3 世 4 世等等。房份,按同父(包括同母和多母)所生的兄弟排行排列。老大爲長房,老二爲二房,老三爲三房,餘類推。凡直系稱血親,同祖父的兄弟伯叔稱堂親,同高祖所衍生的人員稱服親[①]。由此可知,除血親外,堂親最親,服親次之,其餘皆稱房親或宗親。房親與宗親以血統世輩排列,世輩近,房親關係相應親;世輩遠,房親關係相應疏。而各聚族而居之宗族間,皆互稱房親或親房。各族内部再細分親疏。

湖田張姓各聚居之族,都有基本相同的規矩。首先,族内世輩森嚴,不得紊亂,稱呼亦有嚴格區别。除直系血親外,堂親應按各輩排行稱呼,不准帶名稱呼。如曾祖的同胞兄弟,視其排行,稱爲伯公太、二伯公太或三叔公太等等。祖父同胞兄弟,稱爲大伯公、二伯公或三叔公等等。胞伯叔則稱大伯父、二伯父、三叔父等等。胞兄弟稱大哥、二哥、三弟等等。女性亦然,如稱大伯母、二伯母、三叔母、大姑、二姑、大姐、二姐、三妹等等。除外,其他族内房親可以帶名稱呼,但尊卑絶不能紊,伯是伯,叔是叔,兄是兄,弟是弟,對長者必須以其輩帶其名連呼,如××伯,××叔或××哥等等,絶不能祇呼其名不稱其輩。否則,被斥之爲"不知上七下八"。對世輩相差很遠,例如世輩很高而年齡很小或世輩很低而年齡很大的,

① 服親又稱服内或五服内,舊時五服内的長者死了,皆應穿孝服故稱五服。

則以"大哥細叔"相稱,即世輩低年齡大的,以帶名稱世輩高年齡小者爲"××小叔",反之,稱對方爲"××大哥"。其次,凡事先親而後疏加以解決。一家之事(特別是家庭糾紛矛盾)家中解決,解決不了,才依次由堂中、服中解決,最後才由族中解決。請客宴飲亦然,可視自身經濟和需要,進行家宴、堂宴、服宴、最後擴爲族宴,乃至再擴爲大操大辦。其三,大型紅、白、神事,由族内統一安排操辦,族人應無條件參加。其中"大行嫁"婚禮中的打頭鑼、擎紅彩、高燈、禁牌以及"且郎"人員、家禮先生、厨師、接客人員、牽新娘入門人員等等皆由族人擔任,除非萬不得已,決不請外人。族内有人去世,有關理事、采買、"八仙"(擡棺柩者)、儀仗人員等等也應由族人擔任。堂親或服親人員,在夜晚還要到"靈堂"協助守衛。神事,包括"公王"、"伯公"生日或"祈人口福"一類事件,以及全族的墓祭,由族長統一安排,各司其事,不得推辭。其四,族内不和,特别是較大的糾紛或矛盾,由族内先行解決。族内未解決前,不應超越到族外去。一般説,大部分族内糾紛、矛盾,族内都能解決。其辦法是:凡誤解或因小事引起的糾紛,采取互相退讓,不計小節,以鳴鞭炮雙方言和解決;如確實無理引起的糾紛,錯者一方應向對方道歉,或鳴鞭炮,或向對方敬酒認錯加以解決;較嚴重事件,造成對方經濟損失者,過錯一方應賠償損失,並辦席請族内有關人員,當衆向對方敬酒認錯加以解決。凡此,均稱"族内和事"。和事後,雙方均不得舊事重提再生是非。

當然,各族之間,乃至本族之内,天長日久,不可能永遠不發生矛盾、糾紛,而且有時這種糾紛還是很激烈的。據老者回憶,這些較大的糾紛多因爭屋場、風水,或因賭博事件引起,其中又以白棉一大族發生較多。1940 年至 1945 年間,白棉本族内張壁瑶與張定平爭屋地,一方竟開了槍(未傷人),眼看一場流血事件就要發生,

幸全姓各族有關人員及時參與調解,終於協議和事。不久,白棉族人與鴨麻橋族人,因在本村樟嶺坳修祖墳又引起糾紛,雙方各集武術人員準備大鬥一場,幸又被全姓有關族人調解和事。如果説上兩事還未造成兩敗俱傷的惡果,那末,1945 年春節,因賭博事件引起的,白棉族人張番良與高坵族人張華四等人的武鬥,則是震動全村的惡性事件。當時,農村過年都有"搞新年"的賭博活動,高坵族人張華四等人在其本族内設點聚賭。白棉族人張番良本爲公開在縣城(今華城)設館授徒的武教頭,自認武功不凡,便往高坵參賭,但不守"規矩",經張華四等人再三勸告加警告,請他不要瞪着眼睛專"吃"自家人。但張番良卻充耳不聞。終於一個夜晚,張番良第三次"違規"時,引發了一場惡戰。首先,張華四持棍向張番良打將過去,張番良立即舉起隨身而帶的粗竹竿煙筒迎戰,並迅速把燈光打滅。這時,手電筒四射,一招一合,從賭場内打到賭場外,接着高坵族内的"四條名棍"一同參戰。所謂"四條名棍"指張華四之外,其餘張瑞珠、張木全、張全康都有相當高水平棍術的四個高坵族人,一齊圍打張番良。乃至張番良衹有招架之功,没有還擊之力。這樣,張番良衹好邊打邊退,抵抗了幾個小時(有人説,由此可知張番良武功的確不弱)直退到近一里多遠的一個大湖邊。這時,衆人齊呼:"不要再打啦!"才勉强罷戰。此戰,震動了全村人,他姓人有他姓人評説,張姓人也各有評説,是非曲直,衆説紛紜。但最後不了了之。這是因爲:一是當時政府也"禁賭",因賭打架,本身就不光彩,政府不插手此事,已是"大恩典"了,所以不了了之。二是本姓内相鬥,自己人打自己人,是同宗大忌。因賭而打,姓内人多認爲是"丑"事,難於論曲直,也無標準來作調解,所以也衹好不了了之。但有一點值得提提,那就是"不打不相識",雙方没有因此結成不解之仇,此後,湖田張姓内部再没發生"全武行"。

湖田張姓與五華全縣各地同姓宗族,除每年聯宗祭祠,以及舞獅聯宗活動外,平時亦有代表聯繫。清末、民國時期,湖田張姓與外地同姓聯繫的代表,主要有張谷山、張紹初、張卓然等人。其中,張谷山曾任縣長,張紹初是著名鄉紳,張卓然曾任縣商會會長。聯繫地點主要在縣城文成當。而全縣張姓經常派代表參與聯繫者,主要有"三田"、"兩壩"。三田,即大田、半田、湖田;兩壩,即羅經壩、學賴壩。三田兩壩都是地名,是縣内張姓聚居的主要地方,甚至是清一色張姓居住地。由此亦可知湖田張姓是五華張氏宗族中之主要一支。

十三、張姓與本村、鄰村他姓關係

湖田張姓與本村他姓歷來比較和睦,原因有三。一是張姓祖上有"與人爲善"的遺訓。張姓有許多堂號,其中一個叫"百忍堂"。《五華張氏源流溯考》中關於百忍堂的來歷記載是:"唐高宗麟德年間封泰山,回京途經開封,聞張公藝九世同居,順便到其家問他和睦同居之道。公藝乞賜紙筆,連寫一百個忍字獻呈,高宗點頭稱賞。故張姓又稱百忍堂。"張姓世代相傳一個故事:張姓號稱百忍堂後,各姓人都以各種各樣方法試弄,結果經九十九試,張姓都"忍"了。於是,感動了天上神仙。這一天,正是大年初一,處處喜氣洋洋,互道大吉大利的日子,神仙化成一老者,肩扛"火板"(小孩死了專用的小棺材)特意走到張家門口叫賣。"賣火板呀! 賣火板呀!"叫賣聲特别嚣亮而刺耳。張家屋主聞聲走出門來,不但没責怪老者蓄意在大年初一破壞吉兆,反問"火板"賣多少錢? 老者要價很高,屋主亦不計較便把"火板"買下,並説:"我家人口衆多,生老病死,人之常事,買副'火板'也没什麽奇怪。"這就是"九十九忍"再加"年初一買'火板'一忍"湊成"百忍"。這個傳説故事的結尾

是:張家百忍,結果自身受益。因爲神仙賣的"火板"並非凡物,而是"起死回生"的仙牀。張家年初一買下"火板"後不久,他家一個幼孫突然生病,百藥不治,終于一命歸西。屋主想,年初一買"火板"也許是天意難違。所以便把"火板"搬來,將屍盛入以便埋葬。豈料屍體一入"火板"反而活過來了。於是,張姓人深悟其中奥妙,乃謂"百忍其福無窮"! 從此,張姓以此爲訓,告誡後人,凡事忍一忍天寬地闊,容人自容則和氣生財添福。湖田張姓人自知本姓由他處遷來,和他姓睦鄰人,更應遵從祖訓,故歷來與本村他姓和睦相處。此爲其一。二是神的凝結力。已如上述,湖田的地域神多,每域皆有公王、伯公或中心公王,每年"祈人口福"、"打禾醮",在一定時間内舉行醮會,皆由各姓共祭共祀,情感自然融洽許多。更爲主要的,張姓與他姓有了情感基礎後,便在神前"結拜",以神明爲鑒,永守同心。其中"結拜同年"即爲一種。以湖田上村爲例。該村 1949 年前共有張、楊、賴、吴、朱五姓。其中楊、賴、朱三姓實際祇各有一户,每户不過幾口人;吴姓則多幾户,人口也不過一二十人。而這些人口少的賴、吴兩姓,均有人與張姓"結拜同年"。所謂"結拜同年",就是雙方男性青、壯年的同齡人,在"天地神明"或公王、伯公神前共同燒香叩頭,拜爲結義的"雙胞胎"。結拜後不稱兄弟,而互稱"同年"。同年的父母兄弟姊妹子侄,皆視爲自己親人,稱呼亦按親人稱呼。結爲同年後,雙方不通婚,按血親看待,雙方家事、農事、紅白事,皆互相協助料理,經濟上亦相互支持。特别是這種特殊親情,世代相傳,不爲其他因素所隔。上村賴錦元與永興圍張阿木結爲同年;吴新南與張紹熊結爲同年,其親情從清末至民國延續三代相傳。由此可知,神力凝結之情,超越姓界,融洽相處。此爲其二。其三是通婚。湖田上村的他姓共四姓,其中賴、吴兩姓有人與張姓"結拜同年",還有楊、朱兩姓則與張姓通婚,而且這兩

姓的第一代屋主人都是本村張姓的女婿。姻親關係,和睦相處,自不待言。其實,整個湖田不論上下村張姓,與本村他姓結拜同年者多多,通婚者亦多多,不勝枚舉。這就是湖田張姓與本村他姓歷來比較和睦的基石。

湖田張姓與鄰村他姓,總的來説也是比較和睦的。特別是與南相鄰的高華村,與西相鄰的滿堂村,與東相鄰的西林村,與西北相鄰的葵富村的各姓,從未發生大的糾紛與磨擦。但,與東南一河相隔的黄埔村李姓,以及與北一河相隔的縣城(華城)大街里周姓,則發生過械鬥。1944 年間,與湖田一河相隔的黄埔村李姓,欲從其村邊的潭下河東岸架設一座大木橋直達西岸的湖田,以便縮短其往來縣城的里程,遭到湖田張姓的極力反對。但,李姓自認姓大人多,公開以"架橋修路,造福人間"爲由,强行架造。因而湖田張姓集結了幾十條槍,向李姓架橋者射擊(未造成傷亡)逼迫其停工。湖田張姓人所以反對李姓造橋,理由有三。一是認爲李姓架橋位置選在湖田村頭,是蓄意從風水角度上破壞湖田"龍"勢。二是認爲李姓事前未與張姓協商,强行動工是藐視張姓。三是認爲李姓原已有一座大木橋可行(祇是稍遠),再造新橋實存心不良。所以張姓集結商議,認爲不論付出多大代價,都與李姓決一雄雌。張、李兩姓人多姓大,旗鼓相當,械鬥一旦持續,後果不堪設想,所以很快就牽動了"上層"人物。最後,雙方都"請"出了"頭面人物"坐下來談判。張姓請的是縣城河坑里(地名)的張宗良(時任廣東虎門要塞司令員);李姓請的是水寨(地名)的李端模(時任五華縣自衛大隊長)。談判的結果是"劃地爲牢",以潭下河流中間的一個長型沙壩爲界,東爲黄埔李姓地域,西爲湖田張姓地域。黄埔李姓在其域内已架起的木橋,湖田張姓不越界去拆除。而西邊湖田張姓的地域,允許李姓一次性的祇造不超過河堤高度的矮小木板橋;當這

小橋腐爛後,則不准再修造。這樣,這座大木橋實際祇架造一次,第二次即自然消失。

與北邊縣城大街里周姓的糾紛,據説發生在民國初元時期。當時,縣城公開設賭。大街里周姓在其本姓地域開設賭場,當時一個並非湖田的叫張阿詩的人,前往參賭,因不守規矩與周姓人引起打架,結果張阿詩被當場打死。事情發生後,縣城附近的張姓人一齊起來聲討周姓人,湖田張姓則是主要的參與者。最後,張姓人擡着張阿詩的屍體直入周姓祖堂,把屍體置於其祖神壇上,並不分青紅皂白,對周姓實行"抄家"(據説祇有一户因與張姓有姻親而幸免),搞得周姓鷄犬不寧。相傳,此事震動當時全縣。各種各樣評説皆有,五花八門,不一而足。

從上可以看出,湖田張姓與鄰村他姓鬥毆的主要因素,仍然離不開"風水"、"賭博"。不過,鬥毆事件還未鑄成世代結怨。湖田張姓與黄埔李姓以及大街里周姓通婚者仍然不少。

十四、1949 年後湖田變化概説

1949 年後,湖田已發生了巨大變化。包括張姓在内,聚族而居的習俗不再延續。神、壇、社、廟以及老祖屋的祖神均已搗毁。改革開放前,崇拜風水崇拜神明的行動幾乎絶迹;醮會、廟會不再舉行。風水寶地被毁難計其數,所謂"卧豬問兜"、"透湖彎月"墓地早已不復存在。婚姻問題,國家頒佈了婚姻法,不論誰都應按法辦婚姻;實行一夫一妻制;童婚、重婚、納妾均爲被禁之列;寡婦再嫁合法;本姓除三代血緣禁婚外,其餘允許結婚。因此,湖田張姓本姓通婚者有之,本族三代以外通婚者亦有之。婚禮的繁瑣縟節絶大部分已删除。總之,1949 年後,湖田人思想上、行動上都已邁開時代步伐,趕上時代潮流,改革開放後亦已解決了温飽問題。應該

說這是十分可喜可賀的大進步。因本文所述均係 1949 年前湖田張姓民俗的歷史材料,所以絶不能與 1949 年後的具體情況相提並論。另,由於受幾十年時間相隔,本文所涉及事件與内容,不一定100%準確。錯誤之處,敬請批評、指正。

清流縣進士鄉的民間信仰與民俗特色

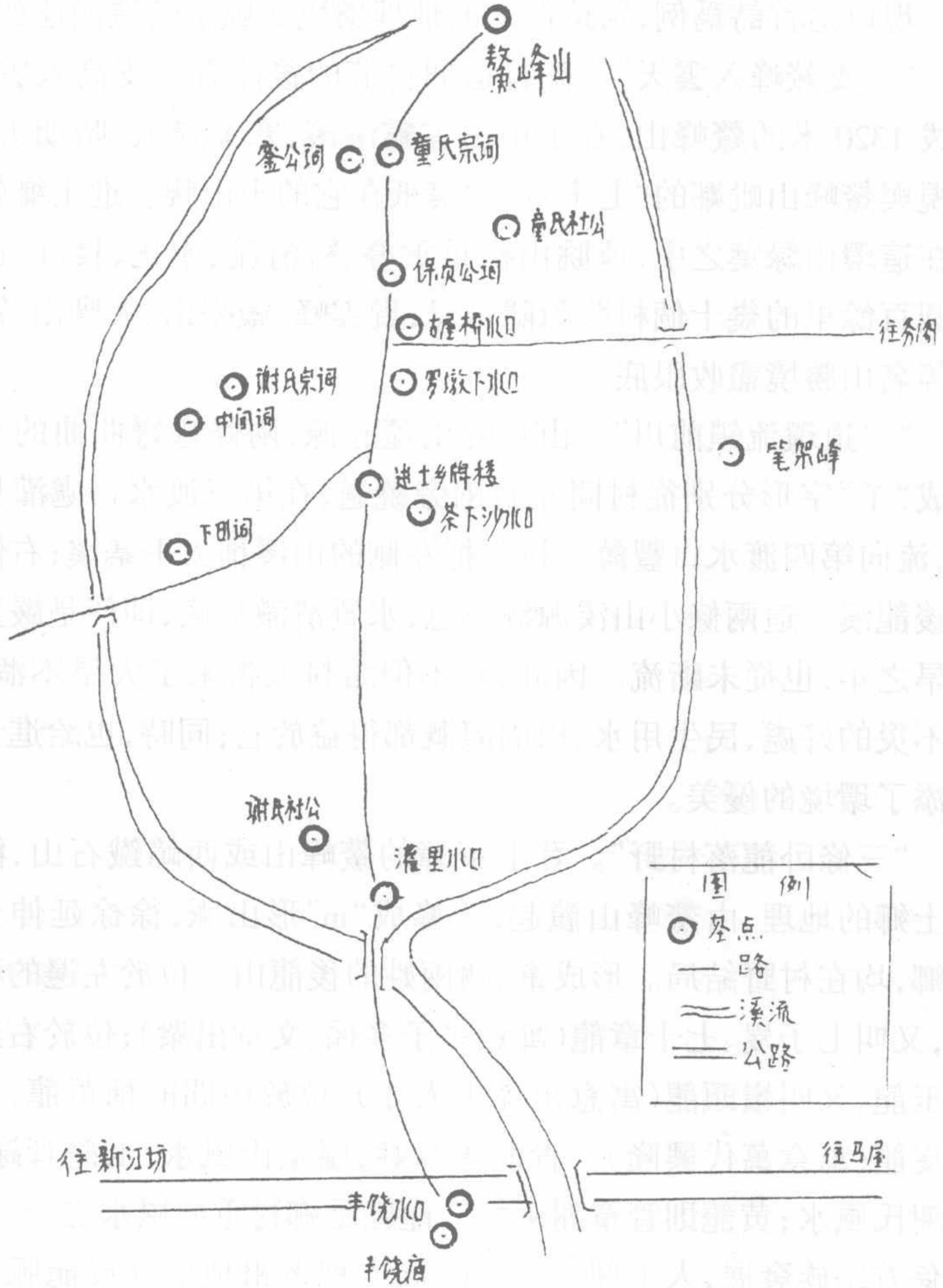
童 金 根

進士鄉地處福建省連城、長汀、寧化、清流四縣交界處，它交通方便，受外界影響較大，民俗傳統文化頗具特色。它是閩西客家文化的一個有機組成部分，被譽爲清流縣客家之鄉。爲了進一步研究客家傳統社會，弘揚民間優秀文化，筆者深入該鄉作了民俗調查。現將該鄉的民間信仰與民俗特色，作一簡介，以供參考。

一、地理環境與風水營造

進士鄉(留坑)是清流縣最南端的一個鄉村，南與連城縣務閣鄉的務閣村、馬屋村相毗鄰，離該村僅 4 華里；西與長汀地域相連；距清流縣城 100 華里，離長校鎮 10 華里，屬清流縣長校鎮管轄。進士鄉三面環山，一面臨路(建文國道綫)，山巒起伏，修竹成蔭，古木參天。村莊掩映在翠竹緑樹叢中，景色宜人。歷代以來，村人對其鄉村的地理環境及風水是非常講究與重視的，認爲風水與人類的生存、發展息息相關。據村人説，曾在明清時期，有位地理先生前來進士鄉看風水，對該村的山形地貌寫了一首地理詩(參見附圖)：

進士鄉地形示意圖


鰲峰山
鰲公祠
童氏宗祠
童氏社公
保定公祠
古屋桥口
往务溪
谢氏宗祠
中间祠
罗坡下水口
笔架峰
进士乡牌楼
茶下沙水口
下田祠
谢氏社公
溪里口
图例
坐点
路
溪流
公路
往新汀坊
丰饶水口
丰饶庙
往马屋

一支鰲峰入雲天,二道環流鎖前川。

三條卧龍落村野,四渡水口扶炊煙。

現以這首詩爲例,對這個鄉的地理環境與風水營造簡述如下:

“一支鰲峰入雲天”。確實這個村莊的後龍有一支高入雲天,海拔 1320 米的鰲峰山,登上山頂雲霧滾滾,寒氣逼人;晴朗天氣,俯視與鰲峰山毗鄰的“七十章”古寨祇在它的半山腰。進士鄉就坐落在這環山緑葉之中,遠眺山巒重重叠叠,清流、寧化、長汀、連城方圓百餘里的幾十個村落隱隱可見;貴雲峰、靈臺山、大豐山、冠豸山等名山勝境盡收眼底。

“二道環流鎖前川”。由鰲峰山麓起源,兩條彎彎曲曲的小山溪成“丫”字形分别從村間左右兩旁繞過,在第三渡水口處灌里匯合,流向第四渡水口豐饒。村人把左側的山溪稱太平寨溪;右側的稱後龍溪。這兩條小山溪源源不息,水質清澈見底,即使是嚴重的乾旱之年,也從未斷流。因此,它不但給村人帶來了大旱不涸、大澇不災的好處,民生用水、田園灌溉都得益於它;同時,也給進士鄉增添了環境的優美。

“三條卧龍落村野”。登上東嶂的鰲峰山或西嶂鐵石山,觀覽進士鄉的地理,由鰲峰山麓起,三條成“m”形山脈,徐徐延伸至進士鄉,均在村野結局。形成童、謝兩姓的後龍山。位於左邊的稱青龍,又叫七子岌、七十章龍(寓意多子多孫、文章出衆);位於右邊的稱玉龍,又叫嶺頭龍(寓意出傑出人才);位於中間的稱黄龍,又叫坪岌龍(寓意萬代興隆)。青龍管童姓,屬童氏風水;玉龍管謝姓,屬謝氏風水;黄龍則管童謝兩姓。龍脈是鄉村重要風水之一,它將關係着宗族發展,人丁興衰,因而,族人把老祖地墳立於龍脈首要位置,營造風水。青龍葬有童氏保貞公祖墳;黄龍南側曰獅形葬有童氏開基祖墓,北側曰虎形葬有謝氏開基祖墓;玉龍葬有謝氏三世

祖墓。除原有祖墓之外,任何人不得擅自在後龍山上私造墳墓,否則,必受到族人的懲罰和歧視,後果是不堪設想的。

"四渡水口扶炊煙"。因爲進士鄉的地勢呈南北長,東西窄,從南端的鰲峰山下起至北端的豐饒庵終全長約 10 華里,形成一條"月"牙型的長山坑。不但坑峽偏長,而且有東南高、西北低地勢不平的缺欠,論風水,村落不落局,坑風、坑煞較大,這一點是該村風水的美中不足。爲了填補這一缺欠,童謝兩姓經過幾代人、幾百年的共同努力,方才在這塊故土上營造了四處竹林和四渡水口,終於達到了完善風水的目的。現將四渡水口的營造時間及地理位置簡介如下:

第一渡水口曰羅墩下,約建於明大德二年(1298),位於童屋村頭、謝屋村尾,由謝姓獨建,童、謝受益。水口全長約 60 餘米,寬約 6 米,高約 2 米餘。石壘外圍,中間填土植樹。該水口樹木成蔭,其中有兩棵大松樹,4 人抱圍不過,枝葉蓋天,長年著翠。此地是村人休閑及盛夏避暑的好去處。

第二渡水口曰茶下沙,約建於清初順治年間(1644—1661),位於謝屋村口,由童謝兩姓分別營造,童氏爲左側一段,謝氏爲右側(靠村一旁)一段,全長 100 餘米,佔地面積 500 平方米。以植松樹爲主,兩姓分別管理。

第三渡水口曰灌里,約始建於清康熙年間(1690 年前後),離村約 500 餘米,位於兩條溪流的匯合處。營造面積達 800 平方米,種植各種樹木,闊葉樹成林,林内立有禁牌一塊。據傳,德高望重的清賜貢生童鰲爲保護林木,特設一計:有意暗咐家丁到灌里砍伐樹木一根,事後,當衆進行處罰,殺豬一條,童謝兩姓每户均分罰肉半斤,並全村鳴鑼道歉,以此進行宣傳教育,從而達到保護風水林的目的。時至解放初的 1955 年,村人爲擴大水口面積,又用良田 5

畝調換了水口上側的土地,植上板栗樹,現已成林。水口處建有屋橋一座,橋頭設有六角涼亭一個,謝氏的"社公"也在此處。這裏小橋流水,古樹成蔭,是進士鄉景點之一。

第四渡水口曰豐饒,始建於永樂六年(1408),由謝惠、童再立等人捐資倡議籌建。此地處於清流、連城兩縣(三明、龍岩兩地區)分界綫上,西南與馬屋下水口相連,西北與赤土崗村、馬蕪嶺村相接,營造面積達 800 平方米。爾後,還建有豐饒庵一座,成爲四保洞間一帶善男信女朝神拜佛,南北交通,過往行人住歇、休息的好去處,也是當地名勝景點之一。

除以上所説的人工營造的四渡水口之外,村間還有"筆架峰"、"硯臺峰"、"進士牌樓"、"虹橋鎖月"、"七十章"、"人丁峰"、"拳頭峰"、"天子地"等人工風水點和自然景點,這些景色與童謝宗親的發展有着一定的關係,現選其較有特色的景點作一簡介。

筆架峰(又稱文峰),位於村西南方的太平山上,在童氏第六世祖雲旺、雲錦等倡議下,人工營建,即在太平山的前山造一筆架,後山堆一峰頂,形成一支筆架峰。同一時間又在右山造一硯臺峰,旨在爲村間做一出人才的風水點。某地理先生爲村人做"榮公墓"時曾指出:"依看見解,峰位筆架之外,屬西南,若往西南外遷,必定人丁興旺,人才輩出,事業大成"。果真,第 16 世祖雲盛、雲峰、雲龍等遷居廣西,發至"千家之煙",文墨人才代代倍增。此後,童謝兩姓凡有條件立新屋的人,均請來地理先生,把門樓方向對準"筆架峰"。村間舉人、進士,以至後來的大學生、研究生、博士生,學業有成者均出自門樓朝筆架峰的門庭。

拳頭峰(又稱武峰),位於長汀管轄的鐵石嶂,離村 20 餘華里,居筆架峰左側,正對進士鄉。它由五座小山峰組成,象一隻拳頭,成"凸"字形突出在鐵石上,故稱"拳頭峰"。由於這個村子的特定

地勢,村舍不是朝筆架峰就是朝拳頭峰,如果説門庭朝筆架峰出文人,那麽門庭朝拳頭峰的就出武士。難怪進士鄉歷代出了三個進士,“九十九個武場”,真是名不虚傳。

二、宗族發展與兩姓關係

進士鄉,原爲蘭林鄉、留坑村。自謝惠金榜成名後,明朝廷賜封留坑村爲“進士鄉”。該鄉居住童、謝兩姓,約 160 户,1100 人。雖然村莊不大,人口不多,然而,它是清流縣較古老的一個鄉村,擁有上千年的建村歷史,在宗族發展與兩姓關係上,獨具特色。

(一) 童姓發展

據《童氏族譜》考查,童氏始祖大經(千九郎公)[①] 乃南宋進士,元武宗年間(1308—1311),由長汀童坊遷居留坑村(遷入時已有謝氏,村名叫留坑。後童氏又命村名爲太平村)。始祖遷入太平村後勤懇創業,依山種樹,臨水開田,營造風水,不斷發展世業,人口迅速增長。從第三世祖開始逐漸有人向外遷移。據初步統計,全國有 6 個省(廣東、廣西、江西、浙江、四川、臺灣);9 個縣(長汀、漳州、浦城、上杭、建寧、寧化、明溪、將樂、沙縣);本縣有 3 個鄉鎮(龍津、田源、嵩溪)都有童氏後裔居住。以下是根據族譜資料所整理的“童氏外遷情況表”(不含外遷本縣的)。

---

① 千九郎公原名十九郎,後人在修譜時,無意中在“十”字頭上撇了一筆,故變成了“千九郎”。

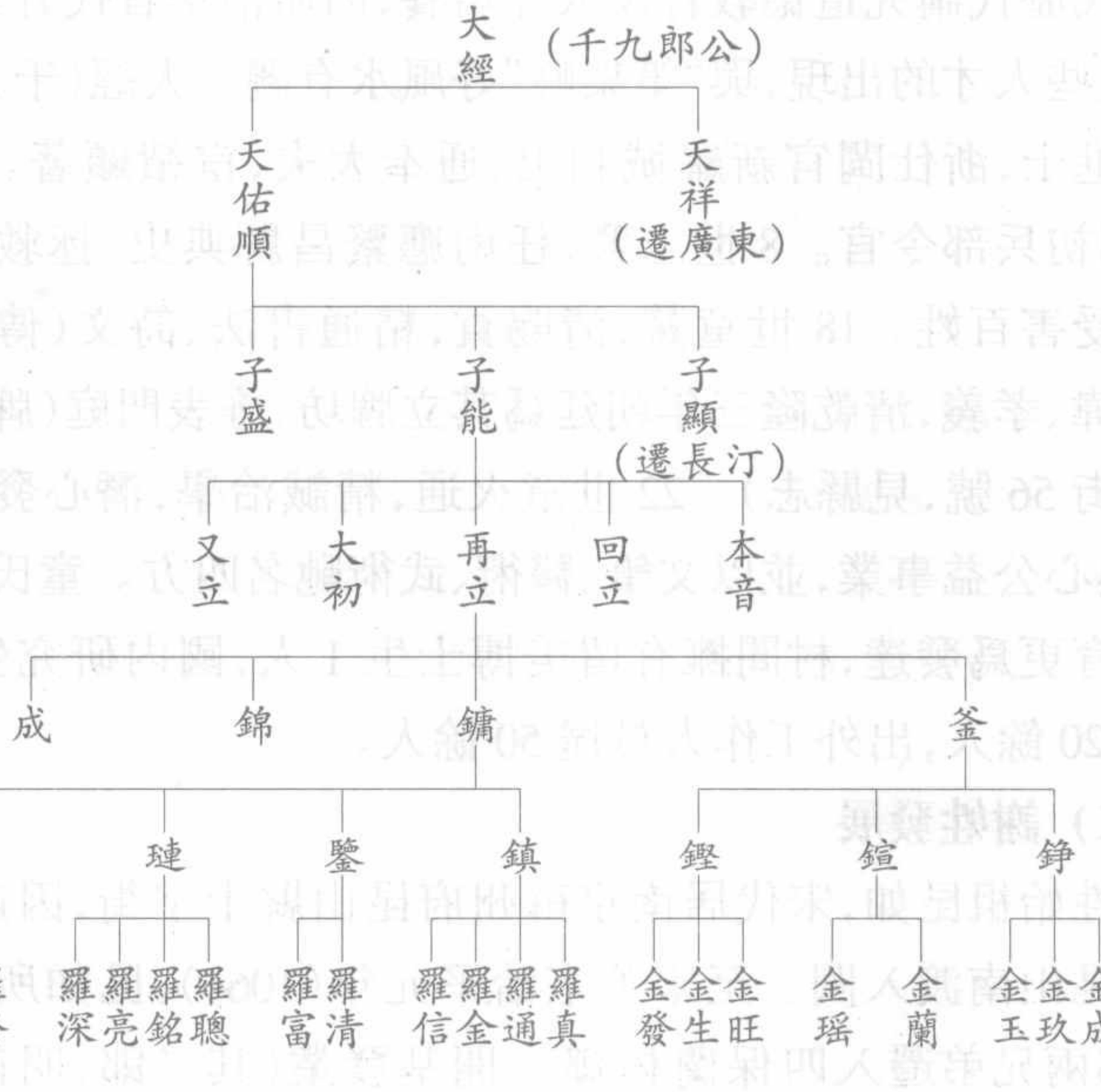
童氏遷居外地情況表

世　祖	外 遷 人 名	遷 居 地 點
3	天祥	廣東
5	子顯	長汀
11	側生、明清	江西始興縣
12	育節、育和、石滿、足元	江西程鄉烏坑
12	辛員、辛巳	浙江
13	日壽、象安	江西信豐
13	英賽、群賽	福建漳洲
13	福宗	福建沙縣
13	觀興	四川
15	九鳳	四川
16	雲旺、雲錦、雲清、雲龍、雲盛	廣西
16	雲鳳、雲鵬、雲漢、雲新、雲放	廣西
16	潤魁	臺灣
17	仕富、進滿	廣西
18	國贊、國民、國禎	廣東龍川下板橋
18	國殿、國書、國艷	廣東龍川下板橋
19	懷雲	廣東盛堂圩
21	展端	福建長汀

從表中可見,童氏遷居廣東、廣西的後裔佔多數。據查,遷居廣西的鼎興時期發展到 1500 餘户,清明祭祖時節均有派員返回故里,參加祭宗祠、掃祖墓;修祠修譜均有資助。遷居到清流城關的後裔也發展很快,在清流縣城造房興店,發展商業,號稱"童半街"(有 18 個店是童姓人開的,佔了半條街);從政人員也佔有一席之地,時稱"三十六把白扇"(當時官員手執白扇),在城裏很有聲譽,

就是連縣太爺也不敢在童姓頭上動土(曾有"兄弟智鬥新知縣"的傳説),而且在凹上(團結街)還建有"童氏宗祠"一座。每逢清明祭祖,這些在清流的官員們騎馬坐轎回故里參加祭典活動,飲清明酒,曾昌盛一時。

童氏從1世祖大經繁衍至今已27代,將近800年的歷史,建有祖祠"童氏宗祠"1座、分祠(釜公祠)1座、衆廳(保貞公廳、仲章公廳、仲文公廳)3座。宗族人口發展以外遷的居多,約達6萬餘人,而在本進士鄉的僅75户,500餘人。現根據族譜記載,將1至8世的繁衍情況,以及1至20世的"紅丁"發展情況列表如下:



世　序	紅丁人數	世　序	紅丁人數
一　世	1	十一世	77
二　世	2	十二世	140
三　世	2	十三世	148
四　世	1	十四世	165
五　世	2	十五世	203
六　世	6	十六世	250
七　世	4	十七世	269
八　世	12	十八世	328
九　世	25	十九世	248
十　世	56	二十世	276

童氏歷代講究道德教育及人才培養,因而治學者代有其人,族人説,這些人才的出現,與"筆架峰"好風水有關。大經(千九郎公)係南宋進士,浙仕閩官新羅城刺史、通奉大夫,宦績顯著。5 世子能,任明初兵部令官。8 世志響,任南應繁昌縣典史,拯救過數千名無辜受害百姓。18 世童鰲,清賜貢,精通書法、詩文(傳略見縣志);童偉、孝義,清乾隆三年朝廷爲其立牌坊,旌表門庭(牌坊在城關生産街 56 號,見縣志)。22 世童火通,精誠治學,潛心發展鄉村教育,熱心公益事業,並以文筆、醫術、武術馳名四方。童氏在近代文化教育更爲發達,村間擁有留美博士生 1 人,國内研究生 2 人、大學生 20 餘人,出外工作人員達 50 餘人。

(二) 謝姓發展

謝姓始祖昆如,宋代居南京蘇州府昆山縣十字街,因避戰亂,由江蘇昆山南渡入閩。至宋英宗治平元年(1064),昆如所生的四郎、六郎兩兄弟遷入四保蘭林鄉[①] 開基發業(其二郎、明甫、九郎

① "蘭林鄉",當時此是一片緑林故取名爲"蘭林鄉"。

遷入赤土崗)。自來到蘭林鄉後,覺得這裏環境優美,生活比以前紅福順遂,事業不斷擴展,認爲能在這裏安居樂業,所以,又把蘭林鄉改名爲留坑("留"意味着留住,"坑"地形似一條坑),後就以此爲地名。

繁衍至7世祖謝惠(鑒亭公)金榜成名後,明朝廷敕封留坑村爲"進士鄉"。村人爲感激皇恩,籌資興建"進士鄉"牌樓,吏部尚書裴應章還親筆爲其題寫"進士鄉"牌匾(現已列入縣級文物)。"進士鄉"牌樓建於明永樂年間,位於第二渡水口右側,造型雄偉壯觀,古樸典雅,兩塊金字"進士鄉"牌匾鑲在兩層樓中間,屋檐飛拱,龍鰲魚角,十六條紅漆圓柱騎在往返長汀、寧化、連城的古驛道上,來往行人經過牌樓,武官下馬,文官下轎。

謝姓在離進士鄉3華里處馬蕪嶺牛形穴建有始祖"昆如公祠"總祠一座,由昆如公、四郎、六郎、九郎、明甫衆裔孫合建,每年清明節,謝姓(包括赤土崗、下謝)均在昆如公祠進行祠祭和共飲清明酒。此外還有六郎(偉人)謝氏宗祠一座,四郎謝氏宗祠一座。六郎宗祠約建於政和元年(1111),祠堂神壇上的神主牌寫着:

左昭

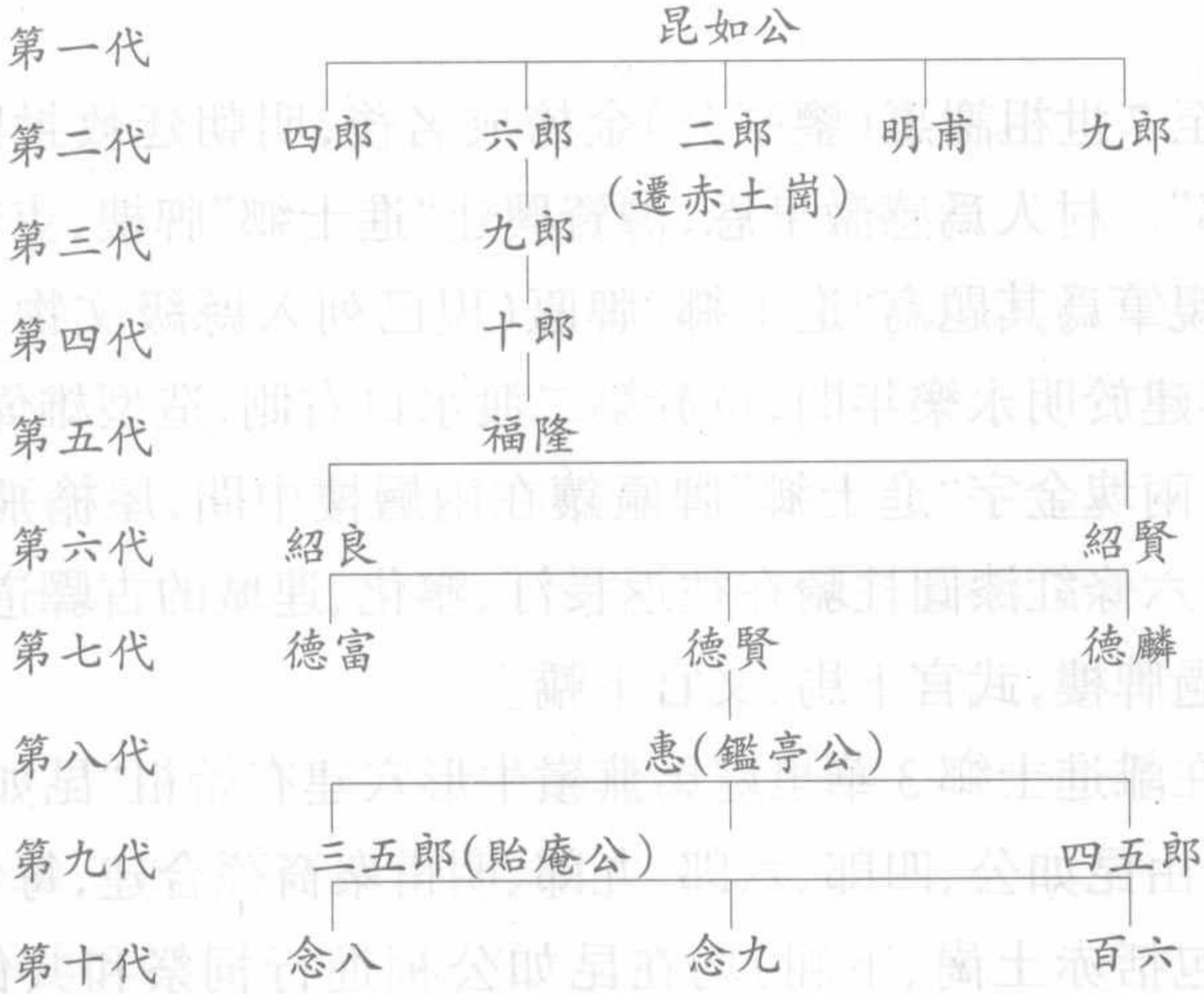
六郎公偉人歷代宗親之神位

右穆

另建有三五郎公(貽庵公)分祠一座;四五郎公分祠一座。據1994年第四次修譜覈查謝氏繁衍至今以最小輩份計已有31代。下頁是昆如公至9世祖的繁衍情況:

從該圖可以看出謝氏繁衍緩慢,第二代到第四代爲單丁,直至第九代之後,人丁發展才比較興旺。另外還有一個明顯的特徵,四五郎公派下(上房)人丁特別衰弱,時下僅存2户10餘人;其餘均

屬三五郎公派下(下房),現有 80 餘户,590 餘人。謝氏遷出外地後裔發展較快,遷往廣東大埔、梅州的已發展至 1000 户,遷往長汀的發展至 80 多户。



謝姓在歷史上出了不少人才,第 7 世祖謝惠爲明永樂二年(1404)進士,曾任江西分宜知縣、南京户部主事(見《清流縣志》)。謝惠聰明伶俐,勤奮好學,少時每天即能背誦幾千字文章,至 14 歲,所作詩詞已令長者驚嘆,參加科考,一次次獲得成功。任分宜縣令期間,謝惠崇尚教育,勤政爲民,體恤民情,對於百姓從不索取。任南京户部主事時,常用微薄之薪幫助貧民解除困難;還熱心家鄉公益事業,捐田捐資興建豐饒庵等。

15 世祖謝堅(霞村公),中舉成名之後曾出任華亭縣丞。他多才多藝,學識淵博,被人們稱爲"半仙",至今還有一個"半仙罵樹"的故事被村民傳頌着:

> 一次"半仙"赴考回來,途中累了,就在上棟頭路旁的一棵松樹頭上坐着休息。他站起身時,不料褲子被那松樹頭上的

松脂粘住了,弄得他一褲又粘又髒,非常惱火,便對着滿山滿岌的松樹大罵:"這些松樹統統死了。"説罷,滿山岌緑油油的松樹真的枯黄了。

回到家裏,"半仙"問他母親,什麽柴最好燒?他母親説:"松樹最好燒,没有'松光'難生火。""半仙"嘆了一口氣説:糟了,松樹都給我罵死了,今後,山上再也没有松樹長了,這可成了大事,天下的人都會罵我。於是,他又迅速返回原處,對着那些即將枯死的樹道:"松樹開花滿山發。"果真,這些松樹不但"枯木逢春",而且還盛開松花,花球結籽,使松樹開花滿山發。後來這處地方變成了一片茂密的松樹林,被稱為"萬頃松濤",為村間景點之一。

謝氏歷來以農爲本,以工爲輔,各業兼具,發揚艱苦創業精神,工農商學同時發展。歷史上出有進士1人、舉人2人,現有博士生、研究生3人、大學生20餘人,屬當地文化較發達的姓氏。

(三)兩姓關係

童氏與謝氏兩姓可謂是魚水關係,歷史以來從未發生過較大的糾紛。童謝鄰里相處,禮尚往來,他們在漫長的歲月中,同行一條路,共飲一井水,曾經共同營造了筆架峰、豐饒庵、七十章古寨及三渡水口等工程。童謝兩姓在信仰、崇拜、禮儀、習俗等方面是基本一致的,如祭祖、出譜、打醮、搬龍等活動都很相同,在日常的生活中形成了共識。但在對待異姓及婚姻關係方面有所差異:

1.對待異姓:童氏宗祠的神主牌上寫着:"雁門童氏始祖一脈宗親之神主"。由此可見,童氏是以"一脈宗親"爲原則的,屬同一血緣一脈相承子孫。族人規定杜絶異姓入祠、入譜、入耆老,卒後亦禁止"入神主"(將陰魂引入宗祠)。禁止異姓參加一切宗族祭典及享受所有宗族權益。在歷史上,有個别人無後,以"招"(女招

郎)、“買”(買男丁)、“抱”(抱養男嬰)等形式來傳宗接代,但是,由於“規矩不饒人”,最終還是没有好結果。一脈相承是童姓的宗族特色。

謝氏係“歷代宗親之神主”,即可由異姓改謝姓入祠、入譜、入耆老、入神主,享受宗族權益,待異姓者一視同仁。他們不是杜絶異姓融入謝氏系統,而是積極提倡,使謝氏不斷繁衍發展。據傳,舊時謝氏以女招郎、買男丁、收男丁、抱養男嬰來傳宗接代的爲數不少,約佔本姓氏的三分之一。謝氏異姓在進士鄉佔有一席之地,生活美滿,世澤榮昌,這一點與童氏迥然不同。追遡謝氏提倡異姓融入氏系的原因,可能一是由於謝氏繁衍較緩,宗族衰弱。據村人説羅墩下水口“好了童姓,損了謝氏”。説法是羅墩下水口是童姓的好“沙手”,保護了童氏;但它的造型又像一支鳥銃,正對謝氏上房住舍,有礙謝氏人丁。後來特在靠村舍的一頭加寬使其銃頭朝村,銃尾朝外,轉劣爲益。

另外還有一説法,在正月鬧元宵游龍燈時,童、謝(上房)龍燈都必須從羅墩下經過,謝氏龍頭不能見到童氏龍頭,更不可相遇,如遇上則謝氏當年不吉(會損男丁),童氏吉利。爲了避免相遇,造成不必要的損害,兩姓恰當地安排好游燈時間,一般採取童先謝後的游燈方式,童氏龍燈游過羅墩下之後,謝氏才出燈,這樣相互錯開。二是原來謝氏(上房)宅居地偏低。屋場對人生不利,因而産生較多無後者,祇能提倡上述方法來補充。

2.婚姻關係:童氏與謝氏的婚姻關係也很奇特,童氏可娶謝氏女子爲妻,但謝氏男子不娶童氏女子爲配偶;謝氏可抱童氏女嬰做女,而童氏禁忌抱謝氏女嬰爲媳。這一説法,族人還流傳着一個動人的故事。古時,童氏有位女子配與謝氏一位男子爲妻,結成年輕美貌的一對。夫妻倆情投意合,男耕女織,日子過得真甜蜜。一

天,其妻笑盈盈地對丈夫説:“我有了,您快做父親了。”丈夫欣喜極了,笑得合不上嘴。誰知大禍臨頭,其妻得了一場急病,離開了人間,閻王拆散了這對善良的恩愛夫妻。丈夫爲了能久久看到賢妻,就把妻安葬在舉頭可見的後嶂山巒上(鰲峰山右側)。其妻去世一年了,丈夫戀戀在心。這天是妻去世的周年日,他正準備禮儀上山祭墓,忽然有位老翁走上門來問道:“你叫德子嗎”“他回答:“是啊,請問有何吩咐?”老翁説:“你妻在我店裏買了些餅果,給你兒吃,已欠下三十個銅錢,今特登門借用。”德子一聽,莫名其妙,便説:“你可認錯了人?”“一點也不錯。你妻臉上有顆美人痣,我記得清楚,她每天上午定會抱着一個快滿周歲的孩兒來我店買餅;並説,我丈夫叫德子,家住竹籬邊,錢可向他拿。不信,明天上午辰時來我店看個分明。”德子聽了,十分可疑,決定去看個究竟。

第二天,德子真的來到那個店,躲在牆壁後面等候。辰時間,果然有一位年輕美貌的少婦抱着一個天真活潑的孩兒來到店裏買餅。德子一看,果真是妻子。他驚喜之極立即從後壁走了出來撲向她,忽然冒出一團青煙,妻已無影無踪,分明聽妻説:

哥哥想我我想哥,八月十五好良朝,

日頭曬到墓碑時,啓開墓碑來接我。

八月十五日,天還未亮,德子就登上山巒來到妻的墓碑前等候時辰。等啊等,好不容易等到日頭露出山巒,接着,曬到半山腰,他心急如火,迫不及待啓開墓碑,掀開棺蓋,妻子正抱着孩兒在梳妝。他大叫一聲:“妻啊!”妻嚇了一跳,忽然冒出一團白煙,妻在煙霧中倒了下去,他迅速抱住妻子,但是祇抱到一塊白布,布内兩顆亮晶晶的白卵石,布上寫着:

親哥哥啊親哥哥,為妻想你一年多。

已生“天子”來送你,夫妻團圓樂呵呵。

没想親哥情切切,團圓良辰已錯過!

德子祇得將這兩顆亮晶晶的白石,用那塊白布包好,緊緊地抱在懷裏,滿眼含泪,對天痛哭:

心肝妻啊心肝妻! 何時何日再相聚!

心肝子啊心肝子! 何時何日見"天子"!

從此,村人就把這座山巒叫做"天子地"。自這個婚姻悲劇産生後,童氏女子就不願嫁與謝氏了;謝氏也禁忌娶童氏女子,祇能抱童氏女嬰作爲養女待嫁,絶不能作媳婦。至於童氏不抱謝氏女嬰作媳(童養媳),是因爲童氏歷來有"屢抱屢敗"(不成人)的教訓,不但抱謝氏女嬰如此,抱其他鄉村的童養媳也是如此。據查,童氏歷史上經常有人抱養童養媳,或作媳或作女,但一概不能如願。童氏族人説,這種教訓已經很多,歷歷在目,是值得記取的。但是在封建社會裏,當地仍然盛行抱養童養媳。據初步統計,謝氏抱童養媳約佔60%以上,儘管童氏抱童養媳多不能如願,但高峰期間仍達到40%,民國期間減至20%。抱童養媳佔有如此大的比例,其原因一是因爲童養媳從小在婆婆懷裏長大,在舊社會媳婦雖然受到家婆虐待,但還得尊重,抱養的童養媳能够較好地建立婆媳感情,以達成婆管媳的家庭制度;二是在封建社會裏形成了一整套繁雜的婚嫁習俗,一般人家難以承受沉重的禮金禮儀,無力娶"大娘大閨"新娘,祇得抱養童養媳。因爲童養媳成婚習俗簡單,可視家境條件量力而行,這樣就減輕了經濟負擔。

三、民間信仰與神明崇拜

進士鄉童謝兩姓民間信仰主要有祖先崇拜、神明崇拜和驅鬼補運習俗。

(一) 祖先崇拜

村人對祖先的崇拜是極爲重視的,放在各類民間崇拜的首位。祖先崇拜以立神牌(將某祖公、祖婆的名字按一定的格律刻在木板上,黑底金字,加以裝飾置於神壇上)、掛祖像、飲清明酒等爲内容,還包括祭祖、掃墓等,詳見下表:

	表現方式	地　點	時間
祖先崇拜	立神牌	宗祠、分祠	春節、元宵、上元
	掛祖像	衆廳、家堂	春節、元宵
	祭祖祠(飲清明酒)	宗祠、分祠	清明
	掃祖墓	後龍山	清明前夕

祖先崇拜除上述内容之外,還有"房"祭(以分祠、衆廳爲單位)和"家"祭,内容較多,以下僅選擇較有特色的掛祖像和飲清明酒來介紹。

(1)掛祖像。祖像,即是宗親祖先的畫像。多以衆廳或家族爲單位,聚數代祖先(1、3、5代,逢單不能逢雙,這是傳統慣例)繪畫成幅,精裱而成;懸掛於家堂或衆廳上,以此表示對先祖的崇敬,使子孫後代永遠追憶先祖遺志,不致數典忘祖,以繼承和弘揚先人美德,啓迪後人。

春節掛祖像從古曆臘月二十五日至翌年正月十六日。臘月二十五日(年界日)清晨,把懸掛在衆廳或家堂屏風上端的祖像卷開放下,擺上三牲祭品,焚香、點燭,虔誠供奉。大年日(除夕),以家族(指三代以内的家庭體系)爲單位,對祖像進行祭祀。首先到宗祠祭神主牌,然後到衆廳(幾個家族有份的廳堂),再回到家堂(指自己的廳堂)進祭。同時,從這天起開始在祖像前點歲火,吃罷除夕之夜的團圓飯,子孫們在家堂或廳堂祖像前進祭,横排二張四方桌,盛來老酒、花生、炒黄豆等"年料",以酒助興,歡聚一堂,守着歲

火,祈求先祖賜福,保平安。自大年日至元宵,子孫們每天早晚都要到祖像前焚香、點燭,誠心供奉。

清明節掛祖像是結合祭祖、掃墓等活動,讓子孫們加深對先祖的認識,懷念祖宗恩德,從而達到團結一致,和睦相處的目的。掛祖像時,還需要"灑花"殺雄鷄一隻將牲血少量灑在祖像上,並在祖像兩側貼對聯,聯文如"祖德流芳千秋報本;兒孫滿座祭祀爲誠"之類的内容。祭祀祖像之後便操辦酒席喝祭祖酒,凡參與祭典的紅丁均可入席,其費用按紅丁數分攤捐助。

婚嫁掛祖像是新郎新娘在結婚拜堂時所必需的。女子于歸(出嫁)時要在祖像前把酒;男方接親者要在女方祖像前設案進行供奉。新婚拜堂時有"一拜天地,二拜祖公,三拜父母"的習俗。

(2)飲清明酒。"清明酒"是在清明日祭宗祠之後,設在宗祠内的一場别具意義的大酒席。屬斯文、[①] 耆老者(50 歲以上)才有資格入席。在舊時,它代表着宗族的上流階層,是族人向往追求的一種待遇。清明這一天,祠堂内的活動是豐富多彩、别開生面的:上午有入譜、撰聯、作祭文,中午有祭祠盛典;下午有豐盛的筵席;晚上有"十番"鑼鼓。

吃罷早飯,村中耆老、斯文陸續來到宗祠,自行分成入譜組、斯文組、司儀組。入譜組負責"入沛",即入貴子、入新耆、入新文(當年高中畢業生)、入享(又稱配享,當年去世者)等登記入譜事宜。斯文組負責撰寫對聯、祭文、善吟詩作對、舞文弄墨者聚集在一塊,咬文嚼字,大顯身手。作祭文由當年新斯文負責,務必事先做好準備,祭文内容以懷祖頌恩,發揚光大,開創鴻業爲主。如有幾個人

① "斯文",舊時對文人的稱呼。民國期間指擁有小學畢業文化程度的人,現應具備高中畢業。

同時撰文就得評選出較好的一篇,如 1995 年獲撰的一篇祭文(長聯式)對仗工整,並有押韻,具有新意,被視爲優秀祭文張榜於祠,載入譜册。其文云:

千九[①] 青史垂雁譜,把酒吟詩賦宗光。看滾滾長江,流長源遠,宋元明清,朝朝功名滿座,壯士滿堂。披荆斬棘,移山立宇,畫棟雕梁,錦繡前程,不未暮雨朝雲,奠定千年鴻基,奮發圖强,獲得豐功偉績,譜諜煥彩,事業輝煌,千九光華千載耀。

萬里春山映童門,舉杯祝詞頌祖德。喜茫茫大地,海闊天空,東南西北,代代英豪輩出,人才四揚。伏虎降龍,築城興厦,裝點關山,開創偉業,哪怕驚濤駭浪,誓立萬載鴻願,標新立異,贏來金鼎銀杯,雁門[②] 增光,家園燦爛,萬年世澤萬年昌。

司儀組負責各種禮儀規範的受理,商討村間公益事業,訂立鄉規民約。有關村間民事都在今天辦理。

時值正午,祭祠盛典開始,凡有資格飲清明酒的斯文、耆老均得準時參加祭典。這時鑼鼓喧天,樂曲齊奏,喜炮連天,銃聲隆隆,香燭輝煌。由兩位族輩最大、年歲最高、福禄壽禧俱全者主祭,四位新文唱祭,其餘裔孫各就各位焚香陪祭。陪祭者均按族輩大小排成横隊,一排挨一排站在宗祠正廳下方,手捧三根香。主祭者須對祖宗牌三跪九叩,三上香、九獻禮,這樣連環三次,陪祭裔孫跟着主祭叩首、跪拜,直至讀文。讀祭文要用"官話"讀,聲音要洪亮,琅琅上口,字句清楚,使人動聽,方才受人稱贊。讀完祭文之後再度

① "千九",指童姓開基祖千九郎公。

② "雁門"指童姓堂號。

三跪九叩,三上香三獻禮,焚文典畢。

下午,是豐盛的清明酒。飲清明酒千萬不能遲到(遲到不吉祥)。舊時,三聲銃響,開始入席。席位有一定規矩。宗祠上廳設兩桌,左爲老者席供主祭者及族輩較大者安座;右爲科舉席,供當年度學位最高者、官位最高者及新文安座。其餘桌席可自行入座。入席之後,三聲銃響,喜炮齊鳴,關上大門,開始飲清明酒。酒席豐盛。族人歡聚一堂,互相祝詞對飲。在舊時,飲清明酒可以攜帶餐具"積菜"(把自己份上的取回家),讓家人嘗到清明肴菜,同享歡樂。

當晚,又是一番景象:族人在宗祠"鬧十番",琴笛鼓樂,好不熱鬧。"鬧十番"是進士鄉傳統習俗。樂器有"銅鼓"、"鐵鼓"、大鑼、小鑼、大鈸、小鈸、碰鈴、笛、二胡、板胡、三弦、"六角"等十多種。曲調有《八板頭》、《十杯酒》、《懷胎》、《瓜子仁》、《玉米英》、《孟姜女》、《打骨排》、《耍金扇》、《春串子》、《鬧五更》及《南詞北調》等。族人對"鬧十番"極有興趣,你拉我唱,一唱一和,悠揚動聽韻味無窮。

(二)神明崇拜

1.搬龍。童謝兩姓有與衆不同的祭龍脈習俗。前面已述,"三條卧龍落村野",其中的黄龍"頸"在後龍山背被右邊一條山溪截斷了,造成"龍頭"與"龍身"不連,有礙於風水。爲此,村人爲補這一缺陷,早在此處(稱"龍頸里")種樹植林,使其龍脈連成一體。如今,此處是一片古老的森林,溪流從林中穿過,再也看不到截成兩段的痕迹了。説來也怪,林中有三條碗口大的"血藤",從東端延伸到西端的後龍山,也就是從龍身生到龍頭,成爲"龍"的血脈,使龍更富生機。相傳,有一年間(無記載)一位村人不慎在"血藤"上砍了一刀,"血藤"噴出血來,流了3天3夜還不止,溪流變了"血河",使村人驚慌起來,不知所措,認爲是不祥之兆。後來趕快殺羊宰

豬,進行一番祭祀,並以雄鷄一隻,剖開纏在血藤創傷的刀口上,方才止血。自後,就有"祭龍脈"的傳統流傳下來。從前,均在每年元宵進行祭祀,爾後改成結合搬龍一起祭祀。

搬龍需選擇吉日,一般均在元宵節之後。所謂搬龍是龍燈從後龍山麓游到宗祠,然後再游到各户家堂,進行一番祭祀,使龍神更旺,村人更吉利。搬龍的活動是以姓氏爲單位進行的,時間的安排則童謝兩姓前後岔開,以免兩姓龍頭相見,而且便於互相觀賞。兩姓搬龍形式相同,都必須進行四祭儀式,即龍頸祭、後龍祭、祠祭、家祭。

(1)龍頸祭。當日下午由兩位孩童,挑着銅鑼,往全村擊鑼催燈兩遍,然後鳴銃三聲,龍頭龍尾從宗祠抬到後龍山,其龍頭置於後龍山麓,龍尾置於龍頸里下側,等候祭祀儀式及接燈。各家各户的花燈(角子燈)在各自的家堂裏鳴炮出發,由 1 名壯年男子擡燈到龍頸里接燈。至當日下午 5 點花燈已接成一條龍。接燈由專人維持,隨到隨接,不宜同一房份的燈接在一處,應各房交錯分散,以避免在搬龍過程中,出現房族派性。祭龍頸約在下午 5 點左右開始,儀式是殺一隻雄鷄,將牲血灑於"血藤"上,由專人焚香、鳴炮、祭祀。

(2)後龍祭,也稱祭龍神。後龍山麓備有大坪一塊(僅供搬龍用)。夜幕將降臨時,鑼鼓、"十番"、鞭炮聲連成一片,響徹雲霄。是時,宰殺"大花"(豬)一條,祭祀龍神。一聲銃響,龍頭執起,鳴鑼開道"虎頭牌"跟上先行。由 1 人將宰殺的畜牲用繩子拖下,龍頭緊跟而下。是時,龍頭已到宗祠外坪,龍尾卻還在山頂,時而前進,時而將龍搬回,龍頭跟着進退三次之後直入宗祠,龍身飛速而下,直至宗祠前坪歇燈。故此,稱之搬龍。

(3)祠祭。吃罷晚飯,擡燈者返回宗祠,進行祠祭。首先在龍

頭案前焚香點燭鳴禮炮,隨後,各自均把花燈點亮,燈五顔六色,成爲“火龍”。祠祭祀畢,龍燈繞村游一遍,然後按其順路進行家祭。

(4)家祭(指家堂或衆廳祭)。龍頭進入廳裏,龍尾置於廳外,由家主設壇進祭。每户人家須殺雄鷄一隻灑花,“紅禮”一個(今5元左右),“十番”鑼鼓進入廳堂内吹打,加强熱鬧氣氛。每個家祭,鳴銃三聲。禮畢,龍頭徐徐退出,龍身徐徐入廳,整條龍在廳間游一遍,家人祈求“龍頭入屋,買田做屋,龍頭進廳,上樑添丁”。家祭須自願報名,按報名家數沿路一家一家地祭過去,直至全部祭完,方才回宗祠撤燈,回家飲搬龍酒。

2.樹神崇拜。村間有兩棵古老的大樹,被稱爲神樹,一棵稱“萬壽松”,一棵叫“千歲樟”。“萬壽松”長年著翠,松濤鶴舞;“千歲樟”鬱鬱葱葱,芬芳四溢。村人認爲這兩棵樹都有神的威力,才有這般生機和魁梧的形象。因此,村間小孩都嗣給這兩棵樹神,認做義父、義母。村人將孩子嗣給樹神,不論是松樹還是樟樹都可以,並没有特别的選擇;而嗣給樹神或者石母,則按“八字”金木水火土來選擇,如缺木、水者選樹神,缺金、火、土者選石母。除字派名之外,還以所嗣的物體爲孩子取個叫名,如松齡、松茂、松魁、宏樟、永樟、石養、石寶、石鑒等等,嗣給松樹神的帶“松字”,嗣樟樹神的帶“樟”字,嗣石母的帶“石”字。凡嗣樹神、石母者,逢年過節或小孩“三朝”、“滿月”、“過周”,均由家人領着前去焚香燃燭,磕頭朝拜。直至16歲方拜神免嗣。據傳,某年村間有位没有嗣樹、石母的孩子,得了一場重病,驚慌失措,四處求醫,仍無見效,後來朝樟樹神求救,以“大花”一條祭祀樹神保祐除病,果然,三天之後,小孩的病情化危爲安,安然無事。自後,這位小孩名叫“樟樹老”,現已40餘歲了。

3.石母崇拜。童屋的後龍山尾有個大如穀倉的石頭,叫禾倉

石。相傳在明朝末年,村裏有個孤兒,成天在這個石頭前哭啼,一聲爹一聲娘,孤苦伶仃,十分可憐。這一情景感動了石頭,一天石頭忽然裂開一條縫,縫裏掉出米來,孤兒又驚又喜,忙把大米一粒粒撿起來充饑。從此,這個孤兒就靠石頭出米爲生,並拜這石爲石母。

後來,這個石頭被財主佔去,派其家丁專管取米,可是"出米石"出米一天比一天少了。財主以爲是石縫堵塞,令家丁把石縫鑿大鑿深。儘管石縫大了深了,反而一粒米也不出了,財主很是惱火,又令家丁拿鋸去鋸。一連鋸了兩個月,仍不出米,財主越想心越虛,活活氣死了。村人認爲,惡有惡報,善有善報,這個石頭有靈應,能分善惡,專濟窮人,故稱它爲石母娘娘。自後,村間孩子經查"八字"缺金、火、土者,均嗣給這個石母娘娘爲子,同時,連鄰近外村的孩子也來嗣給石母娘娘,石母的香燭十分旺盛。

4.竈神崇拜。竈神崇拜分案竈神、送竈神、接竈神三個儀式。

案竈神,即在厨房竈臺靠壁一方貼上竈神圖,如"五方竈君"、"竈王爺"、"竈君菩薩"等。竈神上方有尊竈祖,下方有竈子竈孫,兩側有運火將軍、竈神母等三十六神,故能專門管理人間住所,記下每家人的善惡,夜半上奏天庭,因此,千萬不能得罪竈神。當地婦女最怕竈神又最崇拜竈神,除每日虔誠供奉之外,平日忌在竈君前罵人、吵鬧、哭涕、敲打竈門及丟髒物進竈。

送竈神,又稱"謝竈"。每年古曆臘月二十五日,竈神要上天向玉帝稟告人間善惡。當夜,由主婦備奉品(茶、酒、京糖、吉餅)焚香點燭進行供奉之後,將舊竈神圖焚去,稱送竈神上天。有些人家,全家成員參與祭送,由長子奉香灑酒,爲竈神的坐騎撒"馬料",從竈頭直撒到厨房門外的路上,祝曰:"竈君老人,多説好話,少説壞話。"因而,在送竈神時多用酒、糖、糕等作奉品,爲防竈神昇天亂揭人間短處,故用糖、糕可將其牙齒粘住,不能發音;再敬以酒,把一

壺酒淋於竈口,可使其大醉不能言,祇會點頭道好。

接竈神,又稱接竈君。一般都在除夕之夜,或在除夕前一天晚上,將新竈神圖貼上,擺上供品茶、酒、肉、餅、果、甘蔗、花生、糖豆、瓜片等,焚上香,點燃燭,鳴一串鞭炮,迎接竈君從天上返回人間過年,歡度新春新歲。

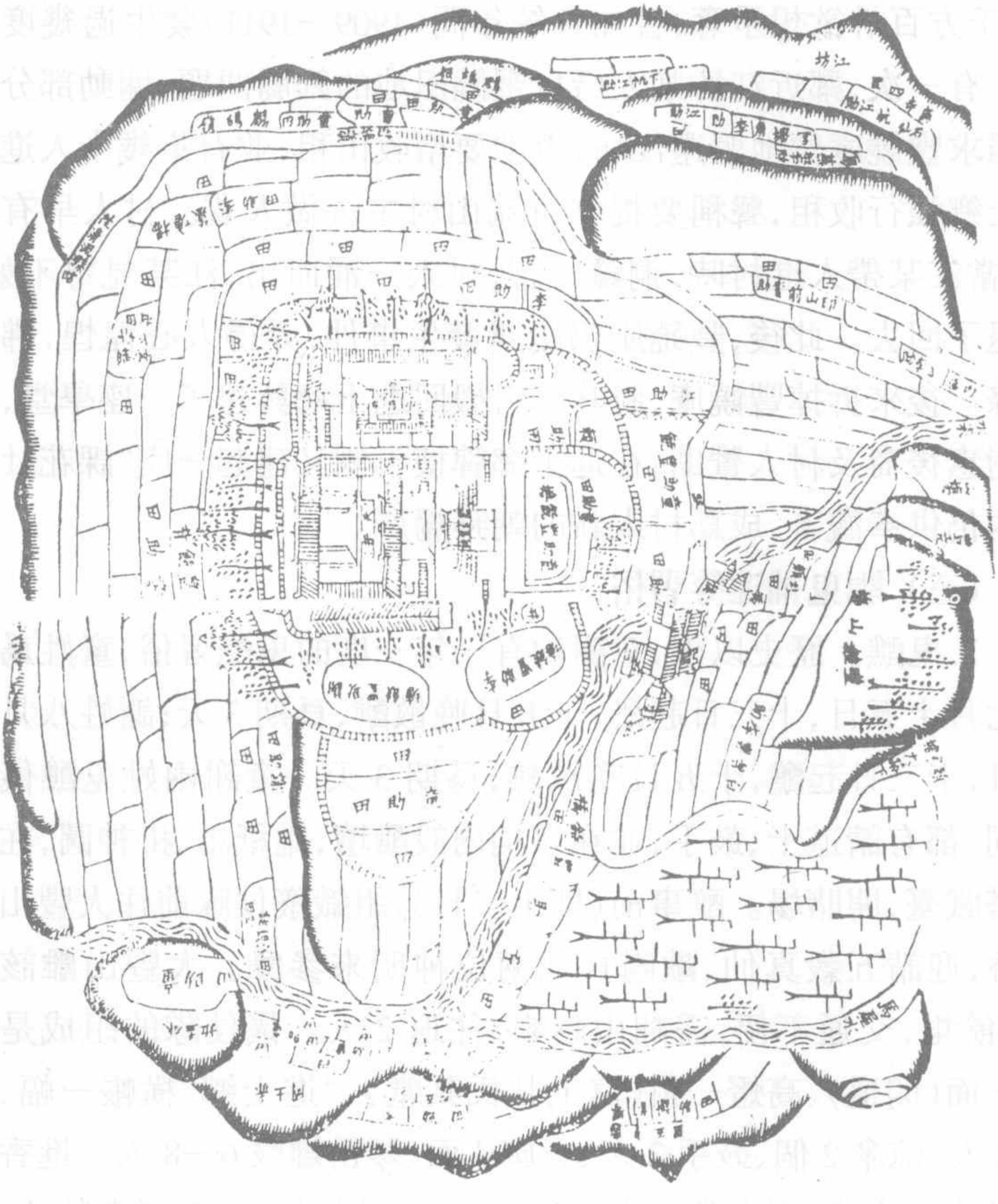
5.觀音崇拜。進士鄉童謝兩姓在第四渡水口處建有"豐饒庵"一座。據查,豐饒庵建於永樂十六年(1418),由謝惠捐資興建,爲了固水口及擴大豐饒庵産業,童謝還以重金把周圍江坊、馬屋、赤土崗的插花田買下,共有田産 110 擔歸豐饒庵收入,所以豐饒庵經濟來源較爲穩定,是相當富裕的庵廟,當地人稱:"要貴要富朝'積福'(指積福庵),要酒要肉拜'豐饒'。"意即指此。

豐饒庵屬磚木結構,雕龍刻鳳,古僕典雅,高大宏偉的門樓上刻着"豐饒庵"三個大字。院庭式的前庭極爲寬闊,内有水井一口便於飲用,後庭爲觀音堂正殿。整座庵堂佔地面積達 1500 餘平方米。四周築有圍牆,古木參天,緑林叢蔭,景色宜人,成爲南北交通要地和四保著名的景點之一①。

豐饒庵内供奉觀世音菩薩(佛教衆神),左右兩側有"送子娘娘"(民俗衆神)、"金童玉女"(道教衆神)。自建庵之後,村人世代把觀音奉爲救苦救難的神明,以及濟世造福、扶正除邪、去病除災、招財送子、主持公道的萬能之神。觀音的生日是古曆二月十九日,成道日是六月十九,涅槃日是九月十九日。每逢這三個節日,村人及鄰鄉信男信女雲集於觀音堂,虔奉祈禱,向觀音施捨"長明燈"和供"長幡",祈求觀音送子送平安。平日觀音堂的許願誦經佛事不停,香火不斷。

① 四保,即連城、長汀、寧化、清流四縣管轄分界地的統稱。

進士鄉豐饒庵平面圖



豐饒庵始有僧人、尼姑5人,庵場屬進士鄉管理。自建豐饒庵之後,進士鄉風水好轉,事業興旺,但是,外村人看到"豐饒"是塊寶地,千方百計欲想爭奪,曾在宣統年間(1909—1911)發生過幾度糾紛。有一次,鄰近江坊某人借口豐饒田地的歸屬問題,煽動部分人馬强求豐饒庵賣地歸還江坊,否則要增收田租;並召集幾十人進入進士鄉强行收租,聲稱要捉拿童瑞山村主去做人質。村人早有防備,當江某帶人進村時,銅鑼一響,村人一涌而出,江某見勢不妙,便退了回去。此後,豐饒庵仍屢屢發生事件,弄得人心惶惶,佛事蕭條。後來拆掉豐饒庵,將其基料搬回進士鄉興建了一座學堂,並由謝惠後裔及村人贊助,在進士鄉牌樓下側又建起一座"課花社",社内仍供奉觀音,成爲村人新的朝拜場所。

(三)驅鬼補運等習俗

1.鬼醮。歷史以來,童謝均有一年一度的鬼醮習俗,童姓爲古曆七月十五日,十三日起醮,十五日晚散醮,爲期3天;謝姓八月十五日,十三日起醮,十五日晚散醮,爲期3天。童謝兩姓鬼醮儀式雷同,都有請道士、鼓手,並在宗祠内設醮壇,擺紙馬,掛神圖,在坪裏搭戲臺,開賭場。醮事前(即十二日),組織儀仗隊前往大豐山廟進香,迎請五穀真仙、歐陽真仙兩位神明來參醮。大豐山離該村100餘里,交通不便,需翻山越嶺,往返2天。儀仗隊的組成是銅鑼一面(開道)、高燈一對(寫上某氏某堂)、"進士鄉"横帳一幅、主事2人、涼傘2個、鼓手2人、彩旗4面、琴笛鑼鼓6—8人。進香人員需沐浴齋戒,到大豐山寺廟後,進行一番祭祀,把五穀真仙、歐陽真仙神圖塑像及香火引回醮壇安放。進香途中香火切勿熄滅,彩旗要求打結,否則示爲不誠心。舊時,鬼醮除道士做法事,"上刀山"、"跳海青"、"施孤食孤衣"之外,還要請戲班演大戲、傀儡戲。村人做糍做粄,迎親迎客,好不熱鬧。

2.補運。村人認爲凡病魔纏身,有災有難,就是"失運",因此要進行"補運"。補運的方法有多種,一般可到寺廟如豐饒庵、觀音堂朝拜觀音,補回運氣。也可請人看通書,查明失運者所犯鬼神及方向,用一根未燒的香、三張草紙插於所犯鬼神方向,亦可"消災補運"。也有在村口三叉路口處,擺上一盆米粿、一碗飯、一盆菜,再放上五個碗和五雙筷子,用紙剪五個野鬼,分别放在五個碗旁,然後點上香燭進行送五鬼,補回失運。

3.叫魂。所謂叫魂,就是指人有疾病,是失魂所致,因此必須招回靈魂,方能解病化危爲安。叫魂的方法是到社公面前,由家人取病者衣服一件,開口叫喊:"社公大人,保佑某人某孩子平安清吉,長命百歲,請把某人某孩子的魂放回來。"一邊叫一邊將其衣服揚動三次,然後把衣服裹在懷裏,沿路呼"某人某孩子回來了……"直至家中把衣服讓病者穿上,再道一遍隨即關上房門,這樣失去的魂魄已經招回復體,病魔即被消除,病情自然好轉。

4.焚金樓。村人認爲人死後,又在陰間復生(第二世);陰間人也需要住房,故陽間人爲陰間人起房屋,於是有了焚金樓的習俗。焚金樓的過程大體如下:一是購置金樓。金樓是用紙蔑製做的紙房,有别墅、宫殿、公寓、平房等各種不同檔次,任人選購。經濟寬裕者購買高檔的,困難者購平房亦可。二是請僧人齋士誦經、上表,並做一棵摇錢樹,樹上掛滿"金銀花",誦經禮畢後,將"金樓"、"摇錢樹"擺設在宗祠大坪裏,一併焚掉。三是操辦酒席,請大客,把它當成人生的一件大事來對待,酒席辦得越豐盛越好。

四、民俗特色與宗族傳説

進士鄉東與江坊村毗鄰;南與務閣鄉相連,西與馬屋村接壤,這三個村都是千家之煙。該村居於中間,山地面積甚少,更無森林

資源,人均田地不到1畝,實屬土地較少的一個小村。然而,該村在特定地理環境下,爲了養家活口,祇得在手工業、養殖業、畜牧業等方面謀求發展,從而在民情風俗、文化積澱、經濟發展等方面都顯示獨樹一幟的特色,並素有"九十九擔錫箱,九十九口魚塘,九十九條草鞋凳,九十九個武場"之稱。下面將這四個"九十九",及有關服飾、婚嫁和宗族傳説等方面的内容作一介紹。

(一) 民俗特色

1."九十九擔錫箱"。進士鄉有一個顯著的特色是打錫的人很多。據長者説,早在明朝初年,即有打錫工藝,至清初打錫工藝鼎興時期,全鄉90%的人家都會打錫,因此,該鄉擁有"九十九擔錫箱"。村人説,進士鄉的打錫工藝是從江蘇引進的。明代有位聰明英俊的小伙子,娶了一位蘇州女子爲妻。女方的父親是個有名的打錫師傅,其女出嫁時,送與一堂錫皿(酒壺、茶壺、油壺、臘壺、暖壺、寶鶴壺、燭臺、燈光8件)作嫁妝。這些賞心悦目、高雅堂皇的錫皿,即是家庭實用品,又是工藝品,可作爲傳家之寶,世代相傳,很受村人青睞。一些有錢人紛紛來到這小伙子家拜托定製,小伙子也經常爲鄉村伯叔、親戚朋友到蘇州購買錫皿。於是他心想,錫皿是每個家庭需求的日用品,何不把這門工夫學到手,爲當地人服務。他每到蘇州岳父家,總是細心地觀察打錫技能,但這門獨特的技術是不任意傳授給外人的,就連親女婿也不例外。後來經過女兒再三求請,岳父方才答應傳授。功夫不負有心人,小伙子聰明能幹,不到半年時間就掌握了其中秘訣,終於把這門打錫藝能學到手。回鄉後,他立即在村裏開了打錫店,各種錫皿都能自如製作,生意十分興隆。小伙子把打錫技藝毫不保留,一代一代傳下去,一個傳一個,在村裏傳開了。全村90%的男子都會打錫,打錫師傅遍佈四保,打錫工藝名傳四方。至清朝初年,打錫技藝從進士鄉發

展到江坊、長校、茜坑、下謝、馬屋、務閣、雙泉、上梘等整個四保地域,打錫師傅的足迹踏遍廣東、廣西、福建、江西四省。鄰近的連城、永安、龍岩、上杭、長汀、寧化、明溪、將樂、石城、泰寧、建寧、建甌、尤溪、沙縣、贛州、瑞金等 20 多個城市都有四保打錫店,還有 50 餘個村鎮碼頭均有固定的四保錫店,如寧化縣城 5 家、禾口石壁 3 家、安遠 3 家……。時下健在的打錫師還有童春賢、童錦端、童榮壽、童錦連、謝發老、謝順增等 20 餘人。打錫工藝成爲本鄉主要手工業。有一部分人以打錫爲生,長年出外打錫,有一部分則半工半農,農忙種地,農閑打錫,挣些錢用於過年過節及補貼家庭開支。

歷史上,進士鄉頗有名氣的打錫師傅不少,爲世人創造了很多工藝考究、高雅别致的工藝品流傳於世。如民間珍藏的明代製品"金鈎壺"、"寶鶴壺"、"八角茶壺"、"雙鶴燭臺"、"錫塔"、"錫鼎"、"梁心"等都出於進士鄉錫匠之手。據傳,在清乾隆年間,村裏有位打錫師傅叫廷公的,精製了一對仙鶴燭臺,祇要周圍微風輕輕一振(如在旁邊拍拍手或朝它叫一聲),"仙鶴"就會徐徐展翅,翩翩起舞,後來將此物進貢皇上,被皇上賜封爲"仙鶴神師"稱號。22 世孫童傳芳,生平以打錫爲業,享有盛譽,他製做的燭臺、寶鶴壺圖案清晰,造型新穎,他製做的麒麟、獅子惟妙維肖。近年,謝發老兄弟還受清流縣外經委的委托,精心製做香爐、燭臺、錫牛等參加厦門、廣州的民間工藝品博覽會展覽,受到海内外人士的贊嘆,把歷史悠久的錫製工藝品推向了國際市場。

2."九十九口魚塘"。據《童氏族譜》記載:"始祖勤懇創業,依山種樹,傍水造田,改荒爲塘,開池蓄水養魚,以抵抗風煞。"因此,童氏自開基以後,就不斷墾荒,開辟魚塘養魚,以致後來有"九十九口魚塘"之稱。這些魚塘至今遺迹猶存,如現在的禾倉背、塞里下、池塘下、黄家坪、大圳上、茶下沙、直壟里、大石邊、拱塘里、柯樹塘

邊,處處皆是魚塘遺址。時下仍有宗祠橋下塘、釜公塘、保貞公塘、仲文公塘、仲章公塘、廷煥公塘、屋宇公塘等等,還在使用。這些魚塘作爲祖宗遺産留下來,每房都有一些。如保貞公原有魚塘 36 口,作爲助學蒸嘗塘,入學科考中試者都可以得到一份獎勵,"入學堂一份,小學畢業二份,中秀才三份,中舉人四份",可連續跟管 5 年。其餘没有分配的魚塘,則出租給本房養魚,租金用於修路、修祠等公益事業。

有關魚塘還有很多傳奇的故事。相傳,有個姓童的某天夜裏作了個夢,夢見自己的魚塘被人旱了,有人正在竊魚。他從夢中驚醒,獨自迅速趕往魚塘,結果,魚塘没有人,塘邊靜悄悄的,他正要往回走,忽然吼的一聲,一條老虎朝他撲來,他機靈地一躲,迅速爬上了塘邊一棵柑桔樹上。老虎在樹下張着血盆大口瞪着他,久不離去,並開始咬樹幹。童某急中生智,脱下衣服,摘下桔子包在衣内捆成一團,然後把衣服往塘中一丢,老虎以爲人跳下來了,隨着往塘裏一撲,淹在塘裏大叫。童某趁機下樹飛速回家。剛進村口碰上妻兒倆來找他,他將經過道了一遍,話音未落,"嘩啦"一聲,正是他家的房屋被後山坡壓下倒塌了,要是没有這口魚塘,這三口之家就完了。自後,魚塘更是被人視爲神奇之物。

3."九十九條草鞋凳"。由於進士鄉耕地少,除了有打錫技藝的人可以出外謀生外,其餘的人祇能在家半耕半閑,收入有限。爲了養家活口,從明末開始,便有了製做草鞋的家庭副業生産。據謝長桂(80 歲)老人説,在他還小的時候,童謝兩姓家家户户都做草鞋,那時就有"九十九條草鞋凳"之説。常言道"進士鄉裏挣有錢,做雙草鞋秤(買)油鹽"。有些婦女一邊帶小孩,一邊做草鞋。祇要一走進村間,就可聽到"喀喀嘓嘓"制作草鞋的聲音,看到雙手揮舞木棰正在打草鞋杆的人。難怪鄰村人的山歌唱道:

有女不嫁進士村,嫁到該村做草鞋。

鞋勾綁在腰身上,做到五更鷄公啼。

每逢圩日,村裏的婦女就成群結隊地擔着草鞋去賣。如果賣不掉就拿去兑换油鹽(四雙草鞋换一斤鹽)、日用品、小吃等,以物换物。因此,村裏的小孩有習慣,凡是圩日傍晚時分,孩子們定會興高采烈地聚集在村前山坡上,盼望大人趕圩歸來,給他們帶點心吃(甘蔗、豆包、麻蛋、桃李等)。孩子們嘗到了點心的甜頭,也就更樂意幫助大人做草鞋了(打草鞋杆、修草鞋)。

歷代進士鄉的草鞋遠近聞名,近銷連城、長汀、寧化、清流,遠銷省外。在第二次國内革命戰爭時期,村裏還流傳着一首草鞋歌:

新做草鞋四條綱,送給親人上前方,

親人穿上去抗日,保衛祖國保家鄉。

據童錦享老人説:當年朱德總司令長征途經進士鄉,很欣賞該村的草鞋,並親自製做。是時,村人忙着趕製草鞋,送給親人去抗日。進士鄉又被人稱之爲草鞋之鄉。

4."九十九個武場"。據已故的謝九根前輩説,進士鄉崇尚武術是從清末才開始的。民國《清流縣志·風俗志》載:"清流習氣動毅,狷介自持,君子知禮義文藝精工,故科甲蟬聯。"當時,廖武村開設有"馬道教場"習騎射,練刀法,舞拳術,習武風氣頗盛。武進士廖朝彬魁梧高大,臂力過人;廖桂林武藝超群,誠心教化,有"朝彬武藝驚鷺島;桂林戰略震京都"聲譽。是時,進士鄉村人謝九根之父與朝彬係襟兄關係,廖氏願意傳教,於是九根之父前去廖武拜兩位武進士爲師,練就了一套好拳術,回村在謝氏宗祠内開設武場,練刀法,練拳術,童謝男女均可參加,進士鄉的練武風氣於是開始了。

隨後,練武人員日漸增多,就以房爲單位,謝姓分二大房,下田

房武場設在下田四郎公祠,以謝九根爲首,稱"永昌堂";中間屋(即上房)武場設在六郎公祠,以謝禮鑾爲首,稱"禮仁堂"。童姓武場始設在宗祠,以童瑞山爲首,稱"瑞祥堂"。練了一年餘,全村已有60餘人,有了一定的基礎,隨後爲了擴大及方便起見,又以衆廳爲單位,練武人員更是大量增加,發展到鼎興時期,全村各廳堂、家堂都變成了武場,所以被稱爲"九十九個武場"。筆者記得6歲時就在自己的廳堂裏與大人一道練武,學習"五虎下山"、"雙勾"等基礎拳術。廳裏每夜都擠滿人群,"五色械具"咯咯有聲,擊拳聲、踢脚聲、唱彩聲,一浪高過一浪。時間久了,連廳堂裏鋪就的"三合土"地板也給磨出了一個大凹穴。

至民國十年(1921),村人又從連城(甲川)引進了獅藝(舞獅),"永昌堂"、"禮仁堂"均有舞獅活動。原先引進的是青獅,後來又改爲黄獅,稱作"黄獅獻瑞"(黄獅屬獅中之王,又是低椿步,與已練拳術一致)。"黄獅獻瑞"是民間習俗中一項喜聞樂見的活動。因爲獅有驅邪鎮妖之威力,又是吉祥如意之象徵,俗有"黄獅入屋,買田做屋;黄獅進廳,上樑添丁"之説,因此,舞獅極受人們歡迎。如喬遷新居等喜事,喜歡用"黄獅獻瑞"來迎祥納福,驅除煞氣。每逢春節、元宵或其他喜慶日子,組成"黄獅獻瑞"隊伍,敲鑼打鼓,持刀執仗,舞動黄獅,臨門拜年,表示迎祥接福,恭賀新春。而村裏各户見黄獅來到,亦爭先恐後熱情迎接。

"黄獅獻瑞"的陣容爲15人組成,分爲領隊1人(師傅)、獅頭2人(1人作爲輪換)、獅尾1人、眯眯佛1人、敲鑼鼓5人、執"五色家伙"(鐵尺、雙刀、鈎刀、爬頭、木棍)5人、除了師傅身背鐵尺以示身份之外,其餘人員均可互相交換,展示功底。"黄獅獻瑞"出行時隊伍的排列是:師傅—獅頭—眯眯佛—"五色家伙"—鑼鼓。師傅肩背鐵尺,手拿賀年卡(卡上寫"××堂黄獅獻瑞,迎祥納福,恭賀新

禧”),一進廳堂賀卡置於衆堂神壇上,然後與家主祝福問好。接着表演獅藝,黄獅臨堂家主需準備雄鷄一隻,紅禮一包,雄鷄由師傅宰殺,一手執鷄,一手拿刀,口念咒語喝彩,將牲血灑於廳堂和大門,以示驅邪。接着開始表演。黄獅在眯眯佛的戲逗下,仿獅子跳躍、翻滾、搔癢、過橋、滾珠等動作,進行低樁步具有戲劇性的一番表演。而後“五色家伙”出場,木棍對鈎刀,鈎刀對爬頭,爬頭對雙刀,雙刀對鐵尺,互相輪換對打,最後表演拳術“五虎下山”、“單雙勾”、“二十八宿”,場上器械叮噹,鑼鼓鏗鏘,氣氛十分熱烈。

永昌、禮仁、瑞祥三大堂中,拳術較有特色的是謝九根、謝禮鑾、童瑞山、童錦選等人。謝九根從師廖朝彬,故能飛越一丈高的圍牆,被稱爲飛人。據説他初學時雙脚分别綁上一塊石磚,進而兩塊、三塊,加碼至十塊,每塊石磚 6 斤,十塊共 60 斤,成天進行跳躍練習。當未綁上磚時,身輕如鴻,徐徐欲飛。謝禮鑾從學謝九根,擅長“板凳拳”,被稱作“一條板凳五尺長,四脚叉開勢難擋,揮舞木凳上下翻,真是鄉間英雄郎”。他 80 高齡仍受東山村聘請前往傳藝。

童瑞山(派名錦輝),能文善武,十八般武藝無不精通,對防禦有獨到見解,曾用一條濕手帕,擊退 10 個土匪,救了 3 位商客,廣受贊譽。他武德甚高,囑咐子孫:“學武而穩動,旨在防,人不欺我,我不欺人。學武以練身爲本,增强體質,防禦外侵。”

童錦選擅氣功,練手力,練跳躍,雙手能執起 300 餘斤的石柱,能連續飛躍 4 張方桌,有飛檐走壁之絶招,號稱飛虎。

本鄉武術活動擁有 100 餘年的歷史,鼎盛時期,不但每個男子均有幾下功夫,而且部分婦女也有幾下拳術,雖然村小但外人不敢貿然侵入,曾被稱作“武術之鄉”。時下,三大堂僅存“永昌堂”仍保持活動,先輩高師業已去世,現在還有徒孫謝飛開、謝順增、謝維生、童錦端、童元標等人,春節、元宵期間還組織“黄獅獻瑞”拜年活

動。

5.服飾特色。(1)婦女服飾。進士鄉的婦女至今仍保持着客家傳統服飾的特色,她們頭梳"龍船髻",額包"黑羅帕",身穿"大襟衫",腰圍"磨腰裙",手戴"竹節鐲",脚着"尖咀鞋"。有人對該鄉婦女這般妝飾編了一句順口溜:"頭上梳起龍船髻,脚上穿着尖咀鞋,大邊小鑲士林蘭,金環銀鐲響噹噹"。這裏選其較有特色的髻子、衣服、腰裙、尖咀鞋作一介紹:

髻子,分長髻、短髻,圓髻三種。少婦梳長髻,中年婦女梳短髻,部分老年婦女梳圓髻。但婦女們都追求梳長髻,因爲長髻是年輕、美麗的標誌。梳髻子、修眉毛、拔"含毛"是當地婦女們日常生活中非常講究的,它就像當今女士們進行美容一樣。長髻的梳法是先用少許茶油涂於髮上,潤滑頭髮,再用梳子梳通,後用一條1丈長的紅髻繩一圈緊挨一圈地扎起來,扎至5寸長的圓柱爲宜,再將其餘長髮自下而上繞髻柱圍起來,上下兩端用特製髻片固形,使髻兩端翹起如龍船形,後用黑絲綫結就的具有彈性的髻網把周圍的頭髮網住,插上髻插定型,最後插上金簪銀釵點綴髻子。短髻的梳法如同長髻,如頭髮較少的婦女可採用别人剪下的頭髮補充梳好髻子。圓髻梳法簡易,祇要把梳好的頭髮卷成一個小圓團網上髻網即成,但梳圓髻的婦女被視爲家境較貧、較爲勞累的人。梳髻子必須在每天早晨完成(男人未起床之前),同時應在房間室内梳,否則就要受到男人的指責。婦女絶不能披肩散髮示衆,否則也會被視爲家破人亡,或是發花呆了。年輕婦女梳髻子還包括修眉毛和拔"含毛"。修眉毛不用剃刀,而是用"碗刀",取破碗打成碎片,選鋒利的碗片剃眉,要求剃得彎彎細細像月芽一樣,當地有"目眉彎彎是好女"之説。拔"含毛"是把髮際周圍的短髮拔掉,不用剃刀也不用碗刀,而是用手拔,爲便於拔髮和減少痛感,可用少許石灰

涂擦,拔後洗净。臉、嘴不用上胭脂,上了胭脂會被稱爲桃花臉,是好色之婦。

婦女製做衣裳的衣料有藍、黑、緑三種,舊時用料爲"士林藍"(比較細的藍布)、"緑標準"、"黑騷布"。"士林藍"做衣料,"緑標準"鑲小邊,"黑騷布"鑲大邊。大襟衫款式又長又寬,肥大的衣袖折成三迭,既達到裝飾美又能充當錢袋,婦女們上圩都把錢藏在偏腋下一方,十分保險。磨腰裙(圍裙)用黑布料,裙頭需繡一塊圖案,中間爲雙喜字,兩邊梅花或龍鳳呈祥,周圍繡萬字邊,使其五彩紛呈,賞心悦目。婦女勞動時,就圍上磨腰裙,不致使衣服弄髒。

褲子基本是黑色布料,褲口鑲一道黑邊兩道緑邊,褲頭很寬,約大於腰圍三倍,折合式可松可緊。褲子又闊又短,象裙一樣。"水褲"是纏在脚上的一種裝飾品,既可代替襪子,又可作"脚綁",緊纏住脚迫使脚不能發大。"水褲"是用兩塊1尺見方的紅絨布作面,黑棉布作底,四周鑲有花邊,穿時選一角垂直於脚面,裹在小腿上,然後用一條1丈餘長的紅綢帶一圈一圈纏在腿上,故稱爲"水褲"。

尖嘴鞋的鞋底是少女時在娘家製做的。鞋面由三片料構成,中間一片紅色,兩邊爲黑色,或中間爲黑色,兩邊爲紅色作底,繡上梅花。鞋前端製一姆指面大小的圓球,鞋尖而翹,故稱爲尖嘴梅花鞋。此鞋短而小,須扎細脚方能穿上,所以舊社會風行婦女扎細脚,尖嘴鞋受到特别的推寵。

除了衣着、頭飾打扮之外,婦女們還講究金銀首飾,如金簪,戒指、耳環、銀鏈、項鏈、手鐲等等。服飾注重顔色區别,俗有紅喜、緑喪之分。故扎紅頭繩,穿紅"水褲"、紅鞋爲喜,反之,扎緑髻繩,穿緑"水褲"、緑鞋爲孝。如帶孝的婦女應扎三年緑髻繩、穿三年緑鞋,否則,會受到村人指責。

時值今日,進士鄉部分老年婦女仍保持上述服飾,有一部分婦女已經改爲半古半新的服飾了。

(2)兒童服飾。該村的兒童服飾也頗具特色,素有"金裝銀飾"的美譽,人們把兒童的裝束用歌謠唱出來:

獅頭帽子金燦燦,手上鐲子響噹噹。

八角銀環肩上戴,百壽兜肚裝紅蛋。

兒童的服飾品有八仙帽、獅頭帽、蓮葉帽、八角"車肩"、圓"車肩"、銀頸圈、鐘子鐲、"慶子"、"兜肚"、"護身符"、香包香袋、軟底鞋等等,大部分爲傳統精製工藝品,融打銀、剪紙、刺繡各種工藝於一體,價值昂貴。如銀製的"慶子",造型美觀,像一把美化的鎖子,古人取保護小孩之意,佩戴在兒童襟前,作爲一種吉祥物。"慶子"雙面雕龍刻鳳,有的中間雕刻觀音,周圍刻十二生肖,圖案清晰,形象生動,立體感强,是珍貴的藝術品。又如"獅頭帽",圖案以鳳凰併牡丹爲主,鳳凰對舞,牡丹盛開,彩蝶戀花,秀麗灑脱,加上八卦圖、八仙像等銀裝飾,一頂獅頭帽,價值百餘元。小孩"周歲"外婆婆要贈送"獅頭帽"、"八角車肩"、"慶子"等禮品,在舊時即使貧寒家,也要借錢購置幾件作禮物。

此外,兒童還有佩戴香包香袋的傳統習俗,特别是逢年過節,村人將絢麗多彩的香包香袋戴在孩子們胸前,村人認爲小孩戴了香包香袋可防"五毒"(蜘蛛、蛇、蜈蚣、蝎子、地虎);避"五煞"(天煞、地煞、水煞、火煞、風煞);驅"五鬼"(陰鬼、陽鬼、野鬼、山鬼、餓鬼)。佩戴香包香袋還可以驅除瘟疫,祈求平安,起"護身符"的作用。

香包香袋的款式繁多,千姿百態,造型各異。佩戴香包可因人而異,大多選擇十二生肖等動物造型。如屬相羊者,宜佩戴"小綿羊"香包;屬相鷄者,佩戴"大公鷄"香包;屬相猴者,就改佩戴"胖娃娃"香包。孩子們把心愛的香包香袋視爲珍寶,白天戴在胸前與伙

伴們比美,晚上藏在枕頭下"陪伴"。有些少女還把自己精心製做的香包作爲禮品,贈送給要好的朋友。

製做香包的材料主要有兩種:一是利用做衣裳裁剪下的各色邊料做外型,二是取濃鬱芬芳的艾葉、樟皮、檀木做内心。因此,它不但有芳香、提神、解毒之功能,而且確能發揮防疫驅毒的作用,故稱香包。

6.娶親習俗。進士鄉娶親禮節繁多,結婚辦酒席要持續3整天,第一天起轎,内容包括送轎儀、接新人、賞禮儀、"把酒"、"搶火"、"分火"、迎親等;第二天正日,内容包括"入門踵、拜堂、拜堂酒"、鬧房、"吃滿碗";第三天退客,内容包括"出門踵"、謝厨等。

(1)起轎。迎新之日,男方門庭内外貼上新婚對聯,門前張燈結彩,高掛大紅燈籠;廳堂中掛上祖公像,插上龍鳳呈祥大花燭;廳堂四壁掛滿親戚朋友送來的賀禮——軸布等等,呈現一堂喜慶的熱鬧氣氛。這天清晨,第一件事就是安排人員送轎儀(回奉女家的禮物),如豬肉、牛肉、果品等,赴女家吃"插花飯",與女家説情、道歉,盡説好話,使女家較爲滿意。

接親(稱吵親)。舊時,接親隊伍陣容很大。有錢人家用大紅花轎(8人抬),一般是花轎。其排列是:"姻伯"(負責接親一切事宜,及禮儀等等)1人、高燈2人、花轎6人、禮盒2人、陪新人(女)2人、照明2人、備料1人。一行16人在當日下午5點趕到女家。首先由女方親人領着到宗祠焚香、點燭、鳴炮,再進入女家廳堂供奉祖公,然後把帶來的紅燭委托給女方有關人員分發給五代以内的親房,每户一對紅燭供當晚點明。有關事宜一一辦妥後才可入席,吃女方的"嫁女酒"。

對於男方來説,這場"酒"是不容易飲的。酒未飲完,接踵而來的是一個妙趣横生的情節:女方開始説七道八,如紅燭不够發、"豬

頭”像“狗頭”、禮儀不清“瞎了眼”等等,即使雙方都十分滿意,門當户對,女方的親屬對這也要提出許多苛刻、無理的條件來責難對方,激怒對方,使大家吵得面紅耳赤。

賞禮儀。待客人基本退場後,吵聲也漸漸小下來,這時把話題轉移到賞禮儀的議程上。禮儀繁多,有“裁縫禮”、“打錫禮”、“梳頭禮”、“沐浴禮”、“穿鞋禮”、“開面禮”、“牽新人禮”、“厨師禮”、“行路禮”。賞禮時,受禮者頻頻恭賀,高陞再高陞,賞禮者爲討好意,加倍禮儀。“行路禮”則是當今新生的一項給新人的禮儀,少則幾百元,多則上千元。因爲時下没有大紅花轎了,已經改用轎車,但也得給“行路禮”。

把酒。新娘這天下午沐浴更衣後,即緊守閨房,寸步不出,由女友相陪。這天是新人神聖之日,然而,此時此刻則情緒萬千,不久就放聲大哭起來,越哭聲音越大,俗有“婚嫁哭,兩家福;婚嫁吵,兩家好”的説法。把酒是新人臨别父母之際,由父母盛上一杯酒,對着祖公飲下,以表父母之心,以敬父母之意的告别酒。父親含着泪花安慰道:“女兒,好好孝敬大人,好好生活,夫妻白頭偕老,子孫滿堂。”話聲剛落。鞭炮齊鳴,新人在哭聲中由接親女伴牽出大門。新人一出門,女方家人立即把大門關上,父母回到厨房裏抱頭大哭。待半刻,由接親“姻伯”輕輕推開半邊大門,與女方家人請禮道:“‘且伯’、‘且郎’[①] 們,明天早請。”

“搶火”。所謂“搶火”即是在女方關門、男方返程時,女方從小門派人來取火歸竈,故把火種引回。搶火時,男方火把應由二人負責燒旺,切勿導致滅火。

“分火”。在歸途中,如與他鄉接親隊伍相遇,必須把火把點

① “且伯”指新人的親兄弟,“且郎”指新人的堂兄弟,是男方對女方姻親的尊稱。

亮,舉得高高的,然後兩方互相分火,千萬不能無理相搶,否則,兩方會大動干戈,好事成壞。

迎新(又稱入門),表示迎接新人入門。新人入門要選吉利時辰,花轎到達男家後,如果時辰未到不能入門,應停在大門口等候,時辰一到,鳴炮賀喜,啓開轎門,新人入屋。此時,有些人家以"大花"(殺豬一條)"攔門",普遍人以"小花"(殺雄鷄一隻)"攔門",並用草席從轎門前一直鋪到洞房,讓新人踏着草席行進入房。當晚新娘由送嫁女伴("且姐")陪同休息片刻即天亮。新郎不入房陪同。

(2)正日。第二天爲正日。清早,新郎須前往女方娘家等"且伯"、"且郎"。當地有"且伯"爲姊妹送嫁,"且郎"們爲姊妹送嫁妝的習俗。嫁妝是女家的回奉禮,有的多,有的少,因聘金、人家而定,在當地一般都有如下嫁妝:五色衫成套、好衫成套、錫皿成堂、戒指成雙、銀鏈成副、配鐲成副、項鏈成副、銅盆成堂、燦鏡成面、皮箱成對。時下,還有電器化之類的嫁妝。這些嫁妝均由女家列入回奉禮帖,歸類擺在扛盒内,由新郎領着"且伯"、"且郎"一行人送至男家。男家安排人員在大門口迎接,"且伯"、"且郎"們一到即鳴炮歡迎。

入門踵。"且伯"、"且郎"到達後就開始把入門踵。把入門踵的儀式是在正廳的左右兩側分别擺兩排凳子,自上而下,自左至右依序而行,"且伯"坐左邊第一位,舅氏坐右邊第一位,其餘依次進坐。主持人先端來茶依次獻茶一杯,"且伯"須賞一包端茶禮,然後端來酒依次獻酒一杯,再端來桔餅供配茶酒。

拜堂。拜堂時辰均在午時左右。這時,堂上燈燭輝煌,鼓樂齊鳴,庭前喜炮陣陣,堂上歡聲笑語,喜氣洋洋。時辰一到,新郎新娘雙雙來到堂上,由福禄壽者主持拜堂儀式,引導新郎新娘面向庭前,先拜天地,行一拜三叩、三拜九叩禮,其意是一拜天爺恩,二拜

地母恩,三拜皇王恩。然後面向祖像行四拜四叩禮,即一拜祖宗源流恩,二拜父母養育恩,三拜夫妻偕老,四拜兒孫滿堂。

拜堂禮畢,開始交見禮。由"且伯"率先交,他的見禮是銀洋一塊,其次是舅氏……按親戚關係大小分別向新郎新娘交見禮表示恭賀新婚。交見禮時客人爲大在左,新郎新娘在右,先向堂上鞠一躬,再與客人鞠一躬,客人雙手捧賀禮(紅包)並祝新郎新娘"白頭偕老,子孫滿堂"等賀辭,再與客人迎面行一躬,方爲禮畢。

拜堂酒。拜堂酒爲娶親正日正餐酒席。舊時,殺豬三頭,殺牛二頭,殺鷄幾十隻,親戚朋友、親房伯叔都來操辦酒席。少則十幾張桌,多則幾十張桌。凡没有大廳的人家,均設在宗祠。宗祠廂房設有大厨房,供操辦酒席之用,宗祠内廳可設桌席 40 張,非常寬闊。拜堂酒一是講究"東道齊整";二是講究酒漿上乘;三是講究禮儀周全。東道指菜肴,舊指"上四碗下四碗",上四碗爲綫面、蘿卜角、炸豆腐、烤肉,下四碗爲炒肉片、炖鷄、炒牛肉、汆湯。除這 8 碗傳統佳肴之外,還有清蒸鷄、炒豬肝、炒墨魚、炒小腸之類,時下的娶親"東道"就更豐盛了。酒漿上乘是指酒要老、濃、香、甜、量。"老"是指要有三年以上的沉老酒;"濃"指酒的濃度,不能淡,按一斤米做一斤酒的比例製成,酒喝起來帶有粘的感覺;"香"是指酒氣清香四溢;"甜"是指酒味順口,誘人愛喝;"量"是指同一色酒要酒量充足,綽綽有餘。禮儀周全,一是指執行"且伯"、"且郎"的禮儀周全;二是指來賓來客的禮儀周全。宴上的來賓來客以"且伯"爲最大,由新郎親自陪同,千萬不能得罪,因爲,今天"且伯"是至高無上的,俗話説:"且伯"好做日子少,得罪"且伯"親家會嚇。拜堂酒"且伯"當坐首位,其餘如舅氏、來賓、親戚等同樣要有專人接待,做到有禮有貌,方才受人稱贊。

鬧房。吃罷晚飯,客人稍退,廳堂中間縱擺數張桌子,周圍擺

上凳子,村間男子帶着喜炮陸續來到入席,其餘觀衆站在牆壁兩旁湊熱鬧。鬧房人員均到後,請出新郎新娘,鬧房開始。先由新郎與新娘共扛着酒壺爲鬧房者斟酒一圈,然後要求新郎介紹新娘人氏姓名。第一輪全席人員舉杯祝賀新婚夫婦美滿幸福,白頭偕老,早生貴子。第一輪每人出一個節目才喝一碗酒。最簡單的節目是由新郎向新娘介紹某兄某叔,讓新娘給他們各敬一杯酒。新娘必須笑口盈盈答道"好"! 然後斟酒。被敬酒者必須説出祝詞,如:"新人斟酒精精甜,貴子定是在今年。新人斟酒滿咚咚,生個孩兒做相公。"然後將酒乾下。較爲傳統的節目還有:"太公釣魚"(由新人執釣杆,釣杆綫上綁一根香烟,香烟好不容易咬住後,要求新娘點火給新郎吸烟)。"鴛鴦親嘴"、"嫦娥奔月"等,每當這些節目表演完之後,鬧房者還不過癮,爲了鬧個痛快,逗個開心,大家出謀獻計,想出一些有趣的、刺激的節目來,如"借問橄欖"、"有緣千里來相逢"、"猜棗子花生"等等。"借問橄欖"是要新郎拿着橄欖遞到新娘面前問道:"這是什麽? 新娘便回答:"橄欖。"可她没想到"橄欖"與"敢攬"(擁抱)同音,這時哄起一陣大笑,並要新娘表演"敢攬"動作,新娘祇好表演。"有緣千里來相逢"是用兩條長木凳連接在一起作爲一條"路",新娘新郎分别從"路"兩端經過,在途中相遇,這時要求夫妻相抱並對唱山歌。

男:有緣千里來相逢,

女:夫妻恩愛情意濃。

男:喜度洞房花燭夜,

女:播下種子定成雙。

這時,場上掌聲陣陣,鞭炮齊鳴,滿堂大笑,鬧房者樂得舉杯痛飲,氣氛進入高潮。大廳折騰之後,把鬧房高潮引進洞房,小小的洞房擠得水泄不通,鞭炮聲、猜拳聲一浪高過一浪,一陣比一陣響,

直至深夜醉酣,鬧房者東倒西歪,才盡興而歸。

"吃滿碗"。鬧房禮畢,已是深夜,洞房整理一番之後燃上龍鳳花燭一對,父母將備好的全鷄端入洞房,讓新娘和新郎飲交杯酒,鳴喜炮一串之後,母親順手把洞房門關上,讓這對鴛鴦喜結良緣,百年和合,盡享洞房花燭之夜。

(3)退客。第三天早餐爲退客酒,酒席之前還有別具特色的點心,由各親房送來。他們備有酒肴,每張客桌獻上一壺酒三盤菜,以表敬意。吃完點心後,接着吃退客酒。

"出門踵"。"出門踵"的儀式與"入門踵"大體相同,所不同的:一是座位相反(以大門爲首位),"且伯"坐在朝大門左邊第一位。二是祇敬酒不敬茶。三是凡主家成員,兄弟、伯叔、厨師都來敬酒,使"且伯"、"且郎"飲得如同"醉仙",禮儀越齊全周到越好,這樣才稱得上好親家。

(二)宗族傳説

進士鄉還有一些有趣的宗族傳説,以下選録三則以供參考:

1.兄弟智鬥新知縣

清朝初年,清流來了一個新任知縣,他一上任,衙役便對他説,城裏有兩個"刁民"(童岡、童强兩兄弟),經常鬧入公堂,弄得文武官員不可安寧。新知縣一聽,眉頭緊鎖,連忙拍案罵道:"大膽刁民,看我來收拾他!"

真是"新官上任三把火",新知縣立即差人把這兩個"刁民"叫到縣衙,並限令他倆在4天之内,把縣衙門前的兩棵大樹用剃刀砍斷(這兩棵樹至解放後才砍掉),砍不斷就要懲處死刑。

童岡、童强兄弟倆只好奉令,他們上街買來兩把剃刀和一把大刀,先爬上樹用大刀去砍樹枝,砍下的樹枝掉到縣堂内,差役嚇了一跳,抱頭大罵;"誰叫你們砍樹枝? 砸傷了我們,你們有多少個頭

來賠罪?"兄弟倆不慌不忙地回答:"我們正因爲没有那麽多的頭來賠罪,所以必須先把偏到縣堂裏的樹枝砍掉,怕大樹往縣堂裏倒,把縣太爺砸傷了。"

差役一聽,個個啞口無言。這時,新知縣出來大罵:"我令你們用剃刀砍樹就得用剃刀砍樹,别説廢話! 即使樹會倒在縣堂裏,與你們無關。"兄弟倆齊聲説:"知縣大人,説話可要算數,空口無憑,你能寫下字來給我們作憑據嗎?"

新知縣不加思索地應允:"這還不容易。"便立即揮筆寫下:

刁民要整治,剃刀砍大樹。

四天砍兩棵,逾期定處死。

憑據寫就簽上名字,遞給兄弟倆。

兄弟倆當晚寫好狀書,並把新知縣的親筆憑據附於狀書之後,僱了一個好騎手由一個兄弟連夜趕到汀州府告狀,另一個繼續留下來用剃刀砍樹。

眼看限期就到了,兩棵大樹還没有割去半圈皮。新知縣來到公堂,正準備處殺這兩個"刁民",此時汀州府的公文下來了。幸逢正在汀州府巡視的包公知道了此事,並在告狀人的狀書上批示:

剃刀砍大樹,天下荒唐事。

無罪處人死,此官嚴懲治。

新知縣一看,嚇得癱倒於地,丟下烏紗帽。

2.老者嬉弄"長毛賊"

太平天國末年,有一小撮惡棍聚集在一起冒充太平軍,幹的是害人勾當。他們在四保殺人放火,搶劫錢財,强姦婦女,弄得當地百姓不得安寧。人們把這些臉不洗、頭不剃的惡棍叫"長毛賊"。

據傳,有一次"長毛賊"竄到江坊燒殺搶劫,隨後,又撲向進士鄉,村人早有準備,扶老攜幼帶着食品及貴重財物登上"七十章"古

寨避難了,村裏祇留下一位頗有口才的長者應付"長毛賊"。將進村時,老者上前對他們説:"全村人都走了,祇有我這個老不死的拐脚老頭走不了"。"長毛賊"竄到村裏,果然發現没有一個人影,没有錢財可圖,氣急敗壞揪着老頭,拔出大刀,逼他説出村人的下落。老者裝出可鄰的樣子説:"村人都上'七十章'去了,祇丢下我這個拐脚老頭,你們要金銀財寶就上'七十章'去。""長毛賊"暗喜,便問"七十章"往那兒走? 老者拐着脚説:"我不會走啊,不然帶你們去。""長毛賊"以爲老者説的是實話,就找來一把竹椅擡着他,讓他領路,一大群"長毛賊"跟在老者的後面,登上崎嶇的山嶺朝"七十章"相反的上棟頭(天子地)方向而去。走了半天,"長毛賊"一個個累得汗流浹背,喘不過氣來,就在半山腰的小亭裏休息。這時,領頭的"長毛賊"問老者到"七十章"還有多遠? 老者説:"從村裏到這個亭爲一章,這叫一章亭(水井亭)"。聽老者這麽一説,"長毛賊"個個唉聲嘆氣,叫苦連天。領頭的想了想,對他們説:"'七十章'雖有錢可取,但3天3夜走不到,就是到了,我們也餓死了。"接着大罵老者:"你這個老不死,早該説'七十章'有多遠,你想我們擡你到'七十章',想得美,算了! 我們不殺你,丢你在這兒嘗嘗苦味,走! 我們下山去!"老者卻高興萬分,笑眯眯地看着這群"長毛賊"灰溜溜地滾下山,朝連城方向走了。

3.廷公喜獲"百魚圖"

清康熙年間,寧化湖村有位賣畫人常到連城城裏賣畫,途經進士鄉,常在童屋一個養魚老翁家裏借宿,這人叫廷公。廷公把賣畫人視爲朋友,相敬如賓,後來,廷公知道賣畫人叫黄慎(揚州八怪之一),畫畫頂呱呱,是一位大畫師。

一天,黄慎又來到廷公家歇宿,廷公情不自禁地問道:"黄先生,聽説你有一手好畫,今後能否送上一幅。"黄慎隨即應允:"祇要

你喜愛,明天就畫給你。”廷公大喜。當晚黄慎爲此事輾轉於牀,久久不能入睡,想到這位東君如此熱情款待,敬我如賓,早該送與一幅,但又想,該畫什麽更有意思呢? 他是養魚人,祖輩以魚爲生,必定喜歡魚啊! 於是打定主意,決定明天畫一幅“百魚圖”送與他。

第二天清早,黄慎戴上斗笠,穿上蓑衣,着上草鞋與廷公一道,冒着寒風細雨,前往田野放草喂魚,細心觀察魚的動態,歸來之後,黄慎立即取出硯臺,磨了一大盆墨水,攤開一張宣紙,然後把自己脚上穿的草鞋脱下,以草鞋當筆,把草鞋漬上墨水,在宣紙上自如地印來印去,不到一筒烟功夫,祇見一大群魚千姿百態,栩栩如生躍然紙上。廷公拍手叫絶,“好畫! 好畫!”隨後又數了數,剛好一百隻。這時黄慎得意地揮筆落款:“百魚圖廷公老先生惠存”,並對廷公説:“老東君,這幅畫就送你作個紀念吧。”

據傳,這幅畫至今還在務閣村某人家珍藏着呢。

結 束 語

本文是根據進士鄉童謝兩姓的族譜資料,村間長者童展根(96歲)、童錦享(92 歲)的口述材料,童錦益(中學高級教師)、謝道純(中學一級教師)、童保良(童氏第五修譜編輯)提供的有關資料,以及筆者(本村人)的所見所聞並加以調查撰寫而成的。童氏曾修過五次族譜,首次爲十二世祖養翰公主修(約 1538 年),第五次爲 1995 年;謝氏曾修過四次族譜,首修不詳,第四修爲 1994 年。雖然本文資料來源於族譜、口述及筆者見聞,但童、謝首修版本均不存在,一些資料無從考證,在此難免有誤之處,懇請指正。

作者:童金根,男,福建省清流縣人。大專畢業。現任清流縣政協文史編輯,詩、書、畫作品多次參加全國大展並獲獎。

沙河口的蕭氏宗祠
崇鶴堂及祭祖俗

張 嗣 介

江西南部沿江山區,有一支分佈在贛縣、信豐、萬安一帶的蘭陵堂蕭氏後裔(見圖),他們祖祖輩輩多以放排網釣爲業,長年漂浮在贛江、南京、上海一綫水面,來去無常,行踪不定。然而每年正月十五的元宵節,他們必紛聚至贛州市郊沙河口的蕭氏宗祠崇鶴堂,舉行爲期 2 天的隆重祭祖。而後又各奔東西,開始了新一年忙碌。這座隱於貢水之濱山坳中的宗祠,成了維繫整個蕭氏古老大家族的至關重要的惟一紐帶。1992 年正月十五日,筆者在一位蕭族摯友① 的幫助下,有幸破例受到接待,在蕭氏宗祠目睹了這場古老風俗的祭祖。

---

① 1992 年筆者在摯友蕭劍雄的幫助下,找到其堂兄蕭天江先生出面向蕭族諸老輩説明調查原因,釋去疑慮,特許調查,並給調查工作提供各種方便。1996 年筆者重訪蕭天江先生,在他的幫助下深入調查,數閲族譜。本文口述素材主要是由蕭瑞湖、蕭天江、蕭祥萬等人提供。就以上各位先生對我調查工作的熱情支持和關心,筆者在此向諸位致以深切的敬意和衷心的感謝。

一、神明列祖與祭祀

1.元宵祭祖

元宵祭祖,是蕭族中最大的族事。在前一年的重陽節過後,就開始購買竹子,準備扎製祭祖的祭拜物。祭拜物是一艘竹骨彩紙扎糊的巨型龍船,它是蕭族五代時的祖先蕭覺在長沙馬殷政權下擔任軍巡大判官、兵部尚書時,代天子巡視乘坐的樓船模型。龍船長約5米,有上、下兩層,船上幡旗招展。上層在座的有蕭族老老祖蕭覺及文武官員,兩側船舷上立有許多水勇,人物造型非常逼真。竹子買回後,趁天氣干燥,氣候涼爽,擇日在祠堂破竹,三五天後龍船骨架扎好,便龍首朝外,擱置於祠内大廳右側的兩條長凳上。來年正月初三,開始對龍船糊裱剪花扎人了。因爲這次是完成龍船的最後一道製作工序,所以非常隆重。開工前必須舉行儀式,祭祀土地神,借這方寶地來扎製祖宗的水上神靈。這一天,蕭族有關人員到齊,取一根長約1米的毛竹筒,一端扎上紅紙,一端插入祠堂前的地下。這時候的祠前和祠内對神明祖像都點上了香燭。司儀人首先向老祖神像磕頭,然後取上一隻公鷄,當即殺死,將鷄血滴於竹端紅紙和祠内神像(請看下面的説明)側旁的"兵桶"上。兵桶,是聚集老老祖蕭覺所屬陰兵陰將的靈物。儀式在一片爆竹鑼鼓聲中結束。剪貼裱糊開始,雖是剪紙扎花的細活,也祇是由蕭族男子製作,整個龍船祭拜物的工作,全部要本族男子完成,不允許婦女參加。當龍船的最後製作完成時,已是接近元宵節的日子了。這時元宵祭祖的各種準備工作也正在緊張有序地進行。祠堂内人上人下,長明油燈也隨着龍船的完成已經點上,晝夜不熄。

正月十三清晨,祠堂整理一新,上齊香燭。上午,一行人吹吹

打打來到神明祖像的保存者家中,取出祖像迎神入祠。他們手捧着神像,敲鑼打鼓燃放鞭炮,進入祠堂,把十八尊神像(請看下文)坐北面南,置放在大廳上首的神案之上。一同入祠的還有一幅清代同治九年繪製的水墨絹畫中堂,它掛在祖神後面的牆上。絹畫内容是反映當年蕭覺巡視軍隊的盛況,畫中一艘巨大的龍船在江中行駛,船上蕭覺端坐其中,旁邊擁立着許多文武官員。岸上陳列一隊隊甲冑鮮明的衛兵恭候迎接蕭覺的到來,周圍紅旗招展。畫面濃墨重彩,氣氛非常熱烈。這一天,龍船祖像必須全部到位,以準備明天的正式上座。

正月十四,是舉行血祭上座的日子。凌晨3時,數名蕭族壯漢,拖耳拉尾掣一肥豬到祠堂前。祠堂内外,香煙繚繞,在爆竹聲中將豬宰殺,盛下一盆鮮紅的豬血,當地稱爲"豬花",擡到龍首前獻給船神,並行跪拜。祭過豬花後,又在龍尾上懸一充氣的豬尿泡,上書"收瘟攝毒"四字,意爲鎮邪祛毒,保佑平安。此時的龍船雖仍擱在原來位置的長凳上,然而,經過血祭上座後的龍船就已經是成爲祭拜意義的神物了,是不得隨意碰動的。祭龍船過後,又再祭剛上座的神明列祖。即刻將剛宰殺割下來的一豬嘴,四脚爪,一尾巴堆叠在一大瓷盤内,意爲一頭整豬置於案前,敬獻給列祖神明,然後磕頭行拜。上座後,案前的香燭油燈決不能中斷,祠堂派有專人照看。此日,鬧元宵祭祖的外地蕭氏子弟,大部分都已匯聚到了沙河口江面沙壩一綫。因爲他們多是水上漁民,所以沙河口沙壩周圍全是一片黑鴉鴉的船隻。下午,蕭族數十人抬着龍船,用轎子裝着祖宗神像,鑼鼓喧天,鞭炮陣陣地來到江邊的沙灘上巡

游①。蕭族子弟紛紛出來瞻仰,數百人迎着神像和龍船跪身齊拜,場面非常壯觀,極爲動人。

正月十五清晨,蕭氏各户大大小小,提着公鷄,攜帶香燭和用紅紙包着麥、稻、瓜子、豆子、芝麻的五色種子包,絡繹不絶地來到蕭氏宗祠。這一天,蕭氏宗祠前面的空坪邊上,插滿了紅紅緑緑的旗幟,龍船的身上也掛着一塊塊紅布。有的旗幟和布上還寫着某某老祖的名字或房派子孫的稱别。也有寫着"酬謝宏恩"等謝語。這些是曾經向神明老祖請過願,求過保佑的蕭族子孫們還願的旗幟和紅布。事後一般把旗幟保存起來,明年再用,紅布則將隨龍船一同火化。祭祖者來到宗祠後,將鷄交給專職刀手宰殺。刀手每殺一只鷄,便站到凳子上拎起鷄,將鷄血滴到龍須上,然後又下來把鷄血再滴到神案旁的兵桶和令旗上。令旗,是蕭族祖神藍旗老祖點兵的信物。祭祖者長幼有序,恭恭敬敬地分别向神明列祖及龍船神敬上香燭,跪下磕頭。由於龍船很長,船首幾乎伸到祠堂的門廊,所以向龍船敬祭的香壇便設在門廊的檐下,祭祀人就跪在祠堂門廊前的坪上磕頭,然後將帶來的五色種子撒向龍船的倉裏,在坪上打響爆竹,最後去祠堂側房領一份經過老祖神明保佑過了的餅點,説是吃後可保佑平安。份餅有時是6個小餅,有時是二封雲片糕。祭完祖後,臨走前要喝一碗祠堂準備的冬酒,這酒是吉安一帶生産的正宗冬酒,是蕭族祖先居地生産的酒。酒可以隨意喝,即使醉也不要緊。但必須是規規矩矩地喝,不許猜拳吆喝,非禮滋事。旁邊有二或三人專管酒務。

正月十六,是祭祖的最後一天。黎明3時許,宗祠已是燈火通

① 近年來蕭氏漁民日漸減少,水面漁船也較少,在前幾次的祭祖中已取消了正月十四老祖巡游江邊一項。

明,他們將擡着龍船去江邊燒化,送老祖英靈上路。臨行前,要將許多日常生活用品放入船内,這自然是一種儀式,由 1 人高聲呼叫:“拿包袱來!”“拿被子席子來!”“拿蓑衣斗笠來!”“拿油鹽醬醋來!”“拿鍋頭火鏟來!”……等日常生活用品。與呼拿相配合的還有 2 人。一人隨着呼叫,拿來相應的物品,呼叫人接物後,示意地放在船倉裏,然後又轉身交給另一人,由他放回原處。這項儀式結束後,幾十名蕭族子弟打着旗幟,擡着龍船,敲鑼打鼓,一路鞭炮地往江邊走去。隊伍前面領路的是一隻青嘴公鴨,這是因爲鴨子是浮游水面的兩棲動物,善認水帶路。所以鴨子鼻子上穿着根紅頭繩,由人牽着,讓它帶路,一步一步地向江邊走去。隊伍中的人一邊走,一邊呼着“劃喝! 劃喝!”的號子來到江邊。將龍船放到早已備好的一堆乾柴上,點燃烈火。龍船即刻燒化。這時鑼鼓鞭炮聲戛然停止,又由一人高聲呼喊着每一位神明老祖的名字,最後重複呼喊三遍:“伙頭將軍,解纜起錨,開船囉!”衆人隨聲齊跪,向龍船灰燼磕頭道别。起身後,各倒退三步,再轉身返回原路。返回時,收起旗子,不能點火,不能説話,不打鑼鼓,人們默不作聲,保持高度肅静。回祠後,每人可領到一份餅點,以回報和保佑。

上午,還有一項重要的儀程,就是決定老祖神明的保存者。對此,首先是由要求保存的人提出願望,而最終的確定,必須通過占卦,根據老祖的意願來決定,當地稱“中禱頭”。中禱頭,即是將所有提出保存老祖神像等物的要求人,集中到祠堂老祖神像前,按要求人提出要求時間的先後,順序占卦。每人祇允許拋一次,如果第一個人中卦,第二個則無需再拋。如果第一個人一拋不中,則由第二人拋。如此拋下去,先中者保存,謂之“中禱頭”。“禱頭”是兩片合二爲一的乾竹蔸片。占卦即拋竹蔸片,竹片掉在地上,如一陰一陽爲中,便視爲老祖願意到拋者家裏去。反之,則不中,示意爲不

同意。決定了老祖的去向後,就留下坐祠的三位老祖神像,其餘的一一請入小方轎内,或用手捧着,祖畫也徐徐落下,藏入一澄亮的大竹筒内,敲鑼打鼓,燃放鞭炮送到保存者家中,祭祖方爲結束。留下的是善後事宜,由管事們開會討論,一是公佈審計祭祖及去年的開支帳目;二是推舉明年族事的總負責人,明年元宵祭祖的準備工作;三是日常事務的分工、聯絡、管理。

由於蕭族崇鶴堂後裔多分佈在贛縣、信豐、萬安一帶,爲了祭祖方便,三地可各自祭祖。不過,爲了不影響沙河口總祠的元宵祭祖,上河信豐一帶的祭祖日是正月初十;下河萬安一帶的祭祖日是正月初十二。從前,因祖像不全,萬安、信豐等地的祭祖,還要到沙河口總祠來請借祖像,祭完後再送回沙河口祠堂保證元宵的祭祖。沙河口元宵祭祖時,信豐、萬安蕭族子孫也同樣會捐錢來人參加,有時達到上百人。1950 年以前,每逢十五祭祖時,人們還傳唱蕭族的元宵歌,元宵歌很長,内容大部分失傳,僅知開頭幾句歌詞是:"打漁人順意發財,放排人一招二用,要東東來,要西西應。"據老人回憶,歌詞中還有蕭族後裔分佈的内容。

2.日常祭祀

蕭氏宗祠内,平時有三位坐祠的老祖神像,坐中的是水府老祖,左側是總管老祖,右側是流黄太子。這三位神明接受蕭族子孫的日常香火,其他神明老祖祇有在元宵節時才會出現在祠堂受祭。祠堂日常祭祀一般以農曆每月的初一、十五爲祭日,由各人自便祭祀,有來祠堂上香敬神的,也有帶鷄來殺鷄祭祀的。一般每月初一或十五的祭日,總會有人殺一、二隻鷄祭神。祠堂大門平時關着,每逢初一、十五,便打開讓人敬神。據説,因爲蕭族神明很靈,時有别姓人也來這裏敬香,求神保佑家宅平安。

3.先鋒老祖生日祭祀

先鋒老祖神像,手執板斧,身着大紅披風,是蕭族子孫的一位水上保護神。1949 年以前,蕭族人走水行船時,往往在船頭插上一面紅旗,意爲先鋒老祖的旗幟,以求保佑船隊,不受强人侵襲。每年農曆九月二十九日,蕭族水上人都要爲先鋒老祖做生日,在船頭焚上香,擺一碗酒,炒上幾個菜敬祭先鋒老祖。蕭族内還立有規矩,凡是在九月廿八、廿九兩日所捕的魚,不能爲私人佔用,必須歸集體所有,作爲先鋒老祖廿九日生日的開銷。這一天,大家在水上齊會聚餐,共同慶賀老祖生日。直到現在,蕭族的許多水上人到了這一天,還是按規矩爲先鋒老祖做生日。

4.端午會、春秋二祭與中元節

清光緒七年本《蕭氏族譜》中的"祭典"、"贛邑遺存公堂祭産"文中都提及每年做端午會,行春秋二季及過中元節的風俗。現春秋二祭已不復再做,中元節也是各爲先祖打錢燒紙,祠堂並不過問,至於原來情況如何? 何時失傳? 已無從知道。但做端午會一俗卻是延續到 30 年代末至 40 年代初期。據蕭瑞湖老人説:民國早年,贛縣附近的貢江、贛江一綫,有幾支出名的龍舟隊,每逢端午節,按老習俗舉行水上龍舟比賽。他們實力差距不大,競划非常激烈。其中以沙河口蕭家爲首的蕭、林、陳、宋、劉、伍、廖、曾、楊、侯十大姓組成的飛龍隊稍佔上風,常常獲取冠軍,他們便自號稱"打得天下無敵手",每支划槳上都刻有"飛龍"二字。當時除飛龍隊外,還有儲潭隊、七鯉隊、磨角上隊等。那年,還是蔣經國在贛南任專員期間,端午節將來臨,各隊忙於訓練。沙河下游的七鯉隊邀飛龍隊試賽,當飛龍隊落後超上,擦肩而過七鯉隊時,七鯉隊有人突然向飛龍隊甩石塊,飛龍隊毫無準備,划手一亂,龍舟傾翻,飛龍隊划手紛紛落水,正值江水上漲之際,江面寬闊,水流很急。飛龍隊一後生獨子淹死,由此還引發了一場官司,大傷元氣。從此飛龍隊

垮了,就再也没有參加過比賽,也不做端午會了。據説:沙河口下游十數里外的儲潭隊有人拾到漂來的刻有"飛龍"字樣的划槳,就嘆道:"飛龍隊完了,今年的冠軍不知是誰的了!"那年的冠軍即被磨角上隊奪去,比賽結束時,蔣經國還親自向磨角上隊頒發了一塊牌匾。

5.十八神明老祖

蕭族供奉的十八尊神明老祖是:觀音老母、善財童子、招財童子、合和童子、文昌老祖、水府老祖、老老祖、總管老祖、九龍太子、流黄太子、楊氏將軍、法邊老祖、三老祖、先鋒老祖、藍旗老祖、紅袍老祖、福長老祖、歲富老祖。這些被崇祭的偶像中,有一部分是中國民間廣爲崇拜的公共神明,如佛教中的觀音菩薩,善財童子,和合童子。而招財童子卻是道教中的五路財神之一;文昌老祖是道教中的文昌星君;水府老祖是行會中管水的神明;楊氏將軍則是地方民間崇拜的一路福神。那末其餘十一位老祖是爲何人?有何來歷?查《蕭氏族譜·軍巡府君傳》有五代時蕭覺棄官逃亡後,長沙的蕭覺世姻因此受連累而遭殺戮的記述。其載曰:"長沙有黄、李二姓,皆蕭姓世姻,馬氏因追府君兄弟不返,遷怒於黄、李,盡殲之。且感梘頭神之惠,囑子孫世世並祀之,無敎。夫當無道之世去之,以崇宗祀,此蕭氏家法也。"從上文來推測,諸家神老祖中可能會有因受其株連而遭殺戮的黄、李二位親家及梘頭神這三位神明。若此,剩下的祖神原型是誰?族譜上再未見更多的明確記載。幾位蕭族長輩都説:原祠堂神案的水府老祖後座上,有一暗匣,内存壹册祖傳抄本,上面録有各位神明老祖的詳細情況。但抄本在多年前即已經失踪,傳説是"文革"時期被燒毁。總之,已經是不存在了。如今許多老輩已不在人世,内容無人知道。也正是抄本的遺失,蕭族對幸存下來的《蕭氏族譜》保存更爲小心,決不輕示於人。

爲了最大限度地弄清楚十一位老祖神明的原型,筆者多次走訪了一些蕭族老輩,終於有了些了解,經整理一一列下:

老老祖:蕭覺,排第 62 世,五代到北宋初期人,生卒年月無考。他是泰和與贛南蕭氏崇鶴堂一脈,1000 年前從長沙遷往江西泰和的開基祖先。

藍旗老祖:蕭定瑞,係蕭科德長子,排第 94 世,生卒年月不詳。但其胞弟(即科德次子)生於清康熙乙丑二十四年(1685)十月三十日辰時。據此可推斷藍旗老祖應是康熙前期人。傳説他好抱打不平,喜歡喝酒,偶像中手執板斧的青臉者即是他。

法邊老祖:蕭世科,奏名"法邊",排第 97 世,妣吴氏。生二子:昌萱、昌茂。無詳細生卒年月。但根據其長孫蕭隆富歿於清嘉慶八年(1803)四月初三的時間來推算,法邊老祖應是乾隆時期的人(即 1736 至 1795)。蕭隆富係昌萱長子,即尊榮,恩授登仕郎,清嘉慶癸亥八年四月初三歿。

三老祖:蕭興達,字魁士,排第 99 世。官登仕郎,印尊三,號上敬。清道光甲申四年(1824)三月三十日巳時生。實係隆富的第三個兒子,因隆富弟弟隆貞無子,便過繼隆貞爲子。《蕭氏族譜·興達公序傳》對曾官至仕郎的三老祖事迹做了簡單的介紹,現摘要如下:"書云積善之家,必有餘慶……善念一發,斯捨己從人,有不計性命之所關而奮然前者,籍非仁人惻隱之懷焉。焉能是哉,惟我恩授登仕郎蕭公印尊三,號上敬,兄長老先生者。……正值咸豐六、七年間,邑境迭遭兵變,鄉兵男婦奔至逃竄,江邊無渡,臨流增悲。惟兄長捨生取義,駕船盡渡,獲救全生者不知其數。"大概正是他的這一義舉,而被後代崇爲神明,因印"尊三",排行第三,後人稱其爲"三老祖"。三老祖後裔多在萬安,偶像手執板斧,傳説他有勇力,好抱打不平,在諸祖神中是專司上船稽查壞人的職能。

總管老祖:傳説是善看風水,通曉陰陽,能測凶吉的一位先祖。也是平日坐祠的神明。據此查族譜,有"世玎公序傳"摘録如下:"恩授登仕郎蕭公,諱'世玎',字'聲揚',尊太叔祖。老大者青年勵志,白手起家,本仁厚以存心,惟勤儉以居業,繼而家室稍爲豐盈……惟以忠厚教子,不廢詩書,里居則擇必處仁,親朋則相尚以義,每與富貴往來,居然方家舉止,能辨陰陽吉凶,恍得名師秘傳,術精歧黄書,遺青鳥以裕屋,志守清白……。"蕭世玎品德高尚,通曉陰陽卦算,預測凶吉。蕭族後人多爲水業漁民,出門風險較大,後人把世玎崇爲坐祠神明是情理之中的事。筆者僅此認爲總管老祖應是指蕭世玎。蕭世玎,排第 97 世,生於乾隆丙申四十一年(1776)十二月初六日戌時,歿於咸豐丁巳七年(1857)六月初十日申時。

紅袍老祖:又稱紅袍將軍,姓蕭,名不詳,與崇鶴堂蕭氏同姓不同宗。據説紅袍老祖是居於贛縣某地的另一脈蕭氏。一年,紅袍將軍居地發生瘟疫,蕭氏子孫幾乎死光,面臨滅村滅族危險。紅袍將軍聽説沙河口蕭氏宗祠老祖靈驗,便急向沙河口蕭氏求救,沙河口蕭氏將祠堂内的三隻兵桶,送其一隻。即送一桶陰兵與紅袍將軍帶回村中祠堂解救。此後,紅袍將軍村中瘟疫漸消,人丁又興旺起來,紅袍將軍一脈蕭氏,十分感謝沙河口蕭氏,與沙河口蕭氏結爲兄弟,共爲一家。紅袍將軍便立爲了沙河口蕭氏崇祭的祖先神明。

楊氏將軍:係指楊八郎,是北宋名將楊老令公收養的一個兒子。楊氏將軍是沙河口附近楊公廟裏供奉的神明。因爲很靈驗,蕭氏宗祠在元宵祭祖時,將他請來一同受祭。一般是在十四日請來,十六日請回去。請回去時,須焚香念曰:"敬請楊公老爺回廟,我們招待不周,請勿怪。"據説有一年元宵祭祖時,没有請楊氏將軍來,那年老祖魂童附身顯靈時,就質問:爲什麽不請楊氏將軍? 至後蕭族後人再也不敢怠慢,每年必請楊氏將軍。

九龍太子:祇知是行醫治病的祖神,平日坐祠的神明。

先鋒老祖:不知其名,偶像手執板斧,是保護水上行船放排平安的祖神。他的生日是農曆九月二十九日。

以上9位神明是有生活原型的神明,其中至少有7位來自於蕭族的祖先,這些先祖中除蕭覺一人據傳是五代時的人物外,其他都是清康熙以後不同時期的人物。可以看出,這些崇拜的老祖神明,由少到多,是在歷朝歷代中不斷增添的結果。

二、崇鶴堂蕭氏的源流遷徙及《蕭氏族譜》的修撰

沙河口《蕭氏族譜》是光緒七年(1881)第三修本。其首撰是清康熙十六年(1677),二修是乾隆四十六年(1781)。康熙十六年正是蕭朝崇三兄弟在沙河立有里長户,創業開基,建立祠堂時期。光緒本《蕭氏族譜》中有17篇序傳,其中從康熙本中摘録6篇,它們是:《蕭氏族譜老序》2篇,《軍巡府君傳》、《專知府君傳》、《叔友府君傳》、《仲山府君傳》。傳中人物皆爲蕭覺祖孫4代。從乾隆本中僅摘録"蕭氏重修族譜老序"1篇,其餘傳序皆爲光緒年所撰,人物也皆是崇鶴公以後之人。光緒本中的《沙河口崇鶴堂祠記》、《祭典》、《贛邑遺存公堂遺産》等文也均爲光緒本增撰。

從譜中吊綫内容分析,蕭覺以前祖先所載較簡單,甚至未注明配偶,亦無生卒,亦無葬處。從蕭覺開始,介紹稍爲清楚,有配偶、有葬地,但生卒無載。從崇、鶴公開始,除個别人生卒無載以外,其他基本情況都很清楚。如配偶、子女、葬地、墓向皆很全。有些傳文祇言官位並且皆爲"侍郎",卻無在何地任職的介紹。

據蕭氏宗祠保存的清光緒七年(1881)修《蕭氏族譜》蕭氏歷代世系總序上記載:"球公自金陵徙長沙……繪公生子三:長覺,次學,三覺,時已六十二世矣。唐季五代時,因避馬氏亂,兄弟挈家而

徙吉州泰邑之早禾渡。其時學公後分居撫州、臨川,黌公後分居龍泉(今江西遂川)上洲,惟覺公世居泰邑。”清楚説明蕭覺是唐末五代時由湖南長沙遷徙到江西泰和居住開基的。那末,蕭覺兄弟又是爲何到泰和居住的呢?譜牒中的“蕭氏族譜老序”和“軍巡府君序傳”皆有載曰:“五季時,有仕軍巡大判官,諱覺公者,世居湖南長沙,因馬氏亂,棄而違之,載占爾筮來吉而居焉。”另文又載:“府君諱覺公,字睿明,學有本源,研究六經,人稱蕭夫子,又號文元先生,世居湖南長沙。唐末五代時,仕楚王馬殷,授軍巡諮祭酒,軍巡大判官署兵部尚書事。馬殷死,其子希廣、希萼爭立,府君屢諫不聽,國内大亂,乃率學公、黌公兄弟三人挈家避難棍下,既獲免,乃筮避地之方,得易之坎,誓逢水則止,遂投吉而來,至吾邑早禾渡。曰此一水澄鮮,與筮策相應。”以上原文是康熙十六年(1677)首修《蕭氏族譜》中的記載。

蕭覺原爲馬殷政權下的高官,馬殷死後,二子爭奪王位。蕭覺預感到有殺身之禍的危險,於是棄官而逃,以保性命。兄弟三人逃至江西某地棍下,已無危險,便通過卜卦,即謂“天意”來確定自己今後的定居地。占卦結果爲“坎”向,“坎”在周易占卜中是屬北的方位,是象徵自然界的水、雨。因此蕭覺決定,向北方走“逢水即止”臨河而居,遂定居泰和早禾渡。蕭覺兄弟是平安了,然而長沙的血光之災,卻落在了蕭覺世姻的黄、李二姓頭上,受到株連遭到殺戮。蕭覺深感内疚,囑後人,將黄、李二世姻及棍頭神立爲家祭神明,永遠祭祀。

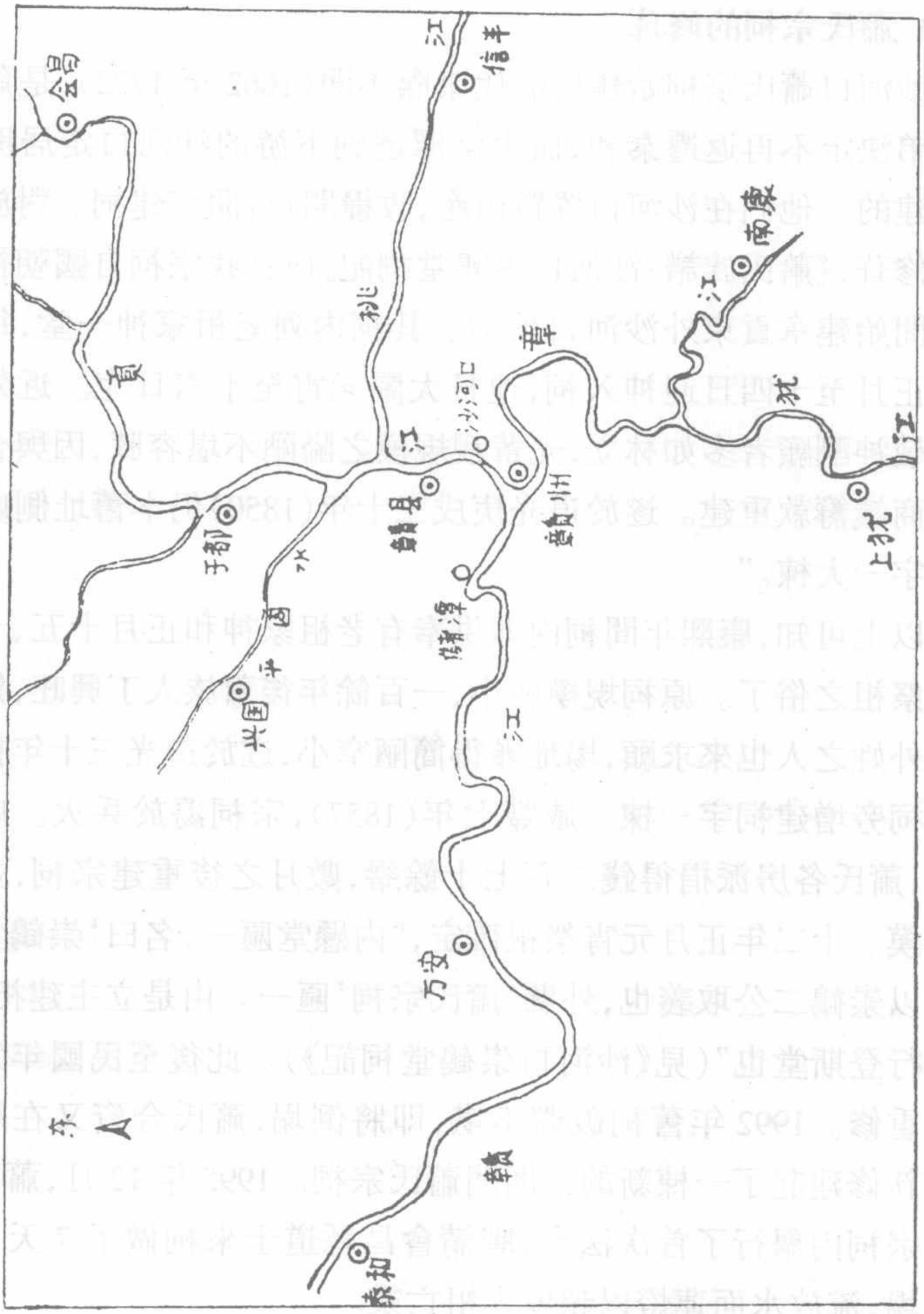
蕭覺居泰和早禾渡後,其後代基本分居泰邑境内。六百年後的明代末年,居泰和南富圩的蕭覺第 91 代孫蕭朝崇、蕭朝云、蕭朝鶴三兄弟不堪朝廷沉重的軍輸負擔,在老大朝崇的帶領下,重蹈當年祖先蕭覺之舉逃亡贛南。對此,清光緒七年(1881)三修的《蕭氏

族譜》"崇公府君序傳"、"鶴公府君序傳"中記曰:"崇公,號德修先生……世居吉州泰邑南富墟,其先尊人室家稍裕,明季時迫於軍輸而不能給……因與兄弟三人棄而違之。遂投章貢而立儲潭居焉。性喜樂水,業托釣魚或駕小舟而爲網罟取漁利,藉以營生,當時人稱爲漁翁釣叟,飄然負世外,慾仙之慨恍,有渭水高風。因在贛郡上憲兵備道署内立有漁船户,歷年完納漁税,與郭、李二姓盟爲兄弟之好,雖至今子孫猶多,紹其遺業耳。厥後遂與兄弟三人創業開基,後由儲潭而徙七鯉鎮沙河口居焉。"又:"鶴公,號友松先生……幼隨長兄朝崇,次兄朝雲由泰邑南富圩而徙章貢之儲潭居焉,艱辛備歷,少年克自成立,藉網罟以營生,兼魚鱉而作伴,一葉輕舟任自上下,恍是煙波釣徒,置理亂於不聞,晨而與兄弟二、三共處天倫以樂事,隱約於楊柳之岸,出没於江河之中。後以勤儉起家,並克創業垂統亦與兄長由儲潭而遷七里鎮沙河口居焉。後世子孫因建祠以祀之名曰'崇鶴堂',蓋以公與長房崇公二名取義也。"

朝崇兄弟的逃亡,是沿贛江而上,游動於贛縣儲潭等地,藉舟江中,直到清康熙年間改朝换代以後,才立户贛縣沙河口,創業開基建立宗祠。三兄弟中,朝雲僅傳2代無後繼,朝崇、朝鶴二公,則子孫發達,尤以鶴公爲興旺,到了他們的曾孫輩,也就是定居沙河口的第四代"科"字輩時,除一部分長房長孫外,其曾孫大多外遷。崇公曾孫大多沿河遷往萬安縣的武索、良口、小蓼等地,所謂"下河"一帶。鶴公的曾孫則大多沿江遷往信豐的烏漾灘、贛縣的茅店,東埠頭,烏灘壩圍田口等地,即謂"上河"一帶。這種遷徙分佈的基本狀態還維持到今天。

蕭覺到蕭朝崇之間相距29世,系傳姓名雖未全部列出,卻基本上清晰,相距時間大約爲698年,係與傳代數相近。蕭朝崇以後系傳記載非常詳細,時間上的承接也很吻合。

崇公兄弟水上活動區域示意圖



三、蕭氏宗祠

1.蕭氏宗祠的修葺

沙河口蕭氏宗祠始建於清代康熙年間(1662至1722),是蕭朝崇兄弟決定不再返遷泰和,而由儲潭遷到下游的沙河口定居開基後修建的。他們在沙河口置買田産,收糧開户,開宗建祠。對於宗祠的修葺,《蕭氏族譜·沙河口崇鶴堂祠記》曰:"我宗祠自國朝初康熙年間始建章貢東外沙河口地焉。其祠内列老祖家神一堂,每歲春壬正月至十四日迎神入祠,連日大鬧元宵至十六日完。近外鄉里來敬神酬願者多如林立,先輩覩規模之隘陋不堪容膝,因與合姓子侄商議籌款重建。遂於道光庚戌三十年(1850)仍本舊址側處創建祠宇一大棟。"

以上可知,康熙年間祠内即供奉有老祖家神和正月十五、十六元宵祭祖之俗了。原祠規模較小,一百餘年後蕭族人丁興旺,祭祖時連外姓之人也來求願,場地顯得簡陋窄小,遂於道光三十年捐資在原祠旁增建祠宇一棟。咸豐七年(1857),宗祠蕩於兵火。咸豐十年,蕭氏各房派捐得錢二百七十餘緡,數月之後重建宗祠,並已具規模。十二年正月元宵祭祖確定,"内懸堂匾一,名曰'崇鶴堂',蓋即以崇鶴二公取義也,外懸'蕭氏宗祠'匾一。由是立主建祀,次第舉行登斯堂也"(見《沙河口崇鶴堂祠記》)。此後至民國年宗祠再未重修。1992年舊祠破爛不堪,即將倒塌,蕭氏合資又在原址上重新修建起了一棟新的三開間蕭氏宗祠。1995年12月,蕭氏一族在宗祠内舉行了首次法會,聘請會昌縣道士來祠做了7天5夜的道場,流放水面蓮燈以超度先祖亡靈。

2.蕭氏宗祠的風水觀

蕭氏宗祠的三次重修,皆重建於原址,其重要原因出於風水觀

念。族譜中《沙河口崇鶴堂祠記》一文中有個説法:"祠後承七鯉鎮之來脈,而衆巒環儼,壯龍蟠虎踞之觀,前有大峰山之文峰,而天柱高擎,饒有鍾靈毓秀之性,察外沙河溪來水,如玉帶之旋繞村後,七鯉鎮大江映銀波以澄鮮。"

七鯉古鎮,因江邊七山排列如鯉魚,故名。鯉魚爲吉祥物,鯉魚躍過龍門,則變爲龍。所以祠後有水,又呼"七鯉來龍"。沙河水繞祠而過與貢江匯合,形成沙河口河套。從風水觀來説是個很好勢態,是龍水環境。特别是對以水爲業的蕭氏家族來説,是理想的地點。又訪當地蕭族老輩,他們説:站到祠前沙河鄉的麻芫山上,觀望七鯉鎮萬壽宫一綫,蕭氏宗祠正位於兩地之中,貢水隱於其後,兩旁谷地,是爲蜜峰形。蜜蜂雖然嗡嗡叫,但卻非常團結,共同采花釀蜜。我們蕭家人丁較多,也常有小矛盾,但過去就算了,並不計較,總的來説還是比較團結,能崇先敬祖,以勞爲本,吃苦耐勞,所以家族發達,對應了祠堂蜜蜂形的風水。

3.祠堂祭典和公堂祭産

爲了使祭祖法定化,《蕭氏族譜》還專列"祭典"一項來保證這項族規及程序的延續,對公堂祭産也列專文,公佈每年公堂收入的分配和使用範圍,確立保護管理辦法,現録文如下:

祭　典

沙河祠内老祖家神一堂,每年正月元宵節十四日巳刻聚集,迎神入祠。傍晚出神游至江邊、近村一巡。連日元宵來做會者,出錢一百文,有新添丁者,從前上酒一樽。因有醉後滋事者,令酌改,上衆錢二百文。

祠内上入祖牌,必須召人看守,祀奉香燈,歷年給油燭香錢叁吊文正,至祠内臺新舊八張,凳三十餘張,其餘等項,無論

本姓別姓借用損壞失落者,即坐伊賠補,毋稍徇情。

歷年清明節,往白鑒灘虎形掛紙者,共用錢一千二百文正。中元節祖上各位燒紙一磊。

祠内元宵畫一座,每届正月扎龍船一座。

贛邑遺存公堂祭産

江口下首善屋丘,廟欄岡早田貳大方丘。耕人巫兆科,歷年額落實,還精燥租穀肆擔正。此係減之又減,自今以後永不准短少顆粒。其糧載大由鄉二十七、八都三圖四甲的户蕭茂春,每年完糧計錢肆佰文,收穀並船力錢貳佰文。存出當里長户公用錢五佰文,俟積存生息,以為十年一輪,開銷歷年清明節往白鑒灘虎形祖墳掛紙、辦香燭牲醴錢一吊文。除此項用之外,剩用穀錢作為每年端午會用,如有不敷,來做會者,照人排出。但歷年收存租穀,無論何房首事經管,務要矢公矢慎,必須候至下年端午會,候酌議時價錢若干,毋得侵蝕鯨吞短少,如有此情,座落各親房人等追還賠補。永遠立為定章。

沙河祠堂門首的田隴内,早田拾擔,計大小五丘,其田歷年耕户還伍姓,租一擔八石斗,幫與完糧之資,完崇鶴堂租。無論豐欠,歷年限定折實白米壹擔正,以為每届正月祠内元宵勝社之用。

白鑒灘上首薛屋壩進坑虎形墳山一處,又進風飄羅帶形墳山一大處,左右俱立有碑記為界,二處山場並土系是虎形進坑本里吴錫培之裔楊淇耕種,向來承領看守坑墓,以處歷年還山租並土税錢貳佰文。清明來掃墳者交領出錢,出一收票,並作為祭祀之用。

上文是祠堂祭産的有關情況,其下又另列文説明祠堂房産:

贛邑東外七里鎮對岸沙河口,重建祖祠一所,顔其名為"崇鶴堂"。蓋以崇、鶴二公基祖之名取義也。堂下子孫徙居贛、信、萬三邑,悉本此為宗故,其祠宇仍集三邑各房派下輸金而成之。丑未兼癸丁山向,坐北朝南。

1949年以後土地歸國家,祠堂田産自行消失,祭祖活動一度停止,祠堂也年久失修。1992年蕭氏募資重新修建宗祠,恢復祭祖活動。

4.蕭氏宗祠的現行管理

土地歸國家後,宗祠不擁有土地,作爲宗祠已無固定收入,祠堂的各項開支全賴蕭氏子孫的捐款。每年元宵祭祖結束的第二天即正月十六,各房代表開會議事,内容有三:一是主持人向大家公佈一年來的財務收支,當年元宵祭祖的捐款收入、開支、結餘情況,審核帳目;二是確定下届族事的負責人及各房代表;三是討論確定翌年元宵節祭祖的有關工作,有關事宜。這種家族内部公衆推選的權威組織,其權限也僅限於有關祭祖、祠堂族事的決定。捐款則是採取自願原則,捐多少各視自身情況而定,但捐款的起點綫是2元,多者歡迎。蕭氏添丁(含女性),沿襲舊制必須向祠堂交納添丁錢,每丁20元,酒2瓶。一般是在祭祖時帶來交納進行添丁登記,錢物列入祠堂收入,用於祭祖等公共活動之中。祠堂的維護和修建則另專項募捐解決。

祠堂事務的負責人純屬義務性質,由公衆推選。如果本人要求替换,必須等到元宵祭祖後的第二天討論族事時提出,一般不在以外的時間替换。負責人基本上是由年紀較大,輩份也較高的人擔任。平時工作有各户選定1至2人協助進行。對於一些祠堂的具體事務,如安全衛生,日常管理等有專人負責,元宵祭祖的大量準備事務均由各房派出志願者參加。

四、蕭族内的傳説

蕭族的悠久歷史,祖先的不同經歷給他們的子孫們留下了一層古老而神秘的色彩。至今在蕭族内部還流傳着一些關於他們祖先的美麗而玄秘傳説。

1.蕭、郭、李盟兄弟

蕭朝崇與水上的郭、李二姓盟爲兄弟之好,在族譜的"崇公府君序傳"中已有提及,卻無記載詳細情況。據當地蕭瑞湖等人説:他們的祖先朝崇兄弟明末時期爲了躲避朝廷徵收的沉重軍輸,從泰和南富圩一路逃到贛南。當時官府到處緝拿他們。朝雲年紀不大,朝鶴尚幼,生活主要靠老大朝崇釣魚艱難度日。一日,朝崇在贛縣茅店江邊釣魚,忽遇官軍緝查而來,情況非常危急。朝崇眼見無處躲避,正好前面來一艘漁船,船家名叫郭福星,朝崇並不認識,情急之下,跑到船上向郭福星如實相告,請求暫避官軍搜捕,郭福星爲人豪爽,一身義膽,見朝崇相貌不凡,像是個有學問的人,便讓他藏在倉裏;把船撐開逃過了這場搜捕,事後二人結爲兄弟。朝崇等便在船上生活,處處小心避開搜查。一次捕魚,在前面發現一隻破舊的小漁船,上面立着個漢子,衣着破爛正在艱難打魚。朝崇一時動惻隱之心,便向郭福星提議去幫助那人,郭福星也有同感,便一同去幫助那人打魚。這人姓李,名福開,李福開深受感動,又與蕭、郭二人結爲兄弟。此後三人在一起共同打魚,共同生活,日子還算過得去。由於蕭朝崇是緝拿的對象,長期以來漁船不敢輕易靠岸,處處小心,躲躲藏藏。到了清代初年已經改朝换代,緝捕之風已過。蕭、郭、李三人抱着同生共死的決心,在贛縣儲潭上岸,三人同去官府投案。大約因朝代已更替,平時郭、李又正常納税,官府便没有去追究,又見蕭朝崇氣度不凡,是一個讀書人,如今淪爲

打魚度日實爲不易,便給他立户,並給於免税的特例。至此以後,蕭、郭、李三兄弟擺脱了東躲西藏的日子,堂堂正正地網釣捕魚,逐漸發達。

蕭、郭、李結盟爲兄弟以後,其後裔一般不能通婚,直到現在的老一輩水上人,還知道這個規矩,查《蕭氏族譜》清代早中期也罕見蕭氏與郭、李二姓通婚。不過這個規矩至今已不起作用了。

贛江上游一綫的水上人中,蕭、郭、李三姓人佔有很大的比例。蕭家以攔河網魚爲擅長;郭家善甩網捕魚;李家以放鈎釣魚爲絶活,三家各有所長。蕭、郭二家都是用網見長,捕魚不産生矛盾,而李家放鈎則對用網有影響,鋒利的魚鈎很容易把網拉破。在早年三兄弟共同生活,共同捕魚相互了解、取長補短,相安無事,過了數代以後,子孫多了分而居之,分而捕之,不能相互協調,有時放鈎攔網撞在一起常有衝突引起不愉快。後來三姓人爲能和睦相處,就劃江而捕。郭姓多在南康等一綫江面,李姓多在于都一綫江面,蕭姓多在贛縣、萬安一綫江面,今天還可見其大略的分佈。

2.“發馬”

蕭氏崇鶴堂祭祖習俗之所以能保存下來,除了傳統心理等因素之外,還有一個重要的方面,就是老祖顯靈。他們所崇祭的神明祖宗時而“顯靈”,使他們整個家族感到自豪,有一種受到祖宗神靈保護的安全感,甚至會收到一些現實的效益。而家族祭祖便成了追求這種顯靈效益和維繫家族興旺和睦的根本紐帶了。蕭瑞湖、蕭天江、蕭祥萬先生向我講述了如下幾個他們經歷的故事。

蕭族内有一位名叫蕭瑞作的人,是蕭瑞湖的堂兄弟,十餘年前去世。他原屬贛州木竹扎運隊從事放運木排的工作。文化程度不高,爲人忠厚老實。在 70 年代後期至 80 年初期,數次稱被老祖魂童借身顯靈,這種情況當地俗稱“發馬”,發馬時蕭瑞作常出現有超

人的現象和舉動。一次他突然發馬,衆人隨他去沙河口祠堂"坐堂"①,蕭瑞作家距祠堂約7華里路,他忽然行走如飛,步子也很古怪,如馬狀走,很快把從人遠遠的拋在了後面。而平時50多歲的蕭瑞作走路緩慢,也不會武功,從未見過他這種驚人速度的古怪步子。坐祠後,平時不沾酒的蕭瑞作突然向恭立兩旁的蕭族子弟要酒喝,這邊立即送來一飯碗章貢酒(贛州産的50°白酒)他一飲而盡,連喝幾碗。然後回答衆人提出的一些問題,對一些事情進行了預測和提示。發馬前後約1個多小時,他一人喝了3至4斤章貢酒;最後把盛酒的土瓷碗也一片片地咬碎吞下肚中,衹剩下碗底,而平時的蕭瑞作卻是没有門牙,不喝酒的人。發馬結束後,衆人遞上一碗冷水,蕭瑞作喝完冷水後恢復常態。如此發馬蕭瑞作中老年期間竟有十多次之多。有一次發馬竟把一只公鷄抓來放在自己的頭頂上,此時的公鷄動也不動,呆呆地立在他頭頂上。他發馬還預言蕭家祭祖將不久又會恢復起來。

十多年前,蕭瑞湖四歲的兒子得了一場大病,多方求醫不愈眼見不行。一天,蕭瑞作發馬後特來告訴瑞湖説:"老祖顯靈告訴你,小孩的病衹有在市人民醫院看,才會有好轉,别的地方不要去看。"瑞湖照辦,孩子病也竟然好了。過一段時間孩子病又復發,病情嚴重,七、八天不吃東西,昏昏沉沉地躺在牀上不省人事。這天晚上蕭瑞作又來到瑞湖家中告之:今晚老祖給你小孩治病。説完喝酒,並練了幾下武功招式(發馬時往往是先練幾下武術招式),而後告訴瑞湖,今天夜裏12點,老祖將給小孩治病。言畢要瑞湖準備一盆熱水洗脚。水來了,蕭瑞作坐在孩子牀沿上,慢慢洗着就倒在孩

① 這次坐堂約是1976年左右的事情。"坐堂"是指老祖魂童附身顯靈時,有時需要到祠堂裏去發話。因發馬者端坐於祠堂大廳,衆人在旁聽立,一問一答,故曰:"坐堂"。

子旁邊睡着了。瑞湖夫妻倆坐在桌子旁邊十分不解悶悶不樂。12點差15分鐘的時候,蕭瑞作突然醒來坐起,叫瑞湖趕快準備食物。説孩子餓了七八天,要吃東西。12點一過,孩子也突然醒來,大喊肚饑,來不及充分準備的瑞湖趕緊用開水泡冷飯,孩子連吃幾碗,病也真好了。如今孩子長大成人,成家立業,病已痊癒。當時瑞湖問孩子有没有什麽感覺。孩子説他看到兩個穿袍帶帽的人,其中一個長胡子老人把他抱起來,要他吃一包藥,他不肯吃,旁邊的人卻很凶,提着耳朵灌給他吃,吃完藥後就醒來了。

蕭瑞作死後,十多年後再無人真正發馬,雖然曾有過幾次所謂的發馬,但不甚靈,蕭族人認爲是假馬。近年來蕭族在祭祖時,總是希望有馬脚[①] 出現,讓老祖魂童附身顯靈。因而在十五的下午時,便有些後生擡着曾顯過靈的老老祖、藍旗老祖、法邊老祖、三老祖神象轎子在祠前坪上連續打圈猛跑,希望老祖魂童附到擡轎的某人身上顯靈,可是至今尚無馬脚。

蕭族老祖的"發馬"有着很長的歷史,《蕭氏族譜·隆富公序傳》中就記載隆富公"作老祖魂童神通,毫無虚僞"。蕭隆富是乾隆嘉慶時期人。對于"發馬",在蕭族内還流傳着一個故事:

蕭族祠堂的老祖靈驗,很早就爲外人所知。有一年,贛州官府的死牢裏跑了兩個重要的死囚,府台大人很急,難以交差。一急之下跑到蕭氏宗祠求老祖顯靈,指引方向緝拿囚犯。蕭氏馬脚在宗祠發馬,測之犯人現已奔萬安,可立即趕到萬安的白塔下去抓人,囚犯將在塔下做飯剃頭。據此,果然在萬安的塔下將正在做飯剃頭的囚犯抓獲。事後官府特贈送一臺鑼鼓給蕭氏宗祠以示表彰,鑼鼓保存至今。不過據説,從此以後老祖顯靈也受到了影響,次數

① 即被老祖魂童附身顯靈的發馬人,又稱"馬脚"。據説,老祖對附身是有選擇性的。

不多,這是因爲犯了天意。犯人跑了是天意,老祖不該去管這事。

3.先鋒老祖顯靈

蕭族老祖的顯靈,據説還不僅僅表現在發馬。祖神中的先鋒老祖便是保護蕭族子孫水上平安的神明。1949 年以前,蕭族有水上跑運輸的船隊,時人稱"蕭家幫"。蕭家幫船隊往往是幾十條船一起出動,每隻船的船頭上插着一面紅旗,這是先鋒老祖的神靈標誌。抗日戰爭時期,一次蕭家幫船隊赴福建武平交界的會昌筠門嶺裝鹽,筠門嶺附近的某水灣一帶正在鬧土匪,蕭家幫還不知道,未做任何防範,船隊來到該地,天已漸黑,便拋錨停船駐下,一夜平安無事。第二天早晨開船前,岸上的人驚奇地問他們:昨天傍晚看見你們船隊有許多背槍的兵在船上走來走去,現在兵到哪里去了。蕭家幫一問才明白,前幾天這裏幾十條煙船剛剛被劫。這次僥倖未遭搶劫,是先鋒老祖製造了幻覺保護了船隊。

五、蕭氏崇鶴堂家族近代的變遷和現狀

蕭氏崇鶴堂子孫多以水爲業,1949 年以前基本上依靠網釣,船運放排爲生,多是漁民。分佈地點是信豐、贛縣至萬安一綫水面。崇公有 1 子 3 孫,孫爲"登"字輩,祇有三房,共計 10 個曾孫是爲"科"字輩,其中有 2 人未繼。他們中除長房的長孫、長曾孫留居贛縣沙河口祖祠所在地之外,其他的"科"輩曾孫基本遷至萬安沿江一帶,現大約有 2000 多人。

鶴公有 3 子 8 孫,俗稱"登"字輩"8 大房"。"科"輩曾孫有 16 個,其中 4 個未繼。8 大房中有 4 大房分佈在今贛州(原贛縣)的沙河口、虎崗、泥灣里、七里、沿坳和贛縣的江口、茅店、梅林等地,比較集中,人口約有 2000 多人。其他 4 大房多遷徙在贛縣的東埠頭、大田和信豐等地,人口約 2000 餘人。

崇鶴公後裔"科"輩派居住示意圖



1949 年以後,分散的漁民被組合起來成立了漁業合作社。蕭氏子孫按居地被分別組成了若干支漁業合作社,仍繼續打魚爲生。1958 年糧食統購統銷,實行定量定點供應,私人不能交易糧食。這給行船走水飄泊不定的漁家在生活上帶來極大不便。1962 年國家爲了改善漁民生活,幫助他們上岸定居,給漁民無償劃撥土地,建起房子讓他們定居耕種。這樣,有些原來從事水業的蕭族子弟就上岸定居改行耕田了。還有些人不善耕作,過不慣岸上生活,雖然岸上有居屋卻仍繼續在船上從事網釣。沙河口、梅林、七里、沿坳一綫地處郊區的蕭族一部分青年子弟被安置到國有企業單位(如工廠、水上作業的貯木場、航運遂、扎運隊工作),一部分漁業社自行消失。經過這次變革,繼續從事水上漁業的蕭族子弟,主要是贛江幹道的儲潭、大湖江、萬安一綫的後裔和貢江段主要是江口一帶的後裔,信豐、贛縣、贛州一帶的大部分後裔已經改行。從總的情況來看,以沿贛江主幹綫,江面寬闊地區較易生存,繼續從事水業的蕭族子弟較多一些,離城市近或臨江水面小的贛江支綫而居的蕭族子弟改行的較多。

近年來,沙河口一綫在 1958 年至 1960 年左右被安排進國有或集體企業的原蕭族漁家子弟,大多已退休,他們仍是不忘他們的祖傳捕漁,不少人重操舊業,甚至加入重新組合的漁業隊,時而網釣,以享天樂。可是他們的子孫,卻再也不願意學習網釣,不願意過船上的晃蕩生活。也許,這些老人便是他們年年祭拜的祖先崇鶴公傳下的沙河口最後一代網釣者。

附録一

蕭氏族譜老序

粤稽古昔先生因生賜姓,胙土命氏,其所由來者久矣。余生也

晚,識見同蠡詎,敢妄爲牽引,濫襲前文? 但深究其舊譜遺序,受姓源流,披讀名公諸篇,記載非不詳,且悉焉耳。其間開國承家者幾何人,嵩嶽降生者幾何人,芳微難再,故址猶存,綿綿瓜瓞,流傳數百餘年而未有已也。抑聞之五季時有仕軍巡大判官諱覺公者,世居湖南長沙,因馬氏亂棄而違之,載占爾筮來吉而居焉。後數世崿公生六子,即應琛、應璉、應球、應玘、應琳、應瑯,是派衍之六房前後遷徙吉縣,數郡何處覓? 有前輩念昔先人之德,作祠以行祀典,歷修譜牒,以聯骨肉,芳名列列可考,迄今數百餘年,使不復爲修明,竊慮年湮代遠之下,徒有象賢子孫,尋先緒之渺茫,亦且束手而無策,興念及此,何日忘之? 幸逢聖天子龍飛十六年之新春,辱承勛燦詩華,奮志重修家乘,舉余以纂修譜帙一事,仿歐公之成法,遵相國之家風,朝夕劬勞,我實共之,父爲作而子爲述,有厚望於繼起之賢者,先若茲,則敦本孝弟二倫誰非微子爰及苗裔者乎? 是爲序。

時大清康熙十六年歲次丁巳秋月穀旦　裔孫煥文謹撰

附録二

蕭氏歷代世系總序

嘗聞木本水源之説而知古人之所以爲後人訓者其理至顯而其意至徵也夫木有本不植其木何以生水有源不開其源則水將立竭況人生宇宙莫不有其祖考而不爲敦一家之本溯百世之源可乎我族蕭氏益本殷微子裔孫叔大心公以曹師平南宫長萬有功周平王命封於蕭列爲附庸因以爲邑自微子一世起傳至二十八世何公出焉佐漢拜丞相封酇侯謚文終公蓋爲開漢之元勛也而二王垂統八葉流徽悉由此發祥矣試由歷代上溯之何公生遺遺公次子彪彪公生章章公生仰仰公生皓皓公生紹紹公生閎閎公生闡闡公生水水公生苞苞公生周

周公生鱗鱗公生達達公生休休公生豹豹公生裔裔公三子整整公爲汝南令居蘭陵武進東城裏其次子鏘鏘公生嗣子嗣子生順之順之生生道賜道賜三子衍衍爲梁高祖其五子統即昭明太子也配蔡氏夫人生察察公之四子岑公爲吳王生球球公自金陵徙長沙生子繕繕公生皓皓公生恢恢公生繪繪公生子三長覺次學三覺時已有六十二世矣唐季五代時因避馬氏亂兄弟執家而徙吉州泰邑之早禾渡其時學公後分居撫州臨川覺公後分居龍泉上洲惟覺公世居泰邑長子茂貞公再遷瀘源生子端端公生崢崢公之四子應玘應玘生演演公生大承事大承事生謂謂公生天泰時有七十世矣自天泰公傳至順福公又歷有二十世矣合前後而統計之共九十世矣其順福公生子長朝崇次朝云三朝鶴於明季時兄弟三人由泰邑南富墟而徙章貢之儲潭焉爲網罟取漁利藉以營生既而由儲潭而徙沙河卜居焉其云傳至二世未繼惟崇公生子一清貴清貴生子三長登魁次登耀三登全登魁生子四長科倫派居贛邑沙河口次科宇派居萬邑老虎角後居棉津三科法派居萬邑小蓼四科明傳三世未繼登耀生子五長科榮徙居錫州金山角次科華派居萬邑武索高芫三科富派居萬邑小蓼曲尺灘四科貴派居贛邑沙河口五科貢外出無繼登全生子一科茂居徙萬安城西北均爲長房派也鶴公生子三長清云次清富三清征清云生子四長登順次登文三登勝四登位其登順子一科德居長房派居贛縣沙河登文傳三世未繼登勝子科信居徙鳥灘壩登位生子七長科衆居二房徙居贛縣東埠頭信豐鳥漾灘各處次科仙居三房派分東埠頭以上鳥灘壩三科文居四房派分東埠頭白田等處四科吉無傳五科元居六房派分蘭田口大水壩各處六科遊居七房派分茅店七科伯居八房派分茅店蘭田口兩處此三房派之一支也清富公生子二長登鳳次登堯無繼登鳳生子一科選派分良口大灣里客潭此三房派之二支也清征公生子二長登朝次登貴其登貴傳五世未繼惟登朝公生子三長科互派居萬邑武索灣背

次科茂派居贛邑沙河口三科奇徙居萬邑壩芫昆侖塘對岸等處此三房派之三支也系歷溯往代馨香自存後人由茲以往苟克有賢子肖孫崛然繼起以爲家乘光者將上以序昭穆不失其本下以聯宗派可探其源誠無異木之有本水之有源也世族極繁不及備録惟謹將一脈以下世系紀之俾後之閱者庶幾燎指掌而燦列眉焉斯已耳。

時光緒七年歲次辛巳孟秋月穀旦　裔孫邑廩生候選儒學教諭省吾葆誠謹撰

附録三

鶴公府君序傳

府君諱鶴公號友松先生蓋即原名朝鶴老大人也生平喜友良朋壺觴共酌言坊行表志正品端幼隨長兄朝崇次兄朝云由泰邑南富圩而徙章貢之儲潭居焉艱辛備歷少年克自成立藉網罟以營生兼魚鱉而作伴一葉輕舟任自上下恍是煙波釣徙置理亂於不聞時而與兄弟二、三共處序天倫之樂事隱約於楊柳之岸出没於江河之中後以勤儉起家並克創業垂統亦與兄弟由儲潭而徙七里鎮沙河口居焉後世子孫因建祠以祀之名曰崇鶴堂蓋以公與長房崇公二名取義也德配李太孺人生子三長清云自沙河分派茅店村小河頭移居信豐江各處次清富自沙河分派良口客潭大灣里各處三清征自沙河分派於萬邑武索灣背昆侖塘對面西邊各處迄今歷傳十有餘世枝葉蕃昌瓜瓞綿衍而紹漁舡之遺業亦者多皆府君忠厚之所致也夫婦原葬贛邑儲潭白鑑灘虎形坐向壬山丙兼亥巳二位合墓至國朝乾隆十六年十月二十七丙申日申時合修復葬右塚……

附録四

崇公府君序傳

府君諱崇公號德修先生蓋即原名朝崇老大人也秉性清廉寄懷高雅世居吉州泰邑南富墟,其先尊人室家稍裕明季時迫於軍輸而不能給公居長云居次鶴居三因與兄弟三人棄而違之遂投章貢而至儲潭居焉性喜樂水業托釣魚或駕小舟而爲網罟取漁利藉以營生當時人稱爲漁公釣叟飄然負世外欲仙之概恍有渭水高風因在贛郡上憲兵備道署内之有魚舡户歷年完納魚税與郭李二姓盟爲兄弟之好雖至今子孫猶多紹其遺業耳厥後遂與兄弟三人創業開基復由儲潭而徙七鯉鎮沙河口居焉迨至國朝康熙年間於贛邑立有里長户名蕭朝崇户由是繼繼承承而後世子孫置買田産收糧開户名雖不同而要本此以爲宗焉因建祠沙河口祀之後人名曰崇鶴堂惟公與鶴公之子孫綿延相傳而馨香弗替也德配劉老孺人生子一清貴明萬曆亡亥年春月葬於贛邑儲潭白鑑灘蛇坑尾風吹羅帶形癸山丁兼丑未分金夫婦二位合墓至國朝乾隆四十六年十月遷葬夫婦於白鑑灘上坑口土名鵝兒嶺上蕭屋背鴨塘土名和木瑞今人多稱虎形右塚坐向壬山丙兼亥巳二位同塚後道光年間内附葬男清貴孫登魁登耀曾孫科倫各併夫婦俱在同塚,並有墳圖墓誌可考

贊曰世居吉泰清白傳芳追呼曰迫乃避遐方悠悠世事非故徉狂輕舟一葉以水爲鄉釣游作伴自託羲皇高風猶在古道夕陽伊人洄溯煙波渺茫車支百世基肇發祥

時清光緒七年歲次辛巳立秋月穀旦　十世裔孫邑優廩生侯選儒學教諭謹撰

附録五

軍巡府君傳

府君諱覺公字睿明學有本源研究六經人稱爲蕭夫子又號文元先生世居湖南長沙唐末五代時任楚王馬殷授軍巡諮祭酒軍巡大判官署兵部尚書事馬殷死其子希廣希萼爭立府君屢諫不聽國内大亂乃率學會黌公兄弟三人執家避難梘下既獲免乃筮避地之方得易之坎誓逢水則止遂投吉而來至吾邑早禾渡曰此一水澄鮮與筮策相應爰定厥居歲餘復析一居撫州臨川一居龍泉上洲府君則居泰邑禾溪風土之美不再遷長沙有黄李二姓皆蕭姓世姻馬氏因追府君兄弟不返遷怒於黄李盡殲之且感梘頭神之惠囑子孫世世並祀之無敎夫當無道之世去之以崇宗祀此蕭氏家法也府君避亂去楚,肇居禾溪會宋受命祥源浚發有開必先用貽億萬世無疆之休克纘舊服值無添殷微子之苗裔也配黄氏夫人合葬江北岸流波墓丙午向。

讚曰:矯矯軍巡學富丘索世稱儒宗職綰樞鑰五季爭擾馬氏亂兵諫而不聽執家出奔圖存宗祀爰稽筮策惟坎用利艱關跋涉息轍江西既定禾溪由斯肇其祥源濬發如川方至口本百世以續以姒在昔微子去殷歸周神明之謂袞袞公侯歷朝至唐軍巡再出存祀丞嘗展矣式穀禾山蒼蒼禾水洋洋流風餘韻山高水長

清康熙十六年歲次丁巳秋月穀旦

附録六

沙河口崇鶴堂祠記

粤稽先王春秋修其祖廟方爲繼志述事之善是祖廟之修誠春秋鉅典也我宗祠自國初康熙年間始建章貢東外沙河口地焉其祠内附

列老祖家神一堂每歲春壬正月至十四日迎神入祠連日大鬧元宵至十六日完,近外鄉里來敬神酬願者多如林立先輩睹規模之隘陋不堪容膝因與合姓子姪商議籌款重新遂於道光庚戌三十年仍本舊址側處創建祠宇一大棟山未兼癸丁向後承七鯉鎮之來脈而衆巒環儼壯龍蟠虎踞之觀前有大峰山之文筆而天柱高擎饒有鍾靈毓秀之勝察外沙河溪來水如玉帶之旋繞村後七里鎮大江映銀波以澄鮮但其地低懼水傾圮因以沙石灰爲牆而上增以磚結天字鈀又於左邊建廂房兩間與前似較堅固深廣而輪奐之美有加焉至咸豐丁巳年蕩於兵火而無存矣自昔茂林修竹濃陰蒼翠映帶左右其傍晚時也衆鳥紛投翱林間亦若幸棲之爰得我所而近居者多緣長房崇公嗣人煙稠密屋宇宏開與祠鱗比櫛次相顧自叠遭兵燹化爲烏有每届春秋覩此荒涼莫不心焉傷之復於咸豐庚午十年合贛信萬三邑子姪議再修葺各房派捐約得錢二百七十余緡越數月落成而垣墉楹桷規模相具左邊廂房二間仍得如舊歲届癸酉正月元宵時愚以游泮來祠謁祖四顧周覽修飾尚未完備因與長輩商議内懸堂匾一名曰崇鶴堂蓋即以崇鶴二公取義也外懸蕭氏宗祠匾一由是立主建祀次第舉行登斯堂也切尊祖教宗之念杼踐位行禮之誠將是典章循自文人禮義由諸賢者河嶽精靈毓爲人傑異日英豪繼起科名秀士代不乏人謂非宗祖呵護之靈所默庇而成者哉是爲祀。

時清光緒七年歲次辛巳孟秋月穀旦　十世裔孫邑優廩生候選儒學教諭省吾葆誠謹撰

説明:以上附録原影印抄件係筆者調查筆録,未及全部標點,僅供參考。

二、跨宗族的迎神活動

永定縣陳東“四月八”迎神活動

涂祥生　盧真福

陳東鄉居福建省永定縣中心位置,周圍與古竹、湖坑、岐嶺、湖雷、撫市、龍潭等鄉鎮接壤,面積約 36—37 平方公里①。有名的金豐溪發源於本鄉之東北龍舌與古通村之間,逐漸南下,蜿蜒流貫村中。四圍有山,形成小盆地,風景十分優美。南宋年間朱熹到武夷時途經陳東,有詩贊曰:“村頭美女在獻花,村腰二虎互盤牙,怪石奇蛙溪中躍,村尾金鹿嘴含花。”概括了陳東山水秀美迷人的一番景色。陳東現住人口爲 13200 餘人。目前居住姓氏計有:盧、陳、徐、吴、林、蘇、謝、張、江、李、官等 11 姓,宋元間曾居住過的黎、俞、李、邱、王已不存在,現住烏啄坑的李姓係以後遷入的。其中最大姓(人口多)是盧姓,其次爲陳姓。

一、現住各姓氏概況

(一) 盧氏淵源及現狀

① 由於陳東鄉的行政疆域時有變化,近三年才又從岐嶺鄉析出,其面積經詢縣土地管理局及鄉政府,均無確切數字。文中數據係以永定縣地圖爲標準(全縣面積爲 2223 平方公里),按大小比例估算所得。

根據《陳東盧氏族譜·第三世系新版序言》① 所載:盧氏第 61 世孫宗泰公,因避安史之亂,自唐開元癸丑年間,由幽州遷居虔州虔化(今江西贛州),是爲江西始祖,至 14 世(總 74 世)處信公(又名三六公)任南宋大司馬,因元太祖南侵,乃安置家屬,率兩子文寶、文新(15 世)遷入福建寧化,定居於石壁村。至 16 世(總 76 世)天祐公遵其父文新公所囑:"自遼金侵亂以來,宗親多各自移居避禍,爾等亦宜他遷",乃偕兄弟共 5 人遷入今永定境(其時永定尚未設縣,隸屬於上杭)。天祐公於南宋度宗七年(1271)遷永定金豐里陳東鄉,開基於二圖八甲二户,爲陳東盧氏開基祖。其同行兄弟 4 人已在各地安居,惟天祐公自立於陳東,先居岌崗祠,後再遷"榕樹下"之"石壁下"(沿用寧化石壁村名以示紀念),勤勞創業,奮發圖强。妻謝氏因回寧化身故,續弦王氏(王十一娘)生一男爲十方公。2 世祖十方公生 3 男,長男千一郎,二、三男依次爲千二郎、千三郎,均外遷。千一郎留居陳東,單傳八七郎公爲 4 世祖;4 世祖又單傳仲五郎公爲 5 世祖。仲五郎公生 4 男,依次爲富一郎、富二郎、富三郎、富四郎。一至三郎分别外遷江西安遠、廣東省城及大埔等地。富四郎(即壽山公)生兩男;長男鐵柱公生"下五顯"(五個兒子均顯字輩,居下村);次男安柱公生"上五顯"(同上,居上村),爲 8 世。詳見世系表。

傳至第 7、8 世,盧姓已成旺族。7 世祖鐵柱公(即萬二郎,1438—1497,據墓碑)任金豐二圖十甲長,明弘治七年(1494)築永定縣城,公爲督理城務,事竣有功,授城中地一段(其子孫曾於該地段建盧氏家祠,後被拆建房)。又在陳東長路伯公凹處有禾田一處

① 此《陳東盧氏族譜》係由退休的中學語文教師陳東村人盧炯昌主編,於 1994 年編成印行。本文所引族譜資料皆出自此書。

盧氏在陳東開基世系表

一世祖……天祐公(開基於永定金豐里陳東,由二圖八甲二户)南宋度宗七年(1271)

(元配謝孺人)

(繼配王氏)

(王十一娘)

二世……十方公

三世……千一郎　千二郎(遷江西安遠縣)　千三郎(遷廣東)

四世……八七郎

五世……仲五郎

六世……富一郎(遷江西安遠縣)　富二郎(遷廣東省城)　富三郎(遷廣東大埔三河壩)　富四郎(壽山公 1375—1483)(元配傅婆太)只生一女名萬一娘

繼配傅婆太

七世……鐵柱公(1438—1496)(萬二郎)頂金二圖十甲甲長　安柱公(1441—1510)(萬三郎)二圖八甲甲長

(陳孺人)(鄭孺人)

顯生(岌背)　顯琮(蛟塘下)　顯嵩(遷漳州)　顯玉(榕樹下)　顯琛(居城里村八世)　十滿郎(遷岐嶺圍村)

下五顯(居下村,稱下)

(陳孺人)(肖孺人)

顯通(上村岌崗屋)　顯達(橋頭屋太極樓)　顯道(遷臺灣)　顯光(遷南靖)　顯逞(遷大路背,失傳)

上五顯(居住上村,稱上)

爲公丞業。公辭世做齋時,廣東潮州刺史黄元太守借宿陳東,曾贈詩云:"孝子虔誠設大齋,燈香蠟燭兩邊排,數聲鐃鈸連天響,一樹燈花徹夜開。五府十王齊拱手,八方諸佛下瑶臺,從今種下菩提果,福禄綿綿暗裏來。"① 可見當時狀況,是爲家族興旺之象。又7世祖鐵柱公之弟安柱公(1441—1510)任二圖八甲長,也生5子,以後,長男顯通辟基於陳東上村,二男顯達居陳東橋頭屋,其餘"三顯"遷外地,個别已失傳。

盧氏12世以前陳東尚無學堂,祇有個别鄉塾延師課子。到13世,盧有琿開始在陳東創建隆文館,日習文,夜習武。至明清間先後興建有山堂、大廣書屋、時敏書齋、鳳崗書屋等讀書場所。此後,盧姓人才輩出。第19代福山公創製了暢銷海内外的采善堂萬應茶餅(今已被政府接收爲縣辦藥廠,仍以采善堂老招牌命名)。第19代廣豐公第五子(俗稱五實公)在湖南開煙絲行發財後,回老家所在地永定金豐片建了99座涼亭,遠者建在鄰縣南靖縣。第21代出了個河北唐山市府太爺(家名盧萬祺,官名盧毓齋)。第22代盧礪丞曾任漳州府道臺,以後永定縣創辦第一間中學時,他擔任校長。23代盧鏡榮曾任廣東肇慶市府太爺,其兄鏡亭曾得清廷賜予"孝義廉方政"匾額。另盧福山的玄孫23代盧漢夫曾任民國時期永定縣參議員,並於1939年在陳東有山塘創辦了陳東第一所完小"適應小學",即今陳東中心小學的前身。民國年間,陳東光裕樓盧姓出了18條黄皮帶(即軍官)。如盧毓培16歲考進黄埔軍校第5期,後官至少將,抗日戰爭勝利後,以少將監察官身份赴臺灣參加接受日本投降。又如盧可衡曾任抗日戰爭時期(1938)的中將師長,駐東江,余漢謀主粤時,曾被聘爲省府顧問。解放後,陳東盧姓

① 《陳東盧氏族譜》,第三世系新版序言。

的大學生也明顯多於相鄰鄉村。陳東盧氏至今包括海内外已有1萬餘人。其僑居海外者多分佈在緬甸、印尼、新加坡、馬來西亞,部分在美國、加拿大。其中印尼華僑盧恒寬、盧開祥曾集資捐建陳東榕蛟小學一所。據稱,當時陳東盧姓是陳東望族,而永定還有坎市盧姓、撫市龍潭盧姓,這三地盧姓又構成了永定的望族,素有"盧半縣"之美稱。

陳東盧姓自從南宋天祐公開基以來,至今已繁衍至28代。關於盧氏南遷的緣由,當地群衆還流傳着一種説法,認爲陳東盧氏上祖是東晉末年的農民起義領袖盧循(? —411)。他反叛朝廷失敗後,本來按律應誅連九族,後來得到東晉名臣謝安相救,其家族才有幸得以逃命,輾轉至閩西棲身避難。直至宋末元兵南進,盧循後裔盧天祐於南宋度宗七年(1271)從閩西寧化遷至今永定縣的陳東鄉。這個傳説究竟可靠性如何,已無從查考。

(二)目前陳東其餘各姓概況

1.吴姓　入永定先居湖雷,傳至第9世祖雙先公再遷至陳東,今已傳至第25代,現有人口約130人(含外出人口)。今住吴屋自然村。

2.林姓　原居湖坑鎮洪川村,傳至第7世祖茂義公,遷陳東。至今已傳至第25代,現有人口約200人(含外出)。今住林屋、岩太兩個自然村。

3.蘇姓　原居永定古竹鄉,第12世祖孔銀公遷陳東,至今已傳至24代,現有人口約150人(含外出),今散居陳東之蘇屋、蘇高斜、古通、龍舌、石嶺。

4.謝姓　其6世祖達財公從寧化直接遷到陳東,至今傳至第27代。現有300人左右(含外出),住謝屋。

5.張姓　其10世祖建峰公從寧化直接遷陳東,至今傳至24

代,現有人口(含外出)共約 400 人,分佈在陳東張屋、瑶下兩地。

6.江姓　其6世祖六郎公,從寧化遷到陳東,至今已傳至第30代,現有人口(含外出)約 310 人,現住陳東之江屋、水尾、高斜崗三處。其中水尾江遷入陳東較早,而住江屋的江姓是以後從古竹鄉高頭村遷入的,屬另一來源。

7.陳姓　其上代范婆太帶其子陳某某(名已佚,無可查考)從永定高陂黄田村遷至陳東。陳某某即爲陳東開基 1 世祖,至今已傳至第 25 代,含外出共約 1 千人,住上坪、下坪。

8.徐姓　其上祖天瑞公於元代成宗九年(1305),由福州遷入永定縣城。天瑞長子克讓公再遷陳東(年代待考),現已傳至第 25 代,約 200 人(不含外出)。有 11 座房屋,分佈在現江屋後面沿山脚地帶。

9.官姓　古通村有少量官姓,因該村原屬古竹鄉,解放後才併入陳東,現祇存二家,不滿 20 人,所以,統計姓氏有時未曾計入。

上述9姓中,前列的吴、林、蘇、謝、張、江6姓人在遷入陳東之初,人丁稀少,立足未穩,曾經同住在林屋的一棟樓房裏,共同生活,年節常共同祭祀神祇,建立了深厚的感情。他們爲了日後更好地互相幫助,共防災害,便結盟爲異姓兄弟。婚喪喜慶等均互相幫助,如同一家人,以後人丁繁衍,各自建户遷居近處,仍然保持着傳統的密切關係。

他們六姓還有一種聚會,就是每年春節的年初一,六姓男丁都要集中到陳東丁山下六姓共建的公王壇前飲新丁酒。凡是上一年添了男丁的人家都要辦一副較豐盛的祭品:豬頭、五牲(豬、鷄、魚、牛、羊肉等)、大壺的家釀好酒以及多類葷素供品,到公王壇擺在祭壇上,然後殺大豬(由六姓輪值擔任頭家者準備)。開始祭祀時,有

專職的“禮生”安排儀式,有道士“請神”、做“田丁”等活動①。一邊祭祀,一邊搞“野炊”。公王壇中有現成的爐竈,燃柴、鐵鍋、水桶、碗碟等炊具,餐具則早由六姓集體置備,當天安排人挑到神壇使用。祭祀完畢,菜肉煮好就開始舉辦宴席。在壇前一塊水泥地上露天席地而坐。8 人圍成一“桌”,新丁户要到各桌敬酒,相互祝賀,有奏樂(民間國樂八音班或簡單的嗩吶、小鑼)、猜拳,甚爲熱鬧。宴席結束後,要行謝神禮。然後各姓推薦名望高、能力强的候選人在公王神壇前通過“跌筊”方式産生下一年度的頭家“會首”(以後改爲各姓輪流),負責籌備主持下一年的慶典活動,新老會首即當衆辦理移交工作。神壇有會田,還要收會費,用於置辦宴席菜肴、請道士、樂隊、購祭品等等。因爲光靠新丁户的祭品恐不够宴席之用,而且新丁户的户數多少各年不同,所以一定要有集體物資作爲基礎。全部活動要到當天的下午一二點才能結束。

二、廣聖殿創建、重修緣由及現況

(一) 創建緣由

陳東盧姓開基祖天祐公到陳東之前,陳東原住十姓(此十姓不完全是現住姓氏)爲吴、林、謝、蘇、張、俞、李、邱、王、江,分佈十方。盧天祐到陳東落户開基後,由於其爲人忠厚,崇尚禮義,德行高尚,睦鄰友好,深得鄉人贊頌。爲了報答十方姓氏之厚愛,造福村民,天祐公乃號召十方十姓群衆,在陳東中心山麓共建了廣聖廟,崇祀尊神,並議定每年四月初七、八、九 3 天舉行盛大迎神廟會活動,以此作爲各姓人士相聚交流之機會。天祐公還將自己獨生兒子命名爲“十方”,以示紀念。按此推算廣聖廟應建於天祐有生之年,即宋

① “田丁”是傳統名稱,大意是指祈求“田禾豐收,人丁興旺”之祝禱活動。

末元初,但今查廟中都無碑文可考,族譜亦無專項記載。據説原來殿内有兩塊建廟捐資芳名碑,後因 1987 年重建廟時要爲新捐資者勒名而鏟去原有文字,實在可惜。

(二) 重建緣由及現況

1949 年新中國成立後,"四月八"的迎神賽會活動不再時興。"文化大革命"期間,在"破四舊"的口號下,廣聖殿廟被破壞無餘毁爲平地。到 80 年代初期糾正了極左思潮,各地逐步恢復傳統的民俗活動,包括許多地方又出現了迎神賽會,陳東的廣聖殿亦因此得到重建。廣聖殿的重建,是由一位不識字的老接生婆胡鳳娣牽頭的。這件事有一個傳奇性的過程。據胡鳳娣本人口述,情況如下:

1987 年農曆八月十五日,夜深人静之時,年已 71 歲的胡鳳娣正在她家——榕樹下(地名)春華樓三樓自己房内熟睡,忽然聽到有人連叫三聲"胡鳳娣"。她醒來睜眼一看,床前竟站着一位黑臉的彪形大漢。她霍地起身,驚疑地問:"你是誰?"大漢説:"我是廣聖廟的玉封公王。"胡鳳娣聞言立即跪下拜了三拜後,突然全身顫動,四肢發抖,而且身不由己,衹穿睡衣,直奔底層飯廳,坐在板凳上,進入"跳神"(民間叫"落童")狀態,引來了全樓群衆的圍觀。她自問自答。問:"公王老大,你找我何事?"答:"現在各處神靈均有廟宇,惟我至今無處安身,我今要你出來領頭重建廣聖殿廟。"鳳娣即刻連跪三拜,祈求説:"公王老大,我有三個困難,不能牽頭:一是年紀太老,無精力;二是不識字,没文化;三是我是個不潔淨的接生婆,不能褻瀆神明,請公王老大另找個適當的年輕有文化的人來牽頭吧!"公王説:"不行,建廟之事非你莫屬,我教你如何牽頭:廣聖殿地基被人侵佔建起的樓房,建造人會自動拆掉,不要你們動手。明天你即可請人寫信到南洋去捐款,很準、很準、很準的。你南洋有親人,可先湊點錢動手開始辦。不久,東西南北各方的錢自然會

源源而來,你要心雄膽大出來領頭,有再大困難,公王會幫你應付解決。你轉告大家,建廟的材料,看得動不得,建廟的錢看得食不得,否則絶無好下場。另外,39 年前(指 1948 年)最後一次迎神的大涼傘還在蛟塘下盧祥林家,應取出公用。"説完之後鳳娣慢慢清醒過來。因多人在現場圍觀目睹了這件事的全過程,次日這奇異現象傳遍全村。

第二天,胡鳳娣就請村中盧建安寫信給印尼的親人,爲重建廣聖殿廟募款籌資。後到蛟塘下找到盧祥林(已故)的後人盧初鴻處詢問涼傘之事,涼傘果然是在他家,他願意交出來。第三天便邀集村中熱心人士開會商議重建廣聖殿的事情。當時出席的有榕樹下的盧鑒福、盧如安、蘇華英、盧國揚;陂頭甲的盧元基;城里村的盧仁九、陳三妹、蘇東鳳、盧添進;陳東村的盧美昌、盧桃生,加上胡鳳娣共 12 人。當即議定由上述人員組成"廣聖殿廟籌建委員會",其中分工由盧如安任會計,蘇華英任出納,並決定同年九月十二日動工清基,按舊時四大"坊"(看下面)請每人捐資 1 元作爲啓動資金。先在舊址臺基上用木頭瓦頂,搭個簡易神棚,挂上廣聖殿紅布横幅,安上香爐神牌位,便於祭祀,並定每月初一、十五各開會一次安排研究工作。果然到九月初九,印尼僑胞匯回建廟款人民幣 1 萬元,次年又匯回人民幣 1.4 萬元。資金到位後,便立刻正式動工興建。

筆者於 1995 年"四月八"到陳東參觀盛況時,先到廣聖殿,看到廟宇已初步完成(次年最後完成),分上下堂和左右横屋,建築佔地面積約 450 平方米,據説 1991 年已建好上堂,下堂尚未全部蓋頂。廟門左右一副對聯是"廣厚配地,聖澤如春"。大門内石柱上的對聯是:"四面祥雲百業旺,八方瑞氣五穀豐。"大門已安裝好,門板上彩漆畫的秦瓊、尉遲恭門神像,鮮艷威武。上堂神座分左中右三座。中間座的三尊神是玉封公王、一品夫人、郎君舍人。陳東群衆一致

認爲玉封公王就是當年拯救盧循家族免遭滅族之禍的東晉名臣謝安。一説"四月八"是謝安生日,但查有關典籍"四月八"原是佛教的"浴佛節",是佛教始祖釋迦牟尼生日,不知爲什麽浴佛節變成了祭祀謝安的日子。另外在左右神座也還有廣濟祖師、三坪祖師、伯公、左押衙、右判官、太子菩薩,全廟一共有九尊神,各有神位。這些菩薩都是 1949 年以前就有的,至於各神何時立像安奉香爐,則已難查考。其中三坪祖師和廣濟祖師兩尊神像位於右神座上,而且衹能上素供。關於這兩個祖師菩薩的來歷,則有一個過程。

相傳此殿設祖師菩薩時,先由殿中派專人到廣東省一個叫廣濟的地方去"割香"①。該地廟祝因恐被割香後神明不靈,不予同意,所以割香使者衹好設法偷竊其神位上的一支令箭帶回廣聖殿,聊當完成割香任務。當年"四月八"廣濟祖師菩薩參與迎神出巡後,群衆反映當年禾苗不熟,五穀歉收,建議再添設'三坪祖師"。乃又派人專程到平和縣三坪祖師廟去割香,得到三坪祖師廟主持的熱情接待,並滿口答應"割香"要求。因此,陳東廣聖殿廟便多了一位三坪祖師,而且次年"四月八"迎"三坪祖師菩薩"出巡,結果當年風調雨順,全鄉豐收。所以,以後"四月八"迎神便是三坪祖師和玉封公王、一品夫人、郎君舍人一起出巡了。原來陳東鄉群衆年年"四月八"迎神游行目的,是要請諸神巡行視察全鄉,以保佑全鄉人口平安,五穀豐收,牲畜興旺,年景吉利。所以,迎神活動必須年年舉行,而且必須讓神明基本巡遍各個自然村,以確保全境平安。

三、迎神出巡有關事項

(一)組織領導及其産生過程

① 注:估計是潮州,因潮州有廣濟橋、廣濟門城樓,可能有廣濟寺。

按照近百年來傳統做法,廟會的各級領導機構及其産生過程如下:

1.廟會領導機構:廟會設大總理 1 人,副大總理 4 人(分別兼任 4 個"坊"的總理),文書兼會計 1 人,出納 1 人,顧問 2 人,共由 9 人組成。

2."坊"領導(出巡 4 尊神,每神各有一套儀仗,稱一"坊")。

各坊設總理、副總理、會計、出納、顧問等共計 5—7 人。

3.供壇領導:共有 10 座供壇,每座供壇設理事 1 人,各壇還設有會計、出納、顧問等,共由 5—7 人組成。

領導人的産生方式如下:每年"四月八"活動後,處理善後和休息 2 天,於農曆四月十一日,全體執事人員集中廣聖殿舉行謝神儀式,並召集各村各界熱心人士商討下一届領導人選問題。先在自願報名的基礎上,由各壇推薦初步候選人若干名,再根據各人聲望、財力等因素協商定出下届廟會大總理的正式候選人 3 名。候選人必須是有威望,有經濟實力和辦事能力,且熱心公益事業的人。他們齊集在廣聖殿神案前,焚香跪拜,禱告神明,表明決心,然後輪流當衆"跌筊"。候選人輪流每人跌筊三次,誰最先三交均爲"聖筊",則當選爲下一届廟會大總理。各坊總理及各壇理事的選法相同,各坊選定的總理即爲廟會的當然副大總理。各供壇的理事在該壇所屬的村姓中産生,如幾姓共一供壇時,則逐年輪流在各姓中産生。廟會的文書、出納、會計、顧問等由正副大總理研究後任命或聘請。又從 1996 年開始,規定廟會大總理必須在輪值到負責"玉封公王"坊的村裏推薦産生,輪值辦法見後。

(二) 籌備工作

1.廣聖殿廟會的籌備工作

當下一届大總理等領導人産生之後,正副各大總理除着手飼

養特大肥豬以祀神外,一般在次年(即迎神之年)農曆二月便開始籌劃,由大總理召集副大總理及有關人員在廣聖殿商討有關事宜,安排落實各項工作的負責人員及該項工作的數量質量要求,安排工作日程進度等。四月初一爲"議事日",廟會及坊、壇領導及有關人員均集中到廟裏開會,逐一檢查落實迎神各項工作的準備情況。初六日給各神像擦洗並換上新神衣,使出巡時更加鮮艷光彩。

2.各坊的籌備工作

各坊總理在相應時間內操辦該坊的各項工作,如製作彩車,選定登彩車的童男女(要求 6—15 歲,長相好,健康活潑,近期家中無不吉之事,如喪事、重病、天災、有人坐月子等),還有對文藝隊伍及儀仗各種人員的訓練等。要求在三月底前做好一切準備工作。被選定登彩車及扛神轎的人員,視爲無上光榮,每人應向大會繳納榮譽捐獻款,近年捐款數爲:登彩車者,每人交 150—200 元,扛神轎者,每人獻金 50 元,數字無硬性規定,所知傳統做法就這樣。

(三) 出巡各坊儀仗等事項的輪值辦法

1.舊時(1948 年以前)輪值辦法

過去每年出巡均係四尊神,每尊神的儀仗稱作一坊,共計四坊:(1)公王坊(即玉封公王);(2)夫人坊(即一品夫人);(3)舍人坊(即郎君舍人);(4)祖師坊(即祖師菩薩)。四尊神的神轎、儀仗、文藝隊伍等等一應事宜的輪值辦法如下:

(1)公王坊　由鐵柱公房(下五顯)負責。含蕉坑、榕樹下、蛟塘下、大陂、大片、丁山下、白臘坑、雅子坪、下排籠、城里(村)、岌背[①] 等自然村,下五顯兄弟中因顯嵩遷漳州黃山,所以實際是四房子孫輪流,每 4 年輪值一次。四大房子孫目前合計約 5000 人。

① 岌而振切,音刃,客話念 yǐn,山高形。

(2)夫人坊　由安柱公房(上五顯)負責。含陂頭甲、大路背、磚砌樓、三塘下、洋湖坑、岌崗、半接樓、采善堂等自然村,亦按兄弟爲序,但因上五顯中有兩顯已外遷,一顯失傳、實際是由現存的兩顯,每兩年輪值一次,兩顯合計現有人口約 2500 人。

(3)舍人坊　由陳、徐兩姓輪流值辦,因這兩姓住地接近,便於聯繫。含上天坪、德輝樓、徐屋、上張等自然村,每兩年輪辦一次。現有兩姓總人口 1500 人。

(4)祖師坊　由吴、林、謝、蘇、張、江 6 姓負責。含瑶下張、庵背江、水尾江、林屋、蘇屋、謝屋、吴屋等自然村,每 6 年輪一次,6 姓現有人口合計約 1500 人,六姓公共供壇設在大陂村大坪項。

上述分工負責方案,對各姓氏似不平衡,盧姓獨佔二尊神。在建廟初期的活動形式及輪值方法可能不是這樣,現已無從考查。上述方案應是在盧姓的上下五顯發達之後形成的。原因是當盧氏傳至第 8、9 代時,有十顯兄弟及其衆多子弟,人稱十子百孫,人丁興旺,有權勢而且經濟實力强,人緣好,威望高,所以陳東各姓氏一致公推由鐵柱公、安柱公房各負責一坊。當時陳姓爲第二大姓,又與徐姓住地相鄰,便與徐姓合負責一坊。其餘六姓人口少,經濟承受能力也較差,自願共同負責一坊。

陳東鄉尚有江屋的江姓未參加活動,原因是江屋的江姓是後期從永定的古竹鄉高頭村遷來,廟會安排已就緒,便未參加祖師坊工作,臨時分配殿中的"伯公神"歸其負責。迎了一年後,卻以該年冬禾不熟爲由江姓自行推卻,從此就不再參與了。

2.1993 年恢復迎神後的輪值辦法

1993 年以後,陳東各姓共同協商,重新制定輪流方案。以團結爲目的,不分姓氏房派,根據人口和經濟實力相對平衡的原則,

將陳東鄉6大行政村分爲4個單位:(1)榕蛟、蕉坑,(2)陳東村[①],(3)城東、高豐,(4)共星村。每個單位各負責一坊,每年輪換一坊,經4年後又周而復始。每年按順序輪換,如榕蛟、蕉坑1993年負責迎奉公王坊,則1994年負責夫人坊,1995年爲舍人坊,其餘單位亦依此類推。

(四)各供壇簡況

表1　　1948年以前情況

序號	壇點	所屬自然村	參與姓氏	備　注
1	城里	上、下城里村	盧	初七日素供
2	下坪埔	上坪、下坪、德輝樓	陳	初七日素供
3	案山	上張屋、徐屋	張、徐	地點在上張屋背,神駕經江屋時,停轎祭
4	雅子坪	雅子坪	盧	
5	上村(榕樹墩)	大路背、三塘下、洋湖坑、半接樓、岌崗、磚砌樓、采善堂	盧	
6	陂頭甲(大壩)	陂頭甲、岌背	盧	
7	榕樹下	榕樹下	盧	

① 陳東村是陳東鄉範圍內的一個行政村的名稱。包括:陂頭甲、岌背、龍崗、大路背、磚砌樓、采善堂、洋湖坑、三塘下、半接樓等自然村,是解放後劃定的行政村名。

序號	壇點	所屬自然村	參與姓氏	備　注
8	蛟塘下	大陂、大片、蛟塘下、白臘坑、蕉坑、共星	盧	
9	共星村（大坪頂）	吳屋、林屋、蘇屋、謝屋、瑤下、張屋、水尾江屋、庵背江屋	吳、林、蘇、謝、張、江（共六姓）	上供後到崇福寺就近過夜，初八停留一天，再過一夜。
10	下坪埔	上坪、下坪、德輝樓	陳	初九日葷供，此壇前後供兩次（一素、一葷）。
11	城里	同序號 1	盧	同上

說明：此表為 1948 年以前的情況，其上限始於何時無從確定。

表 2　1993 年恢復迎神後的情況

序號	壇點	所屬自然村	參與姓氏	備　注
1	城里	上、下城里村	盧	
2	江屋	江屋、徐屋、上張屋	江、徐、張	高東小學廣場
3	高豐	蘇高斜、長壩	蘇、李	神駕至此時已中午
4	上村	大路背、三塘下、洋湖坑、半接樓、岌崗、采善堂	盧	上村小學門前廣場
5	陂頭甲（大壩）	陂頭甲、岌背、磚砌樓、洋竹下	盧	神駕過夜

序號	壇點	所屬自然村	參與姓氏	備　注
6	蕉杭	蕉坑	盧	
7	榕樹下	榕樹下	盧	
8	蛟塘下	蛟塘下	盧	
9	共星村(大坪頂)	大陂、大片、白臘坑、瑤下張屋、水尾江屋、吴屋、林屋、蘇屋、謝屋、共星	盧、吴、林、蘇、謝、張、江(共七姓)	(1)神駕過夜,夜間活動更熱鬧,12點以後改葷供。盧姓發展了,遷過來,所以比過去加一姓。
10	下坪埔	上坪、下坪、德輝樓	陳	初九(葷供)
11	城里	同序號1	盧	初九(葷供),此壇前後各供

説明:各壇點設理事,其産生方式,也是先推舉候選人,然後以"跌筊"方式徵得神明認可,始就職視事。再由理事聘請會計、出納、顧問等人員組成領導小組。幾個自然村共一供壇的,則理事逐年輪流在各個自然村産生,各自然村的領導人也必須參加該壇活動的領導工作。

(五)迎神路綫

1.舊時的迎神路綫

迎神時間一貫是初七、初八、初九3天,神駕儀仗須在途中過兩夜,今按供壇編號列成路綫如下(參看地圖、表一):

初七日:廣聖殿→(1)城里(村名)→(2)下坪埔→(3)案山(上張屋背)→江屋→(4)雅子坪→(5)上村榕樹墩(此時已開燈火)→(6)陂頭甲→(7)榕樹下→(8)蛟塘下→(9)大坪頂(共星大陂村)→(9)崇福寺(屬共星行政村。至此已凌晨3點,在此過夜)。

初八日:崇福寺停留一天①。

初九日:崇福寺→下坪埔(葦供)→城里村(葦供)→廣聖殿②。

據説有一年迎神,初七日神駕離開第(7)供壇榕樹下,行至將近蛟塘下的第(8)供壇時,剛下過大雨,通往供壇的橋被冲毁,無法通過,祇好臨時改變路綫,繞過第(8)供壇直至大坪頂第(9)供壇(該壇爲六姓共祭之供壇)。可是,白臘坑盧姓歷來在蛟塘下第(8)供壇上供,失去祭祀機會,當時其村人丁旺盛,亦有實力,故初八日修好路後,便將神駕由崇福寺回頭再迎至蛟塘下供壇受祭,祭完又回到崇福寺過夜。此後路綫便改爲:

初七日:同前述到(7)榕樹下→(9)大坪頂→崇福寺(過夜)。

初八日:崇福寺→(8)蛟塘下→崇福寺(過夜)。

初九日:同前述。

2.1993 年恢復迎神後新路綫(見地圖、表二)

初七日:廣聖殿→(1)城里(村名)→(2)江屋(高東小學門前)→(3)高豐村(中午)(4)上村(小學門前)→(5)陂頭甲大壩(過夜)。

初八日:陂頭甲大壩→(6)蕉坑村→(7)榕樹下→(8)蛟塘下→(9)大陂大坪頂(共星村過夜)。

初九日:大坪項→(10)下坪埔(陳東中學廣場)→城里→陳東圩場(街道巡行一周)→廣聖殿。

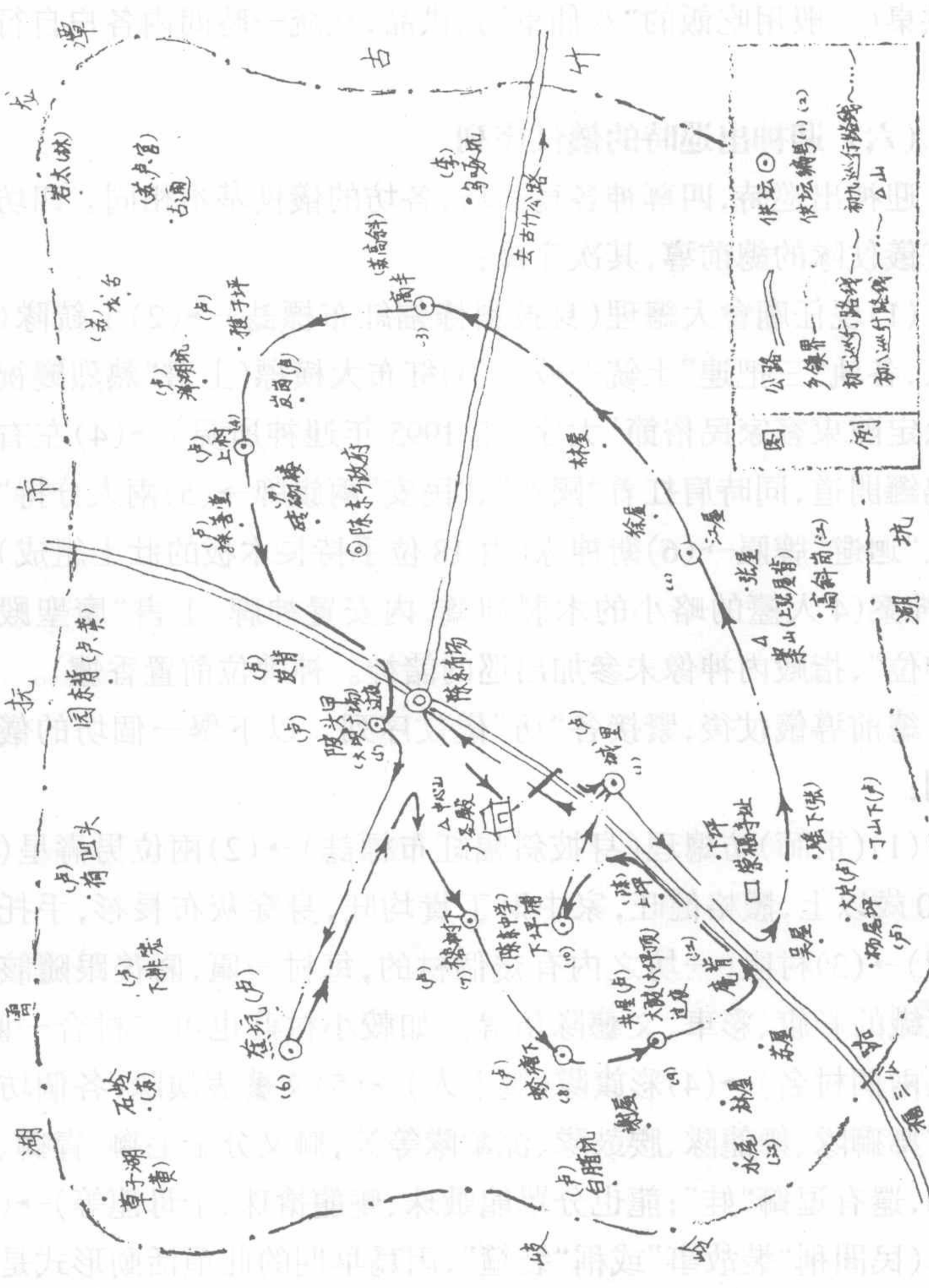
按,以上共 10 個供壇,其中城里供壇先後供祭兩次,前素後葦。在這些供壇中,有的供壇是多姓氏或多個自然村共同設祀的,

---

① "崇福寺"是傳統地名,該寺早已毁壞,祇存廣場。於 1949 年在該場地興建陳東小學。但群衆仍習慣稱該地爲崇福寺。崇福寺早期情況已無從了解。

② 初七日,迎神從第(3)供壇案山出發至第(4)供壇雅子坪,途經江屋時,停神轎,神不出轎,攔轎祭,不設供壇。3 日共 9 個供壇,其中有兩個供壇先後供兩次。先素供,初九日神轎還駕時設葦供。

陳東各主要自然村及姓氏分佈(迎神路綫)圖



如共星村大陂大坪項,現爲七姓共祭的供壇(原爲六姓,後盧姓顯玉公派下人丁興旺遷移過去)。此供壇定點時,是選擇在對各姓住地路程遠近較爲適中的廣場。祭祀時不分姓氏,不分先後,各户自帶供桌(一般用吃飯的"八仙桌")、供品,在統一時間内各户自行祭祀。

(六) 迎神出巡時的儀仗序列

迎神出巡時,四尊神各爲一坊,各坊的儀仗基本相同。四坊之前有儀仗隊的總前導,其次序爲:

(1)現任廟會大總理(身披斜條幅紅布標誌)→(2)土銃隊(上百人,各執"三把連"土銃一枝→(3)紅布大横標(上書"熱烈慶祝中國永定陳東客家民俗節"大字,指 1995 年迎神所見)→(4)左右兩人鳴鑼開道,同時肩扛着"國泰"、"民安"兩旗牌→(5)兩人分持"肅靜"、"迴避"牌匾→(6)衛神隊(由 18 位手持長木板的壯士組成)→(7)神案(4 人擡的略小的木製神轎,内安置神牌,上書"廣聖殿之總神位",指殿内神像未參加出巡的諸神。神牌位前置香爐)。

總前導儀仗後,緊接各"坊"儀仗序列。以下舉一個坊的儀仗爲例:

(1)(祖師)坊總理(身披斜幅紅布標誌)→(2)兩位男壽星(必須 70 歲以上,體格健旺,家中財丁貴均旺,身穿灰布長衫,手托檀香爐)→(3)村匾(一坊之内有幾個村的,每村一匾,匾後跟隨該村所組織的彩旗、彩車、文藝隊伍等。如較小村莊也可二村合一匾,寫上兩個村名)→(4)彩旗隊(幾十人)→(5)文藝表演隊(各個坊中或有舞獅隊、舞龍隊、腰鼓隊、涼傘隊等等,獅又分金毛獅、青獅、子母獅,還有逗獅"娃";龍也分單龍戲珠、雙龍搶珠、子母龍等)→(6)彩車(民間稱"裝故事"或稱"裝箍",因爲早期的此項活動形式是將選中的美貌童男女化妝之後,坐在有支撐架的鐵環(箍)内,被擡得

高高的游行。近年多改用大板車或拖拉機,甚至用平板大卡車、東風車改裝拖斗等運載工具。彩車上坐立着裝扮成民間喜聞樂見的傳統故事情節,如"八仙過海"、西厢記"、"嫦娥奔月"、"梁祝姻緣"、"天仙配",以及近代的"工農聯盟"、"火箭上天"、"工農兵"等等,加上爭奇斗艷的背景設計,精彩紛陳,鮮艷奪目。有的還裝上機關使大金鳳能扇動雙翅,也有安裝着能平轉或竪轉的大輪環載着五六個小孩緩緩旋轉→(7)神轎。

各個坊的排列順序是:(三坪)祖師菩薩坊在前,以後依次爲郎君舍人坊、一品夫人坊、玉封公王坊。整個游行隊伍浩浩蕩蕩,長達數里,據説有三千多人。

儀仗隊的總前導由廟會大總理操辦。各坊的儀仗則由各坊的總理負責操辦。

(七)供壇佈置及祭祀盛況

各供壇的佈置、擺設及祭祀儀式場面等基本相同,祇是規模大小略有差異。

一般設供壇的村口須架建彩門,張貼大幅對聯,如"接聖駕恩披四海,拜神靈□沛一方"等等。供壇内有駐節神壇,用特製專用的紅漆大木柱、樑,加上頂蓋和圍屏、神帳、神案等臨時構架而成,裝拆都很方便,年年可用。供壇廣場内的神壇前排滿了群衆日常吃飯用的"八仙桌"。人多的壇,一個壇會擺上 160 餘張,桌面上擺滿了圖案各異的各式祭品。初七、八兩天爲齋戒期,供的是素果、糕子粄,等到初九葷供,則用豬、鷄、魚等,都擺滿桌面。因爲初八本爲傳統的浴佛節,佛都吃素,所以初八及其前一天的初七兩天先用素供,到初九日,除祖師仍素供外,其他都改葷供,因公王、夫人、舍人等本爲凡人仙化,可以吃葷,葷供後,也便於招待四方親友、賓客。

神駕到壇時,該壇各村民手執大香,夾道迎接。此時,護神人員喝開正道,神轎從 50 米外猛衝至神帳前。停轎後,由一或兩位大力士手捧神像(不能挨近身體)高舉過頭頂,神明亮相後按預定座次(與廣聖殿座次相同,依次爲:舍人、夫人、公王、祖師)安放好之後,群衆自行焚香拜祭,約 30 分鐘,然後由預先請來的道士做"田丁"。"田丁"是傳統名稱,大概是取"田禾豐收,人丁興旺"之意。即由道士念唱祝禱詞,求神保佑本壇所屬百姓五穀豐登,財丁兩旺,吉祥如意,國泰民安等等。在群衆心目中,佛與道並無嚴格區別,均能上通天神,爲群衆祈福消災。過去,凡陳東境内的道士均無償自動前來參加活動,1993 年以後,由廟會統一聘請,發給工資。他們隨神駕行動,依次到各供壇誦經表演。道士誦經時,群衆的舞龍、舞獅、腰鼓,有時有踩高蹺等各種表演同時進行,全過程約需 30 分鐘。然後由壇頭理事率領本壇全體執事人員集體焚香拜祭,按禮生喊禮,集體跪拜三次。然後由祝生唱讀祭文(附後),讀後當天焚化。後焚燒"金錠"、"銀錠"、"神金"等,最後謝神放銃,放鞭炮。有些村的群衆將接神的長串鞭炮,一端高挂在長長的竹竿頂上,竹竿竪立起來,幾十上百支,組成了奇異的"鞭炮林",此亦廟會的一大奇觀。放銃時,上百支"三把連"一齊燃爆,一時硝烟瀰漫,聲震數里,這時廣場上鑼鼓喧天,旌旗招展,香煙繚繞,彩車聚會,銃炮齊鳴,一個神壇所燒鞭炮土銃常常耗資數千元。每壇上供,前後約需 2 個小時。

白天上供後,如有神明駐節過夜的供壇,則又得準備晚上的活動。晚上活動常常比白天更熱鬧,試以初八夜在共星村大坪頂七姓共祭的供壇爲例。該壇的白天供祀儀式大約在下午 6 時結束,然後由請來的五位道士在神帳前再做"田丁"。其做法不似白天那樣簡單,除了誦經唱祝禱詞外還有各種表演,如打鈸者,誦經行進

間,突然將一鈸高拋,又以另一鈸承接,叫"打鐃鈸花"。還有行走誦經穿插隊形等等,據説有些道士還有表演拋接帶刺的鐵球,或者還有赤脚踩紅熱火炭,甚至割舌頭滴血用以畫符等等,如同雜技、魔術,又似舞蹈,實際上是道士的全能表演,時間可長達二三小時,群衆常據此以評估道士的水平。然後是群衆的各種文藝活動項目,如舞龍、弄獅、踩高蹺、奏八音、鑼鼓吹(即配上鑼鼓打擊樂的國樂合奏),也有放電影、演木偶戲、放焰火等等。據説也舉行過火炬游行,認爲可以誘殺農田害蟲,以確保農業豐收。晚上活動常常延續至 11 點半,有時超過半夜。到晚上 12 點以後,已算是初九日子時,可以開葷了。此時,壇中村民紛紛將自養的生豬擡到神帳前,面對公王"歃血"殺猪祭神。村民們十分重視這一年一次的機遇,據説"歃血"祭神能使全家一年吉祥,飼養十分順利。殺猪後即行葷供。村民們先後不一上葷供,可延續到初九上午 8 時左右,接下去便是初九日的巡行程序了。

(八)供壇祭祀時的祭文

各壇上供都必須讀祭文。讀祭(祝)文的"祝生"多爲村中有一定文化的老輩,他們年年參與此事,並將祭文抄録下來,代代相傳。每個供壇的祭文大同小異,以下録其三則,聊作參考[①]:

祭文(之一)

惟神顯赫,威鎮東鄉;惟神慈順,默蔭善良;惟神公正,職列舍郎;惟神清净,教衍上方。際首夏之清和,野梅競秀;逢薰風之煦育,隴麥飄香。喜趁芳辰,耿申情以將事;嚴遵舊例,奉法駕之啓行。念神惠之靡涯,荷庥永遠;幸神光之已莅,報德

① 祭文經輾轉傳抄,又繁體簡化,且原無標點,其中誤訛必多,須校正。下同。

難忘。黍稷非馨,聊藉是丞是享;頻繁以薦,伏惟來格來嘗。罄合季以輸誠,神靈有赫;俾群黎以戬殺,惠我無疆。百福駢臻,如幾如式;千祥雲集,俾熾俾昌,尚享。

祭文(之二)

伏以萬物告成,萬民咸沾神德;一陽來復,一心祇答鴻恩。恭維尊神名高望重,厚德隆功;恩澤宏施,所在皆豐。禊祀離天大啓,於茲更薦馨香。駐□帷於曠野,門角鈎心;合士庶以輸誠,陳牲薦醴。禮昭忠信,無兼沼止之毛;意在報酬,聊以芹葵之獻。更祈甘露風和,年豐預兆,關山客路,樂土咸歌。共享太平之福,永叨福履之綏。神靈有赫,炳鑒不宣。尚享。

祭文(之三)

伏以天開麗景,地發祥光。覆載正調律而施仁,尊神即司化以賜福。奠厥攸居,逐青災於千里;俾爾戬殺,集嘉祉於三春。屢蒙庇蔭之恩,未薦馨香之報。茲合衆弟子等,謹涓良辰,爰牽羊豕潔庶饈以拜獻,庶幾式禮奠衍,聯衷志以告虔翼。惟其天佑,更祈自茲以往,合境永沐庥光,群黎共叨默佑,萃三多於里宇,取五福於門楣。祝言有盡,賜福無疆。尚享。

(九)神駕出巡途中過夜地點的選擇

1.舊時迎神,初七初八兩夜均在共星村庵前坪的崇福寺過夜。由於該寺供奉的是"三寶佛"及"觀音菩薩"(以三寶佛爲主),與廣聖殿的祖師同屬佛教系統,可以相容;其次是崇福寺前獨有一寬廣的大坪,能容納臨時駐節的神壇神轎及晚上做"田丁"等各項活動。神轎、神像均不進寺,可能是由於寺内殿堂神座上原已有神像,如所迎諸神進寺,座位不好安排,恐有喧賓奪主之嫌,表示各神互相

尊重,不相侵擾。而且寺内範圍小,有局促感,不利於群衆瞻仰公王等,所以一貫和其他供壇一樣,都是在廟前大坪上臨時另建神壇帷帳的。

2.1993年恢復迎神活動時,通過民主協商,重新確定迎神巡行路綫和過夜地點。根據陳東地形特點,盆地中間有"中心山",將陳東分融成東西兩片;而神明出巡有察看民情、查驗農作物生長情況之意,故凡參與迎神活動的村莊均要巡到。據此,仍將行程分3日游,並根據設壇地點和村道的順逆,取其方便,決定路綫,過夜地點亦選擇有利於3日行程的安排。由於每壇供祭約需2個小時左右,加上途中巡行所花的時間,第一天(初七日)行至陂頭甲供壇正好是傍晚時分;第二天(初八日)巡行至共星村的大坪背頭供壇,也恰在傍晚。此兩壇地點也够寬敞,因此便選定此兩壇點爲神駕中途過夜之地。

(十) 迎神活動經費來源

1.1948年以前,各供壇均有"蒸嘗田"(各壇多少不等),由壇頭(理事)負責徵收其田租,作爲迎神活動的經費來源,不足部分由壇頭(理事)個人墊足或設法籌集,所以壇頭人選必須有經濟實力和辦事魄力,否則難以承擔此重任。又廣聖殿内設功德箱,有香客或群衆前來求簽或跌筊問吉凶時,都要向功德箱投入捐獻的香紙燈油錢(一般2—50元),此款除提取少量作廟祝生活補助外,大部分亦充作下届廟會活動經費。

2.1993年恢復迎神活動後,其經費來源有如下五個方面:(1)各方善男信女到廣聖殿拜神祭祀時自覺投入功德箱的獻金(有兩人專責管理)。(2)供壇所屬各自然村按人口向供壇理事交資3—5元,供壇再按人口上交廣聖殿廟會每人0.9元。每年比例不同,臨時商定。還有不少村民樂助50—1000元不等。(3)海外僑胞、

港澳臺胞捐資,有樂捐 300—2000 元的。(4)外出工作人員(含打工者)捐資,有捐 50—500 元的。(5)擔任擡神轎、裝故事等榮譽職務者的獻金。有人估計每年"四月八"一次活動(含群衆各户開支),總耗資達 50 萬元左右,所以陳東群衆有順口溜曰:"不怕年,不怕節,最怕每年四月八。"其怕者,因"四月八"是陳東獨有,届時各地親友雲集,其招待費用十分可觀,經濟負擔也較大。但是,改革開放以來,人民生活水平日益提高,群衆都樂於舉辦此項活動,作爲一年一度的文化娱樂生活,也是親友聚會的機會,所以,順口溜又改成:"不重年,不重節,衹重四月八。"特别是初九開齋那一天,有些較有聲望的家庭,賓客多至四五桌,有些家庭且以客少爲耻了。

(十一)迎神活動一次收支概況示例

1996 年"四月八"活動,第九供壇即共星村大坪頂供壇的收支情況如下表。這個供壇(即共星村)也是一個坊的,因此下列賬目作爲一坊的收支賬目來參考。

收　方

1.人丁款 11136 元

2.捐資款 19935 元

3.舞龍隊當年外出活動收入 507 元

4.入選裝古事(彩車)童男女户獻金 7930 元

5.扛神轎人員獻金 200 元

合　計:39708 元

付　方

1.上交廣聖殿 1460 元

2.請廣東大埔漢劇團演戲三晚工資 9660 元

請廣東大埔漢劇團演戲三天伙食費 500 元

請廣東大埔漢劇團演戲搭戲臺 950 元

3.録像工資 560 元(另録像帶 690 元)

4.旅差費 994 元

5.迎神三天工作人員伙食 3212 元

6.草帽、毛巾 1236 元

7.裝飾神轎:材料費 2300 元　工資 325 元、伙食費 200 元

8.裝古事(彩車):材料費 2600 元、工資 1548.70 元、伙食費 420 元、化妝費 80 元

9.造神轎工資 815 元

10.修補龍燈工料費 1530 元

11.租拖拉機 440 元

12.付修路費 200 元

13.電費 50 元

14.置鐵服裝箱二隻 155 元

15.放焰火 863 元

16.置裝古事服裝 1536.15 元

17.塑料雨布 540 元

18.銃硝(黑火藥)420 元

19.供壇議事會伙食費 500 元

20.大燈籠 8 隻 400 元

21.其他雜費 939 元

合　計:35124.20 元

收支相抵仍餘 4583.80 元

共星供壇會計　盧金鴻(手)97.3.10

(十二) 迎神期間的齋戒要求

爲了表示虔誠,陳東群衆迎神期間一律齋戒,尤其對領導人員

要求更高。大總理從初一起食齋(吃素)、戒與妻室同居,一直到初九開齋,共須齋戒 8 天。副總理、各壇理事及其他執事人員從初五起齋戒共 4 天。一般群衆初六、初七、初八齋戒 3 天。群衆齋戒期間,陳東境内飲食店、酒樓一律停業。群衆對齋戒都能自覺遵守,有個别不守齋戒者,將受神罰云云。

四、廣聖殿廟産及廟的管理

(一) 廟産

舊時廟産有各種會田,如轎會有田 2 畝;還有齋酥會(齋酥指用面粉製、植物油炸成的各式甜食供品)、太子會等,均各有少量會田。這些會田由佃農耕種,租穀交給當年的廟會大總理安排使用。又各個供壇也各有少量會田,如接供會田、布篷(即構架臨時神壇的帳篷等物)會田等等,租穀也由各壇理事負責徵收使用。各種會田均屬蒸嘗田,神聖不可侵犯,一般不買賣,由當年廟會(或壇)主持人指派文書、財務負責統一收租管理。會田由誰佃耕則可以改變。

目前廟産主要是接待香客進香用的日常物品,以及迎神時應用的非消耗性物件,如神轎、部分儀仗用具等,存放於廟内儲藏室。

(二) 廟的管理

廟内設專人看守廟宇及廟内財産。看廟人稱"廟祝",長期吃住在廟裏,其人選須本人自願,經各坊總理及廟會領導認可,大多數爲單身老漢,失去其他工作能力的人。廟祝的工資由其本人向參加"四月八"活動的村民徵收,每年每人收香燈糧穀 1 升。還從"功德箱"收入中提取部分資金作爲生活補助費(其餘部分全用於迎神及公益事業)。

廟内還設有管理機構,稱"廣聖殿管理委員會",其成員組成

有:主任1人,常務副主任2人,委員6人。

五、廣聖殿廟的其他活動

廣聖殿廟的活動,除日常接待各類香客和一年一次的"四月八"大型迎神廟會外,還有各種較小型的活動,分述於下:

(一)洗太子　每年四月初一日起至初六日,由廟祝手擎太子菩薩到境内各户起鈸作歌(即用簡單鐃鈸節奏配合唱祝詞),恭祝百業興旺,合境平安,萬事順利等等,於是各家供奉糧米,多少不限,作爲"四月八"的補助費用,是謂洗太子。這種做法由來已久。

(二)做衙祭　爲了使廣聖殿終年不斷熱鬧,不斷有香火血食,有殺豬、有聚會,達到"鬧廟"的目的,按1948年以前的傳統,規定每月初一、十五兩天都要做"衙祭",就是要殺豬"歃血"祭公王,並宴請有關主持人員。每月殺豬2頭,一年就要有24頭豬。殺誰家的豬,預先由當年輪值公王坊的總理安排。在群衆自願報名的基礎上,選定24户人爲衙祭人員。然後,用抽簽辦法排定各户負責衙祭殺豬的具體日期。如某户一時無大豬可宰,亦可與屠户商量,給予一定報酬,令屠户將生豬擡至殿前宰殺敬神後再出售。群衆認爲擡大豬"歃血"祭神是光榮吉利之事,都爭相報名。近年改變辦法,由新任正副大總理商量,在自願基礎上選定每坊6人(4坊共24人),抽簽排定擡豬"歃血"的具體日期。

(三)玉封公誕生日　農曆八月廿三日爲玉封公王生日,當年的大總理負責操辦祭神事務(爲常規的牲醴、香燭祭祀,有唱禮、讀祭文),各壇總理等均須參加祭禮並開會議事。群衆各自在家中焚香禱祝。

六、群衆中流行的有關傳説

(一) 壽山公六十歲後得子的故事

過去傳説盧氏遷入陳東鄉後,經6代單傳(其實不確,見世系表),至壽山公(富四郎),六十尚無子,差點絶傳。

話説壽山公元配夫人胡三六娘,祇生一女名萬一娘,便過早辭世。壽山公忠於愛情,矢志不續弦,細心撫育女兒萬一娘,將其看作掌上明珠。女兒長大後出嫁到本縣湖雷鄉陳家。此後,壽山公便成孤老一人。歲月匆匆,壽山公年届花甲仍鰥夫一身,打算到女婿家養老安度晚年,乃於某年寒冬歲暮之時,帶上家中僅有一個菜壜子,將生平積蓄白銀六百兩盡數納入壜中,上以酒糟遮蓋,步行30里到女婿家,詐稱身無長物,僅剩酒糟一壜,順便帶來給女婿喂豬。不料女婿見其素手而來,大失所望,心中不悦,乃鄙夷地將壜子隨手擱置於豬圈的瓦項上,將壽山公冷落一旁。一二天後壽山公與年邁的親家翁在廳堂聊天。時至中午,壽山公的外孫叫唤道"公爹,快來吃午飯啦!"壽山公應道"好,來啦!"誰知外孫嗔怪道:"我叫自己的公爹,不是叫你。"原來湖雷鄉是屬豐田里,習慣叫祖父爲"公爹",而陳東鄉屬金豐里,叫祖父爲"阿爹",叫外祖父才是"公爹",所以有此誤會。壽山公滿臉羞慚,心灰意冷,頓悟投女終非善策,勉强扒上兩口飯,便要回家,又藉口酒糟還可做菜,取回壜子,垂頭喪氣地往回走。一人踽踽獨行,百無聊賴,行經石嶺村的草籽湖時,見路旁一老婦人菜園種菜,心有所悟,便問道:"老嫂子,請問儲存了三年的老菜籽還能生根發芽嗎?"婦人答道:"會的,祇要有肥力,可能比當年的種子好哩!"壽山公聞言滿心歡喜,認爲是好光頭。

回家不久,便下決心到廣東大埔太寧村訪晤一位姓傅的老朋

友,傾訴自己鰥居孤獨,靠女婿無望,年老無依的苦衷,流露出欲娶妻續後的願望,並願以三百兩銀爲聘。友人深表同情,樂於支持,答應代其物色對象,並留其宿家中,暗中於夜間在其尿盆底鋪上灰沙,次日見盆底灰沙冲散,知其尚有生育能力,便決定將自家 18 歲的滿女兒許配給壽山公當填房。

過去規矩,女兒"在家從父,出嫁從夫",父母之命不可違。傅女雖心中不願也無可奈何。祇好勉强過門嫁給壽山公。老夫少妻,年齡相差太大,傅女心中悶悶不樂,過門幾個月從不開口説話,如同啞女。壽山公心生一計,於天晴之日,將許多銀元排放於門坪穀笪上,説是銀元發霉,須要用日曬除霉,背後卻叫鄰家小孩故意去玩弄銀元,弄得嘩嘩響。傅家女每日無事,常坐有門前發呆,看到小孩玩弄銀元,便第一次開言道:"這是我家的銀元,你們不能亂動,還不走開!"壽山公聽後十分高興,因傅女已承認是盧家之人了。壽山公再加殷勤安慰,從此夫妻和睦。次年便生一子,取名鐵柱,表明傅女已鐵心在盧家安居了。不料隔年又生一子,取名安柱,意思是盧家有後,安如泰山了。

當壽山公 104 歲時,傅婆太也已 62 高齡。一日兩人同過蛟塘下永安橋(獨木橋)時,傅婆太膽怯而步履艱難,由壽山公挽扶而過。公笑之曰:"如今到底誰更老?"傅婆太答以笑顔。以後壽山公享壽 108 歲(一説 120 歲),五代同堂,福壽全歸。

當盧氏傳至第 15 代時,已成陳東第一大姓,衍派海内外。15 世祖誕生公乃於清順治戊子歲(1648)始修族譜,其感懷詩云:"養兒防老,積穀防饑。家有千金,不可無裔。男女骨肉,同是親生。女生外向,難靠難依。有男鼎力,方能後繼。"詩中所寫,實爲壽山公花甲娶妻生子的典故。

(二)玉封公王大戰康太保劉漢公王的傳説

相傳宋、元間某年,陳東及周圍四鄉均遇特大旱災,赤地千里,禾苗枯焦,百姓心急如焚,紛紛到廣聖殿前向玉封公王求雨。玉封公王是上天玉帝賜封之神,決心造福一方,爲百姓排難解憂,乃即作法呼風喚雨,到陳東降落。豈知鄰鄉撫市鄉五湖村供奉的康公王(據説是南朝皇帝劉子業的哥哥,要求做地方神),聞知此訊即用神法阻止雨水降落陳東,而將其轉移到撫市降落。爲此,二神大動干戈,空中大戰。戰鬥中玉封公王背脊挨了康公王一斧,而康公王右脚大趾卻也被玉封公王劍刀劈去一截。此時一品夫人亮出"顯牌"(今一品夫人神像手中所持,近似照妖鏡),用神法打敗了康公王,大雨便降落在陳東,緩解了災情。一品夫人戰功赫赫,玉封公王自願讓賢,所以今廣聖殿神座排位是一品夫人居中正位,玉封公王與君舍人分居兩側。且玉封公王木雕神像脊背確有一縫隙如斧劈,而康公王神像造型也是右脚斷趾。這個故事歷代如此相傳,也可能是因神像造型缺憾而附會的。

(三)有關不虔誠者和褻瀆神明者被神明責罰的傳説

1.相傳清末某年四月初七日,屬蛟塘下供壇的大陂村盧番丞之父盧元賜(當時著名的大紳士)用糕子粄上供,迭成3尺高的粄塔,因其傭人製粄時操作不潔,上供時,粄塔突然倒塌,衆人笑其被公王責罰,元賜心中不悦。次年元賜吸取教訓,恐再鬧笑話,乃改用糯米製成的軟糖粄上供,哪知一上供桌,粄板又突然裂開一縫,縫中露出女人頭髮,全場轟動。元賜極感難堪,惱羞成怒,乃當衆衝着公王神像責之曰:"汝爲東鄉之大神,吾係東鄉之大主,何以戲弄於我,令我無顔也?"此後其家道漸衰,自己吃官司坐牢至死。後人均認爲這是神明責罰的結果。

2.近年的一次"四月八"前的初五日,部分人已開始齋戒,鄉内不準殺豬,有一江姓屠户卻無視神規,繼續殺豬,不敢在陳東出售,

偷偷地運到撫市去出售,賺了錢。不料,當月即得病,亂跳亂滾,醫治無效,其家人到廣聖殿拜神求簽,始知其不守規矩遭神責罰,令他出燈油幾斤恭獻於神壇,另製横掛繡旗一幅懸於殿内,並親自到神壇請罪,此後其怪病才日漸好轉。

3.廣聖殿重建後,有一座民國初年遺留下來的漢白玉香爐於80年代被村中無賴偷盜,運到深圳出賣。群衆知情而不敢言。半年後,盜玉者在神廟前公路上死於車禍。

4.1948年迎神時,有一"裝箍"女孩被人擡着從蛟塘下往大坪頂供壇行進,途經永安橋時,忽然鐵箍斷裂,女孩差點跌落橋下水中。後經查悉,原來該箍綁扎時所用綁帶是女人坐月子産房内用過的背帶(背小孩用),屬不潔之物,故遭神譴云云。

5.據説前三年迎神的齋戒期間,有江姓人偷偷殺豬,當迎神時,他手捧香爐突然跌跪於地。也有村民在迎神之時,仍挑尿桶,與迎神儀仗相向而行,此時神轎大繩突然斷裂,表示神怒云云。

(四)關於迎神前下雨"洗路"傳説

歷年"四月八"迎神之前,必先派人修好迎神隊伍必經之路。因迎神明,儀仗、彩車、彩旗、鑼鼓等等各有隊伍,浩浩蕩蕩,有些彩旗,旗杆高一二丈,用整匹布鑲旗邊(可見其大),行進時,一壯漢執杆,四五漢子拉繩索、牽旗尾,須聽口令步調一致才能前進等等,因此道路必須足够寬平。雖經修整,但過去的山區道路或是石砌或是泥土面,隊伍過處難免塵土飛揚。據説每逢迎神之前3天,即初四、五左右,天必下雨"洗路";一般到初六日,天又轉晴,使路面稍乾,不致泥濘打滑。當地群衆説,歷年如此,屢試不爽。筆者應邀採訪是在1995年,今翻查當時日記,確實初四、五下了雨;初六陰到少雲轉晴;初七天氣十分晴好;初八日上午雖下小陣雨,短時即止,不妨礙迎神活動,路上更無塵埃。初九日陽光燦爛,晴暖之至,

十分利於室外活動。再翻 1993、1994 年日記,也同樣有初四或初五下雨的記録,而初七八九這 3 天,大多是晴而中間偶有小陣雨。看來,也許是舊曆四月初旬正當梅雨季節,本來常有雨水之故。

附録:

本文寫作過程中,曾接受採訪、提供資料的人士芳名列下:

張健宏　廟會文書,現年 62 歲,農民。提供資料較多。

盧昌堯　曾任 95 年廟會大總理,鄉人大代表,榕樹下村小店代銷員,年約 50 歲。

胡鳳娣　榕樹下村民婦女,81 歲。

盧美昌　上村小店代銷員,80 歲。

盧泰群　退休小學教師,70 多歲。

盧仁九　退休干部,曾任鄉財會干部,70 多歲。

盧金鴻　共星村壇會計,現年 58 歲,農民。

盧紹培　退休小學教師,約 70 歲。

徐友賢　原城東村書記,64 歲。

另有參考《盧氏族譜》第 3 世系新版序言。

作者:涂祥生,男,1929 年 2 月生,廣東省大埔縣青溪人。長期在永定縣從事教育工作,現為中學高級教師,永定縣政協常委。

盧真福,男,1942 年生,福建省永定縣人。現任職陳東中學,為中學一級教師。

玲瑚侯王:一個跨宗族的地方土神*

楊 彦 傑

神明信仰在傳統的民間社會中往往起着聯絡組織人群的作用。本文所要探討的玲瑚侯王信仰正是這樣一個典型的實例。玲瑚侯王信仰流行的範圍主要在長汀、連城兩縣交界處,其中以"河源十三坊"最具代表性。它的基本特徵是神明由十三坊民衆輪流祀奉,每坊一年,周而復始。這種組織形式與上面談到的各種組織形式都不相同,而在閩西客家地區又是較爲常見的,屬於幾種神明崇拜的基本類型之一。本文擬依據田野調查收集到的族譜、碑刻及口碑傳説等資料,結合歷史文獻記載,對玲瑚侯王信仰的來歷、十三坊輪流祭祀的具體内容,以及這種地方性崇拜所反映的社會歷史意義作一初步探討。

一

所謂"河源十三坊",指的是舊時河源里所轄的 13 個村社。

---

* 本文在 1995 年 5 月法國巴黎"遺迹崇拜與聖者崇拜:中國聖迹記與地域史的材料"國際漢學會議上發表。

"坊"與"圖"的概念基本相同,在明清時期都是指某個宗族的聚居地,如乾隆《連城縣志》云:"其聚族而居比閭錯壤於六里之中者,爲圖、爲坊。"① 按歷代建制,兩宋時期實行鄉、團制,即縣以下設鄉,鄉以下設團(或里),由鄉統團(或里)。明朝建立後,改原來的鄉、團制爲里、圖制,即縣以下設里,里以下設圖(或坊),由里統圖(或坊)。清承明制,因此,明清時期的圖或坊的設置,都是以"聚族而居"的村落爲基本單位,按照村落與村落之間的間隔在"六里之中"這樣的地域範圍來劃分的。

舊時河源十三坊又被分爲上河源與下河源兩大部分。上河源亦稱河源上里或宣河里,包括吴家坊、曹坊(分上、下曹)、傅家墻(又稱墻里)、洋背、崗背(亦稱江背)、城溪、黄沙、科里8個坊。

下河源又稱河源下里或河源里,包括馬埔、張家營、洋家坊、文坊(原稱温坊)、朋口5個坊。上河源8坊自宋朝以來就一直歸屬長汀縣管轄,而下河源5坊則自從南宋紹興三年(1133)起由於連城新設縣份而劃歸連城縣管轄。從宋元經歷明清以至近代,這樣的基本行政格局從未改變。直至1956年,才將原來隸屬於長汀縣的上河源劃歸連城縣管理,此後上、下河源在行政隸屬關係方面被統一起來。現在,原來上河源地區成爲連城縣的宣和鄉,而下河源則作爲朋口鄉的一個組成部分。據1990年統計,宣和鄉現有人口1.9萬人,而朋口鄉則近2.5萬人②,其中屬於下河源5坊的約有1.1萬人。

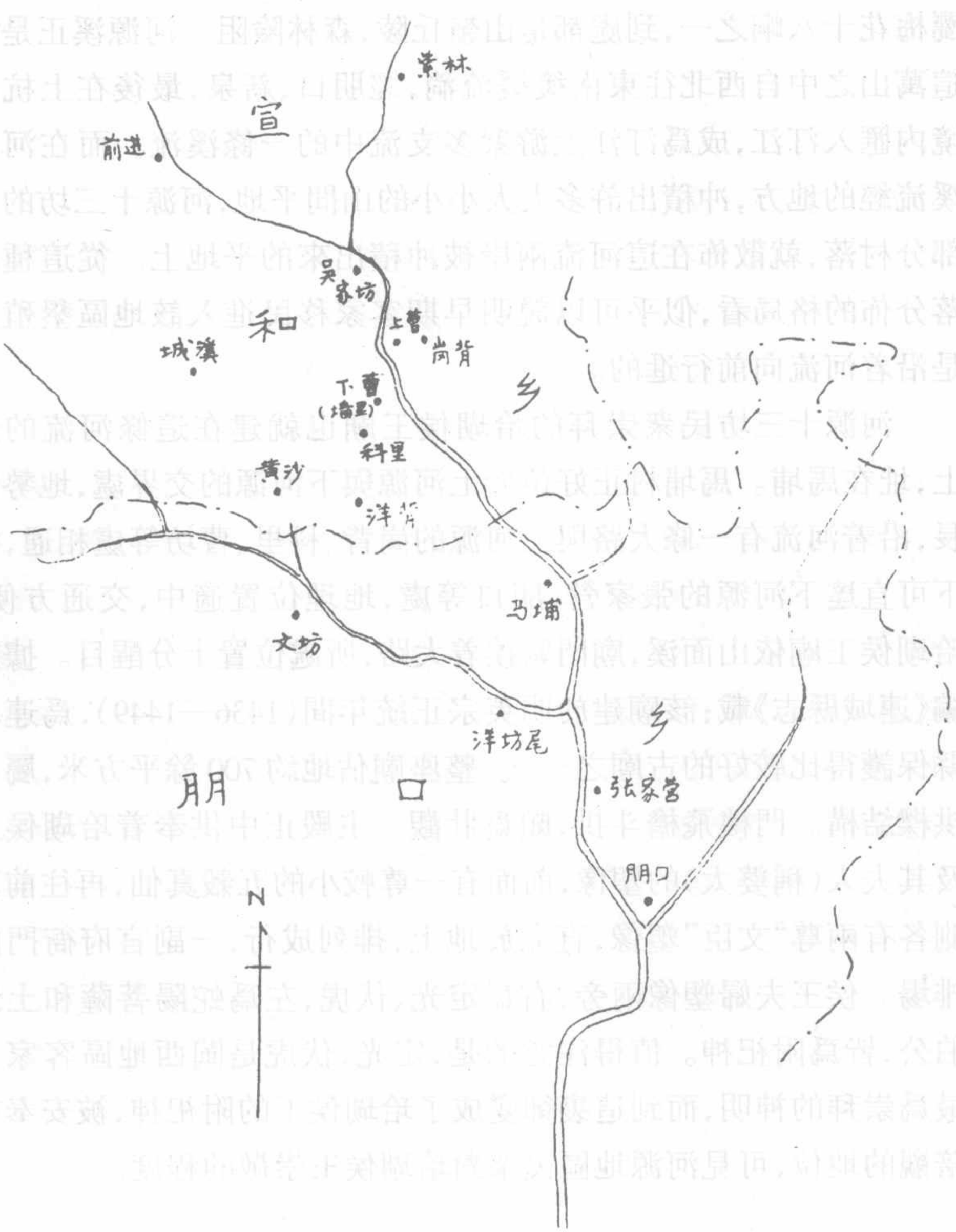
上河源與下河源雖然在歷史上長期分屬兩個縣,但在地理上

---

① 乾隆《連城縣志》卷2《建置志·城池》。

② 參見連城縣地方志編纂委員會編:《連城縣志》卷3《人口》表3—3,第120頁。群衆出版社。1993年。

河源十三坊示意圖



這兩個地區卻是山水相連,實爲一個統一的整體。這裏有一條河流穿流而過,稱河源溪。據説在很早以前,此地被稱作"河源峒",屬梅花十八峒之一,到處都是山嶺丘陵,森林險阻。河源溪正是在這萬山之中自西北往東南緩緩流淌,經朋口、新泉,最後在上杭縣境内匯入汀江,成爲汀江上游衆多支流中的一條溪流。而在河源溪流經的地方,冲積出許多大大小小的山間平地,河源十三坊的大部分村落,就散佈在這河流兩岸被冲積出來的平地上。從這種村落分佈的格局看,似乎可以説明早期客家移民進入該地區墾殖正是沿着河流向前行進的。

河源十三坊民衆崇拜的玲瑚侯王廟也就建在這條河流的邊上,址在馬埔。馬埔村正好位於上河源與下河源的交界處,地勢狹長,沿着河流有一條大路與上河源的崗背、科里、曹坊等處相通,往下可直達下河源的張家營、朋口等處,地理位置適中,交通方便。玲瑚侯王廟依山面溪,廟門緊挨着大路,所處位置十分醒目。據新編《連城縣志》載:該廟建於明英宗正統年間(1436—1449),爲連城縣保護得比較好的古廟之一[①]。整座廟佔地約700餘平方米,屬斗拱樑結構。門樓飛檐斗拱,頗爲壯觀。主殿正中供奉着玲瑚侯王及其夫人(稱婆太)的塑像,前面有一尊較小的五穀真仙,再往前兩側各有兩尊"文臣"塑像,直立於地上,排列成行,一副官府衙門的排場。侯王夫婦塑像兩旁,右爲定光、伏虎,左爲蛇陽菩薩和土地伯公,皆爲附祀神。值得注意的是,定光、伏虎是閩西地區客家人最爲崇拜的神明,而到這裏卻變成了玲瑚侯王的附祀神,被安奉在陪襯的地位,可見河源地區民衆對玲瑚侯王崇敬的程度。

---

① 新編《連城縣志》卷32《風俗宗教》第845—846頁。按,關於此廟的建造年代,該《縣志》並未注明出處,存疑待考。

主殿供奉神像示意圖

定光　伏虎	婆太　玲瑚侯王 五穀真仙	蛇陽菩薩　土地伯公
	文臣　文臣	
	文臣　文臣	

關於玲瑚侯王及其廟宇的來歷,當地有許多民間傳説。有一種説法,玲瑚侯王廟最早並不在馬埔,而是在洋坊尾。據朋口一位姓傅的報告人介紹説:

> 玲瑚王是從泉州來的。他在泉州當侯王,後來出巡來到了連城。當時長汀、連城剛好遭受嚴重的蟲澇災害,老百姓没有糧食吃。玲瑚王知道後,就施米救濟窮人,百姓很感激他。玲瑚王死後,泉州人塑了一個神像祭祀他。有一回當地人到泉州燒香,就把神像偷回來了,先放在洋坊尾新建的一座小廟内,後來才在馬埔蓋起大廟。

這個故事據説以前就刻在馬埔玲瑚侯王廟的石碑上,後來由於馬埔修建水電站,把石碑拿去造涵洞了。現在已無法看到。不過根據這個傳説,玲瑚侯王的香火來自泉州倒是有其他的記載可資佐證。清末長汀人楊瀾著《臨汀匯考》云:

> 長汀宣河里與連城河源里交界處,舊傳宋里人彭某自泉州分來玲瑚王香火,鄉人祈禱輒應,兩邑十三坊立廟於此(按,即馬埔——引者)祀之。①

① 楊瀾:《臨汀匯考》卷4,山鬼淫祠。光緒四年刻本。

這個記載除了提到玲瑚侯王的香火分自泉州外,還特别提到是由"宋里人彭某"自泉州攜帶回來的。宋時連城就有玲瑚侯王之祀,這在杜士晉的《蛤蝴王廟考》一文中亦有提到。杜士晉説:"按宋人余良弼云:惟王姓王,諱延鈞,稟忠勇剛正之節,五代史世家章矣。"① 杜士晉所引的是宋人余良弼的記載。由此可見,早在宋代連城確有祭祀玲瑚侯王香火。而馬埔的玲瑚侯王廟則建於明代正統年間(據説大廟以前是一座小廟),已在宋朝之後。也即是説,在馬埔建廟之前,當地已經有其他地方奉祀玲瑚侯王了。當地人傳説原來的玲瑚侯王廟就建在洋坊尾,應是可信的。祇是後來由於該廟太小,且不是處在中心地位,所以明代以後才在馬埔擴建大廟,成爲信仰中心。從中也可以看出,玲瑚侯王信仰在該地由小變大、由微而著的發展過程。

玲瑚侯王廟爲什麽會建在馬埔?當地人也有傳説。上馬埔一位姓吴的報告人介紹説:

> 原來馬埔頭有座很小的侯王廟。廟門口有一口深潭。以前,每年有許多新泉商人到上游去做木材生意,木排順流而下,到廟前的深潭經常被捲進去,很少有浮上來的。有一回,一個本材商人放木排到這裏,正好遇到下雨,他的木材也被捲進去了,就在廟裏躲雨過夜。這時,玲瑚侯王托夢給他:如果他能把小廟改建成大廟,就會賺大錢。木材商人醒來以後,趕快去給玲瑚侯王燒香,果然下一場大雨,洪水很大,他那些被捲下去的木材都浮起來了,連以前被捲沉的木材也都浮了上來。這個木材商人就把它們都運到潮州去賣,結果發了大財。回來以後,他就在那裏建起了大廟。

① 杜士晉:《蛤蝴王廟考》,載康熙《連城縣志》卷 10。

廟建好以後,還没有做門樓。這時有個風水先生和他的徒弟來到這裏,風水先生單獨坐在一張凳子上,没有人去理他,他也一言不發。後來,風水先生走了。做門樓的師傅感到很奇怪,就派人去問他。這時風水先生及其徒弟已經上路不願再回來,祇是説:這個廟建得不錯,祇是門樓的朝向錯了。我剛才坐過的那張凳子如果没有移動,就在那個地方建門樓,以後肯定會香火興旺。那個人趕快往回轉,那張凳子還没有被人動過,因此,以後工匠就在那裏建起了門樓。

這個傳説裏面包含着不少情節,但是其中有一點很值得注意,就是這座廟宇的擴建與木材商人有着密切的關係。河源地區是個山區,這裏森林茂密,木材資源豐富。在早期,有許多商人進入這地區砍伐樹木,販運到廣東出售獲利,因此木材貿易成爲這地區早期經濟活動的一項重要内容,也是該地區社會經濟發展的重要標誌之一。木材商人捐資擴建廟宇,這既反映了商人資本與民間信仰的密切聯繫,也曲折反映出玲瑚侯王信仰的發展與當地社會經濟的發展,諸如土地開發、木材貿易、河流利用等等是分不開的,展示出這種信仰發展所依托的社會經濟背景。

另外一點,這個傳説强調了玲瑚侯王的"顯靈"(托夢)以及風水先生指點建廟門等情節。作爲傳説,它自然帶有神奇的色彩,但當地老百姓卻對它信以爲真,把它作爲一個真實的故事口碑相傳,世代延續下來。這種有關神明"顯靈"以及廟宇風水的傳説故事,在老百姓當中日復一日、年復一年地被傳播、加工、再傳播、再加工,從而不斷提高神明和廟宇的地位,增强着人們對它們的向心力。我們在長汀縣涂坊鄉元坑村調查時就聽到這樣一個傳説:

據説馬埔廟的風水很好。廟的大殿内有兩條龍纏繞在柱子上。每天晚上,這兩條龍會出來偷吃東西。後來老百姓發

現了就用釘子把龍的眼睛釘住,結果龍被釘死了。

這個神奇的故事後來我們在連城縣調查時又一次聽到了它。

玲瑚侯王的香火據説來自泉州,但據筆者目前所知,泉州並没有玲瑚侯王香火。前引清初杜士晉的《蛤瑚王廟考》,裏面提到邵武也有玲瑚侯王的香火,當地人"禱雨辟禳祀之"①。可是查閲了嘉靖《邵武府志》,亦未能發現相關的記載,是否邵武確有玲瑚侯王之祀?祇能等今後到那裏做田野調查才能下結論了。玲瑚侯王的來歷究竟如何?這個問題人言人殊,實在撲朔迷離,難以稽考。據馬埔的民間傳説,玲瑚侯王是個"青蛙精"。有一次李世民被人追趕,跑到烏泥河邊,河水很大不能渡過,玲瑚幫助他渡過河去。所以後來李世民當上皇帝,就封他爲侯王。長汀涂坊鄉的傳説也基本相同,不過他們説的不是"青蛙精",而是"烏龜精",但無論如何,都屬於動物崇拜之列。查"玲瑚"二字早期的寫法並不是王字旁,而是蟲字旁,如杜士晉的《蛤蝴王廟考》即是一例。可是到了後來,明末清初的新泉理學家張鵬翼卻將蟲字旁改成了王字旁②。這一改動或許是爲了使它更符合玲瑚侯王的"身份",但卻大大偏離了民間傳説的風貌。

文人士大夫對玲瑚侯王卻有另一番解釋。最早宋人余良弼云"惟王姓王,諱延鈞"。清初康熙年間在連城任知縣的杜士晉予以引據,並再一次認爲玲瑚侯王就是五代時的王延鈞③。但是到了清末,光緒四年(1878)楊瀾《臨汀匯考》刊刻,楊氏在書中提出了不同的看法:

---

① 杜士晉:《蛤蝴王廟考》,載康熙《連城縣志》卷 10。

② 吴泰鈞:《玲瑚公王辨》,載培田《吴氏族譜》卷終。光緒三十二年木刻本。

③ 杜士晉《蛤蝴王廟考》。

而延鈞淫虐無道,不應廟祀。考晉天福六年,閩以王延政為富沙王。天福八年,延政稱帝於建州,國號殷。至晉開運二年,唐兵拔建州,延政出降,閩自審知至延政,中更七主,歷六十年而國亡。疑玲瑚王即富沙王之訛。①

他認爲王延鈞"淫虐無道,不應廟祀",並提出玲瑚王應該是富沙王王延政。差不多比楊瀾早半個世紀,上河源吴家坊的文人們也注意到了玲瑚侯王(當地文人稱之爲公王)的來歷問題,吴泰鈞作《玲瑚公王辨》云:

道光己丑(九年,1829),師叔祖佛谷先生官壽寧,閱《通鑒》及閩省志,郵書歸告諸坊:"後唐莊宗典封延鈞為閩王。王篡逆荒淫,不應為神,當定為厥。考白馬忠懿公王王審知功德遍及全閩,馨香宜流萬載"云云。②

亦是説,當時在壽寧當官的吴佛谷也意識到王延鈞"篡逆荒淫,不應爲神",並認爲玲瑚侯王可能是指政績顯著的王審知。但吴泰鈞對此也不敢深信。同治三年(1864),太平軍據南陽,河源地區震動,吴泰鈞借求神保佑之機,進而叩問神的來歷,結果當荷鸞書:"王乃六朝時人,姓玲,名瑚,曾扶宋高祖劉裕(小字寄奴)於洞庭湖,以功封閩王。"隨後,吴泰鈞即去查《東晉史》,發現義熙六年(410)劉裕曾與盧循戰於左里(即洞庭湖),"險被風濤",因此他認爲玲瑚確有其人,他生活於六朝③。吴泰鈞的"結論"是求神而來的,顯然不能成立。而前面幾個人的考辨,亦僅僅是發表議論而已。他們除了對王延鈞、王延政、王審知的事迹做些考索外,都没

① 楊瀾:《臨汀匯考》卷4,山鬼淫祠。
② 吴泰鈞:《玲瑚公王辨》
③ 吴泰鈞:《玲瑚公王辨》。

有提出任何與玲瑚侯王有關的直接證據,因而也衹是衆説紛紜,莫衷一是。但從中卻可以看出當地人對玲瑚侯王來歷的關切程度,以及他們所作的努力。

值得注意的是,民間傳説與文人墨客的探索完全屬於兩個不同的體系。民間把玲瑚侯王説成是青蛙精、烏龜精等等,帶有動物崇拜的意味,更具有"草根性"。而文人墨客的探索則大多把玲瑚侯王與閩國時期的帝王聯繫起來,這裏面除了反映文人儒士的某些特性與癖好之外,不可忽視的是,也可能與歷代王朝屢次下令搗毁淫祠有關。如果把玲瑚王侯説成是某種精靈,即屬淫祠之列,應予以搗毁,因此文人墨客的努力包含着某種政治背景在内。但如果從更深的層次來分析,民間傳説與文人墨客的探索也有相一致的地方。民間把玲瑚侯王説成是曾經搭救過某個帝王,而文人墨客則把它直接變成某個帝王,兩者都把神與帝王聯繫起來。這樣做都有利提高神的地位,它與神明"顯靈"的種種故事傳説一樣,目的都在於加强神明的神聖性,最終提高人們對它的崇拜程度。

時至今日,當地人更普遍地把玲瑚侯王説成是王審知,而且許多民間傳説都反映了這方面的内容,如王審知治閩期間採取很多政策和措施,有利於中原移民的安居樂業,所以客家人崇敬他;王審知曾經率軍路過連城,秋毫無犯,還濟弱救貧,當地人很感激他;王審知的香火在福州、泉州很盛,後來有人從泉州把"閩王廟"的香火帶回來,在馬埔建廟崇祀等等①。甚至有的對聯也加入了王審知的内容。如 1991 年吴家坊"迎公太"時就在祖祠内貼一副對聯如下:

---

① 參閲李傳耀《玲瑚廟與王審知的故事》,載《連城文史資料》第 11 輯,1989 年 9 月。

白馬陣中顯偉績,黄連川内建奇功。

其實,玲瑚侯王是否真的是王審知已變得不那麽重要,重要的是人們仍然在虔誠地奉祀這位侯王,並盡可能地把它與歷史上的重要人物聯繫起來。從王延鈞到王延政再到王審知,幾易其主,楹聯和傳説故事也不斷變化①,但十三坊輪流的祭祀活動卻始終如一。

二

所謂十三坊流祭祀,指的是河源十三坊民衆按照固定順序輪流迎奉玲瑚侯王到村内祭祀的活動。當地人普遍把玲瑚侯王尊稱爲"公太"(公太,在閩西客家地區即祖先之意)②,因此,十三坊輪流奉祀玲瑚侯王又被通稱爲"迎公太"。

十三坊輪流迎公太究竟起源於何時?一般史籍未載,但吴泰鈞的《玲瑚公王辨》對此卻有明確的記述,吴泰鈞云:

玲瑚公王,長、連十三坊福主也。相傳為五代時福建節度使閩王王延鈞。蓋自前明弘治三年肇祀以來,無異辭矣。③

這就表明,玲瑚侯王作爲長汀、連城河源十三坊民衆共同奉祀的"福主",是從明朝弘治三年(1490)開始的。而且當時都一直把它作爲王延鈞來看待,没有什麽異議。

十三坊輪流迎公太的具體内容,是以每年的二月初二(農曆)

① 僅舉一例,如吴泰鈞認爲玲瑚應是六朝時人,同治四年秋,他爲玲瑚王廟書寫的對聯是"劉宋褒功千七載,長連戴德十三坊"。(《玲瑚公王辨》)强調玲瑚扶助宋高祖劉裕的事迹。而後來人認爲玲瑚侯王應是王審知,對聯則變成"白馬陣中顯傳績,黄連川内建奇功"。楹聯和故事正是這樣隨着人們的認識或推測在不斷加工、變化。

② 值得注意的是,這裏把玲瑚侯王稱爲"公太",又有把神明崇拜演化爲祖先崇拜的意味。有人甚至進一步認爲,玲瑚公太的"玲瑚"發音與"各府"相近,因而蛤蝴公太應爲"各府公太",即各姓氏的共同祖先(參閲李傳耀《蛤蝴廟與王審知的故事》)。

③ 吴泰鈞:《玲瑚公王辨》。

作爲玲瑚侯王生日,這一天之前——初一日,侯王必須在廟裏,並舉行十三坊集體性打醮。二月初二打醮結束後,侯王的小神像及其畫像就可以出廟(大的塑像仍留在廟裏),由輪到的那一坊民衆把它迎到村子裏供奉,爲期一年。至第二年二月初一再送回馬埔廟,周而復始。因此,每年的二月初二是十三坊民衆的共同節日,也是馬埔廟一年一度的廟會,熱鬧非凡。而每年輪到哪一坊迎公太,這一年就成爲該地及其相關地區民衆的共同節日。

十三坊輪流迎公太的先後順序,我們在調查時曾得到兩個不盡相同的説明,後來在張家營的《張氏族譜》中又看到一則記載,這則記載是清末張氏族人保留下來的,比現在人的回憶更爲準確,現將它的原文引録於下:

玲瑚侯王逐年流坊具後

第一年科里,第二年温坊,第三年張家營,第四年張家營,第五年朋口,第六年馮坊、陳坡(按即馬埔——引者),第七年洋貝、崗上(按即洋背——引者),第八年江背,第九年吴家坊,第十年曹坊,第十一年墻里,第十二年城溪,第十三年黄沙坑。

從上引這則記載看,玲瑚侯王的十三坊輪流從科里開始,至黄沙結束,周而復始。但其中第三和第四年均記載爲張家營,據張氏族人説,其實張家營輪到的是第四年,第三年爲洋坊尾。但由於洋坊尾亦有張氏的居民,所以都把它們記爲張家營。張家營在十三坊輪祀侯王活動中居於特殊的地位。當地人還有一個傳説,據云以前那裏有個女孩子未嫁,很崇拜侯王。有一次她看到玲瑚侯王如此受人崇敬,就對人説:"如果我能嫁給公太就好了。"没想到話音剛落,她便昇天而去。因此以後每當輪到張家營奉祀侯王時,當地人就有資格給侯王换上新的黄袍,並畫新畫像,費用由十三坊共同負擔,而其他地方均無此資格。從而可見,張家營與輪祀侯王的關係

確實非同一般,由他們的《族譜》保留下十三坊輪流祭祀的順序也不是偶然的。

1.上引資料説十三坊輪祀是從科里開始的,而這種輪祀活動始於明弘治三年即 1490 年①。可是如果按此順序推算下去,卻與後來的一些記載不盡相符。如咸豐十一年(1861),太平軍由長汀分據連城,"是歲鄰境皆擾",據吴家坊的《吴氏族譜》記云:這一年剛好是侯王"臨鄉","仗神靈之庇佑也",因此吴家坊"無恙"②。從 1490 年到 1861 年,其間間隔了 372 年,如果 1490 年是科里,那末 1861 年應在崗背(即江背),而不是在吴家坊。也就是説,這些記載經過驗算之後相差 1 年。這到底是什麽原因引起的,不得而知。從史料來源看,它們都是清末當地文人的記述,並不像是憑空捏造的,是否在追記時有所偏誤,亦未可知。但無論如何,從現有資料看,十三坊的輪流祭祀從明代中葉就已開始應是無疑的。

2.十三坊輪流奉祀侯王,實際上指十三坊的民衆共同奉祀一個神明。因此,這樣的輪流祭祀活動必然與當地的宗族社會聯繫起來。

河源十三坊早在宋元時期就有移民進入,這從當時就有上、下河源的設置可以看出來③。但由於該地自然條件較差,居住環境惡劣,因此早期的移民往往很難順利發展起來,宗族的興衰更替變動很大。如文坊原來稱作温坊,後來由於姓温的滅迹了,現在的居民姓項,並把它改稱爲文坊。又如城溪原叫做成溪(一説陳溪),也是姓成(或姓陳)的人的居住地,後來姓成(或姓陳)的自然滅迹,現

① 見吴泰鈞《玲瑚公王辨》。

② 昇星《吴氏族譜》卷首《遇亂記》。光緒刻本。

③ 據南宋開慶元年(1259)成書的《臨汀志》載:當時長汀縣已有"河源上團",連城縣有"河源下里(見該書《坊里墟市》)。

在的居民姓黄。再如吴家坊,據《吴氏族譜》記載:該地原來居住着林、曹、馬、謝、翁、聶、賴、魏、黄並新來的吴姓共 11 個姓氏,但是到了後來,原住各姓相繼滅絶,祇剩下姓魏的幾個人,而後到的吴姓卻大大發展起來①,至今姓魏的也找不到了。現在河源十三坊與祭祀玲瑚侯王有關且年代較爲久遠的共有 10 個姓氏,即張、傅、吴、曹、黄、巫、項、湯、鄧、馮。此外還有一些姓氏,他們或遷往河源的時間並不太長,或者來源不明,人數較少,均不做一一詳考。現將這些較主要的姓氏,其居住地以及繁衍代數列爲下表:

序號	地名	主要姓氏	自開基祖至今最小幾代	序號	地名	主要姓氏	自開基祖至今最小幾代
1	科里	黄	27	7	洋背	巫	28
2	文坊	項	24	8	崗背	巫	24
3	洋坊尾	湯	未詳	9	吴家坊	吴	28
4	張家營	張	30	10	曹坊	曹	27
5	朋口	傅	30	11	傅家牆	傅	31
6	馬埔	傅	20	12	城溪	黄	24
		鄧	未詳		城溪(下)	黄	25
		馮	未詳	13	黄沙	黄	24

注:傅家傅氏繁衍的代數據朋口推算。

從表上數字看,這些最早參加輪祭玲瑚侯王的宗族,至少都已繁衍到 20 代以上,其中傅、張兩姓已繁衍了 30 代或者 30 餘代。他們到當地開基的年代也是較早的。據傅裕先生撰文介紹説:傅姓在連城的開基始祖稱傅是郎(字正先)。南宋末年,傅是郎的父

① 昇星《吴氏族譜》,卷 1《世紀》。

親傅以南曾隨文天祥抗元到連城。以南生有3子:長子旦郎、次子景郎、三子是郎。此後,傅以南又繼續率長,次子南正,留下三子是郎在傅家牆(今屬曹坊)居住,此後傅是郎的後代就在當地繁衍起來,傅是郎又生有8子,其中三子念三郎仍留居傅家牆,次子念二郎遷往朋口,其餘也都分別外遷①。我們到傅家墻調查時,就曾發現在田頭草叢之中仍立有一塊高大的墓道碑石,上刻:

> 嘉慶丁卯十二年季冬月穀旦
>
> 宋贈禮部侍郎傅正先公墓道
>
> 八房裔孫重修

現在傅家牆的居民已經很少,僅剩下70—80人,而且對他們祖先的歷史不甚了解;而朋口的傅姓卻發展到3000多人,馬埔的傅姓也是從朋口遷去的,至今也已繁衍20代(從馬埔開基祖算起),200餘人。

張姓到連城開基的歷史比傅姓還要更早一些。據《張氏族譜》記載,他們的祖先原居建業(今南京),至南宋初年,有張憲隨同岳飛一起抗金,後來被奸臣秦檜陷害,家屬均遭株連。至紹興三十一年(1161),宋高宗下令爲岳飛、張憲等人平反,並准許他們隨意定居。此後張氏一支才從建業南遷入閩,在連城的張家營定居下來。張氏在連城的開基始祖叫七郎,他於淳熙元年(1174)遷往張家營後,一直隱姓埋名,"五代不敢自稱姓張",改用羅、謝等姓,直至第六代才恢復原姓②。現在張姓已經繁衍到30代,1600多人。

---

① 傅裕:《跟隨文天祥到連城的傅以南》,載《連城文史資料》第6輯,1986年5月。

② 參閱張展文:《張家營張氏溯源》,載《連城文史資料》第14輯,1990年10月。按,關於張氏開基的過程,以上引文更像是一種傳説,具體情況如何有待查考。

後以上兩個實例看,傅、張兩姓大約是在南宋或南宋末年到河源地區開基的。而其餘各姓,則大都是在元朝以後陸續遷入的。如吴家坊的吴姓,他們的開基始祖叫八四郎。據《族譜》載:"公生元初,……卒明洪武間。"娶魏氏,生有2子,其中長子勝輕亦生於"元□□年正月人日"①。可見吴氏到連城開基當在元朝。與吴氏相毗鄰的曹、巫等姓亦大致如此。據當地人傳説,洋背的巫姓來得很早,先有洋背巫姓後有曹姓。而曹姓的《族譜》中雖然没有記載他們的開基始祖生於何時,但卻明記其七世祖宗衡公曾於明正統六年(1441)爲朝廷押解糧餉,"絲粒無遺",受到明朝廷嘉獎②。從宗衡公的生活年代推算,按一代25年計,曹氏的開基始祖大約生活於元末明初,他到曹坊開基亦當在此時。而洋背巫姓比曹姓來得更早,顯然開基於元朝無疑。至於城溪、黄沙等地的黄姓或其他各姓,他們到當地開基的歷史也都相差無幾,這可以從各姓的繁衍代數看出來。

由於河源十三坊各姓大都是在宋末元初到元末明初這段時間内移入的,經過世代發展,當地的社會經濟日趨發達,宗族社會也逐漸形成,因此從明代中葉起,便開始有了十三坊輪流祭祀侯王的活動了。

十三坊輪流祭祀侯王是以"坊"爲基本單位的,而每個坊又是一個或多個宗族的聚居地,因此輪到哪一坊奉祀玲瑚侯王,在這一年當中又必須在坊内進行再分配,有的坊本身就是一個宗族,則在宗族内部各支派中瓜分;有的則是一坊居住着多姓宗族,則在各姓

---

① 昇星《吴氏族譜》卷1《世紀》。

② 明正統七年季秋月,連城彭宗先《宗衡公兄弟分居原序》,載《曹氏族譜》,手抄本。

宗族之間進行再分配,因此形成了地方性神明崇拜與宗族的血緣組織相結合的顯著特色。

以曹坊爲例。曹坊的開基祖稱伯三郎,他前往該地開基後,共生有4子:長千一郎、次千二郎、三千三郎、四千四郎。其中千一郎的後代居住在下曹,千四郎的後代居於上曹,而千二、千三郎都分別遷往廣東。也就是説,曹坊又分爲上、下曹兩個部分,它們分別爲千一郎和千四郎後代的居住地。而上、下曹又各有1年的祭期①。從下曹看,千一郎生有2子,其中次子松壽遷往上杭謝山橋,長子栗壽留居原地。到了第六代,共有4個兄弟:長永英、次永良、三永宗、四永寧。其中老四永寧因造墳墓問題與永宗發生矛盾,打死了人,自己跑到長汀縣的元坑開基去了,並改名爲"祖富"②。此後,他又回來認祖,改認千四郎(上曹)這一脈。而留在下曹的永英、永良、永宗3大支,永良的後代亦分往長汀縣南山鄉開基,現在下曹主要爲永英、永宗的後代。

下曹除了曹姓這一脈外,還有傅姓,他們的居住地即上面提到的傅家牆。儘管現在傅家牆的人口很少,但他們在奉祀玲瑚侯王中仍留有1份。因此每當輪到下曹奉祀玲瑚侯王,又要把這一年分成4大段,其中一段屬傅家牆,另外三段屬曹姓的3大支,具體如下:

二月初四——五月初三　　傅家牆
五月初四——八月初三　　永宗後代
八月初四——十一月初三　　永良後代(侯王迎往長汀)

① 按,下曹的祭期原是傅家牆的。

② 按:元坑人説祖富原名叫永富,而曹坊的《族譜》則記爲永寧,不盡相符。但兩地的傳説則是一致的。

十一月初四——二月初一　永英後代

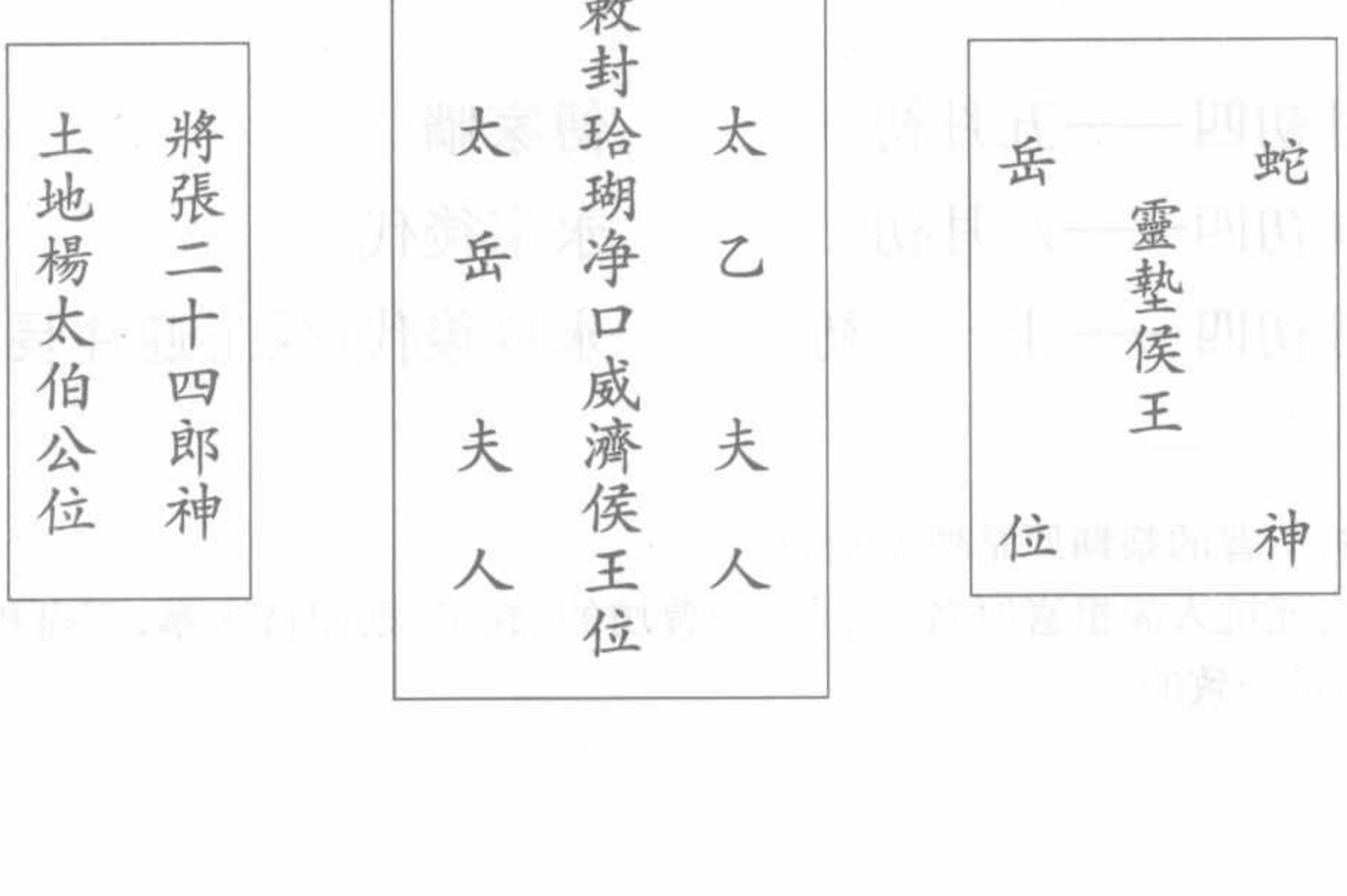
如果説下曹爲兩個宗族輪流祭祀,那末上曹的情況則與此不同。上曹爲千四郎後代的居住地,而千四郎這一脈經過世代繁衍,除了大部分族人仍居住在上曹的興泉段、下塘坑等地外,還有不少人分遷至朋口鄉的八錢亭、長汀縣中復鄉的白衣洋、南山鄉的南山壩以及該縣城關等等。此外,還有原來屬於千一郎的"祖富公"在長汀涂坊鄉元坑開基,後來歸屬千四郎。因此,每當輪到上曹祭祀玲瑚侯王,當地又將這一年的祭期分爲 3 大段;

二月初四——八月初三,侯王在上曹的興泉段,附近下塘坑、八錢亭、白衣洋的族衆前往祭拜。

八月初四——十一月初三,侯王被迎至長汀元坑供奉,附近南山壩、城關的族衆前往祭拜。

十一月初四——二月初一,侯王又回到上曹興泉段。

也就是説,上曹在一年的祭期裏面,有 3 個月侯王是被抬到長汀縣去的,而不是全部都停在上曹(這一點與下曹類似)。我們曾到長汀縣元坑調查,發現那裏有一個專門供奉玲瑚侯王的場所,稱神下,又叫龍脖子。每次侯王來臨,當地民衆就把它安放在龍脖子的小廟内,而且廟裏也有常設玲瑚侯王的神位,其設置如下;



值得注意的是,元村自己有玲瑚侯王廟,而且玲瑚侯王來臨時就放在廟裏,而不像我們在各地調查時知道的都放在祖祠裏。元坑原來有 3 個月祭期,據説後來又增加到 5 個月,1992 年玲瑚侯王輪到上曹,這時他們分到的祭期就是七月二十四日至十二月二十三日。除此之外,當地人還報告説:玲瑚侯王 13 年才輪到一次,太少了。後來附近有很多人也想參加,因此他們又自己組成了一個新的輪流,也是 13 年一次。由此可見,玲瑚侯王信仰隨着人口的遷徙流動,也在向周圍地區播展,而且這種播展有繼續發展的趨勢。

吴家坊是一個單姓宗族的聚居地,這點與上曹類似。但吴家坊輪祭侯王的形式與上曹又不盡相同。吴家坊的開基祖叫八四郎。他自元代前往該地落脚後,生有 2 子:長勝輕、次勝能(無考)。長子勝輕又生文貴、福貴、石文、文清 4 人。其中三子石文外遷,四子文清的後裔無考。而長子文貴仍留居培田,即八四郎的開基地;次子福貴的 3 個兒子分别遷往昇星各地開基,此後福貴這一支便在昇星繁衍起來。因此吴家坊又分爲上村和下村兩部分:上村即培田,爲長房文貴後代的聚居地;下村即昇星,爲次房福貴後代的聚居地。每次輪到吴家坊奉祀侯王,當地族人就把這一年分成兩大段:

二月初四——八月初三　　培田

八月初四——二月初一　　昇星

輪到哪一村供奉侯王,該村族人就把神像迎奉到自己的祖祠内。直至 1991 年這種情況才稍做改變,變成整年都放在培田的八四郎公祠,但上、下兩村仍按原來順序輪流去祭拜。培田、昇星還有族人遷往更靠北的前進、紫林自然村,但奉祀侯王時,這兩個村的族人都要回到祖居地朝拜,而不是把侯王擡出去。而且這兩個村還

居住着李、盧、黄、鄒、馮等姓氏,有的姓人口也不少,但他們對輪祭侯王都没有份,顯示出吴家坊輪祭侯王的單純性。

由於吴家坊宗族社會較爲單純,又處在十三坊最北的地方,遠離主廟,因此當地人以前還另塑了一個侯王自己在上下村輪流,每村供奉1年,每年二月初五交割,因此這個侯王又被稱爲"二月公太"。直至1950年,這一活動才停止下來。除此之外,昇星村還有一個侯王,原先放在水口的横山廟内,每年二月十五至四月十五,昇星村民把它奉至村裏祭祀。"文革"期間,横山廟被搗毁。現在這個侯王就變成常年放在昇星的已季公祠内,全年250多户人家按照排定順序天天去供奉,培田及外遷的族人則没有參加。

如果説,吴家坊的祭祀較爲單純,那末馬埔村正好與此相反,那裏的姓氏最多,情況也最爲複雜。

馬埔村共有人口1000多人,分屬上、下馬埔兩個行政村,共有馮、李、鄧、錢、傅、盧、吴、邱、張、項、巫、劉等十幾個姓氏。在這十幾個姓氏中,目前能查到族譜或者口碑傳説的祇知道傅姓來自朋口、吴姓來自吴家坊、張姓來自張家營、項姓來自文坊、錢姓來自連城、邱姓來自科里南山下。此外還有鄧姓,據説來得很早,當地有"先有豐城,後有連城"的傳説,可見鄧氏(居住於豐城)在馬埔開基的歷史已很久遠。至於彭、李、盧等姓,由於查不到族譜或者找不到合適的報告人,至今仍無法弄清他們的來歷以及宗族的繁衍情況。

在這些姓氏中,與馬埔輪祭侯王有關的主要是傅、馮、李、鄧、錢、盧6姓,此外吴姓由於離吴家坊太遠,也在馬埔參與傅姓的祭祀。而張、項、邱3姓則各自回到他們祖居地祭拜(張姓也有一些人與傅姓合在一起);巫、劉2姓由於人口不多,没有參加祭祀活動。

由於馬埔的姓氏最多,而且各姓的來源不同,有先有後,因此當地有關玲瑚侯王的輪祭最爲複雜。我們在那裏調查時,聽到的説法常常相互矛盾,無法統一起來。後來在馬埔一個姓錢的報告人那裏得到了一個較爲完整的説明,它們是:

二月初三——五月初三　馮坊(馮)
五月初三——八月初三　(石庵前)(李)
八月初三——十一月初三　火燒樓(盧)、豐城(鄧)、陳坡(錢)
十一月初三——二月初一　民主(傅)

這個説明其實也不是固定不變的。如石庵前李姓原來自己擁有3個月的祭期,可是到了1988年,由於馬山前的吴、林兩姓一直要求想加入輪祭,所以李姓又分了半個月給他們,現在變成五月初三至七月十八在石庵前,七月十八至八月初三在馬山前。又如第三段祭期爲盧、鄧、錢3姓。據説以前豐城鄧姓擁有較長的時間,後來由於鄧姓人口漸少,祇剩幾十個人,因而分出半個月給"火燒盧",變成八月初三至十八在火燒樓,八月十八至九月十八在豐城,而九月十八至十一月初三在陳坡祭祀。

此外,我們在張家營的《張氏族譜》中還看到一則記載,涉及到明清時期馬埔一年四季的輪祭情況,他們是:

春季——石庵前　夏季——馮坊
秋季——陳坡　冬季——馬埔頭(即民主)

這則記載與前面談到的祭期分配又有明顯不同,如上引史料是春季在石庵前,夏季在馮坊,而現在卻顛倒過來,春季在馮坊,夏季在石庵前。我們並不知道到底是什麽時候更改過來的,原因何在,但從中則可以看出由於馬埔這個地方姓氏最多,因而輪祭的安排也最爲複雜,而且至今還處在變動之中。

通過上述可見,十三坊輪流祭祀玲瑚侯王,由於每個坊的實際

情況不同,所以每個坊在分配祭期方面也各有差異。有的是將一年祭期分成2段,有的分成3段或4段;有的坊祇有一個宗族輪流祭祀,有的坊則是2個或2個以上的宗族輪流祭祀;有的坊侯王一直停在當地,有的坊侯王要有一段時間被擡到外地。但不管是哪種情況,都是玲瑚侯王信仰與當地宗族社會相結合的産物。另一方面從傳播的角度看,玲瑚侯王作爲十三坊民衆的共同信仰,主要在十三坊輪流祭祀。但隨着人口的遷徙流動,這種信仰也在向周圍地區擴展。特别是離主廟較遠的地區,如北部的吴家坊和西南部的元坑,都另有玲瑚侯王在輪流祭祀,而且元坑還發展出新的輪流,也是13年輪一次,顯示這種信仰及其組織形式仍有向周圍地區蔓延、播展的趨勢。

三

十三坊輪祭玲瑚侯王,實際上是十三坊民衆共同奉祀一個神明,因此這種祭祀活動帶有很强的組織性以及村社聯盟的色彩。

玲瑚侯王每年二月初二以後就要出廟。但不管輪到哪一坊,都要先到墟場游行,當地人稱之爲"游公太"。在明清時期,上、下河源各有一個墟場。上河源的墟場幾經遷移,至乾隆五十年(1785)才定在科里,稱科里墟[①]。而下河源的墟場在朋口,稱朋口墟。朋口墟的墟期逢二、逢六,科里墟逢四、逢九。因此,每當輪到下河源5坊迎侯王時,二月初二就要把侯王擡出來,先游朋口墟,再游下河源5坊,最後進村。如果輪到上河源8坊迎侯王,則是二月初三在洋背或科里過夜,第二天(初四)正逢科里墟日,先游科里

① 參閲曹初行、曹慶鴻:《宣和集市的變遷史》,載《連城文史資料》第18輯,1993年5月。

墟,再把途中要經過的幾個坊都游一遍(不是全部),最後進村(又有一説,祇有上河源入公太才有游墟,下河源没有。估計這是較遲的一種做法)。游公太的隊伍視各坊人口多寡而定,有的少些,有的人口衆多,隊伍就很長,多達幾千人(不包括觀衆)。據吴家坊的報告人介紹説:他們有一次游公太的隊伍長達2、3公里,前頭已經到了曹坊,而後頭還留在原地,没有上路。他們游行的隊伍分爲銃、旗、舞獅、花臺、涼傘等幾個部分,每部分又各有幾組,依次順序是:

銃隊　200多人

旗隊　200——300桿旗

舞獅隊　10多隊,每隊10多人。

馬隊　馬100多匹。每匹馬上有裝扮成生、旦、兵、商等角色,最後爲"八仙"。每匹馬的後面有一鑼一鐘(按:以前馬從上杭、長汀租來,現在改用紙馬)。

花臺　100多個,用小孩子裝扮成各種故事。每個花臺有小孩子3人,旁有家長約10人。

香案、涼傘、鼓吹　三者爲一組,共100多組,每組有吹鼓手4—6人。

執事牌　即迴避、肅静牌,後有"八寶"(8種武器)。

玲瑚侯王畫像、塑像①。

每年游公太都在二月初二或初四舉行,當天正逢朋口、科里墟日,趕墟人群有如潮涌,成千上萬,極爲熱鬧。據乾隆《連城縣志》載:

① 關於"游公太"的順序,又有一説是:旗隊、銃隊、頂馬、馬隊、花臺、高臺、香案、神像儀仗。參見項際科《民俗漫談——天下第一神會迎侯王》,載項氏《三餘墨審》,第126—133頁,1979年臺灣出版。

每年"二月初二,蛤蜊侯王壽旦,裝飾故事,繞街游演。"① 反映的正是這樣一種景象。

玲瑚侯王進村後,同樣要先把全村游一遍,最後才把它安奉在祖祠裏。這一天全村每家每户都要殺鷄,有錢人家還要殺豬,並舉行全村公祭。我們在曹坊調查時,曾採訪到一本當年禮生留下的手抄本,裏面有《祀案祭玲瑚侯王文》,即是在全村公祭儀式上使用的,文曰:

> 恭惟尊神捍患禦災十三坊,成資保障;酬庸報德千萬載,永薦馨香。仰聲靈之赫濯,宜齋祓以享將。兹值奉香之期,敬陳菲薦龍鑾香腶之物,來格清觴。端寅陳以祭祀,冀申錫於無疆。人物咸沾瑞氣,門庭迭發祥光。尚享。

玲瑚侯王"臨鄉",成爲整個鄉村的共同節日。從侯王來臨之日起,村子裏就要開始演戲,一連 5 天(多的甚至達 1 個多月);而且每天都要有人輪流去上香祭拜,從不間斷。這種輪流祭祀的活動是經過事先周密安排的。據培田的報告人介紹説:培田的祭期共有半年。在侯王來臨前的 1 個月,就要先召開籌備會,由各房長中選出一個最有威望且能力强的人出來當董事,由他統籌全村的祭祀事宜。培田村分爲四房,以前祭期是每房平均分配,各祭 1 個半月。後來由於長房的人口最多,二房的人口較少,三、四房亦有變動,所以就把每房輪祭的時間重做調整:長房在敬分 2 個半月,次房在崇半個月,三房在中分 2 個月,四房在宏 1 個月。每個房分配的時間確定後,再由各房長把它們落實到户,每户按照預定的順序輪流去祭祀。城溪的情況也是如此。城溪分成上、下兩村,姓黄,但來源各不一樣。上下兩村共轄有 13 個自然村(其中兩個自

① 乾隆《連城縣志》卷 1《風俗》。

然村姓廖),共分有9個月的祭期。每當玲瑚侯王來臨前,上、下兩村就要聯合起來籌備,由每個自然村出1個頭家,另有2個大的村各出2個頭家,總共15人組成一個理事班子,由他們安排全部的輪流順序。如果一户人口在3人以下的,輪祭1天;如果在4人以上的,輪祭2天。每個村按照人口的多少分配天數,再按抽簽決定出先後順序,最後由頭家回到各村去落實到户。由此可見,玲瑚侯王的祭祀活動是具有很强的組織性的,從一年祭期的分配,到每段時間的再分配,最後落實到每户人家,層層都經過精心安排,而每段祭期的長短,最主要的是取決於人口的多少。

由於玲瑚侯王的輪祭是經過事先組織安排的,因此整個祭祀活動有條不紊,極爲隆重。每一天都有人去燒香祭祀。而哪一天輪到哪一家去祭祀,這天就成爲這户人家最重要的節日。主人要到侯王像前去宰殺1隻大豬、1隻大鬮鷄,大擺酒席宴請客人,並請吹鼓手(一般8至10人)在侯王神像前吹奏。據吴家坊的報告人介紹説:一般人家至少要請10桌以上的客人,多的達20多桌,要請的客人如果是本村的,3天以前就要去通知他們,當天早上又去通知一遍,到了時辰,祇要在村頭、村中和村尾各放一聲炮,村中的客人們就會自動前來赴宴,稱作"炮催"。就這樣,玲瑚侯王輪到哪村供奉,那一村就天天有人請客,天天有人殺鷄殺豬,天天有鼓樂之聲和銃炮轟鳴聲,天天有外地來的客人和上香的人群。如果玲瑚侯王要擡到另一村去供奉,同樣要組織游行,先游原來的村,再游新村。安奉以後,照樣要舉行公祭、演戲,接着輪流祭祀……玲瑚侯王就是這樣一年360多天,天天享受着各家各户送來的香火。而輪到哪一坊祭祀侯王,那一坊整年都像過節一樣!據有人測算,玲瑚侯王13年輪祭一次,每次來臨,基本上把農户十幾年的積蓄都花費乾净。每個農户一年當中至少要花1000多元,而全坊

一、二百户人家,總共就要花 10 至 20 萬元! 如此鉅大的開支和排場,實在令人咋舌,驚嘆不已。

輪祭玲瑚侯王還有兩次重要的集體活動,那就是每年正月的游燈和八月十五的"參公太"。按照當地習俗,每年正月初四至十五,河源十三坊民衆都要游燈、舞獅,以慶元宵。曹坊的族人還將游燈與"慶丁"聯繫起來,認爲"燈"與"丁"諧音,游燈既有"慶燈"之義,又有"慶丁"之義①。而在這十幾天當中,是年輪到哪一坊奉祀侯王,附近的民衆就要選擇一個日子集體到停放侯王的村子裏去游燈,此次活動基本上是按上、下河源來劃分的。如果公王停在上河源的某村,届時上河源 8 坊加上文坊要一起到那個村子去游燈,但如果侯王停在吴家坊,文坊没有參加,反之也是如此。如果侯王輪到下河源某村,届時下河源的馬埔、張家營、朋口、楊坊尾 4 個坊就要集體到那個村游燈,上河源 8 坊包括文坊没有參與。爲什麽屬於下河源的文坊會參加上河源的游燈活動,原因不明。但據説義和墟(即科里墟)原來是吴、曹、傅、巫、黄、項、邱、羅等幾個姓共有的,其中也包括下河源的文坊(項姓)在内。所以,以前"游公太"時文坊參加下河源,没有上來游墟;正月游燈時它就要上來。這大概就是其中的一個原因吧?

八月十五的"參公太"則是採取"參上不參下"的原則,上下河源都是一樣的(馬埔没有參與)。比如今年侯王停在洋坊尾,明年將輪到的張家營就要到那邊"參公太",相反在洋坊尾前面的文坊就不需要去參。同樣的,明年侯王輪到張家營,再下一年的朋口必須到張家營"參公太",而洋坊尾就不需要,以此類推。"參公太"相當隆重,不僅要演戲,而且要舉行集體的祭祀活動。如張家營"參

① 《上元慶燈考》,載《樓下曹氏族譜》卷 5《藝文》。同治十三年木刻本。

公太”的戲臺對聯云:

侯德普長連,八月芳辰蝶舞鶯歌朝聖案;

王功抒劉宋,中秋佳節金絲玉管迓神庥。

另外,在張家營、曹坊等地也都有保留參案玲瑚侯王的祭文,以曹坊爲例:

恭惟尊神含三鍊道,後一超常。恩垂我後,績著於唐。含秩秩之德音封崇净口,荷魏魏之寵命爵晉侯王。赫聲濯靈,功昭千萬億載;康人阜物,恩覃一十三坊。福有攸歸,將奉鑾輿於春仲;□其畢獻,謹參聖案於冬陽。馬備齊端,詡無窮之盛德;蝨戎密邇,恐招不測之駕惶。聊蠲吉日,謹薦馨香,仰祈降格大錫休祥,士庶同沾惠澤,門庭迭發祥光。尚享。

在這篇祭文中,除了提到八月(冬陽)“參聖案”之外,還談到了玲瑚侯王“績著於唐”,又説它“封崇净口”、“爵晉侯王”等等,可見元坑玲瑚侯王廟所立的神位“敕封玲瑚净口威濟侯王”是較爲正式的提法,而(玲瑚)公太則是民間的習慣叫法。文人較常使用的則爲玲瑚侯王、玲瑚公王、玲瑚王等,如吴泰鈞作《玲瑚公王辨》、楊瀾稱“玲瑚王”、杜士晉作《蛤蝴王廟考》等等即是其例。

玲瑚侯王到鄉村的輪祭至二月初一結束。到了這天,輪到哪一村奉祀侯王,那一村就要負責把侯王送回馬埔廟,讓十三坊民衆去朝拜,並舉行集體性打醮。這次集體打醮從二月初一的上午開始,一直持續到第二天的凌晨,稱“安定醮”。緊接着,從初二日凌晨又開始打“起身醮”,直至侯王出廟,被新的一坊接走。在打醮的同時還要召開十三坊代表會,辦理下年度的移交手續等等。

十三坊代表會每年都在二月初一日玲瑚侯王回廟後舉行。十三坊代表由各坊派出,有的一坊出 1 人,有的一坊出幾人,並無固定。會議由送侯王回廟的那一坊代表主持,主要討論結算全年收

支情況,以及辦理玲瑚侯王的移交手續等等。因此一年一度的十三坊代表會實際上是以玲瑚侯王信仰爲中心的十三坊聯席會議,有關玲瑚侯王信仰的共同問題都在這樣的會議上討論解決。

在明清時期,馬埔玲瑚侯王廟設有田産。據楊瀾《臨汀匯考》云:

明成化間,吴在敬倡修(玲瑚侯王廟),萬曆間吴嵩將廟前荒壩請府給帖承墾,開田二十五畝零,為十三坊迎神之資。①

查吴在敬爲吴家坊培田的十世祖,他的出生年月不詳,但其父親東溪公生於明正德九年(1514),已在成化(1465—1487)之後,顯然吴在敬不可能是成化年間之人。不過,他曾主持修建過玲瑚侯王廟倒是確有其事,據其嗣孫吴鑒撰寫的《行略》云:

(公)尤精於選擇堪輿,十三坊建造玲瑚公廟,汀、連兩邑公舉公為緣首,再三辭之不獲,以公之公道服人也。②

這一記載可以作爲直接的佐證。至於吴嵩,他是昇星的十一世祖,事迹不詳。當地人傳説他在萬曆年間曾任左經歷,頗有地位。因而由他出面請府給帖"開田二十五畝零爲十三坊迎神之資"也是可能的。由於有吴姓士紳的出面參與,加上各坊信徒的樂捐贊助,以前馬埔廟的公産收入當是不少的。我們在馬埔調查時曾見到兩塊殘舊碑刻被遺棄在水圳邊上,其中一塊題爲《玲瑚橋碑》,記載了該"玲瑚橋"組織購買田産的情況:"買東坑田一處,暑字二千三百廿一號,中則,一畝二分七厘九毫六絲八忽□□。東至吴宅田,西至巫宅田,北至圳,南至山(下缺)。"另一塊爲《捐修路碑》,立於嘉慶十九年(1814)十一月,其中亦有"玲瑚橋(捐)銀伍□□元"記載。可見當時馬埔廟不僅設有各種嘗會組織,而且還置有田産,從事造

① 楊瀾:《臨汀匯考》,卷4,山鬼淫祠。

② 吴鑒:《樂庵公行略》,載培田《吴氏族譜》卷20。

橋修路等活動。

至 1949 年以後,由於馬埔廟的田産没有了,因此十三坊要舉行集體性活動,其經費來源就全靠個人捐助。特别是"文革"以後,馬埔廟雖未被拆毁,但年久失修,十三坊的公開輪祭也停止多年,至 1982 年重修恢復輪祭以後,整修廟宇,添置祭器,在在需要經費,而這一切自然成爲十三坊需要共同解決的問題。我們在馬埔廟調查時,曾發現廟右側牆壁上還保存着 1981 年和 1989 年兩份捐款帳目表。其中 1981 年那份是爲"修整玲瑚廟門樓、圍牆、上下廳"並籌備恢復輪祭活動而籌措的。捐款者主要以村爲單位,即由每個村向個人募集,集中起來以後統一交廟;但也有一部分是以個人名義捐助的,數額不大。除了捐錢外,還有個别單位和個人捐米、酒、豆等實物。現將參加捐款的鄉村及其數額抄録於下:

曹坊鄉	80 元	馬埔鄉	220 元
文坊鄉	57 元	城溪鄉	28 元
張家營	257 元	河田馬杭村	161 元
營川隊	30 元	伯公嶺	200 元
下馮坊	19 元	南山盧地村	141 元
朋口鄉	120 元	塘背曹屋村	100 元
洋坊尾	84 元	元坑村	87 元
南坑衆等	172 元	捲湖村	57 元
黄沙鄉	103 元	大坑	178 元
北坑村	20 元	鐘屋村	233 元
洋背鄉	100 元	黄家莊	89 元
科南鄉	116 元	蔡屋村	196 元
石庵前	10 元	白葉楊	30 元
上馮坊	10 元	洋利壩	57 元

豐城村	28.5 元	馬山前	32 元
火燒盧	112 元	黄坑村	26 元
中田村	10 元	八泉亭	30 元
馬埔友愛隊	19 元	馬埔塘豐隊	14 元

（以上計 3226.5 元,個人捐款從略。又昇星捐豆 10 斤）

在這些捐款中,每個鄉村捐出的數量多少不一,有的一個鄉村捐款 200 多元,有的 100 多或幾十元,少的僅 10 元而已。而且我們發現,在這些參與捐款的村社中,崗背没有出現,吴家坊似乎也不踴躍,僅昇星村捐豆 10 斤。這其中究竟是什麽原因,不得而知。

這些總數爲 3000 多元的捐款,主要用來修繕廟宇,部分作爲招待費使用,總支出 3167 元。值得注意的是,在各項支出項目中,有 3 項是與恢復祭祀活動相關的:甲:“1979、1980 年招待十三坊代表 180.09 元”;乙、“81 年招待各鄉代表 54.15 元”;丙“81 年招待演戲 55 元”。這表明,在 1982 年恢復十三坊輪流祭祀以前,十三坊的代表已多次在馬埔開會,討論修廟以及恢復的有關事宜,1981 年還舉辦了迎神演戲活動。而十三坊代表會的招待費用以及演戲經費,都在這些募集而來的捐款中開支。

至於後來每年一度的集體打醮以及代表會的經費如何籌措解決,從下列 1989 年的捐款帳目表中似乎可以得到部分説明。

捐款數額	人　數	捐款數額	人　數
230 元	1 人	10 元	3 人
228 元	1 人	7 元	2 人
220 元	1 個單位	5 元	30 人
24 元	1 人	2 元	3 人
20 元	1 人	總計　922 元	

這張帳目表名叫"二月初二捐款",其中絶大部分是以個人名義捐出的(僅有一個以村爲單位),最多的捐 200 餘元,少的僅幾元而已,總收入 922 元。在表的末尾還有一句説明:"十三坊代表由出公太供應。"從這句話可以看出,二月初一至初二的打醮活動,經費是從上述的 922 元捐款中支出的,因此也稱之爲"二月初二捐款";而同時舉行的十三坊代表會費用則由"出公太"的那一坊負責。所謂"出公太",即指送玲瑚侯王回廟。當地人把迎侯王到村裏供奉叫作"入公太",反之,送侯王回廟叫作"出公太"。由此可見,哪一坊輪到迎奉玲瑚侯王到村裏祭祀,這坊就有義務把玲瑚侯王送回馬埔廟,並主持當年的十三坊代表會,十三坊代表的招待費用也由這一坊負責。這樣,就把輪流祭祀玲瑚侯王的權利與義務統一起來了。

從上述可見,十三坊輪祭玲瑚侯王的活動具有很强的組織性和村社聯盟的色彩。玲瑚侯王出廟以後就要先游墟,同時游相關的一些村社;在村中奉祀以後,如果要擡到别的村也要先游原村,再游新村。每年正月和八月,都要分别舉行游燈和"參公太"活動。至於二月初一回廟以後更是熱鬧,既要舉辦集體性打醮,又要召開十三坊代表會,辦理下年度的移交手續等等。玲瑚侯王廟的維修、購買添置祭器、舉行大規模打醮的經費等,都是由十三坊民衆捐資、共同商議籌辦起來的。以上在在顯示出玲瑚侯王信仰的集體性和十三坊民衆相互合作與協調一致的精神。

另一方面,從玲瑚侯王在村中的輪祭情況看,每年輪一坊,輪到的那一坊要把一年的祭期分成幾段,每段再按宗族的房份分配天數,最後按實際人口落實到户;每户按照事先排定的順序依次去祭拜,一年到頭香火不斷,有條不紊。而且每個輪祭的鄉村都設有理事班子,或稱董事,或稱頭家,專門負責管理輪祭事宜。從上到

下,從宗族之外到宗族内部,層層有人組織安排,層層有相對不變的秩序與規矩,顯示了這種祭祀活動又帶有很强的組織性。也正是這種組織性,使得十三坊輪祭侯王的活動相沿數百年而不墜,通過對一個神明的共同崇拜,把各宗族聯繫起來,把宗族的血緣組織與地方性神明崇拜有機地結合在一起。

四

玲瑚侯王作爲一個地方性神明,它受到河源十三坊民衆的共同崇拜。而這種集體崇拜是怎樣建立起來的,它所反映的社會歷史意義怎樣,是一個值得深入探討的問題。

玲瑚侯王信仰的來歷如何,首先就必須把它與當地的社會歷史聯繫起來考慮。前已談到,河源地區在歷史上曾被稱作"河源峒",屬梅花十八峒之一。所謂"峒",往往是指少數民族或福建土著的聚居地。如閩南十八峒,李亦園先生就有專文論述它是畲族居住地①。閩西長汀的興龍峒、寧化的黄連峒,亦是少數民族聚居的地方。楊瀾《臨汀匯考》云:

> 長汀為光龍峒,寧化為黄連峒。峒者,苗人散處之鄉。大曆後始郡縣其巢窟,招集流亡,辟土殖穀而納貢賦。②

即指出上述的興龍、黄連二峒原爲"苗人"住地,唐大曆間(766—779)設治以後,才招集流民逐漸開墾出來。而在長汀、連城兩縣交界的河源峒,當然也不例外。據當地民間傳説:"過去我縣梅花十

---

① 李亦園:《章回小説(平閩十八洞)的民族學研究》,載《臺灣與福建社會文化研究論文集》,1994 年 6 月,臺北。

② 楊瀾:《臨汀匯考》卷 1《方域》。

八洞原是少數民族聚居地,就是在一次大瘟疫中絶了人煙的。"① 其實,這些少數民族如何絶迹很難弄清楚。但包括河源峒在内的梅花十八峒係屬少數民族的聚居地則是可以肯定的。而且,河源峒以前居住的是畲族,這在歷史文獻中可以找到相應的證據。

民國《長汀縣志》卷三十五載有清初范紹質的《猺民紀略》,文云:

> 汀東南百餘里,有瑶民焉。結廬山谷,誅割茅為瓦,編竹為籬,伐荻為户牖。臨清溪,棲茂樹,陰翳蓊鬱,□然深曲。其男子不巾帽,短衫闊袖,椎髻跣足,黎面青睛,長身猿臂,聲啞啞如鳥。鄉人呼其曰畲客。②

這條記載值得注意的地方有兩個:一是提到"汀東南百餘里,有瑶民焉";二是進一步説明"瑶民""鄉人呼其曰畲客"。也就是説在長汀縣城東南百餘里的地方,那裏居住着畲族。

那末,這"汀東南百餘里"究竟是哪裏呢?據前引《長汀縣志》的其他記載,完全可以斷定它就是我們正在探討的河源地區,也就是原來被稱爲河源峒的這個區域。如《縣志》卷三云:"雲山巖,縣東南一百四十里宣河里。"按:宣河里亦即上河源,可見它在長汀縣城東南 140 里地方。"太平嶺,縣東南百里,……詣吴家坊,……爲宣河内外之分界";"筆架山,距縣百二十里,爲内宣河吴家坊之面山。"③ 吴家坊處在宣河里的最北端,它的"面山"距縣城 120 里,而作爲宣河内外分界的太平嶺距"縣東南百里"。也就是説,宣河里(包括吴家坊、曹坊等等在内)是處在長汀縣東南 100 里之外的。

---

① 李蘭芳:《對我縣"畲"字地名的一些探索》,載《連城文史資料》第 17 輯,1993 年 2 月。

② 民國《長汀縣志》卷 13《雜録》。

③ 民國《長汀縣志》卷 3《山川志》。

這與范紹質所説"汀東南百餘里"的地理方位完全相符。

再從一些地名的遺留看,也可以説明以前河源地區居住着畲族。連城李蘭芳先生曾撰文提到該縣有許多帶"畲"字的地名,其中在宣和鄉有"江公畲"①。民國《長汀縣志》亦載,在吴家坊北部有"盧家畲"②。此地即是現在的紫林村,當地人偶爾仍在沿用舊名。另據曹暉先生説,以前傅家牆不叫傅家牆,而是叫做"傅家畲"。傅家牆與曹坊毗鄰,正處在現在宣和鄉的中心地帶,而這裏還有帶"畲"的地名,實在令人驚訝,這表明以前畲族在河源地區分佈的範圍是十分廣泛的。

由於河源地區最早是畲族的居住地,因此漢族移民進入該地,首先面臨的就是自然與社會的雙重挑戰。在自然方面,山高水險,森林密佈,野獸出没,惡劣的自然環境給墾殖者帶來鉅大的困難和考驗。在社會方面,這裏原是畲族的居住區,漢族移民要進入這一地區墾殖,首先就必須與畲族發生關係,或和平交往,或産生矛盾與衝突。特别是在土地、水源、山林等自然資源的取得和開發利用方面,往往是産生矛盾最重要的因素。因此,早期的移民要戰勝各種各樣的困難,他們除了通力合作外,再就是借助神明的保佑,通過對神的崇拜,來增强對付各種挑戰的信心和力量。其實,這種社會現象在清代臺灣的墾殖中也同樣出現過。當時漳泉移民渡往臺灣,往往攜帶家鄉的神明或香火,抵臺以後就在居住地供奉起來。當時臺灣的神廟很多,這些神廟不僅代表各種祖籍分類意識,同時也意味着移民面臨險惡的自然與社會環境而需要精神上的慰藉與支助。

---

① 李蘭芳:《對我縣"畲"字地名的一些探索》。

② 民國《長汀縣志》卷 3《山川志》雷坑嶺條。

河源地區早在宋元時期就有客家移民進入,而與此同時,當地也已出現了玲瑚侯王的崇拜,這種崇拜的産生,應該説與當時的社會環境是密切相關的。而隨着移民的不斷遷入,土地開發日益進展,當地的宗族社會也逐步形成。到了明代中葉以後,終於出現了十三坊輪流祭祀侯王的活動。

那末,爲什麽會出現十三坊輪流祭祀的活動?這樣的輪流祭祀代表着怎樣的社會意義?

要回答這些問題,首先仍必須弄清到明代中葉以後,河源地區還有没有畲族存在。據《臨汀匯考》載:唐宋時期,長汀的畲族頗多,時常起來反抗官軍,屢平屢叛。到了明代仍是"汀州猺弗靖,郡守吴文度設方略撫綏",畲民才"承賦如居民"①。吴文度任長汀知府在明弘治元年至十年(1488—1497)②。可見那時長汀的畲族還是不少的。直至清初,范紹質作《猺民紀略》還提到"汀東南百餘里,有瑶民焉"。這更確切説明至少在清朝康熙年間,河源地區仍有畲族存在③。不過,這時的畲族已相當漢化了。范紹質説:

> 今則男子衣帽髮辮如鄉人。男女時為人傭工、婢妾,未必皆三族自相匹偶,不與鄉人通。其有田産者,亦必輸糧而給官差。此以覩聖朝治化之隆,雖峒猺亦無異於鄉里中編氓也。④

由此可見,長汀的畲族自唐宋以來一直是作爲頗爲難治的一個族群而出現的,直至明代中葉仍有"汀州猺弗靖"的記載;而他們的逐漸漢化始於明代中葉,直至清代初年河源地區仍有畲族存在,不過這時已與漢人相差無幾了。

---

① 楊瀾:《臨汀匯考》卷 3《風俗考》畲民條。
② 民國《長汀縣志》卷 21《祠祀志》吴公祠條。
③ 范紹質約爲康熙年間人,見民國《長汀縣志》卷 22《藝文志》范紹質條。
④ 民國《長汀縣志》卷 35《雜録》。

特别值得注意的是,明代中葉"汀州猺弗靖"與河源十三坊開始輪祭侯王正好發生在同一時期——即都是在弘治年間！我們不知道"汀州猺弗靖"究竟發生在哪裏,但那時河源地區仍有畲族存在則是不爭之事實。因此我想,明弘治三年(1490)河源十三坊決定輪流祭祀玲瑚侯王肯定與當時的社會環境是密切關聯的。漢族移民經過幾代人的努力,墾殖事業已有進展,宗族社會也漸次形成,而這時期每個宗族的人口還不可能很多,力量有限,因此他們就感到有必要聯合起來,通過對某一地方性神明的共同信仰,加强彼此之間的聯繫與合作,來應付各種自然或社會的挑戰。當然,這種聯合只是用於對神明的祭祀,而不是軍事上的聯盟。但通過對某個神明的共同崇拜,希冀得到精神上的安慰,借以保護已經取得的墾殖成果,這樣的目的倒是十分明顯的。我們從每年二月初二(或初四)游公太的隊伍裏,就可以看到數量頗多的馬隊,迴避、肅静牌後面還有"八寶",代表着八種武器,一副戒備森嚴的官府出巡的氣派。這些馬隊和武器,與其説是爲了增强神的威力,還不如説是爲了增加人的力量,是通過神的游行來展示這些人群聚合在一起的威力。在參案侯王的《祭文》中,同樣可以找到這種含義的句子。所謂"馬備齊端,詡無窮之盛德;蠢戎密邇,恐招不測之駕惶"。爲什麽要"蠢戎密邇",戒備森嚴？目的是爲了預防"不測",免使"聖駕"遭受驚嚇！而在一個和平的日子裏,這樣的遊行何來"不測"？實際上透過這些文句,聯繫明代中葉甚至更早河源地區的社會環境,其含義是十分清楚的。又如公祭玲瑚侯王的《祭文》亦提到:"恭維尊神捍患禦災十三坊,成資保障。"吴泰鈞的《玲瑚公王辨》直接把它稱作"長、連十三坊福主也"。所謂"福主",就是這一

大片地區的保護神。而人們希望它做的就是保護這個地方的安全[①],發揮"捍患"和"禦災"兩個方面的作用。這兩個方面在不同時期可以有不同的内容,但在明代中葉,即十三坊輪祭侯王的開始階段,它代表的社會意義祇有放在當時的歷史條件下加以考察,才能做出合理的解釋。

當然,爲什麽會形成十三坊輪祭侯王的集體活動,可能還有其他方面的因素。諸如:隨着宗族社會的發展,宗族與宗族之間也必然産生矛盾,在水源、土地等問題上往往會出現爭執,需要彼此合作,協商解決。在神明的信仰方面,隨着信仰人群的增多,各鄉村之間也會因迎奉侯王而時常發生爭吵,以致衝突,這也需要找到合理的辦法加以解決(如輪流)。在宗族與宗族之間的交往方面,我們發現以前河源地區的各姓早有相互通婚的習慣,而這種婚姻上的交流也會密切彼此之間的關係,反過來又爲出現十三坊輪流祭祀提供現實的社會基礎。總而言之,十三坊輪流祭祀侯王是一個由多方面因素聚合而成的結果,是在當時的社會歷史條件下形成的。而這種輪流祭祀的活動最顯著的意義則在於村社之間的聯繫與合作。

我們還不知道,在十三坊輪流祭祀侯王開始以前,當地是否已經存在十三坊聯盟的組織。但十分明顯,這種十三坊輪流祭祀的活動對於促進各村社(宗族)之間的合作,是起到了積極的作用的。前引培田《吴氏族譜》記載,吴在敬由於他爲人"慷慨樂施,正大光明",在當地頗有聲望,因此"十三坊建造玲瑚公廟,汀、連兩邑公舉

① 時至今日,在祭祀侯王時,仍保留有"出兵"、"收兵"的儀式。即每天天亮時,不管輪到哪家奉祭侯王,都要把侯王攜帶的武器,請到預先設定的出兵地點,表示讓侯王的軍隊保衛村子。天黑再把這些"兵"收回來。

公爲緣首”①。也就是説,十三坊不僅輪流祭祀侯王,而且還透過他們之間的合作來共同建廟。又,張家營的《張氏族譜》也記載,早在明朝,十三坊就聯合塑造玲瑚侯王的神像,並把各姓祖先的名字載入神像腹臟内,至清朝乾隆、咸豐年間,廟宇、神像又經過幾次重修②。再如 1982 年十三坊要恢復祭祀活動,也是從 1979 年開始就連續召開各坊的代表會,商議有關事宜,由各村社負責籌募捐款,最後用來修繕廟宇,開始輪祭。我們在當地調查中還發現,在歷史上這裏没有發生過什麽械鬥事件,當然各宗族之間的矛盾還是有的,但從總的看比其他地區要平静、和睦得多。爲什麽會出現這種局面?我想這與十三坊輪流祭祀是有一定關係的。由於十三坊輪流祭祀侯王,每年一換,每一年都要召開十三坊代表會,而且一年之中還要舉行各種集體性活動,如游公太、參公太等等。通過這些活動,各鄉村(或宗族)之間經常溝通、合作,也就必然不斷增進彼此之間的了解和友誼,因而平時出現的一些問題也容易及時得到化解。這對於一個地區的相對穩定,顯然是起到了一定的作用。

不過這裏還必須指出,十三坊輪祭侯王從村社聯盟的角度看,還是比較松散的,它並没有在各種事務上使十三坊都統一起來。就是以對神明的祭祀而言,在十三坊的範圍内也有各種“小圈子”,形成“圈内有圈”或“圈外有圈”的現象。如吴家坊上、下村就有自己的一個小侯王在輪流;昇星與横山廟也有一個小侯王在輪流祭祀。而且在上河源,除了玲瑚侯王外,還有“五顯靈官”、“三佛里

① 吴鑒:《樂庵公行略》,載培田《吴氏族譜》卷 12。

② 見張家營(馬生公房)《張氏族譜》。該《族譜》詳録了“玲瑚侯王腹臟内十三坊諸公芳名”,並記云:“明朝立,大清乾隆辛未十六年重修。上共六十三名零八姓。咸豐年間廟中公太像内添入陳坡一年‘吴姓’兩字,科里一年添入‘鄭姓’兩字,其婆太像内仍未添舊章。”此爲張氏二十一世孫惟黼於清朝末年手録並記。

仁"兩個菩薩在輪流祭祀,出現兩個"公搭"。這兩個菩薩都是輪12鄉:五砾、紫林、吴家坊、上曹、崗背、下曹、城溪、黄沙、中田、科里、洋背、富塘,每個鄉輪一年,兩個菩薩各自行動,不在一起。由此可見,十三坊輪祭侯王並没有使十三坊達到完全的統一。事實上,上、下河源仍是有區别的(這可能與歷史上的行政區劃有關)。就是在上河源,也不是完全統一,村社與村社之間還有各種合作。這種大合作之下又有各種範圍的小合作,正是這一地區宗族社會的一個顯著特徵。

參考書目

胡太初 1259《臨汀志》,本文使用的是福建人民出版社,1990年標點本。

杜士晉 1666《連城縣志》。

徐向忠 1751《連城縣志》,連城縣地方志編纂委員會。1993《連城縣志》,群衆出版社。

楊 瀾 1878《臨汀彙考》。

黄愷元 1940《長汀縣志》。

曹 氏 1874《樓下曹氏族譜》,木刻本。

吴 氏 1906《培田吴氏族譜》,木刻本。

吴 氏 ?《昇星吴氏族譜》,光緒年間木刻本。

張 氏 ?《張家營馬生公房張氏族譜》,手寫本。

項際科 1979《民俗漫談——天下第一神會迎侯王》,載《三餘墨審》,臺灣出版。

傅 裕 1986《跟隨文天祥到連城的傅以南》,載《連城文史資料》第6輯。

李傳耀 1989《蛤蜊廟與王審知的故事》,載《連城文史資料》第11

輯。

張展文　1990《張家營張氏溯源》,載《連城文史資料》第 14 輯。

李蘭芳　1993《對我縣"畲"字地名的一些探索》,載《連城文史資料》第 17 輯。

曹初行、曹慶鴻　1993《宣和集市的變遷史》,載《連城文史資料》第 18 輯。

李亦園　1994《章回小說〈平閩十八洞〉的民族學研究》,載《臺灣與福建社會文化研究論文集》。

John A. Brin　1974"Village Alliance Temples in Hong Kong", Religion and Ritual in Chinese Society, ed. Arthur Wolf, Stanford University Press.

豐順縣徑門鄉"龍溪九宮"神明崇信習俗

蕭文評

徑門鄉位於粵東豐順縣西北部的客家山區,距縣城約60公里。西鄰大龍華鎮,東北接砂田鎮,北與梅縣白宮鎮和大埔縣銀江鎮接壤,南隔黃金鎮與講潮汕話的溜隍鎮相鄰,東隔小勝鎮與粵東地區惟一的畲族聚居地鳳皇山區相連。現有面積近100平方公里,8,000餘人,26個姓氏。徑門原名龍溪,是典型山區,位置偏僻,人口不多,但崇信神明卻非常突出,很有名氣。民國時豐順縣有諺語稱:"不怕龍溪人,就怕龍溪神。"龍溪宮廟神壇很多,其中較大的有9個,很久以前就有"龍溪九宮"的説法,神明崇信在當地民俗生活中佔有相當重要的地位。解放後廟宇、神像被搗毀,神明活動中止。十一届三中全會後,政策逐漸放寬,傳統民俗文化逐漸恢復,宮廟、神像陸陸續續被重建,神明活動逐漸恢復。現將筆者1996年暑假和1997年3月實地調查的資料整理如下,所述内容以民國時期爲主。

一、龍溪歷史、姓氏和經濟概況

1.地理歷史沿革

徑門鄉爲一典型山區,山高林密,長山大谷衆多,西北部與梅

縣、大埔交界的銅鼓嶂(海拔 1557 米)爲粵東第一高峰,較大的山嶺還有羅祺嶂、合冠嶂、洋麻嶂等。山林聚水,衆多小溪泉流穿行於長山大谷之間,匯集成韓江的支流龍溪。龍溪發源於銅鼓嶂東南,貫穿整個徑門鄉,在羅祺村流出徑門,入黄金鎮,在扁山村匯入韓江。徑門各村各族,就散佈在龍溪及其大大小小的支流細源上。

徑門原名濃溪,謝氏先祖順治甲申年(1644)從大龍華遷此開基時,因小河兩岸樹木高大濃密,遮天蔽日,故命名此地爲濃溪,至今當地還流傳着"未有濃溪社,先有潭唇謝"的諺語。這裏清朝乾隆以前爲海陽縣豐政都三圖濃溪社,乾隆三年(1738)新設豐順縣時劃歸豐順縣管轄。光緒年間濃溪社共管轄溪尾鄉、牆背鄉、田背鄉、羊牯田、挖裏村、木砂鄉、下村鄉、葵頭鄉、螺背鄉九個片村[①]。土地革命失敗後,此地被豐順縣國民黨政府稱爲"農農亂亂"的地方而被改名爲農溪。當地秀才賴晴初極爲不滿,根據龍北水與溪尾水兩條小溪匯合於車田壩的事實,各抽一字改名爲龍溪。1933 年國民政府推行保甲制,龍溪社下轄 6 保 9 甲。

龍溪乾隆三十五年(1770)開墟,墟場設在河古潭(今清潭),光緒八年(1882)遷徑門坳下,逐漸成爲全社政治、經濟、文化中心,故解放後改名爲徑門鄉。

2.姓氏遷居概況

自明末清初謝氏在濃溪潭唇開基後,附近陸陸續續有人遷入墾殖,但至民國年間全社僅 3100 餘人,人口較少,而且姓氏很多,據統計共有 26 姓。各姓大多聚族而居,形成衆多的單姓小村落。受山區自然條件的影響,居民居住十分零散,甚至兩三户也成爲一個居民點,全社有近 100 個自然小村落,形成小聚居、大雜處的居住特徵。

---

① 光緒《潮州府志》卷 13。

聚族而居的各姓人數並不多,最大的朱姓、彭姓、謝姓,人數也不過200多人,還分居在幾個村落,宗族不發達,罕見世家大族。但各宗族都有管理宗族事務的叔公頭——老太和祭祀列祖列宗的專門場所——祠堂(或稱祖屋),以及一份祖傳的産業——祖嘗,大部分宗族都編纂了族譜。各個宗族之間關係比較融洽,罕見宗族械鬥等糾紛,也没有彼此間禁婚的現象。全社各甲部分村落姓氏遷居情況如下表。

甲名	村莊	姓氏	遷出地	開基祖	開基世代	開基時間	備注
中村	田心	謝	大龍華	仕進公	8	1765	
		譚	溪尾	為品公	9	1865	
	南泉	朱	龍崗	秀鸞公	11	1665	
	田背	朱	梅縣丙村	祖清公	6	1649	
	石頭背	彭	砂田	百一大郎	16	1765	
	石墩頭	賴	梅縣松口	安吉公	10	1732	
	坑子	張	豐良	懷溪公	10	1690	
	沽潭	吴	豐良	奕欽公	16	1865	
上村	大壩	譚	黄金	殿維公	13	1715	
	牆背	朱	大龍華	光哲公	13	1701	
	赤嶺	彭	龍背	沽環公	14	1879	
	下更	謝	大龍華	五十八郎公	4	1644	
	上頂	謝	大龍華	子猷公	8	1715	
禾沙	黄豆坪	簡	潘田	龍溪公	10	1665	
	洋石下	張	豐良	懷溪公	10	1690	
	坳子	管	大龍華		11	1740	
	完嶺	鄭	梅縣	奇元公	14	1740	
	禾沙坑	吴	徑門	世潘公	17	1890	

甲名	村莊	姓氏	遷出地	開基祖	開基世代	開基時間	備注
葵頭營	烏石下	王	建橋	西林公	6	1690	
	小尖田	李	梅縣		16	1815	
溪尾	楊屋	楊	豐良	標公	6	1740	
	李屋	李	小勝	柴廷公	11	1920①	
三水	高栅	李	小勝	紅先公	9	1765	
洋古田	洋田	彭	小勝	文奎公	18	1715	
	鋪下坪	李	小勝		13	1890	
	新田角	彭	小勝				居住10代
羅祺	龍本埔	謝					10代
	下坪子	譚	大龍華			6代	
	羅祺	彭	豐良				6代
	羅淇塘	劉	黃金				9代
	宮子壩	李	小勝				3代
田背	流金灘	藍	大龍華	百支公	13	1790	

注:據謝志忠《徑門鄉志》(未出版)整理,開基時間以25年一代推算而來。

據報告人謝志忠(66歲,原徑門小學校長,《徑門鄉志》編者)稱,龍溪人都是明末清初以後遷來的,主要是從附近豐順縣的黃金、砂田、小勝、豐良、大田、龍崗、大龍華、建橋等及梅縣的白宮、松口等地遷來,定居時間都不很長。很多是先到這一帶租地耕山墾田,打下一定基礎後才定居。如羅淇塘李姓,是從小勝到此買田耕

① 此年代似有誤,編者注。

種後定居的。有些是替在龍溪設立糧倉的外地地主看管糧倉、耕地而定居,如洋田田心張姓,是龍崗雙羅口張氏宗族派到洋田看管張屋倉而定居的;鋪下坪李姓,是小勝李氏宗族派來看管李屋倉而定居下來的。

3.經濟狀況

龍溪經濟以農業爲主,兼營山林。但龍溪本地百姓土地很少,大部分耕地良田掌握在外地豪紳和本鄉"死地主"手中。外地地主通過購買等方式在龍溪擁有大量良田,設有很多糧倉。據報告人彭芝基(81歲,洋田人)稱:外地地主在龍溪共設有糧倉23個,其中大田譚屋6倉,大田坎下朱屋2倉,小勝李屋2倉,龍崗雙羅口張屋3倉,上林坑朱屋2倉,建橋張屋、黄花村李屋、龍崗田坑彭屋、龍崗雙下朱屋、黄金田背劉屋,冷水坑譚屋各1倉。本地各村各個宗族都有一份祖傳産業嘗田,但數量不多,面積一般在3至5斗(穀種)左右(相當於3至5畝),一般農民每户擁有的耕地僅2至3分,絶大部分農民要租地耕種。據統計,民國時全社有耕地5800餘畝,其中70%屬地主,20%屬富農,95%以上的農民爲佃耕農,所産糧食70—80%交地租,10—15%交地税,剩下的衹够吃1至2個月[①],"禾鐮一響,地主到鄉,禾鐮收起,家中無個老鼠米",一般農民靠農閑時幫商人挑擔,上山砍柴、摘竹葉、燒炭賣補貼家用,維持生計。

隨着山區經濟的開發,商品交易活動的頻繁,乾隆三十五年(1770)龍溪開設河古潭墟場,墟期二、七、十,有店鋪10多家。光緒八年(1882)墟場遷至徑門坳下,店鋪發展到30多家。比較大的有江義利貨棧、新同昌貨棧、譚隆記炭棧、李仁記柴棧、梁義記葉

① 謝志忠《徑門鄉志·經濟》,租税比例可能估計過高。

棧、李三興柴炭棧等,主要從事收購各村農民採集的炭、柴、木材、葉子等山貨,銷往潮州、汕頭一帶。

一般百姓的生活非常清苦,經濟承受能力非常微弱,祇要一遇災難就無法承受而逃亡他鄉。如1943年春旱43天,1946年大旱7個月,都有大量龍溪人"逃難上江西",逃往臨近的富糧之區江西。另一種解救方法就是求神問卦、祈求神明保佑。再加上高山長谷的神秘性等原因,使龍溪的神明不僅多,而且特別受到推崇。

二、神明崇信

1.神壇社廟

龍溪人口不多,宗族亦不很發達,但龍溪人非常崇信神明,而且信奉的神明特別多,神壇社廟幾乎處處可見,所謂"村村處處都有神壇社廟"。主要有:

(1)水口公王壇:每個自然村落村口的水口都設有水口公王壇,稱水口公王,或叫水口伯公,把住全村水口,負責抵御外來的煞氣邪神,保護全村百姓的生命財産,保佑全村風調雨順。

(2)伯公壇:幾乎每個山坳的坳口或路口都設有福德伯公神位,或稱土地伯公、田頭伯公、山神伯公、社官老爺,負責保佑俗民五穀豐登,莊稼不受野獸糟蹋。

(3)將軍神壇:"將軍"的全稱是"36位志高將軍"。據報告人彭初開(70多歲,老信士)稱,將軍是游天下的,因此祇要願意,每個村莊都可安將軍神壇。神壇一般安在村莊附近的河邊,每甲都有1至2個。如洋田港子口的志高將軍神壇,龍北的志高宫(實爲神壇)、田背庵下角的將軍神壇等。

(4)七聖仙娘神壇:有些自然村落如羅祺宫子壩、洋田鴨麻坑口等安有七聖仙娘神位,祀奉七聖仙娘,負責保佑婦女,保佑小孩

健康成長。

(5)觀音神壇:有些村落的婦女信奉觀音娘娘,設有觀音娘娘神壇,如洋田赤路埂等村。

(6)三奶娘庵:位於三水楓樹窩村附近的一個山頂上,祀奉陳、林、李三奶夫人,有齋婆數人,有童身。每年在齋婆護送下沿大路出巡全鄉一次,爲期一天,信奉者在路邊等神、問神。

(7)慶福寺:位於徑門坳下墟場西南的龍溪河邊庵下角,建於順治十一年(1654)(光緒《潮州府志·寺觀》),祀奉如來佛等,民國時期有出家和尚僧飛龍、僧玉山、僧文建3人,解放後倒塌。

(8)洗溪王:每年清明前後,俗民用紙糊一位大神,名爲洗溪王,手中高舉掃把。俗民在龍溪河的源頭銅山祭完神後,擡着洗溪王沿河一直至溪尾羅祺出龍溪社爲止,一路上燃香放炮。意爲把龍溪河裏的水鬼掃出龍溪,使河水清潔。俗民認爲祭完洗溪王後,大人小孩便可在河裏自由自在地洗身,而不會被淹死。

(9)缸口宫:位於羅祺宫子壩,據報告人李棟材(61歲)稱,缸口宫原叫太陽宫,是用幾塊大石板搭建而成的,供奉公王老爺和七聖仙娘兩位神明。後來被大水冲跨,找不回大石板,就用一個破水缸扣下來作神壇,故稱缸口宫,仍供奉着兩位神明,但祇有一個香爐。

神壇社廟五花八門,神明各種各樣,俗民各取所需,祇要認爲能够保佑自己的就信奉。每年的四大節(元宵、端午、七月半、中秋)和每月初一、十五都要燒香點燭侍奉,每年年初要祈福,年終要完福。

在衆多神壇社廟中,最具特色,也是對龍溪人影響最大、信奉最深的是靖豐宫和"龍溪九宫"。

2.靖豐宫和龍溪九宫

宫即宫廟,爲神明居所,亦爲俗民祭拜神明的專門場所。龍溪

九宮又稱龍溪九峰宮,即散處龍溪各村落的九座宮廟。

(1)宮廟及其轄區

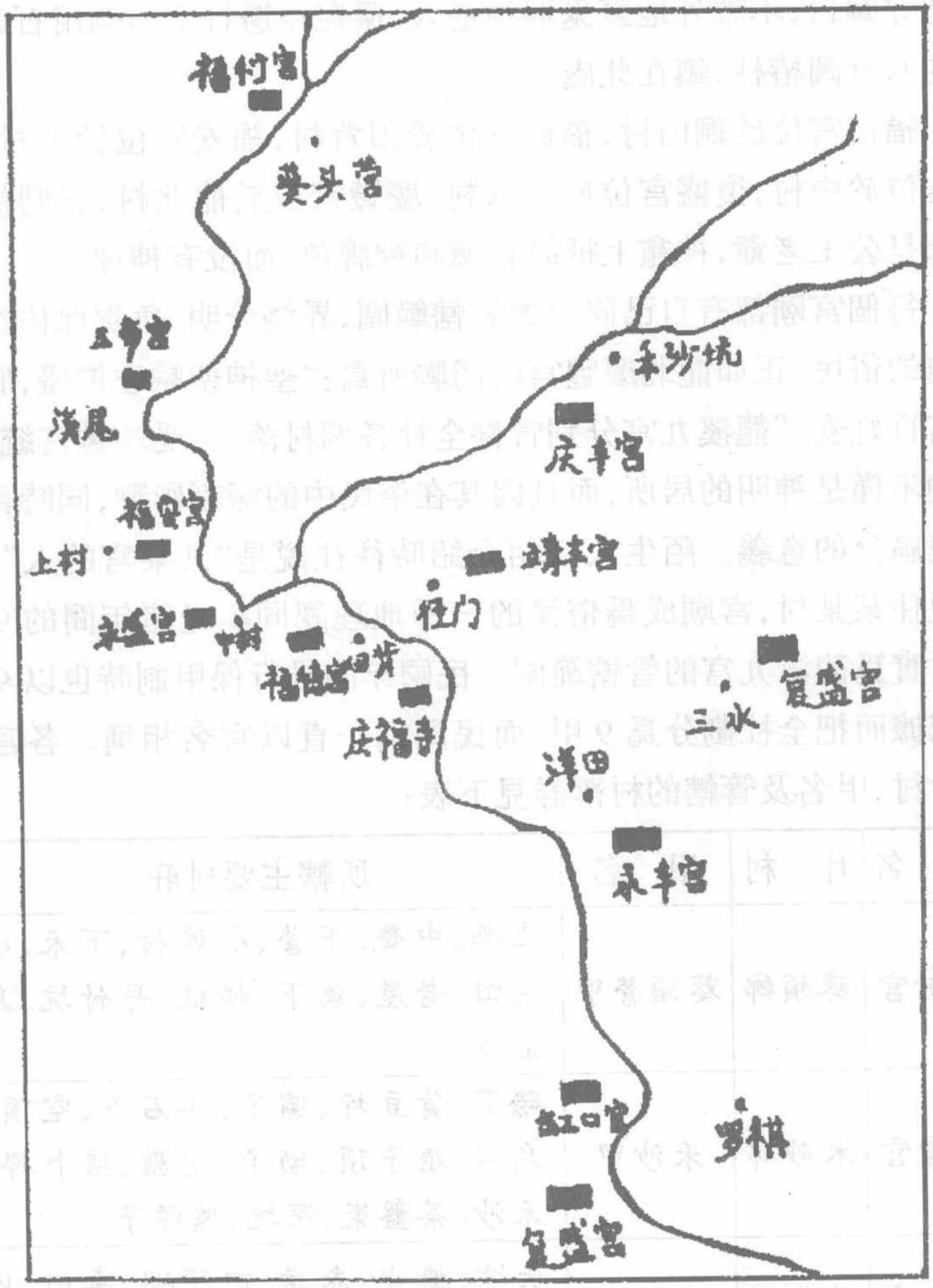
靖豐宮和龍溪九宮創立的具體情況不詳。這10座宮廟祀奉的主神分爲五顯大帝和公王老爺兩類,祀奉五顯大帝的有靖豐宮、永安宮、復盛宮(羅祺)、三帝宮,祀奉公王老爺的有福衍宮、福德宮、福安宮、永盛宮、復盛宮(三水)、慶豐宮。

靖豐宮:位於徑門坳下墟場背後的山坡上,面積約20平方米,神龕上供奉5尊雕像,全爲坐像,着文官服,居中者手握敕令劍,高約0.6米,其餘高約0.4米。據廟祝朱户林稱,此爲五顯大帝五兄弟,居中者爲老大顯聰大帝,其餘依次爲顯明、顯正、顯真、顯德大帝,其全稱爲:黄飛虎東嶽泰山天齊仁聖大帝,崇黑虎南嶽衡山司天昭聖大帝、蔣雄西嶽華山今天順聖大帝、聞聘中嶽中天崇聖大帝、崔英北嶽恒山安天尊聖大帝(俗民把五顯大帝與五嶽大帝混爲一談了)。俗民稱此爲五顯兄弟中老大的坐宮,管轄全鄉。

永安宮:位於洋田村旁小溪邊的山坡上,報告人何榮其(45歲,洋田人)稱此是五顯兄弟中老二顯明大帝的宮廟,供奉着五顯兄弟、瓊娘(或叫瓊英、瓊花,據説是五顯兄弟之妹)、順風耳、千里眼、左押衙、右判官、白石公王、赤石公王、五福龍神皇帝13尊神像。

復盛宮:位於羅祺村旁龍溪河邊的小山坡上,供奉主神一位,文官坐像,手托寶塔,本村人稱是老三顯正大帝,附神有左押衙、右判官。據報告人謝志忠稱:傳説五顯大帝原來都在此,後遷徑門靖豐宮,但老三覺得不習慣,不舒服,又回到原來的地方,故名復盛宮。但徑門街的一些報告人則稱此處爲老二顯明大帝的宮廟。傳説原來此處瘟疫災難較多,同時又是東南部出入龍溪社的水口,爲了阻擋外鄉的野鬼邪神進入,靖豐宮老大顯聰大帝派老二顯明大帝在此鎮守。

徑門鄉"龍溪九宮"分佈示意圖



三帝宫:位於溪尾龍溪社與大龍華交界處的一個坳口,主神是五顯大帝中老三顯正大帝,故名三帝宫。由老大顯聰大帝派到此處把守關口,不讓外地野鬼邪神進入,還在路邊打了一個用石頭雕刻的八卦圖椿柱,鎮在此處。

福衍宫位於銅山村,福德宫位於田背村,福安宫位於上村,永盛宫位於中村,復盛宫位於三水村,慶豐宫位於龍北村,它們供奉的都是公王老爺,神龕上祇設香爐和神牌位,而没有神像。

每個宫廟都有自己固定的管轄範圍,界綫分明,負責保佑本區域内的俗民,正如龍北慶豐宫的門聯所寫:"聖神聖驗香煙盛,庇佑合宫百姓安。"龍溪九宫分别管轄全社各個村落,又受靖豐宫統轄。宫廟不僅是神明的居所,而且因其在俗民中的深刻影響,同時具有地理區分的意義。陌生人互相介紹時往往説是"某某宫的人",而不説住某某村,宫廟成爲俗民的一種地理認同。光緒年間的9個片村實爲龍溪九宫的管轄範圍。民國年間推行保甲制時也以9宫爲依據而把全社劃分爲9甲,而民間則一直以宫名相稱。各宫所在片村、甲名及管轄的村落詳見下表:

宫　名	片　村	甲　名	所轄主要村莊
福衍宫	葵頭鄉	葵頭營甲	上營、中營、下營、小溪村、下禾、小尖田、老屋、溪下、横坑、丹竹坑、烏石下
慶豐宫	木砂鄉	禾沙甲	磜下、黄豆坪、壩子、洋石下、空頂、烏石、頸子頂、坳子、完嶺、塘卜磜、禾沙、茶盤崠、深坑、爐頭子
福安宫	牆背鄉	上村甲	大壩、牆背、赤嶺、田頭峒、車田、坪背、下埂、上頂、溪尾

宮　名	片　村	甲　名	所轄主要村莊
永安宮	羊牯田	羊古田甲	大麻坪、洋田、新田角、鋪下坪、清潭、田心、粗石坑、古田
福德宮	田背鄉	田背甲	流金灘、藍屋、何屋
永盛宮	下村鄉	中村甲	田心、南泉、田壠、圳口、石頭背、石墩頭、坑子、田背
復盛宮	挖裏村	三水甲	高栅、楓樹窩、瓮篤、栅下、鳳谷
三帝宮	溪尾鄉	溪尾甲	坳子、潭屋、李屋、楊屋、朱屋、鄭屋
復盛宮	螺背鄉	羅祺甲	龍本埔、羅淇塘、宮子壩、下坪子、塘肚、譚子角、大到背、油草湖、瓮都頂、羅祺

(2)拜神習俗

一般情況

各宮都有聖桮、簽筒,有簽語 60 條(内容全龍溪都相同)。本甲的宮廟祇有本甲人才有份,也祇保佑本甲人。俗民非常崇信神明,每年四大節和每月初一、十五都會到宮裏燒香點燭祀奉,如遇不幸,更是虔誠不已。俗民的拜神活動主要有二:

一是求簽問卦。俗民在日常生活中遇到大事或不幸,如結婚選日子、出遠門、問前程或生病、丢失東西等等,都會到宮裏求簽問卦,請求神明指示明徑,並對神明的"指示"(即簽語),深信不疑。甚至每年的播種、收割等都要求問神明,由神明決定具體時間。

二是祈福。俗民家有災,或人有難,或擔心年成不好,就會在年初到宮裏祈福,或祈合家福,或祈個人災難福,或祈禾苗福,等等。祈福時要請禮生念神文,並許心願(詳細内容參見附録)。如果這一年過得很順暢,便認爲是得到了神明的保佑,到年終時備足三牲紙寶到宮裏還願,叫完福。各宮廟香火非常興盛。

特别是靖豐宫,因爲統轄全鄉,全龍溪人都有份。在俗民眼裏,它權力更大,法力更高,一些超越本村宫廟範圍而不能解決的疑難問題,都可找靖豐宫五顯大帝,因此香火比一般宫廟香火更盛。尤其是"不怕龍溪人,就怕龍溪神"事件傳開後,俗民對五顯大帝的法力和功德更是信服不已,對龍溪九宫和靖豐宫神明的信奉更是虔誠有加。

傳説民國十八年(1929)粤東土地革命失敗後,國民黨軍隊非常囂張,經常到龍溪來搶劫。一次豐順縣警隊和大田自衛隊聯合"進剿"龍溪,走至大龍華與龍溪交界的金寨岌坳時,望見一個身高數丈的大人物,一隻脚踏在插子崬,一隻脚踏在鍋頭崬,面向金寨岌坳,手持關刀,敵人見後膽戰心驚,趕緊撤兵回巢,不敢前來打劫。回到大田後,村民問爲什麽不敢去,自衛隊員説:"不怕龍溪人,祇怕龍溪神"。事後據説是靖豐宫五顯大帝顯身保護龍溪人。

神明公王老爺與五顯大帝的主要區别是公王没有童身,不出巡,主要活動在宫廟中進行;而大帝有童身,可以不定期巡視所轄"領地"。

童身是由神明自己挑選的。據報告人朱光照(83 歲,南泉人,大帝信士,老總理)稱,童身都是由忠厚老實同時又非常虔誠的信奉者(俗稱"信士")擔任,年齡在 40 歲以下。因爲童身落童(即降神)後動作很魯莽,動作幅度很大,要有很大的跑力,説話聲音很大,祇有身强力壯者才能勝任。如果年齡太小,就會影響效果。童身可以娶妻生子,和一般俗民没有什麽區别,不是職業性的,祇是爲神明傳話,爲大帝盡義務。也不是終身的,到 40 歲以後就要讓位,神明會在俗民中重新挑選新的童身。

大帝、將軍都有童身,兩者的區别是將軍的童身要用香火默念後才會降神,而大帝的不用,要降神就降神。民國時期擔任過大帝

童身的有何西(流金人)、李俗臣(徑門人)、藍澄娘(流金人)、朱虎(雙門人)、謝國仕(下埂人)。

童身出巡時須攜帶三件"寶物":銅印、法球、令劍。銅印即"五顯大帝敕令"印章,童身降神畫神符後須蓋上此印才有法力,才有效。法球即銅飛球,是童身出巡時用來避邪化煞的法器。令劍是童身攻擊惡鬼邪神的法器。其他各宮的童身被選出後要到靖豐宮來,由顯聰大帝授權後,才正式被承認爲某宮大帝的童身。

靖豐宮五顯大帝出巡打醮

龍溪人崇信神明除日常祀奉外,還集中體現在靖豐宮五顯大帝出巡打醮上。

整個龍溪 10 宮中祇有靖豐宮有資格打醮,其他宮不能打醮。因爲打醮是大型活動,須耗費大量的人力、物力和財力。打醮原因是災難較多,或瘟疫流行,打醮目的就是用紙衣紙寶、三牲齋果救濟孤亡,超渡孤魂野鬼,驅趕邪神。

打醮時間没有固定,主要由大帝童身降神後決定。一般是鄉裏發生瘟疫等災難較多的時候,比如出現豬瘟,或疾病流行死了人後,有時隔三五年,有時隔一二年。童身會叫:今年有災難呀,快去找某某來,準備打醮……。1943 年大春旱和 1946 年大旱災後都打過醮。

籌備:打醮之前首先成立一個籌備委員會,由知名人士牽頭,鄉政府挂名,商人財主出錢,俗民自願幫助,做好各項籌備工作。籌備會由鄉長領銜,地方上的知名人士及影響較大的各宗族老太擔任委員,徑門墟上有錢的商人也參與。如 1946 年打醮時鄉長張慶蓀任總理事,龍溪學校校長彭職欽(赤嶺人)、鄉紳王斗南(銅山人)、龍溪自衛隊隊長李華耀(洋田人)、徑門墟大商人謝源合(田頭東人)、朱祝平(龍北人)、有名的吹鼓手朱吉安及南泉朱姓老太、石

頭背彭姓老太、下埂謝姓老太等擔任理事,聘請禮生朱光濤(南泉人)擔任神頭[①] 主持。所需經費先由商人墊出。

打醮時間爲一個白天,打醮的神位設在靖豐宮,而醮場設在慶福寺旁邊的庵下角大草坪上。

請神超渡:全社9宮每宮派出一支隊伍,敲鑼打鼓,打旗放炮,把本宮範圍的水口公王、伯公、公王老爺、將軍等神明的香爐及各宗族的歷代高曾祖神牌送到靖豐宮,在靖豐宮中寫一神牌,安一神位,其中慶福寺的佛爺坐正堂,共同參與打醮。先由神頭作祭文請神(詳細内容參閲附録1),然後由慶福寺的和尚念經,超渡孤魂野鬼,俗民稱之爲"做和尚"。

出巡:做完和尚後就開始出巡,俗稱"出神"。出巡的目的就是由大帝、將軍親自出陣,到各地去壓邪壓煞,保佑俗民避免災難,安定人心,猶如示威游行。旗幟、鑼鼓打頭陣,接着是坐孤椅[②] 的庵下角將軍的童身,由2人擡;坐在轎中的大帝香爐,由4人擡,大帝童身不出巡。再後面是八音隊伍和各宫隊伍。出巡隊伍200多人,一路上吹吹打打,巡視靖豐宫周圍的村莊。出巡路綫是固定的,每次一樣,第一站是南泉村,其餘依次爲石頭背、圳口、田頭峒,牆背、大壩、田背、流金、田心。各村老太帶領村中俗民在村口設神臺接神,全村俗民湊錢買三牲、米粄、紙寶等敬奉。童身如果覺得俗民很有誠意,或有事,就會大叫"放轎",走下孤椅接受俗民敬拜,告誡俗民要防範的事項。如感到没有誠意,或没有事,就不會下轎,而到下一村去。一路上鎖吶、鑼鼓、鞭炮聲連成一片,到處是圍

① 所謂神頭,即在這場神事中領頭的人。

② 孤椅:一種特製的大木椅,坐板、靠背、扶手、放脚處都有尖釘,童身就坐在釘尖上。

觀的群衆,巡視完最後一村田心後,就直奔醮場。

打醮:醮場設在庵下角旁邊的大草坪上,打醮的主要節目有做覡公、上刀山、過火坑和上表。

覡公是溪尾下埂人謝泰昌,他有犀角、鏡子等法器,主要功夫是出煞。在醮場上覡公主要是裝神弄鬼,按照一定的曲調,表演像歌舞一樣的動作,扭扭捏捏、軟綿綿、嬌滴滴的,像表演古裝戲。俗民稱之爲"做覡公",很受歡迎。

上刀山、過火坑不是由覡公表演,而是由陪同大帝出巡的庵下角將軍的童身表演。所謂刀山,是一根插着 36 把非常鋒利的尖刀後竪起來的樹杆。童身要在刀山上上下幾個來回,並在刀山頂上表演動作。在刀山上持續時間越長,動作做得越多,表明功力越强,法力越高超,本領越大,就越能讓俗民信服。

火坑是在一條長 3 丈 6 尺的土溝裏鋪滿木炭後,點上火用風車煽得旺旺的。童身作法後,從火坑上踩過而不會燒壞脚。童身走過後,俗民也可以在上面來回走動而不會燙傷。

如果覺得這一段時間不太順暢,家人生病,或家畜家禽得瘟疫,或要出遠門謀生等,希望得到大帝保佑,就可以找禮生交錢要求上表。表紙一定是黄色的,表的格式是固定的,早已寫好,一般是因某事要大帝如何保佑等等,衹須填上姓名和住址就可以。

在上刀山過火坑節目表演完後,禮生開始讀表(即上表)。在讀到某位俗民的表時,他及家人須跪在地上三跪九叩。讀完表後即焚燒敬奉給大帝的紙寶、長錢①、裸錢② 及彩紙糊的長袍、官帽、長靴等。

---

① 長錢,即用黄色紙剪成長綫一樣的一大串圓形方孔錢。

② 裸錢,是用金色紙剪紮成像小船一樣的紙寶。

禮生上完表後,要把所有的表都一起送上刀山,由童身從刀山上燒下來。在燒表之前,須先由童身在刀山上跌九副聖桮下來,如果都是吉告,表明大帝已接到上表,將保佑上表者;如果出現陰告或笑告,就得重跌,一直跌到滿意爲止,才能燒表。

1946年朱光濤做禮生上表後,因没穿鞋子不敢上刀山送表,童身一再保證有足够的法力保證朱上刀山無事。在童身的一再鼓勵和俗民的催促下,朱光濤横下心赤着脚爬上了刀山,一點事也没有。這一事件使俗民對大帝的法力深信不疑,而使俗民更加信奉大帝(因爲將軍隨同大帝出巡,是代表大帝履行法事)。

辭神:在燒完表後,出巡隊伍回到靖豐宫,神頭作祭文辭神(詳細内容參閲附録2),各宫出巡隊伍把本宫神明及祖牌帶回。籌委會公布帳目,要求非常清楚,收支分明,俗民認爲貪污神明的錢財是不吉利的。

忌諱:在出巡打醮前,無論是理事,還是圍觀者,都必須齋戒3天。在出巡時,孕婦、入了産婦坐月子的暗室者、行經的女子不能觀看。俗民認爲這些人如果去看就是謀害童身,使童身遇到大煞氣,嚴重者甚至會破了童身的法力而使童身被孤椅上的釘子釘死。童身爲了保護自己,會打法球化煞,並用令劍指向對方,並懲罰對方:懷孕者小孩將胎死肚中,入暗室者會生病,行經者會流血不止。

打醮是龍溪人的盛事。在打醮過程中,全龍溪人基本上都會來觀看,約有兩三千人,或看節目,或上表,熱鬧非凡。一些親戚朋友也會來看熱鬧。

永安宫大帝出巡

報告人彭芝基稱,出巡目的是巡視轄區,告誡俗民,安定人心。出巡時間爲一天,具體日期由大帝童身降神後決定,一般是正月或二月的某天。出巡隊伍有100多人,哪些俗民參加也由童身降神

後安排。出巡時大帝的神像不出巡,而是"轎擡爐",把大帝的香爐放在4人擡的神轎中出巡,大帝的童身很少出巡,俗民説他很懶。

出巡前要舉行儀式,由神頭作祭文請天神及永安宫所屬範圍的全部神明(詳細内容參閲附録1)。出巡時最前爲燈籠、大旗、令旗、標(兩個人舉的横幅),次爲鑼鼓、"迴避"等牌板,中間爲坐孤椅的港子口將軍童身、大帝神轎等。童身頭扎紅布巾,身穿白衫紅褲龍袍,一手舉劍,一手摇扇,由2人擡着走。

出巡就是在所轄範圍沿村莊的路上巡視一周,不進村莊。俗民在村旁的路口三五家擺一神臺,擺上三牲,齋果、米粄等等神。童身到後走下孤椅,在大帝附體(俗稱"有神")後查家門,預告俗民要注意的事項。如果没事馬上就走。童身講的話和靖豐宫童身講的話一樣,不是本地話,可能是湖南話,也有人説是廣府話,俗民聽不懂,須請大帝轉請本地神明傳話,一般是轉請志高將軍,有時也轉請公王傳話。沿路是追看的人群,非常熱鬧。

出巡到與羅祺、三水交界的坳口時要打界符。界符是一根高約1.2尺的樹椿,包上紅布用紅綫綁好,蓋上大帝符印,由將軍用印章釘在路口,表明大帝、將軍在此,界外的惡鬼邪神休想進入,以保佑有份的子民。

復盛宫大帝出巡

大帝每年正月二十日左右出巡,大帝老爺和龍本埔志高將軍的童身同時出巡。龍本埔有2個志高將軍神壇,同座2個香爐,但祇有一個童身。有時將軍童身因浮腫等原因不願出巡,但復盛宫内的鑼鼓一響,就會自動跑來。大帝和將軍都坐2人擡的孤椅,大帝神像不出巡,也是"轎擡爐"。

負責出巡的有幾十個幹事,100多人。出巡隊伍最前爲燈籠、彩旗,次爲"肅静""迴避"牌板、大雄鷄、轎擡爐,再爲將軍、大帝童

身,頭扎紅巾,身披龍袍、穿白衣紅褲,手持令劍,將軍領頭帶路,大帝在後爲尊。雖然俗民住得相當分散,但大帝都要巡視到。出巡的具體路綫爲:出宫→汕草湖→塘肚→瓮肚頂→下坪子→龍本埔→大到背→羅祺→潭子角→回宫。巡視到與黄金交界的坳口要打界符。出巡時間爲期一天,從早上7點到下午5點。

每年元宵節,俗民們都會提燈到復盛宫,每户一盞,和大帝老爺共鬧元宵。

三、結　語

龍溪人口不多,但信奉的神明特别多,並呈現出一些顯著特徵。

1.明顯的等級性和地域性

各自然村落有水口公王、伯公伯婆等,較大的自然村有七聖仙娘、觀音娘娘、社官等,各片村或甲(即行政村)有志高將軍、公王老爺或五顯大帝等,全社性的有靖豐宫五顯大帝、洗溪王、三奶娘、慶福寺如來佛等,等級分明,孰大孰小俗民分得清清楚楚。各位神明都有各自固定的"領地",獨立性很强,負責保佑所轄區域内有份的俗民。靖豐宫五顯大帝是全社神明的最高權威,全社惟有它能打醮,各宫大帝童身要到此授權便是明證。全社構成一個等級分明的神明網絡,組成一個完整的神明系統,宛如地方基層政權組織,表現出顯著的地域性和世俗性。

2.出巡打醮的顯著地方特色

五顯大帝出巡多是"轎擡爐"即香爐出巡,而神像不出巡,童身也可以不出巡,法事要由志高將軍的童身代表大帝來履行。打醮時上刀山、過火坑不是由覡公而是由童身來表演,燒表前要從刀山上跌9副聖桮,表要從刀山上燒下來,這些都是其他地方所罕見。

3.顯著的區域性

俗民在信奉神明的同時,往往根據自己的意願加以改造或創造,因此有些神明在各地就有各地的説法。在徑門街,報告人稱靖豐宮是五顯大帝老大,羅祺復盛宮老二,溪尾三帝宮老三,老二老三是由老大派出去把守東南和西北進入徑門的兩個關口的。但在洋田、羅祺,報告人則稱靖豐宮爲老大,洋田永安宮爲老二,羅祺復盛宮爲老三,下游黄金鎮銀水坑豐福宮是老四,高田漢福宮爲老五,諺曰"一條水五個宮"。特别是豐福宮,上游都説是五顯大帝老四的宮廟,而本地人則説是公王老爺的宮廟,廟額背面及香爐上都刻着"公王老爺"字樣,並有"三神救主"的淵源傳説爲證。

相傳很久以前有人造反,皇帝被圍困在山裏,萬分危急。神明三兄弟顯靈把守山口。造反兵看到這麽大的兵將把守山口都被嚇怕了,不敢進攻,趕緊退兵走了。皇帝轉危爲安後,論功行賞,神明三兄弟分别被封爲五顯大帝、三山國王、公王老爺。老大五顯大帝的宮廟座落羅祺,即復盛宮,老二三山國王的宮廟坐落在高田,即漢福宮,老三公王老爺就在豐福宮。

這位公王老爺如果找到童身,每年正月二十日都出巡。出巡時老爺香爐坐神轎,由4位身穿長衫的秀才或長輩人擡。童身坐孤椅,頭戴頭盔,身穿紅色龍袍,一手舉劍,一手摇扇,由4名壯漢擡。和大帝一樣,出巡一天,巡視所管轄的村莊,出巡路綫也是固定的。

三神救主的傳説,巧妙地把閩西、粤東地區常見的公王老爺、五顯大帝、三山國王聯在一起,變成了親兄弟。同時也把龍溪五顯大帝祭祀圈和黄金三山國王祭祀圈巧妙地連接起來了,擴大了神明崇拜的範圍。

透過這種改造或創造神明和古老傳説的現象,更多地反映的

是信奉各種神明的居民團結互助、共同開發生存條件比較惡劣的山區這一事實。

4.在神明稱呼上的特點

這些神明既有公王,也有大帝,但當地都習慣稱爲老爺,與潮汕地區民間崇信的"拜老爺(財神)"稱呼相似,反映了界於客家地區和潮汕地區之間的過渡地區的特點。

5.神明是團聚龍溪人的核心

龍溪各姓雖聚族而居,但人口少,宗族不發達,宗族經濟力量薄弱,宗族無法成爲團聚地方、維繫地方秩序的核心。清朝以來龍溪雖有村社的劃分,但官府没有委派專職官員,僅爲交糧納税的單位。民國二十二年推行保甲制,委任了鄉長、保長、甲長,但窮鄉僻壤,人口不多,需要處理的事務很少,也即體現政府權威的時機很少,何況鄉長、保長、甲長又都是本社人擔任,因此地方政權也不能成爲龍溪民間社會的核心。

各個家族,各個村莊彼此獨立,互不統轄,但地廣人稀、山多田少、生存條件非常惡劣的山區環境要求人們要聯合起來。由於高山長谷的神秘性,生存環境的惡劣等原因,龍溪人非常崇信神明,並引進或創造了地域明確、等級分明而職能不同的各種神明,形成了由自然村、片村到鄉社的神明系統。一旦遇事,首先就是祈求神明保佑,希望神明指示明徑。水口公王、伯公等成爲各自然村落俗民生活的核心,各宫神明成爲超越宗族的各片村團聚俗民的核心,靖豐宫成爲團聚全社民衆的核心。通過神明,近百個自然小村落結成9個較大的集體,再構成一社一鄉。全社性的超大規模的五顯大帝出巡打醮便是明證。崇拜神明是龍溪人深層次精神生活的主要内容。

龍溪人對神明有强烈的認同感,"龍溪九宫"的説法本身也體

現了這種認同感。民國推行保甲制時,在龍溪社下,依照9宮而劃爲9甲,也是依照民間的這種宮廟神明認同意識來劃分的。這些都從側面反映了神明崇信在傳統的龍溪人精神生活中的重要地位,龍溪神明是團聚各宗族、聯繫地方社會的核心。

附録一

請天神書

伏以吉日時良,天地開張,香煙沉沉,神必降臨。香才起,神通萬里,一心拜請。拜請年值功曹,月值功曹,日值功曹,時值功曹,刻值功曹,功曹使者,傳音童子,奏事童郎,飛身轉奏三十三天上界昊天金闕玉皇大帝。又來拜請東極青華大帝,西極皎靈大帝,南極長生大帝,北極紫微大帝,中極黄華大帝。又來拜請天庭太上五靈老君,上元一品賜福天官,中元二品赦罪地官,下元三品解厄水官。又來拜請日殿太陽星君,月殿太陰星君,南斗六元星君,北斗七元星君,東方木德星君,西方金德星君,南方火德星君,北方水德星君,中央土德星君,二十八宿星君,文曲武曲星君,周天星斗,滿漢星斗,三百六十纏度星君,帝臨正照星君,金漢銀漢星君,天河裏裏星君,天河裏外星君、六十花甲星君,當年太歲星君,喪門白虎星君,三刑六害星君,五鬼官符星君,流霞七煞星君,羅候計都星君,釣鶴釣狗星君,擎天游變星君,注福注禄星君,添福添壽星君,注生注死星君,代生代死星君,代災代厄星君,本命元辰星君,消災解厄星君,移花接木星君,觀音佛母娘娘,普罨祖師,二十四位諸天,一十八位羅漢,九天玄女,白鶴仙師,天妃娘娘,八表直仙,陳林李三奶夫人,花公花母,九子聖母,甘生大王,平秤仙姑,移花童子,轉樹童郎。

又來拜請永安宮五顯大帝華光大帝,慶福寺佛臺三寶迦藍老爺,徑門里靖豐宮五顯華光大帝,炭仔角復盛宮、太陽宮七聖仙娘,新田角關聖帝君,楓樹窩復盛宮公王老爺,赤路埂觀音娘娘,墩子上社官老爺,港子口志高將軍,鴨麻坑口七聖仙娘,鋪下坪伯公伯婆、七聖仙娘[①]。

本鄉上至溪源下至水口伯公伯婆,座下福德龍神,旺相詹神使者,門神户蔚,本厨煙主,司命帝君,值日虚空過往眷聞等衆一切尊神:有事通神,無事不敢亂請。今據大清國廣東道潮州府豐順縣龍溪社洋古田甲,今皇清光緒×年×月×日,六神通利,四道天張,今有合家(鄉)信士等暨帶合家(鄉)男婦老幼平安集福,即日誠心齋戒,當天結臺,燒起爐内清香,發起高架明燈,黄禾美酒,黄禾米粄,齋疏果品,金花紅綢,長錢幣寶,下座三牲物儀,俱一列在案前,叩許集福良願,一請還當二請,二請還當三請。三請已畢,四請已周,各各三請三迎,在天者騰雲駕鶴,在地者推車駕馬,在水者摇船架槳,宫宫須到,殿殿須臨,含香降駕,到來坐位,一來到位,二來領受。領受爐内清香,高燈朗燭,濃茶美酒,齋疏果品,下座三牲物儀,金銀紙寶,俱一領受。領受以後,神到不久,開壺酌酒,酌上。東來東坐,西來西坐,南來南坐,北來北坐,中間結起蓮花大座。衆位星君,低頭食酒,起頭庇佑,庇佑合家男婦老幼,各各生辰高照,禄馬扶持,黄雲蓋頭,紫雲托脚,身高影大,豪光萬里,脚踏四方,方方吉利;又來保佑讀書者不讀自識,不講自明,名標金榜,早進學宫;耕田者與光舜之年,積穀十石;做生意者一錢起本,萬兩得利;求手藝者手藝精通,名揚四海,上請下迎;未曾娶妻者早配嬌娥之女;未曾得子者早降麒麟之子;老者求福福如東海,壽比南山;少者

① 因這是在永安宫做的祭文,故把永安宫的神排在第一位。

花枝端正,橋道光明;年有八節,節節安康,災似殘燈,無風自滅,凶星退位,吉星來臨。再來保佑兹牲興旺,六畜成群。大力耕牛,崖處莫行,險處莫踏;烏皮豬子,日大千斤,夜大八百。鷄公鴨媽,豬兒家犬,半是胎生,半是卵生,一母向前,百子隨後,有介添加,莫介進來。十件好事,既蒙庇佑,信士某某備有金幣銀錢,打開財庫,共燒各領,丙丁火化。

附録二

辭 神

紙錢過火,重重勸上神酒,重重勸上神漿,盞上加盅,一巡衆位星君,諸位神祇,弟子有功在前,酬勞在後,口許口完,心許心完,案下有薄,把火燒除,剩告正過,十件好事既蒙庇佑,十件歪事既蒙斬跡,鄉裏頭尾,他州外省,五姓賊人,想着信事,家下商量不定,計較不同;州府縣頭,烏筆莫寫,紅筆莫聞;男人有官符,女人有口舌,男人官符打從天上去,女人口舌打從地下藏;大牙老虎,花皮豹子,上來隔山,下來隔海,打斷地頭,劃斷地界,崖鸚吊鷂;一年四季,時瘟瘴氣,押在陽州夜市。十件歪事既蒙斬跡,些小酒筵,不敢久迎,退下酒橋,折下泉杯,然後稽首奉送天地神明各歸天庭,所請列位尊神各各歸位,有宫轉宫,無宫歸位,來則留恩,去則降福,(弟子)不敢多言,不敢語稽,稽首奉送,財丁兩旺,富貴興隆。

民國二十四年乙亥歲彭漢生手抄

注:彭漢生爲報告人彭彩新(洋田人)之父,附録材料僅爲其所保存材料的一部分。

將樂縣古鏞鎮大桃村民俗調查

鍾晉蘭

大桃村與和平村都是古鏞鎮管轄的村落。和平村在縣城的東北方,大桃村則在縣城的西南方,兩者相距 20 多里。和平村是個主要由長汀移民的後裔組成的村落,而大桃村的村民絶大多數都是將樂人。在民俗方面,大桃村有着比和平村更加豐富的内容。

一

本文所述大桃村的範圍,包括今桃村、洋坊、山門三個行政村。1990 年以前,這三個村均屬桃村管轄。據縣誌載:桃村包括白蓮塘、大坑、磡上、磡下、塘坑、上洋坊、下洋坊、洋汾庵、墈頭、林墩、盧厝、竹林干、溪口、山門、鍾厝、曾厝、大布、范厝、松嶺干共 19 個自然村。這 19 個自然村,在桃村分成三個行政村之後,白蓮塘、墈頭、林墩、盧厝、鍾厝、竹林干、溪口、范厝、曾厝、松嶺干 10 個自然村屬桃村管轄;大坑、磡上、磡下、塘坑、上洋坊、下洋坊、洋汾庵 7 個自然村屬洋坊村管轄;山門與大布 2 個自然村屬山門村管轄(這裏的自然村,僅與行政村相對而言,其中可能還有不少小地名。如山門自然村中包括陶厝、盧厝、江厝、王厝、楊厝、新厝等地;大布自

然村包括祖屋、林廣坪、余厝坪、徐厝地等。桃村與縣城相距約 15 里,洋坊與縣城相距約 25 里,山門與縣城相距約 30 里。在上述的各自然村中,大坑距縣城最遠,有 50 多里。爲把尚未分成三村前的桃村與分割後的區別開來,一般把前者稱爲"大桃村"。

大桃村古時稱"桃源"。相傳那時候桃源境内溪的兩岸種了許多桃花,因而該溪名爲"桃溪",該地名爲"桃源都"。縣誌云:"桃溪在桃源都,水源自桃源潨,與白蓮院前水合,十五里至大溪。先是兩岸皆種桃,值桃盛開而溪水漲,亦佳景也。今八景中'桃溪春漲'徒虚名耳。"① 從中可知,"桃溪"、"桃源都"的得名確實與兩岸所種的桃花有關。引文中還提到,"桃溪春漲"是將樂有名的八大風景之一,但是到乾隆時期,已徒有虚名了。歷史上,曾有不少文人作過關於這一佳景的詩篇。如任正作的"桃溪兩岸桃花吐,碧水連天春欲暮;不知夜雨多少深,阻卻漁郎覓仙路"②。林鴻的詩對桃源都的美景有比較詳細的描述,曰:"桃源春二日,花雨落晨昏。谷口流新玉,磯頭没舊痕。平橋回岸斷,遠浦怒濤翻。洶涌鳴湍石,瀰漫出峽門。乍疑雲夢澤,恍忉武陵源。羨彼垂綸者,寥寥遠世喧。"③ 詩中描繪的景象説明古代桃源都是個風景宜人的地方。但今天的桃溪兩岸,連桃花的影子也找不到了。

清代桃源都的範圍比現在大桃村的範圍略小。乾隆《將樂縣誌》云:"桃源都圖——轄村十,距城 15 里,溪口、林墩、墈頭、楊坊(今名洋坊)、塘坑、磡上、磡下、大坑、張坊埏(今名張公埏)、乾灘、大布;蛟湖都圖——轄村七,距城 30 里,蛟湖、覆源、孫坊、黄厝排、

① 清乾隆《將樂縣誌》卷二《山川誌·溪》。
② 明弘治《將樂縣誌》卷十三《詞翰誌·題咏》。
③ 明弘治《將樂縣誌》卷十三《詞翰誌·題咏》。

坊坑、陳大坑、山門。”① 引文中的“張坊埠”位於洋汾庵的西南邊,已成爲一片農田;“乾灘”在曾厝的旁邊;“陳大坑”在山門的南邊,早已無人居住,現屬山門管轄。從這則記載可知,清朝時山門及附近的山林、田地屬蛟湖都管轄,不在桃源都的範圍内。明代桃源都的範圍則與今大桃村相當。萬曆《將樂縣誌》云:“縣南桃源都圖,溪口、林墩、墈頭、爛田坪、楊坊、塘坑、磜上、磜下、大坑、樓角、杉坑、恩坑、皆上、大布,距城15里;蛟源都圖,蛟湖、茯原、孫坊、黄厝排、坊坑、西溪峰,距城20里。”② 引文中的“爛田坪”位於上洋坊與下洋坊之間;“樓角”位於下洋坊的對面,中間有桃溪相隔;“杉坑”在“樓角”附近;“恩坑”位於山門到星峰山的路上;“皆上”則在大布附近。引文中没出現山門與陳大坑的地名,大概因當時的村民未住在山門與陳大坑,而是住在山門附近的恩坑之故。與桃源都相臨的蛟源都中不包括陳大坑與山門,附近的恩坑卻屬桃源都管轄,説明陳大坑與山門所在地也屬桃源都。因而,明代桃源都的範圍與今大桃村相當。

古代桃源都的交通比較方便,不像現在的環境相對封閉。陸路有兩條要道:一條縣際古道爲“將樂至歸上(驛道);南出縣城,經桃源、蛟湖、永康、南勝、將安、白蓮、大里、鐵嶺、龍湖、興善、抵達清流縣歸上(今明溪縣),全程60公里”③;另一條鄉村古道,“從城關至黄潭:出縣城西門,越珍珠嶺,經桃村、洋坊、新嶺、泰村、祖教、西湖,至黄潭,全程20公里”④。這條鄉村古道也是古將樂縣城西南方向到泰寧的必經之路。據説,在新嶺未開辟之前,這條路經桃

① 清乾隆《將樂縣誌》卷一《疆城誌·圖》。
② 明萬曆《將樂縣誌》卷二《建置誌·隅都》。
③ 《將樂縣誌》卷十《交通誌·陸路·古道》,方志出版社,1998。
④ 《將樂縣誌》卷十《交通誌·陸路·古道》,方志出版社,1998。

村、大布、陳大坑、毛窠、黄潭到泰寧,由於在大布與陳大坑這一條路拐變很多,曾有一個秀才騎着馬從陳大坑經過,轉彎時轉暈了頭,從馬上滾下來摔死了,於是縣衙決定改道,從上洋坊、下洋坑之間的新嶺經過,再經泰寧、黄潭到泰寧。至今村民中仍流傳着路人在新嶺開闢之後,從此地經過時所説的感想:"不怕新嶺高上天,祇怕大布三個彎。"村落的南邊是金溪,一年四季航運繁忙。此外,從洋坊、桃村中間流淌而過的桃溪也對村民的生活有一定的幫助,可以利用其汛期運木材。但解放後開闢的縣城到明溪、泰寧的公路都不從桃村經過。隨着公路的開闢,汽車廣泛使用,水運退出了桃村的運輸史。大桃村成爲相對寂静的山村。

古代的桃源都不僅交通方便,而且鐵場、磚瓦場分佈其間。弘治《將樂縣誌》載:"(將樂)鐵場三處:石牌場在龍安都,今廢;上鐵場、桃源鐵場俱在桃源都,今廢;磚瓦窑 36 座……23 座在桃源都,見在 3 座。"① 引文中提到將樂縣的 3 處鐵場,2 處在桃源都;36 座磚窑,有 23 座在桃源都,可見明朝時期的鐵、磚瓦多數産自此地。

大桃村的四周均是阻礙村民與外部交流的河流、高山。南邊隔金溪與水南鄉相望;西南與蛟湖村以筆架山相隔;西邊與黄潭鄉相隔的是以星峰山爲主體的連綿群山;北部與光明鄉之間則有大排墩、王心寨、南排山等山脉;東部有南寨山等山脉與古鏞鎮張公村相隔。村落的内部也是山嶺重重,多數自然村之間受山所阻隔,相距一段路。若沿可通車的道路走,最遠的距離是山門到大坑的,有 40 多里路。且各個自然村分佈得很分散,被人謔稱爲"牛屎"般分佈的村莊,這裏一堆,那裏一堆的。桃村與洋坊處在一條狭長的大峽谷中,桃溪從峽谷中間蜿蜒流過,至溪口匯入金溪,兩村的各

① 明弘治《將樂縣誌》卷二《坑冶》。

個小聚落均分佈在桃溪的兩岸。由於山脈縱横,大峽谷中又有小峽谷,每個小峽谷中都住着幾户村民,所以,從溪口沿桃溪往上游走,每到一自然村都有"山窮水盡疑無路,柳暗花明又一村"的感覺。大布剛好處在金溪邊上,與溪口之間坐落着剛建不久的范厝水電站。山門與大布僅一山之隔,走小路約 4 里,走大路則有 10 多里。

大桃村有將樂勝景"桃溪春漲",另外有一小瀑布也可算是古將樂一景。這條瀑布稱爲"桃源潨",位於磡上與磡下的交界處。縣誌云:"桃源潨在桃源都,飛瀑懸崖,傾注而下,如白練焉。"① 這條瀑布高 10 多米,水自瀑布底蜿蜒流去,如一條長長的飄舞着的白絲巾。瀑布的半壁上與底端均有一個洞,據説是兩個深潭。關於桃源潨,當地有一個神話般的傳説:

相傳,半壁上的石洞中古時住了一個白蛇精,長得十分漂亮。她每天站在瀑布上面的溪水旁,一旦有男子在這裏經過,就叫他背她過溪,然後趁機把這男子給吃了。村中的陽公廟旁住着一個姓林的道士,經常到外村去做法事。每做完一場法事,他都會帶些果品與肉回家。每次一走到這條溪邊,白蛇精就向他要吃的。次數多了,道士感到十分不耐煩,下决心要鏟除她。這樣,既可保住自己的食物,又可以為衆人除去禍害。過了不久,道士覺得時機已成熟,就拿起自己的法器——牛角,走到瀑布邊,對着白蛇精住的洞吹了起來,吹第一聲,白蛇精從洞中出來,現出了原形;吹第二聲,白蛇精滾到了瀑布底端;吹第三聲,白蛇嵌進底下的巖石中,再也動彈不得了。至今,還可以看見瀑布中間與底端石頭上的兩個小深潭。

① 明弘治《將樂縣誌》卷一《地理誌·山川》。

另外,桃源潹下的磪下自然村中,流傳着“十八個男孩成了十八個羅漢”的故事,同樣反映出村民古樸的風水觀念:

不知在哪個朝代,磪下東邊的山腰上長了一棵粗大的藤,一直延伸到西邊的山頂上,遠遠看去,像一座緑色的天橋。據説這條藤是個很好的徵兆,可以庇佑村中的18個男孩都成為朝中命官。不久,一個不懷好意的先生來到村裏,每晚都趁大家睡熟的時機去鋸藤,但每次都祇剩下一丁點未鋸斷天就亮了。天一亮,藤又生長如故。這先生不甘心,就花錢買了一隻狗,把狗拎到藤邊殺了祭藤,當天晚上藤被踞斷了。後來,村中的18個男孩都没成為朝中命官,個個出家當了和尚,成了18個羅漢。

在村民的印象中,上代祖先一直在灌輸桃溪兩岸是風水寶地的思想。村中有不少好風水,有的地方埋藏有不少財寶。如大桃村與黄潭鄉泰村交界處的星峰山,海拔有864米,它與桃村的洋汾橋一起被認爲是風水寶地,村民説:“頭頂星峰山,脚踏洋汾橋(一説爲“頭大星峰山,二大洋汾橋”),誰能葬得住,世代穿龍袍。”關於財寶埋藏的地點,村中流傳着一則迷語:“過橋不過圳,過坑不過橋;誰能挖得到,買掉桃村坑。”據説曾有人在墈頭的橋中拿到許多金銀珠寶。而洋汾庵對面的張坊埠(張公埠),村民更認爲是風水寶地,傳説曰:

不知在哪個朝代,有一個財運亨通的農夫在張公埠犁田時,碰到了泥土下面埋藏的金棺材。他打開一看,裏面裝滿了珠寶。農夫頓起私心,想把它全部據為己有。於是,他停止了犁田,對其他農夫説:肚子餓了,要回家吃點飯再回來。為防止被其他農夫看見,會把財寶拿來平分,他一聲不響地把牛鞭插在棺材旁,想等其他人離開後再來取財寶。不料,待他飯後

返回田中一看,整塊地都長滿了密密麻麻的牛鞭大小的竹子。

但也正是這塊風水寶地,由於發音的緣故,斷了桃源都的美好"前程"。村民曰:

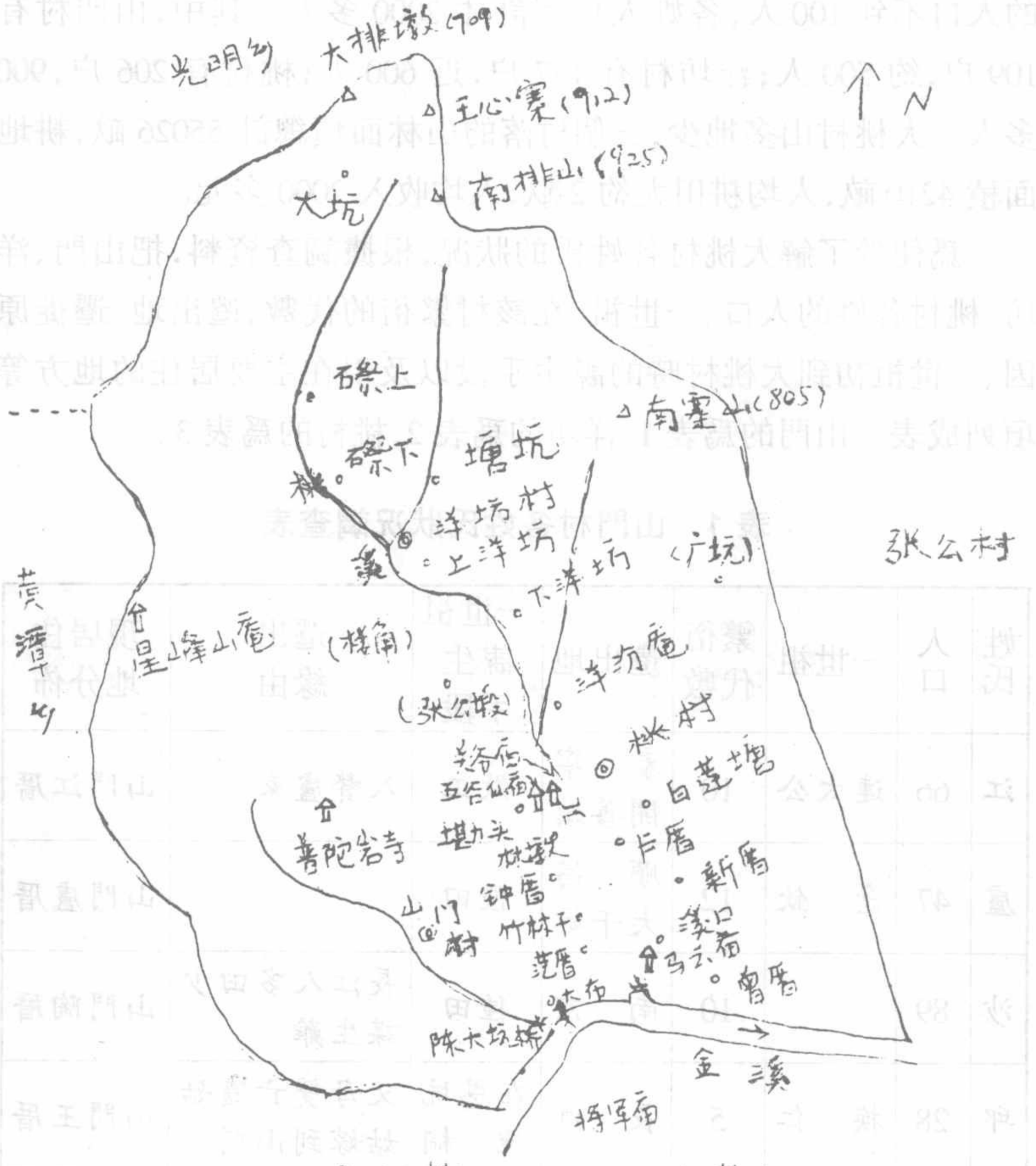
宋代,由於桃溪兩岸桃花盛開,風景優美,被府衙看中,欲在這裏建一條街道,作為縣治所在地。衙門首先請了一個地理先生來看地形。地理先生看後,建議在埠田一側開一條水圳,既可灌溉外面的幾百畝農田,又有利於這裏的風水。於是,衙門組織了許多民工挖掘水圳。令人奇怪的是,白天挖掘開後,到晚上卻自動合攏了,挖了幾天,均是如此(村民中今天還流傳着"張公埠一座山,永遠也挖不開"的俗語)。民工們不願再白花力氣,就去請教地理先生。地理先生教他們每挖成一段圳,都在圳裏面灑上狗血。果然,這樣做後,圳不再合攏了。圳挖掘好後,朝廷派了一位將軍下來調查。將軍初到此地,不知身在何處,就向一個正在耕田的農夫問地名。農夫答曰:"張公埠頭。"將軍聽成"包公斷頭",以為包公已經來了,要斬斷他的頭,就在一塊巖石旁邊拔劍自刎了。當然,將軍自刎之後,街道也就做不成了。

歷史上的大桃村,由於風景秀麗,並且曾爲冶鐵、做磚瓦之地,村中一定居住着一些百姓,但這些百姓的狀況已無從可考。今天,在這裏居住的是衆多以耕田爲業的小姓氏。這些小姓氏,絶大多數都是以後才搬到這裏生活的。他們分别居住在大坑、磜上、磜下、塘坑、上洋坊、下洋坊、洋汾庵、白蓮堂、墈頭、林墩、鍾厝、盧厝、新厝、竹林干、范厝、溪口、曾厝、大布、山門等地(參見下面圖 1)。

二

大桃村的姓氏衆多,有江、盧、沙、邱、鍾、楊、黄、謝、曾、陳、廖、

圖 1 大桃村聚落分佈圖


光明乡
大排墩(709)
N
王心寨(912)
南排山(925)
大坑
石祭上
石祭下
塘坑
洋坊村
上洋坊
下洋坊
(广坑)
张公村
南寨山(805)
黄潭乡
星峰山庵
(楼角)
洋坊庙
(张公墩)
林村
关爷庙
五谷仙庙
白莲塘
善陀岩寺
堪头
枫墩
卢厝
新厝
钟厝
山门
村
竹林下
浅口
马云庙
曾厝
陈大坊
金溪
将军庙
蛟湖村
水南乡

余、蕭、周、劉、包、白、張、鄒、吴、梁、湯、傅、范、何、彭、宋、葉、藍 29 姓。人口最多的是鍾姓,有 216 人;其次是陳姓,215 人;多數姓氏的人口不到 100 人,各姓人口總計才 2000 多人。其中,山門村有 109 户,約 500 人;洋坊村有 137 户,近 600 人;桃村有 206 户,900 多人。大桃村山多地少,三個村落的山林面積總計 55026 畝,耕地面積 4210 畝,人均耕田大約 2 畝,人均收入 2000 多元。

爲便於了解大桃村各姓氏的狀況,根據調查資料,把山門、洋坊、桃村各姓的人口、一世祖、在該村繁衍的代數、遷出地、遷徙原因、一世祖初到大桃村時的謀生手段以及現在主要居住的地方等項列成表。山門的爲表 1,洋坊的爲表 2,桃村的爲表 3。

表 1　山門村各姓氏狀況調查表

姓氏	人口	一世祖	繁衍代數	遷出地	一世祖謀生手段	遷出緣由	現居住地分佈
江	66	連太公	10	泰寧開善鎮	做工	入贅盧家	山門江厝
盧	47	念欽	12	順昌大干鄉	種田		山門盧厝
沙	89		10	南京	種田	長江人多田少謀生難	山門陶厝
邱	28	換仁	5	長汀	在恩坑種桐	父母雙亡隨姑姑嫁到山門	山門王厝
鍾	3	接宗	4	上杭	種田		山門楊厝
楊	14			本縣南口鄉	種田		山門楊厝
黄	10	矮子	5	上杭	種桐		山門新厝

姓氏	人口	一世祖	繁衍代數	遷出地	一世祖謀生手段	遷出緣由	現居住地分佈
謝	15	賢　君	4	本縣黃潭鄉			山門新厝
曾	5		3	本縣	種田	入贅黃家	山門新厝
陳	215	顯　昌	34	本縣龍池鄉			大布

注:表中的空格表示"不詳",下表同。

表2　洋坊村各姓氏狀況調查表

姓氏	人口	一世祖	繁衍代數	遷出地	一世祖謀生手段	遷出緣由	現居住地分佈
廖	112	根　祥	6	本縣黃潭鄉	種田	到大坑種田	磡下、大坑、下洋坊
楊	108	根　根	6	本縣黃潭鄉	租田種	弟兄多,不好攢食	磡下、上洋坊、下洋坊
余	93		8	本縣光明鄉	種田	在光明無法維持生活	磡下、上洋坊、下洋坊、磡上、塘坑
黃	40	河　禮	7	上杭南陽	開荒種田		磡下、下洋坊
蕭	35	勝　增	14	本縣黃潭泰村	種田		磡上、下洋坊
鍾	28		3	本縣光明鄉	種田	到楊家入贅	上洋坊

姓氏	人口	一世祖	繁衍代數	遷出地	一世祖謀生手段	遷出緣由	現居住地分佈
周	21	啓　盛	4	浙江慶元	種香菇		磜下
劉	10	真　晶	6	浙江温州	做木工	到黃家入贅	磜下、上洋坊、塘坑
包	16	誠　樟	6	浙　江	種田		下洋坊
謝	12		3	本縣黃潭鄉			磜上
白	15	悟　將	4	本縣光明鄉	種田	在洋坊有田,為耕田方便	上洋坊
張	9	裕　庭	2	周寧縣	在將樂做工		上洋坊
鄒	10		4	本縣光明鄉		到余家入贅	上洋坊
吳	9	福　生	3	浙　江	種田	到蕭家入贅	上洋坊
梁	8		5	本縣光明鄉			上洋坊、下洋坊
傅	6		2	江　西	做木工	到楊家入贅	磜下

表 3 桃村各姓氏基本情況調查表

姓氏	人口	一世祖	繁衍代數	遷出地	一世祖謀生手段	遷出緣由	現居住地分佈
鍾	188		14	本縣黃潭	種田養鴨		鍾厝、溪口
范	122		7	本縣黃潭	種田		范厝、竹林乾
何	18	老三	4	本縣水南	種田		盧厝
盧	16	啓進	7	本縣莫源	種田		盧厝
彭	16	金樹	2	莆田	種田	上山下鄉	溪口
曾	60		6	城關	租田種	曾厝、新村	
宋	78	生詳	4	本縣水南	榨油廠工人	外出做工	墈頭
周	30		6	浙江慶元	種香菇	外出謀生	墈頭
吴	87	友昌	6	浙江慶元	種香菇		墈頭
廖	80	根祥	6	本縣黃潭	種田	到大坑種田	范厝
黄	24						墈頭、新村
梁	25	懷清	3	本縣光明	種田		溪口
余	46		3	將樂城關			溪口

姓氏	人口	一世祖	繁衍代數	遷出地	一世祖謀生手段	遷出緣由	現居住地分佈
葉	43	家　養	7	浙江慶元	種香菇	外出謀生	范厝、墈頭
藍	24	治　燈	3	長汀河田	磚瓦廠師傅	外出謀生	溪口、新村
楊	67	仲　根	6	本縣光明	開荒種田		墈頭
蕭	17	水　舉	3	本縣光明	種田	入贅梁家	墈頭

從表 1 可知,山門村有江、盧、沙、邱、鍾、楊、黄、謝、曾、陳 10 姓。在這 10 個姓氏中,陳姓人口最多,有 215 人;沙姓其次,89 人;鍾、曾兩姓人口最少,均不到 10 人;其餘姓氏的人口均在 10—70 人之間。在姓氏的遷出地方面,10 個姓氏中,有 4 姓來自本縣;2 姓來自上杭;其餘 4 姓分别來自泰寧、順昌、長汀、南京。衆姓中,歷史最長的是大布陳姓;已繁衍到 34 代;其次是盧姓,繁衍到 12 代;江、沙兩姓居第三,均繁衍到 10 代;其餘姓氏均在 5 代以下。這些姓氏的一世祖初到山門時,有的以種田爲生;有的以種桐爲生;有的則以做工爲生。在居住地的分佈上,除上陳姓住在大布外,其餘姓氏分佈在山門江厝、盧厝、陶厝、王厝、楊厝、新厝等地。

從表 2 可知,洋坊村有廖、楊、余、黄、蕭、鍾、周、劉、包、謝、白、張、鄒、吴、梁、傅 16 姓,其中廖、楊兩姓的人口比較多,超過了 100 人;其餘姓氏中,大多數的人口都不到 20 人。在這 16 姓中,蕭姓的歷史最長,在洋坊繁衍到 14 代,有 400 年左右的歷史;余姓居第二,發展到 8 代,有 200 多年的歷史;黄姓居第三,發展到了 7 代;廖、楊、劉、包 4 姓均繁衍到 6 代;其餘 9 姓則在 5 代以下。從各姓

的遷出地看,有9姓分别來自本縣的黄潭、光明鄉;4姓來自浙江省;其餘3姓,1個來自上杭縣,1個來自周寧縣,另一個來自江西省。這16姓中,有5個姓氏是因入贅來到洋坊,以後一部分子女隨母姓,另一部分隨父姓而再現該姓的。這些姓氏的一世祖初到洋坊時,多數以種田爲生,少數以種菇、做工等爲業。在居住地的分佈上,數余姓的分佈最廣,涉及到磡上、磡下、上洋坊、下洋坊、塘坑5個自然村;廖、楊、劉3姓均分佈在3個自然村的範圍内;黄、蕭、梁3姓均分佈在2個自然村;其餘姓氏均集中住在1個自然村内。

從表3可知,桃村有鍾、范、何、盧、彭、曾、宋、周、吴、廖、黄、梁、余、葉、藍、楊、蕭17姓,除了鍾、范兩姓的人口達到100人以外,其餘各姓均在90人以下。這17姓中,數鍾姓在桃村的歷史最長,繁衍到了14代,有400年左右的歷史;范、盧、葉姓在桃村繁衍到7代,約有200年的歷史;曾、周、吴、廖、楊5姓均繁衍到6代;其餘姓氏均在4代以下,在當地的歷史不超過100年。從各姓的遷出地看,有11個姓氏分别來自本縣的黄潭、光明、水南、城關等地;3姓來自浙江慶元,一世祖均以種香菇爲生;1姓來自長汀,因到村中的磚瓦廠當磚瓦師傅而開基此地;1姓來自上杭南陽,與來自本縣的多數姓氏一樣,一世祖在桃村以種田爲生。這些姓氏在居住地的分佈上,除鍾、范、曾、黄、葉、藍6姓擴展到了2個自然村外,其餘均集中居住在1個自然村内。

通過以上的分析可知,大桃村多數姓氏的歷史都不長。在29姓中,陳姓是最古老的宗族,已發展到了34代,有1000年左右的歷史;山門的江、盧、沙姓,洋坊的蕭姓與桃村的鍾姓發展到了10代以上;其餘的姓氏多數在6代以下,才100多年的歷史。上文曾述,明朝時期將樂的鐵場、磚瓦窑多數分佈在此地,因而當時定然

居住着一些人,倘若發展到現在,至少有 360 年的歷史。然而現居住在大桃村的多數姓氏不到 300 年的歷史,顯然都是後來的居民。這還可以從當地人的口碑中得到證明。如山門的盧姓報告人説,在盧、沙等姓到來之前,山門生活着王、李、張、汪、林、陶等姓。其中林、陶 2 姓最早到達這裏,前者佔據了山林,後者佔據了農田,其他 4 姓都是稍後一步到這裏給林、陶兩姓做工的。在該報告人小的時候,山門附近還有李厝、張厝、汪厝、王厝等地名,如今均被闢成了菜地。

這些歷史不長的小宗族,到大桃村之後的謀生方式可以分成幾種類型。

第一種爲種田。種田者佔了 29 姓中的絶大多數。其中,租田種的姓氏多數來自本縣,甚至是大桃村鄰近的鄉村,從外縣遷來的姓氏多數到深山中開荒耕作。據報告人説,洋坊、桃村的村民幾乎都是租種廖、劉兩姓大地主的田,而山門村民則租種陶姓地主的田。洋坊、桃村的農田都分佈在桃溪的兩岸,清朝時期,是將樂城關一座大寺廟——含雲寺的寺田。這可以從乾隆《將樂縣誌》中載的"白蓮堂庵:原含雲寺谷莊,康熙四十八年(1709)僧宏開鼎建静室"① 可知。兩村村民起初種的是含雲寺的寺田,到民國前後才租種地主田地。他們種的都是水田,解放前一直種單季稻,四月種,九月收,到解放後才改種雙季稻。山門村民除種單季稻外,還大量種薑,三月栽,八月開始收,直到十一月份。所收獲的薑挑到城裏賣。據説,種生薑是山門的傳統經濟,在生薑價格好的時候,多者一年可收入上萬元錢,少者也可收入二、三千元。直到前幾年,由於薑苗發生"大疫",幾乎全部枯死,山門才結束種薑的歷史。

① 乾隆《將樂縣誌》卷四《寺觀誌》。

大布的陳姓宗族因歷史綿長,自古以來都是種本族的田地。

第二種爲種菇。大桃村的三個行政村都有來自浙江的姓氏。他們初到此地時,均以種香菇爲生。首先買下當地人的一片山林,把較大的樹木砍下來,用斧頭把每根木頭表皮都砍成一道道的裂縫,稱爲"做花"。然後用小樹枝、樹葉把這些木頭蓋起來。到第三年時候,掀掉木頭上的樹枝樹葉,這年冬天就會長出香菇。把摘下的香菇用木炭烤乾後,便成了香噴噴的乾香菇。據説,浙江人做的乾香菇香氣四溢,祇要挑着一擔乾香菇從村中走過,全村都能聞到濃濃的香味。由於當時將樂樹林茂密,山上的紅菇很多,種的香菇較少,香菇的價格遠比紅菇貴,因而吸引了不少浙江人。浙江人初到此地時,均在深山中搭茅草棚居住。解放後分田到户,因種地的需要才從深山中搬出,在村中建房居住下來。至今,大桃村仍有數户村民以種田兼種香菇爲生。

第三種爲做工。大桃村部分姓氏初到此地時,以做工爲生。他們有的在將樂城關做臨時工,有的當磚瓦師,有的做木匠。在所述的幾種謀生方式中,做工者佔的比例較小。

另外,還有一種謀生方式值得一提,即砍柴、運木頭。當地人把利用溪流運木頭稱爲"放羊"。將樂縣由於森林資源豐富,許多人以"放羊"爲生。山門、大布也有部分村民以砍柴賣柴、"放羊"爲生,而桃村、洋坊因大峽谷兩邊的樹木很少,在村民的記憶中,極少人以此爲生。山門、大布的村民賣柴,有的用肩膀挑到城中,有的通過"放羊",讓木頭沿陳大坑邊的溪或桃溪流到金溪邊,再把它們釘成木排漂到城關。"放羊"有兩種,一種是"小溪放羊,放羊亦稱'單漂',是本縣農村傳統的集材形式。境内二十多條小溪可常年放羊(有的要築壩堵水),小部分亦可趕洪放羊,但要在 4—5 月的

洪水和 8—9 月白露水季節進行”①;另一種是“大河趕羊,指大批木材不經捆扎、釘排,直接放入金溪流送的做法”②。山門、大布村民運木材,在陳大坑邊的溪與桃溪中採取“小溪放羊”的形式,在金溪中有時要釘成木排,有時直接採取“大河趕羊”的形式。建國後,隨着公路開通,車輛增多,運材方式改爲車輛運輸,“放羊”已消失。但這種謀生手段在村中仍有遺存,部分村民在農閑時(主要在冬收之後)到山上砍柴,挑回家劈成一小塊一小塊,然後用繩子一一綁成小捆,堆在房前屋後晾乾,再運到城裏賣。

在大桃村的衆多姓氏中,住在山門村大布的陳姓歷史最長,並且保存了光緒十四年(1888)修的 6 本族譜。這套族譜共 9 本,其中 3 本在“文革”時期被抄走、燒毀。爲對當地的宗族發展狀況有所了解,現以大布陳姓爲例叙述。

據報告人説,陳姓上祖在唐朝時期入閩,起初在永安居住,後來才搬到將樂。《譜》載:

> 我祖於漢時有平公為開國元勛,太邱長實公一門賢達至上,通星象,為太史。所占歷晋、隋、唐、宋,簪纓顯,文章、政績史昭。垂自雍公仲子野公於唐開元間入閩,家於南劍州之沙陽。至 8 世孫兵部尚書文餘公生九子,俱達,時人有“一門雙理學,九子十登科”之稱。公第四子世則公贈朝議大夫,其元孫選公崇祀鄉賢,當日由古鏞州龍池都遷居將邑。傳至顯昌公遷大布鄉,生三子:長懷公居蛟湖,别譜;次子真公由歲貢生拜饒州通判;三興公居孔頭。我真公世居大布,特遵公為始遷

① 陳建年:《排運興盛話當年》,載《將樂文史資料》第八輯,第 51、52 頁;1989 年 12 月。

② 陳建年:《排運興盛話當年》,載《將樂文史資料》第八輯,第 51、52 頁;1989 年 12 月。

祖。①

從中可知,陳姓的入閩始祖爲野公,最初住在"南劍州(南平)之沙陽",到選公時從古鏞州(將樂)龍池都遷到將樂城中,到顯昌公又遷到大布。由於顯昌公的三個兒子中,一個住在將樂蛟湖,一個住在將樂孔頭,祇有真公一支世代居住在大布,因而大布陳姓遵真公爲始遷祖。

該序文中没有記載陳姓的哪一位祖先從"沙陽"遷到將樂"龍池都";而且對選公從"龍池都"遷到"將邑"的時間也未説明。若以唐開元年間入閩的野公爲一世算,則選公爲第 12 世。以 30 年爲 1 世計,12 世 360 年,而唐開元在 713 年建號,兩者相加爲 1073 年,因而選公遷居"將邑"的時間約在北宋後期。另外,族譜中的《選公行述》説選公"遭宋中葉世亂隱居耕樵"②。所以,他在北宋時遷到"將邑"應當無誤。查族譜中的遠祖世系得知,顯昌公爲選公之子,因而真公爲選公之孫。據報告人説,陳姓上祖在將樂城中祇住了幾十年,倘若這是真實的,那麽顯昌公到大布的時間應該在兩宋之交。

相傳,陳姓祖宗跟着一位姓劉的將軍南征北戰到了將樂,攻下縣城之後與劉將軍一起留守在這裏。後來,部下要擁立劉將軍在將樂稱王,劉將軍不願背"叛逆"之名,就在部下三呼"萬歲"時自刎而死。以後,當地的百姓把劉將軍奉爲神明,並給他建了將軍廟。劉將軍死後,陳姓上祖隱名埋姓到鄉間生活。其子孫見大布位於金溪邊上,山青水秀,交通方便,就遷到此地。由於劉將軍是陳姓上祖的上司,陳氏宗族也給他建了廟,塑了像,經常去祭拜他。直到今天還保留着爲紀念劉將軍而舉行的"正月十四日扛劉將軍遊

① 《貢川陳氏族譜》首卷《序》,光緒十四年重修本。

② 《貢川陳氏族譜》《選公行述》,光緒十四年重修本。

村”的習俗。

傳説中的陳氏祖宗與劉將軍的名字,報告人均不清楚。查《將樂縣誌》後,推測劉將軍應該是劉瓊。《縣誌》云:

劉瓊,五代時期閩王王審知的部將。南唐進軍時,劉瓊奉命守鏞州。後他不肯隨王審知降南唐,又不願自立為王。其部下要擁戴他為王,並叩頭口呼“萬歲”時,劉自刎而死。縣人在縣城五馬山第三峰脚劉瓊墓旁建祠祭祀。宋大觀三年(1109),該祠改為威寧廟,明成化年間改為忠臣祠。後縣城北門、水南四班巷、將溪巖上等地建有將軍廟,祭祀劉瓊。①

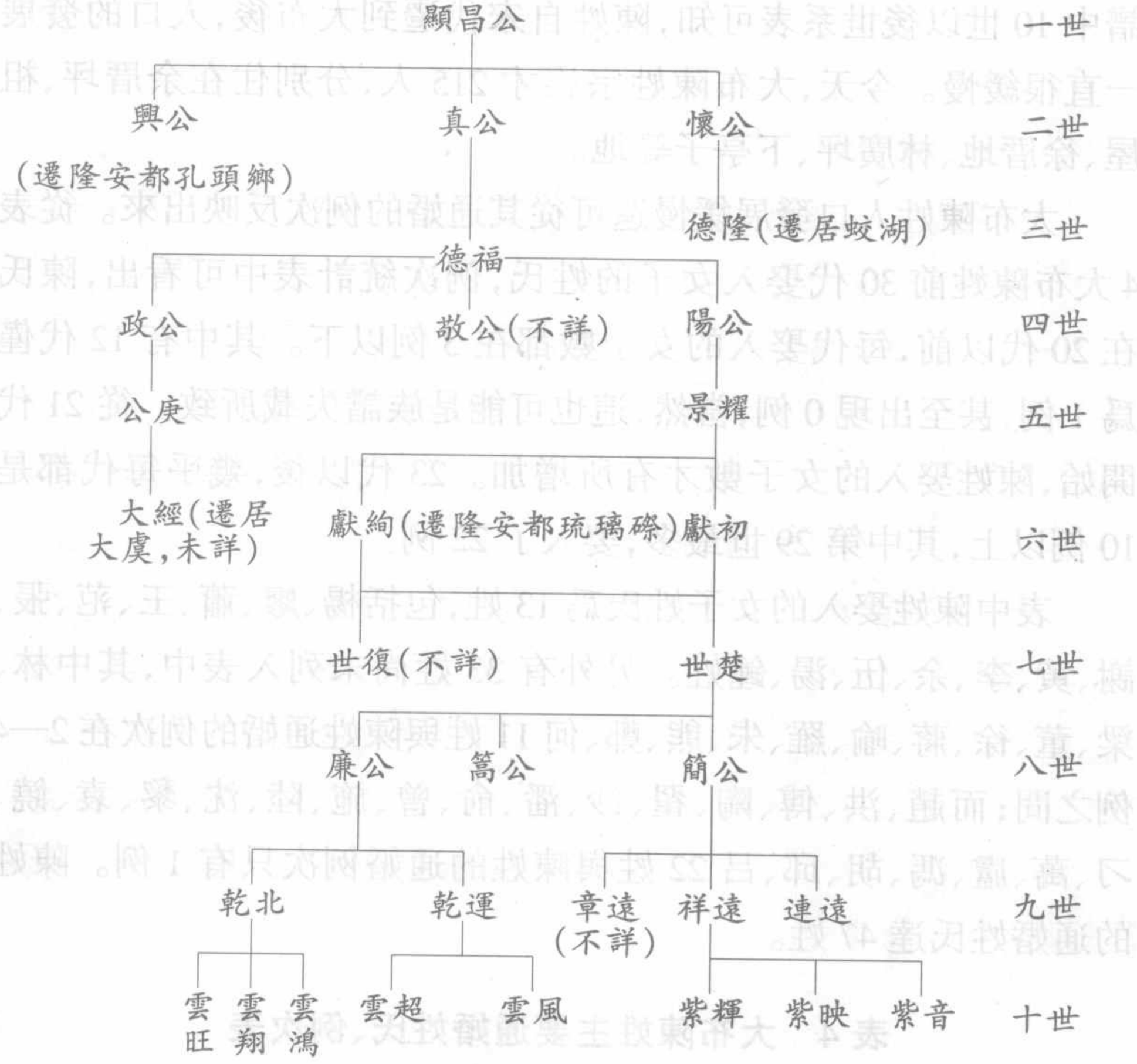
這則記載的情節與陳姓的傳説大體相符。後唐的建立是在 923 年,倘若陳姓上祖跟隨的“姓劉的將軍”指的是劉瓊,那麽陳姓遷到龍池都的時間應該是在此時。這位陳姓上祖,查族譜後,在《遺像》中有一幅“世卿公禦寇全城”圖,該圖題曰:“兩川城困戟重重,望斷援兵勢轉凶;儒將壯酋大神發,運籌分遣保全鏞。”② 這圖中題詩的背景可能是指陳世卿抵擋南唐軍,守將樂城一事。再查族譜的遠祖世系圖,得知陳世卿爲自野公算起第 10 世。野公生活在唐開元年間,10 世以 300 年計,陳世卿大約生活在 1013 年前後,即北宋前期。而後唐的建立是在 923 年,兩者相距近 100 年,顯然不太可信。倘若 10 世祖陳世卿“禦寇”一事無疑,那麽 12 世祖選公“遭宋中葉世亂隱居耕樵”便不符合,因後唐建立距宋中葉有 110 多年,100 多年發展兩代人顯然不可信,是附會或是訛傳或是修譜者之誤尚未考證。

---

① 《將樂縣誌》卷三十四《民俗宗教·民國神祇·人物神》第 884 頁,將樂縣地方誌編纂委員會,方誌出版社,1998 年 7 月。

② 《貢川陳氏族譜,遺像·世卿公禦寇全城》。

圖 2　大布陳氏前 10 世世系圖



陳姓遷到大布以後,人口繁衍的速度很慢。根據族譜世系圖列出陳姓 1 世至 10 世的世系如圖 2。從圖 2 可看出,顯昌公遷到大布後,前 6 代遷居他鄉的較多。顯昌公生了 3 個兒子,兩個遷到別處,祇有真公留居大布。真公有一子三孫。三個孫子中,敬公不詳;政公的後代遷居大虞;陽公留在大布。陽公祇生一子名景耀,景耀生二子:長獻絢遷居隆安都;次獻初留居大布。獻初又生兩子:長世復不詳,留下次子世楚。在 7 世之前,每 1 世留在大布的

均衹有一個男丁,人口發展十分緩慢。7 世以後,人口逐漸增加,但仍很緩慢。8 世的男丁數是 3 個,9 世 6 個,10 世 8 個。結合族譜中 10 世以後世系表可知,陳姓自宋代遷到大布後,人口的發展一直很緩慢。今天,大布陳姓宗族才 215 人,分別住在余厝坪、祖屋、徐厝地、林廣坪、下亭子等地。

大布陳姓人口發展緩慢還可從其通婚的例次反映出來。從表 4 大布陳姓前 30 代娶入女子的姓氏,例次統計表中可看出,陳氏在 20 代以前,每代娶入的女子數都在 3 例以下。其中有 12 代僅爲 1 例,甚至出現 0 例,當然,這也可能是族譜失載所致。從 21 代開始,陳姓娶入的女子數才有所增加。23 代以後,幾乎每代都是 10 例以上,其中第 29 世最多,娶入了 22 例。

表中陳姓娶入的女子姓氏爲 13 姓,包括楊、廖、蕭、王、范、張、謝、黄、李、余、伍、湯、鍾姓。另外有 33 姓尚未列入表中,其中林、梁、董、徐、蔣、喻、羅、朱、熊、鄭、何 11 姓與陳姓通婚的例次在 2—4 例之間;而趙、洪、傅、陶、翟、沙、潘、俞、曾、施、陸、沈、黎、袁、饒、刁、萬、盧、馮、胡、邱、吕 22 姓與陳姓的通婚例次只有 1 例。陳姓的通婚姓氏達 47 姓。

表 4　大布陳姓主要通婚姓氏、例次表

例數 / 姓 / 世	楊	張	王	廖	余	蕭	謝	李	黄	范	伍	湯	鍾
1													
2	1			1									
3													
4	1	1											
5		1											

例數 / 姓 / 世	楊	張	王	廖	余	蕭	謝	李	黃	范	伍	湯	鍾
6			1										
7													
8			1										
9													
10				1									
11													
12				1									
13					1								
14													
15													
16	1	1				1							
17				1			1						
18		1											
19													
20	2						1						
21			1			1							
22			1	1				1					
23					2	1			1	1	1	1	
24	3		2		1		1	1			1		1
25		1				1		2	2				
26	3			3		2			1	1	2		
27	2	3	1	2		1			1	1		3	
28	3			1	1	1					1		2
29	6			2	1	2	2	1		2		1	2
30	4				1					2			1
合計	26	6	7	13	7	10	5	5	5	7	5	5	6

陳姓與之通婚的 46 姓中,與楊姓聯姻的例次最多,達 26 例,佔陳氏娶之女子總數的 16%;廖姓居第二,達 13 例;蕭姓居第三,有 10 例;其餘王、范、張、謝、黄、李、余、鍾、伍、湯 10 姓與陳姓通婚的例次也相對較多,均在 5—7 例。細分析與陳姓通婚例次較多的 13 姓,不難發現,這些姓氏多數分佈在山門、溪口、墈頭、磜下、上洋坊、下洋坊、大坑等地,個别來自城關、水南、南口等鄉。前者在大桃村的範圍内,在未分成三村之前屬本村;後者均是與古鏞鎮相臨的鄉鎮,距大布的範圍不超過 30 里(參見表 5)。因此,影響大布陳姓通婚的最大因素是距離,與之通婚例次較高的姓氏主要在本村或相臨的地方。事實上,在大桃村,不僅大布陳姓,山門、洋坊、桃村的各個姓氏均主要在本大桃村尋找對象。不僅過去是這樣,現在仍然如此。筆者在尚未着手調查大桃村之前,就曾聽其它村落的村民説,大桃村的人,姓與姓之間幾乎都是親家,血緣早已混同在一起了。

表 5　陳氏主要通婚姓氏地域分佈表

姓氏	例數	主要分佈地	屬鄉(鎮)	距離大布(里)
楊	26	山門、桃村、墈頭、磜下、上洋坊、下洋坊	古鏞鎮	5~30
廖	13	桃村、大坑、墈頭、溪口	古鏞鎮	5~35
蕭	10	城關	古鏞鎮	20
王	7	城關、水南	古鏞鎮、水南鄉	20
范	7	溪口、墈頭	古鏞鎮	5~12
張	6	桃村	古鏞鎮	5

姓氏	例數	主要分佈地	屬鄉(鎮)	距離大布(里)
謝	5	山門、桃村	古鏞鎮	5
黄	5	南口	南口鄉	30
李	5	桃村、墈頭	古鏞鎮	12
吴	6	桃村、墈頭	古鏞鎮	12
伍	5	苦竹、南口	城關、南口鄉	20~30
湯	6	桃村、墈頭、温坊	古鏞鎮、南口鄉	5~30

陳姓通婚的例數雖小,但卻涉及了 46 姓,這樣的通婚圈可以説是比較大的,然而所涉及的地域範圍卻不廣,這主要由大桃村的歷史狀況與環境特徵所決定。歷史上,洋坊、桃村的田曾是含雲寺的寺田,租種寺田的是許多不同姓氏的佃農;過去山門村也是一個衆小姓聚居的村落。直到現在,大桃村仍然是一個有着 29 個不同姓氏生活在一起的聚落,因而陳姓的通婚姓氏較多。從三村的環境看,它處在群山環抱之中,北、西、東三面均是高山,南面則是大河金溪。高山、大河成爲一道道天然屏障,阻礙了大桃村村民與外村人的交往。加上大桃村與將樂縣城的距離比與鄰近鄉鎮墟市的距離近,交通也比較方便,因而自古以來,村民的大多數買、賣都在城中進行,很少到其它鄉鎮墟市,從而導致大桃村衆多以耕田爲業的村民婚姻大事多數在本村的内部解決。

三

大桃村不僅姓氏較雜,寺廟也比較多。

據《將樂縣誌》記載,乾隆時,村中有 12 座寺廟。具體如下

普陀巖庵:明建。國朝乾隆二十九年(1764)僧其艷鼎建。

三坑庵:國朝康熙三十三年(1694)僧起緣建,乾隆二十年(1755)僧德林鼎建。

桃溪庵:國朝雍正二年(1724)僧普聞創建。

白蓮堂庵:原含雲寺谷莊,康熙四十八年(1709)僧宏開鼎建静室。

廣坑庵:國朝僧東林重建。

福寧庵:原名焙上庵。

雲林庵:一名陽溢新庵,康熙初僧鼎章建。

揚坑庵、土樓閣庵、梁山庵:康熙二十五年(1686)僧鼎奇鼎建。

坳頭庵:磡下巖庵——一名東華巖。以上十二庵俱桃源都。①

這些庵,除梁山庵不知坐落在哪裏外,其餘的村民都有印象。在"文革"初期"破四舊"的時候,這些庵全部被毁,祇有普陀岩庵今天得以重建。

在這12座庵廟中,土樓閣庵、磡下巖庵、焙上庵、恩坑庵的遺址,村民曾看見過。對其中最富的兩座庵,即白蓮堂庵與洋汾庵(雲林庵),村民的印象比較深。村中流傳着這麽一句話:"穿鞋穿襪白蓮堂,喝酒吃肉洋汾庵。"據説洋汾庵中連香爐也是金子做的,上面寫了:"内漆里,外漆里,黄金在七里",後來,這個金香爐被一個收破爛的收購走了。白蓮堂庵分爲大殿、小殿、厨房、住室幾部分。大、小殿中供有很多菩薩,除大殿的主神壇上供着三寶如來、厨房中供着竈君外,其餘菩薩的名字村民均記不清了。洋汾庵則分成上、下兩殿,庵坐北朝南,裏面供的是釋迦牟尼等佛。除了解放前曾有一個過路和尚住過兩年外,一直未住僧尼。洋汾庵在解放前就已倒塌,以後吴姓在遺址上蓋了住房,庵的遺迹便蕩然無

① 乾隆《將樂縣誌》卷四《寺觀誌》。

存。除上述6座庵外,其它6座村民曾聽上代提到過,但具體情況已不可考。

以上12座庵,多數對村民的生活影響不大,村民經常去燒香、拜佛的是下文叙述的各座庵廟。

1.山門廟

該廟位於山門村的南邊,山門到陳大坑的大路上方。廟坐東朝西,有10多平方米寬。原廟建在距此10多米處,"四清"時被毁。今天所見的乃1995年重建,裏面供着5尊神像。其中主神壇上供有4尊,中間兩尊爲陽公菩薩,據村民説,一尊爲文,一尊爲武。旁邊較矮小的兩尊爲其侍從。右邊的小神壇上供着五穀仙。

2.普陀巖寺

普陀巖寺位於陡峭的普陀巖上,四周古木參天,空谷幽林,十分靜謐。從山門村沿着村民上山砍柴的小路走到普陀巖,約需40分鐘。寺的山門坐北朝南,大殿則坐東朝西。大殿的兩邊各有一個小偏殿,一個坐南朝北,另一個坐北朝南。大殿比小殿高幾層臺階。一踏進寺門便可以看見下殿裏面供着彌勒佛與韋駝。大殿的兩側爲二十四諸天;中間神壇上供着三寶、觀音大士、文殊菩薩、普賢菩薩等;右邊神壇供着三太祖師;左邊神壇供着地藏王。右邊的小偏殿中供着三官大帝,左邊的供着五穀仙與土地神。

前文已述,普陀巖庵爲明朝時所建,但當時的狀貌如何已無從查考。現在的寺廟是1986年村民根據"四清"前的寺貌重修的。下殿上面的樑上寫着"1986年興建,桃村鄉各村全體人民主建"。從樑上所書信士芳名看,參與修建者涉及到黄、陳、范、吴、葉、鍾、趙、楊、廖、江、李、丘、沙、盧、賴、包、余、劉、蕭19姓。這些姓氏,顯然是大桃村的。據報告人説,該寺一直爲三村共有,但信仰者並不止三村,每逢普陀巖的觀音老母六月十九過生日,順昌、沙縣等地

的人都會來進香。

由於庵的四周均是參天古木,庵中很潮濕。並且庵處於峭壁上,菜地很少,使遠離村莊的守庵者耐不住清苦孤寂的生活,絶大多數僧尼都住上一兩個月就離開了,如今已無人守庵。

3.星峰山庵

沿着普陀巖寺前的古道,繼續往西北方的山頂爬,大約經過25分鐘的路程即可到達星峰山庵中。庵的山門坐南朝北,主殿則坐西向東。寺門邊的下殿中供着彌勒佛,大殿的主神龕上供着兩座齊天大聖像,一尊大的端坐在可當轎擡的大椅子上,頭戴寶冠,身穿黄袍,是1995年大殿建成後新塑的;另一座小的是在"四清"運動中要把庵拆毁時,被光明村一村民藏到家中,直到1997年庵的下殿重建後才送回來的,大小兩尊像的臉都很像猴子。據説,左邊的神龕上供的是麒麟菩薩與文班、武烈,旁邊的一尊小神像爲五穀仙。右邊的神龕中供着地藏王。大聖像下面的地板上還立着兩尊武將相貌的神像,爲大聖的手下部將。大殿的左邊有一個偏殿,前面供着韋駝,中間的神壇上供着三寶和觀音。這些神像,除了那尊小的齊天大聖像是原廟供奉之外,其餘均是1995年重建星峰山庵以後陸續雕的。

庵下面的柱了上寫着兩副對聯,一副爲"義摧抛卻猴王在,忠促服從師傅心";另一副爲"騰雲大聖驅邪法,保駕唐僧取聖經",道出了村民供奉大聖的緣由。下殿的樑上則刻了許多參加這次重修的總理、副理、泥匠、木匠等的姓名,包括陳、江、邱、蕭、賴、藍、鍾、余、葉、楊、吴、廖12姓。其中一根樑上還寫着"山門、桃村、洋坊全體人民主建"幾字,從中可知它跟普陀巖庵一樣,屬三村共有。

星峰山庵創建於何時已不可考,但始建的起因卻許多人都有所聞。據報告人説,在建廟前的一個夜晚,有個村民做了一個夢。

他夢見孫悟空對他説:桃村是他以前住過的地方,希望這村民出面幫他修一個庵,庵址已選好,讓村民到星峰山頂上去找。第二天,這村民登上星峰山頂,果然找到了一塊瓦片,瓦片上寫着"齊天大聖"四字。於是,他四處募捐,在山頂上爲齊天大聖建了一座小廟。最初,到廟中燒香的信士很少。後來,在廟的一側長出一棵茶樹,凡因頭疼、肚痛、腰酸等病的人到山上祈求大聖,吃過這茶葉後都病愈了。村民遂認爲這棵茶樹受到齊天大聖的法力,是大聖顯靈的功效。於是,信奉大聖的人愈來愈多,連附近光明、黄潭鄉的人都會來朝拜。

星峰山的海拔較高,有 800 多米。由於山高風急,庵頂部的瓦常被吹走,村民就通過"跌筊"的方式問大聖是否同意把庵改建在下面的一個小山峰上,得到大聖的首肯。於是,庵改建在現址上。今天,在山頂上仍可看見老庵的遺址,有兩堵殘垣與一堆斷瓦,中間立着齊天大聖的神壇。每天,守庵的齋公都會到山頂的神壇前進香。

4.將軍廟

將軍廟位於大布下亭子邊。據説,廟的歷史已很長,在陳姓上祖遷到大布不久就興建了。現在的廟是 1992 年重建的,共有三間房。中間一間爲主殿,神壇的中央供奉着劉將軍。劉將軍身高 2 米,身穿紅袍,頭戴盔甲,脚登朝靴,黑色長髯,目視前方,右手持劍,端坐在大轎上。劉將軍的左邊供着天后與"夫人嫲",右邊供着魯班祖師與五穀仙。將軍像前還放着一把約 2 米長的劍。左邊的房間爲觀音堂,供着觀音,旁邊還貼有一紙,寫着"本庵迦藍、土地護法蛇獄尊王"等字。主殿的左右牆壁上寫有一對聯,曰"威靈顯聖千載旺,庇祐合村永安寧",可知大布陳姓已把劉將軍當成了村落的保護神。

上文曾述,陳姓遷到將樂的一個上祖是劉將軍的部下。劉將軍死後,陳姓子孫給他建了廟,把他當作祖宗一樣供奉起來。各户按住房的前後順序輪流,每天一户負責到廟中燒香祭拜。每逢過年或過節殺了家禽家畜,村民都會拿去祭拜劉將軍。大年三十上午,家家户户都把準備用於做年夜飯的鷄、鴨、魚等端去祭祀,據説有追念祖宗之意。正月初一早飯後,村民則帶上香、紙、蠟燭、鞭炮等到將軍廟,給他"拜年"。每年的正月十四日,還舉行擡劉將軍遊村的活動以紀念他。

據報告人説,魯班祖師專門保祐村民蓋房順利。村民建房子時,在動工之前要備三葷三素到廟中祭拜魯班祖師,請他保祐建房順利。"夫人嫲"是指陳、林、李或者其他神明,村民均不清楚。據説夫人嫲的職責是司村中女子生育的。家中若有孕婦,在産前要到廟中進香;孩子出生後3天,還得帶上魚、肉等祭供"夫人嫲",以感謝她的庇祐。

5.馬雲廟

馬雲廟位於溪口的桃溪橋旁,廟門坐南朝北,門前有許多大樟樹。廟中立有一神牌,上端刻畫有兩條龍,中間托着一顆寶珠。神牌上寫着:"本堡民主白馬尊王之神座位。"神牌的兩旁寫有一副對聯:"神光普照在,有求必應靈。"廟左右兩側的牆壁上也有一聯:"當年護國擁群民,名垂萬代;今日尊王歸廟宇,祀享千秋。"廟的大門上還寫着:"桃村溪口口念口德求康樂;廟宇至尊王赦王恩祐黎民。"

據説,白馬大王在桃村有史以來就受到村民祭奉,村民中流傳着白馬大王與其它兩個大王的故事:

從前,桃村有三個大王,分别把住了桃村的三個大彎。一個大王佔據了大布,把廟建在進大布的大路轉彎處,人稱"紫馬大王";一個佔據了溪口,把廟建在溪口的桃溪橋旁,人稱

"白馬大王":另一個把廟建在曾厝旁邊的山谷中,人稱"搞屎大王"。搞屎大王的原名,人們都忘記了,但其名稱的由來,却記得比較清楚。有一天,一個幼兒在廟中拉了堆大便,並蹲在旁邊玩了起來,這時,有個行人從廟前經過,問他:廟中的菩薩叫什麽名字?小孩連頭也未擡就回答説:"搞屎大王"。於是,這個名字就傳開了。

三個大王中,數搞屎大王的法術最低。百姓很少去祭拜他,以致他常常吃了上頓没下頓。他忍受不了饑餓的煎熬,就去向白馬大王與紫馬大王取經。他倆告訴搞屎大王,祇要設法讓附近的村民生病就可以了,病人自然會帶上供品到廟中燒香,以求康復。搞屎大王聽後,覺得這方法可行,就回廟中施起了法術。但因功力不深,没把村民害病,倒把幾個正走在路上要到村中討飯的乞丐弄病了。乞丐病得很嚴重,又無處可去,就睡到廟中,把大、小便都拉在廟里。搞屎大王没吃着供品,倒吸了一肚子臭氣,十分氣惱,就去找紫馬大王與白馬大王"算賬"。由於功力較淺,仇没報成,卻斷送了自己的性命。

後來,一個姓邱的天主教徒騎着馬到了桃村,經過紫馬大王廟前時,被紫馬大王把馬拉回了頭,不讓他進桃村。這個教徒就把"聖水"潑到紫馬大王身上,紫馬大王立刻消失得無影無踪了。這樣,桃村祇剩下白馬大王,駐守在桃村溪橋邊的馬雲廟中。桃村溪口的村民見白馬大王為他們長期把水口,庇祐村民,就把他當作陽公供奉起來。

這則故事説明了溪口村民供奉白馬大王的緣由,還反映出古代的桃源都由於庵廟林立,不同庵廟、不同宗教派别之間或爲爭地盤,或爲比法力,彼此之間爭鬥不休。據説,白馬大王是個很靈驗的菩薩。村中還流傳着白馬大王顯應的故事:

以前,大桃村有一個放排工,以放木排為生。某一年,遇到金溪發大水,久久未退。放排工一個月未挣錢,家裏已斷糧好幾天了,就想冒險放排。鄰居勸他,洪水把村中幾個放排工的木頭都冲散了,你若去放,木頭肯定也會被水冲走。放排工聽了很生氣,認為鄰居此話是不好的徵兆,就跑到白馬大王前,跪下請求白馬大王庇佑,讓洪水退下去。還許願説:若能退下洪水,他把木頭送到福州後會買大蠟燭、大鞭炮感謝白馬大王。放排工許過願後,洪水果然很快退了。他如願以償。村民們都認為這是白馬大王顯靈的結果。

6.五穀仙廟

該廟位於墈頭的橋邊,坐北朝南。裏面的神壇上供着五穀真仙,左邊爲麒麟將軍,右邊爲陳公爺。相傳,陳公爺是一個由泉水桶變成的菩薩。每到鬧旱災時,村民就到陳公爺座前燒香祈願。村裏還有二月十五日到二月二十一日擡陳公爺的習俗。

由於五穀仙廟在"四清"運動中被毁掉後没重建,廟的具體情况已無從可考。

7.關爺廟

該廟位於墈頭五穀仙廟的隔壁,供的是關帝。關爺廟也是在"四清"時期被毁,具體情况不詳。

村民除了信仰上述的五穀神、土地神、彌勒佛、韋馱、二十四諸天、三寶如來、觀音、文殊、普賢、三太祖師、三官大帝、齊天大聖、麒麟菩薩、劉將軍、天后、夫人嫲、魯班祖師、白馬大王、關帝、陳公爺等神明,並建有寺廟祭供他們外,村中還有許多大小不一的陽公廟,幾乎每個自然村都有。有的陽公廟外觀爲小廟宇,多數僅僅是個神壇。除了上述的山門廟、馬雲廟,村中還有 8 座廟或神壇供陽公。下面把這 8 座陽公廟、壇所在的位置、外觀、信仰範圍、神牌上

所書等項列成下表:

表 6　大桃村陽公廟狀況調查表

名稱	位　置	外觀	信仰範圍	神牌所書
陽公壇	山門村尾	神壇	山門自然村各姓	本堡民主楊公感應尊神香位
陽公廟	大布沙場附近	小廟	大布陳姓	本堡民主感應尊王座香位
陽公廟	磡下自然村村口	神壇	磡下自然村各姓	××玉帝民主尊王神座位
陽公廟	磡上自然村村口	神壇	磡上自然村各姓	本堡民主尊王香位
陽公廟	上洋坊自然村村口	神壇	上洋坊自然村各姓	本堡民主尊王香位
陽公廟	下洋坊自然村村口	神壇	下洋坊自然村各姓	民主本堡鄉里感應尊神位
陽公廟	墈頭到鍾厝的路上	小廟	墈頭自然村各姓	通天五帝大聖尊位
楊公廟	盧厝自然村村口	神壇	盧厝、鍾厝各姓	本堡民主楊公感應尊神香位

表中的各座陽公廟、神壇、對陽公的稱呼不一,有的稱"民主楊公";有的稱"民主尊王";有的稱"通天五帝大聖",陽公(楊公)的寫法也不一。但它們有不少共同點,即都設在自然村的村口,廟門或神壇的正面對着居住地;廟周圍的環境都比較幽靜,種了不少樹木或竹林;神牌上書寫的字除了表中所列的外,兩邊還有"左文"、"右

武"或"左昭"、"右穆"幾個字;各廟的祭拜者幾乎都是本自然村的村民。另外,村民們都認爲陽公是福主公王,可以保祐村中人民安康,六畜興旺,還可以保護村莊的風水。

上述的陽公廟與神壇,大多數都是 80 年代中期重建的。其中以下洋坊的陽公壇最古老。該神壇的右邊寫着"大清嘉慶八年歲次癸亥冬月吉旦立",左邊寫着"雲林村後裔×××抽出己資重新鼎建",從中可知,這座神壇是清嘉慶八年(1803)建的。

大桃村的各座庵廟與神明具有十分明顯的層次性,有的爲三村所有;有的爲兩村所有;有的爲一個自然村甚至祇有一個宗族所有,同時信仰圈也有大小之分。具體而言,星峰山庵、普陀巖寺的各種神明是山門、洋坊、桃村三村人共同信奉的,信仰圈擴展到了附近的黄潭、光明鄉等地;五穀仙廟與關爺廟的神明爲洋坊、桃村兩村人所信奉;山門廟爲山門自然村人所供奉,其它各個自然村村口的陽公廟也祇是該村村民的保護神;大布將軍廟中的劉將軍則祇有大布陳姓所信奉。

此外,大桃村還祭祀一種稱爲"花山婆"的惡神。據説,"花山婆"在尚未成爲惡神之前是個心懷叵測的農家婦女。她没有生育過孩子,因而似乎特别喜歡别人的小孩,經常用手撫摸小孩,連晚上睡夢中也發出一聲聲有關小孩的囈語。奇怪的是,凡她撫摸過的或者抱過的小孩無不生病。鄰人十分吃驚,就悄悄地觀察這個婦女的言行。在一個夜深人静的晚上,他聽到這婦女夢中的囈語居然全部是對孩童的詛咒。於是,鄰人明白了這婦人祇是假裝喜歡孩子,借撫摸、擁抱小孩之際害他們,就悄悄地把這事告訴了村民。此後,村民們見到她就退避三分,再也不敢讓她靠近孩子了。婦人死後,村民仿其相貌做了一個木雕像,爲管制這婦人,還做了一個男子貌的木頭人,作爲其丈夫,村民稱他倆爲"花山公"、"花山

婆”。此後,村中若有兒童身體不適,其家人就請南摩仙到家中作法趕“花山婆”,然後鞭打木頭像。據説,“花山婆”被趕出家門後,小孩的病很快就好了。

四

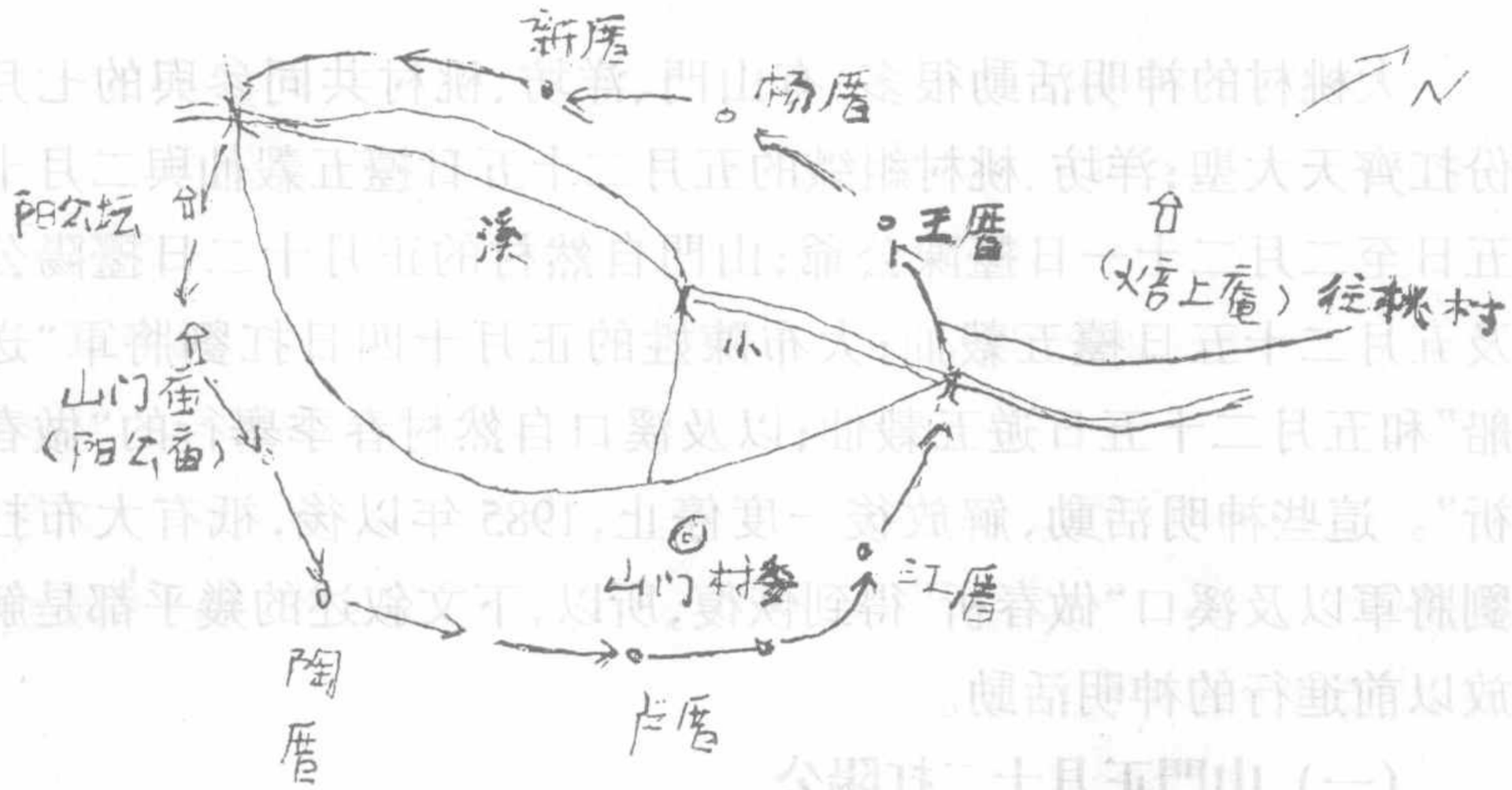
大桃村的神明活動很多,有山門、洋坊、桃村共同參與的七月份扛齊天大聖;洋坊、桃村組織的五月二十五日擡五穀仙與二月十五日至二月二十一日擡陳公爺;山門自然村的正月十二日擡陽公及五月二十五日擡五穀仙;大布陳姓的正月十四日扛劉將軍“送船”和五月二十五日遊五穀仙;以及溪口自然村春季舉行的“做春祈”。這些神明活動,解放後一度停止,1985 年以後,衹有大布扛劉將軍以及溪口“做春祈”得到恢復,所以,下文叙述的幾乎都是解放以前進行的神明活動。

(一) 山門正月十二扛陽公

山門村民認爲:陽公是村落的守護神,可以守住水口,阻擋邪氣的入侵,不讓好風水流失;可以保祐村中衆姓平安、六畜興旺。因而,每逢年節,村民都會把家禽家畜拿到陽公壇前宰殺,煮熟後與其它食物一起拿去祭供一番。每年正月十二日,村民通過扛陽公遊村來祈保村中清吉,驅除邪氣,保佑村民一年順利。

村中設有陽公會專門負責山門廟與陽公壇的修理、購買香燭、挑選正月十二日扛陽公的兩個“頭家”等。各項資金均來自陽公會的會田。會田包括富裕村民捐贈,以及家人出現災厄的村民爲求陽公替他消災解厄而捐贈的田。據説,會田均租給村民耕種,共有 4 擔租穀。種會田的村民在八月穀子收成後直接把租穀交給陽公會。陽公會由 10 多個人組成。入會會員一般必須是家中有田、信奉陽公的人。

圖 3　山門正月十二扛陽公路綫圖



頭一年的冬天,陽公會成員視村中各户的收成狀況,選收成好的兩個家庭當正月十二扛陽公的頭家。由於頭家得在正月十二日早上、中午請全體村民吃飯,一個頭家負責一餐,倘若糧食不足就難以應付。正月十二日一整天,全村人都得吃齋。

正月十一日上午,頭家要到南口或蛟湖請南摩仙,鼓手隊則來自本村。鼓手隊參加村中的所有活動都是無償,組織者祇包其伙食,不付工錢。十一日晚上,要在陽公廟中"起醮",村民稱爲"做法事"。由鼓手隊彈奏,南摩仙唸經,爲村民祈福。

十二日早上,南摩仙要指引頭家在廟前竪起一根大火把,用於晚上延引孤魂野鬼,這根大火把由劈開的大竹裏面塞許多松光而成。上午,村民自願帶上餅、糖等齋果到廟中燒香、祭拜陽公。到

了上午11時左右,由南摩仙"做午朝",給陽公上供品。

午飯後,大約1點鐘,扛陽公的隊伍開始遊村。隊伍的順序是:由村中小男孩舉着5面旗幟排在最前面;由8人組成的古事隊排在第二;排在第三的是一文一武兩尊陽公,由村民端在胸前;南摩仙跟在隊伍後面一起遊境。隊伍步出廟門,沿着山門廟——陶厝——盧厝——江厝——王厝——楊厝——新厝——陽公廟的路綫遊村(參見圖3)。村民一早在家門口設好香案,點起香與蠟燭,當陽公從家門口經過時,村民便朝陽公祭拜一番,然後放一串鞭炮。當鞭炮放完,扛陽公的隊伍就動身到另一户。每年陽公遊村的時間約需1小時,在下午2點左右就能回到廟中。

正月十二日下午仍然由南摩仙唸經。晚上8時左右,南摩仙命人點燃大火把,把村子四周的孤魂野鬼都引到廟中。然後由南摩仙在醮臺前唸經壓邪,以保村民的平安,並給鬼魂施食。施食之後,陽公醮宣告結束。

正月十三日上午,陽公會要做好兩個各重20多斤的大饅頭,敲着鑼,打着鼓,把它們送到五月二十五日組織扛五穀仙的兩個頭家家中,這兩個頭家均得做點心招待陽公會會員與鼓手隊,表示接受。

山門正月十二日扛陽公不請戲班演戲,到村中做客的親戚也很少。届時,全體村民都聚在當頭的家中吃飯。這是一年之中惟一的一個全體村民歡聚一堂的日子。

(二)大布正月十四扛劉將軍與送船

大布陳姓是大桃村最古老的宗族。由於遷到將樂的始祖是劉將軍的部下,陳姓自古就有祭祀劉將軍的習慣,把他當作自己的祖宗看待。每年正月十四日,通過扛劉將軍來趕瘟神,把瘟鬼、邪氣裝到船上載走,以保村民平安吉祥。

據報告人説,大布解放前扛劉將軍、送瘟神的經費來源於村中的祭田。祭田共有 10 多擔穀子。解放後,祭田收歸集體所有,扛劉將軍的活動也停止了。1985 年恢復醮事活動後,經費由村民分攤,一般每人交 2 元錢即可。

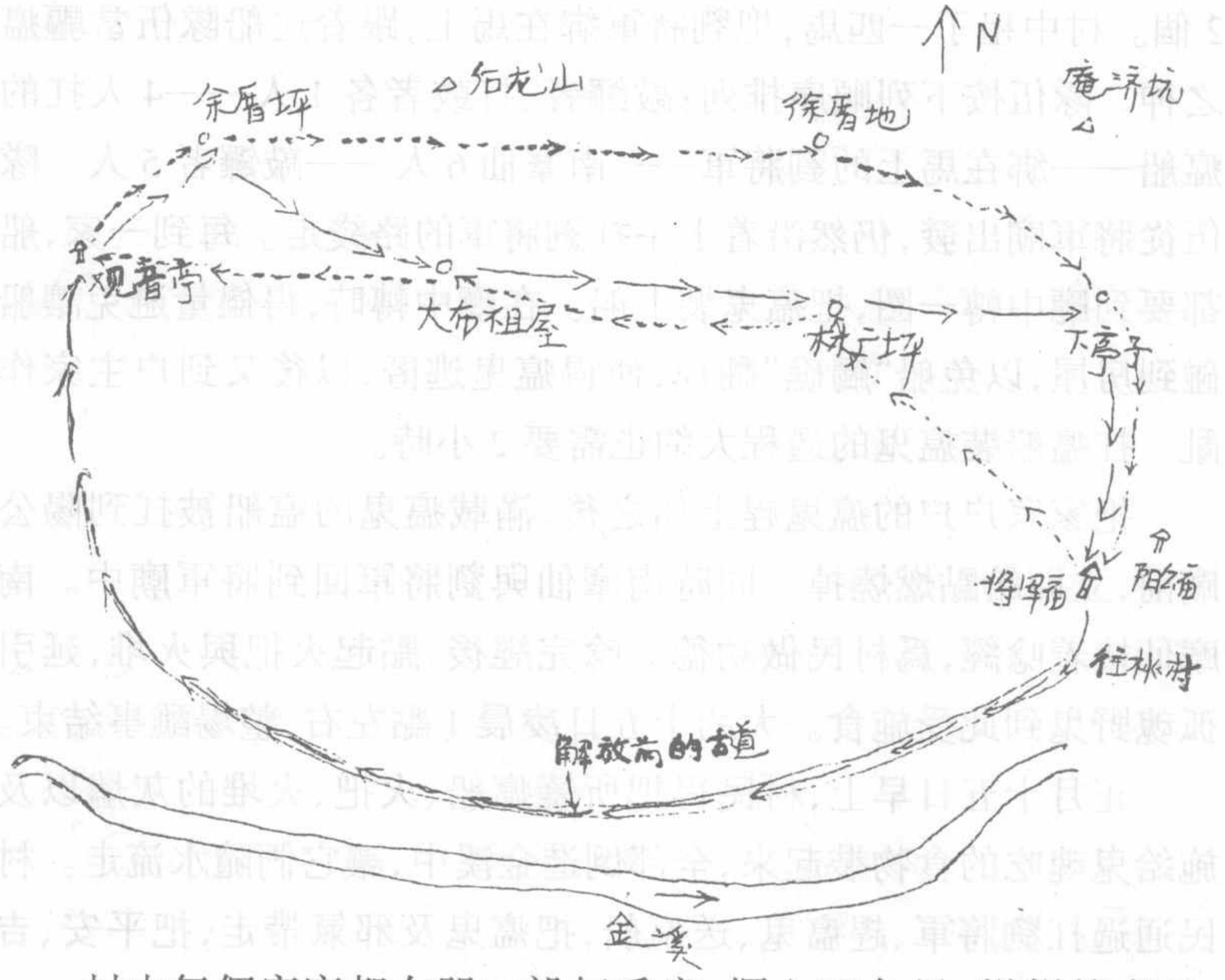
正月初六日,大布家家户户均派一個代表到將軍廟中抽簽。第一輪抽出香首、福首、總理、副理共 4 人。第二輪抽打糍耙、做白粿果、砍柴、煮飯、買菜、放銃、扛劉將軍、做瘟船、打掃衛生等的人,大約需要 50 人。

正月十三日,由總理催促做瘟船的人員提前把船做好。村民用大竹做船架,周圍用紙糊起來,做成 2 米多長、1 尺多高的紙船。船的兩側綁着幾根可用手抓或用肩扛的木把,像蜈蚣脚一樣。船的裏面是兩個瘟神,用竹蔑做骨架,用彩紙做皮。兩個瘟神分别立在船頭與船尾,呲牙咧嘴,面目可憎。船做好後放在將軍廟前。

十三日下午,從蛟湖預請好的南摩仙來到村中。晚上 12 時由村中鼓手隊彈奏,南摩仙念《金剛經》。凌晨時分,在將軍廟前豎一根 8 米高的火把,並在旁邊堆好松明與柴火,爲晚上給鬼魂施食做好準備。

十四日早上 8 時開始扛劉將軍遊村。走在隊伍最前面的是彩旗隊,由 4 個小孩各扛一面;第二是 6 個南摩仙,有的拿鑼,有的拿燈籠;第三爲扛將軍劍的村民;第四是由 9 個人組成的鼓手隊;第五爲 4 個人扛的劉將軍轎;第六爲 2 個放銃者;隊伍後面還跟着一些喜歡看熱鬧的村民。遊村隊伍從將軍廟出發,沿着金溪旁邊的古道,然後依次到達觀音亭、余厝坪、大布祖屋、林廣坪、下亭子,再回到將軍廟(參見圖 4 實綫部份)。解放後因建范厝水電站,古道被毁,路綫改爲:將軍廟——林廣坪——大布祖屋——觀音亭——余厝坪——徐厝地——下亭子——將軍廟(參見圖 4 虚綫部分)。

圖 4 大布陳姓正月十四扛劉將軍與送船路綫圖



村中每個家庭都在門口設好香案,擺上五色果、糕餅等齋品,待隊伍一到家門口,户主就點燃鞭炮迎接,在鞭炮聲中燒香叩拜劉將軍。然後把將軍轎停在大門口,打着燈籠的南摩仙進入大門,持鑼的南摩仙則"當、當、當"地敲着鑼跟在後而,從廳堂、房間、厨房、豬圈一一巡視過去,名爲"趕瘟神"。南摩仙巡視完後,户主再點燃一串鞭炮送隊伍出發到下一户。由於大布人口較少,扛劉將軍的全程祇需 2 個多小時。

隊伍回到將軍廟後,6 個南摩仙戴上法帽,穿上道袍,有的拿香,有的舉旗幟,有的拿銅鈴,有的敲木魚,在將軍像前轉來轉去,意爲給將軍上午供,然後"發表",向將軍申達村中各户的人名,祈

求將軍保祐他們諸事順利。下午仍然由南摩仙唸經。

十四日晚上 10 點左右開始"送瘟船"。船由 4 個人扛,前後各 2 個。村中租了一匹馬,把劉將軍綁在馬上,跟着送船隊伍當驅瘟之神。隊伍按下列順序排列:敲鑼者、打鼓者各 1 人——4 人扛的瘟船——綁在馬上的劉將軍——南摩仙 6 人——敲鑼者 5 人。隊伍從將軍廟出發,仍然沿着上午扛劉將軍的路綫走。每到一家,船都要到廳中轉一圈,把瘟鬼裝上船。在廳中轉時,得儘量避免讓船碰到房屋,以免船"觸礁"翻掉,使得瘟鬼逃匿,以後又到户主家作亂。扛瘟船裝瘟鬼的過程大約也需要 2 小時。

把家家户户的瘟鬼趕上船之後,滿載瘟鬼的瘟船被扛到陽公廟前,立即給點燃燒掉。同時南摩仙與劉將軍回到將軍廟中。南摩仙接着唸經,爲村民做功德。唸完經後,點起火把與火堆,延引孤魂野鬼到此受施食。大約十五日凌晨 1 點左右,整場醮事結束。

正月十五日早上,村民得把所燒瘟船、火把、火堆的灰燼以及施給鬼魂吃的食物裝起來,全部倒進金溪中,讓它們隨水流走。村民通過扛劉將軍、趕瘟鬼、送瘟船,把瘟鬼及邪氣帶走,把平安、吉祥留在村中。

解放以後,扛劉將軍與送瘟船一度停止。1985 年恢復了扛劉將軍遊村,但不再進行趕瘟鬼、送瘟船了。

(三) 洋坊、桃村二月擡陳公爺

據村民説,陳公爺是個泉水桶變的菩薩。村民通過二月十五日到二月十一日擡陳公爺遊村祈保洋坊、桃村一年都不鬧旱災,作物獲得好收成。

二月份擡陳公爺時,兩村所轄各個自然村按地域分成 6 個班:

第一班:大坑、磜上、磜下;

第二班:塘坑;

第三班:上洋坊、下洋坊;
第四班:墈頭、洋汾庵;
第五班:鍾厝、林墩、盧厝、白蓮塘;
第六班:溪口、竹林干、范厝、曾厝、松嶺干。

這6個班在擡公爺遊村前,均得提前推舉出一個做頭的。頭家負責安排本班扛陳公爺、扛牌、扛武器的人選。每班扛陳公爺的經費都是按户分攤。由於各班均有自己的鼓手隊,南摩仙也是來自本村,並且頭家不必請村民吃飯,因而各班均花費不多。按攤派收取的經費主要用於做祭祀陳公爺的供品與招待鼓手隊、南摩仙、扛陳公爺等的人員吃飯。

到了二月十五日上午,第一班派出扛陳公爺者、鼓手隊到墈頭五穀仙廟中接陳公爺。扛陳公爺的隊伍順序爲:走在最前面的是扛木牌者,包括緑木牌、紅木牌各1;走在第二的是扛武器者,扛有大斧1把、大錘1把、關刀4把;排在第三的是5—7人組成的鼓手隊;排在第四的是南摩仙;隊伍的最後爲2個人擡的陳公爺轎。隊伍到廟中後,得先燒香拜過陳公爺;再把他抱到轎上。隊伍出廟門後,鼓手隊一路吹吹打打,把陳公爺擡到本班做頭的家中。

在第一班,陳公爺自古就是放在磡下,祇因大坑與磡上路途較遠,且都是山間小路,若要擡陳公爺進村,行走十分不便。這兩個自然村的村民在陳公爺轎到達磡下之後,再到做頭的家中燒香。二月十五日陳公爺放在磡下。第二天,即二月十六日下午,第二班——塘坑的村民到磡下接陳公爺。依此類推,上洋坊與下洋坊在二月十七日,墈頭、洋汾庵在二月十八日,鍾厝、林墩、盧厝、白蓮塘在二月十九日,溪口、竹林干、范厝、曾厝、松嶺干在二月二十日到上一班去接陳公爺。陳公爺在每班做頭的家中都是供放一天。這天上午,家家户户在家做白粿,然後自由地去祭拜陳公爺。

二月二十一日下午陳公爺被扛回五穀仙廟,由南摩仙在廟中唸經,祈求陳公爺保佑全村風調雨順,尤其祈保村民免受旱災之苦。據説,經唸完後,醮事活動即告結束,没有施食、放焰火等内容。

洋坊、桃村擡陳公爺的過程比較隨意,没有嚴明的規章。選擇頭家也没有身份、財産等限制,且可以連選連任。村民去燒香與否也是自願,去燒香的村民甚至可以不帶供品、鞭炮,祇燃香跪拜一番即可。這一天,村中不禁止吃葷。當然,由於當時的生活水平所限,這天部分村民家中儘管有客人,招待的多半還是白粿與素菜。

洋坊、桃村信奉陳公爺、扛陳公爺的習俗與其獨特的自然環境和村民的謀生手段有關。兩村處在一個峽谷中,山谷中的農田除一部分有山泉灌溉外,其餘均靠桃溪中的水來澆灌。桃溪的源頭來自大坑南排山的泉水。倘若天旱,泉水變細甚至斷流,村民農田裏的稻穀就可能顆粒無收。倘若受洪災,因兩村的居住地、農田均分佈在桃溪兩岸的山谷,海拔相對較高,所受危害不大。上文曾述,兩村農民都是以靠租種寺廟或大地主的田爲生,農田收成的好壞直接關係到村民的生死存亡,而灌溉用水的充足與否又對農業收成有極大影響。由泉水桶變成的陳公爺,可以保護農田不受旱災威脅,在村民的生産生活中就有着不可取代的地位。

(四)洋坊、桃村五月二十五日迎五穀仙

五穀仙是山門、洋坊、桃村共同信奉的神明。山門、大布兩個自然村在五月二十五日也有迎五穀仙的習俗。因這兩個自然村的人口很少,規模亦很小,爲避免重複,本文祇叙述洋坊、桃村迎五穀仙的活動。

與迎陳公爺一樣,兩村村民按地域分成上文所述的6個班。在每年農曆十二月須擇吉日,各班均派代表到五穀仙庵中抽簽,決

定第二年組織迎五穀仙的班別。每個班都是六年輪到一次做頭,但没有固定的順序。十二月抽簽時,已在該輪做過頭的班不必到庵中抽簽。擇出做頭的班別後,該班再在村中抽簽,由一家一個代表參加,選出總理、副理各 1 人,以及扛五穀、舉旗幟、做白粿等的具體人員。

解放前,溪口到墈頭有兩條鵝卵石鋪就的一米多寬的古道,一條在桃溪的東岸,一條在西岸。墈頭到磡下也是這種路,但磡下到大坑的則是泥巴小徑。由於路窄草高,在扛五穀仙的前一個星期,各自然村的村民都會自覺地把村中道路清理乾净,並把分攤的錢款交到頭家手中,没錢的可以用大米替代。

五月二十四日,抽到做白粿的男子匯集到當頭的家中,在老者指導下做白粿與餅子,每個重達 1 斤多。所做白粿一部分用於祭供五穀仙;一部分放在廟中供村民在二十五日那天吃早飯與晚飯用;另一部分讓村民帶回家中。五月二十五日,不論老人與小孩均可到五穀仙廟燒香、吃飯。上午去的可以拿一個白粿,晚上去的可以分到兩個餅。如果餅和白粿不够發,負責人會發給没分到的人粿餅票。頭家迅速派人回家做,村民可以憑票到他家領取。做粿餅者均由男子擔任,據説若由女子做,村中會很不吉利。

五月二十四日晚,來自村中的南摩仙與鼓手隊在五穀仙廟唸經、起醮,二十五日早上 8 點左右,扛五穀仙的隊伍開始遊境。隊伍按下列順序排列:5 面彩旗排在最前面;其次是鼓手隊,每班 1 人,共有 6 隊;接着是五穀仙的香旗與五穀仙轎,轎由 4 個人扛。南摩仙不參加遊境。隊伍步出廟門,先沿墈頭到溪口的桃溪東岸古道行走,再從溪口沿岸古道回到墈頭,然後沿古道到磡下。依次經過墈頭——林墩——鍾厝——竹林干——范厝——溪口——曾厝——盧厝——松嶺干——白蓮塘——洋汾庵——下洋坊——上

洋坊——塘坑——磜下。隊伍到達磜下以後,不再到磜上與大坑。這兩個自然村村民均在磜下迎五穀仙。扛五穀仙的隊伍大約2點多到磜下,在磜下吃過午飯後再沿原路返回廟中。

扛五穀仙的隊伍每到一個自然地,都會放慢脚步,緩緩從村前經過。隊伍不必停在各户家門口,祇有到達磜下時,扛五穀仙的隊伍才能停下來。沿途村民祇要看到五穀仙轎,就可以朝它祭拜、燒香。這樣,五穀仙從早上8點左右出廟,下午5點左右就可以回到庵中

晚上,五穀仙廟不做法事。祇要有空的村民均可到廟中吃齋飯,拿兩個餅。二十六日早上,村中的幾個南摩仙在廟中唸經,向五穀仙傳達村民的願望,希望保祐風調雨順、五穀豐登,醮事即告結束。

洋坊、桃村乃至山門、大布的村民五月二十五扛五穀仙遊村時都不用到明溪林畬村"分香火"。祇有當村中的禾苗發生大瘟疫或水澇旱災時,才會舉着香旗,端着香爐,讓南摩仙帶他們到林畬進香、分香火,請林畬的五穀真仙回來救治瘟疫、災害,保證禾苗獲得好收成。

(五)山門、洋坊、桃村七月迎齊天大聖

齊天大聖是山門、洋坊、桃村人共同信奉的神祇。據報告人説,它的信仰圈並不止這三村,南口鄉的蛟湖、余布、新坊村,黄潭鄉的肖坊、孔頭村,以及光明鄉的一些村民也會到星峰山庵燒香。但七月扛齊天大聖的祇有大桃村的村民。

扛齊天大聖的組織者按地域輪流。大桃村的各自然村分成8個班:一班爲大坑、磜上、磜下;二班爲塘坑;三班爲上洋坊、下洋坊;四班爲墈頭、洋汾庵;五班爲鍾厝、林墩、白蓮塘、盧厝;六班爲溪口、竹林干、范厝、松嶺干、曾厝;七班爲大布;八班爲山門。每年

做頭的按磔下、塘坑、洋坊、塿頭、鍾厝、溪口、大布、山門 8 個自然村的順序輪流,每個班都是八年輪一次。這 8 個自然村,均是該班的自然村中人口分佈最集中的區域。

七月扛齊天大聖没有固定的日子。在每年六月二十日,由該年做頭的那班村民預先擇定扛大聖遊村的吉日,到星峰山庵以跌筊的方式問大聖是否同意在他們擇好的吉日裏下山。如果是陰筊,表明大聖不同意。那末,村民得另擇吉日,再到星峰山庵跌筊,直到大聖同意爲止。這一吉日雖然不固定,但必須是在七月份,而不能提前或推後。扛齊天大聖的經費由當頭的班按人口分攤,有錢者出錢,没錢者用大米代。當頭者由村民推舉産生,人稱"總理"。總理負責組織村民拈鬮決定扛齊天大聖橋、擡香案、擡"乩童"者坐的刀轎等人選,每班均有旗幟隊與鼓手隊,共有 8 隊。

在醮會前幾天,總理得預請好 7—8 個尼姑,以便醮會前一天在廟中唸經。村中的幫手要把大米、青菜、香菇、紅菇、豆腐等食物,以及蠟燭、香火等物品,提前一天挑到星峰山庵,爲醮期村民到那裏燒香、用餐作準備。

扛大聖遊村的前一天爲起醮。幫手在這天準備了許多飯菜,扛齊天大聖者以及各班舉旗手、鼓手隊;請來唸經的尼姑們,以及一些到庵中湊熱鬧的村民在庵中吃晚飯。飯後,尼姑在庵中唸經,爲這場醮事起醮。據説,三村扛齊天大聖時一直都是請尼姑,而不請南摩仙。

正日凌晨 2 點多,在三聲銃響之後,尼姑們在大聖供桌前燒香、唸經,把齊天大聖請到轎中坐下,隊伍開始出發。扛大聖的隊伍依次爲放銃者、做頭那班的旗幟隊、鼓手隊、刀轎、香案、大聖轎、非當頭班的旗幟隊、鼓手隊。其中,大聖香案桌由 2 個人扛,大聖轎與刀轎分别由 4 個人扛。刀轎的座位、靠背、扶手上均插滿了尖

刀,乩童者身穿短褲,光着上身、手中拿着一個大"繡球"坐在轎内。這個"繡球"的球心是用木頭做的,球的四周打着密密麻麻的鐵釘,這些鐵釘均磨得十分鋒利。據説,乩童者坐在尖刀上,背後也靠着尖刀,身體會不時地發癢。於是,他就用那滿是尖鐵釘的"繡球"拼命打在自己身上。令人吃驚的是,打過之後身上一點傷痕也没有。隊伍步出廟門,依次經過磜下——塘坊——上洋坊——下洋坊——洋汾庵——墈頭——林墩——白蓮堂——鍾厝——盧厝——松嶺干——竹林干——范厝——溪口——曾厝——將樂縣城——大布——山門,再回到星峰山庵。磜上與大坑因祇有小路相通,不論扛齊天大聖還是五穀仙、陳公爺,都不到此遊境。

每當扛齊天大聖的隊伍即將進入一自然村時,都要放銃三聲,通知該村村民:大聖到了。然後在村中停留 10 多分鍾,讓扛大聖的人喝茶歇息。村民預先把供桌放到門口,擺上果、餅、糖等供品,並點上蠟燭,燃起香,一見扛大聖的隊伍走過來,就朝着大聖轎的方向祭拜,祈求大聖保祐自己全家平安。據説若有想生兒子或其它願望的村民,也可以向大聖提出自己的訴求,希冀得到保祐。扛大聖的隊伍到達溪口以後,要到將樂城中走一圈。在縣城的北門搭一個大棚,大棚裏面設有放齊天大聖的供桌,地板上用許多木炭鋪成一個周長約二、三十米的圓圈。扛大聖的隊伍一到城裏,總理就派人把煤油潑到木炭上,點燃煤油,燒紅木炭,扛大聖轎、刀轎、香案者先在一個盆裏浸一下脚,然後赤脚從紅通通的木炭上走過。據説由於大聖的庇祐,人人都不會燒傷脚。走完木炭鋪就的路後,扛大聖的隊伍停了下來,乩童者坐在大棚中央,解答總理提出的問題。四周圍了許多來自四面八方的群衆觀看,把大棚圍得水泄不通。村民認爲:乩童者乃大聖的肉體凡身,因而他對各類提問的回答,其中包括災難的預測等均很靈驗。村民記憶最深的是在民國

三十六年(1947),將樂民衆被國民黨捉壯丁所苦,就問乩童者:國民黨捉壯丁會捉到什麽時候? 答曰:要到民國三十八年(1949)上半年。果然,到了 1949 年上半年,南平地區解放了,被捉走的壯丁全部得以返回家園。

跳童完成後,扛齊天大聖的隊伍起身返回,大約 2~3 點到達大布。扛大聖轎、刀轎、鼓手隊、旗幟隊人員以及尾隨觀看的人都停在大布,各擇熟悉的家庭吃午飯。據大布村民説,每年扛齊天大聖的日子是他們來客最多的時侯,來客中,認識與不認識的均有,以至每家都得準備幾桌飯菜。午飯後,隊伍到山門停留片刻,然後抄小路返回星峰山庵。在途中,天就完全黑了,村民便拿出準備好的照明工具,把大聖扛回庵中,然後徑直下山回家。

據説,齊天大聖是當地最靈驗的神明。他能够借助乩童者觀測未來,發號施令。而乩童者借大聖的法力,可以做到刀槍不入,坐在刀轎上、走在炭火中均不損絲毫,甚至用粗鐵絲透過臉頰,拔出之後也不留痕迹。這使一些原本對大聖半信半疑的人徹底折服了。一位陳姓報告人説:他父親年青時以砍木材爲生,當時的山路很小,且没有車輛運輸,得用肩把一根根木材扛到溪邊,丢入溪水中順流而下,到金溪邊再把它們釘成木排漂到福州賣。有一次,正遇桃溪枯水期,他父親與其他同伴把水堵起來,待水漲高後把木頭放入溪中,然後放水,讓木頭隨水流到下一溪段;再把下一段的溪水堵起來……如此幾段後,大伙都認爲這樣的速度太慢。於是,同伴鼓動陳父到星峰山庵向大聖祈求,借大聖的法力送木材到金溪。陳父二話没話,就到星峰山庵燒香求大聖。許過願後,就往山下走。還没走到山下,那些木頭已流到桃溪口了,使同伴們嘖嘖稱奇。今天,守庵的年青人説:他原先在山上以砍柴種香菇爲生,常住在星峰山庵。後來大聖托了個夢,要他守庵,並且常常傳給他一

些信息,比如哪一天要把門前的荆棘叢劈開,哪天要修路等等。倘若守庵者祇顧做自己的事情,頭就會變歪;一旦他把大聖囑咐的事情做好,頭立即不歪了。有時侯,他回到山門看望家中的親人,一住在家中頭就會痛起來,一旦回到庵中,頭痛就好了。此後,這個年青人就一直守在庵中。據説,大聖還會把法力傳輸給他。在重修星峰山庵時,他去幫忙挑磚頭。他挑了幾十塊磚,走到普陀巖時感到十分疲倦,就坐下來休息。恍惚間聽到大聖在山頂呼唤他,要接他上山。他的頭即刻昏昏沉沉的,居然把磚綁在腿肚子上,挑起擔子,健步如飛,不一會兒到了庵中,一點疲勞的感覺也没有。

大聖的靈驗使其聲名遠揚。在七月十五日齊天大聖過生日的時侯,星峰山周圍的 10 多個村落都會去燒香,由當年扛大聖做頭的負責請 7—8 個南摩仙到庵中唸一天經,當地人稱爲"拜千佛"。庵四周的群衆來燒香都會捐錢,這錢用於當天的各項支出以及修廟,維持廟中和尚、尼姑的生活。一些家中有人生重病,或久婚不孕想生兒子的,到庵中燒香時會購買許多餅分發給四方香客。庵中有專人負責把捐香錢者的姓名做成表,並在晚上放"焰口"(松火)、點松光前把表燒掉。七月十五日晚上由南摩仙作法、施食。由於解放後齊天大聖生日、醮事均停止,其它情況無從得知。

(六) 溪口做春祈

大桃村幾乎每個自然村都供奉了陽公,並且有做春祈(一説做春期)的習俗。其中祇有溪口自然村今天還保留了此俗。

溪口做春祈的頭家由村民推舉德高望重、有號召力的人來擔任。春祈的日子不固定,由做頭的擇春季一個吉日舉行。如 1998 年在二月十二日,1999 年卻在四月十四日。經費來自到馬雲廟燒香者捐獻的錢。

在做春祈的前一天,頭家要派人買好花生、餅乾、糖、水果等,

混合後裝在一個個小塑料袋裏,稱作"齋果",届時分發給捐錢的香客,讓他帶給家人吃。同時,做頭的還要預請好 5—6 個南摩仙,並選好打糍粑、做飯菜的人員。南摩仙一般請自漠源鄉,若没請到,改請本大桃村的。鼓手隊均來自本村。

解放後恢愎醮事活動,由於其它自然村都不再做春祈,以致溪口做春祈時許多外村人來燒香捐錢。如 1999 年 4 月 14 日做春祈時,涉及到廖、楊、邱、葉、余、藍、陸、黄、吴、張、沙、龔、鍾、蕭、魏、羅、范、曾、俞、彭、劉、熊、陳、李、江、盧 26 姓 171 人共捐了 2196 元。上述 26 姓顯然大大超過了以范姓爲主的溪口村的範圍,但大致爲大桃村範圍内的姓氏。這些姓氏中,余、鍾、范、藍姓捐錢較多,依次捐了 285、235、216、200 元,捐錢人數依次爲 19、16、20、10 人。其餘姓氏的捐錢數目均在 200 元以下,並且大多數才捐幾十元(詳見表 7)。

表 7　溪口馬雲廟做春祈的捐錢姓氏、人數、捐款數目統計表

姓　氏	廖	楊	邱	余	藍	陸	黄	吴	張	沙	龔	鍾	蕭
捐錢人數	14	4	5	19	10	4	9	5	6	1	1	16	8
捐錢數目	175	66	76	285	200	30	126	65	100	10	20	235	55
姓　氏	魏	葉	羅	范	曾	俞	彭	劉	熊	李	盧	江	總計
捐錢人數	1	9	3	20	10	1	5	2	4	2	1	1	171 人
捐錢數目	10	90	35	216	122	20	50	20	40	30	20	5	2196 元

注:馬雲廟紅榜上的捐款總數為 2190 元,疑為村民統計有誤。

做春祈時,由南摩仙在馬雲廟中設"保安道場",在廟中唸一天經,爲村中衆姓祈福保平安。村民自由到廟中燒香、捐錢、燒完香後到做頭的家中吃齋飯。外村人到廟中燒香,則在廟裏吃糍粑。在做春祈的日子裏,全村人都得吃齋,第二天才可開齋。

(七)過完冬

大桃村人在冬收結束,即把稻穀、地瓜、豆子、芋子等作物都收回後,爲慶賀豐收,並慶賀結束了這一年繁忙勞累的日子,有做白粿、打糍粑,買豬肉、魚肉,殺鷄宰鴨,遍邀親朋到家中作客飲酒的習俗,俗稱"過完冬"。

大桃村的各自然村"過完冬"的日子大多不相同。上洋坊、下洋坊、大布的村民在十月十五日,墈頭、洋汾庵在十月十六日;盧厝、鍾厝、林墩、白蓮塘在十月十七日;范厝、溪口、竹林干等地在十月十八日;山門在十一月初一日;大坑則在十二月初一日。山門與大坑的田因海拔較高,都處在山溝裏,四周林木陰蔽,陽光不足,氣温較低,冬收比較遲,加上田多路遠,因而糧食入倉較費時間,"過完冬"的日子比其它自然村遲。而磜上、磜下的村民則因田多勞力少,冬收完成的日子不固定,因此隨便選日子"過完冬",有的家庭在十月底,有的在十一月初,有的會拖到十二月底。

"過完冬"的前一天,家家户户都要把數十斤糯米與"大禾米"(粳米)放到水中浸泡,晚上把它磨成米漿,然後把米漿中的水擠壓乾。第二天早上,主婦們忙於把米粉做成白粿,圓的白粿裏面包咸的餡;扁的裏面包甜的豆沙餡。小伙子們忙着椿糍粑。家長們則到城關採購,回家後個個殺鷄宰鴨,招待來客。客人多的家庭多達4—5桌,少的也有1桌。客人回家時,主人還不忘贈送一袋白粿與糍粑,讓其家人共賀豐收,分享他們的勝利果實。大桃村的不少自然村,一年中"過完冬"這天來的客人最多,熱鬧的氣氛不亞於節日。

五

大桃村與筆者調查的和平村相比,在地理環境、聚落分佈、民

居建築、宗族、經濟方式、語言、民間信仰及其它習俗上均有一些相似之處,又存在着較大的差别。具體分析如下:

1.地理環境

大桃村與和平村均位於金溪的西岸,均屬古鏞鎮管轄。但和平村處在龍池溪匯入金溪形成的河谷冲積平原上,居住地與農田的地勢十分平坦,而大桃村的各自然村均隱藏於一個個小山谷中,境内層巒叠嶂,地勢高低不平。

在交通方面,和平村與大桃村古代的交通都比較方便,和平村是東出縣城到順昌驛道的第一站,大桃村則是南出縣城往明溪縣驛道的必經之路。但解放後,兩村出現了明顯的差距。和平村隨着城區向郊區的擴展,旁邊的大路建成了新華街,村子周圍建了許多工廠。大桃村由於解放後修建的將樂到明溪、泰寧公路均不從村中經過,衹能靠柴三機與摩托運輸,村落附近除了范厝水電站之外,一家工廠也没有,成爲一個遠離城市喧鬧的寂静山鄉。

2.聚落分佈

兩村的聚落分佈存在着明顯的不同。和平村人的居住地分佈十分集中,幾乎都在今村委所在地,房屋之間衹相隔一條條小巷,直到 90 年代以後,由於一場大水把近金溪旁的房屋冲塌,才使部分村民遷到 2 里外的和平新村。大桃村的聚落區自古就十分分散,明朝以來,它一直包括了 10 多個自然村,分别處在一個個小山谷中,最遠的竟相距 40 多里。

3.民房建築

和平村與大桃村的村民房子均有三種,反映了經濟條件的變化。和平村早期的住房是茅草棚;然後逐漸出現土木結構的瓦房,外牆用泥巴椿成,裏牆用木板或泥巴牆作隔牆;到了 70 年代以後才出現磚混結構的房屋。大桃村的早期住房既有茅草棚,也有木

板房;後來出現磚木結構的住房,外牆的下半截用磚頭砌成,上半截與隔牆用木板拼成;80 年代以後才出現磚混結構的房屋。因而,兩村的建築在中期有所不同,和平村的是上木結構,牆用泥巴椿成;大桃村的爲磚木結構,牆用磚砌成。顯然,從長汀遷到和平村的客家人把老家的椿牆技術也帶到了將樂。

4.宗教

和平村與大桃村都是多姓雜居的村落,和平村包括 26 個姓氏;大桃村有 29 姓。兩村的多數姓氏都歷史不長,人口不多。和平村人主要由長汀遷來的客家宗族組成,歷史最長的才繁衍到十幾代;大桃村是個主要由將樂本地宗族構成的聚落,最老的宗族已在本村繁衍到三十多代。

在村民的通婚方面,兩村的通婚網絡均較大(大桃村以大布陳姓爲代表)。和平村的通婚姓氏有 58 個;大布陳姓有 47 個。影響兩村人通婚例次的最主要因素都是距離,兩村人從本村外姓中娶入的女子均很多。但和平村人還有兩個大布陳氏不具有的聯姻地:一個爲長汀老家;另一個是四川農村。

5.經濟方式

解放前,和平村與大桃村的村民均以務農爲生,但傳統經濟方式有所區別。和平村的農田大多是旱地,不能種水稻,因而村民以種蔗製糖爲生,村落的名字一度爲"蔗廠下"。大桃村人多數以租種寺廟或者地主田地爲生,種的農作物主要爲水稻,山門村民以種生薑爲主。另外,大桃村有人以砍柴放排爲業,而和平村没有放排的。現在,和平村依靠近縣城的地理優勢,農田改作菜田,成爲將樂縣的菜籃子基地之一,而大桃村的農田仍然以種植水稻爲主。

6.語言

在語言上,大桃村與和平村中都存在兩種語言,即將樂話與客

家話。但大桃村中絶大多數村民都講將樂話,衹有個别人會講客家話,客家話在村内與村外都極少使用。和平村則幾乎人人都是兩種語言同時使用,在村裏均講客家話,而在村外與將樂人交流時講將樂話。另外,從兩村的語言可聽出,和平村人講的客家話中已滲透了少數將樂話的詞匯,大桃村人講的將樂話中有相當一部分詞匯的發音近似於客家話。

7、民間信仰

兩村人均信奉多個神明,但大桃村人最信奉齊天大聖,而和平村民最崇拜定光古佛。大桃村的各座寺廟與神明活動均有明顯的層次性,而和平村的都是全村人共同信奉、參與。大桃村有"趕瘟神"這一將樂本地的習俗,而和平村没有。大桃村打醮時還有請乩童者坐刀轎的習慣,和平村也没有,但這一習俗是源自閩南還是將樂本地有待於進一步調查。

另外,在組織神明活動時,和平村人在解放前請的是道士(和平村人把當地的南摩仙稱爲道士),解放後改爲請和尚在醮場中做法事;大桃村的多數神明活動請南摩仙來主持。在組織者的産生上,和平村要通過抽勾選出"五人領導小組",大桃村則由村民推舉産生頭家,一般衹需 2 人。並且和平村的醮事活動較爲繁鬧,花費也比較大;大桃村的比較簡單,過程比較自由,花費比較小。

8、其它習俗

兩村均有用擂茶招待客人的習俗,尤其在做紅白喜事要招待大批客人之時,必須做擂茶,連不相識的人也可以去喝。但兩村喝擂茶仍有所差别,和平村民多數在招待客人時才做,平常很少做給自家人喝;而大桃村人平時也常常做擂茶供自家飲用,就像喝開水那樣普通。並且,大桃村人有冬收之後做白粿、椿糍粑待客,即"過完冬"之俗,而和平村無此俗。

主要參考書目

李昭行:《將樂縣誌》,弘治十八年(1505),將樂縣檔案館手寫本。
黃士禎:《將樂縣誌》,萬曆十三年(1585),將樂縣檔案館木刻本。
李永錫:《將樂縣誌》,乾隆三十年(1765),將樂縣檔案館手寫本。
將樂縣地方誌編纂委員會鄭大余等:《將樂縣誌》,方誌出版社,1998年7月。
陳氏裔:《貢川陳氏族普》,光緒十四年(1888)重修本。
《將樂文史資料》第八輯,將樂縣政協文史組編,1989年12月。

本文主要採訪對象:

陳德榮,70歲,農民;陳世忠,64歲,農民;
沙美生,61歲,農民;盧土祥,78歲,農民;
邱流明,62歲,農民;江永清,66歲,農民;
楊合順,60歲,農民;余正根,84歲,農民;
吳金秋,72歲,農民;白天根,75歲,農民;
鍾金榮,69歲,農民;黃發壽,66歲,農民;
吳金娥,70歲,(女)農民;楊金根,66歲,農民;
范玉應,80歲,農民;盧仙水,83歲,農民;
曾輝賢,67歲,曾任桃村村支書。

另外,筆者還要感謝古鏞鎮政府的肖興旺先生,山門村主任沙家生先生及其愛人張秀蘭女士,洋坊村主任白炳火先生和桃村村支書周華先生,在調查過程中,他們給了我很多的支持和幫助。

九峰山區的宗教形態初探

譚 偉 倫

一、前　　言

九峰位於廣東省樂昌市北部,境内群峰叠嶂,較著名的山峰共有九個,分别是五指峰、向日峰、青雲峰、紫薇峰、雲祖峰、太乙峰、羊角峰、三星峰、馬蹄峰,因以九峰爲鎮名。九峰鎮現有人口一萬九千人,分佈於十九個管理區内,共一百七十一個行政村。據鎮政府文化站站長羅家茂先生提供,鎮内共有十五大姓,均有修譜,分别是薛、白、扶、謝、黄、羅、歐陽、郭、李、曾、廖、鍾、劉、龔、陳。其中薛家出了一位國民政府第九戰區司令官薛岳,名聞全國。據横坑龍贊義(68 歲)和龔求妹(79 歲)先生説,民間流傳九峰的風水是五龍歸位,共産生兩個半屋場,其中上廊灣子一個,溪下劉家半個、横坑東樓半個、茶料羅家半個。這個民間傳説道出了九峰的人口分佈。據此傳説,上廊灣子得風水之利,人丁最旺,此即扶氏一族也。

二、洞的格局與地方廟宇

九峰作爲一個山區當然不衹九個山峰,境内大小山峰難以盡數。居民有的依山而居,坪坑嶺頭子村是一例。依山而居較少有大型屋場,嶺頭子村中的潘姓衹有房子數座。七十八歲的潘日成

先生是一名獵人,亦是九峰著名的舞龍師傅,惜去年與早禾田的扶宗浩先生合作於春節舞龍時,爲爆竹所傷以致聽覺上有問題,難於接受訪問。據 1993 年修的《潘氏族譜》中道光丁酉年(1837)之序,潘氏在九峰的開基祖是福寧公(1493—1540)。其父永政公(1467—1548)由閩上杭遷居翁。依地源及語言來看均屬客家。子福寧、福爾公又徙樂邑九峰,唇上郎蒔家洞。依此,潘氏自閩遷粵的時間應在明末嘉靖年間(1522—1566)。



樂昌九峰十八洞示意圖　　上廊灣子村堪弋繪

除依山而居外,九峰中居於山谷者更多。四面環山,中間平原,有山溪水流經過之地,爲遷粵之客家人樂於聚居之地,如此地勢九峰中人稱之爲洞。所謂洞非指山洞或洞穴之意。可能與指稱我國西南地區少數民族聚居之地的"峒"同。九峰便有十八洞,是爲唐家洞、曹家洞、冶家洞、王洞、后洞、吕洞、洋洞、文洞、武洞、龍

鬚洞、烏猪洞、野猪洞、馬尾洞、上漕洞、獎洞、送水洞、方厢洞。一如九峰之名,十八洞之稱呼也是一個約數,祇取其較有名氣之山谷集而稱之爲十八洞。事實上成"洞"者,在九峰比比皆是。據横坑的扶先妹(80 歲)表示,横坑在 1949 年前便分爲上、中、下三洞。三洞各有自己的廟宇,上洞爲上廟,包括松光山(張、龔、李、朱、郭姓)、林家(林姓)、張家山(扶、龔、白姓)及康冲(龔姓)等地。中洞有中廟,包括洪門(黄、藍、郭、鄭、龔姓)、臺前(黄、潘姓)、上方丘(郭、鄭、藍姓)、下方丘(郭姓)及柏樹下(白、李、陳姓)等地。下洞則有五顯廟,包括有神坑(上坑與下坑)和白家壩(白姓)等地。據居於張家山村的扶先妹先生所述,上廟前有黑面的九龍仙公(持蛇)和白面的福主菩薩(持風調雨順之牌子)爲主神,其他二廟則不甚清楚。1949 年後三廟均已不存。六十八歲的林經蘭先生補充説,上廟還有一紅面關公。他説横坑三廟雖各有管轄的範圍,但三洞會聯合在中廟打大幡七天七夜。打大幡時會到飛來仙請神像來參加。大幡並非每年舉行,但中廟年年打醮,因爲中洞屬平原較多之地,故較富有。除此之外九峰鎮上的關老爺會,二洞居民也前往參加。關於飛來仙與關帝廟實爲九峰鎮中共同崇拜的對象,將於下文介紹。五顯廟鄰近鎮中心,屬另一形態之宗教信仰,亦留待下文交待。九峰中以洞爲單位,洞中廟宇發揮維繫洞内居民之形態比比皆是。茶料是另一典型例子。

茶料雖不以洞名之,事實上亦成一洞。四面環山,中間一河,共有六姓,是爲謝、廖、歐陽、譚、李、羅。據八十歲的謝錢端先生説過去六姓共奉一廟,即中洞大廟,每年均打醮,會有五至七人負責組織事宜。茶料水口另有一廟,名叫翠龍廟,今不存,亦爲六姓共同所有。中洞大廟以關帝爲主,打醮時不遊菩薩,而於關帝誕時,即五月十三日,方擡關帝遊村,至各姓家,亦經田陌。據稱除遊菩

薩外,六月時分,蟲害季節,各家各户還在田中插上大型火把蠟燭名爲"通天燭",晚上點上,以除蟲害。此類象徵性行動,筆者於小坪石亦聽聞之。

此外小坪石本身亦成一洞,以薛姓爲主(300 户),另有黄(1 户)、張(19 户)、曹(5 户)、劉(1 户)、扶(1 户)等姓。據《薛氏族譜序》,薛氏於九峰的開基祖爲邦明(1331—1440),原楚南宜邑里田人,自明朝而徙居粤北樂昌九峰坪石。七十八歲的薛賤全表示,薛家後來分房,一居於上灣,一居於下灣,各有廟宇,是爲上廟與下廟。均以相公菩薩和關公爲主。每年廟會另築一棚於田間空地,有擡菩薩和燒"通天燭"的活動,整個大洞的居民也來參加。

以上横坑三洞的三廟,茶料的中洞大廟和小坪石的上下廟均已不存,廟會的具體情況亦説不清,菩薩名稱也不完全確定,惟廟在洞中起維繫宗族的角色則甚明。此外關帝神明在九峰甚爲流行,其與除蟲活動關係密切。

三、各 方 神 明

(一) 九峰橋上關聖爺

説到九峰的共同神靈,九峰橋上的關帝,亦可算是名聞遐邇的九峰神靈。前文所述茶料亦供奉關帝,小坪石亦如是。九峰最大的關帝廟却在鎮中的九峰橋。每年五月十三爲關聖誕,有打醮慶祝。據伍里冲的伍洪章先生的憶述,1948 年關帝廟會的會首是小坪石桃子園的丘岳善、横坑白家壩的白培卿和九峰橋的吴揚標。廟會爲期三天,共僱用三名師爺佬,雖然没有演戲但有在街上遊菩薩的活動,且有搶花炮之活動。主持者以神銃向天發三炮,拾得第一炮之木塞者可獲八卦鐘一座,在家中放一年,就能帶來平安和好運,其他兩炮均有獎品。據説關帝爲一大神,所以廟中不會出現如

五顯廟中叫化子寄居其中的情況。

(二) 山賊王變成保護神與住廟的叫化子

山區中難免有山賊藏匿。民國二十年版《樂昌縣志》卷十八記載明正德九年(1514)載:"東莞賊袁周等入樂昌與高快馬合……九月九峰賊高快馬等攻樂昌城,知縣李增擊敗之。"可見高快馬爲九峰著名山賊,據扶堪弋先生説高快馬的墳地在昔日的五顯廟後。五顯廟原在九峰橋(今鎮政府)墟市旁。六十八歲的林經蘭更謂五顯廟中的五顯之一就是高快馬。其他能記憶的菩薩有大力王、順風耳和千里眼。高快馬是否五顯中的一顯不能證實,惟在五顯廟的原址仍隱約見數墳頭分佈在今天的菜田上。八十歲的扶先妹謂傳説高快馬死後的棺材被懸於一山洞半空中,目的是不使其轉世爲害人間。每年十月霜降之時要殺一牛以祭之,亦祈求其不要轉世。看來拜祭高快馬的目的是源於畏懼,祈求他不要作惡,是一種反面的地方保護神靈。離五顯廟不遠的地方叫竹子壩,另有一廟即朱公廟,據七十四歲的謝才生説廟中供奉的菩薩是朱十一公和朱十二公。雖然朱公廟的殘舍仍保留在一大樹下,但當中已無菩薩。謝先生説朱公的造相是穿盔甲持關刀,他生前是劫富濟貧的山賊。朱公死後便成爲地方的保護神靈。雖然看來朱公廟的面積不大,但據説以前必每年打醮,香火頗盛。朱公廟現在亦可見仍有人拜祭之痕迹。回頭再説五顯廟,據七十四歲的白鐸城先生説,以前管廟的是兩對許姓夫婦,是討飯的頭頭,即乞丐的領導,住在廟中。九峰墟範圍討飯的都要向他們進貢。鎮内居民辦喜事,也會給他們預留飯菜。一般不好養的小孩,由於相信乞丐命硬,父母會把他們契給"叫化子"即乞丐的頭頭。叫化子的頭頭會應邀爲孩子送來衣服鞋襪和白米,上契的家庭會回敬利是,價值要超過收到的禮物一倍。但此等認契儀式祇此一次。叫化子除了供人認契外,

七十歲的白深略先生補充説還會替人尋找失物,遺失者可至五顯廟尋求協助。除了契"叫化子"的頭頭外,在農村把多病難養的孩子契大石、契大樹也常有之。白先生謂九峰柏樹下原來的柏樹很多别村的孩子也前來認契。在樹上綁上紅繩,擺上香燭、糍粑等貢物拜祭便成。

(三)伐木與山神地主信仰

所謂靠山吃山。九峰作爲一山區,木材是一重要資源。木材中以杉木爲主。民國二十年版《樂昌縣志》卷九記載"縣中林業向稱發達者如六區之九峰、二區之五山、四區之河路,一望崇山峻嶺,杉竹成林,無不編筏爲排,蔽江而下"。據陳祖蔭先生的《解放前樂昌杉木産銷概況》一文(載於《樂昌文史》五,1988 年 12 月),杉樹的生産有三種方式:

(1)僱用方式:山主招工墾植,承耕者負責開荒、種植和管理三年,三年後將杉山交回山主,每年得工資穀六十斤。

(2)貸款方式:由山主貸款承耕者種值管理杉樹,砍伐時收益各得其半。

(3)合營方式:山主招入合伙,山主出地,承耕者出力,成材砍伐時,收益均分。杉樹種植一般要經十八年左右的生長方能砍伐。

據薛仰修(68 歲)先生提供砍伐木材須於山脚下建一臨時房屋稱爲"青山廠"(廠,方言,即棚)。砍伐時有很多禁忌,主要是語言上,比如吃飯叫"耕沙子",筷子叫"順條子",碗叫"蓮花子",鹽叫"海味子",油叫"萬水子",洗澡叫"遊龍",睡覺叫"嘆條子",大刀叫"葉麻子",總之每一事物必有代名詞,要如此做主要由於怕得罪山神。扶堪弋先生補充説:"用特别的語言交談,山神方無意見,否則伐木招意外。"此外初一十五要用猪肉、糍粑、香燭拜祭山神。砍木一般二至三人一組,工序分有除草、剥皮、砍木、除樹枝。砍木多由

三人中的師傅負責,其他工序由同行二人包辦,師傅工錢一天可得相同於今天的三十塊。砍木完畢須謝神,否則不祥之事會隨身,"青山廠"完工後要拆去。砍木完成後要僱人背木至河邊,因運輸上以水運爲主。當水勢適宜時便以散木形式紮成木排,成排漂放。六十八歲的扶堪哲先生謂"木按人不賺錢,人按木賺大錢"。意謂搬運木頭至河邊的工錢少,放木排者工錢較多。上廊由於河道較窄衹能容二至三條木紮成一排,一次可放五至六排,如划船般持長竿站在木排上控制,隨水流而去。至兩江可紮成更大木排,由十多條組成,漂往樂昌,每次放二十至三十多排,此謂之"大排"。木頭均預先用鐵槌打上木印,以防流失時仍可辨認。據扶先生謂放木排危險性不高,操此業者衆矣,一天可賺取約七元之工資。伐木這行主要的宗教活動,便是開工前的祭山神土地和完工的謝神,這是1949年前的習俗。

(四)仙的傳説與朝聖活動

山不在高有仙則靈,在九峰的崇山峻嶺中不乏仙的傳説。九峰有九仙,分别是上曹洞的羊角峰上白鶴仙,横坑的馬蹄峰上飛來仙,上廊的青雲峰上青雲仙,文洞的向日峰上靈坤仙,小坪石的紫薇峰上五雲仙,漿源的五指峰上的雨水仙,長塘(兩江)的三星峰上石龍仙,普樂(兩江)太乙峰上的太平仙和鳳落(兩江)雲祖峰上的銀子仙。九峰中九仙的傳説很多已被遺忘。九仙中最具盛名的應推飛來仙與雨水仙,筆者今次在九峰的採訪中,人人提及,人人懂得正是此二仙。雨水仙的五指峰爲九峰中最高者,顧名思義雨水仙的作用在於求雨。求雨方式獨特,村民組隊,持槍到五指峰雨水仙之巖穴瞄準而射,擊中後一小時内便下雨。綜合衆人的解釋是以槍擊驚醒龍王下雨。但五指峰中有不同的巖穴,有風巖亦有雨巖,若擊錯目標如風巖便衹得刮大風而無下雨,故必須由槍法準和

懂得的人去射擊,擊中則靈驗非凡,所以九峰内人人信奉。此外,横坑的飛來仙也是人人敬奉,逢初一至初三期間必往拜祭的仙神。飛來仙在馬蹄峰上,由山下走到山上超過百多級石級,要一小時以上。若非住在附近,需時更長,故每年的朝拜,仿如一次宗教的朝聖旅程。筆者親臨參觀,見有菩薩七尊由左至右分别是:送子觀音、九子娘娘、六月真仙、飛來德仙、藥王菩薩、風調神和雨順神。從神靈的名稱可見來求之民衆的目的亦在求子,求病痊愈和風調雨順,壇上有書"飛來仙殿神壇"之横匾,兩側對聯是"净土清幽一塵不到菩提地,祥關寂静萬善同歸般若門"。菩薩名稱是由五十七歲的郭榮森先生提供,他是兼職協助打理廟宇,據説飛來仙香火最旺是正月初一至十五,每天可得約十元工資。此外前來求簽者亦衆,簽共分七項,分别是求財、交易、婚姻、求子、家宅平安、陞官與前程。廟内有一木製横匾,上書"降爾遐福",左書"沐恩弟子黄文綉率男仙來敬酬",右書"道光乙巳年(1845)季冬穀"。可見廟宇在清末時已盛。廟上懸掛新舊紅布二十多條,其中書有"得子報恩、有求必應"者多,足見廟宇在民間中的靈應程度。據説飛來仙是飛來之仙,仙人騎馬下凡弈棋,後被人發覺飛馳而去却留下馬蹄印,因名峰爲馬蹄峰。廟宇維持至今仍每年打醮,今年(1998)的會首是九峰橋的白賤才和曾相芹以及横坑的龔贊儀。

九峰各洞,别有洞天,分别有各自的地方神靈,除此以外看來亦有一共同朝聖的對象——飛來仙。

四、道士與仙婆

(一)道士

九峰至少有兩個家族保存了祖傳的道士世系,一是茶料的謝家,一是上廊的扶家。上文提及的茶料謝錢端先生便是祖傳道士

的繼承人,法號端四郎。在民間,道士被稱爲"師爺佬"。據《謝民族譜》可推溯端四郎的傳承如下:

端四郎(1919—?)→父:濟民聖一郎(1886—1945)→祖父:林瓊號禮四郎(1850—1902)→曾祖父:炳熏號欽一郎(1825—1877)→培制號法二郎(1802—1851)→鍾雨號霖一郎(1766—1852)→南高號朝三郎(1701—1766)→賜進號二郎(1659—1739)→親道號富三郎(1628—1709)→星輝號傳一郎(1592—1661)→祥海號通四郎(1572—1645)→發萬號念三郎(1548—1618)→肇壽號丙四郎(1524—1606)。

按族譜中載,肇壽自乳源桂頭必背遷樂昌九峰茶料迴龍山,實爲謝氏在九峰的開基祖。謝錢端先生謂在家廟中(即祠堂)最上放觀音,其下是祖先神主牌,前面是法師像,分別是謝丙四郎居中,左邊爲謝念三郎,右邊謝欽一郎,再前面是謝禮四郎。於祠堂中供奉觀音是客家常見習俗,筆者於横坑張家山村一殘存扶氏廳房中便見有保存文革前陳舊的觀音木像及隱約見有"大清"字樣之祖先神主牌。祠堂中供奉道士祖先亦廣見於其他客家地區,可算是客家宗教文化之一,福建的楊彦傑先生便曾以祖神一概念稱之。謝錢端先生以前的家廟供奉的是開基父子法師和道一代的法師傳人即謝錢端先生的祖父及曾祖父法師,足見這一法系是祖先傳承。

謝先生謂其法統,文方面屬佛教三寶,武方面奉道教太上老君。他藏有一破爛手抄本科儀,封面祇殘存"玉皇寶殿"四字。據謝先生所言,九峰、北鄉及茶料在法事上實同一系,儀式大致相同,祇唱腔上略有異處。果真如此,我們值得仔細分析搜集回來的有限資料去了解九峰一帶的民間道教情況。由於欠缺了收藏者的詳細解釋,筆者祇能基於自己的了解把儀式整理如下。首先儀式大致可分兩大部分。第一部分以治病爲主。第二部分列出醮及大幡

等較大型禮儀之項目。由於第二部分祇具名目,祇好留待他日跟進研究。治病部分共有五種法事,第一種姑且名爲"整病",第二"起油鍋",第三"打胎",第四"敕香符",第五"落竹符"。五種法事同一原理,均爲收邪縛鬼,打倒五方神怪與爲禍鬼神,追討生魂,交還病者。第一種法事羅列較詳,簡述如下:

(1)文武起師藏水:此部分有半頁脱落。内容大致以龍王神水(由普通水變化成),收攝爲禍鬼神,名之爲吊。吊似爲邪惡鬼神之總稱,有詹前詹後吊公吊母,吊子吊孫。後文吊的内容更廣,包括天、地、年、月、日、時及動物類:牛、馬、猪、羊、鼠、鴉等,乃至人、鬼均有吊,故吊應爲一切爲禍自然力量及非自然力量之總稱。

(2)落大禁:爲禍力量收於碗中,使之"低頭伏地,不能動作"。

(3)整病狀:上狀表示要收一切"冤家咀咒"及作祟爲禍之"神壇社廟"。

(4)變鑼鼓:把鑼鼓化爲春、夏、秋、冬雷,以對付邪惡鬼神。

(5)變角:把牛角化爲"長聲紫角",吹得邪鬼盡滅亡。

(6)塞洞口:召請唐、葛、周三元(上、中、下元)將軍鎮守洞口,保平安。相等於結界。

(7)畫井元收:畫井成牢獄,收攝作祟爲禍鬼於牢獄中。

(8)破禁:化斧頭爲五雷霹靂斧,打破"神壇社廟"之"符頭冤禁"。考其意應爲對一切作惡的神廟,破除其毒害生靈的符咒。

(9)變桃條:變桃條爲銅槌鐵槌,打破五方神壇社廟之埋符冤禁,變爲法師法器之一。

(10)變酒埕:化酒埕爲五方神壇社廟及埋符冤禁,再執五雷神斧破之。

(11)變身:法師化爲上清祖師及歷代祖師,領天仙兵及地仙兵破作祟之神壇社廟。

(12)四方收魂:法師再以祖師身份取回病人被奪去的三魂七魄,交還其身。

(13)變花盤:化花盤爲五龍花船載五方傷鬼神,請出門外青天。

(14)送花盤出房門。

(15)變斗:化斗爲千丈深潭,萬丈金井的火牢,以收作祟的七娘七姑,邪鬼神的代表。

(16)變帕:化帕爲羅網大將軍,收一切邪惡鬼神。

(17)藏魂:一方面化一缸爲老君長生寶庫以藏病人三魂七魄,另一方面差神遣將前去五方五路失魂之處追轉失去的魂魄,追回本家。

以上整病法事名目雖多,用意甚明,旨在收攝一切爲禍鬼神使其屈伏,並追討病者被奪去之三魂七魄,交還病者。

第二項法事"起油鍋"作用在於"變火竈爲雪洞,油化爲千萬年雪山,凍死千年爲禍鬼,冷死萬年爲禍神"。第三項法事"打胎"用意在從五方懷胎婦女身上取討生魂。此處所謂生魂乃指病者之魂被奪後再往投胎。在討回生魂之前,仍須收邪縛鬼,方能"打破懷胎,取討生魂"。第四項法事"敕香符",顧名思義,以符力"拔去神怪,除災治病"。應爲病者冒犯鬼神,以致魂魄被奪而致病。第五項法事"落竹符"屬同一範疇,因牽涉以一竹作法器,因以爲名。此法中要啓動所有祖師,上至三清上聖、玉皇大帝、太上老君、王母、閭山三官九郎,陳、林、李奶三夫人,及至佛門三寶、觀音及南泉祖師普庵,下至本坊福主,一切有感尊神,天仙兵地仙兵,三元將軍唐、葛、周,五傷五郎。可見此項法事須召請該派系整個神統,"造水變符,打倒五方神犯"及"病者身中三百六十骨節神怪,盡皆速起,空中而去"。如此總動員,該是治病法事中最猛烈的一種法事。

根據以上分析,可總結幾點九峰區民間的一些傳統宗教觀念:

(1)患病或是因超自然力量干擾而起,病者三魂七魄被奪,是爲鬼神病。

(2)治病須由法師作法,收邪縛鬼,去除五方神怪及作祟爲禍鬼神,奪回病者三魂七魄。

(3)嚴重者病人被奪魂魄或已往投胎,須由法師以法術召來五方懷胎者,實行打胎奪魂,歸還病者。

(4)更嚴重者須以符治,請動宗師及諸天神靈,造水變符,打倒五方神怪及病者身中三百六十骨節神怪,以救病者。

(5)考法事的原理在四字:"傳承"與"存變"。傳承者,法理力量及效力來自傳承祖師,特別是自己的口傳師傅,在儀式中每一小節完結時,均加一句"師傅"。每項法事均須宣唸歷代傳承祖師名號,以示恭敬召請,儀式上常加述"吾身不是吾身,化爲上真祖師"、"化爲祖師公"、"化爲本師公",以行一切法,這是存變。據謝錢端先生説做法事要觀師傅元神,現身在前,扶持弟子作法。存變的不祇法師,法器也要變。例如碗化爲黑暗火牢地獄,斧頭化爲五雷霹靂斧,桃枝化爲銅槌鐵槌等等。如何變則缺乏解釋,似是靠按着儀式的經文唸誦,説變即變。

九峰另一有名氣的民間道士傳統見於上廊扶家。上廊管理區現有一半是扶姓,男丁扶姓有一千一百多人。據《扶氏族譜》中明宣德九年(1434)的序,扶氏始祖爲漢廷尉大夫嘉公。其子輔義帝南遷都郴,即今湖南桂陽。後子孫又遷湖南郾邑。又據清乾隆乙丑年(1745)之序,嘉公四十六世孫明永樂年間(1403—1424)進士,曾遣次子用廣公來粤省叔父。後用廣公徙於九峰上廊。據此扶氏宣稱其族應於明水樂年間遷至九峰。扶氏上廊的開基祖用廣公有三子:富、良、權。其中祇有富生六子。其中三子各有一後,便是扶

家在九峰的三大房:江、淮、海。江公房主要在兩江鎮,淮公房在上廊早禾田,海公房則在上廊灣子村。江房現有男丁三百人,淮房一百,海房七百人。海房便是九峰二個半屋場中的一個,人丁最旺。從族譜中可見,三房各有道士。海公房有扶根一郎,没有生卒年,據説是明末清初人,法號岐山公。江房有扶法二郎,號法山公,淮房有扶珍三郎。

若謝家的道士祖先衹化作道士法事神統中的祖師神靈,扶家的道士的祖先,更進一步發展爲"祖神"。據六十五歲的扶堪弋先生説,扶家祠堂一直供奉着岐山公和法山公的肖像。岐山公的像還被漁民船夫供奉在船頭上,以保平安。可惜這方面的崇拜未能透過訪問船家得以證實,但《扶氏族譜》卷十一中有載岐山公前有祭産八斗,其中更有序曰:"八世祖岐山公……以救人爲念,以濟物爲心,族中人多賴之。及臨終之日,集族中子侄語:'……吾去後凡族姓子孫,遇有急難之事,爲吾力所能解救者,須勺水明誠,默唸吾字,吾當陰爲之助焉。'其後族中遇有吉凶事務,果如其言,無不靈應。"關於岐山公的靈驗故事,筆者在上廊採訪期間,屢聽及之,包括有子孫趕猪過橋不遂,默唸岐山公名號,猪自動過橋。森林失火,亦唸其號,風轉向,火得以熄滅。家中猪廢食,焚香祈請岐山公助之,猪隻即進食如常。亦有岐山公附身病者,教家人於七杯米水各放一茶葉飲用治之,也有祭祖忘記召岐山公而刀割不入猪隻,要主禮者焚香請罪,祭禮方能如常舉行。最樂爲扶氏一族所道者是近年臺灣扶氏後人,因跳傘時傘張不開,急唸岐山公名號而傘立張開之。如此各種靈驗故事,數不勝數,可見岐山公在扶氏一族中,已超乎一般祖先地位,名之曰"祖神"可矣。如前所述,岐山公生前爲一道士,由於他臨終許下要"陰助族人",慢慢發展成一位族中的保護神。據説岐山公生前法力已高,並與上廊中的洪廟裏的菩薩鬥法。初時落敗,遂元神

出竅往閻山學法,臨行囑咐妻子謂此行未知吉凶,惟肉身不長蟲不要埋葬。惜其妻爲洪廟之菩薩以禾蟲放在岐山公肉身鼻上所騙,以爲他已去世,加以埋葬。及岐山公學成回來戰敗洪廟菩薩已無肉身可附。岐山公發誓令洪廟永世無完整,洪廟菩薩則發誓使岐山公後代尋不着他的墳。岐山公的傳説故事和靈驗故事之多,顯示他在族人中之地位,至今不没。筆者在上廊採訪期間便碰上有族人還願而替岐山公作屯兵儀式。法事在扶氏宗祠舉行,主壇者爲扶才德,號扶通八郎,現年七十九歲,協助者有其二徒,分别是七十一歲的藍石生,法號法印和祇有三十五歲的扶保城,法號法顯。據了解,岐山公作爲一道士,擁有自己的陰兵陰馬。屯兵是安頓其手下之兵馬,以謝其庇佑之因。是次筆者得親睹屯兵之儀式,在扶保城先生的協助下,把整套儀式闡述如下:

(1)頭壇:包括起師——即宣誦各祖師名號,太上老君、岐山公、法山公等,並以静尺拍案以示召請。造水——以手訣把還願人三魂七魄召來化現於水盅,不受傷害,並加以列咒唱誦。

(2)持鑼走罡步:鎮邪和開張工作。

(3)奏疏:表明法事之用意,疏文預先寫好,由主持法師誦唸。

(4)迎兵請神:法師持牛角(錫造)及鐮刀,不停誦唱和舞蹈。

(5)涌水結果:以水彈向四方,配以舞步及唸誦。

(6)起旗開嶽:用五色旗共二十面,預先造好置於米桶上,供在壇前。法師取二面旗在壇前揮舞,配合唱誦。

(7)奏疏:法師一手持鐮刀,一手持疏文舞蹈,狀似送疏文至五方,最後焚燒疏文。

(8)招兵迎神:到祠堂門外插二旗再入内舞蹈。

(9)祭將:以五碗白酒混上即場殺掉之雄鷄之血成血酒祭神。公鷄一直置於壇下,祭將前持鷄拜神良久方殺之。殺鷄後並速送

往附近家居屠宰並煮熟。

(10)支糧:法師蹲在壇前一米盆前,並不斷以手把盆中米劃分五方五將,並配以手訣和唸誦。

(11)宴兵:以煮熟公鷄祭神,並以米澆向五方以示加添米糧和宴兵。

(12)排兵落營:以長梯把五色旗分插在祠堂壇上兩側最上方,並遣散兵馬。

(13)謝師送師:由主壇法師誦唸並燒若干黄紙結束禮儀。

以上是屯兵禮儀的一個梗概,大致是圍繞在宴請岐山公手下之陰兵陰將,答謝岐山公保佑之恩。整套禮儀以唱誦敲擊伴隨,輔以持着牛角和鐮刀的舞蹈,步伐簡單和不斷重複,也不時配上不同的手訣,一舉一動,一誦一唱充滿着象徵意義。研究民間宗教禮儀有一困難:即在禮儀的口耳相傳間衹重儀式的傳授,即如何做,多於意義上的傳授,即爲何如此做? 故要全面深入了解禮儀的意義,還待他日進一步的搜集研究。結合是次九峰茶料和上廊所見民間道教禮儀可有兩點認識:

(1)禮儀重手訣、唸咒、存想。

(2)禮儀重視祖師的傳承。

這兩點正與佛教中密宗不謀而合。可見民間的宗教禮儀不僅在神統上道佛並舉,其禮儀的核心亦吸收了佛教的密宗部分,此點也堪注意。

(二)仙婆

九峰中另一宗教形態是問仙婆,或稱問仙嫲。白家壩的白鐸城,伍里冲的伍洪章和上廊的扶堪弋均説及此習俗。家中孩子生病或遇疑難,除了到廟求籤,亦有請仙婆求問的。仙婆即能請神靈附身,代神説話,指點迷津。據説此類仙婆多來自湖南。九峰鄰近

湖南,九盈(九峰至盈洞)公路即將通行,粵湘宗教文化在九峰有交流是自然之事。扶先生甚至指出至現代上廊灣子村仍見有仙婆出現。有婦人大病後神智仿佛,後稱岐山公送夢給予兵馬,能替神說話,後又出一仙婆更前去深圳活動等等,可算是九峰的仙婆現代版本。

五、結　　語

九峰是一典型客家山區,由於地勢相對封閉,保存的傳統文化較多,限於時間關係,本文衹對其宗教文化作一綜合性的初步探討,更深入的研究留待他日,本文的寫作,基於 1997 年 7 月間和 1998 年 6 月和 12 月間三次的採訪,其間除了得九峰鎮政府的協助,更得九峰鎮文化站站長羅家茂先生和上廊扶堪弋先生的鼎力相助,在此深表謝意。也要向韶大曾漢祥教授、樂昌市的沈揚先生和羅其森先生安排筆者採訪調查致謝。

主要報告人(依訪問次序)

姓　名	居　處	年　齡
1.扶堪弋	上廊灣子村	65
2.薛仰修	九峰鎮	68
3.扶宗浩	早禾田	69
4.白鐸城	白家壩	74
5.伍洪章	伍里冲	不詳
6.薛賤全	小坪石	78
7.薛濟輝	小坪石	60
8.黄華瑞	臺前紅門	72
9.郭榮森	横坑	57

10.謝錢端	茶料謝家村	80
11.白深略	白家壩	70
12.薛銀生	小坪石	81
13.扶堪哲	九峰墟	64
14.扶堪粵	上廊灣子村	74
15.扶清正	上廊灣子村	86
16.扶殿娥	上廊灣子村	86
17.扶福養	上廊長坪	77
18.扶漢先	上廊坎面子	70
19.扶文德	上廊涂木冲	76
20.扶才德	王洞	79
21.扶保城	王洞	35
22.李應良	坪坑	55
23.潘日成	坪坑嶺頭子村	78
24.謝才生	上竹子壩	74
25.扶先妹	横坑張家山村	80
26.林經蘭	横坑張家山村	68
27.龔贊義	横坑上洞康冲	68
28.龔求妹	横坑上洞康冲	79
29.譚鈞義	茶料	76
30.譚長琦	茶料	51

作者簡介　譚偉倫,男,漢族。香港中文大學崇基學院宗教系助理教授,主要論文有《粵北地區老坪石鎮老街的社區結構、商業與宗教文化》(第四届國際客家學學術會議論文)等。

附録

詞彙的問題或我們應該如何討論中國民間宗教①

勞格文(John Lagerwey) 著
譚偉倫 譯

一、前　　言

在這篇文章當中我希望討論兩個看似不相關的問題:(1)道教與中國民間宗教之關係;(2)中國本土儀式的類別問題與各種儀式專家的分工之間的關係。以下的討論希望可以顯示這兩個問題之相關性和幫助我們日後對中國宗教的討論能够更爲精確。

二、道教與民間宗教

在我們能有條不紊地討論道教與民間宗教之前,我們必須清楚地釐定兩個詞彙的意思。後者的用語更是使人争辯不已②。

---

① 本文英文稿原載黎志添編《道教與民間宗教研究論集》,香港崇基學院宗教與中國社會研究中心叢書之一,香港:學峰文化事業公司,1999,第 165—181 頁。中文稿原載《法國漢學》第七輯(宗教史專號),中華書局,2002,第 260—270 頁。

② 有关"民间宗教"一词之含糊性,参 Stephen Teiser, "Popular Religion" *Journal of Asian Studies* 54, no.2, May 1995, 378—395.

"民間"一詞意味着不包含"士"的階層,但田野考察告訴我們,在晚期帝國時代的中國,不論鄉鎮或村落,各社會階層的人士都會參與各大小民間宗教節慶和個人及團體的祭祀神、鬼、祖先的活動。各階層對宗教活動的詮釋可能有所不同,但參與却是同一的。如是稱之爲"民間"便有所不當,或應名爲"中國宗教"而包含儒、道、釋、巫、術的組成部分更爲合適。事實上很多學者都認同這個看法。

但是,這個把不同的組成部分"拼湊"一起的命名方法有一問題,即組成部分之間的關係不明,孰先孰後? 組成部分之間的互動,有何社會及形而上的因素規範着等問題便不得而知。筆者身爲一道教研究者,實難以忽略道教與所謂的"民間宗教"之根本差異。雖然現在的道士打醮時往往爲民間宗教同樣的神明而打醮,而六朝時的要當道士根本就要拒"俗神"即民間諸神於千里之外。這樣好像現今道教和民間宗教之間的分别比過去來得少,畢竟二者之相互排斥,古今一致。最清楚不過的是廟宇裏神明和道士們所召請的神明,不論道士們民間性格有多强甚或文盲的道士,二者的性質始終不同。在仔細分析底下更顯示二者各自成系統。這點筆者應集中討論。

換言之,筆者因爲要堅持道教與民間宗教之不同而采用了道教内部對民間宗教的一個批判的見解。這在方法上可能有問題,惟已没有其他進路可兼顧以下所有有關實情:(1)首先,也是筆者以爲最重要的,大抵大部分中國的民衆(我們不知道到底有多少人),在舉行無論是中國農民或中國宗教的專家都會同意,最重要的社區慶典——醮儀的時候,都會邀請道士來主持。(2)在漫長的歷史中,道教始終是反對任何形式的神靈附體和血祭。筆者相信這兩點是相關的,但爲了要論證它,筆者必須給"民間宗教"下一定義:民間宗教爲一創造神明的機器。神明以附於人身上來證明他

的存在和能力,在給予人保佑的同時,神明要求人血祭的回報。神明當然也會以其他方式來顯現自己,例如在河流或山野中置人於死地,但基本的方式是附於人身上並透過人身而説話。其他的問神方法包括流行的卜杯(問茭)或夢示在整體上還是次要的,因爲它們都是發生在神明透過神媒(或巫)顯現自己以後的事。换句話説,民間宗教具足了神職人員、神明、廟宇、信衆和禮儀等宗教元素,豈不合乎資格稱作一"宗教"嗎? 這就是我們所説"民間宗教"時所指的意思。筆者相信民間宗教實爲"中國宗教"之磐石,其餘一切都建立在此之上和藉之而自我定位。民間宗教根本上是獨立自主的而且本質上是地方性的。神明附身和血祭爲其兩個基本特徵,所有的中國"高等"宗教均要對此二者作出回應。

傳統中國有三種這樣的宗教,各自争取按自己的神統、禮儀和信念去重構中國社會。他們亦從民間宗教中也從彼此之間援引和借用。早期儒家的所謂"屍"很可能就是逝世的祖先附身於兒孫的意思,因而是一個血祭和神明附體的宗教。儒家經典中所呈現的國家宗教亦有動物祭祀。假若這些傳統没有轉變,儒家便不能説已從血祭中蜕變過來。事實上這些傳統均是遠古的和已不見於現今社會,所以我們現在可置之不談。更有趣的是雖然神明附身的現象老早已從儒家的祖先崇拜上消失,宋以後的儒者因要普遍化祖先崇拜而把民間宗教中的某些元素又重新引進來,其中包括以熟食肉類作祭品[①]。於此與我們的討論最相關的,既非遠古的國家宗教,亦非以男性爲中心的祖先崇拜,而是儒者官僚在封神中的

① 參 Patricia Ebrey, "The Liturgies for Sacrifices to Ancestors in Successive Versions of the *Family Rituals*" in *Ritual and Scripture in China Popular Religion: Five Studies*, ed. David Johnson, Berkley, Chinese Popular Culture Project, 1995.

角色。這是中國宗教的一個永恒的特色,並於《山海經》中已可見一斑,而於宋以後愈形重要。許多近期研究,均顯示封神活動在融合俗神於國家認可的神統中和把士階層聯繫於民間宗教中扮演了重要角色。可是較少人注意到儒者官僚持續就神統的重新定義對道教的影響。但我們可以展示儒者官僚如何在決定國家認可的神統的内容與邏輯中扮演着重要角色。要簡短地總結佛教與民間宗教之間的互動是極困難的事。惟是若我們專注於神明附身與血祭兩方面,則不難看出佛教是根本反對二者的。佛教的素食主義是其中的一個顯示。這在中國人的眼中是用來分别神與佛的基本因素。在筆者做過田野調查的地方,人民都以爲佛之所以高於神明,正在他不食葷。持齋就等同於放下塵世的俗慮而專注於更高的目標。素食的理想對民間宗教的影響不可謂不少。顯而易見的影響不祇是神統中增添的素食神,還有各種在家人的宗教活動新形式——如"齋堂"和它們的主持"齋婆"。雖然佛教神統中的素食神同樣能够爲人增添男丁(透過送子觀音)和獲得較好的轉世之功德,但他們却有一缺點,即不會參與民間宗教中血食神的鬥法。佛教中的素食神是文神而非武神,而人民却是需要神明給他們提供"武力"上的保護,以對付那些引起疾病以致死亡和農業失收的鬼衆。不錯,素食主義和素食神均是佛教對民間宗教的血祭的一個挑戰,筆者却以爲其影響不及另一佛教觀念——"功德"。這是佛教對民間宗教的其中一個核心觀念——"神明附身"之回應。一如其他薩滿信仰,神明附身的觀念與"命定"和"命運"的觀念分不開。被附身的人若不願意借其軀體與聲音給奪軀的神明,他或她便會生病甚至死亡。"命定"在佛教中稱之爲"業報"。業報可以透過獲得功德而被打破。這不單可應用在自己的轉世上,還可回向給祖先。正是由於提供了這個可能性,佛教在中國宗教中的市場上穩操勝

券。功德一觀念之重要性及其如何在根本上影響着中國人的宗教生活,可從我們在田野考察中關於葬禮常常聽到有"功德"一詞來證明之。佛教人士常常是處理死者的專家。道士雖然也作功德,但他們的禮儀往往基本上源自佛教。在一個對"死"字如此避忌的文化中,處理"死亡"最後要假手於一個外來的宗教,亦非全然不當。同樣地我們並不奇怪除觀音外,地藏在中國宗教神統中佔有顯赫在位。歷史上道教不單衹堅決反對血祭,還給民間宗教中的附人身的神明提供了不同的取代方法——被注册或驅趕,可説是文武兼施。佛教作爲一外來宗教擁有一個截然不同的神統和禮儀體系。因此佛教理論上不能與本土的宗教正面交鋒,它衹能建基於其上。道教則不同,它可以和民間宗教正面衝突和提供取代。在道教的"籙"中——一個次第地超越命運的標記——充滿着神將。自六朝以來,道士作爲"道之僕人"也是"衆神的主人"。早期道教經典《老君中經》顯示道士體内充滿從民間神統中而來的神明,但他們已内在於道士之身内。道士們不單能通過存想使神明各歸其位,而且可役使他們協助自己對長生之追求①。這種内在的行持發展爲日後的内丹修持法。道教中的驅邪部分可見於如《神咒經》所述及威脅要滅盡"脱籍(無注册)之鬼";又如《女青鬼律》所建議道徒從師傳中,每年獲得鬼類名單②。施舟人給我們展示了他研究的臺南道士如何維持了"衆神之主"的傳統:道士們憑藉木偶神功戲的形式,來操控諸神或於醮儀中把民間諸神從他們平常所居的廟宇中央位移到廟後,而成爲道士們儀式的觀察者③。

---

① 關於此經參 Kristofer Schipper, *Le corps taoïste*, Paris, Fayard, 1982.

② 關於此經參 Christine Moller, *Une apocalypse taoiste du Ve siècle: Le Livre des incantations divines des grottes abyssales*, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1990.

③ 參 Schipper 同上引書,第四章。

筆者亦曾展示流行民間的神明温元帥如何被轉化成一道教中低級的武神,又曾展示建陽地方閭山派道士如何把容易成爲害人凶鬼的横死者和民間神明召入道教神兵隊伍中拯救善人①。簡言之,由始至終這是道教的一個核心而恒久的特徵,不論是大傳統的道士如臺南的陳榮生或驅鬼的建陽閭山派道士。每當地方社會打醮時,當地人總會願意或不願意地承認他們(道士)的必要性。

可舉一例以説明之。筆者與歐大年曾於 1997 年農曆年期間,參與了在福建中北部首寧縣的下坊村舉行的元宵會,三天的醮會中包含了由道士表演關於陳靖姑的故事之木偶戲。在最後一天晚上午夜時分,祭臺上擺滿一大盆一大盆的不同祭品,還加添了切碎的蘋果和糖果。祭司在兩名當地社區的代表人的陪同下走到漆黑的外邊。儀式的名稱爲送鬼。衆人默不作聲以免來赴會送鬼儀式的鬼類會附在他們身上並一起返回村内。祭司大約向前走了十分鐘,惟一聽見的聲音是祭司偶爾低吟"阿彌陀佛"之聲。他們一直走出村外至一山丘上,再至山崖上的一片水稻田中。於山崖邊上他們焚了香,祭司安静地比了一些手訣,又把盆中祭品覆倒在地上,並以爆竹聲通知廟宇内的樂手開始敲鑼打鼓。祭司却保持安静,站起來,把覆轉的祭盆托在背後來保護自己,一邊走回村内廟宇。村中父老解釋:"三天的醮儀都要視乎這個儀式之成敗;若這個儀式失敗了,來年我們的村落便難得安寧和豐收。"這就是在福建道士作爲"諸神與衆鬼之主人"的重要性。

---

① 參拙著 *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, Macmillian, 1987, 第十四章,同時參下頁注②所引關於建陽的文章。

三、儀式的分類詞

關於儀式分類詞最有名的討論是施舟人在臺南發現的兩類道士:"紅頭"與"黑頭"。前者是驅邪趕鬼的法師,他們赤脚作法但不擁有打醮的禮儀知識和身份。後者是"真正"的道士,他們一樣能作法師們的"小法",但很小心地以地位卓越的醮儀傳統來把自己區分出來①。既然功德與醮儀同樣由道士來做,以上的區分似乎可以包涵臺南儀式專家所做的一切儀式,它也似乎可用來解釋道教在中國各地其至整個中國歷史上的基本特徵。但我們不用離開臺北便可發現這個區分和相關論點的困難:臺北的道士祇作"專門吉事"的儀式,功德是由釋教的祭司所擔任。更頭痛的是道士以爲他們的"法場"(驅邪趕鬼儀式)是高於"道場"(醮儀)的。

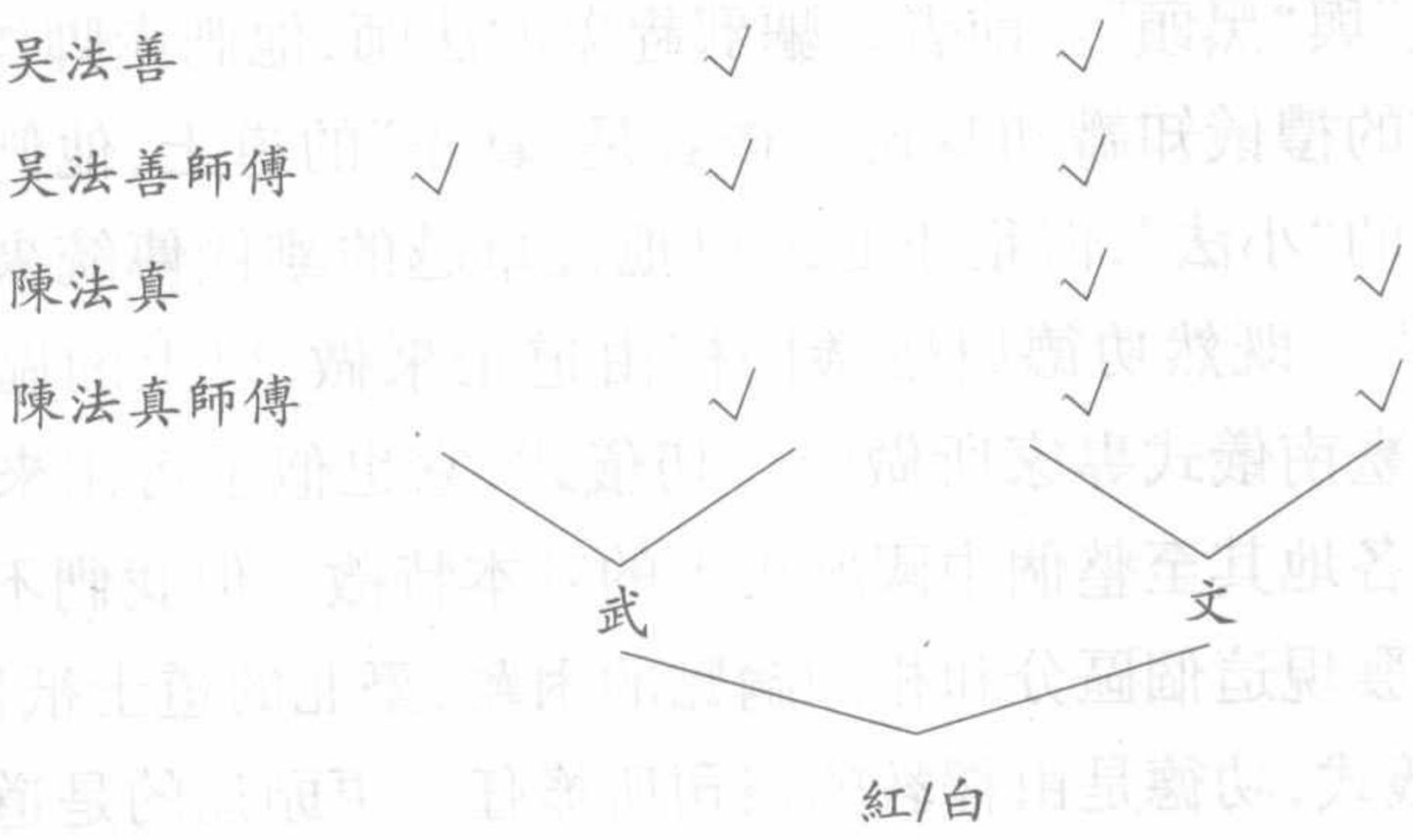
在 1989 年至 1990 年間,筆者調查了福建及鄰近的廣東和浙江等地四十二個縣份②,結果發現實際上的情況比臺灣所見來得複雜。筆者發現佛教人士會打醮而道士祇做功德,也發現二者都做的人士,惟他們會先"轉教"或用不同的"法號"去分別執行。最重要的是臺灣人所用的"紅、黑頭"或是"大、小法事"的區分既缺乏普遍性,亦對我們了解真實情況没有幫助。反而在臺北所作的"吉祥"與"不吉祥"的分野來得普遍,雖然實際上常透過"紅事"與"白事"之分來表達。其他碰到常用的分別詞彙是"文"與"武"的法事

---

① 參 Schipper 同上引書,第四章。

② 田野調查結果發表於 Le taoïsme du district de Cangnan, Zhejiang 筆者與吕錘寬合著, *Bulletin de l' Ecole Française d' Extrême – orent*, 79.1, 1992. 中文版見於《東方宗教》3, p. 171—199、《民族曲藝》84, 1993, p.43—82 及《東方宗教研究》3, 1993, p.149—169。英文版見 Hsiek Jian(謝劍) and Chang chak Yan(鄭赤琰) ed., *The Proceedings of the International Conference on Hakkaology*, Chinese University of Hong Kong, 1994, p.311—343. 有興趣全面認識儀式類別區分之複雜性的讀者可參閱上述文章。

和其主持者。以下從壽寧縣調查所得可見二者有重叠的地方：



上述四位均屬在家(火居)法師，具備法號和壇號，與一般“正規”道士的情況雷同。按他們的觀點，他們所做的法事究竟是佛教還是道教的並不重要，儀式的法門與法門之間是否相通才是重要的。這種是否相通、能否共存之意識，才限制他們什麽可以做，什麽不可以做，而這種意識是道士與村民或鎮上居民所共享的。一看上表即知紅、白事之分是最明顯的。尪師可以是木偶神功戲的表演者和“清福”儀式(當地對醮儀的稱呼)的執行者，但他不能同時是“佛教”人士。佛教人士可以同時學習醮儀和木偶儀式，但不能作驅邪儀式——尪師的專利。

我們得更深入地看這些儀式專家們所作的儀式方能明白個中實況。釋教先生(有時亦被稱作道士先生)是最直截了當的事例。他們的主要工作是做功德，若他們打醮或做木偶戲也衹是副業。換句話説雖然他們基本上以做功德爲生，他們也會應邀去打醮，在壽寧縣，打醮通常上演木偶戲，所以釋教先生同時學習兩門法也是

合情合理的。即使我們因此而認爲他們已進入我們一般以爲是道士所爲的領域,有壇號、有法號,釋教先生的儀式、神統和經典基本上仍是佛教的,不管他們本身對佛教有没有感情和認同。事實上從臺北到壽寧(毫無疑問也包括許多其他地方),功德儀式從不稱爲佛教,寧願稱作釋教。這個稱呼似乎告訴我們在人民心中有一頗清楚的分野:即僧侶尼姑的佛教與"香花"和尚的佛教。同時他們心目中的佛教和功德儀式有一獨特的聯繫①。

如前所述,木偶戲在壽寧的醮儀中有中心的位置。操控木偶的人自以爲是道士,至少從陳靖姑在他們演出的木偶戲中爲最重要一事可證明之。"臺上"的木偶戲必定與"臺下"的儀式互相配合。自然地,木偶戲表演者須學習二者的法門。再者由於驅邪趕鬼的内容在壽寧的醮儀中,不論是"臺上"抑或"臺下"的儀式均非常重要,表演者除學二法門之外亦學習閭山法中的驅邪儀式,即成爲尪師也不足爲奇。换一個説法,除了有道教和做武場儀式的背景,木偶戲表演者亦會做純粹的驅邪武場儀式——基本上爲治病的儀式,並且也會求雨和求子,甚至做一種特别的功德——爲横死者而作的功德,包括自殺者、溺死者、交通意外死亡者、夭折者等。但是他不能做爲正常死者而作的標準功德儀式②。

從我們對壽寧地方儀式類别詞的研究中可發現兩種類型:(1)

① 正由於佛教與功德儀式之密切關係,自宋以後,新儒家要求有識之士不要雇用佛教人士爲親人舉行葬禮。參 Patricia Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1991, 第四章。

② 筆者對葉明生先生協助本人及歐大年於 1997 年 2 月農曆年和元宵節期間在壽寧之兩星期調查深表謝意,是次調查我們有幸看到道士的木偶戲和釋教先生的打醮。這裏關於儀式的區分是根據是次田野調查和與葉先生的討論。葉氏亦已於《民俗曲藝》發表了有關是次壽寧木偶戲活動之精彩文章。

祇能做紅事的道教之驅邪者和(2)主要做白事但亦能做一些紅事的佛教葬禮儀式專家。於此最强烈的禁忌在紅事之主持者,他們絶不能與亡者有任何的接觸以免受玷汙。但是我們如何解釋在臺北釋教的專家被認爲已被太多地汙染而不能打醮,但在壽寧却被允許? 這樣一來是否推翻了我們先前的信念——"醮"根本上屬於中國宗教中的道教形態? 要回答這些問題我們要回到上述的其他基本分野:"文""武"儀式和其主持者上。中國爲文字之國,任何會讀能寫的人比不會的人更卓越。道教中的驅邪之士雖然亦是用文字來作法,但他們通常是倚賴强記。他們往往是鄉村中的亦脚法師,不是文盲便是文化程度很低,雖然他們的工作在社區内仍被重視。筆者却從未遇過文盲的功德專家,不論是道教或佛教的專家。他們往往需要唸誦和書寫表文,因此不可能是文盲。筆者以爲,他們的文化程度抵消了他們從接觸亡者而受的汙染。亦是這文化程度,解釋了爲什麽佛教人士能在某些地方和場合當中打醮——不論是壽寧或臺北的道教形態或傳統僧團形態的佛教人士。這樣却不會使醮儀失去其基本道教的性格,正如道士同時做功德也不會使功德的佛教元素減少。醮儀不但有一强烈的驅邪組成部分,並有一更强烈的"行政文化"組成部分,這表現在道士們趕走"無注册"的鬼衆和召集横死者加入他們掌管的陰兵行列。

簡而言之,基於我們中國東南部的考察,主要在臺灣和福建,但包含廣東、浙江和江西,使我們相信中國宗教的基本結構上儀式分類是紅、白事之分。中國的兩個處理神和鬼的高級宗教均提供這兩種儀式的專家。"文、武"儀式之分野與"紅、白"之分野重叠交叉,但前者重要性僅次於後者。再用具體的例子表述之是臺灣人對"法師、道士"之區分和"紅頭、黑頭"之區分比在臺北流行的"吉祥"與"不吉祥"之區分次要。

四、結　　語

筆者的論證可總結如下:“民間宗教”一詞有必要被保留下來以便使“中國宗教”一詞變得有意義。要保留前者,我們必須給它下個切合現況的定義,證明它是一個獨立的宗教。建立此點後,便能進一步考察這宗教與其他三個“高級”宗教之互動。考察包含其各宗教内專家所提供的服務和彼此之間的相互影響。不幸地從草根層面的考察顯示,四種宗教因爲太混雜而似乎不可能分別“民間”與“高級”宗教。透過分析地區的儀式類別詞,我們顯示了人民尋求從兩種最重要的儀式專家:道教和佛教人士所提供的服務有一模式——前者祭生(拯救生者)和後者度死(拯救死者)。

驅邪趕鬼的道教與救贖的佛教兩個結構性的分野,衍生了道教與民間宗教的相同性——二者均處理神明和鬼衆;也衍生了佛教和儒教的共通性——二者均是處理祖先。這共通性不論在中國歷史上和田野調查中均可發現,但既然我們的注意力集中在道教與民間宗教上,於此我們欲强調:雖然二者在神統和儀式上的分別很大,在目的上它們却是共同的,即提供保護、治療和興旺。所有針對這些目標的儀式均是“紅事”而且無可避免地有“武”的組成部分。惟一如漢高祖所言“能在馬上得天下却不能在馬上治天下”,中國宗教除“武”場上的暴力亦需要“文”場上的管治,民間宗教雖然常常把它的神明裝扮成文官,畢竟它不能提供文場管治;道教由於以漢朝的管治系統爲根底却能够作到。在日常生活中,人民會要求道士去解决民間宗教所同樣能解决的問題,但通常還是在後者不能解决之後才會如此。在非常日子,即節慶當中,同樣的人民會邀請道士去打醮。醮儀中有“文官管治結構”最完整的表現,傳統中國的日常生活亦在其結構下度過。道教在文和武中提供了民

間宗教缺少的東西。二者的關係一如手和手套或同一幅砌圖中的兩塊圖片。

附錄

《客家傳統社會叢書》總目
(1—24 册)

《客家傳統社會叢書》由勞格文主編,法國遠東學院與國際客家學會、海外華人研究社、海外華人資料研究中心等合作出版。自1996年2月第1册問世以來,歷時10年,至2005年已出至第24册。以下分册列目,以供讀者參考。

客家傳統社會叢書(1)

《梅州地區的廟會與宗族》 房學嘉主編

目 録

序…… 勞格文
粵東五華縣華城鎮廟會大觀…… 張泉清
粵東五華縣廟會概況…… 魏東海 李宗英
粵東五華縣華城鎮樂洞村的宗族與神明崇拜調查…… 卓尚基
粵東蕉嶺縣新鋪鎮上南村民俗調查…… 林清水
粵東興寧市廟會瑣談…… 羅 康
粵東梅縣松源鎮郊的宗族與神明崇拜調查…… 王心靈
粵東大埔縣民間部分神明崇拜述略…… 蕭學法

粵東平遠縣長田鄉石角村的婚喪禮儀…… 謝梅興
粵北始興縣隘子鎮的大廟及崇拜
習俗…… 曾祥委 曾漢祥 李樂民 張軍光
閩西客家地區的畲族
——以上杭官莊藍姓爲例…… 楊彦傑
贛南寧都縣洛口鄉南嶺村的盧氏源流與
火龍節…… 林曉平
贛南寧都縣洛口鄉洛口村的"朱公廟會"…… 羅 勇
贛南寧都縣洛口鄉古夏村的民俗文化…… 劉勁峰
後記…… 房學嘉

客家傳統社會叢書(2)

《閩西客家宗族社會研究》 楊彦傑著

目 録

序論
宗族社會與文化
古竹蘇氏的宗族社會與土樓建築
白砂客家的宗族社會與太保公王信仰
兩個相鄰社區的比較
永平帽村的方氏宗族
永平"三背"多姓宗族聚居區的形成與發展
一條河流的區域考察
南坊的自然村落與水口壇廟
大陽宗族社會的變遷
新聯獨特的社區文化及其意義
封侯隘與封侯的宗族社會

客家與畲族

玲瑚侯王:一個跨宗族的地方土神

閩西客家地區的畲族——以上杭官莊藍姓爲例

後記

客家傳統社會叢書(3)

《贛南地區的廟會與宗族》　羅勇　勞格文主編

目　　録

序論……勞格文

一、城關廟會

于都縣福田寺與吴生佛……李德陽

會昌縣翠竹祠與賴公侯王……吴仁龍

安遠廟會——以城隍廟會爲例……何柏達

石城廟會大觀……張志淵

寧都一處特殊的廟會習俗……鄧文欽

瑞金廟會述略……曹春榮　羅振坡

二、鄉村廟會

黄屋乾真君廟廟會……熊　佐

中坊三公"迎神"紀事……子　羽

三、宗族文化

沙河口的蕭氏宗祠崇鶴堂及祭祖俗……張嗣介

小姑朱姓發展及其民俗……朱祖振

南康鳳崗董氏家族史略……嚴恩萱　董源來

四、客家地區的道教文化

石城的閭山教……賴盛庭

安遠新龍鄉長壢、里田、九龍三村醮壇科儀

初探……劉勁峰
福建客家人的道教信仰……勞格文
後記……羅 勇

客家傳統社會叢書(4)

《閩西的城鄉廟會與村落文化》 楊彥傑主編

目 録

序論……勞格文

一、城關廟會

寧化縣城區的天后宮廟會…… 葉興林 張國玉
連城縣城關的城隍廟會…… 林水梅 謝濟中
武平城關的廟會與醮會…… 鍾德盛
清流縣城區廟會集錦…… 李升寶
汀州城區的廟會大觀…… 張鴻祥

二、鄉村廟會與節慶活動

連城縣姑田鎮正月遊大龍…… 華欽進
連城縣廟前鎮芷溪正月遊
花燈…… 黄元瑩 楊啓縣 黄 森
連城縣河源十三坊的輪祀公太…… 張展文
寧化縣湖村鎮店上山的廟會…… 黄瑞儀 張國玉
清流縣東山肖氏的宗族傳説及其廟會…… 童金根
長汀縣平原山伏虎祖師十鄉輪祀圈…… 周立方

三、宗族與村落文化

武北湘村的宗族社會與文化…… 劉大可 劉文波
連城縣四堡鄉馬屋村民間習俗…… 馬傳永
清流縣余朋鄉東坑村民俗調查…… 江椿福 陳立忠

寧化縣泉上鎮延祥村的宗族與文化…… 劉善群
永定縣古竹鄉高頭江氏與媽祖信仰…… 楊彥傑
後記…… 楊彥傑

客家傳統社會叢書(5)

《梅州河源地區的村落文化》 房學嘉主編

目 錄

序論…… 勞格文

村落文化

五華縣華城鎮湖田村張氏宗族與神明崇拜…… 張泉清
大埔縣茶陽鎮和平寨謝族村史與民俗…… 謝立言
興寧市宋聲鎮茂興村民俗…… 薛凡升
興寧市寧中鎮鵝湖區情摭拾…… 羅 康
龍川縣麻布崗鎮閣前村民俗 …… 楊祖武
豐順縣建橋鎮建橋圍的宗族與民俗…… 文衍源

村落宗教

蕉嶺縣新鋪鎮徐溪鎮民俗…… 林清水
豐順縣徑門鄉"龍溪九宮"神明崇信習俗…… 蕭文評
梅縣水車鎮小桑村公王崇信調查分析…… 蕭文評
豐順縣湯南鎮羅氏宗族與民俗…… 羅英猛
平遠縣石正鎮中東村民俗…… 王捷步
平遠縣長田鄉石角村的盤古公王崇拜…… 謝梅興
幹遠縣仁届鎮祭江盛況…… 淩雙匡
大埔縣高陂鎮馬鞍亭廟會…… 黃 勉
大埔縣大東鎮三墩村民俗…… 蕭學法
龍川縣黃石鎮公洞村民俗…… 何福添

龍川縣通衢鎮田心屯宗族與民俗…… 陳家勝
紫金縣琴江流域民俗…… 張 傑
紫金縣城醮會簡介…… 馬兆鑾

畲族文化

豐順縣潭山鎮鳳坪村畲族的源流及風俗…… 文衍源
龍川縣田心鎮甘陂村藍姓畲族源流與民俗…… 魏 平
後記…… 房學嘉

客家傳統社會叢書(6)

《汀州府的宗族廟會與經濟》 楊彥傑主編

目 録

序論…… 勞格文

一、鄉鎮廟會

永定縣陳東"四月八"迎神活動…… 涂祥生 盧真福
永定縣大溪鄉的太平清醮…… 翁鼎山
武平縣岩前廟會醮會概況…… 李坦生 林善珂
武平縣中山鎮廟會勝概…… 鍾德盛
長汀縣河田集鎮的民俗…… 張鴻祥

二、村莊廟會

上杭縣湖洋鄉瀨溪村的迎神賽會…… 林鳳年
上杭縣中都鎮古坊村的民間信仰…… 鍾晉蘭
上杭縣溪口鄉的六坊扛仙師…… 陳秉傳
連城縣下堡六神社遊神農…… 華欽進
長汀縣濯田鎮南安村民俗田野調查…… 張鴻祥

三、宗族文化

清流縣進士鄉的民間信仰與民俗特色…… 童金根

清流縣長校村的宗族傳統調查…… 李升寶
清流縣靈地鎮黃姓民俗…… 黃于萬
汀州傳統婚俗…… 賴光耀
四、民間道教
上杭縣城區的仙師崇拜…… 林守明
員峰山的賴仙公及其道士…… 華欽進
大豐山與歐陽真仙…… 江椿福
長汀縣打醮習俗…… 賴　建
五、傳統經濟
永定縣煙草業的歷史考察…… 胡大新
汀江上杭河段航運與商俗…… 藍漢民
後記…… 楊彥傑

客家傳統社會叢書(7)

《贛南廟會與民俗》　羅勇　林曉平主編

目　　録

序論…… 勞格文
贛南南部
信豐客家歲時節日與信仰習俗…… 朱人社
信豐縣星村鄉的真君廟和社官…… 蕭惟生　邱潤生
定南縣老城鎮廟會考…… 廖雲白
定南的觀音崇拜…… 任建群
龍南縣城鄉神廟傳奇瑣談…… 鍾詩權
贛南中部
贛州康王崇拜…… 張嗣介
贛州仙娘古廟與太太生日…… 張嗣介

興國縣的跳覡風俗…… 姚榮滔
贛縣夏府村的宗族社會和神明信仰…… 林曉平
贛南東部
秋溪傳統信仰調查…… 賴盛庭
寧都西關漢帝廟廟會調查撮録…… 鄧水蘅
回憶寧都城隍廟…… 曾 材
瑞金廟會大觀…… 鍾蔚倫
于都民俗拾零…… 子 羽
贛南西部
上猶縣城民俗活動大觀…… 李坊洪
上猶營前地區的民間信仰…… 張升俊 張聲宏
上猶縣營前鎮的宗族社會與神明崇拜…… 羅 勇
營前地區的婚喪俗…… 張升俊 張聲宏
崇義縣上堡鄉幾個神廟…… 李宗漢
略談打大醮一宗…… 羅棲東
後記…… 羅 勇 林曉平

客家傳統社會叢書(8)

《贛南宗族社會與道教文化研究》 劉勁峰著

目 録

序論…… 勞格文
安遠修田杜氏宗族
石城珠坑客家聚居區的形成與發展
上猶五指峰的客家宗族與村落文化
安遠高雲鄉墟崗村的神明崇拜與醮壇科儀
崇義上堡的民間道教文化

——以均源"上壟壇"爲中心
流行於贛湘邊界地區的陽平大幡科儀
崇義豐州鄉白石村置花、上鎖科儀現場觀察記
後記……房學嘉

客家傳統社會叢書(9)(10)

《韶州府的宗教、社會與經濟》(上下册)　曾漢祥　譚偉倫編

目　　録

上　册

序論……劳格文

一　宗教與經濟

南雄的經濟與會館……莊禮味　鄭澗珍
南雄廟會大觀……莊禮味　鄭澗珍
老坪石傳統商運概況……沈　揚
老坪石的民俗文化和宗教藝術……羅其森
仁化縣長江鎮的商業會館和"六月六"……劉森華
仁化縣錦江航運概況……沈　湧
韶關市區會館組織與商業……侯崇言
韶關市區傳統宗教和廟會……林亮坤

二　宗教與社會

乳源虎頭岩三德祠和三仙的傳説……黄學員

下　册

九峰山區客家的宗教形態初探……譚偉倫
仁化縣城關廟會……劉金華
恩村蒙氏——一個曾經鐘鳴鼎食的家族……龍兆康
始興縣東湖坪客家民俗文化……廖晉雄

始興縣民間的各種會…… 鍾漢韶
始興隘子官姓的祖靈崇拜與宗族社會考察…… 曾祥委
翁源縣湖心壩村沈氏宗族研究…… 沈江坡 沈學文
翁源縣古風俗…… 馮志榮
新豐縣張田村村落文化…… 張 弘
曲江縣馬壩鎮陽崗五穀廟醮會…… 吴孝斌 余萬勤
曲江縣龍歸鎮小村村落文化…… 羅炳榮
後記…… 曾漢祥

客家傳統社會叢書(11)

《閩西北的民俗宗教與社會》 楊彦傑主編

目 録

序論…… 勞格文
城關廟會
將樂縣鏞城的廟會與遊神…… 陳維緒
泰寧城關的廟會、節慶及打醮舊俗 …… 陳 雄 梁印浩
建寧縣城郊廟會…… 楊金沙
明溪縣城與莘夫人廟會…… 林華東
鄉鎮廟會與宗族
建寧縣里心的宗族與廟會…… 江近時
泰寧縣開善上堡的宗族與侯王廟會…… 傅光輝
寧化縣湖村鎮群衆信仰定光古佛
概述…… 鄧光昌 黄瑞儀 張國玉
村落社會與宗族
寧化縣民間信仰老佛、二佛、吉祥大佛的
調查…… 鄧光昌 黄瑞儀 張國玉

將樂縣和平村的客家宗族及民間
信仰…… 鍾晉蘭 曹豹文
將樂縣古鏞鎮大桃村民俗調查…… 鍾晉蘭
習俗與儀式
建寧縣民俗概況…… 聶德仁 楊金沙
淺談建寧道教…… 聶德仁
閩西北普庵清微等派調查…… 葉明生
後記…… 楊彦傑

《客家傳統社會叢書》(12)

《樂昌縣的傳統經濟、宗族與宗教文化》 譚偉倫主編

目 錄

序…… 曾漢祥
一、總論篇
樂昌縣的傳統經濟、宗族與宗教文化 …… 譚偉倫
二、區域研究篇
樂昌城關四鄉的傳統社會與民間習俗…… 羅其森
梅遼客家人習俗…… 楊民生
樂昌三溪主要宗族與民俗風情…… 鄺嶽雲
黄圃鎮傳統社會的宗族、經濟與宗教文化 …… 譚偉倫
三、專論篇
樂昌境内漢語方言的研究…… 李立方 莊初升
樂昌民間戲曲概觀…… 羅其森
樂昌派系沈姓宗族…… 沈 揚
樓下的鄧姓宗族及其村落文化…… 羅其森

客家傳統社會叢書(13)(14)

《粵東三州的地方社會之宗族、民間信仰與民俗》(上下册)

譚偉倫主編

目 録

上 册

總論篇

粵東三州的地方社會之宗族、民間信仰與民俗 … 譚偉倫

潮州篇

豐順縣留隍鎮溪北村潮客宗族組織與村落文化…… 周建新

豐順縣留隍鎮宗族社會與民俗…… 宋德劍

兩種生命觀的衝突

——粵東湯坑鎮喪禮與民衆心理行爲考察 … 曾祥委

饒平縣玉皮社傳統宗族社會與神明崇信…… 蕭文評

饒平縣瓜園社張氏宗族歷史與傳統習俗考察…… 蕭文評

淺談三山國王與揭西河婆諸種…… 劉天一

惠州篇

紫金縣九河鎮的宗族與民俗…… 龔火生

紫金縣城廟宇建築與廟會…… 張 傑

惠陽市鎮隆鎮崇林世居的淵源及文化…… 王宏宇

龍川縣車田鎮太平清醮記實…… 鄧錦生

下册

嘉應州篇

梅縣桃堯鎮大美村宗族社會與神明崇拜…… 宋德劍

梅縣松源縣郊王氏宗族與龍源王崇拜…… 周建新 宋德劍

華僑、水客、僑匯與客家社會的變遷…… 周建新
梅縣畬坑傳統墟市經濟與地方社會…… 蕭文評
蕉嶺縣蕉城鎮的傳統宗族與民間信仰…… 林清水
華城民俗雜談…… 張泉清
五華縣梅洋鎮張姓的扮古(故)事…… 張思炎
後記…… 房學嘉

客家傳統社會叢書(15)(16)

《長汀縣的宗族、經濟與民俗》(上下册)　楊彥傑主編

目　録

上册

序論…… 勞格文
一、歷史沿革與經濟
長汀概述…… 張鴻祥
汀江商業航運的調查…… 張鴻祥
二、宗族、經濟與傳統
古城鎮傳統社會調查…… 張鴻祥　李積發
鐵長鄉張地村的造紙與民俗文化…… 賴揚恩
庵傑鄉涵前村五月二十五廟會調查…… 林翠清
館前鎮汀東村傳統社會調查…… 張春榮
新橋二月初五三聖公王迎醮活動…… 黎治宣
童坊村墟市與神明崇拜…… 賴　建
策武鄉車頭村賴氏宗族及神明信仰…… 熊夢麟
河田集鎮的宗族、經濟及神明 …… 余興紅　鍾晉蘭
三洲鄉三洲村的經濟與三太祖師會期…… 章籟和

下册

四都鎮的宗族與廟會…… 賴光耀
四都鎮魚溪村石聖祖師崇拜…… 賴光耀
濯田的宗族、經濟與廟會 …… 楊彥傑
涂坊的經濟、宗族與節慶 …… 勞格文 張鴻祥
宣城鄉的宗族與信仰習俗…… 鍾晉蘭
羊古羅坑頭村的吳姓宗族與民俗信仰…… 鍾晉蘭

三、神明與習俗

長汀三太祖師神明信仰…… 賴 建
大同鄉的木魚山廟會…… 邱桂英 曾繁華
四都鎮歸龍山的羅公祖師信仰…… 賴光耀
河田鎮社公醮儀述略…… 劉勁峰
長汀廟誌…… 勞格文
長汀婦女調查…… 王園珍

附錄

交流與合作:華南客家研究的經驗與體會 …… 楊彥傑
後記…… 楊彥傑

客家傳統社會叢書(17)

《閩西武北的村落文化》 劉大可著

目 錄

緒論

一、巨姓大族研究

武北藍氏的宗族與文化
湘湖劉氏宗族的形成與發展

二、小姓村落研究

磜徑高氏的宗族社會與神明信仰

鄧坑鄧氏的宗族社會與神明信仰

三、墟市與中心地域研究

桃溪村的宗族、經濟與社會生活

小瀾村的宗族、經濟與神明崇拜

四、邊緣村落研究

店廈村多姓聚居區的衝突與共存

梁山村多姓聚居區的生存形態

《客家傳統社會叢書》(18)

《寧都縣的宗族、廟會與經濟》 劉勁峰主編

目 録

序論…… 勞格文

寧都歷史地理概要…… 劉勁峰

北部地方

蔡江鄉的寺廟與廟會…… 胡循榮

黄陂中壩的宗族、墟市與廟會 …… 廖近遠 鄧文欽

大沽暘霽的胡氏宗族與民俗文化…… 曾文明

小布鄉的墟市與廟會…… 李鎮東

釣峰曾村的魚苗生産與民俗文化…… 邱維漢 阮春妹

靈華山漢高祖墳與南團曾氏大祠堂的有關傳説…… 鄧水衡 鄧慶環

洛口靈村的邱氏宗族與民俗文化…… 邱常松

中部與城關

石上鎮的墟市、寺廟與民間風俗 …… 彭月生

會同鄉的寺廟與廟會…… 羅怡文

田埠東龍的李氏宗族與民俗文化…… 王儉生 李儒樸

清塘鎮的寺廟與廟會…… 黄安君 何德錫
劉坑村的馬燈舞與真君廟會…… 蘇傳耀 鄧水衡
寧都城厢的寺廟與廟會…… 曾 材
寧都城厢的民間家神…… 曾 材
寧都城厢的各姓祠堂…… 曾 材
寧都梅江河與商業、商俗 …… 盧炳燊

《客家傳統社會叢書》(19)

《始興縣的傳統經濟、宗族與宗教文化》 曾漢祥主編

目 録

一、總論
始興縣的傳統經濟、宗族與宗教文化 …… 曾漢祥
二、傳統經濟
始興縣城傳統商業概況…… 陳方疇
始興縣農村墟鎮
——以周所墟爲例…… 張熙錦 張禄梅
歷史上的馬子坳墟…… 張熙錦 張禄梅
話説江口街…… 蕭慶林 譚章優
三、宗族與村落文化
興仁里村落文化…… 陳方疇
羅所村落文化…… 蕭慶林
澄江小陂村落文化…… 雷明忠 雷明隆 雷明台
頓綱村陳氏宗族文化與賢興村落文化…… 陳雪明
四、宗教文化
始興縣廟志…… 曾漢祥
始興縣城的寺廟和民間拜神活動…… 鍾漢韶

斜潭村拉白求雨等風俗…… 李石周
總村劉姓舞火龍…… 劉志剛
始興縣道教閭山派喪事儀式及音樂…… 陳方疇
澄江客家民間吹打樂…… 謝宗生
五、民居建築
始興縣客家民居建築…… 廖晉雄

《客家傳統社會叢書》(20)

《長汀城關傳統社會研究》 張鴻祥著

目 録

序論…… 劳格文
第一章 長汀縣城概述
第一節 歷史沿革及城市特色
第二節 汀城的山、水、橋樑
第三節 古城牆及傳統街巷
第四節 汀城十三坊
第二章 人口來源與宗族祠堂
第一節 汀城的姓氏
第二節 長汀縣城的祠堂
第三章 傳統行業及手工作坊
第一節 傳統苦力行業
第二節 傳統手工作坊
第三節 食品加工業
第四章 市場、商人與商業資本
第一節 集散中心及網路
第二節 傳統市場及商業街

第三節 商業情況及資本分析
第四節 市場暗語
第五章 會館及其它商人組織
第一節 會館
第二節 商人組織
第六章 科舉教育
第一節 舊學時期的教育
第二節 新學時期的教育
第七章 官廟的演變及其祭祀活動
第一節 文廟及其祭祀活動
第二節 武廟及其祭祀活動
第三節 同慶寺迎春儀式
第四節 城隍廟及城隍信仰
第八章 民間廟宇與社公
第一節 汀城的民間廟宇
第二節 各坊的遊神活動
第三節 汀城的社公
第四節 寺廟的管理及經費來源
第九章 汀城的橋會與橋祠
第一節 汀城的橋會
第二節 汀城的橋祠及其信仰
第十章 有特色的汀城風俗
第一節 汀城節日習俗
第二節 其他民間習俗
第三節 汀城的婚喪習俗
附錄一 1951 年長汀縣城區各街道商店分佈

附錄二　長汀縣各商業同業公會名册

參考書目

後記

客家傳統社會叢書(21)(22)

《吉安市的宗族、經濟與文化》(上下册)　劉勁峰　耿豔鵬主編

目　　録

上　册

總論…… 劳格文

吉安市的歷史和客家分佈…… 耿豔鵬

吉安中部與東部

吉安市的傳統交通與商貿經濟…… 高立人　梁芳苓

吉安縣梅塘鄉醪村的李氏宗族與村落文化…… 李夢星

渼陂的梁氏宗族與村落文化…… 劉宗彬　梁必炫

富田村的商業經濟與民間文化…… 李建蘭

富田横坑村的村落文化…… 錢其昭

東固畲族鄉西城村的劉氏宗族與民間信仰…… 劉宗沛

吉安南部

萬安縣城的傳統經濟與民間風俗…… 耿豔鵬

萬安良口墟的商貿經濟與民俗文化…… 謝芳桂

萬安百嘉鎮的墟市經濟與民間風俗…… 郭敬華

萬安潞田村的衷氏家族與村落文化…… 耿豔鵬

下　册

萬安沙塘村的宗族與民俗…… 温發鍍

遂川縣城鄉的傳統經濟…… 郭贛生

遂川城厢的婚喪習俗與遺風雜俗…… 郭贛生
遂川大汾的墟市經濟與民俗文化…… 李星聯
吉安西部與西南部
安福武功山的林區風俗…… 姚義興
永新白鷺村的宗族社會與傳統經濟…… 陳時霞
永新騺崗村的宗族、民俗與傳統工藝 …… 陳時霞
湘贛邊界的土籍與客籍…… 許春華 許文峰
後記…… 劉勁峰

客家傳統社會叢書(23)(24)
《寧化縣的宗族、經濟與民俗》(上下册) 楊彦傑主編

目 録

上 册
序論…… 勞格文
寧化縣概述…… 劉善群
一、寧化的北部和中部
泉上鄉的傳統經濟與民俗文化…… 廖善金
安遠的宗族、經濟與民俗 …… 鍾晉蘭
水茜鄉沿溪村的宗族、經濟與廟會 …… 寧秀峰
河龍的宗族、信仰與婚喪
習俗…… 伊啓烈 謝雲吐 鍾晉蘭
中沙村的宗族、廟會與傳統經濟 …… 張印祥
翠江航運與民俗…… 伊昭浩
下 册
二、寧化的西部和南部
石壁傳統社會調查…… 羅華榮

石壁楊邊的楊氏宗族與民俗信仰…… 鍾晉蘭
淮土鄉鳳山村傳統社會調查…… 賴揚恩
淮土傳統社會經濟與民俗…… 黄承利
九寨塘廖氏宗族社會與神明信仰…… 廖仕耀
安樂鄉的傳統造紙與墟市經濟…… 廖仕耀
安樂鄉的吴文真仙崇拜…… 張燕清
坪上村墟市經濟與民俗廟會…… 巫平峰
夏坊的宗族社會與“梅山七聖”崇拜…… 楊彦傑
後記…… 楊彦傑

後記

傳統社會與民俗社會

——謹以此文紀念鍾敬文教授塑像落成，
並就教于勞格文教授①

董曉萍

一個外國人，與一批中國人，在中國的東南沿海一帶，花了15年時間，跑了福建、廣東和江西三省，而不僅限於一般常説的福建客家地區，翻山越嶺、走村進寨，用極大的細心、耐心和平常心，去掉所謂“理論”和“方法”的束縛，深入到客家社會的内部，傾聽客家人自己的心聲，還動員客家人把它寫出來，或者與之合寫，共出了24本書，在中國全面現代化和全球化之前，對客家傳統社會做了一次“原生態”的全面調查研究。而倏忽之間，這種大環境已不復存在，客家老人也已一一謝世，或步入高齡喪失了田野合作能力，這套叢書也隨之成為一個可遇不可求的學術寶庫。這種外國學者、中國學者與客家老人三方合作寫作的工作模式，也成了一種不可再生資源。擺在讀者面前的，正是這樣一部著作。

---

① 2005年9月20日，先師鍾敬文教授的塑像在他的家鄉廣東省海豐縣落成，茲謹以此文呈獻于恩師之靈前，一併就勞格文教授所研究的、含鍾老家鄉在内的客家傳統社會和相關民俗史問題進行討論。

一

我和此書的關係，是與同這位外國人——勞格文（John Lagerwey）教授的相識分不開的。1997 年底，他在藍克利（Christian Lamouroux）的陪同下，來到北京師範大學中國民間文化研究所做學術報告，內容是關於《吳越春秋》與道家思想研究的。鍾老主持了這次報告會，一大早就來到了會場。他對勞格文在報告中所表現出的充沛創造力和先秦哲學功底十分讚賞，後來在討論時，他便又問起法國著名的老一代漢學家康得謨和石泰安，這也等於委婉地表示了對眼前這位異國年輕同行的好感。會議結束時，已近中午，鍾老延請兩位共進午餐，席間又轉到了勞格文當時已在進行的客家傳統社會調查上。鍾老說，自己也是客家人，幼年時還被抱上高頭大馬遊神繞境，好不快樂，於是兩人都笑。鍾老時年已 94 歲，連續談了 4 個多小時，始終精力旺盛、興致不減，這也讓勞格文著實驚訝和敬佩。其實這也是鍾老在生命的最後 5 年裏與一個外國學者時間最長的一次談話了，因此給我的印象也很深。那時我擔任鍾老的學術助手，一直在場，坐在他們的旁邊，兩邊聽。分手時，勞格文表示希望我為兩本客家書寫書評，我已知道這時我是不能推脫的了，因為，在我的閱讀經歷中，還有鍾老青年時代搜集客家歌謠故事的背景，還有他後來研究晚清學者客家民歌觀著述的建樹，這些學術活動，從晚清，到民初、五四、50～60 年代，到中國的對外開放，都在不同程度上對客家傳統社會研究做了推動，已構成了一個由衆多學者參與的和資料連續積累的專題學術史。我能碰到他們中間的一二始作俑者，確實幸運！我不是客家人，此前也不曾專攻客家，只因為這場歷史性的會面，使我走進了這個圈子，這也是一種“命中注定”吧。

後來,我就成了這套叢書的跟隨讀者,還先後認識了勞格文小組的中國學者楊彦傑和譚偉倫等。1998 年,我到香港參加勞格文主持的"當代中國民族志"國際學術會議,又結識了另一位客家叢書評論人歐大年(Dennel L. Overmyer)教授。當時所有書評都是討論前幾册書的,都限定在中國全面現代化和全球化之前的框子内,屬於"傳統社會"記録之研究,會議評價很高,不久後,還有其他歐美學者開始了類似的研究。2002 年,歐大年主編的一部英文論文集出版,裏面收入了這些書評①。現在讀者可以知道,本書的部分内容在幾年前就已産生了重要反響。

為了完整地介紹本書,可能還要多説幾句主編勞格文。他原籍美國,跟隨他的法國夫人定居巴黎。1975 年美國哈佛大學文學博士畢業。1977 年在法國巴黎高等實驗學院完成中國道教史和儀式研究的博士後,後進入法國遠東學院、法國巴黎高等實驗學院、瑞士日内瓦大學、臺灣中央研究院和香港中文大學等多所院校治學或執教。1992 年獲法國國家博士文憑。現任法國巴黎高等實驗學院教授。自 1992 年起,主持客家傳統社會研究專案至今。

客家傳統社會研究,長期是海外漢學界的熱點。歷來客家時秀衆多,在歐美學界、世界華人圈和中國的兩岸三地,都有較大影響。20 世紀以來,已有一批研究客家的中外著作,但它們大都是從學者的立場出發的,或者是由西方學者使用西方的理論模式和港臺的客家資料寫客家,缺少中國國内客家大本營自己的聲音,這是讓勞格文最不踏實的,他決心彌補以往的不足。他和他的中國同仁也很幸運,遇到了中國改革開放的好時代,他們進入了客家腹

① (加拿大)歐大年(Daniel L. Overmyer)ed. *Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results*, Taipei: Yuan – Liou Publishing Co., Ltd, 2002.

地，看到了一個遠比文字記録豐富的客家。但也可能讓他們始料不及的是，他們搶在中國傳統農業社會文化解體之前，記録了一批系統、全面的資料，這使他們對中國“傳統社會”的概念有了新的理解，能提出一個相對於世界城市化、市場化和現代化主義的、中國式的“民俗社會”理念①。勞格文因此與中國民俗學者一見如故②。

勞格文還提出請客家老人自己寫民族志的辦法，不然就鼓勵中國學者先寫，最後他才發言，這也體現了他的文化平等和學術平等原則。讀者要專門瞭解他的觀點，可以讀他的序文和附文，那裏面没有套話，都是跳起來抓取的思想和亮點，集合起來，相當於一本小書。他把自己的看法擺在客家人和中國學者的文章的旁邊，不混淆一處，以供讀者自己判斷，還隨時準備翻個兒重來，以期獲得儘量準確的標準。這種做法，也反映了他要達到的、接觸中國傳統社會的最大彈性和學術思考的徹底性。他的最後目標，是要回到人類的宗教文化與現實行為的原點上去做整合研究。這是一場人類文明思想史的萬里長征，但誰也不能攔住他。他的最初文學出身，使他的研究傾向始終偏向於解釋；他的宗教學訓練，使他把高度的哲學抽象和細密的内心體驗緊密結合。他對多元人生文化的實踐，與對中西宗教理念的比較思考，還造就了他不拘一格、從實際出發的性格，也成就了他的學術特色。本書正是他的追求、本領、盛年智慧和中國情的一種濃縮。

大家都知道，在人類世界，有兩種東西是能够超越現實的：一

---

① 本書勞格文《序二》，第 491 頁。

② 鍾敬文《對中國當代民俗學一些問題的意見》。鍾敬文多次指出建設都市民俗學的必要性，但更强調要在中國研究農村民俗。在此文中，他明確闡發了自己的觀點：“從我國傳統民俗的文化價值及當前所遇到的生存危機看，農村和小城鎮的民俗亦應擺在第一位。”鍾敬文《民間文化講演集》，南寧：廣西人民出版社，1998，第 7 頁。

是文學,一是宗教。勞格文是從這兩種超現實研究的頂級訓練中出來的學者,是不會停留在一般性的説明上的。他要探究在超現實中文學與宗教的表裏關係,或説出一種超現實的、不可視的東西如何文學化地作用於宗教而不為人類所知,人類卻知道它對自己很重要,並付諸反復實踐的普遍邏輯①。這是一種在表述的表層和傳承的深層都具有的深刻性,而人類正是這兩種深刻性的共用者。中國是一個文化大國和古國,無論在歷史文獻和現實日常生活中,都還較多地保留了這類雙重的深刻性,因而值得他為之投身研究。這是他的學術之夢,也已變成了他的人生之旅。我們從這個層面看,客家傳統社會研究,對他而言,其實是一個從整體出發的視角,也是一種從終極反觀的求索。

二

我關心這套書,還有兩個比較直接的理由。一個是與民俗學科研相結合。近幾年,我主持了一個"中國民俗文獻史"的專案,同樣需要對農村傳統社會做田野調查研究,這與從前求諸書面文獻做民俗史的方法是有區別的,也與使用現在的田野調查資料求證民俗史的方法不同。勞格文的叢書内涵要比這個項目寬泛,但我們之間卻因為有共同的物件而存在可比性。我們還被另一個共同的問題所"將軍",那就是畢竟這些項目的進行過程,是與中國現代化和全球化的進行過程同步的,在這種"兵臨城下"的形勢下,所拿到的傳統社會資料是什麽?其内部成員的文化記憶表達出來會是什麽形態?學者對描述地方社會積累而現實的傳統將是什麽結

① 引自 2005 年 9 月勞格文與我在臺灣中央研究院一次談話,在這個問題上,他是同意列維—斯特勞斯的神話學觀點的,但根據他對中國客家的研究認識做了發揮。

果？現代中國社會又允許它的内部成員或學者怎樣表述？等等，這些都是我要看他如何考慮和接受現實的地方。

目前在這個問題上，有三種傾向。一是發展主義的傾向，認為，對中國傳統社會的研究，應該不斷出新，不斷向前走，不斷有新方法和新目標。他們對原原本本描述資料的做法不大滿意，嚮往更漂亮的理論解釋。二是保守主義的傾向，指出中國正受到現代化和全球化的衝擊，傳統社會的模式消失很快，學者對此負有搶救的責任。另外，中國是個大國，各地各民族的情況很不一樣，一些在這個地區、這個民族看來似乎已經解決的問題，在那個地區、那個民族還要倒回去調查和思考，研究更基礎的問題。所以，暫時不要談什麼理論和方法，應該著力于傳統社會的調查，儘量恢復傳統社會的原貌，不要鑽以往的研究框子，不要用西方模式來干擾。這種看法，對於中國傳統社會的地方差異和多民族差異，有比較明確的意識。三是折衷主義的傾向，提出，在傳統社會的研究中，要有某種方法和目標的界定，也要給研究者以自由，讓學者根據各自的情況，紮下去，找特徵，先幹活，後説話。要避免使用“代表性”一類的辭彙，注意研究普通人生活中的文化細節和社會邏輯。在這個問題上，勞格文力主發現地方社會的具體思想、行為、語言、文化實體和相關專業技術的傳承系統，給予符合實際的揭示。對民俗學者來説，第二、三種傾向更接近於現在的工作。但總的看來，學者的工作越深入，對傳統社會的調查研究也就越謹慎。已有一些學

者直接把自己的研究稱為“素描”、“概況”和“初步分析”等①,説話是留有餘地的。

當然,現代學者的學科背景複雜,但大家對全球化和現代化帶給中國傳統社會的衝擊,都有危機感,也在這種情況下,對民俗或民俗文獻被使用狀況有某種談論和闡釋。在他們的文章中,從他們的字面説法和字後深思看,我們能發現,在他們對傳統社會史的研究中,民俗文獻的位置已經在變化,其中有些變化的看法是與民俗學者的認識彼此呼應的。民俗,在現代學術的複雜描述中,已發生了4種變化:由民族主義的象徵轉為民族共同體的代表性文化,由理想主義的利用轉為功利主義的使用,由迷信系統的解釋轉為認知系統的解釋,由時間系統描述轉為空間系統描述。這些變化的結果,是導致了利用民俗文獻的方向的改變。現在,説到民俗,民衆、學者和政府都在利用,不過他們或者直接地利用,或者間接地利用。我們能看到,在這種利用中,民俗成為以下事實:

1 用作傳統社會的代名詞;

2 用來樹立國家正史不記録或很少記録的基層社會精英和普通人的形象;

3 用來建立日常生活描述的框架;

4 用來建立口述史;

5 用來建立神靈信仰的現代主義形態;

① 參見臺北施合鄭民俗文化基金會《中國地方社會比較研究》,涉及這些問題的主要論文有:陳秋坤《18到19世紀的屏東縣高樹鄉東振村》、楊彦傑《閩西培田村的基本情況》、王振忠《徽州民間文獻與村落社會史研究——以婺東北的廬坑村爲例》,葉明生《福建省屏南縣龍潭村落文化簡介》,勞格文(John Lagerwey),*Two Literati Villages*?: *A Comparison*,董曉萍《河南省寶豐縣馬街村已有的調查資料與分類分析》,列印稿,臺北:中央研究院,2005。

6 用來建立人生成長儀式的現實地位及其文化合理性;

7 用來建立節日的社會運行和社會宏觀管理的關係;

8 用來解釋在傳統社會的空間規劃中,與陽宅系統相對的陰宅系統和未來知識系統;

9 用來解釋所有不可理解的、不可理喻的和不可描述的傳統事物及其現實演變;

10 用來指出那些需要搶救、保護的民族文化遺產。

經過這些討論,民俗的説法變得更普及,民俗學也與更多的學科相遇。勞格文和他的中國同仁也在客家專案進行的過程中,多次以"民俗"調查的命名向政府申報課題①。這説明,現在民俗正在被傳統社會的内部成員給予歷史化和民族化,同時也被政府納入官方解釋系統②,還被學者加以新現代主義的價值化和用來建立地方社會主體性知識結構③,民俗已有了新的活動場合、地位和

① 房學嘉主編《梅州地區的廟會與宗族》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(1),香港:國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院,1996,第 15—17 頁。羅勇、林曉平主編《贛南廟會與民俗》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(7),香港:國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院,1998,(勞格文《序論》,中文),第 39 頁。曾漢祥、譚偉倫編《韶州府的宗教、社會與經濟》(上),勞格文主編《客家傳統社會叢書》(9),編者曾漢祥和譚偉倫明確標注:"本書爲廣東省高教廳資助的課題《韶關地區客家民俗的調查與研究》及香港特别行政區研究資助局之角逐研究用途補助金支持計畫《粵北的宗教節慶》",香港:國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院,2000,(封内)第 1 頁。

② 北京師範大學民俗學專業 2004 級碩士生賀少雅也用家鄉河北深縣的民俗資料提出了"官方解釋系統"的問題,但她未談學者所起的作用。參見賀少雅《略論現代社會的民俗傳承—以河北中南部一個村落的年俗爲例》,列印稿,2005,第 6 頁。

③ 在這裏,現代主義的提法,受到魏捷茲(James Wilerson)的啓發,但他原來是分析現代媒體的作用的,我想用它來解釋國内民俗學者在現代化中向社會各界擴大民俗影響的活動的性質。參見(美)魏捷茲(James Wilerson),*Ximen, Xinzhu and its Mingzhi Academy*,臺北施合鄭民俗文化基金會《中國地方社會比較研究》,列印稿,臺北:中央研究院,2005。

影響。

我舉上面的例子是想説,不論其他相鄰學科的學者,還是民俗學者本身,都没有把"民俗"一詞的理解簡單化。現在各種談論民俗的説法都是合理的,但也是混合的和複雜的。它帶動了現代社會國際國内學者研究的互動,卻也要求民俗學者從多學科普遍使用的大體方向中,從對各類學術成果的吸納中,從對現代民衆表述的觀察中,認識到"民俗"概念的學術象徵性及其運用策略。民俗學者掌握了這些理性判斷和閱讀技術,就能從各種現象中,剥離出屬於自己工作範圍的本質的東西,民俗就照樣站在你的面前。基於此點,我們的工作始終與勞格文的客家傳統社會研究項目保持著開放性的聯繫。

一個是從事研究生教學的需要。5年前,我們已把這套書用作研究生教學參考書。由於作者在資料、理論、方法和學術討論要點的表達上,都十分清楚,因此十分適合教學。我們和研究生一起討論勞格文和他的中國合作者的工作起步、變化、觀念和方法的適用程度,瞭解他們解釋中國人普通生活的理性和社會形態的内容,他們選擇表達客家民俗的要素,他們在現代國際國内學術思潮中探索和較量的廣闊視野,讓研究生瞭解一個現代人文科學研究項目的開始、發展和提升的過程。更主要的是,我們也從民俗學的角度,討論與書中民俗記録的相關問題,例如:如何梳理客家傳統社會的民俗事象?如何確立客家傳統社會内部敘述中的民俗要素標準?如何實現多視角、多層面的民俗描述的要求?如何在衆多的地方社會成員中,選擇民衆個體成員來寫作?以及這種中外學者與本地人的合作寫作與恢復傳統社會史的學術理想的關係?等等。現在,在我們的研究所中,已有6位同學來自勞格文他們調查的客家地區,師生們已很容易把研究方向聚焦到一起,再提出一些

適合研究生繼續學習和探討的分支課題,我們也鼓勵來自其他省份的研究生加入這項工作。總之,使用這種好書來培養學生,師生雙方都受益。

現在這本書,並不是勞格文主編的"客家傳統社會叢書"的全部,而是前11册書的選本,由勞格文教授本人親自選定。我們希望給更多的讀者提供這套書的精粹,也方便專業學者在一個相對集中的範圍内,認識它的原創意,它的外來學者與客家大本營内部老人的磨合過程,以及它在一個尚屬於中國傳統農業社會時期中所建立的研究闡釋框架。楊彦傑先生和我做了相應的輔助工作。

回到我的本行説,作為民俗學者,通過本書,從我所感興趣的專業角度上,面向我的國内學術同行,介紹"客家傳統社會叢書"與"中國民俗文獻史"專案的關係,特别是對勞格文走近民俗和我走近這套書的一些雙方討論的問題稍做梳理,以期推進民俗學教學科研工作,也許同樣是不無必要的。

三

從勞格文本人講,他在上世紀90年代在中國從事客家大本營研究,有一個很大的轉折,就是在世界範圍内現代化和全球化的浪潮洶湧衝擊下,從最初以族譜文學和民間宗教為兩支撑點的"傳統社會"研究,轉為更符合中國實際的"民俗社會"的研究。在為本書所寫的序言中,他説:

> 在這個新探索的開始階段,我與各省的合作夥伴,尤其是福建社會科學院的楊彦傑,主要關注研究傳統社會的兩個最顯著的特徵,即祖先和神明崇拜。考慮到人民所崇拜的,就是他們所重視的,因此一個崇拜系統就是一個價值觀的系統。我們認為;瞭解傳統社會最好的辦法,就是研究當地人們所重

視的、他們的拜神和祭祀祖先。可是,我們很快就發現,這樣面對傳統社會的問題,太過於狹窄了:除了崇拜系統之外,當地人還有選擇吉地良辰風水和擇課習俗,還有其他豐富多彩的、與崇拜沒有直接關係、但在傳統生活中扮演著重要角色的民俗。而這些民俗和象徵系統,又不能直接跟傳統經濟分割開來。於是,我們的研究便逐步擴大到我們所謂的"民俗社會",即"被民俗所規定了的社會"各方面①。

他使用"民俗社會"的詞語,有一個從實際資料中提煉觀點的過程。他是宗教人類學者,在他的領域中,"民俗(Folklore)"的原意,已被批評為對低文明、無意識、無文化的概述,已經過時。他現在使用了另一個"民俗(custom)"的詞語,用以概括普通人日常社會的內部合理文化及其長期歷史傳承的價值和邏輯。我們看到,"民俗"這個詞,在英文中有變化,在中文中還是原樣不動的。究其道理,有中西學術史上的程度差異和不同學科之間的內涵差異,也有中文本身"民俗"一詞被選擇的原因:它在現代民俗學運動中與英文對譯,一部分是外在形式轉化的需要,更主要的是與中國25史長期記錄民俗的本身傳統有關。中文的"民俗"是有自己的使用歷史和解釋空間的,這個就不多說它了,現在只說學者的研究。勞格文在使用"民俗社會"一詞時,是對自己對傳統社會研究中的關鍵字的選擇,及其資料依據、使用範圍和理論局限都講得很清楚的,這樣就方便我們進行討論,也使我們能在傳統社會和民俗社會的研究之間,找到適當的結合點。他還曾說:

本書較著重於民俗。雖然有點遺憾,這樣做較缺乏社會內容,但讀了這些文章之後還是說服了我,民俗這個課題是有

① 本書勞格文《序二》,第491頁。

它内在價值的。因此,我為了突出這個主題,把朱人祉那篇全景式的描寫信豐傳統節慶—春節、端午節、中秋節的精彩文章作為本書的開頭。

本書的文章比較集中關注故事和民俗,比較忽略社會組織,給我們以誘人的一瞥有關變化中的認同感。這反映兩個有不同文化、地理、經濟和行政歷史的人群,即贛南本地人和給他們以深刻影響的閩西、粵東客家人之間的接觸與融合。可是我們對這些人群,他們的民俗和歷史的全面瞭解,距離還很遠。"我們睡覺以前,還有很多路要走"①。

這段話,是他在第7册序中所做的交代,是在經過6年的客家調查後做出的一個理論假設。這時,他使用"民俗"作為一種視角,概括與客家老人磨合的最佳工作方式,也用來擴大對客家傳統社會的各種文化接觸、歷史變遷和社會認同的理論思考。他經過對來自基層的資料的分析,指出中國民俗"有它内在的價值",已預示他要改換更有普遍性的理論支撑點,以與現在面對的中國人的思維相銜接。然後我們再看上面剛剛引用的、他為本書寫的"民俗社會"概念的説明,我們便可以比較容易地理解到,從第7册後,又經過了近10年,不僅他主編的前11册均已全部出版,還經過了國際學界討論,而且後面又出版了13册書,共計24册,也都收攏在新的支撑點下,這時他的做法,已是把傳統社會和民俗社會研究結合起來了。這種"民俗社會"的概念,就帶有多學科綜合的性質,與法國的"社會人類學"將文化人類學與社會學相綜合,在性質上是一

① 羅勇、林曉平主編《贛南廟會與民俗》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(7),香港:國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院,1998,(勞格文《序論》,中文),第39、59頁。

樣的。這樣打比方,也許有點過頭,但至少不能只把他調用的"民俗社會"一詞單純當作一個概念看,而要從這次辭彙所實際承載的資料和問題的份量上,給它一個恰當的解釋。

由本書的目録即可看出,勞格文的"民俗社會",是包含了四個資料系統的,他也由此做了對客家研究學術史和相關更大學術範圍的理論問題的比較分析。

一是傳統經濟系統。這方面的資料,幫助他穿過民俗和宗教的迷霧,找到中國傳統社會的原動力;也將現代化主義下的市場化原則與傳統中國社會的人倫關係原則相區分,指出屬於中國傳統自己的東西。

二是傳統價值觀與技術知識系統。這方面的資料,幫助他越過不同文化秘密的障礙,找到傳統社會成員自己認為最重要的文化,同時,把現代科學的闡釋原則與傳統社會内部反復傳承的技術、知識和産品相區分,認識學者原來很不瞭解和不會解釋的東西。

三是傳統宗教系統。這方面的資料,幫助他突破宗教國家和宗教社會的説法,理解傳統社會宗教民俗的許多自我能動作用,包括醫療、驅避、私人空間的規劃和村落公共領域的合作建設等。這也讓他把現代宗教學與傳統中國道教和廟會公祭經濟等相區别,另外研究中國宗教民俗中的社會角色和行為理念。

四是地域家族系統。這方面的資料,幫助他解釋族譜文學地方認同化的過程,發現祖先神在被流動陳展過程中産生地方象徵管理網路,也把現代國家控制理論與傳統社會資源配置原則相區别,由此找出中國傳統的婚姻、商貿、移民、水利、書院、僑民、風水等錯綜複雜問題中的平衡機制和生存智慧。

在這種工作中,我們能看到他將文學、宗教學和民俗學相綜合

的趨勢、過程與結果。當然,還有一些學科起到了不可或缺的構架作用,如歷史學、人類學和社會學。總之,"民俗社會"一詞,由他提出和實踐,是水到渠成的結果,也是對"中國民俗文獻史"專案的重要啓示和學術補充。作為民俗學者,我們也應該轉身考慮民俗學史編撰中碰到的共性問題和差異點,發展自己的研究。另外,對他提出民俗描述"缺乏社會内容"的看法,也可以當作對"傳統社會"和"民俗社會"兩種研究的對照線索,貫穿在民俗文獻史的討論中。

四

從本書看,這種討論,可以從三方面略加展開,目的是避免將民俗文獻史寫成學者的書面文獻史,而要寫成來自民俗社會的文獻史,或在這個意義上,簡稱"民俗社會史"。

第一、搜集民俗社會史資料的"本地人化"問題

傳統社會與傳統社會的本地人是一個不斷變化的觀念。過去,民俗學者習慣把在傳統社會出生或生活的人都當作理想的本地人,在民俗學調查中往往如此,現在看,這種認識是狹窄的。現在這裏説的"本地人化",是指在傳統社會衆多的内部成員中,誰最適合做本地合作者。我們所裏曾做過一個課題,將福建省、縣所有360餘種明清以來的地方誌和筆記雜纂都搜集起來,比較它們的地方作者和寫作結果,然後發現,歷來被認定是傳統社會歷史文獻的本地記録者,其實分成四類:(1)當地鄉紳、名士等識字階層中的人物;(2)當地出身的進士、舉人、歲貢、拔貢等有功名者;(3)當地最高行政官員或委任外地名士編纂,均為邑外人士;(4)因從政或出游在外的本地人,被召回寫作。他們所撰寫的地方社會文獻,也分兩種情況:一種是抄録舊志,述而不作;一種是接續歷史,並增加

個人體驗和採風見聞①。從前在民俗學者的研究中,並不區分這些差異,而把這些資料統統接受下來,根據研究的需要使用,建立傳統社會的民俗史料,現在看來是不够的。從分析資料看,這些作者只是本地人中的少數精英,或不是本地人,他們能寫本地社會,肯定與本地社會生活和人民有這樣那樣的聯繫,這也没有問題,但與來自民俗社會的文獻史相比,還是大有不同的。他們中間有的人曾外出遊歷、從政或是外鄉人,對本地社會和文化的特徵,有思想對比和情感衝突,這樣寫出來的傳統社會史,與完全本鄉人士的寫作結果就不一樣。而本鄉人寫作,也會有本鄉人的優勢和局限。更應該看到的是,他們都受到國家對地方誌編纂要求本身的限制和國家觀念的影響,不會去描寫本地社會更基層、更細瑣的生活事實,乃至揭示其内幕細節和民俗社會的規則,那是今天學者的奢望。所以,對這種資料的使用是要有分寸的。在現代民俗調查中,如果僅僅依靠這些資料當老底,在此基礎上擴充資料,是不見得確當的。總之,從前的民俗文獻史料的最大缺陷,是缺少民俗社會史本身的聲音和社會構架,這是需要後人去另外搜集和補充的。

劳格文在他的客家傳統社會研究中,首先抓了族譜和宗教資料,但覺得不够,於是,在這時民俗成了他的資料革命的來源。他據此建立了一個民俗社會史的構架,又建立了本地人化的規模框架,做成了自己的資料模式,他後來的資料系統也就成了"被民俗所規定的社會"的研究資料,結果是民俗學者看上去都很内行。

劳格文的"本地人化"的框架是富有理論色彩和廣義的,包含了對本地人的身份鑒别,對年齡段、合作素質的思考,以及對本地

① 此爲北京師範大學教務處對2001級本科生蔡錦碧的資助專案,由我擔任指導教師。詳見蔡錦碧《福建地方誌述評》,列印本,2005,第5,8頁。

人發生自然的和社會條件的變化後產生的合作基礎變化等的多種考慮①。最後,這種本地人化的選擇落實到四點上,即找到熟悉本地傳統經濟、宗教、家族和風俗的人。然後,通過使用來自他們的報告,確定民俗社會史的史料。

一是傳統經濟的知情者。民俗學者一般很少去找瞭解傳統經濟的當地人②,勞格文的客家小組不同,他們是有意識地去找這種老人的,例如本書中的四位作者藍漢民、胡大新、莊禮味和劉森華。通過四位老人,再做其他數十位老人內部調查,最後梳理出了當地從來没有這樣以民俗觀點梳理過的地方航運、煙草、造紙和木材等行業的經濟形態,還揭示出會社與經濟運作的關係,包括他們如何以入股投資的方式支援神明祭祀,如何變成營造傳統經濟的文化代言人;傳統經濟又如何在他們的社會流動中,成為協助管理地方社會的工具等③。這種研究資料,比起學者寫民俗經濟,不知要活

① 在勞格文的本地合作人中,本地學者是骨幹,如福建的楊彦傑、在廣東做田野的譚偉倫和江西的劉勁峰,地方政府是依靠,客家老人是重點,這些都在他的《序》中講過。他們也很重視老人的合作素質,也不是年齡大的老人都能合作的。其中一個叫張展文的老人"是張家營的一名退休教師,1995 年春節期間我們曾在他家住了三個星期,他是我們在當地做調查獲得資訊的一個重要來源"。見到這種老人,他就停下來與之合作。見楊彦傑《閩西的城鄉廟會與村落文化》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(4),香港:國際客家學會、海外華人研究會、法國遠東學院,1997,(勞格文《序論》,中文),第 35 頁。張泉清老人熟悉傳統又善於表達,平生第一次寫作長篇客家民族志,就能抓住脈絡和要點,且文筆精彩,被勞格文稱爲"天生的人類學者"。勞格文就請他寫了多篇文章,本書就收入 2 篇。參見房學嘉主編《梅州河源地區的村落文化》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(5),香港:國際客家學會、海外華人研究會、法國遠東學院,1997,(勞格文《序論》,中文),第 49 頁。

② 何學威《經濟民俗學》,北京:中國建材工業出版社,2000。這是國内第一本系統論述經濟民俗的著作,但本書主要是學者歸納和解釋的民俗經濟現象。

③ 參見藍漢民《汀江上杭河段航運與商俗》,胡大新《永定縣煙草業的歷史考察》,莊禮味、鄭潤珍《南雄的經濟與會館》,劉森華《仁化縣長江鎮的商業會館與六月六》,本書"上編",《一、民俗與傳統經濟》,第 56—179 頁。

靈活現多少倍! 更重要的是基本立場和資訊性質不同,——恢復了一種不以贏利為目的的民俗經濟史,在這種另外運行的歷史中,"有錢或没錢的原則較不明顯,反過來,誰先誰後,傳統如何——諸如此類的問題不論在鄉鎮或村莊都是相當重要的"①。其實,民俗文獻史需要補充的,也正是這種資料,它們曾經是中國傳統社會奉行公益禮俗的社會基礎,不懂得這個歷史,也就不懂得中國的今天。

二是宗教社團的内部人。本書中所收劉勁峰的《流行於贛湘邊界地區的陽平大幡科儀》一類文章,就是使用了本地道教老人的口述史和手抄本。劉文中的資料,是由當地惟一現存的羅姓老道士提供的,老人已 70 歲,是劉勁峰"在從事客家民俗調查時"重點訪問的。老人回憶了 1949 年前參加兩次大幡科儀的經過,這些資料不挖就没有。作者又調查了當年在場的其他老人,還查閱了當時的儀式主持人大幡師所用過的手抄科儀本,讓今人能看到半個世紀前的當地宗教社會②。可以肯定地説,作者從傳統社會的宗教要素假設去調查民俗社會,就能關注和收取這種資料。國内民俗學者過去從民俗的角度看待基層社會,就未必如此敏感和行動。鍾老早就强調民俗學要與宗教學相結合,是頗有深意的。他與勞格文一見如故,也該與此有關吧。

三是撰修族譜的當事人。閩西地區的張展文老人就是這種不可多得的人物,"他剛修完本村的族譜,知道裏面有一個很重要的資訊,就是以前各姓放在玲瑚王肚子裏的祖先的名字",然後各姓

① 本書勞格文《序二》(中文),第 483 頁。

② 劉勁峰《流行於贛湘邊界地區的陽平大幡科儀》,劉勁峰《贛南宗族社會與道教文化研究》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(8),香港:國際客家學會、法國遠東學院、海外華人資料研究中心,2000,第 264—321 頁。另見本書第 410 頁。

按傳統組織起來,以坊為單位遊神祭祀①。他們就與這個老人合作,拿到了很多宗族社會運作的細節資料,最後提出了一個重要的命題:家族祭祀地域化②。民俗學者也談地方性,成為口頭禪,但還應該如此搜集資料,將之資訊化和細節化,直至成史。

四是熟悉本地風俗習慣的人,本書目録中的朱人祉,被勞格文稱讚為能全景式描述節日風俗的本地人,他還將其文章置於原屬書籍的書首,表明從節日進入民俗社會史是適當的搜集資料原則。

這樣,勞格文的資料,覆蓋了傳統社會和民俗社會兩個範圍,民俗文獻史料對他來説,是擴大對傳統社會史的活態部分的理解工具。而對民俗學者來説,要增加了本地人化的理論意識,才能將史料搜集和研究做深。

勞格文也承認,補充民俗社會史料的另一個明顯的好處是增加了故事和民俗,凸現了中國傳統農業國家的社會類型,但勞格文也説到它的弊病是流於表層類同,看不到獨具特點。他説:"與全世界不管是中古時代的歐洲,還是印度、中國之農民社會的特徵都很類似:是一個有土著口頭傳説和政府、紳士規範化的有文字的文化,無窮多樣性的地方文化的複合體。"因此,他又説,他要的不止這些,他要避免使用民俗反而導致理論定義化的毛病,指出:"對我來説,這些社會的定義性特徵,特別是我們如果把它與全球化的經濟所産生的越來越趨同,甚至可以説是没有味道的文化做比較,那它的價值就在於是人民所創造的豐富多彩的表達。"③ 這就是説,

① 楊彦傑《閩西的城鄉廟會與村落文化》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(4),香港:國際客家學會、海外華人研究會、法國遠東學院,1997,(勞格文《序論》,中文),第35頁。

② 本書勞格文《序二》(中文),第484頁。

③ 本書勞格文《序二》(中文),第492頁。

他需要民俗史料,只是要回到與千篇一律的全球化文化相對立的多樣化民俗世界中去,並在這個意義上,向内補充"社會内容",包括"社會組織",使看上去讓類型化的民俗資料落地,成為有現實生命力的、有穩定的社會秩序的和有人民創造的價值内涵的資料。

讀者閱讀本書後,可以看到,他這種將民俗資料和社會内容資料結合起來的史料系統,就分為了很多個層級,包括口頭故事層面、神秘禁忌層面、農業系統層面、非農業系統的生産層面、商業經濟層面、婚姻家庭層面、移民系統層面、民間技術層面等等。這些層面,在傳統社會的不同的時空條件下,有不同的組合,但它們都能有序地構成民俗社會的歷史。看不懂這個歷史的,從來不是民俗社會本身的成員,而是從外部解釋的學者或局外人,是這些外人把民俗社會寫成了零星散雜的文獻,或只可意會不可言傳的風俗畫。我們來看勞格文他們使用不同性質的民俗資料恢復民俗社會史的一個例子。他們採集了傳説故事,但不是馬上將之普遍類型化,也不是一般地將之與地方誌文獻相對照,而是將之放到傳統社會史的生活框架内,發現"文人與草根性的口頭傳説有明顯區别,但他們有一個共同點,就是都把神明與皇帝聯繫起來以提高神的身份。當地百姓最流行的稱呼,是把玲瑚公王叫作;'公太',把他當成祖先來看待"①,這時,傳説故事資料,就成為與本地宗教信仰相拼接的依據,換句話説,在一種民俗社會與傳統社會的資料之間,就有了邏輯聯繫。勞格文進一步説自己"所熱愛的中國,是一個很大的文化拼圖,當然要先把每塊拼圖的版塊做很仔細的檢視之後,再經過比較,才能説出一句較有説服力的、有關傳統中國社

① 本書勞格文《序二》(中文),第 485 頁。

會或傳統客家社會的準確認識”①,他們這種理論和方法的實施過程是能給我們很多啓發的。

民俗學者總是習慣找會講故事的人,可是這種人往往也是傳統農耕社會的邊緣人,很多是老人和婦女。那些年輕男性天生話多的,又不大務農,儘管很有口才,卻也會被看成是不務正業的“二流子”、“大白話”,在當地並不受尊重。現在我們看到,在勞格文的傳統社會和民俗社會調查中,注意農耕社會經濟活動、宗教活動、家族活動的主體,而他們與故事傳承的主體一樣,也都是民俗志記憶的主體,而且是尤為不能忽視的主要群體,民俗文獻史有了他們的資料才能完整構建。當然,勞格文他們在選擇這個群體的代言人時,是要觀察他們與傳統社會的聯繫深度的,還要經過培訓,喚醒他們的民俗意識,要求他們以傳統經濟、宗教、家族和節日為出口,參加調查和寫作。總之,勞格文等人主動建立了一個“本地人化”的工作過程。而這一過程由於符合對方的認識習慣和表達可能性,也就能被很快地接受。我們看到,經過這樣的工作,逐步改變了過去地方文獻缺少民俗社會記録的局面,在一種本地人化的合作中,民俗社會史料得到了自由酣暢的表達。民俗學者經過這樣的工作,並這樣獲得資料,也能解決民俗和社會的關係問題②,

① 本書勞格文《序二》(中文),第 492 頁。

② 勞格文曾説明他們調動民俗意識,撰寫傳統社會的培訓内容:“參與我們計畫的當地人員均被要求撰寫以下三個主題:當地的喪葬及婚姻習俗、寺廟祭奠及他們家鄉的村莊。”房學嘉《梅州地區的廟會與宗族》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(1),香港:國際客家學會、海外華人研究會、法國遠東學院,1996,(勞格文《序》,中文),第 17 頁。他還肯定他的合作者觀察“道教與民俗的關係”的切入思路,楊彦傑《閩西北的民俗宗教與社會》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(11),香港:國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院,嶺南大學族群與海外華人經濟研究部,2000,(勞格文《序論》,中文),第 54 頁。

推進研究。

第二,恢復民俗社會史的框架問題

我也有過"民俗社會"的想法①,與勞格文不謀而合。但在本學科史上,還很難找到前人的理論借鑒,相鄰學科卻有不少觀點值得參考。例如,剛才講到,勞格文提出了關於家族祭祀地域化的命題,後來也有歷史學者提出了類似的看法,稱"宗族地域化",内涵更為寬泛。但他們都認為,在華南村落的傳統社會中,一些村落勢力是按地盤區别彼此的,而不在乎是哪個家族。華僑經濟的介入,加速了這一過程。這種地域化的過程,指跨村落的共同祭祀,也指共同居住和共同勞動的農民共同分擔責任,而不是一概與家族分擔責任②。還有的歷史人類學者認為,在傳統社會的網路關係研究上,可以提出三種假設:歷史文化假設、生存環境假設、文化接觸假設,這種框架可以容納多樣化的民俗資料,如家族私人信件和村社文書等③。此外,現代學者對民間社會的劃分,也已不限於行政村和自然村的老辦法,有的還提出了使用"農業村"、"專業村(鹽村、瓷器村、木匠村)"、"紳士村"、"書院村"、"君子村"、"廟村"、"街村"和"節村"等不同用語④,主要是强調使用民族志詞語,按照本

① 董曉萍《民俗學原理》講義,第一章第三節《民俗學的理論、方法和地位》,列印稿,2001。

② 鄭振滿《福建莆田市涵江區白塘鎮洋尾村》,臺北施合鄭民俗文化基金會《中國地方社會比較研究》,列印稿,臺北:中央研究院,2005。

③ 莊英章《梅縣鬆口鎮與苗栗三灣的陳氏宗族與聚落發展之比較研究》,臺北施合鄭民俗文化基金會《中國地方社會比較研究》,列印稿,臺北:中央研究院,2005。

④ 譚偉倫《粵北韶關市樂昌縣黄圃鎮應山村》,臺北施合鄭民俗文化基金會《中國地方社會比較研究》,列印稿,臺北:中央研究院,2005。

地人自己的認同和學者的實際研究結果,劃分傳統社會單元的類型①。在採用史料上,仍不妨從口述史和文獻兩者入手,但都要適當使用。這些意見,對恢復建立民俗社會史的框架,都有參考意義。

在本書中,從恢復民俗社會的框架方面,我們看勞格文小組的做法,就是儘量根據學者對本地人認同加以劃分。這些資料可以被大體概括為以下不同樣式。

(一)處理成單元社會資料,特點是恢復相對封閉的民俗社會。在這種調查點,在外人看來,大都有古碑今用、古譜今傳和古規今昌的奇跡發生。本書所收江近時《建寧縣里心的宗族與廟會》一文,就向外界報告了這種情況。當地有黄、江、余三姓,過去佔當地總人口的 60—70%,現在仍佔 46%,他們利用控制宗譜與傳説、寺廟與神像、水口與地勢、老街與遊神儀式的權力,建立了自己的農業生産、經濟核算、房族管理、民事調節、衣食住行和祭祀娱樂方式,把本地的民俗社會運行了 500 多年。這些大多是宗族勢力、民間信仰和山水地勢結合完整的鄉村社會②。

(二)處理成二元社會資料,特點是恢復移民和本地人相處的民俗社會。羅勇等編的《贛南地區的廟會與宗族》和劉勁峰的《贛南宗族社會與道教文化研究》所收内容,很多都寫了移動人口到本地落户所形成的文化融合的民俗社會形態,所涉及的問題,有移民

---

① (美)姜士彬(David Johnson), *Comments on methodology*. 臺北施合鄭民俗文化基金會《中國地方社會比較研究》,列印稿,臺北:中央研究院,2005。

② 參見本書江近時《建寧縣里心的宗族與廟會》,第 522—575 頁。另見其他兩篇相關文章:傅光輝《泰寧縣開善上堡的宗族與侯王廟會》和鄧光昌等《寧化縣湖村鎮群衆信仰定光古佛概述》,楊彦傑《閩西北的民俗宗教與社會》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(11),香港:國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院、嶺南大學族群與海外華人經濟研究部,2000,第 164—216 頁。

的概念和文獻的使用,跨社區移民、多民族移民和海外華僑移民與本地人合作的社會傳統與習俗變遷等①。在恢復這種社會時,勞格文很注意討論正確使用民俗資料,發掘它們的特殊作用。他説:

在北邊當問道:"你們是不是客家人"時,很少有明確的否定回答……,所以我們下去做田野的時候,自然而然帶來這麽一個問題:"族群"這個適用於歐洲的概念在中國是否適用,或者用"語群"更加標準? 換句話説,客家除了共同的語言之外,是否還有共同的社會文化特徵?

在鍾晉蘭有關桃村的文章結論中,她把桃村和所屬客家的和平村從八個方面加以比較,其中有幾條值得我們注意:除了兩村人講不同的語言之外,和平村只有在節慶才做擂茶招待客人,桃村則隨時都有擂茶,而且不只是給客人喝的,這恰恰是我和葉明生在1997年秋天在將樂縣南口鄉調查時最驚訝的一點:平常説擂茶最具有客家特色,可是看來住在客家地區以外的非客家人更具有喝擂茶的特色。有關建築,鍾晉蘭説和平村所用的土木結構直接來源於長汀,與桃村的磚木結構不同,可是這種建築技術是地方性的,與族群並没有什麽關係,特别是它們不會像永定土樓和梅縣圍龍屋那樣能够表達出特有的社會組織結構。

不管本書五個縣三個語群的早期歷史如何,在民族志能接觸到、看得到的時期,都屬於同一個文化。這也是為什麽説

① 羅勇、勞格文主編《贛南地區的廟會與宗族》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(3),香港:國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學院,1997。劉勁峰《贛南宗族社會與道教文化研究》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(8),香港:國際客家學會、法國遠東學院、海外華人資料研究中心,2000。

講到族群好像没有多大的意義①。

他在分析二元民俗社會的框架中指出,已被抽象定義化的民俗類型和民俗差異的概念已與本地人的認同有分離現象,他由此做出了共同地域社會影響民俗認同的新解釋,這能提醒民俗學者的注意。

(三)處理成三元社會資料,特點是恢復跨行政區域的客家社會網路,從理論上建設這種國家、移民和本地人共處的民俗社會。在這種資料中,有的反映國家控制、經濟變遷、戰爭破壞、疾病侵襲、村落家族沉浮的作用,也有的反映了基層單元村社認同儒、釋、道不同的思想信仰,或者把它們綜合起來利用,對民俗社會造成的影響。在客家地區,書院是用書來營造三元社會的傳統媒體,這種民俗社會還通過書院,對地方歷史和社會構成進行改造與控制②。在對這種社會的恢復中,所涉及的理論問題和具體資料都更加複雜,據此,勞格文主張從面上抽取社會網路,而不被人為的地名所羈絆。他的構想也能引起我們的興趣。

田野調查告訴我們,客家地區至少要分成四片,即閩西、贛南、粵東、粵北。我有一個很臨時的想法,認為客家語言於元朝在閩贛交界區形成之後,很快就向粵東發展。從明中葉開始,這兩個地區的移民把它帶到粵北和整個贛南。因為粵北和贛南在清初之前不能算是客家,他們的文化與北方的贛文化有很多共同點,他們與客家的關係,更多地同屬於一個語

---

① 楊彦傑《閩西北的民俗宗教與社會》,勞格文主編《客家傳統社會叢書》(11),香港:國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院、嶺南大學族群與海外華人經濟研究部,2000,(勞格文《序論》,中文),第39,55,58頁。

② 譚偉倫《粵北韶關市樂昌縣黄圃鎮應山村》,臺北施合鄭民俗文化基金會《中國地方社會比較研究》,列印稿,臺北:中央研究院,2005。

群,而非族群①。

也有的學者認為,應重視民間風水建築的媒介地位,他們把風水建築與人生成功理念和鄉村的國家化,結成一種社會構架,在這種構架中,有地方社會、地方經濟和地方政治的三角對應關係。他們還從時空間兩個角度對這種社會做復原性的解析,這也給我們很多靈感②。

第三,描述民俗社會史的"適用性"問題

在所有理論討論和資料使用中,如何選擇歷史因素,如何建立歷史與現實之間的和諧關係,提高這類研究的適用性,這是所有民俗文獻史撰寫工作中的核心問題。已有學者建立了一些歷史追尋方法,如祭祀圈法等,但主要是針對部分地區的或個案的,對於解釋不同地方資料形態和不同理論框架的民俗社會文獻史的構建來說,還嫌局促。當然,不同學者的研究,也都有各自的獨立目標,因此也無法呈現民俗社會文獻的整體關係的網路。

勞格文的民俗社會史構建,在田野調查、資料系統建設和理論討論上,是三者並行的,這使我們能從他們的工作中,找到不同的局部描述層次,同時又能找到總體構架,這對思考描述民俗社會史料的適用性,也是頗有啓發的。

現在,我們把他們的所有文章放在他們的解釋系統裏,就能發現,在我們的面前,出現了三個層位元不同的史料樣式。首先,是地方社會基本單元史料,處在底層。它們是由一些有人文歷史的結合點構成的。這些結合點在性質上,都是某個本地社會單元的

---

① 本書勞格文《序二》,第492頁。

② 江柏煒、夏鑄九《從僑村到戰地:以福建金門珠山村落爲個案之考察》,臺北施合鄭民俗文化基金會《中國地方社會比較研究》,列印稿,臺北:中央研究院,2005。本文没有直接談客家問題,但提出了空間研究的方法構架,很有新意。

標誌;在種類上,也都具有獨立的歷史命名,如家庭、宗族、寺廟、集市、會社、書院等。它們通過民俗活動,將各單元中的個體成員社會化,起到對其人生價值的確立和社會認同的表達作用;也能將少數人修撰的族譜通過寺廟儀式,變成一種公共記憶。所有民俗都是給這些點之間結合的理由和機會。這方面的資料,大體來自單元社會的研究個案。

其次,是社會結構史料,處於中層。它們的分佈是線狀的,由地方社會世代傳承的祭祖路線、朝聖路線、遊龍路線、風水路線、通婚路線、貿易路線、供水路線、祈雨路線和説唱路線等組成。它們是在不同結合點之間組成雙重網狀結構的連線,人們祖祖輩輩走在這種連線上,從日常社會到神聖社會來回走,即走雙重線,織成活動流的網路。在這種網中,擁有不同的自然資源和人文資源構成的多樣性。而連接各種多樣性的,則是社區走廊、水利走廊、文藝走廊、宗教走廊等。人們可以不知道對這些連線的解釋,但知道它們對自己很重要。他們對這些連線重要性的認識與表述,就是一種理想和價值觀,研究者可以藉此來觀察他們如何思考和表達這種理想與價值觀,並經過這種表達支配自己的行為。這些線狀結構還在民俗社會的開發中,起到橫向聯結的作用,在社會發生重大變遷時,起到形成防禦系統的作用。

再次,是文化關係結構的史料,處於第三層,也是最高層,它是某一整體地方社會的構成單位,能够連接多樣的線狀文化,呈現出方言圈等具有宏觀性的整體地方社會特徵。它由空間的分佈,展現出自然、社會與文化之間的有機聯繫,並强調每個結合點都是同等重要的。在傳統社會史和民俗社會史的構建中,它的存在,使該社會所有分支部分都應被列入同等重要的位置。

這三個層位的史料,各有各的位置,又能整體疊加,呈現一種

傳統社會史或民俗社會史,這大概就是勞格文所説的中國文化拼圖。

對民俗學者來説,强調建史的適用性,是强調民俗學者在對民俗社會史料的研究中,應根據具體個案和整體分析,對以往所做的民俗特徵的解釋,如地方性等,擴大認識,建立更具普遍意義的資料使用原則和理論構建方法。在這一點上,我們與勞格文的工作殊途同歸。下面看他在《序二》中的總結,他在裏面談到的地方性,本來也應該是民俗學者來做的總結,但被他提前敏鋭地抓到了:

> 有關客家的研究,我是逐步發現客家所代表的"特殊個案"的。關於它的來源的辯論,從太平天國到中國共産黨都有,主要是談論客家對中國歷史所做的貢獻。我對這些課題算是外行,我們通過實地調查所出版的 11 本書,是側重記述"客家大本營"的民族志的,並討論傳統中國社會或傳統客家社會的原動力。那麽,它們是否適用于"客家文化"這個詞?如果可以,它的主要内容又是什麽呢?通過 10 年的共同努力,我印象最深刻的地方就是,它們還不是"客家文化",而是"地方文化"。當然,在整個客家地區,估計甚至在全中國,地方文化有很多共同點,可是彼此之間,甚至村與村之間,都有著巨大的差别。如果我們要突出我們最大的發現,那就是姑且不談地區與地區之間,就説村與村之間,地方也幾乎具有無窮的多樣性。在上册的序論中,我提到"大本營"客家的共同點,比如木材和土紙生産的山區經濟,對水運與挑夫的依賴,還有他們的閭山派道教傳統(這裏還没講到儒教思想在祖先崇拜中,或者佛教和尚的施主活動在宗教生活中所扮演的很明顯的角色)。但也不能够説,整個"大本營"都參與了木材和土紙經濟,整個中國民間宗教的影響都超過了"三教"。

下面,再用勞格文概括自己使用民俗資料的話,對他構建民俗社會史的工作做個總結:

我特別使用了"民俗(custom)"這個傳統的辭彙,其實它的原意是很廣泛的,但從我們在客家地區調查搜集的資料看,當地的傳統經濟與社會形態,不僅受制於法律和經濟效益,也受制於地方民俗,所有本地人撰寫的記述傳統經濟的文章也都談到相關的民俗。縣城城關和縣以下鄉村的大廟會與醮會,無不是經濟交換與社會交換的重要場所。從地方社會的實際情況看,人們一年的生活節奏,也都被民俗切割為"日常時間"與"節慶時間"。"日常時間"的行為是以經濟生產為核心的,"節慶時間"的行為是以社會交換為核心的。在民間信仰上,當地的道教傳説與道教儀式的傳承,則讓上述的一切都蒙上了區域性的色彩和形式①。

我想説,他的這個總結,用來説明客家傳統社會研究與中國民俗文獻史研究的關係,也許是最簡省、最有説服力的了。

五

此書各篇選自"客家傳統社會叢書"的1至11册,該叢書曾伴隨著勞格文小組的工作進程,做好一本,編輯一本,在香港分批、分册出版。現在統一整理這些書籍時,能發現在某些方法上,有前後不一致的地方,對此,是全部改過來還是基本保留?我們選擇了後者。因為,現代人文科學研究專案最重要的部分就是過程,現代人文學者是在下去調查和在與研究物件的磨合過程中,不斷地調整自己的視角和方法,才能逐漸找到正確的描述框架,最後確立解釋

① 本書勞格文《序一》(中文),第2—3頁。

系統的。没有什麽項目是從開頭到結尾都一成不變的,現代田野學者的學術性格也正在于不是"全知"而是"求知",是朝聞道、夕覺悟、立刻改,樂不可支者。考慮到這一點,我們對原書的面貌大體不改,希望能反映這種過程的存在,讓讀者瞭解類似的範例式的田野工作實際開展的歷程。還想説明的是,對一種歷史上缺乏正統文獻和標準規範記載的民衆文化,投身其中的學者,很多都是在接受常人難以接受的自我修改中,被考驗創造力、行為空間、思維能力、接受多元文化的耐受力和人性的渺小與偉大的。當然,僅憑此書,肯定不能説明問題的全部,不過露出冰山的一角也好。

但本書畢竟不是僅僅面向田野研究者的,它還要面向這個領域以外的廣大讀者,要為讀者從多方面瞭解和使用這本書提供資料和成果,所以,從這層需要上説,此書出版前,也在一些體例方面做了技術調整,茲特説明如下。

第一,本書是一部民族志成果,對作者的原文用字可改可不改者,一律不改。但對原文在電腦輸入時繁簡字轉換出現的明顯錯别字、所引用的家譜、碑刻、道教手抄本等的用字不清楚處,或引述歷史年號明顯訛誤處,以及個别知識性的錯誤和明顯不通的語句,都做了改正。同時,本書也在所附光碟中,提供了全部文章的掃描原件,以利讀者將改動處與原文對照和核查,儘量做到忠實於原著。感謝責任編輯賈元蘇在這方面所付出的大量勞動! 她接受此書,完全是出於對來自客家社會大本營的研究成果的信任和尊重。她還對客家民族志的内容和寫法表現了濃厚的興趣,在枯燥的編稿中傾注了思考和熱情。在我們這段為時不短的接觸日子裏,每每她給我發來商討信函或加工過的稿子,我都要為她所提出的很深入很細緻的問題而感到驚訝,她在稿子上寫下了密密麻麻的文字,也讓我由衷感動。可以説,没有她的工作,就没有本書的質量。

廣大作者和讀者也總是要從這些具體可感的編輯身上,體驗中華書局積累了近百年的出版精神。

第二,對由客家老人合作者提供或搜集的碑刻、家譜和手抄本資料,原來没有提供出版的,征得他們的同意,這次能補上的,儘量補上。對他們中間已經過世的老人,或有的雖然在世、卻不記得資料的來源的,就只能順從自然規律付諸闕如了。不過,需要説明的是,所有客家老人作者都是自己筆下傳統社會的親歷者,即便他們當年没有像學者一樣處處做注,他們的遺憾也是同學者不一樣的,他們是把自己和那個懷念不已的農業社會融合在一起,把個人敘述和老夥伴們的回憶像皮影一樣貼在一起的,而不是去動手分開的,我們是能理解他們的。我們的矛盾正是他們的可愛。感謝楊彦傑先生所做的許多聯絡工作!他一次次給老人寫信、打電話,耐心地分辨電話那一頭已經口齒不清的回答,再寫下來寄給我。他還補充了其他文章中需要補注的地方,至今我仍為佔用了他的許多休息時間而感到不安。

請允許我借此機會,向本書的學術合作單位法國遠東學院表示感謝,特别要感謝院長傅飛嵐(Franciscus Verellen)教授!在2004年的一個秋天,在東城一家舊王府的四合院裏,傅院長與我簽訂了本書的合作合同,包括書後所附電子版,他為這個計畫提供了關鍵性支持。

北師大數字民俗學校級重點實驗室的全體師生承擔了本書電子版的製作工作。其中,研究生周錦章給我當副手,分擔了我的很多工作壓力。研究生賴彦斌做後臺輔助工作,總是默默無聞而及時到位。其他參加合作項目的研究生還有:何晉、賀少雅、蘇燕、李鶴、曾焱娜、靳小娜、許明堂和李小川,他們的名字都分别寫在了他們各人製作的電子版説明書裏面,而在那些簡約的文字背後,還有

他們的許多汗水、靈感、思想火花和為學術事業奮鬥的勇氣。可愛的同學們和他們的關注客家的導師在一起,共同探索民族志著作數位化的方法,不知度過了多少不眠之夜。

臨末,衷心感謝中華書局總編輯李岩先生,他對本書的出版給予了迅速、明確的支持。時值中法文化交流年,他的支持,使本書的問世,一如中華書局以往與法國學者的合作,在傳承兩國優秀文明的信念中繼續。

二〇〇五年九月