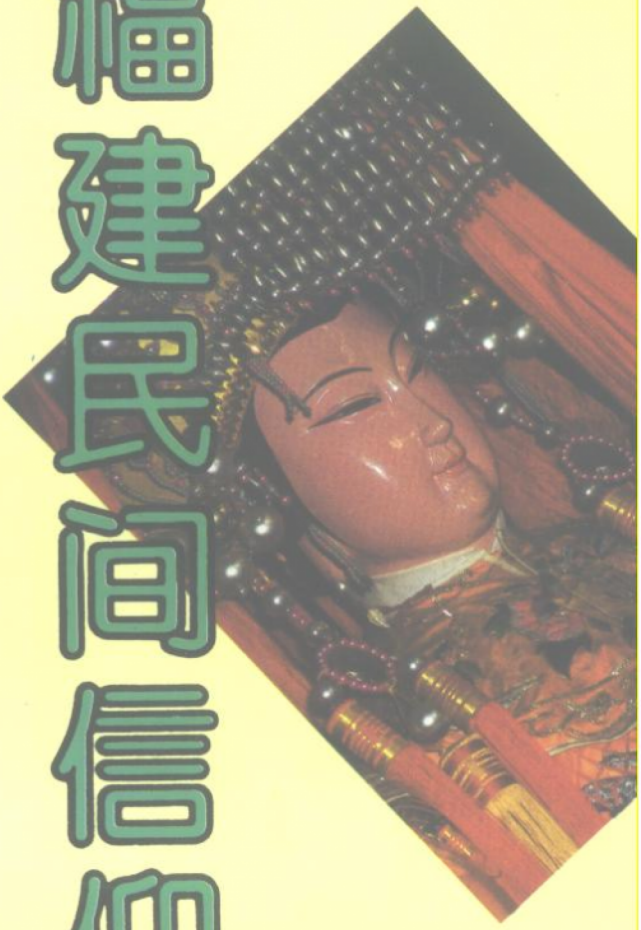
福建民间信仰



林国平 彭文宇 著

福建文化丛书

福建人

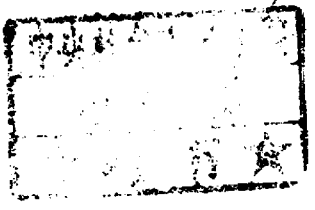
B 933
9

94151

福建民间信仰

林国平　彭文宇著

200034104



福建人民出版社
1993 年 12 月

(闽)新登字 01 号

责任编辑:魏清荣
封面设计:从　容
插页设计:吴丹波

福建民间信仰

FUJIAN MINJIAN XINYANG

林国平　彭文宇　著

出版/福建人民出版社
地址:中国福州市得贵巷 59 号(邮码:350001)
电话(Tel):(0591)7522722、7536862
传真(FAX):(0591)7552086、7538936
发行/福建省新华书店
印刷/内文:福建地质测绘印刷厂
封面插页:福建彩色印刷有限公司
开本 850×1168mm1/32　12.375 印张　12 插页　271 千字
1993 年 12 月福州第 1 版第 1 次印刷　印数 1—3500 册
ISBN 7—211—02182—9/G・1471 定价:11.35 元

书中如有印装质量问题,可直接向承印厂调换

总 序

何少川

“福建文化丛书”终于陆续付梓，与广大读者见面了。

福建历史悠久，文化璀璨。早在5000年前，先民们就在祖国东南这块美丽富饶的土地上生息繁衍，并创造了可与黄河中下游的仰韶文化、长江中下游的河姆渡文化相媲美的昙石山文化。特殊而优越的地理条件和复杂而丰富的历史环境哺育出来的福建文化，具有鲜明的中华民族文化的风格和独特的地域色彩。福建三面环山，山川阻隔，使它在中国早期的历史上较中原和长江中下游落后。至两晋南北朝，北方烽烟不断，相对稳定的福建吸引中原汉人纷纷入闽，形成“衣冠南渡，八姓入闽”的高潮。唐以后福建经济文化渐次发展起来。而福建东南面向大海，海上交通发达，使它远在东汉初年之前就成为海上联系的纽带。五代时，福州成了“控东瓯而引南粤”的海市。至南宋和元代，泉州成了世界著名的东方大港和“海上丝绸之路”的起点。因此，福建文化在承袭和发展中原优秀文化的同时，受到海外文化的影响和撞击，而独树一

帜。诸如戏剧、音乐、刻书印刷、陶瓷工艺、茶艺、民俗、方言等具有浓烈的地方色彩，不但在中国文化史上占有重要一席之地，还特别深刻地影响着台湾及港澳地区，而且超越时空辐射到东南亚及日本、朝鲜乃至世界诸国，成为人类共同的精神财富。

以历史唯物主义为指导，广采百家之言，对福建文化迄今为止研究成果中的合理部分，在进一步研究的基础上分类编撰出版，系统地向读者介绍。这对弘扬中华民族文化及其优良传统，推进福建文化研究，繁荣文化事业，同时对让世界了解福建，福建走向世界，促进福建社会主义物质文明和精神文明建设，将是一件非常有意义的事。“福建文化丛书”篇幅浩瀚，内容涉及政治、思想、科技、文艺、工艺、民俗、特产、宗教、闽台关系、中外文化交流等等。它以传统学科为单元，各门类独立成册，每一分册既融会贯通某一学科的史论著述，又遥相呼应构成丛书的有机整体，从微观和宏观的结合上反映了福建区域文化的全貌、源流和特点。整套丛书是福建区域文化的精炼缩影，又堪称福建文化研究的集大成。丛书的出版是福建文化事业基础工程的一项建设，也是出版事业的一项丰硕成果，值得庆贺！

“福建文化丛书”的出版，花费众多领导、专家、学者和出版工作者的心血，向他们表示衷心的感谢！

闽水泱泱，闽山苍苍。古代向有“闽道更比蜀道难”之说。

福建至今有的地方仍保留对蛇的崇拜。图为南平樟湖坂镇农历七月七日的迎蛇神并将蛇放生闽江。

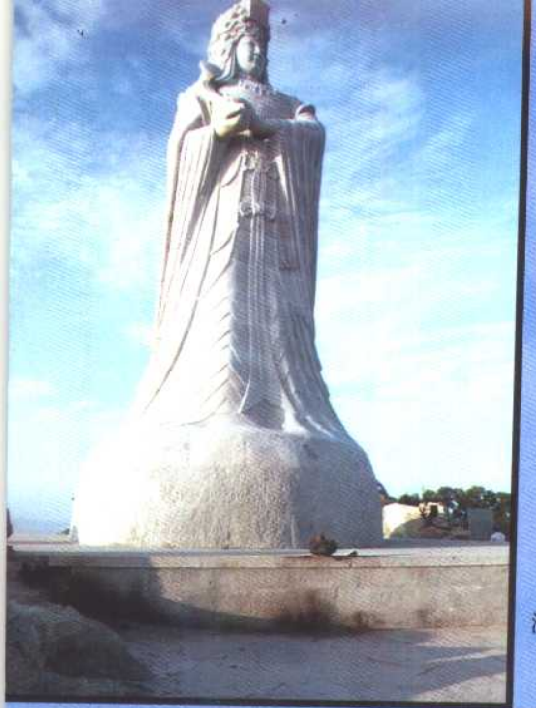
莆田黄石北辰宫内供奉的虎爷

惠安“石笋”

平和三坪寺

光绪六年重修天后宫（妈祖祖庙）碑记（上）和清代祖庙铜印（下）

香火旺盛的湄洲祖庙



湄洲岛妈祖塑像

妈祖祭典

湄洲妇女喜爱的妈祖装

前来参加妈祖祭典的闽台及中国沿海的渔船

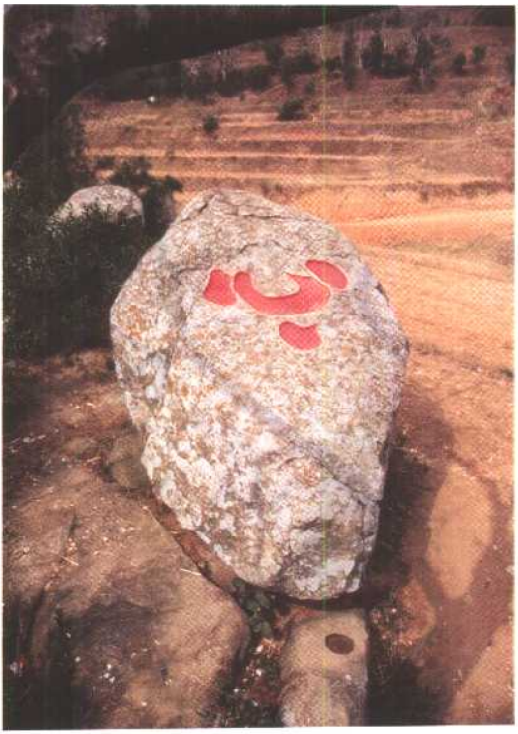
保生大帝吴真人药臼（上）及丹井（下）

厦门海沧青礁慈济宫保生大帝祭典

福州一带的榕树崇拜

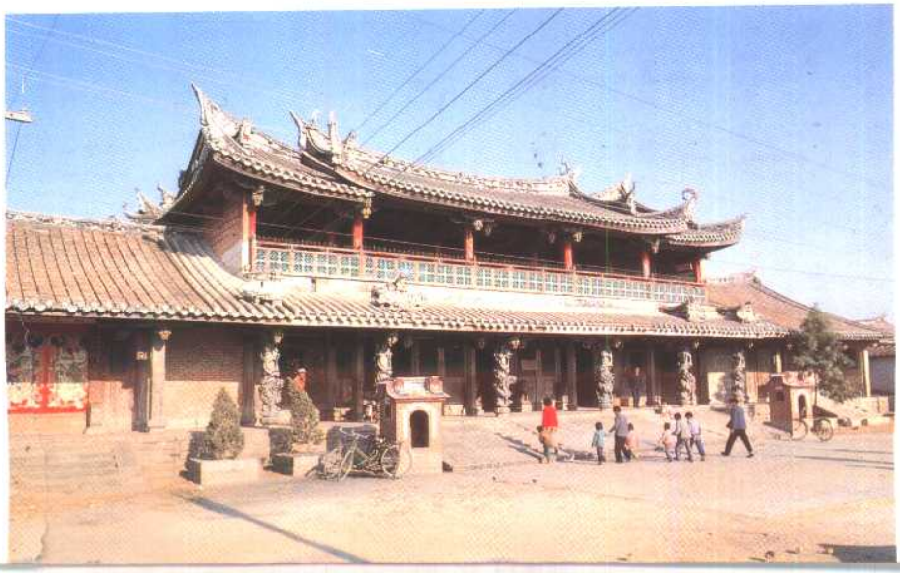
天上圣母——湄洲妈祖

湄洲妈祖祖庙庙会



青礁慈济宫附近的“心”字石刻

龙海白礁慈济宫



畲族纪念民族英雄的三月三乌饭节

明溪惠利夫人庙

古田临水夫人庙

开漳圣王陈元光（上）及其墓葬（下）

南安凤山游览区内的凤山寺及其所供广泽尊王

莆田黄石水南城宫所供戏神田都元帅（中）

安溪清水岩及其所供清水祖师

子孙后代总把对祖先的崇拜敬仰寄托给那高插入云的旗杆。图为南靖某祠堂前石旗杆。

目　　录

总　序　何少川

第一章　福建民间信仰的发展演变与主要特征…… 1

第一节　福建民间信仰的产生与发展 …… 1

第二节　福建民间信仰的主要特征 …… 16

第二章　自然崇拜 …… 51

第一节　动物崇拜 …… 53

第二节　植物崇拜 …… 67

第三节　生殖崇拜 …… 71

第四节　风雨雷电崇拜 …… 74

第五节　其它自然神 …… 81

第三章　祖先与祖师崇拜 …… 92

第一节　祖先崇拜 …… 99

第二节　畲族祖先崇拜 …… 116
第三节　行业祖师崇拜 …… 124
第四章　女神崇拜 …… 142
第一节　天后妈祖 …… 146
第二节　临水夫人 …… 162
第三节　其它女神 …… 180
第五章　道教俗神崇拜 …… 202
第一节　二徐真人 …… 204
第二节　保生大帝 …… 217
第三节　其它道教俗神 …… 240
第六章　佛教俗神崇拜 …… 263
第一节　三平祖师 …… 265
第二节　定光古佛 …… 281
第三节　清水祖师 …… 294
第四节　其它佛教俗神 …… 310
第七章　福建民间信仰的影响 …… 323
第一节　对福建文化的影响 …… 323
第二节　在台湾省和东南亚的传播与影响 …… 349
后　记 …… 386

第一章　福建民间信仰的发展演变与主要特征

第一节　福建民间信仰的产生和发展

福建民间信仰源远流长，至迟在4000年以前就产生了原始宗教。此后，福建民间信仰不断发展，逐渐形成了“好巫尚鬼”的传统，不但神灵众多，宫庙林立，深刻地影响着福建人民的日常生产和生活，而且还辐射到台湾省和东南亚一些国家和地区。

任何一种文化形态，都是在一定的自然和社会历史条件下产生和发展起来的。福建民间信仰的产生和发展，也同样受到福建特定的自然地理条件和社会历史条件的制约，它的产生和发展大致经历了四个历史阶段：

一、秦汉以前：原始宗教和巫术盛行

福建地处东南沿海，远离中国传统文化的发源地中原地区。从自然地理条件来看，福建的东南是茫茫大海，西北横亘着武夷山脉，西南有博平岭山脉，东北是太姥山脉，大海和高山峻岭严重地阻隔了福建与外邻的联系，使福建在相当长的历史时期内处于与外邻相对隔绝的状态。这种半封闭的自然地理条件决定了秦汉以前福建民间信仰自成体系，并对秦汉以后中国传统文化在福建较完整的保存和长期延续产生了重大影响。

秦汉以前，福建是闽越族的聚居地，与中原汉民族相比，闽越族的社会形态的发展比较缓慢。早在夏朝汉民族就进入了奴隶社会，西周时已建立了封建制，秦汉时形成了比较完备的封建主义中央集权统治，而闽越族直到秦以前还处于原始社会向奴隶社会的过渡时期，汉初才建立早期奴隶制国家闽越国。社会形态的差异决定了宗教信仰水平的高低，先秦时汉民族创立了以“帝”或“上帝”为至高无上的神灵、诸神并存的宗教体系，并有较系统的宗教理论和宗教仪轨作为依托，而闽越族在秦汉时仍盛行着原始宗教和巫术，没有系统的宗教理论，宗教仪轨也不规范和不完备。

原始宗教，即以灵魂不死、万物有灵、图腾崇拜、祖先崇拜为主要内容的宗教信仰。至迟在距今4000年以前，闽越族已有了灵魂不死的观念，这一点从考古发掘可以得到证明。昙石山文化遗址中许多墓葬的石器、陶器之类随葬品，说明当时的闽越人认为人的躯体虽死亡了，但主宰躯体的灵魂是不死的，它仍存在于另一世界中，所以人死去后，将其生前使用过的器具随葬入土，寓

意让他带到另一个世界去使用。在灵魂不死的观念支配下，闽越人进而认为各种自然物与人一样也有不死的灵魂，并把许多自然物看做是具有某种超自然的力量加以崇拜，即所谓万物有灵论。秦汉以前，万物有灵论在闽越族中相当盛行，蛇、龟、蛙、鸡等许多动物以及山、水等都成为他们的崇拜对象，其中蛇还被闽越族视为与本氏族有某种特别亲缘关系的“灵物”，并把它作为本氏族的徽号或标志，即通常所说的“图腾”崇拜。关于这个问题，第二章第一节将作详细介绍。

与此同时，闽越族又产生了祖先崇拜。祖先崇拜是一种血缘亲属观念支配下的宗教活动，它以与自己有血缘关系的死者鬼魂为崇拜对象，崇拜者对祖先鬼魂有祭祀的义务，而祖先鬼魂则被当作崇拜者的保护神受到祭祀。祖先崇拜的最初形式是对男性生殖器的崇拜，福建至今仍保留着许多生殖崇拜的遗风、遗物，反映了秦汉以前生殖崇拜曾一度在福建流行过。至于直接对祖先亡魂的崇拜，从考古发现和文献记载都可以找到例证。考古发现的最典型例证是武夷山悬棺葬。所谓悬棺葬，是指把盛放尸体或遗骨的棺木(多为船形)，放置在人迹罕至的悬崖峭壁上的特殊葬俗，主要流行在古代百越族散居的长江流域和南方沿海地区，福建武夷山地区尤为盛行。《太平御览》卷47载：武夷山“半岩有悬棺数千”。至今武夷山脉的岩壁上仍有不少悬棺葬的遗存。1978年考古工作者曾从岩壁上取下一付悬棺，经科学测定，悬棺距今已有4000年左右的历史了。闽越人为什么采用悬棺葬，众说纷纭，我们认为与祖先崇拜有密切关系。在闽越人看来，将亲人的尸体葬于悬崖峭壁，既有利于尸体的保存，更重要的是便于亡魂早日升天。从有关文献记载看，闽越人十分重视祭祖活动，秦始皇在福

建置立闽中郡时，曾禁止闽越人祭祀自己的祖宗，“使其社稷不得血食”[1]，引起闽越人的强烈不满。秦末闽越族起兵响应陈胜、吴广农民起义，与不满秦始皇禁止闽越人祭祖有很密切的关系。

与原始宗教信仰相辅相承的巫术在秦汉以前的福建也十分盛行。在昙石山文化遗址中，对夭折的儿童实行“割体葬仪”，尸体残缺不全，这种葬俗显然与原始巫术有密切关系。秦汉以前，闽越人还流行着断发文身的习俗，汉代刘向《说苑·奉使》载：“（越人）剪发文身，烂然成章，以像龙子者，将避水神也。”可见，断发纹身是原始巫术中的“模仿术”。巫术的重要形式之一是通过歌舞来媚神、娱神，漳州华安县仙字潭的岩刻画像，很可能就是越巫所跳的娱神舞蹈的记录[2]。秦汉时，越巫还名扬天下，连汉武帝也深信不疑，《史记·封禅书》记载：“是时（汉武帝）既灭两越（包括闽越、南越），越人勇之乃言越人俗鬼，而其祠皆见鬼，数有效。昔东瓯王敬鬼，祷百六十岁，后世怠慢，故衰耗。乃立越巫，立越祝祠。安台无坛，亦祠天神、上帝、百鬼，而以鸡卜。上信之，越祠鸡卜始用。”这里提到的“鸡卜”是越人常使用的占卜方法，但如何进行，《史记》并无记载。唐代张守节在其《史记·孝武本纪》“正义”里对“鸡卜”的方法才稍有披露：“鸡卜法用鸡一、狗一，生，祝愿讫，即杀鸡狗。煮熟又祭。独取鸡两眼（疑为两腿），骨上自有孔裂，似人物形则吉，不似则凶。”南宋周去非《岭外代答·蛮俗》记载更为详尽：“南人以鸡卜，其法以小雄鸡未孳尾者，执其两足，焚香祷所占而扑杀之。取腿骨洗净，以麻线束两骨之中，以竹梃插所束之处，俾两腿骨相背于竹梃之端，执梃再祷。左骨为侬，侬者我也；右骨为人，人者所占之事也。乃视两骨之侧，所有细窍，以细竹梃长寸余者遍插之。或

斜或直，或正或偏，各随其斜直正偏而定吉凶。其法有一十八变，大抵直而正或附骨多者吉，曲而斜或远骨多者凶。”可见越巫对秦汉以前福建社会的重大影响，并一定程度地影响了秦汉以后福建民间信仰的产生。越巫虽然在后世失传，但与古代福建巫术的流行，不无关系。

二、三国至唐中期：北方民间信仰的传入和初步发展

汉武帝元封元年（公元前110年），汉武帝派兵入闽，灭亡了闽越国，并模仿秦代迁徙六国豪强于咸阳的策略，将闽越族的官僚、贵族和军队及部分百姓强制迁徙到江淮之间，以绝后患。《史记·东越列传》载：汉武帝以“东越狭多阻，闽越悍，数反覆，诏军吏皆将其民徙处江淮间，东越地遂虚”。福建人口由是锐减，地旷人稀，使原来就不发达的经济文化愈加落后。但闽越族的宗教信仰并没有因闽越国的灭亡而消亡，一部分闽越人躲进了深山老林，逃避了汉军的追捕，在很长的时期内仍保留着原有的宗教信仰，西汉后期，中央政府还在福建设置冶县以为管理。闽越族的某些宗教信仰还被后来迁徙入闽的汉民族所承袭，诸如对蛇、蛙、龟、鸡等自然崇拜至今仍残存于福建民间。

汉以后，福建与中原的交往有所加强，特别是三国以后，随着大批北方汉族人的南迁入闽，福建受中原文化的影响日益深刻。三国至唐中期，北方汉族人为了躲避兵燹，纷纷渡江南迁，一部分人迁徙入闽。规模较大的两次移民浪潮出现在西晋末年和南朝梁末，特别是“永嘉南渡”的影响最大，志称：“晋永嘉末，中原丧乱，士大夫多携家避难入闽”[3]。又载：“永嘉二年（308年），中

州板荡，衣冠始入闽者八族，林、黄、陈、郑、詹、邱、何、胡是也"[4]。

汉族人大批迁徙入闽，不但带来了先进的生产工具和技术，也带来了汉民族的文化传统，包括宗教信仰。一方面，汉族固有的如对山川水火、日月星辰、风雨雷电以及天地等自然崇拜随着移民传入福建，并建立各种坛庙以祭祀而得到初步发展。同时，汉族对动物、植物的崇拜也随之传入福建。近年来在福建境内发掘的一百多座三国至魏晋南北朝时期的墓葬中，发现了许多刻有青龙、白虎、朱雀、玄武和莲花图案的墓砖和瓷器，其中1988年在霞浦松溪镇眉头山的一座孙吴时期的汉人墓葬中，发现一件头顶长着一只角的"猪形怪兽"的随葬品，这一切，反映了当时人对从北方传入的动植物的崇拜。另外，晋太康年间（280—289年），侯官（今福州）建造的全省第一座城隍庙，永嘉年间（307—312年）邵武城西南居民建造的社庙——惠安庙，均奉祀土主神，说明城隍神和土地公信仰也在三国以后传入福建。另一方面，道教和佛教也随着北方移民传入福建。尽管在唐中期以前，道教和佛教在福建的发展比较缓慢，但对福建民间信仰的影响却是相当大的。以道教为例：三国以后，一些著名的道士相继入闽修炼和传教，如三国时左慈、葛玄、介琰等分别隐居在闽东的霍童山和建安（今建瓯）的方山等地，两晋南北朝时，郑隐、邓伯元、王铉甫、褚伯玉、葛洪等也先后入闽，隐居名山胜地修真。这些著名的道士生前被闽人视为"活神仙"，死后则被奉为神灵崇拜。少数闽籍道士如董奉等，死后也被奉为神灵，立庙奉祀。道教的"神仙"思想与福建的神话传说及巫术有机地结合起来，创造出不少道教俗神。从神话传说演变而来的道教俗神有武夷君、太姥、控

鹤仙人、十三仙和何九仙等，从巫觋演变为道教俗神的有徐登和赵炳等（详见第五章第三节）。

值得注意的是，汉族入闽后，在继承闽越族的某些宗教信仰的同时，也不可避免地产生一些矛盾冲突。晋代干宝《搜神记》记载李寄斩蛇的神话传说便是一例。其故事梗概是：传说闽越国时，福建境内有一座山叫庸岭（今闽西北一带），山上有一只巨大的蟒蛇，不时下山袭击村庄，伤害人畜，致使闽越国上下人人自危，鸡犬不宁。闽越王只好恭请巫觋与凶恶的蟒蛇谈判，这只庞然大物提出条件，每年须在八月送一名十二三岁的少女到洞口，供它食用，它就保证不下山“滥食无辜”；闽越王无奈只能答应其苛刻的条件。自此每年初，巫师就要查访挑选一位少女，到时盛装送上庸岭蛇洞口。九年后，谁家也不愿意献出亲生骨肉，巫师们忧心如焚。这时将乐县有户人家的小女儿十二三岁，名叫李寄，她自告奋勇上山，随身带一把剑和猎犬，埋伏在蛇洞口，用蜂蜜拌作的点心引诱蟒蛇出洞，见巨蛇爬出洞，便放开猎犬咬住蟒蛇，自己挥剑猛刺，一番搏斗，降服了魔怪。消息传开，闽越人欢天喜地，称颂少女的英勇壮举。闽越王闻讯，顿生仰慕之情，册封她为王后。从此，福建无妖怪之害，人民安居乐业。李寄死后，当地百姓建庙祭祀她。

众所周知，闽越族以蛇为图腾，李寄斩蛇的故事，通过宗教信仰的冲突，曲折地反映了迁徙入闽的汉民族与土著的闽越族之间的矛盾。不过，融合和继承是主流，矛盾冲突只是支流。汉民族尽管幻想通过道士僧侣巫觋的法术降服蛇精的神话（福建民间神话传说中的临水夫人、三平祖师、清水祖师、定光佛等均降伏过蛇），以达到入主福建的目的，但在客观上毒蛇确也给北来的汉

人带来很大的危害，迫使他们对蛇不得不产生几分敬畏，甚至加以崇拜。

三、唐末至宋元时期：民间信仰的迅速发展和本土化

唐末至宋元时期，福建社会相对安定，经过原有居民和大批外来移民的辛勤劳动，经济得到长期持续发展，尤其是两宋时代，福建社会经济文化进入了一个全面发展的繁荣阶段，不但迅速摆脱了长期落后、贫困的局面，而且奇迹般地跻身于全国发达地区的行列中。在经济上，随着福建人口的剧增（晋代福建人口仅8000户，南宋嘉定十六年猛增至159.9万多户），大片荒山被开垦，连贫瘠的土地也“耕耨殆尽”，并进行大规模的围海造田，农作物的产量大大提高，物产丰饶，商业繁荣。福州已成为东南一大都会，“潮回画楫三千只，春满红楼十万家”，十分繁华。泉州更是以发达的海外贸易城市闻名世界。数以百计的“墟市”（农贸市场），遍布在各地乡村，与都市一起构成宋代福建商业贸易繁荣发达的景象。诗人张守《毗陵集》中“忆昔瓯越险远之地，为今东南全盛之邦”的描述，说明了宋代福建经济后来居上，为世人所瞩目；在文化上，建阳书坊号称天下“图书之府”，学校遍布城乡，读书应试成为社会风气，人才辈出。据统计，宋代福建秀才人数全国第一，进士多达7038人，约占全国进士人数的1/5，被《宋史》收入的闽籍“儒林”与“道学”者有179人，居全国各省之首。宋代福建还出现了一大批名扬中外的思想家、文学家、诗人、史学家、科学家，如朱熹、杨亿、柳永、严羽、郑樵、刘克庄、苏颂、宋慈等等均为一代英才。时人陈必复曾自豪地说道：“今世言衣冠

文物之盛，必称七闽”[5]。

随着经济文化的繁荣，福建宗教在唐末宋元时期也得到迅速发展。从正统宗教方面看，道教、佛教在唐末宋元时期的发展速度十分惊人。唐以前，福建经济落后，民力困乏，无法建造太多的寺观，从晋太康三年（282年）至唐开成五年（840年）的558年间，福州府属各邑只建寺院76座，平均7年多才建一座，到了五代宋元时期，经济发展了，百姓踊跃捐资兴建寺院，五代时，仅福州府属各邑建造的寺院就多达488座，平均每年以6座的速度递增。北宋庆历三年，福州府寺院达1625座之多[6]！宋人吴潜指出：“寺观所在不同，湖南不如江西，江西不如江浙，江浙不如闽中”[7]。《八闽通志》称：寺观的数量“至于宋极矣，名山胜地，多为所占。绀宇琳宫，罗布郡邑”[8]。僧尼人数也急剧增多，闽王延钧一次就“度民二万为僧”[9]。宋代福建僧侣人数之多亦居全国之冠，庆历间（1041－1048年），仅福州府就有系帐僧32795人，童行18548人[10]。时人黄幹指出：“髡其首而游于他州者，闽居十九焉”[11]。宋诗创作中也反映了当时福建佛教兴盛的情况，如徐景孙的福州即景诗“湖中种稻重收谷，山路逢人半是僧”[12]，胡寅的“福州多僧天下闻，缁衣在处如云屯”[13]。

道观的数量虽不及寺院的十之一二，但与唐以前相比，数量也是成倍甚至几倍地增长。从三国至唐开元的近500年间，福建境内仅建造6座道观，而宋元时期，福建兴建的道观达161座。许多道派都在福建流行，诸如天师道、外丹派、内丹派、灵宝派、茅山宗、闾山三奶派、神霄派、清微派等在福建均有较大的影响。这个时期还出现了不少著名的闽籍道士，如谭峭、白玉蟾、林辕、董思靖、彭耜等在道教理论方面均有创树。另外，伊斯兰教、摩尼

教、也里可温教等外来宗教在福建民间也相当活跃，拥有不少的信徒。

从民间信仰方面考察，唐末宋元时期福建曾掀起一场声势浩大的造神运动。打开方志，我们很容易发现，至今仍在福建流传的众多的地方神，绝大部分是在这个时期被塑造出来的，鬼神迷信弥漫着整个社会，志称："闽俗好巫尚鬼，祠庙寄闾阎山野，在在有之"[14]。《宋史》也说：福建"其俗信鬼尚祀，重浮屠之教"[15]。以福州府为例，《八闽通志》卷58《祠庙》记载，明代以前福州府属各县的祠庙共有113座，其中唐末以前建造的祠庙只有9座，而唐末宋元时期建造的祠庙则多达75座，增长了8倍多，增长速度相当惊人。这时期被相继塑造出来的各种类型的地方神，仍以福州府为例：有动植物乃至无生物演变而成的神灵，如闽县会应庙，供奉的五龙顺化王，宋代成为福州一带祈雨的主要偶象，大观二年（1108年）又诏封了青龙神广仁王、赤龙神嘉应王、黄龙神孚惠王、白龙神义济王、黑龙神灵泽王；连江县灵津侯庙中的主神实际上是一块怪石，"相传始有物浮波间，达境上，睨而视之，石也。众异之，遂立庙"[16]。有从巫觋变为神灵的，如古田顺懿庙中供奉的临水夫人陈靖姑，原来是一名女巫，死后才被奉为神灵，"凡祷雨旸，驱疫疠，求嗣续，莫不响应"。古田显应庙内的主神黄师盖，生前也"善巫术"[17]。有从僧侣演变为神灵的，如连江县英惠庙内供奉的主神，名萧孔冲，"不乐仕进，遂削发为僧，志行坚苦，能伏虎豹。既殁，邑人祠之"。有从道士演变为神灵的，如福清县的昭灵庙供奉的主神是著名道士张道陵，或云是张道陵的弟子赵升[18]。有从王公将相演变为神灵的，如闽王王审知去世后，就被奉为神灵，建忠懿王庙祭祀；南唐江王徐知证、饶王徐知谔

被闽侯青圃百姓奉为神，立洪恩慈济宫奉祀[19]。还有不少平民百姓演变为神的，如闽县敕封烈威祖庙，供奉陈姓三兄弟神像，他们生前只是“一家以贞义自维”，死后由于经常“显灵”才被奉为神灵，宋代还受到朝廷敕封，“长兄为威烈昭济侯，二弟为威显侯，三弟为显应侯”；宣封威靖广威通济王庙内的主神林逋，生前仅多行善事，“凡斥卤之颠岛屿之涯，可以维舟之处，皆凿井以给行人，人谓林公井”，死后则被百姓奉为神灵，立庙祭祀，还受到朝廷敕封[20]。

应当着重指出，经过三国至唐中期的对北方民间信仰的吸收消化，唐末宋元时期的福建造神运动呈现出本土化的倾向。一方面，一些从北方传入的民间信仰，进一步与福建的人文、地理相适应，产生了若干变异，逐渐本土化。如关帝原先只是被视为忠义的化身受到崇拜，随着宋元时期福建商业的繁荣和海外贸易的发达，关帝则被视为财神和海上保护神，不少商人和航海者都奉祀他。又如城隍神原先为城池的保护神，宋代发展为司民之神，具有秉人生死、立降祸福的职能，百姓有疑难之事大多要到城隍庙祈祷，城隍神遂成为冥冥世界中的一位父母官。另一方面也是最重要的方面，福建境内在这个时期涌现数以千计的神灵中，从北方或邻省传入的神灵不多，绝大部分是土生土长；至今仍在福建有较大影响的神灵都是在唐末至两宋时期产生并发展起来的，诸如本书将重点介绍的妈祖、临水夫人、马仙、二徐真人、保生大帝、三平祖师、清水祖师、定光古佛、扣冰古佛等都是这个时期涌现出来的地方神。由于这些土生土长的神灵是在福建这一特定的自然地理条件和社会历史文化背景下孕育和发展的，所以具有浓厚的福建地方特色，这一点在神灵的职能方面表现得尤为突出。

如福建地处亚热带，气候温热潮湿，各种瘴疠、疫病容易流行。在古代福建，医药卫生十分落后，瘟疫的流行，严重威胁人畜的生存。面对着瘟疫，百姓一筹莫展，只能求助于神灵的保佑，除了一些名医死后被奉为医神外（如吴夲等），还赋予大多数神灵以驱邪祛病的功能。求神治病是古代福建民间信仰的重要活动之一，宋安溪县令陈宓曾写道："时人信巫纸多烧，病不求医令自活"[21]。说明古代福建"信巫不信医"的陋习已深。又如由于古代福建水利设施落后，在海洋季风的影响下，旱涝频仍，其中干旱对农业生产的影响尤大。因此，百姓除了向龙王等传统的雨神祈雨外，也赋予其他神灵以呼风唤雨的职能。唐末宋元时期塑造出来的神灵中，绝大多数都成为百姓祈雨的对象。再如，唐末宋元时期，福建航海业十分发达，泉州港、福州港等都是当时名扬中外的贸易港口。为祈求航行平安，航海者除信奉海龙王外，还塑造出许多本地海神，立庙奉祀。泉州有通远王海神庙，晋江有真武海神庙，莆田有天妃宫、灵感庙、大蚶光济王庙、祥应庙、灵显庙，福州有演屿庙，闽清有武功庙，所供神灵都有平定海道风涛，庇护海上航行的职能，其中泉州通远王海神庙，宋时官府每年还在此举行两次祈风仪式，以求远航一帆风顺。在福建众多的海上保护神中，莆田湄洲的海神妈祖最负盛名，不但在中国沿海各地有较大的影响，后来还传播到世界各地。

四、明清至民国：民间信仰的兴盛和对外辐射

明代以后，佛教和道教在福建逐渐衰落，特别是嘉靖以后，官府为了缓解"军储告匮"的危机，对寺观田地加倍征收赋税，实

行“寺租四六之法”，即寺田的十分之四“给僧梵修”，每亩输官粮差银八分，其余的十分之六“入官充饷”，每亩输正赋银八分，充饷租银一钱二分（有时竟高达四钱）[22]。这一制度从嘉靖四十三年（1564年）开始实行，一直沿续到清代乾隆元年（1736年），对佛教道教的打击是十分沉重的。致使佛寺一半以上成为废寺，有些地方“存者百无一二”[23]，道教亦“道流零落，观宇颓废”[24]。

正统宗教的衰落，一方面迫使大批的僧尼道士走出寺院宫观，到民间诵经拜忏、祈福禳灾，另谋生路，在客观上导致了佛教和道教进一步世俗化，并使佛教和道教的理论渗透到民间信仰中去，促进福建民间信仰的繁荣兴盛；另一方面，由于“僧逃寺废”的现象遍布城乡，百姓原有的宗教活动场所减少了，供奉地方神的宫庙遂成为百姓宗教活动的主要场所，客观上又为民间信仰提供了更为广阔的发展空间。由是，明清至民国时期的福建民间信仰进入了兴盛阶段，其特征，主要表现在以下五个方面：

1. 民间信仰神灵众多。唐末宋元时期创造出来的地方神绝大多数流传下来，并在明清以后得到进一步发展，其中有些神灵拥有数十甚至数百座宫庙，信徒的人数之多，分布之广远远超过前一个阶段，诸如妈祖、临水夫人、保生大帝、马仙、二徐真人、三平祖师等等神灵，在明代以后的影响都大大超过了前一段。与此同时，一些新的地方神也被塑造出来，与原有的地方神一起，构成了庙宇林立，庞杂而几乎无处不有的福建民间鬼神世界（详见本章第二节）。

2. 佛教道教对民间信仰的渗透。明代以后，由于佛教、道教的世俗化，一些僧尼道士参与甚至主持民间信仰的祭典，有些人还成为庙祝，把佛教、道教的理论和仪式嫁接到民间信仰上去，使

这个时期的民间信仰无论是在宗教理论水平方面还是在宗教仪式完整性上都大大超过前一阶段。在宗教理论方面，儒道佛三教融合成为民间信仰的共识，绝大多数庙宇都供奉着属于不同宗教系统的鬼神仙佛。有些神灵一身兼有儒道释三教的品质，如妈祖出生于书香门第，少小时受过儒学的洗礼，又具有观音菩萨的佛性，还得到仙人的指点，学会了救苦解危的超人本领。类似的例子，还有不少。在宗教仪式方面，几乎所有的庙宇都有一套较完整的祭神、迎神仪式，有的宗教仪式还十分繁缛，最典型的是妈祖信仰和二徐信仰中的宗教仪式，前者杂揉佛道二教的宗教仪式，后者几乎全盘沿袭道教的宗教仪式。

3. 民间信仰与家族制度的结合更加密切。这种结合，从北方汉族迁徙入闽就开始了，明中叶以后，随着福建民间家族制度的全面发展和完善，这种奇异的结合更加密切。不同的家族有各自的祖先崇拜，有的往往还有本家族或宗族的保护神。通常每个家族至少有一座家庙或族庙，有的家族的家庙或族庙有几座甚至几十座，如莆田戴氏家族有戴公庙、状元庙、天妃宫、三教祠、广济庵、半月堂等十余座神庙，惠安山腰乡庄氏家族拥有各种庙堂不下 50 座[25]。由于福建自古以来就有聚族而居的传统，里社一类的基层行政区域往往根据不同家族的居住区来划分，家族守护神与里社守护神从神灵到职责相合归一的现象相当普遍。不同家族或里社的守护神都有特定的守护地域，抬神巡游时不能越界犯境，否则就会引起家族间的冲突甚至械斗。明清以后，各地发生的区域或家族间的械斗，交战双方往往都要打出各自守护神的旗号，或抬出各自守护神的神像助威壮胆，表明不同家族之间为本家族的某种利益而更加重视和利用民间信仰。

4. 民间信仰与民间文艺的结合。唐末宋元时期的福建地方神的形象大多数显得苍白干瘪，缺乏生动曲折的神话传说故事作为衬托。明代以后，随着市民文学的兴起，地方神灵的神话传说故事也被大量创作出来，或在民间口头流传，或载之于方志、笔记，或演绎成传奇小说，或编成戏剧，神灵的形象栩栩如生，逐渐丰满。在关于福建地方神灵的神话传说的创作和充实加工的过程中，既有平民百姓的智慧，也有文人士大夫的贡献。特别是在“文字狱”动辄即降的封建文化专制年代，一些文人为避祸从天降，往往以编造神怪故事而自娱，这在客观上对福建民间信仰的发展也起了推波助澜的作用。

5. 民间信仰的辐射。明代以后，民间信仰不但在福建本土进入兴盛阶段，而且还随着移民向福建境外辐射。主要的辐射区有两个：一是东渡台湾海峡，传播到我国台湾省。至今在台湾省的民间信仰中，大多数神灵是从福建传去的。二是跨越南洋，传到东南亚各国，至今凡是有闽籍华侨居住的地方，必有香案供奉故乡的神灵（详见第七章第二节）。

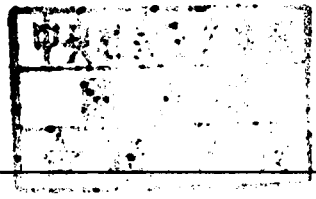
第二节　福建民间信仰的主要特征

一、功能性与实用功利性

功能性是对神灵的职能而言，实用功利性是对信徒的信仰目的而言，二者既有区别，又有联系。

首先，我们从神灵的职能来考察福建民间信仰的功能性特征。

神是人创造出来的，但人在创造神的同时，又赋予了神以超自然的力量，反过来却拜倒在神的脚下，成为自己一手创造出来的神的奴仆。那么，人为什么要把一个又一个的神创造出来，并心甘情愿地拜倒在它们的脚下呢？原因并不复杂，因为古人生产力水平低下，科学文化知识贫乏，他们在自然力和社会压迫下，感到恐惧，感到无能为力，难以与大自然和社会压迫的强大力量抗争，因此，幻想借助于超自然的力量来消除恐惧，摆脱困境，实现依靠自己的力量难以实现的目的。古今中外，任何神灵都具有能满足信徒某种或几种需要的职能，否则就不存在对它的信仰和崇拜了。不过，中国的神与西方的神相比，功能性特征尤为突出。如西方基督教的上帝不仅仅是救世主，还是造物主，上帝既是宇宙万物的主宰者，又是宇宙万物的创造者，包括人类在内都是上帝一手创造出来的。因此，上帝的绝对意志和至上权威首先是通过创造万物而确立起来，然后再通过救苦救难等具体的职能进一步得到强化。应该说，基督教的上帝不完全是一个宗教的概念，它



还是一个含有哲学色彩的本体性的概念，当然这种哲学的意味是通过宗教的形式表现出来的。而中国宗教中几乎所有的神灵（高至上帝，低至土地公）都不具有创造万物的能力，它们仅仅是一种主宰万物的超自然力量，神的绝对意志和至上权威，是在简单的佑与不佑（是否保佑你）、诺与不诺（是否满足你的要求）的功能关系中确立和显现出来的，因此，中国的神灵是一个带有强烈功能性特征的概念，不具有哲学的色彩。

中国的神灵的功能性特征，反映在民间信仰上，集中地表现在各种神灵都有一定的职能分工。福建民间俗神众多，几乎所有的神灵都有一定的职能，诸如祈雨旸疫疠、御寇弥盗、捍灾御患、避灾降福、祈风涛险阻、祈求发财、祈求子嗣、祈求平安、祈求官运亨通、祈梦等等，这些神的职能与百姓日常生产、生活均有着十分密切的关系，是百姓根据自己的需要赋予不同神灵的。仅《八闽通志·祠庙》中收录的具有各种职能的民间俗神就多达119个，列表如下：

祠庙名称	主　神	主要职能	建庙时间
（闽县）会应庙	五龙顺化王	祈雨	闽国
永惠庙	龙	祈雨旸疾患	宋绍圣之前
五显庙	萧氏五兄弟	瘟神	不详
敕封烈威祖庙	陈氏二兄弟	御灾捍患	五代或宋初

祠庙名称	主　神	主要职能	建庙时间
鳝溪冲济广应灵显孚祐王庙	白马三郎	祈雨	唐贞元之前
显应庙	陈砺	祈雨旸疾患	宋嘉祐七年
宣封威靖广威通济王庙	林浦	捍灾御患	宋嘉定元年
武烈英护镇闽王庙	无诸	弥盗御寇	唐大中十年
祠山祠	张渤	祈梦	不详
弘仁普济天妃宫	妈祖	海神	宋代
洪恩灵济宫	徐知证、徐知谔	捍灾御患	后晋开运二年
（侯官）惠安明应王庙	陈氏	祈雨旸疾患	唐元和后、大中前
古灵庙	正祐王	祈福	唐天祐三年
七贤祠	王忠竭等七人	弥盗御寇	后唐天成中
（怀安）严公庙	严氏	祈雨	宋代
马仙庙	马氏女	祈雨旸	洪武二十八年
龙迹山广施庙	龙	祈雨旸	宋太平兴国之前
显灵庙	林偃	祈雨旸疾患、弥盗贼	宋康定间
（长乐）郭坑灵感庙	郭子仪	御寇	唐咸通间

祠庙名称	主　神	主要职能	建庙时间
植柱庙	木柱	祈雨	唐开元中
高隍庙	高将军	捕盗	不详
金吾祖庙	林通元	御寇	唐开元中
（连江）大王亭庙	黄助	避灾降福	不详
小亭庙	黄助之弟	避灾降福	不详
灵显庙	黄孟	御寇	唐初
英显庙	萧孔冲	弥盗御寇、祈雨	五代
（福清）元明王庙	陈姓	镇妖	唐代
都巡感应庙	许忠	御寇、灭火	唐末
昭应庙	虞雄	祈雨旸、御寇	闽国
昭灵庙	赵升	祈雨旸、御寇弥盗	宋天禧元年
（古田）顺宁正应灵显庙	刘疆	祈雨旸	唐开元
灵渊庙	龙	祈雨	不详
顺懿庙	临水夫人	祈雨旸、驱疫疠、求嗣续	唐末
广惠惠应行祠	广惠	祈雨、弥盗	宋嘉定

祠庙名称	主　神	主要职能	建庙时间
（永福）龙溪协济庙	张大郎、李大敷	祈雨旸疾患	宋乾道十年前
徐真君庙	徐登	祈雨旸	不详
（闽清）显利龙王庙	龙王	祈雨旸疾病	宋宣和三年
薛丕庙	薛丕	祈雨旸	不详
梅川昭显庙	陈氏	祈水旱疾疫	五代
武功庙	感应将军等	祈风涛	宋绍兴三十年
（罗源）忠烈王祠	陈霸先	御寇	宋代
（建安）神应庙	袁赐、袁申	祈雨旸疾疫	宋代
显祐公庙	林旺	祈雨灭火、御寇	宋代
梨山泽民庙	李频	祈雨旸疾疫、御寇弥盗	宋代
梨梁广烈庙	佚名土神和李频	祈雨旸	宋代
恭利庙	张延晖	祈福祛灾	宋代
龙城庙	忠靖王	祈雨旸疾疫	元至正九年
灵济庙	倪彦松	祈雨旸疾疫	不详
灵滋庙	蒋姓	祈福消灾	不详

祠庙名称	主　神	主要职能	建庙时间
（瓯宁）富沙庙	叶颙	祈雨旸	唐代
刘判官庙	刘姓	祈水旱疾疫	不详
（浦城）三孔庙	王姓	御寇	宋代
镇安庙	佚名土神	祈雨旸疾疫	宋代
安边庙	黄宠、范滔	祈雨旸疾疫	五代
冲应真人祠	周霞	祈雨旸	宋代
（建阳）惠祖庙	詹翰	祈雨旸疾疫	元至正十二年
昭福庙	忠应侯	祈雨旸、御寇	五代
敏应庙	刘姓	祈福消灾	宋景德中
东平王庙	张巡	祈雨旸、御寇	元至正七年
章山庙	蒋仲贤	祈旱涝灾患	宋代
石郭庙	蒋季实	御寇	宋代
扶政庙	朱姓	御寇	唐末
（松溪）济美庙	陆宏	御寇	三国
湛卢山祠	山神	祈雨	宋元符二年

祠庙名称	主　神	主要职能	建庙时间
（崇安）会真庙	魏子骞	祈雨	不详
慈惠庙	李氏三兄弟	御寇灭火	唐末
（政和）忠节庙	张谨	御寇	唐末
（晋江）铁炉庙	应魁圣王	祈科举	宋代
福远庙	白龙	祈雨	唐乾符中
（南安）飞阳庙	孚济灵应王	祈雨	晋太康中
威镇庙	郭忠福	弥盗御寇	后晋天福中
龙潭祠	龙	祈雨	不详
（同安）豪山庙		祈雨	不详
（永春）乐山福王庙	山神	祈雨	宋代
乐山东台祠	庚氏	祈雨	不详
石鼓祠		祈雨	宋绍兴二十五年
龙潭祠	袁昭	祈雨	五代
（惠安）凤山通灵庙	王将军	御海盗	宋绍兴前
（龙溪）威惠庙	陈元光	御寇弥盗、祈雨旸	唐嗣圣中

祠庙名称	主　神	主要职能	建庙时间
（龙岩）通灵庙	邹馨	御寇	五代
灵济庙	龙王	祈雨	宋嘉泰二年
（长汀）惠泽龙王庙	龙王	祈雨	宋绍兴间
则顺王庙	佚名	治瘴疠	宋建炎前
（宁化）显应庙	长孙山	祈雨旸疫疠	五代
（上杭）黄先师庙	黄七翁	御灾捍患	不详
（清流）渔沧庙	樊令	御寇	不详
安济庙	龙	滩神	五代后晋天福二年前
（将乐）显惠庙	穆肃	祈雨旸疫疠	唐代
（尤溪）正顺庙	谢祐	祈梦	宋嘉定二年
卢府君庙	卢珑	祈雨旸灾珍	五代
忠显庙	余望	祈雨旸疫疠、御寇	宋端平中
沣泽庙	龙	祈雨	宋代
利泽庙	龙	祈雨	宋代
（永安）唐田王庙	李肃	在寇	不详

祠庙名称	主　神	主要职能	建庙时间
（邵武）灵应庙	欧阳光世	祈梦、祈雨	唐代
（光泽）惠济庙	王姓	御寇	宋末
（莆田）显应庙	龙	弥盗	宋乾德二年
长寿灵应庙	陈寅	御寇弥盗	后唐长兴元年
神应庙	陈、胡仙	祈雨旸	唐光化间
显济庙	朱默	御寇	宋代
灵感庙	柳冕	祈风涛	宋代
昭灵庙	保禧真人	祈雨	宋代
大蚶光泽王庙	光济王	祈风涛	五代
孚应庙	吴兴	祈雨	宋代
祥应庙	火官	祈雨旸疫疠	五代
灵显庙	陈应功	祈雨旸风涛	宋代
（仙游）兴福庙	林义	御寇	不详
灵辉庙	显佑侯	祈雨旸、御寇弥盗	宋咸平四年
仙水灵惠庙	何九仙	祈梦	不详

祠庙名称	主　神	主要职能	建庙时间
灵显龙王祠	龙王	祈雨	不详
（福宁）英惠侯庙	虞姓	祈雨	元代
显赫侯庙	叶姓	御灾捍患	不详
土主七圣庙	赵昱	祈雨旸疫疠	唐开庆元年
许大夫庙	许光大	祈福禳灾	五代
阜俗江王庙	江清	祈雨旸疫疠、风涛险阻	唐末
（宁德）忠烈王庙	黄岳	御寇	宋嘉定元年
王都相庙	刘都将等三人	御寇	不详
（福安）灵祐庙	薛芳杜	御灾捍患	唐代
忠惠庙	罗汉冲	御灾捍患	唐末

从上表可以看出，与旱涝、瘟疫和寇盗这三种古代福建主要灾害相联系，福建民间俗神中具有消除这三大灾害职能的神灵占绝大多数。实际上，福建民间俗神的职能极少是单一的，而且也不是固定不变的。一般说来，每个神灵都有一种主要职能，同时兼掌其他职能，这样才能满足信徒的各种需要，神阶越高，职能越多。如妈祖最初的职能是祈雨和言人祸福，宋宣和四年以后被奉为航海保护神，以适应福建海上交通发达的客观需要，但同时

还兼掌祈雨、治病、御寇弥盗等等职能；又如临水夫人，死后被奉为妇幼保护神，但同时也兼有祈子、祈雨、镇妖、治病等等职能；再如保生大帝，死后被奉为医神，南宋时又增加了祈雨旸、御寇弥盗等职能，逐渐朝地方守护神的方向转化，清代泉州的慈济、聚津、桂檀、甲等、妙因、北山、华仕、善济等铺境均奉其为铺主公。类似的例子不胜枚举，比比皆是，体现了福建民间信仰的功能性特征。

其次，我们再从百姓祭拜神灵的目的来考察福建民间信仰的实用功利性特征。

中国是一个重视伦理教化的国度，统治阶级力图把宗教信仰纳入社会教化的轨道，主张“礼法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾、捍大患则祀之，有戾乎此者皆淫祀也”[26]。但是，一般百姓信仰宗教并不注重社会教化，更不是从纯洁灵魂出发，他们祭拜神灵祖先的最主要目的是为了祈福禳灾。在信男信女的观念中，祭拜鬼神有百益而无一害，只要点上几根香，献上若干祭品（这些祭品在祭神完毕后还可以带回家自己品尝，并没有真的被鬼神吃掉），再磕上几个无伤大雅的头，就可以得到具有万能的神灵的庇佑，从中可以得到种种好处，诸如逢凶化吉、全家平安、五谷丰登、人丁兴旺、财运亨通、国泰民安、风调雨顺等等，何乐而不为呢？千百年来，中国农民在现实中无法实现的美好愿望，就是通过对神灵的祭拜祈祷，在虚幻的精神世界里得到某种补偿，这就是一般民众的宗教信仰的基本心态。

对于古代福建人民信仰鬼神的实用功利性心态，有关文献记载颇多，清顺治年间连江知县王章就一针见血地指出，连江人热

衷于崇拜西天诸佛、南海观音及关帝，不惜巨资营造华丽的寺庙，是因为在他们看来，西天诸佛和南海观音“好福利人”，而关帝则掌握“祸福之枢”，虔诚地祭拜这些神灵，建造华丽的寺庙供神灵居住，就可以得到这些神灵的庇护，以达到祈福禳灾的目的，所谓“是则诸众生戚戚于祸福也，其于鬼神非能对越，不敢不谄也”[27]。“戚戚于祸福”集中地反映了一般民众的宗教信仰心态，他们既害怕祸从天降，又盼望福临家门，而祸福又掌握在鬼神手中，所以顶礼膜拜鬼神在信男信女们看来是理所当然的，是避凶趋吉的唯一途径。《闽清县志》的作者也有与王章相同的看法，指出：闽清县的“祠庙遍于一邑，每值朔望，士女焚香顶礼者颇多”，“考邑人所以笃鬼神者，由于禳灾祈福之故”[28]。

实际上，实用功利性的宗教信仰心态普遍存在于古代福建社会的各阶层中，每个阶层的民众都有自己的保护神。

对于农民而言，他们最关心的是风调雨顺、五谷丰登，因此，他们的宗教信仰活动大多是围绕着农业生产而展开。每年春秋二季，各地农民都要祭拜土地神，祈求和答谢神灵赋予的五谷丰登，俗称“春祈秋报”。如建宁各地都建里社，俗称社公，“春禳灾，夏保苗，秋报功，总名曰神会”[29]。瓯宁县每逢社日，各乡村都要举行社祭，“春曰燕福，秋曰鸿福”[30]。汀州府春祈时，各坊社“以金珠锦绣装扮故事，鼓乐迎神，晚设经坛以祈丰稔”[31]。长乐县各乡村都有社庙，左祀土神，右祀谷神，春秋二季必祷于此[32]。闽南地区也不例外，如海澄县中秋时祀土神，各地还演戏酬神，所谓“曲巷通衢，梨园相望”[33]，以效古人春祈秋报之意。平和县百姓在二月时各家各户集资，宰牲祀神，八月十五日各里社又供奉祭品以祀土神，“坊间神祠敛钱致祭，或演剧，村落间群以酒肉祀

于田间，逐处皆然”[34]。金门在中秋时“村市各祀土地神，与二月同，春祈而秋报也”[35]。一旦遇到旱涝灾害，农民则抬出神灵或到龙王庙祈求雨旸或请巫觋道士僧尼作法降雨祈晴。遇到蝗虫灾害，则到处求神驱逐蝗虫，或求“神水”扑灭蝗虫。

渔民和航海者则崇拜海神。福建海神除了闻名天下的妈祖外，职掌风涛的神灵还有不少，仅莆田一地就有灵感庙、灵应庙、大蚶光济王庙和祥应庙的神灵职掌风涛，供渔民和航海者顶礼膜拜。如灵感庙，祀唐代观察使柳冕，相传柳冕及弟弟曾担任管理马政的官僚，死后百姓奉为神，在秀屿港立庙祭祀，“凡有所求必祷之，舟行者必恃以为命，或风涛骤起，仓皇叫号，神灵为之变观，光如孤星，则获安济。其灵响与湄洲之神相望”[36]。灵显庙在涵江盐仓之西，主神陈应功，涵江人，陈氏生前慷慨忠勇，以诸葛孔明自许，后在一次镇压草寇时战死，乡人遂立祠祭祀，他不但具有御寇弥盗的职能，“他如海道风涛之恐，岁时雨旸之咎，事无巨细，随叩随应”[37]。城东奉谷里的大蚶光济王庙，“商舟往来必祷焉”[38]。尊贤里祥应庙，“商贾风涛之险，祈之多有灵应”[39]。

手工业者和艺人有各自的祖师爷崇拜，每月初二、十六日还要祭拜土地公，俗称“做牙”或“牙祭”，以祈求平安通达。在福建行业祖师爷崇拜中，戏神雷海青的崇拜独具地方特色。古代福建兴化、泉州等地建有雷海青庙，兴化人称之为元帅庙，闽南人称为相公庙，“上元前后，香火尤盛”[40]。有关文献载：雷海青为唐代著名乐工，精通琵琶。玄宗时，安禄山作乐，攻入长安，大掠文武朝臣及宫嫔乐师至洛阳，威逼众乐师奏乐取乐。雷海青将乐器掷地痛哭，以示反抗，后被安禄山肢解示众。闽南各地戏班相传，雷海青去世后，唐明皇封其为“天下梨园都总管”，戏班遂

奉之为祖师，或谓戏神。又传雷海青受封“天下梨园都总管”后，有一次在空中显灵，旗帜上的“雷”字被云朵遮去“雨”头，只见一“田”字，故又称田公元帅。福州戏神为五代元帅，相传五代时人，有一天午睡，同窗好友在他额头上画一只蟹，左右插两枝柳条，及醒来，非常生气，遂不食而死。死后为神，十分灵验，被奉为戏神，其塑像或画像“皆作白皙少年，额上画一蟹，头左右插柳枝，或插两雉尾。侍者男女四人，分执琵琶、三弦、胡琴、鼓板”[41]。清代施鸿保认为，福州的五代元帅乃兴、泉戏班所奉祀的雷海青，因为闽音“蟹”与“海”相近，柳枝则寓“青”字，原本是一名乐工，故侍者皆执乐器[42]。

商人多供奉财神，祈求财运亨通，生意兴隆。福建民间财神颇多，有奉陶朱公为财神的、有奉土地公为财神的、有奉关帝为财神的、有奉齐天大圣为财神的、还有奉招财童子、赵公元帅为财神的，其中奉关帝和赵公元帅为财神的较为普遍。关帝即三国时蜀国武将关羽，死后被视为忠义、信勇的化身。可能是古代商人讲求信用和义气的缘故，关帝遂从武将摇身一变成为财神。福建关帝庙很多，与关帝作为财神有密切关系。明代泉州的关帝庙不下百座，无论是缙绅学士还是红女婴孺，“无不人人奔走，祷靡不神”[43]。清代福州“街巷皆有关帝祠”[44]。在永定，每逢关帝诞辰，“庆祝者遍城邑”[45]。赵公元帅又称赵玄坛，据《三教搜神大全》卷3记载，赵公元帅原名赵郎，字公明，钟南山人。秦代时避世山中，精修得道，被玉帝封为神霄副元帅，平时头戴铁冠，手执铁鞭，骑着一头猛虎，能驱鬼役电，呼风唤雨，除瘟剪虐，保病禳灾，还职掌“买卖求财，使之得利”，故被百姓奉为财神。赵玄坛在清以前影响并不大，后来由于《封神演义》对上述传说大

加渲染，使之家喻户晓，成为了主要财神。当然，祭拜财神并不局限于商人，一般百姓也经常做着发财梦而祈求于财神爷，连赌棍也不例外，福建不少寺庙的香案下供奉着一只老虎的塑像，俗称“虎爷”，赌徒们以为“虎爷”张开血盆大口是为叨财宝而来，故经常求助于“虎爷”，希望能在赌场上交好运，发横财，充分地表现出其宗教信仰的实用功利性目的。

文人士大夫虽然强调宗教信仰必须有利于社会教化（所谓“王化”），但是他们本身的宗教信仰也带有明显的实用功利性色彩。文人士大夫多信仰文昌帝君和奎星。文昌原是北斗魁星附近的星座，俗称“文星”或“文曲星”，传说它是主宰功名禄位之神，汉代就出现了。唐宋时又出现了职掌功名禄位的梓潼帝君，元代仁佑三年（1316）朝廷敕封为“辅仁开化文昌司禄宏仁帝君”。此后，民间往往将文昌和梓潼合而为一，统称“文昌帝君”。奎星又名魁星，也是二十八宿之一，东汉时就有“奎主文章”的说法，文人应考时往往祭拜奎星，祈求保佑自己金榜题名。由于文昌帝君和奎星都是主宰功名禄位之神，故福建文人士大夫多合而祀之，志称：“祀文昌者，必将祀魁星，家塾中亦然”[46]。福建各县都建有文昌祠和魁星楼，有的县还不止1座，如上杭县有文昌阁、文昌殿、文昌祠7座，魁星阁2座[47]。武平县较大规模的文昌宫有4座，分别座落于岩前紫阳祠后、崇圣祠后、下坝墟之东、东门大桥头，至于“各宫私建之文昌宫甚多，不及备载”[48]。长乐县的文昌祠竟多达35座[49]。每逢春秋二祭，文人士大夫及地方生童都要前往文昌祠或奎星阁朝拜，祈求文运昌盛。遇到应考，前来卜求功名的更是络绎不绝。

实用功利性的宗教信仰心态还表现在对基督教的信仰上。按

照基督教的教义，信仰上帝仅仅是一种义务，通过对上帝的忏悔而达到纯洁灵魂的目的。但福建基督教徒中有不少人是出于实用功利的目的而信仰基督教的，或为了治病而入教，或因为家庭不和而入教，或为了求平安而入教，或为了取得教会的保护而入教[50]，均抱着一定的实用功利的态度加入基督教的信仰行列，并用传统的宗教信仰心态来看待和理解外来宗教，反映了实用功利性的宗教信仰在福建根深蒂固，十分普遍。

总之，古代福建百姓是按照自己的需要塑造神灵，又是用实用功利性的心态来对待神灵，无事不登三宝殿，有所祈求才到神庙烧香磕头，“平时不烧香，临时抱佛脚”的实用功利心态在福建民间信仰中表现得十分充分。他们把世俗的人与人之间关系移植到宗教的神与人之间的关系中去，相信在世俗的人际关系中，接受了人家的钱财，就应该为人家排忧解难。在神人关系上也是如此，神灵受人香火和膜拜，也就必定要为人祈福消灾，因此，“有求必应”和“有应必酬”成为福建民间信仰的普遍心态。

二、多神教与融合性

就世界宗教发展史而言，宗教信仰的一般发展规律是从多神教发展到一神教。早在原始社会，宗教就产生了，当时社会尚无一个最高的统治者，所以反映在宗教上也没有一个至高无上的统一神。原始社会中神灵众多，万物有灵即是其集中的表现。进入阶级社会后，人世间出现了最高的统治者奴隶主国王，折射到天国也出现了至高无上的统一神，宗教逐渐从多神教向一神教转化。中国在夏商时期虽然也出现了诸如上帝这样至高无上的统一神，

但由于中国的上帝仍是一个具有功能性特征的概念，所以在百姓的观念中，仅有一个上帝是难以处理人世间事无巨细的繁杂事务，因此原始社会中的一些自然崇拜被保留下来了，并根据现实需要创造出了许多新的神灵。也就是说，中国宗教进入阶级社会后仍具有多神教的倾向。

多神教的特点在福建表现得尤为突出。由于受到实用功利性宗教信仰的支配，在一般信徒的观念中，多一个神灵，就多一层保护，神灵越多，就可以得到越多的庇护。因此，各种神灵被大量地创造出来，几乎达到了泛滥成灾的地步。《重纂福建通志》指出："照得闽人好鬼，习俗相沿，而淫祀惑众，……从未有淫污卑辱、诞妄凶邪、诸象祀公然祈报，如闽俗之甚者也"[51]。《厦门志》亦云："邪怪交作，石狮无言而称爷，大树无故而立祀，木偶飘拾，古柩嘶风，猜神疑仙，一唱百和，酒肉香纸，男女狂趋"[62]。

古代福建境内究竟有多少神鬼，没有一个确切的统计数字，实际上也不可能加以全面地统计，福建民间的鬼神毕竟太繁杂了，既有闽越族残存下来的鬼神崇拜，又有中原传入的道教、佛教、民间宗教所崇拜的神灵以及各种土神，还有印度教、伊斯兰教、基督教所崇奉的神灵，同时，福建土生土长的神灵的数量也非常之多，充斥着天上、人间、地府，构成了十分庞杂的神鬼体系。天上有玉皇大帝、太上老君、元始天尊和如来佛这些至高无上的神灵，以及他们各自管辖的众多的大大小小的神灵；自然界有风雨雷电、日月星辰及各种动植物神灵；地上的神更多，除了本书将专章介绍的妈祖、保生大帝、临水夫人、二徐真人、定光古佛、清水祖师、三平祖师等福建土生土长的影响较大的地方神外，仅《八闽通志·祠庙》中列举的有各种职能的福建民间俗神就多达

119个，实际神灵的数字要多于此数倍甚至数十倍。还有许多中原及外国传入福建的神灵。诸如门神、灶神、井神、财神、土地公、城隍神、境主神、东岳大帝、麻姑、王灵官、三官大帝、关帝、紫姑、八仙、无生老母以及耶稣、穆罕默德、摩尼光佛、湿婆等等；地下还有众多阴曹地府的鬼神，诸如阎罗王、地藏王、酆都大帝等等，佛教的三十三天、十八层地狱和道教八十一洞天、阴曹地府的传说在福建民间也颇有影响。总之，福建境内的神鬼几乎无处不有，蔚为奇观。有的偶像崇拜十分荒诞不经，诸如福州地区奉祀胡天保、胡天妹和牛头愿之类即是，实在愚昧可笑。胡天保又称蝴蝶宝，为男子同性恋之神，其庙俗称小官庙，内塑神像二，"一稍苍，一少晰，前后相偎而坐。凡有所悦姣童，祷其像，取炉中香灰，暗撒所悦身上，则可谐。谐后以猪肠油及糖涂像口外"[53]。胡天妹为女子同性恋之神，庙中"塑一美妇，一手解衣，一手作招人之状，凡有所悦女子，亦取炉中香灰撒所悦身上，事谐后以烟丝、槟郎、光饼等祀之"[54]。牛头愿是一种以害人为目的的淫祀，"其祀刻牛、马、狗三首于木板，统名为牛头神。亦有铸铁板者，名铁头和尚，状皆狞恶可畏。凡与人仇怨者，买印数十张，先以其半就像烧化，随以右手拍像念咒讫，叱曰：'随我来！'径至怨家门外，以其余纸焚之，复念前咒三遍，则其人必病甚或致死"[55]。这一类的祭祀，不但可笑，而且是可恶之极！宗教信仰竟然成为无耻淫荡之徒和居心险恶之人为所欲为的工具，宗教信仰的实用功利性达到了巅峰造极的地步。清末泉州进士吴增在《泉俗激刺篇·多淫祠》中，对当地诸如阴公、斑头公、虎爷、狗舍爷等名目繁多的淫祀曾予以痛斥，写道："淫祀多无算，有宫又有馆，捏造名号千百款，禽兽与水族，朽骨与枯木，塑像便求福。人为万

物灵，自顾毋乃太菲薄。”

与多神教相联系，福建民间信仰带有融合性的特征。由于受实用功利性的宗教信仰目的所支配，信徒们所关注的是自己祈求的愿望能否实现，至于所祈求的是哪一路神仙佛祖，以及他们是属于哪一种宗教等等都无关紧要，更不必去深究它。同一个人，他既可以是佛教信徒，也可以是道教信徒，还可以是其他民间宗教或基督教的信徒。遇到疑难之事需要求助于神灵时，哪一个神灵特别“灵验”就求谁，或者是求佛不灵后就求仙，求仙不灵就求神，求神再不灵就求巫觋作法等等，本村的神灵祈求不应的话，就求外村的神灵，外村的神灵还不应的话，就求外乡、外县的神灵庇护。总之，在一般民众的观念中，神灵不分彼此亲疏，只要有“灵验”，尽管烧香磕头便是。

在福建境内数以千计的寺观祠堂宫殿中，不同宗教的神灵被供奉在同一庙宇中，和睦相处，分享百姓的香火的现象相当普遍。如建瓯县福慧禅寺建于明末清初，其中奉祀的神灵有佛教系统的三宝如来、迦叶、阿难三弟子、文殊、普贤、十八罗汉、弥勒佛、四大金刚、韦驮、毗卢佛等，也有道教系统的太阳神、月宫娘娘、祖师公，还有儒家系统的孔子、颜子、曾子、子思、孟子、文昌帝君，魁星等，儒道释三教的神灵并存于同一寺庙中[56]。建瓯水北钱溪庙是佛道与民间诸神合祀，该庙建于清康熙年间，由齐天大圣殿、岳帝殿、观音殿、东平王殿、通天圣母殿、福主殿、三圣公王殿等七殿组成[57]。三明市列西村龙泉寺正殿供奉着观音及马氏三姐妹、杜、纪等五仙姑，佛道神灵同处于一庙中[58]。福州鼓山樟岚村的樟岚庙大殿内供奉着土神红白帝爷、大王、三元帅等，配殿供奉临水夫人、土地公等，后殿供奉文昌帝君、观音、泗

洲佛等[59]。闽侯县延平乡下洋村的佛殿内还供奉着昭显侯王、灵佑侯王、尚书大夫、连公尊王、太后元君等[60]。长乐县真武庙建于道光二十五年，前后三进，“前盖戏台，中祀真武，旁祀天后，后祀观音”[61]。长乐县营前镇湖里村有一处名华峰古迹的庙宇，中祀佛祖、观音、伽兰、弥勒佛、地藏菩萨和玄天上帝、妈祖、临水夫人等[62]。福清县音西镇下盛村的福兴境庙，中祀玄天大帝、泰山公、观音、仁主尊王、马将军、杨灵公、临水夫人、土地公等[63]。福清县高山镇厚安村安福寺内也供奉观音、玉皇大帝、二郎神、欧七爷伯、八爷伯[64]。莆田黄石玉溪祠更为典型，该祠建于明末，中间供奉30多位神灵，包含着佛教、道教、三一教以及其他民间俗神，几乎成为莆田县神佛世界的缩影。正殿除了供奉三一教主林兆恩及其弟子卢文辉、张洪都、李明灯外，还有孔子、老子、释迦牟尼三身合一像，左侧配殿有文昌帝君、北斗急行星君、朱衣先生、破寇将军，右侧配殿有观音、关羽、张飞、鹿儿老母及其儿子等；后殿有玄天上帝、慧靖先师、杨五郎、天神、释迦牟尼、灵官大帝、玉帝、普化天师、天官、水官、火官等，左右配殿分别供奉赵玄坛、关羽和温元帅、马元帅。如此众多且来路不同的神灵同住在一个寺庙中，集中地体现了福建民间信仰的融合性和多神教的特征。闽南地区也不例外，神佛混杂随处可见。如晋江孔庙大成殿的东西壁嵌镌着道教的八卦图。城北道观天心洞，旁边则有水观音和五文昌夫子并立。建于唐而重修于宋的永宁虎岫寺，供奉着玄天上帝、释迦牟尼、四手观音、十八罗汉、地府阎君、祈嗣妈、孔子、关帝等神像，可谓是三教神佛济济一堂。一般佛教寺院多附带设坛，祭祀天公、上帝公、夫人妈、土地公等神像。直到八十年代新建的宝盖山朝天寺，仍祭祀三世尊佛、玄

天上帝、南北真人等[65]。应该指出，大多数庙宇不是一创建就供奉不同宗教的神灵，而是后来陆续增加上去的，如福州五一广场附近的接龙亭，建于元代，最初仅祭祀龙王，清末增加了照天君。如今接龙亭前面建了二排神龛，其中一排供奉九王爷、东岳温康二王、黑白仙师，另一排供奉天上圣母、浦东浦西仙师、裴仙师、王母娘娘、齐天大圣、水面将军、陈绪者等神像。接龙亭后面有吕祖殿和观音殿，吕祖殿供奉赵天君、王天君、白天君、白马王爷、关帝、吕祖、白鹤仙师等，观音殿则供奉观音大士。福州地区的各路神佛几乎都在这里会合，成为福州民间信仰的一个缩影。由于各种神灵集中在一起，能够最大程度上满足信男信女们实用功利性的宗教信仰的需要，所以诸神佛并存的寺庙，一般说来香火都比较旺盛。如前面提到的接龙亭，香火之盛居福州之首，不但附近居民信奉甚虔，不少人家里供奉着照天君等神像，长乐、福清、罗源等地的百姓也有不少人来此礼拜祈求。每逢神佛的诞辰等纪念日，接龙亭人如潮涌，香烟氤氲，鞭炮声不绝于耳。

福建民间信仰的多神教和融合性的特征，与中国传统文化中的“厚德载物”精神和三教合一思想紧密地结合在一起，有其深厚的文化基础。《易经》中“厚德载物”精神，培育了中华民族效法大地负载万物的宽厚德性，使中国文化在对待外来文化中表现出很大的宽容性和强烈的融摄性，印度佛教的传入以及对印度佛教的吸收、改造即是典型的例子。这种“厚德载物”的精神，表现在宗教信仰上具有很大的包容性。从东汉末年牟子《理惑论》鼓吹三教融合开始，至魏晋南北朝，援儒释道和援儒释佛的现象比比皆是，三教合一论逐渐流行。唐中期以后，三教融合成为不可逆转的趋势，正如清代学者陈澧所指出的那样：“儒者自疑其学之

粗浅而鹜于精微，佛者自知其学之偏驳而依于纯正，譬之西方之人向东行，东方之人向西行，势必相遇于途”[66]。宋明时期，三教合一论已汇成一股思潮，理学家吸收道释二教的某些理论建立起具有思辩色彩的理学体系，是众所周知的事实。宋元时期影响较大的全真道的代表人物均毫无忌讳地鼓吹三教合一，主张用心身性命之学融合三教。至于佛教也不甘落后，宋代名僧智园、契嵩是三教合一论的积极鼓吹者。明中期以后，三教合一论一方面继续在文人士大夫中流行，晚明党社著名人物陆世仪曾指出：“隆万时，天下几无日不讲学，无人不讲学，三教合一之说倡言无忌，而学脉之昏乱，于斯为极”[67]。《四库全书总目提要》也一再宣称：“盖心学盛行之时，几无人不讲三教归一者也”[68]。“盖万历以后，士大夫操此论者（三教合一论）十之八九也”[69]。另一方面，三教合一论也在民间传播开来，出现了儒道释三教的神灵同居于一座寺庙中的现象，《谰言长语》载：“世之人，多以儒道释为图，或塑像于寺观。”

福建历史上三教合一论者也不乏其人，如唐代名僧慧海禅师，建阳人，著《顿悟入道要门论》一卷，有人问他：“儒道释三教同异如何？”慧海禅师答道：“大量者用之则同，小机者执之则即异。总从一性上起用，机见差别成三。迷悟由人，不在教之同异也”[70]。也就是从佛性的角度上看，三教之间并无差别，可以会同融合。唐末五代陈淘，剑浦人，著《癖书》十卷，自号三教布衣，积极鼓吹三教合一。五代著名道士谭峭，泉州人，著《化书》六卷，用道佛之说附会儒家思想，杂揉了汉唐以来儒道佛思想，为出入佛道的宋明理学家所效法。宋代陈易，莆田人，初学儒，后学佛，极力主张儒佛融合，尝曰：“性命之理，儒与释一也”[71]。全真道南

宗代表人物白玉蟾，闽清人，主张以心性之学来撮合三教，他认为，从“心”这一儒道释三教的共同本源的角度考察，儒道释三教殊途同归，故“天下无二道也，天之道无二理，而圣人之心岂有两用耶？[72]”元代武夷道士牧常晁著《玄宗直指万法同归》七卷，主张三教兼容并蓄，认为中庸、真常、常住为三教之极道，实同而名异，体同而用异，宣称：“三教者同一太极共一性理，鼎立于华夷之间，均以教育为心”[73]。到了明中期，莆田林兆恩著《林子三教正宗统论》三十六卷，创立了较系统的三教合一思想体系，成为中国历史上三教合一思想的集大成者。他所创立的三一教，在以莆田、仙游为中心、以福建为亚中心的江南大部分省区流传，信徒成千上万，三一教祠堂林立。三一教在福建的影响特别大，志称：“莆穷山极海，至三家聚落，莫不祀之。上而延、建、汀、邵，下而晋、安、清、漳，皆有三教堂，以供遗貌”[74]。

总之，福建民间信仰的多神教和融合性的特征，在中国民间信仰史上比较突出，它既是以中国宗教信仰的功能性与功利性特征为前提条件，又与中国传统文化的融摄性和三教合一思潮有着密切关系，同时，三一教在福建的广泛流播，对于福建民间信仰的多神教与融合性特征的最后形成也起到了推波助澜的作用[75]。

三、区域性与宗族性

福建处于丘陵地带，境内山峦叠嶂，江河纵横，交通极不方便，不同地区之间的往来比较困难，基本上处于相对隔绝的状态。特别是福建的汉民族是从东汉以后陆续从北方迁徙入闽的，除了几次大规模移民进入福建外，小规模的移民活动接连不断，前后

延续了千余年。迁徙入闽的北人除了河南中州外，还有从两湖、江浙、江西等地转徙而来的，他们多是举族南迁，带来了各自的语言特征和风俗习惯。入闽后，又往往聚族而居，保存着原有的语言特征和风俗习惯，加上交通闭塞，不同地区间交往甚少，逐渐形成了不同的方言。福建方言历来以纷纭复杂而著称，在中国的八大方言中，福建方言就占了其中三种，即客方言、闽北方言、闽南方言。如果把省内的北方方言岛及邻省交界的方言也包括在内的话，福建境内实际上流行着除湘方言以外的汉语七大方言。按照语音、语汇等特点划分，福建方言大致可以分为闽方言和客赣方言两大系统。闽方言系统分布在建溪、沙溪、九龙江三大流域及其以东以南沿海，其余地区及与江西、广东交界的西部地区为客赣方言系统。在闽方言内部，明显不能通话的又可分为闽东方言区（以福州话为代表）、兴化方言区（以莆田话为代表）、闽南方言区（以厦门话为代表）、闽中方言区（以永安话为代表）、闽北方言区（以建瓯话为代表）；客赣方言又可为闽客方言区（以长汀话为代表）和闽赣方言区（以邵武话为代表）。自然地理条件闭塞和方言的不同，导致了福建人具有十分强烈的地缘观念，反映在民间信仰上就产生了不同区域间的明显差异。另外，府、州、县行政区域的划分和明清时期里甲制度的推行，对于福建民间信仰的区域性特征的形成也产生了重大的影响。

福建民间信仰的区域性特征具体表现为大到方言区，小到铺境乡村所崇拜的神灵存在着明显的差异。从方言区来看，临水夫人信仰主要在以古田、福州为信仰中心的闽东方言区内流行，保生大帝信仰则主要在以漳州、厦门、泉州为信仰中心的闽南方言区内流行，定光古佛信仰在闽客方言区内有较大的影响。这种与

方言有密切关系的民间信仰在福建的移民中也表现得很突出，一般来说，无论是台湾省还是东南亚的福建籍移民，他们大多信奉所属方言区创造的神灵，如闽南籍的移民多信奉保生大帝、开漳圣王、三平祖师、清水祖师、广泽尊王、王爷等，闽东和福州籍的移民多信奉临水夫人等，客家移民多信奉定光古佛，兴化籍移民多信仰妈祖等。不过也有例外，如妈祖信仰并不局限于兴化方言区，其影响遍及福建，几乎所有的县都有信奉妈祖，在移民中妈祖也被不同方言区的闽籍人所奉祀。能突破方言的界限成为在福建全省都有影响的福建土生土长的神灵，实际上也仅仅是妈祖一个人，带有特殊性，这一特殊性并不能否认方言对福建民间信仰区域性特征的影响，相反，更加有力地证明了方言对福建民间信仰区域性特征的形成确实产生过不可低估的影响。

在同一方言区内，不同的府、州、县又有不同的神灵崇拜对象。以闽南方言区为例，开漳圣王、三平祖师信仰主要在漳州府属各县流行，而清水祖师信仰则主要在泉州府属的永春、安溪、德化等县流行，广泽尊王信仰主要在南安县流行，青山公主要在惠安县流行，等等。其它方言区的情况也大致如此，各府、州、县都有自己的保护神。

在同一县内，每一村落、街道都奉祀一个或若干个特定的神，作为保护神，旧称境主、社公，清代施鸿保说："境犹之社，福州各社庙皆谓之境，或亦曰涧"[76]。如政和县，"乡里村落，必祀土神，即三、五家之村，亦必以砖石瓦缶砌筑土坛，设主祀之，村人名其神曰土主，亦名福主，而书其头衔，则有谓刺史尊王、卢典尊王名称"[77]。福州郊区新店乡溪里村有宝溪境庙，奉祀感应尊王和临水夫人。长乐县梅花乡有登龙境庙、侍中境庙、调鼐境庙和

鹏程境庙，分别奉祀城隍、通济尊王、金吾尊王等[78]。闽侯南通乡陈厝村的帝君阁，为该村境主神庙，内奉祀城隍、七爷、八爷、大王等。福清县宏路大埔村的境主神庙称玉埔宫，建于清初，其中供奉的神灵有大王公、大王婆、元帅、水晶王、土地公、猪仔公等。厦门地区“各乡社俱有社神，若鸿溪社之会灵宫，东边社之高明宫，尾头社之美仁宫，西边社之豪士宫，鼓浪屿岩仔脚之兴贤宫，内厝澳之种德宫，皆祀天后、吴真人之神，不及备载。又有灵应殿、西应殿、宝月殿、威灵殿，祀所谓池王爷者”[79]。泉州市的境主神最多，旧时泉州城分为三十六铺九十四境，每境都有自己的保护神，大宫小庙不计其数，据今人调查，泉州城的神庙有130余座，所奉祀的神灵100多尊[80]。在一般的情况下，一境有一小庙，但也有几个境合盖一座境主神庙的，如福州市区东北西园村的大王境庙，由龙台境、白崎境、帝君境、崎山东境等四境乡民合建，但各境的境主神不同，龙台境奉祀感应尊王，白崎境奉祀白崎将军，帝君境奉祀牛剌三郎，崎山东境也奉祀感应尊王，每一尊境主神都有自己的殿堂，不同境的乡民举行祭典等宗教活动也局限在本境主神所居住的殿堂中进行[81]。闽侯城北郎官村的诸天宫，则由郎官、后塘、苑里、大湖、衙坂等五境乡民合建，共同奉祀嚓哪大王（俗传即杨七郎）为境主神[82]。福州市上渡、下渡一带古代称藤山，元代至元年间始分为十个里社，不久改名为十境，即清安、清泰、义安、登龙、东安、兴义、南境、北境、鳌头、万安境，这十个境的乡民合建一座境主庙，称十境祠，又名万安庙。最初十境祠规模很小，到了至正年间乡人潘开山献地为祠，十境乡民捐资重建，共有三个殿堂，中殿祀文昌帝君，左殿祀土谷之神与潘开山，右殿祀忠烈李侯、马侯。乾隆四十一年

增建戏台一座，屋三间，右为土神舍人殿，左为毓麟宫，祀临水夫人。乾隆之后，藤山从原来的十境增加为十八境，道光以后又增加为二十一境，但仍以十境祠为共同的境主庙[83]。

与地域性的特征相联系，福建民间信仰又具有强烈的宗族性特征。前面提到，秦汉以前，福建原是闽越族的聚居地，西汉元封元年（公元前110年）闽越国被灭，除了小部分闽越人遁逃山谷外，大部分闽越人被强制迁往江淮一带。东汉以后，北方士民开始陆续南迁入闽，为了克服迁徙途中的困难险阻，他们多是举族南迁。入闽后，为了在新的环境中求得生存和发展，他们也多是聚族而居，依靠家族或宗族的力量来保护自身的利益，甚至利用家族或宗族的力量来扩大本族的势力范围。也就是说，在北方士民迁徙和定居福建的过程中，宗族或家族内部的团结起着十分重要的作用。而维护宗族或家族内部团结的途径，除了传统的宗族制度外，还把宗族制度与民间信仰有机地结合起来，使民间信仰带上了宗族性的特征。

福建民间信仰的宗族性特征主要表现在祖先崇拜和神祇崇拜上。关于祖先崇拜，本书第三章中将有专节的探讨，这里从略。关于神祇崇拜，又表现在以下二个方面：

首先，家族寺庙的修建。由于福建人多聚族而居，一个村落往往是由单一的家族组成，所以家族与后来境、社的区划往往相吻合。我们上面提到的境主庙、社庙有相当一部分又可以说是家族寺庙，如福州郊区新店乡溪里村的宝溪境庙由赵氏建造，也是赵氏的族庙；福清宏路大埔村玉埔宫既是境主神，又是丁氏族庙，等等。在福建民间，族庙、家庙相当普遍，明清以后，稍大一点的家族几乎都有一座以上的家庙、族庙。如：建阳徐氏家族于宋

代建有龙凤庵，在族谱中列入“家庙”条[84]。政和游氏家族建有云峰寺，也明确说是“我族家庙也”[85]。上杭祈丰寺为罗姓所建，孚济宫为杨姓所建，林孝女祠（即天后宫）为薛姓所建，龙山堂为林姓所建，太平庵为陈姓所建，福庆庵为严姓所建，圣母宫由张姓所建，南关庙、坤灵庙、善庆庵由傅姓所建，福庆庵由张姓所建[86]。长乐泰山庙由江姓所建，五显庙由石姓所建，真人庙由施姓所建[87]。类似的例子志书和族谱中有相当多的记 载。家庙、族庙所供奉的偶像十分繁芜，除了佛道二教的一些偶像外，更多的是那些神话人物、鬼怪妖魔。最受福建民众尊崇的偶像有二种类型：一是孔武有力、法力无边或善于驱邪除妖、佑护平安的神灵，诸如关帝、华光大帝、天妃、观音、清水祖师、三平祖师、保生大帝、齐天大圣等；二是与本家族有某些渊源关系或是本族的同姓同宗的神灵，诸如吴姓奉祀吴大帝，陈姓奉祀陈公爷等等。最值得注意的是，许多家庙、族庙中还供奉着本家族祖先的牌位[88]，使寺庙与家祠结合起来，血缘与神权结合起来。在若干关系比较融洽的不同家族聚居地，寺庙则由不同家族共同建造。如福安县甘棠堡，聚居着郑、林、薛、陈、刘、蔡等 20 余个姓氏，这里建有各种寺庙 20 余座，有些寺庙如朝阳宫、天后宫、关帝庙等为通堡所有，华光大帝、妈祖、临水夫人、五谷仙公等神灵也为堡内各家族所崇祀。长乐梅花所内，人口数千人，大小族姓数十个，各族姓共有的寺庙也有 20 余座，不但信奉共同的神灵，而且还把境内各姓氏的祖先牌位也供奉在寺庙中，寺庙又起到了“异姓总祠”的作用，成为联络乡族间关系的一种纽带[89]。

其次，迎神赛会等民间宗教信仰活动多由乡族组织进行。如福清海口镇岑斗村聚居着林、张、吴、陈、王等家族，其中林姓

占全村人口的90%以上。该村建有大王庙、黑掌庙、太山庙、港尾堂、五显庙等，这些庙宇均由林姓建造，实为林姓族庙，每逢迎神赛会等较大规模活动，均由林姓宗族出面组织。如五显庙内的五显大公的生日是农历五月十二日，这一天要抬神出游并演对台戏酬神，这些活动均由族长主持和组织，演戏的费用由族田和其它族产的收入来支出，剩余部分由族长保管，作为明年迎神赛会时开支，不足部分由各家各户均摊[90]。建瓯县东峰桂林村为谢姓聚居地，建有驸马祠、燕序堂、楞严寺、三圣公庙等族庙。每年正月十四、十五日两天要举行隆重的迎神赛会活动，迎请“大奶佛”沿街游行。游神队伍的前头是大奶佛，神像后由四人抬着木制3层塔形的馒头桌，中上层分别安放瓷制弥勒佛、寿星及钢制水牛等，下层放着一个50斤重的大馒头。馒头桌之后，有花灯队、鼓乐队、踩高跷、挑花担、抬阁、摇彩船、扇参蚌、扑彩蝶、车龙灯等表演队伍，是当地一年中最热闹的日子，整个游神活动由谢氏家族主持[91]。在一些关系比较融洽的家族聚居的地域内，游神赛会活动往往由许多家族共同组织，或按姓氏轮流组织，最典型的例子是安溪县蓬莱平原点以及金谷的汤内、涂桥一带的每年一度的迎请清水祖师下山巡境活动。巡境活动一般延续5天，固定在正月初七至初十的某一天开始（通过卜筊确定），俗称“开香日”，随后便是“三日大迎”，神像回宫日称“散香日”。这一迎神活动规模大，仪仗庞大，规矩严格，程序庄重。负责组织这一活动的称“佛头股”，佛头股由不同姓氏的家族组成，共有27个佛头股。每3个佛头股组成一个“保社”，共有9个保社。每3个保社再组成一个“庵堂”，共有3个庵堂。游神活动即由三庵堂中各选一个当值的佛头股负责执事，

各股九年轮值一次，周而复始。三庵堂、九保社、二十七佛头股分别是：顶庵堂由可卿保社、便元保社、虞山保社组成。可卿保社由岭美张姓自分为1股，便元保社由溪南苏姓自分为2股，埔顶杨姓、连顶蔡姓合为1股，虞山保社由温、陈、蔡姓各自为1股；中庵堂由湖滨前保社、代贤保社、黄柱保社组成。湖滨前保社由顶刘姓自分为3股，代贤保社由大墘林姓自分为3股，黄柱保社由寮内陈姓自成为1股，魁头柯姓与邢厝林姓合为2股；下庵堂由魁美保社、腾角保社、华美保社组成。魁美保社由下刘姓、巷口张姓、竹脚李姓合成3股，腾角保社由井滨陈姓与吴、孙、杨姓合成2股，后山王姓自成1股，华美保社由华美李姓、美山林姓合成1股，华美陈姓、林姓合成1股，汤内周、邹、卢三姓合成1股。相传迎请清水祖师下山巡境活动始于宋代，盛于明代，参与组织这一活动的有27个家族，福建民间信仰的宗族性特征在这里得到了比较集中的体现[92]。

应该着重指出，福建民间信仰与宗族制度的结合，对于家族、宗族内部的团结，以及在某些地方对于协调不同乡族间的关系起了一定的作用。但另一方面，民间信仰与宗族制度的结合，有时又成为家族与家族之间、乡族与乡族之间矛盾冲突的导火线，甚至因宗教信仰活动引发出宗族械斗。在福建历史上，宗族械斗时有发生，其原因是多方面的，与宗教信仰活动有关的有争风水、争头炷香、抬神出游相遇于途各不相让、争夺寺庙控制权等等。如本世纪初，惠安洛阳的骆、王二姓长达9年的宗族械斗，是由于争夺风水引起的[93]；闽北崇溪水口游、林二姓长年械斗均由争夺到华光宫进奉头炷香引起的[94]；泉州经常发生因“上香山”引起的宗族械斗，所谓“上香山”是指把本境的菩萨抬到另一处有名

的寺庙，将那里的香火迎取回来，俗称“取火”、“接香”。一旦不同宗族的抬神队伍相遇于途中，各不相让，就会引起械斗，清末泉州进士吴增在《泉俗激刺篇·上香山》中写道：“东佛去取火，西佛去接香，旗鼓各相当，最怕相逢狭路旁。狭路相逢不相让，流差募地相打仗，打仗打死人，石片弹子飞如尘。”在惠安东北部沿海的朱、柯二姓渔村，为了争夺天妃宫的控制权，长年械斗不已[95]。宗族械斗发生时，各个家族便祈祷本家族的保护神，有时甚至把神像抬出，摆在战阵前，名曰“请阴兵调神将”，帮助族人打胜仗[96]。清代兴化府延续百余年之久的乌白族大械斗，即械斗时由于一方打着神庙中的黑旗，另一方举着这神庙中的白旗而得名。《闽杂记》载：“兴化乌白旗之始，起于仙游洋寨村与溪里村械斗。洋寨村有张大帝庙，村人执庙中黑旗领斗获胜；溪里村有天后庙，村人遂执庙中白旗领斗亦胜。由是二村械斗，常分执黑白旗，各近小村附之，渐及德化、大田、莆田、南安等处，一旗皆万余人。乌旗尤强，其俗呼黑为乌，故曰乌旗”[97]。

注释：

[1] 《汉书·高帝纪》。

[2] 参见盖山林《福建华安仙字潭石刻新释》，文载《美术史论》，1986年第1期。蒋炳钊《对华安仙字潭摩崖石刻的几点看法》，文载《福建华安仙字潭摩崖石刻研究》，中央民族学院出版社，1990年。

[3] 民国《建瓯县志》卷9《礼俗志》。

[4] 乾隆《福州府志》卷75《外纪》。

[5] 《南宋群贤小集》第九册《端溪吟稿序》。

[6] 《三山志》卷33《寺观类一》。

[7] 《许国公奏议》卷2《奏论计亩官会一贯有九害》。

[8] 《八闽通志》卷75《寺观》。

[9] 《十国春秋》卷91《闽二·世家》。

[10] 《三山志》卷10《版籍类一·户口》。

[11] [13] 乾隆《福州府志》卷24《风俗》。

[12] 《斐然集》卷1《题能仁照庵绍亨所建》。

[14] 《八闽通志》卷58《祠庙》。

[15] 《宋史》卷89《地理志·福建路》。

[16] [17] [18] [19] [20] 均引自《八闽通志》卷58《祠庙》。

[21] 乾隆《泉州府志》卷20《风俗》。

[22] 详见嘉靖《延平府志》卷15《田赋》。

[23] 弘治《仙溪志》卷9《寺观》。

[24] 嘉庆《南平县志》卷5《寺观》。

[25] 参见陈支平《近500年来福建家族社会与文化》，三联书店上海分店出版，1991年。

[26] 《八闽通志》卷58《祠庙》。

[27] 民国《连江县志》卷21《祠祀》。

[28] 民国《闽清县志》卷5《礼俗志》。

[29] 民国《建宁县志》卷6《祀典》。

[30] 康熙《瓯宁县志》卷7《岁时》。

[31] 乾隆《汀州府志》卷6《岁时》。

[32] 详见民国《长乐县志》卷18《祠祀》。

[33] 乾隆《海澄县志》卷15《风土志》。

[34] 康熙《平和县志》卷10《风土》。

[35] 同治《金门志》卷14《风俗》。

[36][37][38][39] 《八闽通志》卷60《祠庙》。

[40] 《闽杂记》卷5《雷海青庙》。

[41][42] 《闽杂记》卷5《五代元帅》。

[43] 李光缙《关帝庙记》。

[44][46] 《退庵随笔》卷10。

[45] 民国《永定县志》卷15《礼俗》。

[47] 民国《上杭县志》卷22《古迹》。

[48] 民国《武平县志》卷18《祠祀》。

[49] 详见民国《长乐县志》卷10《名胜》、卷18《祠祀》。

[50] 详见陈支平、李少明《基督教与福建民间社会》，厦门大学出版社，1992年。

[51] 道光《重纂福建通志》卷55《风俗志》。

[52] 道光《厦门志》卷15《风俗志》。

[53][54] 《闽杂记》卷7《胡天保胡天妹》。

[55] 《闽杂记》卷7《牛头愿》。

[56][57] 分别详见《建瓯文史资料》第15辑《记福慧禅寺》和《水北庙会》文。

[58] 《三明市列西村宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[59] 《福州市鼓山樟岚村宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[60] 《闽侯县延平乡下洋村宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[61] 民国《长乐县志》卷18《祠祀》。

[62] 《长乐县营前镇湖里村宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[63] 《福清县音西镇下盛村宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[64] 《福清县高山镇厚安村宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[65] 详见《晋江文史资料》第13辑。

[66] 《东墅集》卷4。

[67] 《陈桴亭遗集》卷1。

[68] 《四库全书总目提要》卷5《杂家类存目九》。

[69] 《四库全书总目提要》卷24《杂家类存目二》。

[70] 《五灯会元》卷3《大珠慧海禅师》。

[71] 《重刊兴化府志》卷45《陈易传》。

[72] 《修真十书》卷6《谢张紫阳书》。

[73] 《玄宗直指万法同归》卷1。

[74] 《闽书》卷129《林兆恩传》。

[75] 有关三教合一思潮问题，请参见林国平《林兆恩与三一教》一书，福建人民出版社，1992年。

[76] 《闽杂记》卷2《钟山》。

[77] 民国《政和县志》卷20《礼俗》。

[78] 《长乐梅花志·古迹》。

[79] 道光《厦门志》卷2《分域略·祠庙》。

[80] 详见《泉州旧城铺境稽略》，泉州市鲤城区地方志编纂委员会、泉州市区道教文化研究会合编。

[81] 《福州市西园村宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[82] 《闽侯县郎官村宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[83] 详见《藤山志》卷2《藤山实记·藤山十境祠记》。

[84] 建阳《徐氏族谱》卷4《家庙》。

[85] 民国《政和县志》卷2《疆域志》。

[86] 民国《上杭县志》卷20《古迹》。

[87] 民国《长乐县志》卷18《祠祀》。

[88] 详见陈支平《明清福建的民间信仰与乡族组织》，文载《厦门大学学报》1991年第1期。

[89][94][95][96] 详见陈支平《近500年来福建家族社会与文化》，生活·读书·新知三联书店上海分店出版，1991年。

[90] 《福清县海口镇岑斗村宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[91] 《建瓯县东峰桂林谢氏宗族调查报告》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[92] 详见安溪县清水岩志编纂委员会编著《清水岩志》卷9《清水祖师的的迎春民俗》，泉州市文物管理委员会出版，1989年。

[93] 详见《星洲惠安公会五十年纪念·风水起械斗　冤结九年终》。

[97] 《闽杂记》卷7《乌白旗》。

第二章　自然崇拜

自然崇拜是指以自然物、自然力和天体为主要崇拜对象的民间信仰。

自然崇拜始于原始社会，当时人类的生产力极为低下，使用的是石器之类的原始工具，同时人类的认识水平也十分低下，还处于蒙昧的状态，因此，他们在与大自然的斗争中，感到自己太渺小无能，难以与大自然抗争，以为各种自然物都有超自然的灵性和奇异的功能，主宰着人类的命运，从而拜倒在它们脚下，幻想通过顶礼膜拜来求得自然神的恩赐。这种现象普遍存在于不同区域、不同族群的原始人中，学术界称之为“万物有灵论”或“泛灵论”。

上古神话传说和近现代考古学都证明了中国上古社会存在过以天体崇拜、自然力崇拜和自然物崇拜为主要内容的自然崇拜。天体崇拜的主要对象是日月星辰，其中以太阳神的崇拜较为突出。自

然力崇拜的主要对象是风雨雷电。自然物的崇拜更多，诸如山川水火、鸟兽鱼虫、花草木石等等均成为崇拜对象。

从自然崇拜的产生根源来说，它是原始人屈服于巨大的自然力压迫的结果，也是民智未开的原始人对纷纭莫测的自然现象所进行的“原始思维”的产物。人类进入文明社会后，生产力和认识水平虽然都有了明显的提高，但远未达到完全征服大自然和穷尽大自然奥秘的高度，人类仍然生活在自然力的压迫之下，对一些自然现象仍无法作出科学的解释而感到迷茫甚至恐惧不安，加上巫觋和迷信者的大力渲染，有些自然崇拜融化为民俗，成为具有顽强生命力的文化现象，因此，自然崇拜在漫长的历史长河中绵延不绝，盛行于奴隶社会、封建社会、资本主义社会中，至今仍残存于民间，并且不会很快消亡。

古代福建的自然崇拜以西汉中期为界大致可以分为前后两个时期：西汉武帝之前，福建境内聚居着闽越族，他们有着与中原汉族不同的文化，在自然崇拜方面，最具特色的是对动物的崇拜，把蛇作为该氏族的图腾[1]。汉武帝派兵灭亡闽越国之后，将部分的闽越人强制迁徙到江淮一带。东汉以后，北方汉人开始大批南迁入闽，带来了中原文化，汉族的自然崇拜也随之传入福建，并逐渐占据统治地位。但是闽越族的自然崇拜并没有因闽越国的灭亡而消亡，一方面，它依赖隐匿山泽之间的闽越人及其后裔得以保存下来；另一方面，随着汉族与闽越族的融合，闽越族的某些自然崇拜也被汉族所吸收。

古代福建的自然崇拜由于受到自然条件和社会历史等因素的影响，具有鲜明的地方特色，主要有：

1. 来源的多元性。在古代福建的自然崇拜中，既有闽越族自

然崇拜的遗存，如蛇崇拜等。也有从中原传入的汉民族的自然崇拜，如风雨雷电、山川水火崇拜等。还有从印度传入的自然崇拜，如湿婆崇拜等。不同来源的自然崇拜并行不悖，甚至相互融合，形成了丰富多彩的局面。

2. 崇拜对象的广泛性。古代福建自然崇拜对象极为广泛。志称："邪怪交作，石狮无言而称爷，大树无故而立祀，木偶漂拾，古柩嘶风，猜神疑仙，一唱百和，酒肉香纸，男女狂趋"[2]。自然崇拜几乎弥漫着整个社会，成为福建民间信仰的重要组成部份。

3. 崇拜目的的实用性。古代福建的自然崇拜对象大多与人们的生产和生活有密切的关系，诸如福建多蛇患，闽越族和汉族都崇拜蛇；福建林业和农业在经济生活中占据举足轻重的地位，故对植物和雨神的崇拜非常普遍；福建海上贸易发达，所以对风神的崇拜也较为突出，等等，体现了自然崇拜的实用性倾向。

第一节　动物崇拜

古代福建人所崇拜的动物种类不下数十种，其中最具特色的是对蛇的崇拜。

福建地处亚热带，属于毒蛇多、蛇患多的地区。据调查，至今福建尚有蛇 79 种，几乎占全国现生蛇种数的一半。其中毒蛇有 27 种，诸如眼镜蛇、眼镜王蛇、金环蛇、银环蛇、竹叶青、蝮蛇、龟壳花蛇等等，约占全国现生毒蛇种数的 60%[3]。

前面说过，秦汉以前福建是闽越族的聚居地，闽越族多居住在山野溪谷和江河湖泊之间，长期与水打交道，是一个熟习水性、

善操舟楫的民族[4]。而毒蛇也多繁殖于山野溪谷，对闽越族的生存造成了很大的威胁。在民智未开的闽越人心目中，蛇是一种颇具神秘色彩的动物，它来去无踪，脱皮蜕变，水陆两栖，无足无翼而能窜突腾越，特别是蛇一旦狂怒起来，不但能伤害弱小的人畜，而且能毒死甚至吞食凶猛的野兽，使得闽越人对蛇产生了极大的恐惧，以为蛇具有某种超自然的力量，进而对它加以崇拜，后来再由一般的崇拜发展为图腾崇拜，即把蛇看做是自己的祖先或保护神。《说文解字》在解释“闽”字本义时说：“闽，东南越，蛇种。”所谓“蛇种”即认蛇为自己的祖先。《说文解字》的作者许慎为东汉人，离闽越国灭亡并不太久，他认定闽越族为“蛇种”绝非臆测，必定有充分的根据，后世的一些有关闽越族后裔的自然崇拜的文献记载，也证明了闽越族确实曾经一度以蛇为图腾。

闽越国灭亡后，汉武帝将闽越族的贵族、军队以及部分越人强制迁徙到江淮，但一部分闽越人逃到深山老林之中，仍然保留着原有的自然崇拜等文化传统。东汉以后，北方汉人开始大批南迁入闽，至五代至少有三次大规模迁徙入闽的浪潮，闽越族逐渐被汉族所同化，但对蛇的崇拜仍然保留下来。一方面，闽越族的后裔疍民（又称“船民”）仍把蛇作为图腾加以崇拜。明代邝露的《赤雅》载：“疍民神宫画蛇以祭，自称龙种。”明末清初顾炎武在《天下郡国利病书》称：“自古以南蛮为蛇种，观其疍家，神宫蛇像可见。”清代郁永河《海上纪略》说：“凡（闽）海舶中，必有一蛇，名曰木龙，自船成日即有之。平时曾不可见，亦不知所处，若见木龙去，则舟必败。”施鸿保《闽杂记》卷9《蛇簪》记载：“福州农妇多带银簪，长五寸许，作蛇昂首之状，插于髻中间，俗名蛇簪。……簪作蛇形，乃不忘其始之义”。彭光斗的《闽琐记》

亦载："髻号盘蛇者，昔人咏以为美意，亦如时下吴妆耳。及见闽妇女，绾发左右，盘绕宛然，首戴青蛇，鳞甲飞动，令人惊怖洵怪状也。"直到清末，居住在闽侯境内的畲民，还"自称蛇种"[5]，并不讳言。

另一方面，随着闽越国的灭亡和汉族的大批入闽，闽越族的蛇图腾自然也成为了汉族征服的对象。在闽西北地区流传着李寄斩蛇的故事[6]，在闽中、闽东地区流传着临水夫人陈靖姑降伏蛇妖的神话传说[7]，在闽南地区流传着三平祖师杨义中降伏蛇妖为侍者的神话传说[8]，均反映出汉族与闽越族在融合同化的过程中存在着宗教信仰上的矛盾冲突。但是，毒蛇对于汉族移民来说也是一大危害，他们一方面企图借助神力去征服它，另一方面对蛇也产生了恐惧心理，进而加以崇拜，使闽越族蛇图腾崇拜又沉淀在汉民族的宗教意识之中。古代福建许多地方建造有蛇神庙，如沙县罗岩岭"半岭有蛇岳神庙"[9]。长汀平原里有蛇腾寺。上杭县有座山名灵蛇山，"旧传山有巨蟒出没，人过其处必祷之，故名"[10]。闽侯县洋里乡有蛇王宫，福清、莆田等地也有不少蛇王庙，当地人或称之为"青公庙"。在漳州城南门外的南台庙，俗称蛇王庙，"相传城中人有被蛇噬者，诣庙诉之，其痛自止，随有一蛇或腰断路旁，或首断在庙中阶庑间，俗谓蛇王治其蛇也"[11]。

崇蛇习俗至今仍在福建一些地方存在。在平和县三坪村，群众把蛇看成是保佑居家平安的吉祥物，尊称之为"侍者公"，相信家里的蛇越多越吉利。若看到蛇爬进自己家中，会喜出望外，逢人便说："侍者公来我家巡平安了"。若长时间看不到家蛇，反而会感到担心和恐慌。在这里，人蛇和平相处，绝对禁止打杀蛇。人在床上睡，蛇在床下爬是司空见惯的事，有时蛇还钻入被窝，与

主人共眠。在闽西，“汀州人言：‘赤峰山定光佛寺后池中，有定光佛所收四足蛇，身具五色，四足长数寸，不噬人，见之者必大贵’”[12]。但在其他地方，如泉州、莆仙等地，人们把蛇进入民居看做是很不吉利，禁忌打杀，主人会赶紧在家门口烧纸钱，一人拈香在前，口中念念有词：“土地公请出”，另一人在后用扫帚，驱赶“蛇神”离开房舍。莆田山区还有一种四脚蛇，无毒，不噬人，百姓说这种蛇是土地公养的，绝对不敢伤害它。在连城，蛇进入民居，主人须想办法把蛇赶进畚箕，手持三根香，护送到三叉路口放生。对于蛇进入民居，无论是持欢迎态度还是恐惧不安，都同样体现了人们对蛇的崇拜心理。

在南平樟湖坂一带，每年都要举行游蛇灯活动和庆祝蛇王节。游蛇灯活动每年正月十七、十八、十九日三天举行，由当地黄、陈、胡三大姓各举办一天，每家须出一男丁持一木制灯板（长约 2 米，宽 0.15 米，上面固定三盏灯笼，灯板与灯板间可以联结），参加游行，无男丁家庭要请密友帮忙。傍晚时分游蛇灯活动正式开始，灯牌在前开道，锣鼓、喷呐组成的鼓乐队随其后，紧接的是由数百块灯板联结起来的长达上千米甚至数千米的象征蛇身的队伍。最后是清唱乐队和戴假面具的“保长公”和“孩儿弟”。游蛇灯队伍走街串巷，缓缓步行，蛇首上下摇摆，蛇身蜿蜒浮动，在夜幕下犹如一条巨大的火蛇飞舞，十分壮观。绕过几个村子，游行灯队伍解散，各人扛着灯板回家，此时已超过午夜。蛇头、蛇尾灯笼则由游蛇灯活动的主持人抬到江边的蛇王庙前焚化，祈祝蛇神上天，保佑五谷丰登，国泰民安。

蛇王节至迟在明代就已形成，谢肇淛《长溪琐语》载：“水口以上有地名朱船坂（即漳湖坂），有蛇王庙，庙内有蛇数百，夏秋

之间赛神一次。蛇之大者或缠人腰，或缠人头出赛。”每年六月下旬，当地男丁便四出捕捉活蛇（多为无毒之蛇），将捕到的活蛇交给蛇王庙的巫师（俗称“蛇爸”）集中喂养。巫师发给交蛇人一张凭证，到了七月初七这一天，每人凭证从巫师那里认领一条活蛇参加迎蛇王菩萨活动，或将蛇握在手上，或让蛇盘在肩上，或赤膊任大蛇缠在身上，浩浩荡荡的人群簇拥着蛇王菩萨的舆驾游行。游行结束后，巫师要选出一条最大的蟒蛇，用花轿抬到闽江边放生，其余的蛇也要在送到蛇王庙前的闽江边放生。接着在蛇王庙演戏酬神[13]。

闽人崇蛇还体现在其他一些民俗和禁忌之中。顺昌元宵节要舞龙头蛇身的“竹蛇灯”；闽船的船身画有蛇的图像至今仍偶尔可见；端午竞渡的龙舟有的是装饰蛇首；杀蛇忌用金属器具；煮蛇肉不能在灶台上煮，只能在露天下煮；若遇到蛇交尾双头时，视为大凶，看见蛇脱壳，也被视为不吉，据说要赶紧拔下一根头发，扭掉一颗钮扣，吐一口唾沫，以资禳解；打蛇须一下打死，否则会倒霉等等。

闽人崇蛇还与中华民族对龙的崇拜有密切关系。从形体上看，蛇与龙极相似。在十二生肖中，民间称蛇为“小龙”，俗信龙是由蛇生育出来的，或谓蛇脱壳后会变成龙。秦汉以前，百越族在崇拜蛇的同时也崇拜龙。不少文献记载越人“断发文身”的习俗，所谓“文身”即以针刺、刻画肌肤，使成各种图案，再涂以丹青等深色颜料，深入皮下，使永不褪色。越人在自己的身上刻画上蛟龙的形状，象征是龙的儿子，“以入水，蛟龙不害也”[14]。东汉以后，随着汉人的大批入闽，对龙的崇拜也得到进一步加强，古代福建几乎所有的州县都有若干座龙王庙，有的县多达数十座。值

得注意的是，古人在向龙祈雨时，往往以老蛇的出现作为下雨的征兆，如安溪有一处龙潭，龙潭旁边盖了一座龙王庙，遇到旱灾，百姓经常到这里祈雨，俗传只要龙潭里出现老蛇，很快就会下雨[15]。莆田县黄龙坑龙潭，也是乡人祈雨的地方，南宋嘉定元年（1208年）大旱，县尉朱子昌到这里祈雨，“献奠毕，有物似蛇浮水面，大雨随注”[16]。建阳狮子岩下有一龙洞，洞中有一种外形象泥湫但又长着四条腿的类似于蛇的爬行动物，俗称“小龙”。遇到旱灾，百姓千方百计地到洞中寻觅“小龙”，“迎之下山，即雨”[17]。延平府百姓遇到旱灾，在祈雨时要吃斋沐浴，手持一小瓶，登上高山，若发现瓶中“有小红蛇即雨”[18]。崇安县张原石的百姓在宋宝元、康定间（1038—1041年）看到两条“身若松鳞”的巨蛇，深感奇异，就在老蛇出没处建造龙王祠，“祈雨多验”[19]。古人祈雨以蛇的出现为征兆，说明了在崇拜龙的宗教意识中交织着对蛇的崇拜，也在一定程度上反映了闽越族蛇崇拜深刻地影响着迁徙入闽的汉民族宗教信仰。

除了对蛇的崇拜外，古代福建还曾经有过对青蛙、狗、猴子、老虎、獐、乌龟、鱼蟹以及一些飞禽和家禽家畜的崇拜，兹择其有特色的简介如下：

（一）对青蛙的崇拜

对青蛙的崇拜可以追溯到秦汉以前的百越族的蛙图腾崇拜。百越族是较早种植水稻的民族，在长期的生产实践中，他们发现青蛙的某种叫声预示着雷雨的即将来临，但他们又不明其中的奥秘，以为青蛙能呼风唤雨，兆示着农业收成的丰歉，所以对青蛙加以崇拜，有的氏族还把青蛙作为本氏族的图腾，如骆越族后裔壮族将青蛙的图像铸在铜鼓这一被视为神圣的重器上就是一个例

证。闽越族是百越族中的一支，很早就从事水稻种植，对青蛙的崇拜也早已有之。汉族入闽后，也主要从事水稻种植等农业生产，必然承袭了闽越族自然崇拜中的青蛙崇拜，直到清代，闽江上游的延平、邵武、汀州、建阳四府的百姓还“祀（蛙）神甚谨，延平府城东且有庙”[20]。清末施鸿保游历过上述地区，并将当地崇拜青蛙神的所见所闻作了较详细地记载，略云：民间传说，蛙神是唐末死于黄巢之难的武臣变成的，变化无常，形体会时大时小。蛙神进入民家，兆示着这一家必有喜庆之事降临，若进入寺庙或官府衙门，则兆示农业丰收。又传蛙神喜欢在清洁的地方特别是厅堂墙壁间停留，如果对它叩头礼拜，蛙神就会跳入预先准备好的器皿中。蛙神还喜欢喝酒，又喜欢看戏，并能用脚蘸着酒选择戏单上自己爱看的戏目。道光二十六年（1846年），施鸿保到邵武做官，有一贡生呈阅一册有关蛙神崇拜的书，前面绘有蛙神像，后面记述很多蛙神灵异，邑进士张繁露还为该书作《序》。道光二十九年（1849年），施鸿保到光泽做官，有一次在自家种植的白凤仙花的花叶上发现一只“大如顺、康钱，背色绿润若可鉴，腰间金纹一缕，灼烁有光，腹下红白色如雨后桃花，然目眶亦有金圈，睛如点漆，灼灼瞪视”的青蛙，当地官吏徐左三认定是“青蛙将军”，遂设香案礼拜，把青蛙延请入红漆盘内，果能饮酒。消息传出，衙门周围的百姓纷纷执香奉烛而来，礼拜祈祷，至深夜方止。第二天，徐左三宰牲演戏供酒奉祀蛙神，忙得不亦乐乎。前来礼拜蛙神的群众很多，为了防止滋事，每5人为1组，此出彼入，按顺序先后进入厅堂礼拜，“自辰至酉，几二三千人”。第三天凌晨蛙神忽然不见，虽然到处寻找，但仍不见踪影。是日，县署丁役合资演戏酬谢蛙神，戏台搭在城隍庙，轰动全县，搞得沸沸扬扬。

咸丰六年（1856年），施鸿保因事到汀州，汀州府幕僚王砥斋告诉他这么一件事，即道光十三年（1833年）王砥斋在延平当幕僚时，恰逢永安、沙县的土匪攻打郡守，城池岌岌可危，郡人惶惶不安，只好到神庙和延平府学泮池旁的蛙神庙烧香祈祷。一天，太守朱沁石巡城后回衙门，突然间发现有一蛙神停在衙门前的竹枝上，遂将它延请入官署，朝夕焚香祈祷，两天后，蛙神倏然不见，而援兵正好到汀州，解除了长达一个月多的围困。郡人以为乃蛙神保佑才使城池安然无恙，在太守朱沁石的倡导下，郡人纷纷捐银兴建蛙神庙，不久便落成，即位于城东的蛙神庙[21]。

施鸿保的所见所闻，反映了闽江上游四府对青蛙的崇拜相当普遍，不仅一般的百姓崇拜蛙神，文人官吏也同样崇拜，而且还予以大力倡导。不过，他们所崇拜的青蛙不是常见的青蛙，可能是一种形体比较特殊的青蛙，极可能是雨蛙。实际上，对青蛙的崇拜并不限于闽江上游四府，闽江下游的福州在民国时把从上游被洪水漂流下来的绿色雨蛙称为绿甲将军，金黄色的雨蛙称为金甲将军，黑色的雨蛙称为铁甲将军，并视雨蛙进入民居为大吉大利，千方百计地把雨蛙弄入玻璃器皿中，用美酒喂养它，有时还要演戏给蛙神看。

（二）对狗的崇拜

对狗的崇拜主要流行于畲民之间。福建是畲族的主要居住地，至今在福安、霞浦、福鼎、宁德、罗源、连江、尤溪、宁化、漳平、华安、顺昌、建阳、光泽、邵武、建瓯等地居住着占全国一半以上的畲民。自古以来，畲民奉盘瓠为始祖。盘瓠或作盘护、槃瓠等，有关盘瓠的传说载之于史书的，最早见于东汉应劭的《风俗通义》，后来晋朝干宝的《搜神记》、《晋记》，南朝范晔的《后

汉书·南蛮传》、北魏郦道元的《水经注》等都有记述，传说故事的梗概是：上古时代，高辛皇帝当国，其时犬戎入寇，国家异常危急。高辛皇帝下诏求贤，告示天下能斩犬戎番王者，将赐黄金千镒，封万户侯，并将三公主许配给他为妻。当时高辛皇帝养了一只五色毛的狗，名叫盘瓠，竟深入敌国咬断犬戎番王的头颅，回国献给高辛皇帝。高辛皇帝大喜，但又想食言，不愿意把三公主嫁给盘瓠。三公主知道后，认为皇帝既然布告天下，不可失信于民，要求嫁给盘瓠。高辛皇帝不得已，只好将三公主许配给盘瓠。婚后，一共生了六男六女。盘瓠去世后，其子女又互相婚配，结为夫妻，繁衍子孙[22]。盘瓠的传说本身纯属荒诞无稽，但它反映了畲族的狗图腾崇拜这一历史事实。

福建畲族来源和迁徙问题，学术界看法不同。或据《漳州府志》说唐宋时期闽南就有畲族居住，蛮僚、峒蛮、峒僚即是畲族的祖先；或据实地调查认为福建畲族是明代从广东凤凰山迁徙来的。但据蔡永蒹《西山杂志》说，伏羲氏时就派“盘瓠掌七闽”，周代泉州地区为畲族的聚居地，并认为，“玳瑁山乃古闽越族之裔曰白水，此族系出畲家之东畲，秦置闽中郡，今丰州西五里也。东畲君犹子白水酋，南近于今之玳瑁山，其不去者散居丰州东隅，故曰泉畲。汉初二派，一居今之闽东，即古福州泉畲人；一居今之泉州南及东，即东石东畲、安平西畲也。而东畲之小作畲与东西畲同一系，皆百水泉畲族也。”众说纷纭，莫衷一是。不过有一点是肯定的，至迟在明代福建境内就有畲民居住，并将盘瓠奉为始祖加以崇拜，每年二月十五、七月十五、八月十五日为祭祖日，都要举行隆重的祭祖仪式（本书第三章将详细介绍）。另外，在畲族的头饰、服装、舞台、习俗等方面，也能反映出畲族的狗图腾崇

拜。如畲民严禁杀狗，绝对不吃狗肉。狗病死或老死后，要在它的脖子上套上黄色纸条，再抛入江河溪流之中，说是让它随江水东去到海龙王处享福。又如宁德、罗源一带的畲族妇女，大多把头发梳成螺形或截筒高帽形，高高地盘在头上，象征凤头。结婚时，身穿凤凰装，头戴凤冠，称之龙髻。俗传高辛皇帝的三公主出嫁时就是这样打扮，从此相沿成俗，延续至今。

（三）对猴子的崇拜

古代福建森林茂密，有许多野兽出没，猴子也成群，经常出来为患。《三山志》记载这么一件事：在唐代大历年间（766－770年），有数百只猴子聚集在古田县某山林中，经常出来骚扰乡民，破坏庄稼。当地乡民忍无可忍，准备砍伐这一片树林杀死猴子。意想不到其中一只老猴忽然冲出树林，跑到村子里纵火焚屋。乡民急忙回村救火，猴群趁机溜之大吉[23]。老猴纵火焚屋似乎不太可能，但古代福建猴多为患应是事实。特别是民间传说，百岁老猴会成精，会降祸赐福于人。宁德、福安一些地方称猴子为“师父”，不但不敢伤害他，而且还建猴神宫烧香礼拜。霞浦的小马村等地，对于白猴特别惧怕，俗传若触犯白猴，就会发生一种传染病，须请道士作醮禳解方能去灾，当地人奉白猴为守护神，尊称之为“白将军”。

对猴子的崇拜至迟可以追溯到五代，建于五代的泉州开元寺东西塔的画像雕刻中就有猴王的形象，日本学者据此认定《西游记》中的孙悟空的原型起源于泉州东西塔中的猴子画像。宋代洪迈写了《福州猴王神记》，记载了处于福、泉、剑、兴化四郡交界处的永泰能仁寺内的猴王神崇拜，略云：能仁寺护山林神，曾捕获一只猕猴，并用泥土裹塑猕猴，称之为猴王。想不到后来竟能

兴妖作怪，危害百姓。一旦触犯了它，便会发冷发热，进而疯疯颠颠，爬到树上，并从树上跳下摔死，儿童受其害者尤多。当地百姓惧怕极了，奉之为神，顶礼膜拜者益众，“祭血未尝一日干也。祭之不痊，则召巫觋，乘夜至寺前，鸣锣吹角目，曰‘取摄’。寺众和之，亦撞钟击鼓与相应，言助神战。邪习已日盛，莫之或改”[24]。《福州猴王神记》的体裁虽为笔记小说，但它取材于民间传说，并非无中生有，所以还是在一定程度上反映了宋代福建对猴子崇拜的情况。明清时期，由于受到《西游记》的影响，福建许多州县建了齐天大圣庙，《艮斋杂说》载：“福州人皆祀孙行者为家堂，又立齐天大圣庙甚壮丽。四五月间，迎旱龙舟，装饰宝玩，鼓乐喧闹，市人奔走若狂，视其中坐一猕猴耳”[25]。《闽都别记》第138回中也提到，福州“城市乡村皆有齐天府，俗呼为猴王庙。有人来祈祷，信者得显应，慢者即降祸，故远近之人莫不敬畏，不敢轻慢。”至今福州屏山、邦洲、排尾、程埔头，闽侯的天水村等地还有齐天大圣庙，中祀孙大圣，香火鼎盛。有些居民家中也供奉齐天大圣塑像，朔望烧香礼拜。近年在南靖县山城三卜畲族村发现了一尊高半米，由硬木雕刻而成，并施以彩画的明代猴王“大圣公”的塑像，其腰部还佩带着一面照妖镜。据乡老说，明代时这里建有“大圣庙”，奉祀孙悟空。至今当地畲民仍奉“大圣公”为守护神，每年六月初一要举行隆重的祭典，庆祝“大圣公”诞辰，说明对猴子的崇拜并不限于汉族人，畲族也有对猴子的崇拜。

清代彭光斗谈到他在福建看到三件很奇怪的事，其中之一就是百姓“祭孙大圣”[26]。实际上这不值得大惊小怪，福建早已有了对猴王的崇拜，明清时期随着《西游记》中的猴王齐天大圣孙悟

空的神话故事广为传播，百姓从对猴王的崇拜转为对齐天大圣的崇拜也是顺理成章的事。

（四）对乌龟的崇拜

福建人对乌龟的崇拜十分普遍。在闽南，“龟”与“贵”谐音，百姓将龟看做为象征“福、禄、寿、喜、财”的吉祥物，闽南客家人捕鱼时若碰到乌龟，总是要抚摸一番后再放回河里。不少人家里还养着龟，除了观赏外，更主要的目的是为了图吉利。客家人盖房时，往往要抓一只乌龟埋在房基下，认为以龟填宅，可保证全家平安，兴旺发达。至于把乌龟看作是长寿的象征，在民间更是普遍存在。莆仙、闽南等地，第一个男孩满月时，外婆家须送“龟”（一种用白粿做成形状如乌龟的食物），祝愿小孩健康长寿。父母亲做“寿”时，出嫁的女儿送“龟”祝贺，祈求父母“龟龄鹤寿”。父母亲预先做棺材（俗称“寿木”以避讳）时，出嫁的女儿也要送“龟”。甚至连坟墓的主体部分也形似乌龟，俗称“墓龟”，同样象征着长寿，均反映了对乌龟的崇拜心理。在邵武，有些老人至今仍认定自己的始祖是穿着五色服且有一条小尾巴的乌龟变的，过去邵武的凳子中间有一小洞俗传就是为了方便放置小尾巴而设计的。古代福建，有些州县还建有灵龟庙，而且把龟作为祈雨的对象。如长汀的灵龟庙“在府治堂后西北”[27]。莆田芗林山下“有灵龟潭，岁旱祷之，若龟浮，乃雨征也”[28]。

（五）其它

对于某些飞禽走兽，人们也往往赋予神秘色彩。福建民间普遍认为，鹊噪主凶，听到乌鸦叫，往往要吐一口唾沫以禳解，若让鸟（特别是乌鸦）拉屎到头上更觉晦气，往往要破口大骂几句以禳解。燕鸟与喜鹊一样，被人们视为吉祥之鸟，从不伤害。农

家盖房时，喜欢用竹片钉在大厅的墙上，让燕子做巢，即使燕子的粪便弄脏了墙壁，也从不发出怨言，俗信燕子在民房里做巢，兆示全家平安、财运亨通。猫头鹰则被视为凶鸟，俗信猫头鹰叫是要死人的兆示，谢肇淛说："猫头鸟即枭也，闽人最忌之。云是城隍摄魂使者，城市屋上，有枭夜鸣，主必死丧"[29]。闽南客家人对獐有特殊的感情，他们爱护它、甚至尊崇它。平时发现獐来到村子里，客家人绝不会去伤害它。若遇到獐被猎人追赶，总是千方百计地将它掩藏；若是獐受伤了，就用草药给獐敷伤口，待伤口痊愈后再放回山中，形成了独特的崇獐习俗。民间传说，很早以前，有一客家老人救护了一只被猎人追杀的獐，并用草药为獐治愈伤口，后放回山中。有一天，这只獐突然下山将老者的孙子叼走，放在山顶上，全村人帮老者紧追不舍。刚到山顶，雷雨交加，山洪爆发，整个村子都被洪水冲没，百姓由此幸免于难。从此，客家人对獐尊崇备至，认为獐心地善良，能为百姓消灾去祸，是保护客家人的"圣物"。

对于某些家禽家畜，人们也相信它们有时会兆示吉凶，甚至有的家畜被视之为自己的祖先。鸡被视为吉祥物，自古以来人们以鸡为牺牲献祭，并用以禳灾祛邪。但鸡飞上屋顶，人们则以为兆示要发生水灾，特别是对母鸡司晨（实际上是脑垂体病变引起）这一怪异现象更是认为凶祸要临门了，要赶紧作法禳解。禳解的方法有二：一种是当听到母鸡司晨时，主人要随口念道："母鸡变公鸡，钱财用不完"。俗信这样可以化凶为吉，还必须把这只报晨的母鸡一直养到它自然死亡，然后掩埋掉。另一种是在鸡爪上系一根红头绳和一枚铜钱，背上用红头绳绑一根小木棍，象征扁担，然后把它抱到三岔路口放生，放生时口中念念有词曰："所

有的厄运你自己全挑走吧!”有些地方忌讳公鸡在三、四更啼叫(实际上是生物钟紊乱或受强烈光线刺激引起),也有采取上述方法禳解,但公鸡在一更啼叫却被视为大吉大利,俗传“一更报喜,二更报死”。

长汀民谚有“猪来穷,狗来富,猫来著麻布”,相信不是自家养的猪赖着不走,会使家运衰败,而别人家的狗和野猫子到自己家来则分别兆示财运亨通和大难临头。晋江也有“来猫去狗”的忌讳,即野猫进入自家门后不肯离去,而自家的狗又突然失踪,兆示这一家要交厄运。

仙游县枫亭镇的朱戴一带,奉驴为祖先。相传其祖先曾蒙冤被官府判处极刑,女儿发愿无论是谁能救父于一死,就嫁给他为妻。行刑那天,家里养的驴突然脱缰冲出草棚,直奔刑场,用自己的身体护住主人。午时三刻一过,主人幸免于难,后来冤狱还得以平反。其女儿信守诺言,与驴相伴,终身不嫁。为了报答驴的救命之恩,当地群众就拜驴为祖先,建祠奉祀。至今朱戴的祠堂墙壁上仍画有驴图。

除了上述几种动物崇拜外,还有对鱼、蟹等动物的崇拜。《八闽通志》载:瓯宁佛母潭,“常有巨鱼出没其间,俗以为神物云”[30]。建阳建南兴上里山谷中“水极清冽,尝产白蟹,有直行之异。岁遇旱,乡人入谷,以盆贮之,迎而归,即雨”[31]。无独有偶,莆田壶公山上有蟹井,“中有双蟹。岁旱,县大夫率诣祈祷,以茅叶引之,置缸中迎归,即雨”[32]。福建许多宫庙供奉着老虎的塑像,称之“虎爷”。“虎爷”的主要功能是守护宫庙,但赌徒却奉祀甚虔,以为“虎爷”张开血盆大口会叼来大量财宝,故为了赌场得意而经常拜倒在它的脚下。至于对龙、凤、麒麟、狮子的崇拜与全国

其它省份没有什么不同，恕不赘述。

第二节　植物崇拜

在福建，植物崇拜较突出地体现在对树木的崇拜上。

福建是多山的省份，山地面积占全省面积的80%以上，自古就有“东南山国”之称。连绵不断的山峦和温带多雨的气候，是森林生长的得天独厚的条件，使福建自古以来就是中国著名的林区之一。森林与人们的生活、生产的关系极为密切，在古代万物有灵论的观念支配下，人们对树木进行了种种的崇拜，俗信树有树神，会降灾赐福于人类，民间广泛流传着“千年的古树会成精”的说法，经常有人在古树下烧香礼拜。在对树木的崇拜中，又以榕树和樟树为崇拜对象的比较普遍。

福建自宋代始盛产榕树，据文献记载，当时太守程师孟曾“令民多植榕树，临去赋诗云：‘三山相望枕城隅，临去重栽树万株，试问国人行住处，不知还忆使知无?’[33]”自古以来福州就有榕城之称。不少榕树盘根曲干，须髯垂地，苍老粗大，给人以一种神秘感。有些人鼓吹榕树历千年会成精，编造出各种神话故事加以附会，不少人信以为真，以为榕树的树洞是神仙或“仙爷”（狐仙）落脚修炼的最佳去处，往往在榕树下设神龛或盖一小庙，供奉着瞎编出来的各路神仙，加以顶礼膜拜，至今在一些古老的榕树下，仍可见到信男信女在那里烧香祭拜。一些虔诚的群众对榕树是毕恭毕敬，不敢用手指榕树，不敢爬榕树，不敢在榕树下说亵渎神灵的话，甚至不敢一个人在榕树下逗留。小孩在榕树下

小便，大人就会教小孩喃喃念道："小孩小便，仙人让开。"以免触犯在榕树下修炼的神仙。

在福州南门兜澳尾港一带，鸦片战争前后这里河塘交错，有一条用石条铺成的小路穿过河塘进入帮边村，小路的中段地带有四棵古榕树。由于这里地势凹凸不平，夜里时常有人掉入河塘溺死，搞得人心惶惶。巫师们趁机编造神话，说一天夜里，有人行至榕树下时，突然出现一团火光照得路面隐约可见，此后夜夜如此，不再有人落入水中溺死。当地百姓信以为真，以为是榕树神用神火为行人照路，遂在榕树下建一神龛，烧香礼拜。后来进而把榕树神人格化了，塑造一男姓神仙塑像加以礼拜。最初此神仙为无名氏，不久乡人称之为天君，尔后为了与福州其他地方的天君相区别，取名"照天君"，寓意以神火照路，使行人免于落水之难。近年来，这里香火鼎盛，附近百姓信奉甚虔，许多居民家中供奉着照天君的塑像，朝夕烧香礼拜，农历七月十九日还举行隆重的庆祝照天君诞辰祭典，人如潮涌，几乎成为南门、茶亭一带的节日。长乐、福清、罗源、闽清等福州周边县的香客也经常来此礼拜，每天香客成百上千，络绎不绝，三棵古榕树上挂满了香客恭献的黄幔。

如果说福州的榕树神崇拜比较普遍的话，那么，由于其他县盛产樟树，百姓则多崇拜樟树神。有关樟树神的神话传说在古文献中也有记述，《闽杂记》载，光泽县署大堂庭中左右有两株数百年的古樟树，相传，平时不见鸟雀之类的飞禽栖息于此，只有县官清廉时有两只白鹤筑巢樟树孵子。清官离任，则先数日携其雏去，"或云鹤是神所使"[34]。故被当地百姓奉为神树，称之为"樟公"。施鸿保闻此，曾作七古一篇，其中有诗句云"光泽县庭樟两

株，县人言是神明区，不知始植自何代，阅千百载形容殊。其东一株根及丈，十手合抱犹不逾，槎枒直干势上出，绿荫密覆东南隅。一株在西尤倔强，其根臃肿如侏儒，高只七尺大数拱，双股倒植刑天躯。左出右出两不让，当中裂处成通衢，谁于其中作小屋？栏楯上下髹丹朱，内有神像尺有咫，神采活脱眉与须，香烟缁缊结朝夕，祈禳可笑愚民愚"[35]。从施氏的七古诗中可以看出，这两棵樟树不但十分古老，而且树下有一小庙，小庙中有神像，香火相当旺盛。在闽南，对樟树的崇拜也不少见，《闽中谈助》记载："诏安古林铺有老樟树一株，大数十围。相传淳熙间（1174—1189年），丛神自名曰章卓立进闱登第。先数日，到报房，亲填籍贯，且曰：报到以三十金为谢。揭榜果有名，报到遍寻无章卓立其人者，徘徊久之。忽于树下拾得报资，拆封如数。"此传说虽荒诞可笑，但反映了百姓对古樟树的崇拜这一事实。

对古樟树神的崇拜至今犹然，霞浦县崇儒乡溪坝头边有棵老樟树被当地百姓奉为"神树"，每逢病灾，常有人到树下烧香礼拜，并刮下少许樟树皮熬汤给病人喝。此樟树十余年前被洪水冲倒，当地百姓又在樟树头处盖庙祭祀。寿宁县托溪乡也有一棵千年古樟，素有"樟王"之称，百姓来此祭拜樟树神者络绎不绝。1985年5月20日附近村子的六名妇女在朽空的樟树洞中烧香点烛，引起火灾，千年的古樟毁于迷信。畲民也崇拜古樟，在古樟树前往往设有小庙烧香礼拜，若触犯了树神，要用酒肉等祭品给树神烧香赎罪。德化县美湖乡小湖村有一棵被称为"樟树王"的千年古樟，当地百姓视之为"神树"，连枯枝烂椏也没敢去碰它，唯恐受到樟树神的惩罚。同安县新圩镇后坡黄氏宗祠旁有两棵古樟，当地人称之为"樟公"，农历九月十一日为"樟公"生日，乡人要举行隆重

的祈禳仪式，还设宴请客，热闹非凡，为当地一年中的三次“普渡”之一。

在古代，闽人惑于风水之说甚深。与风水之说密切相关的是“风水林”的种植，俗信风水林可以起到“藏风得水”，保持“生气”的作用，所以人们喜欢在路口、村后、坟墓周围等与风水有关的地方植树，严禁砍伐。风水林的树种一般是松柏和杉树，凤尾蕉也深受青睐，《闽小记》载：“闽中多凤尾蕉，相传植之庭中，可避火灾”[36]。永春县的锦斗、东平一带，还曾流行着结婚时青年男女要上山种植100株杉树的习俗，称“长生树”；生了男孩，也要上山种植杉树100株，俗称“添丁树”。漳平、明溪一些地方也有类似的传统习惯。这些“长生树”或“添丁树”被当地群众视为与家庭福运相联系的“宝树”，绝对不允许他人砍伐。在上杭、诏安、平和、漳浦等地，若小孩的五行中缺“木”，不但取名字时要带“木”字旁，而且往往要小孩拜古树为“义父”，有的古树的“义子”多达数十人，每逢年节，前来祭拜的“义子”络绎不绝。

在山区普遍流传着有一种竹鬼存在，即到山上砍竹时，有时会听到不远处也有“叭”、“叭”的砍竹声，但环视四周又不见人影，俗信那就是砍竹鬼在砍竹，而实际上则是毛竹在温湿的气候下迅速拔高而发出的声音。农民不明此科学道理，会连滚带爬地跑回家去，绝不敢继续砍下去。俗传，砍竹鬼是多年的老竹成精变成的，若遇到砍竹鬼，还继续砍竹，它就会一直砍到你跟前，把人砍死。可见，对树木的崇拜和禁忌，一方面是伐木作业带有一定的危险性造成的，另一方面也与农民愚昧无知、缺乏科学知识有关。

第三节　生殖崇拜

生殖崇拜又称性崇拜，是指对生殖器官的崇拜。在原始社会，人类不了解生育繁衍的奥秘，最初以为是母体吃了什么仙物或受到天神现象的感应才生儿育女的。到了父系社会，人们又以为男根就是人根，产生了对男性生殖器的崇拜。考古发掘发现了大量陶祖、石祖就是男性生殖器的造像，象征生殖繁衍之神。《礼记》中“人本乎祖”的“祖”字，其本义是指男根。后来又有了女性生殖器的崇拜。这种生殖崇拜进入阶级社会后又往往外化为原始祖石的崇拜。

福建原始社会是否存在生殖崇拜，目前尚无确凿的证据加以证实。但福建古代肯定有过生殖崇拜，一些生殖崇拜的遗迹和民俗至今仍残存在民间。

泉州浮桥附近临漳门外的笋江畔，竖立着一根高三米多石柱，它由五段直径不等的白色花岗岩石雕缀合而成，上尖下圆，呈圆锥状，像一根插在地上的石臼杵，又酷似竹笋，故当地人称之“石笋”。石笋至迟在北宋初年就竖立在这里，曾被泉州郡守高惠连击断，明代成化年间郡守张岩修补过，时人黄吾野的题咏中就有“一片云根天琢成”诗句，含蓄地指出它象征男性生殖器。在石笋不远处，还有两块石板迭在一起近似于石盘的基座，其中一块中间有凹下，当地人称之为“仙尿盘”，象征女性生殖器。据说石笋原来就是竖立在石盘上象征男女媾合。自古以来，当地不育的妇女经常来这里朝拜石笋，俗信就会怀孕生育。有的学者认为

石笋是印度教湿婆崇拜的遗存，所谓湿婆乃梵文 Sive 的音译，它是印度教三大主神之一，相传他额上的第三只眼睛会放出神火烧毁一切，称“毁灭之神”。印度教认为毁灭中寓有再生，破坏中蕴含着创造，所以把象征生殖繁衍的男性生殖器——“林加”(Linga) 作为湿婆的化身。据《泉州宗教石刻》介绍，在泉州元代番佛寺遗址出土的龛状石刻，龛中右边是一尊坐在莲花座上的湿婆，左侧竖立一座塔状的林加，挺立在磨盘（女性生殖器）上，象征男女媾合。泉州开元寺百柱殿后的婆罗门教十六角青草石柱中，雕刻着克拉西那与甘尼拉角力的情形，在二角士的两腿中间，引人注目地裸露着十分写实的男性生殖器，表示对湿婆的崇拜。这些遗址说明了元明时期印度教曾传入泉州，并对当地的生殖崇拜产生过影响。

实际上，“石笋”并非泉州独有。在漳州市区东侧的一幢民居院子内，也有一根据传是先秦遗物的“石笋”，下半部份已埋入土中，露出地面的部分高约 1.5 米，自古以来一直被当地群众奉为“圣物”，时常有久婚不孕者前去朝拜。据明代谢肇淛说：连江县陀市北十里许的一座名叫朱公桥的桥下，“有石笋崛起如男子势，里妇孕者，取石子遥掷之，中必生男也”[37]。

在武夷山有多处生殖崇拜遗迹，如大王峰西侧有一高约 5 米，断裂在溪边的长条状巨石，俗称“儒巾石”，宋代理学家蔡沈曾在上面题写“千岩万壑”四字，但民间则认为此石乃大王的生殖器。传说大王与玉女热恋，准备成亲时，玉帝为了阻止这门亲事，令雷公炸断其生殖器，百姓闻讯，大呼“千万不敢”。至今九曲溪竹筏工在讲解“儒巾石”的来历时，仍津津乐道于此传说。在五曲晚对峰有块开裂的石头，名叫黄宴石，俗谓是女阴的象征。换骨

岩对面有块名叫“和合岩”的石壁，俗谓象征女阴，旧时久婚不育的妇女，往往来此许愿乞求生男育女，若如愿以偿的话，还要带祭品来此还愿。另外，在漳浦绥安镇也有块形似女阴的石头，不育妇女备办香果来此求拜的还不少。在泰宁县双峰石，“顶有洞，中有棋杆石，乡人多梯险祷之以求嗣”[38]。

在闽西地区则流行着“吉祥哥”崇拜。长汀县近郊的朝斗岩大雄宝殿后有一洞穴，洞中供奉有一尊俗名“吉祥哥”的石雕裸体男童神，这里香火不断，许多母亲带着久婚不孕的女儿或婆婆带着不育的媳妇来此烧香礼拜。拜毕，母亲代女儿祈祷，口念：“吉祥哥，吉祥哥，聪明伶俐福气多；请你勿在厅中坐，保护伢（我）女生个靓阿哥。”边念边伸手摸“吉祥哥”的生殖器（俗称“雀雀”），刮下一些石粉末，像宝贝一样用红纸包裹，带回冲茶给儿女饮服，俗传喝了此茶，就会生育。由于来刮石粉末的多了，久而久之，那根“雀雀”由长变短，由短变无，寺院里的和尚为了满足香客的愿望，就用粘土为“吉祥哥”补上一根“雀雀”。在闽西山乡的一些寺庙里，“吉祥哥”大多为木雕，身穿红色花衣，着开裆裤，胸前挂一香袋，久婚不育的妇女在礼拜祈祷时，往往要往香袋里塞一个“红包”，作为赐子的犒劳。那些盼子心切的妇女，也顾不得怕羞，大声祷念，触摸“雀雀”后才欢欣雀跃地回家去。在上杭紫金山上麒麟殿前的天井边竖有一块“摸子石”，高约0.8米，直径0.2米，呈圆柱形，象征男根。当地不孕妇女往往在暮色苍茫时刻，悄悄地来到“摸子石”边，解开上衣，把肚皮贴在“摸子石”上摩擦数下，尔后扣好衣服，赧然地匆匆离去。她们相信，这样就会生出一个白胖胖的娃娃来。旧时宁化城隍庙内右侧有一花神，“无子求嗣者趋之”[39]。

第四节　风雨雷电崇拜

中国是一个农业文明古国，气候的变化对农业的丰歉起着决定性的影响，而气候变化莫测，富有神秘色彩，因此古人发出“天有不测风云”的感叹。他们认为，风雨雷电是由许多神灵掌管的，风有风神，雨有雨师，雷有雷公，电有电母，各司其职，能降祸福于人间，从而产生了对风雨雷电等自然力的崇拜。

（一）风神崇拜

福建地处东南沿海，由于受温热气候的影响，风暴经常发生，特别是沿海州县深受其害，所以对风神的崇拜尤为虔诚。古代福建除了各县都建有风云雷电坛庙外，有的县还专门建有风神庙祭祀风神，如福州风神庙，座落于东门外，乾隆三十一年（1766年）建；屏南风神庙位于义学右侧，嘉庆十三年（1808年）建[40]；厦门风神庙建于乾隆二年（1737年）[41]。这些风神均为官方倡建，列入官祀。至于民间建造的风神庙遍布福建沿海，所谓“今闽中濒海，诸处皆有风神庙，塑像多作老媪，岂即孟婆耶？”[42]所谓“孟婆”即传说中的风神。在闽人的心目中，所有的风暴除了由风神总掌外，一年中定期发生的风暴则由某个具体的神灵掌管，并把一年中定期发生的某些风暴冠以神灵的名字，以示敬畏，形成了福建地区风神崇拜的一大特色，现据《岛居三录》卷一的有关资料列表如下：

时间	风暴名	时间	风暴名
正月初四	接神暴	六月十八	彭婆暴
正月初九	玉皇暴	六月十九	观音暴
正月廿九	龙神会暴	六月廿四	雷公暴
二月初二	白须暴	六月廿九	文丞相暴
二月十九	观音暴	七月初十	神煞交会暴
二月廿九	龙神会暴	八月初三	灶君暴
三月初三	玄帝暴	八月十四	伽蓝暴
三月初七	阎王暴	八月廿一	龙神大会暴
三月十五	真人暴	九月十六	张良暴
三月廿三	妈祖暴	九月十九	观音暴
三月廿八	诸神朝上帝暴	十月初十	水仙暴
四月初一	白龙暴	十月廿六	翁爹暴
四月初八	佛诞暴	十一月十四	水仙暴
四月廿五	龙神大会暴	十一月廿七	西岳朝天暴
五月初五	屈原暴	十一月廿九	普庵暴
五月十三	关帝暴	十二月初八	诸神下降暴
五月二十	龙母暴	十二月廿四	送神暴
六月十二	彭祖暴		

古代福建对风神的崇拜还与海上贸易的发达有密切关系。宋代泉州港为世界上最大港口之一，为了使航运的商船一帆风顺，官府经常在延福寺下的通远王祠等神祠举行隆重的祈风仪式。祈风仪式每年举行二次，十月至十一月举行“遣舶祈风”仪式，四月举行“回舶祈风”仪式。当时官僚真德秀、林之奇、王十朋等都

撰写了祈风文或诗赋，真德秀的《祈风文》中写道："惟泉为州，所恃以足公私之用者，蕃舶也；番舶之至，时与不与者，风也；而能使风从律而不愆者，神也。是以国有典祀，俾守土之臣，一岁而再祷焉。……神其大彰厥灵，俾波涛晏清，舳舻安行，顺风扬帆，一日千里，毕至而无梗焉"[43]。把祈风的目的说得一清二楚，就是说，泉州府的财政开支和百姓的经济收入依靠海外贸易，外国商船能不能经常来泉州贸易，海上是否风平浪静起决定的作用，而只有风神才能使海上风平浪静，因此要祈祷风神，保佑舟船一帆风顺。至今泉州九日山还保留十三块宋代祈风石刻，最早的是程祐之乾道四年（1168）的祈风石刻，最迟的是赵希侹咸淳元年（1266 年）的祈风石刻，前后延续近百年，其中淳熙十五年（1188）林枅的祈风石刻最典型，文云"舶司岁两祈风于通远王庙，祀事既毕，登山泛溪，因为一日之款。淳熙戊申，夏四月，会者六人：林枅、胡公迥、胡长卿、韩俊、析知刚，赵善罙。冬十月，会者五人：赵不遇，胡长卿、韩俊、赵善罙、郑颐孙。"祈风制度只在古代闽粤地区存在过，但泉州祈风石刻则是绝无仅有的，反映了古代泉州人对风神的崇拜是相当普遍和虔诚的，许多官员甚至直接参与并主持祈风仪式。

（二）雨神崇拜

古代福建由于农田水利建设的落后，旱涝灾害频繁，《八闽通志》记载的唐至元代的自然灾害中，水旱灾害占 70%以上，严重影响着农业的收成。这种现实反映在民间信仰上，具有掌管水旱职能的神灵众多，约占总数的 70%以上，一旦干旱发生，各地祈雨之风盛行。

从祈雨的神灵对象看，除了各地的地方神外，最普遍的是向

龙祈雨，有关方志在这方面的记载颇多。以福州地区为例，与龙及祈雨有关的龙王庙和龙潭就有数十处，如：闽县会应庙旧称“灵泽庙”，其神号“五龙顺化王”，“宋皇佑间，郡久旱，邑人祷于庙，甘雨如注”[44]。竹林通应庙内有井，“相传井中有龙，岁旱祷之，即雨”[45]。鼓岭下有铁鼎潭，“永乐间，尝有龙潜其中，岁旱祈雨多应”[46]。闽江中有一潭名焦潭“潭有龙潜其中，凡岁旱，祷无不应”[47]。侯官利泽庙为龙王庙，“祷雨有应”[48]。十二都龙潭山下有龙潭，“岁旱祷雨辄应”[49]。怀安龙迹山为龙王庙，“自太平兴国之后，凡遇水旱，有祷辄应”[50]。在南阳山上有风、云、雷、雨潭，“每潭阔丈许，相传有龙居之，……岁旱，乡人祷之多应”[51]。闽清县东安仁里有显利龙王庙，“雨旸疾病，祈祷辄应”[52]。县西十二都有龙爪石，“昔尝祷雨于此”[53]。连江县有五峰潭、财溪潭、松皋潭、龙门潭、赤坑潭，福清县有大篮潭、瑞龙潭、敛石潭、龙门潭、东滦潭、扶门潭、柏山潭、横山潭等，长乐县有黄龙潭、黑龙潭，罗源县有龙湫潭、险石潭、横峰龙潭，永春县有龙窟、鉴湖、湖汰潭等，相传均有神龙潜伏其间，为历代百姓祈雨之处[54]。古人以龙作为祈雨对象，显然是受龙会兴云布雨的神话传说的影响。

从祈雨的主体来看，除了百姓外，地方官府也往往参与祈雨活动，有些官僚甚至把祈雨作为自己的职责范围。有关文献记载不少官僚祈雨的事，仅宋代就有数十例。如：元符元年（1098年）冬，福州郡守温益率僚属祈雨于灵泽庙。乾道二年（1166年）夏，郡守王之望也祈雨于此。淳熙十四年（1187年），安抚使贾选也到灵泽庙祈雨[55]。嘉祐四年（1059年）知县樊纪，绍圣元年（1094年）郡守王祖道、知县洪子著，绍圣三年（1096年）郡守叶申先后到怀安县龙迹山广施庙祈雨[56]。乾道九年（1173年），

福清知县刘敦祷雨于龙卧山龙潭[57]。古田县尉卢持祷雨于溪源龙井[58]。朱熹在崇宁年间(1102－1106年)，同安县令在淳熙十一年(1184年)祈雨于同安豪山庙，绍定六年(1233年)，真德秀"遣吏"祈雨于豪山庙[59]。嘉祐中(1056－1063年)，泉州郡蔡襄曾在南安飞阳庙祈雨，并作诗曰："年年乞雨问山神，羞见耕耘陇上人。太守自知才德薄，彼苍何事罪斯民?[60]"永春县令张藻亦曾祈雨于龙潭祠[61]。绍兴年间(1131－1162年)，汀州郡守陈升祈雨于雩坛，并建惠泽龙王庙[62]。嘉泰间(1201－1204年)，汀州郡守赵映祈雨于宁化蛟湖，并建龙神庙于湖侧[63]。侍郎陈旸曾从闽清专程到尤溪落里潭祈雨[64]。绍兴八年(1138年)，尤溪县令苏颙祈雨于利泽庙[65]。另外，浦城邑宰谢邦彦祈雨于丈山，莆田县尉朱子昌曾祈雨于黄龙坑龙潭[66]，等等。一些官僚还写了不少祈雨、谢雨、祈晴、谢晴之类的祝文，仅真德秀一人就写了数十篇这一类的青词祝文。

从祈雨仪式上看，官方的祈雨仪式与民间的祈雨仪式有较大差别，官方的祈雨仪式比较单一，有一定的规范性。通常是地方各级官吏率领僚属设台祈雨，祈雨前一天，地方长官就得斋戒，并沐浴更衣；祈雨当天，官吏一律简装素服，列队城南敌台上，设坛祭拜，先由地方长官朗读《乞雨》疏文，读罢焚烧疏文于香炉中，意即将请求传递到天廷，接着众官、百姓集体朝南天跪拜，并燃放鞭炮，焚烧纸箔，有的县府官吏求雨要披麻戴孝，志称："泉俗，每旱暵，辄用素服衣冠祷雨"[67]，表示与民同受煎熬。

民间祈雨的仪式多种多样，因地而异，主要有这几种：

1. 设台求雨。旱情严重时，乡村的族长和乡绅就会出面组织求雨，有时邻近的几个村也会联合起来搞。每村各户都要出资捐

钱，恭请一位法师建醮祈雨，地点一般选在神庙前或龙潭边。道士的穿戴均为白色，仪式的主持者也必须麻衣裹身。为什么要穿孝服？理由很简单，旱灾发生后，往往民不聊生，甚至哀鸿遍野，一片凄惨的景象，只有用服丧的方式才能充分表达黎民百姓遭受旱灾的巨大的痛苦，同时也容易感动雨神，掉下几滴怜悯与同情的泪珠。祷雨时辰一到，道士登上醮台，开始念经作法事，乞求苍天赐降霖泽，普救万物，参加者三跪九叩，默念祈雨。过几天若是喜降雨水，百姓奔走相告，当地人要在乞雨台上，举行隆重的谢恩仪式。醮台上张灯结彩，点烛燃香，摆列有三牲、水果、茶、酒等供品，由道士行谢恩礼，有条件的农村还会重金请来戏班，演戏酬神，热热闹闹地庆贺一番。如果乞雨后几天仍未见雨滴，则需请道士继续打醮作法，一直到求得雨为止。

2. 晒菩萨祈雨。一旦出现严重旱情，人们有时会怪罪到地方菩萨头上去，认为不能保证当地人民的生产正常进行，是地方神的失职，必须将神像请出庙宇，置于烈日之下暴晒。其用意是：一方面让神灵与民众同甘共苦，另一方面乞求通过惩罚菩萨以触动天庭起恻隐之心，以致降雨解除旱情。如：闽侯县百姓遇到旱灾时，会敲锣打鼓把“王天君”神像抬出来，放在田埂上让太阳晒，当地人说，“王天君”受不住太阳光暴晒，就会命令“龙王爷”下雨，这样就能求得雨。漳州有的乡村是将下庄王公神像抬出来晒太阳，还把胡须扎起来捉弄它。莆田县梧塘乡地方是抬出水神让它尝尝热浪炎气的滋味。连城县各乡抬出当地菩萨晒晒太阳的同时出游大路小道。不少地方把晒菩萨祈雨与设台祈雨同时进行，若在神庙前设坛焚香，一般就要将庙中的神像抬出来，放在一旁，让太阳暴晒。

3. 龙潭求雨。龙王爷一向被认为是专司雨水的神，久旱无雨自然就得向它乞水。罗源县山村大多流行“求龙乞雨”的习俗，整村的成年人成群结队去几十里外的白丈潭求雨。到了白丈潭，由吃素的老年人主持祈雨仪式，献供品，点香烛，告知龙神来意，由一位公认的孝子用绳子拴着龙瓶吊到龙潭中装上水，孝子捧着龙瓶，前面由一队举着白旗的旗队开道，敲锣打鼓返回。到村里后，将龙瓶放在搭好的龙台上，再献祭猪、牛等牲品，请法师做法事，一直到降雨为止，然后由孝子捧龙瓶送还白丈潭，把瓶水倒入龙潭，意思是让龙王归潭。漳州地方清代时由县老爷带领，一路风尘仆仆，嚎啕大哭去龙潭乞雨。连城县是把一只白公鸡带到深山的水潭边，将鸡宰杀，让血滴进水潭，祭祀龙神，俗称“闹龙潭”。长汀县是抬龙王神像去求雨。光泽县司前地方有座山，山上石壁里有个深水洞，传说是龙王爷的王府，名叫“龙井”。干旱时，当地人以为是龙王在作祟，于是兴师动众，爬上山顶，纷纷投石于龙井中，发出“嗡嗡”的回声，称“打龙井”，俗信乱石之下会迫使龙王出来降雨。

4. 毒河化雨。漳平、大田、将乐等地还流行一种特殊的祈雨办法，即“毒河”。旱灾时，族长出面组织各家出资毒河，请地理先生选择好河段，先举行祭神仪式，摆开香案，上供猪头、鸡、鸭、水果等祭品。由一位能说会道的人装扮成佛公的模样，主持整个毒河仪式，他拈香跪拜，祷告苍天，请求赐降甘雨压某某河域。求拜后将预制的“鱼藤精”（茶饼与其他诱饵料磨成粉末）洒入河中，以毒死河中之鱼，来惩罚龙王。俗信杀死龙王的虾兵鱼将，就能激怒龙王出来兴风作浪，从而达到降雨的目的。

民间祈雨活动都有些禁忌，无论是设台求雨，晒菩萨祈雨或

龙潭乞雨等，参加者不得打伞戴笠，一经发现便会群而攻之，即使烈日当空，汗流浃背，谁也不敢用物遮阳，认为只有用这般磨难和虔诚，才能感动天神。在乞雨几天中，参与者要戒荤食素，全村各家禁屠，不宰杀禽畜。祭拜时，不得有说笑声，保持肃穆凄惨的气氛。罗源县还禁止妇女站在龙井旁边，那几天打水也由男子代替。许多地方去神庙或龙潭时有三步一叩头的说法，俗云没有叩头，就求不到雨。毒河死鱼捕捞后只能自己煮吃，不能上市卖掉，俗信若卖掉给别村的人，那求的雨就会降到他处去了。

另外对于雷电，古人以为由雷公电母掌管，并赋予雷公电母以道德色彩，由它代天执法，击杀有滔天大罪特别是不孝之人。对于被雷电击毙的人，封建统治者往往大肆渲染，把死者说成是不孝之子受到天的惩罚，因此百姓普遍对雷公电母十分敬畏，甚至经常用电击雷劈来赌咒发誓。泉州一带，农历六月二十四日为雷公的生日，家家户户要宰杀鸭子，祭祀雷公。

第五节　其它自然神

除了动物崇拜、植物崇拜、生殖崇拜、风雨雷电崇拜，长期在福建民间存在外，还有日月星辰崇拜、山川水火崇拜、天地崇拜等自然崇拜流行。

（一）日月星辰崇拜

对于太阳的崇拜，在福建民间相当普遍。太阳给人类带来光明，与人们的生产、生活的关系极为密切，故百姓奉太阳为“灵物”，尊称为“太阳公”或“日头公”，并把正月初九定为“太阳

公”的生日，不但要烧香祭拜，农村还忌挑粪、洗晒内衣内裤，不能骂人。霞浦县等地的“太阳公”生日则为三月十九日，这一天，家家户户要把珍藏的太阳图悬挂出来，吃斋沐浴虔诚地祭拜一番。有关太阳神的崇拜，最有趣的莫过于“救日”。古人以为日食是太阳被“天狗”吞食而致，不但官府要组织僧道举行繁琐的“救日”仪式[68]，民间则自发组织男女老少拿着锣鼓及一切能发出响声的器具，边敲打边喊叫，以为这样可以吓跑“天狗”，吐出被咬去或吞食的太阳，此类“救日”活动直到本世纪五六十年代的一些偏僻山区还可以见到。据调查，漳州市北街附近过去有一座太阳庙，香火颇盛，今虽已成废墟，但当地百姓有疑难之事求助于各路神仙菩萨仍无济于事时，往往要到这里祈求祭祀，作最后的努力。在德化，有的小孩体弱多病，父母亲往往要让孩子拜太阳为干爹，身上佩带一串铜钱作为标志，每逢太阳公生日，要比一般人供奉更丰盛的食物祭祀。

月亮被百姓称之为“月亮娘娘”或“太阴神”，八月十五日中秋为月亮神的祭日，供月饼祭月，全国皆然，福建也不例外。月蚀时，百姓也要击打锣鼓等“救月”，仪式与“救日”相同，莆仙一带至今仍流传着“破鼓可救月”的俚语。对月亮的崇拜，还渗透到民俗中，俗信小孩用手指指月是对月神的大不敬，睡觉时耳朵会被生气的月神割伤（实际上是小孩不讲卫生引起的溃烂）。在长汀，大人会赶紧叫小孩跪拜月神，口中念道：“月亮娘娘，好心好肠，刀子还你，耳朵拿还我”。莆田地方则念道：“月啊月，你是兄，我是弟，不要割掉我的耳。”俗信这样即可禳解。

由于受到古代星相学的影响，俗信世间的伟人是天上某一星辰的投胎转世，因此天上的流星坠落，百姓便以为兆示着世间的

某一伟人的去世。闽人特别忌讳见到扫帚星，它的出现被视为有灾祸降临人间，人们惶惶不安，甚至做道场禳解一番。有的人则相信红色的流星陨落之处会发生火灾，蓝色的流星陨落之处会有人死去。至于古代读书人奉魁星为保护神，也是十分普遍的现象。还有人相信南斗、北斗星主宰人间死生，故做寿诞时，往往要请道士“拜斗”，祈求长命百岁。

（二）山川水火崇拜

福建多山，江河纵横，对山川之神的崇拜贯穿于封建社会的始终。不但各州县官府都设立山川坛，春秋二祭，而且民间对山川之神的崇拜也相当普遍。在山区，百姓深信山有山神，能降祸福于人，故许多山上都建有山神庙。山神庙一般比较简陋，甚至以山中的某一怪石或一棵古树作为“山神”的社址，每逢进山作业（如砍伐山林或焚烧山草），必带上香烛、纸箔等到山中祭告山神，祈求作业安全或免遭野兽的伤害。福建古代有些山神还会降祸于人间，《绘图三教源流搜神大全》转引《寰宇记》说：唐开元末（740年前后），新罗（长汀）县令孙奉先一日在房中静坐，忽然有一神灵出现于跟前，并对他说：我是新罗神，今天来此想向你讨一头牛吃。孙奉先要求用羊或猪代替牛，山神大怒，竟散布疠毒，使瘟疫流行，孙奉先也病死于瘟疫[69]。从这一神话传说可以看出，新罗山神实在凶恶，一旦要求不能得到满足，便大施淫威，降祸于人，不能不叫人惧怕。有的山神还成为当地百姓祈雨的对象，如永春乐山福王庙为山神庙，“甚著灵响，泉俗多散祀之。宋封通远王，赐额‘昭惠’。”北宋时，知州蔡襄曾到这里祈雨，“甘雨如注”。蔡襄还将祈雨经过和结果上报朝廷，敕封为“善利王”，不久，又先后增加“广福”和“显济”封号[70]。一个小小的

山神，竟被封为王，并建有行祠，这在福建历史上并不多见。除此之外，光泽自鸣山山神、建阳县黄华灵园山神也有较大影响。

对于江河之神的崇拜，明末谢肇淛曾说过："江河之神，多祀萧公、晏公，……闽中有拿公庙，不知所云"[71]。拿公姓卜，名福，邵武拿口人。《闽都别记》收有其传说故事，故事梗概是：宋末瘟疫流行，人死无数。卜福夜出，见有人欲往井里投放东西，卜福急步上前，将手中之包抢去，问其投放何物。其人因东西被卜福抢去，不得不告之实情，说是奉瘟神之命，投瘟毒于各井中，有200粒，一粒投一井。为了保全一方百姓的性命，卜福将整包毒丸吞下肚子，中毒而死于井旁。其妻裘氏闻讯赶来，抱头大哭，也被毒气熏死。乡民感恩戴德，立庙供奉。因卜福夫妻均为拿口人，故皆称之拿公、拿婆[72]。拿公最初是作为井神被百姓所崇拜，生活于闽江流域的船民，长年饮用江水，担心水质不洁而中毒，也把拿公作为水神来奉祀，后来进而把拿公奉为江河之神。福州的大庙山有拿公庙，三保一带也建有一座拿公楼，专门供奉拿公，旧时每年五月十六日还举行隆重的祭祀和巡游活动。至于晏公庙，在闽西北地区相当多，如南平紫云山东麓、将乐的水南都、长汀的宣城里、光泽的城东交溪都有晏公庙[73]。古田的临水夫人虽被奉为妇女儿童的保护神，但同时还具有掌管江河的职能，闽江流域的船民崇拜临水夫人的也不少。

与江河有密切关系的自然崇拜，还有对滩神的崇拜，主要流行在闽江一带。闽江为福建第一大江，水流湍急，险滩密布。在这里行船危险性极大，稍有不慎，便船毁人亡。《闽琐记》载："闽滩之险险于石，自入闽界舟行无处非滩。即无滩无石，牙错棋布，横亘波心，槛如屋，如水激相斗，不异霆轰雹击。船装薄板，

促膝仅容三两人，每至过滩，寄性命于舟师，稍失手舟立碎矣，故谚有‘纸船铁艄公’之云。”成年累月生活在闽江上的船民和艄公，对闽江上的急流险滩特别惧怕，以为每个险滩都有一位滩神把守，只有虔诚地祈祷于它，才可保证一帆风顺。如密黯滩在安泰里，“水势汹涌能覆舟，乡人因立灵山庙镇之”[74]。福安黄牛滩，“相传昔有池道士者，死为滩神，舟楫上下，必献楮币而后行”[75]。清流九龙庙前“有大滩九，九滩之内又有小滩十有八，舟行甚艰，过者必祷于庙”[76]。

俗语云，“水火不留情”。古代福建的水患和火患严重，明长乐谢肇淛指出：“闽中不时暴雨，山水骤发，漂没室庐，土人谓之出蛟。”又云：“火患独闽中最多，而建宁及吾郡尤甚”[77]。古人出于对水火无情之性的敬畏而创造出水神和火神，最初的水神、火神崇拜对象是水和火本身，后来逐渐人格化，通常有龙王、水官大帝等。福建古代的水神除了龙王、水官大帝外，还有许多，最具特色的是奉玄天上帝和水仙王为水神。按照中国古代神话传说，玄天大帝即玄武，它与青龙、白虎、朱雀合称四方之神，居北方，兼水神、海神、冥神于一身。泉州一带的百姓称玄天上帝为“上帝公”，对其来源另有传说。《闽杂录》载：“上帝公，五代时泉州人，姓张，杀猪为业，事母至孝。母嗜猪肾，虽高价亦不售，留归奉母。母死后一日，顿悔杀生过多，罪恶深重，乃走至洛阳桥畔，以屠刀剖腹，投肠肚于江中，遂成佛。后其肠化为蛇，胃化为龟，每兴风作浪，又显灵收之。故民间庙祀所塑金身，都穿盔甲，手执剑，一脚踏龟，一脚踏蛇，其状降伏二妖也。”关于水仙王的传说，《海上纪略》载：“水仙王者，洋中之神，莫详姓氏。或曰帝禹、伍相、阎大夫，又逸其二，帝禹平成水土，功在万世，伍

相浮鸱夷，屈子怀石自沉，宜为水神，灵爽不泯。”从广义上说，河神、海神、井神等均属于水神范畴，莆田的天妃妈祖恐怕可以算是影响最大的水神了。值得注意的是，古代福建还保留着许多对“圣水”、“仙泉”的崇拜。如福州黄岩之巅有仙井，井中清泉虽冬夏不竭，被奉为仙泉，“岁旱，乡人祷雨多应”[78]。罗源县西北佑圣宫有一处“仙泉”，“旧传凡乡民有暴疾者，焚符调于此水，饮之立愈”[79]。福安龙首山“有泉号‘圣水’，其水清冽，可以愈疾”[80]。将乐县的圣水岩、东岩、雷公石、圣石等处，均有“灵泉”，百姓往往祈雨于此[81]。

火神俗传为火官上帝，明清时代福建几乎所有的州县都有火神庙，有些火神庙还是知县倡建的。屏南县火神庙，“在县治北，乾隆十三年（1748年）知县刘若鹏倡士民捐建。嘉庆十九年（1814年）重修，道光二年（1822年）知县仝卜年重建”[82]。漳平火神庙，“在北门外，乾隆四十二年（1777年）知县刘嘉气建”[83]。建宁火神庙，“在南门，嘉庆元年（1796年）知县曾选遇倡建”[84]。俗信火灾的发生乃火神爷发怒造成的，所以敬畏火神。永定县对火神的崇拜有些特殊，如果发生了火灾，百姓不但不敢怪罪火神，相反要杀猪宰羊来祭祀火神，祈求火神不要再次降祸。不少地方对火神十分重视，乔迁新居或分家时，要从原来的灶膛里取些火种，放入新灶膛中，寓意薪传不绝，家族兴旺。许多地方的百姓还相信从火堆上跨过会祛邪消灾，如闽南地区的百姓过年时要在门口烧一堆火，家人依次从火堆口跨过。福州人送葬回家时，也要从火堆上跨过。有些地方的火神还有其他职能，如莆田尊贤里白社的祥应庙的火神，“郡中旱蝗疾疫，商贾风涛之险，祷皆立应”[85]。福州地区的火神名叫宋无忌，《闽杂记》卷5称：“福州人家门前，

皆以黄纸书‘姓宋名无忌，火光速入地，家有壬癸神，日供万斛水，亚赠以之中’。盖以厌火灾也。”

（三）天地崇拜

福建与全国一样流行着天地崇拜，除了官府按传统定期祭天地外，民间称天为“天老爷”、“老天爷”、“天公”等，相信人间的一切祸福由天定。因此在发迹通泰时，少不了欢天喜地感谢皇天保佑，遇到危难或不幸时，也总是呼天唤地祈求老天的帮助。无论是逢年过节还是婚丧喜庆，都要先拜天地，再拜其它神灵。霞浦、闽清等地，若家里有人病重，往往要在清晨或太阳落山后，于露天下供奉祭品，祭拜一番，祈求老天保佑病人转危为安，早日康复。若如愿以偿，则要白天还愿，仪式十分隆重。在百姓看来，天最能主持公道，明察秋毫，故碰到双方争执不休或难以判明事情真相时，往往要对天赌咒发誓，来表明理在己方或自己清白无辜。各地的天地诞日不同，“延平人以正月初一为天诞日，初五为地诞日，皆设香案庭中，合家欢拜。泉州人则以正月初九为天诞日”[86]。汉以后，由于受道教的影响，俗信天庭上居住着众多的神灵，最高统治者是玉皇大帝，并把玉皇大帝看作是天的化身，福建各地也有为数不少的玉皇殿、玉皇阁、玉皇庙。

民间称土地神为土地公或土地爷，六朝时已人格化，其神像多是衣冠着带，白胡须，手持金银宝，一副福寿相。在农村，土地公庙随处可见，田头地角、屋前宅后、街头巷尾，经常可以见到写有“福德正神”的小石碑或小石龛，那就是土地公庙，其数量之多为各种神庙之冠。几乎每家每户都有供奉土地公，甚至连猪圈牛栏也要土地公守护。土地公在神灵体系中等级虽然很低，但由于土地与百姓的生活密不可分，所以百姓还是很敬畏它的，俗

云："得罪了土地公，连鸡鸭都养不活"，就是百姓敬畏土地公的集中体现。每月初二、十六日都要烧香祭祀，俗称"做牙"或"牙祭"，除了二月初二的"头牙"和十二月十六的"尾牙"外，平时"做牙"的祭祀简单，祭品也不太讲究，只要家常便饭就可以应付了事。不过，经商或家里有盖房、做木工等工程的，"做牙"一般稍为像样些，祭品用来招待伙计、房东或做工的师傅。在漳州的一些地方，有地基王信仰。俗谓每座尾宅都有一名地基王守护，地基王还有妻子。每月初二、十六和月末，房主要设香案菜肴美酒祭祀，一般摆四盘菜肴，四杯美酒，一盆米饭，插三根香，再摆上两双筷子。筷子的摆法与常规相反，其头部朝外，不知何故。地基王信仰实际上是土地公信仰的变种形态。

最后值得一提的是，古代福建民间还有对石头的崇拜，如连江灵津庙，俗称浮石王庙，因乡人看见一块石头在水上漂流，感到诧异，以为神灵附体于石头上，遂立庙奉祀[87]。建阳崇泰里有"仁义"石两块，乡民"岁时祀之"[88]。有些民居的正门口或巷弄口及桥头等处往往竖立着石敢当，也是用来祛邪和祈福的，此俗至迟在唐代已出现。《八闽通志》记载，北宋庆历四年（1044年），秘书丞张纬出任莆田县令，在修建县署中堂时，从旧基下发现一块长、宽各五尺左右的石板，上面没有凿刻痕迹，但有几行清晰可认的毛笔字，写着："石敢当，镇百鬼，压灾殃，官吏福，百姓康。风教盛，礼乐张。唐大历五年四月十日县令郑押字记。"同时还发现二枚石符。在福州碑廊，至今仍保留一方高约80厘米，宽53厘米的石敢当，横书"石敢当"，直书"奉佛弟子林进晖、时维绍兴载，命工砌路一条，求资考妣生天界。"为福建现存最早的石敢当。

注释：

[1] “图腾”系印第安语“toten”的音译，意为“他的亲族”。氏族社会发展到一定阶段，原始人开始探寻本氏族的起源，相信每个氏族都与某种动物、植物或无生物有着血缘亲属关系或其他特殊关系，往往把它（多为动物）作为该氏族的祖先或保护神，并把它作为该氏族徽号或标志，称之为“图腾崇拜”。

[2] 道光《厦门志》卷15《风俗志》。

[3] 详见福建师大生物系编《福建的蛇类》，1974年内部版。

[4] 参见《越绝书》卷8《外传记·地传》，《淮南子》卷11《齐俗训》，《汉书》卷64《严助传》。

[5] 光绪《闽侯乡土志》卷2。

[6] [69] 详见《绘图三教源流搜神大全》，上海古籍出版社，1992年版。

[7] 详见《闽都别记》。

[8] 详见康熙《平和县志》卷12《杂览》。

[9] [18] 《八闽通志》卷10《地理》。

[10] [32] [63] 《八闽通志》卷8《地理》。

[11] 《闽杂记》卷12《蛇王庙》。

[12] 《闽杂记》卷12《蜥蜴》。

[13] 详见陈存洗等《福建南平樟湖坂崇蛇习俗的初步考察》和林蔚文《福建南平樟湖坂崇蛇民俗的再考察》，分别载于《东南文化》1990年第3期和1991年第5期。

[14] 《淮南子》卷1《原道训》。

[15] 《八闽通志》卷7《地理》。

[16] 《八闽通志》卷12《地理》。

[17] [19] [88] 《八闽通志》卷6《地理》。

[20] [21] 《闽杂记》卷5《青蛙将军》。

[22] 详见《风俗通义》。

[23] 《三山志》卷33《寺观类·僧寺》。

[24] 详见《五朝小说大观·宋人小说》。

[25] 转引自《坚瓠余集》卷2《齐天大圣庙》。

[26] 详见《闽琐记》。

[27] [62] 道光《重纂福建通志》卷27《坛庙》。

[28] [38] 《八闽通志》卷11《地理》。

[29] 《五杂俎》卷6《人部》。

[30] [53] [57] [58] [73] [79] 《八闽通志》卷5《地理》。

[31] 《八闽通志》卷85《拾遗》。

[33] 转引自《闽杂记》卷11《榕》。

[34] [35] 《闽杂记》卷5《光泽樟树神》。

[36] 《闽小记》卷2《风尾蕉》。

[37] 《长溪琐记》。

[39] 民国《宁化县志》卷11《礼俗志》。

[40] [44] [45] [48] [82] 道光《重纂福建通志》卷20《坛庙》。

[41] [59] 道光《重纂福建通志》卷22《坛庙》。

[42] 《闽杂记》卷1《飓母》。

[43] 《真西山文集》卷54《祝文》。

[46] [47] [49] [51] [78] 《八闽通志》卷4《地理》。

[50] [52] [55] [56] [87] 《八闽通志》卷58《祠庙》。

[53] 详见《八闽通志》卷4、卷5《地理》。

[60] [61] [70] [76] 《八闽通志》卷59《祠庙》。

[64] [81] 《八闽通志》卷9《地理》。

[65] 《八闽通志》卷60《祠庙》。

[66] 详见《八闽通志》卷6、卷11《地理》。

[67] 乾隆《泉州府志》卷20《风俗》。

[68] 详见民国《永福县志》卷7《礼俗志》。

[71] 《五杂俎》卷15《事部三》。

[72] 《闽都别记》第258回。

[73] 详见道光《重纂福建通志》卷24、卷26、卷27《坛庙》。

[75] [80] 《八闽通志》卷12《地理》。

[77] 《五杂俎》卷4《地部二》。

[83] 道光《重纂福建通志》卷28《坛庙》。

[84] 道光《重纂福建通志》卷26《坛庙》。

[85] 道光《重纂福建通志》卷21《坛庙》。

[86] 《闽杂记》卷1《天地坛日》。

第三章　祖先与祖师崇拜

人类对祖先的崇拜早在原始社会后期就已存在，当时人们认识到氏族的繁衍壮大与男子的重要作用密切相关，氏族的血缘关系就是以男子来辨别确定的；甲骨文、金文中的“祖”字写作“且”，即是以男性生殖器作为中国祖先的标志，氏族成员把血亲种系的传延归功于祖先的创造，因而对先人的丰功伟绩顶礼膜拜。

对祖先的崇拜意识也是从原始社会灵魂崇拜观念发展而来的，先民们相信人死后灵魂不灭，祖先不但是生存繁衍之本，而且在天之灵魂犹能庇佑血亲宗族的壮大强盛。夏商周时，敬天法祖已成为国家的最基本信仰，并利用祖先崇拜来加强全族成员的团结。在奴隶制社会，氏族的组织与国家政权合而为一，在宗族血亲关系的基础上，建立了一套完整的宗法制度，从天子“大宗”到士“小宗”都必须承担祭奠祖先的职责，以此维系其隶属的宗族成员，即“敬宗收族”[1]，这样由上而下形成系统又严密的

家族天下。但只有贵族才拥有家庙与主持祭典的权力，天子七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士一庙，“庶人祭于寝”[2]，平民百姓没有资格立庙祭祀祖先，只能祭其父于居室。在宗法制度下，立庙祭祖也成了等级特权的象征。

夏商周时的祖先崇拜具有很浓厚的政治色彩，《礼记·祭统》称之为“治国之本也”，敬祖礼仪直接为政治服务，强化宗法意识，巩固家天下的宗法等级制度。到周武王时，祭祖可以与祭天同时进行，把祖先的神灵提高到与天同存的显赫地位。从某种意义上说，祖先信仰的活动已被周王朝作为国家典礼而颁行天下。

秦汉确立封建制度后，世卿世禄政治制度随之取消，宗法制度也受到破坏，家族组织的作用亦相对削弱；加之北方地区战乱频繁，大批百姓举家逃亡，流迁南方，以血缘为纽带的宗亲关系日见松驰。各地农民的反抗与起义斗争风起云涌，严重动摇了封建统治秩序，统治者为了稳定其政权，重视利用祖先崇拜观念，并赋予儒家新的封建伦理内容，即宣扬孝悌、亲亲以及尊上敬老等封建道德观念，以此来笼络家庭成员间的感情，达到约束人民，使他们安分守己的政治目的。

虽然封建社会倡导祖先崇拜的政治色彩不逊于上古三代，但封建的伦理道德意识更为突出，在注重讲究宗亲合睦、互助互利的所谓“温情脉脉”的宗亲关系的掩饰下，统治阶级的政治目的深藏不露，不易察觉。宋代理学家们在宣扬祖先崇拜和恢复宗法制上尤为卖力，程颐首先提出允许百姓祭祀始祖的建议，朱熹还主张放宽民间百姓参予祭祀祖先活动的限制，提出“君子将营室，先立祠堂于正寝之东，为四龛，以奉先世神主”[3]，要求每个大家庭都应在厅堂上设奉祀高、曾、祖、祢四世神主的牌位。强化家

庭成员的宗亲观念，使每个人慎终思远，尊祖睦亲，以达到天下长治久安的目的。朱熹等人的提倡对后世拜祖祭礼民间化起了重大的影响作用[4]，明中叶后，各地家庭设祠祭祖已成普遍，追祭崇拜祖先的观念更加深入人心。

从三代开始，祖先就被奉为神明，在历代统治者的不断渲染下，人们相信家庭荣辱盛衰与祖先神祉戚戚相关，只有虔诚地遵奉参拜先人，才能得到列代祖宗英灵的保护，使人们自始至终感受到祖先神灵无时无处不在，每个人的一举一动都在祖先的监督下，使家人油然而生对祖神的崇敬和恐惧，形成了自我约束、遵守礼教的道德观念。对祖宗神明的崇拜由于祭礼民间化的广泛展开，逐渐沉淀为中华民族传统文化中根深蒂固的心理态势，列祖列宗在后代人心目中是崇高的创业者形象，后人在现实生活中所作的种种努力，都被看成是完成祖先未竟的事业，所取得的各种功名或成就也都是祖辈在天之灵庇护的结果。

福建地区开发比较迟，到秦汉时代，当地的土著闽越人（东南地区东越族一支）才处在奴隶社会的初期，国家机构职能不尽完善，原始社会的血亲关系的组织形式依然残留。当时闽越人已有祖先崇拜的祭祀活动，《汉书·高帝纪》云："故粤（越）王亡（无）诸，世奉粤祀，秦侵夺其地，使其社稷不得血食。"秦始皇统一福建地区时，曾设置闽中郡，并禁止闽越王无诸祀奉祖先。从这条史料看出，闽越人在原始社会后期已流行祭祖的习俗，到秦代时被强迫停止祭祀祖先活动，引起闽越人的强烈不满。秦末闽越人举兵北上参加反秦斗争，刘邦建立汉朝后，分封无诸为闽越王，允许闽越人恢复祭祖典礼。但不久汉武帝出兵灭闽越国，并强令闽越人举族北迁，其间有不少土著人不愿离开故土，躲进深

山老林之中。

从汉代开始，福建成为北方汉人移居开发的重要区域。第一次大规模北人南迁福建的是西晋永嘉年间，史志称之为“八姓入闽”，即林、黄、陈、郑、詹、邱、何、胡，[5]传说当时入闽的北方汉人多为衣冠大族，他们携家带族，整批移居福建。1973年在南安县丰州发掘一座东晋的墓葬，出土了一枚“部曲将印”的刻章，“部曲”是南北朝时北方流行的一种私人武装，许多大家族就拥有这种武装力量，以保护本族的利益。这一考古发现说明晋代时确有一些北方豪族进入福建，中原人崇拜祖先的传统礼仪也会随之带入福建。唐高宗、武后间，中原一批军民跟随陈政、陈元光入闽开发漳州，是历史上第二次大批北方人移民福建的时期。唐末五代初，王审知兄弟带兵入闽，建立割据政权闽国，吸引了成千上万的北方人迁徙福建，掀起了历史上北方人第三次移民福建的高潮，这次大规模移民，使汉人几乎遍布福建各地，汉族文化在福建已占主导地位，有关祖先崇拜的信仰也逐渐广为传播。

福建是古代重要的移民地区，来自四面八方的移民为了站稳脚根，发展壮大，往往需要聚族而居，一方面能够共同抵御外族的侵占，另方面也有利于家族自身的发展。因此，福建是南方聚族而居习俗保存比较长久、典型的省区之一，“闽俗聚族而居”[6]，家族祭祖习俗也相对盛行，是福建地方民间信仰活动中较具特色的一种。

福建各地祭祖活动十分普遍，大宗豪族或小姓弱族大多建有祠堂祭祀列代祖宗，张家李厝也在自家设龛祭祀先祖。逢年过节，总要敬献供品，燃烛点香，缅怀祖先的恩德，即使是婚姻、生育、建房、种地以至出门等大大小小的事也要祭拜祖先。福建祭祖除

了传统的年节外，凡是值得喜庆的事基本上都要祷告祖宗，既是想祈求祖先神灵的护佑，又是想通过种种祭祖仪式向他人显耀“光宗耀祖”的自豪感。

福建是我国主要的侨乡之一，明末清初，福建各地百姓成群结队飘洋过海，出外谋生，经过几代人的艰苦创业，在国外形成了具有举足轻重的华人社会经济势力。他们虽然客居异国，但没有数典忘祖，依然魂牵梦绕眷恋着故土，保持着祭祖的传统习惯，而且不时回国返乡，祭祖扫墓。特别是近年，华侨回国省亲拜祖日益频繁，在他们的参与与资助下，各地祭祖活动更具规模、更显隆重，使拜祖祭宗的信仰成为一种时尚。当然现在的祖先崇拜观念中，旧时代的政治色彩日见淡化，祭祀礼仪也比较简化、实用，人们一般注重于宗族间的情感联络与交流，文化娱乐功能有所加强。

各地祭祖活动的方式多种多样，名目繁多，大体上福建祭祖仪式可分为三种类型：一为家祭、二为墓祭、三为祠祭。这三种类型在层次和内容上都不尽相同，但共同构成了家族内部严密又交错的祭拜祖先的信仰体系[7]。如果从祭祀的时间和目的上来看，又可以分为三种主要方式，一是生忌祭，二是年节祭，三是需时祭。这些划分实际上反映了福建祭祖活动经常化、祭祖形式多样化、祭祖意识普遍化的特征。

与祖先崇拜伴随而生的就是对传统生产和经验的崇拜。中国是一个历史悠久的农业国家，其主要生产经营方式即是以家庭为单位的农业与家庭手工业相结合的小农经济，这种经济的核心是满足自身的生存需要与家庭发展。小农经济发展的一大特点，就是依赖生产经验的获取与继承，这种生产经验一代一代积累、提

高、传授，是家族绵延、经济发展的必要前提。生产经验的积累主要是通过父传子、子传孙，历代承传下来，因此，祖先崇拜的观念在经济生产领域中同样得到宣扬。

当手工业从农业生产中分离出来后，各种民间职业群体相继产生、发育起来，早在春秋战国，“百工”、“商肆”名称已屡屡出现在先秦文献上，六朝以后，工商业日益繁荣，手工业行业愈分愈细，这既是社会物质生产的需要和生活消费的需要，也是生产技艺代代相传、不断发展的产物，据《西湖老人繁胜录》统计，宋代杭州有“四百十四行”[8]，这些名目繁多的工商业可以说几乎都是脱胎于家庭手工业，他们与家庭或家族有着千丝万缕的联系，许多家庭世代都从事某种手工业，当然这一点与历代封建统治者，对从事百工者的户籍的严格控制有关系，一旦定为匠户，世代只能同操一业，所以就形成了诸如木工世家、造船世家、石匠世家、泥瓦世家、刻书世家、印染世家等等。

这些职业世家都有各种秘而不宣的生产技艺，是祖祖辈辈创练流传下来的所谓“绝活”，这种“绝活”是以垄断生产技术为手段，以家庭或家族为主体的中国式手工业的一大特点。为了保证家庭技艺胜人一筹、独一无二，“绝活”只能嫡传，不许外人染指，即父传子，子传孙。这种经营手艺的单向传承方式，增强了各行业传人对祖先崇拜的意识，故民间有“三百六十行，行行有始祖”的俗语。但行业祖先崇拜与家族祖先崇拜在形式上有所不同，家族是由相同血缘关系的成员构成的族体，崇拜的始祖必须是血脉相承的祖先。而行业虽说是从家庭手工业基础发展而成的，但其成员不限于本家庭的人，一方面因为手工业生产的不断扩大，仅仅依靠家庭已远远难于适应市场竞争的需要，所以世家手工业也

常要招收外人参加，当然这些外人一般是很难完全学到“绝活”；另方面各行业是跨区域的社会生产，某行当张家经营，李家也经营，这样就不可能依血缘关系来确立行业始祖，只能挑选本行当最早又最有名望影响的，并为各家同业人所接受的先师为始祖，习惯上称“祖师爷”。

中国工商业普遍流行“尊奉祖师”的习俗，各行各业均有自己行当的始祖，逢年过节，各行各业都要举行祭祀“祖师”的礼仪，这些“祖师”也大多是历史上有过作为的知名人物，不但被后人视为本行业的开山鼻祖，同时被奉祀为自己行业的保护神。这种祭拜活动与家族祭祖的崇拜观念是相似的，都希望通过祭祀祖神，祈求生意兴隆繁盛，历代相承，形成了行业始祖崇拜的观念及其一系列繁杂庄重的祭典礼仪，这种尊奉祖师的习俗也是传统文化中祖先信仰与经验意识融合一体的民俗文化的现象，洋洋大观，异彩纷呈。

福建工商活动可以追溯到秦汉时代，唐代人曾说：“闽越旧风，机巧剽轻，资货产利，与巴蜀埒富，犹无诸、余善之遗俗”[9]，可见秦汉时福建闽越人就有经营贩卖活动，但由于福建山高路险，交通不便，文化落后，在唐代以前，地方的工商业并不发达。六朝开始，北方人陆续迁居福建，促进了福建地方经济逐步发展，唐宋以后，地方工商业才迅速繁荣起来。

福建百姓节俭勤力，但人多地少，虽勤稼也难济一年之食用，特别是沿海地区疆域迫狭，田亩不足耕耘，许多人转治百工，或商贸四方，《闽书·风俗志》就说闽南“地狭人稠，仰粟于外，百工技艺，敏而善仿”，由于土地有限，许多农民另谋生路，加入工商贸易大军。明清时福建山区多种经营发展较快，工商贸易也日

见活跃。

福建是因北方汉人不断迁入而逐渐开发起来的省区，这些移民不但引进中原的先进生产技术，也带入了北方生活与生产习俗，因此福建工商业的有关习俗活动绝大多数内容与北方相似。大体上福建手工业祖师崇拜有三个共同点：一是多业同尊一神，虽说每个行业都有自己崇拜的祖师偶像，但有不少行当所尊奉的祖师爷是同一个人，如木工、泥瓦工、雕刻工同尊鲁班为祖师。二是一业尊多神，“千里不同风，百里不同俗”，同一行业在不同地域或相同地方由于成员组成不同所尊奉的祖师亦有别，如纺织业有崇拜黄道婆为祖师，也有尊奉织女或螺祖的，而且各行业除了始祖神外，还信仰其他的神，特别是“财神爷”和“土地公”。三是各行业大多有做“牙祭”的习俗，每逢初二、十六日（闽西、闽东有的地方是初一、十五），要点香敬酒祭祀祖师爷，民间称之“牙祭”，现代有的人简化礼仪，只在农历十二月十六日做一次“牙祭”，即“尾牙”时设祭。

第一节　祖先崇拜

崇拜祖先的信仰历代相袭，到处皆有，但祭祖的礼仪与做法因地而异，不但福建与外省在具体祭礼上存在若干差异，就是省内各地间的祭祖礼俗也略有不同。为了便于从整体上了解福建的祖先崇拜活动状况，将祭祀地点作为主要的划分依据，我们把祭祖仪式归类为以下三个方面：

1. 家祭：是指在居屋内设龛祭祖的方式。家祭规模较小，主

要是以家庭为单位进行，祭祀对象因时代不同而有所变化。先秦时代，宗法等级制度森严，家祭有别，天子、诸侯、大夫、士等各有“庙制”，具有祭祀先祖的特权，而庶民只能“祭其父于寝”[10]，即使在奴隶主贵族内部，祭祖权利也有明确的规定，嫡长子才拥有祭祀始祖等历代宗祧的荣誉，俗称“大宗”，其他诸子也只能祭奉五代祖先，俗称“小宗”。秦汉以后，里民百姓可祭祖祢两代，到宋代程颐、朱熹等理学家都主张放宽百姓高、曾、祖、祢四代的家祭的限制，为后代人所接受，宋以后民间家祭祖先扩大到高祖，高祖以上的列祖列宗须安置在家族的祠堂里奉祀，“若四亲之祀，则各仍私室，兹养不以入也”[11]，四代以下近亲祖先由家庭负责祭祀，即不出五服，四代以上的祖宗才配享祠堂祭典。

平民百姓家祭只能限至高祖，反映出朱熹仍然在维护封建礼制，限制家庭祭祖的层次代数，但实际上，家庭祭祖只限高祖以下是有其现实要求的，就一个家庭来讲，子孙曾与近亲祖宗一起居住生活过，他们对近亲祖宗的音容笑貌历历在目，睹物思人，倍感亲近、恩重，思念之情油然而生，而对高祖以上的历代祖宗，后代子孙缺乏直接的生活体验与感情基础，祭祀中难于唤起情感上的共鸣，人们又习惯上先亲近后疏远，怠慢一下远祖是在所难免的，何况大家都认为远祖是共有的，需要合族祭祀，家庭没必要单独承担祭祀远祖的典礼。所以，宋元以降，民间家庭祭祖主要还是限在高祖以下。

根据先秦儒家经典之一《仪礼》的记载，古代有身份的人，其住屋和家庙一般都是堂室结构形式，即建筑房子时，前为堂，后为室，中间隔一堵墙，墙靠东边开有入室的门，通过这个门使堂室相连，古人所谓升堂入室就是这个意思。寝室住人，堂上是主

人们议事、交际的场所。达官显贵祭祖有专门的家庙，家庙属“室”的形式，所以又称“庙室”，而室的坐礼，据清代学者凌廷堪的《礼经释例》考证，认为古人“室中以东向为尊”，意思是背西面东者为贵，其他方位次之。各级庙室都把主供神祖安放在朝东方向的位置上，其它的作为陪祀分列左右两侧。古时一般老百姓不能建庙祀祖，也无能力建造堂室结构的住屋，待人接客，包括祭祖活动都只能在寝室里进行，所谓“庶人祭于寝”就是这个意思，那么百姓在寝室里祭祖，其神龛就设置在面朝东的方位上，这样才符合古代仪礼中室以东向为尊的要求。

唐宋时，百姓住屋采用堂室结构较为普遍。朱熹曾倡导“君子将营室，先立祠堂于正寝之东，为四龛，以奉先世神主”[12]，要求建造厅室相连的住宅时，要配套建筑祠堂以供神祖，但民间百姓往往将厅堂作为祭祖的场所，“下至市井小民，家设主龛，务求宏丽，凡厅事位置，必先祖而后神”[13]，厅堂设祭已成为惯例。把祭祖的神台由寝室移至厅堂上。根据《仪礼》记载，厅堂礼节与寝室有所不同，它不以东向为尊，而是以南向为尊，故堂上的神位就必须设在厅堂正中，即习惯上称为“坐北朝南为尊”。这种把祖先灵位供奉于厅堂上的作法，明清以后更加盛行，就是新中国成立初期农村民居的厅堂仍普遍设有祖先“神主”的牌位。厅堂与寝室虽然在祖先灵牌的设置方位上有所不同，但都属于民居的有机组成部分，与专祠的家庙显然有别。朱熹倡导允许百姓厅堂上祭祀四代祖先，在形式上不僭越古制法礼，因为古代规定只有品官世卿才能立庙祭祖，百姓在家厅堂祭祖仍属“寝祭”；但实际上是放宽了民间祭祖的限制。朱熹这一主张既为民间百姓所欢迎，也为封建统治者所默认。堂上设奉四世牌位，即高祖、曾祖、祖

父和父亲，且配以妻室牌位，牌位用木制作，通常是上方削去两角呈半弧形，上面书写祖考、妣的姓名、字号（男性为考，女性为妣），神牌前面设有供台或摆一张长桌子，用于放供品，烧香烛。

家祭的时间，有定时祭与无定时祭两种。定时祭一般是指祖宗的生、忌日和传统的年节时举行祭祖活动。生忌日中人们比较看重忌日，这一天，家人要沐浴更衣，以洁身心，表示对祖先的崇敬；由家长率领全家依序立于祖龛前行礼，“忌祭，即终身之丧祭，时主人以下变服，朱子用白绢凉伞黔巾，今人只用素服，仪仍三献。是日不饮酒、不食肉、不听乐、素服以居，夕寝以外”[14]，祭礼，大体一明烛点香、二诵文敬酒、三焚纸跪拜。除了对神龛烧香敬酒外，还要煮上几盘亲人生前爱吃的菜，敬献于供案。子孙们对近祖两代的音容笑貌记忆犹新，有比较深厚的血亲感情，虽然家祭礼仪简单，但祭祀者感情投入，尤如与亲人在对话一般，寄托着对近祖的真挚怀念。年节里祭祖主要是安排在正月、元宵、端午、中元、中秋、冬至、除夕等几个节祭，其中以中元、冬至、除夕为家祭三大节祭。

中元节农历七月十五日为道教的“中元”，故称“中元节”，此节民间主要活动是祭祀祖先，超度亡魂，俗称“鬼节”。福建各地多重此节，乾隆《福州府志·风俗记》中引谢肇淛话“闽人最重中元，家设先人号位，祭而燎楮陌”。闽南有“月半不回无祖”的说法，“月半”即指七月半，出外谋生的人在这一天，不论远近都要风尘仆仆赶回家谒祖，家家户户在祖神灵位前，献祭供品，点香祷告．并焚纸衣和冥钱。纸衣是用印有各种古代服饰的小方白纸每十张折成一份，外裹以黄色纸，黄纸中间大写“念”字，两旁小写“追念先祖，庇护子孙”的祈句，纸衣供先祖在阴间裁制

穿用。《八闽通志·风俗》记："焚楮衣，前中元一、二日，具酒馔祭享，仍以纸衣逐位焚献"，闽南人称"送寒衣"[15]，莆仙人最重此节，前两天就要打扫庭堂，设好先世神位，"日具牲醴庶馐祭奠"，同时出嫁的女儿，当天要用盘箩装馔品挑回家祭奠，"盘合往来，充斥道路"[16]，闽东地区各家各户排设祖考斋筵逐位荐献。闽北人"追荐祖考，亦有具牲醴祭于家者"[17]，闽西地方习俗认为，中元节祖先要游魂回家看子孙后代，晚餐要留个位置和摆放餐具候迎祖灵一道过节。

冬至，俗称"冬节"，是民间传统的重要节日，冬至阳始生，阳象圆，阴象方，米圆象阳，故要食米圆，这一天每家每户都要搓圆团与祭祀祖先。"荐圆，是日粉糯米为丸以祀先，盖取团圆之义"[18]。清人施鸿保《闽杂记》记福州"冬至前一夜，堂设长几，燃香烛，男女围坐作粉团，谓之'搓圆'，旦以供神祀祖"。冬至搓圆，象征全家团圆，并祀祝祖先与家人同在共享，冬至前一日掌灯时分，在祖龛前摆上桌子，放好糯米粉团，合家老小洗净双手后，围坐搓圆，第二天早上，煮好圆团，先盛一碗，配上一打红筷子祭献祖宗，有的还放上几个福桔，桔上插有纸扎的四季花或长寿花，祭毕，家里人才能开餐吃圆团。可见，"冬至人家各祀其祖"[19]，是冬至节各地民俗活动中的一项重要内容。

除夕，是一年最后一天辞旧迎新之夜，旧岁即去，新年将至，人们总希望一年比一年更好，因而这一天就成为百姓祈福禳灾的重要节日，祈求方式不外乎两种：祭神明与祀祖先，"是日各祀先祀神"[20]，各地皆然。许多地方将两者仪式合二为一，吃年夜饭之前，在厅堂八仙桌摆满丰盛佳肴，讲究一点的要献上全鸡、全鱼与全羊，由家长率家人焚香朝南先祭天地神灵，祈求保佑，古时

要行三跪九叩之礼，近世一般焚香鞠躬就行了，祭毕，鸣鞭炮退神明；主人转身将供桌移至祖牌龛前，焚香点烛烧纸钱，同样祈祷神祖在天之灵庇福子孙；祭毕鸣鞭炮，整个祭礼才算结束。不少地方是先祭祖后祀神，像闽南一些县就“祭先及神”[21]，莆仙“辞年是夜以牲醴拜荐于祖考”[22]，比较看重祭祖礼仪。民国《建阳县志·礼俗》云，除夕时“牲肴祀祖考诸神”，因为天地之神是共有的，张家李户都能求得庇护，而祖灵却是私有的，具有直接的血统亲缘关系，不会因外界干扰而三心二意，它的职责是在冥冥之中护佑本家族，使本家族兴旺发达，平安顺利，所以有些地方祭祖优于祀神也是可以理解的。

除了传统的定时祭祀外，还有一些无定时的家祭活动，如婚嫁、生育、科举、盖房、分家、出门、收成以及消灾祛病等，都需要告慰或祈求祖先。缔结婚姻前，福建各地普遍流行“合婚”习俗，即将男女两人的生辰八字写在红纸上压在祖龛香炉下，祈求祖先审验，3天之内家中若无发生意外，包括不吵架，不摔破碗碟等，这门亲事就算是神祖已认可。成亲当天，新郎更衣整冠后要在父母引导下，朝祖龛点香祷告，聆听祖训；新娘上轿前，要在厅堂上跪拜祖先，受戒祖训。拜堂时一拜天地，二拜祖先，千古成例。若喜得贵子，或功就名成更要祭告先灵，大力宣扬。秋收时，“荐新谷于祖先”[23]，要蒸一碗新米饭祭祀祖先与土地公，叫“尝新”，既是丰收答谢，也是希望继续得到祖宗的恩惠、保佑。要是遇上天灾人祸，也要祈告祖先。可见，这类家祭不受时间限制，随需随祭或遇事则祭，基本上是按照家庭需要来进行的，其内容无非是两大方面，一是喜庆，二是禳灾。名目繁杂，时间不定，也可以称之为“杂祭”。

从前面所述的家祭内容分析看，家祭名目繁多，内容博杂，倘若需要随时可祀，大到婚嫁盖房，小到生儿出门，都希望祭告祖灵庇佑。这是一。其二，家祭仪礼简便，注重实用，除了点香焚纸各地皆然外，供品多少，仪式简繁等皆因地而异，甚至因家而异。因为家祭主要是家人参加，所以礼仪就没那么讲究，而且看重实用、易行。其三，家祭对象单一，祭祀频繁。家祭绝大部分是祭祀近祖，许多家庭只奉祖、父两代，直系分明，情感浓厚，逢年过节或喜庆娱乐都愿意点香燃烛祭奠祖先。总之，家祭是民间各地祖先信仰活动中最常见的一种，流行广，影响大，也是乡村民间信仰最主要的内容之一。

2. 墓祭：是指在祖先坟墓上的祭祀。墓祭对象主要分为两类：近祖与远祖。上古时代，由于宗法等级观念的影响，贵族或品官才享有祭祀远祖的权利，他们主要是在家庙中祭奠祖先，在秦汉以前未有墓祭祖先之礼制，“古无祀墓之礼，既葬而返，即祭于庙”[24]，每年春秋祭祖就在家庙中举行，偶尔上山扫墓，但也没有形成祭礼的一项内容。秦汉后墓祭渐成风气，唐开元年间，玄宗皇帝始定上墓祭礼，遂成惯例，唐五代称“野祭”。民间百姓只能允许祭祀父、祖两代，因此上山墓祭的对象，也只能在祖、父两代，不得僭越。宋代始，程颐、朱熹等理学家为强化“敬宗收族”的理想，倡议放宽民间祭祀祖先的限制，程颐主张允许百姓祭奠始祖，突破古代祭礼制度的框框，朱熹则提出折中方案，放宽百姓在家祭祀祖先代数的限制，允许祭祖四代，但不能祭始祖于寝室，以符合古礼制，同时采取变通的办法，准许百姓参加以墓祭的形式，去祭奠先祖。自宋代开始，一般百姓参与远祖的墓祭活动渐为普及。

由于墓祭对象有两大类，其祭祀的形式也相应有两种：一种是家庭式的墓祭活动，另一种是家族式的墓祭活动。家庭式的墓祭是以家庭为单位，每年由家长率家人上山祭扫近祖墓坟，祭祀对象习惯上限于祖、父两代，因关系亲密，感情深厚，故墓祭勤快、周到。家庭墓祭礼仪较简单，带些应时的果品、糕点、香烛、纸帛等供品上山，摆在祖墓前，先由家长焚香祷告，敬酒献礼，然后家庭成员依序次行三跪九拜之礼，礼毕烧纸帛并燃放鞭炮。

家庭式墓祭时间比较灵活，在正月里、寒食、清明、端午、中元、中秋、重阳、十月中（名送寒衣）、冬至等时节均可上山祭墓，其中清明、中秋或重阳被视为墓祭中最重要的祭节，俗称“春祭”或“秋祭”。闽西、闽北一些地方常将中秋节作为秋祭时节，福州、莆田等地则以重阳节为秋祭时间。

清明节，是中国传统的扫祭先墓的时节，“诸郡以清明祭墓”[25]。在民间清明祭墓常包括寒食节，因为寒食与清明分别在前后二天，故合二为一。根据地方文献记载，宋代福建墓祭已相当普遍，“州人寒食春祀，必拜墓下”[26]，习惯上民间把祭墓的时间定在清明前十天和后十天之间，“三月清明日，折柳悬户外，或插满头。前后十日间，人家各祭扫坟墓”[27]，在这段时间内各家择日上山祭扫祖墓，闽南有些地方有“培墓”与“巡墓”之分，“培墓”指新筑之墓，一般要连续三年在清明前后备丰厚牲醪前往祭扫，其中必有一盘甜糯米糕，象征在祖先庇佑下，子孙生活甜甜蜜蜜。培墓整个祭礼比较隆重。“巡墓”指三年以上的祖坟，主要是除草添土，略备供品，烧香焚纸，礼仪相对简单。各地祭礼虽不尽相同，但清明祭扫祖坟，怀念祖先的活动却是共同的，清明节是古代春祭祖墓活动的重大时节，其祭墓习俗迄今流行。

中秋节，是秋祭祖墓的重大时节，其仪式一如清明节。重阳节有登高爬山活动，福建有的地方就利用这一活动上山秋祭。这两个时节祭墓，除了上供品外，还要焚楮帛，俗称“送寒衣”。

家族式墓祭，是以家族为主体举行祭墓活动，一般又可分为“支房祭”（或称“柱祭”）与“合族祭”（又叫“族祭”）两种方式。由于家族历史悠久，历代列宗的祖墓越来越多，那些代数久远的祖先与现世的子孙关系也自然疏远，不可避免的会出现只注重近祖的祭奠，而淡化对远祖的礼遇的现象，久而久之，势必造成许多远祖墓坟的荒芜。如何保证列宗列祖的坟墓每年得到妥善的祭扫，许多家族都作了专门的规定，“以支祖坟山场、祭产谱内悉载所属房分子孙醵管”[28]，要求各支房分管自己嫡系的历代祖宗，每年春秋大祭由支房负责祭扫本支房历代祖墓。为了保证支房祖坟每年都有牲品供祭，各家族都划列出固定的祭产分别作为支房的祭墓之用，“各私房某祖祭产例得附载，其子孙自为管理醵祭，示私祖嫡派之世家守也”[29]，各家族希望将历代祖墓按支房分属，并明文规定职责范围，亲疏有别，各尽其职，以做到代代设祭，不遗一坟丘。但年代久远，社会变迁，人心不古，要做到代代遍祭是很困难的，只有始祖、分支先祖（即支系始祖）以及在历史上有过一定的名望和作为的先人，才有可能得到后代人的关照与缅怀。有的家族为了便于扫墓，一定时间后将若干墓拾骨合葬[30]，福建各地拾骨重葬风俗比较流行。

支房祭的规模要比家庭式墓祭大些，但比合族祭规模小一些，其祭墓时间大体与合族祭一样，有的家族是先分支房祭墓，后合族祭始祖墓；有的家族则先合族祭始祖墓，后分支房祭各自祖墓，有先有后，各地不一，但两者墓祭时间与次数大致相同。支房墓

祭虽然也带有“敬宗收族”的目的，不过其作用是有限的，无论怎么说，其更多的还是带有某种职责的特性，即承担应尽的扫墓义务而已，只有合族参予祭奠，才能唤起同族所有的成员内心一致的认同感，中国人看重集体力量，总希望自己的家族兴旺发达，举行合族墓祭，既能壮大家族的声势，也能满足个人的自豪感，也才有可能达到慎终思远、“敬宗收族”的目的。

墓祭中合族祭规模最大，各房均派人参加，祭祀祖先层次往上推，一般是指一族成员的共同祖先，始祖是最主要的祭奠对象，礼仪隆重，场面壮观。其墓祭时间通常是固定的，即春秋两大祭，春祭一般在寒食清明左右举行。淳熙《三山志·岁时》记道：“州人寒食春祀，必拜坟下，富室大姓有瞻茔田产，祭毕，合族多至数百人，少数十人，因是燕集序列款，昵尊祖睦族之道也。”可见宋代福建合族墓祭已相当流行，一些富室大姓有专项祭产，祭礼讲究排场，下山后还要合族聚会宴饮，说是为了“尊祖睦族”，实际上是在利用墓祭机会向外人显耀家族势力，所以许多大姓豪族重视合族墓祭活动，并作为族规写进族谱，以成定例。

各地合族墓祭时，仪阵庞大，有吹喇叭、擎凉伞、举旗幡、抬猪、扛羊、提酒等浩浩荡荡，一路喧闹，上山后在始祖墓前摆满各种供品，武平《城北李氏族谱》对供品有规定，须荤素16色，包括猪、羊、鸡、鸭、鹅、果品等，筹备值年头家要带上大烛、中烛、宝锭、钱帛、檀香、爆竹、手巾、拜铺、鼎杯、汤碗、筷子、祝匾、桌盆、铜鼓等物品，以供祭典之用。祭品丰盛，礼仪备至。墓祭由司仪主持，族长焚香敬酒，读祭文，行三献礼，祭礼仪式往往长达数小时之久，礼毕鸣炮、放铳。有趣的是，任何形式的墓祭活动后，都要祭谢“土地公”，山上的土地公既是地主又是警

察，它负责荒山野岭死者游魂活动的秩序，为了保障祖灵安逸舒适，不受他人的侵扰，就要厚加贿赂土地“官”，这是中国人独特的墓葬观念。下山后，财大丁旺的家族还要大摆酒席合族饮宴，“清明登山祭扫先茔，辟荆棘，整坟墓，标挂楮白，陈设籼糍牲醪肴核，率族拜奠。有祀产者品物尤隆，饮福分口，仪节加详”[31]，有的家族还不惜重金延请戏班，搭台演戏，大造声势。一些财弱势小的家族墓祭后，虽说不操办酒宴，但也要分送给五亲六戚一份肉胙和糕饼，闽北一些地方凡参加祭墓者都能分到一份肉，甚至怀抱中的婴儿也理所当然分得一份。

家族式墓祭，既是表达后代子孙对祖先的一种追思与悼念，同时也借此整葺修治各处祖坟，在民间传统观念中，祖墓残破不堪不仅是丢人现眼的事，而且是不可饶恕的罪过，会受到在天祖灵的惩罚，因此要责无旁贷的对祖墓加以整修保护。这种祖先有灵的崇拜观念，必然导致“风水宝地”说法的盛行。福建各地普遍流行择地葬祖的习俗，如万历《泉州府志·风俗志》云：“风水之说，惑人尤深”，各个家族，甚至每个家庭，都要礼聘风水先生，踏山勘地，选择一处青山绿水安葬祖先，只有葬到“风水宝地”，才能希望得到祖灵的荫护与惠泽。有的家族非常重视祖墓的保护，特意在坟墓旁“建寺立祠”[32]，延僧看守香火。同时拨出数量可观的田亩作为每年整修祖墓与祭祀的专项费用，还招募佃农承种祭田，并负责看守坟墓，晋江《苏氏族谱》记有将一处祖茔“付与墓丁叶积、当哥等兄弟看守扫净，其茔前及左右产园五千丘，付墓丁耕种，每年定税银八钱，仍还为看守之资。……其遗荫树木不许私受与附近少壮之人戕伐，放纵牛羊践踏，及打晒禾麦于墓庭之内，如有不遵等情，听衙闻官究治，别召他人看守”[33]。明确

规定墓丁的职责，除了耕种以外，平日必须负责打扫坟墓，以及防止外人或牲畜等入墓园砍伐与践踏，失职者将受到追究。更重要的还是通过合族祭墓，重温祖先的业绩与恩德，增强每个人血亲一脉相承的同族观念，如果说家庭式墓祭只是一种怀念追思的话，那么家族式的墓祭，特别是合族举行的墓祭，就不单是在缅怀恩情了，而是具有召唤同宗认亲，以达到团结一致的作用。

3. 祠祭：是指家族祠堂举行的祭祖典礼。祠堂名称早在秦汉时就已出现，《汉书·循吏传》云："文翁终于蜀，吏民为立祠堂，岁使祭祀不绝"[34]。文翁有功德，死后当地人民建立祠堂纪念他，当时的祠堂主要是用于纪念贤德之士。有地位的人可以建家庙祭祀祖先，庶民百姓则祭祖于寝室。魏晋以降，社会动荡，宗法制度受到严重破坏，平民百姓家族观念日渐淡化。到了宋代，封建理学家们为了重建伦理规范和社会秩序，以维护封建统治制度，极力倡导"敬宗尊祖"的家教思想，认为只有尊祖重本才能使老百姓安分守己，达到"敬宗收族"的目的，所以程颐、朱熹等人主张放宽庶民祭祖的限制。《朱子家礼》开宗明义就是要求家庭建造房屋时，应考虑先在正厅东侧建立祠堂，供奉四代祖先。朱熹所提议的建造祠堂还只是属于居家祭祀用的配套场所，与明清两代各地大量涌现独立的较具规模的家族祠堂是根本不同的，福建个别《族谱》在追记祠堂建造历史时，把创建年代上溯到唐代[35]，殊属特例，如果记述无误的话，唐代祠堂的规模和作用与明清祠堂仍有明显的不同。

受朱熹倡导的影响，南宋开始一些家族陆续筑建祠堂，如莆田的林氏就筑建先祠[36]，建阳县陈氏家族在元代也建造了祠堂[37]。但宋元时期家族建成的祠堂与明清时代修建的祠堂是不一

样的，朱熹设计的祠堂是附于居家之内，而且祭祖只限于四代，若干代后，势必造成家族内部由于祀奉对象的不同而产生分化，难于形成一个世代相承的统一的家族中心。为了适应家族不断扩大与发展的需要，在居家之外，建造一处独立的祭祀历代祖先又为各支房宗亲所认同的祠堂已成必要。明初，莆田林氏率先使祠堂成为独立的祭祖场所，“患祠之规制卑狭，不足以交神明，而即故宅之基建屋三楹间，蔽以外门”[38]把祠堂门朝外打开，意味着祠堂脱离民居而自成格局的开始。

明中叶后，家族兴建独立的祠堂蔚然成风，“近数十年，凡聚族而居者，城乡多各建祠，春秋祭祀”[39]。甚至一些小姓也受到影响，不得不趋求时尚，“百人之族，一命之官，即设置祠宇、祭田”[40]。大姓豪族不但建有家族的“总祠”或称“祖祠”，连支房均建有“宗祠”、“支祠”，通过各级祠堂将不同层次、不同地点的家族成员串联起来，铸成一条血亲分明、环环相套的家族连心锁。

明代以后，祠堂既是全族成员重大礼仪活动的中心，又是整个家族的象征，故各家族往往互相攀比，大兴土木，“画栋刻节，糜费不惜”[41]，闽清县坂东镇黄氏祠堂（又叫六叶祠），建于20世纪40年代初，占地面积2867平方米，十堵七厅，前为2层楼书院，中为大厅，后为2层楼厨房，两旁又建对应的两幢3层楼。全座大小房屋62间，大门前围墙内有一块6亩宽的空地，蔚为壮观，是目前福建家族祠堂中最大规模的祠堂之一。稍有势力的家族所建的祠堂，也是三间结构，外门、正厅和储藏祭器、遗物的房子，四周砌墙围绕，构成一个独立的建筑群。外门与正厅之间有一块空地间隔，俗称“天井”，正厅内有祖龛，龛中藏有祖宗牌位（神主）。有的是将始祖考、妣牌位放在最高处，下面依次排设列祖列

宗牌位，层层叠叠，排列有序。有的家族则将大厅分隔为若干小厅，正厅供始祖神位，左右小厅分列各房祖先，每房一厅，主次分明。

有些地方的家族无力构建规模气派的祠堂，往往以始祖居住的屋厝作为祭先祖的庙堂，俗称“祖厝”，家族内各支房祠许多是属于祖厝演变成的，如闽清坂东镇黄氏家族内的三叶、永泰黄氏、三叶车墩黄氏就是以各支祖厝为祭祖场所。这种以祖厝为祠堂的现象在经济落后的山区更是常见，甚至有的小姓人少的家族，连祖厝都无法保留下来，就在山村口旁选址设神位，供祭祖先。泰宁、大田一些山村的家族将祖牌设在大树下或巨石旁，逢年过节集约族亲前往祭祀，当地人叫“羊宫”，或戏称之为“露天祠堂”。

祠堂祭祖是家族祭祖活动中规模最大、礼仪最隆重的一种，古人认为“祠则祖宗神灵所依，墓乃祖宗体魄所藏。子孙思祖宗不得见，见其所依所藏之处，如见祖宗焉”。所以要“时而祠祭，时而墓祭，必加敬谨”[42]。这类全族祭祀活动每个家族都有传统定例，在各地族谱中均有明文规定，一般也是定为春秋两祭，“大宗小宗之祠，各春秋两祭”[43]。但具体祭日因族而异，有的家族为了把祠祭办得隆重、热闹，多把祭日定在传统年节上，如元宵、清明、端午、中元、中秋、冬至等，有的家族则简化祭奠礼仪，每年祠祭、墓祭各一次，“春分于墓，冬至于祠”[44]，清末民国后，许多家族实行祠堂、祖墓各祭奠一次的作法。然而，墓祭规模远不如祠祭盛大，祖墓多在山中，山路陡远，因地势限制，不可能聚集太多的人上山，而祠堂就在社区内，各项筹备工作比较方便，参加者也踊跃，场面可以搞得宏大、隆重。

祠祭礼仪讲究繁文缛节，一般都比较郑重、排场，“泉俗祭礼，

凡世家巨族每于冬至祭始祖，前一日设位、陈器、省牲、具馔。祭时，主祭盛服就位，引赞、通赞、读祝，俱序立。主祭奉神主出，就正寝降神、参神、进馔，初衔、亚衔、终衔，侑食受胙，辞神纳主……”[45]。祭礼前一天，主祭人和执事人先进祠堂清扫卫生，布置厅堂，摆好各种用具。执事人中分有陪祭、读祝、引赞、通赞、执爵、司鼓等人，他们均由家族中的男丁选出。主祭者按古礼宗法规定，必须是家族宗子，即嫡传的长子，但明代以后，社会变迁，荣衰不定，宗子名存实亡，族中一切大事皆依财大官显之家说了算，祭礼也由这些人主持，“近世宗法不行，概无宗子主祭，则有论爵论齿之个别”[46]，人们已淡化嫡庶之分，强调的是能力和地位，整个祭礼均由他们策划、主持。

行祭的当天，大家早早起床，换上整洁的衣服，主祭人则要盛装打扮，时辰一到，仪式开始，鸣鼓而入祠。司仪者（即引赞）引导族亲按性别、辈份分别站好，习惯上是男左女右。先由执事者点燃各处香烛，并把各色祭品摆上供案，具体祭品因地而异，但全猪、全羊、全鸡、全鱼以及应时果品、糕点、酒是少不了的。摆好供品，司仪者引主祭人盥洗双手，洗毕，司仪（通赞）高唱“迎神”（又叫参神）、开中门，或取出神主牌，迎接祖神的降临，鼓乐齐鸣，主祭人上香并酹酒，灌茅（即把酒撒于茅沙之上），一跪三拜，平身后在司仪通赞的高唱下，开始行古代大礼三献礼，三献礼程序包括有二十几个步骤，各地具体作法略有不同，这里简单提一下：

首先通赞唱：行初献礼，击鼓三通。主祭者走向祖先神位前，接过执爵者手中的爵，献爵于神案，行三叩礼，在场宗亲也跟着跪拜、平身，读《祝文》。《祝文》主要内容是赞颂祖先功德、神

灵普照，祈求灵垂显佑，世受禧全。读毕，击鼓三通，行亚献礼；主祭者献爵、敬酒、敬馔，行跪拜礼如前，平身；击鼓三通，行三献礼，退盏；主祭者再次献爵，行跪拜礼如前，平身；奏乐侑食，执事者一一将神牌前的酒杯斟满酒，进羹、进饭、进茶；击鼓三通，献爵完毕；最后是“饮福受胙”，主祭者站在香案前，跪拜，诵《嘏辞》。东汉经文学家郑玄在《诗·鲁颂·忄宫》篇释嘏为“受福曰嘏”，即接受祖宗的恩赐，由执事者代祖考取神案酒馔赐予主祭者，叫“饮福酒受胙”。主祭者俯伏拜谢，平身，行辞神礼，撤馔，族人跪拜，焚祝文、金帛、鸣炮，注目送神，平身退位，整个祭祖礼毕。接下来是聚堂宴饮，散席每人还分得一份肉胙，饮福受胙虽说是祭祖礼仪中附带的内容，但在现实生活中影响很大，它实际上在暗示族人：参加祭祖的人都能得到一份好处。对于讲求实惠的广大百姓来说，这种作法是最有力的无声召唤，所以每次祠祭都能吸引族亲踊跃参加，从而每回也都能煽起一次炽热的家族情绪。

祠祭是祖先信仰活动中规模最大、礼仪详备的祭祀盛典，宗祠祭祀的祖先之灵已不是局限在单个上，而是作为群体的家族先灵得到崇拜，变成了全族人共有的精神财富和血统的象征。每个人通过祠祭使自己与遥远的列宗列祖缩短了时空上的距离而感到亲近荣光，同时通过祠祭使每个人之间平日淡化的血亲关系得到渲染而产生凝聚奋发的力量。

综上所述，祖先崇拜不仅仅是意味着对先辈们的感情怀念，还包含有人与神灵世界间联系的宗教性色彩，同时受到封建儒学思想的影响，使人们对祖先的敬畏之情，融入了对封建道德观念的遵奉意识。祖先对后代有繁育之恩，子孙理应通过奉祀祖辈先灵

来报答恩情，遵循孝道是天经地义的社会道德准则。表面上看，祭祖是缅怀亡故的祖先，孝敬列宗列祖，实际上作为一种潜意识，乃是在教育活着的子孙，要求在现实生活中，子孙应当孝敬前辈，顺从家长，以维护家庭乃至整个家族的合睦，可见敬祖是表达人们内心深处对伦理孝道的热衷与宣扬，也反映出所谓"慎终追远"的家族观念的深层含义。

同时我们也应看到，祖先崇拜观念也受到佛教报应说法的影响，善有善报，恶有恶报，只有专注虔诚、礼仪周到地祭奉祖辈先灵，才会得到祖先神灵的庇荫：五谷丰登，六畜兴旺，财源滚滚，健康长寿，子孙满堂；反之则家败业衰，厄运临头。这种报应观念使人们相信祖宗先灵无时不在的威力，丰收、发财、中举、生儿、婚嫁等喜庆的事，都要在家里或宗祠禀告、酬谢祖先，这一切都归功于祖先的恩泽保佑，这种观念产生了一种无形的自我约束力，督促每个人自觉参加祭祖活动。只有奉祀有加，香火不断，家庭与家族才能安康兴旺。因此，家祭也好，墓祭、祠祭也好，其礼仪或繁或简，都是人们对祖先信仰和对现实祈盼的复杂心理观念的真实写照。这种观念已不再是单纯的对血亲祖先的崇敬之情，在历代封建统治者的利用下，已笼罩上政治化、神权化和宗教化的色彩。

作为一种已经沉淀在中华民族文化深层结构中的祖先崇拜观念，以及由此产生的祭祀祖先的活动，迄今依然存在，甚至还十分流行。有的地方在祭祖仪式上大兴复古，但大多数地方祭祀礼仪更具时代风貌，祖先遗像代替了祖灵牌位，鞠躬代替了跪拜，公德代替了祖训等等，虽然在祭祖礼仪中还掺杂有祈祷祖灵庇护赐福的民间宗教观念，寻根问祖、血亲认同、激励拓展的睦族和祥

精神在祭祖活动中更加突出。

第二节　畲族祖先崇拜

福建是畲族主要的居住地之一，约占全国畲族60%左右，主要分布在闽东、闽北、闽中等地，勤劳、勇敢的畲族是福建省境内人数最多的一个少数民族，历史悠久，文化独特，对福建山区的开发作出过历史的贡献。他们的祖先崇拜是源于历代相传的“盘瓠传说”故事。

相传上古时代，高辛帝皇后忽得耳疾，久治未愈，3年后，竟从耳中挑出一只金虫，闪闪发光，皇后好奇，就用盘子装下，瓠子盖上，不多日金虫长变成一只犬，机敏勇敢又善解人意，很受高辛帝的宠爱，便取名“盘瓠”。一年，西部犬戎族番王率兵侵犯，一路攻城掠地，国家危急，高辛帝告示天下，征召将帅退敌保国，若能擒斩番王，高官厚禄并许诺把三公主许配给他。国中无人响应，盘瓠闻之，揭榜应诏，潜入敌营寨，乘番王等人酒后酣睡之机，咬断番王头颅，趁夜叼回王宫，高辛帝及众臣看到番王首级，欣喜万分，可高辛帝为此发愁了，如何兑现嫁女的承诺呢？盘瓠突然开口说话：只要将我放在一口金钟内，七天七夜我就能转变成人。但有一个要求，不许任何人前来打扰，否则将功亏一篑。高辛帝又惊又喜，急忙吩咐备金钟。第六天时，皇后坐立不安，生怕饿死盘瓠，就悄悄打开金钟窥视，盘瓠刚刚变身为人体，惟有头尚未成形，但金钟已开启不能再变下去。当晚高辛帝为三公主与盘瓠举行盛大的婚礼。婚礼一结束，盘瓠就带三公主遁入南山，

若干年后，生有三男一女。三公主带着孩子回娘家探望双亲，高辛帝为外孙取名，长子赐姓盘，次子赐姓蓝，三子赐姓雷，外孙女由皇帝作主许配给战功卓著的姓钟的将领，从此四姓互相婚配，“雷、蓝、盘、钟四姓为众，相为匹配”[47]，繁衍子孙，形成了历史上的一支少数民族，即畲族。

“盘瓠传说”在历史典籍上也有记载，比较重要的有《山海经》、东汉应劭《风俗通义》、《后汉书》、晋代干宝《搜神记》等，所记述的故事情节荒诞不经，耸人听闻，显系编造。但作为一个民族的神话故事，多少还包含了一些远古先民的思想意识，即原始社会所普遍流行的图腾崇拜。当时畲民经常捕捉野兽，猎犬是他们亲密忠诚的帮手，在畲族先民眼里，猎犬勇猛、机警，与本族休戚相关，是生存的重要保证，由此萌发出原始的宗教信仰，把犬看成是部族的保护神和化身而加以崇拜，即形成了图腾的崇拜观念。三代后，受汉族文化的影响，畲民将图腾崇拜演变为始祖崇拜，将神话般的盘瓠当作部族的传奇始祖，编唱了一部本族的史诗《高皇歌》，诗歌记录了盘瓠的不平凡来历、征番立功业绩、娶三公主生儿育女以及率子孙开山种田、建立家园的历史过程，这部史诗在畲族内代代相传，家喻户晓。

在早期祖先信仰中残留有原始社会的图腾崇拜痕迹，这是思想文化发展嬗变的一般规律，但秦汉时，由于汉民族封建文人学士种族意识的偏见，故意渲染犬变人的神话，混淆始祖与图腾的关系，以达到歧视、诬蔑和控制少数民族的目的，给畲民造成了无法摆脱的沉重的思想包袱，致使部分畲族人不敢公开承认自己的祖先与图腾崇拜的关系，甚至有些人不愿意提及盘瓠神话故事，因此，有关祭祀祖先的活动，也是秘密进行[48]，生怕被外人窥视、

耻笑。

但顽强不屈的畲族人并不因此而放弃自己的祖先信仰，他们编成史诗《高皇歌》歌唱，编成祖图传阅。祖图是畲族无文字的史画，他们根据盘瓠传说故事绘成连环画的形式，共有40幅左右[49]，以直观的形象叙述祖先创业的传奇历史，为了避免汉人的嘲弄，把犬改称为龙。祖图和《高皇歌》是畲族独特的史书，在畲族居住地广为流传，同时他们还雕刻龙头木杖，象征祖杖。祭祖时，就将祖图张挂在神堂上，把龙头祖杖也放置在案台，吟唱《高皇歌》，缅怀祖先的丰功伟绩。畲族祭祖，唐代刘禹锡曾有诗："时节祀盘瓠是也"[50]。明代时，畲族祭祖更为汉人所注意，"山中自称盘瓠后，备画其像，岁时祝祭"[51]，明确提到祭祖要挂《祖图》。

畲族祭祖活动也可以分为家祭、墓祭与祠祭。家祭，是畲民以小家庭为单位祭祀祖先的仪式。畲族居住比较分散，人们称为"大分散、小集中"，加上重山峻岭阻隔，畲族村寨间的具体祭祀仪式也是因地而异，一般是逢年过节要敬奉祖先，每月初一、十五要焚香点烛，正月十五以前、七月十五、八月十五为祭祖三大节，福鼎畲族改八月十五为十二月十五作为最大祭祖节，另外还有独特的节日三月三染乌米饭祭祀祖先等。

畲族家祭也受汉文化的影响，"半染华风"[52]，在家中堂屋设案祭供，挂祖图、立祖杖，除了始祖盘瓠外，也同时祭祀本姓祖先，如宁德畲族传说忠勇王是雷氏祖先，白马大王是蓝氏祖先。家祭代数一般为三代[53]，点香燃烛，供奉几盘牲品菜饭，祭时，全家人均要参拜，仪式须由学过祭祖的人主持，畲民以能主持祭祀仪式为荣，但想主持祭祖仪式，须先通过"传师学师"仪式，按

畲族习惯，男子年满16岁要举行“做醮”祭祖仪式，又叫“度身”或“学师”，实际上是一种成丁礼仪。

为什么要“传师学师”呢？畲族相传：盘瓠不愿留在王宫当官，带妻携子迁居深山，为了战胜各种自然灾害和敌人，盘瓠爬山涉水，历尽艰辛，上闾山学法，学成后胆高艺强，能驱魔降妖，因而能庇护子孙安居乐业，繁衍生息，后世子孙敬仰始祖不畏艰难，勇于创业的精神，崇尚做一个有智勇有本领的弟子，所以，每个畲民都希望通过主持“传师学师”的祭祖仪式，继承先祖的意志和力量，成为一个受人尊敬的勇士。学过师的称“红身人”，未学过师的叫“白身人”，只有“红身人”才有资格主持祭祖。

“做醮”多在家中举行，日期由祭师挑选，仪式举行前，家人要从自己同姓同支的“祖祠”，挑回“祖担”又叫“游祖”，祖担是两个竹编的箱子，装有祖图、祖杖、祖簿、香炉、龙角、龙刀、铃钟等，把这些东西一一摆放在堂屋香桌上。仪式由法师主持，法师用念唱、歌舞的方式，叙述始祖盘瓠学艺的艰难历程，唱罢引弟子三拜天地、始祖、本师公（学师前辈），接着参牒、取法名。法师还要传授头冠、衣衫、剑刀、号角、笏板、锣、鼓等给弟子，要进行洗坛、置坛、坐坛、传渡、折坊、坐筵等一系列仪式[54]。礼仪繁琐，费用较重，也给大多数畲民家庭带来沉重的负担，近代以降，做醮的人越来越少，有的地方成为少数上层人物垄断的特权[55]。

从“做醮”的传说来看，畲族受到道教思想的影响是显而易见的，盘瓠为了本族的兴旺发达，只身去闾山拜徐真人学法，神仙法力无边，学成就能抗敌降魔，战无不胜。闾山是福建地方民间传说中的仙境，隐没在闽江下游，数百年才能显身露脸一次，只

有具备神仙气质的人才有可能适时入山，山主是赫赫有名的徐真人，在各地民间信仰中颇有影响。有关闾山的传说至迟在明代就广为流传，明中叶福建流行的《临水（夫人）平妖记》就已提到陈靖姑去闾山学法的事，可见在元明两代，道教信仰也在畲民区传播，使他们对祖先崇拜观念中，增加了具有道教色彩的学道练法的成分，同时在“传师学师”仪式上基本仿效道教的一些作法。

通过“做醮”后才有资格主持祭祖礼仪，祭过祖先的男人称“法师”，女的则叫“皇母娘”或“西皇母”。女性没有行成丁礼，只要夫家上代有人做过“西皇母”，自己有子孙就可以请“法师”主持祭祖仪式。祭过祖的人，要把取得的“法名”、“做醮”日期写在红布条上，结扎在祖杖上，表明是有身份的人，可以主持祭祖活动，作孝子为父治丧，否则要去请祭过祖的人来。

祭祖时，可进香敬酒，一拜天地，二拜祖先，有的唱《高皇歌》，向子孙后代宣传始祖创业的历程，缅怀祖先，增强民族意识。旧社会受汉人歧视，祭祖仪式往往秘密进行，有的地方则名存实亡。近几年，各地祖先信仰活动又逐渐流行，各地政府也重视宣传与落实民族政策，使畲民的民族意识空前高涨，畲家祭祖之风又趋盛行，并且不再回避外人，而是堂而皇之地进行。畲民的家祭也是祭祖最常见、普及的一种形式，祭祀频繁，礼仪简单，已成为畲族民间信仰中的重要组成部分。

除了逢年过节、农猎活动、婚嫁喜庆祭祖外，畲族还有一个本民族独特的祭祖节，即三月三染乌米饭祭祀祖先。这个习俗的来历有几种不同的说法，有说是盘瓠喜欢吃乌米饭，后代就在这一天统一吃乌米饭以表明是他的传人。福建畲民最流行的说法是，唐代畲族英雄雷万兴率领的畲军被围困在深山里，粮尽路绝，又

值寒冬时节，草木枯凋，处境万分险恶，突然雷万兴发现只有乌稔树还存有果实，急令部下摘食充饥，军心振奋，斗志昂扬，打破了官军企图困死畲军的阴谋，使畲军得以从容休整，积蓄力量，于第二年三月三发动反击，打败包围的官军，凯旋而归，山寨老女男少欢欣鼓舞，雷万兴吩咐手下的人上山摘些乌稔果来庆贺胜利，但时值春暖花开，乌稔树刚发嫩芽，还未开花结果，畲民们就摘些乌稔叶回寨，先捣碎叶片用布包好放进水锅里煮开，取出布包，倒入糯米泡浸数小时，染米成紫黑色，捞起装进木甑里蒸熟，这种米饭乌黑香口，故名为“乌米饭”。从此，畲民为了庆祝雷万兴率军抗击官军取得大捷而定三月三为纪念的节日，日久相沿，畲族人逐渐衍化为蒸煮乌米饭祭祖的习俗，每年三月三，畲族家家摘采乌稔叶蒸煮乌米饭祭祀祖先，祭毕合家聚餐，或馈送亲友。

墓祭。每年清明节，畲族也兴上山扫墓习俗，福鼎一些地方畲民三月三也上山祭墓，各家各户带上香、酒、纸钱、糕点、猪或鸡肉等供品到祖墓前，焚香祭奠，墓祭仪式比较简便，都是以家庭为单位进行，与汉族略有不同的地方是没有举行大规模的同族墓祭活动，畲族比较看重的是在祠堂合族祭祀的典礼。

祠祭。畲族内部也讲究姓氏宗系，大多是血缘亲近的同姓聚居成寨，受汉人家族制度影响，畲族内为了加强同姓血缘关系也有祠堂建制。祠堂规模不大，前厅议事，后厅祀祖，设有祖神龛台，上置祖牌、族谱，另设香炉。(浙江一些畲村的祠堂没有设祖牌，只挂画像)。祠祭时间一般也分为春秋两祭，但现在福建大部分地区的畲族只兴每年一次祀祭活动，福安《雷氏宗祠》每年二月祭祖三天三夜；罗源地方祠祭定在七月十一日；福鼎县则有定

在十二月十五日；宁德畲族则还有三年一大祭的习惯，等等，日期因地而异。

祠祭礼仪隆重、热烈，祭礼由族长或本族名望最高的人主持，本族内选出2名通赞、2名引赞、2名读祝、1名司众钱、1名司箔。有祭田的由田租收入支付开销，无祭田的每家平均分担。祭日前一天，要整扫祠堂，陈设器皿，洗涤用具，备办牲礼供品，全羊全猪是必备的，传说盘瓠是被山羊撞落悬崖身亡的，盘数无定例，凑成双数即行。

祭日半夜子时（11—1点钟）放铳一响，通告全寨，大家闻声起床穿上整洁衣服，做好准备，丑时（1—3点钟）铳炮二响，每家每户成年男子手捧香烛供品纷纷前往祠堂，女的不能参祭，只允许观看，（有的地方祠堂较小，由每户家长代表参加，叫“陪祭”），进祠堂门时要半跪蹲行进，将香烛祭品排列在供桌上，然后退站两旁。黎明时分，开炮三响，祭典正式开始，法师设坛请天神安位，迎《祖图》、祖杖、族谱入祠，悬图、置杖、开谱，叫“请祖安位”，实际上就是“迎神”仪式。这时鼓乐鞭炮齐鸣，合族祭敬祖先，共同瞻仰盘瓠创业的历史画卷，由族长或德高望重的老人讲述祖先传奇的功绩，激励后代继承家业，发扬光大。随后齐唱《祖源歌》或《盘瓠歌》，边歌边舞，舞蹈叫《祭祖舞》，气氛热烈欢快，这种场面对所有参加者都会产生巨大的感染力，让每个人感受到祖先的伟大，族亲的团结。歌舞祭典是畲族祠祭中的民族特色，使祠祭活动更具节日娱乐的气氛。

祠堂祭礼完毕后，要举行盛大隆重的迎祖游行活动，迎祖队伍组成有：锣鼓队、彩旗队、龙头队、刀枪队、舞蹈队等。出游时，锣鼓开道，彩旗招展，其中一面写有“代天征番招有功为驸

马”的旗帜最为引人注目，显耀祖宗的荣光，一路载歌载舞，鞭炮震耳，行进中畲民要跳“龙头舞”和“迎祖舞”。“龙头”象征始祖，其舞蹈反映子孙缅怀盘瓠王的建家立业的功绩。“迎祖舞”所表现的崇敬对象是整个的列宗列祖，其舞蹈中有三步一回头的动作，表示后代对祖先的怀念与崇敬。出游的目的是祈求祖灵赐福于全村，五谷丰登，人丁兴旺。迎祖队伍所经之处，家家户户出门焚香朝拜，并放鞭炮，感谢神福降临，大路小道走遍后，迎祖队伍才返回祠堂。有的地方祭祀仪式长达两三天，法师按各家的要求，分别代读“疏文”祈福，还要带参祭者跳“独角舞”、“铃刀舞”等，动作粗犷，节奏明快，多姿多彩，直至兴尽力疲，最后行谢神、送神、封谱之礼，礼毕，各家各户的代表带走自家的香烛供品，仍以半跪蹲的方式退出，将供品摆在家中祖龛上。接着参祭者聚宴一堂，有的地方则是全村聚餐，叫“饮宴”，至此，整个祭祖仪式才告结束[56]。

畲族各姓对始祖盘瓠尤为崇敬，所以祠祭时，允许不同姓的畲民参加。闽东一些地方有两姓共用一个祠堂的现象，祭祖轮流进行，你方唱罢，我方上，他们都强烈意识到拥有一个共同祖先，在生存斗争中应求同存异，共同发展。而汉族则不同，对共同祖先的观念淡薄，比较看重近祖的亲疏关系，百家千姓，各祠堂间的排他性十分明显。畲族对始祖等祖先的崇拜观念是根深蒂固的，即使在旧时代受到百般歧视的环境下，仍坚定不移地保持各种祭祖活动，连日常的劳动生活中，他们也用山歌形式来表达对祖先的敬仰与歌颂，迄今还保留有大量 这方面内容的山歌。历史上畲族在与汉族的交往过程中，能灵活有选择地吸收部分汉文化融为己有，设位供香，建庙扫墓，既有汉化了的繁文缛节，又有本民

族独特的歌舞表现，使畲族祖先崇拜具有畲汉文化交融的特点。

第三节　行业祖师崇拜

俗话说："行行有祖师爷，业业有守护神。"随着社会上职业的日益分化，为了在竞争中求生存，发展中图兴旺，各行业无一例外都敬奉自己的祖师爷和保护神，顶礼膜拜，虔诚信守，功利性的目的十分鲜明，他们相信只要对神明心诚、礼周、谨慎，就能吉祥如意、财运亨通。这些祖师往往被看成是某种职业的原始创建者或职业成败的操纵者，实际上已是职能神的化身，是社会分工在宗教信仰上的反映。在封建社会，工匠商贾倍受轻视，封建统治者总是想方设法加以抑制。因此，工商者格外崇奉神灵，希望能借助超人的精神力量来满足现实生活中的自我需求，不论在店铺或居屋，也不论是走南闯北，他们都始终如一笃信祖师爷或神明。历史上许多民间信仰的神祉多是依赖南来北往的商贩带来并流传各地。从历史上看，工商业领域的民间信仰相当发达，而且禁忌五花八门，叹为观止。禁忌观念是伴随神灵信仰而产生的，有神灵观念就必然有相应的禁忌规定，而禁忌的实行又强化了神灵观念的神秘和不可触犯的地位。如果说神灵是民间信仰活动的核心，那么禁忌则是维护信仰圣洁、经久不衰的重要保证。在哲学家的学说里，禁忌是消极的、防范性的心理表现，而在崇拜者眼里，禁忌则是积极的、主动性的心理表现。他们认为遵守清规戒律，能纯洁净化人的心灵，从而达到超越自我精神的最高境界，所以在他们看来禁忌本身是一种积极的信仰行为。

福建自唐宋以降，工商业逐渐发达，各行当的祖师爷、禁忌等信仰活动名目繁多，内容驳杂，这里主要列举几种福建重要的有特色的行业中有关祖师等崇拜活动的状况。

1. 伐木工。福建自古被称为“东南山国”，连绵不断的山峦，温热多雨的环境，使福建拥有丰富茂密的山林，名列全国三大林区之一。山林成为福建传统经济的重要资源，在长期的林业生产过程中积累了许多宝贵的劳动经验，同时亦形成了地方独特的民间信仰和禁忌习俗。

俗语说：“靠山吃山，靠海吃海。”对山民来说，砍伐就是他们谋生的重要职业，祖辈伐木，以林为生。伐木工崇拜的祖师爷是鲁班，鲁班发明的锯和使用的斧头，都是伐木工必用的工具，他们认为锯和斧是鲁班传授下来的，是伐木工手中的两件宝，因此他们尊奉鲁班为本行业的祖师爷。同时伐木工也信奉“山神”。民间信仰有一个很大的特征，就是人间有什么品位的官，神灵世界也就对应有什么等级的神。在神的世界里，也构成一个等级分明、职责各别的神官制度。伐木工生活劳动的场所是山，分管的神就是某片或某座的山神，每一座山都有它自己的主管神。

祖师爷供奉在家中，一般初一、十五或年节时燃烛点香祭供，出外砍伐则须敬山神，“县官不如现管”，上山时要带些香纸去祭拜“山神”。山神的称呼因地而异，福建主要有两大类，一种是“树神”，另一种是“土地公”。安溪县、德化县、漳平市等地，伐木工在要砍伐的山头挑选一棵粗壮的古树，作为此山头的神祉，在大树下，点上香，斟两杯酒，拜三拜，告知近日要动工伐木之事，祈求山神恩准，祭毕才能动手砍伐。将乐县伐木工上山伐木时，带上一只公鸡和一些米粿、香烛、鞭炮等，去山里神庙敬神，礼仪

较隆重。而南安县伐木工则备三牲去当地土地庙，祭祀土地公。三明、永安、连城、龙海等市县，上山砍树都要去土地庙祭神。沙县人去庙里烧香后，要把香火带到山上棚屋，用以每天早晚敬山神。霞浦县伐木工也是早晚点香敬神。

1949年前，山区伐木工的生活十分艰苦，三明地区叫伐木工为“柴夫”，他们在山上用树皮与茅草搭盖一座座简陋的草屋。因四面通风，戏称为“四脚亭”。屋内用具是竹蔑编的床，木墩做的凳。漳浦县、漳平市地方叫此屋为“寮”，开寮时要先祭山神，才能破土动工。寮盖好后，早晚要点香祭神，每月初二、十六还要做“牙祭”，即办些酒菜祭祀山神，祭毕众人围坐在一起聚餐。祭拜山神后，伐木工具拿到香案上，绕香火几圈，示意驱邪保平安。

山上伐木作业，由于地形复杂，树木错落，极易影响人的视角和判断，从而引发一些意想不到的不幸事故，轻者伤痛皮骨，重者危及生命，使伐木作业笼罩上一层变幻无常的可怕迷雾。为了祈求砍伐过程的平安、顺利，各地都形成若干伐木禁忌。上山伐木不许说不吉利的话，怕带来晦气。霞浦县人砍伐时忌讳讲“红”字，若讲“天边红彤彤”，或说“这条山道尽是红土”等，是不吉之词。因为红代表血，伐木时说红，将意味着有人受伤流血。同样，漳平市人上山伐木忌说“肉”字，说“今早吃猪肉”要改口为“今早吃猪菜”，怕说肉字将导致砍树伤人皮肉的后果。而且吃饭时不能把筷子架在碗上，或交叉迭放，说这样预示砍树会伤人。罗源县人砍伐时不能吃光饼，因为当地方言“光饼”与“扛饼”谐音，怕出现类似扛着被树压为饼的死者的悲剧；也不许吃米糟，原因是米糟属红色，吃了容易发生误伤流血事件。大田县伐木工不能四个人或八个人一队，当地人忌讳此数，视为不吉。

三明、漳平、漳浦、霞浦等县市，伐木时斧声未响，人是不能先说话的，怕招来山上的恶鬼。龙海、平和、浦城、建阳等地，上山后伐木工会迟迟不肯动手砍伐，要在旁边的人不断催促下，才装作无可奈何的神情挥臂斩砍，好象在暗示树神说不是自己愿意下手，而是被他人驱使所为。大部分山区砍伐时，不是随随便便见树就砍的，而是有所选择，幼树是禁止砍伐的。有趣的是，要先挑选一棵比较容易砍倒的树砍伐，叫“试斧”，第一棵树能轻易砍倒，就预兆这次砍伐会一切顺利。诏安县选择第一棵树必须是最高、最粗的大树来砍，这一点与众不同。他们认为这棵大树是这一片树林的“树王”，先把它砍倒，就能震住其他树木，后面伐木就顺当、安全了。诏安人伐树也是不能讲话的，口中咬根树枝以防出声，等把树砍倒了才可以吐掉树枝，喘口大气，说说话儿。

树快被砍断时，人是不能惊惶失措先跑开的，要不然树会朝脚步声的方向倒去，从而发生意外伤害。对此一些地方采取若干妙趣横生的作法，以防止事故的发生。屏南县的作法是，当树伐倒时，将头上的斗笠取下来朝对面甩出去，树就会顺着风声倒过去，人就能平安无事。浦城、尤溪县的作法是在树快砍倒时，忙把自己的上衣脱下来，向对面扔去，树也能跟着倒去。将乐县人则是朝前抛出斧头，把树引倒在前方。实际上，只要树一面预先砍个缺口，在快倒时用力朝前推，树就会顺山方向倒去，一般是不易背着倒下来压人。当然，砍树的缺口是要有经验的，刀口角度不当使树倒戈也不是不可能的事，正因为有一定的风险性，有的伐木工就想用某种手段来预防危险性的降临。不过那种扔东西引诱树倒的方向的作法现在已不常见了。

民间习惯上凡已有人祭祀过的大树，都是不能下手砍伐的，因

为这种树已不是一棵寻常的普通树了。平和县有句谚语“砍柴砍大不砍小，采树伐木不挖根”，这是山里人长期劳动积累的生产经验，砍伐时禁止一片树木砍得精光，必须留下若干棵树育种。屏南、大田县山民认为，应该留一棵树给“看山王”，即山神歇脚用的窝，否则会触怒山神，招来报复。另外砍伐过程中，若发生意外事件，或流血病痛之类的事，都要马上停工下山，因为伐木作业具有危险性，不能在晦气恶运下砍伐，那样容易产生意外，必须收工返回，不然会有大祸临头。

树木砍伐顺利，伐木者须备香烛、三牲到树神或当地祠庙里答谢，叫“送福礼”，既表示对山神恩惠的酬谢，又祈望下一次继续得到庇护。

2. 造船工。福建背山面海，有上千里的海岸线，境内溪流纵横，河叉港湾随处可见，由于这种自然地理环境，福建先民很早就“习于水斗，便于用舟”[57]。在历史上，福建素以造船与航海的技术高超而享誉四方。1974 年，在连江县浦口乡发现一只独木舟，经专家鉴定是属于秦汉时代闽越人的遗物。这只独木舟，长 7 米左右，是目前全国发现最早的独木舟之一，这是一种轻便型的小舟，特点是速度较快，灵活机动。宋代福建造的海船远航亚非国家进行海上贸易，明代福建的“福船”更是以高、大、稳而闻名全国。

福建造船业历史悠久，世传的祖师爷也是鲁班，在民间凡与木工有关的行当大多尊奉鲁班为鼻祖。福建造船过程讲究祭典礼仪，动工前宴请星相师择定良辰吉日，当日开工，先在造船作坊旁，设案点香，摆上若干果品、茶酒，敬拜祖师爷，保佑造船顺利，还要敬拜天神和龙王，祈求开工吉顺。祭告礼毕，才可以动

工兴造。长乐县造船开始后，每天都得点香祈祷，一直到造船完工。各地建造船只期间，每月初二、十六日2天，要略备酒菜祭祀“天公”“龙王”等神明，祭罢，师傅、徒弟一起饮宴一餐，与神同乐。

造船中安钉“龙骨”的礼仪最为慎重，造船工视船为有灵之物，认为船底龙骨是整只船的灵魂所在，不能不慎之又慎，马虎不得。大部分地方在装钉“龙骨”时，也要选定时间，时辰一到才能钉架“龙骨”，先把一块数尺长的红布钉在“龙骨”料上，象征渔业红火、吉祥，随后在一阵鞭炮声中，把“龙骨”装钉好。霞浦县安装龙骨梁木，须送红包给师傅，并煮蛋酒酬劳，目的在于让师傅心情愉悦，装钉好龙骨，保证船只日后航行安全可靠。平潭县装上“龙骨”，留着头尾两根钉子没锤牢，由主人焚香祭神后，再将两颗钉子钉紧，俗称“寄钉”，主人家寄希望于“龙骨”身上，劈风斩浪，讨宝招财，福运涛涛。平潭人在龙骨各节承接处，夹放有棕、布等物品，据说能避邪晦。闽南人习惯在船上“龙骨”缝中，塞进古钱数枚，大多以铜钱为宜，据说以钱开道，能逢凶化吉，故此举叫“安龙骨”。

“龙骨”装钉好，成船就指日可待了。晋江、南安县（现已撤县建市）在装钉船头、船尾时，也要用红布包扎，这两头也是整只船的重要部位。尤溪县造船装置船头，要在傍晚时装钉，防止别人偷看。因为人们习惯以为财运在船头，而财是不能轻易让人看到的，所以选择黄昏装钉船头能保证财气不外漏。船头的重要性还在于刻画了一对“龙目”，如果船没有眼睛，就辨不清方向，容易迷航或触礁搁浅。各地对“龙目”的装置也特别看重，通常要在船眼的周边各钉上三枚钉子，有的富裕渔民是钉上三枚银钉，

钉子上挂有红布条。据说钉子护在船眼旁，能避沙驱雾，明视远方。晋江县讲究安装“龙目”的圣洁，为了避免闲人的围观、喧闹和风尘的干扰，大多选择在凌晨四点左右，静悄悄地装钉“龙目”，霞浦县钉“龙目”倒不拘什么时辰，只是要再送红包给师傅，并煮碗蛋酒招待，无非是说明装钉“龙目”也是件不大不小的“喜事”，理应酬谢师傅们。“龙目”描绘各地大同小异。惠安县设计的船眼比较有趣，是因船而异，出海打渔的船，船眼是朝下，寓意靠海吃饭；若是贩运的货船，船眼朝上，说明是靠天吃饭的。龙海县（现已撤县建市）在船头还安装一把利斧，象征船只劈风斩浪，一往无前。

船只造好，福建人大多喜欢将船身漆上红色的颜料，认为红色光艳、吉祥，船只在海涛风浪中，形似龙腾鱼跃，一派生机勃勃。

造船时各地有些禁忌，造建船只过程，在场的人不许讲不吉利的话，不说捕不到鱼或船翻之类的话。莆田县造船的板数不能是3、6、9，当地人流行“兴、旺、衰”口诀，3、6、9数正好都在“衰”字上，故用木料数要避开这3个数。尤溪县造船工，忌讳初二、初八、十二、二十、二十六的日子，因这是“龙日”，不能建造船只，若要造船似有点与“龙”争高低的味道，这样容易犯忌，得罪海龙王，将来这艘船经常会碰上大风大浪，不吉不利。各地在建造船只时，忌讳妇女爬上船，因为传统惯例福建渔船全由男人操纵，女性与船无缘，久而久之就形成了女人不能上船的习惯，同时把女人上船与晦气降临相提并论，这种禁忌迄今还有存在。

新船建造完工，要举行下水试航仪式，下水仪式也要问卜择

时，选定黄道吉日。是日，船头船尾扎上红布带，连船窗、门也挂上红布条，这是中国人的传统观念，大红大吉。下水前在新船边设祭，摆上三碗牲菜，点香焚箔，祭谢天神、水神和祖师爷，祭拜罢敲锣打鼓，燃放炮仗，船工们把船徐徐推入水中，这艘船将带着船工们的祈祝乘风破浪，航行天涯。

3. 渔业。福建人多地少，以海为生的人特别多，他们信奉的天上圣母妈祖，既是海上的保护神，也是行业的祖师，福建各地渔民基本上一致奉妈祖为本业至尊神明，妈祖成为渔业的祖师是民间信仰实用性、功利性的典型表现，妈祖与鲁班等行业的祖师不同，她本身不是以从事航海为业的人，而是个以预卜为业的巫，但在后人的不断渲染下，妈祖神通广大，能够保佑海上航行平安顺利。为了与变幻无常的大海搏斗，渔民们迫切需要这样的海上保护神，只要有灵则拜，历代相承，妈祖就成为了海上女神，而且是渔民们心目中的祖师。妈祖作为渔业祖师的过程虽然与众不同，但这又是明清以来民间信仰发展的越具地方性的一大趋势，许多行业的祖师在各地衍化成当地的某一尊神，即使是同一行业，其祖师在不同的地方也有不同的说法（这在后面会谈到），而且有些是地方独有的传奇“祖师”。

每年过春节后，第一次出海要占卜择日，一般是到妈祖庙（又叫天后宫）进香，求问吉日良辰，由神意定夺出海佳期，时间确定了，渔民要从神庙中将香火带到船上去，每艘船都设有神龛，有奉祀妈祖神，也有同祀关帝牌位，关帝被老人誉为讲信义的“神”，出海闯荡也需要彼此互相帮助。渔民出海谋生，一艘船常常是数家人合股置船，有张三也有李四，在远离家乡的大洋上浪荡游弋，舟来船往，尽是南腔北调的人，大家都为了妻儿老小而奔波于茫茫波涛

之中，故渔家认为五湖四海皆兄弟，彼此以友情为重，关帝自然而然成为渔民们奉为海上兄弟的保护神而加以崇拜。

日期择定，渔家要备三牲，带香烛、金箔、鞭炮等到海滩上设坛祭神，由船主点香跪拜，祷告神灵恩泽广披，顺风顺水，满载而归。接着焚烧纸钱，作为进贡神仙的钱财，鸣炮喧天，以壮声威。祭祀礼毕，带些香烛、纸钱上船，因为出洋作业少则个把月，多则数月，一路上逢祭日也得烧香求拜。在震耳欲聋的鞭炮声中，渔船缓缓驶向大海，渔民们站在船尾与送行的亲人互道珍重。晋江县（现已撤县建市）渔民祭典完，还要驾驶船只到土地庙或妈祖庙前的海面上绕道一圈，才能正式扬帆出海。霞浦县新年第一次出海是象征性的，把船摇到近海处转一周就返航，所以当地第一回出海不兴放鞭炮。宁德县（现已撤县建市）渔民择日出海，要在船头“龙目”上或桅杆上，钉挂道士法师画在红布上的符，据说能镇邪驱魔，并买一斤酒喷洒在船板上，也是带有避邪靖妖的作用。平潭县渔民下海前把米、盐混合在盘子里，从船头一把一把撒向船尾，预祝一帆风顺，鱼盐丰收。

满载返航，船上货物卸装完，船主要备三牲、香烛、纸钱、鞭炮等供品，去妈祖庙或关帝庙酬谢神明，俗称“送福礼”，感谢航海过程中得到天神的庇护。一般说，酬谢的礼仪要比出海祭神备至，供品也更丰盛慷慨。

除了每次返航谢神活动外，各地还有一些规模不等的祭祀仪式，其主题思想就是“祈神”与“谢神”。各地渔家每月农历初二、十六日，有的是初一、十五日，要做“牙祭”，祭祀妈祖、关帝、海龙王，漳州地方渔民还有供奉开漳圣王陈元光等。“牙祭”礼仪比较简单些，三四盘肉菜，点上香烛祈祷几句就行了。莆田县沿

海“牙祭”不用“荤”，只用斋菜、果品祭拜。农历三月二十三日是妈祖诞辰日，各地妈祖庙都会涌进无数的渔家人，他们烧香焚纸，顶礼膜拜，同时抽签问卦，预卜下次讨海的吉凶。农历七月二十九日，是闽南地区祭海神的传统节日，传说是海上遇难的渔民阴魂不散，常聚集在海空上为来往船只护航，为了感谢这些无名英魂的恩德，渔民们相约在七月二十九日，带上供品到海边祭奠这些神灵。这天渔家各户挑着满满的祭品从四面八方汇集在海滩上，各家都把祭品摆出来，主要有猪、鸡、鸭三牲，还有清酒12杯、糖圆12碗，以及五花八门的山珍海味，摆得满满一桌。祭奠时间定申时，时辰一到，由主持人焚香祷告，期望海神保佑出海平安，满载而归，然后男女老少一齐跪拜大海，八拜九叩，拜毕焚烧纸箔，最后大家围坐在一起分享供品。东山县渔民这一天祭拜的是“海龙王”，供品为猪肉、鸭、鱼三味，有的加全鸡、羊头为五味盘，把猪头、羊头搁在供品首位，这种大规模祭祀海神的活动已不多见了。宁德县渔民是农历七月二十四日，在家焚香烧纸祭拜祖先神灵，以保佑远航亲人的平安。

渔民经常与风浪搏斗，生死福祸在弹指间，因此十分讲究禁忌，在岸上日常生活中，也同样遵循祈求平安的传统禁忌，煎鱼时只能煎一面，不能把鱼翻过身煎，翻一面预示出海会翻船。同样吃鱼时，吃了上面的鱼肉，把骨头剔开后，直接吃下面的鱼肉，不许把鱼夹翻过来。长乐县渔民吃鱼时不能先吃鱼尾，意思是要留着尾关照子孙后代。霞浦县渔民不吃鱼眼睛，怕吃了以后船眼会模糊看不清航道，以致触礁出事。

日常生活中彼此都忌讳讲不吉利的话，“翻”、“沉”、“倒”、“搁”、“破”等字，一般是不直接说，而用别的字眼去替代，“翻

个头”就叫“转个头”，“搁”叫“放”，“破”叫“旧”。叫船主不能称“老板”，这带有破旧木板的意思，因此习惯是叫“船老大”或“掌柜”的。渔民常用的吉祥语是“顺风顺水”、“满载满装”等。渔民都忌妇女跨过网具，孕妇不能去触摸渔船或捕鱼工具。渔民忌讳白色，不穿白衣服，网具、船帆也不准染白色，这与传统治丧穿白色衣服有关系，渔民怕把晦气带到船上来。当然，现在禁忌已不那么严格了，渔民穿白色衣服的也大有人在。若去渔家做客，不能先吃鱼头或挖鱼眼睛，倘若先吃会被认为是对渔民不尊敬的表现，也不能把汤匙在汤碗里搅来翻去，那是失礼的，会引起渔家主人的反感。

4. 石匠。福建有些地方的石匠是信奉鲁班为祖师爷，但一些地方则不同，福州市长乐县供奉女娲为祖师，女娲能巧补天空，不仅技艺高超，而且胆识过人，是石匠们所崇拜的偶像。霞浦县石匠崇拜地方神“张一郎”，长汀县石匠也奉祀当地“杨公”为本行业的尊神。一些地方崇奉的祖师往往是当地与行业有关的历史上传奇的人物，有的牵强附会难于自圆其说，但传承流广已是约定俗成的现象了。

尊鲁班为石匠鼻祖，是因为石匠开石常用墨斗弹线划格，而墨斗是鲁班的宝物之一，传说石匠也是从师鲁班，与木匠、泥匠并称鲁家三大高徒，因为在建造房屋工程时，石匠、木匠、泥匠常常是形影不离，联袂建业，所以他们同尊一个祖师爷也就不足为奇了。

每逢“牙祭”日，石匠要祭祀祖师神灵。上山凿岩炸石，动工前要摆上若干菜肴，点香烧纸祭拜辖区内的土地神或山神。开工采石若不敬山神，会招惹无端的灾祸，故石匠不敢怠慢地方神。

古田县人祭山神的祭品比较特别，用咸鱼、猪肉和豆腐干，叫“三仙礼”，祭毕才能动工采石。

石匠活较累又具有危险性，因此为了自身安全形成了若干禁忌。石匠的墨斗、曲尺不能让人随便跨过去，怕触犯祖师神灵。福州采石工不喜欢看到炸石后，乱石朝人躲避的方向直滚过来，这种现象预示出师不利，应立即停工返回，否则会发生伤亡事故。古田县石匠进山到动锤之前，不讲一句话，动锤以后才可以开口说话。忌讳直呼人家的名字，怕名字被山神听见，日后会来找麻烦。惠安石匠忌石头上留有人血或动物血，预兆不吉，要赶紧擦洗掉，农历十二月十六日“尾牙”祭神后，师徒要聚餐一顿，庆贺一年的劳动与收获。如果师傅起身给谁倒一杯酒，谁就意味着被辞退了。莆田县石匠忌讳初八、十四、二十三日这3天，认为这3天出工干活，凶多吉少。初到工地上，不能随随便便把工具箱扔在地上，要轻轻放置，随意扔下说明这儿活不多，干不了几天就得卷铺盖，而轻轻放下，说明工期长，有钱赚。石匠的工具铁锤不能对敲，否则匠工之间会闹矛盾，生口角。

惠安县石匠技艺高超，他们身背钢钎、铁锤，走南闯北，在广州的黄花岗烈士陵墓，在集美学村的“鳌园”，在南京恢宏的中山陵，在北京雄伟的毛泽东纪念堂等，都有出自惠安石匠之手的石雕。惠安县被人誉为“石雕之乡”，不但在惠安县到处有石匠的打石场面，而且在闽南乡村，都能经常目睹到石匠开山凿石的情景，采石的炮声、雕刻的锵锵声不绝于耳。由于石匠业的发达，闽南地方以石头为主的各种建筑物随处可见，石头构筑的房屋，石板垒叠的石桥，石条竖立的牌坊，石块建造的神庙，还有石椅、石桌、石台等等，用石头雕刻的飞禽走兽满目皆有，栩栩如生，巧

夺天工，被中外学者赞叹为“石头文化”的艺术结晶。

5. 泥瓦匠与木匠。泥瓦匠即泥水师傅，也有叫瓦匠，他们尊鲁班为祖师爷，但有的地方信奉有所不同，安溪县信仰“九天先师”，永春、沙县人则崇拜“九天玄女”，以女性替代取个“巧”字，寓意泥水匠技艺高超。厦门市泥匠信奉地方神明“将军爷”，诏安县敬仰“缺口嘴将军”，华安县恭奉“荷叶先师”，等等。这是近代以后，人们常以当地某神明来取代传统的鲁班祖师位置的缘故。

泥水匠视瓦刀为圣物，是谋生的铁饭碗，祭祀祖师时，需将瓦刀置于案桌上。学徒满师，师傅要赠送一套工具，特别是瓦刀要崭新上等的。泥水匠主要从事盖房和修风水宝地的劳动，这两项工程在民间都是十分重要的大事，因而人们普遍敬重泥水匠，生怕招待不周得罪他们，担心师傅不尽心，房基不牢固，风水也修不到家，那是让人坐立不安，吃睡不香的事。除了一日三餐另加点心外，每逢“牙祭”，主人都得添几个菜祭神后，宴请师傅们。

泥水匠禁忌妇女跨瓦刀，认为这会带来晦气。诏安县泥水匠还忌“锤子”（自由垂直地面带线的锥子）被人跨过，怕会影响测量水平线的准确度。莆田县泥水匠忌“虎日”出工，说老虎会咬人，这天干活多灾多难。

木匠崇拜鲁班为祖师爷，墨斗、曲尺被视为传家宝物。诏安县还信奉“墨斗法师”。福州有座本省最大的鲁班庙（在市十四中学后，南禅寺），逢年过节，特别是农历三月初三鲁班日，信徒络绎不绝，庙炉香火不断。学徒满师后要到祖庙进香敬拜。南靖县满师要把墨斗置于祖师爷神龛上，上香跪拜。沙县学艺满师，要送红花、白粿给师傅，对三年来的精心培养表示感谢。

木匠禁忌别人跨过墨斗或曲尺，也不许闲人乱触摸，为此，木

工师傅常把曲尺挂在脖子上，怕被别人动后运气不佳，如果有人触动过，要用咒符点火，绕曲尺或墨斗一圈，叫“焚净”。霞浦县人忌木工进入坐月房。莆田县“虎日”不能出工，这是忌日。永定县木匠出工时要杀只雄鸡，滴鸡血于工具上，以避邪驱妖。

6. 铁匠。铁匠崇拜“铁拐仙”为祖师，有的地方还信奉别的神明。福州一些铁匠崇信欧冶子，龙海县铁匠供奉李老君，霞浦县铁匠敬拜邱而郎为祖师，古田县铁匠则祭祀“独角仙”地方神，长乐县铁匠崇拜的偶像是“太白金星”。

崇拜李铁拐为祖师，一般在农历七月十五日祖师生辰时举行祭祀活动，摆上几盘荤菜，点香上烛，诏安县铁匠是抓来一只大公鸡，用嘴咬破红鸡冠，把鸡血滴进铁炉，叫“割花”，随后宰鸡祭供。奉祀老君为祖师，是因为老君炼丹常用八卦炉，是炉神的化身。

民国以前，铁匠在诸般工匠中是较受人尊敬的行业，民间有铁匠坐上首的说法，即众工匠聚桌，上座必留给铁匠，为什么铁匠能坐上座？因为各行各业都离不开铁匠锻打的劳动工具。平和县人还把“鼓风机（又叫风箱）视为圣物。铁匠打铁时忌空打铁锤，古田县有句行话“空锤打锤头，师傅不出工”，如果徒弟随意打空锤被师傅看到，非遭一顿训斥不可，而且当天师傅不愿出工，因为师傅认为铁头是代表自己的头，空锤打铁头，预示今天会发生事故，当然这些禁忌可能现在已很少人去遵守了。

7. 纺织。据武夷山悬棺葬考古发掘，距今4000年左右，福建人已经懂得生产麻、葛、绢、布等纺织品[58]，特别是棉布的发现，改变了传统的所谓北布南传的说法。福建在历史上素以发达的纺织业而遐迩闻名。

纺织工大多崇拜黄道婆为祖师，龙海、诏安等县则信奉螺祖

为祖师，因为传说养蚕织帛是黄帝妻子螺祖发明的，当黄帝和蚩尤在中原大战取得胜利后，螺祖用蚕丝精心巧织成一件华丽堂皇的衣裳给黄帝以示庆贺，后人就以螺祖为纺织鼻祖。厦门市尊奉“蓝采和”为祖师。厦门市刺绣工信仰“何仙姑”为祖师，泉州市刺绣工崇拜冬丝娘为祖师娘，传说冬丝是个刺绣能手，她为绣好杨梅花，一次在元宵夜里去观察花形，不幸跌进粪池淹死，后人纪念她的献身精神，尊为刺绣祖师娘。古代泉州姑娘要在元宵节向冬丝娘乞讨，祭品用完要弃丢粪池里，当地有首民谣：“冬丝娘，冬丝娘，教咱织带、教咱绣花，教咱织带好滚边，教咱绣花好挣钱。”古田县刺绣工敬拜“桃花女”。

8. 其他行业。造纸业崇拜蔡伦为祖师，酿酒业崇拜杜康祖师，酱园业崇拜蔡邕祖师，干果业崇拜关公祖师，制鞋业崇拜达摩祖师，印染业崇拜葛洪祖师，采茶业崇拜陆羽祖师，裁缝业崇拜轩辕氏祖师，理发业崇拜吕洞宾祖师，制伞业崇拜鲁班妻云氏为祖师，竹编业崇拜神农祖师，食杂店崇拜财神赵公明祖师，玉器业崇拜观音菩萨祖师，梨园戏崇拜唐明皇……等等，各行各业，都有自己的祖师。这里所说的祖师爷主要是指比较流行的说法，不包括地方自己塑造出来的小“祖师”。各地独创出来的“祖师”崇拜，虽说荒诞不经，但都是当地民间信仰逐步演变的产物，是明清以后宗教信仰日趋民间化、地域化的明显表现。

行行都有祖师爷，业业皆有守护神，各路神明，林林总总，构成了一个庞大的行业信仰体系，儒、释、道三教观念在这里杂揉、融合、衍化为职业群体独特的行业信仰。行业信仰是属于民间信仰范畴的一种信仰行为，形式上它也具有信仰的对象：祖师和保护神，并且有固定祭祀日和一套祭祀礼仪，如学徒拜师仪式，祭

告祖师。但它不追求超凡脱俗的目的，它只注重现实生活；它崇拜神明，只想利用神的超人力量来避祸趋福，以满足今生今世的所有欲望。这种信仰没有玄而又玄的长篇大论式的教义，有的是再简单不过的心意暗示：尊奉神明就能吉祥、发财！中国民间信仰所特有的简单、实用在这里表现得淋漓尽致，用不着遵守人为的清规戒律，也不用苦苦省思修行，依然能在需要的时候，精神有所寄托，在不放弃物质享受和天伦之乐的前提下，敬奉心目中的神明。

明清时行业信仰呈分散性趋势，各行各业都在造就自己的神祉，在广大的乡镇行业中，更是泾渭分明，各奉其“主”，这是宗教信仰民间化、世俗化、地域化和家族化的必然结果，同时也是由于人们对自己行业的本质和规律尚未深刻认识，无法完全把握生产和经营的成功，因此，只能祈求职能神的的专项保护与帮助。辛亥革命后，世风渐开，移风易俗，冲击着原来固有的信仰体系，行业祖师神的崇拜不像以前那么专一，由于科学文化的传播，人们对行业的认识有了明显的提高，不再满足于职能单一、作用狭窄的行业祖师崇拜，逐步由分散性向融合性的方向发展，地域性的小“祖师”渐为人忘，代之而兴的是崇拜那些声望高、影响大、职能广的名神，如妈祖、关帝、观音、土地公、财神爷等为各方所尊奉的名神，人们相信这些神明神通广大，有求必应。而且祭祀礼仪尽随人意，讲究排场的可以搞得隆重气派，只求实惠的可以略备薄礼简而祀之。显而易见，随着时代的发展，旧式的行业崇拜观念正在新旧思想碰撞的影响下而发生变化，传统的东西不再被视为金科玉律，新的价值观念使行业信仰更看重实际，即有灵则拜，多多益善。

注释：

[1] 《礼记》卷10《大传》。

[2] 《礼记》卷4《王制》。

[3][12] 《朱子家礼》卷1《通礼余注》。

[4] 郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》中称之为“宗法伦理的庶民化”。湖南教育出版社1992年。

[5] 乾隆《福州府志》卷75《外纪一》。

[6] 《闽政领要》卷中《民风好尚》。

[7][33] 参见陈支平《近500年来福建家族社会与文化》，上海三联书店出版社，1991年。

[8] 参见仲富兰《民俗与文化杂谈》第187页，上海教育出版社1992年。

[9] 《全唐文》卷390《福州都督府新学碑铭》。

[10] 《礼记》卷4《王制》《孔子家语·庙制》。

[11] 莆田《陇西李氏族谱》卷1。

[13][22][23] 乾隆《泉州府志》卷20《风俗》。

[14] 民国《南安县志》卷9《风俗》。

[15] 道光《金门志》卷15《风俗》。

[16][17][18][22] 弘治《八闽通志》卷3《风俗》。

[19][20][26] 万历《闽书》卷38《风俗志》。

[24] 民国《浦城高路季氏宗谱》卷1《龙泉祖祠记》。

[25] 淳熙《三山志》卷40《土俗类二·岁时》。

[27][43] 民国《漳浦县志》卷3《风土》。

[28] 《浦城西溪黄氏世谱》卷15《宗约》。

[29] 《浦城金章杨氏宗谱》卷1《例言》。

[30] 福州《洋屿颍川赖氏家谱》下卷。

[31] 乾隆《光泽县志》卷4《舆地志·风俗》。

[32] 闽清《虎丘六叶黄氏总谱》(积善院)。

[34] 《汉书》卷89《循吏传》。

[35] 《莆阳金紫方氏族谱》(历代祠堂碑记)。

[36][38] 《宋学士文集·翰苑续集》卷4宋濂《莆田林氏重建先祠记》。

[37] 建阳《陈氏家谱》(祠堂记)。

[39] 乾隆《光泽县志》卷4《舆地志·风俗》。

[40] 乾隆《泉州府志》卷20《风俗》。

[41] 清陈盛韶《闽俗录》卷4《诏安县·蒸尝田》。

[42] 浦城《龙泉季氏宗谱》卷1《谱训》。

[44] 永定《邵氏世谱》卷18《礼俗志》。

[45] 民国《南安县志》卷9《风俗》。

[46] 仙游《罗峰傅氏族谱》卷5《祭期祭礼》。

[47] 乾隆《仙游县志》卷53《丛谈》。

[48] 参见《申报》,1936年3月1日。

[49] 1958年厦大人类博物馆在宁德漈头畲村搜集到一幅长23米多,宽0.43米《祖图》。

[50] 邝露《赤雅》卷1。

[51] 顾炎武《天下郡国利病书》第16册《防闽山寇议》。

[52] 道光《建阳县志》卷2《畲民风俗》。

[53] 参见《畲族社会调查》第106页,福建人民出版社1986年。

[54] 参见施联朱《畲族风俗志》第168页,中央民族学院出版社1989年。

[55] 参见蒋炳钊《畲族史稿》第280页,厦大出版社,1988年。

[56] 均参见[53][54][55]。

[57] 《汉书》卷64《严助传》。

[58] 《福建崇安白岩崖洞墓清理简报》,载《文物》1980年第6期。

第四章　女神崇拜

在早期原始社会，人类对自身的梦幻的生理现象还无法理解，特别是在梦中与死去的人相会，更使他们惊奇不已，从而产生了灵魂不灭的原始宗教观念。在灵魂观念的支配下，必然产生对英灵的崇拜，最初是对孕育之母的崇拜，在只知其母，不知其父的模糊生育观念中，原始人把女性看成是氏族繁衍壮大的神秘源泉，对女性的崇拜在人类社会初期曾风行一时，这在中外各地许多考古发现的有关对女性生殖器的崇拜的文化遗址中，普遍得到证实。在中国早期文字甲骨文中也得到应证，如“祭”字，是具有祭祀神灵之意的文字符号，在卜辞中曾写为“匕”形，这个字形象征女阴[1]，说明原始人曾流行过祭拜女阴的宗教仪式。即使到原始社会后期，或进入文明时代男女等级明显区别的情况下，崇拜母性孕育的意识依然存在，最突出的就是许多感生神话的产生与流传：

《史记》中补三皇本纪云：“女登，有娲氏之女，为少典妃，感

神龙而生炎帝。”

《竹书纪年》记：“黄帝……母曰附宝，见火电绕北斗枢星，光照郊野，感而孕二十五月，而生帝于寿丘。”

华夏先祖炎帝、黄帝都是由母亲受灵异而感生。

《史记·殷本纪》载：“三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”商族的祖先契是其母简狄吞玄鸟卵而生育。

《史记·周本纪》述：“姜原（周后稷之母）出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者，居期而生子。”周族的祖先后稷是其母姜原践巨人的足迹后怀胎而生的。

这些感生神话是把生殖行为看成是某种神性的转移，亦是一种原始的生殖崇拜。即使到了原始社会后期，男性占绝对统治地位，女性地位下降，生殖崇拜由女性转向男性时，母性的重要作用依旧为人们所看重，除了上述感生神话外，女娲补天也是一个很有说服力的神话故事。女娲虽不能开天辟地，但能炼石补天，也是件惊天动地的壮举，受到人们的崇敬。《说文解字》云：“娲，古神圣女，化万物者也”，认为地上万物是由她派生的，具有“造物神”的地位，东汉《风俗通义》还尊女娲为造人的始祖，这显然是一种原始创世神话的思想反映。

女性不但在生殖方面曾受到原始人的顶礼膜拜，而且在与神打交道的巫术活动中也同样为人所敬慕。巫术信仰也是灵魂观念发展的历史产物，先民们相信通过施行一定的仪式和手段，就能接神通鬼，操纵某种超人的神秘力量，达到祈福禳灾或致害仇敌的某种具体的目的。经常主持通神鬼仪式的人就形成了专职化的巫，一切与神有关的祈神、娱神、谢神等祭神活动都由巫者掌管，而专职从事巫道的人中，女性占有举足轻重的地位，《说文解字》

释巫："巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也。"习惯上称女为巫，男为觋，合称巫觋。行巫术时，要手舞足蹈，边诵边舞，自然是妇女得心应手的长处。另外信巫崇神的迷信活动中，妇女占绝对多数，女巫表演巫术更具有吸引力，所以在古代行巫弄鬼的人当中，女性占大多数。在民间信仰的偶像中，有不少女性由巫变成神，就是最典型的实例。

汉代以后，儒家学说渐占思想领域中的统治地位，男尊女卑的观念已牢固确立，但在民间，创造女神和崇拜女神的活动有增无减，其动因固然是十分复杂的，但是，我们认为这与古代阴阳学说的影响是有直接关系的。阴阳之说萌发于《老子》，形成于《易传》，这种世界观认为事物有刚柔两方面，把刚柔两种对立的势力，称为阴阳二气，天地间的万物就是由阴阳二气交化而衍变成的，这是古人以自身繁衍方式来看待自然界，他们想象中的宇宙世界也具有阴阳两方面的东西存在，"天地絪缊，万物化醇；男女构精，万物化生"[2]，天代表阳，地代表阴，自然界有阴阳两气，人类社会也是这个模式，男为阳，女为阴，这样人类才代代相传，生生不息。在阴阳学说的影响下，人们认为，天上的神仙世界也必然是由男女神仙构成的，繁杂有序的神仙世界实际上就是凡间社会的某种翻版，由此可见，民间塑造的女神既有理论上的依据，又有客观现实生活的参照。

显然，远古社会的母性生殖崇拜，和女巫在与神交流中的特殊作用，以及阴阳学说等因素，是中国民间社会女神崇拜久盛不衰的重要原因。

福建民间信仰中女神是颇具地方特色的，福建远古社会也存在对生育之母的崇拜，如传说中的远古太姥女神，就被看成是福

建地方的始母，“闽中未有生人时，其神（太姥）始拓土以居民。”[3]福建还未有人时，太姥就下凡福建拓土辟地，繁衍子孙。福建最早的土著称为“闽”，所以太姥被说成是“闽人婺女之精”[4]，太姥的神话传说反映了福建远古先民母性崇拜观念的残留。福建土著人闽也是南方百越族中的一支，越人善巫，而且遐迩闻名，西汉帝王就非常崇信越巫法术，《汉书·郊祀志》记道：“命粤（越）巫立粤祝祠，安台无坛，亦祠天神皆百鬼，而以鸡卜，上信之。粤祠鸡卜自此始用。”当时巫卜盛行，上自皇帝公卿下至平民百姓，都十分迷信巫道，遵奉越巫。所以福建崇巫由来已久，就是到了宋代，地方百姓也是信之入迷，“时人信巫纸多烧，病不求医令自活”[5]。明清两代各地志书也都感叹福建崇巫尚鬼风气难改，可见巫在古代福建民间社会是深入人心，根深蒂固的，这为创造形形色色的神，提供了深厚广阔的土壤。

福建又是闽学的发源地，宋代朱熹集理学之大成，在福建形成一个新儒家的理论体系，即“闽学”，又叫“朱子学”。朱熹的哲学是以天理为中心和最高范畴的思想体系，他宣扬以理（太极）生气，这个气是阴阳气，然后气生万物，带有明显的阴阳学说色彩。朱熹以后的闽学弟子继承发扬了他的哲学思想，像元代闽学代表熊禾，建阳人，是朱熹三传弟子，他对闽学的发展卓有贡献。他认为世界上的一切事物都在变化发展，“在天则一动一静互为其根，所谓日月运行，一寒一暑是也。分阴阳两仪立焉，所谓天地设位卑高以陈是也。……一刚一柔迭相推荡，所谓两仪生四象、四象生八卦是也。是故天地之运，古今之变，人事之吉凶悔吝，……天地之间莫非太极阴阳之妙，非独以图书而作也”[6]。其发展根源于天地一气，阴阳相推，由此产生世间万物万事。因闽

学也赞同阴阳学观点，所以，阴阳学观念在福建甚为流行，这无疑会对地方女神的创造起促进作用。

福建历史上的女神为数不少，有如名扬天下、四海皆奉的妈祖女神，也有其他一些克尽职守、保境安民的无名女神。福建女神的形成来自不同的途径，有由女巫变为神，由道姑变为神，由懿行变为神，由省外传入的女神，还有远古传说中的女神等等。福建是巫道盛行的地区，由这两方面演变为神的占有重要地位，不仅带有地方特点，而且影响广泛。福建又是朱子学的故乡，儒学倡导的“三纲五常”妇孺皆知，讲究妇女的懿行品德，由此树立起来的女神也较多。福建与浙赣粤交界，民间信仰互相渗透影响，特别在边县地方更为明显，这是民间信仰传播交汇的必然结果。

第一节　天后妈祖

妈祖，原名林默，又称林默娘，莆田县湄州屿人，传说出生于宋建隆元年（960年），卒于雍熙四年（987年），在世28年。有关妈祖的生平事迹，在地方文献记载中有一个逐步演变发展的过程，大致是宋代略简，元代演变，明代发展，清代完备或定型。这个演化过程不仅反映了历代不同的社会背景与思想观念，而且还体现了民间造神运动的一般规律。

南宋廖鹏飞撰写的《圣墩祖庙重建顺济庙记》，被认为是目前有关妈祖资料中最早的一篇，文载：“……姓林氏，湄州屿人。初，以巫祝为事，能预知人祸福；既殁，众为立庙于本屿”[7]。这篇庙记写于绍兴二十年（1150年），依据廖氏所说，妈祖生前是位女巫，

她能预言人的祸福，而且每每应验，在当地群众中颇有影响，死后人们建庙祀之。同时代还有其他文人的记载，如莆田人黄公度绍兴二十一年（1151年）遭贬赴平海军（今泉州）任节度判官时，曾观瞻圣墩“顺济庙”，并题诗一首：

“枯木擎灵沧海东，参差宫殿崒晴空。
平生不厌混巫媪，已死犹能效国功。
万户牲醪无水旱，四时歌舞走儿童。
传闻利泽至今在，千里桅樯一信风。”

黄氏也认为妈祖在世时是位“巫媪”，死后人们依然信仰她。宝祐五年（1257年），仙游县尉黄岩孙编纂《仙溪志》在“三妃庙”条有记：“顺济庙，本湄洲林氏女，为巫，能知人祸福，殁而人祠之，航海者有祷必应。”这些记载大同小异，均认为妈祖生前是位不寻常的“女巫”，巫术高明，预卜灵验，深受当地沿海百姓的信赖与传颂。

福建信巫由来已久，早在秦汉以前，闽越土著就崇信巫道。越人好巫是众所周知的史实，连汉武帝当政时也重用“越巫”，“令越巫立越祝祠，安台无坛，亦祠天神上帝百鬼，而以鸡卜”[8]。可见越巫在汉代还是颇有名气的。目前发现的华安县汰溪仙字潭的原始图象崖刻，有些学者研究后认为具有原始巫术、娱神的特征[9]。即使到了宋代，福建地方“其俗信鬼尚祀，重浮屠之教”[10]的观念还相当流行，从事巫道者倍受善男信女的崇拜。以莆仙两县为例，宋代被祭祀的女巫祠庙除了妈祖外，比较有名的还有“昭惠庙”祀“治病驱邪”的东瓯女吴氏[11]，仙游县也有“昭惠

庙”，则是祀尤溪来的女巫，“慈感庙”供奉汾阳人女巫陈氏[12]，等等，同时各地还有许多男巫或女巫，这在各地方志文献中屡见不鲜。显然，妈祖是因事巫而受到迷信者的崇拜。

妈祖“羽化”后，当地百姓立庙祭祀，崇拜者相信她的存在，遇事仍进庙祈祷，结果“有祷必应”，使人们对妈祖的认识发生质的转变，由女巫变成女神，更加崇信妈祖的神力，“世传通天神女”[13]，在信巫拜神的思想观念盛行的环境里，人们相信天宇间的神明能庇护和指点众生，从而寄托内心深处对美好生活的渴望。而且在中国，盛行的佛教和道教都具有宣扬多神崇拜的倾向，事无巨细总要安排相应的专司神灵，五花八门，上下有序。在这种宗教文化的氛围中，民间造神不但容易而且实用。

湄洲妈祖庙草建时期，与其他地方小神一样，影响范围有限，主要是在湄洲岛一带，还不为人注意；况且湄洲岛在宋代只是刚刚开发的岛屿，与内陆的交通十分不便，因此也是妈祖信仰初期传播受到限制的重要因素。根据《八闽通志》记载，妈祖于雍熙四年（987年）逝后，过12年（咸平二年，999年），与湄洲岛隔海相望的平海卫（今平海乡）建有一座妈祖宫，这是目前所知道的有确切年代记载的妈祖信仰传播的最早分庙。

妈祖死后100年，元祐元年（1086年），其信仰才扩大到距岛屿百里之外的涵江三江口一带，绍兴二十年（1150年），廖鹏飞撰的《圣墩祖庙重建顺济庙记》记载：

> “圣墩去屿（指湄洲岛）几百里，元祐丙寅岁，墩上常有光气夜现，乡人莫知为何祥。有渔者就视，乃桔槔，置其家，翌日自还故处。当夕遍梦墩旁之民曰：‘我湄洲神女，其桔槔

实所凭，宜馆我于墩上。’父老异之，因为立庙，号曰圣墩。”

这里的墩在文献记载中又有写成屯、堆等，实为同一地方，墩在莆田沿海是比较常见的地名之一。台湾有的学者以丁伯桂《顺济圣妃庙记》中的“宁海有堆”，引申堆是“坟”的意思，好像妈祖死后曾葬在宁海，似为不妥[14]。圣墩古属莆田宁海镇（今属涵江区）梧郊村[15]，传说元祐初年，当地夜晚不时闪现白光，引起乡人的注意，后有渔民在海边发现一块枯槎（旧指浮木），将其带回家，但第二天发现浮木又返回原处。当天夜里墩上的渔家都做了个相同的梦，梦见有一神女对他们说，她是湄洲女神，枯槎是她的信物，要求在这里建庙祀她。天亮后人们奔走相告，顿感奇异，决定兴工建造庙祠，后因妈祖女神名扬天下，其地始称“圣墩”。神庙建成，当地人不论水旱还是疠疫都要进香祈求妈祖，特别是出海与否，船主总要去庙里得吉卜才能保证航海的安全。从这里看出崇拜妈祖的初期，其信仰内容比较广泛，凡事求她均有灵验，这跟妈祖生前是无所不通的女巫性质是相一致的，这一点在前面引述的黄公度《题顺济庙》里也可得到印证。

妈祖信仰由平海卫流传到宁海镇一带，是与当地航海业不断发展有密切关系的，涵江是兴化地区重要商业市镇，宁海地处滨海，航海业比较发达，黄公度的诗句“千里桅樯一信风”就反映了这一点。妈祖信仰扩大到涵江宁海是妈祖信仰发展的重要一步，这里商业繁忙，桅樯林立，当地人经常北上南下，对进一步传播妈祖信仰起了重要作用。

宣和四年（1122年），给事中路允迪奉旨出使高丽，航行途中曾遇狂涛怒浪，据廖氏《圣墩祖庙重建顺济庙记》说，八艘使船，

覆没七艘，唯独路允迪乘坐的船安然无恙，原因是船上人员祈祷呼号神明时，有女神显身指引船只避开风浪，安全到达。路允迪询问天女为何神，同船保义郎李振，莆田宁海镇人，素来信奉妈祖，便告知是宁海圣墩妈祖神显灵护航。路允迪返朝复命时，李振特意上奏皇帝：此行出使多亏宁海女神庇护。宋徽宗便于宣和五年（1123年）下诏，特赐宁海圣墩庙号为“顺济”。皇帝赐庙号说明妈祖女神已得到朝廷的高度重视，路允迪之所以对妈祖显灵深信不疑，恐怕不单单是依李振一人说了才信之为真，如果当时妈祖崇拜没有在航海人心中具有一定的影响，即便李振巧舌如簧，也难让朝廷命官去相信宁海女神会降临到远隔千里的黄水洋上，当然，李振在促成朝廷承认妈祖信仰上是功不可没的。

历代有关妈祖文献都视这件事为官方正式承认妈祖信仰的开始，宣和“顺济”庙号也成为各代帝王赐封的起点。但与路允迪同行而乘坐不同使船的礼物官徐兢，回国后所写的《宣和奉使高丽图经》一书，详细记载出使经过，在谈到突遭台风时，他坐的船有三柁并折，情况十分危急，船上人都跪拜天际，祈求神灵保佑，这时天空出现一片祥光，随之云开雾散，风平浪静，并无哪只船翻沉遇难。徐兢是当事人，所说应可信，显然廖氏《顺济庙记》有夸大其词的地方。另外，徐兢是福州人，却只字未提海上女神，只是说有祥光，这也让后人大惑不解，甚至有的人还怀疑妈祖是否由于保护路允迪出使有功而得到庙号？从这个问题可以看到，妈祖信仰虽有所扩大，但还不为天下所熟知，宋徽宗赐封的“顺济”庙号，是挂到宁海圣墩而不是湄洲祖庙上，恰好也说明这一点；何况徐兢本人是崇信福州演屿神[16]。他可能认为使船平安无事是演屿神庇护的结果，所以他返朝奏请奖褒演屿神，朝

廷下诏赐“昭利”庙额。而李振相信是家乡圣墩女神在显灵，故他奏请的封赐对象自然是妈祖女神。

妈祖崇拜虽然肇始于湄洲岛，但由于宁海人李振荐举有功，皇帝赐封的庙额就挂在圣墩庙上，这使得圣墩庙在北宋妈祖信仰活动中成为引人注目的中心，廖氏《顺济庙记》就说：“神女生于湄洲，至显灵迹，实自墩始；其后赐额，载诸祀典，亦自此墩始。”北宋末年潜说友《顺济圣妃庙》也持这种看法：“神本莆田林氏女，数著灵异，祠于莆之圣堆（墩）”[17]。朝廷赐庙号后，自然对妈祖信仰在民间流传会起到一定的作用，但此时已近北宋末年，妈祖信仰真正大发展是始于南宋。

清人编的《天后志》记有高宗绍兴二十五年（1155年），曾封妈祖为崇福夫人，不知所据？根据宋人所记皆无此条，一般均记第一次封号为绍兴二十六年（1156年），“以郊典封‘灵惠夫人’”[18]。为什么朝廷要敕封妈祖为“夫人”，宋人文献语焉不详。按宋代对神祠封号制度：“诸神祠无爵号者，赐庙额，已赐庙额者加封爵。……妇人之神封夫人，再封妃，其封号者，初二字，再加四字”[19]，妈祖已有庙额，故要赐封“夫人”名号，第一次封号2个字，第二次再加2字为4个字，依此类推，绍兴二十五年就不大可能有封号，若有绍兴二十六年封号就应为4个字才对，显然绍兴二十六年的封号（只有2个字）才是第一次赐封妈祖。绍兴三十年（1160年），有流寇刘巨兴等人骚扰莆田县江口地方，百姓祷于“灵惠”庙，女神显灵，烟浪滔天，盗寇惧怕而去，地方官府上奏朝廷，又加封“灵惠昭应夫人”，这是第二次封号。妈祖被赐为“夫人”，不但是有了朝廷册封的合法“名份”，也为民间妈祖信仰的进一步扩大提供了有利条件。绍兴末，宁波、杭州等地

建有灵惠夫人庙，就说明妈祖信仰已开始由福建向外传播。

在莆田，妈祖信仰的中心正从圣墩向附近的白湖村转移。白湖（今阔口村），距莆田县城关大约5华里，是木兰溪与海潮交汇的地段，这里船运发达，素有“白湖水市”之称。妈祖信仰中心移至白湖与南宋初名相陈俊卿家居白湖地有关，据载绍兴三十年前后，白湖童、邵两姓一夜同梦灵惠夫人显灵指地建祠，这与圣墩建祠传说如出一辙，此事被陈俊卿知道，“乃以地券奉神立祠”[20]，名曰：“白湖顺济庙”。孝宗朝时，陈俊卿任尚书右仆射同中书门下平章事，兼枢密使，官显权重，在他的影响下，妈祖信仰得到显著的发展，随后几次朝廷封赐皆以白湖庙为对象。孝宗淳熙十年（1183年），南宋水师在征剿温州暴乱时，将领奏报曾得到妈祖庇护，凯旋而归，这是妈祖信仰始为官军所利用，朝廷随即予以加封“灵惠昭应崇福善利夫人”。光宗绍熙元年（1190年），当兴化郡（今莆田市）陈奏妈祖显灵解旱，朝廷马上褒封晋爵，颁诏敕封“灵惠妃”，妈祖由夫人晋爵为妃，是宋代神明封号最高的爵位。白湖建立妈祖庙后约30年时间，就获晋封为妃，这与陈俊卿等达官贵人的推波助澜是分不开的，“乡之士友与都人知神者，竭力效奔走，不避寒暑，随丰俭捐金钱”[21]。各地纷纷兴建妈祖庙，到绍定二年（1229年），“神之祠不独盛于莆，闽、广、江浙、淮甸皆祠也”[22]，而且这时期白湖妈祖庙要比圣墩妈祖庙显赫，“今仰白湖香火，几半天下”[23]。

综观宋代妈祖信仰的形成与发展，可以分为三个阶段。

第一阶段为形成期，妈祖以女巫的身份进行活动到死后成为“通天女神”，中心在湄洲岛，信仰范围局限在湄洲岛附近。这时期妈祖主要是以巫的形象出现，生前能预卜祸福，这与其它巫师

没有什么两样，只是一方土地一尊小神而已，不过信仰她的信徒是当地的渔民，这使她又与别地方的巫师有所不同，多少具有庇护海上航行安全的职能。但这方面在形成期还不是十分突出，岛上的渔民诸如旱涝、疾病、航运等问题都要去祈求妈祖，在他们眼里妈祖是无所不能的地方保护神。

第二阶段初步发展期，元祐年间信仰活动往北扩大至涵江宁海镇一带，信仰活动以圣墩庙为中心。由于宣和中护航出使有功，获得朝廷赐庙额，使妈祖崇拜得到官方公开的承认，也使妈祖女神有济船救难的神力得到宣扬，与此同时，有关妈祖海上救护的神奇故事开始为人所乐道。

第三阶段大发展期，信仰中心移至白湖庙，南宋绍兴二十六年赐封妈祖“夫人”尊号，妈祖由一般地方小神跃上具有特殊名份的官定神明。南宋初晋升妈祖为夫人，绝不是事出偶然，这与当时南宋半壁江山的社会形势有紧密关系。南宋朝廷偏居临安，又恐金兵南下，幻想借神灵力量固守偏安，对有功于护卫朝廷的民间诸神特意赏赐有加，宋光宗在《加封灵惠妃诏》讲得很明白，“……怀柔百神，礼所不废；至于有功国家，有裨民社者，报当异数”[24]，可见南宋王朝比较重视扶祀百神。廖氏写的《圣墩祖庙重建顺济庙记》就称妈祖“盖神有德于民，有功于国”，黄公度《题顺济庙》亦有“已死犹能效国功”等等，都反映了传说中的妈祖女神具有护国安邦的“神力”，因此能够得到朝廷的重视和利用。另外与南宋朝廷大力发展海外贸易以增加国库收入的政策有关，民间航运业愈加发展，沿海地区不同“海神”更是受到尊崇，福建的泉州出海要上九日山“通远王庙”祈风，求风平浪静；晋江县出海要上法石山真武庙祭海祷神；福州、连江一带则祀崇演屿

神保一帆风顺；莆田地方有信奉妈祖海神，也有推崇祥应庙显惠侯海神；广州尊奉的海神是“广利王”；海南岛是拜祀汉代伏波将军马援为海神；江浙等地则把观音菩萨与龙王奉为“海上护神”。可见如此众多的海神出现，是宋代航海贸易广泛发展的必然产物，妈祖受到重视在所必然，但众海神并存，还不存在唯谁独尊。

然而，绍熙元年（1190年）妈祖由“夫人”晋封为“妃”，使妈祖身价倍增，神名远播，逐渐成为各地航海者崇拜的女神，“惟圣妃神灵烜赫，凡航海之人，赖以为司命”[25]，妈祖女神能够逐步取代其他海神而成为航海者心目中的至尊神明，这也是中国古代阴阳学说影响的结果。《春秋繁露·五行相生》云：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行”。汉代董仲舒发展先秦阴阳五行学说，提出了天人感应的哲学命题，使之不仅能够阐释宇宙万物，也能指导社会人生，这对后世哲学思想影响很大。天代表皇帝，地作为皇后，“天称皇，地称后，海次于地者，宜称妃耳”[26]，宋明哲学思想讲究阴阳对应和统一变化，在这种指导思想影响下，选择妈祖为海上女神要比其他男性的海神更符合传统的思想观念，所以后来许多文人学士都热衷于渲染妈祖女神护航解难数著灵异的传奇故事。

妈祖晋封为“妃”后，其名声大扬，编造的各种关于女神灵威显赫的动人故事应运而生，有关妈祖的生平也开始引起信仰者的注意，刘克庄在《风亭新建妃庙》中首次提到妈祖出生的年代“与建隆真人同时奋兴”[27]，建隆是宋太祖年号，说妈祖大约生于建隆年间，而且还谈到其父母“又封妃父曰某侯，母曰某夫人”，宋黄岩孙《仙溪志》亦云：“神父林愿，母王氏……，父封积庆侯，母封显庆夫人”[28]，这本方志虽编于宋代，但今天所看到的版本是

元代人重刻，而且该志内容有不少是元人增入，根据元代文献记载看，妈祖父母姓名在元代时才出现。

南宋有关妈祖文献记载另一个变化，就是妈祖形象中巫的色彩开始淡化，增加了一些道教神仙的色彩，“妃林氏，生于莆之海湄洲，洲之土皆紫色，咸曰：必出异人”[29]。道家视紫色为瑞祥，把妈祖出生隐喻为神仙的下凡，显然是想渲染妈祖诞生非同寻常，同时道教也视妈祖为道教中人，在兴化地方的张天师祠庙，就供奉妈祖与张天师神像[30]。妈祖传说带有道教神仙色彩，这与宋代不少皇帝崇信道术以及道教广为盛行有关。与此同时，佛教也不甘示弱，根据宋代李丑父《灵惠妃庙记》记载，僧者也参予妈祖庙的建造与管理，可见佛教徒也重视妈祖信仰的影响。由于佛、道两教的捧场，使得妈祖女神的“灵异”更加突出，无论是旱灾病瘟，或航海捕捞，甚至征战疆场都能祈祷妈祖的帮助，因此妈祖女神受到南宋王朝的高度重视与利用，终宋一代受封号多达14次，这在其它民间诸神崇拜中极为罕见。

元代妈祖信仰又得到发展，元王朝重视海上贸易，福建泉州港对外贸易十分繁荣，成为国际性的大港，航海贸易需要海上保护神。元王朝还重视南粮北调的漕运航道，元朝定都于燕京（北京），官民粮食“仰于江南”[31]，但运河淤塞，朝廷只得开拓海道，用海船载粮北上，这对巩固元王朝的封建统治起了重要的作用。因此元王朝为了保证漕运安全，必须仰赖妈祖海神庇护。“国朝漕运，为事最重，故南海诸神，有功于漕者皆得祀，唯天妃功大号尊，在祀最贵[32]”。至元十八年（1281年）元王朝第一次诏封妈祖为“护国明著天妃”称号，一下子将妈祖神号升格，如果说宋代有关封号只是把妈祖看成专管人间海上祸福的一般女神，那么元王朝则

是将妈祖由凡间神提升到上天的尊神，并且辖管四海诸神妖怪，这就完全确立了妈祖在四海诸神中至高无尚的权威，即“镇四海而保无虞”[33]。有元一代，朝廷封号5次，最多封号计22个字，文宗帝天历二年（1329年），曾“诏滨海州郡，皆置祠庙”[34]，又遣使由北往南祭奠各地天妃宫。元王朝对海上女神推崇备至，势必在沿海各地掀起一阵崇拜妈祖活动的热潮，连海南岛这时也改信奉海神妈祖[35]，可以说元代是妈祖信仰在中国沿海大部分地区得以传播的重要时期。

随着封建统治者的热心倡导，元代有关妈祖生平的记载也不断补充并神化，首先是佛教的色彩得到加强。黄渊《圣墩顺济祖庙新建蕃釐殿记》既保留了宋代有关神仙降世的说法，又补充“普陀大士之千亿化身也”的佛教观念，说妈祖是观音菩萨之化身。这一变化，自然与元王朝大力宣扬佛教有关，元王朝曾在妈祖封号里加“广济”两字，就具有普渡众生的隐喻，同时也反映信仰者对道、佛两教可兼蓄并收的民间宗教观念。实际上魏晋以后就有不少学者主张“儒、道、释三教一致”[36]，在民间社会，大众信仰具有为我所用的兼容性的倾向，把妈祖塑造成既有仙质又有佛性的多姿多彩的女神，更容易为广大崇拜者所接受。

在完成对妈祖出生的神秘性渲染后，又接着补充女神生前的具体家世，程端学《灵慈庙记》云：“神性林氏，兴化莆田都巡君之季女。生而神异，能力拯人患难，室居未三十而卒”[37]。这里第一次提到两个重要问题，一是为妈祖确立望族贵门的身世，这在注重等级门第的封建社会无疑会在文人学士的心目中提高声望。把妈祖看成是宋代莆田都巡检之女，其父叫林孚（亦叫林愿）。二是说妈祖未满三十就“升天”，道出妈祖短暂的一生。后世有关妈

祖的生平就大致以此为框架进行补充或加工。由此看出，人们在把妈祖宗教神秘化的同时，也努力将妈祖世俗化，把妈祖塑造成一个有血有肉、出生名贵的奇女，更容易为善男信女所敬仰。

元代有关妈祖崇拜活动，在宋代基础上，形成若干传统习俗。官方每年春秋都得派员前去妈祖庙祭奠，这时湄洲岛祖庙与白湖庙同为信奉者所向往，朝廷派出官员也是前往这两处行祭奠礼，而湄洲岛祖庙的地位日趋上升。元代地方崇拜妈祖约定俗成地统一了祭奠日，“天妃庙前社日时，女郎歌断彩鸳飞，林花满地瓜船散，城里官人排马归。”[38]社日为何时，元代文献无明确记载，明代时才出现妈祖生于农历三月二十三日的记载，元代的社日可能是传统的年节。总之，已形成统一的祭祀日，男女老少云集妈祖庙前，烧香求拜，还有戏班唱戏助兴，热闹非凡。这首诗讲的是白湖庙社日，散场时，来自各地的船只载着香客陆续返航，城里官员也参加庙会，骑着大马扬鞭列队而去，可见妈祖信仰活动已成为地方的一种民俗活动内容。

明代封建统治者继续崇奉海上天妃，主要是从出使海外与对外交往两方面来利用妈祖信仰。洪武五年（1372年），首次敕封妈祖为“圣妃”，至明末共封号五次。明代初，为了抚夷朝贡，频频钦命出使海外诸国，这些使者开船前，按习惯都赴天妃宫祭祀一番，择定吉日启航。使船平安回国后，又绘声绘色大谈航行中如何得到海上女神的保护，把册封使船的顺利来往归功于妈祖无边的法力。明成祖就此曾下诏封号天妃，其诰曰：“屡遣使诸番及馈运粮饷，经涉水道，赖神之灵，保卫匡扶”[39]，明王朝曾实行海禁政策，限制沿海百姓出海贸易，只允许福建在福州港与琉球交往，明代册封琉球使船大多取道福建出发，萧崇业《使琉球录》、陈侃

《使琉球录》等书都详细记载海上妈祖显灵的事迹。这些使节回国后，都异口同声高赞妈祖的威灵。中国封建帝王向来以“天朝”自居，喜好派遣使节去外国“册封”，明王朝为了炫耀天朝的尊威，有必要借助妈祖女神以增加“真命天子”的色彩。

郑和七下西洋，永乐三年（1405年）至宣德八年（1433年），每次统领官兵随从数万人，海船百余艘，自太仓开洋，经福建南下，直至南亚及非洲东岸，成为古代世界航海史上的壮举。郑和每次出洋前，都要祭奠天妃，顺利返航后更要祭谢女神，相信每次航海平安是“诚荷朝廷威福之致，尤赖天妃之神护佑之德也”[40]。郑和本人曾多次莅临湄洲岛祖庙祭祀，并督工扩建庙宇；在福建长乐、江苏刘家港等地兴建天妃宫，亲笔撰文镌碑纪念，以颂神功。在郑和的力陈下，皇帝“赐祠乐师，尸祝者遍天下焉”[41]，使天妃庙祭典更加隆重、热烈，京师城里也兴建起妈祖庙，对妈祖女神礼待有加。

如果说元代漕运是把妈祖信仰由南方扩大到北方的话，郑和下西洋则主要是将妈祖崇拜由南向国外传播，琉球、马六甲等地也先后建有妈祖庙[42]，明代妈祖信仰向海外扩大，除了郑和下西洋的传播外，民间海商、华侨的传导也是十分重要的因素，特别是华侨虽身在异国他乡，仍然保持家乡的信仰习俗，因而妈祖信仰活动代代相传。

明代有关妈祖的传说记载在元代基础上又进一步补充，永乐年间无名氏撰写的《太上老君说天妃救苦灵验经》，主要是从古代仙道理论的角度叙述妈祖的生平，把妈祖的诞生说成是太上老君“乃令妙行玉女降生人间，救民疾苦”，而且第一次提到妈祖的出生年月日“乃于庚申之岁三月二十三日辰时，降生世间”。庚申是

建隆元年，三月二十三日出生的说法为后来信徒所认可。尽管明代还有妈祖生于五代末、太平兴国及元祐年间等诸多说法，但越来越多的人倾向于建隆元年生的说法。妈祖出生不凡，自然就“生而通灵，长而神异”。明代有的人便说她“幼契玄理，预知祸福”[43]，长大能“乘席渡海”，为来往船只导航，到雍熙四年九月二十九日升化[44]，妈祖卒年也有了更具体的月日时间。

《太上老君说天妃救苦灵验经》通篇是以道统的口吻描述妈祖的生平，但也接受妈祖出生地是“普陀胜境，兴化湄洲”，还有什么“大慈大悲，救苦救难”的说法，实际上是在暗示观音菩萨的转世，试图将观音拉进道仙系统，以提高道教的权威，这显然是明代三教合一思想中以道教观念为主的具体反映。

明末《绘图三教源流搜神大全》详尽记录了明以前民间形形色色的神怪异人，其中《天妃娘娘》是这样描述：“（其母）尝梦南海观音与优钵花，吞之而孕，”说妈祖母亲是吞食观音赐予的“优钵花”后才怀孕，“幼而颖异，甫周岁，在襁褓中见诸神像，叉手作欲拜状。五岁能诵《观音经》，十一岁能婆娑按节乐神”，这少儿时期的妈祖主要是以佛教的传说手法来塑造，同时保留部分业已形成的仙道成份，这显然是以佛教为主的“三教合一”观念的典型表现。由此可见，元明两代在“三教合一”思想的影响下，各个崇拜者依照自己所倾向的某种宗教哲学观念，对妈祖的生平进行加工或组合。

清王朝与前代统治者一样，重视利用妈祖信仰，整个清代救封妈祖共有7次，不包括朝廷的赐匾、表彰等作法。与元明两代相比，清朝虽然也在南北漕运、出使册封、祈雨解旱等方面继续利用妈祖女神的作用，但更侧重于借妈祖灵威征战海疆或镇压反

抗，使清代官方的妈祖信仰具有浓厚的军事色彩，这一动向跟清代初期闽台关系有直接的关系。

明末清初，郑成功抗清部队以台湾为根据地，坚持反清复明的斗争。清王朝平定大陆反清斗争后，就集中军事力量对付台湾，为横渡海峡，保证胜利，就得祈求妈祖海神。康熙十九年（1680年），水师提督万正色率船攻占厦门岛，首战告捷，认为是得到神妃的辅佐，奏请朝廷嘉褒，皇帝当即下诏封号。康熙二十二年（1683年），施琅率水军攻克台湾，也上奏得到海神天妃的帮助，康熙皇帝欣喜之余于第二年赐封“护国庇民妙灵昭应仁慈天后”，把妈祖封号由妃升格为后，这是人间女性名份品位的最高点，可见清王朝对利用妈祖以统一台湾的作用是极为重视的。从此“天后”称号广为流传，后来清朝在镇压台湾的朱一贵、林爽文等农民起义过程中，也不失时机地抬出妈祖神明为朝廷征剿大造舆论，这样一方面是想利用闽台人民对妈祖崇拜的普遍心理来起到威慑的作用，另一方面也以征战得到海神天后的庇护说明朝廷出师合乎神意！雍正十一年（1733年）准福建总督郝题请各省、府、县地方原建有的妈祖庙，照例春秋致祭。根据民国《福建新通志》记载，福建内地县绝大多数天后宫均是雍正年间建造的，江浙一带也新建不少妈祖庙[45]，说明清朝统一台湾后，大力赞唱海上女神，在福建及江浙地区又掀起一次崇拜妈祖的热潮。乾隆三年（1738年）加封妈祖为“天后圣母”，圣母是民间百姓对女神的尊称，妈祖的封号由官位转向世俗。妈祖的称呼也是闽粤两地百姓对祖母的敬称或昵称。嘉庆七年（1802年）敕封“天上圣母无极元君”，其封号表明妈祖的地位被清王朝奉至无以复加。

台湾妈祖信仰在清代得到迅速的发展，统一台湾后，清朝为

了维持遥悬海上的宝岛的封建统治秩序，十分重视利用闽粤人崇信妈祖海神的心理，不断宣扬妈祖护国安邦的神威，试图从精神上控制台湾岛上的民众。康熙二十二年（1683年），施琅奏请于台南建造天后宫，这是台湾最早的官方妈祖庙，随后全岛各地妈祖庙如雨后春笋急剧增加，新建大小妈祖庙达222座[46]，其中云林县的北港“朝天宫”为台湾规模最大、香火最旺的妈祖庙，迄今妈祖与王爷、观音成为台湾民间三大信仰。

清代有关妈祖的传说得到进一步补充完善，康熙年间丘人龙整理付印的《天后显圣录》，集历代有关妈祖传奇诸说之大成，而且试图使之系统化、形象化、神圣化。先是对祖宗林氏九牧、父亲都巡检的考证，以确立妈祖出身名门望族的地位。后说妈祖母亲是吞观音赐丸而怀胎，因出生弥月不曾啼哭，取名“林默”，八岁时“从塾师训读，悉解文义”，这自然是读四书五经之类的儒家典籍，十岁余“喜净几焚香，诵经礼佛”，开始信佛。但十三岁，“有老道士玄通者往来其家……乃授妃玄微秘法。”少女时转信道术，十六岁“窥井得符，遂灵通变化，驱邪救世，屡显神异。”雍熙四年九月初九得道升天。

妈祖生平记述得相当具体、形象，把宋代文献原来只有片言只语的女巫，加枝添叶地描述成一个活灵活现的身世不凡的女性，并融儒、释、道观念于一身。在有关妈祖的生平记述中，特别强调了儒教的色彩。嘉庆年间莆田进士陈池养写了篇《孝女事实》，直接冠以妈祖“孝女”称号，这也是清代妈祖传说以儒统为主的三教合一观念的典型表现。清代最终完成了妈祖“人——神”演变的过程，有关妈祖的生平、传说基本统一和定型。

妈祖，作为民间海上女神的信仰，曾在中国广大沿海地区广

为流传，同时在历史上也倍受封建王朝的青睐，历代褒封，复而有加，隆崇之至为民间百神之罕见。迄今有关海神妈祖信仰，在海峡两岸以及港、澳和海外华人社区依然流行。近年大陆各地妈祖庙又重修饰一新，香火更加旺盛，莆田还举办过妈祖节纪念活动，并以此沟通两岸同胞的思想感情，给地方妈祖信仰习俗增添了新时代的内容。

第二节　临水夫人

临水夫人，俗名陈靖姑，福州下渡人（今仓山区下藤路一带），传说出生于唐代大历二年（767年），卒于贞元六年（790年），仅度过24个春秋，她被后人尊为“扶胎救产，保赤佑童”的女神。

有关陈靖姑女神的最早文献记载，目前所知道的是明洪武年间（1368—1398年）古田人张以宁撰的《临水顺懿庙记》：

> “古田东去邑三十里，其地曰临州，庙曰顺懿，其神姓陈氏，肇基于唐，赐敕额于宋，封顺懿夫人。英灵著于八闽，施及于朔南，事始末具宋知县洪天锡所树碑。皇元既有版图，仍在祀典，元统初元浙东宣慰使都元帅李允中实来谒庙，瞻顾咨嗟，会广其规，未克就绪，及至正七年，邑人陈遂尝掾大府，慨念厥初状神事迹，申请加封，廉访使者亲核其实，江浙省臣继允所请，上之中书省，众心颙颙翘俟嘉命……”[47]

根据《庙记》的记载，古田县临水庙建于唐代，民国《古田县志》认为该庙建于唐贞元年间，也就是陈靖姑升化后不久建造。可见，崇拜陈靖姑女神的信仰在唐代后期就已形成。宋代时，陈靖姑崇拜活动继续升级，受到朝廷的赐敕庙额和顺懿夫人的封号，陈靖姑女神的信仰得到朝廷的正式承认，使普通的民间女神一跃而成为官定的神明，这对陈靖姑信仰的传播起了推动作用，"英灵著于八闽"，就说明顺懿夫人的信仰已超出古田县一地而扩大到福建的其他地方，但应该看到其影响范围还是有限的，即使在同一区域中也未必就形成一种共识，何况宋代是百神并举，各有千秋。宋代著名的福州地方志《三山志》未涉及陈靖姑信仰问题，目前也尚未发现宋代福建人有关这件事的具体记载，这可能与陈靖姑信仰还没有广为传播有一定的关系。

《庙记》提到宋代古田知县洪天锡曾勒石树碑，现存的几部《福建金石录》均未收录该碑刻，其碑文不得而知，甚为可惜。《古田县志·祠祀志》载："古田坛庙诸祀历代相沿，自宋邑令李道爱侯鉴于贵巫尚鬼之习，举淫祀而尽辟之"[48]。在这次声势浩大的地方毁淫祠事件中，当有许多庙碑遭到破坏，这给我们研究宋代陈靖姑信仰活动造成一定的困难。据《庙记》载，元代时，浙东宣慰使都元帅曾蒞临谒庙，关心过顺懿庙的建筑。至正七年(1347年)，里人陈遂极力为奏请加封陈靖姑女神而上下奔走，还得到地方官府的支持，然而时值元末，王朝衰微，末代皇帝哪有心思去奖褒一位挽救不了他的命运的地方女神?但由此也看出，元代陈靖姑的民间信仰有所发展，不然地方大员也不会无缘无故地荐请朝廷加封。

这篇《庙记》对明以前陈靖姑信仰的发展提供了若干珍贵的

材料，但对陈靖姑信仰的形成以及生平事迹未加论及，实在遗憾。实际上有关陈靖姑的传说在民间应该很早就有的，但无人及时记载，以致明代中后期出现了不同的说法。嘉靖《罗川志》（罗川，即罗源旧名）云：

> “（崇福宫）其神姓陈，讳靖姑，生于唐大历元年正月十五日，福州下渡人。适本县霍口里西洋黄演，由巫为神，乡人祀之，祷雨旸驱旱疠，与凡祈年求嗣，无不立应。宋端平、淳祐间，状其绩于朝，赐额顺懿夫人，封崇福昭应慈济之神……”[49]

《罗川志》称陈靖姑嫁与罗源县黄演为妻，原先从事巫道活动，死后为神，乡人立庙祭祀。稍后刊印的万历《古田县志》却持另一种说法：

> “临水神，姓陈，家世巫觋，祖玉、父昌、母葛氏，生于唐大历二年，神异通幻，嫁刘杞孕数月，会大旱脱胎往祈雨，果如注；因秘泄，遂以产终，诀之：吾死后不救世人难产不神也。年年二十有四，身后，灵迹显著。
>
> 临水有白蛇洞，吐气为疠疫，一日有朱衣人执剑索蛇斩之，乡人诘其姓，名曰：‘我江南下渡陈昌女也’。忽不见，亟往下渡询之，乃知其为神，遂立庙祀焉。
>
> 建宁陈清叟子妇，怀孕十七月不产，梦神为之疗治，即产蛇，孕妇获安；诸凡祷雨旸、驱疫疠、求嗣续，莫不响应。宋淳祐间，封崇福慈济夫人，赐额顺懿，学士张以宁有记，见

艺文志，庙旧有田以供祀典……”[50]

万历《古田县志》认为陈靖姑是由福州下嫁到古田刘杞家，并有祖、父和母亲的姓名；出生是在大历二年，卒年24岁，陈靖姑的一生很短暂。两篇记载都说陈靖姑生前为巫，能够呼风唤雨解救旱灾，获得地方百姓的尊崇。《古田县志》还特意描述了陈靖姑变为神的过程，脱胎祈雨，劳伤而终。按照传统的观念，有孕妇女是带有晦气的，不能与神打交道，怕玷污神灵，所以陈靖姑必须坠胎。她世家为巫，懂得药物打胎的某些医学知识，但坠胎后大伤身体，元气未复又忙于打醮祈雨，故积劳成疾，不治而死，临死前发愿要为世上妇女解救难产的痛苦。单从这一点，陈靖姑为百姓祈雨而献身，自然会受到当地人民的尊敬和纪念。但从《古田县志》记载看，陈靖姑死后并未有立庙的举措，而是一段时间后，临水洞蛇妖作怪，有朱衣人执剑而斩之，询问后知道是福州下渡陈昌之女。可见在此之前，临水一带地方对陈靖姑女神还不熟知，以致必须到福州下渡去核实了，才确认其为神而后建庙立祀。

陈靖姑死后在古田县临水洞（今大桥镇一带）显灵，是有关陈靖姑信仰进一步发展的一个重要环节。当地百姓兴土立庙，立祀陈靖姑，使陈靖姑女神的灵异传说由古由县迅速向四周传播，临水庙也逐渐成为唐宋福建陈靖姑信仰的中心。建宁人陈清叟的儿媳曾遇难产，幸得陈靖姑女神之帮助。淳祐间知福州府，热心推崇临水宫女神，奏请朝廷赐庙额“顺懿”，封“崇福慈济夫人”，对提高陈靖姑女神的知名度起了重大的作用。不过，两部县志对陈靖姑女神在宋代的庙额和封号的记载相当混乱。根据宋代祀礼，对

民间诸神先赐庙额，后敕封号。第一次封号2个字，第二次又加2个字，以此类推。宋代赐庙号为“顺懿”，洪武《庙记》混称为“顺懿夫人”也是不对的，庙号与封号不同。淳祐年间下诏封号只能两个字，即“慈济夫人”，什么“崇福慈济夫人”或“崇福昭应慈济夫人”，只能是后来增加的封赐，如果县志记载无误的话，应该说宋代不止一次封赐陈靖姑女神，先后可能2次或3次敕书封号。

朝廷封号后，古田临水宫香火日见旺盛，相形之下，罗源的陈靖姑祠庙就远不如人意了。而且在嘉靖十一年（1530年），该县县官还视其庙为淫祠而毁之[51]。这可能也是罗源有关陈靖姑信仰活动受挫的一个重要原因。在这种情况下，《古田县志》所持的有关陈靖姑神话的传说更广为流传，成为主导。万历年间编纂的《福州府志》在记载陈靖姑女神事上即依古田之说，明代福建颇有影响的两部地方通志《闽书》、《八闽通志》也持相同的看法。可见，古田之说在明中后期已成定论。

万历《古田县志》记载陈靖姑女神提到了两个重要内容，一是脱胎祈雨，二是死后变成保胎救产的神明，核心是“救产保赤”。陈靖姑这种保育的职能在众多的地方神灵中独具特色，对那些因缺医少药而难产的妇女来说，无疑具有极大的吸引力。在古代医学水平落后的状况下，难产、夭折时有发生，怎样平安顺产，是妇女们所祈望的最大心愿之一，所以从某种意义上说，陈靖姑这种保胎保育的特性和灵异是妇女们所赋予的，甚至可以说，陈靖姑这一女神形象是妇女们塑造出来的。当然，这可能与南北朝以来所流行的观音菩萨作为妇女儿童的保护神的影响有一定的关系，福州地区的百姓也把陈靖姑奉为拯救凡间妇女、儿童的神明。

陈靖姑女神职能受到观音菩萨的影响，这还可以从万历年间编撰的《绘图三教源流搜神大全》中的“大奶夫人”传看出，传里说：“观音菩萨赴会归南海，忽见福州恶气冲天，乃剪一指甲化作金光一道，直透陈长者葛氏投胎”[52]，明确提出陈靖姑是观音娘娘点化赐生的，所以具有菩萨的保育功能，赋予陈靖姑以佛性。同时传说中又说陈靖姑曾受异人传授口术，“神通三界，上动天将，下驱阴兵，威力无边”。显然又把陈靖姑的成长说成是受到道教神仙的影响，还提到去闾山救助的事。在古代福州地区，老百姓认为闾山是道教传奇人物徐真人炼法隐身的圣地，这座山沉在闽江河底，凡人庸夫是无缘入此山的，陈靖姑得以入河进山，系是道中人。把陈靖姑装扮成佛道具有的天性，实际上也是明代儒、释、道三教共融的哲学思想在民间神话传说中的变相反映。

我们从妈祖、陈靖姑的传记中记载的演化可以看出，她们的诞生都具有佛性，带有佛教的色彩，这可能是佛性本色善与美的结晶吧！而成长后要降妖除害，就须学艺拜师，有道教仙人的智与勇，所以讲到陈靖姑的事迹，就必然要把她纳入道教神仙呼风唤雨、擒魔斩怪的超人行列中。因此，明代在陈靖姑的传说中加入了上闾山学法等内容，同时为了宣扬女神的威灵，增添了一些女神死后灵异的事迹。

为了渲染陈靖姑女神的灵验，必须创造一个为人所熟悉的，又无法验证的时代环境，来烘托她由凡人转变为女神的历史过程。唐末五代天下分崩离析恰恰是一个最理想的背景。于是，明代人就把陈靖姑的生活背景挑选在五代闽国时。《绘图三教源流搜神大全》和《晋安逸志》都说陈靖姑是五代闽国时人，而以《晋安逸志》作为此说之代表。

根据民国《古田县志》引明代《晋安逸志》说：陈靖姑与陈守元是兄妹关系，陈守元是正史有记载的人物，他是闽王僎封的天师，道术颇高，但在志书中却说陈守元是向陈靖姑学法的，这无疑是想提高陈靖姑的地位，说她的道艺高其一筹而已。书中说，陈靖姑送饭给放牛的哥哥吃时，路遇一位饥饿的老太婆，就分饭给她吃，后经常提饭分点给老太婆，老太婆常生病疽，陈靖姑跪而吮之，不久老太婆病故，靖姑葬之。忽然有一天，老太婆出现在天空，收靖姑为徒，传授秘术，学成后回家。曾为闽王斩除宫中蛇妖，闽王“遂封靖姑为顺懿夫人，食古田三百户，以一子为舍人。靖姑辞食邑不受，乃赐宫女三十六人为弟子，建第临水，后数岁靖姑逃去，隐居海上”。

这篇传记牵强附会的内容很多，说闽王封号“夫人”，说是天师陈守元之妹等均系杜撰。闽国是五代十国之一，王氏家族割据八闽一方，拥兵立国长达几十年之久，是福建历史上的重要时期，明清两代福建地方流行的通俗小说、戏剧、神怪传说等都喜欢编造闽国的传奇故事。福州是闽国的政治、经济、文化中心，又是陈靖姑神话的发祥地，所以把陈靖姑移植于唐末五代实际上是民间文学创作的一种需要。明代地方才子徐燉曾为古田顺懿宫写道：

“临江遗庙祀婵娟，少女荣灵五代年。
蝌蚪皆从阶下出，蛇妖降伏井中眠。
春秋野恙更罗帕，伏腊儿童送纸钱。
苔满古碑行客吊，妆台无主锁寒烟。”

徐燉，字惟起，闽侯人，博学多识，曾游览临水宫，写下这

首脍炙人口的诗歌。他也接受陈靖姑是五代人的说法，可见陈靖姑出生于五代的说法在明代曾流行一时。

值得注意的是，《晋安逸志》用很多的笔墨描述陈靖姑如何送饭伺候、尽心照料老妪的故事，强调了陈靖姑尽善尽心的品质，突出了孝敬，这也是儒家思想影响的直接反映。可以说，到了明代，人们又用三教合一的哲学思想重新塑造出一个尽善尽美的具有地方特色的崭新女神形象。

由于从儒、道、释三方面去充实陈靖姑神话传说的内容，使陈靖姑女神更为各方所接受，其信仰的传播得到进一步扩展。顺懿夫人“代多灵迹，今八闽人多祀之者”[53]。《晋安逸志》提到闽王赐予宫女36人，后演变成庙中36婆神，陪祀于临水宫，这36个宫婆分别是：

《临水夫人三十六宫娥》

第一宫福州府古田县陈大娘
第二宫延平府顺昌县黄莺娘
第三宫福宁府宁德县方四娘
第四宫兴化府莆田县柳蝉娘
第五宫建宁府瓯宁县陆九娘
第六宫福州府长乐县宋爱娘
第七宫泉州府晋江县林珠娘
第八宫漳州府漳浦县李枝娘
第九宫汀州府连城县杨瑞娘
第十宫邵武府泰宁县董仙娘
第十一宫福州府福清县何莺娘

第十二宫龙岩州漳平县彭英娘
第十三宫建宁府建阳县罗玉娘
第十四宫泉州府南安县吴月娘
第十五宫福州府罗源县郑桂娘
第十六宫福州府福鼎县张春娘
第十七宫建宁府浦城县王七娘
第十八宫福州府侯官县倪凤娘
第十九宫汀州府长汀县包云娘
第二十宫福州府闽县孙大娘
第二十一宫福宁府宁德县赵城娘
第二十二宫兴化府仙游县周五娘
第二十三宫福州府连江县程二娘
第二十四宫福州府闽县叶柳娘
第二十五宫永春州德化县铁春娘
第二十六宫福州府永福县云燕娘
第二十七宫泉州府惠安县聂六娘
第二十八宫邵武府光泽县刘娇娘
第二十九宫福州府侯官县翁金娘
第三十宫建宁府政和县潘翠娘
第三十一宫福州府闽清县凌艳娘
第三十二宫泉州府同安县邓三娘
第三十三宫福州府闽清县朱巧娘
第三十四宫延平府南平县金秀娘
第三十五宫泉州府安溪县树梅娘
第三十六宫福宁府霞浦县胡大娘

（上表见《陈靖姑平妖》）

从列表可以看出，36 宫婆分别来自福建各地，似乎古田临水夫人信仰自明代开始已传播至整个福建，其实不然，这是后人添加的，因为永春州是清代雍正时设立的，明代无此州，虽然临水夫人信仰到明代有很大的发展，但是否在闽西、漳州地区流行过，目前还找不到有力的证据。康熙《诏安县志》记有临水庵，仅为孤证，它的来龙去脉还难查寻，况且周围之云霄、漳浦等县未见记载，因而说在明代对临水夫人的信仰遍及八闽，其根据还不充分，有待进一步调查。明代时，对临水夫人的信仰活动的重心在闽北与闽东两大区域，这恰好是以福州方言为主的方言区域。通过这个区域，临水夫人信仰翻过仙霞岭和太姥山传入浙江南部温州、青田、丽水、瑞安、平阳等地，浙南地区也建有陈靖姑庙，当地也有叫广应宫或永瑞宫。地方百姓同样奉祀临水夫人为保育女神，温州地方称临水夫人为“陈十四娘娘”。当地传说陈十四娘娘原名陈靖姑，自幼到庐山学法，后为民除妖赶魔，遂成女神，她专司保胎赐子。婚后未育的妇女视其为“观音的化身”，每年正月十五与十月初十，企盼获贵子的妇女纷纷前往陈十四娘娘宫庙祈赐子胎，在神案上摆列有用米磨制捏成的小男孩像，求子的妇女焚香祷告后，只要抱一个男孩像回家把它吃下，就可以怀上男胎。[54]有时进香求子的妇女多，免不了争先恐后抢夺男孩像，也就演出了不少啼笑皆非的闹剧。

从这个传说来看，浙南临水夫人的传闻与福建的有所不同，陈靖姑保育女神的主题两地是一致的，但有关陈靖姑传奇活动的环境或地点有很大区别。如庐山学法，一些显灵事迹是发生在浙南

地点上等等，明显带有故事情节地方化的倾向，这在浙南流传很广的《陈夫人》或《夫人词》说唱本中表现得更为突出。神话故事因地而异是中国神话传说流变的一大特征，也正因为如此，才使得各地神话传说纷呈异彩、曲折动人。

浙南丽水县一带称陈靖姑为“顺懿夫人”，建有顺懿夫人庙，妇女非常崇信顺懿夫人，宫庙香火鼎盛，求子者都在上元节前去进香祈求。生儿后仍然需要女神的保佑，小孩周岁要在家中设神位祭谢，请民间乐班说唱顺懿夫人事，叫“唱夫人”。上元节，妇女焚香膜拜，络绎不绝。地方官也去点香行礼，入夜信徒抬出神像巡行，沿街张灯结彩，鼓乐喧闹，小男孩数百人皆执花灯跨着马引导开路，观者云集，万人空巷[55]。

清代雷学海《上元灯社歌》曾描述了夫人宫祭典礼仪，诗云：

“香烟滃起夫人宫，尊垒清洁羊豕丰；

……

绳绳庆衍诗三螽，神降之吉正月中；

太宁卜祭龟筮从，手持蜡香前鞠躬”[56]。

可见浙南官员也受到地方百姓崇拜活动的影响，亲临宫庙，进香巡礼，说明顺懿夫人信仰成为当地百姓社会生活中的一项重要内容，因而能够引起地方官府的高度重视。

明代关于临水夫人的传说内容明显有了扩大，增加了身世、学法、为闽王除蛇妖、脱胎祈雨等重要内容，同时民间神话文学的色彩愈加浓厚，《晋安逸志》可为其代表，受其影响，明末清初有关陈靖姑学法于陵墟之传奇故事甚为流行。康熙年间编纂的《罗

源县志》就接受了《晋安逸志》的说法，不过对陈靖姑究竟是嫁与罗源县黄氏或嫁与古田县刘氏表示“是非难定”[57]。清初吴任臣编撰的《十国春秋》是一部颇有影响的断代史著，他在书中也沿用了陈靖姑分饭于饿婆而后学法成道之说。这说明明末清初人们越来越愿意接受神话人物的传奇故事，已不太看重传说内容的可靠性或真实性。这既是受到当时戏曲、通俗小说与市民文学发展的影响，也是信奉者希望心目中的崇拜偶像更加神奇、丰满、浪漫的心理表现。

这种思想文化氛围的影响，刺激了陈靖姑的民间传奇故事的再创作，添枝加叶，横生竖造，于是在清初就出现《陈靖姑传》和《临水平妖记》两种专题白话通俗小说，其故事在说书人的不断渲染之下，广为流传。两部白话通俗小说的作者都未署名，《陈靖姑传》已佚失，不见存本，幸赖清末施鸿保《闽杂记》略有提及，使后人得知其一二。该《传》说陈靖姑7岁突遭风卷，去学道练艺，13岁学成归里，嫁同里黄姓。曾助闽王除妖，另外还有斩长坑鬼，收石夹精等传奇故事[58]。估计《陈靖姑传》中的内容已包含其生平的主要事迹，这些事迹大多系民间艺人杜撰出来的，“事既不典，言亦无文”，当然就“尤多诞妄”[59]，施鸿保的评论是切中要害的。古典文学中的传奇故事，大多荒诞不经，光怪陆离，这是封建社会民间文学创作的普遍特点。

《临水平妖记》也是从民间艺人评话故事中整理出来的传奇小说，大陆曾一度失传。近年闽台民间交往日益频繁，台湾临水夫人的信仰者回古田临水宫祭祀祖庙，带回台湾版的《临水平妖》一书，少了“记”字。这本传奇故事是以章回小说的形式进行叙述，共计17回，约有11万字左右，内容与《陈靖姑传》略有不同。

《临水平妖》没有7岁时被神风卷去学道之说法，而说是为逃婚得仙人指点，才入闽山拜师徐真人学法，书中也有助闽王斩蛇，收石夹女、除张坑鬼（即长坑鬼）等传奇故事。估计两书所叙的内容大同小异。

《临水平妖记》故事梗概主要是：唐末五代时，陈靖姑由观音菩萨点指血而成胎于陈昌葛氏怀中，自幼由父母作主与古田县刘杞定亲，成人后靖姑立誓祀奉观音，终身不嫁。然而父母硬要女儿出嫁，靖姑逃婚而去，入闾山学法，学了诸术数法，就是不肯学扶胎救产，为靖姑最后脱胎祈雨而遭劫难埋下伏笔。三年后学成回家，将功补过，格外孝敬父母，还割肉医补父母疮疽，并答应出嫁，这完全是按儒家敬孝遵礼的要求来塑造陈靖姑，使她成为封建社会善男信女生活中学习的楷模。陈靖姑出嫁后仍为民除害，四处斩蛇驱妖，三番五次为闽王效力，得到闽王的封赐。24岁那年福建大旱，国师陈守元祈雨未果，受闽王严责，慌忙去古田乞请妹妹靖姑出山。时靖姑已怀甲3个月，又未学扶产保胎之术，无力作醮祈雨，但碍于哥哥苦求，只好脱胎寄藏娘家，只身去白龙江作法祈雨。此事被冤家对头张坑鬼和白蛇得知，便施计窃食胎儿，重创陈靖姑身心，陈靖姑顿时天旋地转直落下水，幸亏天降3只母鸭衔住草席，托住陈靖姑，使她振作精神，追赶二妖，在古田捉伏白蛇，但元气已尽，坐化而去。升化后率众宫婆巡天护道，保胎救妇，并擒斩张坑鬼，释心头之恨。

从这个故事简介看出，陈靖姑已是个完全神化的异人，同时又是个善良贤惠的孝女，是封建社会神人结合的理想化身。故事内容丰富，情节生动离奇，线索清晰。采用明清流行的章回小说体，更能引人入胜，增强艺术感染力。同时标志清代有关临水夫

人传说内容的系统与定型，对后世信仰者影响颇深，也成为福州地区百姓茶余饭后闲聊之话题。但《临水降妖记》对陈靖姑生卒年月未加说明，不知何故？而是将她拖后到唐末五代初出生，这可能便于传说故事的创作与发挥，这是我们在前面已谈到的。

乾嘉之际，福州刻印一部影响颇广的通俗小说《闽都别记》，署名虽为“里人何求”，实际上文章出自多人之手，可能是根据民间艺人说书中的故事串编成书，内容庞杂，头绪纷繁。书中对临水夫人的描写，基本上沿用了《临水平妖记》的故事情节，又增加一些文学描述色彩和显灵事迹。特别是统一了有关陈靖姑的生卒年月与重大活动时间，指出陈靖姑生于唐天祐元年（904 年）正月十五日。这一天成为各地临水宫祭祀的主要日子。3 岁能朝观音图像行拜礼，7 岁开始受儒学教育，16 岁抗婚离家出走，入闾山拜徐真人学法，三年后学成回家。不久嫁与古田刘氏，24 岁脱胎祈雨而遭难。时值闽永和二年（929 年）四五月间。《闽都别记》被认为是集古代有关福州掌故、人物、神话与传奇之大成。所记载的传奇故事大体上是地方百姓熟知常谈的内容。由此可见，《临水平妖记》所记述的临水夫人故事在福州、宁德、南平三地区广为流传，妇孺皆知。闽中、闽东、闽北三区域大部分地县在清代地方志中都记有临水庙，“闽中各郡县皆有庙”[60]。由于评书、戏曲、通俗小说等媒介的渲染作用，临水夫人的传说得到进一步的传播。

虽然民间说书艺人把临水夫人说成唐末五代人，但在方志文献记载中大多对此还是持慎重的态度，不敢贸然附会。乾隆《福州府志》还是按古田县旧志的唐代人的说法记载，民国《古田县志》也是照明代旧志大历时间之说记载。实际上，在信仰者眼里，临水夫人是唐代人、五代人或宋代人都无关紧要，他们看重的是

神明的存在与显灵，津津乐道的也是神灵的有求必应的奇迹。

清代临水夫人已完全成为妇女儿童的保护神，司职的特性十分鲜明。《临水平妖记》与《闽都别记》有关临水夫人的显灵救护活动等大都与妇女儿童有关，同时民间由此形成的若干风俗习惯也反映了临水夫人的保佑妇孺的神性。每年正月十五，已婚妇女纷纷前去各地临水庙，烧香求拜，祈求早生贵子或保佑孩子健康成长，希望怀胎的妇女要将供案上的杏花采一朵回家，叫“请花”，白花代表男孩，红花代表女孩，意即能“开花结果”。怀孕后，要请临水夫人保胎，分娩时得去宫庙请一香炉回家，意思是恳请临水夫人亲临产房，保证产妇平安。婴儿顺产后，要把香炉送回宫庙，叫“回銮”，还要备办丰盛供品酬谢神灵的庇护。儿童生病不是去求医，而是先去临水庙祈祷临水夫人显灵医治，孩子未满16岁以前，都需要临水夫人保护，过了16岁就健康成长了。因为陈靖姑自己16岁入闾山学道，是成人自主的表现。女孩子到24岁被认为是一大难关，禁忌结婚或生育。但清代临水夫人的神性内涵有了扩大，既有为妇孺消灾解厄的专职，又有添花增寿、祈求合家平安的新职能。总之，临水夫人信仰的影响是广泛的。“无事之家，亦去请香灰装入小袋内供奉”[61]，以确保家庭妇女儿童的平安。当然，信仰的对象还是以妇女为主，“妇人奉祀尤盛”[62]。

清代临水夫人的信仰，主要是往北与向东南方向两面发展，往北是经闽东、闽北向浙江南部方向发展，往东南则是横渡大海向台湾与东南亚地区传播。临水夫人信仰飘洋过海是与福州地区百姓移民台湾分不开的。早在明代后期福建人就开始开发台湾，但为数不多，主要是闽南人。清代康熙二十二年统一台湾后，清王朝取消迁界，放开海禁，成千上万的界民又陆续返回界外故居，随

着清朝对台湾的设政治理，沿海地区百姓因地少人多，不得不渡海入台寻求生路，垦荒种植，但清代初期封建统治者对入台垦民实行严格控制的措施，一般不允许垦民携家带眷，基本上是让垦民采取候鸟式的生活方式，农时入台耕作，农闲返回大陆与家人团聚。这种人为限制妨碍了垦民的正常生活与劳动，而且许多家眷不顾禁令千方百计偷渡入台，反而给台湾社会治理带来麻烦。在这种状况下，雍正十年(1732年)，清王朝开始逐步放宽移民限制，允许台湾移民挈眷入台[63]。到乾隆年间"至者愈多，拓地愈广"[64]，人口迅速增多。

在大批的入台移民中，主要是泉漳人，但也有不少福州沿海百姓，这些早期入台的福州人几乎是清一色的男人，不可能把对临水夫人的崇拜活动带进台湾社区。只有雍正解禁以后，妇女儿童跟随入台，才可能带去对临水夫人的信仰活动。乾隆年间重修的《福建台湾府志》载录府治有临水宫，但未讲何时建造。根据嘉庆《续修台湾县志》记载，"临水夫人庙，在宁南坊，今移在东安坊山仔尾，乾隆五十一年里人梁厚鸠众建"[65]。乾隆年间入台的限制进一步放宽，还确定淡水的八里岔与福州的五虎门作为两岸对渡的口岸之一，福州地区百姓举家入台更加便利。乾隆后期福州人入台定居数量显然增多，故有必要集资建立临水宫，以祈求女神保佑妇女儿童，从此临水夫人作为扶胎保育女神的信仰在台湾岛逐渐传播开。由于闽台两地临水夫人信奉者日众，雍正七年被封号为"天仙圣母"[66]，道光年间还御称"太后"[67]，咸丰年间加封为"顺天圣母"[68]，封号几乎可与妈祖封号相媲美。

临水夫人在台湾又叫临水奶或注生娘娘，与福建信仰一样，也是专管保胎育儿，护佑妇女儿童的女神。1949年，国民党退迁台

湾，又带去大批福州籍的军民，60年代临水夫人信仰得到进一步宣扬，许多临水宫重建或修葺，其中建于台北市的“临水顺天总堂”颇有影响，宫庙巍峨，香火鼎盛。80年代建成的台北碧潭临水宫也闻名遐迩，在东南亚华人社区有一定影响，该庙碑记说是由古田县临水宫“分灵碧潭，护国保民”[69]。几十年来台湾形成了有关临水夫人信仰的一些独特风俗，如每年正月初一早上九点正，台北市临水顺天总堂都要发布一则主神陈靖姑太后的谕训，文示年运方针，让善男信女遵照奉行。兹录两篇诗训：

陈太后降僮训示：(1976年)
“今春开泰运，已土定居财。
临水春常在，坛前紫气来。
小龙报喜，万象呈祥。
炳烛耀辉，共增佳妙。
合堂吉庆，同祝神恩。
祝各弟子增福增寿，合家平安。”

陈太后降僮训示：(1982年)
“甲子开元，庚申气运。
环球风火，劫难未休。
在否极泰来之时，将曙尚黑。
宜多行善果，普庇国泰家安。
元旦吉时，大众恭喜。
望体神心，当予赐佑”[70]。

从这两则诗训来看，临水夫人不再只是保胎护幼的专一神明，而是具有保佑所有信徒万事安顺的多功能之神。演化成无所不能的全能方神，是清代以降民间信仰发展的普遍倾向。究其原因是多方面，其间信仰者存在的简便、实用的心理因素是十分重要的一点。人们总希望就近避远，随祈随应，以满足人们为了适应现实生活不断变化所作的种种努力的需要。

台湾临水宫祭典时还有“过火埕”礼仪，传说陈靖姑学法于闾山徐真人，闾山法术中有“过火埕”之举。具体做法是在空地上铺平燃烧的木炭约 4 寸高，2 丈见方的火埕，上面撒上食盐，劈啪作响，增加音响效果。先由道士作法，然后带 20 余名信徒，皆赤足踩过火埕。这是祭礼中最激动人心的一幕，令围观者叹为观止。过火埕是道教重要法术之一，其义在于去秽驱邪，洁净身心，也以之用来考验人的意志是否坚强。近年台湾一些电影公司、电视台曾将临水夫人的传奇故事搬上屏幕，如华宁影业公司拍摄的《顺天圣母正传》，中华电视台播放的《陈靖姑收妖》等，通过影视艺术媒体，塑造了光彩照人的艺术形象，扩大了临水夫人女神信仰的影响。

目前临水夫人信仰在东南亚华人社区也有流行，主要是由福州地区华侨传播过去的。鸦片战争后，福州辟为五个通商口岸之一，清末马尾港成了西方列强贩卖劳工出口的重要口岸，闽江两岸百姓被掠卖出国的不计其数，远的到达非洲和拉丁美洲，近的在东南亚菲律宾、马来西亚等地。同时也有相当一部分人携眷南渡，移居新加坡、马来西亚等地，开发垦殖、建家立业。比较有名的是闽清人黄乃裳组织侯官、闽清、古田、屏南等县几千贫苦农民，移民沙捞越（今文莱），开埠成“新福州”。由此福州地区

移民之风大盛，大批福州人定居东南亚地区，形成若干华人社区，同时也带入临水夫人信仰。在华人社区里，依移民祖籍建立起“同乡会”，有“侯官公会”、“闽清公会”、“古田公会”等，有关临水夫人信仰的活动在公会活动场所里举行。这些华人身居异乡，仍然保留了许多中国传统文化习俗，临水夫人信仰也成为维系海外福州籍华侨团结互助的精神力量，同时亦借此抒发海外侨胞思念故土的情怀。

第三节　其他女神

在庞杂众多的神仙世界里，男女老少皆有，恰似人间世界的剪影，其中不乏光彩照人的女性神仙。根据福建地方志记载有名字可考的女神就有数十个，这些女神的形成大体可以分成以下几种类型：

1. 由女巫变成神。前面列举的妈祖、临水夫人就属于由巫转变成神的典型代表。古代福建崇巫尚鬼，能巫善道的人倍受敬仰，因此由巫变神是福建地方民间信仰的显著特点，各地都有类似的例子。比较重要的还有，“徐登，闽中人，本女子化为丈夫，善巫术”[71]，前身原为女性，后变性为男，这当然是“异人”了，在汉代还小有名气。

仙游县“顺应夫人”是尤溪人，“善禁咒术”[72]，颇有灵验，其巫术深得当地迷信者崇拜，死后建庙祀之，其灵异传说在莆、仙两地广为流传。宋淳熙七年（1180年）朝廷赐庙额“昭惠”，其信仰开始得到官方的重视。绍熙二年（1191年），朝廷又赐封“顺应

夫人”，使其具有了官神的地位，进一步提高了知名度。

马仙姑，俗名马五娘，唐代建安人（今建瓯一带）。（另有一说为福宁温麻里马氏女，即霞浦县人，参见《福建通志·列仙传》，当地称之为“马真人”。又有说是永安人。）根据《闽书》等记载，马仙姑按婚约即将出嫁时，未婚夫突然死去，她强忍悲痛誓志不二，精心照顾婆婆，以纺织为生计，贪早摸黑供养老人。平常出入都是打赤脚，一次外出遇上溪水暴涨，无舟可渡，只见她用张开的雨伞仰置于水上作舟乘渡，令旁观者目瞪口呆，异口同声道：奇女。她自己也常对别人讲，我非尘世凡人，等老人终其天年，我就化仙而去。她因为要尽孝道，故暂缓修行成仙。可见神仙也不是凡事都能随心所欲，须服从儒家孝道的要求，这实际上是民间造神者的儒教观念在神话创作中的折射和表现。

马仙姑有超凡的本事，当地人十分信仰，遇到旱灾便迎请她设醮祈雨，随祷随应，更使百姓对她的神秘法力深信不疑，是一位道术高超的女巫。马仙姑死后，信仰者立像建祠纪念她，香火一年到头不断[73]。六月十六日被定为马仙姑的诞辰，是马仙姑信仰活动中规模最大的一个祭日。临近祭日，各乡都安排一个有组织能力、热心于马仙信仰的负责人，谓之“仙首”，当月祭祀活动俗称“迎仙社月”。六月十二日开始，“仙首”就组织善男信女将马仙姑神像恭迎出宫，一日两斋，午斋由各家轮番供祭，晚斋则架台于街中，焚香燃烛，鼓乐吹奏，吸引了成千上万围观者，晚斋仪式往往通宵达旦。寿宁县明代时斋祭，先在城里斋祭三天三夜，尔后抬神像出城郊游，路经乡村各地遍设香案供祭，两天两夜后才抬神像返城回宫[74]，.行安神礼仪后，整个祭祀活动才算结束。

马仙姑信仰在唐代建安县形成后，就逐步在闽北各地流传，到宋代时因其不断“显灵”，名声外传，宋真宗曾两次敕封马仙姑封号，分别为“灵泽感应马氏真人”和“懿正广惠马氏真人”，这两次敕封更使马仙神灵名扬一时，闽北、闽东各地纷纷建起马仙庙，浦城横山上有马仙祠，福安县有马仙山、马仙洞祭祀马仙，寿宁县城东门建有马仙宫，明代时马仙信仰向闽中、闽南方向扩大传播，古田县仙岭有供奉马仙像遗址，侯官县芹山上有马仙宫，甘蔗镇亦建有马仙宫，永春县马德山“旧传有马仙者尝采药于此”[75]，这可能是马仙信仰往南传播的重要迹象。

但马仙信仰主要是在闽东、闽北两地区广为流行，近代以降，尤以闽东地区最为盛行，马仙成为地方家喻户晓的民间神明，是迷信者占卜、扶乩、祈雨的主要对象。在民国以前，马仙的主要职能是“祈雨立应”，遇上旱灾，民众纷纷涌向马仙宫，焚香祈祷，马仙成为人们心目中解旱济灾的保护神，福建气候炎热多有旱情，每年开春或临近秋收农民总要进香朝拜马仙，祈求风调雨顺，五谷丰登。马仙姑是祈雨的主要对象，其职能特性十分突出，但如果某个神明只具备单一的职能，那它显然无法满足迷信者生活中的各种需要，其影响力就会大大受到限制，因此一般较有名气的大神除了主要的职能外，都兼有其它的功能。马仙也不例外，在日常的生活中，它的宫庙又是信徒们占卜问卦的重要去处。

近几年，闽东地区有关马仙信仰活动又重新恢复，不少地方修复了马仙宫庙，寿宁县还建了一座格外引人注目的马仙塑像，最有影响的是霞浦城西宋代建造的马真人庙，经信徒集资筹款于1978年修葺一新，每逢年节祭日，进香朝拜者接踵而至，人山人海，烟雾迷漫，鞭炮连天，钟鼓齐鸣，盛况空前[76]。

刘女，宁化人。宋代雍熙年间（984—987年），才9岁的她遇上“羽人”，一位道术精湛的高人，刘女与他“谈道得度”，学会了仙术，及笄时由父母作主许配给何氏家的儿子，但刘女心已超俗，自誓不嫁，在娶亲花轿前乘从天而降的白鹅飞去。从此被当地群众当作神仙而加以崇拜。

孚应女神，福清人。传说她姓陈，有法术，“能禁虎暴”，受人敬仰，死后，当地信徒在义泉岭立庙祀之，宋代淳祐间（1241—1252年），因多有灵异，受朝廷嘉褒赐号“夫人”，从此神名大扬。

此外各地还有不少由巫变神的女神，虽说它们不如妈祖、临水夫人、马仙姑等那么神通广大，遐迩闻名，但也是民间信仰不可缺少的组成部分，正所谓一方水土供奉一方神灵，这也许正是民间信仰能够经久不衰，且具有调节地域之间平衡关系功能的奥秘所在。

2. 由道姑变成神。道教以宣扬修炼成神仙为宗旨，因此出类拔萃的道姑很容易被后代信徒尊奉为神明而予以崇拜。这里略述几例。

洪圣保，宋代惠安县人，在莆田县将军岩修真十几年，50岁时赴惠安县龙泉山，第二年化仙而去，乡里百姓奉祀为神灵。

万七道姑，明代仙游县人。潜心道术，修炼71年，始得道成仙。

廖益姑，明代建宁县人。自幼聪慧，钟情于道术，其父母作主许配给曾氏家的儿子，廖益姑不从，断发毁容，终日口诵丹经，决意修炼一生。此举在地方引起很大震动，人们对其敬仰之情油然而生，去世后当地人视其为神仙。

钱、刘、李三神，唐代建阳县人。她们同住白塔山修炼，贞

观年间，山下有一猎户叫吕师，一天上山狩猎，意外发现有三女在石桌上对弈，出于好奇，他坐在旁边观赏，女仙送他半颗桃子吃，吕师咬食桃子后，不一会儿猎具都腐朽破烂，不能再去打猎了，只好辞别下山，回家后才知道离家已有几十年，始知巧入仙境，急忙带领乡亲重返山上，当找到那块石桌时，草木依旧，而仙人已不知去向。吕师等人遂尊称三仙女为“三皇元君”，建灵济道院奉祀，凡遇雨旱天灾，随祷即应，其灵验广为流传，三女神也更为山下人所信仰[77]。

古代福建是道教比较盛行的地区之一，各地都流传着各种各样的有关神仙的传说，这种神话般的传闻在各地方志中比比皆是。道教宣传只要潜心修炼就能成仙变神，所尊奉的神仙大多是历史上曾经有过的人物，甚至有些就曾生活在你的周围，为张三治过病，为李四解过难，经过民间加油添醋的一番渲染，使她（他）的行为不同凡响，更具神秘化的色彩，是现实生活中活灵活现的人格化了的神仙。因为人们认为，那些修炼成仙的道姑是长生不老的，她们一般隐身出没，不为凡人所见，但需要的时候，她又能现身露形，劝善戒恶救难，使人们无时不感受到她的存在。

由道姑变为神与由女巫变成神，基本上都属于道教神仙观念创造的产物，但两者在具体的转变条件中略有不同。巫能不能转变成人们心目中的神，关键还在于她是否具有超人的法术，只有本事高人一筹，这样才能为人所敬仰，获得了由人变成神的必要条件，以使人们由崇敬而逐渐转向信仰。道姑变成神仙，则不是在于她有多高的法术，而在于她修炼的意志品德如何，如果一位道姑能抛开尘世潜心修身养性，矢志不移，并为实践圣教而牺牲一切，那么她的献身精神就会碰撞出圣光，赢得普通百姓的崇敬，

实现了由人到神的转化。

3. 由懿行变为神。中国传统文化以儒教为核心，儒家虽然也有“死生有命，富贵在天”的神学思想，但在对待现实生活的指导思想上与佛、道两教不同。它反对逃避现实，远离社会的作法，主张参与现实，经时济世，即“齐家、治国、平天下”，既重天命，亦重人事。正是在这种观念指导下，儒教不遗余力地宣扬忠君爱国的思想，鼓励人们为封建社会多作好事，同时极力推崇各个时代的圣贤和孝子，不断把他们加以升格与神话化。《礼记·祭法》明确规定：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”凡有功德懿行者皆可配飨祀之，这就为民间把那些有德行的人塑造成神提供了理论依据。

练氏夫人崇拜。根据文献记载：“练夫人墓在建宁府置内，环以垣，有司岁祀之，夫人为章仔钧妻，仔钧官建时，欲戮二校，夫人荫纵之，去后两校为南唐将，攻破建州欲屠城，以感夫人恩，全城得免，事载南唐书。”[78]练氏夫人名隽，五代浦城练湖人（今仙阳练湖村），闽国时，其丈夫章仔钧奉命率兵屯戍浦城一带。有一年，南唐国边境将领蓄意挑起争端，出兵越境进攻闽国，章仔钧一面组织将士坚决反击，一面急令边镐、王建封两军校驰奔建州城求援搬兵。两军校因路途险阻没有按期返营，按军令当斩。这时练氏夫人闻讯赶紧前往军营，劝说丈夫赦免他们，因为两校逾期是由于风雨交加，山洪爆发所阻，延误情有可原，不该斩首。章仔钧听之有理，但军法如山不处罚又难肃军，便采取变通的办法，削两校为民永不征用。练氏夫人还赠银两以资盘缠，边、王两人跪拜谢恩离去，他们只好投奔南唐国，受到南唐主的重用，成为

南唐军将领。不久，章仔钧病故，练氏夫人随子侨居建州城，这时闽国发生内讧，王室成员为了争夺王位大动干戈，互相残杀，国势衰落，南唐见有机可乘，遂发兵进攻，击溃闽军，很快攻占了建州，领兵的是那两员弃闽投唐的将校，他们感念练氏夫人的救命恩德，决定不屠城，使州城百姓幸免于难。练氏夫人去世后，当地人民感念她的恩德，破例在城中为她建墓，葬于州治府置内（今建瓯青少年宫附近），供后人凭吊。

但民间传说略有不同，说闽国章太傅镇守建州，有一年抓到一个由南唐国来的贩盐商，以为是奸细，按照军令当斩。但练氏夫人见盐商年纪轻轻的，一副善良朴实的模样，不像是个奸细，便劝丈夫赦他无罪。这位年轻人释放回南唐国后，也被征兵入伍。若干年过去，这位年轻人擢升大将，奉命进攻闽国。大军所向披靡，迅速兵临建州城下，驻守的闽军早已闻风溃逃，南唐主下令屠城，但年轻人迟迟不肯动手，因为救命恩人练氏夫人还在城中。第二天夜里，这位年轻人只带一个随从潜入城中，找到了练氏夫人住宅，请练氏夫人随他出城，他明天好传令屠城。

然而，深明大义的练氏夫人不愿意看到州城遭劫，百姓罹难，执意不肯只身离去，誓与城民共存亡。年轻人无奈，只好临行前交待夫人，明日在家门口插一根柳枝以作记号，南唐兵就不会入门伤害，再三叮嘱后才策马而去。练 氏夫人急忙出门转告全城百姓，采柳枝作记号。天还蒙蒙亮时，一声炮响，南唐兵马呼啸而至，杀声震撼全城，可是家家户户门前都悬挂着一枝柳条，士兵无从下手，慌忙禀报大将军，这位年轻人进城一看果真如此，就想找练氏夫人问个明白，没想到，唯独练氏夫人一家惨遭杀戮，原来柳枝都被人采光了，练氏夫人家把仅有一根柳枝也让给别人。年

轻人悲痛交加，深为练氏夫人的献身保城精神所感动，传令士兵撤出州城。

建州城百姓感恩戴德，把练氏夫人安葬在州城中心的芝山上，墓碑上镌刻“全城之母”4个大字，从此人们敬尊夫人为护城女神，世代祭奉[79]。练氏夫人作为护城女神的信仰不单发生在建瓯一地，而且还流行于闽北其他州县。

传统的护城之神是城隍爷，各地县城大多建有城隍庙，有的地方连乡镇一级也建有城隍庙，像莆田县除城关外，涵江、莆禧、平海等乡镇也有一座城隍庙。在宋代以前，城隍神仅仅是城池的保护神，是抽象的专司城池之神，就像灶神一样，有城就有城隍。但宋以后，一些地方把为本城作过贡献的当地人物或有功于地方的官吏尊奉为城隍神，如莆田县城关的城隍爷叫陈全嘉，是有功于城关的历史人物，于是一些地县的城隍神就有了姓名。练氏夫人就是为保护全城百姓作出牺牲受到后人的崇敬，从而取代了城隍爷的位子，成为建瓯等地的护城之神，其信仰大概在宋代开始形成，明清两代在闽北一带广为流传。

封建社会新官上任要去城隍庙进香参拜，建宁府官员则要朝拜练氏夫人墓，点上一柱香，祈求赐福平安。每年各地都要为城隍神举行一次隆重的祭典活动，练氏夫人墓祭大约在清明前后，建瓯人还形成一个与众不同的习俗，清明上山扫墓后，要摘枝柳条下山，并把柳枝插在家门口，预示吉祥平安，据当地人说这是为纪念练氏夫人而代代相传的风俗。遗憾的是在“文革”十年动乱中，练氏夫人墓被夷为平地，殊为可惜。

惠利夫人崇拜。惠利夫人俗名莘七娘，五代时人，籍贯不详，根据地方志记载：南宋时，有一位过客在明溪巡简司驿馆借宿，馆

边正好是七娘葬处，夜里附近忽然传来一阵女子悲凄哀怨的吟声，客官惊醒过来，侧耳静听果然有一女子在吟诵：

“妾身本是良家女，幼习女工及书史；
弱年父母常爱怜，遂使良人作鸳侣。
五季乱离多寇盗，良人被命事征讨；
因随奔逐道途间，忽染山气命丧天。
军令严肃行紧急，良人命没难收拾；
独将骸骨葬明溪，数尺孤坟空寂寂。
屈指经今二百年，四时绝祀长萧然；
未能超脱红尘路，妾心积恨生云烟”[80]。

这位客官怕忘记了急忙书写在墙壁上，第二天一早，就告之左邻右舍的百姓，大家看了诗后认为是神的旨意，忙集资构室祭祀莘七娘。

这件事在清人编的《全闽诗话》中也有记载，从所引录的自述诗内容来看，莘七娘是外省人，从小受到良好的教育，成年后嫁给一位将领，时值五代十国纷争，她跟随丈夫出征福建。根据史书记载，五代福建建有闽国，五代末南唐国曾出兵攻打闽国，当时江西为南唐之版图，发兵越境可直接攻占建宁、宁化、明溪一带，估计莘七娘就是随南唐兵进入福建明溪，其丈夫不适福建炎热气候染上重病，在明溪病逝，军队因军务紧急继续前进，七娘就草草埋葬了丈夫，并留下来护墓，几年后自己也死了，就安葬在丈夫身边。但因葬身于异乡，坟墓荒芜，渐为人忘。一直到南宋绍兴年间，不耐寂寞，才托怨诗于客官，要求修墓进香。当地

群众马上兴土动工，为她建一座庙祠。

如果单因一首怨诗就为其建庙祀之，似乎不可思议，死者生前要是无懿行功德，当地老百姓不会无缘无故立祠祭祀。根据我们实地调查，发现民间传说与志书记载略有不同。

传说惠利夫人是江西人，知文达理，又精通医术，随丈夫出征福建，转战明溪雪峰镇（今城关镇），丈夫不幸病亡，她就寄居该镇，为的是能陪伴丈夫在天之灵。当时明溪贫困落后，缺医少药，许多人被病魔折磨死去，惠利夫人用她的精湛医术治愈了成百上千个病人，为明溪群众的健康倾尽心血。她死后当地百姓感念其治病救人的恩德，建庙塑像祭祀。

一个外省籍的孤身女子，全心全意为明溪群众诊病医疾，受到了当地百姓的爱戴。在那文化落后、缺医少药的时代，莘七娘深谙医术自然会被人奉若药到病除的神医，死后也自然而然会被供奉为消灾除病的女神。可见莘七娘善药巧医、为民解除病苦是其演变为神的重要条件。至于前面引述的那首哀感顽艳的诗歌，只是喜于舞文弄墨的好事者刻意渲染的结果。把一个乐善好施又举目无亲的弱女子置于寂寞冷落的处境下，更容易引起群众在感情上的共鸣。同情那些生活坎坷，遭千劫百难，英勇悲壮的人是中国民众共通的心态，在塑造英雄人物时，烘托以悲烈的气氛常常能打动富有同情心的民众，而造就一位受人敬仰的神，有时也需要制造这样的氛围。历史上许多神都是悲烈惊世的产物，像妈祖矢志不嫁而逝，临水夫人祈雨脱胎而终，保生大帝为民采药坠崖而亡，练氏夫人护城保民而惨死，等等，一个个悲壮惨烈，从而更激起后人的倾心与敬慕，这可以说是民间信仰造神过程中的重要手法之一。

明溪人于南宋绍兴年间(1131—1162年)建庙祭祀莘七娘，凡遇天灾人祸，特别是生病患疾都要去求拜她，“凡潦旱疾疫禳祈皆应”[81]，朝廷赐额“显应”为庙号，在当地颇有影响，而且也受到地方官府的重视和利用，每有乱民起事，便进香祷告，一旦平息暴乱则隆重举行祭典谢恩，一时成为明溪地方最有影响力的神祇。嘉定年间(1208—1224年)，朝廷敕封“惠利夫人”，再加“福顺夫人”[82]，若按宋朝祀礼，不可能封“惠利夫人”，又叫“福顺夫人”，正常情况第二次封号应叫“惠利福顺夫人”，民间习惯上只叫“惠利夫人”，并定六月十一日为神诞，届时善男信女纷纷赴庙进香。封号“夫人”后，莘七娘的名声日渐扩大，北向宁化、清流、建宁发展，西南向长汀、连城传播，还流传到江西赣州[83]。清流县在南宋时也建有惠利夫人庙，宣传其“灵异”，丝毫不逊色于明溪的祖庙[84]。

传说南宋末文天祥路过福建曾慕名朝拜了惠利夫人庙，并题诗曰：

“百万貔貅扫犬羊，家山万里受封疆；
男儿若不平妖虏，死愧明溪莘七娘”[85]。

字里行间表达了作者爱国抗敌，一腔热血的心声。无奈南宋腐朽政权气数已尽，纵有通天本事的莘七娘也是爱莫能助，回天乏术。

惠利夫人信仰经元明清三代继续在闽西流行，如清流县龙津桥南的惠利祠，“元至正二十一年建，……正德元年真坊人重建之”[86]，到清代顺治四年再次重修[87]。明清两代由于信仰活动的扩大，各地有关惠利夫人的祭祀作法因地而异，最有特色的还是明

溪县的“惠利节”，一般以正月初一、元宵、六月初五为固定的祭典时间，其中六月初五最为隆重热闹，比传统的六月十一日提早了几天。

六月初五这一天已成为明溪县有地方特色的“惠利节”，节日前人们就做好各种筹备工作，当天要举行盛大壮观的敬迎惠利夫人出游的仪式，由几个执事者先焚香祷告惠利夫人，祷告完抬出神像浴以香汤，换上所谓的御赐袍带，使神像更加光彩照人。先是小孩扮成小鬼，身穿紫、绿两色的衣衫在前开道，接着是扛惠利夫人神像，还有陪游的财神、弥勒等偶像，紧跟的有器乐队、踩高跷、舞狮子、跑旱船等，一路载歌载舞，最后是排得长长的信徒队伍，举着各种旗面，不时燃放鞭炮。游行队伍浩浩荡荡，鼓乐、鞭炮震耳欲聋，男女老少挤满大街两旁，场面壮观，万人空巷。队伍要游城一周，然后才将神像迎回祠庙，但“惠利节”的活动并不是到此就结束，搭台演戏，进香求拜仍然热闹异常，大约祭祀活动要持续三、四天才慢慢结束。建国后，惠利节停办，近年又有所恢复，但规模、盛况远不如以前[88]。

钱妃崇拜。钱妃，宋代长乐人。莆田县境内木兰溪因受海潮的影响，经常泛滥成灾，给两岸农业生产带来严重的灾害。宋代治平元年（1064年），乐助好施的钱四娘应诏变卖家产，筹措资金前往莆田，主持修建木兰陂工程。经过勘探，选择上游将军岩前为陂基，组织劳工破土动工，当地许多农民闻讯后也纷纷自愿参加筑陂劳动。筑陂期间，白天钱四娘亲临工堤指挥调度，晚上民工熄灯休息，她还提着双灯巡视陂坝，一心扑在水陂工程上。经过3年的日日夜夜奋战，木兰陂终于合龙了，两岸百姓欢天喜地，划船点灯敲锣打鼓，庆贺水陂建设成功。中秋皓月，钱四娘在陂

坝旁与当地群众饮酒赏月，到了下半夜，突然天空骤变，乌云翻滚，大风呼啸，下起了倾盆暴雨。不一会儿山洪爆发，汹涌澎湃的洪水席卷冲过，由于陂基选择在上游狭窄的地势上，经不住怒涛狂浪的冲击，转眼间陂坝倒塌，良田村庄被淹没。望着滚滚波涛，钱四娘无限悲愤，为了阻止洪水的骄横恣肆，钱四娘冲到岸边纵身跳进急流水中。说也怪，顿时风平浪静，洪水慢慢退入大海。

两岸百姓目睹了钱四娘舍身治水的壮举，四面八方传颂着她的高尚精神，人们深信她还活着。不久侯官人李宏继承她的遗志，成功建造了木兰陂，当地百姓就在木兰陂旁修建一座坛庙，供奉钱四娘和李宏，因钱四娘有功德于百姓，宋朝廷敕封其“夫人”封号，俗称“钱夫人”，当地信徒还将她与显赫于世的妈祖并列祀于大殿[89]，给予极高的荣誉。不久朝廷又加封钱四娘为“妃”，有的人便将祭祀她的庙改称为“钱妃庙”[90]。

钱妃庙的香火迄今不断，它是当地群众祈求风调雨顺、五谷丰登、健康平安的“神明”。解放后，郭沫若先生曾途经莆田，兴致勃勃游览木兰陂，并写下《咏木兰陂》六首诗歌，第一首吟道：

清清溪水木兰陂，千载流传颂美诗。
公而忘私谁创始，至今人道是钱妃。

类似钱四娘等为民谋利，为民献身后被人尊奉为“神灵”的事例在各地举不胜举。这类神的信仰又可以称之为“英灵崇拜”。根据我们掌握的材料来看，像这种舍己为人、一心公益或行善尽孝后被供奉为神崇拜的“人——神”，大量存在于各地，虽说是小

神，但其可歌可泣的动人事迹在各地历代传颂，妇孺皆知。

4. 外省传进的女神。福建地处东南，东临大海，北与浙江相接，西与江西交界，西南与广东为邻，在历史上，三省毗邻，文化经济交往频繁，特别是边县地区，各方面互相影响更是显而易见，民间信仰也不例外。就女神类型来看，也有一些是从省外传进来的。

马大仙，或叫马仙。我们在“由女巫变成神”中谈到福建闽北、闽东的马仙信仰，浙江也有马仙信仰，而且其生平与福建马仙传说有些相似：

> “大仙姓马氏，衢州府景陵（即景宁）县人也，家贫养姑，孝肩身以资薪米，恒苦不给，艰险备尝，咯无倦怠。一日遇异人，授以仙术祝之曰，感汝孝养，持此代菽水之欢母。轻语大仙如其术，日给膳食劳余力。自是姑得所养，善所终。未几而大仙亦随之，以示寂矣。乡人重之，为立祠以永其祀，凡祷多应，水旱疾疫如转圜然，有李阳冰撰碑记，及本朝诚意伯刘基重修马大仙庙记”[91]。

马仙为供养婆婆而尽心尽力，遇上异人后学得仙术，婆婆善终后，她也仙去，大体上与福建传说中的马仙相似。查浙江《处州府志》和《景宁县志》，所记载的与上面引述明代重编的《搜神记》相同。而在浙江，马仙的籍贯也有不同的说法，有说是景宁人，亦有说是庆元人，孰是孰非，连当地志书都指出“马仙事迹记载半多异辞，每致互相剿谬”[92]。

现在的问题是，福建的马仙传说是不是浙江传入演变的？福

建有关马仙的籍贯也有多种说法，有建瓯人，霞浦人，还有永安人之说。明代黄仲昭《八闽通志》关于福安马仙山记道："相传马仙尝憩于此……，岁旱祷之多应。"记马仙洞"俗传有仙自武夷山来，留迹于此"[93]。福安人认为马仙是由武夷山来的。稍后的明代何乔远《闽书》关于建安县（今建瓯）马仙妃祠记有道："在将相里，仙奴处州景宁人。唐光化间嫁夔，事姑孝，得仙术，乡人为立庙祀之"[94]。何乔远不认为建安的马仙是将相里人，而应该是处州景宁人，何乔远的看法可能是对的，明代重编的《搜神记》也证实这一点，估计马仙崇拜宋代时由浙江先传入闽北，而后从闽北扩大到闽东，故有"俗传有仙（马仙）自武夷山来"的说法。在传播的过程中有些地方发生流变，把马仙说成是本地的仙女，对于大多数信徒来说，他们看重的是是否"灵验"，有灵则拜，至于马仙哪里人并不重要，所以对某些"神"众说纷纭的现象也就见怪不怪了。

何仙姑，唐代广州增城人，天生灵异，才智出众，武后时曾遣使赴南粤召何氏进京，但在中途何氏突然失踪，不久升天成仙，这是何乔远《闽书》的说法，康熙《武平县志》则记为"何仙姑，父大郎，世居南安岩，生而不茹荤，誓不适人。父母贷饼自给，吕纯阳见其有仙质，日过索饼啖，辄与之，吕感赠以一桃云："食尽则成仙。仙姑遂辟谷南岩"[95]。何仙姑是武平人，从小就吃素食，发誓不嫁人。一天遇吕大仙，大仙看姑娘有仙质，并赠一粒仙桃，姑娘食了仙桃就变成神仙了。成仙后，当地百姓构屋祭祀，"最显灵验"，患病者只要进香朝拜，"扫像上尘而饵之，辄愈"[96]。不须请医看病，用神像上的灰尘，让病人吞下就能"药到病除"，这显然是骗人的把戏。但何仙姑崇拜在闽西还有一定的影响，是专司

除病害保健的女神。

另外还有长汀县的三圣妃宫，是宋代由潮州传进来的，奉祀三位女神[97]。武夷山市孔、庄、叶三女仙，唐代由浙江会稽传入福建[98]。莆仙地方有“灵应夫人”，据志书载：“慈感庙，神姓陈氏，本汾阳人，生为女巫，歿而人祠之。妇人妊娠者必祷焉，神功尤验。端平乙未赐庙额，嘉熙戊戌封‘灵应夫人’，寻加封‘仁惠显淑广济夫人’，宝祐间封‘灵惠懿德妃’”[99]。灵应夫人是山西汾阳人，生前是女巫，善于医术，在当地颇有名气，死后人们立祠祀她。凡想育儿或顺产的妇女都要去进香求她，有祷必应，宋代端平二年（1235年）朝廷赐庙号为“慈感”，嘉熙二年（1238年）敕封“灵应夫人”，旋又赐加封号，宝祐间（1253—1258年）再次赐封，成为莆仙一带保胎育儿的护佑女神。此外在边县地区还有一些省外传入的小神，其影响范围极其有限，但也是构成福建地方民间信仰的一个方面。

除了这四种类型以外，尚还有一些传说中的神话女神，比较有影响的像太姥神话传说。《历世真仙体道通鉴》云：“混沌初开，有神曰圣姥，母子二人居此山（太姥山）。秦时人号为圣母，众仙立为太姥圣母，今人祝庙呼太元夫人是也”[100]。传说福建地方最早有人就是太姥，以练蓝为业。清代董天工《武夷山志》记有：“皇太姥，相传为神星之精，母子二人来居武夷，采黄精以饵，能呼风檄雨，乘云而行。秦人呼为圣母，众仙称是太姥，今称太元夫人”[101]。认为太姥也曾居住在武夷山，是位神精，能呼风唤雨，乘云而行。秦代时叫“圣母”，汉代汉武帝改母为姥[102]，历代被奉为女神，闽东地区的太姥山就是因她而得名。这些文献众口一词，太姥是神仙下凡。但宋代梁克家《三山志》却持相反的看法，说：

"尧时有老母，以练蓝为业，家于路旁，往来者不吝给之。有道士尝就求浆，母饮之以醪，道士奇之，乃授以九转丹砂之法，服之七月七日，乘九色龙马而仙，因相传呼为大母山"[103]。《三山志》是目前有关太姥传说最早的史料，梁克家认为太姥是由人（经仙人指点后）变成神仙，但元明以后，太姥就被完全看成是"神灵"的化身，是闽越始母的象征。

无独有偶，闽南地区也有太武的神话传说，明代《八闽通志》引《漳州图经》云："太武山有大武夫人坛。记云'大武夫人者，闽中未有生人时，其神始拓土以居民'。旧亦名大母山"[104]。大武山实际上就是太母山，其山在漳浦县境内，"（太武夫人坛）前记谓闽中未有生人时，夫人拓土而居，因以名山，武一作姥。其说荒远，但列仙传称皇太姥，闽人婺女之精，而闽越负海，名山多名太姥者"[105]。闽南人也认为福建最早的开拓者是太姥，她是福建先民闽越之母，在沿海一些地方山名太姥者为数还不少。可见，太姥在民间是被作为闽越始母来敬奉的，虽然是神仙，但又与众不同，没有具体的主管职责，是位荣誉性女神。

闽中地方还有一个美丽动人的神话传说，侯官人谢端自幼丧失双亲，孤苦伶仃，邻里乡亲十分同情，轮流供养。17岁时，谢端感谢乡亲们的好意，决意独立生活，用自己勤劳的双手来建家立业。他经常沿江捕鱼，一天在江边拾到一个形状怪异的大螺，好奇的谢端就把它带回家蓄养，第二天他照常出船捕捞，劳作一天返航回家时，发现桌上已摆好香喷喷的饭菜，刚开始他以为是乡亲们的心意，几次后，他就想弄清楚谁为他作了美餐不留名。一天清晨他假装带着鱼具又要上船捕鱼，出门走了一段路就急忙往回跑，不声不响地潜伏在自家屋外。过一会儿，屋里有人走动和

做事情的声音，谢端蹑手蹑脚地靠近窗户往里一看，只见一位秀丽端庄的美女在灶上灶下忙碌着。谢端赶紧推门而入，行礼问道："姑娘来自何家？"姑娘答道："我是天汉白水素女，天帝可怜你孤身一人，特遣小女为君做饭，料理家务。今天被你发觉了，我便不能再呆下去，留下我的螺壳，赠予纪念。"说罢化云而去。谢端后悔莫及，就用螺壳贮米，说也怪，怎么吃壳中的米都是满的[106]。此事传开，当地沿江生活百姓都奉白水素女为他们的保护神，名江为"螺江"，神名俗称"田螺神女"。这个神话故事在宋代就已流传，《方舆胜览》、《太平广记》均有记载。

类似太姥、田螺的女神故事在各地还有不少，虽说神话的对象都是神，但这类神在民间已不再作为主要的祈祷对象，其神性职能逐渐淡化，只保留作为民间神话故事的内容而流传下来。由此可见，能够成为民间百姓心目中永恒不变的神明，关键是神祇灵验的程度如何。要是某一个神不再具有随祷随应的可能性的话，崇拜者的热情便会减退，香火就会降温，神庙也就随之冷落荒凉。所以，民间造神运作过程，必定要大肆渲染神明的"灵效"，一个神明的诞生要靠神乎其神的舆论宣传吹捧，同样，一个神明能够经久不衰受人崇拜，也靠的是"屡见显应"的舆论效应。

注释：

[1] 《郭沫若全集》考古篇第一册《释祖妣》。

[2] 《易传·系辞下》。

[3] 弘治《八闽通志》卷 8《地理》。

[4] 民国《漳浦县志》卷 19《杂志·古迹》。

[5] 宋安溪县令陈宓诗，见乾隆《泉州府志》卷 20《风俗》。

[6] 转引《福建朱子学》第 185 页，福建人民出版社 1986 年。

[7] 莆田《白塘李氏族谱》。

[8] 《史记》卷 28《封禅书》。

[9] 参见《福建华安仙字潭摩崖石刻研究》，中央民族学院出版社 1990 年。

[10] 《宋史》卷 89《地理志·福建路》。

[11] 宋·李俊甫《莆阳比事》（神女护使）。

[12][99] 宋·黄岩孙《仙溪志》卷 3《三妃庙》。

[13] 廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》。

丁伯桂《顺济圣妃庙记》称“通贤神女”，似有误，因是巫，在宋代不宜称贤。

[14] 参见蔡相辉《台湾的王爷与妈祖》台原出版社 1988 年。

[15] 《圣墩顺济祖庙考》载《东南文化》1990. 3。

《一篇最早的妈祖文献资料的发现》认为“圣墩”在南埕村，载《妈祖研究论文集》，鹭江出版社 1989 年。

[16] 淳熙《三山志》卷 8《昭利庙》，记演屿神为唐末福建观察使陈岩之子。

[17][18][20][21][22] 咸淳《临安志》卷 33 潜说友《顺济圣妃庙》丁伯桂《顺济圣妃庙记》。

[19] 《宋史》卷 105《礼八·诸祠庙》。

[23] 宋·陈宓《复斋文集》卷 19《白湖顺济庙重建寝殿上梁文》。

[24][33][39] 《天妃显圣录》（历朝封褒致祭诏诰）。

[25] 宋·真德秀《西山先生真文忠公文集》卷 50。

[26] 明·张鼐思《琅琊代醉篇》卷 29。

[27] 宋·刘克庄《后村先生大全集》卷 92。

[28] 宋·黄岩孙《仙溪志》卷 3《顺济行祠》。

[29] 至顺《镇江志》卷8。

[30] 《宋会要辑稿》卷20351。

[31] 《元史》卷93《食货志》。

[32] 乾隆《海宁州府志》卷14元·王敬方《褒封水仙记》。

[34] 《台州金石志》卷12元·周伯琦《台州路重建天妃庙神》。

[35] 元·王沂《伊滨集》卷10。

[36] 林国平《林兆恩与三一教》第42页，福建人民出版社1992年。

[37] 至正《四明续志》卷9。

[38] 元·何中《知非堂稿》(萧阳歌五绝)。

[40] 郑和《天妃之神灵应记》，碑藏长乐《郑和纪念馆》。

[41] 明·费元禄《甲秀园集》卷36。

[42] 张桂林《郑和下西洋与妈祖》，载《妈祖研究论文集》，鹭江出版社1989年。

[43] 明·郎瑛《七修类稿》卷50《奇谑类》。

[44] 明·黄光升《天妃宫》，见乾隆《泉州府志·坛庙》。

[45] 清·丁申《城北天后宫志》。

[46] 朱天顺《清代以后妈祖信仰传播的主要历史》，载《妈祖研究资料汇编》福建人民出版社1987年。

[47] 万历《古田县志》卷12。

[48] 民国《古田县志》卷23《祠祀志》。

[49][51] 嘉靖《罗川志》卷3《观寺志》。

[50] 万历《古田县志》卷7《秩祀志》。

[52][91] 《绘图三教源流搜神大全·大奶夫人》，上海古籍出版社1992年。

[53] 明代《搜神记》，载《绘图三教源流搜神大全》。

[54] 《浙江风俗简志》，浙江人民出版社，1986年。

[55] 光绪《处州府志》卷24《风土》。

[56] 民国《丽水县志》卷5《祠礼》、卷12《风俗》。

[57] 康熙《罗源县志》卷10《杂记》。

[58] 陈靖姑，闽县人，嫁同里黄姓，这里黄姓又不是罗源的黄姓，与地方文献记载不符。

[59][60][62] 清·施鸿保《闽杂记》卷5《陈夫人》。

[61] 清《闽都别记》第128回。

[63] 清·连横《台湾通史》卷3《经营纪》。

[64] 清·连横《台湾通史》卷7。

[65] 嘉庆《续修台湾县志》卷5《寺观》。

[66] 光绪《乌石山志》卷4《祠庙》。

[67][70] 台北《临水顺天总堂建堂二十四周年纪念特刊》，1987年。

[68] 铃木清一郎《台湾旧惯习俗信仰》第五编《岁时与祀典》。

[69] 《砂罗越古田公会双庆纪念特刊》。

[71][73] 民国《福建通志》卷47《列仙传》。

[72] 宋·黄岩孙《仙溪志》卷3《三妃庙》。

[74] 明·冯梦龙《寿宁待志》卷上《香火》。

[75] 以上均见《八闽通志·地理志》。

[76] 《马天仙传》(仙屿简介)油印本。

[77] 民国《福建通志》卷48《列仙传》。

[78] 清·彭光斗《闽琐记》(练氏夫人)。

[79] 参见《银针姑娘》，载《福建民间文学丛书》海峡文艺出版社1985年。

[80][81][87] 道光《重纂福建通志》卷27《坛庙》。

[82][83] 清《临汀汇考》卷4《鬼淫祠》。

[84][97] 宋《临汀志》卷4《祠庙》。

[85] 光绪《长汀县志》卷33《杂识》。

[86] 嘉靖《清流县志》卷3《庙祠》。

[88] 《明溪县习俗调查》，藏福建师大历史系地方史研究室。

[89] 宋·刘克庄《后村先生大全集》卷92《协应钱夫人庙》。

[90] 民国《福建新通志·坛庙志》卷2《莆田县》。

[92] 同治《景宁县志》卷18《仙释》。

[93] 弘治《八闽通志》卷12《地理》。

[94] 万历《闽书》卷6《方舆志》。

[95][96] 康熙《武平县志》卷9《方外志》。

[98] 民国《福建通志》卷47《福建道士传》。

[100] 《历世真仙体道通鉴》卷4。

[101] 清·董天工《武夷山志》卷18。

[102] 明·谢肇淛《太姥山志》卷上。

[103] 淳熙《三山志》卷35《寺观类三》。

[104] 弘治《八闽通志》卷8《地理》。

[105] 民国《漳浦县志》卷19《杂志·古迹》。

[106] 万历《闽书》卷3《方域志》，另见[52]。

第五章　道教俗神崇拜

道教俗神崇拜是指以具有某些“法术”或“灵异”的道士为崇拜对象，或以具有神仙色彩的历史人物和神话传说的人物为崇拜对象的民间信仰。

道教是中国土生土长的宗教，它与民间信仰的关系极为密切。一方面，道教创立伊始，就继承了原始宗教的鬼神观，并承袭了原始巫术和神仙思想。南北朝之后，道教虽然日益官方化，但它与民间信仰的联系并未割断，继续不断地从民间信仰中汲收养料，以充实自己的理论体系。另一方面也是更重要的方面，道教在其发展过程中对民间信仰产生了重大的影响。首先，道教信仰的核心神仙说深入人心，千百年来一直影响着人们的宗教信仰观念，超然绝俗、神通广大、法力无边、长生不老的神仙是百姓崇拜的对象。在现实生活中，神仙固然不存在，但百姓却深信不疑，希望神仙有朝一日会下凡来帮助他们渡过难关，解除他们的痛苦。百

姓甚至创造出神仙来，把那些虚无飘渺的神话中的人物和言行怪异、来去无踪的道士巫觋附会为神仙，加以崇拜，从而产生出许多道教俗神；其次，道教鼓吹“道无术不行”，认为“道”蕴含在“法术”中，施行“法术”就是“演道”，故道教不但大量地汲收民间巫术，而且还大量地编造新的“法术”，专门介绍道教“法术”的《道法会元》竟有268卷之多，由此可见道教“法术”何等发达。道士热衷于施行法术，并往往应用于民间，与百姓的日常生产、生活相结合，诸如符水治病、祈雨旸、祈福禳灾、驱邪镇妖等等，有时也会碰巧获得成功，便牵强附会归功于法术的神奇功能，施行法术者则沾沾自喜，宣称是得道成仙，百姓误以为他们真的有某种超自然的力量，往往把他们奉为“活神仙”，死后则立庙奉祀，成为道教俗神；第三，道教的神仙系统是开放性的，它广泛吸收民间神祇来充实神仙系统，以此作为吸引民众信仰的一个重要手段。宋代帝王崇信道教，当时宫观寺院“少有不赐名额，神鬼少有不封爵位者”[1]，致使不少本来与道教毫无关系的民间神祇，为了得到官方的认可，载入道教神仙谱系，逐渐涂上一层道教色彩，演化为道教俗神。

三国至唐中期，随着道教传入福建和在福建的初步发展，道教俗神也在福建民间产生，但人数不多，影响也不大。唐末五代至宋元时期，随着福建道教的迅速发展，道教俗神被大批地创造出来，影响较大。明清时期，福建正统道教走向衰落，很少有新的道教俗神被塑造出来，但原有的道教俗神崇拜却因道教的世俗化得到进一步加强，有些道教俗神不但在福建境内的影响扩大了，还随着移民传到省外以及东南亚一些国家和地区。

福建道教俗神崇拜有两个明显特征：

1. 道教俗神崇拜与巫术紧密结合。古代福建巫术流行，志称“闽俗好巫尚鬼，祠庙寄闾阎山野，在在有之”[2]。《五杂俎·人部二》也说：“今之巫觋，江南为盛，而江南又以闽广为盛。”道教传入福建后，很快就与巫术结下了不解之缘。一方面道士运用巫术来吸引信徒，另一方面巫觋也吸收道教的斋醮科仪和法术来招摇撞骗，二者融为一体，难分难解。许多巫觋被归入道士传，死后成为道教俗神，如徐登、黄仙师、张标、马仙、妈祖、临水夫人等，其影响之大远远超过从道士或其他人物演变而来的道教俗神。

2. 道教俗神的类型齐备。综观古代福建道教俗神，除了从巫觋演化而来的道教俗神外，还有从神话传说中的人类始祖和神仙演变而来的道教俗神，如武夷君、何九仙、控鹤十三仙等，以及从道士和历史人物演变而来的道教俗神，如董奉、梅福、谢祐和二徐真人、保生大帝、广泽尊王、青山公等等，各种类型齐全，构成体系。

第一节　二徐真人

二徐真人又称徐仙、灵济真人、洪恩真人、洪恩真君等，生前为南唐王朝的权臣，分别被封为江王和饶王，死后演变为道教俗神，在福州地区有一定的影响。

二徐真人信仰始于后晋开运三年（946年），据《灵济祖庙记》和《灵济宫记》载：后晋开运二年，闽国发生内讧，朱文进乘机叛乱，杀王氏五十余人，自称闽主。王氏遂向南唐乞援，徐

知证、徐知谔率查文徽、边镐等数万大军水陆并进，从崇安入闽，攻取建州后，第二年攻打福州，进而挥军南下，欲取漳泉。大军渡过乌龙江，经过青布（今闽侯县青圃）时，有胡姓乡民叩马而前曰："有数百名残兵败将盘踞在鳌峰山上，为非作歹，残害百姓，请大王率师剿灭，功德无量。"二徐率兵攻打鳌峰，杀死其头领，其余的纷纷弃甲投降。大军驻扎在青布期间，秋毫无犯，"乡民无怨，市贾不变，田之果谷下无一迹"。大军离开青布时，乡人依依不舍，极力挽留，并在鳌峰龙湫之北立生祠奉祀二徐。二徐深受感动，对乡民说："我等明年当脱离凡世，来这里栖住。"第二年，二徐去世，但精魂不灭，托梦于青布乡民，说他俩已成为神灵，降临于鳌峰。百姓遂奉他俩为神，"岁时伏腊，祀事罔缺"[3]。

《灵济祖庙记》和《灵济宫记》是现存最早的有关二徐真人信仰的文献资料，大概撰写于南宋时期。福建方志均沿袭这一说法，如《闽书》说："梁山，一名金鳌峰，五代时徐知证、知谔平闽屯兵处也。……知证、知谔尝下江平闽，闽民慕戴，相率建生祠山北，图像奉之。一日，谓众曰：'不忍汝违，来岁当别。'及期，相继化去。未几，神降于人言，并奉帝命列职斗宫，以佑下土，于是闽人立灵济庙祀之。"[4]《八闽通志》、《重纂福建通志》、《福建通志》、《闽侯县志》、《闽都记》、《福州府志》等均有类似的记载。

在历史上，徐知证、徐知谔确有其人，《南唐书》、《十国春秋》等史籍均有二人的传记，据有关史籍记载，徐知谔死于后晋天福八年（943年）五月，南唐李璟用兵福建时他已去世两年了。徐知证死于后晋天福十二年(947年)三月，倒是有可能率兵入闽，但史籍只字未提徐知证率兵入闽之事。那么，闽侯青布百姓为什么要立庙奉祀二徐真人呢？有两种可能：一是徐知证确实曾经率

兵入闽平定叛乱，大兵入闽后，“秋毫无犯，闽人德之”[5]，并在鳌峰剿灭兵匪，故闽人立庙奉祀，只是正史未曾记载而已。二是徐知证未曾亲自率兵入闽，但查文徽、边镐等打着二徐的旗号率兵入闽，百姓归功于二徐，奉之为神。就两种可能性相对而言，第一种可能性较大，《灵济祖庙记》中的“予（指二徐）将查、边等骑万人投建州，明年掇福州”语值得玩味。

宋代，二徐真人信仰有了初步的发展。一方面，二徐真人被当地百姓奉为地方守护神，具有多方面的职能，“居民不戒于火者，……叩之则反风灭火；……又为符箓以施人，凡婴疾弗愈者，服之无不立效；祈子息者，服之即得嗣续蕃昌”[6]。还有祈雨、治水、灭蝗以及主宰功名科举的职能。有关神话传说也反映了这一点。如传说北宋太平兴国八年（983年）春，闽侯干旱，无法播种，农夫急得团团转，二月初，百姓祈祷于二徐真人，不久天降大雨三天[7]。宣和七年（1125年），福州自夏至秋滴雨未下，田地龟裂，庄稼枯焦，百姓又祈祷于二徐真人，须臾，云雾四起，雷雨交加，远望旗龙山南面，神龙飞舞，上有黄旗大书曰“护境感应王”五字，三天后才雨止天晴，当年喜获丰收，农夫载歌载舞，归功于二徐真人的庇护[8]。南宋嘉定二年（1209年）五月，闽侯一带蝗虫遍野，百姓纷纷到二徐真人庙焚香礼拜，投疏文请求二仙显灵灭蝗，果真一阵迅雷猛雨烈风，将蝗虫“吹落满地，蝗虫皆自死”[9]。绍定元年（1228年）夏，青布潢溪山洪暴发，淹没庄稼，百姓束手无策，叫苦连天。忽见有役夫千群，手持各种工具从天而降，“疏其源，决其流，水竟不为民害”，才知道是二徐真人召来的神兵来此治水[10]。又传北宋开宝八年（975年）春，闽侯发生瘟疫，求医治疗，毫无效果，并开始互相传染，人心惶惶，百姓纷纷到二徐真

人庙求符箓，“天医妙药，疗治响应”[11]。

另一方面，奉祀二徐真人的庙宇增多，规模也较大。五代时，闽侯青布鳌峰上的二徐真人庙十分简陋，实际上是一座茅屋，谈不上是祠庙。北宋太平兴国八年（983年），鳌峰上奉祀二徐真人的茅屋被山洪冲毁，方珏等人捐资立祠庙于芝屿，翌年告成，号曰“芝屿祖庙”，后世称之为“灵济祖庙”[12]。祥符元年（1008年），在潢溪建庙，“分祖庙香火而奉祠焉”[13]。后世称之为“社坛”。到了政和七年（1117年），潢溪社坛已为残垣断壁，遂迁庙于龙首之东，即为后世所说的“洪恩灵济宫”。灵济宫在南宋隆兴元年（1163年）、开禧二年（1206年）和咸淳八年（1272年）先后三次被扩建，初具规模。北宋宣和七年（1125年）又在旗龙山建造神祠，称祈雨王宫或龙门社，并在南宋淳熙十一年（1184年）扩建[14]。有些原来供奉其他神灵的庙也被强制纳入二徐信仰的范畴，如灵济宫附近有一座供奉广济真人的庙宇，名叫贤圣王庙，与二徐真人毫无关系，但二徐真人的信徒硬说广济真人是徐仙的化身，筹资修建[15]，反映了二徐真人信仰在宋代的影响还是相当大的。

五代末北宋初，二徐真人被百姓私谥为“护境感应王”。到了北宋至道元年（995年），二徐真人的私谥封号达十六字之多，文献记载：“宋至道元年乙未，乡人建黄箓会，忽闻天乐鸣空，祥云环绕，乃天帝遣神人颁诰，封江王（徐知证）为金阙真人，饶王（徐知谔）为玉阙真人，各十六字，陶氏、许氏曰仙妃，神父母俱获天封”[16]。又载：“岁在乙未（至道元年）三月三日，定光菩萨同岳帝保奏江王授九天金阙明道达德大仙显灵溥济真人，……夫人许氏顺助仁惠仙妃；饶王授九天玉阙宣化扶教上仙昭灵博济真

人，……夫人陶氏善助慈懿仙妃”[17]。显而易见，定光菩萨、东岳大帝保奏和玉帝颁诰敕封是假，私谥是真，从原来的“护境感应王”封号变成“金阙真人”、“玉阙真人”封号，曲折地反映了二徐真人信仰在北宋时期已打上道教的烙印。

另外，南宋时期朝廷赐予二徐真人庙“灵济”庙额。据《灵济祖庙记》载，“灵济”庙额来之不易，早在北宋熙宁三年（1070年），地方官章管、陈彭初、林怀贤、黄颁等人一起上文光禄卿，详细介绍二徐真人的种种“灵异”，程师孟进而上表朝廷，要求敕封，但无下文。熙宁八年（1075年），郡人刘夷、周汝砺等“复具状以闻”，也无下文。到了南宋建炎、绍兴间（1127—1162年），福州路安抚使薛弼又上表“保奏”，仍无下文。端平元年（1234年）左藏周说潮、福州太守周遂“具条其事，上于执政李宗勉”。到了端平三年（1236年）福州路帅臣何琮出任户部侍郎，在他的努力下，朝廷才受理请封表文，赐予“灵济”庙额，但并未给二徐真人追谥封号。从上述史料可以看出，地方官员也参与二徐真人信仰的宗教活动，并在渲染二徐真人信仰，促进二徐真人信仰的发展中起着重要的作用。

二徐真人的“金阙真人”“玉阙真人”的封号什么时候才得到朝廷的确认，有两种不同说法：一种是说在南宋端平三年（1236年），《徐仙真录·封庙本始》记载：“熙宁三年庚戌，林怀贤等上其（二徐真人）事于光禄卿，程师孟保奏。（熙宁）八年乙卯，刘夷、周汝砺复具状以闻。绍定元年（1228年）戊子，安抚使薛弼保奏于朝。端平元年甲午，左藏周说潮、守周遂具其事于执政，李宗勉保奏。端平三年丙申，宋理宗封九天金阙明道达德大仙显灵溥济真人江王，九天玉阙宣化扶教上仙昭灵博济真人饶王，父齐

王忠武真人，母田氏仁寿天妃，配许氏顺助仁惠天妃，陶氏善助慈懿仙妃。”显然，这段文字记载脱胎于《灵济祖庙记》，它保留了请求敕封的全过程，但篡改了最后结果，把赐庙额改为敕封号。宋代敕封神灵封号有一套规制，最多到八字为止，而二徐真人的封号一次就多达十六字，不符合宋代敕封神灵的规制，所以南宋端平三年敕封说不可信。另一种说法是在元代元贞二年（1296年）后，刘景福在《灵济真人序》中写道：38代天师被“宣授太素凝神广道真人”后，“特为补奏天京，江王充九天金阙明道达德大仙显灵溥济真人，夫人许氏特授顺助仁惠仙妃；饶王充九天玉阙宣化扶教上仙昭灵博济真人，夫人陶氏特授善助慈懿仙妃”[18]。文中提到的38代天师，即张与材，至元三十一年（1294年）接管道教，元贞二年授太素凝神广道真人，延祐三年（1316年）去世。上述文字记载说明在元贞二年或稍后若干年，元代朝廷颁诏敕封二徐真人，确认民间对二徐真人的私谥封号。成书于元大德间（1297－1307年）的《徐仙翰藻》卷9收录有《上天师表》和《谢天师表》，也从一个侧面说明元代元贞二年后的敕封说比较可信。

元代，二徐真人信仰的有关宗教活动相当活跃，而且还形成了一定的程式，这一点可以从《徐仙翰藻》收入的宗教活动时撰写的青词疏榜表文中窥示一斑。如卷2收录有《寿天玉岩道场记》和《续玉岩道场碑记》，说明灵济宫的庙祝参与玉岩山普照大师的祝冥寿道场活动。卷4收录有《喜雨颂》、《驱旱魃文》、《驱疠鬼文》、《驱虾蟇瘴文》等，说明当时不但有祈雨活动，而且有驱逐疠瘴魔活动。卷9收录有《上南宫表》（共2道，一为“代男人祈安作”，一为“代女人预修作”）、《谢师表》（“荐亡功德圆满”时用）、《炼度表》（共4道）、《赎罪表》。卷10收有《祈安

祠》（共4道）、《谢恩词》（共5道）、《赛醮词》、《预修词》、《建玄都坛词》、《禳灾词》、《保福词》、《建普度词》（共五道）、《建朝拜词》、《散朝拜词》、《女荐父词》、《建血盆词》、《子荐父词》、《荐亲词》、《荐父祖词》、《荐祖词》、《保禾词》等。卷11收有《金阙授仙简建罗天醮榜》、《玉阙授仙简建罗天醮榜》、《建黄箓普渡醮榜》、《建血盆告谕文》、《普度功德牒》、《谕南北庙亡魂榜》、《谕亡魂榜》（共2道）、《建盂兰盆会谕下界榜》、《孤魂榜》（共4道）等。卷12有《题祈禳醮疏》、《迎五显庆赞佛生日疏》、《题血盆会疏》等，说明当时道场活动频繁，形式也多种多样。另外，从卷2的《答问造坟》、《答问周世遇问事》、《答吕先生问马米事》、《答生员问眼疾》、《答问事》、《答问生活事》、《答陈舜仕问事》、《答梁氏问迁葬》等记述，反映善男信女几乎事无巨细都要问卜于二徐真人。大约在至元二十四年（1287年）前后还编造了《洪恩灵济真君灵签》和《洪恩真君注生堂灵签》各64首，供人卜取。还应该指出，二徐真人信仰在元代时的闽侯一带有一定号召力，所以在修桥铺路及修建水利工程时，往往以二徐真人的名义发布疏文来号召群众出钱出力，如《徐仙翰藻》卷12就收有《修护境桥疏》、《修路疏》、《修溪岸疏》等。

值得注意的是，扶乩在二徐真人信仰中占据着十分重要的地位。据文献记载，早在后周显德二年（955年），二徐真人就“降笔判符药以济人，声闻达于四方”[19]。到了元代，扶乩成为二徐真人信仰中最重要的活动，所有的青词疏榜表文都是通过扶乩的形式撰写而成的，元大德间（1297－1307年）还把历代乩示编辑成书，名曰《徐仙翰藻》，共14卷，近10万言。扶乩又称扶鸾、降卜、扛箕等，常见的扶乩形式有两种：一种是用木头（多为桃

木）或竹子制成“人”字形的架子，架子下端绑一把笔或一根木棍，两人各用一手扶住架子的一端，在撒有沙子或香灰的平面上写字。另一种是把畚箕、饭箕、米筛之类的竹编倒扣过来，上面覆盖衣服，下面绑一根笔或木棍，两人对面各用一只手扶箕在沙盘写字，故称扶箕或扛箕。扶乩在古代福建相当流行，明代长乐谢肇淛说道：“箕仙之卜，不知起于何时，自唐、宋以来，即有紫姑之说矣，今以箕召仙者，里巫俗师，即士人亦或能之”[20]。在民间，扶乩被视为人类“与上级之神通声气”[21]的重要途径，许多寺庙都设有乩坛，每逢朔望之夜就扶乩降神。扶乩前，巫师沐浴更衣，焚香献祭，口中念念有词，制造出一种“神灵”似乎真的即将下凡的神秘气氛，同时要求扶乩者（多是经过一定的训练）也要笃诚。由于扶乩者精神高度集中，大脑兴奋波驱动着扶乩者的手臂下意识地抖动，自然就会在沙盘上留下似字非字的痕迹，巫师宣称这就是神的启示，煞有其事地辨认一番，再信口开河地诠释一通。宋代以后，由于一些科场失意的文人参与扶乩活动，借鬼神之名，行作文赋诗之实，因此出现了一些颇有文采的乩诗、乩文。众所周知，神仙下凡、飞鸾阐化是虚幻的，但扶乩者编造乩示的动机、目的却是真实的，剥去乩示的外衣，从中仍可窥视到一些历史事实。《徐仙翰藻》文辞典雅，掌故博洽，对道教的各种仪式十分熟悉，极可能是精通道教的文人编造的，或者是有造诣的道士编造的，他们从道教的立场塑造二徐真人，并力图把二徐真人信仰纳入正统道教的轨道，这在《徐仙翰藻》中的青词疏榜表文都有充分的反映。元代，二徐真人已经完全演变为道教俗神，连塑像也由宋代的“袍笏”儒服改为“靴笠”仙装，“唯道为身，蟠碧云冠，飞光羽扇”[22]。

明代，二徐真人信仰在明王朝的推崇和扶植下，迅速发展，达到了鼎盛。据记载，明永乐十四年（1416年）前后，成祖朱棣龙体欠安，多方医治，不见好转，后来祈祷于二徐真人，二徐真人显灵为成祖治病，“翊卫左右，顷刻不离，施以灵符，济以天医妙药，随言随效，感应如响。使困弊之体，既危而即安，沉痼之疾，尽脱而复。”[23]二徐真人显灵治愈明成祖疾病的神话传说不是民间虚构的，而是出自帝王之口，明成祖的《御制灵宝天尊说洪恩灵济真君妙经序》、《御制二仙成仙符》、《御制洪恩灵济宫碑》都有详细的记述[24]，其中《御制洪恩灵济宫碑》仍竖立在闽侯县青圃灵济宫内。另外，《明实录》对二徐真人显灵治愈帝病也有记载，说二徐真人在明代以前就“累显灵应”，到了明代“灵应尤著，上闻之，遣人以事，祷之辄应。间有疾，或医药未效，祷于神则奇效”[25]。在有神论弥漫整个社会的古代中国，不但平民百姓相信有鬼神存在，就是帝王将相、达官贵人也大多相信冥冥之中有超自然的鬼神存在，所以遇到疑难之事，也往往要求助于神灵的庇佑。永乐十四年前后，明成祖患了重病，在求医治疗的同时，免不了要求神保佑，他所求的神灵肯定不止一个，其中也包括二徐真人。后来，明成祖病好了，归功于二徐真人的庇佑，因此感激不尽，极力推崇。一方面，赐予二徐真人封号。永乐十五年（1417年）三月，敕封徐知证为“九天金阙清微洞玄冲虚妙感慈惠洪恩真人”，徐知谔为“九天玉阙高明弘静冲湛妙应仁惠洪恩真人”。翌年，加封徐知证为“九天金阙明道达德大仙显灵溥济清微洞玄冲虚妙感慈惠护国庇民洪恩真君”，徐知谔为“九天玉阙宣化扶教上仙昭灵博济高明弘静冲湛妙应仁惠辅国佑民洪恩真君”，不但从“真人”升格为“真君”，封号也从18个字增加为32字。另一方面，重建

灵济宫。永乐十五年（1417年）正月，明成祖诏令大规模重建闽侯县青圃洪恩灵济宫，诏书曰："重新起盖合用的人匠军夫，木植砖瓦等料，着工部行文书去办。"工部接旨后，下文福建布政司会同布按二司经办，要求修复洪恩灵济宫"务要整齐，本年四月二十六日兴工，次年五月初六日完成，继于南京凿石碑并龟趺航海而来，仍集军夫万人建立"[26]。负责督造的官员有内臣张达、锦衣卫亲军指挥使司委官张贵、太常寺少卿周讷、福建指挥使童俊、福建行都司委指挥韦庸、福建布政使司右参政祖述、福建按察司副使许升及福州府、闽县官员。重建后的洪恩灵济宫自金鳌山下沿山势建至山顶，计有3重门、6座宫殿和法堂、道房、钟鼓楼、御碑亭、牌坊、客舍等大小建筑物200余间，四周环绕宫墙，整座建筑金碧辉煌，仿造帝王宫殿而成，故其大门楹联这样写道："欲观北京皇帝殿，先看青圃灵济宫"。灵济宫建好后，朝廷除了定期遣使祭祀、送换衣袍外，还设官"专掌其事，不预他政"[27]。并挑选11名"老实至诚道士在宫中看香火，每人月与粮米五斗"[28]。还给5户洒扫，16户续添看守及数十亩田地供香火灯油之用[29]。永乐十五年（1417年），明成祖又下诏在北京皇城西侧建造洪恩灵济行宫，"东西盖亲睦注生堂，两廊将帅兵从皆依福建祖宫"[30]。

明成祖之后，二徐真人又得到明宣宗、明英宗、明宪宗的大力推崇。宣德十年（1435年）四月初九，明宣宗加封徐知证为"九天金阙明道达德大仙显灵溥济清微洞玄冲虚妙感慈惠护国庇民崇福洪恩真君"，徐知谔为"九天玉阙宣化扶教上仙昭灵博济高明弘静冲湛妙应仁惠辅国佑民隆福洪恩真君"，比永乐帝时的封号分别增加了"崇福"和"隆福"二字[31]。正统元年（1436年），明英宗下诏修建京城灵济行宫[32]。到了成化二十二年（1486年），明

宪宗加封徐知证为“九天金阙总督魁神洪恩灵济慈惠高明上帝”，徐知谔为“九天王阙总督罡神洪恩灵济仁惠宏净上帝”，封号的字数虽然减少了，但神格由“真君”进而上升为“上帝”，达到无以复加的神阶等级，神像的衣袍也由原来的“皮弁冠，大红云龙服”，改为“平天冠，明黄罗纻衣”，四时更换焚化，而且“遣内官入闽赍送如京师”[33]。有关方志也有类似的记载，如《闽书》载：“成化二十二年，加称二神为金、玉二阙上帝，五年遣使下闽中，赍送黄衣，三年一送红衣，换袍焚化。复加（徐）温为高上神主慈悲神父圣帝，母与妃皆称元君”[34]。在敕封二徐真人为“上帝”的前一年，即成化二十一年秋，明宪宗还曾下诏扩建京城灵济行宫，第二年告成，其规制：“正为玄都、紫府前后二殿，中为穿堂，堂前为轩，后殿左右为无极、通灵二殿，前后东西列威虚、明阐、显佑、高玄四殿，殿各翼以画廊，殿之前为大阐威门，旁东西有辟门二，前列碑亭四、钟鼓楼二、琉璃砖纸楼二。又前为天枢总门，旁东西亦辟门。又前为山门，匾曰‘洪恩灵济宫’。旁东西亦辟门，门内列云板钟鼓二、幡竿二、井亭二、门房二、神库二、厨一、法堂、道房、方丈东西以间，计总三百五十有奇。周圃缭以坚垣，以丈计长八十三又五尺，广五十七又八尺。山门外蓬莱阆苑，二牌坊东西对峙。南蔽高垣，延袤五十七丈许。垣之南为灵济桃源堂，堂庑房舍若干楹，亦缭以垣”[35]。其规模之大，远远超出前代。朝廷还赏赐给灵济宫奇珍异宝，并拨给974亩田地作为灵济宫日常香火灯油之需，还选派12名道士照看香火，20家庙户专管洒扫宫庙[36]。作为地方神灵的二徐真人得到帝王的如此推崇，并在京城建造如此宏伟的宫庙祭祀，这在福建民间宗教史上是极为罕见的，不能不说是盛况空前。弘治元年（1488年），明孝

宗采纳礼部尚书倪岳的建议，“正祀典，废诸淫祀，他神俱已得旨，惟二真人仅革帝号及冠袍，而福建冠服仍六年一次差官，不尽革也”[37]。《闽书》也有类似的记载，说孝宗采纳礼部尚书周洪谟的建议，“革去二真君并其父母妻帝号，封号仍旧。在闽中者六年一遣使送换衣袍，然京师之庙终虔奉不辍。嘉靖中，六年一遣使，以太常寺官属一人。万历三年（1575年）停遣，第令本布政司送挂”[38]。可见，二徐真人的帝号虽被革去，但“真君”的封号仍保留下来，历朝帝王“虔奉不辍”，其影响并未因此削弱。

由于明代历朝帝王的大力推崇，使得二徐真人在福建的影响迅速扩大，盛极一时，所谓“灵济香火遍及一方，当时人物繁盛，随处立庙，如玉水、清江、桂宫、岳山、玉坂、富山、旗龙、新安、江尾、石舍、蓬山，青布之西南北至于白鹿合山，福藏、护法、迦蓝殿庙，虽异香火，皆本于祖宫，其实洪恩祖宫之一源也。各祠将帅不同，乃立庙时随真君所遣”[39]。二徐真人显灵治愈永乐帝的神话传说在福建各地广为流传，后来还成为小说创作的素材，《闽都别记》第269回、270回中就收录了这一神话传说。有些民间信仰为了扩大影响，还模仿二徐真人显灵为永乐帝治病的传说，编造相类似的神话，最典型的例子是闽南吴真人显灵治愈永乐帝后乳疾的传说（详见本章第二节）。尽管吴真人的信徒在编造这一传说时振振有词，煞有其事，但也不免藏头露尾，泄露天机。《同安县志》载，吴真人显灵治愈永乐帝后乳疾后，太子问其姓名籍贯，吴真人以实相告，并说：“臣乃高皇帝鄱阳湖助战者，世传灵济二徐真人曾梦中授药治文皇疾，殆神之流亚欤”[40]。说明明代二徐真人的影响波及闽南地区。

应该着重指出，明代二徐真人信仰深受道教的影响。无论是

京城灵济宫，还是福建闽侯灵济宫，都有10余名道士照看香火，他们将道教斋醮科仪引入二徐真人信仰之中。京城灵济宫道士制作了《洪恩灵济真君自然行道仪》、《洪恩灵济真君集福宿启仪》、《洪恩灵济真君集福早朝仪》、《洪恩灵济真君集福晚朝仪》、《洪恩灵济真君祈谢设醮科》、《洪恩灵济真君礼愿文》、《洪恩灵济真君七政星灯仪》等，均被收入《正统道藏》中。福建灵济宫道士制作了《乐章》、《庆赞丹悃》、《祭祀仪注》、《真君琼科》、《七政星科》、《仙妃秘典》、《竖幡科》等等斋醮科仪，均收入《徐仙真录》中。一般来说，民间信仰的斋醮科仪杂乱无章而且较简单，有文献记载的斋醮科仪就更少了，像二徐真人信仰这样系统完整的斋醮科仪，在福建民间宗教史上绝无仅有，是其一大特色。

清代以后，二徐真人信仰走向衰落，康熙十年（1617年）虽然曾重修过灵济宫，至今大殿左侧围墙上仍镶嵌一块撰写于康熙十年的《重修灵济宫记》可以证实这一点。但其它的二徐真人庙大多长年失修，变成废墟，至今连遗迹都难以找到。民国31年（1942年），修复前殿，但仅仅是小规模地修修补补，无法再现当年的风采。

近年来，灵济宫被修葺一新，建筑面积约2460平方米。正殿正中供奉金阙洪恩真君和玉阙洪恩真君，左右为金星上帝。前殿正中为大戏台，左侧殿堂供奉着左相、吏部、礼部、刑部、春报以及查大元帅、岳大帅、魏大元帅、马大元帅等神像，右侧殿堂供奉着右相、户部、兵部、工部、地府使者、秋报以及边大元帅、许大元师、赵大元帅、魏少爷等神像。大门外左右侧还有四座堂宇，右侧堂宇称刁帅府和总管府，分别供奉先锋刁大元帅和郑都总管。在众多的神灵中，郑都总管的香火最盛，甚至超过主神二

徐真人。每逢五月初五魏元帅生日、七月十五徐知谔生日、九月十七徐知证生日、九月二十一郑总管生日，当地群众必举行祭典，并演戏酬神，特别是九月十七和九月二十一日这两天最为热闹，前来进香者成千上万，络绎不绝。

第二节　保生大帝

保生大帝又称吴真人、大道公、吴公真仙、真人仙师、花桥公等，原名吴夲（音 tāo），生前是北宋时期闽南地区的一名医术高明、医德高尚的医生，死后演变为在闽南地区最有影响的医神。

现存最早记载吴夲生平的资料是杨志的《慈济宫碑》（下简称《杨碑》）和庄夏的《慈济宫碑》（下简称《庄碑》）。杨志是南宋龙溪（今龙海）县人，进士出身，该碑撰写于嘉定二年（1209 年）。庄夏是南宋永春县人，曾出任漳州太守，该碑撰写于嘉定十二年（1219 年）前后。《杨碑》立于青礁慈济宫，青礁慈济宫俗称东宫，原属漳州府龙溪县，今属厦门市同安。《庄碑》立于白礁慈济宫，白礁慈济宫俗称西宫，原属泉州府同安县，今属漳州市龙海县。尽管碑文的作者是“采故老之传闻”而写成的，其目的说是为了“信以传信”，但由于碑文撰写时距吴夲去世已有一百七八十年之久，所以难免有一些不足以“传信”的记载。

关于吴夲的生平事迹，两碑的记载大同小异。《杨碑》云：

> “侯（指吴夲，时被敕封为“慈济忠显英惠侯”）弱不好弄，不茹荤，长不娶，而以医活人，枕中、肘后之方未始不

> 数数然也。所治之疾，不旋踵而去，远近以为神医。既没之后，灵异益著，民有疮疡疾疫，不谒诸医，惟侯是求。掇盐盂水，横剑其前，焚香默祝，而沈疴已脱矣。乡之父老私谥为医灵真人，偶其像于龙湫庵。谨按谱牒，侯姓吴，名夲，父名通，母黄氏，太平兴国四年三月十五日生，仁宗景祐三年五月初二卒"[41]。

《庄碑》曰：

> "按侯姓吴，名夲，生于太平兴国四年，不茹荤，不受室，尝业医，以全活人为心。按病投药，如矢破的，或吸气嘘水，以饮病者，虽沈痼奇恙，亦就痊愈。是以疠者、痛者、疽者，扶舁携持，无日不交踵其门。侯无问贵贱，悉为视疗，人人皆获所欲去，远近感以为神。景祐六年卒于家，闻者追悼感泣，争肖像而敬事之"[42]。

综观上述两碑的有关记载，对吴夲的生平大致可以描述如下：吴夲，白礁人[43]。生于太平兴国四年（979年）农历三月十五日，卒于景祐三年（1036年）五月初二[44]，父名通，母黄氏，少学医，长而医术精湛，医德高尚。去世后，乡民肖像奉祀，并在青礁立庵塑像祭祀，私谥为"医灵真人"。

吴夲生前以医术济世，恩惠泽及一方，死后当地乡民"肖像而敬事之"，甚至建庵塑像于其中加以祭祀，应该说最初是带有较明显的敬贤尚德的道德色彩，但同时也开始了从人到神的演化进程。在古代福建，医学十分落后，人们除了祈求死去了的吴夲能

通过“灵异”继续为民解除病痛外，几乎别无选择。古今中外，造神运动都是人们要求摆脱现实苦难的一种曲折的虚幻的反映。《杨碑》中的“既没之后，灵异益著，民有疮疡疾疢，不谒诸医，惟候是求。撮盐盂水，横剑其前，焚香默祷，而沈疴已脱矣”这段话，实际上是对北宋时期吴夲从人到神转化的追述。

到了南宋时期，吴夲作为医神进一步被强化，《庄碑》记载了这么几件事：一是同安县白礁的百姓准备扩建吴真人祠庙，但缺少建筑资金。一天晚上，清泉突然从祠庙前的石阶下涌出，“甘冽异香，饮者宿患冰释”，众人以为是仙泉，前来求取泉水回去治病的信徒很多，因而筹集了大量银两，祠庙的扩建得以顺利进行，“不数月而成”；二是庄夏曾听枢密曾从龙说起，他幼年时患风头疡，头发几乎快掉光了，后来到吴真人祠庙求医，很快就痊愈了。嘉定九年（1216年），右腿突然红肿，肿块大小如茶杯，只好向吴真人祈祷，结果不用任何手术，肿块很快就消失了；三是庄夏本人曾患眼角膜病，由于时间长了，越来越严重，几乎快要失明，自己也认为已经残废。正好遇到一位医生，声言能在眼球上针灸。虽然这种手术太危险了，稍有不慎，后果不堪设想，有幸得到吴真人的保佑，手术顺利，如今已渐渐康复[45]。另外，《海澄县志》引宋淳祐志说：“真人吴夲，不茹荤，以救人济物为事。既没，犹显灵异，乡人即其地祠焉。旁有涌泉出，汲出救病，无不愈者。”[46]从上述史料可以看出，在南宋时期闽南百姓的心目中，冥冥之中的吴夲不但能以各种“灵异”治愈群众的疾病，连神庙前的泉水也胜过灵丹妙药，甚至把医生治愈的疑难病症也归功于吴夲，以为是他在冥冥之中保佑的结果。

在吴夲被奉为医神之后，百姓进而幻想吴夲神通广大，法力

无边，以满足他们摆脱各种社会苦难的精神需求。因此，南宋时期吴夲的职能大大地扩延了，从医神逐渐朝着消灾除患、无所不能的地方守护神方向演化，各种有关的神话传说应运而生。一方面，赋予吴夲以呼风唤雨的职能，《庄碑》说：开禧三年（1207年）春夏之交，同安周边各县都发生大旱灾，赤地连数百里，但只有吴夲出生地同安县赖真人的保佑，祈雨辄应，这一年还获得大丰收[47]。另一方面，又赋予吴夲以御寇弥盗的职能，《杨碑》载，绍兴二十一年（1151年），盗寇猖獗，乡民惶惶不可终日，束手无策，许多人向吴夲祈求保佑。不久，官兵与盗寇发生战斗，打死盗寇头目，其余的盗寇被擒获[48]。《庄碑》也有类似的记载："属虔寇猖獗，居民鱼惊鸟窜，朝暮不相保，率请命于侯。未几，贼酋丧死，民获奠居"[49]。又云：开禧三年（1207年）夏收时，"会草贼跳梁漫淫境上，忽有忠显侯旗帜之异，遂汹惧不敢入，一方赖以安全"[50]。

吴夲的职能在南宋以后虽然多样化了，"若夫雨旸不忒，寇盗潜消，黄衣行符，景光照海，挽米舟而入境，凿旱井而得泉，秋涛涌庐，随祷而退"。"四方之香火来者不绝，士祈功名，农祈蕃熟"[51]。几乎是无所不能，成为地方守护神。但应着重指出，吴夲原有的祛病愈疾的职能不但继续保留下来，而且由于其职能的多样化，反过来大大地强化了其医神的地位。

伴随着吴夲从人到神的演化，祭祀吴夲的宫庙也被陆续建造起来了。青礁的"龙湫庵"无疑是吴夲祠祀之始，《杨碑》云：吴夲"既没之后，灵异益著，……乡之父老私谥为医灵真人，偶其像于龙湫庵"。并说在塑造吴夲的神像时，肖工"莫知所为"。后来吴夲托梦肖工说，他的长相与东村王汝华差不多，只是额头稍

宽一些，“肖工愕然，由是运斤施垩，若有相之也”[52]。《杨碑》对龙湫庵的建造过程谈得较详细，但对龙湫庵的建造时间却含糊其词，不过从《杨碑》中的“既没之后”这一限定时间来看，并参照宋《淳祐志》所说的“真人没而有灵，乡人即其地祀之”[53]的记载，可以推定，龙湫庵大概在吴夲去世后不久就建造起来了。

北宋时期祭祀吴夲的建筑物称“庵”。《释名释宫室》云：“草圆屋曰蒲，……又谓之庵”。可见，“庵”的本义是圆形草屋，后来随着佛教的传入，尼姑所居的小庙也称“庵”。从名称上看，龙湫庵的规模一定较小，且比较简陋，也许只是一二间草屋茅舍，而且可能是模仿尼姑庵建造的，与道教并无太多的联系。到了南宋，祠祀吴夲的建筑物由“庵”变为“庙”，并进而由“庙”变为“宫”。从名称的变化不但反映出祠祀吴夲的建筑物的规制不断扩大，也反映了保生大帝信仰中的道教色彩逐渐浓厚。

据《杨碑》载，南宋绍兴二十一年（1151年），由于吴夲显灵，使盗寇被官兵击溃，确保境内居民安居乐业，青礁一带百姓对吴夲的信仰更加虔诚，在颜师鲁的倡议下，百姓捐资建造较像样的庙宇，以奉祀吴夲。庙址最初选择在云矫院旁边，刚施工时，据说吴夲附魂于工匠高宁身上，只见他若醉若狂，大声疾呼：“这里不是我要居住的地方，过去曾与人有盟约为证。”说完，就往前跑去，直到今庙址处停住，往地下挖出了3个瓦罐[54]，罐内盘着一只青蛇，旁观的群众无不毛孔悚然，遂定此处为新庙的庙址。庙宇建好后，“四方之香火来者不绝”[55]。乾道元年（1165年），宋孝宗赐庙额“慈济”。淳熙十二年（1185年），颜唐臣“率士大夫与其耆老彻旧而新之”，规模渐大，而且富丽堂皇，所谓“高门有伉，宫寝奕奕，轮焉奂焉，翠飞鸟革”[56]。不过，经过扩建的青礁慈济

宫仍保留着某些佛教色彩，志称："又立屠苏（佛像）其旁，居学佛者以供洒扫之役"[57]。

就在青礁建慈济庙的同一年，即绍兴二十一年（1151年），与青礁咫尺之远的白礁也建造庙宇，供奉吴夲。《庄碑》记载："岁在辛未（1151年），肇创祠宇，于是精爽振发，民欢趋之。水旱疾疫，一有款谒，如谷受响。时梁郑公（梁克家）当国，知其事，为详达部使者，以庙额为请，于是有'慈济'之命"[58]。嘉定十二年（1219年）前后，白礁慈济庙也被扩建，富丽堂皇程度不亚于青礁慈济庙，所谓"门敞皇皇，堂崇辚辚，修廊广庑，是赫是称"[59]。

随着青礁、白礁慈济庙的相继创建和扩建，保生大帝的影响也逐渐扩大，主要标志是奉祀吴夲的庙宇在福建许多地方被建造起来，信徒也不仅仅限于闽南地区。《杨碑》对南宋时期的保生大帝的影响作了如下记载：

"数十年来，支分派别，不可殚记。其在积善里曰西庙，相距仅一二里，同安、晋江对峙角立，闽蕃岭海，随寓随创，而兹庙食（青礁慈济庙）实为之始。自经始至于今，登载弗具，议者以为缺典。同安旧有记，故治中许衍作温陵之庙。今侍郎戴公佯泉日，网罗所闻壁记，其言始于漳之青礁"[60]。

《庄碑》对南宋时期保生大帝信仰的传播范围也有一段记载：

"忠显英惠侯宅于漳泉之介，自绍兴辛未距今垂七十年，不但是邦家有其像，而北逮莆阳、长乐、建（建阳）、剑（南平），南被汀（汀州）、潮（潮州）以至二广，举知尊事，盖

必有昭晰于冥漠之间而不可致诘者矣”[61]。

对照两个碑文的记载，《庄碑》夸大的成分较多，似乎南宋时期保生大帝信仰不但传遍福建全省，而且还传至二广地区，我们查遍有关地区的方志，并没有找到任何可以证明南宋时期保生大帝传到那里的证据，所以不太可信。相比之下，《杨碑》的可信程度较高。清代学者黄家鼎曾对南宋时期的慈济宫分布情况作了详尽的考证后，写道：“一时庙食遍于郡邑，泉郡善济铺之有花桥庙，漳郡上街之有渔头庙，同安白礁乡、龙溪新岱社、诏安北门外各有慈济宫，海澄青礁乡有吴真君祠，皆建于宋”[62]。黄家鼎的考证也验证了《杨碑》的记载较为可信。

保生大帝信仰之所以在南宋时期迅速扩大，除了当时社会动荡不安，苦难重重的广大劳动人民急需一位万能的神灵来祈福消灾外，还与颜氏家族的大力倡导和渲染有密切关系。颜氏家族是在吴夲去世后不久“卜居”青礁的，“时海滨文教未兴，（颜）慥倡明道学，教授生徒，人皆化之”[63]。颜慥之后，其家族在南宋时期曾一度十分兴旺发达。颜师鲁在绍兴二十二年登进士，累官监察御史、国子祭酒、吏部尚书、大中大夫，晚年以龙图阁学士知泉州。颜师鲁的堂弟颜唐臣也在绍兴十八年登进士，官承事郎。颜唐臣之子敏德，乾道五年（1169年）进士，累官循州太守、邕芜安抚、朝奉大夫。孙颜几、颜畿也先后以泽官[64]。由于颜氏“卜居”青礁后不久，其“后世多有显著”[65]，颜氏家族便以为这是神灵在冥冥之中保佑的结果，而当时青礁香火最盛的宫庙莫过于慈济宫，他们自然而然就把家族的兴旺归功于吴真人的庇佑，故对保生大帝信仰大力倡导和渲染，甚至把吴夲作为颜氏家族的保护

神加以奉祀，青礁慈济宫自建立至今有关祭祀活动均由颜氏主持说明了这一点。绍兴二十一年（1151年），颜师鲁“奏请立庙”，其堂叔颜发施舍基地建庙。颜师鲁知泉州时，还前往花桥真人庙“斋精恳祷”。[66]淳熙十二年（1185年），颜唐臣又“率乡大夫与其耆老”扩建慈济宫。嘉定二年（1209年），颜唐臣的外孙杨志欣然为青礁慈济宫作碑文，大肆渲染保生大帝信仰，并作“迎享送神之词”，极尽溢美之词，词曰：

> “酒醴清兮饵粢香，杂嘉蔬兮荐侯堂。侯之堂兮深以窈，奕奕寝庙兮奉妣及考。右岐山兮左龙湫，青衣前导兮侯出游。民之疾疫兮惟侯是求，侯不来兮吾何以瘳？左龙湫兮右岐山，幡幢盖兮侯往还。下田湿兮上田干，侯不福我兮何以有年？侯之度兮春之暮，迎者谁兮坎坎击鼓。岁之殊矣侯上天，挽不留兮何日旋？西欲其来兮东欲其止，界二州之间兮惟侯之里。嗟两州之人兮，诏尔子孙严奉祀，以无歉兮何千万禩！”[67]

除了颜氏家族外，一些地方官僚也热衷于倡导和渲染保生大帝信仰，如受宠于宋孝宗的晋江梁克家曾为白礁慈济宫庙额赐封立下汗马功劳，永春庄夏知泉州时为白礁慈济宫撰写碑文，浦城真德秀也多次到泉州慈济庙祈报，先后撰了五篇祝文。地方官僚的倡导和渲染活动，对保生大帝信仰的发展起了不可低估的作用。

随着保生大帝信仰的扩大，南宋朝廷对吴夲的神格也予以确认。乾道二年（1166年）赐庙额“慈济”，淳祐元年（1241年）复下诏改“慈济庙”为“慈济宫”[68]。乾道元年以后，朝廷对吴夲的敕封十分频繁，有文献记载的达14次之多，兹列表如下：

时　间	封　号	史料来源	备　注
乾道元年（1165）	慈济灵官	黄化机《谱系纪略》	
乾道二年（1166）	慈济真人	乾隆《海澄县志》	乾隆《漳州府志》作“乾道间”。
乾道七年（1171）	大道真人	杨浚《白礁志略》	
乾道十五年	显祐真人	乾隆《漳州府志》	康熙《同安县志》作“灵祐真人”。按宋孝宗乾道九年后即改元“淳熙”，乾道十五年恐为“淳熙十五年”之误，即1188年。
庆元元年（1195）	忠显侯	《庄碑》	《海澄县志》、《白礁志略》、《谱系纪略》均作“庆元二年”，《闽书》、《漳州府志》、《泉州府志》等均作“庆元中”。
嘉定元年（1208）	英惠侯	《杨碑》	《海澄县志》、《谱系纪略》作“嘉定间”，但《庄碑》、《闽书》、《重纂福建通志》均作“开禧三年”，《漳州府志》作“开禧初”、《泉州府志》作“开禧中”。
宝庆三年（1227）	康祐侯	黄化机《谱系纪略》	《海澄县志》作“嘉定间，复有英惠侯之命，增封康祐侯。”
端平二年（1235）	灵护侯	乾隆《海澄县志》	
嘉熙三年（1239）	正祐公	乾隆《海澄县志》	

时　间	封　号	史料来源	备　注
嘉熙四年（1240）	冲应真人	乾隆《海澄县志》	《谱系纪略》云："（嘉熙）五年，封妙道真君"，按宋理宗在嘉熙四年后就改元"淳祐"。
宝祐五年（1257）	守道真人	康熙《同安县志》	又云："特封广惠二字"。
景定五年（1264）	福善真人	康熙《同安县志》。	
咸淳二年（1266）	孚惠真人（君）	康熙《同安县志》	《白礁志略》作"淳祐五年"，即1245年。
德祐元年（1275）	普祐真君	康熙《同安县志》	《谱系纪略》作"德祐元年封孚惠妙道真君。"

宋代对地方神明追封敕号蔚然成风，只要地方官僚或乡绅有上表请封，列举所谓"功及生民"的种种"灵异"，朝廷派人到实地核实后，就颁诰敕封，所以宋代所敕封的神明几乎达到泛滥成灾的地步。但是，宋代敕封神明并不是随意的，而是有一定的规制可循，史称："诸神祠无爵号者赐庙额，已赐额者加封爵，初封侯，再封公，次封王，生有爵位者从其本封。妇人之神封夫人，再封妃。其封号者初二字，再加四字。如此，则锡命驭神，恩礼有序。欲更增神仙封号，初真人，次真君"[69]。对照上表中列举的有关保生大帝的14种封号，与宋代的敕封规制很不吻合，既前后矛盾，杂乱无章，又大大超过8字封号的最高限定，使人对这些封号的可信程度不得不产生怀疑。特别是前四种封号，很可能都是后人凭空捏造的。理由有二：

首先，《杨碑》和《庄碑》均未记载前4次敕封之事。两碑的撰写离乾道年间（1165—1173年）不过半个世纪左右，碑文的作

者不太可能不知道乾道年间的敕封之事，即使真的不知道，撰写碑文时当地乡老也会告诉他们的。杨志、庄夏撰写《慈济宫碑》的目的是为了渲染保生大帝，如果乾道年间以前保生大帝确有被敕封的话，他们在碑文中是绝对不可能不提及的。

其次，综观表中的14次封号，前后矛盾。最初的4次封号带有明显的道教色彩（诸如“灵官”、“真人”之类），继而是5次带有儒学色彩的封号（诸如“侯”、“公”之类），最后又是5次属于道教范畴的封号（如“真人”、“真君”之类）。从道教之类的封号为起点，经过儒学之类的封号，绕了一大圈，最后又回到了道教之类的封号去。这种奇怪的封号演变轨迹有悖于宋代敕封神明的常规，其中必定有虚假成分。无论是《杨碑》还是《庄碑》，提到吴夲的最早官定封号都是“忠显侯”[70]，说明朝廷追封吴夲的封号是从带有儒学色彩的“侯”开始的，再由“侯”及“公”，符合宋代敕封的“初封侯，再封公，次封王”[71]的规制。那么到了嘉熙四年，保生大帝的封号为什么从带有儒学色彩的“侯”、“公”变为带有道教色彩的“真人”、“真君”呢？《海澄县志》卷9《方外》这段话作了令人信服的解释：“庚子（嘉熙四年），御史赵涯以神（吴夲）慈惠济世，不贪兖饰之荣，上疏乞将侯爵位改封‘真人’，诏从之，号‘冲应’。”因此可以断定，乾道年间的4种封号是后人附加上去的。造成志书记载不实的根本原因是年代久远，以讹传讹，也与考据不精有密切关系。如“慈济灵官”的“官”很可能是“宫”字的笔误。乾道二年“慈济真人”封号可能是志书作者根据当时朝廷赐庙额“慈济”的事实加以推测的结果。至于乾道十五年的“显祐真人”的封号姑且不论历史是否有过此敕封，就时间纪年而言显然有误，宋孝宗乾道九年后即改元“淳熙”，根本

没有“乾道十五年”的纪年，怎么会有乾道十五年的敕封呢？

南宋时期，祭祀吴夲的祀典也基本定型。虽然没有专门记载祭祀吴夲祀典的文献，但从有关零星记载中仍可窥见其一斑。如从前面引述过的杨志所作的“迎享送神词”中的“青衣前导兮侯出游”句，可知早在嘉定二年（1209年）以前的青礁百姓已有抬神出游的活动，《海澄县志》卷15《岁时》所载的“三月十五日青礁慈济宫吴英惠侯诞，澄人先数日各祀庙建醮，醮毕迎神，社人鼓乐旗帜，楼阁彩亭前导，至慈济宫传香而归”可以作为佐证。又从“迎享送神词”中的“幡幡盖兮侯往还，下田湿兮上田干，侯不福我兮何以有年”句，可知遇到旱灾，百姓还抬出吴夲神像祈雨。再从“迎享送神词”中的“侯之度兮春之暮，迎者谁兮坎坎击鼓，岁之残兮侯上天，挽不留兮何日还”句，可以知道每逢岁末和春暮，当地百姓还举行恭送吴夲上天和恭迎吴夲归宫的宗教仪式。在举行祀典时还伴有歌舞活动，杨志所作的“迎享送神词”就是在祭典时歌唱的。稍后的庄夏也效仿杨志作赞颂吴夲的歌词，“俾乡人歌而祀之。”祭典的形成还与真德秀有关，他不但前后5次到泉州慈济宫祈报，写下了5篇祝文，或祈求吴夲保佑，“俾民无疾痛之苦”[72]，或祈求吴夲显灵拯救百姓，“使病有疗，而未病获免”[73]，或祈求吴夲“有以潜于未病之先，俾皆跻于仁寿之域，则其功于生灵大矣”[74]。他还下令将泉州慈济宫的祀典“著为定例，一岁两祠于神”[75]，把吴夲的祭祀纳入官方的祀典中。

综上所述，北宋时期的保生大帝信仰仅在民间流传，到南宋初期已有相当大的影响。尔后在颜氏家族及其他地方官僚的倡导和渲染下，保生大帝的影响继续扩大，并得到朝廷的敕封和官方的承认，吴夲的神格也大大提高了。与此同时，吴夲的职能也从

最初的医神逐渐转化为地方守护神，道教的色彩也逐渐浓厚。

元代，有关保生大帝信仰的文献记载极少，我们只知道闽南有些县兴建了慈济宫，如“长泰治东龙津桥畔之慈济宫，南安治南武荣铺之慈济真人祠，皆建于元”[76]。有关长泰慈济宫的创建，文献记载得较详细些，民国《长泰县志》卷12《杂记》“祠宇”条载：“慈济宫，在龙津桥畔，元监邑忽都火者建。”同书卷11《艺文》引唐泰《长泰慈济宫记》云：“慈济宫，普祐真君别祠也。真君姓吴，讳夲，白礁社人。……社有堤捍海，被潮冲几坏，真君振锡其上不能灾没，里人神而祀之，然未有祠。元盟邑忽都火者以水频岁灾城，乃塑像绿营宫，仗神力镇焉。”新的慈济宫的建造，反映了元代保生大帝信仰还是有所发展的这一历史事实。

明清两代，保生大帝信仰继南宋之后进入了第二个发展时期，并达到了鼎盛。主要表现在以下几个方面：

（一）吴夲的神格进一步提高

南宋时期，朝廷敕封给吴夲的封号只到“真君”，到了明代，朝廷又先后四次诰封吴夲。洪武五年（1372年），封吴夲为“昊天御史医灵真君”[77]；永乐七年（1409年），敕封“万寿无极大帝”[78]；永乐二十二年（1424年），敕封“恩主昊天医灵妙惠真君保生大帝”[79]；洪熙元年（1425年）进而封为“昊天金阙御史慈济医灵冲应护国孚惠普祐妙道真君万寿无极保生大帝”[80]。一个地方神，其封号达到“大帝”的神格，这在福建民间信仰史上并不多见，至此吴夲的神格已达到至高无上的等级。

（二）吴夲作为神灵的形象更加丰满

明清时期，有关神话故事大量地编造出来了。这些神话故事从吴夲的出生到去世，从吴夲在世时的各种“神通”到去世后的

种种“灵异”进行全方位的神化，使吴夲作为神灵的形象更加丰满了。

首先，抬高吴夲的身世。明代以前的文献既无记载吴夲的出身，也未涉及吴夲在世的字号，反映了吴夲的出身比较寒微，很可能就像民间传说的那样：吴夲出身于农家，兼以打鱼为生，少年时就随父下海打鱼。10余岁时，父亲患病无力医治而身亡，母亲忧伤劳累过度也随之离开人间。吴夲孤苦伶仃，随蛇医学艺，发愤以医济世。但明清时期的方志则另有说法，或说吴夲“字华基，号云冲（一作云衷），……仁宗时，尝至京诊帝后，疾愈授御史”[81]。或云：“由贡举授御史”[82]，或曰：“方二十出仕，二十四中举，委任御史之职。数年后，奏请辞官，回乡退隐，修道于泉州府白礁乡大雁山”[83]，把吴夲的出身列入官绅门第。这种说法纯属虚构，因为倘若吴夲的出身为官绅门第，还中过举，并当过御史的话，《杨碑》、《庄碑》是绝对不会阙如不记的。明清时期的文人学士之所以抬高吴夲的身世，其目的不外是为了使吴夲的身世与他所获得的至高无上的“大帝”的封号相称，从而进一步提高吴夲在信仰者心目中的权威。

其次，神化吴夲的出生。在中国古代，由于人们受到星相家的影响，误以为地上的圣人、神人都是天上某一星辰的投胎转世，出生时往往有一些祥异现象出现。明代以前的文献仅记载吴夲出生的时间，没有任何神话色彩的描写。但到了明清时期，有关吴夲的出生则有了种种的神化。民国《同安县志》卷40称，吴夲的母亲黄氏“梦白龟而孕”，临产时“梦有神护童子降于庭曰：是紫微仙人也。”《福建通志·坛庙志》卷3也有类似的记载，所不同的只是在“梦白龟而孕”后加注“一作梦星入怀”句。颜兰《吴

真君记》云："圣母（黄氏）将娩，梦长素道人、五老庆诞、三台列精、南陵使者、北斗星君护童子至寝门内，曰：是紫微神人也"。这些记载大同小异，把吴夲说成是道教紫微神人的化身，其目的也是为了提高吴夲在信徒心目中的权威，使百姓更加敬畏神明。

第三，神化吴夲与道教的关系。明代以前，有关文献并没直接谈及吴夲生前与道教的关系，对于吴夲学医时拜何人为师也只字未提，只有《杨碑》含糊其辞地说："侯弱不好弄，不茹荤，长不娶，而以医活人，枕中、肘后之方，未始不数数然。"文中提到的"肘后"方是指晋道士葛洪的《肘后备急方》和梁道士陶弘景的《肘后一百方》这两部以介绍药方为主兼及针灸疗法的医学著作，"枕中"方是指唐道士孙思邈的《摄养枕中方》这部以介绍服气疗法为主的医学著作。《杨碑》的这段话主要目的是要说明吴夲学有渊源，精通传统医学，同时暗示吴夲与道教有一定的关系。吴夲去世后，乡人私谥为"医灵真人"，到了南宋时朝廷又先后追封其为"冲应真人"、"守道真人"、"福善真人"、"孚惠真人"、"普祐真君"，吴夲实际上就与道教结下了不解之缘。不过，这个时期的保生大帝信仰虽带有浓厚的道教色彩，但由于尚无生动的神话故事作为依托，色彩不免显得单调。到了明清时期，有关神话故事被大量地编造出来了。《福建通志·坛庙志》卷3："神年十七，遇异人授以青囊玉箓，遂得三五飞步之法。"《颜真君记》载：吴夲天资聪明，心地善良纯厚。17岁时游历名山大川，途中遇异人，划一叶扁舟，邀请吴夲同往。吴夲欣然同往，任其所去。不一会儿，就到了高峰亭峙、风景异常的昆仑山。吴夲登上昆仑山顶，拜谒了西王母，并在那里住了七天七夜。临别时，西王母还教给他

"神方济世"和"驱魔逐邪之术"。《谱系纪略》也有类似的记载："乙未年十七，中秋之夕，偶步月海滨，遇异人浮槎相邀，偕至昆仑。俄有素衣童引观蓬莱诸胜，入瑶岛，谒西王母，授以医书，传斩妖服魔之法。"在民间还流传着《保生大帝真经》，宣扬吴夲是奉元始天尊和太上老君的旨意，下凡"传布经法，救度群生，同归大道"。通过这些神话故事，吴夲与道教的关系就完全被神化了。

第四，进一步神化吴夲生前的"灵异"。吴夲去世后，百姓就把他奉为"医神"加以崇拜。到了南宋时，百姓进而把吴夲作为地方守护神奉祀。虽然有一些"灵异"故事，但情节较简单，吴夲作为法力无边的神灵的形象尚嫌干瘪。到了明清时期，有关吴夲的种种神话传说被陆续编造出来了，这些神话传说不但涉及的内容较广，而且情节也较曲折，富有传奇色彩。

一方面神化吴夲的医术，宣扬吴夲能起死回生。如编造神话故事说，吴夲在游历名山大川的途中，经过某一森林时，看见一堆白骨，他就把它拼凑起来，发现少了只左腿，就用柳枝代替，然后喷洒咒水，使白骨变成了一个童子，哭着说要找主人。吴夲见其可怜，收其为童子，一起远游。在路上遇上同安县令江仙官，江氏觉得非常奇怪，对吴夲说："这个人是我的仆人，原先已被老虎吃了，怎么还活着呢？"吴夲告诉他前后经过，江氏不相信，就扭住吴夲一起告到知府，知府也觉得荒唐，对吴夲说："你既然能使人死而复生，那么能拿出证据吗？"吴夲仍用咒水喷洒之法，令其倒在地上，复原为一堆白骨，江仙官等才不得不信[84]。《谱系纪略》也有类似的记载："有江少峰者，就试京都，遭遇虎，亡其仆。真人于桑林间，见仆遗骨在地，失左股，取路旁柳枝代之，咒以符水，仆顿苏，愿从真人。江少峰登第归，途遇旧仆，相顾愕眙。

真人告以故，少峰以为荒谬，执见司牧。真人令仆仆地，仍以符水咒之，肌肉消融，乃得柳枝代骨之实。”上述神话故事显然脱胎于华佗能起死回生的民间传说，只不过增加一些道教色彩罢了。民间流传的吴夲救死扶伤的神话传说更多，有吴夲用“竹仔枝炒肉”治疯癫的故事，有用龙泉之水和神桑之枝使少年死而复生的传说，有一针救二命、单方治奇症的传说，等等[85]。

另一方面，鼓吹吴夲生前法力无边。《同安县志》卷40说：“神（吴夲）兼通元术，明道元年（1032年），漳泉旱民艰于食，神以法挽粮船赈救，经月不匮。越二年，又苦疫，神施符水以疗，存活无算。”《福建通志·坛庙志》卷3也有类似的记载。上述传说中运用法术挽粮船赈济漳泉灾民的传说，显然是从《杨碑》中的“景光照海，挽米舟而入境”的记载演绎而来的，与《天妃显圣录》所记载的妈祖显灵托梦米商，挽粮船入兴泉赈济灾民的神话传说同出一辙。至于明道二年（1033年）吴夲在漳泉一带施药治疗瘟疫，恐怕有一定的事实依据。南宋泉州所建的花桥宫，据说就是吴夲当年为群众治病的场所，其庙额至今仍高悬着明代书法家张瑞图书写“真人所居”的匾额。到了清末，上述传说经过加工，更富有神话色彩了。《颜真君记》说：“仁宗明道元年，漳泉旱民艰于食，公（吴夲）毅然竖旗，约以十日内挽米舟赈救，届期舟果至，公随人给之，贫者不计其值。一郡闻公义举，纷沓丛至，至日有百千人。公愿力广大，遣神人多挽米舟以给，阅月不匮。二年，漳泉又苦瘴疟，有蜚户魔王率一千四百鬼众行瘟。公与仙官、圣者召神兵逐鬼，驱雷击死魔王，咒水醒民，活着不可胜计。”

第五，对吴夲的去世加以神化。关于吴夲的去世，《杨碑》只

记载去世的时间，《庄碑》除了记载去世的时间外，并说“卒于家”，这些记载都没有神秘色彩。但到了明清时期，关于吴夲的去世则有二种不同说法：一种是说吴夲上山采药时不幸跌落悬崖，受重伤后抢救无效而身亡[86]。这种说法是从儒学的角度塑造吴夲的形象，富有人情味和道德色彩，也符合吴夲以医济世的志向，在逻辑上无懈可击，但毕竟是传说，不可视为信史。另一说是“拔宅飞升，鸡犬皆从”[87]。至迟在清代，有关吴夲“拔宅飞升”的故事编得活龙活现，如《吴真君记》说：“景祐六年三月初二日，公（吴夲）自白礁偕圣父、圣母及圣妹吴明妈、妹夫王舍人，白日升天，鸡犬皆从。乡人见之，列香案相送。”此说显然是根据道教的“一人得道，鸡犬皆仙”的理论来塑造吴夲的神仙形象，反映了随着保生大帝信仰的传播及其扩大，其道教色彩越来越浓厚了。

第六，大力渲染吴夲去世后的“灵异”。关于吴夲去世后的“灵异”，至迟在南宋时就出现，《杨碑》、《庄碑》均有记载。从“灵异”发生的地点来看，多局限在闽南地区，反映了宋代保生大帝信仰带有地区性的特征。从“灵异”的内容来看，或愈人之病，或布雨救旱，或凿井得泉，或御寇弥盗，或祈功名，或祈蕃熟，均与百姓日常生活和生产有密切关系，“受益”的对象也是市民百姓，说明宋代保生大帝信仰带有浓厚的世俗化的色彩。但到了明清时期，有关吴夲的“灵异”传说，无论是在发生的地点或具体的内容都发生了很大的变化。从地点上看，由宋代的闽南地区扩大到省外，曲折地反映了保生大帝信仰与官方的关系比宋代更为密切了。

《同安县志》卷40记载两个故事。一是吴夲显灵救南宋高宗皇帝。略云：宋高宗赵构还是太子的时候，曾被作为人质交给了

金国，他非常想回到中原。有一天晚上，他随着月光散步到崔子庙，忽然听到走廊后面有骏马嘶叫声，便急忙骑上马逃跑。金兵一直追到黄河边，在前无渡船，后有追兵的情况下，赵构仰天祈求神灵保佑，顿时神幡蔽天，戟钺如雪，神兵神将纷纷从天而降。金兵见状，狼狈逃窜。赵构找到一叶小舟，从容地横渡黄河。靖康二年（1127年），赵构横渡黄河，迁都杭州，吴夲又显灵助战，《颜真君记》、《谱系纪略》、《福建通志·坛庙志》等也有相似的记载。查《宋史·高宗纪》并无月夜逃遁的记载，仅说高宗还未登基前，曾与张邦昌一起作为金国的人质，后来“肃王至军中，许割三镇地。进邦昌为太宰，留质军中，帝始得还”[88]。据研究，此传说乃脱胎于辛弃疾《南渡录》中的有关故事，明清时期才在民间流行。另一个是说吴夲显灵救明太祖朱元璋。略云：朱元璋与陈友谅大战于鄱阳湖时，突然，狂风乍起，朱元璋所乘的船快要被刮翻。只见云端露出一面旗帜，上面大书“吴”字，霎时，风平浪静，明太祖安然无恙。

关于吴夲为帝后治病有二种说法：一种是说吴夲生前曾“至京师诊（仁宗）帝后，疾愈授御史不受”[89]。由于明代以前的有关资料并未记载吴夲赴京旅行，更无治愈帝后的文字记载，加上此传说没有什么文学色彩，所以流传不广。第二种说法是为明永乐帝后治乳疾，此说最早见于《闽书》记载：“皇朝永乐十七年间，文皇后患乳疾，百药不效。一夕，梦道人献方，牵红丝缠乳上灸之，后乳顿瘥。问其居止，对云某所。明遣访之，云有道人自言福建泉州白礁人，姓吴，名夲，昨出试药，今未还也。既不得道人所在，遂入闽求而知之。皇后惊异，敕封恩主昊天医灵妙惠真君万寿无极保生大帝，仍赐龙袍一袭”[90]。而后《泉州府志》、《同

安县志》、《海澄县志》、《重纂福建通志》、《福建通志》等均加以援引或改编，使此传说的情节更加曲折离奇，富有神话的色彩，最典型的是颜兰的《吴真君记》：

> “永乐太后患乳疾，甚剧，医治不痊。洪熙太子榜求名医，公（吴夲）化为道士诣阙视疾。太子问姓名舆地，公以实告白于太后。太后羞见公，公曰：‘但于门外悬线诊之可也。’太后密令侍婢系线于猫公，诊之曰：‘非熊非羆乃猫儿也。’后又令系门闑中，公曰：‘是金木性，非人脉也。’太后惊悟，乃系于乳。公曰：‘此乳疾也，非灸不疗。’太后不肯，公曰：‘但于屏外悬线灸之可矣。’从之遂愈。太子喜以金谢，公不受。欲爵之，乘白鹤而去，太子知为神医，爰加封万寿无极保生大帝。”

显而易见，颜兰笔下的吴夲治愈帝后乳疾的神话脱胎于吴承恩《西游记》第68—69回的孙悟空为朱紫国国王“悬丝诊脉”的故事。《闽书》、《泉州府志》、《同安县志》均将吴夲治愈帝后乳疾说是永乐十七年之事，但据《明史》文皇后死于永乐七年，更证明此传说乃为虚构。

（三）吴夲的影响进一步扩大

明代以前，奉祀吴真人的宫庙不多，有宋一代见于文献记载的除了青礁、白礁的慈济宫外，加上泉州花桥宫、漳州上街渔头庙、龙溪新岱社和诏安北门的慈济宫，总数不过6座，再加上元代建造的南安武荣铺慈济真人祠和长泰龙津桥畔慈济宫，也只有八座。到了明代，慈济宫的数量明显增多，《马巷集》说：“安溪

湖市之清溪宫、同安仁德里之会堂宫、海澄祖山社之红滚庙皆建于明。同安志云：明初敕立庙于京师，则香火不仅在郡邑也。安溪石门尖有吴真人祠，海澄新盛街有真君庵，皆建于国初。”据周凯《厦门志》载，明清时期仅厦门一隅就建有万寿宫、福寿宫、和凤宫、怀德宫、凤仪宫、天长二妈宫、圆山宫、鳌山宫、养元宫、养真宫、迎祥宫、凤山宫、青龙宫、西庵宫、洞源宫、洞贤宫、炫妙宫、丹霞宫、慈济宫、寿山宫等20座宫庙，或专祭吴夲，或将吴夲和妈祖合祀[91]。据实地调查，明清以后，厦门市先后建造了34座保生大帝庙，其中建于明代的至少有11座，建于清代的至少有7座，年代不详的有16座。同安县在明清以后建造的保生大帝庙至少有11座，明代2座，清代4座，年代不详5座[92]。漳州的长泰、南靖、东山、平和、龙海等地在明清之后建有不少保生大帝庙，如东山县在明天顺二年（1458年）于城南沙湾上建有真君宫以祭祀吴夲[93]。龙海县步文镇的保生大帝庙不下20座[94]，南靖县金山乡的慈济宫也有7座[95]。泉州市区在明清时期划分为36铺，“据故老传言，每铺都有保生大帝庙，直到民国时期，城区还有10多座慈济庙。“文化大革命”前，泉州城区南隅还有五堡慈济宫、三堡慈济宫、竹埕保生大帝庙、青龙保生大帝庙和花桥保生大帝庙；东隅有桂坛慈济宫；西隅有甲第慈济宫、妙因慈济宫；北隅有北山保生大帝庙、县后街保生大帝庙等十座。此外，近郊还有后茂保生大帝庙，文兴慈济宫（石头街）、塔顶慈济宫（浮桥街），郊区各乡村，也几乎都有保生大帝庙”[96]。

明清时期，保生大帝信仰还随漳泉移民浪潮传入我国台湾省和东南亚一些国家和地区，特别是在台湾省的影响相当大（详见本书第七章第二节）。

最后，值得一提的是，在闽台数以百计的保生大帝庙中，除了卜事签外，还往往备有用来供信徒问病求卜的药签。药签一般分男科、外科、儿科、妇科四种，有手抄本、铅印本和木刻简三种类型。手抄的药签因辗转抄录，内容差异较大，数量的多少也不一样，形成的年代更无从考证。铅印本的药签系1951年由台湾林六善、杜尔瞻、李炳南等据后人口述整理加工而成，全称《玄光宝镜人集·保生大帝济世仙方》，共收药签99首，其中男科药签49首，儿科药签50首，此种药签被台湾的许多保生大帝庙所采用。木刻简的药签藏于龙海县莲花乡的后村红滚庙内，共有184首，其中内科120首，儿科28首，外科36首，"是清道光丁酉年(1837年)太学士宋光辉、宋登辉刻版计方的，至今已有152年，是目前发现的时间较早，保持最完整的木刻简"[97]。关于药签的功效等问题将在本书的最后一章专门探讨，这里仅就药签的来源与创始年代问题作初步探讨。

关于药签的来源与创始时代，民间传说药签是出于吴夲之手，当代不少学者据此传说通过药签来探讨吴夲的医学思想。我们认为药签不可能出自吴夲之手，理由有二：

一是在清末以前的文献资料中均未提及药签乃吴夲所创，吴夲去世后相当长的时间里也未见药签出现。我们从最早记载吴夲信仰的《杨碑》、《庄碑》中的有关吴夲显灵为民治病的传说可以找到蛛丝马迹。《杨碑》在谈到吴夲的"灵异"时说道："百姓生病后，只要到慈济庙求助于吴夲，'撮盐盂水，横剑其前，焚香默祷，而沈痾已脱矣。'这里所说的"撮盐盂水"指的是符水，是巫觋为群众治病最常见的手法；至于"焚香默祷"则是宗教信仰中少不了的手续。由此可见，当时青礁慈济庙中的庙祝在为人治病时，采

用的是传统的符水和法术之类的方法，并无药签存在，否则，《杨碑》绝对不会不提及的。《庄碑》在谈及吴夲显灵为人治病时，一是曾从龙"幼年苦风头疡，头几秃，就侯医辄愈。"嘉定九年（1216年）"右股赤肿，大如杯，惟祷于侯"，不久肿块消失；二是庄夏自己患眼病，赖吴夲保佑，由良医针灸后得以康复；三是嘉定十年（1217年）前后，"一夕泉涌阶下，甘冽异香，饮者宿患冰释"。这三个例子均与药签无关，假如当时慈济庙里备有药签，那么百姓生病时又何必去喝泉水呢？

二是流行于民间的药签中的一些药方，是在吴夲去世后才出现的。如香薷散、藿香正气散、二陈汤、温胆汤、逍遥散、化虫丸、四物汤等出自《和剂局方》，此书在1107—1110年间才问世。泻白散出自钱乙的《小儿药证直诀》，该书1114年才问世。这时吴夲已去世七、八十年了。当归补血汤出自李杲《内外伤辨惑论》，补中益气汤出自《脾胃论》，归脾汤出自《济生方》，而这三部药书分别在1247年、1248年和1253年才问世，离吴夲去世均超过二百年[98]。从这里可以看出药签决不是一人一时所创，而是集古成方和民间常见的验方而成的。药签的出现年代是在南宋之后看来是确信无疑的，但何时出现尚难作出结论，不过有一点可以肯定，即药签是在吴夲去世后相当长的一段时间才出现的，从保生大帝信仰的发生、发展的历史来看，药签的出现应该不会早于明代。毫无疑问，药签的出现使吴夲作为医神的形象已被众多的百姓所认同，也反映了保生大帝信仰最深刻的社会根源是医学落后。

第三节　其它道教俗神

我们在本章开首语中谈到，福建道教俗神众多，并具有类型齐备的特征。现按类型择其中影响较大的道教俗神逐个简要介绍如下：

（一）从神话传说人物演变而来的道教俗神

这一类型的道教俗神除了在“女神崇拜”章已作了介绍的太姥外，还有武夷君、何九仙、控鹤仙人、十三仙等。

关于武夷君的传说在福建流传很广，有两种不同的说法：一说认为武夷君是神仙，因修真于武夷山而得名。《历世真仙体道通鉴》卷4云：“武夷山有神人，自称武夷君，曰吾居此山，因而为名焉。”《八闽通志》卷6说：“相传尝有神仙降此，自称武夷君。”《武夷山志》卷18亦云：“相传昔有神仙降山中，自称武夷，受上帝命统录群仙，授馆于此。”另一说则认为武、夷乃彭祖所生的兄弟俩，长子名武，次子名夷，《列仙传》曰：“钱铿二子，长曰武，次曰夷。”董天工《武夷山志》说得更清楚：彭祖，姓钱，名铿，相传古陆终氏第三子，又称中黄君，尧时封之于彭城，故称彭祖。后来隐居于武夷山，对养生术颇有研究，享年达777岁。他生了两个儿子，分别叫武和夷，一起隐居在山中，俗传武夷山因此而得名[99]。武夷君的传说早在先秦时就在福建流传，汉武帝时还遣使到武夷山祀以“乾鱼”，武夷君的影响逐渐扩大。朱熹曾指出：“武夷君之名，著自汉世，祀以乾鱼，不知果何神也。……颇疑前世道阻未通，川雍未决时，夷落所居，而汉祀者即其君长，……

没而传以为仙也"[100]。朱熹认为武夷君的原型是闽越族的"君长"这一看法颇有见地，汉以后由于受中原神仙思想的影响，武夷君才逐渐成为道教俗神。唐宋以后，武夷君多次受到朝廷的敕封，仅宋代就有4次：绍圣二年（1095年）因祷雨获应，敕封为"显道真人"；元符元年（1098年）因"屡降吉祥"，加封为"显道真君"；端平元年（1234年）和嘉熙二年（1238年）先后敕封为"显道普利真君"和"显道普利冲元真君"[101]。武夷山也因武夷君的种种传说及其影响被后世道士奉为道教三十六洞天的第十六洞天，名曰"真升化玄天"[102]，成为古代福建道教的传播中心。

何九仙的传说在福建流传更广，相传汉武帝时，江西临川有个姓何的员外，娶妻张氏，生了九个儿子，除了老大额中有一只眼睛外，其余八人均双目失明。有一次，九兄弟随父亲到淮南王刘安家作客，偶然间获悉父亲与刘安密议谋反。九兄弟苦苦规劝父亲不要与刘安一道图谋不轨，但父亲一意孤行。九兄弟惧怕连累及己，南逃入闽，经武夷山入福州，在福州于山逗留一段时间后，辗展福清石竹山、莆田壶公山，来到仙游九鲤湖畔采药炼丹，丹成，乘湖中九鲤飞上天，成为神仙[103]。福建境内与何九仙有关的胜迹颇多，福州于山旧称九仙山，上有九仙观、炼丹井等，相传何九仙曾炼丹于此。福清石竹山相传为何九仙的离宫，每年春天何九仙居住于此，莆田壶公山旧传有胡仙人居住，何九仙曾到此拜谒了胡仙人，在仙人的指点下饮了龙津庙井水，九兄弟盲目尽开。漳平、德化、东山、尤溪等县均有山峰名"九仙山"，与何九仙的传说有直接关系。建瓯有西峰洞，"相传九仙居之，……遇旱，乡人攀援往祷之"[104]。在仙游，除了九鲤湖外，与何九仙传说有关的胜迹尤多，如仙游县原名清源县，后来因何九仙的传说才

改名“仙游”，县城也称为“鲤城”。“枫亭”传为何九仙路过此地时，采枫叶、折枫枝，“结枫为亭”，故名。“留仙山”据传是何氏九兄弟路过停留的地方。“仙水”系一溪流，传说何九仙曾取此溪水洗睛，目遂明，溪流因此而得名，溪边还曾建造一座“洗睛亭”。“何岭”乃一陡峭山岭，相传何氏九兄弟为了摆脱追捕他们的人，采取“倒行上岭”，因此而得名。另外，将军石、将军亭、将军井、仙水桥等“仙迹”也都有一段与何九仙有关的神话传说[105]。

何九仙在古代福建有一定影响，福州、莆田、仙游等地都有祭祀何九仙的九仙观或九仙祠，特别是九鲤湖自古以来一直成为闽人祈梦的重要场所。祈梦，即祈神托梦以定吉凶。俗传神仙不便泄露天机，往往通过托梦的形式来指点迷津。百姓在祈梦前一天须斋戒沐浴，步行到祈梦之地，以示笃诚。路上遇熟人询问，应如实奉告欲去祈梦之事。到了祈梦的地方时，先烧香礼拜，并如实告知神灵所求何事，然后睡在一张专为祈梦者准备的床上过夜，第二天把昨夜所梦请术士圆梦，预测吉凶。自古以来，福建祈梦之风盛行，闽东太姥山的摩霄峰、三明的蓬仙岩、邵武县大乾的福善王庙、福清的石竹山、莆田的华山和双髻山、泉州市马甲的仙公山、厦门的北山等地都曾是群众祈梦的“圣地”，而以仙游九鲤湖祈梦最为有名，至迟在唐代这里就是祈梦的“圣地”，所谓“九鲤祈梦，海内咸知”[106]。不但善男信女趋之若鹜，就是名公巨卿、骚人墨客也纷至沓来，迄今民间还流传着无数活灵活现的求仙梦的故事。一些与何九仙传说有关系的名胜也成为祈梦的“圣地”，如福清石竹山相传为何九仙离宫，每年春天九仙居住于此，所以善男信女春天祈梦时多往石竹山，民间曾流传“春往石竹，秋

往九鲤”俚语。仙游县仙水灵惠庙，相传为何九仙休憩地，何九仙乘鲤仙去后，“里人即其地立庙，士大夫多谒梦于此，与九鲤湖并显”[107]。仙游县西钟石山上有仙门洞，亦传为何九仙所居之地，“祈梦灵异，不减鲤湖”[108]。

控鹤仙人，名属仁，相传他是天台元虚老君华真仙师的第7个儿子，有一天驾鹤至武夷山，正遇到魏子骞等祈雨于龙潭，控鹤仙人热心相助，“遂获甘霖”[109]。

十三仙是指传说中的魏子骞、张湛、孙绰、赵元奇、彭令昭、刘景、顾思远、白石生、马鸣生、胡氏、李氏、鱼道超、鱼道远等十三名神仙，秦代时修真于武夷山，后世奉之为神，其中魏子骞影响较大。北宋绍圣年间（1095－1098年），开封、两浙地区发生大旱灾，朝廷遣使到武夷山迎其蜕骨至太乙宫祈雨，“甘雨十日，封冲妙真君”[110]。南宋端平元年（1234年），杭州亢旱，朝廷又遣使迎取魏子骞的蜕骨祈雨，“亦雨，加号孚惠”[111]。至今武夷山冲祐观旁边有座会真庙，奉祀主神即魏子骞，从神潘遇也“颇著灵迹，端平元年（1234年）封协济侯，嘉熙二年（1238年）加号妙感”[112]。

（二）从道士演变而来的道教俗神

唐开元之前，福建道教影响不大，著名道士大多是避难入闽的北方道士，诸如梅仙、左慈、葛玄、葛洪、郑隐、邓伯元、王铉甫、褚伯玉等相继隐居福建，并被闽人奉为神仙加以崇拜，其中以梅仙最具代表性。少数闽籍道士也演变为道教俗神，其中以董奉为代表。

梅仙，原名梅福，字子真，相传为汉代寿春（今安徽寿县）人，曾当过南昌尉，后来抛弃妻子，到江西九江学道，并遁入福建，隐

居于南平衍仙山玉华洞炼丹，自称九江道人，丹成升天而去，里人将其所居之地称“梅岐里”[113]。在顺昌、泰宁、建瓯等地也有有关梅仙的传说，有些地名还源于梅仙的传说，如顺昌梅仙山相传因梅仙炼丹于此而得名[114]，泰宁梅真岩“相传汉梅福修炼之所，宋宝祐间（1253－1258年）乡人立祠祀之”[115]。同时泰宁长兴保也建梅仙祠[116]。建瓯郭岩北侧有一座小庵，“祀梅福并岐公像”。斗回岩也有一座祭祀梅仙的小庵，“凡有疾者，饮庵下之水即愈。岁若旱涝，祈祷无不感应”[117]。

董奉，字君异，三国时侯官人，善医术，曾与张机、华陀齐名，号称“建安三神医”。晚年隐居江西庐山，信奉道教，精导引之术，为人治病，不取钱物，重病愈者栽杏五株，轻病者栽杏一株，“如此数年，计得七万余株，郁然成林”[118]。他还用杏果换粮食，赈济贫苦百姓和供给行旅，“岁消三千斛，尚余甚多”[119]。去世后，道士说他奉上帝之命，担任碧虚上太乙真人。百姓在庐山杏林之故地建造祠庙，名太一宫，宋真宗赐额“大中祥符观”，宋徽宗敕封其为“升元真人”[120]。福州百姓奉董奉为医神，宋代时曾立庙奉祀[121]。闽东的董江，“江边有山，旧传董奉尝居之，后丹成而去，江因以名”[122]。

唐末以后，道教在福建得到迅速发展，宋元时期达到了鼎盛，从道士演变为俗神的例子也随之剧增，而且以闽籍道士占主导地位。如清流县罗仙公、欧阳仙公和赖仙公信仰的影响相当大，成为当地的保护神。罗仙公为唐代人，生于太和年间（827－835年），连城人，早年修真于惠济桥的广福堂，晚年往盈山庵修炼，“得道羽化，里人以其身塑而祀之，表曰‘真仙’，凡遇旱疫，祷之无不应者”[123]。欧阳仙公，元末清流人，曾在丰山顺真道院养真

修炼，后来坐化，乡人奉之为神，塑像奉祀，“水旱迎致，能动风雷，随车而雨”[124]。赖仙公的生平无考，这三名道士成为道教俗神后，当地百姓几乎事无巨细都要到有关庙宇问卜，每年九月十四日，各村群众还要抬着三仙公的神像，举着彩旗，打着彩灯，络绎不绝地到大丰山顺贞道院（三仙公的主庙）进香朝拜，此后数日有的村子或演戏酬神，或请道士念经打醮跳八卦，其热闹程度不亚于春节。又如建宁朱大仙，宋代人，“失其名，旧传尸解于三溪山中，今称朱仙嵊。岁旱，乡人取嵊顶石迎下，雨随车至，四方信奉之”[125]。浦城著名道士周史卿，死后被百姓奉为神灵，立庙祭祀，每逢水旱，百姓辄祈祷于此，宋代被封为冲应真人[126]。莆田壶公山上和城内北门建有显应庙，供奉陈、胡二仙，宋以后乡人常祷雨于此[127]。泉州清源山有蔡真人祠，真德秀曾多次祈雨于此，北宋崇宁间（1102—1106年）敕封为虚应先生，南宋绍兴九年（1139）加封冲应真人，绍兴二十三年（1153年）封冲应善利真人，乾道三年（1167年）又加封为冲应善利灵济真人，嘉定十一年（1218年）进而加封为冲应善利灵济昭博真人[128]，成为泉州地区有较大影响的道教俗神。再如沙县著名道士谢祐，宋代人，相传他曾在水晶宫遇异人，“留憩三日，授以金符玉册归，遂体骨不凡”。后来又拜萨真人为师，精于各种道术。北宋元祐二年（1087年）羽化升天，乡人奉之为神，“有祷辄应”，南宋绍兴九年（1139年）被敕封显烈尊王，淳熙十六年（1189年）赐庙额“正顺”[129]。至今三明市列西街尚有一座规模宏大的正顺庙，被辟为市博物馆，而旧时这里香火鼎盛，三明一带的百姓常到此烧香祭拜。

（三）从巫觋演变而来的道教俗神

道教传入福建后，与巫术紧密结合在一起，许多巫觋去世后

演变为道教俗神，其人数之多、影响之大均超过从道士或神仙演变而成的道教俗神。

福建历史上最早从巫觋演变为道教俗神的是东汉时期的徐登，史称：徐登原来是一女子，后来变成男子，“善巫术”，曾与擅长医术和禁咒之法的山东东阳巫觋赵炳结为方外游。相传两人在一起比试巫术，徐登用禁咒之术禁溪水，水不能流。而赵炳用禁咒之术禁枯树，枯树却长出新芽；禁人，人不能起立；禁虎，虎俯首听命；铁钉钉入木柱尺许，屏住气一吹，铁钉犹如弓箭般从木柱中射出；用盆盛水，吹气作禁，只见鱼龙在盆中嬉戏。时逢兵荒马乱，瘟疫流行，两人相约一起“以其术疗病”，“惟以东流水为酌，削桑皮为脯，但行禁架，所疗皆除”[130]。在福州地区，徐登和赵炳均被百姓奉为神灵，立庙祭祀，并有许多“仙迹”和“灵异”故事。如高盖山“相传汉徐登尝修炼于此山，后入永福县（今永泰）。高盖山上升，乡人于此望而祀之，遂缘其名。山有仙人井，在仙坛之上”[131]。山上有徐真君庙，俗称花林庙，“岁旱，祷雨于此多应”[132]。在龙都峰上有三石宝，“世传赵炳飞升之所，旧有祠宇。宋陈旸诗：‘岩顶风云常不散，洞门日日吐烟霞，济时偏解为霖雨，信是神仙第一家’”[133]。闽清县大湖山相传徐登、赵炳得道于此，“乡人祠之，邑有旱蝗，祷无不应”[134]。

唐末五代宋元时期，随着道教在福建的盛行，从巫觋蜕化为道教俗神也急剧增多，除了在《女神崇拜》章专门介绍的妈祖、临水夫人、马仙等外，影响较大的还有黄仙师、张标等。

黄仙师，又称黄先师，在上杭、武平、永定一带颇有影响。相传，上杭未置县前，这里妖怪虎狼经常出没，危害百姓。“觋者黄七翁子三人往治之，因入石隐身，群怪遂息。风雨时，石中隐隐

有金鼓声，民敬畏之，立祠香炉下，且家绘其像以奉之。迁县之初，更造行祠于今县之西"[135]。至迟在宋代，上杭就建有黄先师庙，址在钟寮场故治南石峡间。元明清时期，上杭、武平、永定等县建有不少黄仙师庙，上杭县至少有14座供奉黄仙师的宫庙，武平至少有6座，永定也有若干座黄仙师庙[136]。至今，黄仙师仍是上杭县的地方保护神。

张标，是唐末福建有名的巫觋，志称：张标经常三五天不吃不喝，好像死去般一动也不动，躯体僵硬但却不冰冷，醒来后"多说冥事"。有一次，闽师王保宜进京述职，因途中翻船被溺死，其孙王侃等家人延请张标"祷冥府"，张标装神弄鬼后说：我在阴府中见到了王保宜，他现在职掌水府。"因言其家事，委曲皆中，人以为神"[137]。张标的"多说冥事"这套巫术，民间俗称为"问亡"，又有"问神"、"问仙"、"勾亡魂"、"讨亡人"、"寻亡"、"提亡人"等不同叫法，即巫觋以死人的身份与问亡人对话，模仿成死人生前的声音，胡诌一些不着边际的离奇古怪的故事，如诉说死人在阴间过得如何幸福或如何痛苦，要求亲人给他多烧纸钱或供奉祭品等等，说到伤心处时，巫觋还会一把鼻涕一把眼泪，演出一出出使智者发笑而愚者则信以为真的滑稽闹剧。清末泉州吴增在《泉俗激刺篇》中曾把巫觋问亡时的丑态刻画得淋漓尽致，足以警世和醒世，转录如下："燃香火，烧金纸，神姐闭目坐。顷刻鬼来语，身摇手复摇。先说奈何桥，急泪坠潸潸。又说亡魂山，觅新亡，觅旧亡，真人假鬼哭一场。无人心，无人理，丑态堪冷齿。骗尽乡村痴妇女，将钱买得泪如水。如此伤风化，安将西门豹，投之浊流死无赦。"问亡这一巫术不但在古代福建社会相当流行，至今仍残存于民间，张标可谓是这方面的代表，故"人以为神"。

（四）从世俗人物演变而来的道教俗神

这一类型的道教俗神除了上面已专门介绍的吴夲、徐知证、徐知谔外，闽南的郭忠福、张悃，闽北的欧阳祐，闽西的樊令，闽东的赵昱等也有相当大的影响。

郭忠福，安溪县清溪人（一云南安县郭山人），生于后唐同光元年（923年），以“至孝”闻名于世。少小时，因家贫而为人牧牛，虽离家较远，他仍每天傍晚回家侍奉双亲。不久，其父去世，郭忠福想办法埋葬父亲后，偕母亲迁居南安诗山郭山下，孝顺母亲如故。后晋天福二年（938年），郭忠福牵着牛、带着酒登上郭山绝顶，日暮不归。翌日，乡人找到他时，只见郭忠福蜕化于古藤上，牛也只剩下一堆骨头。乡人感到蹊跷，就在郭山下立庙祭祀，称郭山庙，或叫将军庙，又名风山寺[138]。由于郭忠福去世时的情景与道士的所谓“蜕化”相似，故百姓用道教的理论来塑造他，使郭忠福从一个牧童逐渐演化为道教俗神，并成为南安的保护神。志称，郭忠福去世后经常显现“灵异”，捍灾御患，保国庇民，所谓：“上则为国保障，佐时太平；下则为民休庇，相世荣达。御灾孚佑，福善祸淫。消水旱之灾，屏盗贼之患。利国安民，周且悉，悠且久”[139]。宋代，郭忠福就有了许多封号，绍兴间（1131－1162年）敕封为“威镇广泽候”；庆元间（1195－1200年），加封为“威镇忠应孚惠威武英烈广泽尊王”[140]。明清时期，广泽尊王的影响超出南安县，《郭山庙志》记载，清末南安县仅十一都、十二都、十三都这三个地方就至少有13座广泽尊王庙，俗称十三行祠。泉州府的城隍庙、承天寺、开元寺、天后宫等宫庙也供奉有广泽尊王神像，晋江陈埭、安海、深沪，惠安洛阳桥北，同安县城外，永春县西门外，厦门、漳州、兴化、福州、福安、宁德、建

宁、汀州、尤溪、龙岩、漳平等地也有广泽尊王庙或供奉广泽尊王神像，台南的西门外，台北府城外，彰化的鹿港，广东潮州城外，以及新加坡、马来西亚也有广泽尊王庙[141]。明清时期，广泽尊王信仰随移民传到台湾省和东南亚一些国家是事实，至今这些地方尚有不少供奉广泽尊王的庙宇可资证明。另外，福鼎县点头镇广顺里陈姓居民是从泉州移民去的，他们至今仍信奉广泽尊王。俗传广泽尊王善于治病，有了13人，号称十三太保，其属下还有107将，亦通医道，各有神通，能驱邪治妖，医治百病，故香火旺盛。每逢广泽尊王诞辰（农历二月二十六日）和成圣归天日（八月二十六日），当地百姓都要设宴祈福，如偶有疾疫病灾，必大举出巡，历时二日，仪式极为隆重[142]。

张悃，是五代时的一名将军，曾率兵驻扎在惠安的青山下，因抵御海寇有功，殁后乡人“庙而祀之”[143]。志称：宋建炎间（1127—1130年），张悃“阴助”官兵抗御海寇，朝庭“赐庙额诚应，封灵惠候，妻华氏封昭顺夫人。景炎元年（1274年）晋封灵安王，夫人封显庆妃。至今有司，岁一致祭”[144]。俗称“青山公”或“青山王”，其庙宇也统称“青山宫”，至今惠安县仍有大小青山宫近百座，主庙在惠安科山，规模相当大。台湾省也有五座青山宫。自宋代以来，青山公被奉为“惠安境主”神，谚云：“未有惠安县，先有青山宫”，对青山公崇敬备至。每逢三月初十（青山公忌日）和十月廿三日（青山公诞日），惠安县百姓必举行隆重的祭典，科山的青山宫人山人海，特别热闹，祭典后，往往还要抬青山公绕境，沿途百姓家家设香案，供四果香花，铺户则张灯结彩，万人空巷。

欧阳祐，洛阳人，隋代时曾为泉州太守。《八闽通志》载：义

宁二年（618年），欧阳祐在途中听说唐灭了隋，耻事二姓，遂带领全家跳河自尽，表示对隋朝忠心耿耿。欧阳祐夫妇的尸体被邵武人高计、李定捞到，合葬于大乾山南面，后人又在其墓侧立庙奉祀，名“欧阳太守庙”[145]。但《方舆胜览》的记载不同于《八闽通志》：“祐舟过大乾，爱其江山之胜，顾夫人曰：‘此可立庙’。发舟之夕，江水暴涨，祐夫妇溺焉。其流沿流而下，至向所舣舟处辄止。见者随流处送之二十里，翌日溯流复返，再送之加十里，又如之。于是众惊异，敛而葬之，水旱之祷如响。邵武谓之去天五十里云。”从唐代开始，欧阳祐就受到当地人崇拜[146]。宋咸平间，由于县令张仕逊“祷雨有应”，遂扩建庙宇。此后，朝庭多次敕封。康定元年（1040年）封通应候；元丰五年（1082年）封佑民公；政和六年（1116年）封广祐王。并累封至仁烈显圣文惠福善王，妻崔氏累封昭宁慈应顺惠英显妃，长子、次子均封公爵。欧阳太守庙（又称惠应庙）内设有祈梦堂，不但“每岁大比，士大夫多谒梦于此”[147]，而且“邑人多至庙祈梦，岁时致祭”[148]。

樊令，松江华亭县人，唐末官至银青光禄大夫。时赣寇曾常侍作乱，樊令奉命征讨，战死于清流县的罗城之凹，“乡人义其死节，立祠祀之”[149]。最早的樊公庙建于宋淳熙、庆元间（1174－1200年），庙址在县东渔沧潭，故称“渔沧庙”。宋以后，樊令的各种“灵异”迭出，如“绍兴间赣贼入寇，近城十五里时，闻金鼓声，俄见兵马旗帜森列山上，遂惊骇而退。”元至正二十五年（1365年），封为“渔沧感应王”，明洪武三年（1370年），知县方仕英以神捍灾灵迹上闻，六年诏题其主曰：“唐银青光禄大夫樊公之神”[150]。明代，樊令已成为清流县的“一邑灵神”，除了“显灵”御寇外，“凡水旱疾病，从而祷焉，祷则必应，祈者、谢者、休咎者

络绎奔辏无虚日。神灵应验，如蓍龟得以趋吉避凶，反祸成福者，皆神之阴赐。邦人德之，每九月朔，相传以为神诞，备仪卫迎，奉若封君焉"[151]。庆祝樊令诞辰的活动从七月二十日开始，直到九月初一才结束，长达一个多月，十分隆重。志称："是月（七月）二十日至八月朔，阖县祭渔沧庙樊神，福首三十余案，牛酒大会。中秋朔日追灯庆神。二十七日奉神像出游，扮剧以乐神，商旅咸以货来会，谓之樊公会。九月朔，送神归庙，县官致祭"[152]。

赵昱，隋代嘉州太守，原是四川省的土神，宋代曾被封为"清源妙道真君"[153]。南宋理宗开庆元年（1259年），知县李姓者，从蜀郡奉清源妙道真君的香火到福安，"邑人为立祠"，名土主七圣庙[154]。元代以后，有关赵昱的"灵异"传说被大量编造，诸如："元至正十四（1354年）年，福宁大饥，神化为商人，由湖广附米舟至指松山，谓舟人曰，'米至是，其直十百。'遂以所执扇畀舟人，乃由小舟登陆，约曰：'明当相迓。'是夕见梦于乡人曰：'米舟至矣，亟往松江迓之。'明日米舟果至，视舟人所执扇，则庙中旧物也。有司以闻，加封灵惠威正博济真君。二十一年（1361年），乃重建庙宇。国朝洪武五年（1372年），草寇郑龙率三千余人犯境，守御百户宁祥麾下仅六十余人，卜于神，许其进战，兵刃既接，贼见衣绯者率援兵至，遂惊溃，龙等卒就擒。十四年（1381年），处州寇作，百户张清祷于神。贼至长岭，望见骑士如林，遂不敢近。十七年（1384年），倭寇犯松山，炽甚，守卒无斗志。里人张子政祷于神，鼓勇向前，贼望风披靡"[155]。至迟到明代，赵昱已成为闽东有较大影响的地方守护神，"他若雨旸愆期，灾疫流行，随祷辄应。今州人皆敬事之"[156]。

除了上述四个类型的道教俗神外，具有浓厚道教色彩的瘟神

信仰在古代福建社会中影响较大，有必要用一定篇幅加以介绍。

“瘟”或“瘟疫”、“疠疫”系指急性传染病之总称，包括鼠疫、霍乱、疟疾等症。古人认为，瘟疫流行，是瘟神、疫鬼作祟的结果。汉孔安国在《论语训解》中释“傩”曰：“驱逐疫鬼也。”汉刘熙《释名释天》云：“疫，役也，言有鬼行疾也。”王充在《论衡》中记载了疫鬼的传说：“颛顼氏有三子，生而亡，去为疫鬼。一居江水，是为疟鬼；一居若水，是为魍魉鬼；一居人宫室，区隅沤库，善惊人小儿”[157]。可见，瘟神信仰由来已久。

福建气候炎热潮湿，在古代，瘟疫经常发生并蔓延，严重危害人畜生存。《五杂俎·地部》有关瘟疫流行、死者枕籍的记载随处可见，仅道光《重纂福建通志》记载的唐贞元六年到清道光三年发生的“大疫”就超过30次。尽管古代中医学相当发达，但对瘟疫这一急性传染病却束手无策，故瘟疫一起，百姓常常舍医药而就鬼神，纷纷到瘟神庙祈禳，或延请巫师到家中跳神驱邪，希冀借助于超自然的力量来消弥瘟疫，逢凶化吉。瘟神信仰根深蒂固，遍及八闽大地。

在福建民间，瘟神众多。福州有五帝信仰，《乌石山志》载：“榕城内外，凡近水依寺之处，多祀疫神，称为涧，呼之为殿，名曰五帝，与之以姓曰张、关、刘、史、赵”[158]。虽在清康熙二十九年（1690年）被官府以“淫祀”罪而拆毁，并下令“民再祀者罪之”，但不久又恢复起来，“庙貌巍然，且增至十有余处，视昔尤盛”[159]。在闽南等地则奉众多的“王爷”为瘟神，每个王爷前冠以姓氏。明清时期，泉州王爷崇拜盛行，普遍奉祀的王爷有赵、康、温、马、萧、朱、邢、李、池、吴、范、姚、金、吉、玉、周、岳、魏、雷、郭、伍、罗、白、纪、张、许、蔡、沈、余、潘、陈、包、

薛、刘、黄、林、杨、徐、田、卢、谭、封、何、叶、方、高、郑、狄、章、耿、王、楚、鲁、齐、越、候、殷、沐、虞、苏等数十姓，王爷庙遍布沿海各地，供奉三尊王爷的称“三王府”，四尊王爷的称“四王府”，五尊王爷的称“五王府”，其中以泉州南门富美宫最为有名，该庙主祀萧望之萧王爷，配祀王爷数十尊，香火十分兴盛。关于王爷的来历文献上无史实记载，多为口碑传说，或谓王爷乃秦始皇焚书坑儒时蒙难的儒生，或云是唐明皇时冤死的360名进士，或说是明末不愿仕清自尽而死的360名进士，等等，他们被玉帝敕封为王，“代天巡狩”。

民间祭祀瘟神活动五花八门且十分繁缛，以《榕城纪闻》记载的明崇祯十五年（1642年）福州祭祀五帝为例，“二月疫起，乡例禳土神，有名为五帝者。于是，各社居民鸠集金钱，设醮大傩。初以迎请排宴，渐而至于设立衙署，置衙役，收投词状，批驳文书，一如官府。而五帝所居，早晚二堂，一日具三膳，更衣晏寝皆仿人生礼。各社土神忝谒有期，一出则仪仗丰舆印授笺简，彼此忝拜，有中军递帖到门走轿之异。更有一种屠沽及游手之徒，或扮鬼脸，或充皂隶，沿街迎赛，互相夸耀。继作纸舟，极其精致，器用杂物，无所不备。兴工出水，皆择良辰，如造舟焉。出水名曰‘出海’，以五帝逐疫出海而去也。是日，杀牛宰猪，向舟而祭。百十为群，鸣锣伐鼓，锣鼓十面，鼓亦如之。与执事者，或摇旗、或扶舟，呐喊喧闻，震心动魄。当其先也，或又设一傩，纸糊五帝及部曲，乘以驿骑，旋绕都市四周。执香随从者以数千计，皆屏息于烈日中，谓之‘请相’。及舟行之际，则疾趋恐后，蒸汗如雨，颠踬不测，亦所甘心。一乡甫毕，一乡又起，甚而三四乡、六七乡同日行者。自二月至八月，市镇乡村日成鬼国，巡抚张公严

禁始止。”《乌石山志》也载：“闽中乡社多奉五帝，五、六月间，昼夜喧呼，奉神出游，所谓‘请相出海’”[160]。

这里所说的“出海”，又称“送船”、“送王爷船”等，福建各地皆有此俗。福州城的“瘟船”多为纸竹扎成，《闽杂记》载：“糊以五色绫纸，内设神像及仪从供具等，皆绫纸为之，工巧相尚，有费数千缗者，雇人舁之，鸣锣挝鼓，肩各庙神像前导至海边焚化”[161]。《乌石山志》也载：“出海剪彩为舟，备食鬼起居诸物并神鬼所请之相，纳于舟中，鼓噪而焚于水。次以祭祀，毛血贮木桶中，数人负之而趋，谓之‘福桶’”[162]。据乡老云，瘟船长可数丈，为龙船状，龙首下扎一锡珠，系以彩绳，“出海”时，两人牵彩绳，数十人抬“瘟船”，一路吆喝，直奔江、河边。舟内设神座，供奉三十六家商店供奉的食物、器具，俗称“办水菜”。瘟船之后，一人挑着一担木桶，内储猪血、鸡毛等污秽之物，号曰“福桶”，象征被瘟神捕捉来的疫鬼已装入“福桶”内。最后由“八将”押送瘟船和“福桶”，倒入江边或河边，巫师作法一番后，将瘟船和“福桶”推入水中，举火烧毁，意为已将疫鬼驱赶到海上，可保一年太平[163]。

泉州、厦门一带的瘟船是木制的，俗称“王爷船”。《闽杂记》载：王爷船“漳府属亦有之，然亦皆绫纸所糊耳。惟厦门人别造真船，其中诸物，无一赝品，并不焚化，但浮海中，任其漂没，计一船所费，或逾中人之产，付诸无用，殊可惜也”[164]。据乡老云，泉州富美宫所造的王爷船，长二三丈，能载重二三百担，民国时富美宫附近还有一家专门制造王爷船的工场。每造一条王爷船，都要举行隆重的祭典，通过扶乩或卜筊来确定造船师傅、造船材料，船身大小、开工时间、安放神位、下水时辰等。王爷船

中一般供三、五、七位王爷神，中间为主神，左右为配神。船的两旁插有大牌、凉伞、彩旗和刀、枪、剑、戟等兵器。神座前陈列香案，供奉各种祭品和纸扎的人役、乐队等。后仓还有柴、米、油、盐等日常生活用品。船上还放养1只白色公鸡和1至3头公羊。王爷船从富美渡头下水，先由佩带符箓的水手驾驶出海口，然后任凭风浪漂去。历史上，富美宫送出王爷船近百条，由于它与真船一样，经得起风吹浪打，所以有些王爷船漂至台湾海岸，当地居民遇到王爷船，辄立庙祭祀。因此，台湾的王爷崇拜多源于泉州富美宫[165]。

在将乐、清流等地，瘟神船也是木制的。据乡老介绍，旧时将乐县每年正月十七送瘟神，按东、西、南、北门预制四条瘟船，每条长3丈余，高约2尺，宽约3尺，船中放置数个纸竹扎成的如真人大小的瘟神，个个龇牙咧嘴，凶狠无比。是日，请数名道士作法后，船头船尾各站四名青年，由20多名身强力壮的青年抬着瘟神船在大街上巡游。后面有一匹高头大马，马上骑着一个用绳索固定的杀气腾腾的“驱瘟之神”，俗称“司斩公”，马左一人执缰，马右一个扛一把铁锏。一路上前呼后拥，喝声不断，还唱着《送船歌》，各家各户鸣炮送行。当瘟神船送至溪河大坝上，“司斩公”骑马绕船三周，众人一涌而上，刀砍斧劈，须臾捣毁船只，然后焚化，寓意让那些瘟神疫鬼葬身火海，可保全境内平安。清流县的瘟船多是用陈旧小木船改装而成，家家户户送来家禽家畜的毛羽，堆放在船舱内。元宵之夜，请道士作法后将瘟船付之一炬。

除了定期举行祭祀瘟神的仪式外，一旦瘟疫流行，各地祭祀之风又起，加上巫师推波助浪，往往搞得沸沸扬扬，人心惶惶。

《福州府志》称："俗当瘟疫之疾一起，即请邪神奉事于庭，惴惴然朝夕礼拜，许赛不已。幸而病愈，又令巫作法事，以纸糊船，送之水际，船出人皆避之"[166]。历代有识之士曾对福建祭瘟神之风所造成恶果予以抨击，明代谢肇淛在《五杂俎》卷6指出："闽俗最可恨者，瘟疫之疾一起，即请邪神，香火奉事于庭，惴惴然朝夕礼拜，许赛不已。一切医药，付之罔闻。不知此病乃郁热所致，投以通圣散，开辟门户，使阳气发泄，自不传染。而谨闭中门，香烟灯烛，聲蒿蓬勃，病者十有九死。即幸而病愈，又令作法事，以纸糊船，送之水际。"清代查慎行在《毁淫祀歌》中写道："八闽风俗尤信巫，社鼠城狐就私匿。巫言当年神降殃，疠疾将作势莫当。家家杀牛磔羊豕，举国奔走如疯狂。迎神送神解神怒，会掠金钱十万户"[167]。《厦门志》也说："有所谓王醮者，穷其奢华，震锦炫耀，游山游海，举国若狂，扮演凡百鬼怪，驰辇攒刀，剽疾争先，易生事也；禁口插菁，过刀桥，上刀梯，掷刺球，易伤人也；赁女妓，饰稚童，肖古图画曰台阁，坏风俗也；造木舟，用真器，浮海任其所之，或火化，暴天物也"[168]。

由于人们对瘟疫的极端恐怕，加上巫师们把瘟神的形象装扮得十分狰狞丑恶，民间对瘟神敬而远之。如福州五帝"其貌狰狞可畏，殿宇焕严，过其前者，屏息不敢谛视。又传五月五日为神生日，前数月余，酬愿演剧，各庙无虚日。即天疾之人，亦皆奔走呼吁，惟恐怨恫获罪谴。或疫气流染，则社民争出金钱，延巫祈祷，谓之禳灾"[169]。禳解仪式也故意搞得十分恐怖，许多妇孺不敢贸然参观，惟恐冲犯瘟神，给全家带来灾难。在泉州，送"王爷船"时，要沿途敲大锣大鼓，严禁小孩观看，怕魂魄被王爷公带上船去，《泉俗激刺篇》写道："送王流水去，锣鼓声动天，吓

得乡人悸半死，恐被王爷带上船。”至今一些老人谈起此等闹剧，仍心有余悸。

注释：

[1] 《菽园杂记》卷11。

[2] 《八闽通志》卷58《祠庙》。

[3] 详见《徐仙翰藻》卷1。

[4] [34] [38] 《闽书》卷2《方域》。

[5] 《闽都记》卷13《郡东南闽县胜迹》。

[6] 《洪恩灵济真君事实》。

[7] [12] 《徐仙翰藻》卷1《灵济祖庙记》。

[8] [14] 《徐仙翰藻》卷1《旗龙山神祠记》。

[9] 《徐仙真录》卷1《收治蝗虫》。

[10] 《徐仙真录》卷1《神兵治水》。

[11] 《徐仙真录》卷1《驱扫不祥》。

[13] 《徐仙真录》卷1《潢溪社坛》。

[15] 《徐仙翰藻》卷1《灵济贤王庙记》。

[16] 《徐仙真录》卷1《天帝颁诰》。

[17] 《徐仙真录》卷1《持戒济人》。

[18] 《赞灵集》卷1。

[19] 《徐仙真录》卷1《符药济人》。

[20] 《五杂俎》卷15《事部三》。

[21] 《长溪琐语》。

[22] 《徐仙翰藻》卷12《题塑真人归道扮疏》。

[23] 《徐仙真录》卷1《御制二真成仙符》。

[24] 详见《徐仙真录》卷1。

[25] 《明实录》卷186“永乐十五年三月丁亥”。

[26] [27] [28] 《徐仙真录》卷4《福建灵济宫》。

[29] 《徐仙真录》卷5《祠产》。

[30] 《徐仙真录》卷3《在京灵济宫》。

[31] 《徐仙真录》卷1《诰命》。另：《闽书·方域》载宣宗敕封二徐真人封号的时间为正统二年(1437年)，《野获编补遗·二徐真君之始》则载敕封时间为正统

元年，上述二说均不可信。

[32] [35] [36] 《徐仙真录》卷3《御制重修洪恩灵济宫碑》。

[33] 《野获编补遗》卷4《二徐真君之始》，参见《徐仙真录》卷3《御制重修洪恩灵济宫碑》。

[37] 《野获编补遗》卷4《二徐真君之始》。

[39] 《徐仙真录》卷1《香火源流》。

[40] 民国《同安县志》卷40《人物录·方外》，参见《马巷集·吴真人事迹封号考》。

[41] [42] [45] [46] [47] [48] [49] [50] [51] [52] [53] [55] [56] [57] [58] [59] [60] [61] [67] 乾隆《海澄县志》卷22《艺文志》。

[43] 关于吴夺的籍贯，有白礁说、青礁说和安溪石门说等不同说法，白礁说有《延陵吴氏通谱》和《白石丁氏古谱》印证，较为可信。

[44] 关于吴夺去世时间，历史上有《杨碑》的景祐三年说，《庄碑》的景祐六年说和《古今图书集成》的景祐二年说等不同说法，其中景祐三年说与《延陵吴氏通谱》的记载相同，且与享年58岁的传统的虚龄推算法相吻合，较为可信。景祐二年说可能是"景祐三年"的笔误。景祐六年说显然有误，因为宋仁宗景祐五年后即改元"宝元"年号。

[54] 据《杨碑》载，吴夺生前常与门徒黄驭山经过今青礁慈济宫这个地方，对这里的优美风水赞叹不绝，曾与黄驭山相约："据此当兴，先至者为主。"并用3个瓦罐装入盟约埋在地里，这里所说的挖出3个瓦罐即指此。

[62] [76] 《马巷集·吴真人事实封号考》。

[63] [64] 乾隆《海澄县志》卷11《宋名贤列记》。

[65] 《宋史》卷389《颜师鲁传》。

[66] 吴文良《泉州九日山摩崖石刻》。

[68] 乾隆《海澄县志》卷19《方外》。《宋会要·礼》记载："医灵神祠，在泉州府同安县，乾道二年十月，赐庙额'慈济'。"康熙《同安县志·坛庙》、嘉庆《同安县志·坛庙》、民国《同安县志·祠祀》也均记载赐庙额时间为乾道二年。但近年编印的《保生大帝传》小册子中却认定赐庙额时间为绍兴二十年（1151年），此说可能是根据颜兰的《颜真君记》中的"绍兴二十年颁诰立庙"的记

载推衍出来的，似可商榷。因为颜兰只说“颁诰立庙”，并未提及赐庙额一事，最早记载保生大帝信仰的《杨碑》也没有记载绍兴二十年赐庙额之事。

[69] [71] 《宋史》卷105《礼八》。

[70] 《杨碑》中所说的：“自侯之没至绍兴辛未（1151年）凡一百一十六年，而后立庙，至乾道丙戌（1166年）凡三十年又加‘忠显’之封”这句话有缺漏，因为绍兴辛未至乾道丙戌只相距16年而不是31年。校勘于乾隆《海澄县志·方外》的“乾道丙戌赐庙号曰‘慈济’，庆元丙辰有‘忠显侯’之命”的记载，可知《杨碑》在“乾道丙戌”后缺漏了“赐庙号曰‘慈济’，至庆元丙辰（1196年）”几个字。

[72] [75] 《真西山文集》卷52《慈济庙祝文》。

[73] 《真西山文集》卷52《为民患痢告慈济庙祝文》。

[74] 《真西山文集》卷54《春祈慈济宫祝文》。

[77] 颜兰《吴真君记》，但《谱系纪略》作“洪武初”。

[78] [79] 康熙《同安县志》卷10《丛祠考》。但同治《泉州府志·方外》载，敕封吴夲的封号为“恩主昊天医灵妙惠真君万寿无极保生大帝”。

[80] [87] 民国《同安县志》卷40《人物录·方外》。

[81] [83] 民国《福建通志》总卷9《坛庙志》卷3。

[82] 民国《福建通志》总卷47《福建道士传》。

[84] 《颜真君记》，见民国《同安县志》卷24《祠祀》。

[85] 详见龙海县白礁慈济祖宫理事会、龙海县文联民间文艺协会编《白礁慈济宫故事传说》。

[86] 详见慈济东宫理事会历史文物整理小组编《青礁慈济东宫史料》，1990年3月。

[88] 《宋史》卷24《高宗一》。

[89] 民国《福建通志》总卷9《坛庙志》卷3。

[90] 《闽书》卷12《方域》。

[91] 道光《厦门志》卷24《分域略·祠庙》。

[92] 详见方文图、颜立水《厦门地区吴真人宫庙调查报告》，文载《吴真人研究》，1992年5月鹭江出版社出版。

[93] 民国《东山县志》卷10《名迹志》。

[94] 《龙海步尾濂宫调查报告》，藏福建师大历史系。

[95] 陈国强、周立方《云霄、东山、长泰、南靖的吴真人宫庙调查》，文载《吴真人研究》，1992年5月鹭江出版社出版。

[96] 吴幼雄《泉州吴夲信仰持续不衰考》，文载《吴真人学术研究文集》，1990年厦门大学出版社出版。

[97] 黄跃东《保生大帝药签探微》，文载《吴真人学术研究文集》，1990年厦门大学出版社出版。

[98] 朱宏民《〈保生大帝济世仙方〉撷英(三)》，文载《吴真人学术研究文集》，1990年厦门大学出版社出版。

[99] [100] 《武夷山志》卷18《方外·仙》。

[101] 详见《武夷山志》卷4《敕封》。

[102] 《云笈七签》卷7《洞天福地》。

[103] 《闽书》卷1《方域志》，参见《福州府志》、《兴化府志》、《仙游县志》、《九鲤湖志》等。

[104] 《八闽通志》卷5《地理》。

[105] 详见徐九鲤《九鲤湖志》。

[106] [108] 《闽小记》卷2《仙门洞》。

[107] [145] [146] [147] [153] [154] [155] [156] 《八闽通志》卷60《祠庙》。

[109] 《武夷山志》卷18《方外·仙》。

[110] [111] [112] [126] 《八闽通志》卷59《祠庙》。

[113] [123] [125] 民国《福建通志》总卷48《福建列仙传》。

[118] [119] [120] 《历世真仙体道通鉴》卷16《董奉传》。

[121] 《三山志》卷9《祠庙》。

[122] 《八闽通志》卷12《地理》。

[124] [129] 《闽书》卷138《方外志·仙道》。

[127] [128] 道光《重纂福建通志》卷21《坛庙》。

[130] 民国《福建通志》总卷48《福建列仙传》，参见《后汉书》卷82下《徐登传》。

[131] 《八闽通志》卷4《地理》。

[132] [133] [134] 《八闽通志》卷5《地理》，参见同书卷58《祠庙》。

[135] 《临汀志》卷4《祠庙》。

[136] 民国《上杭县志》、民国《武平县志》卷2。

[137] 民国《福建通志》总卷47《福建道士传》。

[138] 详见民国《南安县志》卷2、光绪《郭山庙志》等。

[139] 光绪《郭山庙志》卷6《艺文》。

[140] 光绪《郭山庙志》卷3《封爵》。

[141] 详见《郭山庙志》卷8《尊王分庙纪闻》。

[142] 详见朱挺光《略谈旧社会点头镇的迷信风习》，文载《福鼎文史资料》第8辑。

[143] 嘉靖《惠安县志》卷2《山川》。

[144] 嘉靖《惠安县志》卷10《典祀》。

[148] 咸丰《邵武府志》卷9《祠庙》。

[149] [150] 嘉靖《清流县志》卷3《祠庙》。

[151] 嘉靖《清流县志》卷5《词翰·渔沧庙记》。

[157] 《论衡》卷22《订鬼篇》。

[158] 《乌石山志》卷9《志余》。

[159] [166] [169] 乾隆《福州府志》卷24《风俗》。

[160] 《乌石山志》卷4《祠庙》。

[161] [164] 《闽杂记》卷7《出海》。

[162] 《乌石山志》卷3《寺观》。

[163] 参见《福州乡土文化汇编》，福州市对外文化交流协会、台湾《罗星塔》月刊社合编，1990年。

[165] 详见陈晓亮、万淳慧《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社，1991年出版。

[167] [169] 乾隆《福州府志》卷24《风俗》。

[168] 道光《厦门志》卷15《风俗志》。

第六章　佛教俗神崇拜

佛教俗神崇拜是指以具有某些“法力”或“灵异”的僧尼为崇拜对象的民间信仰。

佛教自两汉之际从印度传入中国之后，2000年来绵延不绝，它不仅对我国的哲学、文学、艺术、伦理、民俗产生了深刻的影响，而且也影响着中国民间信仰。首先，佛教的要义是“普渡众生”，救世思想对民间信仰产生很大影响。佛教鼓吹三佛应劫救世说，宣称燃灯佛、释迦佛、弥勒佛会在不同时期降临人世，救度尘世间受苦受难的芸芸众生。三佛应劫救世说对于一般劳苦大众来说具有很大的吸引力，特别是灾害频繁、天下大乱、民不聊生时，三佛应劫救世说盛行于民间，生活在水深火热之中的劳苦大众急切盼望三佛早日应劫下凡，救度他们到西方极乐世界去。一些僧侣为了抬高自己，哗众取宠，或伪托是燃灯、弥勒佛转世，或自称是某某菩萨再生，百姓信以为真，奉之为救世主，顶礼膜拜，

死后则立庙祭祀，成为佛教俗神，福建民间信仰中的定光古佛、扣冰辟支古佛崇拜即属于这一类型。其次，佛教传入中国后，为了能在异国土地扎下根来并发展壮大，逐渐走向世俗化，愈来愈多地执行着社会服务功能。绝大多数僧尼与巫觋道士一样，积极介入民间社会生活，主持或参与祈祷雨旸、驱邪镇妖、超度亡魂、祈福禳灾等活动，在非常偶然的情况下也会如愿以偿，这时百姓则大加渲染，以为他们真的神通广大、法力无边，把他们奉为神灵加以崇拜，成为佛教俗神，福建民间信仰中的真济三公、行端和尚、佛姑娘、三平祖师崇拜即属于这一类型。第三，佛教鼓吹因果报应、轮回转世说，认为一个人转世的形态取决于他在世时的行为，“行善者成善，行恶者成恶”。一些僧尼为了多积善因，以便来世得善果，便积极参与修桥铺路、赈济灾民、扶危济困等善举，而依据古代中国人的观念，谁生前造福于民，死后血食是天经地义的，即所谓“凡有功德于民则祀之”。僧尼自然也不例外，由于他们为百姓做了许多好事，百姓感恩戴德，死后便立庙奉祀，成为佛教俗神，福建民间信仰中的清水祖师崇拜即属于这一类型。

福建佛教俗神崇拜的产生和发展与福建佛教发展史同步。唐中期以前，佛教在福建发展缓慢，影响不大，虽然也有个别僧侣被百姓奉为神灵，但影响还较小。唐末五代两宋时期，佛教在福建迅猛发展，北宋时达到鼎盛，无论是寺院数量还是僧尼人数均名列全国前茅。随着佛教影响的扩大，佛教俗神也被大批地塑造出来，至今仍在福建有较大影响的佛教俗神大多是在这个时期产生的。元代特别是明中期以后，福建佛教走向衰落，为了摆脱困境，它一方面向台湾省和日本以及东南亚地区辐射，福建佛教俗神崇拜也随之传到这些地区，在台湾省的影响最大。另一方面随

着佛教的进一步世俗化，新的佛教俗神虽然很少被塑造出来，但原有的佛教俗神崇拜却得到进一步加强，拥有众多的信徒。

与道教俗神崇拜相比，福建佛教俗神的类型比较单一，既没有从巫觋演化而来的佛教俗神，也没有从神话传说或历史人物演化而来的佛教俗神，所有的佛教俗神均是从僧尼演变而成。但从佛教俗神的职能来看，它却与道教俗神没有不同，诸如占卜吉凶、祈祷雨旸、弥兵御寇、驱邪镇妖、祛灾赐福等等职能，福建佛教俗神一应具全，这是福建佛教俗神崇拜的最突出的特征。

第一节　三平祖师

三平祖师又称广济大师，俗名杨义中，原是唐代的一名高僧，死后逐渐演化为佛教俗神，不但在漳州一带颇有影响，而且在台湾和海外也有众多的信仰者。他生前创建的平和县三平寺，迄今香火鼎盛，每年春秋二季，从海内外来三平寺进香礼拜者，多达数十万人。

王讽撰写的《漳州三平大师碑铭并序》（下简称《碑铭》）是现存最早的记载杨义中生平的资料，《碑铭》包括三方面的内容，先记述杨义中的生平事迹，继而记述自己与杨义中交往的经过，最后是铭文，盛赞杨义中的修持德行。《碑铭》的全文收入《唐文粹》、《全唐文》及《四库备要》中，为了下面的分析方便起见，兹将《碑铭》的第一部分内容转录如下：

“得菩提一乘，嗣达摩正统，志其修证，俾人知方，则有

大师，法名义中，俗姓杨氏，为高陵人。因父仕闽，生于福唐县。年十四，宋州律师玄用剃发，二十七具戒。先修三摩钵提，后修奢摩他禅那。大师幼悟法印，不汩幻机，日损薰结，玄超冥观。先依百岩怀晖大师，历奉西堂、百丈、石碧，后依大颠大师。宝历初，到漳州。州有三平山，因茔剃住持，敞为招提。学人不远荒服请法者，常有三百余人。示以俗谛，勉以如幻解脱；示以真空，显非秘密度门。虚往实归，皆悦义味。知性无量，于无量中以习气所拘，推为性分。知智无异，于无异中以随生所系，推为业智。以此演教，证可知也。大师一日疾背疽，闭户七日不通问。洎出，疽已溃矣。无何，门人以母丧闻，又闭户七日不食饮。武宗皇帝简并佛刹，冠带僧徒，大师止于三平深岩，至宣宗皇帝稍复佛法。有巡礼僧常肇、惟建等二十人。刺史故太子少师郑薰俾成其事。旬岁内，寺宇一新，因旧额标曰开元。于戏！知物不终究，成之以神教；知像不尽法，约之以表徵。晦其用而不知其方，本乎迹而不知其常。咸通十三年十一月六日，宴坐示灭，享年九十二，僧腊六十五"[1]。

王讽与杨义中是同时代人，官至吏部侍郎，咸通年间（860—874年）受他人牵连被贬到漳浦为县令。到任的第二天，王讽即慕名拜访义中，与义中谈禅论易，深相印可。此后，两人交往甚密，成为至交。因此，王讽深知义中的行止事实并不奇怪。义中去世后的第二年，王讽就撰写了《碑铭》，作为义中的墓志铭，其中难免有些溢美之词，但就总体上看，基本上还是可信的。根据《碑铭》，对三平祖师的生平可以作如下的描述：

三平祖师俗姓杨，名义中，祖籍陕西高陵。因其父官宦入闽，义中出生于福唐（今福清市）。14岁时随父仕官宋州（今泉州），投拜玄用禅师门下，剃发出家。27岁时受具足戒。他先修三摩钵提，后修奢摩他禅那，达到很高的修养境界。受具足戒后，义中即拜别玄用禅师，云游天下，先到京兆府章敬寺拜怀晖禅师为师，继而到虔州拜谒西堂智藏禅师，然后又到洪州百丈山向怀海禅师学法。这几位禅师均为慧能的嗣法弟子马祖道一的高徒，义中追随他们达10年之久，深得禅宗要旨。后又去抚州拜谒石巩慧藏禅师，8年后南游潮州，拜谒大颠宝通禅师。经过近20年的游历，义中学有所成，于宝历初（825年）回到福建漳州弘法，任开元寺后面的三平真院的住持，门徒甚众，“学者不远荒服请法者，常有三百余人。”会昌五年（845年）武宗毁寺灭佛，强迫僧尼还俗，义中率门徒避居于平和县三平山，建三平寺，继续弘法。大中元年（847年），宣宗即位后，佛教又取得了合法地位，义中复出，应漳州刺史郑薰的邀请，出任漳州开元寺住持。咸通十三年（872年）农历十一月初六，义中去世，享年89岁[2]。

由于王讽是在咸通年间才和义中结识的，所以《碑铭》对义中长达近20年的访师求学的经历仅一笔带过，不过，宋代普济编撰的《五灯会元》中有关记载可以弥补《碑铭》的不足。《五灯会元》记载着两个故事：其一说的是义中拜谒石巩时，一见面，石巩张弓搭箭，对准义中大喝一声：“看箭！”义中见状，不但毫无惧色，反而用双手擘开衣襟，挺胸挡箭，说道：“此是杀人箭，活人箭？又作么生？”石巩用手弹弓弦三下，喟叹道：“三十年张弓架箭，只射得半个圣人”[3]。禅宗最基本理论是“直指人心，见性成佛，不立文字。”石巩张弓架箭，直指人心，暗示义中学禅要直

指本源，方能见性成佛。义中领悟此中义理，挺身挡箭，但他所示的“心”尚不是《楞严经》所说的“大心”，而是“肉团心”，所以石巩说“只射得半个圣人”。其二说的是元和十四年（819年），韩愈由于谏迎佛骨，被贬官到潮州当刺史，经常与大颠宝通禅师谈禅论玄。有一天，韩愈向大颠请教：“弟子军州事繁，佛法省要处，乞师一语。”大颠听了，良久不作声。这时，义中随侍在大颠身边，乃敲禅床三声。大颠问道“你在做什么？”义中答道：“先以定动，后以智拔。”意为欲求佛法，须先以静坐入定，由定生明，才可望顿悟成佛。韩愈听后，若有所得，赞道：“和尚门风高峻，弟子于侍者边得个入处”[4]。另据《漳州三平山广济大师行录》（下简称《行录》）记载，义中拜谒大颠禅师时，初见面，只听见大颠喝道：“卸却甲胄来！”，义中“退步而立，由是妙造空中，深了无碍”。按照佛教理论，人的认识有“俗谛”和“真谛”之分，俗谛即世俗的见解，凡人均有俗谛，犹如身上甲胄，学法之人若不解去甲胄，就不可能露出全身，若不抛弃俗谛，便无法觉悟成佛。大颠的“卸却甲胄来”即寓此意，而义中“退步而立”，说明他已悟到了俗“有”真“空”的禅理，所以说他“由是妙造空中，深了无碍”。上述三个故事均说明了义中在禅宗理论方面有很高的造诣，是唐代的一名高僧。

三平祖师何时从高僧演化为佛教俗神的呢？这个问题需要通过对《漳州三平山广济大师行录》作一番考证，方可看出端倪。

前面说过，早在唐咸通十四年（873年），王讽就撰写了《漳州三平大师碑铭并序》，当时《碑铭》刻写在木碑上，经过长年的风雨侵蚀，必然会腐烂。所以自宋代大观四年（1110年）至明代万历三十五年（1607年）间，先后重修过4次：（1）宋崇宁元年

(1102年)，僧云岳住持三平寺，“观古遗言，碑文缺坏，命工镂板，以永其传”。大观四年正月上元日立新碑[5]。(2) 元代大德元年(1297年)，僧如壁住持三平寺，又见“碑文烂坏”，“即欲镂碑以晓后来，奈此间深山穷谷，罕有勒石者，因循而过”。大德二年在温陵二兄弟的协助下，“遂令工解碑，即而成之。”翌年正月上元日立新碑[6]。(3) 明代弘治十五年(1502年)，退居住持古心等“见碑久坏，募缘重立。时有龙溪鹤鸣寓居林朝光助工，霞城西施德辉刻字”[7]。(4) 万历三十五年(1607年)，针对“王讽碑杀青于唐咸通，未及千年，坏而修者三”，遂改木碑为石碑，“庶永不坏”。九月望日，“漳东居士王志道摹(原文为“慕”，疑误)述立石，同郡李宓书，住持僧宗珍、道钦督工，镌匠游瑛”[8]。

《碑铭》经过上述四次的重修，不但题目由原来的《漳州三平大师碑铭并序》，变成了《漳州三平山广济大师行录》，而且在内容上也作了较大的变动，增加了许多鬼神变化的传说故事。对照《碑铭》和《行录》的内容，有关三平祖师的籍贯、出生地、出家、受戒、拜师、圆寂等方面的记载基本一致，差异较大的有以下几条：

1.《碑铭》在记述三平祖师出生时，仅写道：“因父仕闽，生于福唐县。”《行录》则云：“因父仕闽，于甲子岁而生福唐，白光满室，虽居襁褓，不喜荤辛。”给三平祖师的出生披上了一层神秘而又神圣的外衣。

2.《碑铭》对三平祖师访师求学的事迹及其言论，“讽不尽及也”。《行录》则根据《传灯录》和《五灯会元》加以补充，上文提到的有关石巩张弓搭箭、大颠的“卸却甲胄来”，以及韩愈向大颠求佛法的故事，均收入《行录》中。

3.《碑铭》绝无谈妖说怪之言论，而《行录》则多齐谐记怪之语，共记述了“卓锡化树”、“降服众祟”、“鬼魅造寺”，以及“擒服大毛人，收为毛侍者”等民间神话传说，略云：“会昌五年乙丑之岁，预知武宗皇帝沙汰冠带僧尼。大师飞锡入三平山中，先至九层岩山鬼穴前，卓锡而住，化成樟木，号锡杖树。次夜，众祟舁师抛向前面深潭，方乃还来，见师宴坐俨然无损。一夕寐次，复被众祟舁向龙瑞百丈岩中，以笼聚石沉之。其水极竣，观者目眩。及乎回，见大师如故。于是遽相惊讶，仰师之道，款服前言，乞为造院，愿师慈悲，闭目七日，庵院必成。师乃许之。未逾五日，时闻众祟凿石牵枋，劳苦声甚，师不忍闻。开眼观之，院宇渐成，惟三门未就。怪徒奔走，其不健者化成蛇虺。有大魅身毛楂楂，化而未及，师戏擒住，随侍指使，曰：‘毛侍者’”[9]。《行录》中有关三平祖师的民间传说的记述，表明三平祖师已演化为佛教俗神了。

但是，《行录》的碑题为“中散大夫太子宾客上柱国赐紫金鱼袋王讽撰”，而对照《碑铭》，无论是文风笔法，还是内容体裁均有明显差异，不可能同出于王讽之手。早在明万历三十五年王志道对《行录》的真实性就提出了怀疑，说：“碑立于唐咸通癸巳，后二百三十七年，至宋大观庚寅，僧云岳修之；后一百八十九年，至元大德三年己亥，僧如璧修之；后二百有三年，为明弘治十五年壬戌，僧古心、定禅修之；又一百五年，至今万历三十五年丁未立石，距咸通癸巳七百三十五年。按今所立石，非王侍郎文，疑原碑既毁，别构他文，托名讽作耳。故当以《唐文粹》所存为正”[10]。王志道的《行录》“非王侍郎文”之说颇有见地，一直成为定论。不过，他所说的“疑原碑既毁，别构他文”似可商榷。因

为《行录》末后所附录的宋元以来重修木碑的《题记》，都没有谈及“原碑既毁”之事，而只是说“碑文缺坏”或“碑文烂坏”，无论是“缺坏”或“烂坏”，都有可能保留原碑文的部分内容，不至于所有的原碑文都不可辨认。对照《行录》和《碑铭》，不难发现二者在关于三平祖师的籍贯、出生地、出生时间、受戒年龄、拜师及圆寂时间等方面的记载有惊人的相似之处，说明《行录》沿袭了《碑铭》的部分内容，并不是“别构他文”，重新撰写。可以断定，《行录》是在《碑铭》的基础上，参考了《景德传灯录》或《五灯会元》等文献，并吸收民间神话传说才写成的。

从考据学的角度看，《行录》为伪造作品，没有什么价值。但从民间信仰的角度看，《行录》的史料价值并不亚于《碑铭》，甚至超过了它。我们通过《行录》中记载的有关三平祖师的神话传说，可以窥视三平祖师从高僧演化为佛教俗神的轨迹。问题的关键是必须弄清楚《行录》何时形成，何时定型？或者说《行录》中有关三平祖师的神话传说何时产生，何时定型？这个问题解决了，三平祖师信仰的产生和定型问题也自然迎刃而解了。

一般说来，民间神话传说的产生要早于文献记载。三平祖师在世时，是否已经出现有关他的神话传说，文献无证，不过《碑铭》中绝无神鬼奇谈，在一定程度上反映了当时可能还没有或极少有关三平祖师的神话传说，否则《碑铭》会有所反映的。三平祖师去世后，有关他的神话传说在民间出现看来是确信无疑的，僧云岳在宋大观四年的重修木碑题记中就提到了有关三平祖师的“鬼窟活计”的神话传说，说明在大观四年（1110年）以前民间流传着一些三平祖师的神话传说，至于有多少这一类的神话传说，以及这些神话传说肇始于何时？文献均没有记载。尽管如此，有关

三平祖师的神话传说的出现反映了在大观四年以前漳州一带已经有了对三平祖师的崇拜。而《行录》的形成，当始于宋大观四年（1110年），当时“碑文缺坏”，由僧云岳主持重修。僧云岳作为三平寺的住持，必定读过已问世100余年且广为流传的《景德传灯录》，对三平祖师的言行也自然通晓。同时，他在崇宁元年（1102年）就住持三平寺，至修立新碑的大观四年已有8年之久，对有关三平祖师的神话传说也一定有所耳闻。而且僧云岳对民间神话传说采取宽容甚至是赞许的态度，他在重修木碑的题记中写道：

> “世之比拟广济大师鬼窟活计，乃谓小乘，如斯言议，涉在常情。俗谚井谈，道听途说。况观音大士楞严会上，佛顶光中，独证圆通。故能十方诸国土，无刹不现身，圣愚皆资，非惟鬼趣。以此知之，可谓具大无畏者耶？[11]”

文中不但提到有关三平祖师的“鬼窟活计”的神话传说，而且以观音的神话传说为例证，认为有关三平祖师的神话传说也体现了菩萨的“具大无畏”的威严，反映了僧云岳对神话传说的态度。作为僧人，僧云岳不一定读过《唐文粹》，而修立寺碑的目的除了弘扬佛学外，更重要的是为了吸收信徒香客，所以在“碑文缺坏”（注意“缺坏”一词）的情况下，僧云岳根据《景德传灯录》等佛学经典和耳闻到的有关三平祖师的神话传说，对《碑铭》加以补缀，使之完整无缺，是在情理之中，也是完全有可能的。因此，我们认为《行录》在宋大观四年已初步形成。

当然，从《碑铭》变为《行录》，很可能是经过多次补缀才最后完成的。南宋绍熙年间（1190—1195年），告老还乡的吏部尚书

颜颐仲捐资修建三平寺，并恢复了寺田[12]。颜氏身为尚书，博学多才，晚年告老还乡时仍喜欢舞文弄墨，他曾读过《唐文粹》的可能性极大，同时在捐资修建三平寺时也一定见过《行录》，但他并没有对《行录》的真伪提出任何疑问，说明经过僧云岳补缀的碑文与王讽的《碑铭》相差不远，所以没有引起他的注意。易言之，现存的《行录》不是一次性补缀而成的。

《行录》的最后定型，不晚于明弘治十五年（1502年），即第三次修立木碑时。虽然最后一次修碑是在明万历三十五年（1607年），但当时碑刻并未缺坏，改木碑为石碑的目的是"庶永不坏"。特别是领衔修碑的王志道已明确指出《行录》非王讽所作，乃后人"托名讽作耳，当以《唐文粹》所存为正"，不可能对碑文再作改动，伪上加伪。可资直接证明这一点的是《（嘉靖）龙溪县志》卷8有关三平祖师的记载，略云：

> "义中，福州人，或谓出家开元寺。俗姓杨，年二十七削发具戒。初参石巩，巩常张弓箭以待学徒，师诣法席次，巩云：'看箭。'师乃披襟当之。巩曰：'三十年张弓架箭，只射得半个汉。'及见大颠，颠曰：'卸却甲胄来'。师退步而立，由是深造其妙。会昌五年汰僧，师乃入三平山。初至九层岩山鬼穴前，卓锡而立，化成棒木，号锡杖树。次夜，众鬼舁师投之深潭。及还，见师宴坐，复以笼舁师至瑞龙百丈滦，缒石沉之，复如故。由是惊服，乞为架院。愿师慈悲，闭目七日，院必成，师许之。未愈五日，师忽开目，院已成。唯三门未就。众鬼奔走，其不速者化为蛇虺。有一大魅，身毛猛起，师戏擒住，随侍指使，曰'毛侍者'。然后创田聚僧徒焉。

大中三年，佛法复起，刺史郑薰奏赐广济大师。咸通十三年十一月初六日，集门人曰：'吾生若泡，泡还如水。三十二相皆为假伪，汝等有不假伪底法身，与太虚等，无生灭去来之相。未尝示汝，临行未免老婆。'闭目长嘘而化，寿九十二。"

将志书记载与《行录》稍加对照，不难发现，二者有惊人的相似之处，除了极个别地方有差别外，大部分材料都与《行录》相同，不但体裁风格相似，不少地方连语句都一模一样，说明嘉靖《龙溪县志》的上述记载沿袭于《行录》。由此可以判断，《行录》至迟定型于明弘治十五年修立新碑时[13]。也就是说，《行录》中的有关三平祖师的神话传说至迟在明弘治十五年以前就已定型，对三平祖师的崇拜也至迟在明弘治十五年以前已基本定型。

明嘉靖以后，《八闽通志》、《重纂福建通志》、《福建通志》、《漳州府志》、《平和县志》、《漳浦县志》等方志均有《杨义中传》，但内容并没有超出《行录》。不过，流传于民间的有关三平祖师的神话传说要比古文献记载丰富得多，文学色彩也较为浓厚，有些传说故事如《斗妖驱鳄》、《地下宫殿》等不见于方志记载。《斗妖驱鳄》的故事梗概是：韩愈在潮州当刺史时，因鳄鱼精在恶溪兴妖作怪，伤害人畜而伤透了脑筋，一时又找不到办法治服它。后来是在义中的"何不用官家大印和朱砂笔来对付鳄鱼精"启发下，才写了《祭鳄鱼文》，盖上官印，并在恶溪旁摆下香案，宣读文告，规劝鳄鱼精尽快离开恶溪。想不到七天过去了，鳄鱼精仍我行我素，伤害人畜。韩愈遂率500弓箭手，射杀无数鳄子鳄孙。义中手舞锡杖，前来助战，与鳄鱼公、鳄鱼母大战，直杀得天昏地暗，日月无光。从陆上杀到水中，又从水中打到陆上，恶战了三天三

夜，终于把两只鳄鱼精全杀死了。《地下宫殿》的故事梗概是：义中在三平山降伏了山鬼，山鬼为了赎罪而夜以继日地建造寺院。寺院建好后，义中令大毛人带领众山鬼去开山垦荒，从事农业劳动。义中晚年时，担心自己一旦圆寂，山鬼无人驾驭，重新危害百姓。于是心生一计，在毛氏洞下施展佛法，变成一座地下宫殿，骗山鬼们说："你们辛辛苦苦为我建成三平山，我也回报你们，替你们建一座华丽的宫殿，在里面吃喝玩乐，应有尽有，你们去不去？"山鬼们一听，欢天喜地，一涌而入。义中运用神力移来一座石山，镇压在地下宫殿的入口处，石上立一石幢，刻上佛祖六字真言"唵嘛呢叭咪吽"，镇住山鬼们[14]。有些神话传说在民间长期流传后，还逐渐形成了民俗。如传说义中把山鬼镇压在地下宫殿后，山鬼们玩乐够了，闹着要出来，义中答应山鬼每年六月廿九会叫乡人送好东西给他们吃，山鬼才不闹了。乡民据此传说，每年盂兰盆节前做了许多赤米粽，抬着三平祖师的塑像到毛氏洞口，监视山鬼们吃米粽[15]。又如，相传山鬼们答应为义中建造寺院，但要义中闭目七日，方可建成。义中答应了，闭目念经五天五夜，耳边只听到山鬼们干活时发出的各种声音，似乎十分劳碌，心中大为不忍，就在第五天的夜晚微睁双目，向四处观看，这两道目光犹如两道电炬，霎时间照彻整座寺院，山鬼们惊恐万状，四处奔走躲藏，有的躲避不开，就变成了蛇虺，钻到水井、阴沟里去了。有几只蛇虺被三平祖师抓住，叫它们当侍者，俗称"蛇侍者"，至今三平祖师塑像左右仍站立四位青面獠牙的蛇侍者[16]。距三平寺十里许还有一座侍者公岭庙，专祀蛇侍者。志称，三平祖师去世后，蛇侍者"显应异常，凡游人释谒欲观侍者，但一默祷，则有蛇虺应念而至，倏忽甚众，不解从来。或有不诚，辄为之祟。或

许愿未赛，家内每现侍者"[17]。又传蛇侍者平时化成小黑蛇，头部为八卦形，它在谁家出现，被视为吉庆的征兆，故三平村百姓不但不怕蛇，而且还形成人蛇相亲的独特习俗。

明清时期，三平祖师信仰还传到台湾省，至今台南尚有一座三平寺的支院——三平广济宫。

1000多年来，三平祖师作为一方之神，香火不断。近年来，朝拜进香者更是络绎不绝，每年香客"达数十万人次，其影响所及，近及漳、泉、厦及其他市县，远至港、澳、东南亚及欧美，其香火之盛，为闽省古刹之冠"[18]。三平祖师为何能拥有如此众多的信徒？或以为"主要原因还是崇拜高僧的崇高品质，大慈大悲的心怀，热心普救众生，助人超脱于苦海"[19]，这种解释堂而皇之，但难以令人信服。中国民间信仰带有较强烈的功利性特征，善男善女们只为烧香拜佛而来，求签问事后又匆匆离去，其中有几个人真正了解三平祖师"崇高品质"？又有几个人是真心敬仰三平祖师的"崇高品质"而来的？根据我们的实地考察，三平祖师之所以拥有如此众多的信徒，最主要的原因在于签诗。

三平寺内的签诗有两种：一种是药签，一种是卜事签，各75首。相传三平祖师在世时，经常深入民间行医济民，上山采集草药，在内、外、伤、小儿科等方面都有较高的造诣，生前曾整理药方75方，死后成为药签。这些药方大多由七至八种常见的中药组成，如第一首由洋参、茯苓、白术、淮山、陈皮、沙仁、厚朴、炙草组成，第75首由洋参、熟地、茯苓、牛七、淮山、当归、牛皮组成，绝大多数属于滋补和治风湿的药方。信徒按签取药，有时也能取得一定疗效，甚至治愈重病患者，吸引了一部分信徒。但三平寺药签对信徒的吸引力，远远不如保生大帝的药签，故药签

还不是三平寺香火鼎盛的最主要原因，吸引众多信徒到三平寺朝山进香的根本原因在于卜事签。

卜事签多为竹制长条形，上方标有号码，由数十枝或百余枝竹签组成一套，放在用竹筒做成的签筒里。抽签者进香叩头，礼拜神灵后，跪捧签筒，用力摇晃签筒，使其中的一枝跳出，即为所抽的签枝，俗谓“抽签”。然后根据签枝上方的号码，查对签诗（签枝的说明多以诗歌的形式出现，每签四句，故名签诗），以卜吉凶。福建民间许多宫庙都备有签诗，供香客卜问，如福州王天君殿有签诗56首，闽侯灵济宫有签诗64首，古田临水宫有签诗100首，莆田湄洲妈祖庙有签诗28首，惠安青山宫有签诗60首，晋江龙山寺有签诗100首，南安凤山寺有签诗100首，同安青礁慈济宫有签诗66首，龙海白礁慈济宫有签诗60首，东山关帝庙有签诗100首。

抽签是占卜的一种形式。占卜术源远流长，至迟出现于殷周时期，是一种十分古老的文化现象。先秦时期，占卜术多是关于天文、农事、战争以及诸侯婚葬等重大国事，间或涉及个人命运，也多与国家的兴亡和时政的清浊有关，问卜的人都是王公贵族。西汉以后，占卜术开始转向个人，以预测个人的命运（诸如吉凶、祸福、贵贱、寿夭、穷达、兴衰、生死）为目的，问卜的人不限于王公贵族，平民百姓也参与问卜。抽签这一占卜形式大概始于唐代，当时益州乌蛮族有一术士，名闭册居集，用49根细竹枝来占卜吉凶祸福，可能就是后世抽签的滥觞。抽签与签诗结合在一起大约在宋代才出现，这与文人士大夫热衷于抽签有密切关系。福建现存最早而且成套的签诗是元大德九年（1305年）之前就出现的闽侯二徐真人信仰中的《洪恩灵济宫真君灵签》[2]。

抽签（包括其它占卜术）之所以能长期延续且经久不衰，有神论、宿命论以及人类对自身能力的怀疑等宗教观念和心理是其文化基础。首先，抽签者都相信有超自然力量的神祇存在，承认神祇对人的主宰作用，认为通过签诗的兆示就可以预知“天意”。在许多抽签者看来，摇晃签筒而偶然得到的那一根签枝是神祇的意志的体现，因而对那些本属无稽的东西深信无疑。其次，抽签者无不是宿命论者，他们抽签的目的不仅仅为了预知自己的命运和前途，还希望得到超自然力量的帮助，趋吉避凶、祈福禳灾。第三，抽签者大多是屈服于大自然或社会的压迫，对自身的力量感到怀疑甚至感到无能为力，无法把握自己的命运，所以才拜倒在神祇的脚下。

抽签之所以能在民间广泛流行，除了抽签的仪式简便易行这一重要原因外，还与签诗的抽象含蓄、上中下签的分配比例有着十分密切的关系。签诗一般是七言四句诗，其内容多抽象含蓄甚至模棱两可、含糊不清，可以作出多种解释，甚至同一首签诗也可以作出完全相反的解释，庙祝或签诗的解释者根据对抽签者的观察，结合自己丰富的人生经验，凭着三寸不烂之舌，随机应变对签诗作出种种解释，甚至这种解释本身有时也是模棱两可的，具有较大的回旋余地。而抽签者大多怀着虔诚的信仰而来，他们把签诗看成是神祇的兆示，奉为至宝，不敢或不可能（由于文化程度低）提出怀疑。签诗解释者或庙祝的诠释也多是以其昏昏，使人昭昭。另外，签诗一般分上、中、下签三等，或在上、中、下三等中又分解出若干等级，上签为吉，下签为凶，中签则介于吉凶之间。每套签诗的上、中、下签的比例颇有讲究，绝大多数签诗的上、中签的比例均占总数的 70—80%，下签约占总数 20—

30%，以迎合香客们的趋吉避凶的宗教心理，同时对怀着不安或恐惧心理来抽签求神的香客也起到了某种程度上的宽慰作用。我们发现，哪个宫庙签诗的中上签的比例越大，香客们则往往反映这里的签诗特别灵验，其奥秘就在于此。

平和三平寺签诗的上述二个特点尤为突出。

首先，三平寺签诗的中、上签的比例特别大。签诗共75首，分上上、大吉、上吉、中吉、中平、下下六等，其中上上签3首，大吉签17首，上吉签10首，中吉签2首，中平签28首，下下签15首。按比例计算，中平以上的签诗共60首，占80%，而下下签仅占20%。值得注意的是，三平寺的每一首签诗之下又按一年十二个月分别给予下断语，断语分上上、上中、中上、中吉、中平、中下、下中、下下等八个等级，其中上上出现169次，占18.78%；上中出现231次，占25.67%；中上出现2次，占0.22%；中吉出现10次，占1.1%；中平出现277次，占30.78%；中下出现112次，占12.44%；下中出现1次，占0.11%；下下出现98次，占10.89%。如果以上上至中下为一类，下中和下下为另一类的话，前者占89%，后者仅占11%，据我们所知，中、上签所占的比例在当今仍在福建民间流传的签诗中是最大的。

其次，三平寺签诗解释的回旋余地也特别大。大多数寺庙的庙祝在解释签诗时往往凭借着对抽签者的察颜观色和自己的人生经验加以演绎，至多也只是利用一知半解的阴阳五行学说和周易加以附会。而三平寺的签诗解明确要求“应以原注解为基本依据”，同时结合时间、地点、季节、昼夜、月明、月暗、涨潮、退潮、阴晴、风向、家庭人口、男女、年龄、户主年龄、行业等因素，“方能准确”[21]。从表面上，解签者或庙祝博学多才，高深莫

测，参照如此之多的客观因素后才对签诗作出解释，给人的印象是一定准确无误。而实际上把签诗的解释搞得玄乎其玄的目的，除了增加签诗的神秘性外，还为签诗的解释开辟了广阔的回旋空间。

总之，由于三平寺签诗的中、上签比例高达89%，对签诗的解释也基本上能做到左右逢源，而群众不知道这些奥秘，相信三平寺的签诗特别灵验，越传越玄，慕名而来的香客络绎不绝。民间还盛传越远地方的香客来三平寺求的签诗越灵验，俚语有“三平荫外香”之说，故吸引了不少远方的香客，如浙江、广东、台湾和东南亚华侨来三平寺抽签问神的香客也不在少数。至于漳州附近县市的百姓到三平寺抽签问神的相当普遍，不少人每年都要上三平寺抽一次签。求签者还有一套不成文的规矩：上三平寺抽签的前一天，须戒荤吃素，以示虔诚。离家时，要在自家门口点一炷香，放一串鞭炮，然后径直奔向三平寺，路上不许口出秽言，更不许说亵渎神灵的话。到三平寺时，先供上祭品，点香跪拜，对三平祖师神像报上自家姓名、地址，说明来由，然后再抽签。抽出的签枝掷筊确认后，须向三平祖师跪拜叩谢，再凭着签枝号码找解签者（有10余名专业解签者，节庆时往往雇佣数十名甚至上百名附近乡村的人帮忙解签）对照签诗，由解签人予以“决明”。事后，当然少不了交些香油钱。许多香客还要抓一把香炉中的灰烬，放入专用的香灰袋带回家去。回到家门口时，还要再放一串鞭炮，才进家门，在三平祖师的小塑像（漳州一带十有七八家都有供奉）前供上香灰袋，点香礼拜一番后，再拿出从三平寺带回的祭品（多是糖饼水果之类），分发给家里或左邻右舍的小孩吃，俗信小孩吃了这些祭品，可保一年平安。

相传正月初六、六月初六和十一月初六分别是三平祖师的出

生日、出家日和圆寂日，在这三个日子里，三平寺要举行隆重的祭典，善男信女云集，热闹非凡。没能上三平寺进香礼拜的善男信女，也往往要备办果品饯盒在自家门口遥祭，几乎成为当地的传统节日。

值得一提的是，罗源县起步乡的百姓每年正月十三也举办迎三平祖师仪式，抬着三平祖师的神像走村串户。每三年还要抬着神像，赤着双脚从熊熊燃烧的火炭堆上走过去，俗称“过火”。据乡老说，他们的祖先是从漳州迁徙来的，三平祖师作为保护神随移民到罗源起步乡，俗称“三太公”，至今仍被奉为当地的保护神。

第二节　定光古佛

定光古佛又称定光佛、定光大师、定光菩萨、定应大师、圣翁等，俗姓郑，名自严，同安人，生前是北宋时期的一名高僧，死后成为闽西地区最有影响的佛教俗神。

现存最早的有关定光古佛生平的文献记载是南宋文人周必大（1126—1204年）的《新创定光庵记》，略云：

> “定光，泉州人，姓郑名自严。乾德二年（964年）驻锡武平南安岩，淳化二年（991年）别立草庵居之，景德初（1004年）迁南康郡盘古山，祥符四年（1011年）汀守赵遂良即州宅后创庵延师，至八年（即祥符八年，1015年）终于旧岩。”[22]

周必大对定光古佛的生平的描述虽然比较简略，但寥寥数笔却清晰地勾画出定光古佛生平的基本轮廓，没有任何神话色彩，成为后世志书撰写定光古佛传记的基本依据。由于古代同安县属泉州府管辖，故文中说定光古佛为“泉州人”。

现存较早而且比较详细记载定光古佛生平和宋代定光古佛信仰的是《临汀志》。《临汀志》成书于南宋开庆元年（1259年），由汀州知州胡太初修、州学教授赵与沐纂，是福建仅存的三部宋修方志之一（另外两部为《三山志》和《仙溪志》）。《临汀志》原书早佚，近年福建师大图书馆廖天敏先生据《永乐大典》辑校成册，弥足珍贵。据胡太初、赵与沐的序跋可知，早在隆兴二年（1164年）汀州就修纂了《鄞江旧志》，庆元四年（1198年）又续修了《鄞江志》，《临汀志》是在这两部旧志的基础上编纂而成，所以史料价值较高。可能是受当时崇尚佛道风气的影响，《临汀志》中的“仙佛”、“道释”的记载特别详细，为后世志书所不及，其中定光古佛传就多达2000余言，从中既可以了解定光古佛的生平，也可以窥视定光古佛信仰的产生和初步发展情况。

关于定光古佛的生平，《临汀志》载：定光古佛，俗姓郑，法名自严，同安县人。祖父仕于唐，为四门斩砍使，父任同安令。后唐应顺元年（934年）郑自严出生[23]，11岁时出家，依本郡建兴寺契缘法师席下。17岁时游历江西豫章、庐陵，拜高僧西峰圆净为师，在那里盘桓五年后，告别圆净法师，云游天下。乾德二年（964年），来到武平县南安岩，见这里石壁陡峭，岩穴天成，遂结庵于此。景德初（1004年），应邀往江西南康盘古山弘法，住持禅院。三年后返回南安岩。大中祥符四年（1011年），汀州郡守赵遂良慕名延请郑自严到汀州府城，建寺庙于州府后供其居住，以便

往来请教。大中祥符八年（1015）正月初六圆寂，享年82岁，遗偈共117首，其中22首乃亲笔所书。定光古佛去世后，百姓收集其遗骨及舍利，“塑为真像”，顶礼膜拜[24]。

定光古佛在世时和去世后不久，民间就流传着许多有关他的神话传说故事，这些神话传说故事可以分为五个类型：一是除蛟伏虎，为民除害。如后周显德年间（954—959年），定光古佛云游天下，路过大和县怀仁江时，江水突然暴涨，浊浪翻滚，当地百姓说是蛟龙经常在江中兴风作浪，危害百姓。定光古佛手写佛偈一首，投入江中，江水骤退，变成一片沙洲，后来当地人称之为“龙洲”。相传汀州城南的龙潭中有孽龙危害百姓，定光古佛也投偈潭中，孽龙遂消声匿迹。又传定光古佛设道场时，“大蟒前蟠，猛虎傍睨，良久，皆俯伏而去”。淳化间（990—994年），牧场中的牛被老虎伤害，定光古佛闻讯后，直奔牧场，在牛被老虎咬死的地方立一木牌，写上偈语，第二天天亮，猛虎死于路中。二是疏通航道，寻找泉水。相传景德初（1004年）定光古佛应邀到江西南康盘古山弘法途中，经过某一条江河时，江中布满槎桩，船只常常触桩而沉没，定光古佛用手抚摸着槎桩，说道：“去，去，莫为害！”当天晚上，天未下雨而江水暴涨，槎桩均被江水冲走。到了盘古山后，发现井水枯干，禅院缺水，遂用禅杖敲井沿三下，说道：“快出，快出！”到了晚上，落泉溅崖之声不绝于耳，天明，井水涌出满溢。又传祥符四年（1011年），郡守赵遂良结庵州后请定光古佛住持，庵前有一枯池，定光古佛“投偈而水溢，今名‘金乳’”。三是祈雨旸。祥符四年（1011年），汀州久雨不晴，郡守赵遂良请定光古佛搭台祈晴，获应。不久，又发生旱灾，郡守胡咸秩遣使到南安岩请定光古佛祈雨，定光古佛写一偈语给来使

带回汀州，刚进入汀州境内，大雨倾盆，是年喜获丰收。四是为民请命。咸平六年（1003年），官府向寺院征收布匹，布匹则由当地百姓代交，定光古佛于心不忍，写了一封要求免征布匹的信夹在上交的布匹中。官府发现后，十分恼怒，拘捕定光古佛讯问，定光古佛拒不回答，郡倅张晔愈怒，令人焚烧其衲帽，可是火烧尽了衲帽却完好无损。张晔怀疑定光佛有左道妖术，令人用猪血蒜辛等厌胜后再焚，但衲帽越烧越白，只好把他放了，从此定光佛就一直穿白衣。五是神通广大。相传宋真宗时，有一次在京都设宴请全国高僧，在皇帝面前无人敢就坐。定光古佛姗姗来迟，进殿后就大大方方地坐在皇帝的对面，宋真宗感到惊讶，问道："大师从何处来？几时起行？"定光古佛答道："今天早上从汀州来。"真宗不相信，又问："汀州太守是谁？"答道："是胡咸秩。"宴毕，真宗故意叫定光古佛带一些斋饭赐给胡咸秩，斋饭带到汀州还不凉，胡咸秩惊诧万分，上表谢恩。真宗接到胡咸秩的表文后，才相信定光古佛非等闲之辈，称之为"现世佛"。又传祥符初年（1008年），广东惠州有一艘运载砖瓦的巨船搁浅于河源县沙州，僧侣来到南安岩请求定光古佛帮忙。定光古佛书写一首偈语给来僧，来僧持偈到搁浅的船上，船只莫名其妙地拔动，顺利航行[25]。

上述神话传说故事曲折地反映两个历史事实：一是定光古佛在世时曾为百姓做了一些好事，受到群众的爱戴，故亲切地称之为"和尚翁"[26]；二是定光古佛在世时就带有一定的神秘色彩，其影响不限于闽西，在江浙和广东等地也有一定的影响，所以死后很快被群众奉为神灵，尊称为"圣翁"[27]。

值得注意的是，定光古佛去世后，许多文人士大夫也纷纷撰写诗文，盛赞定光古佛，志称："名公巨卿，大篇短章致赞叹意，

无虑数百篇”[28]。其中以大文学家苏东坡（1037—1101年）的赞词最为有名，他写道：

> “定光石佛，不显其光，古锥透穿，大千为囊。卧像出家，西峰泰道，亦俗亦真，一体三宝。南安石窟，开甘露门，异类中往，无天中尊。彼逆我顺，彼顺我逆，过即追求，虚空鸟迹。驱使草木，教诲龙虎，愁霖出日，枯旱下雨，无男得男，无女得女。法法如是，谁夺谁与？今君戚忧，免我伽黎，既而释之，逆终白衣，寿帽素履，发鬓皤皤。寿八十二，与世同波。穷崖草木，枯腊风雨。七闽香火，家以为祖。萨埵御天，宋有万姓。乃锡象服，名曰‘定应’”[29]。

我们知道，唐宋时期佛教迅速发展，并达到了鼎盛。这时，名僧层出不穷，像定光古佛这样的僧人何止千百！而为什么那些“名公巨卿”对定光古佛情有所钟，“大篇短章致赞叹意”呢？这与佛经中有关定光佛的传说有密切关系。

在佛经中，定光佛梵语为Dipamkara，中文常译为锭光或然灯、燃灯等，《大智度论》曰：“如然灯佛生时，一切身边如灯，故名然灯太子，作佛亦名然灯，旧名锭光佛。”《瑞应经》卷上载：“锭光佛时，释迦菩萨名儒童，见王家女曰瞿夷者，持七枝青莲灯，以五百金钱买五茎莲奉佛。又见地泥泞，解皮衣覆地，不足乃解发布地，使佛蹈之而过。佛因授记曰：‘是后九十一劫，名贤劫，汝当作佛，号释迦文如来’。”从上述记载可知，然灯佛即定光佛，因其点化释迦菩萨而成佛果，当九十一劫时，将转世普渡众生。定光佛转世普渡众生的传说于天下大乱的唐末五代时就在民间广泛

流传，宋人朱弁在《曲洧旧闻》卷1中说道："五代割据，干戈相侵，不胜其苦。有一僧，虽佯狂而言多奇中。尝谓人曰：'汝等望太平切，若要太平，须待定光佛出世始得。'至太祖一天下，皆以为定光佛后身者，盖用此僧之语也。"北宋时期，定光佛成为百姓崇拜的重要对象，认为定光佛除了救世外，只要虔诚地信奉它，就可以免去各种灾难，朱弁又说："吾尝梦梵僧告予曰：'世且乱，定光佛再出世。子有乱，能日诵千声，可以免矣。'吾是以受持。"各种神迹祥瑞传说也在民间流行，如说"定光佛初出世，今再出世，流虹之瑞，皆在丁亥年"[30]。

郑自严在世时，百姓也把他看做是定光佛的托胎转世，《鄞江集》载："初波利尊者自西土来住盘古山，即有谶曰：'后五百岁有白衣菩萨自南方来居此山，即是定光佛也。"《临汀志》也有类似的记载："初，南康盘古山波利禅师从西域飞锡至此，山有泉从石凹出，禅师记云：'吾灭五百年，南方有白衣菩萨来住此山。'其井涌泉，后因秽触泉竭，与议请师主法席，以符古谶。师许之，乃泛舟而往"[31]。郑自严去世后，有关他的神话传说广为流传，连苏东坡的赞词中也提到"驱使草木，教诲龙虎，愁霖出日，枯旱下雨，无男得男，无女得女"等传说，郑自严被百姓正式确认为定光佛的化身，并径称之"定光古佛"。因此，文人士大夫对郑自严也另眼看待，纷纷撰写诗文大肆渲染，对定光古佛信仰的迅速传播起到了推波助澜的作用，故郑自严死后不久，就"七闽香火，家以为祖"了。

到了南宋时期，随着社会动荡不安，定光古佛的职能发生了重大变化，弥兵捍寇成为其主要职能，这一点从神话传说故事中清楚地反映出来。《临汀志》卷7转引《行实编》记载两个神话传

说故事：一是说南宋绍兴三年（1133年），盗寇猖獗，江西虔化（今宁都）县令刘仅祈祷于定光古佛，定光古佛在塔上放出五色光芒，示现真相，盗贼见状，遂溃败。江西漕司将定光古佛显灵御寇的“灵异”上奏朝廷，追加“普通”二字封号。乾道三年（1167年）又加“慈济”二字封号，连同北宋时的“定光圆应”封号，“累封至八字大师”。二是绍定三年（1230年），山寇侵犯汀州城，城池岌岌可危，定光佛多次显灵御寇。相传山寇驻扎金泉寺时，天突然下起暴雨，山洪暴发，山寇无法渡河攻城。早晨煮饭时，煮了老半天就是煮不熟，贼众饥困。到了交战时，定光佛又显现在云端，旌旗满天飞舞，贼众“皆有草木风鹤之疑，遂惊愕奔溃，祈求乞命。汀民更生，皆师力也。”嘉熙四年（1240年），汀州百姓上状请求朝廷赐州后庵额，不久旨下，赐“定光院额”。旋又乞改“定光圆应慈济普通大师”封号为“定光圆应普慈通圣大师”，获准。

南宋末元初，由于战乱，一些寺庙被破坏；连武平南安岩的均庆寺也“寺焚碑毁”，定光古佛信仰一度中衰。元代中期，一些毁于兵燹的寺庙虽陆续被修复，但有关定光古佛信仰的文献记载极少，仅见两条：一是《临汀汇考》中提到的“元时所颁诰敕尚存（均庆）寺中”[32]，说明元代朝廷曾对定光古佛有过敕封，至于封号是什么却不得而知。二是民国《武平县志·古迹志》收入的《元至治自严尊者碑》，该碑原立于武平县均庆寺内，元至治元年（1321年）由僧环立，故名。碑文略曰：“自严尊者，元仁宗时曾应诏入都，灵异卓著。南归道杭州，遇山出蛟，以帝赐金钟覆之。入闽，喜此岩，有‘一峰狮子吼，万象尽皈依’语，启道场，敕赐藏经。尊者接诏归，有句云：‘九重天上恩纶赐，顺得昙花满路

香'。旋示寂于杭，闽人塑遗像于寺及岩中。”碑文中连郑自严生活时代都搞错了，说明南宋末元初的战乱对均庆寺等寺庙的破坏是很严重的，所以很难找到史料来撰写碑文，以至于谬误迭出。

明清以来，定光古佛信仰的影响进一步扩大，主要表现在以下三方面：

（一）奉祀定光佛的寺庙增多，分布也较广

元代以前，有文献记载的奉祀定光古佛的寺庙不多，而且主要分布在闽西地区。明清以后奉祀定光古佛的寺庙剧增，分布也较广，黎愧曾《重修梁野山定光禅院题辞》写道：“佛寺之盛，精蓝绀宇遍海内，而汀之禅院独称定光，定光禅院于临安、于泉南、于江右无弗有，而汀为最著”[33]。武平县南安岩均庆寺作为定光古佛信仰的祖庙，曾在明万历年间和清乾隆十六年先后两次被重修，乾隆十六年的重修所需银两，除了在武平境内募化外，还“外募十方，远及台湾”[34]，一共花了1000多两银子重修，使之更加富丽堂皇。在武平县，还有伏虎庵、禅果院、定光伏虎庵等奉祀定光佛的寺庙[35]。在沙县洞天岩建有老佛庵，庵旁岩石上雕刻着定光古佛的睡像，俗称“灵岩睡像”，旧时这里香火鼎盛。建瓯县铁狮山定光岩，“深邃奇绝，中祀定光佛”[36]。顺昌芹山“里人以为定光佛第二道场”[37]。连城县白仙岩、崇安县大浆岭以及清流县境内都建有寺庙奉祀定光古佛[38]。另外在杭州法相寺内，也供奉着定光古佛的塑像，“瞻礼者盥手薰香，香烟一缕，上从七孔而出，弹其腹若空。谓所有郡人岁于正月六日为佛诞事，爆竹冲霄，响彻空谷，遥与虎林、秦望诸山相答应，至今谈者传为盛事”[39]。明清时期定光古佛信仰还传入台湾省，至今台北、台中还有若干座专祀定光古佛的寺庙。

（二）与定光古佛传说有关系的“胜迹”遍布闽西、闽北地区

据文献记载，定光佛在世时，足迹布及闽、浙、赣、粤诸地，在许多地方都留下与之有关的“胜迹”，如清流县灏涌岩，这里飞泉怪石，茂林修竹，为一方胜境，相传“旧无水，定光佛至飞锡，凌空七日复返，始有泉涌。其夜，风雷大作，雨水滂沱，僧惊避迟。明视之，庵推出谷口，其下飞瀑数丈如珠廉，至今莫寻其源”[40]。连城县滴水岩，“相传定光佛尝驻锡于此”[41]。上杭县东安岩，“宋定光佛常栖于此岩”[42]。武平县是定光佛信仰的中心，有关“胜迹”尤多，如禅果院后有龙泉井，常有龙珠在井中发光，相传为定光佛所凿。离南安岩数十里处的绿水湖，水色深绿，相传为定光佛创院时，拄锡成湖，建寺院的杉木从湖中涌出，定光佛取其绿色的湖水为颜料画梁柱[43]。南安岩前有12座山峰并峙，相传因定光佛的偈语“一峰狮子吼，十二子相随”而得名。黄公岭上有泉水名圣公泉，相传乃定光佛杖击泉涌，泉口虽仅杯勺大小，但千人饮之不竭。武平县还有蛟塘，相传亦为定光佛所凿[44]。武平县的许多地名也由来于定光佛的神话传说，如“寄子岭”的传说至今仍为当地百姓津津乐道。相传宁化余某，曾向定光佛祈求子嗣，不久，妻子果真怀孕，生下一子。余某夫妇感恩不尽，抱着儿子一齐到南安岩均庆寺叩谢，想不到离南安岩20里处小儿子突然死去。余某夫妇仍坚信定光佛法力无边，定能使自己的儿子死而复生，就把儿子暂且安放在荒岭，一起到南安岩均庆寺进香祈祷。拜毕，回到荒岭，死去的儿子早已复活，正坐在那里吃馒头呢，后世人称此荒岭为“寄子岭”[45]。

（三）与定光古佛信仰有关的某些宗教活动转化为民俗

定光古佛在闽西的影响很大，被当地百姓奉为最灵验的神灵，

志称："汀人朔望岁时持香灯，诣院稽首礼拜者，男女常及万人"[46]。《榕村语录》也说："闽自五季，崇尚佛教，汀中古刹，昔时创建者甚多，但迄今庙貌剥落，俗中敬奉者，只有定光（伏虎）二佛，其余寺观率改为关圣大帝庙矣。"由于定光古佛的影响很大，有些与之有关的宗教活动久而久之就转化为民俗。一是"抢佛子"习俗，《长汀县志》载："汀俗佞佛，民间借祈报之礼以间行怪事，如郡城正月初七，鄞河坊迎神于南辕寺前，将长竹二竿结伏虎佛号牌于上，嗣艰者分党纠集，候迎神毕，钩牌坠下，听各攘臂分抢，抢获者众，用鼓乐果酒导引归家，以庆举子之兆，间有获应者。不记肇自何年，俱昔日好事之徒为之"[47]。《闽杂记》也有类似的记载："长汀县向有抢佛子之俗。每年正月初七日，定光寺僧以长竹二竿悬数十小牌于杪，书伏虎佛号，无子者群奉之而行，自辰至酉，咸以长钩钩之，一坠地则纷然奇取，得者用鼓乐迎归供之，以为举子之兆。然亦有应，有不应，惟其纷夺，或至斗殴涉讼耳"[48]。二是"请湿风"、"请燥风"习俗，"汀州府城东南赤峰山有定光佛寺，为一郡最高处。寺中一长幡，久雨久晴则竖寺前，有风自南来幡脚飘北，次日必晴，俗谓之'请燥风'。久晴求雨则竖寺后，有风自北来幡脚飘南，次日必雨，俗谓之'请湿风'"[49]。

随着定光古佛信仰的进一步扩大，各种神话传说被大量编造出来，这些新编出来的神话传说与宋代相比，具有三个鲜明特点：

一是人情味较浓。《洞天岩志》载，清顺治三年（1646年），大图京率兵至百步铺，有两位僧侣晋见，说："城即开，幸勿伤民。"言讫，忽然消失。第二天，又看见两位僧侣从卧龙山颠往下洒水，深感诧异，召见当地百姓询问，并描述两位僧侣的形状，百姓曰：

"汀州府有定光、伏虎二位古佛，大王所见或许就是他们显灵。"大图京半信半疑，来到定光佛寺一看，所见到的僧侣与佛寺中的定光、伏虎古佛的塑像相同，遂命郡人重修寺院[50]。在这里，定光古佛不是像宋代那样通过"灵异"来阻挡或吓跑入侵者，而是见大势已去，采取了劝告清兵不要屠杀无辜的灵活措施来保护汀州百姓，成为一个"识时务"的神灵，富有人情味。

二是与闽西人文紧密结合。一方面与何仙姑的传说相联系，据武平《何氏族谱》记载，何仙姑的父亲何大郎曾任宁化知县，定居在宁化石壁村，后唐天成元年（926年）迁居武平南安岩，后晋天福二年（937年）生女何仙姑。何仙姑自幼喜清静，不饮酒，不茹荤，隐遁在南安岩中修真，成为神仙。乾德二年（964年），郑自严游历武平，选中南安岩为寺院，到处募化建造寺院。有人劝何仙姑另找地方修炼，仙姑不答应，说："我生于此，长于此，静修于此，岂能舍岩而他往？"有一天，何仙姑出门观看洪水，郑自严乘机入岩趺坐。仙姑回岩后，发现有大蟒猛虎盘伏在郑自严周围，十分驯服，就将所见告诉父亲。何大郎钦其神异，遂施岩为佛殿，并捐献地33.8亩为僧房，腴田4780秤，塘田46亩为寺院供养。乡人在建造佛殿供定光佛居住外，还构楼以祀仙姑[51]。另一方面与李纲的传说相联系，相传定光佛游历沙县时，变成一个老和尚，从溪南腾空而渡，正好被李纲遇见，李纲知道老和尚非凡人，就上前叩问姓名、住址，并要拜他为师。定光佛拒收他为徒后，李纲又以前程卜问。定光佛写一偈语送他，偈语曰："青著立，米去皮，那时节，再光辉。"最初，李纲不知道偈语的含义，到了靖康元年（1126年），金兵包围开封时，李纲应诏入朝，出任尚书右丞，翌年出任宰相，偈语的预言（"青著立"三字寓

“靖”字，“米去皮”三字寓“康”字）得以验证[52]。《沙县志》卷4又载，李纲被贬谪于兴国寺时，看见一个老和尚渡溪时，足不履桥，离地腾空而行，觉得诧异，尾随和尚到洞天岩。老和尚在岩石上闭目养神，李纲待老和尚醒来后，前去与他攀谈，并边走边谈，至溪桥才相别。待李纲回首，发现老和尚驾云腾雾而去，才知道老和尚是定光佛的化身。

三是宣扬善有善报、恶有恶报的宗教观。相传某地筑陂，因水流湍急，久而不能合龙。一天，一位老太婆给筑陂的儿女送饭，正好遇到变化成乞丐的定光佛向她乞食。老太婆将筑陂事及家中困苦状一五一十地告诉定光佛，对他的乞食面有难色。定光佛拖着沉重步伐走开了，老太婆见他饿成这个样子，忽动恻隐之心，将所有的饭菜施舍给定光佛。定光佛吃完后，来到水陂，叫众人走开，即脱下草鞋，甩往垅口，弹指间水陂合龙，且十分牢固，经久不毁。乡人德之，立庙奉祀。又传定光古佛某日到武平县梁山下的箩斗坑一带化缘（即募化），某富翁不但不理睬他，而且连借锅煮饭也不给柴火，定光佛说：“我只好用腿当作柴火了。”说罢，竟将双腿伸入灶膛，噼噼啪啪烧了起来。须臾饭熟，餐毕，定光佛扬长而去。富人发现定光佛双腿完好，而家中的饭桌、板凳悉被烧光，遂持打狗棍追了上来。定光佛行走如飞，来到水口，背起一块大石头放在梁山顶，让石头悬空而立，危危欲坠，使为富不仁的富翁担心巨石从山上滚下来而惶惶不可终日，以示惩罚[53]。

最后值得一提的是经常与定光佛的神话传说联系在一起的伏虎大师。伏虎大师，俗姓叶，宁化人，生活在五代宋初。志载，伏虎大师自幼聪颖，长大后出家于长汀开元寺，法名惠宽。受戒后

"遍游诸方，悟旨而返"。当时汀州境内草木丛生，虎豹经常出没，伤害人畜，伏虎大师因善于驯服猛虎而得名。南唐保大三年（945年）卓锡于汀州平原山，创普护庵。伏虎大师以善祈雨著称于世，相传南唐保大七年（949年），汀州亢旱，百姓多方祈神均未获应。后来到普护庵请求伏虎大师祈雨，结坛于龙潭侧。伏虎大师说："这里之所以发生干旱，是由于众生罪孽深重造成的，只要众生虔诚忏悔，七天后还不下雨的话，我愿火焚身躯。"到了第七天，烈日炎炎，毫无下雨的迹象。伏虎大师趺坐于祈雨台上，令人架起木柴，放火烧身。火还没点着，天上突然乌云翻滚，甘雨倾注。伏虎大师说："雨还没有这么快停呢，要等到雨水冲走木柴才会停下来。"不久果真如此[54]。这一传说在民间广为流传，《闽都别记》第54回中的僧义收焚躯祈雨的故事实际上就是取材于伏虎大师的祈雨故事。北宋建隆三年（962年），伏虎大师圆寂，当地百姓塑其神像，安放于普护庵，"凡有所祷，应如响答"。此后，朝廷屡次敕封伏虎大师，使伏虎大师名声大振，在闽西一带与定光古佛几乎齐名。《临汀志》载："熙宁三年（1070年）郡列状以闻，赐庵为'寿圣精舍'，延平之庵曰油滩，曰小芹，曰白砂。绍兴七年（1137年）敕封'净戒慈应大师'，时在汀者犹未封圣院，乾道三年（1167年）改赐'广福'，师所经从辄成也。至十二年乃赐号于汀，旱'威济'，乾道三年加号'灵应'，淳熙十一年（1184年）复加'普惠'，皆以救旱功。自淳熙元年（1174年）郡守迎均庆院定光真相入州后庵，复于广福院迎师真相差肩为宾主，以便祈祷。绍定（1228—1233年）群盗犯城，多方保护，显大威力，师实与定光实相叶赞。嘉熙间（1237—1240年）州人士列状于郡，乞申奏加赐师号，复加'妙显'，累封至八字，今为'威济灵应普惠妙显

大师'"[55]。

第三节　清水祖师

清水祖师又名蓬莱祖师、普庵祖师等，俗称祖师公，原是宋代的一名僧人，死后成为闽南地区有较大影响的佛教俗神。

现存最早的有关清水祖师生平的文献资料是宋政和三年（1113年）十二月邑令陈浩然撰写的《清水祖师本传》，《本传》包括两部分的内容，前半部分记载清水祖师的生平，后半部分记载清水祖师圆寂后被奉为神灵的情况，兹将前半部分的内容转录如下：

"祖师生于永春县小姑乡，陈其姓，普足其名也。幼出家于大云院，长结庵于高泰山，志甘槁薄，外厌繁华。闻大静山明禅师具圆满觉，遂往事之。道成业就，纡辞而还。师曰：'尔当以种种方便，济足一切。'因授以法衣而嘱之，曰：'非值精严事，不可以衣此。'祖师还庵，用其师之言，乃劝造桥梁数十，以度往来。后移庵住麻章，为众请雨，如期皆应。元丰六年，清溪大旱，便村刘氏相与谋曰：'麻章上人，道行精严，能感动天地。'比请而至，雨即霑足，众情胥悦，咸有筑室请留之愿，乃于张岩山辟除蓊翳，剪拂顽石，成屋数架，名之曰清水岩，延师居焉。以其年，造成通泉桥、谷口桥，又十年，造成汰口桥，砌洋中亭，糜费巨万，皆取于施者。汀、漳时人有灾难，皆往祷焉，至则获应。祖师始至，岩屋草创，

凡三经营，乃稍完洁。岩东惟枣树一株，祖师乃多植竹木，迨今成荫。其徒弟杨道、周明，于岩隈累石为二窣堵，临崖距壑，非人力可措手，盖有阴相之者。刘氏有公锐者，久不茹荤，坚持梵行，祖师与之相悦。一日公锐至，辄嘱以后事，仍言'形骸之外，漆身无益。'说偈讫，端然坐逝，享年六十五岁，建中靖国元年五月十三日也"[56]。

陈浩然的《清水祖师本传》是根据刘公锐口述、邑绅薛颛笔录整理后的"行状"而撰写的。刘公锐，安溪县蓬莱乡人，"素悦禅理，不茹荤能持戒行"，对清水祖师十分敬仰，元丰六年（1083年）延请清水祖师到安溪蓬莱祈雨即由他"倡谋于众议"，请求清水祖师"移庵蓬莱山"也是他首先提出来的。清水祖师居蓬莱清水岩时，刘公锐经常去那里"亲聆讲经"，与清水祖师的关系极为密切。他还"捐张岩之山林田地充作寺业"，因此"立为檀樾主，祀于岩左东轩，凡春日抬大师像下山迎香，必以公锐像配迎驾前，盖所以报其功也"[57]。《清水祖师本传》的素材是由刘公锐提供的，难免有夸大溢美之词。但另一方面，由于刘公锐与清水祖师的特殊关系，最了解清水祖师生平的也莫过于刘公锐了。因此，《清水祖师本传》应该说基本上还是可信的。据《清水祖师本传》，我们至少可以知道这么几个事实：

1. 清水祖师俗姓陈，名普足，永春县小姑乡人。生于宋仁宗景祐四年（1037后），圆寂于建中靖国元年（1101年），享年65岁[58]。

2. 清水祖师幼年出家于大云院，长而结庵于高泰山。旋慕名诣大静山，拜谒明禅师，道成业就后，受衣钵再归高泰山。后移

居麻章庵。在47岁之前，主要生活在永春县。到了元丰六年（1083年）应邀往安溪县蓬莱祈雨，刚到蓬莱，正好天降大雨，遂名声大噪。当地人极力挽留，并在张岩山（今蓬莱山）筑造寺庙，请他住持。清水祖师遂又移居清水岩，直至圆寂。

3. 清水祖师在佛学理论上并无太多的创树，其在世时之所以在闽南一带有一定影响，除了祈雨偶然“获应”外，还与他热心于慈善事业有关。他在永春时，“劝造桥梁数十，以度往来”。在安溪时，又募化劝造通泉桥、谷口桥、汰口桥等。有宋一代，随着海外贸易的迅速发展，福建东南沿海地区特别是闽南地区兴建了大批桥梁，南宋在闽南还形成了所谓“造桥热”，一些僧尼道士也加入造桥铺路的行列。清水祖师一生劝造数十座桥梁，功德无量，所以得到百姓的敬仰甚至崇拜也是很自然的事。

《本传》的撰写离清水祖师的圆寂才12年，从其后部分的有关记载来看，清水祖师去世后，就被当地百姓奉为神灵，加以崇拜。《本传》云：清水祖师圆寂后，远近百姓云集于清水岩，“瞻礼赞叹。越三日，神色不异，乡人乃运石甃塔，筑亭于岩后，刻木为像而事之。杨道落发为僧，奉承香火，信施不绝。雨旸有祷，迎奉塑像，最宜精诚斋戒，或慢易不虔，致有雷电迅击之异。岩旧有巨石当衢，往来患之，一夜转而道侧。妇女投宿者，岩前麻竹四裂，遂不敢入。分身应供，理形食爨，凡所祈求，无不响答……”[59]。这段史料提供了这么几条历史信息：一是清水祖师去世后，当地百姓在清水岩后建塔安放清水祖师骨灰外，还用木头雕塑清水祖师的神像，并由杨道专门照看香火，百姓前去烧香礼拜者还不少；二是清水祖师去世后，主要的职能是祈雨，当地群众还抬出其塑像祈雨；三是民间流传着诸如巨石一夜之间转于道侧

和妇女投宿清水岩，岩前麻竹就会四裂等神话传说；四是有些地方还到清水岩分香回去供奉。这四条历史信息归结起来说明一个问题，即清水祖师去世后，就从高僧演化为佛教俗神了。

南宋时期，清水祖师的神阶大大提高，其标志是他先后四次得到朝廷的敕封。据文献记载，古代福建有众多的神灵得到朝廷的敕封，但其中有相当一部分是信徒捏造的，目的在于抬高神灵地位以扩大影响。而敕封清水祖师牒文均保存在《安溪清水 岩志》中，牒文详细地记载了请封和敕封的经过，比较可信。

第一次请封是在绍兴年间，由安溪姚添等人上文朝廷请封，理由是清水祖师生前剃发为僧，苦行修炼，死后“本州亢旱，祷祈感应”。到了绍兴二十六年（1156年），朝廷批示福建路转运司，派人到实地调查。龙溪县主簿方品奉命到清水岩视察，认为“委有灵迹，功及于民，保明指实”。旋又遣转运司财计官赵不豪前去核实，结论与方品相同。隆兴二年（1164年），下牒敕封清水祖师为“昭应大师”。

第二次请封大约在淳熙初年（1174年）前后，由安溪县迪功郎政事仕林时彦等上文请封，理由是“祈祷感应，有功于民”。朝廷先后派遣莆田县丞姚仪、漳浦主簿周鼎以到清水岩视察核实，均列举一系列灵异证明“委有灵迹，惠利及民”。到了淳熙十一年（1184年）才下牒敕封，封号为“昭应慈济大师”。

第三次请封是在庆元六年（1200年），理由是“近日雨泽稍愆，……灵应显迹有功，乞加封。”嘉泰元年（1201年）牒下，加封为“昭应广惠慈济大师”。

第四次请封是在嘉定元年（1208年），请封的理由主要是“为民祈雨，随即沾足。”朝廷委派仙游县主簿韩淤前去体究，又派长

泰县尉何葆核实，均以确实“祈祷灵验，惠利及民”上报。嘉定三年（1210年）牒下，再加封为“昭应广惠慈济善利大师”[60]。

在不到半个世纪中，清水祖师先后4次被敕封，封号达到最多的八个字，反映了南宋时期清水祖师的影响扩大，并且得到了地方官府的扶植和朝廷的承认。

从敕封牒文和其他文献记载看，清水祖师祈雨职能较之其他神灵突出，自宋代以来一直成为闽南地区祈雨的主要对象，志称：清水祖师“于祈雨最灵，自宋至今，由来已久”[61]。仅南宋时期，有文献记载的向清水祖师“祈祷雨旸，无不感应”的“灵异”就有10多次，列举如下：

乾道九年（1173年），永春县始安里发生蝗灾和旱灾，五月二十日，乡民叶尾率一百余人浩浩荡荡地到清水岩祈祷礼拜，并请回清水祖师的香火奉祀，不久“果蒙感应”，蝗灾与旱灾均解除[62]。

淳熙元年（1174年），尤溪县干旱，二月十八日大田保乡民温大立等到清水岩进香祈禳，并乞请清水祖师神像回乡奉祀。同年，德化县贵湖里刘德崇等也到清水岩祈雨。不久，果然“雨水沾足，年岁有成”。翌年正月，温大立等还专程到清水岩“设供答谢”[63]。

淳熙六年（1179年）九月，安溪干旱，麦苗焦枯。知县承事郎赵勋于十二月十八日委派主簿迪功郎曹纬到清水岩，迎请清水祖师神像下山，在县城里设立道场，为民祈雨。二十日，老天果真下起了雨，至二十日才转晴，“二麦（大小麦）生长，民人有收”[64]。

淳熙七年（1180年），安溪大旱，禾麦焦枯。县令赵勋又委派曹纬于六月初二到清水岩迎请清水祖师像下山祈雨，神像才抬出岩谷到觉苑寺，天就下起了雨，只好避雨于觉苑寺。大约一个时

辰后雨才停下来，迎神队伍继续向县城进发，县官及百姓均到郊外迎接。入城后，设祈雨台祈雨。六月初四，大雨滂沱，至初八才天晴，当年获丰收[65]。

庆元五年（1199年），长泰县大旱，祀乡贤余克济等人到清水岩祈雨，果蒙感应，天降甘露，解除了旱情，余克济因此写了《喜雨纪事》诗，诗云："百里精诚遂有春，蓬莱一祷不须频。亢时方虑谷增价，得雨先将麦惠民"[66]。

开禧三年（1207年）九月，泉州少雨，官府到寺观神祠祈雨未获感应。到了嘉定元年（1208年）春，又迎请城内诸佛祖神王祈雨，仍滴雨未下。四月二十二日，官府派人到清水岩迎请清水祖师祈雨，神像刚抬到州门，阴云四起，当晚降雨，次日沾足，"七邑之民，遂得耕种续施"[67]。

开禧三年（1207年）冬，安溪无雨，翌年春无法播种，县令赵遵夫迎请清水祖师塑像在县堂设坛，为民祈雨，果蒙感应，随即下雨沾足，农民得以播种春耕[68]。

嘉定三年（1210年），安溪干旱，县令陈宓向清水祖师祈雨，获感应，果真下了一场大雨，故作《谢雨》诗曰："我来两月值冬晴，多谢灵明答寸诚。一瓣清香犹未足，四郊甘雨已如倾"[69]。

嘉定十年（1217年），泉州大旱，太守真德秀在"上下奠瘗，靡神不举"的情况下，迎请清水祖师到州城，搭台祈雨，并亲自撰写了祈雨疏文，文云："伏以维盛夏，实司长养，久阙甘霖。与此邦有大因缘，莫如清水，肆迎法驾，来驻梵宫。昔混迹世间，不惮曝身以救旱。今游神无上，岂难翻手以为云？愿垂慈悯之仁，亟降滂沱，泽与情共瞩，响应是期"[70]。据载，真德秀诵念祈雨疏后不久，天空忽然乌云翻滚，霎时下起大雨，解除了严重的旱情[71]。

绍定间（1228—1233年），安溪久旱大雨，县令刘庞向清水祖师祈雨，果获感应，大雨滂沱，为此他特地写了《谢雨》诗，诗云："为民望岁祷金仙，一念才通果沛然。人道旱时那得雨，我知佛力可回天。物盈宇宙皆生意，身到蓬莱亦夙缘。但愿岩间常晏坐，不妨谢燮屡丰年"[72]。

咸淳间（1265—1274年），安溪县令钟国秀祈雨于清水祖师，获感应下雨，为此作《诣岩谢雨诗》云："瓣香一再谒岩靡，既雨方晴又细霏。霖雨天瓢销旱魔，民安佛国免年饥[73]。

祈雨是农业发展到一定阶段时才出现的一种宗教迷信活动，由来已久，殷墟发现了不少占雨旸的甲骨卜辞，说明至迟在商朝就有了祈雨活动。祈雨的对象最初是茫茫的"天"或至高无上的"帝"。后来，祈雨的对象逐渐增多和形象化，春秋战国时期出现了能兴云布雨的雨神萍翳，秦以后又有了龙王成为百姓的祈雨对象。汉唐以后，祈雨的对象急剧增多，各种神灵几乎都成为百姓祈雨的对象。祈雨对象的增多反映了中国多神教的特征和宗教信仰功利性、实用性的倾向。古人之所以热衷于祈雨，根本原因在于科学文化落后，不知道气候变化的科学道理，不知道雨旸是一种不以任何人的意志为转移的自然现象，而以为自然界的种种变化都是由"天"或"神"主宰的，只要虔诚地祈祷于"天"或"神"，那么"天"或"神"必然会有所感应，并通过祥异来满足百姓的愿望。这种"天人感应"的观念早在先秦就出现了，《周易》中就提到"天垂象，见吉凶"。汉代董仲舒正式提出"天人感应"论后，使这一观念渗入到人们的文化意识中，支配着人们的行为。祈雨就是在"天人感应"观念支配下的宗教迷信活动。

雨旸既然是不以任何人的意志为转移的自然现象，而文献记

载又为什么连篇累牍地说“祈祷雨旸，无不感应”呢？是作者无中生有，故意编造？抑或是真的有“灵验”呢？我们认为都不是。在古代福建，旱涝灾害频繁发生，每一次旱涝发生，各地百姓就举办各种形式的祈雨活动。在诸多的祈雨活动中，并不排除真的下起雨来的偶然性，百姓把这一偶然性无限夸大，并将这一自然现象归功于神灵的庇佑，加以渲染。而文人士大夫同样受到“天人感应”观念的影响，相信向“天”或“神”祈求雨旸，会发生感应，所以不少文人士大夫特别是地方官吏也热衷于祈雨活动。他们在记载祈雨的结果时，是有所选择的，那些祈雨不下的多避而不谈，而偶然“有验”的则大肆渲染。如前面提到的嘉定元年泉州府官民曾多次“迎请在州诸佛诸庙神王”祈雨，但“未有感应”，对于这些祈雨活动，文献仅一笔带过，而且避而不谈向哪一些神灵祈过雨，到了四月二十二日，在百般无奈的情况下迎请清水祖师祈雨，碰巧天降甘霖，文人士大夫对此则大肆渲染，并申报朝廷，请求“特加封号”。又如嘉定十年真德秀也是在“上下莫瘥，靡神不举”的情况下，“爰闻清水大师，往而祷焉”。对于前几次的祈雨活动，文献也是略而不谈，而对于这次祈雨的结果，文献则详加记述。总之，每遇到旱涝灾害，各地百姓（包括官府）就四出祈雨，求此神不灵，就转而求彼神，求当地神灵不灵，就到外地求神赐雨，祈雨活动的不断累积增多，总有一次正好下雨，久旱必雨也是自然界的现象，百姓就把这一偶然性夸大成必然性，加以渲染，而文人士大夫则又选择那些所谓“祈雨有验”的例子记录下来，故文献大多是“祈祷雨旸，无不感应”的记载。当然，“祈雨有验”的记载也不乏牵强附会的例子。如咸淳五年（1269年）夏安溪大旱，邑令林泳曾祈雨于清水祖师，虽然下了些小雨，

但旱情未解。林泳遂撰写祈雨疏文派主簿到清水岩祈雨，“又躬祷于广惠庵”，也没有任何效果，旱情越来越严重。到了六月二十二日，林泳等迎请清水祖师神像到城内观音堂，设坛祈雨，“官民作礼，日率同僚三焉。”不能不说是相当虔诚了。但是“旱火夕红，溪流日涸，旱禾绝，晚禾枯。”直到七月十八日，天才下起大雨，缓解了旱情。从开始祈雨到旱情缓解，前后延续了二、三个月，仅在县城设坛祈雨的时间也将近一个月，这么一来清水祖师祈雨特别灵验就很难自圆其说了。但是林泳在《致祭大师文》中编造故事，作这样的附会，他说在七月十一日，曾撰写祈雨疏，“密祷于佛，是夕梦有示幅纸，文字数行，觉不能省，忆有‘二九’二字，晓悟之，岩僧一杲曰：其应在十有八日，至是而云疾沛然，甘霖甲夜，大雷震，大雨绵，吏庆于朝，农歌于野。佛者订二九之验，曰：我佛神通，能克日以告县官也”[74]。地方官僚之所以积极参与祈雨活动，而且千方百计地证明自己主持的祈雨有“灵验”，其目的是一方面通过祈雨来表示关心民众疾苦，树立自己爱民形象；另一方面利用所谓“祈雨辄验”来证明自己是一个“有德”之人，故能与“天”发生感应，得到“神”的庇护。蔡襄曾作诗曰：“年年乞雨问山神，羞见耕耘陇上人。太守自知才德薄，彼苍何事罪斯民”[75]。陈宓的《谢雨》诗中也写道：“早知县令才能薄，赖有神翁愿力宏。粟麦频苏民自乐，更期膏润接春耕”[76]。均反映了地方官僚祈雨时的上述心态。

南宋时期，清水祖师除了祈雨这一主要职能外，还有治病、驱逐蝗虫以及防御盗贼等职能，志称：“凡人有疾病，时有雨阳，及盗贼之扰，随祷随应”[77]。有关文献还记载着这么几件事：

1. 隆兴三年（1164年）二月初四，南安县崇仁乡焦坑保乡民

张廷干突然双目失明，其父到清水岩祈求圣水回家点洗，仅月余张廷干就“获光明如故”[78]。

2. 乾道二年（1166年）春，南安县由凤里一带发生瘟疫，双坑保乡民一百余人在劝首林赠的率领下，前往清水岩祈求清水祖师保佑，并将神像抬回去“镇静乡闾”，还请“法水”回家给病人喝。到三月二十三日，林赠率乡民200多人送清水大师神像回清水岩，并在岩寺中设坛答谢清水祖师的救命之恩[79]。

3. 乾道二年初，惠安县安仁里一带发生瘟疫。五月初四，金相院前保劝首何佛儿等50余人诣清水岩投疏祈祷，并请香火及法水回去禳除瘟疫。六月十三日，何佛儿等人到清水岩“设供谢恩”[80]。

4. 乾道九年（1173年）五月十二日，永春县始安里小边保劝首叶尾率乡人100余人，诣清水岩投疏，称乡闾庄稼受到蝗虫侵害，又缺雨水，切虑绝收，拜请清水祖师香火回去驱蝗祈雨，“果蒙感应”[81]。

5. 嘉定元年（1208年），安溪发生大蝗灾，蝗虫遮天蔽日，所经之处苗稼荡然无存，乡老刘辅等人率众到清水岩迎请清水祖师神像，“行道祛襄”[82]。

显而易见，清水岩的法水能治眼病、愈疠疫，清水祖师的香火能驱蝗虫之类的记载纯属子虚乌有，不可轻信。但从这些记载可以看出，南宋时期清水祖师的职能扩大了，变成了当地的守护神，“每逢病疫，乡人即恭抬神像，求师祛除；每遇亢旱，乡邻以至府县官员，也必迎请佛像祈雨驱灾”[83]。清水祖师的影响还超出了安溪县，成为泉州府属各县共同奉祀的神灵，甚至漳州的长泰、南平的尤溪等地百姓也有信仰清水祖师的。

元代，清水祖师信仰继续发展，其重要标志是清水岩寺庙的扩建。前面提到，清水岩庙宇草创于北宋元丰六年（1083年），当时只有草庵数间，十分简陋。宋元祐七年（1093年）清水祖师主持改建岩宇，略有改观。清水祖师去世后，又先后3次进行改建扩建，使清水岩寺庙初具规模。但到了南宋景炎二年（1277年），因兵乱，岩宇遭焚，成为一片废墟，连清水祖师神像也只好安放在露天之下。翌年，僧一杲住持清水岩，竭力募捐，重建清水岩殿阁及香积茶寮。元至元二十七年（1290年）前后，僧一杲去世，其弟子崇远继承师志，续修寺宇，“大小山门、门楼、官廨、仓宇、浴室、后架、邮亭，未盖者盖之；雕饰象相，漆绘灰土，未完者完之。甚以内外更张，开宗明目，有所利益，毕力成之”[84]。此次重建，前后延续40年之久，至元代延祐四年（1317年）才告成。重建后的清水岩宇的规模大大超过宋代，相传清水岩宇的“帝”字形结构，99间的规模，至此时才确立下来。显然，清水祖师信仰如果在元代不拥有众多的信徒，要完成如此浩大的工程是不可想象的。另外，元代统治阶级对清水祖师信仰也予以扶植。大德五年（1301年）三月，安溪县尹兼劝农事陈均与敦武校尉泉州路安溪县达鲁花赤兼劝农事秃忽鲁等，奉朝廷谕旨，制文备疏，诣清水岩致祭清水祖师[85]。天历三年（1330年）[86]，泉州府大旱，官府派简较吴等到清水岩迎请清水祖师神像入郡城祈雨，果然“大雨沛然”，故制“为霖”匾额送挂岩殿[87]。

元末至明嘉靖年间，清水祖师信仰一度衰微。一方面，清水岩庙宇遭受元末兵燹，至明初仅存佛殿一座，破屋三间；另一方面，在这100余年间，也无僧人居住在清水岩。到了明嘉靖四十三年（1564年），乡人延请开元寺僧正隆住持清水岩，才使清水祖

师信仰逐渐复兴。主要表现在以下几个方面：

1. 寺庙被多次修复和扩建。嘉靖四十三年僧正隆住持清水岩后，就四出募捐，致力于修整拓建，历22载才大功告成。万历二十七年（1599年），邑令廖同春捐资倡建觉亭、开觉路。顺治十二年（1655年），县令周宗璧倡建清水法门，重塑四尊护法神像。康熙、雍正、乾隆、嘉庆、光绪年间，均曾大兴土木，修建清水岩宇[88]。

2. 多次编纂《清水岩志》。最早的岩志编纂出版于崇祯六年（1633年），由县令许自表，绅士李日焜、李光龙、王正南等捐资雕版。乾隆七年（1742年）由县令王植等捐资重修岩志。乾隆二十六年（1761年），僧亦茂等聘请县令宋应麟重修岩志。嘉庆十七年（1812年）县令夏以槐再度重修岩志[89]。光绪十四年（1888年）郡人杨浚又辑岩志，民国15年（1926年）陈家珍再度重修。总之，从明末到民国时期，先后6次编修《清水岩志》，从一个侧面反映了明中期以后清水祖师信仰的兴盛。

3. 神话传说增多且情节曲折。有关清水祖师的神话传说早在北宋时就出现了，但数量不多而且情节简单。明中期以后，随着清水祖师信仰的扩大，有关神话传说的数量增多了，而且情节也趋于曲折。如明万历十四年（1586年）何乔远在《觉亭记》中就提到了降伏鬼众的传说："祖师生时，灵通神异，山中有魔鬼数十辈，频出为民害，祖师即约诸鬼，往临深涧上，展蜕如桥，皆满座，有顷蜕断，鬼坠越涧下多死，不死者走入石穴中，祖师封闭之，悉无得出"[90]。康熙十年（1671年），安溪县令谢宸荃在《清水岩序》也提到"出水灌园，出米饷工，丹臼炼以救世，鬼洞禁其邪魔"[91]的神话传说。乾隆七年（1742年），王植在《清水岩

序》中写道："挹其蜕像，貌癯而色黝，旧云与山鬼争道场，陨于烟焰而然"[92]。

实际上，流传于民间的神话传说要比文献记载丰富得多，如《试剑削巉石》、《袈裟收鬼众》、《方池传浮杉》、《移雨泉州府》等传说故事不见于古文献记载，情节也较为曲折。《试剑削巉石》是说陈普足初筑清水岩，常遇山鬼干扰，与之争道场。一日，普足持剑，与山鬼比试法力，称一剑能将岩左悬崖上的巨石削为两半。山鬼不信，普足对准巉石，把剑一挥，只听霹雳声响，顿见巨石分为两半，一半滚下山坑，另一半仍屹立在悬崖间，后人称之为试剑石。众山鬼见状，咋舌退避。《袈裟收鬼众》是说陈普足多次与山鬼比法均获胜，但山鬼心中不服，普足遂心生一计，将袈裟铺在地上，自己坐在袈裟正中，让众山鬼揪拉。山鬼一齐拥上，狠力扭挽，袈裟纹丝不动。普足问山鬼敢不敢进入袈裟？山鬼自恃人多势众，便一齐坐入袈裟。普足忽然将袈裟四个角提起，猛然一摔，山鬼大多被摔死，只从袈裟角迸出四个山鬼，跪地求饶，发誓永不作祟，愿效犬马之劳。普足遂将他们收为殿前护法神，即屹立在清水法门内的赵、王、苏、李四大元帅。《方池传浮杉》模仿济公营造杭州灵鹫寺的故事，说的是普足建造清水岩寺时，缺少巨材大梁，普足遂扮成商人，到内地购买杉木。杉主问要购买多少？普足说要买下所有的"无尾杉"，杉主早知山林中无尾杉不多，当即收下几缗钱，许诺林中无尾杉在五日内任凭砍伐，逾期禁伐。普足不去砍伐，却回清水岩令徒众挖一方池，池中凿一孔眼，众人不解其意。次晚，狂风骤起，将林中粗大杉树断尾齐腰地刮断不少。第三天，普足亲自去取杉，选择几棵大材，投放于水沟中，悠然回岩。只见投放于水沟中的杉木从岩中的方池孔眼

接连冒出。当第十根木材刚冒出杉头时，小沙弥说了声“够了”，再也拔不出来了。直至今天，方池孔眼中还留着露眼的大杉头，为世人所津津乐道。《移雨泉州府》是说真德秀迎请清水祖师神像到泉州祈雨，高搭芦棚，供奉祖师，而空其棚下，发布告示，晓谕百姓前来祈雨时多带纸钱香楮，堆叠于清水祖师的神座下，暗示若投疏祈祷不下雨的话，就放火焚楮。时届中午，雷电交加，大雨倾盆，知府斋中飘落梧桐树叶，树叶上的四行字依稀可辨，诗云：“雨是江西雨，移来泉州府，老佛若无灵，浑身成火灰。”真德秀读罢，佩服极了，亲自送清水祖师神像回岩，并在前贤题悬的“真人”匾上，添一“真”字，成为“真真人”，以示崇敬[93]。

4. 影响进一步扩大。明末李日熀称：清水祖师的“炉火遍于闽中”[94]。清末张际青在谈到清水祖师的影响时，说道：“自宋以来，历任郡守司牧，祷雨祈祥，靡不辄应，庙食于今八百余年矣。自上游延、建、汀、邵，以及下游福、兴、漳、泉，晋殿而分香火者，不胜纪数”[95]。上述记载虽然夸大其辞，但不可否认，明清时期清水祖师的影响超出闽南地区，为其他一些州县的百姓所信仰。清水祖师的影响在明清时期得以进一步扩大，与安溪移民有着密切的关系。一方面，清初迁界，安溪县的郑姓等北迁到浙江温州平阳的雁荡和闽北武夷山等地，清水祖师作为保护神也随移民传到闽北和浙江东南部。当地有许多山岩，如霞宝岩、珠帘洞、蚺岫岩、青狮岩、土地公岩、天心岩、天井岩等，在这些山岩上都有供奉清水祖师的庙宇，故谚云：“有岩就有祖师公”。另一方面，清水祖师信仰还随着移民传入我国台湾省和东南亚一些国家和地区。据《台湾通志》记载，明末安溪人就开始大规模迁居台湾，有年代可考的台湾最早的清水祖师庙建于南明永历年间

(1647—1661 年)，共有 2 座，一座置台南市的楠梓区的清福寺，另一座是彰化县的祖师庙。从雍正七年(1729 年)至民国 38 年(1949 年)台湾岛内又先后建造了 73 座清水祖师庙，成为台湾最有影响的神灵之一[96]。另外，在马来西亚、缅甸、新加坡、印度尼西亚、泰国等国家和地区都有若干座清水祖师庙（详见本书第七章第二节）。

在安溪县，清水祖师信仰还形成了颇具特色的迎春绕境习俗，此俗早在宋代就初具规模，经元明清民国，一直延续至今。

迎春巡境主要在蓬莱平原点以及汤内、涂桥等地进行，按姓氏居住的自然区域，划分顶、中、下个庵堂。各庵堂又自分为 3 个“保社”，每个保社再分为 3 个“佛头股”，共 27 股。每年迎春巡境 3 天，由顶、中、下三庵堂中各一个当值的佛头股负责执事，各股 9 年轮值 1 次，周而复始。

三庵堂中轮值的 3 个佛头股初一举行“拈大旗”仪式，即通过抓阄确定“大旗”、“神前鼓”、“车鼓亭”的分工。拈得“大旗”佛头殿，推选出 1 名德高望重的长者当“巡境司”，主持次年的巡境迎春的一切组织事宜。同时，还要推举出“旗头”、“旗手”两人，于次年正月初二到魁斗镇西村“旗主祖师”处挖掘大旗竹。大旗竹长 3 丈 3 尺，旗布长 2 丈 8 尺左右，旗布上大书“敕封昭应广惠慈济善利大师菩萨”字样。挖大旗竹前，要备礼品祭祀一番。另外，还要通过“筊杯”投卜确定翌年迎春巡境的“开香”日期。“开香日”一般不超过正月初十，迎春巡境不超过元宵。如“开香日”定在初八，那么初九、初十、十一日便是“三日大迎”，十二日为“散香日”。

开香日凌晨，佛头股的各家各户，都要备办猪头五牲、清菜

香果到中庵佛头厝祭祀，然后将祭品带回宴请宾客。下午，中庵堂的佛头股要抬清水祖师像上清水岩，其他庵堂“头人”、“都会铳”也要上山。翌日凌晨，齐集中殿，由岩僧主持赞礼，迎请清水祖师下山巡境。

在迎春巡境的3天里，要举行许多隆重而繁琐的祭祀仪式，单单从山上到鹤前的这段路程里，就要先后举行请祖师火仪式、献花献茶仪式和换衫换轿仪式。至于仪仗也十分庞大，规矩严格。“春官阵”的仪仗是：前面由一对“头人鼓”开道，接着是身穿羊羔皮夹袄、手执竹梢儿的“跑遍”，和四个执有“龙、虎、清、道”的旗牌手，两面大铜锣、一个大鼓、两支号角，四个持竹板和铁铸的“衙役”、一个两人抬的钱柜。随后有四名穿长衫礼服、戴有色眼镜的礼生，一顶写着“清水巡境司”的红凉伞。最后是一抬挂有“清水巡境司”轿灯的春官大蓝轿，内坐“春官”。“火阵”的仪仗是：大旗前行，“肃静”、“回避”板牌紧随。接着是36人身穿前后贴有“勇”字衙差服、手持敕封的“驾”的队伍；再其后是由大鼓、花鼓、舞龙、舞狮、彩阁、南音、车鼓等组成的鼓乐队；随后是车鼓亭、茶花枞、火香盆、神前的“寮鼓吹”、彩绣的“清水大师”凉伞；最后是由一面大锣和僧人铙钹拥送的3辆大辇，头辆供抬圣旨牌、第二辆供抬契母妈（檀樾主刘公锐的雕像）、第三辆供抬清水祖师。巡境仪仗的行走路线以及各庵堂祭祀清水祖师的地点都有严格的规定[97]。

第四节　其它佛教俗神

前面说过，福建佛教俗神主要是由僧侣演变而来的，就类型而言比较单一，但佛教俗神的人数却不少，除了已经专节介绍的三平祖师、定光古佛、清水祖师外，影响较大的还有扣冰古佛。

扣冰古佛又称扣冰辟支老佛、扣冰辟支古佛、扣冰藻先古佛、辟支佛等，俗姓翁，崇安县新丰吴屯里翁屯水东人[98]。生于唐会昌四年（844年），13岁时剃发修行，拜清潭寺[99]行全和尚为师，平时负责扫地焚香、搬柴挑水，空余时间钻研佛经，精习法事。咸通六年（865年）受具足戒，法号藻先，在崇安县石马里乌山村的兴福寺弘法，“为众所归”[100]。不久，往闽侯拜谒遐迩闻名的高僧雪峰义存禅师，对答如流，深得雪峰义存禅师的赏识，赞叹道：“吾香火不如汝香火，汝异日当为王侯师”[101]。盘桓数日后，返回兴福寺弘法。嗣后，又到信州（今江西上饶）拜谒著名高僧鹅湖禅师，在那里居住了半个月后南归。此后，扣冰古佛积极在闽北地区弘法。乾符元年（874年）在崇安县西石雄里桃枝寺开席受徒，“四方衲子，闻风接迹，来庵受戒”[102]。旋移锡西山滦大智院，乾符六年（879年）又居住在广福寺弘法。到了广明元年（880年），扣冰古佛在瑞岩山创建瑞岩寺，并以此为基地，四处传教，所谓“每以救世度人为念，凡四方有请，不惮跋涉”[103]。扣冰古佛的影响也逐渐扩大，“近而江淮两浙，远而荆楚陕川，无不闻其高风，造庵拜谒。至于高僧行者，悉皆杖锡叩钵，愿求叅悟。一时瑞岩道场，遂与天台、曹溪并峙千古”[104]。天成三年（928年），扣冰

古佛应闽王延钧的邀请，不顾年迈，长途跋涉到福州晋见闽王。延钧待之以师礼，毕恭毕敬。扣冰居福州仅十日就患重病，于十二月初二日圆寂，享年85岁，谥号为“妙觉通圣大师”[105]。

扣冰古佛从高僧演化为佛教俗神的过程与郑自严相似，百姓把郑自严作为佛经中的定光古佛的化身来神化，而扣冰古佛则被作为佛经中的辟支佛的化身来神化。辟支佛全称辟支迦陀佛，又称辟支迦佛、钵罗翳迦佛陀等，是传说中印度佛教的一名菩萨。佛经说辟支佛性好寂静，无师友之教而能自悟真谛，故名独觉。又云辟支佛观待内外之缘（内为飞花落叶，外为十二因缘）而悟圣果，所以又名因缘觉[106]。至迟在北宋时期，人们就把扣冰佛当作辟支佛的化身，从以下几个侧面对扣冰佛进行神化：

1. 鼓吹扣冰佛是辟支佛的托胎转世。《五灯会元》说：有一天晚上，扣冰佛的母亲孟氏梦见一位和尚，神采奕奕，手持禅杖来到她家借宿，有人说借宿的和尚就是辟支佛，梦醒，发现自己已怀孕。会昌四年孟氏生扣冰时，“香雾满室，弥日不散”[107]。后人可能对神话传说中的成年和尚直接向孟氏借宿的情节有所忌讳，作了一些改编，使这一传说故事更具有神话色彩。改编后的故事梗概是：扣冰佛出生高贵，祖父翁巨隅官拜荣府谘议叅军，父亲翁承钦官河西节度推官，刚果有为，才华练达。中年时尚无子嗣，遂弃官归家，“广布善根，多行方便”。唐会昌三年（843年），闽北发生饥荒，百姓嗷嗷待哺，翁承钦倒廪倾囷，将自家粮食全部拿出来赈济灾民，又将家产变卖救灾，活人无数，颂声载道。一天晚上，翁承钦梦见一位老和尚面如满月，风神炯然，荷锡持钵，到他家求宿，旁有侍者对翁承钦说：“此即辟支古佛也”。不久，其妻孟氏遂有娠。及诞之日，“仙乐腾空，余音不断，异香满室，弥

月犹存。”翁承钦暗暗高兴，认为此儿乃辟支古佛托胎转世[108]。

2. 神化扣冰古佛具备“独觉”和“因缘觉”的佛性。有关文献称，扣冰佛在襁褓时，只要看见经文佛像就会高兴得呵呵笑。四五岁时，就“早具佛性”。看见有人捉跳蚤虱子，便产生恻隐之心，常说：“请不要伤害它，它也是有生命的东西。”若看见牧童将小鸟关在鸟笼里玩，必说：“小鸟本来在森林中自由自在飞翔，何苦要把它关起来呢?”13岁时，恳切要求父母让他出家。出家后，“誓以勤修自惕”，立志要通过苦行修炼来获取正果。他曾对人说：“古圣修行，全凭苦节，吾今夏则衣褚，冬则扣冰而浴。”故世人号为扣冰古佛[109]。就是说，为了培养自己皈依佛教的信心，他夏天穿着棉衣，冬天则在冰河里沐浴，所以世人称之为“扣冰古佛”。有关扣冰古佛苦行修炼的神话故事还有许多，如他每天都要自问：“惺惺否?”然后又自答：“惺惺”。所谓“惺惺”是一种情感的自我控制方法，用扣冰古佛的话说就是“心心常念”、“念念常敬”，就是说要无时无刻地抑制自己的情感，使之无任何欲望，空空如也，才能与真如相契合，悟得佛教真谛。又如扣冰古佛为了寻找一个僻静的地方修炼，足迹几乎踏遍闽北地区，经常独自一人隐居在深山老林的岩穴中修炼。有一次，他找到了一处十分僻静的地方，名叫将军岩，上面是一块宽广的岩石，高耸万丈，岩石下有一洞穴，人迹罕至，但猛兽经常出没其间。扣冰古佛毫无畏惧，经常独自一人到这里修炼，门徒中无人发觉。有一天清晨，法云和尚见师父独自一人向深山老林走去，就随后跟踪到将军岩。只见师父端坐在岩石上，旁边有两只老虎蹲踞左右。法云正感到惊奇，两只老虎发现了他，吼声动地，向法云扑来，幸好师父及时喝住猛虎，才得以脱险。后来，扣冰佛又隐居东山，“是地险僻，

人迹罕到，兽蹄鸟迹交错其间。”扣冰佛在这里居住了一年多，“有猿猴供果，禽鹊衔花，群物侍伴，似有所得。所依二虎复来”[110]。

3. 宣扬扣冰古佛法力无边。有关这方面的神话传说很多，有收护法的，有驱鬼魅的，有镇妖魔的，有祈雨旸的，有惩治不孝之人的，有变畜为人的，等等。有关扣冰佛收护法的传说故事梗概是：扣冰佛在白衣地神的指引下，来到了崇安县瑞岩山，这里山清水秀，景色优美。扣冰佛十分满意，以为此处乃天造地设，无量法界，是修行的最佳去处，遂动工建寺，不但远近信徒纷纷捐资捐物，还有仙匠良工相助，不到一年寺院落成，即今之瑞岩寺。相传原先在瑞岩中有三位神灵，分别叫唐宏、葛雍、周武，周代人，因累谏周厉王不受采纳，遂弃职南游，为吴王所重用，并在抵御楚兵的入侵中立下奇功，随后隐遁于崇安瑞岩，俗称“三将军”。他们曾将两把宝剑藏于岩畔，嘱父老曰：“剑藏于岩，此地日后有古佛来建道场，吾等当为护法。”扣冰佛建造瑞岩寺后，三将军托梦于扣冰，要求当他的护法。第二天，扣冰佛果真从岩畔找到宝剑，“每有调遣，将剑一弹，三神大显声灵，凡水旱疾疫，视师慈旨，悉往救护。”朱熹还为三位护法分别写了赞语，如赞唐宏曰：“止杀投戈，来栖岩谷。赞相显仁，济人利物。妙应无穷，神灵百出。宜受显封，特侯进爵。”赞葛雍曰：“生为英雄，没作神明。协助法威，祛退贼兵。雨旸有祷，感应寻声。侯封千古，汗简留名。”赞周武曰：“生除国难，没显威神。辅相慈济，广德弘仁。捍灾御害，福庇斯民。侯封历代，千古不湮”[111]。扣冰佛驱鬼魅的传说略云：扣冰佛卓锡于兴福寺时，那里森林茂密，禽兽群集，且有鬼魅出没害人。一日，山神对扣冰佛说：“大师卓锡于此，鬼魅仍在兴妖作怪，恐怕不好办。”扣冰佛答道：“不必担心，我

自有办法驱逐它们。”第二天，扣冰佛将芝麻撒在地上，叫山神与鬼魅比试捡芝麻，捡得多者为胜，结果鬼魅大败，反而成为山神的仆从。扣冰佛镇妖魔的传说大意是：光化二年（899年），浦城有一陈姓财主，全家染上瘟疫，危在旦夕。陈财主的亲家向扣冰佛求救。扣冰佛来到陈家，默坐于中堂，巍然不动。至半夜，忽然一阵恶风从西北方向刮来，阴森森的，门窗被刮得“嘭嘭”作响，房子的灯烛也被风吹灭，侍者在旁毛孔直竖，战栗不已。一会儿，隔壁房间好像有人在说悄悄话似的。扣冰佛端坐不动，默念《消灾解冤经》数遍。片刻后，房屋震动，一股恶风朝西北刮去，病人逐渐好转。扣冰佛祈雨旸的故事说的是广明元年（880年），建阳亢旱，土龟裂，禾焦死，民心惶惶。县令率建阳耆老到瑞岩寺恳求扣冰佛前去祈雨，扣冰随至建阳，设坛于郊外，默祷二个时辰后，写一偈语叫人投入龙潭中，顷刻间乌云四起，风雷大作，大雨如注，一直下到傍晚为止。开平四年（910年），建阳发生大涝，庄稼全部淹没，扣冰佛应官府请求，到建阳祈旸，“甫至郡邑，雨渐收，云渐敛。未几，天太开霁，灵曜当空。”另外两个传说故事，分别是说彭仲山不孝其父，受到扣冰佛严惩，和两个和尚不守戒律，饮酒茹荤，迷花耽色，暴死于镇上，后来转生为二只小狗，经扣冰佛超度又转生为人[112]。

到了南宋时期，由于社会动荡不安，扣冰古佛的神话传说内容也发生了相应的变化，除了祈祷雨旸外，显灵弥盗御寇的神话传说被编造出来了。《扣冰古佛全传》记载，建炎二年（1128年），范汝叛乱，叛兵到处抢掠烧杀。有一天晚上，贼将梦见一僧人身高数丈，在途中阻截他们。醒来后觉得蹊跷。第二天，人马迷失方向，莫名其妙地自困于山中，贼将想起昨夜所梦，不敢进兵崇

安。建炎三年（1129年），熊志宁叛乱，叛军乘虚攻入崇安，突然发现城池的东北角好像有奇兵埋伏，熊志宁大惊，率兵落荒而逃。绍熙元年（1190年），查源寇乱，进入崇安，但饭从早上一直煮到中午仍不会熟，众人感到惊奇。不久，天下起大雪，堵住道路，兵马无法行走，隐隐约约看见天上有一身材魁梧的和尚，在云中不停地往下泼雪，贼兵惊怖，狼狈逃窜，遥见唐、葛、周三将军在后面追击。绍定间（1228—1233年），汀寇闯进崇安境内，“忽见云雾中旗帜闪耀，征鼓声腾，贼素闻古佛灵迹，亟走，不敢侵犯”[113]。

南宋时期，扣冰古佛还多次受到朝廷的敕封。绍兴六年（1136年）敕封“法威大师”，绍兴二十一年（1151年）加封“法威慈济大师”，乾道元年（1165年）加封“法威慈济妙应大师”，淳熙十一年（1184年）又加封为“法威慈济妙应普照大师”，宝祐元年（1253年）再加封为“灵感法威慈济妙应普照大师”[114]。

随着扣冰古佛的多次被敕封，其影响也扩大了，特别在崇安，扣冰古佛实际上已成为守护神。“每岁仲春，邦人迎奉入邑，建无遮道场四昼夜，制香斋一百员，轮图接收，名为‘常承’，取‘常承佛会’之义。是期，万众云集，香花灯烛，极其诚敬，毋敢戏渝”[115]。南宋时期扣冰古佛影响的扩大，与朱熹的推崇有密切关系。朱熹生长于闽北，对扣冰古佛的神话传说早有所闻，特别是扣冰古佛抑制情感的“惺惺”说，对朱熹理学的形成产生了一定的影响，故朱熹对扣冰古佛崇敬备至，曾为其佛像撰写“赞”云：“梦感神灵，天成佛性，戒行超凡，智慧入圣。法威普济，声传谷应，慈光炯照，屡被朝命”[116]。朱熹的“赞”语，对扣冰古佛信仰在闽北的影响起了不可低估的推动作用。

元明时期，有关扣冰古佛信仰的文献记载很少，到了清代才渐渐多了起来。一方面，神话传说大量被编造出来，仅清顺治至雍正年间，有关扣冰佛的神话传说就有十多个，主要围绕着弥兵御寇、祈雨旸、驱蝗虫、愈瘟疫等内容展开，与宋代的神话传说相比，并无多少新意，恕不赘述[117]。另一方面，随着扣冰古佛信仰的发展和长期流行于民间，在闽北地区还形成了与扣冰古佛信仰有密切关系的民俗活动。一是蜡烛会。每逢二月初八扣冰古佛诞辰，“阖邑建无遮道场，烧烛通夕，以答神庥”[118]。此俗南宋时已形成，但仅限于崇安县城内举行。南宋以后，“灯烛之隆，岁盛一岁，下至村坊市镇，远近迎请，殆无虚日，仲冬方送回瑞岩”[119]。届时，家家户户昼夜燃烛二根，“一以放光辉而洗瘟疫，一以吐火焰而厌祝融（鬼怪）”[120]。瑞岩寺内还专设烛亭和抬阁20架，供各地百姓迎请。尽管如此，各地争抬佛像和烛亭，纠纷时有发生，甚至引起械斗。康熙年间县令杨屡下令废除蜡烛会，但无济于事，很快又恢复起来，只好改为按乡村逐日轮流迎抬烛台，举办蜡烛会，后来蜡烛会发展为庙会，演戏酬神，与商品贸易结合起来，一直延续到1949年。二是抢佛像。相传扣冰佛在世时曾宣称死后要庇佑瑞岩周围百里无灾无难，所以离瑞岩百里之外的群众“思欲争邀佛驾，以保无虞”[121]，形成了争抢扣冰佛像的习俗。在历史上，因抢夺佛像引起的斗殴打架时有发生。如康熙年间，某村迎请扣冰佛像至南郊，有一群人在半路争抢佛像，争抢中，“误击一人，立毙于道”，幸好遇一过路和尚抢救，才起死回生[122]。雍正年间的一次佛会，也打伤一名姓沈的小伙子，调理半个月后才痊愈，差点闹出人命[123]。清中期，地方官府下令禁止抢佛像，至清末此风稍减。

除了扣冰古佛外，古代福建佛教俗神还有一些，如：

真济三公，一名杨志远，一名龚志道，一名刘志达，相传均为唐代雪峰义存的弟子，分别卓锡于邵武的杨源、道峰和狮子岩。圆寂后，被当地百姓奉为神灵。绍兴八年(1138年)，邵武府发生旱灾，百姓向上述三位神灵祈雨，获应，敕封为"三济大公"。淳熙间(1174—1189年)，加封"圆照显祐大师"。明初，相传刘志达曾显灵帮助官兵剿平陈友定残部，还用狮子岩的圣水治愈瘟疫，活人无数，所以"天下既定，礼部以三祖师灵应闻，敕封如前"[124]。建阳瑶峰山上也建有三济大师庵，"水旱，祷之辄应"[125]。

行端和尚，唐末修真于德化薛罗峰下，天祐间（904—907年）圆寂于山后井上，邑人程国知舍田建寺，并塑其神像奉祀。南宋绍兴十年（1140年）赠"太师"，赐号"慧慈"，不久，加封"真济"二字。相传淳祐六年（1246年）夏，德化发生涝灾，山洪暴发，冲毁桥梁道路，快要淹没民居。县尉孙应凤东向遥拜慧慈真济大师，并派人到寺庙中烧香祈祷。忽然寺后山坍，拦住洪流，寺院却安然无恙。少顷，雨停水退，全赖慧慈真济大师的庇护，百姓感恩戴德，纷纷礼拜。又传每年六月十五日为慧慈真济大师诞辰，这一天必定会下雨，俗称"流市雨"[126]。另外，德化微阳山有岩叫像山，昔有刘姓僧侣圆寂于此，乡人塑其像而奉祀，凡雨旸疾病，祷之多应"[127]。德化大尖岩，昔有名叫崔法兴的和尚结庵于此，戒行精勤，后化去，"乡人祠之，凡有祷辄应"[128]。德化龙湖岩也有一庙宇，供奉僧人林自起的塑像，乡人"祈祷多应。"泉州袒膊和尚，名知亮，初居住在泉州开元寺东律巷，后来移锡于德化戴云山，为人祈雨旸相当灵验。唐大中十二年（858年），圆寂于泉州开元寺，门徒塑其像抬到戴云山奉祀，"邑人祈雨多奇

应”[130]。

瓯宁县（今建瓯）禅岩山，山中有一岩穴，相传唐僧无垢坐禅其中，“至今祷之有应”[131]。在云岩，相传昔有普化大师圆寂于此，“乡人祠之，今雨旸祷之辄应”[132]。尤溪县佛仔岭上有僧伽祠，“乡人有祷颇应”[133]。类似的例子尚有许多，恕不赘述。

在佛教俗神中，由女性演变而来的仅见一例，即南安县的佛姑娘。据方志记载，佛姑娘原姓高，名榜，三十九都埕边乡人。生于乾隆四十六年（1781年）六月十四日，自幼喜欢吃斋，7岁时就会诵念佛经，一心皈依佛教，矢志不嫁。21岁时，隐居于村南一寺庙中，并叫人刻一木龛，按她的模样雕刻神像，并趺坐在木龛中，不吃不喝达47天之久。据传，她绝食时，为人预卜吉凶十分灵验，所供奉神像的饭粒茶水能“疗病消灾”。去世后，群众奉之为神，称为佛姑娘，“得其饭粒杯水以疗病，朝服夕效。以故男妇老幼趋而顶礼者，日有万千”。嘉庆九年（1804年），其妹“亦学绝粒，守寂五十余日，遂脱凡”。后人将其姐妹塑像并肩排列，“远近礼拜者皆曰双菩提、两慈悲”[134]。

注释：

[1] 《唐文粹》卷64《漳州三平大师碑铭并序》。

[2] 据《漳州三平广济大师行录》载，义中“于甲子岁而生福唐”。查“甲子岁”为德宗兴元元年（784年），据此可知义中实际上享年89岁，但古人计算古稀之年以上的年龄，往往要加上闰月，故《碑铭》说义中“享年九十二”。

[3] 《五灯会元》卷5《三平义中禅师》。

[4] 《五灯会元》卷5《大颠宝通禅师》。

[5] [6] [7] [8] [9] [11] [14] [15] [16] [18] [19] 王雄铮编《广济大师与三平寺》，平和县三坪风景区管理委员会印。

[10] 民国《漳浦县志》卷19《杂志》。

[12] 详见光绪《平和县志》卷12《杂览》。

[13] 参见颜亚玉《〈漳州三平广济大师行录〉碑考》，文载《厦门大学学报》1990年第4期。

[17] 光绪《平和县志》卷12《杂览》。

[20] 详见《徐仙真录》卷2。

[21] 有关签诗问题详见《平和县三平寺签诗解》（油印本）。

[22] [27] [28] [31] [54] [55] 《临汀志》卷7《仙佛》。

[23] 关于定光佛的出生年月，有关文献没有明确记载，引起种种推测，《湖濡杂记》说，后梁开平时（907—910年），吴越王曾会见过郑自严，故断言“其生当必于五代以上矣”。民国《武平县志·古迹志》引《岭云海日楼诗钞》说郑自严为元代时人。武平《何氏族谱·序》载，乾德二年（964年）郑自严抵达南安岩，时年48岁。据此推算，郑自严生于后梁贞明三年（917年）。上述几种说法均不可信，据《临汀志》载，郑自严卒于北宋大中祥符八年，享年82岁，据此推算，郑自严生于后唐应顺元年（934年）。

[24] [25] [26] 详见《临汀志》卷7《仙佛》。

[29] 转引《临汀志》卷7《仙佛》。光绪《长汀县志》卷24《人物·仙释》说上述赞词是北宋著名诗人、书法家黄庭坚撰写的，实际上黄庭坚的赞词是：“石出山而润自丘壑，松不春而冰霜。今得云门拄杖，打破鬼窟灵床。其石亦将能万里出云雨，其松也欲与三界作阴凉。此似昔人非昔人也，山中故友任商量。”

[30] 《曲清旧闻》卷8。

[32][33] 《临汀汇考》卷4《山鬼淫祠》。

[34][39] 民国《武平县志》卷10《艺文志》。

[35] 详见《洞天岩志》。

[36] 《八闽通志》卷5《地理》。

[37] 《八闽通志》卷10《地理》。

[38] 详见《临汀汇考》卷2《山川》，康熙《崇安县志》卷1《方域》及《洞天岩志》。

[40][46] 《临汀汇考》卷2《山川》。

[41] 《八闽通志》卷9《地理》。

[42] 《闽书》卷2《方域》。

[43][44] 详见《洞天岩志》。

[45] 详见《定光大师来岩事迹》。

[47] 光绪《长汀县志》卷33《杂识》。

[48] 《闽杂记》卷7《抢佛子》。

[49] 《闽杂记》卷1《燥风湿风》。

[50] 详见《临汀汇考》卷4《山鬼淫祠》。

[51] 关于何仙姑的籍贯众说纷纭，有零陵人说，有歙县人说，有武平县人说。

[52] 详见《沙县志》卷15《祥异》。

[53] 详见王增能《谈定光佛》，文载《武平文史资料》第8辑。

[56][57][59] 民国《安溪清水岩志》卷上《本传》。

[58] 《清水祖师本传》在清水祖师去世的年、月、日后有一后人加上的小注："祖师公生于宋仁宗二十二年正月初六日，即庆历七年是也。"庆历七年为1047年，与正文"享年六十五岁"不符。以正文的"享年六十五岁"推算，清水祖师出生于北宋景祐四年。

[60] 有关敕封牒文，详见民国《安溪清水岩志》卷上《敕封》。

[61] 民国《安溪清水岩志》卷上《岩志序》。

[62][63][64][65][67][68][77][78][79][80][81][82] 民国《安溪清水岩志》卷上《敕封》。

[66] [69] [72] [73] [76] 民国《安溪清水岩志》卷下《诗章》。

[70] 《真西山文集》卷50《安奉清水疏》。

[71] 民国《安溪清水岩志》卷上《祈雨疏》。

[74] [85] 民国《安溪清水岩志》卷上《祭文》。

[75] 转引《八闽通志》卷9《祠庙》。

[83] 民国《安溪清水岩志》卷上《敕牒》。

[84] 民国《安溪清水岩志》卷上《重修记》。

[86] 原文"天历五年"，但文宗的"天历"年号只用了三年，"天历五年"疑为"天历三年"之误。

[87] 民国《安溪清水岩志》卷上《祈雨略》。

[88] 详见民国《安溪清水岩志》卷上《史略》。

[89] 详见民国《安溪清水岩志》卷上《岩志序》、《岩序》。

[90] 民国《安溪清水岩志》卷中《觉亭记》。

[91] [92] 民国《安溪清水岩志》卷上《岩序》。

[93] 详见清水岩志编纂委员会编著《清水岩志》八《清水祖师的传说》，1989年内部版。

[94] 民国《安溪清水岩志》卷上《二楼序》。

[95] 民国《安溪清水岩志》卷上《小引》。

[96] 详见台湾省文献委员会编《台湾省通志》卷2《人民志·宗教篇》下。众文图书股份有限公司，1980年重版。

[97] 详见清水岩志编纂委员会编著《清水岩志》九《清水祖师的迎春民俗》，1989年内部版。

[98] 《扣冰古佛全传》卷上《古佛实录》。《五灯会元》卷2《扣冰藻先古佛》则云扣冰古佛为"建宁新丰翁氏子"。

[99] 《五灯会元》卷2《扣冰藻先古佛》载，扣冰佛出家时"依乌山兴福寺行全为师"，此说有误。当时行全和尚居于清潭寺，兴福寺是扣冰佛于咸通五年（864年）募缘建造的。

[100] [101] [102] [103] [104] [108] [110] [112] [113] [114] [115] [116] 《扣冰古佛全传》卷上《古佛全传》。

[105] 《五灯会元》卷2《扣冰藻先古佛》载，扣冰古佛去世后，“谥曰妙应法威慈济禅师”，此说有误。这一谥号是在南宋乾道元年（1165年）敕封的。

[106] 详见《大智度经》。

[107] [109] 《五灯会元》卷2《扣冰藻先古佛》。

[111] 转引自《扣冰古佛全传》卷上。

[117] [120] [121] [122] [123] 《扣冰古佛全传》卷上《附载会中故实》。

[118] 《扣冰古佛全传》卷上《重刊古佛传叙》。

[124] 民国《邵武县志》卷36《方外》。

[125] 《八闽通志》卷6《地理》。

[126] [130] 民国《德化县志》卷15《人物·释道》。

[127] [128] [130] 《八闽通志》卷7《地理》。

[131] [132] 《八闽通志》卷5《地理》。

[133] 《八闽通志》卷9《地理》。

[134] 民国《南安县志》卷38《仙释》。

第七章　福建民间信仰的影响

第一节　对福建文化的影响

福建民间信仰特别发达，神鬼系统庞杂，庙宇林立，几乎每个村落都有神庙，每家每户都奉祀某一神灵，其影响已渗透到社会生活的各个方面，远远超出儒道释三教的影响。福建民间信仰既是福建文化的重要组成部分，同时，又对福建文化的其他形式产生了影响，其中对民俗、民间文化艺术以及医学方面的影响尤为显著。

一、对民俗的影响

民间信仰是下层群众的宗教活动，这一活动往往带有群体性的特征，并与人们日常的生产和生活紧密联系在一起。宋代以后，福建民间信仰就呈现出民俗化的趋向，日益渗透入民间文化生活之中，成为民间文化（或称俗文化）的重要组成部分，对于婚丧喜庆、岁时节庆等民俗产生了深刻的影响。

在婚嫁礼仪中，几乎各个环节都受到民间信仰的影响。如福建古代大部分地方都有“问名”的婚姻程序，男方拿到女方的庚帖后，将男女俩人的生辰八字书写在红纸上，并压在厅堂的香炉之下，若干天（或三天、或七天不等）内家中没有发生不吉顺的事（包括没有摔破碗碟等被认为不祥之兆），才可以进行下一道婚姻程序。这一延续千百年的求神问卜的婚姻礼俗，显然是在男女姻缘由前世注定的宗教观念支配下才逐渐形成的。在婚嫁时，有关“制煞”的礼俗随处可见。“煞”指的是凶神，古代福建人深信有“煞”存在，它比恶鬼还可怕，一旦遇到它，轻者伤残，重者毙命，所以想出许多方术来“制煞”。如古人把镜子视为“灵物”，妖魔鬼怪及各种凶神见到它就会现出原形，福州等地新娘上轿时胸前要挂铜镜以“制煞”。在诏安，新娘头上要插根禾草，永定的新娘则要随身带些粘有泥土的狗毛、兔毛，其用途与铜镜一样都是用来驱邪制煞的。花轿起行时，不少地方的百姓要向花轿撒谷子、麦子、豆子等，俗信用五谷之神可以消除青羊、青牛、乌鸡这三煞，可保新娘一路平安。将乐等地花轿经过神庙、村口、大树、山谷时，均要燃放鞭炮，驱赶鬼怪。霞浦一带的花轿经过桥

梁时，要投两个红蛋来孝敬桥下凶神恶煞，以免它们随花轿到男家为害。花轿到达男家时，福建许多地方都有将米筛放在轿顶后，才开轿门，迎请新娘入洞房的习俗，甚至大门及洞房门上也挂上一个米筛。俗谓米筛代表天罗地网，任何凶神恶煞都不敢侵入。

对火神的崇拜在福建各地的婚俗中也相当普遍。在三明地区的迎亲队伍前头，少不了火，或举着火把，或提着“跷灯”，或以“竹笼灯”开路，无论是火把还是灯笼，在这里不仅仅是起着照明的作用，还把它们看做是驱邪避恶的厌胜物。迎亲队伍到达女家门口时，女方立即关闭大门，并且把厅堂里的所有灯火吹灭，待男方在门口燃放一串又一串的鞭炮后，女方家才将大门打开一条缝，接过男方递进去的火把，点燃厅堂中的灯火，寓意用男方的火来增添自家的福运。新娘离开自家门口时，女方家立即关上大门，吹灭所有灯火，寓意不让迎亲队伍将火种和财气带走。迎亲队伍远离女方家门口后又点燃火把、跷灯、竹灯笼。新娘到男家时，必须从一个烧旺的火炉或一堆点燃的稻草上面跨过去，俗称“跨火”，俗信这样可以利用火神的威灵，将新娘在家里和沿途所招惹的邪气烧尽[1]。在闽南等地，也有类似的风俗，新娘须从火炉或火盆或火把上跨过，俗称“跨火薰”，其主要目的也在于驱邪，还取意“兴旺发达”。尤溪、南平、建阳等地也都有跨火炉的习俗。

在丧葬习俗方面，受民间信仰的影响是全方位的，最突出地表现在超度亡灵和风水上。在古代，延请僧道设道场超度亡灵是福建各地较为普遍的现象，志称“丧葬尚浮屠”[2]。超度亡灵俗称做七、烧七、做旬、旬祭等，从亲人去世之日起，每隔七日祭奠亡魂一次，一般要在四十九天祭奠亡魂七次，故又称做七七，各地方志均有记载。福州“死每七日则备一祭，谓之做七，每四十

九日而止”[3]。福鼎“七日为首七，具羹馔比常为盛，自是每七日一举，四十九日为末七，俱如首七仪”[4]。霞浦“自是每逢七日设奠焚楮，俗称做七，或延僧念经一日，俗称看经。至五七、七七，富室则广延僧众拜十王水忏、玉皇大悲等忏，俗称做功德，或五昼夜，或七昼夜不等，糜费至千数百金”[5]。建瓯“初丧每七日必祭，多有延僧道诵经忏度亡魂破狱”[6]。崇安“既殓，多设奠，七日内及逢七每早必哭”[7]。龙岩“既殓，……第七日设奠，谓之起七，……四十九日为七七”[8]。除了做七外，有些丧家还要举行拜忏，俗称“做功德”、“做和尚”，延请僧道设坛诵经，举行“牵庄”、“献罗钹”、“叠桌”、“过奈何桥”、“走十方”、“跑特赦”、“拜血盆”等宗教仪式，焚化用纸竹扎成的所谓灵屋、纸俑、金山、银山、灵轿等迷信品，甚至请戏班演戏，设宴招待宾友等。拜忏短则一夜，长则七天七夜，甚至有长达49天的，其意义实际上已超出丧葬礼俗范围，宗教迷信的色彩占主导地位。

闽人惑于风水之说颇深，无论是建房屋还是做坟墓，都要请风水先生相地点穴，甚至连砌一个灶台往往也要让风水先生看一看会不会“犯煞”，争夺风水宝地的纠纷时有发生，甚至因此酿成宗族械斗。吴增曾颇有感慨地指出：“迷信之为害，风水最谬祸最大。后截龙，又断脑；前抽脚，又穿心，有劫有曜辨分金。相去千百丈，彼此不相让，小则启狱讼，大则持械相打仗。不知此俑谁创始，谬说害人有如此”[9]。风水对福建葬俗的影响尤大，闽人径称做坟墓为“做风水”，在1949年之前，全省各地都有停柩经年不葬，以待福地的习俗。福州“葬则用鼓乐导从，更有惑于青鸟之说者，停柩数十年不葬”[10]。泉州，“风水之说惑人最深，往往信形家言，既择年月日时，又择山水形势，至有终身不葬，或

累世不葬，或子孙衰替忘夫处所，遂弃捐不葬者”[11]。同安“殡葬之最为陋俗者莫如风水一事，相其阴阳，观其流泉，……而迷信之俗往往停丧五七年、十年数十年而不葬者”[12]。建宁“葬泥风水，至有停柩至十余年不葬者”[13]。有些人为了谋求福地，不惜多次迁葬祖先尸骨，闽南地区流传着“十葬九迁，十葬万年”的说法，俗信多次迁葬有利于风水。其他地区也有迁葬的习俗，永定“邑人惑于祸福之说，人事不顺，辄咎先坟，有一迁再迁至屡迁者”[14]。上杭“有改葬之陋俗，云十年后棺朽而化，以罂易棺，拾骸而置其中。……其后为祸福所惑动，归咎与先坟，有一迁再迁至屡迁者”[15]。龙岩县在埋葬亲人后三年必须拾骨，“易以瓦罐，另觅风水，否则，人将以不孝目之”[16]。在历史上，由于坟墓的风水引起纠纷甚至械斗也时有发生，《南安县志》载：泉州“一二巨姓，又每与不相干碍之地，藉斩伤之说，以阻止平民，此泉俗风水之讼所以不休也”[17]。《同安县志》也称：“及既卜地，又或以冲伤煞向为冲突，小则经官兴讼，大则纠斗攻围，甚至破家荡产，至死不悟”[18]。钱琦在《风水示戒》文中列举了福建民间崇信风水的种种弊病，反映了风水之说对古代福建社会的深刻影响，略云：

> “闽省逼近江西，妄听堪舆之说，相习成风，情伪百出。有觊觎他人吉壤倚仗势利用强侵占者，有无力制人私将祖骸盗葬他人界内者，有己地希图凑锦成局硬将邻界赖为己业者。有冒认别家旧坟为祖先无耻占葬者，有豫先偷埋碑记设立假坟以图争占者，有以废契旧谱为据影射蒙混者，有以坟外官山霸为己产不许他人葬埋者，有邻地筑坟恐碍己地风水硬向阻挠者，有不许他人在界外筑窖开沟阻止械斗者，有见他人

坟树茂盛强占强争者。至于阳宅则顾惜自己风水，不容邻家兴土木之工，或指祠庙为一方保障，禁止附近居民兴工修造，种种狡黠强梁，不堪枚举。迨人不能甘，则各逞刀笔，互相告讦，希图抵制。或理不能胜，则聚众行强，毁人成工，挖人棺椁，甚至纠约械斗，酿成人命"[19]。

由于风水迷信已与民俗融为一体，故封建官府虽多次下令禁止停棺和迁葬陋习，但收效甚微。

古代福建的岁时节庆离不开祭神明、祀祖先的内容。除夕，福州民众既要祭祀天地神明，还要祭祀祖先，同时要祭祀"下界神"（即野鬼孤魂之类）。厦门民众也要祭祀祖先和神明，俗称"辞岁"[20]。建阳把祭祀祖先和神明的活动，通称为"分佛年"[21]，南平则称之"还年"[22]。建阳民众在除夕下午要送烛火到祖先坟墓，俗称"照岁"[23]。政和民众在除夕日也要上祖先坟墓及附近神庙祭祀一番，俗称"分岁"[24]。正月初一，祀天地神明及祖先更是不可缺少的重要内容。泉州地区的不少人家把正月初九的"天公诞"移到正月初一祭祀，供品十分讲究，诸如三牲、五果、六斋等。祀神时，由家长主持，全家参加，极为虔诚，俗谓"礼神祈年"。有些地方的民众为了表示对天地神明的尊崇，专门供奉素食为祭品，"设斋果、茶、酒、岁饭拜天"[25]。又如元宵节，福建各地都有迎神、祭神及祀祖的活动。福州迎与祭的是土神（俗称"大王"）和临水夫人，闽南一带则多抬出关帝、妈祖、保生大帝、清水祖师等出游。在莆田，里坊集资"祀里祠，设醮诵经祈福"[26]。政和"迎临水宫顺懿夫人之神，街坊巡游，设香案迎接，谓之'大奶案'。夜间迎灯，家家持小烛向案前燃点兑换，谓之'换大

奶烛'"[27]。在南靖，"里社邀道士设醮，各迎其本境之神"[28]。厦门则以汤圆祭祀神明和祖先，或延请道士念经，俗称"诵三界经"[29]。

在诸多的岁时节庆中，受民间信仰影响最为深刻的是中元节。中元节原是与道教有密切关系的节日，后来佛教传入中国后，目连救母的故事也传播开来。由于目连救母的传说故事与中国传统的祖先崇拜和孝道相吻合，所以很快被中国人所接受。经南朝梁武帝的提倡，以目连救母为核心的佛教盂兰盆会便与中元节合而为一，故又称"盂兰盆会"。中元节的原意是为了祭祀祖先，超度亡魂，但古代福建的中元节，由于受到民间信仰的影响，其主要目的是为了超度孤魂野鬼，俗称"普渡"。《泉州府志·风俗》载："南国风俗，中元夜，家户各具斋供罗于门外或垌衢，祝祀伤亡野鬼。"

普渡以闽南为甚。俗传七月初一"开狱门"（俗称"开巷口"），地狱中的孤魂野鬼获准纷纷到阳间讨吃，一直到七月三十日"关狱门"（俗称"关巷口"），野鬼孤魂酒足饭饱后才返回冥府。百姓信以为真，深怕孤魂野鬼作祟为害，故在六月二十九日，家家户户就在门前点一盏长明灯，并供奉祭品祀鬼魂。到了七月十五这天，设"孤棚"祭无主野鬼，并延请僧众礼忏。法事完毕之后，所有的祭品任人抢去，俗称"抢孤"。七月三十日"关巷口"，又要设祭，漳州公府街还搭起高台，堆起馒头山、菜山、饭山供奉野鬼孤魂，并延请僧众诵经超度水陆亡魂。据乡老云，很久以前，闽南地区的普渡是在同一天举行，由于游神等原因，经常发生纠纷甚至宗族械斗。为了避免宗族械斗，在乡绅的调解下，议定街衢巷里及村落，从七月初一至七月三十日至轮日普渡，结果又产生

了竟尚奢侈、酗酒滋事、聚众赌博等陋习。普渡发展到清末民国初，变本加厉，越搞越凶，除了七月的所谓“正普”外，逢闰七月还要“重普”一次，有些地方无论有没有闰月，八月都要“重普”。晋江、同安的一些乡村，“普渡”一直延续到九月底，滨海地区每三年还要举行一次“水普”，搞得乌烟瘴气，害人不浅。福州地区也有普渡，但不像闽南那样每年都搞，而是间隔数年或数十年做一次，且多在寺庙中进行。如瓜山、于山每隔六十年搞一次普渡，洪塘地区则每十年一次，白马桥每六年一次，主要活动是以念经拜忏为主。经坛名目众多，有醮坛、血湖坛、超荐坛、三元坛、地藏坛、列圣坛、清坛等，有时多达数十坛[30]。至于中元日致祭孤魂野鬼，各府县皆然。龙岩、漳平、诏安、同安、南安等地在中元夜还放水灯，超度落水鬼，俗称“祭流水孤”，龙岩的水灯以五色纸制成，粘在木片上，灯中燃一根小烛，“初更时，由东兴桥沿溪而下，照溺鬼路，每放近千盏。放若干灯，溪底即映若干灯，五光十色，水面通红，为一时胜观”[31]。诏安“夜则放灯，水中千百荧烂，群观塞途，箫鼓阗喧，不减上元佳景”[32]。

福建民间崇奉的神佛成千上万，每逢神佛生日，当地百姓都要举行祭祀仪式，成为当地民俗的组成部分。民间祀神诞辰活动相当频繁，一年四季接连不断，以泉州城厢民间祀神诞辰活动为例：

正月：初一，元始天尊；初六，清水祖师；初八，五殿阎罗王；初九，玉皇大帝；十三，关公（飞升）；十五，上元天官大帝、临水夫人陈靖姑；十六，相公爷；十八，包公、朱王爷（朱叔裕）。

二月：初一，张天师、一殿秦广王；初二，福德正神、姜子

牙；初三，文昌帝君；初八，三殿宋帝王、张大帝；十五，太上老君、岳武穆王（岳飞）；十六，开漳圣王（陈元光）；十七，白王爷（白起）；十八，四殿伍官王；

三月：初一，二殿楚江王；初三，玄天上帝；初四，范王爷（范仲淹）；初八，六殿卞城王；十三，田王爷（田单）；十五，保生大帝、赵天君（赵玄坛）、雷万春；十六，武德英侯；十九，方王爷（方叔）、万氏妈；二十，平天圣母（陈靖姑）；廿三，天上圣母（妈祖）；廿七，七殿泰山王；廿八，东岳大帝。

四月：初一，九殿都市王；初五，狄王爷（狄仁杰）；初八，八殿平等王、卢王爷（扁鹊）、五显灵官大帝；初十，康王（康元帅）；十四，吕洞宾；十七，十殿转轮王；十八，北极紫微大帝；廿五，武安王（张巡）、李王爷（李大亮）；廿七，范王爷（范承业）。

五月：初二，吴真人（保生大帝飞升）；初四，金元帅；初五，温王（温元帅）、吴大帝、文武尊王；初六，清水祖师（成道）；十三，关公、城隍；十六，朱王公；十七，萧王爷（萧望之）；十八，张天师；廿二，陈元光；夏至日，灵宝天尊。

六月：初四，杨六郎；初六，英烈侯（日月太保）、崔府君（崔珏）；十一，田都元帅；十三，王灵官；十五，纪王爷（纪信）；十六，周仓；十七，十殿阎君；十八，池王爷（池梦彪）、杨六郎、康王爷（康大巡）、张巡；十九，扁鹊；廿三，马王；廿四，关公、雷声普化天尊、雷王；廿六，二郎神（或为五月廿四、六月廿四）、赵元帅，广平尊王；廿七，玉王爷（玉大巡）；廿九，文天祥。

七月：初一，李王爷（李大巡）；初七，魁星；初八，徐王爷

(徐达)；十五，中元地官大帝；十九，殷王爷；廿三，法主公。

八月：初三，北斗星君；初四，罗王爷（罗伦)；初五，雷声普化天尊；十二，四海龙王；十四，姚王爷；十五，临水林夫人、朱王爷；廿一，昭福侯；廿二，广泽尊王；廿三，邢王爷（邢明德)、范王爷（范承业)。

九月：初一，温王爷、南斗星君；初五，顺正王、吉王爷、杨五郎；初九，临水李夫人、哪吒、康王（康元帅)、妈祖（飞升)；十五，吴王爷（吴孝宽)；十六，朱王爷；十八，马王爷；廿八，五显灵官大帝。

十月：初一，三田都元帅；初四，薛王爷（薛仁贵)；初七，天王；初八，金王爷；初九，叶王爷（叶适)；初十，水仙王、伍子胥；十三，岳武穆；十五，下元水官大帝、周王爷（周大巡)、英烈侯（日月太保)、郑大帝；廿六，福佑帝君；廿七，北极紫微大帝。

十一月：十一，太乙救苦天尊。

十二月：初一，苏夫人（苏六娘)；初九，侯王爷（侯嬴)；十三，金府千岁；十六，土地；廿三，吕洞宾；廿五，许远[33]。

上述资料显示，仅泉州城厢一地，百姓奉祀的神灵就多达120多个（不包括重复出现者)，一年中对这些神灵的诞辰或飞升日进行祭祀活动的占了整整100天，民间信仰对百姓日常生活的影响不能说不大。有些神灵的诞辰日，各地还要举办迎神赛会活动，志称："迎神赛会，莫盛于泉"[34]。厦门"迎神赛会一年之交，且居其半"[35]。德化每年新春，都要"妆扮神像，称侯称公，沿途迎演，旗鼓喧哗"[36]。安溪在正月初十前后，也举办规模浩大的迎请清水祖师下山巡境活动。海澄县每逢保生大帝诞日，必举行迎神赛会

活动，“先数日各祀庙建醮，醮毕迎神，社人鼓乐、旌帜、楼阁、彩亭前导，至（青礁）慈济宫传香以归，方言曰割香，岁一为常”[37]。其他地区的迎神赛会活动也频繁举办，闽西北地区还有由迎神赛会逐渐发展为庙会的例子。如清流县每年八月廿八日为樊公诞辰，届时邑人必举办庙会，称“樊公会”，八月初，直隶、江西、浙江、广东四省及福建客商就云集于清流县城，“各以财会互相贸易，……至九月间方散”[38]。宁化县城的天后宫、普惠庙、五通庙、武圣庙、城西庙、城隍庙、草苍庙、福星庙等，每逢庙中神灵诞辰，均要举办规模不等的庙会[39]。连城朋口乡马埔村的哈蝴庙，每年二月初二必举办庙会，届时河源十三乡的群众云集于此，进行各种商品交易[40]。崇安县城每年二月都要举办迎请辟支古佛的庙会，俗称“柴棍会”和“蜡烛会”，据说“从唐至今，代代相传，年年集会”[41]。崇安乡村也时常举办庙会，志称：“乡村之神会，各赛其地之土神，是日远近皆至，百货俱集。最盛者星村之九月十五，曹墩之十月初一，上梅之重九也”[42]。庙会的形成，说明了福建民间信仰不但渗透到民间文化生活中，而且还与当地的经济生活联系在一起了。

二、对民间文化艺术的影响

福建民间信仰对民间文化艺术的影响主要表现在地方戏曲和民间歌舞上。

福建地方戏曲历史悠久且十分繁荣。远在唐咸通年间，福州、莆田等地就有歌舞、百戏的演出活动。宋代以后，在北方的戏剧、歌舞传入福建的同时，福建土生土长的地方戏剧、歌舞也应运而

生，并在明清时期逐渐定型。据统计，现存福建地方戏曲剧种有40多个，传统剧目达1.5万多个，均为全国之冠，故福建素有“戏剧省”之称。

福建地方戏曲的繁荣，其原因是多方面的，其中与福建民间信仰的发达有着极为密切的关系。古代福建，宗教活动往往伴随着戏曲的演出，在百姓的观念中，要获得神灵的欢心和庇佑，除了献上丰盛的祭品外，“演戏酬神”、“演戏娱神”也是一条重要的途径，这一宗教信仰与戏曲的结合至迟在宋代就已经形成。北宋时期，每逢元宵节，官府就在谯门架设棚台，“集俳优倡伎，大合乐其上”[43]。南宋初一度中辍，但绍兴九年（1139年）以后，张浚出任福建安抚使兼知福州军州，恢复元宵节演戏的传统，其目的是希望通过演戏酬神来祈福禳灾，宗教上的意义超过了娱乐的意义。当时福州司理王某在其诗歌中就指出了元宵节演戏的主要目的是：“姑循前哲事祈禳”[44]。宋代漳州府，每年七、八月之后，各里社“豢优人作戏，或弄傀儡（即提线木偶），筑棚于居民丛萃之地，四通八达之郊，以广会观者。至市廛近地，四门之外，亦争为之，不顾忌”[45]。俗称“乞冬”，意为祈祷好年成。由于每年演戏酬神都搞得轰轰烈烈，以至于朱熹知漳州时，专门发布《谕俗文》，“约束城市乡村，不得以禳灾祈福为名，敛掠财物，装弄傀儡”[46]。三年后，朱熹的学生陈淳针对漳州城乡盛行百戏傀儡，写了《上傅丞论淫戏书》，要求官府“散榜诸乡保甲，严禁止绝（淫戏）”[47]。反映了演戏酬神在漳州城乡已蔚然成风。宋代莆田演戏酬神之风也不减漳州，南宋诗人刘克庄曾作诗二首，记述了莆田祥应庙演戏酬神的盛况，其中有“巫祝谶言岁事祥，丛祠十里鼓箫忙”之句[48]。

明清以来，地方戏曲与民间信仰的关系更为密切。

首先，岁时节庆要演戏娱神。以元宵节为例，福建各地都有演戏娱神的习俗，文献记载："闽俗元宵节，自十三夜，街上张灯，陈百戏"[49]。漳州府自正月初十至十六，各寺庙除了张灯结彩外，还请提线木偶戏演出以娱神，俗称"布景"[50]。平和、云霄、龙溪等地，元宵节前后各里社也纷纷演出提线木偶、八仙、竹马等戏剧，并妆扮台阁故事、鱼龙百戏、闹伞等歌舞以娱神[51]。龙岩州在上元前后也必演戏，"以祈神贶"[52]。

其次，神诞日或其他一些宗教节日往往要演戏酬神。如福州五帝生日为五月初五，"前后月余演剧，各庙无虚日"[53]。闽清县"乡人演戏赛神，每月均有一二次，极见热闹"[54]。罗源县六月廿日相传为先锋神诞辰，各寺庙演戏酬神往往要前后延续一个月[55]。莆田县北宸宫每年三月初三玄天上帝诞辰要演戏三天，五月十五和十六演戏二天庆祝天帝诞辰，五月十八、十九日又演戏两天庆祝王灵官生日，正月初六、初七为玄天上帝回銮日，又演戏两天以娱神[56]。闽南地区演戏庆贺神诞更为盛行，如泉州在农历七、八月间，伴随着普渡，几乎村村演戏，演戏之多为全国所仅见。金门正月初九为天公生日，"里巷皆演戏报赛"[57]。长泰"遇神诞请香迎神，……演剧连朝"[58]。平和"自冬成后，村社人家皆演剧赛神，谓之赛平安"[59]。厦门"赛社演剧，在所不禁"[60]。其他地区演戏酬神之风也不亚于闽南。如福鼎城乡，每逢神诞，例应演戏谢神。一年之中，神诞频繁，农历三月廿三为马祖诞，一般演戏三至五天。四月初八亭仔下泗洲佛诞辰，演戏谢神三至五天。六月初六为杨府圣诞，也演戏谢神。规模最大的是七、八月间的溪间戏，一演就是26天，加上请来的戏班，落地、谢神义演

2天，共为28天，城关居民，差不多整月都在狂欢中度过。乡民还抬出城隍爷、大帝爷、关帝爷、五帝爷、奶娘妈、马祖婆、将军爷等神灵到溪岗观戏[61]。店下镇玉屿境喻氏家族建有奶娘宫，奉祀娘奶妈。而珠峰境为客家杂姓，建有大帝宫，奉祀大帝爷。“两境之民，每逢佛诞圣节之期，互请社戏赛台”[62]。点头镇为福鼎重镇，旧时分四境，街头属长兴境，以奉祀泗洲佛为主，有泗洲佛亭一座；街尾属会龙境，原有杨府爷宫和临水宫两座神庙，规模宏大；横街属长春境，供奉华光大帝；海乾下属永丰境，有南朝大王和马祖娘娘两座神庙。当地“求神许愿之风大炽，谢神演戏之风日盛。四境互相攀比，谁也不甘落后，经常连台公演达一两个月之久，尤以六、七月间为甚”[63]。闽西的连城，“迎神斋醮，饰灯游戏，梨园入境，则乡而城，城而乡，春秋不歇”[64]。上杭“每六年迎神，演剧连月，谓之大当年”[65]。宁化“梨园入境，即酣歌浃月，合邑如狂”[66]。龙岩“每逢神会，张棚结彩，备极华丽。近城各坊，则竞聘潮剧”[67]。永定“祈年报赛，迎神申敬，演戏为欢，亦不可三五日而止。……会期迎神既毕，犹抽头演戏，经旬累月不休”[68]。

第三，家族祭祀及婚丧喜庆有时也要演戏酬神。福建许多家族把演戏作为祭祖的一项重要内容写入族规，如武平城北李氏家族的“始祖春秋祭规条”就明确规定，族产中划出5000文，“以为始祖祠内演戏之用”，“始祖祠内演戏，于仕缙前三日或后三日内决，宜遵期开演，不得延迟，如违公罚钱一千。”有些家族把出资演戏作为处罚违反族规的手段，如华安县仙都乡唐氏家族，规定亵渎祠堂、侮慢族长者“罚戏一台”。漳州市郊某家族也规定破坏水利设施，乱砍森林者“公议罚戏一台”[69]。至于婚丧喜庆演戏

娱神酬神者更为常见，甚至连拜忏做功德也时常演戏，清末泉州进士吴增抨击道："流俗是非太倒置，作大功德竟演戏，大小班，无不备，男女眷，无不至，嬉谑笑言，嫌疑不避。毫无哀痛心，大有欢乐意。破费计百又计千，人多称其孝，戚友称其贤，呜呼其然岂其然？[70]"

戏曲与民间信仰的紧密结合，一方面推动了民间信仰的发展，另一方面也促进了地方戏曲的繁荣，从而为民间文化生活注入了新的生机和活力。民间信仰对福建地方戏剧的影响主要表现在以下几方面：

1. 福建地方戏的剧种众多，戏班的数目更是惊人，几乎所有的州县都有若干个戏班，有的州县戏班多达数十个，如清康熙时，莆田一县就有戏班28个，乾隆时增加到32个。这些戏班之所以能生存下去，最重要的原因是福建民间宗教信仰活动往往伴随着戏剧表演，"演戏娱神"、"演戏酬神"的习俗为戏班提供了可靠的客户和生活来源，在客观上促进了地方戏曲的繁荣。许多戏班就是在民间宗教信仰活动的推动下产生的，如闽清县"乡人演戏赛神，每月均有一二次，极见热闹，向皆省城及古田、永泰外来之剧班。自清季以来，有所谓'儒家'者，系邑人所组集之娱乐"[71]。可见，闽清的"儒家"戏班是适应"乡人演戏赛神"的客观需要而产生的。连城县姑田一带寺庙甚多，庙会也多，每逢庙会多演戏酬神。由于请外地戏班花钱多，招待也麻烦，于是姑田境内便自己组织戏班。清末民国初，连城的下堡、上堡、后洋三个村的群众也各自筹备戏班[72]。

2. 由于福建各地戏班众多，竞争也十分激烈。许多地方在迎神赛会时，有时要请两个或两个以上的戏班演对台戏，俗称"斗

戏”。斗戏是一种很残酷的竞争，斗戏的剧目多是要演好几天的连本戏，观众要求几近苛刻，后台乐队的一板一眼，前台演员的一招一式，都加以认真品评，仔细挑剔。无论是演员还是后台乐队都要全力以赴，争个高低，演员晕倒台前，乐师累得吐血的事时有发生。尽管斗戏过于残酷，胜者声誉倍增，败者声名扫地，但在客观上却有力地促进了戏曲水平的提高。

3. 为了适应民间宗教信仰活动的需要，福建地方戏曲的许多剧本带有浓厚的宗教色彩，诸如《目连救母》、、《李世民游地府》、《临水平妖》、《封神榜》、《西游记》、《白蛇传》、《八仙飘海》、《度白登仙》、《韩湘子》、《水漫金山》、《槐阴会》、《刘海得道》、《五显》（又名《南游记》、《华光传》）等等，其中《目连救母》经常在斋醮、神诞、迎神赛会、拜忏、普渡等宗教节庆时演出，影响最大。《闽杂记·补遗》载：（普渡期间）“兴化等处，则于空旷地方搭戏台，两旁皆架看棚，对台设高厂，迎各社神。……戏台上亦连日演戏，至满日则皆演《目连》。”泉州在丧葬时，要“延僧为《梁王忏》七日。……礼忏之末日，僧为《目连救母》之剧，合梨园演戏，至天明而止，名之曰‘和尚戏’”[73]。福州的台江和鼓楼达明里都建有目连坛，主要供演《目连救母》戏。《目连救母》故事除了见于《佛说盂兰盆经》外，还见于《经律异相》、《撰集缘经》、《杂譬喻经》等佛经中，唐代出现了《大目连缘起》、《大目犍连冥间救母变文》等，故事情节逐渐完备。北宋产生了《目连救母》杂剧，明中期郑之珍进而写成了《目连救母劝善戏文》100折。整个故事不外宣扬善有善报、恶有恶报的因果报应的宗教思想和儒学的孝道，目的在于劝善行孝，福州台江和鼓楼达明里的目连坛各有一对楹联，道出了演目连戏的实质。其一曰：“慎莫造

因，惩劝一场留样子；足为能孝，艰难每饭苦思亲。”另一楹联曰：“处世莫宣骄，看到下场，那有八人抬傀儡；奉亲须报孝，苦思进饭，愿为众母具盂盆”[74]。

4. 福建地方戏曲的一些剧种脱胎于宗教仪式，最典型的例子是闽南的打城戏。打城戏未成为剧种之前，是僧尼道士在打醮拜忏时举行的一种宗教仪式，即灵桌上安放纸糊的城池，代表九层地狱，由若干名僧侣或道士表演说唱，并结合一些简单的杂技表演，以打破纸糊城池寓意打破地狱拯救在地狱中受苦受难的亡魂。后来，吸收了梨园戏、高甲戏、木偶戏的某些表演形式，经常在丧仪、盂兰盆会和水陆大醮上搭台演出，具备了戏曲的雏形。光绪十六年（1890年），泉州开元寺和尚为了招徕法事业务，组成半专业性质的戏班，俗称“大开元班”。不久，从“大开元班”中分裂出“小开元班”，演员不限于僧侣道士，吸收一些年青人和少年参加，演出剧目、行头以及演出水平均超过“大开元班”。本世纪20年代，晋江东石、龙湖、永宁、青阳道士相继组织了“小兴元”、“小荣华”、“赛龙章”等戏班，以表演《目连救母》之类的神怪故事为主，兼演历史故事剧、武侠剧等。由于打城戏的班主是道士或和尚，故俗称“师公戏”、“和尚戏”、“法事戏”。过去在龙岩一带流行的“道士戏”也是道士在作醮拜忏中穿插进行的一种戏剧演出，大约在明末清初就形成了。龙岩的道士戏分为武戏、文戏、驳邪歌三种形式，武戏类似于杂技表演，表演时仅配上锣鼓和“龙角”，既没有布景，也没弦乐伴奏，主要节目有倒背、做对、掀纸、喜鹊过枝、打笠花、打席花、打席筒、舞碗、观音坐船、海青跳潭、上翻竹、上刀梯等。驳邪歌类似于对歌，多是两人对唱或对念，也有独唱或独念，穿插在道士戏中进行，主要内

容是龙岩地区的方言民谣。文戏的戏剧色彩较浓，有唱有做，有念有打，演出的节目多是擒妖捉鬼的神魔故事，宣扬因果报应，诸如《瞎子算命》、《傅王公》、《哑子扫墓》、《八仙》、《海青成神》等。由于道士戏以方言演唱道白，通俗易懂，且形式自由，灵活多变，故曾经有过与汉剧、潮剧对台演出而赢得多数观众的盛况[75]。在沙县城郊流传的“肩膀戏”，则是由民间迎神赛会妆台阁的基础发展而成的[76]。

有的剧种虽然不是脱胎于宗教仪式，但它的产生和发展却与宗教活动有着密切的关系。如漳州一带的芗剧前身是台湾的歌仔戏。1928年，台湾歌仔戏班“三乐轩”到漳州白礁慈济宫祭祖演出，途经厦门，在水仙宫妈祖庙首演，又在白礁慈济宫连演三天，由于台湾歌仔戏是揉合漳州的锦歌、车鼓、采茶等艺术形式而成的剧种，其语言和曲调都是闽南群众所熟悉的，故很受欢迎。以“三乐轩”戏班到白礁祭祖为契机，以后几乎每年都有台湾歌仔戏班回大陆作较长时间的演出，促使漳州芗江下游的许多乡镇纷纷组织业余歌仔戏班，有些高甲戏班、梨园戏班也改弦更张，唱起歌仔戏，歌仔戏遂成为闽南地区喜闻乐见的剧种之一，因主要流行在漳州芗江一带，故又称“芗剧”。提线木偶戏至迟在唐代就传入福建，以泉州提线木偶戏最为著名，它的发展与宗教有着密切的关系。旧时，泉州人称天为“天公”，自卑为“蚁民”，认为“天公”主宰一切，“蚁民”要向这个最高统治者“祈求”或“许愿”，要请提线木偶戏班演出。舞台由18支竹竿架成，呈八卦形，周边供奉36尊木偶，其中有戏神“相公爷”。祭天“进表”时，演员操作“相公爷”。木偶拿着由道士写好的章表在舞台上边表演，边诵念，俗信这样才能将章表转达给“天公”，才会有灵应。请

“戏公爷”出场时，要焚香点烛，演毕又要举行辞神仪式，充满着神秘的宗教气氛。由于泉州提线木偶戏长期为宗教活动服务，所以许多道士成为木偶戏的行家，经常参加木偶戏演出，也有不少木偶艺人对道教科仪也非常熟悉，甚至参与道教的斋醮活动。道情调与木偶曲调也相互吸收，故民间有“师公（道士）嘉礼（木偶戏）调”的俚语。

与地方戏剧一样，福建民间歌舞也深受民间信仰的影响。每逢岁时节庆和神诞日，各地除了演戏酬神、演戏娱神外，还往往组织歌舞活动来助兴。有关文献记载很多，如明代福州，每逢迎春日必演戏酬神，并选出若干名男女儿童妆扮成历史人物，坐于木架上，抬之游行，俗称“抬阁”或“台阁”等，同时还有各种歌舞活动。《闽部疏》载：“迎春日，多陈百戏，盛亭台之饰。坐婴儿高槊上，儿皆惯习，饮啖自若，了无恐怖。千夫百骑，绕堂皇而出，唱呼跳舞，劳以历书。”泉州在上元节后数日为关圣会，“大赛神像，妆扮故事，盛饰珠宝，钟鼓震钩，一国若狂”[77]。清代以来，以风尤烈。立春前一天，平和、云霄等地要抬阁出游[78]。长汀县自正月十一至元宵节，有俗称“舞小鬼者，……沿街人家跳舞”[79]。上杭“一岁中遇神诞日，各坊装台阁故事”[80]。龙岩从正月初一至元宵节，扮鬼弄狮或妆龙灯、罗庆灯、球灯，“唱歌庆赞，比户骚然”[81]。漳平县在春节期间，“少年装扮狮猊狞鬼之属，向人家演弄，谓之跋师、跋鬼”[82]。

由于民间歌舞与民间宗教信仰活动的紧密结合，使得许多民间歌舞带有浓厚的宗教色彩，有的民间歌舞则是从宗教仪式中演化而成的。以莆仙一带的民间歌舞为例，棕轿舞、九鲤舞、莲灯舞等民间歌舞的产生和发展均与宗教信仰活动有密切的关系。棕

轿舞起源于古代对火神的祭祀仪式，至今仍保留着对火神崇拜的痕迹。跳棕轿前，要架柴火若干堆，高三四尺，依次点燃，扛轿手在锣鼓声中穿梭跳跃火堆，直至柴火熄灭为止。摆棕轿的火堆排列有三点直线式、三点三角式、五点梅花式等，舞者双手握轿扛，绕着火堆，边穿梭跳跃，边左右摆动棕轿。九鲤舞相传源于何氏九仙化成九鲤飞升的传说故事，旧时只有逢龙年才表演一次，或者发生重大旱情或瘟疫时，方可破例表演。无论是正常表演或破例表演，自始至终都充满着宗教色彩。九鲤灯制作完毕后，要安放在村社宫庙中，并要请道士做道场来“点眼”。点眼后，先在宫庙广场上试舞，舞毕，又放回宫中，并以香火奉祀。出宫表演时，要举行“请驾”仪式，即由乡老捧香引路，沿途大放鞭炮，边走边起舞以驱邪禳灾。表演毕，返回宫中，先行者是持蛟灯的表演者，灯头须对准宫庙之中。入宫后还要在宫庙中起舞一番，才将九鲤灯放好。节庆或禳灾后，要演戏酬神，并请道士做道场，最后才把九鲤灯焚化。莲灯舞亦称“穿九莲”，原先是和尚、三一教经师做道场时的一种娱神仪式，后来演化为民间舞蹈，也充满着宗教色彩。

福建民间信仰还对神魔小说的创作产生了一定的影响。任何一种宗教信仰的产生都伴随着神话传说故事的出现，福建境内神灵成千上万，每个神灵都有若干个神话传说故事，这些神话传说故事在民间以口头文字的形式代代相传，并不断得到补充、完善，在一定程度上反映了劳动人民的喜怒哀乐，也揭示了人世间的善恶美丑，影响之深远大大超过所谓“雅文化”，其本身就是福建民间文学的重要组成部分。与此同时，神话传说故事也为神魔小说的创作提供了丰富的素材，明代余象斗的《南游记》、《北游记》和

清代里人何求的《闽都别记》中的许多故事情节均取材于福建民间神话传说故事。《南游记》4卷18回，主要描写华光大帝为了寻找母亲，上天入地，历尽千辛万苦，决不屈服的故事。《北游记》4卷24回，描写神武大帝降伏妖怪，为民除害的故事。华光大帝和神武大帝也是福建有影响的神灵，有关他们的神话传说故事颇多，《南游记》和《北游记》均取材于此。鲁迅先生在《中国小说史略》中曾以较大篇幅介绍了《南游记》和《北游记》，认为它们"非宋以来道士造作之谈"，而是流传于"人民闾巷间意"的民间故事结集起来的，这种看法是符合历史事实的。《闽都别记》共401回，洋洋大观约120余万字，该书搜集加工了从唐宋至明末清初流传于福州地区的民间传说，具有浓厚的地方色彩和乡土气息。尽管《闽都别记》时间跨度大，内容庞杂，但临水夫人陈靖姑降妖伏魔，为民除害的神话是全书的最重要线索，同时还记述了大量其它神话传说。从福建民间信仰的角度看，与其说《闽都别记》是一部小说，不如说它是一部福州地区神话传说故事大全更为恰当。

三、对医学的影响

在人类社会早期，巫与医是合而为一的。"医"字古代也写作"毉"，从字形上就可以看出古代巫与医的密切关系。在古人的观念中，疾病为厉鬼所致，巫能驱鬼，当然能愈人之病。医能治病，自然也能驱鬼。所以《山海经》提到巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相等巫者"皆操不死之药"，《吕氏春秋·勿躬》、《管子·经言》、《论语·子路》等书中，也常常以"巫医"连称，说明在上古社会巫与医确实是不分的。应该说，当时的巫觋掌握着一定

的医学知识和药方，并积累了一定的医学经验，对于解除群众的病痛起了一定的作用。如果要对中医学的源流作一番追溯的话，恐怕不能不提到巫觋和巫术，人类学家林惠祥先生曾指出："医士的起源不过就是'破邪的术士'，而药学也不过是魔术的一种"[83]。战国以后，虽然有了"巫用精粹，医用针石"的区别，但在大多数人的心目中，巫要比医更灵验，医只能治有形之病，而巫却可以驱逐无形的病魔，不但能愈一般的病，而且能起死回生，所以在漫长的封建社会中，信巫而不信医者大有人在，巫严重地阻碍着医学的发展。

福建历史上巫术盛行。秦汉以前，东南越的巫术名扬天下，连汉武帝也深信不疑。闽越族灭亡后，越巫仍继续流传下来，并与从中原传入的各种巫术融为一体，在民间转相传授，盛行不衰，致使古代福建形成了"信巫不信医"的陋习，对福建医学的发展产生了很不良的影响。

早在宋代，蔡襄知福州时就指出："闽俗左医右巫，疾家依巫索祟，而过医门十才二三，故医之传益少"[84]。为了改变"信巫不信医"的陋习，蔡襄特地发布公告劝戒，并将《太平圣惠方》勒之于石，广为宣传。尽管蔡襄用心良苦，但积重难返，收效甚微，明代长乐谢肇淛不无感慨地说道："今之巫觋，江南为盛，而江南又以闽广为甚。闽中富贵之家，妇人女子，其敬信崇奉，无异天神。少有疾病，即祷赛祈求无虚日，亦无遗鬼。楮陌牲醪相望于道，钟鼓铙铎不绝于庭，而横死者日众。愒上之人无有禁之者，哀哉！[85]"

有关文献对福建历史上"信巫不信医"的陋习记载颇多，具体表现形式也是多种多样的，主要有：

1. 请巫觋作醮。古人以为，生病乃病魔附体所致，所以要请巫觋僧道来家里作醮，驱赶病魔。明代福州流行着“替身”习俗，即家里有人患病，请道士作醮。道士用纸竹扎成一个纸人，说是病人的替身，然后装神弄鬼，作法一番后，宣称病魔已被赶到替身上，将替身焚化，病人自然痊愈。谢肇淛的《文海披沙》对此陋习有所记载，他说：“今俗人家患病，笃道士作醮，祈禳以纸为人，名曰‘替身’，此鄙俚可笑之极！[86]”寿宁则有请巫“打尪”之俗，即请巫觋作醮驱赶病魔，志称：“俗信巫不信医，每病，必召巫师迎神，邻人竟以锣鼓相助，谓之打尪，犹云驱祟”[87]。打尪时，左邻右舍、亲朋好友聚集在病人家中，大吃大喝，不这样做则会被乡人看作是吝啬。打尪仪式搞得沸沸扬扬，有时连病人的家属也竞相围观，“病人骨冷而犹未知也”[88]。一旦瘟疫流行，百姓甚至把医和巫对立起来，志称：“闽俗病瘟独信巫，谓谒医必死”[89]。所以，请巫觋作醮之风更为盛行，前面已详细论及的福建各地的瘟神信仰和“送王爷船”，是“病瘟信巫而不谒医”[90]的集中体现。同安县的“做平安”习俗，仪式与“送王爷船”不同，但目的是一样的。志称：“地方遇时疫，辄先期祈神，后辄吉醵资于社庙建醮，曰做平安。……于庙前竖木为旗竿，高丈许，先期素食，至期祭品甚丰，延道发表诵经，各家点灯演剧宴客，名曰谢天地，大约在十月、十一月、十二月举行”[91]。

2. 请巫觋跳神。跳神又称“降神”、“打童”等，是一种由巫觋宣称神灵附体，做出与常人不同的怪异行为来愚弄百姓的迷信活动。跳神者有男有女，男的俗称“神汉”或“跳童”，女的俗称“仙姑”或“神姐”。古代福建跳神“上下诸府皆有之，而下府尤盛，皆巫者为之”[92]。跳神者除了为人驱邪、寻物、寻人、问亡、

判断吉凶外，也替人治病。治病的方法不一，有的单纯装神弄鬼，阮元《广东通志》引《粤东笔记》云：永安县俗尚师巫，人有病重，则画神像于厅堂中，男巫扮成妖里妖气的女子，在锣鼓和牛角声中，手持竹竿，竹竿上挑着一只鸡，手舞足蹈，怪声怪气地又说又唱，令人啼笑皆非。有的用小刀划破自己的舌头，以鲜血画符，叫病人将符焚化成灰，再和水饮服。有的则叫病人把符贴在床上。其效果可想而知，“常见有因病而祷，病仍不愈”[93]。还有的跳神者在为人治病时也结合一些药物，《政和县志》载：“民间疾病，医药罔效，辄请巫入家，为傩俗。请入降童，云神附其身，或教以药，或教以禳”[94]。清代宋豪之曾作《闽中吟》对福建跳神迷信活动加以鞭挞，诗云：“南人素尚鬼，闽中久成俗。遂使孤鬼祠，多于编氓屋。醵钱辄报赛，老幼纷征逐。牛鬼与蛇神，时亦为祸福。往往降巫身，能为人咀祝。狰狞红帕首，腾掷赤垂足。曰旸旸忽雨，曰病病者笃。东邻有穷叟，杖藜方向哭。自云十岁儿，神怒偶然触。卧病幸经旬，灵巫幸见恤。欲得神明欢，须觸九百粟。所恨粟难得，自分成茕独。有客闻此言，气愤双眉蹙。笞巫毁其神，病者起食粥”[95]。

3. 到寺庙求符水、香灰等回家给病人喝，或者将符箓挂在病人的床上、寝室门上以驱邪。古代福建符箓泛滥，其种类之多，令人咋舌，有五敕符、五鬼符、镇宅符、镇诸怪符、镇恶符、平安符、月令符、和合符、离散符等等，有的符箓是专门用来治病驱邪的，如五敕符用于镇恶鬼、驱瘟疫、愈外伤等，安胎符则专门用于保胎，催生符用于催产，断疟符用于治疟疾，几乎所有的庙宇都有制作符箓以骗取群众的钱财。有的寺庙还用香灰、供奉神灵的果品、茶水给病人治病。闽南一些地方的百姓相信得了病是

因为得罪了“王爷公”，所以要用丰盛的祭品和隆重的仪式来敬奉它，以求得王爷公的宽恕，俗称“贡王”。吴增在《泉俗激刺篇·贡王》中写道：“有病药不尝，用钱去贡王，生鸡鸭，生猪羊，请神姐，请跳童，目连傀儡演七场，资财破了病人亡。”

4. 抬神寻药。此俗在闽南地区比较流行，或抬着神像到药铺寻药，或抬着神像到野外寻草药。《闽杂记》载：“下府各县，皆有舁神寻药之俗，……病家或抬社庙神，或抬家所祀神，颠簸而行，至药肆前，像重，止不能行，随取肆中药，次呈像前，如是则像复轻，仍舁而归，不论何药，购而服之，虽死不悔”[96]。厦门地区抬神寻药是以神轿的扛头遥指某药来定药味，志称：“……至抬神求药尤可笑，以二人肩神舆行，作左右颠扑状，至药铺以扛头遥指某药则与之。鸣鼓喧嚷，道路皆避。至服药以死，则曰神不能救民也”[97]。泉州地区则以神轿的进退来定病人吃什么药，《泉俗激刺篇·佛讨药》云：“病人病势剧，请佛去讨药，好药不必人人有，总有佛爷好妙手。轿进步，药则可；轿退步，药则叵（叵乃方言，意为不可以）。有时不进亦不退，颠来簸去吓杀我。百虚无一实，十分煎成七，毒如钩吻根，咽之甘如蜜。甘如蜜，嗟何及，宛其死矣啜其泣。”漳浦县则抬着神像到野外寻草药，神像称“木皂隶”，清代施鸿保曾作如下记述：“漳浦县城隍庙有木皂隶。民有病者，舁其像行郊野间，群巫随之挝鼓吹螺，过草木丛茂处，突一巫跳掷如醉，则止像拜之。其巫随取草根、木叶、藤梢、竹枝之类，仆地睡去，群以为神赐之药矣。俟巫醒，坐以彩舆，插花披锦，随像而归，以所取物煎饮，病者愈，则演戏酬神，而以金帛谢其巫。县人莫不尊信，至称为药王大帝，且杜撰《药王出身记》。雍正初，鄞县陈汝咸以翰林改知县事，始严禁之，并

毁其像。今则此风复炽，维所舁非从前木像矣”[98]。

5. 占卜药签。在闽南的保生大帝庙、三平祖师庙中，大多有药签供信徒抽取。家里有人生病，家属带着祭品到寺庙中，烧香礼拜，祈祷一番后，便摇晃药签筒，占取一枝，根据药签的号码查对药签簿或询问庙祝，再拿着药签所开出的药方到药店买药煎服。保生大帝庙的药签最为有名，一般分内科、外科、小儿科药签，有的庙宇还有妇科、男科、眼科等药签。药签是科学与迷信的混合物，一方面，就药签所收录的药方而论，有的抄自《伤寒杂病论》、《金匮要略》、《备急千金方》、《医学集解》、《医学心悟》、《景岳全书》、《三因极——病证方论》、《丹溪心法》、《外台秘要》、《温病条辨》等古代医学名著，大多数则采自民间秘方、验方，倘能对症下药，确能收到一定的防病治病的功效，有时其疗效还是很显著的。我们在调查时，听到许多人对药签的功效赞不绝口，也看到庙宇中挂满了诸如“妙手回春”之类的锦旗、匾额，还有一些病人康复后写了感谢信贴在墙壁上，有声有色地叙述了自己得重病后，如何求医，又如何向保生大帝求药签，服了神药后，又如何灵验，药到病除的经过。尽管群众对药签功效的评价有夸大溢美之词，但不可否认，药签的药方是科学的，据研究确能治疗五十多种临床常见病，加上心理因素的作用，有时其疗效是令人惊奇的。另一方面，就药签的占取方法而论，它又是迷信的、反科学的。药签少者数十枝，多者百余枝，放在同一签筒中，求药签者听天由命卜取其中一枝，再根据药签所开示的药方取药煎服，这就很难做到对症下药，带有很大的盲目性和迷信色彩。幸好药签的药方多是由人参、当归、熟地之类的滋补药组成，对一般病人有益无害，避免了因盲目用药而发生的悲剧。清光绪四年

(1878年)以来，泉州花桥慈济宫设立施药局，对贫苦百姓施药、施诊，对于解除百姓病痛起了比较好的作用。

第二节　在台湾、东南亚的传播与影响

一、在台湾的传播和影响

福建与台湾隔海相望，两省民众在地缘、血缘关系上十分密切，习惯上人们总把福建和台湾合称为“闽台”，因为地理上，闽台两地一衣带水，唇齿相依；海峡平均宽度仅有200公里，海底最深处只有80米，即使使用人力的海船，横渡也只需1至2天，这种自然条件为两岸百姓长期交往提供了方便。在人文上，古代福建移民最早入台开发，对宝岛的建设发展作出了重要的历史贡献，两地的人民亲如弟兄，俗称“闽台关系血浓于水”。所以闽台关系源远流长，历史文化交融一体，无论在血缘、语言、习俗或是工艺、建筑、戏曲等方面，两地无不一脉相承，同出一辙。

台湾社会流行的民间信仰也大多传自福建，许多福建土生土长的神格化历史人物在台湾各地广为流传，这些民间信仰是伴随着福建移民入台开发而逐步传开的，其播迁的方向和范围，与移民开拓的路线、发展是相一致的。福建移民将家乡神庙的香火带入台湾，并在海岛各地播传火种，这既寄托移民们思乡思亲的情思，又是大陆传统文化在台湾的生根发展。

福建民间信仰是伴随移民入台而流传的，那么福建移民什么

时候开始入台呢？目前还未发现有文献确切的记载。闽台文化渊源关系可以追溯到距今三四千年的新石器文化时代，在台湾北部基隆河下游发掘的圆山文化遗址，出土了一批有段石锛和有肩石斧，这批石器与闽侯、南安、龙岩、长汀、武平等地发现的有段石锛等文物相似，福建发现的这些石器是属于初期制作水平，而台湾出土的这批石器制作工艺较为进步些，显然台湾发现的有段石锛等石器制作方法，是由福建等地传过去的[99]。高雄县凤鼻头贝丘文化遗址下层出土的墨灰、彩陶文物，与福建闽侯昙石山文化遗址发掘的文物最为相像[100]，同属东南几何印纹陶风格，大量考古材料证明，早在新石器时代，福建土著先民就把文化传播到台湾西部沿海地区，所以两地考古中发现，原始文化有许多相似之处。秦汉时，福建闽越人十分活跃，帮助汉高祖刘邦推翻秦王朝，打败西楚霸王项羽，建立了统一的西汉封建王朝，汉高祖特赐他们在闽浙赣一带重建自治的闽越国。到了后来，汉武帝大展鸿图，南征北伐，剪除割据边疆的少数民族王国势力，匈奴国遁迹漠北，南方诸国东瓯、南越、闽越也相继灭亡，特别是将闽越人举族迁徙到北方江淮，造成福建一带地旷人稀的严重局面，闽台两地的交往也由此而一度中断。

三国时期，东吴政权致力于开发福建，北方的汉人渐次移居福建，使人们又开始注意到台湾岛。《三国志·吴志》记有："遣将军卫温、诸葛直将甲士万人浮海求夷洲及亶州，……所在绝远，卒不可得至，但得夷洲数千人还。"这里夷州指现在的台湾，亶州指日本或流求，吴国从台湾虏获数千人而返。《隋书·陈棱传》记道：陈棱奉命率军横渡大海，攻打流求，"虏男女数千人而归"，隋代称台湾为流求。从这两条史料来看，唐代以前大陆多次从台湾

带走土著人，还未发现有汉人渡海移居台湾，唐代以后，这种状况始有改变，福建泉州港口的兴起，大批沿海商船出洋贸易，会使福建与台湾来往趋向频繁，但目前还缺乏这方面有关文献的直接记载。据史书记载，唐中叶浙江进士施肩吾率其族人迁居澎湖[101]，福建距台澎更近，会有一些人移民澎湖。宋代福建社会经济得到大发展，泉州港口外贸繁荣，当时北方战乱，大批百姓举家南渡，流入福建，使福建地方人口迅速增长，造成人多地少的矛盾，“虽硗确之地，耕耨殆尽”[102]，再差的土地也已垦尽，沿海百姓纷纷出海经商，或移居海外寻找发展的出路，这时有部分福建人移居台湾岛，谋求生计。《德化使星坊南市苏氏族谱》就记载北宋时有族人分迁台湾[103]，可见宋代福建沿海已有一些人迁入台湾，但数量还不多。

在迁居台湾的过程中，澎湖群岛是福建人率先开发的岛屿，元汪大渊《岛夷志略》说，在岛上“泉人结茅为屋居之”，由于闽南人的开发利用，引起元王朝的重视，于至元末年（1290年前后），在澎湖设立“巡检司”，从此漳泉百姓就以澎湖为中转点，逐步迁入台湾的西部海岸，最先选择地势平坦的北港作为休整、补给的临时居住地。当时入台筚路蓝缕、开辟天地的福建人主要是闽南的渔民，他们三五户或十几户结伴而居，逐步形成若干小渔村。可见元代福建人移居台湾的数量比宋代有所增加，但明初厉行海禁政策，阻止了沿海百姓迁居台湾的递增势头。在明末以前，福建人移居台湾基本上是盲目、零星的行为，甚至有的人半途而退，因此在台湾还未形成一个移民社区，一切都是毫无组织、缺乏秩序的自由状态。因此在缺乏相对稳定的社会环境里，精神信仰活动就不可能正常进行。而澎湖岛开发的比较早，岛上“鸡犬之声相

闻"[104]，形成有一定规模的社区，有关宗教信仰等活动才能渐次展开，到明代万历年间（1573—1615年），澎湖最先建造妈祖庙，把渔民所信仰的海上女神供奉在岛屿上，妈祖女神是泉漳渔民最早带到台澎岛屿的民间神祇之一。

明末漳州龙溪人（今龙海县）颜思齐、泉州南安人郑芝龙等为首的海上武装集团，占据台湾北港，"于是漳、泉人至者日多，辟土田，建部落"[105]。到崇祯元年（（1628年），郑芝龙归降明王朝，又招募福建沿海百姓数万人入台开垦，形成台湾历史上第一次移民高潮。明末清初，即1661年4月，民族英雄郑成功率军渡海，打败荷兰殖民者，收复台湾，当时大批因清王朝"迁界"措施而被迫背井离乡的沿海百姓，有相当一部分人东渡台湾，据研究材料，这批移民不下20万人，掀起台湾历史上第二次移民高潮。这两次移民高潮，迅速增加了台湾地区的人口，移民大多集中在台湾西南部、中部一带。从颜思齐、郑芝龙到清康熙统一台湾以前，是福建民间信仰在台湾岛上初步传播的时期。

这两次移民，特别是因清初"迁界"而流迁台湾的福建沿海百姓多是举家携眷，他们往往按方言、籍贯、甚至姓氏而形成村落，加之郑氏政权二十几年的治理，建立了一个初具规模的社会体制。在这种相对稳定的社会环境下，人们便有可能耗资倾力去建造宫庙。这时期福建部分民间信仰开始在台湾流传，1661年，漳化鹿港地方建有天后宫，被认为是台湾岛上最早的妈祖庙，传说郑成功率军收复台湾前，曾求拜过妈祖庙，祈望女神助以一臂之力，后来郑军顺利攻占台湾，自然格外崇拜妈祖女神，第二年就在鹿耳门建妈祖庙（今台南市安南区土城），供奉妈祖，妈祖信仰在台湾南部沿海平原地区逐步传开，到康熙统一台湾以前，全岛

已有妈祖庙10座[106]，这里是指有年代可考的妈祖庙，若干个年代不详的庙不计在内。

这时期传入台湾的另一个重要民间信仰，是闽南人尊崇的吴夲神医，即保生大帝，台湾最早的吴夲庙是建于郑成功收复台湾之前，“在广储东里，大道公庙，红毛时建”[107]，广储东里即属今台南县新化镇，保生大帝在台湾又称“大道公”，红毛指荷兰人，在颜思齐、郑芝龙占据台湾时，荷兰殖民者就已登陆活动，他们表示愿向郑芝龙交纳税金，以骗取信任，从而在台湾获得居留地盘。当郑芝龙率部归顺明王朝离开台湾后，荷军便乘机控制了整个岛屿。在荷兰殖民者统治时期，福建移民的民间信仰活动并没有停止，因此有建庙之举，台南县新化镇的大道公庙，不仅是台湾最早的保生大帝庙，而且还是目前所知道的福建民间神明在台湾的第一座神庙。郑成功挥师进攻台湾，曾将龙海县白礁慈济宫保生大帝神像供奉在船上，一起渡海作战，收复台湾后建庙供奉吴夲。到康熙统一台湾时，共建有21座保生大帝庙。

郑成功在台湾建立郑氏政权，也吸引了东南沿海许多民众，其中以福建漳、泉人为多，因此天妃、保生大帝信仰在台湾郑氏政权统治时期影响较大，宫庙也最多。渡海航行需要妈祖海神保佑，安居乐业需要吴夲神医赐福。保证海上航行畅通无阻是郑氏政权拥兵割据的基本条件，开辟荒野过程需要驱害除病是早期垦民本能的祈求，可见福建民间信仰在台湾初期传播以妈祖、吴夲为主要祭拜对象，是台湾社会初步开发的客观需要。当然，这个时期也有除漳、泉两地以外的百姓移居台湾，他们自然会带去自己家乡的神明。如福州籍移民信奉五福神，他们就在今台南市忠义街建一座“五帝庙”，供奉五福神。所谓五福神又叫五福大帝、五显

大帝，或简称五帝，是驱除瘟疫的神灵，传说神姓为张、钟、刘、史、赵等五位，这与闽南流行的瘟神王爷有些相似。每年六、七月间，要祭祷五帝，然后抬出神像“游村”，目的在于搜查缉捕境内的疫鬼，出游队伍声势浩大，热闹非凡，最后在海边举行“出海”仪式，用木制的桶装猪血鸡毛等污秽废物，当作被捕获的疫魔，与各种纸船一道放在海边点燃焚化，意思是把鬼妖驱放到海上，境内便可以太平无事。当时福州移民就把这种信仰带到台湾去。

福建移民带去地方土生土长的民间神明，同时也传进一些全国性的神祇，如玄天上帝、东岳泰山之神、天驷之神、观音菩萨，还有闽南人十分推崇的关帝，因为移民来自四面八方，为了生存和发展，人们需要互保互助，像关公这样讲信用、讲义气的神便成了人们心目中的偶像。郑成功率军入台后，关帝的信仰得到了倡导，在台南建立第一座关帝神庙[108]。从文献资料记载看，这时期传入台湾的神祇，比较有影响的大约有十几位，数量不多，宫庙寥寥，而且庙制简陋，也没有形成统一的祭祀礼仪。

康熙二十二年（1683年），清王朝统一台湾，消除了两岸武装对峙的隔阂，为海峡两地进一步交往开创新的局面。但是清王朝统治者仍然担心大陆反清志士会潜入台湾，使台湾反清斗争东山再起，便采取愚蠢而严厉的限制移民措施。然而，地少人多的福建沿海百姓为了生计，还是成群结队，络绎不绝地涌入台湾，清王朝的种种禁令根本无法阻止移民浪潮[109]。在这种不可逆转的潮流下，清王朝被迫于乾隆年间默认了移民的合法性，从而掀起了台湾历史上第三次移民高潮。福建、广东沿海人民纷纷携眷入台垦植，由台湾南部向北部开发，从西海岸向东海岸拓展，台湾社

会得到迅速的开拓与发展，田园日辟，村落星罗棋布，于嘉庆年间人口突破200万[110]，建置达到一府、四县、三厅。乾嘉以后，移民台湾的仍持续不断，根据1926年台胞祖籍调查结果表明，全台人口为3751600人，祖籍福建为3116400人，占台湾人口总数的83.07%[111]，由此可见，大陆移民台湾的多数是福建人。

在第三次移民台湾的浪潮中，成千上万的福建沿海人民横渡海峡，迁居台湾，在开拓过程中形成了许许多多不同地方移民的社区，他们在用双手建设富饶美丽的新家园时，不忘供奉家乡的神明，这时期福建民间信仰在台湾广为传播，五花八门的神像蜂拥而入，大大小小的宫庙急剧增多。如妈祖信仰得到更广泛的宣扬，妈祖庙几乎遍布全岛各地，“唯台湾奉祀天后甚多”[112]，这些妈祖庙每年农历三月二十三日神诞前，都要派人专程回莆田湄洲岛进香拜谒祖庙，日本侵占期间，这一传统朝谒活动受到禁止，台湾信徒就改以北港朝天宫为湄洲祖庙的代表，因为传说北港朝天宫的妈祖神像是直接由湄洲祖庙奉迎过去的，所以在台湾信徒的心目中，北港朝天宫就是祖庙的分身。

保生大帝也是福建民间信仰最有特色的神祇之一，在第三次移民浪潮的乾嘉年间，台湾各地出现一次建造保生大帝宫庙的热潮，根据《重修台湾府志》记载统计，台湾府五大神佛庙宇中，保生大帝庙的数目排在首位[113]。从文献记载的宫庙分布区域看，先在台南、高雄地方出现，随后发展到嘉义、云林等台湾中部地区，不久又扩大到台北、宜兰等北部地区。保生大帝宫庙扩增的过程，正是闽南移民开发台湾路线的历史反映，难怪保生大帝在台湾还被尊号为“开台大道公”，因为他与漳、泉移民相伴相随，是早期入台的闽南人披荆斩棘、开拓新家园的精神支柱。

福建另一个有地方特色的女神临水夫人，是福州地区、闽北、闽东等地崇拜的妇幼保护神，她也随福州移民飘洋过海到了台湾。清初，朝廷对移民台湾时禁时驰，即使放松移民过海措施，也仍限制携带家眷，造成台湾移民社会性别比例的严重失调，“（大埔庄）今居民七十九家，计二百五十七人，……其中有女眷者一人，年六十以上者六人，十六以上无一人，皆丁壮力农，无妻室，无老者幼稚”[114]。女眷寥寥无几，甚至有“村庄数百人而无一眷口者”[115]，所以在解禁移民之前，福州籍移民很少有女眷随往台湾，那么也就不可能建庙祭奉临水夫人。雍正乾隆放开移民携眷的限制，才有大批妇女儿童入台，也才有建庙供奉保胎扶幼的临水夫人的精神需要，已知的各地临水庙均是乾隆末年后建造的事实就证明这一点。在台湾主祀临水夫人的神庙并不多，但由于它专司护胎育儿的特性，深受妇女的崇拜，家喻户晓，人们往往把它配祀在其它神庙中，像妈祖庙、观音庙、岳帝庙、玉帝庙等神庙常设有临水夫人神像。而且台湾还把临水夫人扩大为“三奶夫人”，或称“三夫人妈”，即临水夫人陈靖姑、义妹林夫人纱娘、义妹李夫人等三位女神的总称，合祀时，陈靖姑置于当中，林、李两夫人并列左右。在台湾有些信奉三奶夫人为道教一派，名称“三奶教”[116]，在台湾妇女界还颇有影响。

在开发台湾过程中，除了闽南、兴化、闽中百姓移民外，还有闽西的客家人，虽然他们比起沿海人入台较迟些，但在开拓台湾北部中客家人作出了积极的贡献。清王朝驰禁移民以后，闽西客家人也纷纷加入移民台湾的浪潮，他们多取道淡水河口登岸，然后向周围发展。客家人入台也带去了闽西人仰慕的定光佛信仰，《台垵纪闻》记道：“台北一带汀州人聚落，如淡水阿里薈沿岸，家

户均供定光佛。”闽西客家人逐渐向台中发展，定光佛信仰也随之传播到台湾中部地区。乾隆二十七年（1763年），彰化县在北门内建一座定光庙，祀定光佛[117]。道光年间闽西人集资在淡水镇淡水街建造鄞山寺，特意从闽西永定县奉迎定光佛像入台，鄞山寺逐渐成为台湾定光佛信仰的中心，定光佛也就被尊奉为台湾闽西客家人的守护神。

这时期传进台湾的民间神祇来自福建各个地区，名目很多，但移民者中仍然以漳、泉两地为多，所以，迁到台湾的神明中，与闽南人有关的民间神灵数量也最多，比较有影响的还有清水祖师。乾隆年间，安溪县移民奉清水祖师神灵入台，作为安溪籍移民的守护神，在台湾各地大约有85座清水祖师庙。广泽尊王，最早是由泉州郭姓人带入台湾，先在台湾中部云林地方传播，后来逐渐成为漳、泉百姓共同供奉的神明。传说广泽尊王最善庇护流寓之人，因而闽南移民尊其为自己的守护神，台湾各地约有26座广泽尊王庙。灵安尊王，俗称青山公，是惠安“境神”，跟随惠安移民东渡入台，嘉庆五年（1800年），在彰化县芬园乡溪头村建第一座灵安宫，奉祀青山公，成为惠安籍移民的守护神，台湾现有青山宫5座。五府王爷，闽南人叫“王爷公”，职司五方疫病，实属瘟神。王爷公是所有地方瘟神的代称，神姓因地而异，多达数十姓，随着闽南人迁移台湾，王爷崇拜的习俗也移植到台湾，依籍贯不同恭奉的王爷对象也不同，如高雄市旗津区天凤宫的吴王爷来自晋江潘径乡，风山市北辰宫的巫王爷来自莆田南天宫，台南县将军乡保济宫的池王爷来自晋江大岑村，同乡的福安宫的吴王爷来自泉州锡坑村，台南县归仁乡永丰代天府的池王爷来自同安马巷，云林县小里港区福顺宫的朱、李、池三王爷来自漳浦县城南门外

京仔社，嘉义太保乡玉贤宫的黄、吴、李三王爷来自平和县古坑社[118]，等等。王爷崇拜在台湾十分盛行，其大小宫庙遍布各市县，在台湾众多的神庙中位居第二[119]。

田都元帅，又称田公元帅，是福州、泉州、莆仙等地方戏剧的戏圣，又叫戏祖。传说戏圣俗名雷海青，南安罗东十七都（坑口乡）人，自幼拜师学艺，擅长吹箫弹琵琶，是唐代著名的宫廷乐师。“唐天宝间乐部雷海青，遭安禄山乱，抗节不屈死”，被害后，明皇回京闻之动情，特封雷海青为梨园总管，唐肃宗封雷海青太常寺卿，宋高宗追封为大元帅[120]，梨园子弟便尊称他“田都元帅”，并建庙祀奉，俗称“元帅庙”，闽南人称呼“相公庙”。

田都元帅虽说是戏圣，但也能医治儿童疾病，“婴孩生疮毒，祈祷屡效，上元前后香火尤盛”[121]。甚至还能显威御寇，保境安民[122]，其司职远远超出唐明皇的赐封范围，因而演变成地方的神明。福建人移居台湾后，带去家乡的戏曲音乐，特别是南音、梨园戏在台湾广为流传，有关田都元帅的戏神崇拜习俗自然也在台湾各地传播。台北市龙山区紫来宫，供奉田公元帅，庙建于清代嘉庆年间，各地民间艺人也敬仰田公元帅，台湾艺人旧时每年农历八月二十三日在田公元帅庙，举行隆重的祭祀戏神典礼，祭祀三天，歌舞器乐助兴，是台湾民间艺人的一大盛会。

值得一提的是开漳圣王，俗名陈元光，在唐代初期对开发与治理漳州作出历史贡献，被当地百姓尊奉为“开漳圣王”，并建庙以祀。随着漳州移民入台，开漳圣王也飘洋过海，在台湾各地出现了几十座圣王庙，规模较大，信徒如云的宫庙主要是桃园县桃园市的景福宫、基隆市的奠济宫、台北士林芝山岩的惠济宫等，开漳圣王成为漳州籍台胞的守护神。每年农历二月十五日为祭奠开

漳圣王诞辰的节日，这一天各地信徒纷纷拥入圣王庙，焚香求拜，鞭炮锣鼓震耳欲聋，成为地方一大庙会。

从上述看出，康熙统一台湾后，福建沿海民众络绎不绝地移居台湾，成为台湾汉族同胞的主体，因此播迁过去的神明崇拜以福建为多，许多神祇都是福建土生土长的，他们也纷纷分身飞越海峡，落户于宝岛，构成了台湾社会民间信仰中最为庞杂的一部分。除了上面列举的重要福建籍神灵外，其他如显应祖师、张法主公、保义大夫、敕天大帝、马将军、良岗王、将军爷、三侯公、武惠王、董仙公、本官公等等都是福建人塑造出来的“人神”，他们乔迁海岛，成为闽台两地共有的神灵，两省有如此众多相同的地方神，这在全国省区之间还是比较罕见的，说明了闽台神缘是本源与分流的关系。神产生于福建，播迁于台湾，现在台湾重要的地方神中，主要的神明的祖庙大多在福建，它们是分香过海，属于福建祖庙的分庙。

福建民间信仰在台湾广为流传的具体表现，主要在两个方面：

其一是福建众多的地方神纷至沓入台湾，其数量远远超过清朝统一台湾以前，这在前面列举的神名中已可以看出。当然，福建移民不但奉迁去地方的神灵，同时也带入了一些全国性的神明，如观音、玉帝、土地爷、城隍爷、吕洞宾、玄天上帝等等，使台湾在短短的几十年间，形成了泱泱的神灵大世界，大小庙宇如繁星点点遍布城乡僻壤，至今台湾还号称：“神明三百，庙宇逾万”。其间也有其他省区的移民带去若干神明，但起主要作用的还是福建人。我们以1930年台湾寺庙调查材料为例，排在前10位的神佛有：

福德正神（俗称土地公）	庙计 674 座
王爷	庙计 534 座
天上圣母（俗称妈祖）	庙计 335 座
观音菩萨	庙计 329 座
玄天上帝	庙计 197 座
关帝	庙计 157 座
三山国王（广东客家守护神）	庙计 121 座
保生大帝	庙计 117 座
释迦佛	庙计 103 座
清水祖师	庙计 83 座[123]

以上 10 大神佛中，属福建省地方的神明占 4 个，广东地方神有 1 个，其余为全国性的神。可见福建民间信仰在台湾影响广泛，占有举足轻重的地位。

其二，宫庙数量剧增，神庙规模扩大，数量从前面统计数字已可看出。宫庙建制规模趋向宏大、气派，各家神道互相攀比，大兴土木，掀起了一场兴建神庙的热潮。

台南大天后宫。清朝统一台湾后，施琅奏请建造妈祖庙，即台南大天后宫，庙制为三进门式，规模宏大，庙宇巍峨，精雕细刻，绚丽堂皇。

北港朝天宫。康熙三十三年（1693 年），莆田湄洲岛的朝天阁树壁和尚，奉妈祖像入台，北港福建移民搭盖小茅舍供奉，雍正八年（1730 年），易茅加瓦，乾隆年间，当地官府资助修葺，庙制

扩大，有神殿二座，拜亭二座，东畔宝仔六座，咸丰年间增建西畔宝仔七座，东畔宝仔一座，光绪年间先后发生火灾一次，大地震一次，宫庙毁坏，随后募款重建，工程浩大，建筑面积达2000平方米，规制齐备，庞大壮观，于宣统三年（1911年）告成。

妈祖庙最大的要属鹿港天后宫，除了殿宇供奉神像外，两侧建有双层厢楼，后殿还建一座二层楼，可供香客1000余人食宿，其规模浩大可以想见。

台湾学甲慈济宫（祭祀保生大帝）。于郑氏政权时建造，初创只是简陋的小庙，清朝统一台湾后，大量流入台湾的闽南人，又集资改建，几经修扩，这座被称为台湾开基祖庙，规模宏伟，有正殿、后殿、钟鼓楼、白礁谒祖纪念亭和其他亭台，建筑雕栋画梁，流金铄彩，蔚为壮观。另外台湾县西定坊的大关帝庙改建后"栋宇华丽，工巧异常，大非昔比"[124]。祭祀开漳圣王的桃园市景福宫、祭祀清水祖师的台北艋舺清水岩、祭祀王爷的台南鲲身五府王爷庙，等等，其规制雄伟，香火鼎盛，也是远近闻名的。

台湾神庙增多，建制浩大，一方面是由于沿海移民大量流入，精神上需求所致；另一方面是经过移民几十年的艰苦创业，到乾嘉时期，台湾社会经济突飞猛进，一派欣欣向荣，这为集资耗力建宫庙提供了雄厚的经济基础。台湾从清代开始得到广泛的开发，肥沃辽阔的土地使人多地少的福建沿海移民如鱼得水，生产积极性高涨，他们带进了大陆先进的农业生产技术，加速台湾全岛的开拓与发展，使台湾社会"年丰物阜，生聚日众，一时称盛"[125]，其粮食除供给福建下四郡外，还远销江淮一带，农业经济发展也带动商贸经济的繁荣，加之乾嘉年间社会相对安定，社会经济得到持续的发展，"商贾安于市，行旅安于涂，舟车络绎，百货麇

至"[126]兴盛的社会经济，给人们大兴土木，建造富丽堂皇、巍峨壮观的庙宇提供了物质条件，因而乾嘉以后重修扩建宫庙成为时尚。

应该说，除了天主教以外，大陆上主要的宗教和各种民间信仰大多由福建流入台湾，其传播途径和方式因时而异，但福建移民自始至终起着重要的作用，他们恪守信奉，代代承传，香火不断，对台湾社会产生了极为深远的历史影响，综而述之有这几点：

（一）福建民间信仰在历史上曾构成台湾民间信仰的主体

在台湾早期的开发时，福建人是入台移民中的主力军，他们在开垦过程中，建家立业，形成一个又一个的村镇，为了生存发展，为了平安健康，就把家乡的神明供奉到台湾来。台湾移民中福建人占绝对多数，其所信奉的福建民间信仰中的神灵，自然成为当时台湾社会信仰的主流。根据《重修台湾府志》记载，乾隆初年，台湾各地庙宇数的统计，排在前五位是：

保生大帝	庙计 23 座
关帝	庙计 18 座
观音	庙计 16 座
天妃（妈祖）	庙计 15 座
元帝（玄天上帝）	庙计 14 座[127]

名列前五位的神佛中，福建籍的地方神占 2 个，其他 3 个神佛也是由福建信徒奉祀入台，从这个统计看出，乾隆年间台湾社会民间信仰的对象几乎是福建民间信仰的翻版，有清一代，其他省籍移民逐渐增加，随之而来的不同地方的神名也相应增多，然

而，福建籍人口在台湾占大多数，他们所信奉的神明，信徒最多，势力也最大，因此，福建民间信仰对台湾民间信仰的形成与发展始终起着重要的影响作用。

（二）福建民间信仰在台湾具有倡导怀乡思祖的社会功能

就民间信仰来说，人们崇奉神灵带有明确的功利性目的。祈求神祇为的是保佑合家平安，进献供品是希望神明关照赐福，个人实用性十分明显。为此塑造的每一尊神，都具备了满足某些信徒的要求，即神的职能作用，这种职能作用与功利性目的是相一致的，因而能激发人们信仰的热情。民间信仰与严格意义上的宗教信仰有许多明显的区别，其中突出一点就是前者世俗化的功利性目的极为鲜明。

福建移民入台，带去了家乡的民间信仰，为的是能够随时祈求得到神明的超自然力量的帮助。但由于清王朝对移民台湾问题的错误态度，采取了许多愚蠢的禁渡或限制的措施，虽然雍正、乾隆时放宽了移民台湾的政策，但仍然未公开准许百姓自由出入，这就人为制造了海峡两岸交往的困难，到同治十三年（1875年），钦差大臣沈葆桢上奏道："内地人民向来不准偷渡，近虽文法稍弛，而开禁未有明文，地方官思设法招徕，每恐与例不合，今欲开山不先招垦，则路虽通而仍塞，欲招垦不先开禁，则民裹足不前"[128]。开禁的请求得到朝廷批准，历时200年左右的禁渡台湾政策宣告结束，在这以前福建与台湾"路虽通而仍塞"，渡台难，返乡亦难，虽近在咫尺，却如远隔千里，在这种特殊的障碍环境下，台湾移民的民间信仰逐渐强化了社会的成份，即怀乡思祖的倾向。

移民带去的神灵都是家乡崇奉的神，而且比较看重家乡创造出来的神，这种神台湾有的学者称之为"桑梓神"。当回归故乡因

难重重、难以如愿时，游子的思乡念亲之情愈加浓烈，其情感就自然倾注于故乡的神灵上，以此寄托他们对故土的眷恋与遐思。有这么两则传说故事就很能说明这个问题：台湾新竹一带安溪籍台胞流传一个有关广泽尊王的灵异故事，说广泽尊王新到台湾，神名还不为人所熟知，有一年，台湾突然流行一种恶疫，瘟疫猖肆，病死许多人，人们想尽各种办法也无济于事。正当人们束手无措时，安溪移民焚香祷祀于广泽尊王，请求他驾临施法驱魔，以救受难之民。广泽尊王闻报，当即令遣5万部将以作替身，从天而降，横扫新竹一带妖疫鬼祟，保护了当地百姓的生命健康。据说若不是广泽尊王分身5万天兵天将降伏瘟魔，新竹等地还要被恶疫夺去5万人的生命[129]。这是有关广泽尊王在台湾的神奇传说，显然，这是安溪籍民众希望通过宣扬家乡神明的威灵，向人们表明自己的根、自己的祖是在哪里。

台湾艋舺地区惠安移民也有一个类似的神话传说：嘉庆年间，移民新到艋舺地，满目荆刺，一派荒凉，移民们忍饥挨饿，不畏困苦，展开了辟野开荒的斗争。但是当地瘴疠横行，严重危害了移民的生命安全，为了消灾驱邪，保护移民们的健康，大家合计，只有回福建惠安恭请青山王神像，才能镇邪平妖。果然神威名不虚传，很快就扫除了瘴疠病害，为移民们解除了后顾之忧，从而保证了建家立业的顺利进行。青山王身手不凡，名声大噪，人们便在艋舺建庙祀之[130]。这个故事也是在宣传自己家乡的神明有多么灵威、多么神奇。乾嘉前后，福建传过去的神，其神话传说或多或少都强调了在台湾的灵异事迹，这一方面是为了在新地区扩大影响的需要，另一方面也是人们怀乡思祖情感得不到满足，而不得不希望通过渲染家乡神祇的神异来弥补心理上的缺憾。

台湾的芸芸众神大多由福建分香过去，所以非常看重与福建的祖庙关系，几乎传过去的桑梓神都能在福建找到它的祖庙。鹿港天后宫供奉的妈祖像是施琅统一台湾时，从湄洲岛天后宫恭奉过去的，是台湾唯一由湄洲天后宫奉迎来的妈祖神像，被认为是妈祖祖庙在台湾的象征。闽南移民有的是由自己家乡的妈祖庙敬迎过去的，所以在台湾妈祖的称呼就有三种：由湄洲分身过去的叫“湄洲妈”，由泉州分身过去的叫“温陵妈”（温陵旧指泉州），由同安分身过去的叫“银同妈”（同安别称银城）。这些台湾的妈祖庙都非常重视回大陆朝拜祖庙，“岁往湄洲进香”[131]，返台时一定要奉走一尊妈祖像或奉走一束福建妈祖庙的香火。

台湾学甲慈济宫供奉的保生大帝神像，传说是郑成功军队从龙海白礁慈济宫奉迎过来的分身，在台湾各地保生大帝宫庙享有“正身”名位，誉为“开基祖庙”。每年农历三月十一日，学甲慈济宫都要派人护送神像去龙海白礁祖庙谒祖，俗称“上白礁”。甲午战争失败后，清政府签订了丧权辱国的《马关条约》，割让台湾领土给日本，使台湾省沦为日本殖民地，日本国为了征服台湾民众，大张旗鼓倡导日本的“皇民”文化，但是台湾人民依然心向祖国，不怕阻挠和迫害，各地神庙的香客有的想方设法回大陆进香祖庙，在遭受屈辱和压迫的特殊环境下，台湾人民更加渴望回归祖国，通过民间信仰活动来表达闽台祖脉一体、根在大陆的思想观念更加强烈。学甲镇慈济宫在无法正常回祖宫朝拜割香情况时，定在将军溪畔举行“上白礁”象征性仪式，祭典当日，各地香团派代表纷纷齐集慈济宫，在溪畔设案供香，面朝大陆方向，恭送学甲镇慈济宫的神像飞渡海峡，晋谒龙海白礁祖庙，香客集体遥拜，表达了台胞怀念故乡祖籍的情思。

“上白礁”祭谒祖庙仪式的举行，在台胞心中引起强烈的共鸣，得到民众的热烈响应，从此约定俗成，每年农历三月十一日举行一次“上白礁”谒祖仪式，即使在日本统治最黑暗时期，台胞仍坚持一年一度的“上白礁”传统祭祖活动，有的民众还在台南慈济宫竖立一块石碑，上面刻有“我台人士祖籍均系中国移来”的文字，台湾同胞的民族气节和爱国精神跃然在金石上，可歌可泣，激励后人。

1949年后，海峡两岸又出现阻隔，但“上白礁”传统并没有被废除，1960年“上白礁”活动，台湾各地进香团数万人参加，排队长达10多公里，绕境游行3天，十分热闹。随着近几年两岸关系的日趋缓和，“上白礁”谒祖活动愈益隆重，每次祭典少则数万人，多则十几万人，1982年，参加祭典的人数超过10万人，有香团、神舆、艺阵、花灯、艺阁等队伍，祭拜仪式后，大队人马载歌载舞，鼓乐齐奏，鞭炮喧天，踩街游行，人山人海，极为壮观。1978年10月25日，台胞集资在将军溪畔矗立一座高大的“郑王军民登陆暨上白礁谒祖纪念碑”，并刻有一段铭文：“三百余年来，学甲地方及台湾各地信徒，为遥拜大陆福建白礁慈济宫——保生大帝祖庙，及追念大陆祖先，代代相传于每年农历三月十一日举行弘扬民族精神之上白礁谒祖祭典而名闻遐迩。愿吾人共同勖勉，使中华民族更发扬光大，千年万世永垂天壤之间。”读罢铭文，令人荡气回肠，字里行间凝聚着台胞忠贞不渝的爱国情思，不是用简单的保生大帝信仰一句话所能涵盖得了的。就像学甲慈济宫有一副对联所表达的意思一样：

气壮乎天，万众同参学甲地；

血浓于水，千秋不忘白礁乡。

在日本侵占期间，台湾民众“拜妈祖，怀故国”，通过妈祖信仰的形式，寄托了对故国的情怀。每逢农历三月二十三日妈祖诞辰节，台湾各地妈祖香团要抬着妈祖神像“绕境弘法”，有的人组织香团取道香港或日本，赶到湄洲岛祖庙谒拜。1949年以后，台湾民众只能面向大陆遥拜祭祀。近几年，台湾信徒纷纷假道香港、澳门、日本等地，前往湄洲岛谒祖朝圣。1988年，农历九月初一至初九，有40多个台湾朝圣团，计有8000余人，分道朝拜湄洲妈祖庙；1989年5月，台湾宜兰县苏澳南方澳南天宫的妈祖信徒，组织一次大型香团船队越海直达湄洲岛的活动，有275人分乘20艘渔船，由南方澳启航直抵湄洲岛，出发前台湾信徒持香码头送行，鞭炮报吉，到湄洲岛后受到当地群众热烈欢迎，两岸民众共祭妈祖，同许心愿，弘扬妈祖信仰。

其他神庙也非常重视与福建的祖庙关系，如台湾高雄市文衡殿、宜兰协天宫供奉的关圣就是由东山县铜陵关圣庙分香过去的；云林县麦寮乡镇西宫的肖王爷是分香自晋江县磁灶乡富美村宫庙，等等，近几年台湾各地神庙掀起谒拜祖庙热，纷纷组织香团返回大陆寻根拜祖，促进了两岸民间信仰的密切交流，从70年代开始，台湾与大陆交往日趋频繁，台湾各地出现兴建或扩建神庙的热潮，1988年，台湾省有保生大帝庙400余座[132]，妈祖庙多达500余座[133]，其它各类神庙也在急剧增多。两岸相互影响，福建各地也出现方兴未艾的修建庙宇热潮。

神庙谒祖朝圣，实际上是中国祖先崇拜观念在神仙世界中的变相反映，通过“分身”或“分香”的形式，把大大小小的宫庙

整合归属在一个中心祖庙周围，既易于辨识神庙间的渊源关系，又利于强化信徒的寻根拜祖的观念。特别是在人为阻隔的环境下，人们无法通过正常的途径回乡探亲，就自然会转向神的世界，寻找精神寄托，袒露情感。台湾的民间信仰大多来自福建，与福建的关系可以用根与叶来形容，因此选择民间信仰活动作为维系与宣传闽台亲缘关系是最恰当不过的表现形式。通过朝圣祖庙让人们了解自己的祖根在大陆，在虔诚进香的冥思中，使人们怀乡思祖的情感升华为爱国爱乡的精神。从历史上看，福建民间信仰在台湾对维护祖国统一、激发台湾同胞爱国思乡之情的影响远比其它宗教活动作用大，每一次由宫庙组织的遥拜祖庙的典礼，都会吸引成千上万来自各地的香客。盛大壮观的游神活动，把谒祖祭祀宣传深入千家万户，从而激起一次又一次的怀念故土、思恋乡亲的思潮。闽台一家的观念已深深沉淀在海峡两岸的民俗文化之中。

(三)福建民间信仰是台湾移民维系各自群体团结的精神力量

台湾在郑氏政权占据时期，除台南滨海地区较早开发外，大部分地区是尚未开垦的处女地，而且被认为是“蛮烟瘴地”，一片荒芜。清朝统一台湾后，福建沿海百姓陆续结伴渡台，揭开了一场虽无轰轰烈烈，却又功垂千秋的垦荒活动的帷幕。面对杂草丛生、野兽出没的荒山野岭，移民们开垦过程所遇到的困苦是难以想象的，这里引述一段当时人所耳闻目睹的情景：

> “平原一望，罔非茂草，劲者覆顶，弱者蔽肩，车驰其中，如在地底，草梢割面破项，蚊蚋苍蝇吮咂肌体，如饥鹰饿虎，扑逐不去，炎日曝之，项背欲裂，已极人世劳瘁”[134]。

这还是在平坦土地上，遍处草茂荆盛，高的能盖住头，低的也齐肩，车马而过，尤如在地底下行驰，常常被草尖割破脸，苍蝇、蚊子等臭虫总是叮着你不放，加之烈日曝晒，人已乏力无神。移民的处境是十分险恶的，他们随时都受到病魔的折磨或野兽侵害，在这种恶劣的条件下，个人的力量是极其有限的，不要说建家立业，就是生存下去都很困难。因此以信仰作为一种组织形式，来发挥集体力量，是移民们的共同心愿。就个人来讲，参加某一集体信仰活动，能借助整体力量战胜自然，从而获得依赖与保护，除此之外别无选择。就组织者来讲，以信仰为号召团结民众，使他们对集体忠心耿耿，从而增强团体的稳定与力量。也就是说，每个移民都需要通过信仰纽带寻求群体的帮助，每个群体同样利用共同的信仰加强团结，形成强大的团体力量。

惠安籍移民有个传说：移民们在台北一带定居时还未有什么神庙，咸丰年间，惠安又来几个老乡，他们奉着青山王神像在惠安籍移民中进行募捐活动，有一天到了万华（今台北市龙山区），有惠安籍人开家店铺，店的后院有口古井，被蟾蜍精占据，常常肆虐害人，弄得谁也不敢住在后院，移民们谈精色变，这时恰好神明驾到，人们就建议请尊神镇妖显灵，当然目的是想考验一下青山公的神威，说也怪，青山王神像压在古井上，当夜就平安无事，第二天人们查看妖精早已无踪无迹，为害多年的蟾蜍精被青山王降伏的消息不径而传，移民们兴高采烈，庆幸有家乡的神明保佑他们，便集资兴建神庙，供奉青山王，从此台北青山宫成为惠安籍移民联谊的中心。

闽西移民在淡水河口一带开发时，为了加强团结，特意募捐建造一座鄞山寺，并派人专程返回闽西永定县奉迎定光古佛入台，

安神像于鄞山寺，定光古佛是闽西八县人民尊崇的神佛，鄞山寺建成，使闽西客家人团结在一起，成为闽西移民势力的中心。类似这种情况在移民社会是相当普遍的现象，不同籍贯奉崇不同神明，即使是同一神灵，也因分香于不同祖庙而成为不同人群的崇拜对象，如妈祖女神，来自莆田的叫湄洲妈，来自泉州的叫温陵妈，来自同安的叫银同妈。保生大帝也有白礁与青礁之分，等等。早期移民们为了生存，为了建家立业，需要利用共同的信仰来联络感情，进行合作。谁想置身于家乡信仰组织之外，谁就无立足之地，既会受到外籍人的欺侮，也会遭到同乡人的歧视。在这种特殊背景下，各地桑梓神能得到迅速传播与发展，也就导致了台湾神明的五花八门，驳杂凌乱的局面，在清代初期台湾社会，桑梓神崇拜占主导地位，这是当时按籍贯划地开垦、各自尊奉家乡神的结果。

中国人的乡土观念十分强烈，即使移居外地也讲究族亲、乡亲与籍贯亲，在移居台湾的过程中，籍贯亲表现的格外突出，因为单靠同族或同一乡村的关系，人数少，力量单薄，是难于成气候的，只有以籍贯关系才能联合起全县的移民，甚至整个府的移民，从而形成强大的地方势力。而维系同一籍贯人团结的精神力量，就是极力宣扬家乡的神明威灵，在桑梓神的召唤下，所有同籍贯的游子都集结在一起，互帮互助，一致御外。台湾开发初期是个大移民社会，来自不同省县的移民纷纷涌入台湾，为了争一席之地，同乡的移民必须联合起来。清王朝虽然在台湾设有若干府县管理机构，但吏治腐败，秩序混乱，对大部分新开发区鞭长莫及，在这种状况下，移民只能依赖自己的同乡会。移民开发与生产过程，经常因“争水夺地”发生械斗，或不同籍贯因各自其

他利益发生冲突。

台湾移民械斗，有省与省之间的闽粤械斗，如道光六年（1826年）闽粤移民械斗，“二百里内悉遭蹂躏”[135]；有府与府之间的械斗，如乾隆四十六年（1781）漳州与泉州移民械斗，战火蔓延192个村庄[136]；有县与县之间的械斗，咸丰三年（1852年）晋江、南安、惠安与同安移民械斗，战况惨烈[137]。连续不断的械斗发生，其产生的社会原因是极其复杂的，同时我们也看到民间信仰的神灵，常常被利用作为组织与号召的旗帜，以此掩盖地域群体间利益冲突、争夺的实质，我们看看流播于台北、宜兰、顶双溪一带有关“开漳圣王”的传说：

台湾初辟，漳、泉两郡的移民接踵而至，刚开始地广人稀，各开各的地，相安无事。可后来，源源不断的移民造成耕地和用水的紧张，双方经常为一寸土地而大动干戈，争得头破血流，这就是械斗。这时漳州移民中有一个智勇双全艺高胆大的陈某，率领漳州人与泉州人展开大规模的械斗，经过三年苦斗，付出巨大惨重的代价，才把泉州人驱退，占据大片的土地。由此陈某备受漳州人推崇，他死后，漳州籍移民为他立庙塑像，纪念他的保业功勋，以激励后代子孙[138]。

这个传说与“开漳圣王”陈元光事迹，可以说风马牛不相及，但台北等地部分漳州籍后裔，仍然流传这一故事，把这个保家护业的陈某奉为“圣王”，虽说荒诞不经，但也反映出民间神灵在械斗中的重要意义，为了鼓舞斗志，需要篡改神话人物，以械斗中的英雄作为旗帜，更能激励同伴前赴后继，一往无前。

从台湾频频发生的械斗事件中，我们可以看出，民间信仰曾被利用成为团结与号召信徒参战的有力工具，械斗前双方都要在

各自的神庙里，焚香祈求神灵显威，同时表明出师得到神灵的赞许，组织者就代表神的意志行事，名正言顺，谁也不敢反对或阻止。可见福建民间信仰传播到台湾后，既有团结同乡人齐心合作、建家立业的积极作用方面，但也有被利用作为鼓动信徒参予械斗的消极方面，特别是在台湾处在移民社会阶段，先期积极作用比较明显，后期从乾隆年间开始消极作用占上风。同治前后，台湾社会结构已完成由移民社会向居民社会的转变，以籍贯关系来组合群体区域的色彩也渐为淡化，福建家族制度取而代之，民间信仰在械斗中的消极影响趋于减弱，近代以后思祖认亲的社会功能进一步受到重视。

二、福建民间信仰在东南亚的传播

福建民间信仰在东南亚地区的传播，与福建华侨移居南洋有密切的关系。福建的华侨历史可以追溯到唐五代时期，当时泉州港、福州港已成为唐五代对外贸易的港口，福建商人的足迹开始出现在南洋各地，新近发现的清代人蔡永蒹《西山杂志》就记载了闽南人出海经商，有的人还流寓东南亚各国的情况。但此时华侨人数是极其有限的。宋元时代，福建对外贸易日益发达，与东南亚诸国交往更加密切，宋人洪迈著的《夷坚志》就多次记载了福建沿海百姓下南洋谋生的史实，如其中谈到福州南台，有的人家去南洋 12 年后，始归老家。晋江磁灶《吴氏族谱》也记载族人“泛海传艺者多人”，宋元时移居海外的人有所增加。到明代福建移居海外的人数急剧增多，《明史》记云：“吕宋居南海中，去漳州甚近。……先是闽人以其地近且富饶，商贩者至数万人，往往

久居不返，至长子孙”[139]。仅吕宋（今菲律宾）一地，福建移民就多达数万人，郑和七下西洋路经东南亚诸国，都遇有华侨在那里生活劳动，而且建有华侨的村庄[140]。明中叶以后，“闽广之民，造舟涉海，趋之若鹜，或竟有买田娶妇，留而不归者，如吕宋、噶罗巴诸岛（今印尼诸岛），闽广流寓，殆不下数十万人[141]。可见明代是福建华侨发展的重要历史阶段，不仅人数越来越多，而且开始形成华侨居住区，只有建立稳定的移民社区，才可能谈得上进行正常的民间信仰活动。

福建华侨移居南洋各地，传说最早的民间信仰活动，是祭拜土地公。华侨开荒种地，祈求丰收，因而把家乡的神明带往移居地，在居住地附近建立土地公庙。创业初期，移民来自四面八方，为了同舟共济，一道发展，华侨也十分推崇关公爷，关公被视为乐于助人、恪守信义的象征[142]。福建海上贸易发达，为华人移民南洋提供了方便，而以海为生的人特别崇奉妈祖海神，明代时一般海船都设有妈祖女神的神龛，并把其信仰活动带到南洋各国，对南洋华人社区影响很大。我们看一下外国人眼中福建海船信奉妈祖的情景：

“海员们（指中国人）从船上的神龛取出海上女神妈祖的塑像，列队携至寺庙并献上祭品，以祈求航行得以一路平安。这种对寺庙的礼拜经常伴随戏剧性的演出，而全体海员共享已经作为祭品之用的酒以及盘碟上的肉、鱼、菜。事毕，这尊塑像携回船上，在一阵紧锣密鼓和炽烈的鞭炮声中，锚被拉起，帆篷被扯起，接着这艘超载的船只徐徐驶出海洋”[143]。

这是荷兰人伦纳德·鲍乐史在《荷兰东印度公司时期中国对巴达维亚的贸易》中，描述了明代厦门港海船出航前的“礼拜”活动，说明当时妈祖信仰在海上交往中的重要地位。

因此说，妈祖信仰早在明代就随福建海船飘渡南洋，并在福建华侨社区落了户，根据目前所掌握的材料看，建造于明代隆庆元年（1567年）的马来西亚“青云亭”，是南洋地区最早的供奉妈祖的神庙之一，由福建华侨集资兴建，初建比较简陋。据说闽粤两省的移民在南洋落脚后，常建造一些简便的住屋，供后来的同乡歇脚休息，叫“亚答屋”，屋里就供奉有妈祖神像，以后华侨人数越来越多，资力日渐丰厚，便募捐建立传统式的宫庙。明末遗臣李为经任马六甲必丹期间，主持了青云亭的扩建工程，鸠资兴建一座巍峨的宫庙，大殿正位供奉南海观音菩萨，右配祀妈祖女神，左配祀关圣帝像[144]。南洋各国靠近印度洋受印度佛教影响比较大，因此观音菩萨在华人社区具有崇高地位，这三尊神是福建华侨比较崇拜的对象。

清代是福建华侨大发展的历史时期，清初迁界和郑氏政权在台湾灭亡以后，大批沿海百姓逃离大陆，浪迹南洋，这是清代福建人移居海外的第一次浪潮。清朝统一台湾后，福建沿海百姓除了移居台湾外，有部分人也转向东南亚寻求发展。太平天国反清斗争时，福建也爆发了厦门小刀会起义，林俊领导的农民起义、还有各地响应太平军入闽的起义，等等；这些起义先后都遭到清王朝的残酷镇压，反清起义失败后，大批福建志士避难南洋，形成清代福建第二次移居海外的小高潮。鸦片战争后，五口通商，厦门、福州还被辟为“华工贩卖出洋”的主要口岸，根据外国领事统计资料，1879—1889年的10年间，单从厦门港出洋的华工就有

415074 人，平均每年近 4 万余人[145]。可见清代福建移居海外的规模与人数都远远超过前代，而且分布的国家地区更为广泛。

不断涌向南洋各国的福建移民，必然会进一步扩大家乡民间信仰的影响，据现在所搜集的资料显示：东南亚华人社区大部分福建民间信仰的宫庙都是清代或民国以后建造的。闽台遐迩闻名的保生大帝信仰，至迟在明末清初就已在南洋地区传播。我们可以从厦门市海沧镇青礁慈济东宫藏的《吧国缘主碑记》看出："辛丑（1661 年）播迁，庙成荒墟，公之子姓复捐募重建。营立殿阙架构粗备，未获壮观。吧国甲必丹郭天榜，应章诸君捐资助之。"吧国今属印度尼西亚，当时的巴达维亚（今雅加达）福建华侨郭天榜等人捐资回国修建青礁宫，说明海外闽南华侨仍然保留有家乡的民间信仰活动，由于条件限制，我们还无法搜集到有关南洋各国是否建有保生大帝庙的文字记载。

妈祖信仰在东南亚地区流播更广，乾隆六十年（1795 年），马来西亚华侨又建造第二座古老的奉祀妈祖的神庙：宝山亭。嘉庆六年（1801 年），马来西亚福建会馆内建立天福宫，崇奉妈祖。马六甲琼州会馆（旧指海南岛）也于同治八年（1869 年），建起一座天后宫。马六甲共有 8 座奉祀妈祖的宫庙。马来西亚槟榔屿清代华侨建有 6 座左右的天后宫，马来西亚其他地方的华人社区也建有妈祖庙，至今共有天后宫 35 座，当地妈祖信仰最隆重的活动，也是农历三月二十三日圣诞节，各方善男信女持香进拜，华侨还重金邀请戏团，连续演出数日，以增添节日的气氛。座落于吉隆坡惹兰赛卜都拉路的天后宫，建于 1981 年至 1985 年，这座天后宫富丽堂皇，巍峨壮观，占地 10 华亩，现在已成为旅游者参观瞻仰的宫庙胜地[146]。

新加坡华侨于道光二十二年（1842年）建立一座天福宫，崇祀海上天妃，宫庙正殿妈祖神像旁有一副对联：

惟神拯航海千百国生灵，宇庙宏开，籍与三山联旧雨。
此地为涉洋第一重冲要，帆樯稳渡，又来万里拜慈云。

对联抒发了远离家乡的华侨，依然虔诚崇信海神妈祖的情思，同时也反映了清代华侨千帆百舸飞渡新加坡的情景，当时福建人以新加坡作为南来北往的重要交通港口。清代以后，妈祖信仰随着华人的足迹流传到东南亚各国，泰国、菲律宾、印尼、越南等国华人居住区都建有若干妈祖庙，泰国京城曼谷的妈祖庙规模宏大，在泰国颇有影响，有关妈祖女神的神话故事还被收载入泰文的典籍中，使更多的泰国人民了解中国的海上女神。泰国《那罗廷十世书》有关妈祖神话故事现摘录大意如下：

有一次，大自在天（泰国人信仰中的上帝）与妻优摩会众仙跨海游玩，海中的虾众闻众仙下界游海，纷纷围着优摩呼吁说，各种水族均有护身利器，因此强而有力。惟独虾儿没有，所以常受其他水族的欺凌吞食，我们只好东躲西避，向无宁日，若长此以往，恐怕有绝种之虞。为此，祈求优摩赐以二锯形利器置于头部，权当自卫之用，这样，虾种可免灭顶之灾。优摩闻而怜之，答应它们的请求，但有个条件，虾种今后只许吃腐死之物，不得用利器去伤害它种，虾儿自然满口允诺，这样虾也获得一双锋利无比的锯剑。

从此谁也不敢欺侮虾儿，虾类得以大量繁殖。一天，虾与鲃（斑鱼）相亲相爱，商议缔结婚姻，由于虾儿大量繁殖，海底的食

物供不应求，虾与蝦便密谋海上打劫，凡遇见过往的华人帆船，虾就用锯剑锯断船底木板，使船进水沉没，船上人多溺水而死，虾与蝦将尸体一分为二，蝦分首部，虾得身躯，各自饱餐。华侨受此祸害接连不断，急忙焚香祷告妈祖海神，要求惩处虾蝦，妈祖女神却有苦衷，因为虾锯是上帝赐予的，它是一天之主，怎好收缴？华人闻言大恸，妈祖女神都不帮忙那还有救？仍然在船上点香祈祷，苦苦哀求妈祖庇护行船安全。妈祖起了恻隐之心，交待众华商，快去备进红绸香烛等贡品，她要去请各路神仙共同想办法。华人立即按吩咐照办，献上丰厚的礼品，妈祖即令千里眼和万里耳分头去迎请众仙，不久，八方神仙、十八罗汉聚议妈祖宫，一致同意上奏天庭。大自在天闻悉大怒，决不容许虾蝦食言并滥害无辜，急令亚难陀下海问罪，亚难陀在海中兴风作浪，将沉船都捞起，召众海水族宣布虾与蝦的滔天罪行，当场将虾减短其锯和尾巴，使其只能护身而不能伤人，并以船形覆盖在虾的两颊，使虾负重永沉水底，不能再浮上水来侵害来往的船只。从此，华人行船一路风顺，对海神妈祖更加顶礼膜拜[147]。

从这个神话故事来看，泰国华人仍然尊奉妈祖为海上的保护神，不过故事内容已多少带上了异国他邦的情调，而且妈祖开口就要红绸香烛等贡品，让人读罢也忍俊不禁，这在中国妈祖神话故事中似乎是不大可能的事。

与此同时，福建其他民间信仰也随各地华侨移居南洋而流传。如安溪华侨在缅甸首都仰光郊外的高解地方，于同治十三年(1875年)，集资创建“福山寺”，供奉清水祖师，1954年重修福山寺，并将中国佛教协会赵朴初访问缅甸时题写的对联悬挂在殿前，对联写道：

百福相藏严，千山钟神秀。

家乡的神可以伴护其信徒，客居异国他乡，因为何处青山不钟情于有圣灵的神明？人可以出洋谋生，神也理应可以出国显灵。1959年，福山寺再次扩建，增辟花园，建有亭、台、楼、阁、藏经楼、雨盖篮球场、戏台等，寺庙已成为当地华人聚叙亲谊，共度佳节的游乐场所。

马来西亚槟城有一座驰名于世的“蛇庙”，根据庙中保留一块1880年重修碑记看，这座庙已建有数十年的历史，1880年是光绪六年，估计蛇庙在嘉庆与道光时期建造的，名曰“蛇庙”，实际上是供奉清水祖师，把清水祖师冠以蛇神这是特例，可能有两个主要原因，其一，安溪华侨初到槟城开发，丛林茂密，蛇虫出没，需要清水祖师来镇伏蛇类，福建传说中的清水祖师就具有降魔伏祟的法力，“夫安禅可制毒龙，佛法降魔伏祟，魑魅直走且僵，敢与我师角胜乎”[148]。奉祀清水祖师为蛇神就能保平安、求发展。其二，福建自古各地都有崇拜蛇神的习惯，这在福建自然崇拜中已有详述，华人将两者合为一体，也是应实际需要而变通的。据说1947年以前，蛇庙中的“祖师公蛇”活灵活现，庙中比比皆是，但每只蛇都很驯服，不会伤害进香的游客，可知当时“蛇庙”确是供奉活生生的蛇。现在庙中已没有真正的蛇供香客敬拜了[149]。

在印度尼西亚的雅加达，安溪华侨建一座丹戎加乙祖师庙，奉祀清水祖师，据庙碑记载，该庙建于光绪八年（1882年），可见在清末清水祖师信仰也流传到印尼群岛，新加坡现存有若干清水祖师庙，最大的是“蓬莱寺”，远近驰名。此外还有广泽尊王、临水

夫人、三平祖师等福建其它民间信仰也在东南亚地区有关华人群体中流传。值得一提的是中国传统的祖先崇拜，也在南洋福建籍华人家庭生活中保留不变，在家庭设有祖先神龛，逢年过节点香敬拜，而且还不时回国省亲谒祖，捐资修建家族祠堂和重修族谱。时代变迁，华人各方面也变化很大，但唯独祖先崇拜观念根深蒂固，代代相传，至今回国寻根问祖的华人依然络绎不绝，就充分说明了这一点。

应该看到福建民间信仰能在东南亚播迁，除了福建华侨作用因素外，还有一点，就是与东南亚地区佛教相对比较盛行有关，传播过去的各种神灵大多具有所谓的佛性，如妈祖、临水夫人、保生大帝等，甚至有的就是佛门弟子，像清水祖师、三平祖师等，这类普济众生，与人为善的神明，自然也为南洋所在国人民所礼遇，从一定意义上讲，福建民间信仰在南洋的传播，促进了中国与所在国的民间文化交流，密切了华侨与当地人民的友好交往，泰国有关妈祖神话故事就是一个典型的中外文化融合的例子。近现代以来，东南亚一些国家发生过反华排华的事件，烧毁华人商店，抢劫华人住宅，但没有攻击过华人信奉的神庙，是否与这种宗教信仰交融有关呢？这个问题值得探讨。

福建民间信仰之所以能在海外流传，而且经久不衰，还有一个很重要的原因，就是强烈的民族意识。华侨创业初期历经艰难困苦，在殖民者及其代理人的种族歧视下，华侨倍受磨难，在这种压迫和欺凌的环境下，客观上需要大家团结起来，因此每处新开埠的地区，华侨都建有同乡会馆，馆内供奉家乡神明，所有同乡走进馆内，都会在感情上引起共鸣，即民族认同感和老乡的情谊，而民间信仰恰好适应这种需要，成为海外同乡精神寄托的象

征，也是不忘祖根，团结合睦的情感纽带。我们这里引述一段新加坡天福宫（奉祀妈祖）前的石碑碑文（碑文刻于道光三十年）：

> “我唐人由内地航海而来，经商兹土，惟赖圣母慈航，利涉大川，得以安居乐业，物阜民康，毕神庥之保护也。我唐人食德思报，公议以新加坡以南翼之地，创建天福宫。……”[150]

字里行间确实包含了海外华侨不忘祖国，怀念家乡的真挚感情。历史翻到了今天这一页，民间信仰活动仍然是东南亚华侨维护团结、思祖念亲的最理想方式，这种传统代代相承。近年台胞、东南亚华侨纷纷回大陆家乡寻根问祖，同时交流民间信仰活动情况，促进了大陆、台湾，和东南亚华人社区民间信仰活动的进一步发展。

注释：

[1] 宋经文《浅议婚俗中的“火”崇拜》，文载《闽台婚俗》，厦门大学出版社，1991年。

[2] 嘉靖《福宁州志》卷1《风俗》。

[3] [10] 乾隆《福州府志》卷24《风俗》。

[4] 乾隆《福鼎县志》卷2《风俗》。

[5] 民国《霞浦县志》卷24《礼俗》。

[6] 民国《建瓯县志》卷19《礼俗》。

[7] 民国《崇安新志》卷6《礼俗》。

[8] [67] 民国《龙岩县志》卷21《礼俗志》。

[9] 《泉俗激刺篇·风水》。

[11] [17] 民国《南安县志》卷9《风俗》。

[12] [18] 民国《同安县志》卷22《礼俗》。

[13] 嘉靖《建宁县志》卷1《地理志》。

[14] 民国《永定县志》卷15《礼俗志》。

[15] [31] 民国《上杭县志》卷20《礼俗志》。

[16] 民国《龙岩县志》卷6《礼俗》。

[19] 道光《重纂福建通志》卷55《风俗》。

[20] 民国《厦门市志》卷2《礼俗志》。

[21] 民国《建阳县志》卷8《礼俗》。

[22] 嘉庆《南平县志》卷8《风俗》。

[23] 民国《建宁县志》卷5《风俗》。

[24] [54] 民国《政和县志》卷20《礼俗》。

[25] [71] 民国《闽清县志》卷5《风俗》。

[26] 乾隆《莆田县志》卷2《舆地·礼俗》。

[27] 民国《政和县志》卷21《礼俗》。

[28] 乾隆《南靖县志》卷2《风土》。

[29] [35] [60] [96] 道光《厦门志》卷15《风俗记》。

[30] 详见周永耀《福州祭禳之经过》，文载《福建文化》第2卷第26期，民国23年

4月。

[32] 民国《诏安县志》卷1《天文》。

[33] 泉州市鲤城区地方志编纂委员会、泉州市区道教文化研究会合编《泉州旧城铺境稽略·附泉州城厢民间祀神诞辰表》。

[34] 《泉南杂志》卷下。

[36] 民国《德化县志》卷9《祠宇寺宇》。

[37] 乾隆《海澄县志》卷15《风土志》。

[38] 嘉靖《连城县志》卷1《圩市》。

[39] 肖戴农、邱恒宽《戏剧活动简介》，文载《宁化文史资料》第3辑。

[40] 李传耀《哈蝴庙与王审知的故事》，文载《连城文史资料》第11辑。

[41] 《蜡烛会》，文载《崇安文史资料》第3辑。

[42] 康熙《崇安县志》卷1《风俗》。

[43][44] 淳熙《三山志》卷40《土俗类二·上元》。

[45][47] 《北溪文集》卷27。

[46] 光绪《漳州府志》卷38《民风》。

[48] 《后村先生大全集》卷21《闻祥应庙优戏甚盛二首》。

[49] 《闽中纪略》卷20。

[50][77] 《闽书》卷38《风俗》。

[51] 详见康熙《平和县志》卷10《风土》、嘉庆《云霄厅志》卷3《岁时》、《闽书》卷38《风俗》。

[52][81] 道光《龙岩州志》卷7《风俗》。

[53] 民国《福建通志》总卷120《风俗志》。

[55] 道光《罗源县志》卷27《风俗》。

[56] 《北宸宫志》（油印本）1990年10月。

[57] 同治《金门志》卷14《风俗记》。

[58] 乾隆《长泰县志》卷10《风俗》。

[59] 康熙《平和县志》卷10《风土志》。

[61] 方东《福鼎城关旧社会的迎神赛会与赌博风习》，文载《福鼎文史资料》第8辑。

[62] 喻捷华《店下史话》，文载《福鼎文史资料》第8辑。

[63] 朱挺光《略谈旧社会点头镇的迷信风习》，文载《福鼎文史资料》第8辑。

[64] 民国《连城县志》卷17《礼俗志》。

[65] 民国《上杭县志》卷33《名宦传》。

[66] 民国《宁化县志》卷11《旧风俗志》。

[68] 道光《永定县志》卷16《风俗志》。

[69] 参见陈支平《近500年来福建的家族社会与文化》，三联书店上海分店出版，1991年5月。

[70] 《泉俗激刺篇·丧戏》。

[72] 沈显南、蒋文达《姑田民间戏剧》，文载《连城文史资料》第15辑。

[73] 《畏庐琐记》。

[74] 《冠悔堂赘话》卷上。

[75] 详见章文松《龙岩道士戏简介》，文载《龙岩文史资料》第12辑。

[76] 详见林庆熙《肩膀上演戏的肩膀戏》，文载《福建戏曲剧种》，中国戏剧家协会福建分会、福建省戏曲研究所编，1981年。

[78] 详见康熙《平和县志》卷10、嘉庆《云霄县志》卷30。

[79] 光绪《长汀县志》卷23《杂识》。

[80] 乾隆《上杭县志》卷11《风土》。

[82] 民国《漳平县志》卷1《舆地》。

[83] 《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社，1991年7月。

[84] 《八闽通志》卷85《拾遗》。

[85] 《五杂俎》卷6《人部二》。

[86] 《文海披沙》卷7《替代》。

[87] [88] 《寿宁待志》卷上《风俗》。

[89] 民国《福建通志》卷86《福建高僧传》卷6。

[90] 民国《平潭县志》卷21《礼俗志》。

[91] [92] [93] 《闽杂记》卷7《降童》。

[94] [95] 民国《政和县志》卷20《风俗》。

[96] 《闽杂记》卷7《异神寻药》。

[98] 《闽杂记》卷7《木皂隶》。

[99] 夏鼐《碳—14测定年代和中国史前考古学》，文载《考古》1977年第4期。

[100] 林惠祥《台湾新石器时代遗物的研究》，文载《厦大人类博物馆论文集》。

[101][105] 连横《台湾通史》卷1《开辟记》。

[102] 《宋史》卷89《地理志·福建》。

[103] 徐本章《台湾唐山是一家》，文载《泉州文史》，1979年第1期。

[104] 朱仕玠《小琉球漫志》卷2。

[106] 参见林衡道《台湾寺庙大全》。

[107][124] 康熙《台湾县志》卷9《寺庙》。

[108] 民国《福建通志》卷28《坛庙》。

[109] 《台湾通志稿》(《经济志·综说篇》)。

[110] 连横《台湾通史》卷7《户役志》。

[111][118] 《闽台六亲》，厦门大学出版社，1992年。

[112] 连横《台湾通史》卷10《典礼志》。

[113][127] 乾隆《重修台湾府志》卷7《典礼志》、卷19《杂志表》。

[114][115] 清·兰鼎元《东征集》卷6。

[116] 际香《福建传入台湾的神道》，文载《福建文献》。

[117] 连横《台湾通史》卷22《宗教志》。

[119][123] 台湾省文献委员会编《台湾省通志》卷2《人民志·宗教篇》。

[120] 民国《长乐县志》卷18《祠祀》。

[121][122] 道光《厦门志》卷2《祠庙》。

[125] 连横《台湾通史》卷27《农业志》。

[126] 乾隆《重修台湾县志·序》。

[128] 清·沈葆桢《沈文肃公政书》卷5。

[129][138] 参见《台湾的根及枝叶》(由闽移台的神明)。

[130] 林仁川《大陆与台湾的历史渊源》，文汇出版社，1991年。

[131] 道光《彰化县志》卷5。

[132] 《台湾屏东县进香团前往白礁慈济宫寻根谒祖》，文载《厦门日报》1988年4月28日。

[133][150] 《湄洲妈祖与朝圣旅游》，华艺出版社，1992年。

[134] 清·郁永河《稗海纪游》卷中。

[135] 清·周凯《内自讼斋文集》卷10。

[136] 《明清史料己编》，第10本，第958页。

[137] 民国《台湾省通志》（《人物志·林佑灏传》）。

[139] 《明史》卷323《吕宋》。

[140] 朱彧《郑和》，三联书店出版，1956年。

[141] 徐继畬《瀛环表略》卷2《南洋群岛》。

[142] 参见翁文章《妈祖信仰在南洋初探》，文载《妈祖研究论文集》，鹭江出版社，1989年。

[143] 转引自《泉州文史》第8期。

[144][147] 参见肖一平《海神天后与华侨南进》，文载《妈祖研究资料汇编》，福建人民出版社，1987年。

[145] 林金枝《从族谱资料看闽粤人民移居海外的活动》，文载《东南文化》，1990年第3期。

[146] 参见宋元模《天后宫在马来西亚各地》，文载《妈祖研究论文集》，鹭江出版社，1989年。

[148] 清王植《清水岩序》，见《泉州文物志·清水岩志》。

[149] 《清水祖师与海内外的关系》，见《泉州文物志·清水岩志》。

后　记

福建素有“好巫尚鬼”的传统，几乎每一领域、每个角落都有鬼神的存在，民间信仰的多神崇拜在福建表现得特别突出，它以其深不可拔的传统和无孔不入的力量对福建民众的社会生活和精神生活产生了巨大影响，并波及台湾省和东南亚华侨华人社区，从而引起了国内外学者的浓厚兴趣。

我们涉足福建民间信仰研究已多年，除了积累了丰富的文献及碑刻资料外，还搜集了数十万字的口碑资料。近年来在与台湾学者和欧美、日本学者的交流中，他们希望我们利用这些珍贵的资料写出一部全面系统论述福建民间信仰的专著，把福建民间信仰的研究提高到新的水平。但是在福建民间信仰的研究刚刚起步的条件下，要写出第一部比较成熟的福建民间信仰的专著，困难重重，不过总要有人去开拓、去尝试。因此，我们本着不断探索和抛砖引玉的态度，在现有的福建民间信仰个案研究的基础上，一方面从史料的考辨入手，结合田野调查资料，试图从总体上把握福建民间信仰滋生的土壤、发展演变的规律、主要特征以及影响，并着重分析不同类型中的主要神灵发展演变的来龙去脉，力求恢复其历史的本来面目，使读者对福建民间信仰的全貌有一个清晰的认识；另一方面，我们在探讨有关问题时，力求独立思考，作出自己的判断，其中有些观点不同于前人，也大胆提出来，向专家学者求教，目的不外是希望抛砖引玉，促进福建民间信仰的研究更加深入。当然，这仅仅是我们的一点愿望，能否如愿以偿，尚

有待于读者评说。由于福建民间崇奉的神祇众多，本书不可能面面俱到，主要侧重于探讨福建土生土长并传播到台湾省和东南亚地区的地方神，有些外来的神灵在福建的影响虽然不小，但没有太多的地方特色，也就不作重点论述或阙如不论了。

本书是八五期间福建省哲学社会科学重点研究项目，同时还得到福建省教委青年科研基金的资助，在此谨致衷心的感谢！王民先生原是本课题的成员之一，参与了部分研究工作，后因另有任务，无暇执笔撰写有关章节，对于他对本书所付出的劳动，我们深表谢忱！福建人民出版社旅游编辑室的许树基先生、魏清荣先生对本书的撰写和出版给予了诸多的关怀和指导，在此一并表示感谢！

本书第一章的第二节、第二章、第五章、第六章和第七章的第一节由林国平执笔，第一章的第一节、第三章、第四章以及第七章的第二节由彭文宇执笔。由于我们学识浅陋，本书错漏之处一定不少，真诚地欢迎读者不吝赐教。

林国平　彭文宇

1993 年 6 月 25 日于福建师大历史系