闽台文化关系研究丛书

再度越海向台湾延伸，使闽台两
它以闽南方言和部分客家方言
式、民间信仰、民族习惯、
的文化风貌。尽管
与福建不同的遭
传统，表现
族本位的
化形态
化的同

闽台民间信仰源流

林国平 著

福建人民出版社

闽台文化关系研究丛书

闽台民间信仰源流

林国平 著

图书在版编目(CIP)数据

闽台民间信仰源流/林国平著.. —福州:福建人民出版社,2003.7

(闽台文化关系研究丛书)

ISBN 7—211—04371—7

Ⅰ.闽… Ⅱ.林… Ⅲ.①信仰—风俗习惯—研究—福建省 ②信仰—风俗习惯—研究—台湾省

Ⅳ.K892.45

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第032393号

闽台民间信仰源流

MINTAI MINJIAN XINYANG YUANLIU

作　　者	林国平
责任编辑	游丽梅　庄鸿
装帧设计	林德锋
出版发行	福建人民出版社
	福州市东水路76号　(邮编:350001)
电　　话	0591--7533169(发行部)　7521386(编辑室)
印　　刷	福州屏山印刷厂印刷
	福州市铜盘路278号　(邮编:350003)
开　　本	850毫米×1168毫米　1/32
印　　张	16.25
字　　数	373千字
版　　次	2003年7月第1版　2003年7月第1次印刷
书　　号	ISBN7—211—04371—7/G·2796
定　　价	26.40元

本书如有印装质量问题,影响阅读,请直接向承印厂调换。



图1 台湾原住民陶器上的蛇像



图2 湄洲妈祖庙为海峡两岸妈祖信徒朝拜的圣地



图3 泉州通淮关帝庙



图4 福建晋江金井崇义庙中的关帝神像是光绪年间从台湾凤山分灵来的



图5 闽台客家保护神定光古佛卧像

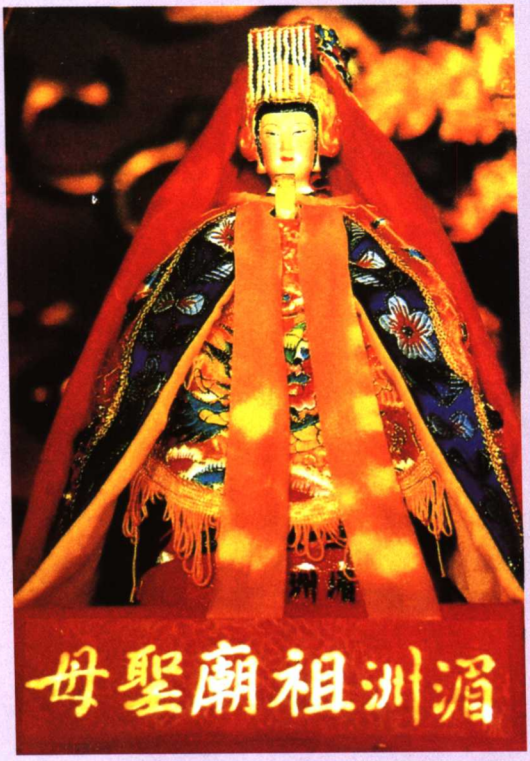


图6 从湄洲祖庙分灵台湾镇澜宫的妈祖神像备受信徒崇拜

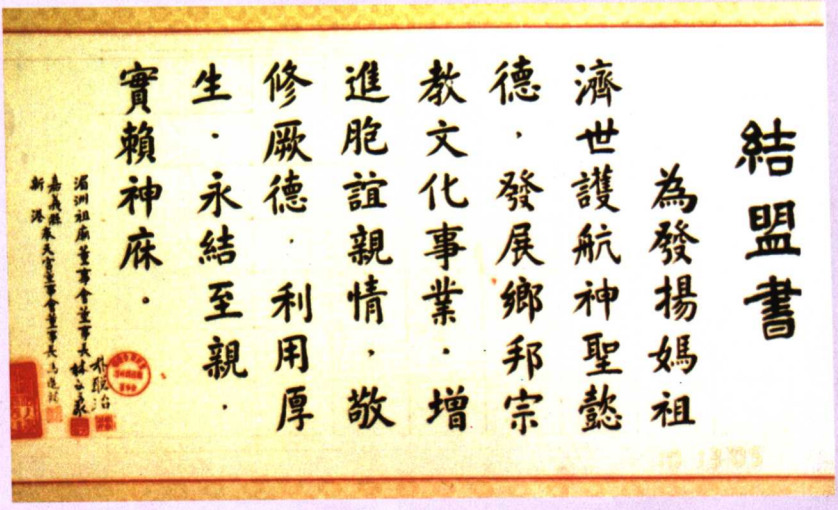


图7 嘉义新港奉天宫与湄洲祖庙结为“至亲庙”，以示正统



图8 妈祖金身巡游台湾102天，轰动全岛



图9 福建晋江深沪宝泉庵内有从台湾传回的保生大帝神像和药签

前言

台湾问题是萦系在海内外所有中华民族子孙心上的一个最牵动民族感情的问题。一个多世纪来，台湾无论沦入日本的殖民统治，还是处在两岸对峙的政治纠葛之中，都是作为祖国不可分割的一部分存在着，无论处在什么样的压力下，都不能把它和祖国分开。其重要的原因之一是，台湾同胞和祖国大陆同胞一样，都是中华民族的伟大子民；台湾社会和祖国大陆社会一样，都是在中华文化的基础之上建构和发展的。共同的文化，是一股潜在的、巨大的力量，无论过去、现在，还是将来，都是维系台湾与祖国密不可分的精神支柱。这一切正如江泽民同志在《为促进祖国统一大业的完成而继续奋斗》的讲话中所指出的："中华各族儿女共同创造的五千年灿烂文化，始终是维系中国人的纽带，也是实现祖国统一的一个重要基础。"

台湾与祖国的文化亲缘关系，最先、最直接的就体现为台湾与福建的关系。这是由历史决定的。福建和台湾，都是以中原南徙的移民为主体而建构起来的社会。稍有不同的是，在福建，中原移民南徙入闽，至宋代已基本完成；而在台湾，则是自明末清初开始，才由南徙入闽的中原移民后裔再度大规模迁入台湾。其文化的延播，也随同移民一起，从中原经由福建的本土化发展，再度播入台湾。因此，闽台社会都先后经历过一个共同的内地化、文治化，实质也就是中原化的过程。闽台被视为一个共同文化区，皆因其文化有着历史形成的密切亲缘关系；追索闽台文化的来路，也必然寻根

到中华文化的源头。作为闽籍的文化学者，我们无论在进行福建文化研究，还是在探视台湾文化的发展，都为闽台文化共同源于中华文化而又呈现出多样形态的魅力所感动，也深感有责任揭示闽台文化这种同根共源的密切亲缘关系，以更有利于促进中华民族的团结，推动祖国统一大业的完成。为此我们编辑了这套“闽台文化关系研究”丛书。

丛书既名“闽台文化关系研究”，顾名思义，是以文化为讨论对象，以关系为切入点，在闽台的背后，涵盖的其实是两岸，所涉及的也不单纯只是文化问题。它是以闽台为中心，以文化为重点，来论析两岸关系的一套系列著作。丛书的选题，包括了林国平教授主持的国家社会科学“九五”规划重点项目“闽台区域文化研究”，刘登翰研究员主持的国家社会科学“九五”规划基金项目“两岸文学艺术的文化亲缘研究”，以及福建社会科学“九五”规划重大项目“闽台文化关系研究”等诸个课题。作为闽台文化关系的系列研究，本丛书原计划还有其他一些选题，可惜由于种种原因，未及列入或未能完成，希望今后能有机会继续组织撰写，以使这一系列研究更加完善。

在本丛书的撰写和出版中，福建社会科学院、福建师范大学闽台区域研究中心、厦门大学台湾研究中心、福建社会科学规划办，以及丛书作者所在的各个单位，都给予大力支持。福建人民出版社从丛书的筹划开始，就投入人力、物力参与组织工作，该丛书被列为“十五”国家重点图书出版规划项目。学术界的许多前辈同侪，也对丛书的撰写给予许多指导和帮助。对上述各方面的关怀和支持，我们表示深切的敬意和由衷的感谢。

刘登翰　林国平

2002年9月

第一章 闽台民间信仰的由来与社会基础……1
第一节 “好巫尚鬼”的传统与民间信仰的滋生 …… 1
第二节 自然灾害、社会矛盾与民间信仰的形成 …… 13
第三节 移民与民间信仰的传播 …… 22
第四节 经济重心的南移与民间信仰的发展 …… 32
第二章 自然崇拜……38
第一节 动物崇拜 …… 39
第二节 植物崇拜 …… 55
第三节 风、雨崇拜 …… 61
第四节 天、地崇拜 …… 69
第五节 石头崇拜 …… 76
第六节 生殖崇拜 …… 80
第三章 祖先与行业祖师崇拜…… 84
第一节 祖先崇拜 …… 85
一 家祭 …… 86
二 墓祭 …… 92
三 祠祭 …… 98
第二节 行业祖师崇拜 …… 105
第四章 医药神与瘟神崇拜……111
第一节 医药神崇拜 …… 111
一 生育神崇拜 …… 111
二 医神崇拜 …… 122
第二节 瘟神崇拜 …… 131
第五章 海神与功臣圣贤崇拜……146
第一节 海神崇拜 …… 147
一 天上圣母崇拜 …… 147
二 玄天上帝崇拜 …… 158
第二节 功臣圣贤崇拜 …… 168
一 开基祖崇拜 …… 168

二　忠臣名将崇拜 …… 176
三　乡贤崇拜 …… 189

第六章　道教与佛教俗神崇拜 …… 195

第一节　道教俗神崇拜 …… 195
一　城隍崇拜 …… 195
二　张法主公崇拜 …… 202
三　财神崇拜 …… 206
四　三官大帝崇拜 …… 209
第二节　佛教俗神崇拜 …… 210
一　观音崇拜 …… 210
二　清水祖师崇拜 …… 217
三　定光古佛崇拜 …… 221
四　泗州佛崇拜 …… 225

第七章　斋醮普度、迎神赛会与庙际网络 …… 228

第一节　斋教普度 …… 229
一　斋醮 …… 229
二　普度 …… 233
第二节　迎神赛会 …… 238
第三节　庙际网络 …… 248
一　分灵 …… 248
二　进香 …… 252
三　绕境巡游 …… 261
四　分灵、进香和巡游的文化意义 …… 265

第八章　符咒与民俗疗法 …… 272

第一节　画符念咒 …… 273
一　符箓 …… 273
二　咒语 …… 278
第二节　驱邪治病 …… 281
一　偶像治病 …… 281
二　抬神寻药 …… 281
三　扶鸾问药 …… 285

四　跳神觅药 …… 288
五　落地府 …… 290
六　脱身 …… 290
七　补运 …… 291
八　乞符箓香灰 …… 291
九　巫觋驱邪治病的奥秘 …… 293
第三节　药签 …… 296

第九章　扶乩、跳神与灵签 …… 306
第一节　扶乩 …… 307
第二节　跳神 …… 313
第三节　灵签 …… 321

第十章　风水术与民间禁忌 …… 332
第一节　风水术 …… 332
一　风水术在福建的传播 …… 332
二　福建风水术的流派 …… 336
三　福建风水术在台湾的传播 …… 349
第二节　民间禁忌 …… 357
一　民间禁忌的类型 …… 357
二　民间禁忌的禳解 …… 373
三　民间禁忌的主要特征和社会作用 …… 378

第十一章　神明传说与宫庙壁画、媚神歌舞、酬神戏剧 …… 385
第一节　神明传说 …… 386
一　神明传说的主要类型 …… 386
二　民间信仰与神明传说的互动 …… 403
三　神明传说与社会教化功能 …… 414
第二节　宫庙壁画 …… 422
一　福建宫庙壁画 …… 422
二　台湾宫庙壁画源流 …… 431
三　闽台宫庙壁画的社会功能 …… 436
第三节　媚神歌舞 …… 446
第四节　酬神戏剧 …… 453

第十二章 闽台民间信仰的特征与社会历史作用……465
第一节 闽台民间信仰的特征 …… 465
一 功能性与实用功利性 …… 465
二 放任性与融合性 …… 474
三 区域性与辐射性 …… 478
四 宗族性与群体性 …… 482
五 本土化与正统性 …… 486
第二节 闽台民间信仰的社会历史作用 …… 490
一 提供精神支柱，拓展生活空间 …… 490
二 整合乡族力量，维系社区秩序 …… 492
三 传承文化传统，丰富民众生活 …… 496
四 参与社会教化，凝聚民族精神 …… 499
五 形成庙会集市，活跃乡村经济 …… 503
参考文献……507
后记 …… 513

第一章　闽台民间信仰的由来与社会基础

自古以来，闽台民间信仰特别发达，林立的宫庙、成百上千的神灵、频繁的宗教活动、众多的信徒构成闽台民间信仰的基本内容。闽台民间信仰的产生和发展，在深受中华文化传统影响的同时，与闽台地区的自然、社会、历史等密切相关。闽越族的“好巫尚鬼”的传统，与陆续从中原传来的巫术相结合，相沿成习，为闽台地区民间信仰的滋生提供了肥沃的土壤；旱灾、水灾、台风等自然灾害和瘟疫等传染病，以及战争、盗匪、械斗等等社会矛盾，促使闽台民间信仰的形成；随着汉代之后中原汉人大批迁徙福建，和明末清初闽人大批移民台湾，民间信仰得到迅速传播；而南宋经济重心的南移，又有力地推动了福建民间信仰的发展。

第一节　“好巫尚鬼”的传统与民间信仰的滋生

秦汉之前，中国大陆东南为百越族的聚居地，《汉书·地理志》载：“自交趾至会稽七八千里，百越杂处，各有种姓。”① 居住在福建境内的原住民称“闽越”。同一时期居住在台湾的土著民族族属问题十分复杂，他们是不同时期，从不同地方迁徙入台的，其中十分重要的一支是从福建迁徙入台的闽越族，这从其后裔高山族的文化特征如文身、断发、缺齿及蛇图腾崇拜等与闽越族相同，反映了

① 《汉书》卷二八《地理志》，中华书局1987年版。

古越人与台湾原住居民的渊源关系。泰雅人至今仍流传着其祖先来自大陆的神话，略云上古时期有兄妹俩为了朝拜太阳，由大陆漂到台湾，后来两人成婚，繁衍了泰雅人的子孙。

闽越族在文化上的重要特征之一是“信鬼神，重淫祀”①。巫术在闽越族中十分流行，闽越人的断发文身的习俗实际上就是原始巫术的“模仿术”，即剪去头发，在身上纹上蛇的图案，以吓走水怪。汉代刘向《说苑·奉使》载：“（越人）剪发纹身，灿烂成章，以像龙子者，将避水神也。”在相当长的历史时期内，闽越族的后裔一直保留着断发文身的习俗。《隋书》记载台湾土著妇女手臂上有“虫蛇”花纹，直到清代，台湾高山族仍有断发文身之俗。

原始巫术的另一重要形式是以歌舞来媚神和娱神。福建华安县汰内村附近的九龙江支流汰溪边有一名叫仙字潭的摩崖石刻。在高约 6 米、宽约 30 米的峭壁上刻着多组风格相近、似字又似画的纹样，显得古怪苍老，“人莫能识”，遂有“仙字”、“仙篆”、“天书”、“雷劈显字”等等带有神话色彩的说法。近年来，学术界开展了对仙字潭摩崖石刻的研究，多数人认为摩崖石刻是汉以前闽越族的作品，但在摩崖石刻的性质和内容等问题上则众说纷纭②。我们认为，华安摩崖石刻是闽越族留下的岩画，记录着闽越族载歌载舞祭祀神灵的场面。正如盖山林先生所指出的：“舞者是仙字潭石刻的主要图像，差不多各处皆有，而以第一处最为集中，是一幅热情洋溢的群舞场面。其余各

① 《汉书》卷二八《地理志》，中华书局1987年版。

② 关于华安仙字潭石刻的性质，有“文字说”和“岩画说”之争；石刻所反映的内容则有“图腾说”、“事件说”、“征战说”、“宴饮说”、“纪功说”、“地界说”、“生殖崇拜说”、“祭祀说”、“舞蹈说”、“媚神、娱神说”等不同看法。详见《福建华安仙字潭摩崖石刻研究》，中央民族学院出版社1990年版。

处的舞者，或二三人一起，或一人独舞。……画面上有四个舞者无头，可能表示头已被割下。看来众舞者是在跳媚神、娱神的舞蹈，为了讨得神的欢心，竟杀人以祭，当场将舞者血淋淋的头颅取下抛进水中，以祭祀水中的水神。”① 实际上，福建境内还有数十处无法辨认的所谓“仙篆”，从有关文献的“如龙蛇纠缠不可识”之类的记载来看，其中有些可能也是记录闽人宗教祭祀歌舞的岩画。②

台湾高山族至清代仍保留着许多原始宗教歌舞活动，无论是收成、猎归，还是出战、酬神，都要载歌载舞以媚神，俗称“番舞”。舞者十余人至数十人，手拉着手，围绕着熊熊燃烧的篝火，有节奏地跺脚、跳跃、摇身、摆手，他们相信通过舞蹈可以博得神灵的欢心，赐福禳灾。至今还在福建流行的鸟步求雨舞和拍胸舞，实际上也是闽越族宗教祭祀歌舞的遗存。③

鸟步求雨舞模仿鸟类翩翩起舞的动作，祈求风调雨顺，主要流传于闽北地区。在福建建阳县崇雒一带流行着鸟步求雨舞，这是百姓在祈雨时模仿鸟类跳跃的宗教祭祀舞蹈，有“高雀跳跃”和“矮雀跳跃”两种不同跳法，显然是越族的鸟崇拜祭祀舞蹈的遗存。奉鸟为图腾的越人，在祭祀图腾时，必然要模仿鸟类翩翩起舞，形成独具一格的宗教祭祀舞蹈。

拍胸舞也是模仿老鼠、牛、驴、鸡、青蛙、蜈蚣、蜘蛛、蟋蟀等动物和昆虫的动作，舞者裸体赤脚，风格粗

---

① 盖山林：《福建华安仙字潭石刻性质考辨》，《美术史论》1988年第3期。《福建华安仙字潭摩崖石刻研究》一书有转载。盖氏文中提到的杀死“舞者”来祭神说法似可商榷，我们认为被杀死的不可能是“舞者”，很可能是战俘。

② 朱维幹：《福建少数民族的摩崖文字》，《文物》1960年第6期。

③ 叶明生：《八闽傩文化形态概述》，《艺术论丛》第7辑，1992年。

放，许多动作与华安仙字潭摩崖石刻的裸体舞者的图像十分相似，显然是原始宗教祭祀舞蹈的遗存，后来才发展为在岁时节庆和迎神赛会时表演的节目，甚至成为一些乞丐乞食的手段，主要流行于闽南。

秦汉以前，百越族的巫术名扬天下，连汉武帝也十分推崇越巫。《史记》记载："是时，（汉武帝）既灭两越（闽越和南越），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，寿百六十岁。后世怠慢，故衰耗。'乃令越巫立越祝祠，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。"①

汉武帝元封元年（前110年），汉王朝派大军入闽，灭亡了闽越国，并将闽越族的官吏、贵族、军队及部分百姓强制迁徙到江淮一带，以绝后患。福建人口由是锐减，使原来就不发达的经济文化愈加落后。但闽越族并没有灭亡，一部分闽越人躲入深山老林，逃避了汉军的追捕，后来有的与汉族融合，有的则成为畲民，有的成为后来高山族的祖先。但越人"好巫尚鬼"的传统并没有退出历史舞台，而是与陆续从中原传来的汉族的巫术相结合，相沿成习，《后汉书》载："会稽俗多淫祀，好筮卜。"②《隋书》说："江南之俗……信鬼神，好淫祀。"③宋代福州"每一乡率巫妪十数家"④，泉州也是"华刹淫祠，山僧野觋，无处无之"⑤。直至明清时期，好巫尚鬼之风在福建等地区犹盛，有关文献记载颇多。民国《龙岩县志》说："南人好鬼，振古如兹。石或称公，树或能灵。泥塑皂隶，更呼爷爷。疾病掉臂

① 《史记》卷二八《封禅书第六》，中华书局1987年版。

② 《后汉书》卷四一《第五伦传》，中华书局1987年版。

③ 《隋书》卷三一《地理志》，中华书局1987年版。

④ 淳熙：《三山志》卷九《公廨类三·诸县祠庙》。

⑤ 乾隆《德化县志》卷八《祠宇志》。

医门，乞灵木偶。道醮僧经，乩方神药。子以此为孝，弟以此为弟。舍田入寺以佞佛，而祠产族田，注意及焉者少；择地葬亲以求福，而椎埋盗骨图利忘义之事多。运道贵于通利，乃滩石开筑，以为有伤地脉，是自梏也；屋宇宜于高燥，乃以外高中凹为聚气，是以沮洳也为乐土也。岩地山岚瘴疠，异气钟为金蚕，饮食中毒，万虫入腹。事固非尽荒谬，乃妇人疑鬼疑神，谓蓄虫之人，弹指即可杀人，侧目亦能施毒。子女风寒偶中，泻药妄投，往往误死。”①

好巫尚鬼的传统在信巫不信医方面表现得最为突出：

在中国上古社会，巫与医合为一体，巫师兼有医师的职能。《山海经·大荒西经》说：大荒山有“巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫”。由于他们与神灵相通，所以“从此升降，百药爰在。”《山海经·海内西经》也说巫彭、巫咸等巫师“皆操不死之药”。“医”字的繁体字为“醫”，形象反映了上古社会医与巫的密切关系。西周以后，医与巫开始分离，出现了专门的医生。但巫从来不放弃为人驱鬼治病的职能，即使在医学相当发达的现代社会，仍有人乐此不疲。

闽台沿海地区气候潮湿炎热，中原汉族迁入后，许多人难以适应，发病率高。而唐代之前闽台沿海地区的医疗卫生比较落后，一旦生病，不少人只好求助于巫觋，逐渐形成“信巫不信医”的风气。唐宋以后，随着闽台沿海地区经济文化的长足发展，医疗条件大有改善，医学水平也明显提高，但广大农村缺医少药的现象还普遍存在，加上传统习惯的影响，“信巫不信医”的风气并没有根本的改变。所谓“越人尚机而信杀，自古然尔。至今风俗不可革，人有疾且忧也，怜于巫觋之徒，戒之曰‘参苓罔功，

① 民国《龙岩县志》卷二一《礼俗志》。

必须杀以为命且有谤讪，惑众取媚'"。①

"信巫不信医"之风在闽台地区尤烈。北宋时，蔡襄回福建兴化做官，对"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"② 的陋习深恶痛绝，大力提倡医药，"谓莆人巫觋主病，宜痛断绝，因择民之聪明者，教以医药，使治疾病"③。庆历六年（1046 年）蔡襄为福州太守时，曾请精通医学的何希彭从《太平圣惠方》中选出"便于民用"的药方 6096 方，抄录于木板上，竖立在衙门左右，广为宣传，并亲自作《太平圣惠方后序》，"晓人以巫祝之谬"，倡导百姓求医问药。④ 此后，其他一些州县的地方官也曾采取过类似的措施，企图改变信巫不信医的陋习，但积重难返，收效甚微。宋代梁克家指出："鬼神之为德不可掩也，而每为巫妪所累。……庆历中，蔡公襄为守，尤深恶疾家依巫索祟之弊。……然不择贵贱，愚者常易惑；不问富贫，弱者常易欺。故风俗至今未能尽革，每一乡率巫妪十数家，奸民与为道地，遇有病者相为表里，既共取其货赀，又使其不得访医，问药以死，如是者可痛也"。⑤ 南宋嘉定年间（1208~1213 年），陈宓在《惠民药局记》中描述了安溪县信巫尚鬼、病不求医的落后状况："安溪视诸邑为最僻，深山穷谷，距县有阅五六日至者。又气候多燠，春夏之交，雨淖则河鱼腹疾，旱则瘴痞作焉。俗信巫尚鬼，市绝无药，有则低价以贸州之滞腐不售者。贫人利其廉，服不疗，则淫巫之说益

① 《徐仙翰藻》卷四《禳杀赋》，《正统道藏》第58册，（台湾）艺文印书馆1977年版。

② 黄仲昭：《八闽通志》卷八五《拾遗》。

③ 乾隆《海澄县志》卷一五《风土》。

④ 同②。

⑤ 淳熙：《三山志》卷九《公廨类三》。

信。于是，有病不药，不夭阏幸矣。诗曰：‘蓝水秋来八九月，芒花山瘴一起发；时人信巫纸多烧，病不求医命自活。’呜呼，兽且有医，而忍吾赤子诞于巫愚于贾哉！”①

直到明清民国时期，“信巫不信医”的陋习仍在福建各地普遍存在。明代长乐谢肇淛指出：“今之巫觋，江南为盛，而江南又闽广为盛，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。”② 有关方志记载颇多。③

台湾自古以来就是中国的领土，早在远古社会，闽台之间就有人员和文化来往了。古地质学家证明，闽台同属于亚洲大陆板块，在更新世早中期，台湾海峡为干地，原始人可以毫不费力地从福建东山县步入台湾。距今三万多年以前台湾最早的古人类“左镇人”和稍后一些的“长滨文化”的主人，都是从大陆直接迁入台湾的古人类。到了更新世晚期，由于气候变暖，冰川融化，海平面上升，台湾遂成为岛屿，与大陆隔海相望。但台湾与大陆之间的文化联系并未中断，大量的考古发现证明，台湾新石器时代出土的器物，无论是制作方法、造型、颜色还是图案特征，都与福建同期出土的器物极为相似，属于同一类型，说明闽台之间的文化联系还是相当密切的。④

现在散布于台湾各地的原住民（或称番族、土著、高山族等）分为排湾、鲁凯、泰雅、布农、赛夏、卑南、阿美、雅美、曹等九族和平埔人，其祖先也是从闽浙沿海一

① 嘉靖《安溪县志》卷七《文章类》。

② 谢肇淛：《五杂俎》卷六《人部二》。

③ 林国平：《福建传统社会的民俗疗法和寺庙药签》，（台湾）《宜兰文献杂志》第37期，1991年1月。

④ 参见田珏：《台湾史纲要》，福建人民出版社2000年版，第1~10页。

带进入台湾。历史学家翦伯赞在1946年撰写的《台湾番族考》一文中就指出：台湾土著族是古代“百越之族”的支裔。他们和中国东南、西南诸种族以及澎湖、琉球（今冲绳）、日本的原始住民，在太古时代都是近亲。① 台湾多数人类学家也认为，台湾土著“是从大陆华南直接，或是迂回透过东南亚岛屿，在不同时期，一波波的进入台湾；惟有兰屿的雅美文化，已确定和菲律宾有极密切的关系，是惟一的例外”② 。

明代之前，福建汉人只是零星移民台湾，明末以后，大批福建人陆续迁居台湾。当时台湾尚未开发，到处是密林杂草，加上地处亚热带海岛，高温潮湿，病菌易于繁殖，瘟疫蔓延，严重地威胁移民的生命。《台湾外纪》载：“台地初辟，水土不服，病者即死，故各岛搬眷，俱迁延不前。”《海上见闻录》卷二亦云：“初至，水土不服，疫疠大作，病者十之八九，死者甚多。”府志称：“水土多瘴，人民易染疫病。”③ 郑成功收复台湾后，仅半年便染上热疾而去世。其驻守鸡笼山的将士，在康熙二十一年（1682年）三月的瘟疫流行中，也“大发疾病，越八月，死者过半”。④ 直到清代后期至近代，台湾地区的瘟疫仍时常发生，据统计，从咸丰六年（1856年）至民国九年（1920年）台湾先后发生各种瘟疫24次之多，死亡数以万计。在这么恶劣的环境中生活，人们朝不保夕，极度不安，而当时的医药又无法有效地控制瘟疫的蔓延，福建本土尚鬼和“信巫不信医”的陋习很快地在台湾扎下根来，志称：

---

① 转引田珏：《台湾史纲要》，福建人民出版社2000年版，第6页。

② 郑元庆等编著：《台湾原住民文化（一）》，（台湾）光华画报杂志社1994年版，第21~22页。

③ 康熙《台湾府志》卷七《风土志》。

④ 江日升：《台湾外纪》卷二六《施提督连疏议剿，姚部院遣使再抚》。

“俗信巫鬼，病者乞药于神……亦皆漳、泉旧俗。”①

“南人尚鬼，台湾尤甚，病不信医而信巫。有非僧非道专事祈禳者曰客师，携一撮米往占曰米卦；书符行法而祷于神，鼓角喧天，竟夜而罢。病即不愈，信之弥笃。”②

“俗尚巫，疾病辄令禳之。又有非僧非道名曰客仔师，携一撮米往占病者，谓之米卦，称说鬼神。乡人为其所愚，倩贴符行法而祷于神，鼓角喧天，竟夜而罢。病未愈，费已三五金矣。”③

“澎人信鬼尚巫，疾病不问医药，只求神问卜而已。”④

“俗素尚巫，凡疾病辄令僧道禳之，曰进钱补运。”⑤

“信鬼尚巫，蛮貊之习犹存。……有为客师，遇病禳祷，曰进钱补运，金鼓喧腾，昼夜不已。有为乩童，扶犖跳跃，妄示方药，手执刀剑，披发剖额，以示神灵。”⑥

同治十年（1871年）十一月，台湾地方官府曾下令禁止迎神赛会，其中的禁条之一是“不准迎神像赴家，藉词医病，骇人听闻”⑦。但积重难返，无济于事。

“好巫尚鬼”的传统，为闽台地区民间信仰的滋生提供了肥沃的土壤。汉代以后，随着大批汉人陆续迁入闽台地区和汉族与当地土著的不断融合，各地相继出现了规模浩大的造神运动，而“好巫尚鬼”的传统则为各地的造神运动提供了取之不尽的素材。从地方文献中，我们很容易发现，这一区域的许多地方神的人物原型就是由巫觋转变

① 嘉庆《续修台湾县志》卷一《地志·风俗》。
② 丁绍仪：《东瀛识略》卷三《习尚》。
③ 乾隆《重修台湾府志》卷一三《风俗（一）附考》。
④ 光绪《澎湖厅志》卷九《风俗》。
⑤ 道光《彰化县志》卷九《风俗》。
⑥ 同治《淡水厅志》卷一一《风俗考》，参见《苗栗县志·风俗考》。
⑦ 《台湾理藩古文书·严禁迎神赛会》，见《中国方志丛书》第62号，（台湾）成文出版社1983年版。

而来，或打上巫术的烙印。明代长乐谢肇淛指出："大凡吾郡人尚鬼而好巫章，醮无虚日，至于妇女，祈嗣保胎，及子长成，祈赛以百数，其所祷诸神亦皆里妪村媒之属，而强附以姓名。"①

首先，由于闽台地区女巫特别多，导致女神特别多，且影响大。

女巫生前装神弄鬼，欺骗了百姓的信任，死后，一些女巫被百姓奉为神灵。如在闽台沿海影响最大的妈祖，早在南宋时，廖鹏飞就认为她是女巫，生前"以巫祝为事，能预知人祸福。既殁，众为立庙于本屿"②。此说法后来被志书采纳，如《仙溪志·三妃庙》载："顺济庙，本湄洲林氏女，为巫，能知人祸福，殁而人祠之，航海者有祷述必应。"

在福建、浙江有较大影响的马夫人、临水夫人也是女巫出身。马夫人，又称马天仙、马仙、马氏真仙、马仙姑等，原名马元君， 俗名马五娘，或云建瓯人，或说霞浦人，还有永安人之说等。其俗名和籍贯、事迹等，闽浙各地说法不一。③据何乔远《闽书》、冯梦龙《寿宁待志》载，马五娘出嫁前夕，未婚夫突然去世。她发誓不嫁，奉侍公婆至孝。有一次外出，遇上山洪暴发，溪水暴涨，只见她将雨伞仰置于水上飞渡而过，观者以为是仙女下凡。马五娘自称非凡世女子，待公婆终其天年后，就飞升而去。当地百姓遇到旱灾，常请她祈雨，随祷随应。马五娘去世后，当地人奉之为神，立庙祭祀。马五娘的生平在永安民间则另有传说，相传马五娘不愿婚嫁，在九天玄女的

① 谢肇淛：《五杂俎》卷一五《事部三》。

② 廖鹏飞：《圣墩祖庙重建顺济庙记》，转引蒋维锬：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第1页。

③ 林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福建人民出版社1993年版，第181页。

指导下，吃了桃源洞百丈岩的仙桃而成仙。宋真宗先后两次敕封马五娘，分别是“灵泽感应马氏真人”和“懿正广惠马氏真人”，其影响也逐渐扩大，浦城、崇安、沙县、松溪、福安、柘荣、寿宁等地都建有马仙宫或马仙祠。明清以后，马仙信仰逐渐向浙江、闽中、闽南传播，古田、闽清、侯官、永春等地也建有马仙宫。冯梦龙《寿宁待志·香火》指出：“民间佞佛者，男奉三官，女奉观音，他非所知矣。惟马仙则不问男女，咸虔事焉。……今建中名山，所在有香火，而寿宁尤盛，凡水旱无不祈焉。”马仙信仰至今在浙南、闽北、闽东地区仍有较大影响，是群众祈福禳灾的主要对象之一。

临水夫人也称陈夫人、顺懿夫人、顺济夫人、陈十四娘娘、太奶夫人、慈济夫人等，其人物原型是唐代福建古田的女巫陈靖姑，志称：“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，祷雨暘驱旱厉，与凡祈年求嗣，无不立应。”①

在福建，由女巫演变为神灵的还有很多，如徐登，东汉人，原来是一女子，后来变成男子，他“善巫术”，曾与山东的巫觋赵炳比试巫术，并结为方外游。徐登能用禁咒之术禁溪水，使水不能流动，还用巫术为人治病，“惟以东流水为酌，削桑皮为脯，但行禁架，所疗皆除。”② 在福州地区，徐登和赵炳均被百姓奉为神灵，立庙祭祀。在莆田、仙游地区有较大影响的灵应夫人，“生为女巫，歿而人祠之。妇人妊娠必祷之，神功尤验”③。有很多的崇拜者，宋代朝廷还赐庙额封号。仙游县西的慈感庙中主神

① 嘉靖《罗川志》卷三《观寺志》。

② 民国《福建通志》总卷四八《福建列仙传》，参见《后汉书》卷八二下《徐登传》。

③ 弘治《仙溪志》卷九《三妃庙》。

陈氏，“生为女巫，殁而人祠之，夫人妊娠者必祷焉。神功充验……宝佑间，封灵惠懿德妃”①。又有孚应女神，福清人，传说她姓陈，“能禁虎暴”，死后，当地人在义泉岭立庙祭祀。长汀三圣妃庙，供奉的三位女神是从潮州传播来的，她们生前都是女巫。

其次，除了女巫演变为神灵外，不少男巫也被塑造成地方神。张标，是唐末福建有名的巫觋，他的拿手好戏是“祷冥府”，与死去的人对话，“因言其家事，委曲皆中，人以为神。”② 广泛分布在福建上杭、武平、永定等地的黄仙师庙，主神黄七，是当地有名的巫觋，相传上杭未置县时，妖怪虎狼经常出没，伤害百姓，“巫者黄七以符法治之，因隐身入于其石不出。石壁隐映，有人影望之，俨若仙师像。按旧志，未县前有妖怪虎狼为民害，黄七翁父子三人往治之，因隐身入石，群妖遂息。每风雨时，石中隐隐有金鼓声。”③ 元明清时，黄仙师庙在上杭县至少有14座，武平县至少有6座，永定县也有若干座。至今，黄仙师在上杭县仍颇有影响，县西的黄仙师庙楹联写道“虎跨三川临福地，龙回一邑卫杭川”，说明上杭人把黄仙师作为地方保护神来奉祀。武夷山市县有巫翁吉师者，“事神著验，村民趋向籍籍。绍兴辛巳九月旦，正为人祈祷，忽作神言曰：‘吾当远出，无得辄与人问事治病。’”百姓建庙奉祀。④ 仙游县林义，“生为巫医，殁而有灵”。百姓在县西建兴福庙祭祀。⑤ 古田县东北有显应庙，主神黄师盖，

① 弘治《仙溪志》卷九《祠庙》。

② 民国《福建通志》总卷四七《福建道士传》。

③ 黄仲昭：《八闽通志》卷五九《祠庙》。

④ 洪迈撰、何卓点校：《夷坚志》第二册《夷坚丁志》卷第六，中华书局1981年版，第585页。

⑤ 同①。

“善巫术，歿于宋景德间，葬竹州，遂祠焉”。[①] 后来还被封为灵佑侯。莆田林康世，“生而神异，歿后百余年，大著灵响”。[②] 百姓建灵惠庙祭祀。南平倪师，“生而颖异，歿而神灵，凡水旱，祷之辄应。宋端平中，乡人立庙祀之”。[③]

最后，许多神灵虽然不是从巫觋直接演变来的，但在形成的过程中，充满了巫术的色彩。不少僧尼道士也因精通巫术治病而被百姓奉为医药神，如宋代福安陈药山、宁洋曹四公、漳州陈泥丸、建宁道士叶法广，和在闽北有较大影响的扣冰古佛、僧惠吉等即是。还有长溪和尚幼安，德化祖膊和尚，仙游九座禅师，安溪显应禅师、圆光禅师，漳州窈然和尚、三平祖师，安溪清水祖师，汀州定光古佛、伏虎禅师等等福建土神，都有一套巫术，使百姓拜倒在他们脚下。[④]

综上所述，越人的“好巫尚鬼”的传统，与陆续从中原传来的汉族的巫术相结合，相沿成习，为闽台地区民间信仰的滋生提供了肥沃的土壤。

第二节　自然灾害、社会矛盾与民间信仰的形成

闽台地处亚热带海洋性季风气候区，是自然灾害多发的地区，一年四季均有发生。春季有雷暴、冰雹、暴雨、寒害和沿海大风，夏季有台风、暴雨、高温和干旱，秋季有寒露风和秋旱，冬季有寒潮和沿海大风。自然灾害出现

① 黄仲昭：《八闽通志》卷五八《祠庙》。

② 黄仲昭：《八闽通志》卷六〇《祠庙》。

③ 同上。

④ 详见林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福建人民出版社1993年版；徐晓望：《福建民间信仰源流》，福建教育出版社1993年版。

的频率高、强度大、危害严重。特别是洪涝、干旱和台风三种灾害最为常见，危害也最大。①

在福建，洪涝灾害常发生在每年五至六月份的梅雨期和七至九月份的台风期。有文献记载的福建最早的水灾是东晋建武二年（318年）。从这一年到民国37年（1948年）止的1630年间，福建历史上有文献记载的水灾为703次，其中东晋至唐代共7次，宋代78次，元代22次，明代210次，清代330次，民国56次。② 洪涝灾害往往带有突发性，对百姓的生命和财产造成非常大的损失。如宋端平三年（1236年）六月，邵武大水，死者万计。宋淳祐十二年（1252年）六七月间，南平、顺昌大水，漂室庐死者万数；七月，大水淹入光泽城，死者万数；同月，大水淹入邵武城，荡庐舍，民死者万计。元代至元五年（1339年）六月，长汀大水，死者8000余人。明永乐十四年（1416年）七月，邵武、南平、建瓯等县涝灾，死者数万人。明万历三十七年（1609年）五月廿四，闽北、闽东、闽中等20多个县发大水，淹死10多万人。清康熙十九年（1680年）八月初六，仙游大雨，毁坏城内房屋千余间，死者万余人。康熙三十七年（1698年）四月廿八，同安发大水，西门城崩，民居漂没数千家，死者千余人。光绪三十四年（1908年）七月，漳州、龙溪、南靖等地山洪暴发，淹死、饿死5000多人。民国10年（1921年）闽侯发大水，仅琅岐乡饿死、病死的多达1300多人。金砂、凤窝等四个村逃荒1000多人，卖妻、卖子女的500多户。民国37年（1948年）六月中旬至七月下旬，

① 诸仁海主编：《福建省志·气象志》附录二《500年来福建主要气象灾害》，方志出版社1996年版，第205~263页。

② 彭景舜、陈坚主编：《福建省志·民政志》，方志出版社1997年版，第85~87页。

福建全省普降大雨暴雨，52个县市受灾，田园被淹近700万亩，房屋倒塌近2万间，渔船破坏近1000只，死伤近2000人，灾民200多万。①

福建省旱灾频繁，多发生在春、夏季节。从唐建中三年（782年）至民国37年（1948年），有史可查的旱灾共358次，其中唐代3次，宋代39次，元代10次，明代102次，清代177次，民国27次。实际旱灾的次数要远远超过此数字。② 由于旱灾的时间往往比较长，受灾的地区也比较广，受害的百姓人数也较多，严重旱灾的危害性比水涝更大。在历史上，比较大的旱灾有：唐贞元六年（790年）夏，福州至漳州沿海地区大旱，井泉竭，江河水涸，死者甚众。宋崇宁元年（1102年），泉州、漳州地区大旱，泉水干涸，山民要到20多里处汲水，乡人多渴死。元至正十四年（1354年）福建大旱，禾不入土，赤地千里，出现“人相食”的惨状。明嘉靖十六年（1357年），闽南大旱，自五月至翌年四月不下雨，田园荒芜，饿死者遍野。嘉靖二十三年（1364年）至二十四年（1365年），闽南地区连年旱灾，出现大饥荒，饿死者载路。清雍正四年（1726年），闽南、闽西大旱，民食树叶、海柯叶。③ 民国22年（1933年），福建大旱，瘟疫流行，有6万户农民背井离乡。两年后，福建又发生大旱灾，受灾有66个县，灾民84.26万人，死亡5007人，哀鸿遍野。④

台风经常发生在每年七月至九月间，从唐代贞观二十

① 戴启天编：《福建历史上灾害饥荒瘟疫辑录》（内部资料），福建省民政厅、福建省民政学会编印，1988年5月，第317~322页。

② 彭景舜、陈坚主编：《福建省志·民政志》，方志出版社1997年版，第85~87页。

③ 同①。

④ 同②，第86页。

一年（647年）至民国37年（1948年），有案可查的台风在福建共登陆319次，其中唐代1次，宋代24次，元代3次，明代101次，清代167次，民国23次。实际台风的次数要远远超过此数字。台风往往伴随着海潮，对沿海地区百姓的生命和财产的危害特别大。如宋元祐五年（1090年），台风在莆田登陆，莆田、仙游沿海居民“各漂荡万数”。明成化十九年（1483年），连江、罗源、霞浦等九县发生海啸，拔木发屋，田庐尽坏，官私船漂没万计。万历三十一年（1603年），泉州、晋江、南安、同安等县飓风骤作，海水暴涨，溺死万余人。漳州、龙溪、长泰、漳浦、东山等地台风暴雨，溺死数千人。民国35年（1946年）四月，台风在福清登陆，房屋倒塌万余间，牲畜死亡15万头，船舶漂失500多只，灾民10万多人。同年秋天，福清、长乐又受台风、海潮袭击，冲毁海堤1200多里，淹没田园40多万亩，灾民20多万人。①

应该指出，上述三大自然灾害往往接连而至，加重灾情，如元至正四年（1344年），福州、兴化、闽北、闽西等地的方志上就有“大旱、大疫、大饥，人相食”的记载。明成化二十一年（1485年）三月至闰四月，福建40多个县淫雨不止，发大水，六月台风袭击，死亡万数。②特别是“大灾之后必有大疫”几乎成为普遍规律，对灾民而言无疑是雪上加霜。如前面提到的成化二十一年，在暴雨台风之后，“继复大疫，死者相枕籍”。③嘉靖二十三年（1544年），闽侯、大田、建宁、宁化等县大旱、大饥又

① 戴启天编：《福建历史上灾害饥荒瘟疫辑录》（内部资料），福建省民政厅、福建省民政学会编印，1988年5月，第317~322页。

② 同上。

③ 黄仲昭：《八闽通志》卷八一《祥异》。

疫，民饿死者载道。①

在古代，人们抵抗自然灾害的能力相当有限，加上官府的赈灾措施不力，百姓面对各种自然灾害，只好求助于各种超自然力量，赋予神灵消除旱灾、水灾和瘟疫的职能。如在《八闽通志·祠庙》收录的100多位民间俗神中，主要职能是祈雨、祈阳、祈风涛、驱疫疠的神灵就有69个。

在古人看来，所有的自然灾害都有某种超自然的力量在主宰着，因此创造出各种相关神灵，加以祈禳。如暴雨引起的山洪暴发对沿江、沿溪百姓的危害极大，如明万历三十七年（1609年）五月，闽北下了三天三夜暴雨，“建安山水暴发，建溪涨水数丈许，城门尽闭。有顷，水逾城而入，溺死数万人。……翌日，水至福州，天色晴朗而水暴至，斯须没阶，又顷之，人中堂矣。……水方至时，西南门外，白浪连天，建溪浮尸，蔽江而下，亦有连楼屋数间泛泛水面，其中灯火尚荧荧者；亦有儿女尚闻啼哭声者。其得人救援，免于鱼鳖，千万中无一二耳。”②古人以为山洪暴发是蛟龙作怪，俗称“出蛟龙”，《五杂俎》称“闽中不时暴雨，山水骤发，漂没室庐，土人谓之出蛟”③。因此对“蛟龙”特别敬畏。福州位于闽江下游，自古以来上游的山洪暴发对福州城形成巨大威胁，福州百姓以为山洪暴发是“鳝鱼”作怪，《闽都别记》作了生动

---

① 戴启天编：《福建历史上灾害饥荒瘟疫辑录》（内部资料），福建省民政厅、福建省民政学会编印，1988年5月，第319页。

② 谢肇淛：《五杂俎》卷四《地部二》。万历《福州府志》卷七五《时事》记载：“本年五月二十四日，建宁蛟水发，冲坏城郭，漂流庐舍，淹溺男女以数万计。是日延平之将乐、顺昌等县蛟水亦发，所荡村落，悉为废墟。二十六日澎湃而下，势若奔马，倏忽间会城中平地水深千尺，郭外则丈余矣。一望弥漫，浮尸败椽，蔽江塞野，五昼夜不绝。故老相传以为二百年未睹也。”

③ 同上。

的描述："刚至小午，西北城外河里忽然水涌上岸，顷刻涨满丈余，波浪滔天，人走不及，被淹无数。水中有一物，翻腾如龙舞爪，似蛇摆尾，过处掀波滚浪，狂风骤雨，树木怒号，迅雷闪电，如天翻地覆，数声霹雳，风雨渐晴，波浪渐退。其地被冲裂一条坑弄，今北门鳝鱼弄改名善余弄，即古迹也。当时西湖水面浮出大鳝鱼，大三四围，长十余丈，被雷击死。民间火墙大屋皆被冲倒，树木连根拔起不计其数。"① 在福州市东郊鼓山西麓的鳝溪，有一座广应庙，供奉闽越王的三太子。相传鳝溪经常有巨鳝出没，引起山洪暴发，冲没田园庐舍。三太子勇力过人，喜欢射猎，常骑白马，人称白马三郎。他决心为民除害，射中巨鳝，巨鳝以尾缠之，同归于尽。百姓感其功德，遂在溪畔立庙祭祀。

对于旱灾，百姓则以为是旱魃作怪，要请神灵祈雨。福建各地神灵大多具有祈雨的职能，比较有名的"雨神"有闽东的马仙、闽西的伏虎禅师、闽南的清水祖师、闽北的扣冰古佛等。在古代，旱灾发生后，各地百姓纷纷举办各种形式的祈雨活动，往往求此神不应，就求彼神，求当地神不灵，就到外地求神赐雨，祈雨活动搞得轰轰烈烈。如宋嘉定元年（1208年）初，泉州干旱，官民曾多次"迎请在州诸佛诸庙神王"祈雨，但"未有感应"。到了四月廿二日，在百般无奈的情况下迎请清水祖师祈雨，碰巧天降甘霖。又如嘉定十年（1217年）真德秀也是在"上下奠瘗，靡神不举"的情况下，"爰闻清水大师，往而祷焉"。②

① 里人何求：《闽都别记》第9回，福建人民出版社1987年版，第59页。

② 杨家珍：《安溪清水岩志》，见《中国佛寺志丛刊》第101册，江苏广陵古籍刻印社，1996年8月；安溪清水岩志编纂委员会编著：《清水岩志》，泉州市文物管理委员会编印，1989年。

对于瘟疫，百姓更是畏惧万分，认为是“刀兵之役，伤亡之鬼，无所归者，化为瘟疫”。[①] 瘟疫流行时，福州“家家奉祀五圣甚严”。[②] 明崇祯十五年（1642年），福州发生大瘟疫“各社居民鸠集金钱，设醮大傩。……一乡甫毕，一乡又起，甚至三四乡，六七乡同日行者。自二月至八月，市镇乡村日成鬼国”。[③] 福州还创造出专门收妖救瘟的神灵拿宝，其神像被奉祀在各里社神庙中，“现在各境之大王庙内，左旁立之执旗金者，即曾拿宝也”。[④]

在农村，虫灾对农业生产造成很大的威胁，当时没有有效的农药来灭虫，农民只好求助于神灵来驱除虫害，虫神便被创造出来。福建上杭县在惊蛰前后，各家各户炒豆吃，一边炒豆子一边念念有词，把所有常见的虫害一一报出，一并炒死，希望通过炒豆（虫），能减少自然虫害，至今仍有此俗。光泽县在春分之前，在田头摆上三牲，敬奉五谷神，用草纸卷住冥香，点燃后插在田埂上，这样就能祈到天神的保护而不发生虫病。闽南地方习惯将纸箔压在田头，叫“压田头”，这样做一是便于神灵识别，二是酬谢神灵御虫祛邪。安溪县在每年四月初八，要煎麦粿（用麦粉、红糖搓成方饼，放到油锅煎），带到田里，祭祀土地爷，煎麦粿象征着煎虫害，能驱虫保禾。[⑤]

建阳县有的农家流行杀鸡敬神的习惯，逢上虫害，各家提只公鸡上土地庙祭神，当场杀鸡献血，并将鸡血滴染在黄色纸制成的小三角旗上，再带到田间，遍插四周，据

---

① 里人何求：《闽都别记》第236回，福建人民出版社1987年版，第573页。

② 谢肇淛：《五杂俎》卷一五《事部三》。

③ 海外散人：《榕城纪闻·壬午十五年》，福建省文史研究馆选编《福建丛书》第二辑之九，江苏古籍出版社2000年版，第2页。

④ 里人何求：《闽都别记》第231回，福建人民出版社1987年版，第544页。

⑤ 林国平主编：《福建省志·民俗志》，方志出版社1997年版，第15~16页。

说就能驱赶虫瘟。连城县农村，每家出一份钱，延请一位法师来念经作福，随后杀一头猪祭祀灭虫神，用猪血染洒在每张长 20~30 厘米、宽 10 厘米的草纸上，叫“血纸”，再将“血纸”粘在折好的树枝上，插到每块田地的中央，以示祭虫。当地人把虫害的发生，看成是凡人触犯了虫神所致的后果，为弥补过失，须杀猪祭虫，祈求宽宥。①

一般说，各地农村都有专门负责治理病害的某位神仙，如闽清县碰上病虫害，要去永泰县祈请“卢公”，传说它是为民做善事的历史人物，能除虫扫妖。大田县遇虫害是请当地的“万公”，也是位专管田间虫害的地方神，迎请时，延道士“打醮”作场，供案上摆放一些加糖油炸的米粿，犒劳万公神，请它收拾害虫。漳平地方每逢虫害，农村请道士“打醮”做福，然后将道士书画的神符绑在小竹条上，分别插到前田后垅，幻想依靠神道的法术来消灾弭害。

台湾地理环境与福建大同小异，特别是明末清初刚开发时，到处乱草丛生，野兽出没，生存条件十分恶劣，《裨海纪游》的作者记载这样一段可怕的经历：“自台郡至此（指淡水），计触暑行二十日，兼驰凡四昼夜，涉大小溪九十有六，若深沟巨壑，竣坂陡崖，驰下如覆，仰上如削者，盖不可胜计。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；既至，草庐中，四壁陶瓦；悉茅为之，四面风入如射，卧恒见天。青草上榻，旋拔旋生；雨至，室中如洪流，一雨过，屐而升榻者凡十日。蝉琴蚓笛，时沸榻下，阶前潮汐时至；出户，草没肩，古木樛

① 林国平主编：《福建省志·民俗志》，方志出版社1997年版，第16页。

结，不可名状，恶竹丛生其间，咫尺不能见物。腹蛇瘿项者，夜阁阁鸣枕畔，有时鼾声如牛，力能吞鹿；小蛇逐人，疾如飞矢，户阈之外，暮不敢出；海风怒号，万籁响答，林谷震撼，屋榻欲倾。夜半猿啼，如鬼哭声，一灯荧荧，与鬼病垂危者联榻共处。"① 除此之外，"水土多瘴，人民易染疾病"②，不少移民死于各种传染病。在这样恶劣的条件下，百姓只好求助于神灵保佑。

除了自然灾害的因素外，民间信仰形成的另一重要因素是各种社会矛盾。古代福建相对于中原地区，大规模战乱较少，但小规模的战乱、各种盗贼的骚扰，还是相当频繁发生的，对百姓的生命和财产的危害也不小，百姓把那些为保护乡民而献出生命的英雄奉为地方保护神。这类地方神很多，以福州府为例，仅《八闽通志·祠庙》记载的因御寇弭盗有功而立庙祭祀的就有刘行全、徐知证、徐知谔、王忠竭、郑仲贤、郑谨净、郑守道、郑诚、王子元、王子清、林偻、林元、徐忠、虞雄、王康、陈霸先等16人。另一方面赋予一些神灵御寇弭盗的职能，在《八闽通志·祠庙》记载的119位神灵中，就有40位具有或兼有御寇弭盗的职能。③ 又如，百姓非常害怕贪官污吏和地痞流氓的欺压，就把历史上的一些清官良吏和乡贤奉为神灵，作为自己的精神寄托。

台湾地区开发时，大批福建移民涌入，也引发一系列社会矛盾。首先是汉人与土著族之间为了争夺生存空间而引发的矛盾，经常发展为流血冲突。特别是一些土著部落有"出草"猎取汉人首级祭祀神灵的陋习，一些汉人因此

① 郁永河：《裨海纪游》，《中国方志丛书》第46号，（台湾）成文出版社1983年版，第65~66页。

② 康熙《台湾府志》卷七《风土志》。

③ 林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福建人民出版社1993年版，第17~25页。

丧命。面对死亡的威胁，汉族移民除了联合起来共同抵御土著族袭击外，还赋予神灵防御土著袭击的职能。如从漳州平和传入台湾的惭愧祖师，就有预兆土著“出草”的职能。《云林采访册》记载：“居民入山作业，必带（惭愧祖师）香火。凡有凶番出草杀人，神示先兆。或一二日，或三四日，谓之禁山，即不敢出入。动作有违者，恒为凶番所杀。故居民崇重之，为建祀庙。”嘉义一带颇有影响的神灵吴凤，也是因阻止土著“出草猎首”，被杀后被奉为当地保护神的，本书将另作介绍。

其次是来自不同地区的汉人之间为了政治、经济利益，经常爆发大规模的“分类械斗”，有福建人与广东客家人的械斗，有泉州人与漳州人的械斗，泉州和漳州内部有时又分县籍进行械斗，十分复杂，给台湾社会带来动荡不安。“分类械斗”还给人民的生命财产带来巨大的损失，如清咸丰年间闽粤械斗，彰化、淡水等地的不少村庄成为焦土，哀鸿遍野。① 为了团结民众，祈求在械斗中获胜，各种保护神被抬出来，成为百姓的精神支柱。在械斗中被打死的，经常被死者一方的百姓视为英雄，成为“义民爷”，加以崇拜。

再次，在清代，台湾经常发生各种起义、暴动，有所谓“三年一小反，五年一大反”之说。统治阶级少不了派兵镇压，使台湾社会更加动荡不安。民众朝不保夕，只好求助于神灵，因此台湾的宗教信仰特别发达。

第三节　移民与民间信仰的传播

先秦时期，东南地区居住着百越族。秦汉时期拉开了

① 详见孔立：《清代台湾移民社会研究》，厦门大学出版社1990年版。

汉人向南方迁徙的序幕，此后，自晋代到南宋，先后出现三次汉人南迁高潮，即晋永嘉年间、唐安史之乱后和南宋靖康之乱后的北方汉人大批迁徙南方避难。东南沿海地区是北方汉人避难的首选之地，所以晋永嘉之后，东南沿海地区的汉人实际上已经占主导地位。南宋时期，由于大批北方人口的涌入，东南沿海地区开始出现人稠地狭的现象，产生了大量无地或少地的农民，由政府出面组织或百姓自发的移民在南方内部展开。①

移民的浪潮不但给迁入地带去劳动力、生产技术、文化等，而且也带去了宗教信仰，移民对民间信仰的影响主要表现在把特有的地方神信仰向迁入地传播。

中国古代有安土重迁的传统，不到万不得已，百姓不愿意背井离乡，北方汉人大规模南迁，均是由于北方长期战乱，生存环境十分恶劣造成的。由于古代交通工具落后，迁徙既是一个漫长的过程，也是一个充满危险的历程，沿途遇到的困难可想而知。因此，他们在迁徙时，往往要把平常供奉的小神像或其他在他们看来有灵异的圣物带上，祈求一路平安。到了迁入地后，就把家乡带来的公认为最灵验的小神像作为共同信仰的偶像。

三国以后，随着中央政府对福建的重视和北方汉族大批迁徙入闽，福建受中原文化的影响日益深刻。从西晋至唐五代，中原汉民族不断南迁，出现了多次移民入闽的高潮，人数少则数千，多则数万。汉民族的大批迁徙入闽，不但带来了先进的生产工具和生产技术，也带来了汉民族的文化传统，包括宗教信仰。

首先，道教、佛教等官方宗教传入福建，并对福建的民间信仰产生了不小的影响。以道教为例，道教的神仙思

---

① 详见葛剑雄主编：《中国移民史》第二卷，福建人民出版社1997年版。

想至迟在东汉初传入福建，一方面深刻地影响了闽越人的祖先崇拜，如闽越族的始祖太姥、武夷君均披上一层神仙的外衣，说太姥曾受某道士的九转丹砂之法，七月七日乘五色龙马而去，武夷君受上帝之命，在武夷山“统录群仙”。另一方面，增加了福建民间信仰的对象。不少土神被改造为神仙，如传说中的魏王子骞、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、鱼道远等被奉为十三仙人，立庙祭祀。① 一些曾隐居于福建的著名道士如左慈、葛玄、葛洪、郑隐、邓伯元、褚伯玉等成为百姓崇拜的道教俗神。同时，也增加了民间信仰的活动形式，如仙游九鲤湖自古以来一直成为百姓祈梦的场所，所谓“九鲤祷梦，海内咸知”。②

其次，道教与越巫初步结合为一体，一些巫觋去世后演变为神仙，为百姓所崇奉。福建历史上最早从巫觋演变为神仙的是徐登，据文献记载，徐登原来是一名女子，后来变为男子，擅长巫术，曾与山东东阳巫觋赵炳修炼于福建永泰高盖山，福州等地百姓奉他们为神明，顶礼膜拜。永泰高盖山上有徐真君庙，俗称花林庙，“岁旱，祷雨于此多应”。③ 唐末五代以后，随着道教与巫术的进一步紧密结合，从巫觋演化为道教俗神的人数剧增，成为福建人格神的主要来源。

第三，中原地区固有的各种宗教信仰随移民传入福建，成为福建民间信仰的重要组成部分。如汉族对山川水火、日月星辰、风雨雷电以及天地的崇拜在东汉后传入福建，建立各种坛庙以祭祀。同时，汉族的某些动物崇拜也

① 董天工：《武夷山志》卷一八《方外》。

② 周亮工：《闽小记》卷二《仙门洞》。

③ 黄仲昭：《八闽通志》卷五《地理》。

被带入福建，近年来在福建发掘的许多魏晋南北朝墓葬中，发现了不少有青龙、白虎、朱雀、玄武等图案的墓砖，还发现头顶长着一只角的“猪形怪兽”的随葬品，反映了当时人对这些动物的崇拜。晋太康年间，侯官建造了全省第一座的城隍庙，永嘉年间邵武城西南建造了社庙——惠安庙，说明城隍和土地公信仰也在两晋南北朝时期传入福建。

第四，一些早先入闽且有功德于民的汉人死后被奉为神灵。如长汀的助威盘瑞二王庙中奉祀的石猛、盘瑞二大王，相传是汉末人，曾在县南扎寨御寇，不幸战死于城下，被当地人奉为神灵。松溪境内有三国时建造的济美庙，奉祀“有惠利于民”的会稽南部都尉陆宏。惠安的凤山通灵庙也建于三国时期，祭祀东吴王将军及其妻子。连江的大小亭庙建于晋代，祭祀因海难死亡的黄助兄弟。福安有马郎庙，祭祀晋代江夏太守司马浮，等等。

第五，闽越国的王公贵族被奉为神灵。闽越国灭亡后，还有一部分闽越人仍生活在八闽大地上，他们不会因亡国而忘祖的，相反会对祖先更加崇拜。汉族入闽后，为了缓解与闽越人的冲突，不但容许闽越人固有的宗教信仰存在，而且还对闽越族的祖先加以祭祀，如闽越国的开国君主无诸、无诸之子郢、郢之子白马三郎、末代君主余善等在福建的许多地方都建有专庙祭祀，有的地方还把他们奉为保护神。

南宋时期，由于北方汉人的大量涌入，加上数百年相对安定的社会环境促进人口的繁衍，福建人口猛增。南宋嘉定年间（1208~1224 年），福建人口达 1599215 户，比北宋端拱二年（989 年）的 466815 户增长了 242.58%，使福建出现人稠地狭的现象。因此，南宋时，福建人开始向外移民，移民的路线主要有：一是由政府组织移民淮南；二

是沿海岸线移民广东的潮州、广西沿海、海南岛、台湾的澎湖列岛；三是向闽浙、闽粤和闽赣交界的山区迁移，如浙江的温州、广东的梅州诸县。大规模的对外移民，客观上推动了福建文化的对外传播，有的迁入地的福建人口占绝对多数，实际上是福建社会的缩影。如南宋时，潮州十有九人是闽人，所以“虽境土有闽广之异，而风俗无潮漳之分”，“土俗熙熙，无福建广南之异”。① 因此，当时福建民间信仰也随着移民传播到这些迁入地，如妈祖信仰就是在这个时期向周边地区辐射的。时人刘克庄说：“余北游边，南使粤，见承楚、番禺之人祀妃尤谨，而都人亦然。”② 潮州的天妃庙很多，其历史大多可以追溯到宋元时期，与移民浪潮有直接关系。③ 又如临水夫人信仰的影响也相当大，《闽都别记》写道：古田临水宫的香火很盛，“各处之人家或患邪或得病，皆去临水宫请香火。即无事之家，亦去请香灰装入小袋内供奉，以保平安。路上来往不绝，龙源庙内日夜喧腾，拥挤不开”。④ 其信仰超出福州方言区，所谓“八闽人多祀之”。唐宋时，开发浙南山区的主要劳动力是来自福建东北部的移民，因而接受福建移民较多的县，其陈夫人庙宇也相应要多。在浙江的东南部和闽北的许多山岩都建有清水祖师庙，故民谚有“有岩就有祖师庙”。广泽尊王的影响更大，除闽南地区外，福建的福州、福安、宁德、建宁、汀州、尤溪、龙岩、漳平等地，台湾的台南、台北、彰化，广东的潮州以及东南亚华

① 祝穆：《方舆纪胜》卷三六《潮州·事要》。

② 刘克庄：《后村先生大全集》卷九一《风亭新建妃庙》。

③ 详见葛剑雄主编：《中国移民史》第一卷，福建人民出版社1997年版，第125页。

④ 里人何求：《闽都别记》第128回，福建人民出版社1987年版，第656~657页。

人聚居地都有广泽尊王庙。①

明末清初，福建向台湾移民的人数大量增多。明末郑芝龙占据台湾时，曾到闽南招募上万饥民去台湾垦荒，这是台湾历史上第一次有组织的大规模移民活动。1624 年至 1662 年荷兰殖民者占据台湾时期，也有不少福建人移居台湾，在赤嵌附近形成了一个约有 25000 名壮丁的居民区，全岛约有 4.5~5.7 万人。1662 年郑成功收复台湾后，除了郑氏军队外，又新增加移民 2~3 万人，使台湾的汉族移民增至 10 万~12 万人，与土著居民的人数差不多。乾隆五十四年（1789 年），清政府取消了海禁，大陆向台湾移民出现了新的浪潮，嘉庆十六年（1811 年）台湾人口多达 1901833 人。在向台湾的移民中，福建人（主要是闽南人）占绝大多数，据统计，1926 年台湾总人口 3751600 人，其中福建籍有 3116400 人，占 83.07%。因此，汉文化在台湾的传播历史也是福建文化移植到台湾并在台湾进一步发展的历史，这在民间信仰方面也得到充分的体现。

闽人渡台，首先面临的是要跨越充满危险的台湾海峡，史书记载：台湾海峡的海道复杂，稍微偏离航向或遇到风暴，万幸者漂流异国他乡，一去不复返，不幸者船只沉没，葬身鱼腹。② 为了祈求一帆风顺，大多数都随身携带原本崇奉的小神像或香灰之类的圣物。《重纂福建通志》记载的永定李嶲唐等人东渡台湾遇到的险情以及与民间信仰的关系具有代表性：“永定湖坑李嶲唐偕邑人某往台湾，船坏，同舟惟余李某二人。匍匐登小岛，上有鸟如番鸭，黑色，见人至，竟附人身，因有携带小斧，杀鸟而吮其血，得不死。岛上有瓷碗片，类曾有人至者，环岛约

① 光绪《郭山庙志》卷八《尊王分庙纪闻》。

② 参见高拱乾：《台湾府志》卷一《封域志》；周元：《台湾府志》卷一《封域志》。

五六里，产松竹不甚高，每有大龟于草际伏卵，取而食，而精神顿健。于沙际掘得淡水，惟苦无火，烈日烁石，破龟卵暴干，并脯鸟以果腹。二人素能为竹器，遂编竹作篷，以避风雨，见有木棉，因取花捻线织为毯。不知时日，惟见月圆已二十七回矣。忽一日，有小舟漂至，无人，惟载黄蜡甚多。计居此终无了期，去则或冀一生。乃修补小舟，伐木为桨橹，以蜡作缸载淡水，取平日所储鸟脯卵脯为粮，登舟任风所之。已而漂至安南地界，安南巡海人执以见王，语不能达，取纸笔命写来历。王问：‘尔同舟皆死，二人何独得生？’李献上天后小神像一颗曰：‘此出海时所奉香火也。’王留神像及所织棉毯，资之路费，命附船从广东回抵家。家中人向闻坏舟之信，已招魂祀之矣。及是见之，群骇为鬼也。其人居岛生食日久，回家亦喜食生物。南溪江君孚蔚为予言，江与李某至戚也，亲见其人，故详悉如此。”①

到达目的地后，开垦荒地，便将小神像或香火挂在田寮或供于居屋、公厝等处，朝夕膜拜，祈求神呪。由于初来乍到，大多数人尚处于变化不定、糊口维艰的境地，根本无暇也无力建造寺庙宫观，所以明末以前台湾的寺庙极少。等到开垦成功，形成村社，即归功于神明庇佑，便集资建造粗陋庙宇，以答谢神恩，神灵信仰逐渐由私家奉祀发展为村社守护神。或者逢天灾人祸时，祈求于私家所崇奉某神灵，偶尔有验，为邻里相传，糜集祈祷，逐建小祠或迁祀于公厅，以便村社共同祭祀。随着村社的拓展和人口的增加以及经济实力的增强，村社寺庙也逐渐宽敞，新祀的神灵亦见增加。据《重修台湾府志》记载，乾隆初年台湾各地较普遍奉祀的神灵除了土地公外，另外排在前面

① 道光《重纂福建通志》卷二七六《丛谈》。

四位的分别是：保生大帝庙 23 座，关帝庙 18 座，妈祖庙 15 座，玄天上帝庙 14 座。这五位神灵都是从福建奉祀人台的。

乾隆之后，台湾从移民社会逐渐向定居社会转化，大概在嘉庆年间才最后完成了这一转化过程，民间信仰也相应发生了一些变化。

首先，信仰偶像增加。随着社会分工的形成，各行业的祖师神传入台湾；随着读书人的增多，文昌祠陆续被兴建起来；随着城镇的兴起，文庙、城隍庙、社稷坛、昭忠祠等不断涌现。

其次，神灵来源的多元化。随着闽西、福州和潮州等地百姓迁徙台湾，这些地区的民间神祇也传入台湾，如福州的临水夫人信仰、闽西的定光佛信仰、广东客家的三山国王信仰在台湾都有较大的影响，从而改变了过去闽南民间信仰在台湾独尊的局面。

第三，家庙、宗祠大量兴建。为了在新的环境中求得生存和发展，东渡台湾往往是同乡同族结伴而行，或是先后渡台的同乡同族互相援引，因此一开始就形成同乡同族相对集中的趋势。清中叶以后，在一些开发较早的地区，不同族姓及祖籍的移民经常发生“分类”械斗，迫使势力较弱的一方迁徙到同乡同姓人数较多的地区居住，从而进一步促成了同族聚居规模的扩大，家庙、族祠也开始受到重视，大批地建造出来。据统计，民国 8 年（1919 年）台湾共有祠庙 120 座，其中建于乾隆之前屈指可数，绝大多数都是清中叶以后建造的。①

第四，宫庙的规模宏大。一宫一庙所供奉的神像往往有几个或几十个，甚至数十个，儒道佛三教的神像往往同

---

① 详见陆炳文：《台湾各姓祠堂巡礼》，“台湾省政府新闻处”编印，1987年。

处于一庙中和谐相处，共同接受信徒的顶礼膜拜。不少庙宇还设立神明会作为宫庙的经济依托。

第五，庙会的规模盛大。志称“台南郡城好尚鬼神。遇有神诞期，敛费浪用”。① 特别是康熙二十二年（1683年）之后的所谓王爷出巡，其规模超过闽南，志称“建醮请王，飨祀极其丰盛。或一庄一会，或数十庄一会。有一年举行一次者，有三、五年举行一次者，有十二年举行一次者，择吉日而行之，为费不少”。②

清代以后，民间信仰在台湾的发展速度十分快，神祇成百上千，大小庙宇犹如繁星点点遍布城乡僻壤。1918年、1930年、1960年、1966年、1975年和1981年，台湾当局曾先后六次对台湾地区各种寺庙的主祀神进行统计，历次调查统计名列前20名的主神，列表如下：

台湾地区寺庙主要主祀神历年资料统计表③

1918年		1930年		1960年		1966年		1975年		1981年	
主神	寺庙数	主神	寺庙数	主神	寺庙数	主神	寺庙数	主神	寺庙数	主神	寺庙数
福德正神	669	福德正神	674	王爷	677	王爷	556	王爷	747	王爷	753
王爷	447	王爷	534	观音菩萨	443	福德正神	449	观音菩萨	565	观音菩萨	578
天上圣母	320	天上圣母	335	天上圣母	383	观音菩萨	428	天上圣母	494	天上圣母	510
观音菩萨	304	观音菩萨	329	福德正神	327	天上圣母	381	释迦牟尼	480	释迦牟尼	499
玄天上帝	172	玄天上帝	197	释迦牟尼	306	释迦牟尼	308	福德正神	385	玄天上帝	397

① 《台南见闻录》卷下《风俗》。

② 光绪《安平县杂记·官民四季祭祀典礼》。

③ 据余光弘：《台湾地区民间宗教的发展——寺庙调查资料之分析》表4制作，文载（台湾）《中央研究院民族学研究所集刊》第53期，1982年春季。

续 表

1918 年		1930 年		1960 年		1966 年		1975 年		1981 年	
主神	寺庙数	主神	寺庙数	主神	寺庙数	主神	寺庙数	主神	寺庙数	主神	寺庙数
有应公	143	关圣帝君	157	玄天上帝	267	玄天上帝	270	玄天上帝	375	福德正神	392
关圣帝君	132	三山国王	121	关圣帝君	192	关圣帝君	192	关圣帝君	334	关圣帝君	356
三山国王	119	保生大帝	117	保生大帝	141	保生大帝	139	保生大帝	160	保生大帝	162
保生大帝	109	释迦牟尼	103	三山国王	124	三山国王	129	三山国王	133	三山国王	135
三官大帝	72	有应公	86	中坛元帅	94	中坛元帅	94	中坛元帅	114	中坛元帅	115
中坛元帅	66	清水祖师	83	神农大帝	80	神农大帝	81	神农大帝	114	神农大帝	112
神农大帝	60	三官大帝	82	清水祖师	63	清水祖师	68	清水祖师	83	清水祖师	99
释迦牟尼	56	中坛元帅	73	三官大帝	60	三官大帝	67	三官大帝	76	玉皇大帝	81
开漳圣王	53	神农大帝	66	开台圣王	57	有应公	62	玉皇大帝	74	三官大帝	77
玉皇大帝	51	开台圣王	57	开漳圣王	53	开台圣王	56	开台圣王	69	开台圣王	70
开台圣王	48	开漳圣王	50	元帅爷	47	开漳圣王	55	孚佑帝君	56	开漳圣王	56
文昌帝君	39	大众爷	47	三宝佛	46	城隍	44	开漳圣王	54	城隍	55
清水祖师	36	文昌帝君	30	有应公	46	元帅爷	44	城隍	54	孚佑帝君	52
元帅爷	36	护民爷	30	城隍	44	玉皇大帝	41	元帅爷	49	王母娘娘	51
城隍	29	元帅爷	29	玉皇大帝	38	三宝佛	41	广泽尊王	46	广泽尊王	50
合计	2961	合计	3200	合计	3490	合计	3505	合计	4462	合计	4600
台湾寺庙总数	3476	台湾寺庙总数	3661	台湾寺庙总数	3840	台湾寺庙总数	4786	台湾寺庙总数	5338	台湾寺庙总数	5539

上表中的20种在台湾影响最大的主神，除了三山国王从广东传入，开台圣王、有应公、大众爷为台湾土生土长的神灵外，其余的均是随移民从福建传入台湾的。吴瀛涛在《台湾民俗》一书中也指出：据民国19年（1930年）调查，台湾有主神175种，3580尊，其中福德正神674尊，王爷534尊，妈祖335尊，观音菩萨329尊，此四神约占寺庙主神的半数。“而此等祭神大部分都是由福建以分身、分香、漂流三种方式传来者，也有传入后再传播本省各地者。如北港的妈祖分出最多，其次则为彰化之南瑶宫、鹿港之旧妈祖宫等，均表示其灵圣兴盛。”① 其中，天上圣母、保生大帝、清水祖师、开漳圣王、广泽尊王等为闽籍移民奉祀的祖籍神明，被称为“桑梓神”，受到台湾同胞的特别敬奉。

第四节　经济重心的南移与民间信仰的发展

秦汉以前，中国的经济重心在关中地区，所谓“故关中之地，于天下三分之一，而人众不过什三，然量其富，什居其六”。② 西汉时期，齐鲁、巴蜀、河南的经济得到长足的发展，江淮、长江以南地区经济还相当落后，东南的浙江、广东、江西、福建、台湾的经济更为落后，大批荒地未开垦。魏晋南北朝时期，北方战乱，人口大量南迁，有力地推动了江南的经济的发展，中国的经济重心开始出现南移。至隋唐时期，江南经济继续迅速发展，唐代后期，国家财政主要依赖江南，所谓“当今赋出于天下，江南居十九”。③ 两宋时期，中国的经济重心，已移到江苏、

① 吴瀛涛：《台湾民俗》，（台湾）众文图书股份有限公司1979年版，第47~48页。
② 《史记》卷一二九《货殖列传》，中华书局1987年版。
③ 韩愈：《韩昌黎全集》卷一九《送陆歙州诗序》。

浙江、福建、江西和福建等东南地区。①

经济重心的南移，有力地推动了包括民间信仰在内的宗教信仰的发展。民间信仰虽然属于意识形态，但意识形态必须建立在经济基础之上，没有一定的经济基础，民间信仰的发展就缺乏必要的推动力。在秦汉之前，由于东南地区经济比较落后，民间信仰主要表现在不要花费太多金钱的简单易行的原始巫术上。随着经济重心的南移，民间信仰在强大的经济支持下迅速发展。

秦汉以前，闽越族的巫术虽然名扬天下，但闽越国有多少宫庙，文献没有记载，不过就当时的经济水平看，宫庙的数量不会太多，规模也不会太大。西晋至唐代，随着中原汉民族不断南迁入闽，福建的经济得到一定的发展，但总的说来经济还不发达，宫庙的数量还是很有限的，如《八闽通志》记载的福州府在唐末之前的宫庙只有9座。②唐末五代至宋元时期，福建社会相对稳定，经过原有居民和大批中原移民的辛勤劳动，经济得到了长足的发展，进入了一个全面发展的繁荣时期，奇迹般地在短时间内跻身于全国发达地区行列，诗人张守在《毗陵集》中有诗句云："忆昔瓯越险远之地，今为东南全盛之邦。"集中地反映了时人对福建经济突飞猛进的赞叹。③随着经济的繁荣，福建民间信仰进入一个新的发展阶段，主要表现在以下几方面：

首先，宫庙的数量急遽增加。《八闽通志》记载："闽俗好巫尚鬼，祠庙寄闾阎山野，在在有之。"④宋代

① 详见唐文基编著：《中国古代经济史概论》，人民出版社1996年版，第1~17页。

② 黄仲昭：《八闽通志》卷五八《祠庙》。

③ 详见林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福建人民出版社1993年版，第8~9页。

④ 同②。

《仙溪志》："闽俗机鬼，故邑多丛祠。"① 宋代漳州的宫庙数以百计，陈淳在《上赵寺丞论淫祀》说："某窃以为南人好尚淫祀，而此邦之俗为尤甚。自城邑至村庐，淫鬼之名号者，至不一。而所以为庙宇者，亦何啻数百所。"② 在福州府，《八闽通志》记载的福州府在唐末宋元时期建造的宫庙有 75 座，比唐代之前增长了 8 倍，而实际宫庙的数量要大大多于此数。宋景德二年（1005 年），古田县令李堪"毁淫祠三百一十五，撤佛宫四十九，取其材植为县庙学"。③ 古田原是福州府的一个小县，被毁的淫祠就多达 300 多座，由此可见当时福建的宫庙数量之多！

其次，形成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地方神，如妈祖、临水夫人、保生大帝、三平祖师、清水祖师、扣冰古佛、定光古佛、广泽尊王、二徐真人、马天仙、青山王、惠利夫人等等都是在这个时期被塑造出来的。诸如此类，不胜枚举。由于这些神灵是土生土长的，所以具有浓厚的地方特色，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，瘟疫容易流行，加上古代福建医疗卫生落后，百姓一有疾病，便求助于神灵，所以福建大多数神灵都具有驱邪治病的职能。又如古代福建水利设施落后，在海洋季风的影响下，旱灾经常发生，百姓除了向龙王求雨外，也赋予其他神灵以呼风唤雨的职能，绝大多数神灵都成为百姓祈雨的对象。再如，唐末宋元时期，由于福建海外贸易发达，产生了不少航海保护神，泉州的通远王海神庙，晋江的真武海神庙，莆田的灵感庙、祥应庙、大蚶光济王庙，福州的演屿庙，闽清的武功庙以及遍

① 弘治《仙溪志》卷九《祠庙》。

② 陈淳：《北溪先生全集》卷二三《上赵寺丞论淫祀》。

③ 淳熙：《三山志》卷九《公廨类三·诸县祠庙》。

布东南沿海的妈祖庙，所供奉的神灵都有平定海道风涛，保护航海一帆风顺的职能。①

第三，百姓热衷于民间信仰活动。一方面，许多人从事巫觋职业，如古田县“每一乡率巫妪十数家”。② 一方面，百姓信仰神鬼十分虔诚，千方百计满足神庙提出的要求。陈淳在《上赵寺丞论淫祀》中写道：“自入春首，（庙祝）便措置排办迎神财物事例，或装土偶，名曰舍人，群呵队从，撞入人家，迫胁题疏，多者索至十千，少者亦不下一千；或装土偶，名曰急脚，立于通衢，拦街觅钱，担夫贩妇，拖拽攘夺，真如白昼行劫，无一空过者；或印百钱小榜，随门抑取，严于官租。”陈淳所说的，有一定事实根据，但更普遍的情况是百姓出于虔诚的信仰，乐意捐钱捐物。③

第四，宗教活动频繁。由于神灵众多，与神诞等相联系的祭祀活动、迎神赛会等宗教活动比较频繁，陈淳指出：在漳州的数百座庙宇中，“逐庙各有迎神之礼，随月迭为迎神之会”。④ 而且频繁的宗教祭祀活动还往往伴随着戏剧的演出，俗信要获得神灵的欢心和庇佑，除了献上丰盛的祭品和虔诚礼拜外，还要“演戏酬神”、“演戏媚神”、“演戏娱神”，这一传统至迟在宋代就已形成。北宋时，每逢元宵节，官府就在福州谯门架设棚台，“集俳优长娼伎，大合乐其上”。⑤ 由官府出面聘请戏班演出，其本意在于粉饰太平，而对百姓而言，演戏的主要目的则在于祈求神灵保佑，祈福禳灾，时人王子献曾明确指出：“欲

① 林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福建人民出版社1993年版，第11~12页。

② 淳熙：《三山志》卷九《公廨类三·诸县祠庙》。

③ 陈淳：《北溪先生全集》卷二三《上赵寺丞论淫祀》。

④ 同上。

⑤ 淳熙：《三山志》卷四〇《土俗类》二。

识使君行乐意，姑循前哲事祈禳”。① 宋代漳州府演戏酬神已蔚然成风，观众云集，惊动了地方官府，认为演戏酬神活动伤风败俗，与礼教不合。朱熹为漳州太守时，特地发布了《谕俗文》，“约束城市乡村，不得以禳灾祈福为名，聚敛财物，装弄傀儡”。② 三年后，朱熹的学生陈淳又针对漳州城乡盛行百戏盛行，上书官府，认为经常演戏酬神，“男女聚观，淫奔酣斗。夫不暇耕，妇不暇织，而一惟淫鬼之玩。子不暇孝，弟不暇恭，而一惟淫鬼之敬。一岁之中，若是者凡几庙，民之被扰者凡几番”。要求“按榜市曹，明示约束，并帖四县，各依指挥，散榜诸乡保，申严止绝（百戏傀儡）”。③ 宋代泉州民间演戏酬神也十分盛行，甚至影响正常的农业生产，太守真德秀在《劝农文》中郑重要求百姓“莫看百戏”。④ 兴化地区的演戏酬神之风不减福州、漳州等地，南宋诗人刘克在写了许多有关这方面的诗歌，如《闻祥应庙优戏甚盛二首》其一：“空巷无人尽出嬉，烛光过似放灯时；山中一老眠初觉，棚上诸君闹未知。游女归来寻坠珥，邻翁看罢感牵丝；可怜朴散非渠罪，薄俗如今几偃师？”其二头两句云：“巫祝言欢岁事详，丛祠十里鼓箫忙。”⑤ 记述了莆田县城内祥应庙演戏酬神，万人空巷的盛况。

总之，宗教信仰的发展和经济的关系十分密切，在一定的历史时期内，经济的发展会有力地推动宗教信仰的发展，唐末宋元时期，中国经济重心南移进程的最终完成，

① 淳熙：《三山志》卷四〇《土俗类》二。

② 转引光绪《漳州府志》卷三八《民风》。

③ 陈淳：《北溪先生全集》卷二七《上赵寺丞论淫祀》。

④ 真德秀：《西山先生文集》卷四〇《再守泉州劝农文》。

⑤ 刘克庄：《后村先生大全集》卷二一《诗》，参见同书卷一〇、卷二二、卷二三、卷二六、卷四三等。

在客观上为福建民间信仰的迅速发展提供了巨大的经济支持。而福建民间信仰的迅速发展，又为明清时期福建民间信仰向台湾传播提供了条件。

第二章　自然崇拜

自然崇拜是指将自然物、自然现象、自然力当做有生命、有意志而且有某种超自然力的对象加以崇拜。自然崇拜在世界各民族中普遍存在，肇始于原始社会，当时人类还处于蒙昧时代，生产力水平极为低下，因此在与大自然的斗争中，感到自己无能为力，难以与大自然抗争，以为各种自然物、自然现象、自然力具有某种超自然的灵性和奇异的功能，主宰着人类的命运，从而拜倒在它们的脚下，幻想通过顶礼膜拜求得自然物、自然现象或自然力的恩赐。进入文明社会后，人类征服大自然的能力仍有限，许多大自然的奥秘尚未揭开，不少人还屈服于自然力之下，加上巫觋推波助澜，自然崇拜在漫长的历史长河中绵延不绝。直到今天，自然崇拜并未完全消失，仍在一定程度上影响着人们的生活。

闽台地区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。既有越族的自然崇拜遗存，如蛇、青蛙、鸟等图腾崇拜；也有土著和少数民族的自然崇拜，如畲族的犬图腾崇拜、台湾原住民的鸡、犬、蛇、山羊、野猪等图腾崇拜；还有中原汉族的自然崇拜，如天地、日月星辰、风雨雷电、山川水火等崇拜。崇拜的对象十分广泛，充斥古代福建社会，所谓“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、妇狂趋”①。

① 道光《厦门志》卷一五《风俗记》。

《泉俗激刺篇·多淫祀》亦痛斥此恶习道："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。"各种自然崇拜交织在一起，构成民间信仰的重要组成部分。

第一节　动物崇拜

在闽台民间的动物崇拜中，最具特色的是蛇、犬、青蛙、鸟等图腾崇拜的遗存。

蛇崇拜是古越人最重要的文化特征之一，可以追溯到7000多年前的河姆渡文化时期，在良渚文化遗址发掘出来的一些陶器和玉器中，有不少蛇的纹饰，还有一些鸟首和蛇身组合的图案。① 在东南地区的新石器时代至战国时期的考古发掘中，发现不少蛇纹或蛇形图案的青铜器。② 甚至有学者认为："古越族人对蛇的崇拜，它的时间恐怕比河姆渡文化时期还要早，但到了河姆渡时期，这种信仰出现了一个新的开端，那就是河姆渡人的稻作农业和蛇崇拜发生了联系，这加强了河姆渡人和良渚人对蛇崇拜的信仰。在吴越稻区这种信仰一直延续到近代。"③ 原始人崇拜蛇，根本原因是东南沿海地区毒蛇繁多，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，使原始人对蛇产生了极大的恐惧，误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

① 参见方向明：《良渚文化"鸟蛇样组合图案"试析》，《东南文化》1992年第2期。

② 详见林蔚文：《吴越原始宗教略论》、《铜鼓船纹与水上祭祀》，均见《中国民间文化》1993年第4期。

③ 姜彬主编：《稻作文化与江南民俗》，上海文艺出版社1996年版，第516页。

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。有的学者认为，原始人崇拜蛇，与东南沿海地区的稻作农业早在河姆渡时期就进入批量生产阶段有关，因为田鼠是水稻的主要危害，“而蛇是鼠类的天敌，它大大地帮助了原始农民，激起人们对蛇崇拜的感情”①。此说也不无道理。

关于百越族的蛇崇拜，有关古文献记载不是太多，不过我们透过闽越族的后裔蜑民的崇蛇习俗，可窥视一斑。《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。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至江淮，但大部分闽越人逃至深山老林之中，仍然保留着原有的自然崇拜等文化传统，其后裔蜑民（又称“船民”）仍把蛇作为图腾加以崇拜。蜑民主要分布在闽江口和珠江口，顾炎武《天下郡国利病书》载：“（潮州）蜑人，有姓麦、濮、吴、苏，自古以南蛮为蛇种，观其蜑家，神宫蛇像可见。”② 清代吴震方在《岭南杂记》中说：“潮州古蛇种，其像冠冕南面，尊曰游天大帝。龛中皆蛇也，欲观之，庙祝必致辞而后出。盘悬鼎俎间，或倒悬梁椽上，或以竹竿承之，蜿蜒纠结，不怖人亦不蜇人。长三尺许，苍翠可爱。闻此自梧州而来，长年三老尤敬之。凡祀神者，蛇常憩其家，甚有问神借贷者。”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》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

① 姜彬主编：《稻作文化与江南民俗》，上海文艺出版社1996年版，第516~517页。

② 顾炎武：《天下郡国利病书》卷一〇四《广东八》，引《潮州府志》。

作蛇形，乃不忘其始之义。”① 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，居住在闽侯境内的讴民，还“自称蛇种”，并不讳言。《闽县乡土志》云：“本境内无他种人，止有讴族聊备一格”，其人“以舟为居，能久伏深渊，俗呼曲蹄，或作乞黎……皆蛇种，说文谓闽蛇种，实专属讴民一族而已，与全闽人士悉从中原迁来者无涉”②。

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了汉族征服的对象。在闽西北地区流传着李寄斩蛇的故事，③ 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，④ 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，⑤ 均反映出汉族与闽越族在融合同化的过程中存在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中。至迟在晋代就建造有蛇神庙，《搜神记》载：“庸岭下北有巨蛇，长八丈余，围一丈，里俗惧以为神，立庙祀之。”此后，福建各地相继建有蛇王庙，如沙县罗岩岭“半岭有蛇岳神祠”⑥，长汀平原里有蛇腾寺。上杭县有座

① 施鸿保：《闽杂记》卷九《蛇簪》。

② 民国《闽县乡土志》，《中国方志丛书》第226号，（台湾）成文出版社1983年版，第455页。

③ 详见《绘图三教源流搜神大全》，上海古籍出版社1992年版。

④ 详见里人何求：《闽都别记》，福建人民出版社1987年版。

⑤ 详见康熙《平和县志》卷一二《杂览》。

⑥ 黄仲昭：《八闽通志》卷一〇《地理》。

山名灵蛇山，“旧传山有巨蟒出没，人过其处必祷之，故名”①。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，俗谓蛇王治其罪也”②。

崇蛇习俗至今仍在福建一些地方存在。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装饰蛇首。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’”③。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，但禁忌打杀，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，护送到三岔路口放生。对于蛇进入民居，无论是持欢迎态度不是恐惧不安，都同样体现了人们对蛇的崇拜心理。福建蛇神有善有

① 黄仲昭：《八闽通志》卷八《地理》。

② 施鸿保：《闽杂记》卷一二《蛇王庙》。

③ 施鸿保：《闽杂记》卷一二《蜥蜴》。

恶，形态各异，具有十分丰富的文化内涵。①

在福建现存的崇蛇民俗活动中，最有特色的是南平樟湖阪一带每年都要举行游蛇灯和庆祝蛇王节。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，宽约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。傍晚时分游蛇活动正式开始，灯牌在前开道，锣鼓、唢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中焚化，祈祝蛇神上天，保佑五谷丰登，国泰民安。②

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阪（即今樟湖阪），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。”③20世纪初传教士葛惠良也对蛇王节作了描述：“位于福州和南平之间的樟湖阪在每年七月的第七天都举行一种新奇的游行。它是为纪念古时曾来此地

---

① 林蔚文：《福建崇蛇民俗研究》，《福建历史文化与博物馆学研究》，福建教育出版社1993年版，第136~147页。

② 陈存洗、林蔚起、林蔚文：《福建南平樟湖坂崇蛇习俗的初步考察》，《东南文化》1990年第3期；林蔚文：《福建南平樟湖坂崇蛇习俗的再考察》，《东南文化》1991年第5期。

③ 转引陈存洗、林蔚起、林蔚文：《福建南平樟湖坂崇蛇习俗的初步考察》，《东南文化》1990年第3期。

拯救人们于旱灾的蛇王而举行的。仪式中，游行者手拿长蛇，还有一些蛇被置于竹笼中，另一些大而无毒的则蜷于人们的脖子上，偶尔也会有一只大蟒紧紧系于竹竿。中国人报告说，他们也经常携有眼镜蛇，但在游神时，它们的毒是无害的。"① 至今，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（图 2-1）。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，其余的蛇也要在蛇王庙前的闽江边放生。接着在蛇王庙演戏酬神。②



图 2-1　福建南平樟湖坂蛇王节

① 范正义译、王绍祥校：《传教士笔下近代福建宗教生活》，文载《道韵》第8辑，中华大道文化事业股份有限公司，2001年2月。

② 详见陈存洗、林蔚起、林蔚文：《福建南平樟湖坂崇蛇习俗的初步考察》，《东南文化》1990年第3期；林蔚文：《福建南平樟湖坂崇蛇习俗的再考察》，《东南文化》1991年第5期；汪毅夫：《中国文化与闽台社会》，海峡文艺出版社1997年版，第148页。

由于福建与台湾隔海相望，从大陆迁入台湾而居住在高山地区的大部分台湾土著的祖先是闽越族，这在文化特征上得到充分的反映，最典型的例证是台湾原住民的排湾人、鲁凯人、泰雅人、布农人也盛行崇蛇习俗。

排湾人流传多种蛇的创生神话。阿达社传说："从前在皮巴敷加桑的地方，有一株竹中出现的灵蛇，一天忽然化为男女二蛇神，蛇神生下了萨马利巴利和萨上普嘉敖二子，是为人类之始。"乔阿考社传说："太古时不考加包根的绝顶上，太阳下临，生下红白二卵，由灵蛇孵出男女两神，此两神后裔就是头目之家。番丁的祖先就是青蛇孵出来的。"① 牡丹社传说：昔日，太武山上一根竹子裂开，生出许多蛇，蛇成长后化为人，就是排湾人的由来。② 据台湾人类学家李亦园教授调查，流传蛇的创生神话的排湾人村社有 Butsul 群的 Paidan 社、alus 社、Manal 社、北叶社、平和社、佳平社，Chaoboobol 群的 agitas 社，Parilarilao 群的牡丹社。③

排湾人、鲁凯人的宗庙祖先雕像中必有蛇的形象，实际上是祖先崇拜的遗风。如阿郎吉阳头目家族的宗庙，有一尊男性雕像，"鼻狭长且与眉连，额上并有两头蛇一条，头上有百步蛇六条，远看似羽冠"。麻伐利欧头目家族的宗庙，"在屋前靠近右坛有阴刻祖像石碑，刻一人面，头

---

① 卫惠林：《台湾风土志》，刘其伟：《台湾土著文化艺术》，（台湾）雄狮图书公司1978年版，第186页；转引郭志超：《海峡两岸蛇崇拜的比较研究》，《海峡两岸文化交流资料》第1辑，华艺出版社1990年版，第37页。

② 郑元庆等编著：《台湾原住民文化（一）》（台湾）光华画报杂志社1994年版，第22页。

③ 李亦园：《来义乡排湾族中箕模人的探究》，《台湾土著民族的社会文化》，（台湾）经联出版事业公司，第84~85页；转引郭志超：《海峡两岸蛇崇拜的比较研究》，《海峡两岸文化交流资料》第1辑，华艺出版社1990年版，第37页。

戴羽冠，下刻百步蛇一对作为人身”，“社坛分左右……坛前后侧一碑上刻一人头，胸腹部刻长百步蛇一对，以代躯干……足部刻盘绕百步蛇一对，蛇首昂起”。范佛龙昂头目家族的宗庙，“左楹柱祖像为女性，身刻百步蛇两条，蛇头向下，两蛇之间刻有西部排湾族的野猪牙徽，下体刻有女性生殖器特别显著。……右楹柱祖像为男性，身部两蛇及牙徽也与前同，男性生殖器亦甚显著。……尚有门楣和楹楣两处木刻……三人头像间隔两蛇盘绕昂首，甚为生动”①。鲁凯人雾台村唐水明家族宗庙，“（主柱）像之两手举起齐肩，两足尖端外向，表示性别部分特别明显，头上与足尖均连有百步蛇一对。……胸前有人像及蛇纹，双臂上有锯齿纹，均属线雕，为象征文身之纹样者，足下雕刻有犬一对，甚写实。百步蛇菱纹及犬身均施有黑白油漆”②。

排湾人使用的器具，常雕以蛇的形象，人类学家林惠祥先生指出：排湾人的“屋饰器物常雕以蛇形，其初盖全由于敬虔之念”。排湾人、鲁凯人使用的雕刻蛇纹的器具有木屏风、木枕、木箱、木桶、木罐、竹筒、竹环、双连杯、木匙、梳篦、烟斗、木杵臼、刀鞘、刀柄、木盾、鹿角火药筒等等。③所有雕刻有蛇像的器具，都赋予种种巫术的意义（插页彩图1）。

① 凌纯声：《台湾土著族的宗庙与社稷》，转引郭志超：《海峡两岸蛇崇拜的比较研究》，《海峡两岸文化交流资料》第1辑，华艺出版社1990年版，第38页。

② 同上。

③ 林惠祥：《台湾番族之原始文化》，《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第168页；转引郭志超：《海峡两岸蛇崇拜的比较研究》，《海峡两岸文化交流资料》第1辑，华艺出版社1990年版，第39页。

台湾原住民保存蛇纹的文身习俗，《隋书·东夷传》记载：台湾土著“妇人以墨黥手，为虫蛇之文”①。排湾人的文身花纹中的曲折形、锯齿形、叉形、网目形等几何形状“均从百步蛇背上的三角形纹变化而来的。这种花纹在他们的心目中就是百步蛇的简体。鲁凯人的文身花纹折线也为百步蛇之意”②。

排湾人甚至奉祀活蛇，如查里先支族对一种名叫“龟壳蛇”的毒蛇，“咸加以极敬虔之崇拜，不敢杀害，甚或于酋长之家屋中特备一小房以为其巢穴”③。

在大陆的22个省、自治区流传着蛇郎君的传说，东南各省的蛇郎君故事保留比较原始的形态，基本情节是：有一个樵夫（或农夫），生了七个（或三个、两个）女儿。有一天，樵夫上山砍柴，为女儿采了蛇郎家的花，在蛇郎的威迫下，他答应将一个女儿嫁给它。六个女儿都嫌弃蛇郎，只有小女儿答应嫁给它。小女儿和蛇郎结婚，过着幸福的生活。其中一个姐姐嫉妒她，谋害了妹妹，并冒充妹妹做了蛇郎的妻子。后来，妹妹的灵魂复活了，姐姐受到惩罚，妹妹和蛇郎再度团圆。由于东南地区是古代百越族的聚居地，百越族崇拜蛇，所以蛇郎君的故事源出于越人，是再自然不过了，实际上也可以看做是长江中下游地区古代越人蛇图腾崇拜的遗存。④台湾也流传类似的传说，

---

① 《隋书》卷八一《东夷传》，中华书局1987年版。

② 何廷瑞：《台湾土著诸族文身习俗之研究》，文载《考古人类学刊》第15、16合刊；转引郭志超《海峡两岸蛇崇拜的比较研究》，文载《海峡两岸文化交流资料》第1辑，华艺出版社1990年版，第39页。

③ 林惠祥：《台湾番族之原始文化》，《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第168页；转引郭志超：《海峡两岸蛇崇拜的比较研究》，《海峡两岸文化交流资料》第1辑，华艺出版社1990年版，第38页。

④ 姜彬：《江南地区蛇传说中古代图腾崇拜的内涵》，《中国民间文化》第7集《人生礼俗研究》，第145~160页。

略云：某处有蛇，久而成怪，化为美男子，往来村中，村人称之为蛇郎君。闻某翁有三女，均未字，遣媒议婚，愿以千金为聘，否则将灭其家。翁固贪利，又畏暴，命长女，不从，次女亦不从。少女年十七，见父急，慨然请行。既嫁，蛇郎君爱之，居以巨室，衣以文绣，食以珍馐，金玉奇宝恣其所好。[①] 显然，台湾蛇郎君的传说脱胎于大陆的同一传说。

值得注意的是，台湾土著族的卑南族、鲁凯族也流传蛇郎君的神话传说。卑南族的《蛇郎君》说："大南村有一位漂亮少女，很多头目的男孩向她求婚她都不接受，因为她爱上了一条蛇。后来蛇向少女的父亲提亲，把少女娶回家去，蛇的家在深山的一个湖里，他们生了很多鸟、蛇等动物，于是世界就有了各种禽兽。"[②] 鲁凯族的《蛇郎君》传说更为生动："从前有一位头目的女儿，叫玛嫩，爱上一条百步蛇。别人看到的是一条蛇，她见到的却是一位年轻英俊的王子，是从外地特地来向她求婚的。他俩决定结婚，男方送来聘礼，婚礼依照平时习俗举行。玛嫩嫁给高山上的蛇家，她看到自己进去的地方是一座宫殿，别人看到的却是一个湖。后来人们在每年举行的丰年祭之前，都要请祖先来尝一尝，我们的头目看到蛇尝过小米饭以后慢慢地回去了，便向大家宣布：'我们的祖先已经回来尝过小米饭了，现在可以举行丰年祭了。'"[③] 无论是卑南族还是鲁凯族的《蛇郎君》传说故事，都是"中国内地

① 连横：《雅堂文集》卷三《台湾漫录·蛇郎君》，见台湾文献丛刊第208种，第187页。

② 《台南卑南族口传文学选》第165页，转引刘守华：《闽台蛇郎君故事的民俗文化根基》，闽台民间信仰学术研讨会论文，1996年。

③ 《台东大南鲁凯族口传文学》第55~60页，转引刘守华：《闽台蛇郎君故事的民俗文化根基》，闽台民间信仰学术研讨会论文，1996年。

最流行的两种形式的蛇郎故事”，“十分鲜明地保持了自己源于古越文化的民族文化特质”。①

其次，犬崇拜也很有地方特色。

福建是畲族的主要聚居地。据1990年人口统计，全国共有畲族630378人，居住在福建、江西、浙江、广东省内的畲民有625420人，占畲族总人口的99%以上。其中福建的畲族人数最多，约占55.4%；浙江其次，约占27.5%；江西第三，约占12.2%；广东第四，约占4.2%。安徽、湖南、贵州等地的畲族人口很少。畲族聚落以山地为主，闽、赣交界的武夷山、黄岗山，闽、浙交界的太姥山、仙霞岭、洞宫山，闽东的白云山、鹫峰山，闽中的戴云山，浙南、浙西的雁荡山、括苍山和天目山，广东境内的罗浮山、莲花山、九连山、凤山等都是畲族的世代居住之地。②

自古以来，畲族奉盘瓠为祖先。相传，在上古社会，高辛皇后耳痛三年，后从耳中取出一虫，形如蚕，忽变成一遍体斑纹、毫光四射的犬（后世将犬改为龙），高辛皇帝见之大喜，赐名龙麒，号称盘瓠。其时犬戎入侵，国家危在旦夕，高辛皇帝告示天下，若能斩犬戎番王头者愿将三公主嫁之为妻。盘瓠揭下榜文，前往敌国，乘番王酒醉，咬断其头颅回国请功。高辛皇帝颇觉为难，意欲悔婚。盘瓠忽曰：只要将我放在金钟内七天七夜，即可变成人。到了第六天，公主怕他饿死，打开金钟一看，盘瓠的身体已变成人形，而头尚未变。于是盘瓠着上衣服，与三公主成婚。婚后，生下三男一女。长子盘自能， 次子蓝

---

① 刘守华：《闽台蛇郎君故事的民俗文化根基》，闽台民间信仰学术研讨会论文，1996年。

② 详见《中国民族文化大观·畲族篇》，民族出版社1999年版，第1~2页。

光辉，三子雷巨佑，女儿嫁钟智深为妻。后世畲民推崇盘瓠为始祖，尊称之“忠勇王”，并把上述传说故事编成《高皇歌》唱颂，还绘成约 40 幅左右连环式的画卷，称“祖图”，悬挂在祠堂中。

汉族也有信仰犬的习俗，在闽台民间广泛信仰的戏神田都元帅（或称田公元帅）庙中，多陪祀白犬精。传说此白犬精原来为害百姓，被田都元帅收服为将，成为得力的助手。许多百姓甚至以为白犬精比田都元帅更加灵验，香火鼎盛（图 2-2）。在台湾嘉义东石的鹿草庄的员山宫，



图 2-2　田都元帅的助手白犬精塑像

主神为王孙大使，副神为犬公。相传王孙大使是宋代泉州人，原名谢贤圣，因解救百姓连年受水灾之苦，奋不顾身地与作怪的田螺精搏斗，不幸被水淹死。传说谢圣贤的爱

犬也和主人一道跳入水中，咬住田螺精的尾巴，以便主人杀死田螺精。后来，当地百姓奉谢圣贤为神，其爱犬也陪祀。康熙初年，陈国祚等三人从泉州移民台湾，在员山地方开垦，就把家乡带来的王孙大使和犬公当做守护神祭祀。乾隆二十年（1755年）正月动工建庙，当年七月竣工。民国2年（1913年）十二月修建。这里的香火相当旺盛，往来于台湾海峡的航海者，有很多人到这里祈求平安。光绪年间起，前来求神治病的人也不少。① 无独有偶，台湾云林北港义民庙的陪祀神也是义犬将军。相传乾隆年间，台湾嘉义、云林等地的居民为了防备兵匪袭击，招募数百名壮丁，组成“义民团”，并养了几只凶猛的灵犬，日夜守卫，盗匪屡攻不下，兵败而还。后来，因奸细毒杀灵犬，夜袭村庄，一些义民被杀。当地百姓为了纪念义民和义犬，建造“义民庙”。陪祀的义犬将军身披彩衣呈坐状，两旁题有“吠贼捐生烈同义士，入祠配享号锡将军”的对联，说明祭祀犬将军的原因。嘉义的“忠义十九公庙”，本来是祭祀十八位义民和一只义犬，但民间俗称“义犬公庙”，反以义犬为主神，而十八位义民为陪神了。②

在古代福建，青蛙崇拜也颇有影响。对青蛙的崇拜可以追溯到秦汉以前百越族的蛙图腾崇拜。前面说过，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

---

① 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第545~546页。

② 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第128~129页。

的图腾。在《韩非子》、《越绝书》中，都有关于越王礼敬青蛙的记载。[①] 汉族进入东南后，也主要从事水稻种植等农业生产，因此承袭了越族自然崇拜中的青蛙崇拜。至迟在元代，江南地区就有青蛙庙，明清时期，福建、江西、浙江等省的青蛙庙有不少。

《闽都别记》记载着在闽、浙、赣广为流传的传说：永乐年间，数万青蛙精为怪，搞得天下不得安宁。后来，永乐帝下旨，将青蛙精“分配江浙各神庙，司香炉血食。……天师遵旨，皆封为青蛙神，颁敕江浙等处。诸城隍土地大神庙附配青蛙神五个，中神庙配三个，小神庙配二个。……分配江西、浙江等大小各神庙，为守炉之神。常隐不见，至有祭祀之时始出，或现于香炉之旁，或现于神龛之上。头向外者谓之悦而享，祭主遂喜。如头向内者谓之怒而不食，其祭主要另日再祭。或有现于人家，谓之旧愿未还，前来索取，必赶紧酬还。至今江浙之人，犹信此青蛙神也。”[②] 《闽都别记》虽然是一部小说，但并非全是杜撰，上述文字在一定程度上反映了当时的实际情况，这在一些明清文献可以得到印证。

清代，闽江上游的延平、邵武、汀州、建阳四府的百姓“祀（蛙）神甚谨，延平府城东且有庙”[③]。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的记载，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

① 参见陈剩勇：《亚洲东南沿海地区的百越文化及其民族文化心理特征》，文载《东南文化》1990年第3期。

② 里人何求：《闽都别记》（下）第269回，福建人民出版社1987年版，第27页。

③ 施鸿保：《闽杂记》卷五《青蛙将军》。

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，睛台点漆，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，每五人为一组，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、沙县的土匪攻打郡城，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，纷纷捐银兴建蛙神庙，不久便落

成，即位于城东的蛙神庙。[①] 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，极可能是至今在武夷山仍可见到的珍奇的角蛙。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青蛙称为绿甲将军，金黄色的青蛙称为金甲将军，黑色的青蛙称为铁甲将军，并视青蛙进入民居为大吉大利，千方百计地把青蛙弄入玻璃皿中，用美酒喂养它，有时还要演戏给蛙神看。

无独有偶，在马祖芹壁天后宫内，奉祀铁甲将军，当地乡老说："铁甲将军就是青蛙神，是我们全村的保护神，有一年海盗船来犯，远远看到澳口布满壮兵严阵以待，海盗知难而退，一问得知是铁甲将军暗中协助，才使芹壁躲过一劫。"这里的蛙神也爱喝酒、喜欢看戏。当地信徒不久前专程到武夷山寻根，在六曲寻得青蛙石，又在"金鸡社"找到祖庙遗址。2000 年 7 月还组成庞大进香团，前往武夷山朝圣立碑。[②]

鸟崇拜也是东南地区越族先民的一大信仰。早在 7000 多年前的河姆渡文化遗址中，发掘了十几件的鸟形和鸟纹器具，其中最重要的是"双鸟舁日"象牙雕刻和双鸟纹骨匕，表明"崇鸟已经成为河姆渡人日常生活的一部分"[③]。河姆渡人之所以崇拜鸟，是稻作农业所决定的。

① 施鸿保：《闽杂记》卷五《青蛙将军》。

② 王花俤：《寻查闽越族蛙与蛇的图腾崇拜》，《马祖地区庙宇调查与研究》，（台湾）连江县社会教育出版社2000年版，第159页。

③ 参见姜彬主编：《稻作文化与江南民俗》，上海文艺出版社1996年版，第534~535页；周德均：《"双鸟朝阳"考释》，《中国民间文化》第1集《民间信仰研究》，学林出版社1991年版，第183~200页。

文献记载，古代越族“独以鸟田”，深得“鸟田之利”。传说大禹“崩于会稽，因而葬之，有鸟来为之耘，春拔草根，秋啄其秽”①。《越绝书·越绝外记地传》载：“大越海滨之民，独以鸟田，大小有差，进退有序。”②

在河姆渡文化之后2000多年的良渚文化时期，这个部族生活在太湖流域和宁绍平原，以及东南诸岛的广大地域上，他们以鸟为图腾，有统一的鸟形族徽。在发掘的大量良渚时期的器物中，有不少刻着鸟形族徽或鸟纹的玉器、陶器，无论是在数量上还是雕刻的精美程度上，都比河姆渡文化时期更进了一步。春秋战国时期，百越族的鸟崇拜继续延续，大量的青铜器和陶瓷器皿上以鸟作为装饰，中原汉族把越族看做是鸟族，称之为“鸟夷”，语言称之为“鸟语”，文字称之为“鸟篆”或“鸟书”、“鸟虫书”等。③秦汉以后，百越族的鸟崇拜沉淀在汉族的习俗中，如前面提到的福建建阳保存着古老的鸟步求雨舞。在台湾，原住民仍保存着古老的鸟卜习俗，他们出门打猎时，要先听听鸟的叫声来判断吉凶，鸟的叫声洪亮则吉，微弱则凶。三四月份插秧时，前一天要当空祭祀祈祷，占卜鸟叫声，认定是吉利的兆示后才下田插秧。显然这些习俗都是古越人鸟崇拜的遗存。

第二节　植物崇拜

闽台民间的植物崇拜，最具特色的是对树木的崇拜。

---

① 郦道元：《水经注》卷四〇《浙江水》。

② 据陈龙先生考证，“鸟田之利”主要有除草、灭虫、杀鼠和肥田四个方面。详见陈龙：《鸟田考》，《百越民族史论丛》，广西人民出版社1985年版，第267~268页。

③ 参见姜彬主编：《稻作文化与江南民俗》，上海文艺出版社1996年版，第536~537页。

闽台是多山的省份，连绵不断的山峦和温带多雨的气候，为森林生长提供了得天独厚的条件。自古以来闽台就是中国重要的林区，至今森林覆盖率居全国一二位。由于森林与人们的生活生产的关系极为密切，百姓对一些古老或怪异的树木进行各种崇拜。俗信树有树神，会降灾赐福于人，民间流传着“千年的古树会成精”的说法，故经常有人在古树下烧香祭拜。

福州盛产榕树，故称榕城。不少榕树盘根曲干，须髯垂地，苍老粗大，给人以神秘感。有些人认为榕树历千年会成精，或者相信榕树是神仙落脚的好去处，故往往在榕树下设神龛或盖一小庙，加以顶礼膜拜。至今在一些较苍老的榕树下随处可见到小神龛，有人在那里烧香祭拜（图2-3）。茶亭邦边村的三棵古榕树上挂满100多幅黄幔，每



图2-3 福州榕树神崇拜

日到此烧香祭拜者不下千人。许多福州人相信居住在榕洞里修炼的“仙爷”特别善良，乐意为民赐福消灾，故遇有疑难之事或逢年过节，不会忘记到那里祭拜一番。虔诚者还不敢用手指榕树，不敢爬上榕树，不敢在榕树下说亵渎神灵的话，甚至不敢一个人在榕树下休息。小孩在榕树下小便，大人会教小孩念道“小孩小便，仙人让开”，以免冒犯在这里修炼的神仙。

如果说福州的榕树崇拜比较普遍的话，闽台其他地方的百姓则多崇拜樟树神。《闽中谈助》记载这样一个故事：“诏安古林铺有老樟树一株，大数十围。相传淳熙间，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。”此传说虽然荒诞不经，但反映了百姓对古樟树的崇拜这一事实。《闽杂记》也记载，清代光泽县署大堂左右两侧有两棵古樟树，俗传“平时鸟雀不集，惟官清廉则有两白鹤来巢伏子，官将去任，则先数日携其雏去”，故被奉为“神树”，称之为“樟公”。施鸿保闻此，曾作七古一篇，其中有“左出右出两不让，当中裂处成通衢。谁于其中作小屋，栏盾上下髹丹朱。内安神像尺有咫，神采活脱眉与须。香烟氤氲结朝夕，祈禳可笑愚民愚。”① 说明该樟树下有一小庙，中置神像，香火相当旺盛。时至今日，此风不减。德化县美湖乡小湖村有一棵千年古樟，树高 28 米，胸围 16 米多，冠辐东西 33 米，南北近 40 米，被称为“樟树王”，当地群众视之为“神树”，连枯枝烂桠也没人敢碰它一下，经常有人在树下烧香祭拜。霞浦县崇儒乡溪坝头边有棵老樟树，也被当地群众奉为“神树”，每逢

① 施鸿保：《闽杂记》卷五《光泽樟树神》。

病灾之事，常有人到树下点一根香，祈祷一番，并刮下一些樟树皮熬汤给病人喝。此樟树十多年前被洪水冲倒，当地百姓又在树头盖庙祭祀。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，乡人设宴请客，热闹非凡，为当地一年中三次“普渡”之一。寿宁县托溪乡也有一棵千年古樟，据《福建日报》报道，1985 年 5 月 20 日，“磻头、溪州等村的六个妇女来到这棵老樟树前，烧香点烛祭拜‘树神’，祈求赐福。当时山上风大，她们把香烛拿到朽空的树洞里燃点，火星燃着樟脂，火势旺烈，登时蔓延全树……大火从当天下午三点半一直烧到翌日凌晨两点。素有‘樟王’之称的千年古树毁于迷信，令人惋惜”①。畲民也崇拜古树，树前往往设有小庙供奉香火，若在树前大小便触犯了树神，要用肉、酒、豆腐等给树神上供烧香。

在台湾的民间信仰中，百姓相信神明鬼怪常常会徘徊飘荡于草树林木之间，草树林木因此而有灵异。另一方面，百姓认为古树具有特别旺盛的生命力，是因为有某种灵异，特别是对千百年以上的树木，称之“神木”，奉之为“大树公”、“树王公”、“树仔公”，甚至称之为“万古圣公”。按树种分类，有“榕树公”，“松树公”、“桂伯”、“乌树公”、“茄冬公”、“刺桐公”、“龙树王”等。其中，与福州一样，榕树神是台湾最为常见的树神。台南市安南区城子路有一棵大榕树，善男信女在树下建造“榕王公庙”。嘉义东石乡港乾厝也有一棵百年榕树，百姓称之“神榕公”，传说攀折它的树枝、树叶、长须，或砍伤其树干，轻者腹痛如绞，重者当场毙命。乾隆年间，这棵神榕公突然死去，百姓担心它精灵不散，变本加厉，就用枯死的主

① 《愚妇祷树，古樟竟遭焚身祸》，见《福建日报》1985年6月29日。

干雕刻一座神像，并且立庙祭祀。台南西港乡“姑妈宫”祭祀李、纪、鄞、何四位仙姑，宫旁有棵大榕树，百姓称之“神榕”，据说榕叶与纸钱合燃成灰，泡成“神液”，泼洒信徒的屋宅卧室，可治百病（图 2-4）。



图 2-4　台湾榕树公信仰

台湾的樟树信仰也较常见，如台南新化镇的盘古庙，在主神盘古的旁边，陪祀的被百姓称为“樟木王”的樟木块，传说这是盘古开天辟地用的斧头木柄，很有神性。台中后里的大樟木，被百姓称为“樟公”。相传在日据时期，有四个日本官员来砍此樟树，以抽取樟脑油。当他们挥斧砍树时，樟树安然无恙，斧头反而莫名其妙地砍在日本人脚上，第二天日本人就死去了。日本殖民政府以为此樟树是神树，再也不敢砍伐。

台湾还有福建所缺乏的“楝仔王”和“茄冬公”崇拜。“楝仔王”即“芒果王”，嘉义民雄乡有座楝仔王庙，

传说“檨仔王”保佑嘉义芒果丰收。也有传说“檨仔王”能使死去的孩子复活：相传100多年前，有一位农夫扛着死去的孩子到田野埋葬，因为忘记带掘土的工具，就把尸体放在檨仔树下，回家取工具。等他回到檨仔树下时，孩子竟然复活了。晚上，他做了一个梦，从梦中才知道，是檨仔树神的保佑，使他的孩子复活，为了报答檨仔树神的恩情，就建造檨仔王庙。① “茄冬公”是屏东里港的神树，传说茄冬树有灵气，居住有“木神”，所以设坛供奉，祭祀进香。② 台中县大里乡的树王村，有一棵茄冬树寄生榕树、朴树、大抱树、乌树、梗桃树等多种树种，百姓奉之为“树王公”。八月十五是树王公的生日，前一天，村人将写有“树王公千秋”的红布条环绕树干，这一天，家家户户扶老携幼，带着月饼、水果、香烛、纸钱、鲜花等去拜谢“树王公”。

除了古老的大树往往成为百姓崇拜的对象外，一般的树木百姓有时也赋予某种神力。如在闽台广大山区，大批砍伐山林的第一天，往往要烧香祭拜，祭毕才能动手砍伐。凡被祭祀过的大树，都不能砍伐的，因为这种树已不是一棵寻常的普通树了。福建屏南、大田县的山民认为，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。至于风水树不能砍伐，更是乡规民约，绝对不敢触犯。在闽台民间，若小孩五行中缺木的，往往要拜古树为义父，有的古树的义子多达数十人，每逢过年，祭拜者不少。③

闽台的树神崇拜有这样几个特点：一是所崇拜的树多

① 吴瀛涛：《台湾民俗》，（台湾）众文图书股份有限公司，第91页。

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第128~129页。

② 详见林国平主编：《福建省志·民俗志》，方志出版社1997年版，第21~23页。

是多年生的古老的苍天大树；二是所崇拜的树多生长在居民区周围，与百姓的生活关系密切；三是不少树神经历着从自然神向人格神的转化；四是树神多为陪祀神。

在农村，有谷神崇拜，又称五谷神。农民深信五谷丰歉与五谷神的关系十分密切，福建各地农民非常重视“保禾苗”的祭祀活动。时间大多选在“五月节”，即端午节前后进行。一般要带些香烛、纸箔到田头，焚告土地神，祈求谷神保护水稻顺利抽穗，直至丰稔。永定县祭神隆重，要备鸡、鸭 茶、酒及香烛去祭“田伯公”。华安县是在农历四月初六日，祭祀“稻母公”后稷，祭祀时要用地瓜、米糕当供品，寓意稻谷粒粒像地瓜一样饱满沉甸。连城县的庙前一带，农历四月要“打醮”保禾苗，择日“打醮”，先从福寿庵抬出一尊菩萨，绕村游行，到指定的田头停下，一人采一株稻禾放在菩萨头上，参加抬游的男人都要在背上涂抹泥巴，并也涂泥在菩萨身上，叫“封泥”。当地人称这尊菩萨为“五谷真仙”，是神话传说中发明种植的神农氏。祭祀后，再把菩萨身上的泥巴冲洗干净，而后抬回宫庙中。

第三节 风、雨崇拜

中国自古以农立国，靠天吃饭，只要“风调雨顺”，就意味“国泰民安”。而“天有不测风雨”，古人以为变化莫测的风雨分别由风神和雨师主宰，对于他们特别依赖。

在古人的观念中，风与雨总是分不开的，风是降雨的重要条件，所谓“东风化雨”、“呼风唤雨”等等就包含此观念。《风俗通义·祀典》说风神“鼓之于雨庭，润之于风雨，养成万物，有功于人，王者祀以报功也，戌之神为风伯，故以戌日祀于西北”。中国古代有以神鸟为风神

的，有以山谷、洞穴为风神的，有以箕星为风神的，有以犬为风神的，后来有以风姨、孟婆、菡之仙、石尤、风伯等为风神的。①

闽台处于东南沿海，经常受到风暴的侵袭，特别是沿海州县的人民生活深受风暴的影响，对风神的崇拜十分虔诚，大多数州县都建有风神庙。《闽杂记·飓母》载："今闽中滨海，诸处皆有风神庙，塑像多作老媪。"宋明时期的泉州，为了使远航的商船一帆风顺，官方还经常在九日山延福寺、昭惠庙、通远王祠举行隆重的祈风仪式，一般十月至十一月举行"遣舶祈风"，四月举行"回舶祈风"，当时的地方官真德秀在《祈风文》中写道："惟泉为州，所恃以足公私之用者，蕃舶也；蕃舶之至，时与补与者，风也；而能使风从律而不衍者，神也。是以国有奠典祀，俾波涛晏清，舳舻安行，顺风扬帆，一日千里，毕至而无梗焉。"② 把祈风的目的说得一清二楚。泉州九日山上至今还保存13块记载宋代祈风盛典的摩崖石刻（图2-5），



图2-5 泉州九日山祈风石

① 详见向柏松：《中国水崇拜》，上海三联书店1999年版，第115~121页。

② 真德秀：《真西山文集》卷五四《祝文》。

最早的是程佑之乾道四年（1168 年）的祈风石刻，最迟的是赵希侘咸淳元年（1266 年）祈风石刻，前后延续近百年。

在闽台沿海地区，百姓相信一年中不同时间发生的风暴分别由某个具体的神灵掌管，并以这以神灵的名字来命名风暴，以示敬畏。列表如下：

时　间	风暴名称	时　间	风暴名称
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		

台南风神庙是台湾惟一的风神专祀庙，建于乾隆年间，风神的造型是按照中国民间传说的风神形象塑造的：身披府袍，右手执如意，左手拿葫芦形风壶。传说风壶内装满天地之风，任其摆布。庙前有座“接官亭”，凡是从

大陆来台湾上任的官吏，均要由此亭登岸。登岸之后，必要到风神庙上香祭拜，感谢风伯相助才能平安抵达。官期任满，登舟离开台湾时，也要到风神庙祭拜祈祷，“祈神赐我一帆风顺归于故里”①。

古代的水利设施落后，旱涝灾害频繁，对农业生产影响最大。而闽台沿海地区受太平洋季风的影响，旱涝灾害经常发生，其中旱灾的危害最为严重，在地方志书里记载的旱灾次数约占各类灾害总数的七成。这种现实反映在宗教信仰上，则是众多的神灵具有呼风唤雨的职能，如《八闽通志·祠庙》记载的119座祠庙的主神中，有65位具有祈雨的职能。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，还有龙、蛇、泥鳅、蜥蜴、龟、蟹、鳖、牛、犬、鹤、蜜蜂等等，其中最普遍的是向龙祈雨。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，仅宋代福建就有数十例。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。从祈雨的仪式看，官方组办的祈雨仪式比较单一。通常由地方各级官吏率领百姓设台求雨，前一日地方长官就得斋戒，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，等于将请求传递到天庭，接着众官、百姓集体朝南天跪拜，并燃放鞭炮，焚烧纸箔，有的

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第135页。

县府官吏则带百姓去城隍庙或龙王庙烧香求雨。闽南泉州、漳州等地，官吏求雨兴披麻戴孝。“泉俗，每旱暵，辄用素衣冠祷雨”①，表示与民同受煎熬。

民间的祈雨方式因地而异，主要有下面四种：

设台祈雨。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求。每村各户都要出资捐钱，恭请一位法师建醮祈雨，地点一般选在地方的神庙前或空旷的场地。道士的穿戴均为白色，仪式的主持者也必须麻衣裹身。要穿孝服的理由很简单，旱灾哀鸿遍野，如丧考妣，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痛苦，同时也容易打动上天神明，掉下几滴怜悯与同情的泪珠。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，传告天神享用物品。有条件的农村还会用重金请来戏班，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。

晒菩萨祈雨。一旦出现旱情，人们有时会怪罪到地方菩萨头上去，因为不能保证当地人民生产的正常进行，就是地方神的失职，必须将尊神请出庙宇，置于烈日之下暴晒。一方面表示与民众同甘共苦，另一方面惩罚菩萨以触动天庭起恻隐之心，目的也是祈求降雨。闽侯县是敲锣打鼓把“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

① 乾隆《泉州府志》卷二〇《风俗》。

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，还把胡须扎起来作弄它。莆田县梧塘乡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，同时出游大路小道。古田县抬出菩萨在十番乐队的伴奏下，游行一周，沿路农民焚香烧纸，求拜不迭，祈求菩萨显灵恩赐雨水。不少地方晒菩萨有时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，陪晒太阳。

龙潭乞雨。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百丈潭求雨。到了百丈潭，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，由一位公认孝子用绳子拴着龙瓶吊到龙潭中装上水，孝子捧着龙瓶，敲锣打鼓返回，前面由一队举着白旗的旗队开道。到村里后，将龙瓶放在搭好的龙台上，再献猪、牛等祭品，请法师作法事，一直到降雨为止。然后由孝子捧龙瓶送还百丈潭，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，号啕大哭去龙潭乞雨。连城县叫“闹龙潭”，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。长汀县抬龙王神像去求雨。光泽县有“打龙井”祈雨，实际上也是龙潭求雨。光泽县司前乡有座山，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，即为“打龙井”，乱石之下会迫使龙王出来降雨。

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，他拈香求拜，祷告苍天，请求赐降甘雨到某某河域。求拜后将预制的“鱼藤精”（茶饼与其他诱耳料磨成粉末）洒入河中，以毒死河中之鱼。据说以此来惩罚龙王，杀死它的虾兵鱼将，就能激怒海龙王出来兴风作浪，从而达到降雨的目的。但这种毒河极易污染水源，并通过人畜饮用成为传染疾病的温床。同时，毒死的大批鱼虾腐烂变质，严重破坏了水流中的生态平衡。

祈雨不但与龙王爷有关，还与雷公密不可分，自然界里打雷下雨是司空见惯的事，人们很容易也把雷公看做专司降雨的天神。安溪县就有农历六月二十四日是雷公生日的说法，到时各家各户要宰鸭，用新、旧米掺在一起蒸米粿，民谣曰“新交旧，年年有”，用这些东西供奉雷公爷，祈求它多降雨，因为每年这时气候干燥，缺水少雨，容易造成干旱。

张建彬先生曾详细记录台北市大龙峒的祈雨仪式，十分有趣，摘要如下：

祈雨要请出当地寺庙的主神关帝、保生大帝、神农、土地公等，恳求上帝赐降甘霖。主神要脱去冠带衣袍，剩下青色内衣和白裤，安放在庙庭或屋檐下晒太阳，表示与民共受灾难。神座前摆放一些祭品，不断焚香祷告。庙左边设主雨坛，即在四方桌上，安放一口装水的新水缸，用来请海龙王前来行云作雨把它注满。水缸前方贴一张写有“五湖四海龙王五方行雨龙神到此罡”的两寸宽的青纸符。旁边竖立一枝数尺长的带有竹叶的长青竹，中段挂着纸竹糊制的黑色单脚“商羊”（传说中会引来大雨的鸟），上端挂着丧事用的“幡仔”纸旗。桌子前围着丧事用的麻布衫。一切布置停当后，道士主持祈雨仪式，诵念《祈甘雨

疏表文》。如果三天内下了相当数量的雨，举行“谢坛”仪式，祈雨告结束。如果三天不下雨，就要通过卜杯，重新确定祈雨的日期、方向及其他事项，再行祈雨仪式。祈雨队伍由穿丧服的两名男子领头，一般百姓随后，神舆殿后。大家唱着祈雨歌并三步一跪往前走。祈雨歌曰：“常嗟龟兆破田畴，火日烧空水绝流，旱魃为灾何太酷，商羊不舞实堪忧，上帝慈悲应祷求，愿沛甘霖生万物，勃兴禾稼赴时收，皇天乞赐甘露雨，五谷丰登救万民，哀哉，皇天乞雨救万民。”最后两句要唱三遍。道士及拿着渔网的护师跟着队伍，朝着河边走。任何人禁止戴帽、带雨具、蓑衣等。队伍抵达河边时道士频频诵咒（祝词），吹号角请龙王兴风作雨。这里事先预备了新火炉、竹椅子。竹椅倒过来，火炉放在中间，要使竹椅平稳。另外取一把犁头用火炉的炭火烧得通红，烧前道士先诵咒，待烧到认为差不多时将它抛入河里，这时护师立刻用手中的渔网网罗投入河里得遗物。网到鱼或蟹必定会下雨，赶快捞起来拿到雨坛供奉，如果捞到虾蜆，天将继续干旱，空网时把事先准备好的雨蛙放进网中当做猎物带回雨坛供奉。雨坛要尽可能等到下雨，下到相当雨量后才谢坛。这时仍援例由道士奉诵感谢疏，或主持者备文诵念。疏用黄纸写，仪式结束后烧毁。谢坛除花果之外也供奉牲醴，因为感谢上帝得恩赐，家家户户要以牲醴犒赏神兵神将。①

只要对比一下欧阳飞云先生在1937年记载的漳州祈雨仪式，就可以很容易得出台北市大龙峒的祈雨仪式与漳州的祈雨仪式同出一辙的结论。欧阳飞云先生的文章介绍了漳州地区的五种祈雨仪式，连高唱的“祈雨歌”的歌词

① 张建彬：《关于乞雨的行事——台北市大龙峒》，（台湾）《台湾夜谭》第2辑，第124~129页。

都完全一样。①

第四节　天、地崇拜

天地崇拜由来已久，对天的崇拜大约始与夏代，对地的崇拜可以追溯到原始社会，后来对天地的崇拜逐渐人格化。古人认为，“天地”是宇宙万物的主宰，也是万物生长化育的本源，所以“天地”是民间普遍信仰崇拜的一个主宰宇宙万物的至高无上的神。然而，“天地”无边无际，不便把它具体化，大多数庙宇没有“天地”的塑像或画像，只有“天地炉”来象征无处不在、无时不灵的“天地”之神。

“天”作为至高无上的神是在地上有了至高无上的奴隶主国王以后才出现的，《尚书·召诰》中有“有夏服（受）天命”的记载，商周时期形成了较系统的以“天”为核心的天命论，成为中国古代统治思想的支柱。历代统治者自称“天子”，代天统治人间，每年都要举行极隆重的祭天典礼，并下令各州县也要祭天，直到民国3年（1914年）还颁布了《祀天典礼》。民间称“天”为“老天爷”、“天老爷”、“天公”等，相信人间的一切祸福最终均由天定，在发迹通泰时，欢天喜地感谢它，遇到危难或不幸时，也总是要呼天唤地祈求它。无论什么祭奠，都少不了要先拜“天地”，再拜其他神灵。

由于“天”是无形的，渺茫的，面对茫茫的“天”进行祭祀，心里总觉得不够踏实。后来，百姓把“天”人格化，认为天庭上居住着众多的神灵，最高统帅是玉皇大

① 欧阳飞云：《漳州祈雨的风俗》，《中央日报》1937年6月3日的《民风》周刊第35期。

帝，玉皇大帝就是“天”的化身，所以各地有数量众多的玉皇庙、玉皇阁。1981年，台湾有81座玉皇庙，其中台北市木栅指南宫右后方的灵霄殿最具规模，它富丽堂皇，集民间艺术之大成。彰化市天清观建于乾隆二十八年（1763年），由晋江、南安、同安、安溪、永春、德化、惠安等泉州籍移民共同出资建造。

闽台民间以正月初九（有的地方是五月十六）为“天公生”，家家户户要备办丰盛的祭品来祭祀。长汀县几乎家家户户在天井旁放置一张四方桌，称“天地桌”，虔诚者每天烧香礼拜。在台湾民间，“无不敬天，无不崇祀上帝，朔望必祈，冠婚必祷，刑牲设醴，主腆至诚。”[①] 特别是正月初九这一天，从午夜零时起，到当天凌晨四点止，都是举行祭典的时间。由于玉皇大帝至高无上，台湾人很敬畏他，所以极少有供奉其神像的，于是只有在神坛上立牌位进行膜拜。在台湾就连以玉皇大帝为主神的寺庙中，一般也很少能看到玉皇大帝的神像，而只有供奉香炉，台湾人称之为“天公炉”。“天公生”这一天，每家都在正厅前面设祭坛，一般是用两张桌子搭起的，分为上下两层，上桌供奉天公座，备有柑、橘、香蕉、甘蔗、苹果等五种水果，另有金针、木耳、香菇、菜心、豌豆等六斋，下桌则各备有五牲，供奉玉皇大帝属下众神。至午夜，全家无论老幼，都必须衣冠端正，按尊卑依次上香，同时每个人都要很庄重的行三拜九叩礼，之后大家就都跪在正厅内，烧一种称为“大寿”的金纸。此外，凡是有不满16岁男童的家庭，就要制作和男童年岁相同的“灯座”来烧。人们认为男子是天公所赐，以烧这种灯座的方式来表达对天公的谢意。这一天，往往还要通宵达旦地演戏欢

① 连横：《台湾通史》卷二二《宗教志·神教》。

庆，称为“天公戏”。在这一天台湾民间还有许多禁忌，一般人认为，玉皇大帝诞生祭这一天是最可怕的，所以大小便器和妇女的内衣等不净之物，一律不得拿到外面去，以免被天公看到，而触犯了大不敬之罪，供奉玉皇大帝的五牲中的祭品，不准用母鸡，只能用公鸡或阉鸡，同时也不可发出秽言秽语，害怕因此而招致“上帝”的“天罚”。①

土地是农业赖以发展的基本条件，在古人看来，土地能生长五谷，供人享用，给人类的恩惠莫大于焉，因此，就塑造出主管五谷的土地神。土地神起源于古代的社，所谓“社为五土之祇，稷为原隰之祇，能生五谷，有功于民，故祀之”②。随着社会的发展，统一王朝的出现，抽象化的土地之神的地位已大大下降，自然崇拜的色彩已渐渐消失，转而变为具有人格化的土地神，民间称为“土地公”、“土地爷”或“福德正神”等，其神像多是衣冠束带、白胡须，手持金银宝，完全是一副福寿相（图2-6）。据说最早



图2-6 台湾土地公塑像

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第94~95页。

② 乾隆《福清县志》卷七《祀典志》。

的人格化的土地公是汉代的蒋子文，他曾做过秣陵尉。一天，抓捕盗贼追到钟山下，盗贼击伤了他的前额，不一会儿他就死了。到了孙权建立东吴政权的时候，蒋子文显灵说："我应当做这儿的土地神，为下界百姓造福，你可以向百姓宣传，给我立庙，否则会有大难临头。"于是孙权派使者封蒋子文为土地公。

土地公的职能虽然与百姓的生活最为密切，但他是诸神中最低级的小神，经常独自一个人居住在人们为他搭盖的小庙里，后来有好事者也许是怕他寂寞，就给他配了一位夫人，称为土地婆或土地奶奶。在农村的田头地角，屋前宅后，街头巷尾，经常能看到写有"福德正神"的小石碑或小石龛，那就是土地公庙，数量之多为各种神庙之冠。几乎每家每户都有供奉"福德正神"，甚至连猪栏牛圈也有土地公守护。民间传说二月初二是土地公的生日，也有的说是六月初六或腊月初八。人们在土地生日这一天杀鸡宰羊，祈求土地保佑人间五谷丰登。古时农家祭土地公一般在立春、立秋后的第五个戊日，仪式比较隆重，分别是祈求和答谢土地公赐予的五谷丰登，称"春祈秋报"。有关文献记载很多，如福建建宁各地建有里社，称社公，"春禳灾，夏保苗，秋报功，总名曰神会"[①]。长乐县各地的社庙，左祀土神，右祀谷神，春秋两季必祷于此。长汀府春祈时，各坊社"以金珠纨绮装故事，鼓乐迎神，是晚，建醮祈岁大稔"[②]。闽南地区在春秋二祭时，还经常演戏酬谢土地公，所谓"曲巷通衢，梨园相望。"[③]后来，春秋祭社逐渐形成一种节日般的集会，叫"社会"。近代以来，农民在每月初二、十六要烧香祭祀土地公，俗称

① 民国《建宁县志》卷六《祀典》。
② 乾隆《长汀府志》卷七《风俗附岁时》。
③ 乾隆《海澄县志》卷一五《风土志》。

“做牙”或“牙祭”。“做牙”除二月初二的“头牙”和十二月十六的“尾牙”比较隆重外，其他祭日的祭礼简单，祭品也不太讲究。

土地公信仰，全国各地大同小异。台湾的土地公最早也是由大陆移民带去的，因为早期的移民，多从事农耕生产，他们终年开垦土地，所以把土地公当做自己土地的守护神来奉祀。最初奉祀土地公都利用自然岩石或大树，并且在岩石上或大树下绑上红布条或红纸，上书“福德正神”，便加以崇拜。后来演进到利用一块上好的木板刻上“福德正神”，再由炉主轮流带回家奉祀。最后演进到由各村落共同筹建土地公庙。①

台湾的土地公的神像通常也是衣冠束带，脸颊丰满，一副福寿相。在山林中供奉的土地公，多骑着老虎。在闽台民间，老虎被称为“虎爷”，是土地公的脚力，一切要听从土地公，没有土地公的许可，不敢伤害人。闽台许多土地公庙的神桌下安置一尊老虎，赌徒相信其张开大口象征着把钱财咬进来，故赌徒经常拜“虎爷”（图 2-7）。小



图 2-7　台湾奉天宫内之虎爷

① 林金一：《“土地公”在台湾》，详见董芳苑编著：《台湾民间宗教信仰》，（台湾）长青文化事业股份有限公司1980年版，第188~189页。

孩患腮腺炎，传说只要在孩子脸上画“虎”字，即可消肿。

关于土地公的来历，台湾民间有多种说法。或传说土地公为周朝一位收税官，叫张福德，为人公正，能体恤百姓的困苦，做了许多善事。但他死后，接任的税官，上下交征，无所不欲，民不堪命，这时人们想起了张福德为政的好处，于是建庙祭祀，取其名而尊为福德正神。比较流行的另一传说是：土地公原名张明德，是周朝人，为上大夫的家仆。主人在京任职，其爱女思父心切，每日以泪洗面，张明德看了心里难过，于是就不远万里护送小姐进京寻父。不料在途中遇到下大雪，天寒地冻的，小姐身体虚弱，几乎快要被冻死。张明德就脱下自己的衣服给小姐穿上，而自己却被冻死了。天上的瑶池主人金母娘娘，见张明德舍身救弱女，深明大义，感其心术善良，就封他为福德正神，即成为后人所称的土地公。

台湾人对土地婆并不怎么尊敬，有些人甚至把她称为恶婆。民间传说：玉皇大帝派遣土地公下凡保佑人民时，曾问土地公有什么抱负，土地公回答道：我希望人世间个个富有，人人过着快活的日子。土地婆却出面反对：人们应该有贫有富，才能各得其所，社会才会秩然有序。土地公说：那样的话，贫穷的人岂不太可怜了？土地婆反驳说：没有穷人，那将来我们的女儿出嫁，谁来抬她的花轿？土地公无话可答。因此，世界上才有贫富贵贱之分。土地婆为了将来嫁女儿时有人抬轿子，而不想人人都富有，实在是私心太重，难怪台湾人对土地公倍加崇敬，对土地婆则很少有人去供她，土地公祠里，也只有少数供有土地婆的神位。①

① 林金一：《“土地公”在台湾》，详见董芳苑编著：《台湾民间宗教信仰》，（台湾）长青文化事业股份有限公司1980年版，第197页。

台湾的土地公庙的数量最多，据丸井圭治郎《台湾宗教调查报告书》统计，1928年台湾有土地公庙669座，占台湾省寺庙总数的19.25%。土地公在台湾民间有如此大的影响力，与台湾特殊的地理环境有密切关系，据台湾学者分析，主要原因有：

1. 先民们深信人们的衣食住行都离不开土地，人们对土地的恩惠怀着无比感激的心态，并祈求土地公能保佑年年五谷丰登，六畜兴旺。

2. 台湾山地面积占3/4，山势峻陡，河川短促，山洪暴发时，平原易遭灾；稍久不下雨，又容易发生干旱。无论是旱灾还是水涝，都要请土地公保佑风调雨顺，五谷丰登。

3. 台湾素有“三年一反，五年一乱”之说，内忧外患，社会动荡不安，促使先民们更要依赖和他们最为亲近的土地公的威灵，来渡过重重难关。

4. 台湾气候潮湿炎热，瘟疫等传染病经常发生，危害极大，先民一筹莫展，只好祈求土地公的神力法术来镇压病魔。

5. 土地公在台湾兼有财神的职能，凡是与财运有关的，常常要土地公保佑。商人、矿业、渔业、金融业、手工业等都供奉土地公，甚至连赌徒也崇拜它。

6. 土地公的职权广泛，村庄邻里，民家住宅，田头田尾，甚至坟场墓地，都由土地公管辖。特别是土地公的祭祀仪式简单，很受百姓的欢迎。[①]

---

① 林金一：《“土地公”在台湾》，详见董芳苑编著：《台湾民间宗教信仰》，（台湾）长青文化事业股份有限公司1980年版，第189~190页。

第五节　石头崇拜

石头崇拜早在原始社会时期就已存在。石器时代，人们把天然的石块磨制成各种各样的形状，用于狩猎、宰杀禽兽、切割兽皮、砍树等等，作为主要工具的石器对人们的生产、生活起着极为重要的作用，所以原始人对石器怀有特殊的感情，死去时往往把石器作为随葬品。特别是燧石摩擦起火的发现，给原始人的生产和生活带来了极大的方便。但是原始人并不知道燧石摩擦起火的真正原因，以为这种石块具有某种灵性，就把它作为神石崇拜。

闽台多山，有山必有石，千奇百怪的石头引发先民们丰富的联想，他们把石头分为“死石”和“活石”，认为多数石头是死石，供人们作为生产和生活的基本材料，少数有“灵性”的石头是活石，冲犯活石就要遭殃，因此对一些活石进行崇拜。

闽台的石崇拜在形式上主要有两种：一是崇拜原生形态的石头，二是对石制品进行崇拜。

崇拜原生形态的石头，多是一些形状怪异、功能特殊的石头。福建连江县有座名叫灵津侯庙的宫庙，俗称浮石王庙，因乡人看见一块大石头漂浮在水面，以为有神灵依附在上面，遂建庙祭拜这块石头，香火颇盛。[①] 建阳崇泰里有“仁”、“义”石两块，乡民“岁时祀之”。[②] 建阳辰山的牛心洞内，广可丈许，深不可测，“中悬一石如牛心”，遇到干旱，当地百姓来洞中求雨，“以纸向石擦之，须臾，水滴如汗，乃盛以净器，致鼓东引归，谓之迎仙，甘

① 黄仲昭：《八闽通志》卷五八《祠庙》。

② 黄仲昭：《八闽通志》卷六《地理》。

雨随至”①。闽清县西十二都有块龙爪石，“其石穹然，下有澄潭，紫云时见。相传昔尝祷雨于此，有龙悬一足于石，大雨随至，乃立祠祀之，匾曰紫云堂”②。类似的例子在方志中随处可见。

台湾省以石头为主神的庙宇多达 11 座，如花莲凤林镇凤义里的石头公庙、台南的赤山岩庙、嘉义县的三台宫、宜兰县冬山乡的神石庙和石圣公庙、南投镇茄苳脚的石头公庙、台中县神冈乡的振兴祠等都供奉石头为主神，每一块灵石都有一段神话传说。③苗栗县苗栗镇义民巷义民庙旁有一个石母祠，里面供奉石母娘娘香位。据当地乡老说，年轻父母常常领着幼儿到此庙礼拜，祈求石母娘娘保佑孩子健康和幸福，也有将孩子许给石母娘娘做干儿子、干女儿的。俗信石头具有使幼儿脑袋坚固的神力，生儿三天和满月时，台湾有送油饭给亲朋的习俗，亲朋收到油饭后，要在送来油放的盘子上回送一块石头，祝愿幼儿脑袋如石头坚固，健康成长。南投镇茄苳脚的石头公庙，供奉的石头是嘉庆年间一群孩子游戏时用的，将其作为偶像参拜。据说，这群孩子游戏时，其中一个孩子突然神灵附体，做出童乩状，百姓就把这块石头奉祀在庙内。宜兰县冬山乡的石圣公庙供奉的石头，是一块搬到别处后又会自动回到原处的据说已经通灵的怪石。④

对石制品的崇拜，包括对石狮、石虎、石人、石敢当等崇拜，其中石敢当崇拜最具特色。

---

① 黄仲昭：《八闽通志》卷五《地理》。

② 同上。

③ 详见刘昌博：《台湾搜神记》，（台湾）黎明文化事业股份有限公司1981年版，第35~39页。

④ 吴瀛涛：《台湾民俗》，（台湾）众文图书股份有限公司，第91、96、98页。

所谓石敢当实际上是在一块石条上雕刻“石敢当”，竖立在巷道要冲或居家门口，俗信能去煞（图 2-8）。褚人

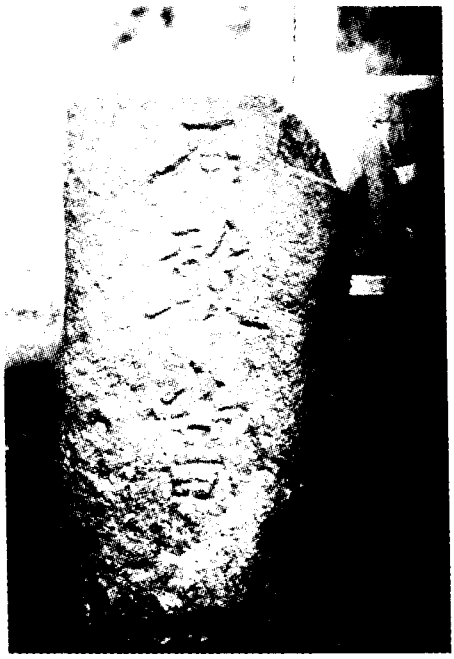


图 2-8 石敢当，俗信能辟邪去煞

获《坚瓠集》：“人家门户，当巷陌桥梁之冲，则立小石将军，或植石碑，镌字曰：石敢当，以厌禳之。不知起于何时……其名始于西汉。”据文献记载：宋朝庆历年间（1041~1048 年），有一位叫张纬的福建莆田县地方官，在翻修他的衙署时，在地里挖掘出了一块石头，上面镌刻着“石敢当，镇白鬼，厌灾殃，官吏福，百姓康，风教盛，礼乐张。唐大历五年，县令郑押字记。”[①] 说明至迟在唐代福建就有石敢当崇拜了。民间传说：在五代时，刘智远为后晋的押衙，后晋高祖与唐愍帝谈判时，刘智远派勇士石

① 王象之：《舆地纪要》，此石敢当藏于福州市图书馆。

敢当保护高祖，石敢当就袖藏铁槌侍候在高祖左右。后来双方发生了冲突，石敢当拼死保护高祖，此时刘智远也率众杀入，击退了敌兵将，但石敢当在战斗中牺牲了。据说石敢当生平能够逢凶化吉，御侮防危，死后也定能镇邪鬼，所以人们就把他的名字刻在石头上，立于门外以挡百鬼。

后来，人们又在石敢当前加了“泰山”，写成“泰山石敢当”、“敕令泰山石敢当”，以增强神力。民间有两种传说：一是康熙年间，有个叫拜音达礼年的将军，认为自己的官邸与浮图相通，不利于居住。他有一次路过江西时，就到道教圣地龙虎山去求教，有一赭衣道士就告诉他，你的房子是有点邪，不过只要用几个字就可以避邪，这位道士要来纸笔写下“泰山石敢当”五字，落款是“纯阳子”，也就是吕洞宾。将军回到家中，就把字贴于石头上以镇邪。另一是，康熙年间，在广东徐闻县发生了一件怪事，连续到任的几个知县，在他们上任还没几天就异常死亡。后有一姓黄的知县知道这件事，上任时就带了一名风水先生同行。风水先生经过观察后发现，该县有一座宝塔，它的影子正好落在县太爷的公座之上，以前的那些知县因为不能经受住宝塔的压力而死亡。于是风水先生就建议在县衙的前面立块石碑，刻上“泰山石敢当”五字，用泰山的力量顶住这座宝塔，此后就再无类似的事发生了。

闽台民间害怕恶煞甚于鬼魔，因此有“镇百鬼，厌灾殃”和“去恶煞”功能的石敢当很受百姓的崇拜。1940年，日本梅江田正孝先生在厦门岛（不包括鼓浪屿）作了一次调查，发现各种类型的石敢当65座，其中嵌入墙内的有41座，立于地上的有13座，上头雕刻狮头的6座，狮头上写有“石狮敢当”的3座，书写“泰山石敢当”的1座，刻有八卦图的1座。以上均为石材制成。他还发现

木制的钉在门楣上的石敢当。[①] 近半个世纪以来，随着科学的普及和民宅的变迁，石敢当已不多见，近几年我在福建省各地的田野调查中，顺便拍摄到石敢当就有20多座，其中大多是古代遗留下来的，也有新近制作的。有石制石敢当，也有木制石敢当。

台湾石敢当信仰“是清朝辖台初期，从大陆流传来的迷信之物，到处都有”[②]。甚至连制作石敢当的石材（浦石，俗称厦门石）也是从闽南运去。“日本占台后，因为市区改编房子改造等原因渐濒消失。”[③] 据石阳睢先生调查，1943年台南有5座石敢当，其中横写的2座，竖写的3座。[④] 据说，石敢当只能在冬至后的甲辰、丙辰、戊辰、庚辰、壬辰和甲寅、丙寅、戊寅、庚寅、壬寅这十天中的某一天竖立，才有驱鬼镇魔压煞的功能，因为“辰”和“寅”分别代表龙和虎，妖魔鬼怪不敢接近。

第六节　生殖崇拜

生育神崇拜的最初形态是生殖崇拜。生殖崇拜又称性崇拜，是指对生殖器官的崇拜。在原始社会，人们还不了解人类生育繁衍的奥秘，最初以为是母体吃了什么仙物或受到什么天神现象的感应而生儿育女的，继而对女性生殖器进行崇拜。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。考古发掘中发现的大量陶祖、石祖就是男性生殖器的造像，象征生殖繁衍之神。

① 梅江田正孝：《厦门的石头与驱邪》，（台湾）《台湾夜谭》第2辑，第186~187页。

② 石阳睢：《台南的石敢当》，（台湾）《台湾夜谭》第3辑，第58页。

③ 同上。

④ 同上。

《礼记》中“人本乎祖”的“祖”字本义是指男根。后来又有了女性生殖器的崇拜。这种生殖崇拜在后世又往往物化为原始祖石。

闽台地区有许多生殖崇拜的遗迹。明代福建连江县陀市北十里许的朱公桥下，有一根石笋，象征男根，谢肇淛《长溪琐语》载：“桥下有石笋崛起，如男子势，里妇妊者取石子遥掷之，中必生男也。”在武夷山有多处生殖崇拜遗迹，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，俗谓也是象征女阴，旧时久婚不育的妇女，往往要来此许愿乞求生儿育女，若如愿以偿的话，还要带祭品来此还愿。在漳浦绥安镇也有块形似女阴的石头，不孕妇女备办香果来此求拜的还不少。东山岛的铜陵关帝庙附近，至今还有一块巨大的女石阴，刻有阴核、阴毛、阴唇、阴道，惟妙惟肖。岛民对这个女阴供奉敬拜，常有人攀上去抚摩祈子，所以石面被磨得十分光滑，磨得最光滑的是长圆形的阴道口。在阴道内还有一些祈子者故意投掷进去的小石头，俗信只有将石头投进小穴，才能生子（图 2-9）。泉州



图 2-9 福建东山县石阴崇拜

也保留着较多的生殖崇拜遗迹，且多与印度教有关。泉州浮桥附近的龟山上，竖上着一根高近 4 米、由 7 节花岗石垒叠而成、形似男性生殖器的石条，俗称“石笋”。此物至迟在北宋就竖立在这里，古人早已认为它象征男根，如明代诗人黄吾野的诗句中就有“一片云根天琢成”，“云根”即指男性生殖器，比较含蓄地表达出来。民间盛传，凡是不育的妇女，朝拜这石祖，就会怀孕生育。在泉州元代番佛寺遗址、泉州南郊池店乡等地，发掘出多块印度教中象征生殖崇拜的“湿婆”神像，说明宋元时期外来的生殖崇拜传入泉州。漳州市区东侧一幢居民院子内，有一支据传是先秦遗物的“石笋”，下半部分埋入土中，上半部分露出地面约 1.5 米。该“石笋”自古以来一直被当地群众奉为生殖崇拜的圣物。台湾西拉雅族在公廨和家屋内供有若干陶壶，称“阿立祖”，象征女阴、阴神。

古老的生殖崇拜习俗在闽台一些乡村保存下来。在福建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，保佑伢（我）女生个靓阿哥。”边念边伸手在“吉祥哥”的生殖器（俗称“雀雀”）上，刮下一些石粉末，像宝贝一样用红纸包裹，带回冲茶给女儿冲服。俗传喝了此茶，就会生育。由于来刮石粉末的人多了，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，就用黏土为“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，把肚皮在“摸子石”上摩擦数下，而后扣好衣服，赧然匆匆离去。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”①。

① 民国《宁化县志》卷一一《礼俗志》。

第三章　祖先与行业祖师崇拜

祖先崇拜是一种在血缘亲属支配下的宗教活动，它以与自己有血缘关系的鬼魂为崇拜对象，崇拜者对祖先的鬼魂有祭祀的义务，而祖先鬼魂则被当做崇拜者的保护神受到祭祀。特殊的社会历史条件决定了闽台地区的家族制度特别发达，与家族制度相适应的祖先崇拜也十分盛行，林立的祠堂、频繁的祭祖活动、繁缛的祭祖仪式，共同构成了闽台民间文化的重要内容。在历史上，祖先崇拜不但增强了家族的团结，客观上推动了闽台地区的经济开发，而且还拓展为民族的凝聚力，成为联结海峡两岸血浓于水的骨肉亲情关系的重要纽带。

行业祖师是随着社会分工而产生的，在一定的历史时期内随着行业的增多而发展。行业祖师十分庞杂，有一个行业奉祀一个行业祖师的，也有一个行业奉祀几个行业祖师的，还有几个行业奉祀同一个行业祖师的，不同地区的行业祖师也不完全相同。行业祖师的由来主要有三种：一是传说中的行业创始人，如轩辕氏、嫘祖、蒙恬、乐毅等；二是行业的能工巧匠和与该行业有特殊关系的知名人物，如鲁班、杜康、华佗、张飞等；三是对某行业有保护职能的仙佛，如太上老君、鬼谷子、吕洞宾、药王菩萨等。福建人多地少，虽勤稼也难济一年之食用，特别是沿海地区封疆迫狭，田亩不足耕耘，许多人转治百工，“地狭人稠，行贾寡出疆，仰粟于外，上吴越而下广东，百工技艺，不能为天下先，敏而善仿”①。因此，行业祖师崇

① 何乔远：《闽书》卷三八《风俗·泉州府》。

拜也相应比较发达。

第一节 祖先崇拜

汉代以后，中原地区由于受到外族的经常入侵，战乱不止，人口频繁迁徙，促使社会成员多次重新整合，猛烈地冲击了聚族而居的传统。特别是唐代，士族门阀制度经过魏晋南北朝的极盛逐渐走向衰亡，使世阀门第观念大大淡薄。而在福建，西晋后陆续迁徙入闽的汉人多是举族而来，利用宗族的集体力量来克服迁徙途中所遇到的种种困难。入闽后，汉族大多聚族而居，依赖家族的力量来求得生存和发展，所以家族门第制度受到高度重视。志称："故家巨族自唐宋以来，各矜门户，而客姓不得杂居其乡。"① 宋代以后，福建一直保持着聚族而居的传统，家族制度也较中原地区更加严密和完善。明末以来，闽人又大批东渡台湾，同样为了在新的环境中求得生存和发展，"往往是同乡同族结伴而行，或是先后渡台的同乡同族相互援引，因而从一开始即已形成同乡同族相对集中的趋势。清中叶以后，在一些开发较早的地区，不同祖籍及族姓的移民之间经常发生'分类'械斗，势力较弱的一方往往被迫迁徙到同乡同族人数较多的地区，这就进一步促成了同族聚居规模的扩大"②。有些地方同族聚居的规模即使与福建东南沿海地区相比，也并不逊色。

聚族而居，客观上要求加强家族制度。因为只有加强家族制度，才能维系家族内部的团结，增强家族的凝聚力，进而在和其他家族竞争中处于有利地位，所以，唐宋

① 光绪《福安县志》卷一五《风俗》。

② 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社1992年版，第199~200页。

以后，当北方的家族制度日见松弛时，福建的家族制度却日趋严密。明末以后，福建严密的家族制度随着移民移植到台湾，构成了闽台文化的重要特色之一。

维系家族内部团结，增强家族凝聚力，除了严密的家族制度外，祖先崇拜是其最重要的思想支柱。在闽台民间，祖先崇拜是最为普遍的一种宗教信仰，无论是大宗家族或小姓弱族，都建有祠堂以祭祀列祖列宗，所谓“家家建追远之庙，户户置时祭之资”①，祠堂林立成为闽台社会的一大奇观。

祖先崇拜集中在祭祖活动上，闽台民间祭祖活动不但十分普遍，而且相当频繁，形式也多种多样，志称：“民间祭祝之礼，如富户有建祠堂者，岁以春冬致祭。春二月祭，冬十一月冬至日祭。均用帛白、羊豕、牲醴、酒席、粿品、果子等物。其余民间常祭之礼：正月上元祭，二月清明祭，三月三日节祭；若墓祭之礼，亦于二、三月举行焉。五月端午祭，六月半年祭，七月中元祭，八月中秋祭，九月重阳祭，十一月冬至祭，十二月杪除夕祭。又有正忌辰、免忌辰（祖先卒日谓正忌，祖先寿辰为免忌）。祭品牲醴、酒席、龟粿、饭、米员（即汤圆）、角黍、月饼、果子、香烛、纸钱等物，随家道之厚薄焉。此民间祭祖先之典礼也。”②归结起来，闽台民间祭祖活动主要有以下三个类型：

一　家祭

家祭是指以家庭为单位在居室内设龛祭祖。家祭的对象因时代不同有新变化。先秦时代，庶民不许立庙祭祖，

① 乾隆《上杭县志》卷一一《风土》。

② 光绪《安平县杂记·官民四季祭祀典礼》，《中国方志丛书》第36种，（台湾）成文出版有限公司，第39页。

只允许在寝室里祭祀父亲的亡魂，所谓“庶人祭于寝”①。秦汉以后，平民百姓的祭祀对象增加为祖、祢两代。到了宋代，平民百姓的家祭又增至高、曾、祖、祢四代。由于家祭在厅堂中进行，祭祀的对象也限于近亲祖先，所以祭祀的规模一般较小。但另一方面，由于祭祀者与近亲祖先的关系比较密切，大多数人曾与近亲祖先一起生活过，并在他们的哺育下成长起来，对近亲祖先有着特殊的感情，加上在厅堂中就可以祭祀，十分方便，所以家祭的次数最多，祭祀者的感情也最投入。

家祭有定时祭和非定时祭之分。定时祭是指在近亲祖先的生、忌日和传统节庆时的祭祖活动。在生、忌日祭中，人们又比较重视忌日祭。这一天，家人要沐浴更衣，在家长的率领下依序肃立于祖龛前，举行简单的祭典，诸如供上若干祖先生前喜爱的菜肴，点燃香烛，焚烧纸钱，跪拜祈祷等等。有些文人士大夫还要撰写祭文，在祭典上诵念焚化，并要穿素服，行三献礼，“是日不饮酒，不食肉，不听乐，素服以居，夕寝于外”②。在台湾，祖籍是漳、泉、客的百姓均有做生日祭之俗，但至今无定规，或在亲人死后做一次就可以，或要做三次，或逢大寿才做，有的要做到100岁为止。

传统年节的家祭主要安排在春节、元宵、端午、中元、冬至、除夕等日子里进行，志称：“忌辰、生辰而外，元宵有祭，中元、除夕皆有祭。端午则荐角黍，冬至则荐米圆。”③至今台湾家祭仍沿袭传统，在春节、元宵、三日节（三月初三，又称上巳节）或清明、端午、六月初一或

---

① 《礼记》卷四《王制》。

② 民国《南安县志》卷九《风俗》。

③ 咸丰《噶玛兰厅志》卷五《风俗》。

十五、中元、中秋、重阳、冬至、除夕等节庆要祭祀祖先，与志书记载基本吻合。其中以中元、冬至和除夕的家祭最为普遍和隆重。

农历七月十五的中元节，闽台又称“鬼节”，传说这一天地狱门开启，阴间里的孤魂野鬼纷纷到阳间求食，各地都要举行盛大的祭典，超度亡魂，称之“普度”。与此同时，家家户户还要举行祭祖活动，明代谢肇淛指出：“闽人最重中元节，家家设楮陌冥衣，具列先人号位，祭而燎楮陌。”① 福州的中元节祭祖多在中午进行，除了焚化纸钱外，还有焚化纸衣之俗。所谓纸衣，实际上是刻印各种古代服装图案的小方白纸，十张折成一叠，再用印有红色图案的黄纸包好，俗称一袱。黄纸正中写一“念”字，两旁写着“追念先祖，庇佑子孙”的字样。俗信焚化纸衣可供祖先在阴间穿戴，不至于受冷。闽南“有月半不回无祖”的俚语，意为七月半不回家祭祖就是数典忘祖。所以出外谋生的人，无论远近都要赶回家祭祖。道光《厦门志·岁时》载：“中元各祭其先，焚五色纸。”夹注说：“楮画绮绣，云为泉下送寒衣。”兴化府“最重中元节，家设楮帛冥衣，具列先人号，祭而燎之。至莆中则又清晨陈设甚严，子孙具冠服出门，望空揖让，磬折导神以入祭，毕复送之出”② 。这一天，出嫁女要用盘箩装祭品回娘家祭奠，俗称“送纸”，“其礼至女子殁而止，最久亦不过外孙一世耳。”③ 延平府“中元祀先，焚楮钱、楮衣冠，女子是日送以祀其先父母”④ 。建宁府“中元节家悬祖先遗像致祭，焚楮币，僧人以是日作盂兰盆会”⑤ 。政和县

① 谢肇淛：《五杂俎》卷二《天部二》。
② 道光《重纂福建通志》卷五五《风俗志》。
③ 康爵：《耕冰寄庐漫录》（抄本）
④ 道光《重纂福建通志》卷五七《风俗志》。
⑤ 同上。

“七月一日，迎祖先牌位于庭中正案，晨暮以酒饭供奉，择吉日备酒肴致祭，焚纸锞，俗谓之烧纸，至十五日将牌位送归原龛”①。在闽东，“中元严洁厅宇，排设祖考斋筵，逐位荐献，具楮帛金钱焚之”②。在闽西，俗传中元节祖先亡魂要回家探望子孙，故晚餐时要将正席位置留给祖先，并摆上餐具，表示与祖先一起过节。祭祖时，还有“烧寄包”的习俗，即以纸钱折成金锭、银锭状，然后与纸制的冥衣一道放入纸袋之中，纸袋用封条封好，封条上写明祖先的名讳，再焚化，并将灰烬投入江河溪流之中，俗信这样祖先才能收到。台湾地区的中元祭祖习俗与闽南大同小异，志称：“中元，人家各祀其先，以楮作五色绮绣之状焚之，云为泉下作衣裳。”③

冬至又称冬节，古人有“冬至阳生”之说，十分重视这一节日。这一天，家家户户要搓米丸祭祀祖先，志书记载：“荐圆，是日粉糯米为丸以祀先，盖取团圆之义。”④“冬至，人家各祀其祖。”⑤如福州地区在冬至前夜，“堂设长几，燃香烛，男女围坐作粉团，谓之‘搓圆’。且以供神祀祖”⑥。搓丸时，要在祖先牌位前燃烛点香，摆上三碗簪花的寿面。闽东地区在冬至不但搓米丸，还有用其他节令食品祭祀祖先，如福安“冬至粉糯米为丸，为馄饨，熟而荐之祀先”⑦。霞浦“冬至前数日，人家将糯米研粉，切萝卜丝，熟之调之红糖。妇女辈团粉为粿，中以

① 民国《政和县志》卷二〇《礼俗志》。

② 嘉庆《福鼎县志》卷二《风俗》。

③ 康熙《台湾府志》卷七《风土》。

④ 黄仲昭：《八闽通志》卷三《风俗》。

⑤ 何乔远：《闽书》卷三八《风俗志》。

⑥ 施鸿保：《闽杂记》卷一《搓圆》。

⑦ 乾隆《福安县志》卷一一《风俗》。

糖萝卜为馅，制如半月式，俗称‘米检’，亲戚家互相馈遗。是夜则集老幼于祖先前，或灶神前，人各搓糯米粉为丸，俗称‘搓丸’。明日晨，熟荐于神、祖”①。闽南地区对冬至祭祖最为重视，俚语有“冬至大如年，唔返无祖宗”。意思是冬至不回家祭祖的人没有祖宗。因此，出外谋生的人不论远近都会及时赶回家祭祖，否则会被乡人耻笑，遭族人斥责。有些地方在冬至时不但举行家祭，还有祠祭，如南安县冬至“各家以糯米和糖为丸，祀家神祖先，谓之‘添岁’。……大宗巨室则具牲牢，陈庶馐，大祭祠堂，谓之‘冬蒸’”②。台湾地区的冬至祭祖沿袭闽南习俗，也十分重视，志书记载甚多，如澎湖冬至日“以糯米粉做汤丸，各具牲醴以祀家堂祖先”③。诸罗“冬至，米糕为汤丸，祀神及先祖”④。彰化“冬至节，家作米丸祀先”⑤。安平“家作米丸祀先祭神”⑥。冬至有些地方也有祠祭之举，《台湾县志》载：“十一月冬至，致祭祠宇，张灯演戏，与二月十五同，谓之‘祭冬’”⑦。《凤山县志》亦载：冬至日“有祖祠者，合族祭之”⑧。

除夕，闽台各地于“是日各祀先礼神”⑨。不同地区祭祖及神明的名称有所不同，闽南和台湾“祭祖先及神曰‘辞岁’”⑩。建阳“牲肴祀祖考诸神，通名之曰‘分佛

① 民国《霞浦县志》卷二二《礼俗》。
② 民国《南安县志》卷八《风俗》。
③ 光绪《澎湖厅志稿》卷八《风尚》。
④ 康熙《诸罗县志》卷八《风俗志》。
⑤ 道光《彰化县志》卷九《风俗志》。
⑥ 光绪《安平县杂记·风俗附考》。
⑦ 康熙《台湾县志》卷一《舆地志·风俗》。
⑧ 乾隆《凤山县志（重修）》卷三《风土志》。
⑨ 何乔远：《闽书》卷三八《风俗志》。
⑩ 民国《厦门市志》卷二〇《礼俗志》。

年’”①。南平“岁除民间祀先谓‘还年’”②。建宁“除夕下午送烛至先人墓，云‘照岁’，晚设盛馔祀先祖辞岁”③。政和县在除夕时，家家“备香烛酒肴纸爆，往各神庙及祖先坟墓祭飨，谓之‘分岁’”④。

一些地区将祭祀祖先和祭祀神灵合而为一，同时进行。但闽南、台湾的一些地方则先祭祖后祭神，在他们看来，天地神祇是共有的，人人都渴望得到它们的保佑，而祖先是私有的，只保佑本家族的子孙，所以祭祖要先于祀神。在台湾一些地区，祖先牌位前的香火一直点燃到正月初五，绝对不能熄灭。有些祭品也供到正月初五才撤去，志载：“除夕之日，各家均备馔盒、牲醴、荤素菜品、年糕等物，以祀神祭祖。先焚香、点烛、烧纸、燃爆竹，隆隆不绝。神前及祖宗位前均供甜科一小碟，隔年饭、隔年菜各一小钟（隔年菜以波菱菜为之，一本而已，不折断，名曰长命菜，过年每人须食一本）、发粿一小块，上插通草制丽春花，有双芯者（俗名双春）；红柑两碟，有用一碟者，至新年初五后撤去。”⑤

除了定时祭外，还有一些非定时的祭祖活动，诸如婚嫁、生育、中举、架屋、分家等，都要举行祭祖仪式，以示不忘祖先之灵的保佑。旧时闽台各地，在缔结婚姻前，普遍流行“合婚”的习俗，即将写有男女两人的生辰八字红纸压在神龛香炉之下，祈求祖先英灵审验，三天之内家中一切平安，无不祥征兆（如摔破碗碟之类被视为不祥之兆），这门亲事就算得到祖先的认可。成亲时，新郎要在

① 民国《建阳县志》卷八《礼俗》。

② 嘉庆《南平县志》卷八《风俗》。

③ 民国《建宁县志》卷五《风俗》。

④ 民国《政和县志》卷二〇《礼俗》。

⑤ 光绪《安平县杂记·节令》。

祖龛前跪拜祖先，聆听祖训。新娘上轿前，也要在厅堂拜别祖先，聆听祖训。至于新郎新娘拜堂时，一拜天地，二拜祖先，千古成例。有些家族在每月的初一、十五都要在祖龛前烧香，献上若干祭品，农作物收成时，要荐享时鲜，如泉州《梅州陈氏族谱·陈氏祭法》说："……其余端午献粽，六月献荔枝，七月献新米，冬至献圆，皆荐也。"有的家族遇到天灾人祸，也少不了祈求祖先的保佑。总之，非定时祭名目繁杂，时间不定，故又称"杂祭"。

二　墓祭

墓祭是指在坟墓上致祭祖先。扫墓之举早在秦汉以前就有了，但没有固定的日期和祭祀程式，贵族品官主要在家中祭祖，平民百姓祭祖限于寝室，所谓"古无祀墓之礼，即葬而返，即祭于庙"①。秦汉以后，墓祭逐渐风行，时间也慢慢固定在寒食节前后。唐开元年间，玄宗下诏寒食上坟祭祖，永为恒式。不过，平民百姓上坟墓祭的对象也仅限于祖、祢两代，不得僭越。宋代以后，随着家祭祖先的代数放宽为高、曾、祖、祢四代，一般百姓也可以参加远祖的墓祭活动。

墓祭的对象可以分为近祖和远祖两种，在祭祀形式上也相应有家庭式墓祭和家族式墓祭之分。

家庭式的墓祭对象为近祖，故一般由血缘较亲近的族人参加，甚至以家庭为单位举行墓祭。祭祀仪式简单，一般是供三牲、烧纸钱，依次跪拜，同时打扫维修墓茔、挂纸。缙绅学士的墓祭略为隆重，志称："墓祭前，卜期日，具馔，厥明到暮洒扫，布席陈馔，仪仍三献，或从简一献。墓祭毕，遂祭后土，菜粿、鲊脯、饭菜汤，各如祭墓

① 民国《浦城高路季氏宗谱》卷一《龙泉祖祠记》。

品物，奠献仍彻而退。”[①] 家庭式的墓祭时间比较灵活，寒食、清明、端午、中元、中秋、重阳、冬至等时均可上山祭墓，其中“春祭”和“秋祭”是最重要的墓祭。

“春祭”是指清明时节的墓祭，但时间并不限定于清明这一天。宋代福州的春祭时间是在寒食，志称：“州人寒食春祀，必拜坟下。”[②] 宋以后墓祭就不限于寒食，从寒食至谷雨之间均可，邵武、光泽等地亦然。《光泽县志》载：“祭期清明，速行必诚必信，例不延过谷雨。谚云‘过了谷雨闭墓门’，盖言怠缓愆期，虽祭不享也。”[③] 闽东一带“清明日祭扫不过少数人家，普通则自清明至立夏前一日，随时皆可举行”[④]。在闽南的大多数州县，春祭可以在清明前后十天之内进行，至称：“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。”[⑤] 不过南安石井一带的春祭是在上巳节（初为阴历三月上旬的巳日，后改为三月初三）进行。相传郑成功高举抗清复明时，曾驻兵故乡南安石井。一天，他见全村男女老少络绎不绝地上山去，一问才知道清明节到了，人们上山扫墓去了。郑成功听到“清明”二字，心中很不是滋味，想：“我要反清复明，岂容‘清’置于‘明’之上?”于是废止族人清明节上坟扫墓，改为上巳节祭扫。此后，便成为定例，流传至今。

台湾的春祭的时间与闽南相同。志称：“清明十日前后，各家祀祖扫墓。”[⑥] 又称：“上坟之礼，自清明前后各

① 民国《南安县志》卷九《风俗》。

② 淳熙《三山志》卷四〇《土俗类二·岁时》。

③ 乾隆《光泽县志》卷四《舆地》。

④ 民国《霞浦县志》卷二二《礼俗》。

⑤ 民国《漳浦县志》卷三《风土上》。

⑥ 乾隆《台湾县志》卷一二《风土·风俗》。

十日，备牲醴筵品，举家男妇悉至祖坟省谒。”①

清明的扫墓仪式比较简单，其程序一般是：先清理乱草杂木及被雨水冲积的泥沙，并培土加固，开沟理水；接着在墓前摆设供品，点香燃烛，全家祭拜，最后焚烧纸钱。燃放鞭炮。供品一般是三牲、米粿、糍、酒之类。祭扫后，折数支柳枝（或松枝、杜鹃花等）插于门上和屋檐等处，俗信能除灾去祸，闽台各地皆然。旧时，闽西、闽南一些地方，祭墓后，还搭帐篷于墓侧，聚饮其中，间有邀亲友者，互相劝酬，日暮始归。台湾各地亦有此俗，志书记载：“清明，祀其祖先，祭扫坟墓，必邀亲友同行，妇女亦驾车到山。祭毕，席地而饮，薄暮而还。”②闽南和台湾都有“做新清明”和“培墓”的习俗。所谓“做新清明”是指家里有人去世未满周年者，清明日要上坟痛哭一场，又称“哭墓”。“培墓”是指新筑之墓，要连续三年在清明节前后，备办丰厚的牲醴去祭扫，其中必有一盘甜糯米糕，象征在祖先英灵的保佑下，子孙生活得甜甜蜜蜜。在台湾，旧时有漳州籍过三日节（三月初三），泉州籍过清明节的区别，如今均在清明前后扫墓。

“秋祭”一般在中秋前后举行，福州、莆田等地则以重阳节为秋祭祖墓日，仪式如清明节。

家族式的墓祭，是以家族为主体的祭墓活动，一般可分为“支房祭”（或称“柱祭”）与“合族祭”（又称“族祭”）两种形式。支房祭的祭祀对象是本支房的先祖，参与祭墓的也仅限于本支房的族人，其规模虽比家庭式的墓祭大，但比合族祭小。由于家族的繁衍，列祖列宗的坟墓越来越多，难于遍祭，久而久之，人们较注重于近祖的

① 乾隆《凤山县志（重修）》卷三《风土志》。

② 康熙《台湾县志》卷一《舆地志·风俗》。

祭祀，而疏于对远祖的祭奠，如《闽瓯屯山祖氏宗谱·家规》记载："五族列祖俱起于墓祭，族人各享其亲，乃于清明之日，自祭本支支祖，而始祖墓迟之又久而祭之。"这种情况在闽台带有普遍性，所以在一般的情况下，支房祭还是比较受重视的，每年春秋两祭。不少支房还有祭产，供祭墓之用，族谱多有记载，如《浦城金章杨氏宗谱·例言》说："各私房某祖祭产例得附载，其子孙自为管理醵祭，示私祖嫡派之世守也。"

墓祭中合族祭的规模最大，仪式也最隆重。合族祭的对象是远祖，故各支房都要派人参加，墓祭的时间通常也是春秋两祭。宋代福州等地就流行合族祭，志称"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"①。清明以后，合族祭的规模愈来愈大，祭典也越来越隆重，许多家族把合族祭的时间、仪礼等写进族谱，福州《三山叶氏祠录》载："春秋祭墓，定期清明前、霜降前，由值轮筮日先期传知合族，届期均应齐集，年间墓佃各项花彩，春秋拜坟日值轮照章带给。"②福州西清王氏有蛇山竹柄祖坟和埕田祖坟两处，由"六房轮流祭扫"③，清末置有祭产，专门用于墓祭，族谱规定"蛇山竹柄祖坟定于春月祭扫，埕田祖坟定于秋月祭扫，不得逾期"。"祭祠坟筮日后，值年者传知六房，整肃衣冠，至期齐集。祭毕而饮，每人颁给福余，不到者不得代领。"④《闽瓯屯山祖氏宗谱》写道：凡祭始祖墓，"必于年内拨出银钱，预备来春办祭、颁

① 淳熙《三山志》卷四〇《土俗类二·岁时》。

② 福州《三山叶氏祠录》卷四《支祠条例》。

③ 福州《西清王氏族谱·西清王氏宗祠祭产》。

④ 福州《西清王氏族谱·西清王氏六房坟祠祭典条规》。

胙之需，祭期定于清明前十日”①。浦城詹氏族谱记载：“醮祭列祖坟墓，司祭者办理祭品及香烛楮帛、鼓乐、馂食等项，三日前通知各房，派出子孙登山拜奠，或行或轿，听其自便，不准开销公项。”②

合族墓祭的目的主要有两个：一是强调血缘关系以敬宗孝祖，强化家族内部的凝聚力；二是对外显示本家族的兴旺发达，提高本家族的声望。因此，合族墓祭时，各家族往往要大张声势，祭典十分隆重。如浦城房氏家族春秋墓祭规仪记载：“祀日每房先派一人乘轿登山，先以鼓乐迎，猪羊到起元公妣墓后直到朝卿公妣墓。祭日猪一羊一，干馔十碗，时果十二品，龙凤汤全色，一斤烛一对，礼生一位，演戏一台，鼓乐四人。读祝文必家附生，以本房之长者主祭，盖尚齿之义也。”③武平城北李氏的墓祭仪式更加隆重，谱载：“清明前一日，省牲，值年头家备办，荤素缠碗一十六色、桌盆、猪一口、大烛、中烛、宝锭、钱帛、檀香、爆竹、手巾、拜铺、鼎杯、汤碗、牙筷、祝扁、吹手等项。清明日登坟祭祖，凉伞二把、全猪二只、生猪一口、羊一口、香案、祝扁、鸡、鹅、鸭、烟味、果品、宝锭、钱帛、铜鼓、桌盒、大烛、中烛、拜铺、吹手、米饭、熟食十斤，族长轿夫四名，杂夫扛猪等项共二十名。祭帽村刘太始祖妣坟墓，旧规全猪一口……铜鼓、吹手四名，主祭一位，礼生一位，轿夫六名，杂夫六名。”④

客家人也多聚族而居，对于祭祖活动十分重视，有些

① 建瓯《闽瓯屯山祖氏宗谱》卷一《家规》。

② 浦城《浦城詹氏族谱》卷一《上同宗祠规》。

③ 浦城《闽浦房氏族谱》卷一《朝卿公祭规》。

④ 武平《城北李氏族谱》卷末《祭规》。

地方墓祭的祭典也很隆重，规模相当大。永定县古竹乡高东村江氏家族祭扫六世祖东峰公墓茔的仪礼就颇有代表性。据载，明嘉靖以来，每年都举行合族墓祭，其规模随着家族的兴旺发达而不断扩大，散居在永定境内其他乡村和厦门、台湾以及东南亚等地的江氏也参加墓祭。祭扫墓茔由几名首事筹办和主持，想当首事的族人须在三年之前酿好糯米甜酒，喂养专门用于祭祀的大肥猪，然后提前一年在祭扫东峰公时到墓地报名，用卜筊的方式从众多的报名者中选定若干名首事。首事确定后，还要进行一系列的筹备工作，诸如采购肥羊、购买河鲜海味、选定祭祀班子、制作祭服等等。元宵节时，在江氏宗祠闹元宵，请戏班演戏、耍龙灯、舞狮、贴花灯、放烟火，大闹三天三夜后，才在宗祠内用卜筊的方式确定祭祀东峰的日期，并通知本宗族全体成员。祭期一到，江氏宗族的男女老幼争先恐后地到东峰公坟前烧“头香”。天未亮，首事们率领祭祀队伍向坟地出发，吹喇叭的、擎凉伞的、举旗幡的、抬猪的、牵羊的、抬酒的，浩浩荡荡，颇为壮观。上午十点左右，坟地前二亩的空地上摆满各种祭品。家里有增添男婴的户主必备一副丰盛的祭品到这里来致祭，俗称“做新丁”。祭祀仪式长达两小时，十分隆重。在祭祀过程中，“做新丁”的人轮番招呼来客喝“新丁酒”。祭仪一结束，鞭炮声四起，炮纸花达数寸之高，随后“做新丁”的人将祭品（用蜜饯、果脯、红枣、冬瓜糖等堆砌装饰成的丁牌、一百斤白粿、数十斤猪肉等）分给参加祭祖的人。首事们摆上几十桌美酒佳肴招待异姓宾客、年逾花甲老人和知名人士。晚上回家后，首事们还要各自摆酒宴，招待宾朋。至此，一年的祭扫活动才算结束。①

① 江南桔：《高东江姓海内外裔众祭祀东峰公记盛》，《永定文史资料》第7期。

台湾同胞多是明末到清代从福建、广东移民去的，其远祖墓茔均在大陆，所以在清末以前台湾民众多回大陆原籍参加合族墓祭。清末以来，台湾民众才有合族祭祀开台祖先的活动。不过，祭祀远祖墓茔还是要回大陆祖籍，他们的“根”在大陆，故近现代以来，台湾民众到大陆寻根谒祖的络绎不绝。

三　祠祭

祠祭是指在家族祠堂举行的祭祖典礼。“祠堂”名称早在秦汉时就出现，当时就用于祭祀贤德之士，《汉书》记载：“赐茔杜东，将作穿复土，起冢祠堂。”① 又载：“文翁终于蜀，吏民为之立祠堂，岁时祭祀不绝。”② 贵族祭祀祖先的场所称庙，平民百姓则只能“祭于寝”。宋代，朱熹等人主张放宽庶民祭祖的限制，倡导在居室的正厅东侧建造祠堂，奉祀高、曾、祖、祢牌位，即“君子将营室，先立祠堂于正寝之东，为四龛，以奉先世神主。”③ 在朱熹学说的推动下，各地开始陆续建造祠堂，但宋元时期的祠堂是附于居家内，祭祀的祖先也仅限于四代。随着家族的繁衍，居家内的祠堂已无法容纳不同支房的祖先牌位。因此，明代以后出现了脱离民居而自成格局的祠堂，奉祀着为各支房宗亲所认同的历代祖先的牌位，如莆田林氏在明初“患祠之规制卑狭，不足以交神明，乃与从子厚谋，共白于宗长伯济而改图之，即大理故宅之基建屋三楹间，蔽以外门”④。建造了自成格局的家族祠堂（图 3-1）。

① 《汉书》卷五九《张安世传》，中华书局1987年版。

② 《汉书》卷八九《循吏传》，中华书局1987年版。

③ 《朱子家礼》卷一《通礼一》。

④ 《宋学士全集·翰苑续集》卷四《国清林氏重建先祠堂记》，见《文渊阁四库全书》集部第162册，第284页。

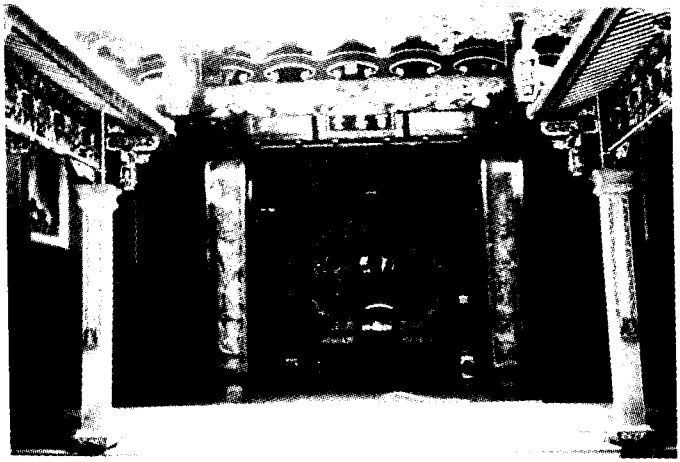


图 3-1 福建宗族祠堂内部

个别族谱如《莆阳金紫方氏族谱》把福建祠堂的创建上溯到唐五代，不一定可信，即使真的建有祠堂，其规制也一定与明清时期的宗祠不一样。从有关文献记载来看，明代以后，福建许多家族才开始建造自成格局的祠堂，明末清初才蔚然成风，不但有一族合祀的族祠、宗祠，而且有各支房的支祠、房祠。如莆田“诸世族有大宗祠、小宗祠，岁时宴飨，无贵贱，序行齿列。凡城中之地，祠居五之一，营室先营宗庙，盖其俗然也”①。同安“一族之内，必有祠宇，有族、房长，有祀事，有交轮业”②。长泰“邑重宗祠，比户旨然。其富厚知礼者，有大宗、小宗之祠，岁时致祭”③。诏安“居则容膝可安，而必有祖祠、有宗祠、有支祠。画栋刻节，糜费不惜”④。上杭“家家

① 乾隆《莆田县志》卷二《舆地·风俗集论》。

② 康熙《同安县志》卷四《风俗志》。

③ 乾隆《长泰县志》卷一〇《风上》。

④ 陈盛韶：《问俗录》卷四《诏安县》。

建追远之庙，户户置时祭之资”①。永定“祭各有合族之祠”②。邵武“乡村多聚族而居，建立宗祠，岁时醵集，风犹近古”③。光泽“近数十年，凡聚族而居者，城乡多各建祠，春秋祭祀”④。一些小姓也不甘示弱，纷纷效仿，建造祠堂，如泉州：“百人之族，一命之官，即谋置祠宇、祭田。”⑤一些大姓建造的祖祠、宗祠、支祠、房祠多达数十座，甚至数百座。据调查，连城新泉张氏家族除总祠外，另有支祠 24 座；惠安山腰庄氏家族有大小祠堂 100 余座；福州尚干林氏家族，大小祠堂不下 50 座。⑥

台湾祠堂的建造比福建迟，清代初叶才出现个别祠堂，乾隆以后渐多，清末民国时期建造祠堂蔚然成风。据 1918 年台湾总督府统计，当时台湾地区共有各姓祠堂 120 座，其中澎湖就有 48 座。在台湾学者调查的民国 24 年（1935 年）之前的 44 座祠堂中，建于康熙以前的仅 2 座，乾隆年间的有 6 座，嘉庆年间的有 2 座，道光年间的有 5 座，咸丰年间的有 3 座，同治年间的有 6 座，光绪年间的有 7 座，宣统年间的有 1 座，民国初年至 24 年（1912~1935 年）的有 12 座，列表如下：

祠堂名称	建造年代	地　点
德聚堂（陈氏）	顺治末康熙初	台南市中区永福路
豫章公屋（罗氏）	康熙十六年	桃园县新屋乡九斗村
简家祠堂（简氏）	乾隆初	台南市南屯区枫东巷
追来祠（简氏）	乾隆六年	嘉义县大村镇内林里

① 乾隆《上杭县志》卷一一《风土》。

② 道光《永定县志》卷一六《风俗》。

③ 乾隆《邵武县志》卷六《风俗》。

④ 乾隆《光泽县志》卷四《舆地》。

⑤ 乾隆《泉州府志》卷二〇《风俗》。

⑥ 陈支平：《近500年福建家族社会与文化》，上海三联书店1991年版，第38页。

续 表

祠堂名称	建造年代	地 点
时英堂（陈氏）	乾隆十七年	台北市北投区
范姜祖堂	乾隆二十九年	桃园县新竹乡新生里
汤氏宗祠	乾隆五十三年	苗栗县嘉盛里
西美堂（黄氏）	乾隆年间	台中市南屯区永春路
林氏宗庙	嘉庆年间	台中市南屯区国光路
汾阳堂（郭氏）	嘉庆十一年	台中市潭子乡栗子村
林姓宗庙	道光十一年	台北市重庆北路
张名卿宗祠	道光十二年	嘉义县溪口乡溪西村
高氏大宗祖祠	道光十七年	台北市龙山区环河南路
王氏家庙	道光二十一年	嘉义县太保乡
墩煌堂（高氏）	道光二十六年	南投县草屯镇新庄里
美堂（赖氏）	咸丰年间	台中市北屯区
德星堂（陈氏）	咸丰十年	台北市
江夏堂（黄氏）	咸丰十年	桃园县大溪镇福仁里
李姓宗祠	同治元年	桃园县大溪镇
惠宗祠堂（简氏）	同治六年	南投县南投市三民里中山街
全台吴姓大祠堂	同治七年	台南市中区成功路
树德堂（林氏）	同治十年	台中市潭子乡大丰村
廖氏宗祠	同治十二年	桃园县观音乡无威村
恩孝堂（简氏）	同治年间	南投县草屯镇上林里草溪路
林氏九牧祠	光绪初年	台中市潭子乡嘉仁村
何氏家庙	光绪十年	嘉义县民雄村
邱氏宗祠	光绪十四年	彰化县永靖乡
叶亦明公祠	光绪十六年	桃园县平镇乡建安村
苏周连姓宗祠	光绪二十一年	嘉义县垂阳乡
刘氏宗祠	光绪末	嘉义县口乡溪北村
翁氏祖祠	光绪年间	嘉义县义竹乡仁里村
种德堂（吴氏）	宣统二年	南投县名间乡中正村
全台叶氏祖祠	民国3年	台北市内湖区大湖街

续 表

祠堂名称	建造年代	地 点
郑家祠堂	民国 3 年	新竹县关西镇北斗里
罗氏宗祠	民国 5 年	新竹县关西镇
官溪宗祠（张氏）	民国 7 年	南投县南投市
德馨堂（谢氏）	民国 7 年	南投县南投市
崇星堂（洪氏）	民国 9 年	彰化县芬园乡
周氏大宗祠	民国 9 年	台北市古亭区和平西路
临濮堂（施姓）	民国 15 年	彰化县鹿港镇顺兴里
谢氏宗祠	民国 15 年	苗栗县苗栗市恭敬里
绳武堂	民国 21 年	彰化县永靖乡
张氏阳寿宗祠	民国 22 年	南投县南投市嘉和里新南
孝思堂（吴氏）	民国 24 年	嘉义县大林镇明和里

上表据陆炳文：《台湾各姓祠堂巡礼》制作，“台湾省政府新闻处”，1987 年。

祠堂的规制最初比较简陋，明中期以后，祠堂的规模逐渐扩大，各家族为了显示本家族的兴旺发达往往互相攀比，大兴土木，福建许多大姓家族如陈、林、张、李、黄、吴、郑等都建有规模宏大的家族祠堂，占地面积数千平方米，大小房屋多达数十上百间。有些家族甚至把祠堂建在县城或省城，以炫耀本家族的实力，如仙游黄氏“建大宗祠于县城”①，九牧林“于会城内创建大宗寺”②。一般的家族祠堂为三间结构，正厅内按一定的规制排列着列祖列宗的牌位。有的家族则把大厅分隔成若干小厅，正厅供奉着始祖的牌位，左右小厅分别排列各支房祖先的牌位，每个支房一厅，主次分明。一些家族的先祖并不是全部入祠，而是“择其有功德者与有爵位者祀之，余则祧葬于墓所，或于墓中作小石室以奉祧主”③。有些家族无力

① 仙游《仙溪黄大公祠公薄》。

② 莆田《林氏宗谱》卷一《重建晋安郡王祠堂记》。

③ 民国《漳浦县志》卷三《风土上》。

构造大祠堂，往往以祖先居住的房屋作为祭祀先祖的庙堂，俗称“祖厝”，不少支房祠是从祖厝演变成的。还有少数小姓家族，连祖厝也无法保留下来，就在村口旁选址设神龛，供祖先牌位，大田、泰宁的一些山村称之为“羊口”，或戏称为“露天祠堂”。

祠祀是家族祭祖活动中规模最大、礼仪最隆重的一种，一般为春秋两祭，有的家族为了把祠祭办得隆重、热闹，往往将祠祭活动与传统年节结合起来，如建阳《卢峰蔡氏族谱》规定，“每逢立春、端午、重阳、冬至、元旦祀祖，行三献礼，上巳、七夕、中元、中秋、除夕祀祖，行一献礼”①。福州郭氏家族把祭祖与元宵节结合起来，每年正月十五，“择族中厅事宽大者，共主一神主……合族毕集，祭祖团拜，即以祭品设席燕乐，六人共桌”②。南靖县梅林乡简氏家族也是以元宵节为祠祭日，把祭祖和闹元宵结合起来，热闹非凡。这一天，祠堂梁柱上挂着十来棵灯树，灯树用晒干的老榕树树干做成，挖去树心，装上长明火。花枝用竹蔑粘上五颜六色的纸花做成，十分好看。元宵之夜，族人在祠堂举行隆重的祭祖仪式后，放铳炮、烟花，热闹非凡。最后是抢花灯，主持人一声令下，众人奋力争抢花灯，有大人举着孩子的，有丈夫托着妻子的，也有爬上横梁的，俗信谁抢到灯树，谁拔的花枝多，谁家就会添丁增福。新婚夫妻还要引长明火回家供奉，路上小心翼翼地护着灯火，不让熄灭，以祈求这年添丁纳福。第二天，主持人还会到各家各户分花枝，使孤寡老人也能得到祖先的保佑。祠祭的规模一般比墓祭大，因为祖墓多在深山中，山高路远，不可能聚集太多的人，所以往

① 建阳《卢峰蔡氏族谱》卷一《蔡氏祠堂祭田集议》。

② 福州《郭氏支谱》卷首《明天房志科公议行团拜礼》。

往每家派一人代表参加即可。而祠堂就在社区内，各项筹备工作易于开展，场地也比较宽阔，男女老幼不必跋山涉水就可以参加，所以场面搞得比较隆重。有些族谱还明确规定：祠祭时族人都必须参加，无特殊原因不参加祠祭者，要罚若干银钱。如福州郭氏族规定：祭族时，“凡非吉凶大事及奉公供事外出未回者，临期不到，每丁罚钱二百文”①。

祠祭的仪礼闽台各地大同小异，多遵循古礼，十分繁缛，从略。②

在闽台，家族祭祀祖先活动的经济开支来源于以族田为主的族产，绝大多数家族都有族田，少则几亩地，多则几十亩、几百亩，其田租作为祭祖和修建祠堂、墓茔、编修族谱以及与家族有关的种种活动的开支。此问题学术界已有专论，从略。在台湾，还有由同姓或同宗组织而成的祭祀团体——祖公会。祖公会最初由族人集资购置田地房屋作为族产，派专人管理，以财产的收益作为祭祀共同祖先的费用，并带有敦亲睦族、慎终追远之意。各地名称不同，或称“会”，如澎湖的许家祖公会、颜家祖公会、刘家祖公会等；或称“尝”，如苗栗的汤氏祖尝、刘氏的文达公祖尝、东势角的杨氏祖尝。近代以后，台湾祖公会剧增，据1918年台湾总督府统计，当时台湾地区共有各姓祖公会627会。台北地区尤多，有吴、李、谢、赵、杨、庄、袁、王、施、白、洪、严、陈、林、叶、黄、许、周、丘、邱、张、廖、简、柯、蔡等20多姓设立祖公会。③

① 福州《郭氏支谱》卷七《家矩》。

② 详见光绪《漳州府志》卷三八《民风》；《台湾省通志》卷二《人民志·宗教篇上》，台湾省文献委员会。

③ 丸井圭治郎：《台湾宗教调查报告书》第一卷，（台湾）捷幼出版社，第82页。

闽台祖先崇拜和祭祖活动在客观上至少起着以下功能：

1. 寄托子孙追思先人之情。孝道是中国古代伦理道德的核心，对长辈的孝不但表现在生前，而且体现在去世之后，即《礼记》的所谓“事死如事生，事亡如事存”。因此，必须定时在庙堂供奉死者生前喜好的食品，让孝子依祭礼践履，以表达子孙的怀念之情。《荀子·礼论》：“祭者，志意思慕之情也。”这一点，是人之常情，亘古不变。

2. 满足子孙报本反始的愿望。《礼记·郊特牲》载：“万物本于天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，报本反始也。”在中国人看来，忘记自己的本源所自，数典忘祖，是十分不孝的。闽台许多家族在祭祖时，不但要举行隆重的仪式，而且要向后辈讲述本家族的历史，要求族人发扬光大祖先的美德和事业，以报答抚养的恩情。

3. 振族收宗，维系家族团结，增强民族向心力。由于闽台社会经济文化的发展与外来移民紧密地联系在一起，自古以来就形成聚族而居的传统。为了维系家族的团结，以便使本家族在与其他家族的竞争中处于有利地位，家族制度在闽台得到进一步强化，其突出的表现是祖先崇拜意识渗透到每个家族成员的思想之中，影响甚至支配着他们的言行，祭祖活动成为家族成员最重要的宗教活动之一。林立的祠堂、频繁的祭祖活动、繁缛的祭祖仪式，共同构成了闽台民间文化的重要内容。在历史上，祖先崇拜不但增强了家族的团结，客观上推动了闽台地区的经济开发，而且还拓展为民族的凝聚力，成为联结海峡两岸血浓于水的骨肉亲情关系的重要纽带，至今台湾同胞仍络绎不绝回福建寻根谒祖就是明证。

第二节　行业祖师崇拜

行业祖师是民间信仰中的一大分支，所谓“三百六十

行，无祖不立”，又有“行行有祖师爷，业业有守护神”之说。行业祖师的特色也是十分鲜明的，据李乔先生研究，中国行业祖师具有庞杂性、行业性、虚构性、附会性、随意性、含混性等特征。①

在闽台地区，常见的行业祖师有：

木匠业、石匠业、造船业、伐木工	鲁班（图 3-2）
竹匠业	泰山
铁匠业	李老君、欧冶子



图 3-2 巧圣先师鲁班塑像

① 详见李乔：《中国行业神崇拜》，中国华侨出版公司1990年版。

中医业	华佗（图 3-3）
中药业	李时珍、药王菩萨
酿酒业	杜康
茶业	陆羽
染纺业	葛洪
理发业	罗祖、吕洞宾
裁缝业	轩辕氏
纺织业	嫘祖
鞋匠业	孙膑
炼剑业	欧冶子
造纸业	蔡伦



图 3-3　中医业保护神华佗画像

渔业	妈祖
戏曲业	田公元帅、西秦王
修脚、乞丐	罗祖真人

在闽台诸多的行业祖师崇拜中，戏曲神崇拜具有地方特色。台湾戏曲分南管和北管，北管是从安徽传入台湾，以全国戏曲业普遍崇拜的西秦王（即唐明皇）为守护神。南管是从泉州传入台湾，用闽南话演唱，以田公元帅（又称田都元帅、田元帅）为守护神。

田公元帅，原名雷海青，人们常称其为“田公”。雷海青是著名的乐师，人称“琵琶圣手”。《三教搜神大全》“风火院田元帅”条记载颇详，略云田公擅长音律歌舞，应唐玄宗诏入宫，并以音乐治愈皇后之病，被唐玄宗封为侯爵。田公还有法术，能协助天师助驱逐疫鬼，后被封为冲天风火院田太尉昭烈侯。① 如果说《三教搜神大全》有关田公元帅的记载具有浓厚的道教色彩的话，那么民间传说则具有浓厚的民族气节色彩。民间传说：安禄山作乱，攻入长安，将雷海青等宫廷乐师掠至洛阳，威逼奏乐。忠诚节义的雷海青掷乐器于地，拒绝奏乐，并怒斥安禄山叛国，被处以五马分尸的极刑，后来唐玄宗封他为“天下梨园众都管”。传说雷海青在唐玄宗逃往四川的途中，在云端显灵保驾，帅旗上的“雷”字被云遮去雨字，只显现“田”字，故百姓称之“田公元帅”（图 3-4）。

在福建各地，都有田公元帅信仰，邵武、建宁、汀州、延平四府的田公元帅信仰与《三教搜神大全》中“风火院田元帅”的传说比较接近。而台湾和福州、兴化、泉州、漳州四府的田公元帅的传说基本相同，属于具有浓

① 详见《绘图三教源流搜神大全》（外二种）卷五《风火院田元帅》，上海古籍出版社1990年版，第242页。



图 3-4　戏神田公元帅

厚的民族气节色彩的类型。[①] 据调查，泉州城乡奉祀或附祀的田公元帅的宫庙多达 94 座。[②] 至今南安罗东镇坑口村除了有戏神祖庙外，还有相公墓。莆仙戏、梨园戏的戏班都信奉这位田公元帅，称之“相公爷”。台湾现在以田公元帅为主神的寺庙有 5 座，历史最悠久的台南市西势村的元帅庙，建于雍正三年（1735 年）。其次为鹿港大有里玉渠宫，建于乾隆三十年（1765 年），是由晋江分香去的，凡是到台湾演出的戏班都要往该庙祭拜。民国时期，台湾的艺妓也信仰田公元帅，以祈求自己才艺精湛。台北市大

① 详见叶明生：《福建北南两路田公元帅信仰述考》，收入莆田田公信仰文化学术讨论会文集《福建戏曲行业神信仰研究》，2002年5月，第32~56页。

② 《泉州市区寺庙录》（内部资料），泉州市区道教文化研究会，1996年。

稻埕的艺妓，每年八月廿三日搭建祭坛，举行盛大的祭典，连续三天。[①] 据说，台湾有 200 多座庙宇附祀田公元帅，分布在基隆、彰化、台南、宜兰等地，田公元帅不但给人们带来欢乐，而且还会帮助信众避邪去祸，香火相当旺盛。近年来，台湾田公元帅庙纷纷来福建寻根谒祖，如台北行德宫经过多方寻访，终于找到南安坑口宫为其祖庙，捐巨资修建祖庙，还立下名为《虔诚之心万里迢迢专程认祖缘起》的牌坊，记述寻根谒祖的过程。[②] 2001 年，台湾嘉义市田都府信徒数十人到福建莆田“瑞云祖庙”进香，举行十分隆重的仪式（图 3-5）。



图 3-5　台湾嘉义市田公元帅信徒到福建莆田祖庙进香

① 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第566页。

② 参见粘良图：《闽台戏神田都元帅信仰》，收入《闽台文化》1999年第3期，第 150~162 页。

第四章　医药神与瘟神崇拜

一个人从出生到死亡，一般都离不开医生的护理或治疗。然而在古代，由于医疗卫生条件落后和家庭经济条件限制，平民百姓大多不能得到医生的护理或治疗，特别是科学知识贫乏，加上巫觋的推波助澜，不少人把宝贵的生命交给鬼神安排，创造大量的医药神并拜倒在他们的脚下。闽台地区开发较迟，医疗卫生条件特别落后，瘟疫经常流行，历史上盛行“信巫不信医”的陋习，促使这一地区形成庞大的医神系统。在闽台，临水夫人、保生大帝和瘟神五帝、王爷信仰影响最大。

第一节　医药神崇拜

一　生育神崇拜

生育信仰是人类最古老的信仰之一。关于人类的起源，有女娲造人、葫芦生人、感应生人等等神话传说。进入奴隶社会后，人们对于自身的生育秘密在很长的历史时期被神秘化，他们往往把人类的繁衍归功于神灵的赠赐，并塑造了生育神，如地母崇拜、高禖信仰，都是中国比较古老的生育神。进入封建社会后，由于受到“不孝有三，无后为大”的影响，人们更加注重传宗接代，为了满足善男信女的需要，创造了诸如观音、碧霞元君、王母娘娘、张仙等具有全国性影响的生育神灵。

闽台地区在宋代之后，受到以朱熹为代表的闽学的深

刻影响，重男轻女之风浓烈，《五杂俎》卷一五记载："大凡吾郡人尚鬼而好巫，章醮无虚日。至于妇女祈嗣保胎，及子长成，祈赛以百数，其所祷诸神亦皆里妪村祺之属。"因此，闽台地区的生育崇拜相当发达，其中影响最大且具有地方特色的是临水夫人信仰。

临水夫人原名陈靖姑，福州下渡人。她出身于一个世代行巫的家庭，耳濡目染，自身也熟谙巫术，后嫁给古田刘杞为妻。相传，唐贞元六年（790年），福州大旱，陈靖姑脱胎祈雨，不幸身亡，终年24岁，临终前曾发誓死后要做保产之神，以"扶胎救产"。陈靖姑死后，常常大显灵异。宋代时，古田县临水乡白蛇洞出现一条大白蛇作怪，喷吐毒气，为害乡里，村民死伤无数。有一天，一个穿红衣裳的侠女从天而降，手持宝剑，进洞斩杀白蛇。村民问她姓名，侠女回答说："我是江南下渡陈昌的女儿陈靖姑。"随即飘然而去。村民们感怀她的恩德，就在白蛇洞口修建庙宇来奉祀她。此后不久，浦城徐清叟的媳妇怀孕17个月而不生产，全家着急万分。一天，临水夫人化身前来，自称姓陈，善于医治难产，愿帮助徐家解除忧愁。徐清叟闻言大喜，忙请她立刻施诊。临水夫人将孕妇扶上二楼，在楼板中凿一小洞，安排几个仆人守在小洞的正下方。过了一会儿，孕妇产下一条丈余长的蛇，蛇从洞中落下，仆人们忙将它捶杀。由于这些灵异，临水夫人的名声不胫而走，百姓们遇上求子、问病、辟邪、难产等问题时，往往都大老远跑来祷告，十分灵验，百姓称之为娘奶、奶娘，又尊称临水夫人、太奶夫人、陈夫人等。宋淳祐年间（1241~1252年）朝廷赐匾"顺懿"，敕封"崇福昭惠慈济夫人"。元明清时也对她多次敕封，封号颇多，有"天仙圣母"、"护国太后元君"、"顺天圣母"等(图4-1)。



图 4-1 临水夫人塑像

自宋末临水夫人受封后，其影响迅速扩大。到明清，临水夫人的影响遍及福建全省和浙江南部，并在清代传入台湾，在福建众多的女神中其影响仅次于妈祖。明代谢肇淛说："罗源、长乐皆有临水夫人庙。"① 晚清施鸿保《闽杂记》载："陈夫人亦称临水夫人，闽中各郡县皆有庙，妇人奉祀尤谨。"② 据统计，清代霞浦县城乡有临水夫人庙 9 座，连江县 5 座，福安县 9 座，古田仅城关就有 6 座，福州城内有 13 座。近现代以来，福建古田县临水宫祖庙规模最为宏大，求香拜神的信徒也最为众多。在每年九月陈靖姑诞辰之际，台湾、浙江和福建各地的香客们纷纷组团到这里进香，虔诚地礼拜（图 4-2）。

① 谢肇淛：《五杂俎》卷一五《事部三》。

② 施鸿保：《闽杂记》卷五《陈夫人》。

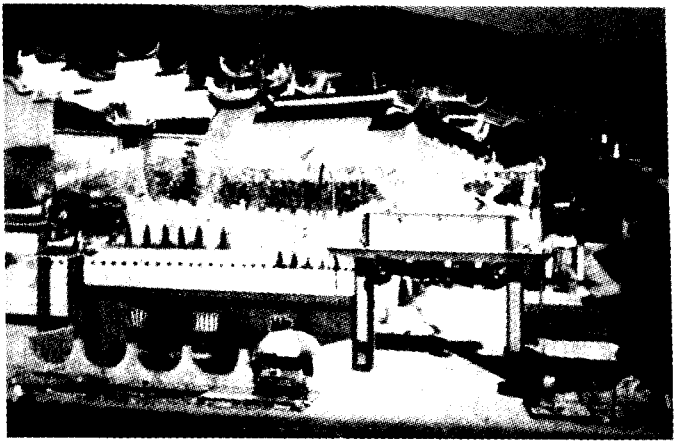


图 4-2 福建古田临水宫是信众朝圣的祖庙

在民间传说中，临水夫人有降妖镇魔、呼风唤雨、破解疑案等职能，但主要职能还是“扶胎救产、保赤佑童”，千百年来一直作为妇女、儿童的保护神为人们所崇拜，所以对妇女、儿童影响较大，在民间也形成了一些与妇女、儿童密切相关的习俗。

祈子：古田临水夫人祖庙前有一座百花桥，桥下溪涧红白花争奇斗艳，相传每一朵花都是一个婴儿，白花为男孩，红花为女孩。妇女无子者，可于正月十五陈靖姑生日前去庙中祭祀，向临水夫人请愿，然后采一朵供在香案的花回家去，俗谓“请花”。许多临水夫人庙内的主神前有插满红、白花的花瓶，象征百花桥下的红、白花，供善男信女“请花”。志称：“元宵前，家家祭祖，相传是日为塔亭临水奶诞辰。女子出嫁数年未曾生育者，多有入庙求嗣。祷祝毕，取其神前花瓶内一枝花归，谓之请花。”[①] 据福州塔亭祖庙的主持介绍，“请花”者需带三个煮熟的蛋和一束花到宫庙礼拜，然后剪下两朵花（多数人是请白

① 详见民国《藤山志》卷九《礼俗志》。

花），插在煮熟的蛋上捧回家。之后将蛋放在床中间，盖上被子。到晚上，将花移放在枕头两边，夫妻合房后，将花供奉在花瓶内，夫妻各吃一个蛋。“请花”仍然不孕，少数久婚未孕的妇女就会偷走临水夫人穿的鞋回家供奉，俗称“请鞋”。如果还是不孕，有的人在情急之下，会偷偷割下一块临水夫人穿的衣袍回家供奉。无论是哪种形式，获应后，须带上祭品到临水夫人庙还愿，请花者要偿还两枝花，请鞋者还一双小鞋，割衣袍者要还一套崭新的衣袍。

保胎：在旧时，相当多的孕妇要到临水夫人庙礼拜，祈求临水夫人保佑胎儿平安，一些临水夫人庙备有保胎符（图 4-3）。



图 4-3　临水夫人保胎符

助产：在临水夫人祖庙内，排列着许多临水夫人的小像，供乡人随时来请。临产时，到临水夫人庙请香火或小神像，供奉在产房中，祈求临水夫人帮助顺产。婴儿平安

降生后，必须办酒席谢临水夫人鸿恩，把神像送还宫内，俗称“回銮”。

“洗三旦”和“开冲”：婴儿出生三日，由接生婆来洗澡，俗谓“洗三旦”，这天须煮糯米饭供临水夫人。第十四天， 要到临水夫人庙烧纸钱，纸上印着 “禁冲”二字，俗谓“开冲”。婴儿满月时，也要设香案祭拜临水夫人。

绑红丝线：每逢正月初五，要给儿童手臂上绑上红丝线，七月初七将红丝线取下，俗信这样可以得到临水夫人的保佑。

请奶过关：旧时，婴儿死亡率高，农村人以为是邪祟作怪，须请师公作法“过关”，以免夭折 （图 4-4）。“过



图 4-4 小儿冲犯关煞图

关”的程序有造楼、栽花、请神（靖姑）、请婆（三十六婆神，俗传是临水夫人的助手，临水夫人经常派她们出外拯救儿童）、加魂、剪花、破胎、过关门、落房、送婆、送神。旧时古田，每个小孩在一、三、六、九诸岁生日均要请师公作法过关。《福州地方志》也记：“以竹支架，

用纸糊作城门形，由道士穿‘娘奶’法衣，口吹号角，引护小孩过关，意为如此小孩便易成长，一直到十六岁为止。”① 据福州塔亭祖庙的主持介绍，如果孩提时由于经济困难等原因没有举行“过关”仪式，成年后，如果遇到运气不顺或经常生病等，还可以举行“过关”仪式。笔者在塔亭祖庙中就见到一张出生于1936年的老伯补办“过关”仪式的疏文。近年来，塔亭祖庙每年为200人左右举行“过关”仪式，多数是儿童。“过关”仪式有单独举行和集体举行两种，多数人喜欢参与集体“过关”仪式，因为比较省钱，而且参与的道士较多，仪式较隆重。

收惊：孩子有时受惊吓，情绪波动大，俗谓是魂魄离体，须请女巫念《陈靖姑咒》以收回魂魄。在民间还流传各种收惊符。

行粿斗礼：粿斗为红漆木质容器，上有“五子登科”字样，粿斗内盛米，上插筷子十双，灯、烛各一，还放有镜、剪刀、花朵。每年陈靖姑祭日时，若家中有未满16岁小孩，须请师公行粿斗礼。即粿斗中按家中未满16岁的男孩数放置若干木制小人（俗称“童子弟”），师公鸣角、摇铃、作法，将粿斗放在小孩床上，上面的“流芳灯”须自行熄灭才算吉利。

糊杉亭：孩子长到16岁时，七月初七须糊杉亭一座，备花粉香果三牲等祭品，敬献临水夫人及三十六婆娘，叩谢她们保佑孩子长大成人。据福州塔亭祖庙的主持介绍，福州地区答谢临水夫人的成年礼的祭品主要有两种：一是供奉公鸡（必备）、猪蹄、猪肚、螃蟹、鱼丸、肉燕、鸡蛋（或染成红色的鸭蛋）等10种，每种至少1斤。另外，还要水果3种，素菜6碗或10碗，茶3杯，花（最好是梨花）1瓶。二是供奉俗称“筐”的祭品，即由10种糕点

① 《福州地方志》第十一章《社会习俗·迷信活动》。

饼干每种1斤以上按照特殊的排列形式组成（据说塔亭祖庙附近糕点店的售货员都会排列），“筐”的祭品是最大的谢礼。选择哪种祭品，由善男信女根据自己的孩子成长过程中受临水夫人关照的程度而定。

另外，凡是在命运中有所谓“深水关”的孩子，契给临水夫人当儿子或女儿，每逢正月初一和十五要供奉临水夫人干饭1碗、熟蛋2个。在福州塔亭祖庙登记的契子、契女有80多人。

除此之外，每逢正月十五临水夫人诞辰，少不了举行祭奠、游神。而平时到临水夫人庙抽签卜卦者不在少数。《闽都别记》第128回写道：“无事之家，亦去请香灰装入小袋内供奉。”至今犹然。

由于求助临水夫人的信徒太多，百姓怕她忙不过来，最初创造了林九夫人和李三夫人协助临水夫人，许多地方建有三妃庙，就是祭祀她们的。后来又创造出十二婆娘、三十六婆娘（有的地方称“婆姐”、“婆神”，各地称呼不尽相同）帮助临水夫人，形成庞大的生育神系统，为古今中外所罕见。关于三十六婆娘的籍贯，小说《临水平妖传》和寿宁《婆神科》说法不同，《临水平妖传》中的三十六婆娘的籍贯分布在福建各地，包括古田、顺昌、宁德、莆田、瓯宁、长乐、晋江、漳浦、连城、泰宁、福清、漳平、建阳、南安、罗源、福鼎、浦城、侯官、长汀、闽县、仙游、连江、德化、永福、惠安、光泽、政和、同安、闽清、南平、安溪、霞浦等县。《婆神科》的三十六婆娘的籍贯分布更广，其中福建省22个县，江西省4个县，浙江省2个县，湖南省3个县，广东、安徽和江苏各1个县。[①] 三十六婆娘的籍贯分布在一定程度上反

① 详见叶明生：《福建道教女神陈靖姑信仰文化研究》，文载《福建道教》2001年第2期。

映出临水夫人信仰的传播范围十分广泛。另外，从三十六婆娘的分工来看，以临水夫人为首的生育神系统对于生育的庇佑可以说是无微不至的，除了临水夫人赐子外，还有注胎婆、护胎婆、转胎婆、安胎婆、守胎婆、拔胎婆、监生婆、化生婆、转生婆、注男女婆、护产婆、报喜婆、抱子婆、养仔婆、唤子婆、抱送婆、养生婆、催生婆、洗子婆、弄子婆、娇子婆等等（图 4-5）。



图 4-5　临水夫人的助手三十六婆娘（局部）

在台湾，临水夫人通常被称为“注生娘娘”，台湾民众崇拜临水夫人甚为普遍，几乎各县市都有崇祀。以临水夫人为主神的庙宇有 17 座，陪祀临水夫人的庙宇有 72 座。现将台湾重要的临水宫介绍如下：

台南市临水夫人妈庙，据该庙的《创设沿革与现况》载：“台南临水夫人妈庙，创建于清乾隆年间（1736 年），由于国人陆续迁移台湾，福州人移居台南，在东安坊山仔尾，即延平郡王祠后面小丘陵上，建立一座以临水夫人（陈靖姑）为主神的庙宇，称呼临水夫人庙。清咸丰二年（1852 年）再由地方士绅修建，并加奉三奶夫人的二妈林

纱娘、三妈李三娘，迄今有二百五十余年。这是一座台湾最古老，又最具规模的救产、扶婴、治病、驱邪的妇女庙，香火鼎盛，造福乡里。”

台南县白河临水宫，供奉三奶夫人，陪祀观音和王母娘娘。据《台湾区开基白河镇南台临水宫沿革》记载：“本宫创立于康熙年间（1661 年），经由先贤自福建省古田县大桥南台临水宫，奉迎请临水夫人金身，及圣旨敕封南台助国显佑夫人神位，渡海来台至今有三百二十八年。当时郑成功反清复明为号召，带领军民来台，作为复兴基地。其中以苏望为首，有十八位先贤随郑成功来台。他们由福建省古田县大桥镇临水宫，迎请著临水夫人之金身，及圣旨敕封之神位。到台湾后，为了生计，四处奔波，后来到现址定居。为著延续香火，奉敬助国夫人，就在现址临时搭建一座茅草厝，命名为‘夫人妈庙’。……后来，‘夫人妈庙’档下之信徒，受到助国夫人显灵庇佑，均蒙恩泽。众人群策群力，以及历代主事策划，于雍正三年（1722 年）筹组‘夫人妈会’，开始筹备重建‘夫人妈庙’及筹备资金购买‘夫人妈田’，发展夫人妈香火。历经十二年购买‘夫人妈田’告一段落。……本宫经过历代主事之努力筹划，来台后，数次重建庙宇，在第四次改建砖造后改名为‘临水宫’。……台湾区各村落之分坛现有超过二百余单位，每年农历正月十五日，助国夫人千秋日承蒙各分坛，以及各方面众信徒拨驾回宫参拜，过炉进香，非常盛况。后来由各方面之建议调查，结果临水夫人系统之信徒一致认为本宫历史悠久，因此正式命名为‘台湾区开基白河镇南台临水宫’。”

高雄县大社乡碧云宫，奉祀三奶夫人，碧云宫所在地三奶村即因之得名。据说神由泉州迁台，神像为木雕，相传是康熙四十六年（1707 年）雕刻。据《大社碧云宫沿

革》记载："本宫最初原称'三奶坛'，据先民传述本宫现址原为一片空地，中有一棵大榕树，明朝年间有大陆来台人士路经此地，于树下小憩时将香火挂于树上，离去时遗下未带，尔后每于夜晚即发出红色光芒，并时显灵，乡民乃就地搭建神坛奉祀，此即本地（包括三奶、翠屏、观音、神农四将）'三奶坛'之由来。至清朝康熙四十六年，始由乡绅建庙奉祀，称为'碧云宫'。"

台北碧潭临水宫，1968 年筹建，最初简陋，后来为了配合观光旅游，花巨资扩建，称为台湾五大观光庙宇之一。碧潭临水宫仿造福建古田临水宫祖庙设计建造，内部也按古田临水宫摆设，甚至连楹联也引用古田临水宫的联句。

另外，七娘妈在闽台地区也广受信徒崇拜。七娘妈（图 4-6），民间又把她称为七娘夫人、七星娘娘、七仙



图 4-6　七娘妈画像

姐，七仙姑等，实际上就是北斗七星的神格化。人们认为16岁以下的儿童，都受到七娘妈的保护，在小孩周岁前后，由大人带往七娘妈庙，拜契七娘妈，祈求在七娘妈的保佑下健康成长。然后，用古钱、银牌或锁牌铸刻七娘妈的名字，串上红线系在儿童的颈上，称“新契”。等到16岁，则在七娘妈生日时解下红线，并供奉面线、粽子之类，来答谢神恩，称“洗契”。无论是“新契”还是“洗契”，都要给左邻右舍和亲朋好友分发糖果、糕点、粽子之类的食品，告知孩子已经长大成人，并设宴招待亲友。

传说农历七月初七日是七娘妈的诞辰，闽台民间称“七娘妈生”，是日，要举行祭祀仪式，特别是有16岁以下子女的家庭，祭祀七娘妈的仪式更加隆重。祭品有纸糊五色“七娘亭”一座，七乘“七娘轿”，一盏画着一妇女抱着孩子站在云端的“七娘神灯”，配以鸡、酒、糯米饭、软粿、圆仔花、鸡冠花、白兰花、茉莉花、凤仙花、花粉、胭脂、线花等，祈求七娘妈保佑子女健康成长。有的还要请道士献祭，然后将纸亭等焚化，将胭脂、香粉等全部投到屋顶，或一半洒天一半留己，据说可以使自己容貌美丽。

台湾地区以七娘妈为主神的庙宇有4座，它们分布在云林、嘉义、台南等地，其中以台南对七娘妈的崇祀最为盛行，每逢七夕日，大人们便携带小孩涌向位于中山路的开隆宫，烧纸上香，虔诚跪拜，酬谢神恩。①

二　医神崇拜

在古代，闽台地区盛行“信巫不信医”风气，这一风

① 详见铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第523、581页。

气促使这一地区庞大的医神系统的形成。医神主要有两个来源：一是中原传入的神农大帝、黄帝、伏羲、扁鹊、华佗、葛洪、孙思邈、吕祖、注生娘娘、药师佛、王母娘娘等等医神；二是土生土长的医神，这部分的医神人数众多，多从巫觋演变而来，还有一些僧尼道士也因精通巫术治病而被百姓奉为医神，甚至有的人生前并不能驱邪，更不会治病，死后由于种种原因却被奉为医神。台湾百姓祭拜的医神有数十位，主要是从福建传入。日本学者吉元昭治先生指出："以台湾为中心的民间信仰之医药神，多半是由其出生地所迁移过来的。换言之，于明末清初之际，从中国本土渡海来台的移民，大都随身携带一尊故乡的守护神；因此，台湾各地所供奉的医药神，均与其祖先的出生地有关。由于移民多半来自闽（福建省）、粤（广东省），因而这些神祇主要是来自漳州（福建东南沿海地区）、泉州（即今之晋江县）及潮州（广东省东部的潮安县）等地。"①

在闽台民间众多的医神中，最有地方特色且影响最大的是保生大帝。

保生大帝原名吴夲，同安白礁人（还有龙溪青礁人、安溪石门人等不同说法），生于北宋太平兴国四年（979年）三月十五，卒于景祐三年（1036年）五月初二。据宋人杨志《慈济宫碑》（以下简称《杨碑》）载："侯（指吴夲，时敕封"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。"② 庄夏《慈济宫碑》（以下简称《庄碑》）也云："按侯姓吴，名夲，生

① 吉元昭治著、陈昱审订：《台湾寺庙药签研究》，（台湾）武陵出版有限公司1993年版，第232页。

② 乾隆《海澄县志》卷二二《艺文志》。

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，虽沈痼奇怪，亦就痊愈。是以疠者、疡者、痈者、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，远近咸以为神。”① 从上述碑记可知，吴夲生前学医，杂以巫术，不但医术高明，医德也高尚，死后当地百姓奉之为医神，建庵“肖像而敬事之”②，“民有疮疡疾疚，不谒诸医，惟神是求。焚香饮水，沉疴立脱”③（图 4-7）。



图 4-7 保生大帝塑像

南宋时，吴夲的影响迅速扩大，“不但是邦（漳州府）家有其像，而北逮莆阳、长乐、建、剑，南被汀、潮以至

① 乾隆《海澄县志》卷二二《艺文志》。

② 同上。

③ 黄家鼎：《马巷集·吴真人事实封号考》。

二广，举知尊事，盖必有昭晰寞漠之间而不可致诘者矣。”① 据《杨碑》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，闽莆岭海，随寓随创，而兹庙食（指青礁慈宫）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。”② 《马巷集》的作者黄家鼎对宋代慈济宫作了详尽的考证后，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。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。”③

明清以来，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。

一方面，吴夲的神格进一步提高。南宋时，吴夲的封号只到“真君”。到了明代，据方志记载朝廷又先后四次敕封吴夲，最高的神格是“昊天金阙御史慈济医灵冲应护国孚惠佑普妙道真君万寿无极保生大帝”④。明代时吴真人在闽南人的心目中地位与关帝、妈祖相同，诸神出游时，多数神灵乘坐四抬轿子，而关帝、妈祖、吴真人等少数神灵则是八抬大轿。关帝、吴真人的信徒最多，“灯牌以数千计，钟鼓架、香架以数百计，火炬亦千百计”⑤。

另一方面，保生大帝的影响进一步扩大。明代以前，福建境内奉祀保生大帝的庙宇并不多，到了明代，慈济宫

① 颜兰：《吴真君记》，《谱系纪略》作“洪武初”。

② 乾隆《海澄县志》卷二二《艺文志》。

③ 黄家鼎：《马巷集·吴真人事实封号考》。

④ 民国《同安县志》卷四〇《人物录·方外》。

⑤ 乾隆《泉州府志》卷二〇《风俗》。

的数量明显增多，《马巷集·吴真人事实封号考》载："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。由是东逮莆阳、长乐、建、剑，西被汀、潮，以至二广，莫不俎豆尊事。"据周凯《厦门志》载："明清时仅厦门一隅就建有万寿宫、福寿宫、和风宫、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、寿山宫等二十座宫庙，或专祀吴真人，或与妈祖合祀。"① 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，其中明代2座，清代4座，年代不详的5座。② 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专祀吴夲。③ 龙海县步文镇的保生大帝庙不下20座。④ 南靖县金山乡的慈济宫也有7座。⑤ 泉州市区在明清时划分为36铺，"据故老传言，每铺都有保生大帝庙，直到民国时期，城区还有十多座慈济庙，'文化大革命'前，泉州城区南隅还有五堡慈济庙、三堡

① 道光《厦门志》卷二《分域略·祠庙》。

② 详见方文图、颜立水、曹友穗：《厦门地区吴真人宫庙调查报告》，《吴真人研究》，鹭江出版社1992年版。

③ 民国《东山县志》卷一〇《名迹志》。

④ 《龙海步尾赢宫调查报告》，藏福建师大历史系。

⑤ 陈国强、周立方：《云霄、东山、长泰、南靖的吴真人宫庙调查》，《吴真人研究》，鹭江出版社1992年版。

慈济庙、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”。①

明清之际，保生大帝信仰随闽南移民传入台湾，并逐渐成为台湾最有影响的神灵之一。见于文献记载的台湾最早的保生大帝庙是在荷兰占据台湾时期，陈文达编修的《台湾县志》载：“在广储东里，大道公庙，红毛时建。”②吴真人在闽台又称“大道公”，故其庙称“大道公庙”，“红毛”是指荷兰殖民者。王必昌的《重修台湾县志》也有类似的记载：“真人庙宇，漳泉间所在多有。荷兰据台，与漳泉人贸易时，已建庙广储东里矣。”③《台湾旧惯习俗信仰》也说：“当荷兰人占据台湾时，有很多泉州人和漳州人，都捧着此神的分身来到台湾。”④郑成功收复台湾时，在25000人的东征军中，不少是漳泉人，传说还有一支由白礁人组成的“忠贞军”，他们将保生大帝的神像供奉在战船上，祈求保佑一帆风顺、旗开得胜。收复台湾后，东征的部队大多定居下来，加上随之而来的大批闽南移民，保生大帝信仰在台湾迅速传播。历朝都建有不少保生大帝庙，现存的保生大帝庙多达234座，分布在台湾各市县，兹根据《台湾省通志·宗教篇》和《真人》第2期的有关记载，列简表如下：

---

① 吴幼雄：《泉州吴夲信仰持续不衰考》，《吴真人学术研究文集》，厦门大学出版社1990年版，第200页。

② 康熙《台湾县志》卷九《杂记志·寺庙》。

③ 乾隆《重修台湾县志》卷六《祠宇志·庙》。

④ 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第509页。

始建年代 / 地点	永历	康熙	雍正	乾隆	嘉庆	道光	咸丰	同治	光绪	宣统	民国	1949年以后	年代不详	合计
澎湖县										1		2		3
台南市	3			3	1	1		2	2		7	1	1	21
台南县		2	1	10	4	1	2	2	5		5	18	5	55
高雄市	1						1		1	1	5	8		17
高雄县	2			1	4	2					3	11	1	24
屏东县				2		1					2	7	1	13
嘉义县	1	1		5	2		1	2	2		3	17	4	38
云林县							4		3			8		15
南投县				1								3		4
彰化县		1			1						3		1	6
新竹县						1						3		4
桃园县							1					2		3
台北县				1	1				1	1		3		7
台北市					1							3		4
宜兰县										1	2	3	1	7
基隆市													1	1
苗栗县												2		2
花莲县												1		1
台东市												3		3
台中市				1								3		4
台中县							1	1						2
合　计	7	4	1	24	14	6	10	7	14	4	30	98	15	234

在台湾的保生大帝庙中，以台北大龙峒保安宫和台南学甲慈济宫最为有名。

大龙峒保安宫位于淡水河与基隆河的交界处，建于嘉庆十年（1805年），历时25年建成。大龙峒保安宫的历史虽然不太久远，但其规模和华丽的程度为台湾保生大帝庙之冠。此庙的兴建主要依赖同安籍的台胞捐款，据记载，当时由王建元为董事，向同安籍移民募捐，共募捐

10000 元。同安县人在开台移民中所占比例甚高，清初同安籍的移民聚居在台北盆地西北隅，文风兴盛，有“五步一秀（才），十步一举（人）”之说。他们成立“大浪泵庄”，后改名“大隆同”，寓意“同安人兴隆”，并为其守护神保生大帝兴建庙宇，取名“保安宫”，寓有“保佑同安人”之意。保安宫内的两尊保生大帝塑像是从同安白礁分灵去的，被信徒尊称为“老祖”和“二祖”，早期的信徒还组织了“老祖力士会”和“二祖力士会”，作为两尊神像的舆前侍卫，后来发展为“大道公会”，共有 13 个祭祀团体。传说庙内供奉的保生大帝对治病很灵验，光绪二十三年（1887 年），台北下新庄街发生瘟疫时，医生束手无策，只好抬出保生大帝神像巡游，神像所到之处，瘟疫随之消失。每年三月十四日到十五日都要举行盛大的祭典，并抬出保生大帝神像绕境，万人空巷。从三月初一开始，由同安籍的大姓张、陈、黄、蔡、杜、庄、郑、王、周、林、李、杨、叶、许、吴等依序轮流献演很有特色的“字姓戏”，既酬神又娱人。大龙峒保安宫庙经过 1898 年、1917 年、1967 年和 1981 年的四次大规模的修建，宏伟壮丽，与艋舺龙山寺、祖师庙齐名，并称台北“三大庙门”。

学甲慈济宫建于明永历十五年（1661 年），是台湾的开基祖庙。相传郑成功在永历十五年（1661 年）率军收复台湾时，其军队中有不少同安人，他们将从白礁慈济宫请来的保生大帝神像分灵于此，建庙奉祀。据说此神像雕制于宋代，流传于世的只有三尊，还有两尊在福建祖庙白礁慈济宫和青礁慈济宫。学甲慈济宫初建时甚为简陋，到康熙四十年（1701 年）改建为宫殿式的巍峨庙宇，两侧竖立一对台湾保存最久、最高大的旗杆，独具特色。后来又经过多次修建，形成富丽堂皇的规模（图 4-8）。特别是学甲慈济宫每年三月十一日都要举行盛大隆重的“上白礁谒祖祭典”，面向大陆祖庙祭拜，300 多年来从未间断，表现了中华民

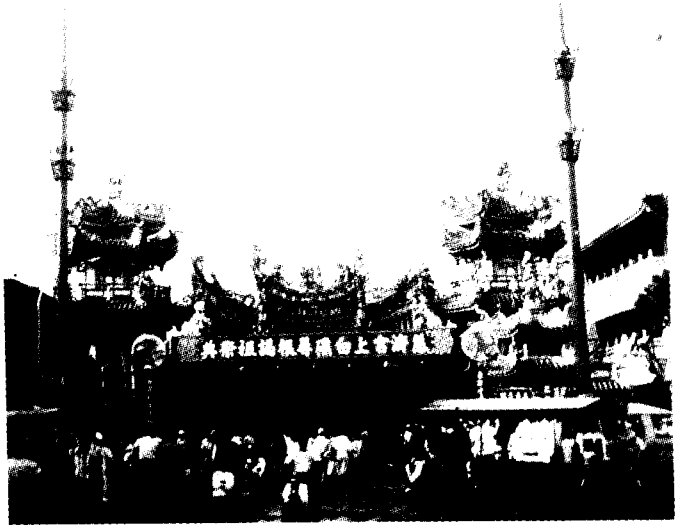


图 4-8　台湾学甲慈济宫

族不忘本的优良传统，为台湾地区颇具特色的宗教活动。①

保生大帝信仰之所以在台湾有如此之大的影响，除了移民台湾的多是闽南人外，根本原因是当时台湾医学落后，瘴气严重，人们不但容易得病，而且常常受到瘟疫流行的严重危害，故以比本土更大的宗教热情，奉保生大帝为医神，祈求保佑。台湾许多保生大帝庙悬挂着诸如“圣药仙方”、“医道神圣”、“起死回生”、“保赤长生”、“真元寿世”、“宣慈寿世”、“回天之功”、“保命护生”之类的匾额。不少楹联也直书保生大帝是“医神灵”，有“济世良方”，能“妙手回春”，使“死者复生”。如兴济宫的楹联写道：“兴百废起沉疴良方济世，济群生超苦海妙手回春”，保安宫的楹联是：“保生如保赤虎灾咒水死者复生，大行受大名龙衮绘山人也而帝”，慈济宫的楹联曰：“慈善为怀保护生民登寿域，济民有策大宣帝德著神方”。这些

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第105~107页。

匾额和楹联均集中地反映了保生大帝作为医神受到台湾民众的信仰。

毋庸讳言，在古代，闽台宗教文化交流的主要形式是福建文化向台湾传播，同时也存在着台湾宗教文化向福建传播的事实，最典型的例子是晋江深沪宝泉庵的保生大帝神像是从台湾学甲请回来的。清咸丰年间，闽台商贸往来密切，深沪与台湾仅一水之隔，下午起航，明晨黎明就可抵达台湾，台湾商人在深沪设立益源、义兴、东昌、协庆等船行，从事用台湾的糖、米换取北方的棉花、布匹的生意。船员生病了，经常要到学甲慈济宫求保生大帝药签治病，据说十分灵验。为了方便在深沪祈求保生大帝，协庆号的船员预先塑造一尊保生大帝神像，偷偷地将学甲慈济宫的保生大帝神像换出，赶上潮汐，扬帆直奔深沪，供奉在宝泉庵中，并保存至今。后来又用每首药签二文钱的价格，向往来台湾的船员征集大甲慈济宫的药签，经过一年多的时间，才将 324 方药签收齐。晋江深沪宝泉庵的保生大帝神像和药签成为闽台文化关系的实物见证。①

第二节　瘟神崇拜

“瘟”又称“瘟疫”、“疠疫”等，指急性传染病之总称，包括鼠疫、霍乱、疟疾等病症。古人认为，瘟疫流行，是瘟神、疫鬼作祟的结果。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，说颛顼氏有三个儿子，死后变成疫鬼，一人居江水，是为疟鬼；一人居若水，是为魍魉鬼；一人居宫室及阴暗肮脏的地方，专门惊吓小孩。实际上，至迟在西周

① 黄良：《晋江揽胜》，国际文化出版公司1998年版，第62页。

时期，百姓就对疫鬼产生极大的恐惧，经常要举行“大傩”仪式，驱逐疫鬼，可见瘟神信仰的由来已久。

福建地处亚热带，气候炎热潮湿，在古代福建，瘟疫经常流行。汉代淮南王刘安称福建为“呕泄霍乱之区”，直到唐宋时期，闽南地区仍被外省人视为“瘴疠春冬作”的是非之地。有关瘟疫流行、死者枕籍的记载在古代福建方志中随处可见，仅道光《重纂福建通志》记载的唐贞元六年（790年）至清道光三年（1823年）发生的“大疫”就超过30次，至于中小瘟疫的发生次数要数倍甚至数十倍于此。尽管古代中医相当发达，但对瘟疫这一急性传染病却束手无策，一旦染病，十有九死，百姓极端恐惧，惶惶不可终日。所以瘟疫一旦发生，人们“谈瘟色变”，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，希望借助超自然的力量来消弭瘟疫，逢凶化吉。

在福建民间，瘟神众多。闽江流域属于五帝系统，各地叫法不同，有五帝、五圣、五通、五福大帝、五方瘟神、五瘟神、五瘟王爷等不同名称。《闽杂记补遗》说：“福州俗最敬五帝，以为瘟疫之神。城中庙凡五处，东西南北中，皆称五涧五帝，姓则张、钟、史、刘、赵也。”《乌石山志》记载：“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、钟、刘、史、赵。”关于五帝的来历，有许多不同的传说，一说是唐太宗时，有五位书生进京赴考，均名落孙山，他们五人流落街头，奏乐行乞。唐太宗召五人入地窖演奏，又佯称为乐声所困，请张天师化解，以试其法力。张天师入宫后，乃作法术，口念真言，拔剑作斩妖状，乐声骤然停止。唐太宗派人入地窖察看，五书生已全部死去。五人冤气不散，成为疠鬼，太宗畏惧，令天下立庙祭祀。另一说

则云："唐代时，有五名秀才参加省试，某夜同住于驿站中，无意中见一群瘟鬼往井中下药，说是要使城中一半人喝此井水后中瘟毒而死。五书生守着井口，不让百姓打井水，但无法使人相信瘟鬼放毒之事，只好舍身救人，打井水自饮，果然中毒而死，百姓才信以为真，从而避免了一场大灾难。全城百姓感念五书生的再生之恩，遂立庙塑像祭祀，成为五帝。"

闽南地区的瘟神称之为"王爷"，人数远不止5位，多达360位。关于王爷的来历，更是人说纷纭。或说是秦始皇焚书坑儒时，被活埋的360名博士演变而来；或说是唐代360名冤死的进士，被赐予"王爷"封号，血食四方；或者说是明代末年360名进士不愿臣服清朝统治，集体自杀，成为瘟神，等等。传说虽不同，但都是死于非命，无一善终者，曲折地反映了古人对瘟疫的恐惧心理。闽南的"王爷"多冠以姓氏，常见的有赵、康、温、马、萧、朱、邢、李、池、吴、范、姚、金、吉、玉、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、龙、殷、莫、姜、钟、韩、沐、虞、苏、宋、骆、韦、欧、沈、廉、侯、周、万、萍、琼等100余姓王爷。王爷庙遍布闽南各地，一座庙供奉三尊王爷塑像的称"三王府"，供奉四尊王爷塑像的称"四王府"，供奉五尊王爷塑像的称"五王府"。在闽南数以百计的王爷庙中，泉州富美宫、灵溪殿，晋江镇海宫，石狮斗美宫、碧云宫，南安西林宫，惠安灵安宫、丰美宫等较为有名，富美宫被称为王爷庙的总部，闻名海内外（图4-9）。

富美宫建于明正德年间（1506~1521年），主神为萧太傅。萧太傅在历史上确有其人，据《汉书》记载：萧太

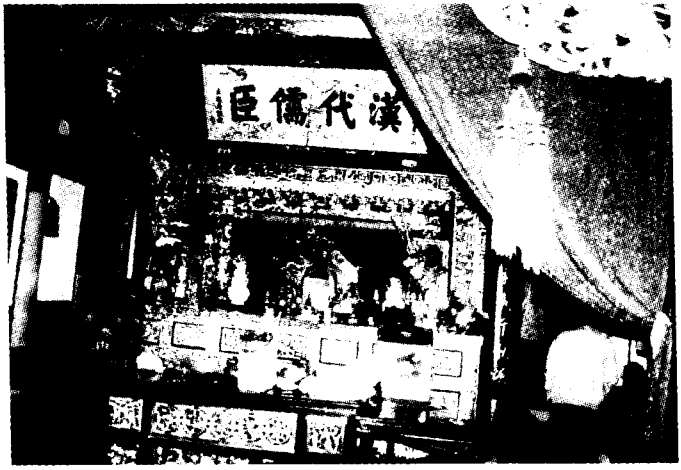


图 4-9 泉州富美宫素有“闽台王爷庙总部”之称

傅，名望之，字长倩，西汉东海兰陵（今山东苍山西南）人。汉宣帝时，历任冯翊、大鸿胪、御史大夫、太子太傅等官，以清正刚直，爱国爱民著称，《汉书》赞其“有辅佐之能，近古社稷臣也”。汉元帝时，萧望之遭宦官陷害，被迫饮鸩自杀。殁后百姓立庙祭祀，成为神祇。在泉州，萧太傅却另有传说，略云：萧太傅为人至孝，其母晚年行走不便，他特地造一小车，前由公羊牵引，自己在后推车，经常载母亲外出游玩。后来，信徒出于对萧太傅孝行的敬重，而有放生公羊的习俗。放生公羊双角刻有“富美宫”字样，脖子挂有小牌，白天放任自由，让公羊自行外出觅食。因百姓视之为神羊，不要说不敢伤它，就是到水果摊、蔬菜店觅食，谁也不敢阻挡，要吃啥就任其吃啥，甚至认为这是吉祥如意的征兆，故至今泉州城内尚流传一句歇后语“后富美羊公——走到哪里，吃到哪里”，讽喻嘴馋之人。①

① 陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第99页。

福建各地祭祀瘟神的活动经常进行，祭典十分隆重，特别是瘟疫流行时，更是办得沸沸扬扬。如明崇祯十五年（1642 年）二月，福州发生瘟疫，百姓争先恐后筹集金钱，设醮大傩。最初迎请排宴，接着便五帝庙内设衙署，置衙役，模仿官府收投词状，批驳文书，各乡社抬出土神前来忝谒。继而用纸竹扎糊纸船，极其精致，船内器用杂物，无所不备。择良辰，杀猪宰牛，祭祀纸船。祭毕，数十人抬着纸船，一路吆喝，直奔江河边。队伍前又设一傩，纸糊五帝及部曲，乘以驿骑。队伍后，鸣锣伐鼓，呐喊喧阗，震心动魄，数千名执香者随从。到达江河边上，再由巫师作法一番后，将纸船推入水中，举火烧毁，寓意五帝爷已将疫鬼驱逐到海外，名叫“出海”。这种“出海”活动按乡村轮流进行，《榕城纪闻》载：“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，市镇乡社日成鬼国，巡抚张公严禁始止。”民国初，福州的“出海”仪式更加繁缛，时人胡朴安曾作过详尽而生动的描述：“出海一事，较普渡尤为重要。以杉板制一船壳，糊以彩纸。船中陈设极多，综言之，凡人世应用之物，无不备具。惟其物皆雏形之模型，若三寸之火腿，一寸之猪头，酒坛如鼻烟之壶，烟盘如火柴之齿，宁式之床，大如翠鸟之笼，沐浴之盆，大如印色之盒，种种物器，无不精巧而可爱。又有纸制男女仆婢二十余人，各司其事。有一婢一仆，专司鸦片烟者，一以通条刺烟枪之管，一以挖子爬烟斗之灰，其形状栩栩欲活，阅之令人绝倒。此船身长约二丈四尺，宽约四尺二寸，有帆有舵，有篷有锚。董其事者，预泊船于台（江）中州之大桥下。同时坛董取木桶二，置于神前，顶礼膜拜。至无量数，金鼓杂奏，僧道各念其经咒，遂取猪血、狗血、鸡血、牛血等血，暨腐败之肠，臭秽之布，种种恶物，杂投其中。然后以神道签字之

印条，封贴桶盖，必严必密。彼谓神道用乾坤袋拘捕之疫鬼，皆收容于桶中，故其郑重如此。至于出海时，鼓乐前导，长爷、矮爷步行以从，列炬数十，照耀于前。挑桶者必用精壮之少年，绝迹飞行，速如驿马。道中如有人触着此桶者，此人必死于疫。故出海时，行人远观，无有一人敢逼近而观者。既至大桥下，则置桶于船，时潮方涨足欲退，乃解缆令其随潮出海而去。"① (图 4-10)



图 4-10 福建民间送瘟船仪式（《吴友如画宝·风俗志图说上》）

闽南地区的瘟船多为木制，俗称"王爷船"或"彩船"。据乡老云：旧时富美宫旁有专门制造王爷船的作坊，每造一条王爷船，都要举行各种祭祀仪式，诸如聘请师傅，选择材料、船体大小、开工时间、安放神位、下水时

① 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷五《福建》，中州古籍出版社1990年版，第67~68页。

辰等等，都必须在萧太傅神像前扶乩或卜筊来决定，谁也不敢任意变动。王爷船一般长二三丈，能载重二三百担，中部设神位，正中为主神，左右为陪神，每条船上供三位或五位或七位王爷神。船的两旁插有大牌、凉伞、彩旗和刀、枪、剑、戟等兵器。神座前陈列案桌，供奉各种祭品和纸扎的人役、乐队等。后仓装有柴米油盐和药材、布料等日常生活用品。船上还放养一只白色公鸡和一至三头公羊。王爷船从富美渡口下水，先由佩带符箓的水手驾驶出海口，然后在海滩停泊，择定方向，水手将佩带的符箓焚化，并祷告，寓意将王爷船交与神明，然后张帆起锚，水手上岸，任凭王爷船随风逐浪而去。①

可能是受闽南等地的影响，民国初年福州也有木制瘟船，神像雕塑得十分狰狞凶恶，故百姓对瘟神多敬而远之，经过五帝庙时，往往屏住呼吸，不敢正眼观察，连天不怕地不怕的坏人也敬畏五帝，福州民间至今仍流传着“坏人怕五帝”的俚语。遇瘟疫流行，百姓延请巫觋建醮，整个禳解仪式也故意搞得十分恐怖，妇孺不敢贸然观看，惟恐触犯瘟神，给全家带来灾祸。

无独有偶，闽南送王爷船时，要沿途敲大锣大鼓，告示行人闪开，更不许小孩观看，怕魂魄被王爷公带上船去。清末泉州人吴增在《泉俗激刺篇》中写道：“送王流水去，锣鼓声动天。吓得乡人悸半死，恐被王爷带上船。”至今一些老人谈及此等闹剧，仍心有余悸。②

台湾一向被视为瘴疠之区，明清时期，闽人大批移民台湾，由于水土不服，疫疠大作，病者十之八九，死者甚多。郑成功收复台湾后，仅在台湾半年时间，便染上热

---

① 陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第100~101页。

② 详见林国平主编：《福建省志·民俗志》，方志出版社1997年版，第317~319页。

疾，不治身亡。其驻守鸡笼山的将士，在康熙二十一年（1682年）三月的瘟疫流行中，死者过半。直至清代后期和民国时期，台湾的瘟疫仍时常发生，有关方志记载的大瘟疫尚有20多次，死亡人数以万计，仅光绪三十四年（1908年）高雄地区鼠疫，死亡人数就有3673人。在这样特殊的环境下，台湾民众谈瘟色变，只能听天由命，希冀神祇庇佑，逢凶化吉。瘟神信仰便在台湾迅速发展，王爷庙之多仅次于土地公庙，居第二位。

台湾的王爷信仰源于闽南。前面提到，闽南的王爷船为木制，与真船异，任其漂流后，不易被海浪吞没，有些王爷船顺着海潮漂流到台湾岛，甚至东南亚沿海地区。台湾的王爷信仰可以追溯到荷据台湾时期，据《诸罗县志》记载：荷兰殖民者有一次在海上夜遇王爷船，疑是贼船，便开炮轰击，但见此船飘忽不定，左右躲闪，怎么也打不中。待天明，才看清楚满船皆是纸糊神像，众人害怕极了，没过几天，患瘟疫死亡的超过半数。虽然此瘟船不知从何处漂来，但从闽南顺海流漂到台湾沿岸的可能性比较大。又据荷据末期曾游历过台湾的瑞士人阿尔布雷克特（Albrecht Herport）记载，当时（1662年）有汉人神庙，通常供奉用檀木雕成的三尊神像，其中的一个好像魔鬼，有个很大的头，除了脚上有弯曲的爪以外，其余的部分则像人，中国人称他为joossi。其他两位，一位是老人，一位是女人，职掌航行。显然，女神是妈祖，老人状的神是土地公，而被称为joossi的凶恶之神极可能是瘟神王爷。

据传，在历史上从泉州富美宫沿晋江出海口送走的王爷船就有近百艘，有少数王爷船漂流到台湾。台湾沿岸百姓对漂流来的王爷船十分畏惧，或建庙奉祀王爷船上的神像，或将王爷船供奉在庙内祭祀，或另造小模型供奉在神案上。乾隆四十年（1776年），云林县麦寮乡光大寮百姓

从水边捡回刻有“富美宫萧太傅”字样的沉香木料（王船构件），雕塑萧太傅神像供奉。嘉庆元年（1797年），新竹县百姓拾到富美宫王船，船上萧、潘、郭三王爷被请回供奉。嘉庆十年（1805年），台中县大安乡百姓建和安宫，供奉停靠在海滩上的富美宫王船中的金、吉、姚三王爷。① 又如台湾台中县大安港和安宫，便是清嘉庆十四年（1809年）四月二十二日清晨，因一艘长二丈二尺的王爷船停靠于此而建造的。嘉义县东石港先天宫内，至今仍保存着一艘民国14年（1925年）从富美宫放出的王爷船。又如高雄市旗津区天凤宫的吴王爷来自晋江潘径乡，凤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、福安宫的吴王爷分别来自晋江大崙村和泉州锡坑村，台南县归仁乡永丰代天府的池王爷来自同安的马巷，嘉义县东石乡连天宫的何王爷来自晋江的白石堡，云林县麦寮乡镇西宫的萧王爷来自晋江磁灶富美村，云林县水里港福顺宫的朱、李、池三王爷来自漳浦南门外京仔社，嘉义县太保乡玉贤宫的黄、吴、李三王爷来自平和县古坑社，等等。② 泉州法石文兴宫也有放王船的习俗，同治八年（1869年）六月初四，法石文兴宫所放王船漂流到苗栗县后龙乡，当地人建造合兴宫奉祀。光绪三十四年（1908年），又有一只法石文兴宫王船停泊在后龙。③ 总之，台湾所奉祀的王爷神大多来自闽南。

在闽南王爷船顺海潮漂流的过程中，澎湖岛往往是中转站，林豪在《澎湖厅志》中记载颇详：“各澳皆有大王

① 陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第100~101页。

② 泉郡富美宫董事会，泉州市区民间信仰研究会合编：《泉州富美宫志》，1997年10月，第64页。

③ 温太平：《法石文兴王爷宫》，文载《众妙之门——泉州玄武和王爷信仰专辑》（内刊）。

庙，神各有姓，民间崇奉维谨。甚至造王船、设王醮，其说亦自内地传来。内地所造王船，有所谓福料者，坚缀整肃，旗帜皆绸缎，鲜明夺目；有龙林料者，有半木半纸者。造毕，或择日付之一炬，谓之游天河；或派数人，驾船游海上，谓之游地河，皆维神所命焉。……或内地王船偶游至港，船中虚无一人，自能转舵入口，下帆下碇，不差分寸，故民间相惊以为神，曰‘王船至矣！’则举国若狂，畏敬特甚。聚众鸠钱，奉其神于该乡王庙，建醮演戏，设席祀王，如请客然。以本庙之神为主，头家皆肃衣冠，跪进酒食，祀毕，仍送之游海，或即焚化，亦维神所命云。”文中所说的“内地”无疑是指大陆的福建。

王爷信仰在台湾迅速传播是在郑成功收复台湾之后，随着汉人的增多，各种神庙包括瘟神庙被相继建立。台湾现存的规模最大、被称为瘟神信仰总庙的是台南县北门乡代天府（俗称“南鲲鯓庙”）。相传永历十六年(即康熙五年，1666年)，麻豆渔夫杨世乡夜宿草寮内，忽然听到仙乐悠扬，极目远眺，只见霞光烛天，一艘华丽的大船驶进岸边。附近百姓感到奇怪，走近大船一看，原来这是从大陆放出的王爷船，船内供奉有李、池、吴、朱、范五位王爷的彩色神像。于是，当地渔民就在鲲鯓山附近盖一草寮，供奉神像。每次出海捕鱼，必顶礼膜拜，总是满载而归，或其祈求病愈，亦无不应验。因此，远近相告，香火鼎盛。后来，草寮败坏，改建宫庙。民国12年（1923年），开始大规模扩建，聘请大陆名匠主持修建工程，建庙的材料也是从福建运来，十分考究。整个建筑保存闽南建筑的风格，其华丽堂皇，为台湾宫庙之少见（图4-11）。①

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第8~11页。

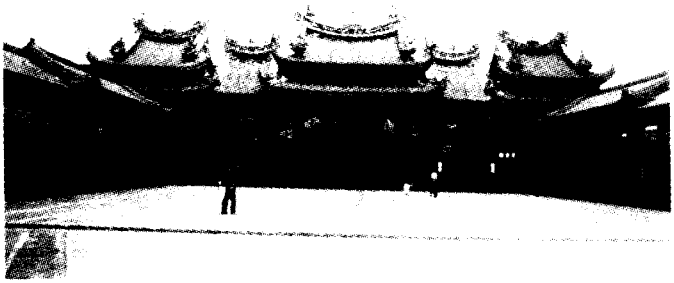


图 4-11　台湾南鲲鯓代天府

永历年间台南和澎湖尚有许多王爷庙，如台南龙崎乡法府千岁坛和池府千岁坛，归仁乡沙仑平安宫和仑子顶代天府，安平区弘济宫，永康乡王爷庙，澎湖湖西安良庙和广圣殿，西屿威扬宫等均创建于永历年间。康熙二十二年（1683 年），清统一台湾后，王爷信仰随着移民开发台湾的足迹向台西、台北、台中方向传播，至乾隆末年，台湾省共建有大小王爷庙近百座。乾隆之后，王爷信仰长盛不衰，影响越来越大，成为台湾影响最大的民间信仰之一。据民国 7 年（1918 年）统计，台湾省共有王爷庙 453 座，其中台北 21 座，宜兰 3 座，桃园 3 座，新竹 34 座，台中 97 座，南投 9 座，嘉义 120 座，台南 103 座，阿缑 19 座，澎湖 44 座。民国 7 年（1918 年）以后，台湾王爷庙的数量剧增，至民国 19 年（1930 年），台湾有王爷庙 534 座，1960 年增至 677 座，1981 年又增至 753 座。

在台湾，王爷不仅为汉族同胞所崇奉，甚至山地同胞也崇拜王爷。北投有个地方旧称“蕃仔厝”，从前居住的都是平埔族的分支——凯达格兰族的潘姓山胞，他们信奉的守护神是“蕃仔王爷”。相传约 200 年前，有一平埔族

同胞在海边捡到一尊神像，带回家中奉祀，由于十分灵验，所以香火延续至今。另一说则谓此王爷系福建漳浦五甲尾池府王爷的分身，当地居民奉其为防疫医病的神明，祭典中的乩童与其他宫庙的乩童无异。①

台湾的王爷祭典每三年举行一次，俗称“王醮”。醮典的筹备工作早在数月前就开始，庙宇内外张灯结彩，焕然一新，并依照古制和神旨建造王爷船。醮期来到，主事者将汲来的河水一半装入水缸，放在船的前头，另一半泼向船身四周。随后，鞭炮声、乐声和赞美声四起，王爷船在众人的推动下，缓缓驶出厂房，安放在庙埕上。船锭抛入水缸中，等待王爷登船启航。醮坛内，举行着隆重的“火醮”仪式，祈求神明将五方火鬼和十二火兽等导致火灾的元凶驱逐出境。日头偏西，道士举行“煮油过火”仪式，将醮祭的各样物品逐一过火，以辟邪去秽。并扛着沸腾的油锅绕醮坛一周，以净化每个角落。每个信徒还要鱼贯穿过火焰，以净化身心。当太阳下山时，众人抬起神轿，捧着献给王爷的纸制兵马，敲锣打鼓地去“请王”。一路上燃着火把，肃静而行，气氛庄严而隆重。“请王”队伍来到昔日王爷船靠岸之处，信徒们手执香火，一齐跪地，面朝大陆，虔诚礼拜，祈望王爷降临。当掷筊确定王爷已降临时，鞭炮、烟火齐放，狮阵助兴，民众欢天喜地奉迎王驾回。王爷回庙后，信徒们按人间王侯礼仪小心侍候，又是安座，又是献茶，又是上汤水，忙得不可开交。接着三天，王爷一方面在府内视事，由巫师协助处理各种事务。另一方面派王爷令巡境绕行，全祭区内大小神佛、各种阵头、乩童全部出动，随王爷出巡，场面沸沸扬扬，盛况空前。三日之后，送王爷启程，信徒们设宴欢送，演

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第25页。

戏酬神，主事更是忙得不亦乐乎，为王爷清点各种物品，不敢有丝毫疏忽。宴席结束后，道士开始祭船，用酒泼向船头，象征性地解缆绳。又向船头、船尾泼水，再拿锄头在船头挖一条沟，为王爷船凿通水路，以便直通大海。王爷在众人的簇拥下，请上王爷船后，数百位信徒奋力拉船，将王爷船拉到海边，放在堆积如山的金银纸上。旗牌官策马奔驰船侧，许多神舆狂奔，乱童乱舞，送王仪式达到高潮。旧时王爷船有时拥入海中，随波逐流，俗称“游地洞”。有时则将王爷船焚化，俗称“游天河”。采用哪种形式处理王爷船，均由投筊决定。如今，多是采用焚化，俗信王爷船已驶向天际，可保人境平安（图 4-12）。

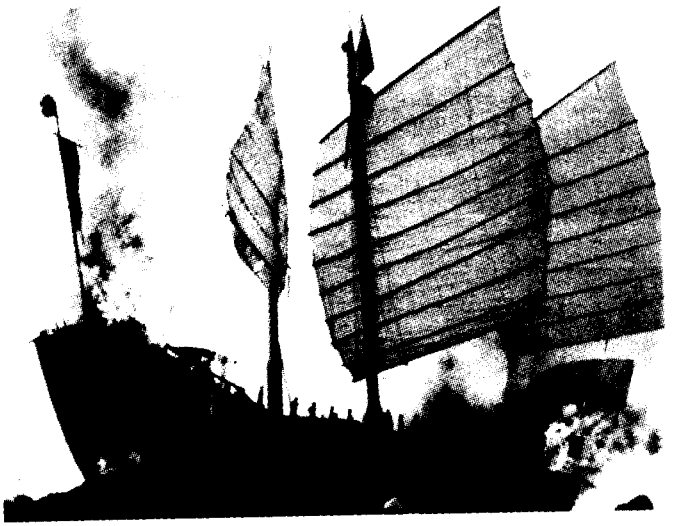


图 4-12　台湾王船祭

台湾瘟神的职能不是一成不变的，而是随着时间的推移、社会的发展而变化，刘枝万在《台湾之瘟神信仰》一文中认为民间信仰中的“瘟神”主要有六个阶段的演化过程：

第一阶段：瘟神的原始形态是死于瘟疫之厉鬼，因此

在此阶段之“瘟神”是散瘟殃民之“厉鬼”。

第二阶段：瘟神成为取缔疫鬼、除暴安良之神，即邪恶疫鬼受封或被祀后，变为瘟部正神，故其行瘟对象势必有所选择，不得任意作祟殃民。人民对“瘟神”之观念，渐由“疫鬼本身”之原始形态蜕变为“疫鬼之管理者”，而赋予“代天巡狩”之瘟王衔称，俾到处稽查、戢止疫疠。

第三阶段：具有保护航海平安之海神功能，从而变成渔村之守护神，遂为祈求渔获增多之对象。

第四阶段：瘟神成为“医神”。盖由驱瘟逐疫之功能，再进一步，为适应人们之需求，便是医治病患，顺理成章。

第五阶段：瘟神成为“保境安民之神”。因瘟神有着代天巡狩，司掌驱瘟之功能，迨庄社奠定基础，被奉为一庄或数庄之守护神。

第六阶段：瘟神成为“万能之神”。质言之，即由保境安民之神再进一步，而成为“土地神”（保境安民之神虽亦有一种土地神之性格，但其立场不甚坚强）。人民对其需求，无所不至，目的在于“禳灾植福”，即视为赐予一般幸福，俾能安居乐业之福神。而其项目繁多，五谷丰登，均传灵验。①

总之，台湾的王爷崇拜源自闽南，与北方的瘟神崇拜有所差异，诸如：北方的瘟神为恶神，面目狰狞，人人都敬而远之，而闽南和台湾的王爷则为逐渐演变为驱瘟防疫的正神，神像的造型英武沈毅，并不可怕；北方的瘟神一般仅职掌瘟疫，而闽南和台湾的王爷却有“代天巡狩”之职权，百姓视之为万能的神灵，事无巨细均可求助于他；北方的祭瘟神多是在瘟疫流行时举行，而闽南和台湾的祭

① 详见刘枝万：《台湾之瘟神庙》、《台湾之瘟神信仰》，收入《台湾民间信仰论集》，（台湾）联经出版社1983年版。

王爷却是定期举行，一般三年举行一次，瘟疫流行时亦可进行；北方的瘟神船均为纸竹糊扎而成，小巧玲珑，而闽南和台湾的王爷船是木头制成，与真船无异，等等。因此，自古以来，台湾的王爷信徒认定王爷的根在闽南，不畏艰难险阻，以能到闽南祖庙进香谒祖为幸事。1924 年 4 月，嘉义东石港先天宫黄传心等 19 人专程到泉州富美宫进香，迎请萧太傅和五府千岁回台湾奉祀。黄传心写了《泉州城进香》诗歌，记述当时的盛况，其中有“富美宫前人似海，铃旗争拜汉忠魂”句。1928 年，该宫董事会又组团到富美宫拜谒，富美宫赠送“威镇麦津”匾额。① 改革开放以来，台湾信徒到泉州富美宫进香谒祖的更是络绎不绝，据统计，1988 年 6 月至 1995 年 6 月间，到富美宫进香谒祖的宫庙共有 85 座，进香团 150 批，4743 人次。② 1991 年 10 月，高雄市数十名萧太傅信徒特意乘小船跨越台湾海峡直达富美宫进香，在海峡两岸引起轰动。1993 年，富美宫董事长率团访问台湾 30 多座分庙，被台湾媒体评为“对提升两岸宗教文化交流甚有助益。”③ 近年来，台中海滨里的文兴宫、台中协兴坛、台中清水县高美文兴宫、彰化永安宫华林镇顺天宫，苗栗县合兴宫等多次到法石文兴宫进香谒祖，王爷信仰成为闽台之间友好往来的重要纽带。

---

① 泉郡富美宫董事会、泉州市民间信仰研究会合编：《泉郡富美宫志》，1997 年版，第79页。

② 郑国栋：《萧太傅崇拜与富美宫的历史作用》，《泉州道教文化》第8、9期合刊，1995年12月，第7页。

③ 同上。

第五章　海神与功臣圣贤崇拜

闽台都有漫长的海岸线。在历史上，航海和海上贸易相当发达，唐宋元时期，泉州是中国对外贸易的最大港口之一，也是世界上最繁忙的港口之一。明末清代福建民众乘船泛舟，跨洋过海，大批向台湾和东南亚移民。近代，福州、厦门港是对外通商口岸，成为中国对外交通的重要枢纽。由于渔民和航海者平日出入于喜怒无常的大海之中，随时都有可能发生船覆人亡的悲剧，时人王十朋咏泉州诗中就有“大商航海蹈万死”①之句，刘克庄《泉州南廓》诗亦云：“海贾归来富不赀，以身殉货实堪悲。”②即使到明清，航海的危险性也没有根本改变。因此，闽台地区的海神信仰特别发达，为了祈求一帆风顺和化险为夷，他们特别崇拜海神，除了崇拜海龙王外，还创造了许多具有福建地方特色的航海保护神，如泉州的通远王海神庙，晋江的真武海神庙，莆田的灵感庙、祥应庙、大蚶光济王庙，福州的演屿庙，闽清的武功庙所供奉的神灵都有平定风涛、保护航海一帆风顺的职能。在闽台地区，影响最大的海神是天上圣母、玄天上帝。

儒学关注社会，重视现世生活，主张用立功、立言、立德来解决生死大事，其理想人格既不是超然物外、睥睨万物的“仙客”，也不是看破红尘、不食人间烟火的“菩萨”，而是博施济众的“圣贤”和叱咤风云的“功臣”。所

① 王十朋：《梅溪王先生文集》卷一七《提举延福祈风道中有作次韵》。

② 刘克庄：《后村先生大全集》卷一二《泉州南廓二首》。

谓："礼法施于民则祀之，以勤死事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾、捍大患则祀之。"① 在这一观念的指导下，大批的"功臣"和"圣贤"被塑造成神灵，成为民间信仰的重要组成部分。闽台民间的功臣圣贤崇拜主要由三个类型的历史人物构成：一是开基祖崇拜，二是忠臣名将崇拜，三是乡贤崇拜。由于功臣圣贤崇拜往往得到官方的提倡，而且又经常与宗族紧密结合，还具有地域性的特征，因此发挥着较大的社会教化作用。

第一节　海神崇拜

一　天上圣母崇拜

天上圣母即妈祖，又称天妃、天后等，福建莆田湄洲岛人，原名林默，相传生于宋建隆元年（960 年），卒于雍熙四年（987 年）。据现存最早的有关文献《圣墩祖庙重建顺济庙记》及黄公度的题顺济庙诗记载，妈祖生前是一位"预知人祸福"的女巫，死后被当地人奉为神灵，建庙祭祀。由于湄洲岛上的百姓多是渔民，所以妈祖一开始成为神灵就具备海上保护神的职能，不过最初的影响只限于湄洲岛。妈祖死后约 100 年，其信仰逐渐扩大，洪迈《夷坚支景志》载："兴化军（今福建莆田、仙游一带）境内地名海口，旧有林夫人庙，莫知何年所立，室宇不甚广大，而灵异素著。凡贾客入海，必致祷祠下，求杯筊（占卜用具），祈阴护，乃敢行，盖尝有至大洋遇恶风，而遥望百拜乞怜，见神出现于樯竿者。"② 北宋宣和四年（1122 年），给事中路允迪奉旨出使高丽，航行途中遇到狂风怒

① 转引黄仲昭：《八闽通志》卷五八《祠庙》。

② 洪迈：《夷坚支景志》卷九"林夫人庙"条。

浪，其余的船只均覆没，惟有路允迪所乘的船只在妈祖显灵的指引下，避开风浪而平安抵达。事后，路允迪上奏朝廷，为妈祖请功。宋徽宗特赐莆田宁海圣墩庙庙额为“顺济”，妈祖信仰得到官府的承认，开始以较快的速度对外传播。南宋时期，妈祖信仰得到统治阶级的大力扶植，先后被赐封的各种封号达 14 次之多，封号的等级也从“夫人”一直晋升为“妃”，其身份也由巫转变为道教神仙，其影响随之扩大，各地的妈祖庙纷纷建立，到绍定二年（1229 年），妈祖庙不但在莆田有很多，而且“闽、广、江、浙、淮甸皆祠也”①（图 5-1）。

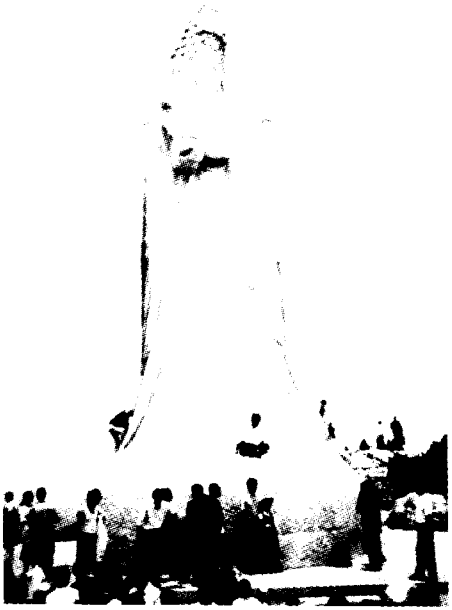


图 5-1　妈祖塑像

① 咸淳《临安志》卷三三《顺济圣妃庙》。

元时，妈祖成为漕运的保护神，而且“护海运有奇应”①，因此得到朝廷的大力扶植。明代，妈祖除了庇护海上遇险的渔船、商船外，还常常有为朝廷的使节（如郑和下西洋和册封琉球使）和水师等航海者护航。

明末清初，福建、广东沿海百姓移民台湾时，船上都奉祀着妈祖神像，以保佑船只的平安。每当巨浪滔天时，全船人便一致向神像祈祷，希望转危为安。清赵翼《陔余丛考》载：“相传大海中，当风浪危急时，号呼求救，往往有红灯或神鸟来，辄得免，皆妃之灵也。……台湾往来，神迹尤著，土人呼神为妈祖，倘遇风浪危急，呼妈祖，则神披发而来，其效立应。若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻。妈祖云者，盖闽人在母家之称也。”② 清康熙年间（1662~1722 年），“师征台湾，神涌潮以济师，遂克厦门。及平台湾，亦显灵异”③。由于妈祖的形象既不同于人面鸟身的禺虢、禺彊、弇兹以及与之相类的不廷胡余，也不同于令人惊怖的海龙王，而是一位颇具慈母色彩、有求必应的海上守护女神，因此，其影响迅速扩大，很快取代传统的海神，在众多的海神中占据主导地位。④不但民间祭祀信奉妈祖，朝廷也派大臣礼祭，并且载入国家的祀典，宋元明清的 14 个皇帝赐给妈祖的封号多达 28 个，从“夫人”、“天妃”、“天后”，直至“天上圣母”。随着妈祖信仰日盛，其职能也不断扩大了，不但沿海百姓信仰，山区群众也崇拜，妈祖已经成为人们心目中的一位无所不管（管渔业丰产、男女婚配、生儿育女、祛病消灾

① 《元史》卷七六《祭祀五》，中华书局1987年版。

② 赵翼：《陔余丛考》卷三五。

③ 《清朝文献通考·群祀考》二。

④ 参见谢重光：《妈祖与我国古代河神、海神的比较研究》，《福建学刊》1990年第3期。

等等）的神祇了。

妈祖信仰在全国沿海地区都有不少的宫庙，仅闽台妈祖信仰的中心区——福建莆田的湄洲岛就有 15 座妈祖庙。莆田市有数百座天后宫，妈祖信徒之多，也是首屈一指的。1983 年，台湾省的妈祖庙有 515 座，香火之旺盛在台湾众多的神灵中独占鳌头。台湾早期的妈祖从湄洲祖庙分灵，不仅有史料记载可证，而且有实物证据。如台南市北区有一尊古老的妈祖像，背面刻有“崇祯庚辰年湄洲造”字样，“崇祯庚辰”年为 1640 年。所有的台湾妈祖庙都承认湄洲妈祖庙是它们的祖庙，如台南大天后宫有一副撰写于道光十年的对联，对联的上联是“赤嵌壮璇宫，奉英灵为海外砥柱”，描写大天后宫的壮观和妈祖的灵显；下联是“皇朝隆祀典，钦慈济本湄洲渊源”，说的是清朝妈祖祭典隆重和渊源于湄洲妈祖庙。再如，新港奉天宫也有一副清代对联，上联是“圣慈皎皎焕湄洲，风清月白”，讲的是奉天宫渊源于湄洲妈祖庙；下联是“母德洋洋弥海甸，浪静波恬”，意思是湄洲的保佑使波浪不惊，一帆风顺。北港朝天宫圣母殿的对联是“圣迹溯湄洲，蹑电飞升，八百载神灵遍布；慈云庇台岛，安澜永庆，亿万家顶祝馨香”，总的意思与奉天宫差不多。台湾其他天后宫的对联几乎都有溯源湄洲祖庙的联句。

台湾著名的妈祖庙主要有澎湖天后宫、鹿港天后宫、台南大天后宫、北港朝天宫、台北关渡宫、大甲镇澜宫、新港奉天宫等。

澎湖天后宫是台湾最早创建的妈祖庙，原名妈祖宫，约建于明万历年间，[①] 建材均从闽南运去。该宫正殿所供

① 一说始建于元朝至元十八年（1281年），认为元朝派兵征讨日本，因遇台风，船队在妈祖的救护下，漂泊澎湖岛（当时称平湖岛），故元朝册封妈祖为“天妃”。

奉的妈祖是从湄洲分灵去的，已经有八九百年的历史。

鹿港天后宫（图 5-2）建于明永历元年（1647 年），①

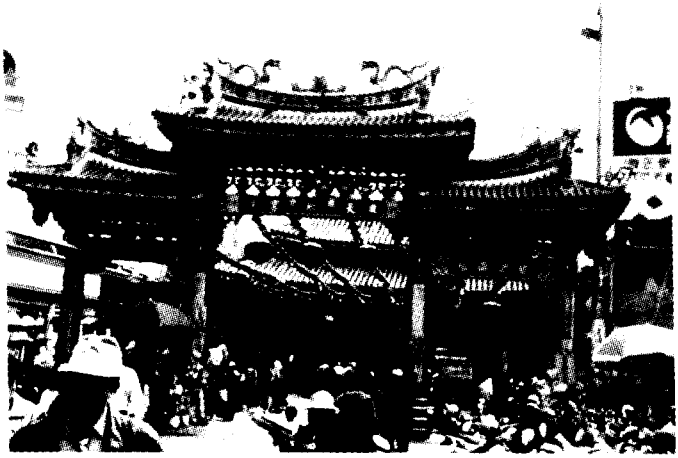


图 5-2　台湾鹿港天后宫

由于奉祀从湄洲祖庙分灵的妈祖神像，加上这里是台湾与大陆经贸的重要港口，因此香火鼎盛，原来的庙宇规模太小，不敷众用，遂于雍正三年（1725 年）扩建。此后，又多次修建、扩建，成为台湾规模较大的妈祖庙。从这里分香的大庙宇有北港朝天宫、麦寮拱范宫、朴子配天宫、彰化天后宫、大肚永和宫、土库顺天宫、台西安海宫、埔里恒吉宫、枋桥头天门宫、北斗奠安宫、溪洲后天宫、新店后仪宫、基隆后天宫、中仑慈贤宫等。这里终年香客络绎不绝，每逢农历一月至三月间的进香旺季，更是人潮汹涌，水泄不通。鹿港天后宫的建筑结构富丽堂皇，古色古香，雕梁画栋独具匠心，彩绘及木石雕刻，皆精致绝伦，巧夺天工，素有艺术殿堂之称。庙中陈列的珍贵史料及宗教文物，更是令中外人士叹为观止。如前清皇帝的御笔匾

① 或说建于明万历元年（1573年）。

额、文武官员的献匾、古代碑记及该宫昔日前往湄洲祖庙谒祖的照片、往湄洲谒祖的香龛和祖庙赠予本宫的大灵符《圣母宝玺》均是台湾绝无仅有的文物。此外，尚有明朝宣德年间的进香炉，民国初雕制的精致凤辇全副仪仗等，数量之多，难以枚举。

台南大天后宫俗称台南妈祖庙，建于康熙二十二年（1683年），原来是明朝宁靖王府，传说施琅曾驻军此邸，井水竟源源不断，可供四万大军之用，所以施琅将它改为妈祖庙，称大天后宫。由于是由王府改建而成的，大天后宫富丽堂皇，气派非凡，具有帝王建筑的风格。宫内有大量珍贵文物，仅古匾额就有200多块，其中雍正帝“神昭海表”、咸丰帝“得侔厚载”、光绪帝的“与天同功”等御笔匾尤其珍贵。大天后宫内还有数十件大小泥塑的神像，据说是三百多年前一位泉州师傅的杰作，神像由一尺来高到两人高不等，神貌也由写实的凡间男女逐渐升华到理想的神格风范，象征一个凡人修德精进的过程，发人深省。

北港朝天宫建于康熙三十年（1691年），当时有位名叫树壁的和尚从湄洲祖庙奉请妈祖分灵到台湾，在北港建造简陋的小茅屋供奉妈祖神像。后来经过多次扩建，成为台湾规模较大的妈祖庙之一。据《台湾民俗》记载：清代，北港朝天宫每隔几年就要迎回湄洲谒祖。某年，北港妈祖循例回湄洲，信徒卜卦请示妈祖乘坐新船还是旧船，妈祖偏偏选择一艘老船。众人以为神意不可违，只好从命，但心里忐忑不安。去程平安无事，回程则遇到大风浪，随行新船速度快，冲入飓风旋涡，均遭灭顶之灾，而奉驾妈祖神像的旧船速度慢，反而幸免于难。又传，船到港后，发现有一袋米正好塞住船底的破洞。[①] 这则带有神

① 吴瀛涛：《台湾民俗》，（台湾）众文图书股份有限公司，第93页。

话色彩的故事，说明北港朝天宫在清代是定期到湄洲祖庙进香谒祖的。后来，相传朝天宫所供奉的妈祖神像是从福建湄洲分灵去的，特别灵验，因此名气很大，台湾一些妈祖庙不便到湄洲进香，就变通形式，到朝天宫进香，而且进香的人数逐年增加。近年来，每年到朝天宫进香的人数近百万。

台北关渡宫坐落于淡水、基隆两河的汇流之滨，初创于顺治十八年（1661 年），宫内供奉的妈祖神像大有来头，与北港朝天宫的妈祖神像齐名，素有“北有关渡妈，南有北港妈”之称。传说关渡妈祖的神像原先是供奉在大船上，以保佑航海平安。一天，该船航行于台湾海峡时，遭飓风袭击而沉没。妈祖神像漂流到淡水河内，当地百姓捞起神像，将其奉祀在北投镇慈生宫五谷先帝庙里。后来，一次大雨又把慈生宫五谷先帝庙冲垮，妈祖神像不翼而飞，在关渡河边现在的庙址找到。当地的某乡绅也梦见妈祖要他筹建庙宇，且须某山巨材为建筑之用。于是，他开始筹建妈祖庙，并按梦中指定的山中购买木材。山主说，前日妈祖化身为年轻女子前来订货，付了定金。所需木材砍伐后，山洪将木材冲到庙址附近的沙滩堆积。兴建庙宇时，庙后的岩石小洞会流出白米，供建筑工人食用，直至竣工。

大甲镇澜宫的兴建，系因福建莆田湄洲人林永兴携家眷来台，定居大甲，将随身带来的湄洲朝天阁天上圣母神像安放在自家厅堂朝拜，因十分灵验，附近百姓纷纷前来参拜。地方乡绅见状，与乡民洽商建庙奉祀，始称“镇澜宫”（图 5-3）。

新港奉天宫位于嘉义市西北新港乡，始建于清嘉庆十六年（1811 年），其所供奉的妈祖，素有“开台妈姐”之称。相传，明天启二年（1622 年）闽人颜思齐率众来台，

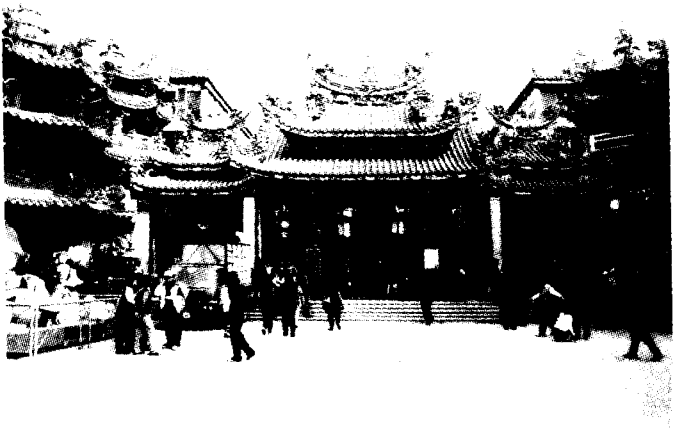


图 5-3　台湾大甲镇澜宫

福建船户刘定国，奉请湄洲天后宫妈祖金身神像，横渡黑水沟；航经笨港妈祖显圣，指示永驻此地。从此笨港十寨轮流奉祀，永保台疆。此即“船仔妈”，为湄洲天后宫最早来台的妈祖金身（图 5-4）。康熙三十九年（1700 年），原移民醵金于笨港兴建诸罗天妃宫供奉湄洲五妈，后来清廷封妈祖为天后，遂改称诸罗天后宫。嘉庆四年（1799 年），笨港被洪水冲毁，庙体崩陷溪中，神像与文物遂被迁至麻仔园（今新港）。嘉庆十六年（1811 年），在王得禄的倡议下，商民重建笨港天后宫于新港的麻园寮，并蒙御赐名为“奉天宫”。

台湾的妈祖庙建筑受泉州建筑风格的影响，台湾学者李乾郎在《台湾妈祖庙与闽南妈祖庙建筑之比较》一文中指出：“由于清代台湾与福建之贸易往来多经由泉州，使得台湾各地的妈祖庙建筑偏向于泉州派风格，建庙匠师亦多聘自泉州府惠安县和漳州府。”[①] 他列举大量历史事实：

① 《妈祖信仰国际学术研讨会论文集》，财团法人北港朝天宫董事会、台湾省文献委员会编印，1997年，第362页。



图 5-4　明天启二年到台湾的“船仔妈”塑像

淡水福佑宫由惠安匠师所建，匠师的名字至今还落款于石楣上；北港朝天宫先由泉州匠师建造，后又由漳州的名匠师陈应彬修建；鹿港天后宫则由著名的惠安溪底匠师王益顺和泉州的吴海桐合作修建。应该说，李乾郎先生的分析是符合客观事实的。

台湾的妈祖神话传说很多，其中有不少是关于统一祖国、抗击外侮的。如相传施琅率兵统一台湾进程中，得到妈祖的庇护。在攻打澎湖时，将士们看见天妃显灵助战，取得胜利。事后，人们见到妈祖神像衣袍湿透了，左右神将的双手起泡，证实了所见并非幻象。又如，甲午战争失败后，日本殖民者占据台湾宝岛，安平民众见到妈祖神像

伤心落泪，至今神像面容上的泪痕尚在。1938 年 9 月，日本殖民者仅在安平一带就强行征了 400 多人到大陆为军夫，那时，妈祖神像也凄然落泪，虽然经过多次整修擦洗，但泪痕仍无法消除。再如，日据时期，有义士以台北关渡宫为基地，领导台湾人民抗日。日军发现后，火烧关渡宫。传说大火燃烧后，人们发现庙宇和神像丝毫未损，仅有二妈神像的脸上有点烟熏的痕迹，而那天参加放火的日军全部无病暴死。①

在台湾，由于各地妈祖庙奉祀的妈祖是从福建不同地方分灵去的，所以称呼不同，从湄洲分灵去的称“湄洲妈”，从泉州分灵去的称“温陵妈”，从同安分灵去的称“银同妈”，实际上妈祖只有一位，福建湄洲天后宫，是台湾所有妈祖信徒向往的宗教圣地。1987 年 11 月，台湾方面开放民众赴大陆旅游探亲以后，妈祖进香热立刻席卷了全岛。此时，台湾当局还有严令禁止直航大陆，可在信徒心目中，禁令远不及妈祖来得神圣。他们以进香为名，公开组团，直航湄洲。据统计，1987~1996 年，来湄洲岛观光的台胞达 100 万人次，并迎请祖庙妈祖分灵回台湾供奉。据有关资料，1988 年湄洲祖庙被请去 1000 多尊妈祖像，1989年1月1日至4月15日又被请去529尊妈祖像。

台湾同胞崇拜妈祖，绝对不单单是宗教信仰的一种行为，其中包含着“怀故乡”的强烈感情。作为湄洲祖庙妈祖金身神像出游台湾（图 5-5）的第三批护驾团成员的林元伯发表了《乡情妈祖情》文章，畅谈了他在台湾的所见所闻。其中谈到妈祖銮驾驻跸台北湄圣宫时，当地的妈祖信众将家里供奉的小神像请出来，摆放在湄洲妈祖金身的

① 关于台湾妈祖庙与妈祖信仰参见凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第172~189页。

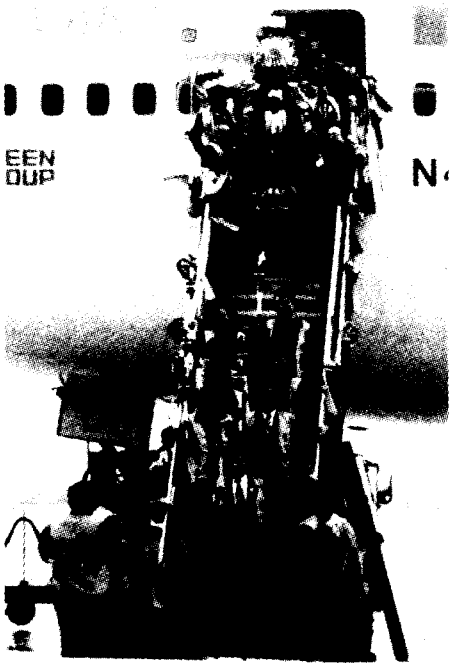


图 5-5　湄洲妈祖金身抵达台湾中正机场，开始 102 天的巡游活动

旁边陪祀。有一位 70 多岁的老太太指着一尊不到一尺高的妈祖木雕像，说这尊神像在她家里已经奉祀几代了，是祖先在 100 多年前从湄洲岛请来的，并说自己的祖先也是从福建搬去台湾的。因此，妈祖銮驾在湄圣宫期间，这位阿婆一直守在这里，逢人便说："这是我祖家来的，这是我祖家来的。"拜妈祖、怀故乡之情溢于言表。妈祖銮驾来到高雄旗津天后宫时，乡情更浓，原来，天后宫所在地叫"湄洲里"，当地人都把湄洲祖庙妈祖金身神像出游台湾的护驾团成员当做"老乡亲"。至于什么时侯取名"湄洲里"，谁也说不清，他们说反正是一代一代传下来的，祖先是从湄洲来的，天后宫的妈祖神像也是从湄洲祖庙分灵来

的。后来他们组织一个“台湾湄洲里朝圣团”，于1997年下半年到湄洲朝圣，同时在湄洲岛上寻根。林元伯先生在文章的最后写道：“我在台湾40多天中，接触了许许多多莆仙的、福建的乡亲和包括台湾同胞在内的‘老乡亲’，他们对乡土的眷恋和对妈祖的虔诚所表现出的语言、动作，以及情感，令人难以忘怀。我想，这种乡情、妈祖情，在台湾正是我们中华民族一种凝聚力的特殊体现。这种凝聚力不仅在台湾受到侵犯时产生巨大作用，今天，它在海峡两岸的关系中也仍然继续发挥着不可估量的作用。”①

二　玄天上帝崇拜

玄天上帝又称上帝公、真武大帝、北极大帝、玄武大帝等（图5-6）。玄天上帝信仰源于对星辰的崇拜，《明史》



图5-6　玄天上帝塑像

① 《湄洲妈祖巡游台湾记》，湄洲妈祖庙董事会、妈祖文化研究中心、莆台新闻交流协会，1998年，第92~96页。

载："北极佑圣真君者，乃元武七宿，后人以为真君，作龟蛇于其下。宋真宗避讳，改为真武。靖康初，加号佑圣助顺灵应真君。"① 所谓元武七宿即天文上的斗、牛、女、虚、危、室、壁等七星总称。在古人看来，北辰不仅是天文上辨别方位的指标，而且是德性、正义、光明的象征，因此加以崇拜。大约在商朝，玄武由最初的星辰神发展为动物神。时人把春天出现在南方的七宿之星想象为一只鸟，东方的七宿之星想象为一条龙，西方的七宿之星想象为一头虎，北方的七宿之星想象为龟蛇，称之为"四象"。春秋战国时期，进而给四象配上颜色，即东方苍龙，西方白虎，南方朱雀，北方玄武。按照后世有关"玄天上帝"的传说，龟神和蛇神常在海上作乱，危害航海者至深，于是玄天上帝化做神仙，将龟蛇二神制服了。龟蛇合体的意象，可能是生殖崇拜的原型符号，代表两种图腾合成的综合体。有关玄武是北极星的神格化的传说可能代表"玄天上帝"最原初的象征意义。其较明确体现了民间宗教跟原古的星辰崇拜、生殖崇拜、自然崇拜的关系，反映了最初民间宗教追求人和自然关系的和谐与均衡。②

宋代，玄天上帝最终完成人格化的进程。传说有一天宋徽宗异想天开地对道士林灵素说，想见真武的圣容。林灵素作法后，开始在云中出现苍龟巨蛇，继而出现一只巨足，最后出现真武的圣容：身长丈余，披长发，穿白袍，外套金甲，佩玉带，手持宝剑，光着脚，头顶有光环照耀，彩带飞绕。宋徽宗迅速将玄天上帝的形象画了下来，广为传播。在宋徽宗的推崇下，玄天上帝开始走运，神格提高，影响扩大。

---

① 《明史》卷五〇《礼四》，中华书局1987年版。

② 何乃川、陈进国：《论"玄天上帝"信仰及其在闽台的传播》，《道韵》第3辑，（台湾）中华道统出版社1998年版，第7页。

明代，玄天上帝的信仰达到鼎盛。朱棣为朱元璋的第四子，被封为燕王。朱元璋死后，他以“清君侧”为名，发动“靖难之役”，夺取了皇位。他在造反誓师时，正遇上满天乌云翻滚，明成祖附会是玄天上帝显灵相助，自己披发仗剑装神，俨然玄天上帝下凡。朱棣称帝后，就是明成祖永乐皇帝，就加封玄天上帝为“北极镇天真武玄天上帝”，在武当山建造规模宏大的建筑群，大力推崇玄天上帝。随着玄天上帝神格的迅速提高，其原形龟蛇也屈尊足下，成为其部将。关于蛇龟二将的来历，《北游记》编造的传说最有意思：相传玄天上帝原来是净乐王太子，他在武当山修炼时，渐入仙道，只是未去五脏。妙乐天尊前去帮忙，让瞌睡虫使玄天上帝睡去后，令一神剖开玄天上帝的肚子，取出肚、肠，放在岩石上。然后将衣衫逢入玄天上帝的腹中，并将还魂丹放入玄天上帝口中。玄天上帝醒来后，觉得身轻如云，杂念全除，成为神仙。想不到那肠、肚受了仙气，年深日久，肚化成龟怪，肠成为蛇怪，在武当山为非作歹。玄天上帝下凡用真火降服了龟怪，用真水降服了蛇怪，后来二怪成为玄天上帝的部将，常随玄天上帝行法，所以现在我们看到的玄天上帝的画像或塑像都是玄天上帝脚踩龟蛇。

在中国，玄天上帝影响很大，庙宇随处可见。如旧时北京玄天上帝庙的数量仅次于关帝庙、观音寺，和土地公庙并列第三，北京以真武庙命名的街巷多达十四五条，可见其影响之大。

由于闽南地区航海业比较发达，玄天上帝作为航海保护神和降妖镇邪的河神，受到百姓的崇拜，宋代福建就建造有玄天上帝庙。乾隆《晋江县志》：“玄武庙，在城东南石头山上，庙枕山濒海，人烟辏集其下，宋时建，为宋时

望祭海神之所。”① 明清时期，泉州、晋江、南安、同安等地有不少玄天上帝庙。② 据 20 世纪 90 年代初调查，玄天上帝庙在泉州东海镇和漳州南靖县的数量均占第 4 位。东海镇的调查数据是王爷宫 33 座，相公爷（田公元帅）18 座，妈祖庙 10 座，玄天上帝庙 8 座；南靖县的调查数据是保生大帝庙 36 座，观音庙 30 座，关帝庙 27 座，玄天上帝庙 25 座。③

在台湾，玄天上帝庙的数量一直居于前五六名。乾隆初年统计，台湾有玄天上帝庙 14 座；1918 年玄天上帝庙增加到 172 座；1930 年为 197 座，均居第 5 位；1960 年统计，玄天上帝庙又增加到 267 座；1975 年再增加到 375 座，居第 6 位；1981 年统计，台湾玄天上帝庙多达 397 座，居第 5 位。

在闽台民间，有关玄天上帝的神话传说很多，而且有相似之处。在闽南，传说玄天上帝是五代时的泉州人氏，姓张，以杀猪为业。他对母亲特别孝顺，因母亲爱吃猪腰，因此无论猪腰价格再昂贵，他也不卖，一定要留下孝敬母亲。母亲去世后，他悲痛欲绝。一日，他突然后悔杀生过多，感到罪孽深重，走到洛阳桥畔，拿起屠刀，剖开腹部，取出肠肚，投入江中以谢罪，结果立地成佛了。后来，投入江中的肠子变成蛇精，肚子变成龟精，经常兴风作浪，坑害过往百姓。玄天上帝只好下凡，降服龟、蛇精

① 乾隆《晋江县志》卷一二《古迹志》。

② 详见何乃川、陈进国：《论“玄天上帝”信仰及其在闽台的传播》，《道韵》第3辑，（台湾）中华道统出版社1998年版，第17页。

③ 详见《道教文化通讯》第20期，泉州区道教文化研究会编，1991年12月；林嘉书：《南靖与台湾》，华星出版社，1993年；转引李玉昆：《玄天上帝信仰在泉州》，文载《道韵》第4辑，（台湾）中华道统出版社1999年版，第121页。

为部将。

在台湾，玄天上帝的出身同样是屠夫，有一日，他突然觉悟杀生过多，放下屠刀，出游四方。至江边等待渡江时，正好遇到一临盆的妇女，恳求他接生。玄天上帝不得已，只好勉为其难。婴儿顺利产下后，产妇又求他代洗产后的污物。玄天上帝拿着污物到江边洗涤时，忽然看见江中浮现出“玄天上帝”字样，惊奇间，回头一看，产妇不知去向，知道是观音的化身来点化他。于是，他拔出屠刀，自剖腹肚，取出脏腑，涤罪而死。后来被封为玄天上帝。① 又传说，古时有位叫王祥的屠宰者，平日笃信观音，最后终于受到神灵的感应，死后就升天成神了，据说其有驱逐毒蛇和乌龟的灵验，因为蛇妖、龟妖都是王祥的肠胃变成的，并在海、河上兴风作浪。于是玄天上帝就制服龟蛇二妖并令其改恶从善而成为他的侍神。第三种传说是某个屠宰者为赎罪而举刀剖腹自杀，因未死而成仙。其剖腹丢下的大肠变成蛇，腑脏则变成乌龟。后来玄天上帝与龟蛇进行决斗时，虽一度逃跑，最后还是战胜他们。② 这些传说都大同小异，显示玄天上帝信仰随着社会变迁也日益改变形态，进一步杂糅了佛教因果报应等劝恶从善的思想及道教的神仙观念。

闽台玄天上帝的神话传说有相似之处并非偶然，因为台湾的玄天上帝信仰是明末从福建传去的。文献记载，郑成功收复台湾时，玄天上帝被供奉在船上，被奉为航海保护神。收复台湾后，郑成功大力推崇玄天上帝，修建了许多玄天上帝庙，诸如澎湖马公上帝庙和北极殿、彰化田中

① 民国《新竹县志》卷八《宗教志》。

② 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第503~504页。

顺天宫、云林虎尾永兴宫、嘉义北社尾玄隍宫、嘉义湖内里保元殿和玄天上帝庙、台南市北极殿和开基灵佑宫、高雄阿莲乡北极殿、屏东九如乡北极玄天上帝庙等。由于玄天上帝信仰在明朝备受朝廷的尊崇，几乎成为明王朝的保护神，郑成功之所以在台湾大力扶植玄天上帝信仰，目的是为了增强部将反清复明的信心。清统领台湾以后，官方大力提倡妈祖信仰，以取代玄天上帝的海神地位，然而玄天上帝信仰已经成为台湾文化的重要组成部分，加上航海时多一些神灵保佑就更安全的实用功利性宗教信仰观念的支配，清廷驻台的一些官员也信奉玄天上帝，所以玄天上帝信仰在台湾长盛不衰。

在台湾，最有名的玄天上帝庙是坐落于南投县名间乡松柏岭的平顶上的受天宫（图 5-7），被公认为台湾的开



图 5-7　台湾南投受天宫

基祖庙，而受天宫则是分香于福建。据该庙沿革记载：明末清初，有李、谢、刘姓等一批来自福建的人，到台湾松柏坑大坑底一带开垦土地、种植茶叶和砍伐加工木材，他

们将随身所带的武当山北极玄天上帝的香火，供奉于茅屋中，顶礼膜拜。后来，这批人迁移到别的地方谋生，将玄天上帝的香火遗留在茅屋中。附近居民发现茅屋中发出闪闪毫光，以为失火，急忙前去查看，只见人去屋空，并无烟火，觉得奇怪，不知何处发出光芒。后来才觉悟是玄天上帝的香火显灵，村民们商议建造小庙祭祀。再后来，信徒众多，香火一天比一天旺盛，就开始扩建庙宇。现存的庙宇为1973年重建，1976年竣工，规模浩大。每年三月初三台湾各地的玄天上帝庙（准天宫除外）都要到受天宫谒祖，进香客成千上万，整个山顶挤得水泄不通，其盛况与北港朝天宫的妈祖圣诞不分上下。

台湾玄天上帝庙相当多是从大陆分灵去的，方志记载随处可见，以嘉义县为例：

北天宫：在新庄里，康熙末，有名林清者，由大陆移居本地时，为护身计，携来一尊名玄天上帝，奉祀于家，住民颇信仰之，于是在道光年间共同醵金兴建上帝庙，主祀玄天上帝，合祀清水祖师、观音佛祖。民国22年（1933年），庙宇经久失修，不堪使用，迁建庙宇于现址，更名北天宫。

北极殿：在安福里，建于同治四年（1865年），主祀玄天上帝，系黄佛自大陆移入本地时恭请奉祀之神，初安奉于民宅，同治四年（1865年）庄民共建庙宇于现址。

北极殿：在溪西村，本殿主神，原水尾寮陈大懋洲之祖先由大陆武当山来垦此地时，迎来奉祀于民宅，后盖草庵以奉祀之，于一次大洪水将草庵及神像漂流至溪口本境，村民拾交当地总理，卜地现址。乾隆三年（1738年），创建于屋殿宇（俗称王帽式建筑），取名北极殿。

福天宫：在顶港坪，本宫主神玄天上帝系由庄民黄伽之祖先，从大陆迎来本地，祀于其宅，后献为公众轮祀，

年年在炉主宅举行大祭。至民国2年（1913年），建造庙宇。

龙安宫：在信义路，最初是土地公庙，后来大陆移民王大木者，带来玄天上帝小金身三尊，休息于此，至离开时，玄天上帝金身竟拿不动，经投筊始悉帝爷欲住此，王大木乃住庙为庙祝，因玄天上帝神威显赫，信徒日多。

玄隍宫：在北湖里，建造于光绪年间，主神玄天上帝系王氏祖先从大陆迎来，为本境之保护神。

紫微宫：在大溪厝，创建于乾隆年间，主神系先人从大陆迎来为护土神，初祀于民宅，后来与土地公庙合祀，咸丰年间建紫微宫。

晋安宫：在秀林村，主神系先人来此垦荒时，由大陆武当山迎来，奉祀于民宅，道光年间庄民乐捐建庙于现址。

广兴宫：在福兴村，创建于咸丰六年（1856年），所祀主神由张姓从大陆武当山迎来。

武忠宫：在忠和村，主神发源自大陆武当山，由来已久。

星供殿：在下寨村，据传，昔年先民移居本地时，曾把金身请来嘉义供奉，不久，以为神意欲来现址镇庄护境，于是信徒日增，嘉庆十年（1805年）建造宫庙。

保元宫：在过山村，主神系林姓祖先由大陆武当山迎来奉祀者，康熙四十年（1701年）由林姓纠金创建本宫。

真武庙：在和平里，主神系自大陆武当山由先人来本地时，迎来本境，护土护民，因住民信仰日众，至道光三十年（1850年），建造庙宇。

北极庙：在湾桥村，主神发源自大陆武当山，系先人在嘉庆年间移居本境地时，迎来奉祀于民宅，以庇土佑民，同治三年（1864年）建造宫庙。

保安宫：在考试里，主神系先民自大陆来此开垦时，其祖先迎来奉祀于民宅，建于光绪十八年（1892年）。

广福宫：在金狮村，康熙年间，广东人余金来台开垦此地时，迎玄天上帝一尊奉祀于民宅，后来因住民日增而成庄，乃由庄民共捐金创建庙宇。

灵安宫：在中埔乡顶埔村，主神系罗自福由祖上迎请前来绕境护土，临时祀于民宅，至光绪年间建造庙宇。

达天宫：在金兰村，主神系先民苏金凤移居本地时，自大陆迎来奉祀。

福兴宫：所祀主神玄天上帝系由先民从大陆武当山迎入该庙宇。①

改革开放以来，台湾玄天上帝信徒纷纷前往湖北武当山朝拜的同时，也到福建祖庙进香，仅泉州法石真武庙内的墙壁上就挂着数面由台湾省玄天上帝弘道协会及高美文兴宫、第一行宫、外澳接天宫等台湾宫庙进香时赠送的锦旗、匾额等物。1997 年 9 月 21 日，由台湾省玄天上帝弘道协会理事长康英山、总干事许荣财及二十几位理监事组成的进香团，来泉州法石真武庙（图 5-8）进香，并邀请



图 5-8　泉州法石真武庙

① 以上均见赖子清：《嘉义县志》第五篇《宗教》第二章道教。

玄天上帝金身到台湾举行巡礼弘法活动。同年9月25日，法石真武庙玄天上帝金身由理事长和总干事护驾，飞抵台湾，上千位热心信徒与数百起阵头前往接驾。泉州法石真武庙的玄天上帝金身在台湾逗留40多天，共巡礼了20座宫庙。1999年11月，南安荣溪宫的玄天上帝金身也应邀前往台湾环岛巡礼，广结神缘。1999年12月17日至26日，应台湾玄天上帝弘道协会邀请，以福建省道协副秘书长吴历田为团长的泉州市道协第三次赴台交流访问，访问团一行20人参访了桃园北天宫、玄天宫，台北真庆宫、指南宫，宜兰接天宫、镇平宫、三清宫、调训宫、大玄宫、永安宫，花莲代天极殿，台东源圣宫，高雄林园北极殿、玉虚穹北极殿，过田仔北极殿，台南下营上帝庙，嘉义震安宫、玄天上帝庙，台中北天宫、武明山上帝庙，苗栗南天宫，新竹龙台宫等24个宫庙。2000年3月9日，台湾高雄市过田仔北极殿一行17人，在张春法主任委员的带领下来泉州参访，主要参访了泉州元妙观、法石真武庙和石狮城隍庙，所到之处，均受到亲人般热烈的欢迎和款待，他们无不感慨地说："泉州与台湾仅一海相隔，无论从宗教信仰，风俗习惯和语言上看，彼此相似的地方太多了，我们在泉州就如同在台湾一样，感到特别的亲切。"①

值得一提的是，在台湾诸多的海神中，水仙尊王也有一定影响。水仙尊王简称水仙王，又称海王。《台湾县志·外编》说："今海船或危于狂飚遭不保之时，有划水仙之法，其灵感不可思议。其法为在船上诸人，各披发蹲于舷间，执食箸（即筷子）作拨棹之势，假口为钲鼓声，

① 参见王辉：《玄天上帝信仰研究——以闽台为研究中心》，福建师大硕士论文，2002年6月，第68~72页。

如五日竞渡之状，虽樯倾舵折，亦必破浪穿风，疾飞倚岸，屡屡应验。”据文献记载，台湾的一些重要港口建造水仙王庙，如台南府西定坊港口的水仙王庙建于施琅统一台湾之时，是台湾建立最早的水仙王庙。当时，清政府开辟鹿耳门为正口，设立文武官员，凡是往来大陆、台湾之间的船只，都在那里挂验。实际上那是台湾惟一的通商口岸，航海业相当发达，为适应航海者祈祷航海平安的需要，在此处建立起水仙王庙。乾隆年间，鹿港、八里岔陆续开放，中南部逐渐发达起来，水仙王庙也在那里相继建立起来。台湾民间信仰的水仙王各地不尽相同，常见的有大禹，还有伍员、屈原、王勃、李白等。他们或治水有功，或被抛尸于水，或投水自尽，或意外溺水身亡，都与水有密切联系，所以被奉为水神，或陪祀于水仙庙。台湾水仙庙比较著名的有新竹的水仙王宫、嘉义新港的水仙宫和森明宫、台南永康的禹帝宫、基隆市的水仙庙等，台北、屏东、澎湖等地也有水仙王庙。农历十月初十是水仙王诞辰，各地都要举行盛大祭典，其中台南市水仙庙的祭典最为热闹，人们祈求海面风平浪静，往来平安。

第二节　功臣圣贤崇拜

一　开基祖崇拜

闽台是移民社会，在新的居住地开创新生活中，出现了许多杰出的领袖，受到百姓的崇敬和爱戴。他们去世后便被奉为开基始祖，成为一方之神。闽台的开基祖很多，从省一级的开基祖，到地区一级的开基祖，甚至县、乡村一级的开基祖，应有尽有，在历史上影响较大且延续至今的闽台共同奉祀的开基祖有开漳圣王、开台圣王等。

（一）开漳圣王

陈元光，出生于唐显庆二年（657年），字廷炬，号龙湖，河南固始人。陈元光自幼聪颖，好读书，喜骑射。13岁得乡试第一名，长大后通儒术，精韬略，文武双全。14岁时，随祖母魏氏和伯父陈敏、陈敷率58姓军校进兵福建，与先前到福建平定“蛮獠啸乱”的父亲陈政会合。唐仪凤二年（677年），陈政逝世，21岁的陈元光继承父亲的职务，率领部将平定叛乱，并于垂拱二年（686年）获准设立漳州，担任首任漳州刺史。当时漳州是未开化的“蛮荒之地”，建州后，陈元光鼓励农民开垦荒地，推广中原耕作技术，兴修水利，广施教化，经济文化得到长足的发展，号称“治平”，为漳州的开发和发展立下不朽的功勋。景云二年（711年），陈元光被少数民族残部杀害，“百姓闻之，如丧考妣，相与制服哭之，画像祀之”①。历代帝王对开漳圣王有追封，唐代被封为“颍川侯”，宋代追赠“辅国将军”、“灵著顺应昭烈广济王”，明初封“威惠开漳圣王”（图5-9）等，所以祭祀陈元光的庙宇多称威惠庙。②

早在宋代，祭祀开漳圣王的庙宇就遍布漳州地区，宋代漳浦知县吕琦《题威惠庙诗》中就有“漳江有庙祀将军”句。③明清时期，闽南地区有大小威惠庙200多座，开漳圣王成为漳州人民的守护神。其中，漳州的北庙、漳浦的西庙和云霄的威惠庙最为著名。

自古以来，漳州人念念不忘陈元光开辟漳州的历史功勋，保存大量陈元光开漳的遗址，以云霄县为例，有漳州故城遗址、陈政墓、军陂遗址、陈元光磨剑石、炮台山等

① 《颍川陈氏开漳祖谱》云霄山美村藏本。

② 详见谢重光：《“开漳圣王”陈元光论略》，《海峡两岸文化交流史料》第一辑，华艺出版社1990年版，第1~16页。

③ 转引刘子民：《寻根揽胜漳州府》，华艺出版社1991年版，第186页。



图 5-9　开漳圣王陈元光画像

等，如今已成为百姓游览胜地。每年农历二月十五开漳圣王生日、十一月初五开漳圣王忌日和正月十五“走王”日，是漳州地区最热闹的日子，各宫庙举行隆重的祭典，演戏酬神。“走王”这一天，民众抬着开漳圣王神像出游，万人空巷。在漳浦威惠庙，开漳圣王圣诞纪念日按村庄或街道轮流祭祀。祭祀时，除了村落集体供上全猪、全羊外，家家户户还要供上鸡鸭鱼肉及红龟粿等，当然也少不了上香、点烛、烧纸钱等，有的村落还请僧道诵念《开漳圣王武德真经》，也有请戏班助兴，家家户户还请客送礼。

明末到清代的康乾时期，特别是康乾两朝，漳州人移民台湾达到高潮，而当时台湾沿海比较肥沃的平原地带已经被先期到达的泉州籍移民开垦，漳州籍移民只好深入到平原和丘陵交界处开垦。这里自然环境险恶，还经常面临

瘟疫流传和土著袭击的威胁，生活环境与陈元光开发漳州时极为相似，因此漳州籍移民自然而然地选择号称“拓垦、兵战”之神的开漳圣王作为主要保护神。最初漳州籍移民奉祀开漳圣王的主要形式是佩带渡台时随身带去的威惠庙香火，或在居所附近搭建简易茅舍供奉开漳圣王小神像。开漳圣王的主要作用是保佑航海平安和开拓垦殖顺利进行。乾隆末年，漳州籍移民的开拓垦殖获得成功，形成定居聚落，并积蓄一定财力，因此开始建造威惠庙，作为聚落的守护神。道光《漳化县志》“威惠庙”条载：“漳人祀之，渡台悉奉香火。乾隆二十六年（1761年），建庙于县城西。”① 多数开漳圣王庙建造于乾隆之后，如台北县中和市广济宫的开漳圣王是乾隆年间从漳州广济宫分香去的，“初仅结茅庐祭祀之”，到嘉庆十六年（1811年）才建造宫庙。② 对于开漳圣王信仰在闽台开发史上的作用，台湾桃园市景福宫的对联作了很好的概括：“八闽报捷最首功，广拓河山怀梓里；七邑告成膺庙祀，远移香火镇桃园。”③

乾隆至同治初年，台湾经常发生分类械斗，开漳圣王成为漳州籍移民与泉州籍移民械斗的旗帜和保护神，至今仍流传许多开漳圣王以“神兵助战”或以“神示”帮助漳州移民的故事。因此，这个时期，台湾有20多座开漳圣王庙被建立起来。

同治之后，台湾完全进入定居社会，开漳圣王的职能多元化，几乎无所不能。台湾各地威惠庙的数量更多，开漳圣王信仰的影响更大。据1992年统计，台湾有71座主祀开漳圣王的宫庙，主要分布在北部地区，其中宜兰县最

① 道光《彰化县志》卷五《祀典志·寺观》。

② 关山月主编：《台湾古迹全集》第一册，（台湾）户外生活杂志社1980年版，第251页。

③ 周钟瑄：《诸罗县志》卷八《风俗》。

多，有27座，桃园县次之，有13座，台北县第三，有8座，嘉义县第四，有4座，屏东县第五，有3座，其余每个县1~2座。① 其中规模较大的有桃园市景福宫、基隆市奠济宫、台北芝山岩宫、宜兰永镇宫、嘉义县圣王庙、凤山市圣王庙等。每逢农历二月十五日，善男信女云集开漳圣王庙，举行隆重的祭典，成为地方的一大庙会。

台湾的开漳圣王庙继承大陆的建筑风格，主神开漳圣王的神像很有特色，全身武将打扮，尤其是垂胸的长须，面貌威武而又慈祥。台湾地区开漳圣王往往有许多分身，可由信众们请去家中或设临时祭坛，为该家或地方祈禳，仪式完毕之后，再由信众们送回庙宇，主神则镇庙不动。

台湾各地的开漳圣王庙大多分香于漳州的北庙、漳浦的西庙和云霄的威惠庙，从清代开始，台湾信众到这些祖庙进香谒祖的络绎不绝。他们既缅怀陈元光开辟漳州的丰功伟绩，也不忘开漳圣王保佑他们在台湾开辟新家园的恩泽，许多庙宇的楹联道出了漳州籍台湾同胞的心声，如台北县新店太平宫门联写道："太乙辟洪荒威镇漳州允文允武，平人众信仰灵分宝岛亦王亦圣。"宜兰县礁溪集惠庙的楹联曰："集五八姓军开拓漳州成沃土，惠万千赤子分灵鹄岭振威风。"

近年来，海峡两岸之间经济文化交流日益频繁，来漳州的"开漳圣王"庙进香的台胞也日益增多。据不完全统计，近年来台湾同胞到云霄进香的就有上百个团队，二三万人。一些前往"开漳圣王墓"拜谒的宗亲，临走时虔诚地捧起一抔泥土，用手绢包好，带回台湾，让子孙瞻仰、崇祀，开漳圣王成为联系海峡两岸漳州人的重要精神纽带。

闽台漳州人除了奉祀陈元光之外，在开漳圣王庙中经

① 详见《重修台湾通志》卷三《住民志》，台湾省文献委员会，1992年；关山月主编：《台湾古迹全集》，（台湾）户外生活杂志社1980年版。

常陪祀辅顺、辅显、辅义、辅信四将军，也有把这些部将单独作为主神祭祀的宫庙。辅顺将军又称马公、马侠爷，一般称其名为马仁（或说李伯瑶），是开漳圣王的先锋官，文武双全并且精通医术。当时漳州瘴气蔽地，疾病流行，辅顺将军施药治病，深得民心。传说，康熙年间，蓝理出征澎湖，曾到马公庙进香祷告。澎湖海战中，蓝理负伤流肠，朦胧间，看见马公爷抚摸其伤口，顿失痛感。于是他将肠子塞入腹中，带伤血战，功居第一。战后，康熙嘉奖，赐建牌楼于马公庙所在的漳州岳口街。辅义将军名倪圣芬，亦称倪圣公；辅信将军名沈毅。此外陈元光的父亲、夫人（俗称“王妈”）及其女儿（俗称“柔懿夫人”）都被视为神祇，闽台民间出现了一个庞大的陈元光神系。

（二）开台圣王

开台圣王就是郑成功，又称开山圣王、延平郡王、延平王、国姓爷、国姓公、国圣爷等，但因为郑成功对开发台湾的贡献巨大，所以还是“开台圣王”最能表达台湾人民对他的敬意。

郑成功（1624~1662 年），乳名福松，讳森，字明俨，号大木，南安县石井人。明朝灭亡后，清兵大举南下，郑芝龙在福州拥立唐王，号隆武。郑森应召至福州，向隆武帝献良策，深得隆武帝的赞赏，封他为忠孝伯，赐姓朱，改名成功，从此人称之“国姓爷”。郑成功最大的历史功绩是驱逐荷兰殖民者，收复台湾。明天启四年（1624 年），荷兰殖民者侵占台湾，在岛上实行残暴的殖民统治。清顺治十八年（1661 年）三月二十三日，郑成功率 25000 大军从金门料罗湾东渡，进军台湾，彻底打败荷兰殖民者，使沦陷 38 年之久的台湾岛重新回到祖国的怀抱。嗣后，郑成功建立府县，兴办教育，推行屯田，积极组织人民开发台湾，有力地促进了社会经济和文化的发展。翌年五月初八，郑成功病逝于承天府，年仅 39 岁。

郑成功去世后，原葬于台南洲仔尾。清康熙三十八年（1699 年），移柩迁葬于家乡南安县覆船山郑氏祖茔内（图 5–10）。郑成功的墓茔迁回大陆后，台湾人民更加怀



图 5–10　福建南安郑成功墓

念他，为了纪念郑成功收复台湾、开发台湾的历史功绩，台湾人民尊称其为“开台圣王”、“开山圣王”，但碍于清廷，只能偷偷地奉祀。连横先生认为，台湾民间的王爷信仰，实际上是开台圣王郑成功及其部将们的化身。《台湾通史》写道：“唯台湾所祀之王爷，自都邑以至郊鄙，山陬海澨，神宇巍峨，水旱必告，岁时必祷，尊为一方之神，田夫牧竖，靡敢渎谩。而其庙或曰王公，或曰大人，或曰千岁，神像俱雄而毅。其出游也，则曰代天巡狩，而诘其姓名，莫有知者。乌呼，是果何神，而令台人之崇祀至于此极耶？顾吾闻之故老，延平郡王入台后，辟土田，兴教养，存明朔，抗满人，精忠大义，震曜古今，及亡，民间建庙以祀。而时已归清，语多避忌，故闪烁其辞，而以王爷称。此如花芯夫人之祀其故君，而假为梓潼之神

也。忘国之痛，可以见矣。其言代天巡狩者，以明室既灭，而王开府东都，礼乐征伐，代行天子之事。故王爷之庙，皆曰代天府，而尊之为大人，为千岁，未敢昌言之也。……夫台人之祀延平，固为崇德报功之举，后人不察，失其本源，遂多怪诞。”① 连横之说，是在实地调查基础上作出的，有一定的根据。当然并不是说台湾所有的王爷庙都是以郑成功及其部将为原型，基本历史事实应该是有一部分祭祀郑成功的庙宇假托王爷庙得以保存。

据调查，至今台湾各地共有祭祀郑成功的庙宇 140 多座。在台湾，最早建立的“开山圣王庙”是台南延平郡王祠（图 5-11），创建于康熙三十八年（1699 年）的稍后

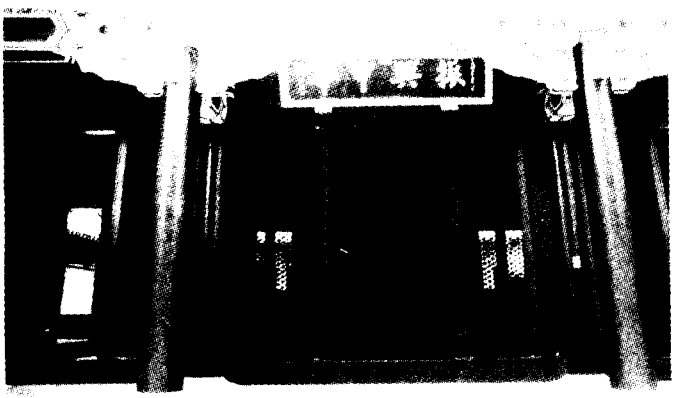


图 5-11　台南延平郡王祠正殿

些，最初又称“开台圣庙”，系民间自发建造。刚建时规模不大，因无法容纳蜂拥而至的香客，乾隆和道光年间两次扩建。清末，欧美和日本等列强不断骚扰台湾沿海，清廷派福建船政大臣沈葆桢到台湾处理外患之事。沈葆桢认为，承认台湾人民崇拜郑成功的合法性，有利于鼓舞台湾

① 连横：《台湾通史》卷二二《宗教志》。

人民抗击外来侵略，同治十三年（1874年）他上书清廷，要求准予建祠，并予追谥。光绪元年（1875年）朝廷准奏，敕建郑成功专祠，并列为官方祭典，封郑成功为“延平郡王”，追谥“忠节”，并把台南开台圣庙改为“延平郡王祠”，聘请福建名匠重新设计，扩大规模，有正殿、外殿、监国祠、宁靖王祠等，百姓称之为“国姓爷庙”，十分壮观。每年正月十六，人们都要在这里举行隆重的祭典，万人空巷，热闹非凡。

郑成功收复台湾、开发台湾的历史功绩同样受到大陆人民的高度赞扬，许多地方建有郑成功纪念馆供百姓参观。厦门保存不少郑成功收复台湾的遗迹，如演武场、演武亭、演武池、延平故垒、龙头山寨、水操台、郑成功纪念馆等。在鼓浪屿南端覆鼎岩上，竖立一尊巨型的郑成功石雕，高15.7米，宽9.2米，厚7米，塑像身着盔甲，手按佩剑，面朝大海，雄视东南，面部刚毅轩昂，身后的大披风形如大鹏鼓翼，势欲腾空，整个塑像雄伟挺拔，每天有成千上万游客前来瞻仰。郑成功的家乡南安县石井人民，为家乡能出现这样一位民族英雄而感到无比的自豪，其墓茔不仅修葺一新，还建立了规模宏大的郑成功纪念馆。石井的“郑氏祖祠”（又称“延平郡王祠”）更被台湾所有尊奉郑成功的庙宇和郑氏宗亲会视为祖庙。近年来，成千上万的台湾同胞不辞云水浩渺前来拜谒瞻访。宜兰“开山庙”来此进香后，还虔诚地请回郑成功塑像一尊，返台供奉祭祀。①

二　忠臣名将崇拜

由于特殊的地理条件和人文历史，闽台地区比较完整

① 陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第164~166页。

地保存中原文化的古风，形成于宋代并集中体现中国纲常伦理精华的闽学，对闽台社会产生重大影响。因此，在历史上，闽台人民具有比较强烈的民族气节，反映在宗教信仰上，对忠臣名将特别崇拜。

（一）关圣帝君

关圣帝君（图 5-12）又称关帝、关老爷、关公等，



图 5-12　关圣帝君塑像

名关羽，字云长，生年不详。曾随刘备东征西讨，为蜀国立下赫赫战功。建安二十四年（219 年），孙权偷袭荆州，关羽败走麦城，为吕蒙所杀。刘禅追谥关羽为“壮缪侯”。

从魏到唐，关帝在民间的影响并不大。到了宋元时期，关羽的影响由荆州走向全国，宋哲宗封他为“显烈

王”，宋徽宗封他为“义勇武安王”，元文宗加封为“显灵义勇武安英济王”。特别是元末著名长篇小说《三国演义》产生以后，关帝更是名声大振，被认为是勇武和忠义的化身，成为“古今第一将”。桃园结义，千里走单骑，万军之中斩颜良、文丑，过五关斩六将，单刀赴会，刮骨疗毒，熟读《春秋》大义，大意失荆州，败走麦城等脍炙人口、妇孺皆知的故事均出自《三国演义》。明清时期，帝王对关羽礼遇有加，各种封号叠加在关羽头上，形成耀眼的光环，最高的封号是清代顺治帝给予的“忠义神武关圣大帝”。

历代帝王之所以推崇关帝，根本原因是关羽的忠、义、勇、武的品格集中体现了封建伦理道德。忠者，忠心耿耿于皇室。他忠于刘备，降汉不降曹，不留恋高官厚禄，千里走单骑寻找刘皇叔。义者，对朋友讲义气，为朋友两肋插刀在所不辞。他不忘桃园之盟，患难与共，生死相随。他勇武过人，于千军万马之中取上将首级如探囊取物，号称万人敌。关羽又好读《春秋》、《左传》，文韬武略双全，具备了大丈夫的所有美德。古人还认为关羽集“仁、义、礼、智、信”于一身：千里寻兄体现了“仁”，华容道放曹体现了“义”，保嫂秉烛达旦体现了“礼”，水淹七军体现了“智”，单刀赴会体现了“信”。当然，关羽的这些美德，一般的老百姓也是推崇的，所以关帝在民间拥有众多的信仰者。

随着关羽地位的不断提高，儒道释三教把关羽奉为神灵，儒学者称之为“关夫子”、“武圣人”，与孔子等同看待，道教封其为“关圣帝君”，佛教封其为“伽蓝神”。清代朝廷下令各州建武庙，春秋致祭，备受尊崇。明清时期，关帝庙遍天下，其中最著名的关帝庙是关羽的老家山西运城县解州西关的关帝庙，这是全国规模最大、最为壮

观，也是保存最完整的关帝庙，占地近30亩。楼内的关羽彩塑坐像，极为逼真传神，被公认为关帝的祖庙。北京正阳门的关帝庙也十分有名，传说这里的关帝很灵显，能保佑举子中进士，因此科举考试时，这里人山人海。

关帝信仰至迟在宋代传入福建，明清时期，福建各县都建有若干座关帝庙，文献记载，当时福州街巷随处可见关帝庙，泉州的关帝庙不下百座。明代谢肇淛说："今天下神祠，香火之盛，莫过于关壮缪。"① 李光缙在《关帝庙记》中也说："今天下祠汉寿亭侯者，遍郡国而是，其在吾泉建宫，勿虑百数。……上自监司守令居是邦者，迨郡缙绅学士，红女婴儒，亡不人人奔走，祷靡不应，应靡不神。"② 清代信仰关帝之风尤烈，福州梁章钜说："今吾乡街巷皆有关帝祠……即士大夫无不知敬关帝者。"③ 民国时期，信仰关帝之风不减，《永定县志》载："五月关帝诞辰，十一至十三结合，庆祝者遍乡邑。又六月二十四日重祝，亦有结会庆祝者。"④《宁化县志》亦称："武圣庙尤为灵应，士女祈祷者咸趋之。"⑤ 在闽南，每年中元都要举行迎神赛会，"泉中上元后数日为关圣会，大赛神像，妆扮故事，盛饰珠宝，钟鼓震铿，一国若狂"⑥。一般的神灵出赛，只能坐四抬大轿，惟有关帝、保生大帝、妈祖等才可坐八抬大轿，其中关帝又排在众神之前。每次赛神，"关大帝、吴真人灯牌以数千计，钟鼓架、香架以数百计，火炬亦千百计，长街一望，如星宿，如燎原。凡兹皆不招

① 谢肇淛：《五杂俎》卷一五《事部三》。

② 道光《晋江县志》卷一六《祠庙志》。

③ 梁恭辰：《退庵随笔》卷一〇。

④ 民国《永定县志》卷一五《礼俗》。

⑤ 民国《宁化县志》卷一一《礼俗志》。

⑥ 何乔远：《闽书》卷三八《风俗》。

而至，不约而同，欣欣而来，满愿而归者也”①。

台湾的关帝信仰是从大陆传去的，台湾学者认为：“明末郑成功来台，大陆移民为了开辟疆土，对抗番民，抵抗恶霸，到处都有称兄道弟的结义情形，台湾俗称‘换帖子’。兄弟们冒险犯难，披荆斩棘，始得耕渔而居，或营贸易，故其崇拜关公之义行而普遍奉祀，固属自然现象。……在本省奉祀的‘关圣帝君’的寺庙，约有三百五十余座，各县市皆有。台南、鹿港等地以泉州移民为主，称关公为‘文衡帝君’或‘伏魔大帝’，其寺庙特称为‘关帝庙’。宜兰、基隆等地以漳州人为主，称关公为‘协天大帝’，所以庙宇称‘协天庙’。”② 在福建数以百计的关帝庙中，与台湾关帝庙结缘最深的莫过于泉州通淮关岳庙和东山铜陵关帝庙了。

泉州通淮关岳庙（插页彩图3）在民国3年（1914年）之前称关帝庙，此庙创建于何时，文献没有明确记载，但至迟建于明初。民间传说，通淮关岳庙左边有通淮门城楼，形似圆鼓，右边是清净寺，矗立如钟，钟鼓相应，所以最为灵异，信徒最多。又由于通淮关岳庙坐落于交通要道，明清时期，泉州人移民台湾，都要经过通淮关岳庙，因此，许多人顺道到关岳庙乞求香火，带往台湾。

台湾最古老的关帝庙彰化关帝庙，建于永历二十三年（1669年），被称为“开基武庙”，其神像就是从泉州通淮关岳庙分灵去的。台湾云林保安宫的建造，也有一段神奇故事。据说在康熙三十六年（1697年），闽南移民乘木船前往台湾时，途中遇到狂风巨浪，同行的七艘木船已有六

① 乾隆《泉州府志》卷二〇《风俗》。

② 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第140~141页。

艘沉没，当时的情况惨不忍睹。在这千钧一发之际，那艘惟一未沉没的木船上，舟师举刀正想砍断船桅，以免沉船，这时关圣帝君显灵，站在船上，以手势示意舟师不要砍断船桅，可保平安无事。舟师听从关帝的指示，走下船仓，询问是谁带“关圣帝君神像”。当时，只有吴授满的3岁儿子吴佩身上，带有关圣帝庙香火。于是，关帝显灵拯救海难的事迹得到证实。舟师带领众人跪在船上祈求，若能平安登上陆地，将敬谢神恩。祈求祷毕，风平浪静，船只一帆风顺抵达台南安平港。众人集资演戏49天，以谢神恩。后来，舟师带人往福建泉州通淮关岳庙，恭迎神像回台湾，在保长湖建造庙宇，供奉关帝。所以至今台南、鹿港一带的泉州移民奉通淮关岳庙为祖庙。①

东山铜陵关帝庙（图5-13）建于明洪武二十二年

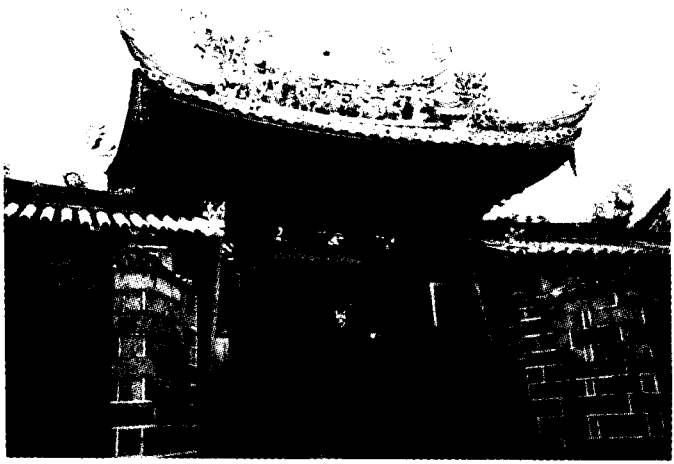


图5-13　福建东山铜陵关帝庙

(1389年)，当时称保安堂。明正德七年（1512年）扩建，改名关王庙。清代以来，多次修建，不但规模大，而且集

① 陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第93~94页。

闽南建筑之大成，十分华丽，特别是庙门的石雕和木雕，举世无双。由于清代铜陵是漳州人移民台湾的重要港口，因此，台湾不少关帝庙是从这里分香去的。其中，有几座关帝是聘请东山人模仿东山铜陵关帝庙的建筑式样兴建的。1933至1938年，东山人林保宗和侄儿林进添、林进金等三人先后到澎湖、台北建造4座关帝庙。据林进金回忆，他们从东山乘坐“捷安号”抵达高雄后，受到林成仔先生的热情款待。到了澎湖，被尊称为“唐山师傅”、“祖家师傅”，他们在澎湖三年，先后建造马公、赤嵌、小卷3座关帝庙。后来又被请去台北建造一座关帝庙，1938年工程即将完工时，被日本侵略者赶回东山。①

值得注意的是，在晋江金井岩峰西资岩崇义庙（插页彩图4）前竖立的《新建崇义庙碑》，记载该庙主神光绪年间从台湾凤山传回福建，并在闽南拥有众多信徒的情形，反映了闽台民间信仰密切的亲缘关系，碑文如下：

> 原夫兴基建庙，藉人力以奏功；维岳降神，关人心之诚敬。钜任之举非苟焉已，有其诚必有其神矣。溯自飞凤山之钟灵，在台众生受其拯救之恩。实繁有年，王衍香火而来唐，其时英灵已溥，由沙堤近薰于西资。当此南都沐佑，遐迩均沾，即金厦两岛及漳石二镇，亦携男带女接踵来岩，或求治病，或求解烟，符水丹沙遂服立效，足徵圣恩之浩大，诚无远而弗届耳。兹建圣庙于西资，甚得地势之吉，穴称金狮，庙号崇义，坐岩山而前映，拱围水以来朝。今庙爰兹告竣，唯善信之至诚，斯神灵之感应欤！末非敢擅笔，

① 刘子民：《寻根揽胜漳州府》，华艺出版社1991年版，第208~210页。

承诸董敬勒碑志，委原幕叙而书之。

光绪辛丑年重建崇义庙　荔月吉日①

有趣的是，在闽南和台湾，关帝还被当做商人的保护神，据说，关帝生前管理兵站，擅长算数记账，曾经设簿记法，发明日清簿，设有原、收、出、存四项，即后来通行的簿记法。② 而且关公的结义兄弟刘备曾经卖过草鞋、张飞曾经杀猪卖酒，关帝自然要体恤庇护商行后人。实际上，关帝之所以成为商人的保护神，根本原因是古代中国重农轻商，商人地位很低，经常受到官府的敲诈和地痞的豪夺，他们希望有一个有威有灵、公正信义的人来主持公道，保护他们，这种人在现实生活中找不到，就只好到神佛世界去找。关帝重义气、讲信用、轻财富的高尚品格，符合商人的要求，因此，一些商人就把关帝当做保护神。据统计，近年来，到泉州通淮关岳庙求财的闽台民众呈上升趋势，1985 年占香客的 10.8%，1987 年上升为 19.9%，1989 年占 40%，1993 年又上升为 45.5%，这种现象显然与近年来闽台商品经济迅猛发展有密切关系，也反映了闽台关帝崇拜具有鲜明的地域特征。③

据不久前统计，台湾有关帝庙 356 座，其中台南 43 座、高雄 43 座、云林 39 座、彰化 28 座、苗栗 28 座、台北 27 座、南投 26 座、宜兰 22 座，其余各县有数座到数十座不等。香火最盛的大概是台北的行天宫，最高大的关帝神像是新竹普天宫内的恩主公神像，高 120 尺。各地在农历正月十三日、五月十三日和六月二十四日均要举行隆重的祀典活动。近年来，每年都有数以万计的台湾同胞到

---

① 转引粘良图选校：《晋江碑刻选》，厦门大学出版社2002年版，第264页。

② 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第554页。

③ 郑国栋：《泉州通淮庙的恢复与关帝崇拜的现状》，《泉州道教文化》（关公信仰研究专辑），泉州市区道教文化研究会，1994年10月。

泉州通淮关岳庙和东山铜陵关帝庙进香谒祖，关帝信仰成为一条精神纽带，把闽台人民紧密地联系在一起了。

（二）保仪尊王

保仪尊王（图 5-14）又有“保仪大夫”、“英济王”、



图 5-14　保仪尊王塑像

“文武尊王”等称呼，台湾同胞俗称之“厄公”、“厄元帅”、“翁公”等，“翁公”是民间对男性最高的称呼，称保仪尊王为“翁公”，反映了保仪尊王在台湾民众心目中的崇高地位。

保仪尊王为何许人，民间有种种说法，最普遍的说法是张巡、许远。

据《旧唐书·忠义传》记载：安禄山叛乱时，黄河南北的大小官吏纷纷投降，只有少数忠臣义士宁死不屈，效忠朝廷，其中张巡、许远最为著名。

张巡是浦州河东人（今山西永济县），自幼博览群书，开元间中进士，出任清和令。史称：张巡“有能名，重义尚气节，人以危窘告者，必倾财以恤之”①。安禄山之乱时，张巡为真源令，号召千余人起来勤王，并以御史中丞之职与睢阳太守许远等坚守睢阳近一年，因弹尽粮绝，城破被俘。史称“巡神气慷慨，每与贼战，大呼誓师，眦裂血流，齿牙皆碎。城将陷，西向再拜，曰：‘臣智勇俱竭，不能式遏强寇，保守孤城。臣虽为鬼，誓与贼为厉，以答明恩。’及城陷，尹子奇谓巡曰：‘闻君每战眦裂，嚼齿皆碎，何至此耶？’巡曰：‘吾欲气吞逆贼，但力不遂耳！’子奇以大刀剔巡口，视其齿，存者不过三数”②。不久，张巡、许远为国捐躯。安禄山叛乱被平定后，为了表彰他俩的忠义，唐朝廷追封张巡为“扬州大都督”，许远为“荆州大都督”，并下令在睢阳立庙，称“双忠庙”。百姓对张巡、许远大义凛然、忠贞不屈的高尚品质佩服得五体投地，谓：“国士无双双国士，忠臣不二二忠臣。”

宋朝之后，张巡、许远备受百姓崇拜，特别是在外族入侵的南宋，民间流传许多张巡、许远显灵帮助官兵打胜仗的神话传说。明清时期，张巡、许远一身兼有司瘟疫、漕运和冥判等职能，祭祀他们的“双忠庙”在江南各地都可以见到。闽南一些地方，张巡、许远经常与岳飞一起被供奉在同一宫庙中，称“三忠庙”。据调查，泉州的鲤城区、丰泽区和洛江区有主祀张巡、许远的宫庙17座，陪祀7座。③惠安东部的张坑、北部的崇武，均奉张巡为铺境保护神。石狮市蚶江有忠仁庙建于清朝初年，原来是祭

① 《旧唐书》卷一八七下《忠义下》，中华书局1987年版。

② 同上。

③ 郑国栋、林胜利等编：《泉州市区寺庙录》，转引张吉昌：《张巡许远与泉州的“文武尊王”信仰》，《泉州民间信仰》总第16辑，2000年4月。

祀张巡、许远二尊王，后来改建，以中堂祭祀关圣帝君，张、许左右陪祀。[①] 甚至有学者认为，张巡、许远最初以“王爷”的身份被泉州百姓所信仰，尊称为“阿爷公”，“泉州各地祀文武尊王为保护神，约始于明代中期”。[②]

台湾的保仪尊王信仰从福建传入，现有以张巡、许远为主神的宫庙18座，分布在台北、云林、嘉义、高雄等地，其中台北最多，有9座。最早的双忠庙原名元帅庙，主祀张巡、许远，陪祀雷万春和南霁云，坐落在嘉义市，建于康熙二十八年（1689年）。[③] 台北集应庙在景美，当时这里是移民开垦景美的尾端，因此称境尾，由泉州来的张、高姓移民建造庙宇，奉祀保仪尊王为守护神。台北县深坑乡内湖中顺庙，是清初泉州姓陈的移民定居在这里开垦，从家乡带来保仪尊王的香火。后来他和当地的开垦者商议，为了祈求五谷丰登和全家平安，买了一尊谢恩神像，成立神明会，会员们凑齐一笔基金，以基金利息充做祭祀费用。后来，基金增多，就拿出一部分建造宫庙，香火旺盛。民国8年（1919年）宫庙被暴风雨摧毁，民国14年（1925年）重建。当地人把保仪尊王作为保护神，祈雨、驱蝗、打仗等都要求保仪尊王保佑。[④]

台湾民间传说张巡和许远被玉皇大帝封为神后，专司驱逐虫害，保护禾苗，在每年的五月十二日要为保仪尊王举行祭典，俗信其神舆过处，附近害虫将死尽，因此迎神舆须通过田中畦道，故其神舆极小，便于两人抬扛。祭典

① 张吉昌：《张巡许远与泉州的“文武尊王”信仰》，《泉州民间信仰》总第16辑，2000年4月。

② 陈垂成：《探索王爷信仰的衍变》，《泉州民间信仰》总第13辑。

③ 范咸：《重修台湾府志》卷一九《杂记》，《台湾文献丛刊》第105种。

④ 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第527~528页。

当日，住户要供奉牲醴和五味碗，犒赏其部下神兵。游行队伍，尤为盛大。入夜，住户宴请其亲朋。①

可能是爱屋及乌，百姓对张巡的儿子甚至张巡的崇拜者也加以崇拜，如张巡的儿子张亚夫，曾协助其父守卫睢阳，有“千胜将军”之美称。民间奉之为“千胜小王”，或陪享于张巡庙，南宋杭州还有专祀。北宋福建延平人谢佑，为人正直，对张巡之忠烈十分仰慕，发誓死后要做张巡庙的从神。生前就把自己的塑像立于张巡之侧，死后果然素著灵响，民间便奉其为神灵，并立庙祭祀。绍兴九年（1139 年）封灵惠将军，赐庙额正顺。

（三）水部尚书

水部尚书，又称尚书公，原名陈文龙，福建莆田人，“宋咸淳四年，廷对第一，官参知事，知兴化军，为贼所执，不屈死。明时显灵，护救封舟，封水部尚书，立庙闽省南关外。”② 福州最早的尚书庙建在乌龙江上段北岸的阳岐。古时，在阳岐临江边的玉屏山麓，有一过往船只停泊的码头，热闹异常，史称“化船道”或“兴化道”，经营南北京果杂货和土特产品生意的莆仙一带的商贾，要进入省城的船只多停泊于此。他们为祈佑生意兴隆，平安往返，于明洪武年间在兴化道旁大松树的浓阴下，建一庙坛，奉祀海上女神林默和抗元英烈陈文龙的造像，遗址至今犹存。明天启七年（1627 年），阳岐村民和水上居民以及莆仙一带的商贾，开始将原建在兴化道旁的小庙宇，移至阳岐村凤鸣山之阳新建，这也就是现在阳岐的“尚书祖庙”，其他的尚书庙都由此庙分炉而建成。从明永乐至清光绪，先后建有万寿、新亭、龙潭、竹林等四座尚书庙，

① 吴瀛涛：《台湾民俗》，（台湾）众文图书股份有限公司，第15~16页。

② 齐现：《绫琉球志略》，日本冲绳县立图书馆，昭和五十三年（1978年）影印本。

纪念这位乡贤，并先后奉之为福州府城隍庙主神、内河保护神、航海保护神。

马祖也有三座供奉陈文龙的尚书庙，即：北竿乡塘岐村水部尚书庙，祀神源自福州台江区万寿尚书公庙；东引乡中柳村璇玑庙，源自福州台江；南竿乡清水村白马王宫，源自琅岐。其中规模最大的是北竿水部尚书庙。“民国三十年间，北竿渔民萧亚金妻周氏，人称亚金嫂，赴大陆福州台江区坞尾万寿尚书公庙，祈得尚书公分炉至炽坪家中，供乡亲膜拜，后来筹资建庙。”① 尚书公在马祖信徒颇多，庙宇的造型气势磅礴，十分壮观。陈文龙的英雄事迹可谓妇孺皆知，许多父母从小教育孩子要学尚书公忠心报国。2001 年 2 月 11 日，马祖北竿乡水部尚书庙平安民俗交流团到福州市台江区万寿尚书公祖庙进香，进香团乘着“顺利号”从马祖直航至福州马尾港（双马直航），引起轰动（图 5-15）。《福州晚报》用“咫尺海峡不再是天



图 5-15　马祖尚书庙到福州台江尚书祖庙进香谒祖

① 《马祖地区庙宇调查与研究》，（台湾）连江县社会教育出版社2000年版，第3页。

涯”报道此事，文中高度评价了这次活动。“双马直航”不仅有利于两岸人民来往，同时也是两岸关系发展的重大突破，可以说民间信仰在此发挥了很大作用。

三　乡贤崇拜

乡贤崇拜是指对为地方的安定、建设等做出贡献的平民百姓的崇拜。此类地方神颇多，或好善乐施，或扶危济困，或见义勇为，或抵御强敌，或孝敬父母等等。闽台共同奉祀的乡贤不多，著名的有青山王和广泽尊王等。至于闽台一些地方各自崇拜的乡贤，人数众多。

（一）青山王

青山王又称青山公、灵安尊王等。据《惠安县志》记载，青山王原名张悃（又作“梱”），是五代时闽王的部将，曾率兵驻扎惠安的青山一带，抵御海寇入侵，有功于民，去世后百姓立庙祭祀。[①] 宋建炎间（1127~1130 年），因张悃“阴助”官兵抗御海寇有功，朝廷“赐庙额诚应，封灵惠侯，妻华氏封昭顺夫人。景炎元年（1276 年）进封灵安王，夫人封显庆妃。至今有司，岁一致祭”[②]。后来，成为惠安县城隍。[③]

供奉青山王的庙宇一般称“青山宫”，最早的青山宫建于北宋太平兴国年间。传说太平兴国六年（981 年）惠安建县时，首任知县崔知节入乡随俗，往祭张悃坟墓，以安民心。岂料正上香膜拜时，墓碑突然向前倾倒，只见墓碑北面刻着一首五绝：“太平兴国间，古县本惠安。今逢崔知节，送我上青山。”字迹斑驳，绝非新刻。知县惊异，

① 嘉靖《惠安县志》卷二《山川》。

② 嘉靖《惠安县志》卷一〇《典祀》。

③ 详见郭志超：《惠安青山王（城隍）信仰及其在台湾的传播》，《福建史志》1996年增刊“闽台首届城隍历史文化学术研讨会论文专辑”，第55~58页。

询问乡老，知境内确有名叫“青山”的地方，以为是张悃显灵，遂将坟墓迁往青山山麓，并建庙祭祀，岁时供祭。明清时期，青山王成为惠安县影响最大的神灵之一，各地都盖有青山宫，至今全县有大小青山宫近百座。每逢三月初十（青山王忌日）和十月廿三日（青山王诞辰），惠安县百姓必举行隆重的祭典。旧时，举行祭典时，值年炉主还要把三个玉环（据说是张悃的遗物）摆在香案上供奉。祭祀后，往往要抬出青山王绕境，沿途铺户张灯结彩，设香案，供四果香花。

青山王信仰还传到台湾，台北、新竹、台中、彰化、云林、高雄等地有23座分庙。据《台湾民俗源流》记载：清朝末年，惠安有几个信徒为了修建青山王庙，便捧着青山王的神主渡海到台湾募捐。到了台北万华（今台北龙山区），有一家商店的古井里出现蟾蜍精，无人敢住。青山王神主正愁无处安放，便将神主镇压在古井上，蟾蜍精逃之夭夭。当地百姓纷纷捐款，很快募得一大笔款子。当他们几次要把神主捧回惠安，都遇到大风大浪，于是大家以为青山王看中台湾，不想回去，便把在原来闹蟾蜍精的地方建造庙宇，供奉青山王。[①] 台北市贵阳街青山宫的神像也是从大陆迎来的。咸丰六年（1856年）艋舺发生瘟疫，民众想尽办法也无法抑制瘟疫的流行，搞得人心惶惶。正在这时，移民从福建请来灵安尊王，为了祈求瘟疫的停止，百姓纷纷捐资盖庙。[②]

（二）广泽尊王

广泽尊王（图5-16）全称“威镇忠孚惠威武烈保安

① 娄子匡《台湾民俗源流》中《青山王》篇，（台湾）东方文化书局1972年版。

② 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第630~631页。

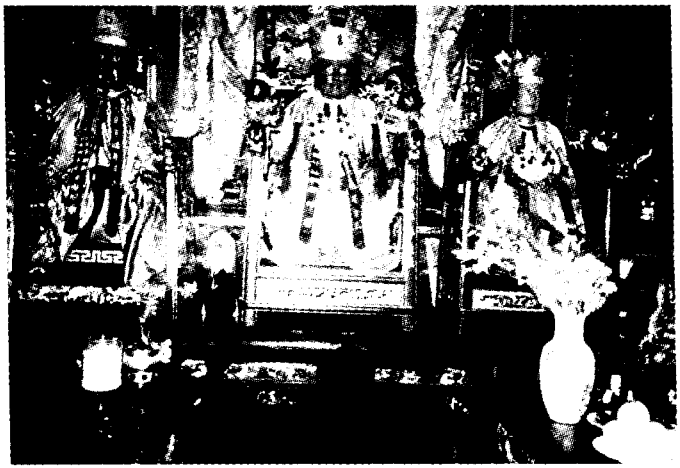


图 5-16　广泽尊王塑像

广泽尊王”，又称保安尊王、郭圣王、郭王公、郭姓王等，原名郭忠福，安溪县清溪人（一说南安县郭山人），生于后唐同光元年（923 年），以“至孝”闻名。据文献记载，郭忠福小时候因家贫为人牧牛，虽离家数里，但每天傍晚必回家侍奉双亲，风雨无阻。后来，其父病逝，郭忠福千方百计借钱安葬父亲，并偕母亲迁居南安凤山（今诗山），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。乡人感到蹊跷又念郭忠福平时至孝父母，就在郭山下立庙祭祀，称郭山庙，又称将军庙、凤山寺。又传郭忠福平时以纯孝为乡人所赞扬，又有忠君报国之情怀，他生逢乱世，经常哀叹自己年少，无力报效国家。一日，离家出走，一去不复返。后来，有人发现他蜕化于树上，历数月尚有体温，百姓以为郭忠福非凡人，便立庙祭祀，十分灵验，有求必应，成为一方的保护神。

郭忠福生前虽然仅仅为一名牧童，成为神祇后，百姓就赋予他各种职能，几乎无所不能，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，悉且久”①。各种神话传说相继产生。宋代，郭忠福先后受朝廷的两次敕封，绍兴间敕封“威镇文泽侯”，庆元间加封“威镇忠应孚惠威武英烈广泽尊王”。宋代的广泽尊王在南安等地有一定的影响，明清时期其影响超出南安县，据《郭山庙志》记载，清末仅南安十一都、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，以及厦门、漳州等闽南广大地区都建有广泽尊王庙。福州、福鼎、龙岩、泰宁也有百姓奉祀广泽尊王，甚至广东、浙江、四川、湖南等也有信仰广泽尊王者。农历八月二十二日是广泽尊王诞辰，凡闽、浙、吴、粤及南洋群岛到庙进香者，数以万计。据乡老云，先前交通不便，省外香客步行至南安凤山寺进香，他们出门时把雏鸡放在篮子里，沿途喂养，到凤山寺时雏鸡已长大，可为供品，虔诚之至，可见一斑。

广泽尊王信仰大概在清代初期传入台湾。据台南《西罗殿志》记载：康熙元年（1662年），泉州府南安县郭氏六房祖先，恭奉郭圣王分身，来到当时已经是台南府五条经济命脉的五条港总水口镇渡头一带，以当码头工为生。他们特别团结，剽悍勇武，后来成了镇渡头的码头老大。供奉郭圣王的馆所，也由简陋的“圣公馆”，发展为规模宏大的西罗殿，而且随着时间的推移，一次比一次修建得

① 光绪《郭山庙志》卷六《艺文》。

华丽堂皇。当时，码头工人的经济收入不多，男孩子从小就必须在码头打零工，贴补家用，但必须满16岁才可以赚“大人钱”。所以当孩子满16岁时，父母便酬谢神明，宴请亲朋，形成了“做十六岁”的习俗，并得到他人的仿效，很快就在台南盛行起来。台南“做十六岁”的习俗，便是从这群南安郭氏后裔开始的。民间又传说这是为了纪念郭圣王，因为当年郭圣王是在16岁成神的。台湾的民众相信广泽尊王最善于庇佑移居外地的人，越是远方的人祈求越灵验。

台湾信仰广泽尊王的人很多。据1985年调查，台湾共有广泽尊王庙55座，其中台中9座，台南10座，高雄10座，屏东6座，宜兰4座，其余16座分布在台湾各县。福建移民来台湾时，都把此神的神像装进小箱里，当作个人的守护神带来台湾。比较有名的广泽尊王庙是台北的凤山寺、玄安坛，台中的圣天宫、保安宫，嘉义的龙山寺、安和宫，台南的西罗殿、朝天宫，高雄的金山寺、龙凤宫，台东的慈善堂，鹿港的凤山寺，土库的凤山寺等。最负盛名的是台南西罗殿，300多年来香火不断，清代咸丰年间钦命台澎水陆挂印总兵恒计题写的匾额“恩佑全台”仍高高地挂在那里，对广泽尊王予以很高的评价。广泽尊王庙近年来又增加不少，分布在台湾各地。

台湾的广泽尊王庙均认南安县凤山寺为祖庙，不少庙的庙名称“凤山寺”，台南西罗殿（图5-17）的庙额之上也高悬“凤山古地”巨匾，以示不忘根源。民国16年（1927年）之前，台湾的广泽尊王信徒，每三年都要组团一次到南安县凤山寺祖庙进香朝拜。后来，由于战乱等原因而中断。近年来台湾进香团又纷拥而至，仅1990年就接待台南、台北、新竹、高雄等10多个县市的57个进香团。1991年3月19日，台南西罗殿进香团一行114人，

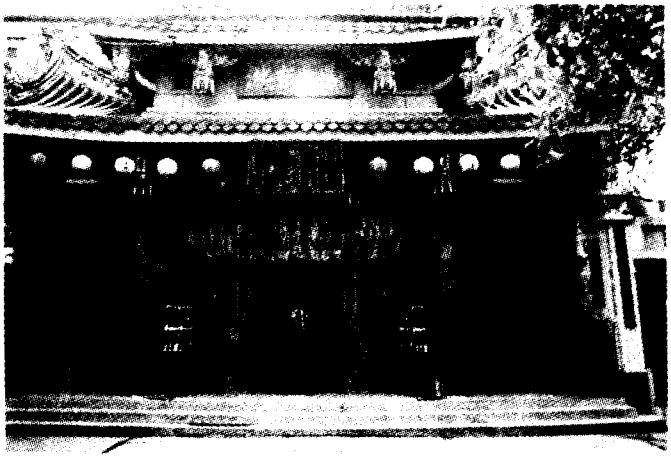


图 5-17　台南西罗殿

第三次来南安凤山寺谒祖，显示了这座开台广泽尊王庙与大陆祖庙凤山寺的密切关系。[①] 近几年来，凤山寺祖庙每年接待台湾香客数以万计，两岸之间的交往日益密切。

① 陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第193~194页。

第六章　道教与佛教俗神崇拜

道教俗神主要由具有神仙色彩的历史人物、传说人物和具有“法术”的方士、道士构成。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，从创立开始，就不断从民间信仰中吸收养分，以充实自己的理论体系。同时，道教在其发展的过程中，对民间信仰产生重大影响，其中最直接的影响是大批道士或神仙成为民间信仰的崇拜对象。在闽台，道教俗神崇拜与巫术结下了不解之缘，影响较大的道教俗神有城隍、法主公、财神、三界公等。

佛教俗神崇拜是指以世俗化的菩萨或具有某些“法力”或“灵异”的僧尼为崇拜对象的民间信仰。佛教传入中国后，为了能在中国扎根发展，对中国传统文化采取妥协、退让和融合的态度，世俗化是佛教在中国发展演变的总趋势。一些僧尼积极介入社会生活，主持或参与民间各种祈福禳灾活动，一旦偶有“灵验”，百姓便奉之为神；还有一些僧尼积极参与修桥铺路、扶危济困等社会福利事业，为百姓做了许多好事，死后也被奉为神明。在闽台影响较大的佛教俗神有观音、清水祖师、定光佛、泗州佛等。

第一节　道教俗神崇拜

一　城隍崇拜

城隍，百姓又称城隍爷，它是从上古蜡祭八神之一的水庸演化而来的。最初人们只是对城池本身进行崇拜，从

宗教学的角度说，属于自然崇拜的范畴。汉代，城隍信仰逐渐人格化，传说楚汉战争时，刘邦的御史大夫周苛坚守城池，决不投降项羽，城池被攻破后，项羽将他处以非常残酷的烹刑。刘邦建立汉朝后，为悼念周苛的忠烈，封他为城隍。有文献记载的最早的城隍庙建造于三国时期的东吴赤乌二年（239 年），距今近 1800 年。

汉代至唐五代，城隍（图 6-1）的职能主要是保护城



图 6-1　城隍塑像

池。宋代之后，城隍的职能扩大为主管本城的降雨抗旱、放晴防涝、五谷丰收、生儿育女、发财致福、消灾弭祸、生死寿夭等阳间之事，甚至职掌阴司，掌管一城亡魂。明代，开国皇帝朱元璋特别重视城隍的作用，把城隍祭典列入国家祀典，并以城隍所辖的城池大小为之封爵进位；京都、开封等地的城隍封为“王”，正一品；各府城隍封为

“公”，正二品；各州城隍封为“侯”，正三品；各县城隍封为“伯”，正四品。

明代城隍的监察职能大大强化，城隍作为冥冥之中的神灵，掌握着监察地方官吏和百姓命运的大权。地方官上任时，必须亲自到城隍庙进香，表明自己清正廉洁的心迹，接受城隍的监督。如康熙五十三年（1714年），俞兆岳调任台湾知县，下车后就直奔县城隍庙，祷告一番，发誓“毋贪财、毋畏势、毋徇人情”。嘉庆十五年（1810年），台湾彰化知县杨桂森撰写《履任告城隍文》，表明自己在任期间励精图治、不徇私情的决心。城隍对百姓的监察更是周密，凡是城隍管辖范围内的百姓所做的任何善事和恶行，神灵都要向城隍报告，由城隍记录在案，予以赏罚，分毫不差，只不过报应的时间早一些或者晚一点罢了。广东南澳县深澳城隍庙有一副对联写道：

阴报、阳报、早报、迟报、善报、恶报，终须有报；

天知、地知、你知、我知、神知、鬼知，无所不知。

台湾彰化城隍庙也有类似的对联：

阴报、阳报、迟报、速报，终须有报；

天知、地知、子知、我知，何谓无知。

许多城隍庙的大门口上方悬挂一只大算盘，也是表达善恶总有一天要接受城隍爷清算，谁也不要想蒙混过关，所谓“蒙千蒙万蒙不过城隍”。如福建沙县城隍庙大门上方高悬一个大算盘，配上一副对联，写道：“世事不须空计较，阴曹自有大乘除。”台湾新竹城隍庙如出一辙，大门上方也挂有硕大算盘，并且配上类似的对联：“世事何须多计较，神天自有大乘除。”暗示人算不如天，一切都要接受神天的监察。

无独有偶，福建漳浦城隍庙和澎湖文澳城隍庙的对联也表达了劝善惩恶、轮回报应的观念，且字样几乎完全相同，显然存在着某种渊源关系。

漳浦城隍庙的对联是：

为恶必灭，为恶不灭，祖有余德，德尽乃灭；

为善必昌，为善不昌，祖有余殃，殃尽乃昌。

澎湖文澳城隍庙的对联是：

为恶必灭，为恶不灭，祖宗有余德，德尽乃灭；

为善必昌，为善不昌，祖宗有余殃，殃尽乃昌。

由于城隍具有监察地方官和百姓的职能，人们自然就以高标准人格来挑选城隍神了。历史上官民承认和奉祀的城隍神大致有这样三种类型：

第一种是勤于政事、精于吏治的清官良吏。如宋代名臣蔡襄在担任福州太守和泉州太守期间，勤于政事，精于吏治，兴利除弊，为百姓做了大量好事，死后，百姓将他的塑像安放在福建都城隍庙祭祀。宋代韩国华，在出任泉州太守时，也有德政，死后百姓将其封为泉州府城隍。

第二种是铁面无私、刚正不阿的清官。如明代浙江按察使杭州周新，以善于判案著称，他不畏权贵，秉公执法，被百姓所拥戴。后来遭到奸臣陷害，被杀害。死后，百姓崇拜其高尚人格，奉其为杭州城隍。

第三种是抗击外侮、守卫疆土的忠烈之士。如“留取丹青照汗青”的抗元民族英雄文天祥被奉为北京城隍，抗元民族英雄陈瓒奉为兴化军城隍，其侄儿陈文龙也是抗元民族英雄，也被奉为福州府城隍。①

台湾最早的城隍庙建于17世纪中叶，郑成功收复台

① 参见卢美松：《古代城隍信仰中的吏治精神》，《福建史志》1996年增刊“闽台首届城隍历史文化学术研讨会论文专辑”，第34~36页。

湾后，就在台南建造府城隍庙。康熙统一台湾后，清政府在台湾设立一府三县，郑成功建造的城隍庙被继承下来，仍作为台湾府城隍庙（图 6-2）。康熙年间，台湾县、诸

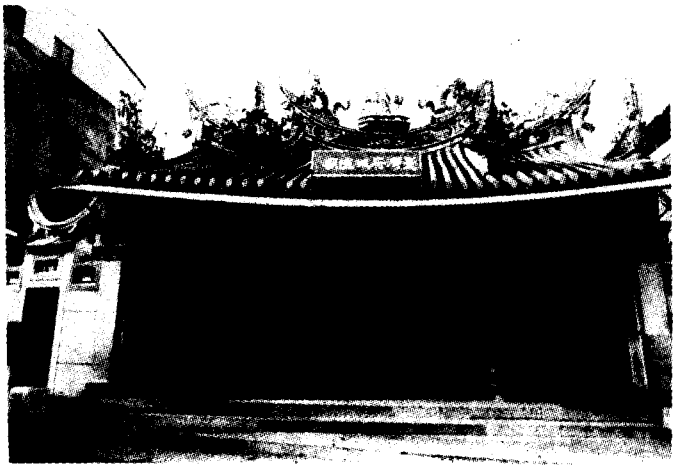


图 6-2　台湾府城隍庙

罗县、凤山县的城隍庙相继被建造。乾隆之后，台湾城隍庙数量增加，至 1935 年台湾有大小城隍庙 27 座，1981 年发展为 55 座。台湾城隍庙的数量不是太多，但各地陪祀城隍的庙宇却不计其数，影响很大，是台湾民众祭祀最普遍的十大神明之一。

城隍信仰与其他神灵信仰有一个很大的不同点，就是城隍信仰具有强烈的区域性。各地城隍都有固定的管理区域，某县城隍管理本县范围内的阳间、阴间之事，某州城隍则管理本州范围内的阳间、阴间之事，某府城隍则管理本府范围内的阳间、阴间之事，某省城隍则管理本省范围内的阳间、阴间之事，楚河汉界，互不侵犯，因此，城隍信仰原先并无分灵、分香之说。但台湾城隍信仰具有特殊性，有些城隍庙分灵于闽南。据调查统计，台湾各地主祀、陪祀晋江永宁城隍的庙宇有 100 多座，由安溪城隍分

灵台湾各地的“清溪城隍”庙宇多达221座。[①] 台湾比较著名的而且与福建有密切关系的城隍庙有：

新竹城隍庙，原名竹堑城隍庙，位于新竹市中心区，建造于乾隆十三年（1748年），在台湾也算是一座历史悠久的城隍庙。此城隍庙由福建同安移民王世杰捐地，淡水同知曾日瑛出面募款而兴建起来的，原来是县一级的城隍庙，光绪元年（1875年），清政府增设台北府，新竹为府城，于是新竹的城隍就升格为府一级的城隍庙。光绪十一年（1885年），台湾建立行省，省会定在台中，但台中的各种设施没能跟上，巡抚衙门暂时设在台北。由于新竹处于台北和台中之间，文风鼎盛，城隍庙又以灵验闻名，当地百姓向朝廷请封，光绪十七年（1891年），皇帝颁赐“金门保障”匾额，敕封新竹城隍为“威灵公都城隍”。民间则传说，新竹某知县受城隍神托梦，把失散多年流落在外的皇子保护起来，并专程护送到京城。皇帝除了让新竹知县升官加爵外，还加封新竹县城隍为都城隍。[②]

台北松山霞海城隍原来是福建同安县五庄乡的守护神，道光年间，同安籍的移民从该庙分其香火，东渡台湾，建庙于艋舺八甲庄。咸丰年间，艋舺的同安人与晋江、南安、惠安人发生械斗，同安人被打败，携带城隍爷冲出重围，移居大稻埕。几十年之后，大稻埕一带商业蓬勃发展，成为重镇，同安人将因祸得福归功于城隍爷保佑，对城隍爷更加崇拜，后来建造城隍庙。其庙规模不大，而且是民建的，但香火很盛。每年农历五月十三的城

① 转引连心豪：《试论城隍崇拜社会功能的衍化》，《福建史志》1996年增刊“闽台首届城隍历史文化学术研讨会论文专辑”，第7页。

② 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第64~65页。

隍爷祭典，都要抬城隍爷巡境，参加的民众数以万计。①又传光绪十年（1884年），法军攻打台湾，城隍爷显灵，赶走了法国侵略者，被朝廷封为“威灵侯”。②

由于台湾城隍庙源自福建城隍庙，因此在宫庙的建筑风格、神像的雕塑、陪祀神等方面都大同小异，如陪祀神有六司、文武判官、七爷、八爷等。七爷、八爷俗称“高仔爷”和“矮仔爷”，七爷名谢必安，八爷名范无救，相传他们是福建闽县人，少小结义，情同手足。一日，二人相偕出游，走到南台桥，遇上暴雨，七爷回家取伞，八爷在桥下躲雨。不久，山洪暴发，七爷被淹死，八爷痛不欲生，随后自尽。二人死后，阎王嘉其义气，命在城隍驾前为吏，专门捉拿押解犯人。七爷头戴高帽，帽子上写有“一见大吉”，八爷的帽子上写有“一见生财”（或“善恶分明”）。传说遇到七爷神游，只要跪下谢福，则会平安无事，所以人称“一见大吉，谢必安”。如果遇到八爷神游，就一定没命，故人称“犯（范）无救。”③

城隍爷显灵保佑百姓的神话传说听起来确实让人入迷，但不一定信以为真。在科学技术不太进步的古代，人们将希望寄托于超自然的力量，无可厚非。对城隍神的信仰，曲折地反映了人们对地方官吏高尚人格的要求，对“青天老爷”的呼唤，对清明政治的憧憬！

近年来，台湾的城隍信徒纷纷到福建寻根谒祖，如1990年9月以来，台南县六甲乡保安宫、南投县竹山镇灵德庙先后四次组团到福州拜谒城隍祖庙，并捐资修建祖

① 详见林其泉、吴天发：《唐山过台湾的城隍爷》，《福建史志》1996年增刊“闽台首届城隍历史文化学术研讨会论文专辑”，第50页。

② 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第66页。

③ 同上书，第54~55页。

庙。石狮永宁城隍庙和安溪凤山城隍庙更是台胞进香谒祖的圣地，来这里进香的台胞络绎不绝。如今，真正信仰城隍爷超自然力量的人恐怕不会太多，台湾同胞不辞辛劳，纷纷来福建祖庙进香谒祖，是不是蕴含着传统文化的认同这样更深刻的内涵？

二　张法主公崇拜

张法主公（图 6-3）在历史上确有其人，他祖籍福建永

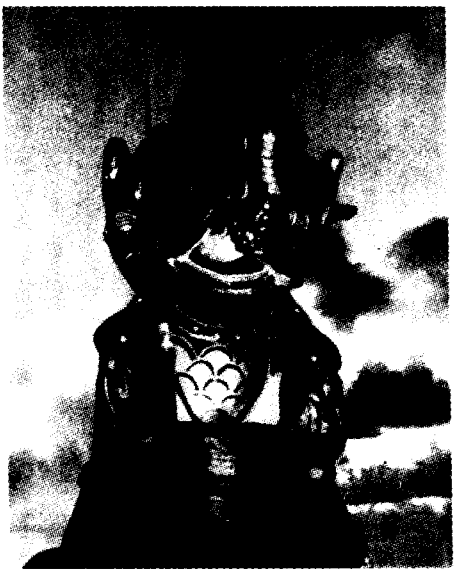


图 6-3　张法主公塑像

泰（也有人说他是闽清人），出生于南宋绍兴九年（1139年），名慈观，也有写成自观。他家道贫寒。自幼当牧童。十岁那年他上山砍柴，遇两位童颜鹤发的老者在山顶的石盘上弈棋，张慈观走近观看，老者送给他一颗不成熟的桃子，慈观吃了一半，感到苦涩，就将另一半扔掉。张慈观下山时，顿觉身体飘飘然，知道是仙人赠送的仙桃。他长大后，游历福建各地，有各种神通，能为民祈雨、除妖、

治病，关于他的神话传说也在福建各地广为流传。宋淳熙十年（1183年），张慈观在石牛山九龙潭羽化飞升。传说被上帝封为监雷真圣君，被明正德皇帝敕封为法主公。①

在历史上，台湾的张法主公信仰是随福建移民传到台湾的，传播的渠道有两条：一是随闾山派道士入台。大约在明末清初就传入台湾，与台湾道教的兴衰紧密地联系在一起，至今台湾道教中的“法主公教”仍有较大影响。二是随民间信仰入台。约在清朝中叶至清末从福建的不同地区传入台湾。据记载，台湾宜兰县的再兴宫是台湾最早的法主公庙，创建于乾隆六十年（1795年），香火是由福建德化县移民带去的；宜兰县苏澳晋安宫法主公是福建永春人在清末传去的；台北大稻埕的法主公庙是从福建安溪县分香去的。据记载，此庙建于同治年间。光绪十九年（1893年），大稻埕茶商陈基愈专程到厦门雕塑一尊法主公的神像，捧到安溪县庄乡的法主公庙开光，然后迎回台湾的家中祭祀。此神灵显无比，应附近居民一再恳求，由茶商捐资建庙，供奉这座神像。

关于闽台法主公信仰的源流关系，我们从神话传说也能看出其蛛丝马迹。在台湾，福州人聚居的地方流传着这样的传说：福州某桥下有一处万丈深渊，江底有一庙，庙门三千年一开，如有人能参拜此庙，即可成为神仙。一日，一只鳄鱼浮水求食，数十日无人敢接近。法主公抓了一只狗来喂它，鳄鱼十分高兴，尾巴上现出“如山大法院”字样，原来此鳄鱼是江底神庙的使者，从此以后，法主公就有了神通法力。上述传说与道教闾山派的传说联系

---

① 关于张法主公信仰，详见叶明生：《闽台张圣君信仰之探讨》，《福建道教》1999年第2、3期，2000年第1期；王见川：《“法主公”信仰及其传说考察》，（台湾）《台湾宗教研究通讯》第2期。

在一起，鳄鱼尾巴上现出“如山大法院”的“如山”字样，应是“闾山”的讹音，与《闽都别记》中记载的临水夫人到江底神庙拜师的神话基本相同，显然，上述神话传说是福州人传到台湾去的。

而在台湾闽南人聚居的地区，流传更广的是这样的神话传说：相传宋开庆元年（1259年），永春九龙潭石牛洞中，潜伏着一条三叉尾巴的蛇妖，经常出没伤害生灵，附近百姓每年献上一对童男童女，以求平安。当时安溪有张、萧、洪（一说章姓）三位结拜兄弟，自告奋勇入蛇洞杀蛇妖。三人齐心协力，张姓扼住蛇首，脸部被蛇妖吐出的毒烟熏黑，萧姓手持月斧猛砍蛇身，与蛇妖展开激烈搏斗，满脸通红，并失手误伤洪姓额部。经过一番恶斗，终于制服了蛇妖，三人也化为一缕青烟升空而去。所以，在台湾许多地方，法主公庙往往供奉张、萧、洪三位神像，黑脸为张法主公、红脸为萧法主公，青面且额头上有斧痕的是洪法主公。此神话传说主要流传于泉州地区，显然台湾的上述神话传说主要是由闽南人传到台湾去的。

台湾地区以法主公为主神的庙宇共有19座，主要分布在台北、彰化、云林、嘉义、台南、高雄、宜兰等地，至于以法主公为副神的宫庙更多。在台湾民间，还形成法主公教（闾山教的分支），虽然托许真君为教主，实际上供奉张圣君，主要法事是请神、送煞、消灾、课诵、调营等，尤其是调营最为常用。其势力虽然不及三奶教，但在乡村还是有影响的。刘枝万先生指出：台湾“法主公教起源于福建永春州，而传自泉州”①。

张法主公的神诞是农历的七月二十三，每逢这一天，

① 刘枝万：《中国民间信仰论集》，（台湾）“中央研究院民族学研究所”，1994年第2次印刷，第208页。

台湾各地都要举行隆重的庆典。台湾光复后，张法主公的诞辰统一改在农历十月二十五。而在大陆，张法主公的神诞仍然是农历的七月二十三，萧公的诞辰为六月二十九，章公的诞辰是十月十六。每逢这些神灵诞辰，德化石牛山法主公祖殿必举行隆重的庆典。这时，除了福建各地的分庙前来进香外，近年来台湾的法主公庙也来这里进香谒祖。

法主公祖殿保存着比较完整的道教法式，包括祈祷、符箓、禁咒等，以符箓为例，种类繁多，有治病符、驱鬼镇邪符、催生符、护身符、治灾害符、治瘟疫符、招财符、押煞符、治家禽家畜符等等，每一类符箓少则三五道，多者几十道，据说一共有数千道符箓，洋洋大观，是其他宫庙不能相比的。这些独具特色的法式，引起台湾法主公信徒的极大兴趣。1997 年，宜兰县道士黄明胜先生专程到德化石壶祖庙，拜黄法传道长为师，学习道法。法主公信仰成为闽台两岸人民联系的重要纽带。

福建德化的石牛山作为道教圣地和风景旅游区早在 1988 年就被德化县人民政府列为文物保护单位。石牛山是一个典型的放射状的火山塌陷盆地，至今仍有古火山的痕迹。由于是火山形成的山峰，独具特色，这里的风景具有山险、峰奇、石怪、洞幽等特点，著名的思想文化史专家、复旦大学教授蔡尚思赞扬石牛山为“第一奇石山”。石牛山又有闽台和东南亚地区颇有影响的张法主公的祖殿石壶祖殿，作为道教圣地，每天迎接着八方来客。1989 年以来，台湾的法主公信仰者到石牛山进香谒祖的络绎不绝。有的台胞为了寻找到张法主公的祖殿，辗转数千里，经历了千辛万苦，才圆了多年的梦。如 1997 年 12 月 18 日，台北县板桥市莲圣宫住持陈昭贤一行 3 人，为了寻找张法主公的祖殿，由台湾到北京，再从北京到厦门，又从

厦门寻找到安溪、永春，最后来到德化石牛山石壶祖殿才如愿以偿。他们为寻到了宗教信仰的“根”而高兴得热泪盈眶，举行隆重仪式参拜法主公后，还恭请一尊法主公的神像回台湾。

三、财神崇拜

财神是中国民间的俗神之一，它最早产生于中原地区，后来随着中原汉民的不断南移，财神信仰也被带到了福建。在福建，财神信仰虽也加入了一些地方特色，但大体上还是与中原保持一致的。在民间，人们供奉的财神一般分为两类：文财神和武财神，文财神有比干、范蠡，武财神有赵公明、关公。此外还有五显、五通、五圣、江南五路神、五盗将军、利市仙官等也被奉为财神。

明末清初，闽人大规模移居台湾，其主要原因虽是闽沿海地区人多地少，生活艰难，但另一重要原因是台湾土地肥沃，一年所生产的粮食，足够供四五年食用。他们将自食有余的粮食，运回内地销售，可以获取丰厚的利润，所以台湾的农业经济一开始就带上商品经济的性质。《赤嵌笔谈》说：“（台湾）三县皆称沃壤，水土各殊。……然必晚稻丰稔，始称大有之年，千仓万箱，不但本郡足食，并可资赡内地。居民只知逐利，肩贩舟载，不尽不休。”① 台湾经济的另一支柱蔗糖也大多数销往内地，“全台仰望资生，四方奔走图息，莫此为甚”② 。在这样的经济条件下，重利成为台湾移民中占主导地位的价值观，并对近现代闽南和台湾历史的发展产生了重大的影响。因此，台湾的财神庙很多。台湾的财神信仰是随移民从福建传去的，

① 《赤嵌笔谈》。

② 同上。

所以与福建的大同小异。在台湾民间，财神也有文、武之分。文财神是比干、文昌帝君，武财神是赵公明、关公，另外还有五路神、沈万山、土地公等（图 6-4）。



图 6-4　台湾文武财神塑像

在民间年画中，文财神一般为文官打扮，头戴宰相纱帽，五绺长须，手捧如意，身着蟒袍，足登元宝，据说这就是比干。大家都知道比干是殷纣王的叔父，此人为人正直、忠诚，被后人所称颂。但他又如何成为财神呢？据《封神演义》，因比干屡次上谏言而得罪了纣王，纣王就以比干的心有七个窍为由，把他的心挖出来。民间传说，纣王派人挖他的心时，比干怒视纣王，自己将心摘下，扔于地上，然后走出王宫，到了民间，他把自己的财物散发给老百姓。比干没了心，成了无心之人，无心就无偏无向，办事公道，在他手下做买卖，大家都没有心眼儿，公平交易，谁也不会坑骗谁。这可能是他被奉为财神的直接原因。另一种说法，因为比干心地纯良、正直，所以姜子牙在封神时，把比干封为文曲星君，掌握天下读书人的功名。在科举取士的时代，士人学子以取科名为重，一切财

禄都在科举中求，因此读书人多供奉他，后传到民间而成财神。

与文财神相比，武财神赵公明的故事就更传奇了。赵公明是道教中虚构的一个神灵，在隋唐时代赵公明被列为五瘟神之一，明代又为八部鬼帅之一，后为张天师守护丹炉，封正一玄坛元帅，直到许仲琳、李云翔《封神演义》中，才有了财神的雏形。书中说赵公明原是商朝的武将，周伐商时阵亡，后被追封为金龙如意正一龙虎玄坛真君，率四位正神，分别是招宝天尊萧升、纳珍天尊曹宝、招财使者乔有明、利市仙官姚迩益，负责迎祥纳福。也许是因为这四位正神与钱财有关，所以赵公明也沾了他们的光而成了财神爷。民间在年画中常把赵公明和他的四位部将画在一起，称为五路财神。或传说，赵公明擅长于蓄财，积成巨富，所以后人称他为财宝之神。在台湾，民间多祭武财神赵公明，一般称其为赵玄坛。每到上元节，民间都要举行隆重的拜祭仪式。上元节这一天夜里，人们把赵玄坛的神像安置在竹椅上，再在椅的两边绑上两根竹竿，做成轿子的样子，然后由四个赤膊的壮汉抬着，到街上去巡游，称其为“走佛”。在敲铜锣的人的引导下，四名壮汉就抬着神像一摇一摆地跟着。沿途的人家一听到铜锣声，就赶紧准备好鞭炮，当神像一到，就把点燃的鞭炮扔向壮汉。据说赵公明怕冷，所以人们才拼命放鞭炮为他驱寒，而四名壮汉之所以毫无惧色，是因为神灵附体，才不会有烧热或疼痛感。

总之，不管财神以何种形象出现，最重要的一点就是他必须正直无私，提醒人们“君子爱财，取之有道”，还要散财行义，这正是中华民族传统伦理道德观的体现。这种伦理观念，无论是在福建，还是在台湾都一样，因为闽台文化都是中华文化的一部分。

四　三官大帝崇拜

三官大帝即天官大帝、地官大帝、水官大帝，俗称三界公（图 6-5）。三官崇拜最初源于原始宗教中对天、地、



图 6-5　三官大帝塑像

水的自然崇拜，后来把它们人格化。在道教的神格中，三官的地位仅次于玉皇大帝，《魏书·释老志》说："…一切众生，皆是天、地、水三官所统摄。"三官的具体分工是天官赐福、地官赦罪、水官解厄。或说天官管理"天界"，地官管理"人界"，水官管理"阴界"，故称"三界公"。《三教搜神源流大全》记载一个民间广为流传的故事：三官的父亲陈梼天生聪俊貌美，龙王的三个女儿都嫁给他，三个女儿各生了一个儿子，俱神通广大，法力无边。由于他们分别生于正月十五的上元、七月十五的中元和十月十五的下元，所以元始天尊分别封他们为上元一品天官赐福紫微帝君、中元二品地官赦罪青灵帝君、下元三品水官解

厄暘谷帝君。[①] 此外，民间还传说三官大帝是尧、舜、禹：尧爱民如命，禅让帝位，至仁感天而为“天官”；舜待父母至孝，垦土开荒而为“地官”；禹治水功高，德被百姓而为“水官”。三官以天官影响最大，形象大量出现在年画和民俗画中。

三官大帝信仰在闽台地区影响较大，冯梦龙《寿宁待志·香火》指出：“民间佞佛者，男奉三官，女奉观音。”在台湾，三官大帝一直是二十大祀神之一。1918年，台湾有以三官大帝为主神的宫庙72座，1981年有77座，分布在台北、基隆、桃园、新竹、苗栗、台中、南投、云林、嘉义、台南、高雄、宜兰、屏东、澎湖等，特别在漳州、泉州人和客家人聚居的地方，必有三官宫。其中以新竹县关西的太和宫、台南市忠义路的三官堂庙、台北市板桥的潮和宫最为有名。[②]

第二节　佛教俗神崇拜

一　观音崇拜

在佛教的神佛世界中，影响最广、信仰者最多的当推观音菩萨了，不要说在汉民族中以观音为名的，或以供奉观音为主的寺、庙、阁、堂、庵、楼，不可胜数，在我国的满、蒙古、羌、彝、白、傣、水、壮、瑶、畲、藏等少数民族中，观音也有众多的信仰者。特别在妇女中，观音的影响甚至超过佛祖释迦牟尼。所以古人有“佛殿何必深

① 《绘图三教搜神源流大全》（外二种）卷一《三元大帝》，上海古籍出版社1990年版，第43~44页。

② 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第144~149页。

山求，处处观音处处有”的描述。

观音，亦称观音菩萨、观音大士，原称观世音，因唐代避太宗李世民之讳而去掉“世”字。佛经说，观音的名号是“大慈大悲救苦救难灵感观世音菩萨”。佛教认为，能给予众生快乐称“大慈”，能去除众生苦难为“大悲”，观音具有大慈大悲的道行，她能用眼睛观察声音，芸芸众生中一旦有人患难，只要诵念她的名号，观音就会寻声前去救助。在佛教世界，佛是最高品位，具备自觉、觉他、觉行圆满方可成佛。而观音尚缺“觉行圆满”这一项，故品位为菩萨，仅次于佛，其职责是协助佛普度众生到极乐世界。相传观音立下誓言，要救度世界上一切受苦的众生后才成佛，但人世间的苦难无休无止，怎么也救不完，观音只好永远屈居菩萨之位了。当然，在观音的信徒们眼里，观音的道行、功德早就达到佛的境界，所以民间也有称观音为佛的。

传说浙江梅岑岛普陀山是观音的道场，它与山西五台山、四川峨眉山、安徽九华山合称为四大佛教名山。梅岑岛面积只有 12 平方公里，风景秀丽迷人，被誉为“海天佛国”、“海上仙境”、“海上第一大山”。普陀山上有普济、法雨、慧济三大寺，还有 28 所禅院和 128 处茅篷，极盛时常住僧尼三四千人。每逢二月十九、六月十九和九月十九观音法会时，来普陀山朝拜的信徒更是人山人海，1988 年超过 110 万人，近年来继续呈上升趋势，每年有数百万人到普陀山朝拜，其中有不少是台湾同胞和侨胞。①

由于观音的信仰者很多，平时求助于观音的人不少，而观音总是有求必应。民间传说，在不同的场合、对不同

---

① 详见方长生：《舟山民间观音信仰习俗考查》，收入叶大兵编：《中国渔岛民俗》，温州市民俗文化研究所编印，1993年7月，第188~205页。

的众生，观音往往有不同的化身，所以观音的造像很多，有六观音、十五观音、三十三观音等。在三十三观音中，杨柳观音、白衣观音、鱼篮观音、水月观音、洒水观音等，是民间最为熟悉的观音造像。

在观音的造像中，千手千眼观音最具特色。千手表示遍护一切众生，千眼表示遍观人间一切事物，寓意大慈大悲，法力无边。百姓认为，有那么多人求助于观音，而她只有一双眼睛两只手，肯定忙不过来，所以，要给观音增加手和眼睛，并且编造故事，将千手千眼观音完全汉化。据宋代的《香山大悲菩萨传》碑和元代的《观世音菩萨传略》记载，千手千眼观音原是某国妙庄王的三女儿，名叫妙善。将成年时，妙庄王为大女儿妙清、二女儿妙音和三女儿妙善定亲，老大、老二都服从父命，只有老三执意不从，结果被赶出王宫。出宫后，妙善到香山出家修行，修得正果，成为菩萨。后来，妙庄王浑身长疮，国医束手无策，已奄奄一息。妙善化为一老僧前去看望，说非要亲身女儿的手和眼作为药引才能治愈。妙庄王想让大女儿、二女儿献出手眼，均遭到拒绝。老僧便说："香山的住持行善救人，向她求救准能解决。"妙庄王派使者到香山求教，果然，住持剁下自己的手，挖下自己的眼睛，托使者交给妙庄王。妙庄王的病很快康复，就上香山答谢，才知道住持是自己的三女儿妙善。于是，他痛心疾首地请求天地再为妙善长出手眼。妙善的孝道感动了天地，不一会儿，妙善真的长出了千手千眼，妙庄王也皈依佛门。

千手千眼观音的造像一般是四十手和四十眼，分别配上佛教的二十五"有"，即三界中二十五种众生的生存环境，四十乘以二十五，正好是一千。当然也有真正的千手千眼的观音，福建晋江安海的龙山寺大殿内的千手千眼观音就是一例。

龙山寺原名天竺寺，又名普现殿，因位于龙山之麓，故名龙山寺（图 6-6）。据志书记载，东汉时，有一位名

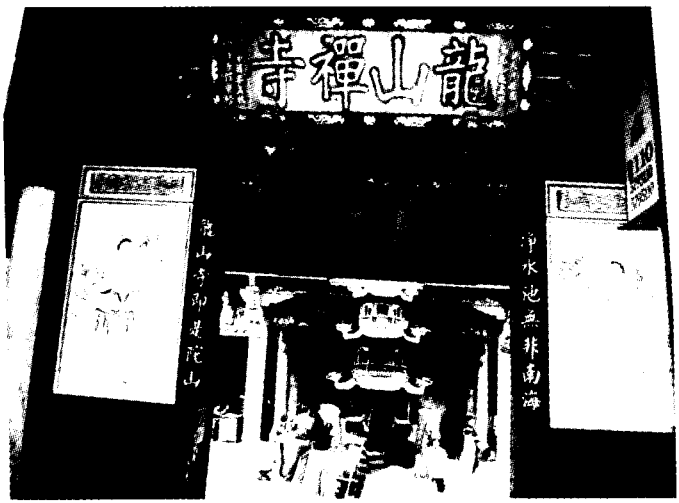


图 6-6　晋江安海龙山寺

叫一粒沙的高僧，经过安海时，看见一棵十几人才能合抱的大樟树会发出光芒，就将它雕刻成千手千眼观音。隋朝时重建，志称：晋江安海“龙山寺，传始于隋，中奉千手眼佛。阅今千余载”①。唐宋以后多次重修，是一座具有悠久历史的佛教寺院。现存的寺院错落有致，主建筑分前殿、中殿和后殿。大殿的左侧为钟楼，每日晨昏按惯例要撞钟 108 下，取名“天竺钟梵”，成为安海的八景之一。正殿上方高悬明代著名书法家张瑞图题写的“通身千眼”的匾额，殿内供奉的千手千眼观音，高 2.3 米，身披莲服，两脚微露，站立在石雕莲座上。该观音头戴花冠，花冠正中雕刻一尊坐佛，上雕众多小佛首，叠做帽状。此造像眉目清秀，耳大嘴小，圆额丰颐，庄严慈祥。肩膀之

① 乾隆《泉州府志》卷一六《坛庙寺观》。

下，一双主手带镯，垂弯合掌于前。两侧向上和向前旁生出108只手，每只手都有一只慧眼，手上分别执书卷、珠宝、花果、钟、鼓、乐器、法器等，手姿各异，在两旁呈半圆形状，犹如孔雀开屏，光彩照人，确实是一件难得的艺术瑰宝。因此，龙山寺的千手千眼观音被政府列为文物保护对象。①

唐宋时期，福建各地都有观音寺。明清时期，观音崇拜已进入家家户户。谢肇淛说过，天下崇拜观音、关羽等四种最为普遍，“遐陬荒谷，无不尸而祝之者。凡妇人女子，语以周公、孔夫子，或未必知，而敬信四神，无敢有心非巷议者，行且与天地俱悠久矣”②。梁章钜说“吾乡人家堂室中，亦无不奉观音者，女流持斋讽经尤为敬信”③。在福建，以观音为名或以供奉观音为主的寺庙、阁、堂、庵不可胜数，农家厅堂的神龛上除了供奉“天地君亲师”或“历代先祖之神位”外，大多同时敬奉有“大慈大悲观音菩萨”。如遇难，则呼“观音菩萨、大慈大悲、救苦救难”。无子，则祈“观音送子”；有子，则往往契给观音做干儿子……每逢二月十九、六月十九和九月十九这三个传说中的观音的生日、成道日、涅槃日，妇女们辄三五成群到观音庙朝拜，虔诚者每逢初一、十五焚香祈祷，甚至有终生吃素奉祀观音的，称“观音斋”。有一些斋会，自己还组建经堂，形成“观音堂”。清代以来，观音堂不可胜数。

佛教大约在明代末年起随闽南移民传到台湾，台湾最早的观音寺是鹿港龙山寺（图6-7），建于明永历七年

① 参见陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第108~109页。

② 谢肇淛：《五杂俎》卷一五《事部三》。

③ 梁章钜：《退庵随笔》卷一〇《家礼二》。



图 6-7　台湾鹿港龙山寺

(1653 年)。相传当时安海龙山寺的肇善和尚捧一尊亲自雕刻的观音石像，前往普陀山朝圣，途中遇到风暴，船只失去控制，随浪漂流到鹿港，遂就地结庐苦修，草创龙山寺。若干年后，肇善又回安海恭迎神像分灵鹿港。乾隆间，泉州人陈邦光主持扩建，特邀泉州名匠设计兴工，并从晋江购买杉木、红砖等建筑材料，运去台湾，其规模格局均模仿安海龙山寺。后人在修建时，从拆下的红瓦背面，还能见到“泉城阮协兴号”字样。至今在鹿港龙山寺门外仍立着一块“衍自安海龙山寺”的石碑，记录着它与大陆的神缘联系。①

台北市万华龙山寺香火最盛。万华旧称艋舺，相传，古代有一个移居台湾的泉州人，在去购买藤木的途中，经过艋舺，歇息于现今寺址，随身携带的香火忘记带走。当晚，附近居民看见树林中放射异光，天亮后前去查看，发现树枝上挂着写有“龙山寺观音佛祖”的香袋，以为是观

① 参见陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第108~109页。

音显灵，遂集资建造寺院。[①] 据《鲲舶龙山寺全志》记载：该寺建于乾隆三年（1738年），由闽南的晋江、惠安、南安三县的移民共同集资合建。正殿建成后，一批专门做泉州生意的商人，当时称“泉郊”，捐款建造后殿。另一批与大陆北方人做生意的商人，当时称“北郊”，也捐资协建，供奉天上圣母、文昌帝君、关帝等。后来多次修建，1919年重修时，还派人到晋江安海龙山寺绘制图纸，并聘请惠安建筑师王盖顺策划兴工，主持重建。1920年，龙山寺住持福治和尚也是福建晋江人。[②]

台北圆山剑潭寺的观音像是厦门的华炎和尚带去的，传说华炎和尚从淡水到基隆，经过此地，忽然从茄冬树下窜出一条毒蛇。和尚就掷筊问观音，应该前进还是后退？观音指示和尚当晚应该住在茄冬树下。晚上，观音托梦给和尚说：“明日当有十五只商船经过此地，你应向他们求施舍，建造茅屋安祀。”翌日，果不其然，和尚募捐若干银两，盖了小庙，供奉观音。后来，因为香火旺盛，多次扩建成今天这样宏伟规模的寺院。[③]

在台湾，观音信仰影响最大，观音寺随处可见，据1930年调查，台湾观音寺有329座，1985年增加到600多座，其中高雄县最多，台北市次之，嘉义县又次之。“大凡在台湾泉州人众多之台南、鹿港、鲲舶、淡水等地大多建有龙山寺，供奉观音佛祖。此等龙山寺皆从泉州龙山寺分其香火而建的。”[④] 由于安海龙山寺与台湾观音寺的这种特殊的渊源关系，所以近20年来，到安海龙山寺进

① 吴瀛涛：《台湾民俗》，（台湾）众文图书股份有限公司，第81页。

② 参见陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第108~109页。

③ 同①。

④ 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第78页。

香谒祖的台湾同胞络绎不绝。

二　清水祖师崇拜

清水祖师俗称“祖师公”、“乌面祖师”等，在历史上确有其人。据宋代人写的《清水祖师本传》等记载，清水祖俗姓陈，名普足，永春县小岵乡人，即今天的福建永春县岵山镇铺上村人。他生于宋庆历五年（1045 年），幼年出家于大云院，长大后结庵于高泰山。不久慕名前往大静山，拜谒明禅师，道成业就后，受衣钵再归高泰山。而后移居麻章庵。在 39 岁之前，清水祖师主要生活在永春县。元丰六年（1083 年）安溪县蓬莱大旱灾，在四处求神不见下雨的情况下，求助于清水祖师，祈雨获得成功。后来在当地百姓极力挽留下，清水祖师移居清水岩（图 6-8），



图 6-8　安溪清水岩

直至建中靖国元年（1101 年）去世，享年 57 岁。[①]

清水祖师在佛学理论上并无太多的建树，其主要功绩

① 杨家珍：《安溪清水岩志》卷上《本传》。

有二：一是热心于慈善事业，清水祖师一生劝造数十座桥梁，实践了佛教的“济人利物”、“广种福田”的教义，而对百姓而言，修桥铺路是功德无量的善举，符合“凡有功德于民则祀之”的原则，所以得到百姓的敬仰甚至崇拜也是很自然的事。二是清水祖师在世时，以祈雨经常“获应”而闻名，在百姓看来，祈雨获应是因为“道行精严，能感动天地”，所以百姓赋予清水祖师以神奇甚至神秘的色彩。清水祖师去世后，就被当地百姓奉为神灵，加以崇拜。

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，封号的字数最多的达到八个字，即“昭应广惠慈济善利大师”，充分反映了南宋时期清水祖师信仰的影响扩大，并且得到了地方官府的扶植和朝廷的承认。查阅有关方志，不难发现大多数神明的封号是在宋代被敕封的，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。而清水祖师的四次敕封比较可信，其理由除了历代《清水岩志》保存十分完整的赐封牒文外，宋朝的清水祖师的信徒为了纪念朝廷的敕封，还在清水岩建造纶音坛。

从敕封牒文和其他文献记载来看，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”①。仅南宋时期，有文献记载的向清水祖师“祈祷雨，无不感应”的“灵异”就多达16次。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，时有雨暘，及盗贼之扰，随祷随应。”②

① 杨家珍：《安溪清水岩志》卷上《岩志序》。

② 杨浚：《清水岩志略》卷二《敕牒》，收入《四神志略》。

宋代，清水祖师信仰中心区是安溪县，信仰亚中心区是泉州府各县，漳州、三明一带为散播区。元代，清水祖师信仰继续发展，其重要标志是重建后的清水岩庙宇的规模大大超过宋代。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多年间，也无僧人主持清水岩。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，影响进一步扩大，福建省各府州都有崇拜者，所谓“炉火遍于闽中”。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。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、山卢岫岩、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，故谚曰“有岩就有祖师公”①。

明末清初，清水祖师信仰随安溪移民传入台湾。据1926年统计，安溪籍人口占台湾人口十分之一强，凡是安溪籍移民比较集中的地方，都有清水祖师庙。据《台湾省通志》记载，有年代可考台湾最早的清水祖师庙建于清顺治四年至十八年间（1647~1661年），共有2座，一座是台南市楠梓区的清福寺，另一座是彰化县二林镇的祖师庙。从雍正七年（1729年）至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。1994年统计，台湾有清水祖师庙98座，仅台北地区就有63座。其中规模最大的是台北万华清水祖师庙，最富丽

① 详见林国平：《清水祖师信仰探索》，（台湾）《圆光佛学学报》1999年第4期，第217~252页。

堂皇的是台北三峡清水祖师庙，素有“东方艺术殿堂”之称。

三峡清水祖师庙是台湾的安溪移民于乾隆三十二年（1767年）专程从台湾回祖地安溪清水岩恭迎清水祖师神像后兴建的。这座清水祖师庙不但因富丽堂皇给游人留下深刻印象，而且有一段光荣的抗击外来侵略的历史让后人传颂。甲午战争后，日本侵略者登上台湾宝岛，当日军进逼三峡时，三峡居民自发组织义勇营，有五六千人踊跃参加。他们以清水祖师庙为军械库和粮库，以清水祖师公的大红旗为令旗，展开英勇抗击日军的斗争，共打死打伤日军1000多人，表现了中华民族不屈不挠的英雄气概，写下了可歌可泣的光辉篇章。恼羞成怒的日军以焚毁三峡的清水祖师庙来报复，但中国人民是不会屈服的，百姓以重建更加雄伟、更加华丽、更加辉煌的清水祖师庙来回应。①

台北万华清水祖师也是从安溪清水岩迎请来的，最初供奉在淡水一个姓翁的家里，作为私人迁台的守护神。中法战争时，清陆军孙开华曾向清水祖师祷告而击退法军，于是奏请朝廷赐匾额。由于翁家房屋太小，没有地方挂这块御赐匾额，只好在万华兴建新的清水祖师庙，才把这块匾额正式挂在庙中。②

台湾许多清水祖师庙是从安溪清水岩分香、分灵去的，信徒们均认同清水岩为其祖庙，万华清水祖师庙的楹联道出了闽台清水祖师信仰的源和流的密切关系。其一联是“本清水岩，名淡水寺；辟草莱地，造蓬莱山”，另一

① 参见陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社1991年版，第254页。

② 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第442~443页。

联是“佛是祖师，我先人已称弟子；岩乃清水，此淡地好溯源流”。

近年来，台湾民众来福建安溪清水岩进香谒祖的络绎不绝，据统计，自 1987 年 11 月台湾当局开放部分民众赴大陆探亲以来，至 1990 年底，有台胞 50000 多人次来清水岩朝拜，恭迎清水祖师神像近 300 尊去台湾。1990 年至 1993 年 9 月，以团体名义来安溪清水岩祖庙进香谒祖的台湾分庙有 70 多个，3400 多人，至于零星来这里朝拜的台湾信徒不计其数。为了表达他们对祖庙的情谊，台湾同胞慷慨解囊，为清水祖庙重放异彩作出贡献。台北三峡礁溪里的苏万发等 9 名信徒，还在蓬莱山的石崖上刻上“溯本思源”四个大字，表达了台湾民众朝拜清水岩的共同心声。

三　定光古佛崇拜

定光古佛是闽台客家人的保护神。

客家是汉民族中一个系统分明而又很有特点的支系。客家的先民原来居住在黄河、淮河和长江流域，后来由于天灾和战乱，被迫背井离乡，向南方迁徙。千百年前，一批又一批的客家先民翻山越岭，一次接一次地先后迁徙到今天的赣南、闽西、粤东以及广西、四川、台湾等的一部分县市以及东南亚的一些国家，形成了特别吃苦耐劳、特别团结进取的族群。

晋代，“八王之乱”和少数民族的内迁，中原战火纷飞，变得动荡不安，给中原人民带来了极大的灾难。客家先民为了躲避战火，迁移到湖北、河南南部，安徽、江西沿长江南北岸地区，这是客家先民的第一次迁移。至唐末，黄巢起义军横扫大江南北，客家先民又一次被迫离开自己的家园，迁到安徽南部、江西南部以及福建西部这些

偏僻、尚未完全开发、远离战火的地区，经过他们的劳动，逐渐形成了赣南和闽西两个客家人居住中心。南宋末年，元军南下，许多客家人参加了文天祥、张世杰等人率领的抗元队伍，辗转于闽西、粤东一带从事抗元活动，一部分客家人逐渐在广东的潮州、惠州一带定居下来，形成了粤东客家人居住地区。

在长期的迁徙过程中，客家先民与迁徙途经地、定居地的人民进行广泛的交流，吸收各地的文化精华，形成了独具特色的博大精深的客家文化。在宗教信仰领域，闽西和粤东的客家人也各自创造了定光古佛和三山国王作为保护神。

定光古佛（插页彩图 5）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，曾在汀州府武平南安岩建庙修行，后来受汀州知府赵遂良的延请在州府寺庙居住。宋大中祥符八年（1015 年）正月初六圆寂，享年 82 岁。定光古佛去世后，百姓收集他的遗骨和舍利，塑成真像，顶礼膜拜。

定光古佛在世时，民间就流传着许多有关他的神话故事，这些神话故事可以分为五个类型：

一是除蛟伏虎，为民除害。传说后周显德年间（954~960 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”。相传汀洲城南的龙潭中有孽龙危害百姓，定光古佛也投偈潭中，孽龙遂销声匿迹。又传说宋淳化年间（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。相传宋景德初年（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，定光古佛发现井水枯干，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。

三是祈雨暘。宋祥符四年（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。宋咸平六年（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函夹在上交的布匹中。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，郡卒张晔令人焚烧衲帽，可是火烧尽了衲帽却完好无损。张晔怀疑定光古佛有左道妖术，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，从此定光古佛就一直穿白衣。

五是神通广大。相传宋真宗，有一次在京都设宴请全国高僧，但在皇帝面前没有一个高僧敢就坐。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洲，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，船只莫名其妙地移动，顺利航行。

上述神话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”；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，在江西和广东等地也有一定的影响，所谓“自江以西，由广而南，或刻石为相，或画像以祠，家有其祀，村有其庵”①。郑自严圆寂后，很快被群众奉为神灵，尊称为“圣翁”。

定光古佛去世后，各种神话故事更多、更离奇，一些故事与客家人的生存联系在一起，说明定光古佛信仰与闽西客家的关系更加密切。渐渐地，定光古佛成了无所不能、保一方平安的神明，闽西客家人在各地建庙奉祀他，其中最有名的当数武平的均庆寺和永定的鄞山寺。②

定光古佛信仰是随闽西客家传入台湾的。闽西客家人虽然入台时间比闽南沿海地区的人迟，但在开发台湾北部、中部也做出积极的贡献。闽西客家人多取道淡水河口登岸，然后向四周发展。客家人去台湾时，自然随身带去定光古佛的香火，古文献记载，当时居住在淡水一带的客家人，家家户户都供奉定光古佛。最早的定光古佛庙建于乾隆二十七年，即1736年，坐落于彰化县北门。台湾最大的定光古佛庙是淡水鄞山寺。道光三年（1823年），汀

① 刘将孙：《养吾斋集》卷二八《定光圆应普慈通圣大师事状》。

① 详见林国平：《定光古佛信仰探索》，（台湾）《圆光佛学学报》1999年第3期。

州人罗可赋、罗可荣发起在淡水建庙，奉祀定光古佛，大家捐资10000余元，从大陆运来建筑材料建起寺庙，并从永定鄞山寺迎来定光古佛，这就是淡水鄞山寺。它一方面祈求神灵保佑，借每年农历正月初六举办的定光古佛祭典，联谊台湾客家人；另一方面作为汀州籍移民的会馆，给访问淡水的客家人提供方便。此后，鄞山寺成为台湾的闽西客家移民的信仰中心。①

四　泗州佛崇拜

泗州佛又称泗州古佛、泗州大圣、僧伽等，是唐代僧人，他积极介入民间社会生活，帮助人民治病、求雨、祈福禳灾等，圆寂后被百姓奉为神灵。唐五代许多地方建有供奉僧伽的泗州院，宋代泗州佛信仰更加盛行，供奉僧伽的寺院更多，仅福建就有13座泗州院。明清时期，泗州佛信仰继续发展，《闽杂记》载："福省城中街巷间，多供泗州文佛，或作小龛，或凿壁为龛。有供像者，有供牌位者，亦有但凿四字壁上以奉者，犹吾乡之奉观音大士也。"②《闽小记》说："福州城内外，凡巷口皆筑小屋，祀泗州菩萨。"③仅《八闽通志》记载的泗州院、泗州堂、泗州庵等就有23座。④

台湾的泗州佛是一个主管爱情婚姻的神灵，源于泉州地方的一则传说。从前泉州洛阳江江面宽阔，水流湍急，

---

① 详见铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第400页。

② 施鸿保：《闽杂记》卷五《泗洲文佛》。

③ 周亮工：《闽小记》卷三《僧伽》。

④ 关于福建泗州佛信仰，详见李玉昆：《泗州佛信仰》，《闽台文化》1999年第3期，第141~149页。关于泗州佛与洛阳桥的传说，参见周海宇：《泉州风物传说》，泉州海外交通史研究会编，1990年，第250~251页。

过往行人只能靠小船摆渡。可洛阳江一带又是泉州最为繁荣的地区，每天人来人往，熙熙攘攘，不仅过河很不方便，而且汹涌的波浪时常将过往小船吞没。宋朝时，蔡襄任泉州太守，决定在江上建桥，以方便来往行人。但江水太急，桥基无法建造起来。蔡襄束手无策，只好祈盼奇迹的发生。蔡襄为民救急解困的精神，感动了南海观世音菩萨，她决定助蔡襄一臂之力。有一天，有位老翁划来一叶轻舟停泊在洛阳江上，船首坐着一位美貌无比的妙龄女子，划船的老翁对岸上的人说："你们谁能用铜钱掷中我的女儿，我就把女儿许配给他。"岸上行人争先恐后地从囊中掏出钱币，向姑娘掷去。说来也怪，尽管钱币像雨点般地扔来，可连姑娘的衣角都碰不上。渐渐地，钱越积越多，成了洛阳桥的桥墩。就在大功快要告成时，来了一位泗州商人，他抛出一把银子，其中一枚刚好落在姑娘的发间。老翁只好将船靠岸，与泗州商人一同进凉亭商议婚事，谁知泗州商人一坐下便起不来了。原来，姑娘是观世音菩萨的化身，而泗州商人是泗州佛的化身，白发老翁是土地公变的，观音菩萨的好事被泗州佛搅混了，便罚他呆在凉亭里不准出来。此后，人们便建了许多凉亭，供奉这位多情的泗州佛。①

闽台地区盛产榕树，树阴的凉亭内常常设有小神龛，供奉着泗州佛，他经常受到谈情说爱的男女的顶礼膜拜。传说痴情男女如果有谁移情别恋，只要在泗州佛的脑后挖点泥土，偷偷地洒在对方身上，对方就会立刻回心转意，重续情缘。据说因为泗州佛曾经追求观音而遭挫折，所以

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第115~116页。

对失恋者特别同情，成为失恋者祭拜的神明。①

众所周知，婚姻大事，缘分确实是十分重要的，但有时政治动乱、国家分裂也会拆散美满婚姻。1950 年 5 月 11 日晚，国民党军队败退台湾时，将福建东山铜钵村的 147 名青壮男子抓去台湾当兵，全村有近百名的少妇成为“活寡妇”，造成莫大的人间悲剧。直到 1988 年，这些“活寡妇”中还有 80 多人未改嫁，朝暮盼望丈夫归来。有的望穿了秋水，哭干了眼泪，盼到的是丈夫去世的晴天霹雳；有的稍为幸运，海峡两岸政治对立和缓后，朝思暮想的丈夫回来了，乡音虽然未改而鬓毛早已衰白，不但乡里的儿童不相识，就是结发妻子也不免要“笑问客从何处来?”还有些去台人员，在台湾再娶，生儿育女。也有的去台人员的妻子，由于丈夫久无音信，又生活无靠，不得不改嫁。他们与原配见面，只能是仰天长叹，老泪纵横。此时，爱情之神泗州佛恐怕也爱莫能助，无能为力了。

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第115页。

第七章　斋醮普度、迎神赛会与庙际网络

斋醮俗称“法事”，斋是指整洁身心口、调和心性的仪节，醮是指设坛上章祈祷等礼仪，由于两者在内容和程序上紧密相连，故斋醮往往联称。闽台地区方言众多，不同方言区的习俗有所差异，斋醮仪式的差别也较大。闽台的普度活动规模大，持续的时间长，影响广。

闽台的迎神赛会早已蔚然成风，神灵诞辰、修建宫庙、塑像开光、逢年过节等经常要举行迎神赛会，规模较大的迎神赛会还多由乡族组织，虽然凝聚了乡族力量，但是有时也引起宗族械斗，成为严重的社会问题。

台湾民间信仰主要源于福建，按照传统，在神诞或其他重要日子里，常常要赴福建祖庙进香乞火，或邀请祖庙神灵到分庙绕境巡游，以此获得来自祖庙神灵的超常“灵力”，进一步增强与祖庙的“血缘”联系，从而形成十分密切的庙际网络关系。历史上，闽台宫庙间的分灵、进香与巡游活动因自然环境、经济状况、政治背景等因素而时有起伏，但台湾民众的进香热情却恒久不衰，他们排除种种艰难险阻，千方百计赴福建谒祖进香，以能捧回祖庙神灵的分身神像，或能邀请祖庙神灵赴台绕境巡游，为无上的荣耀和幸福。在因客观条件限制而无法取得与福建祖庙联系的情况下，采取变通形式，由各神灵在台湾的开基庙暂时充当第二层祖庙的角色，向各地分灵，建立分庙；而这些分庙也采取前往在台开基庙进香，请开基庙神灵绕境巡游的形式。但只要客观条件许可，在台开基庙就要到福建祖庙进香谒祖。闽台宫庙间的分灵、进香、巡游，成为

闽台关系史上的重要内容。

第一节　斋醮普度

一　斋醮

斋醮源于先秦时期巫觋礼仪，后来被道教吸收，经过寇谦之、陆修静、杜光庭等著名道士修订改进，形成了种类繁多的斋醮科仪，大则为国祝祷，祈晴祈雨，小则安宅镇土，祈福祝寿。由于斋醮的类别不同，各地区的民俗有异，斋醮仪式不尽一致，基本程序是：设坛、上供、燃灯、烧香、升坛、礼神、存念冥想、宣咒、鸣鼓、发炉、降神、迎驾、奏乐、献茶、步虚、赞颂、宣词、复炉、唱礼、祝神、送神等。

闽台地区方言众多，不同方言区的习俗有所差异，斋醮仪式的差别也较大，现以泉州的民间斋醮为例作一简介。

近代泉州的斋醮仪式大致可以分为清醮与幽醮两大类，清醮属“太平醮法事”，有禳灾解厄、祈福谢恩、求嗣延寿、喜庆贺典等；幽醮属“济幽度亡法事”，有摄召亡魂、沐浴渡桥、破狱破湖及炼度施食等。民间常举行的法事有：

祈安醮，又名平安醮、天醮、春醮等，以祈祷风调雨顺、五业兴旺和地方平安为目的；

庆典醮，用于建房的破土、奠基、架梁、安门、竣工和各种吉事庆典以及神诞或神明“开光”等；

祈禳醮，有海醮、水醮、火醮、虫醮等；

度亡法事，又称解冤结，祈求祖先及亲人的亡魂不坠入地狱，早日升入天堂。

此外，还有谢神做敬、祈嗣祭花、保胎度产、祭煞、

镇宅、安船等小型法事。

一般斋醮仪式（图7-1）由起鼓、发奏、净坛、敕坛



图 7-1　斋醮仪式在闽台民间经常举行

清神、设供、进表、辞神等组成；普度法事还有敕旗竖旗、点船、颁赦、安抚等仪节。度亡法事由鸣鼓、发奏、敕坛、请神、招魂、沐浴、安灵、解结、拜忏、拜表、谶狱、出榜竖幡、礼师、早朝、贡幡、幽众、入庙参神、合符对狱、贡库、给牒、交库、炼度、倒幡普施、三献辞神等仪节组成。醮期长短不一，最短的为“午夜三献”，即从当天中午开始，午夜之前结束。最长的为“大醮”，长达七七四十九天。

在斋醮仪式中，道士使出浑身解数，有唱步虚词、步罡踏斗、施用手印等表演，还备办各式章、疏、牒、表、榜、词、关等。清醮常用的经忏有《玉皇经》、《三官经》、《玉枢经》、《雷祖经》、《北斗延生经》、《朝天忏》等；幽醮常用的经忏有《度人经》、《救苦经》、《血湖经》、《孔雀经》、《太上慈悲道场三元灭罪水忏》、《九幽忏》等等。

斋醮法事的坛面（图7-2）大小根据斋醮规模而定，

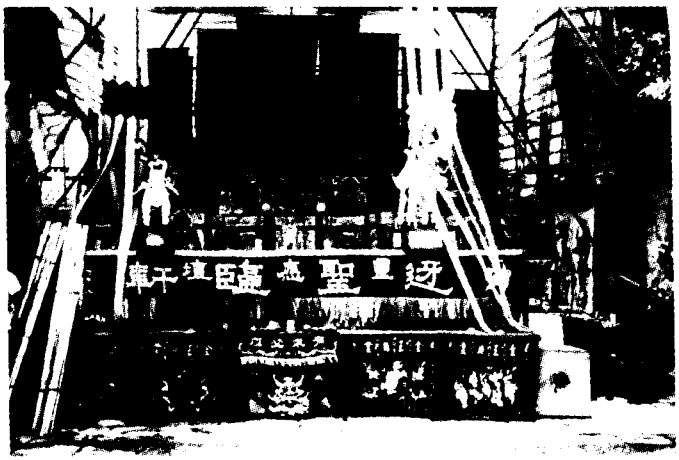


图 7-2　福建斋醮法坛

有一坛、三坛、八坛、十二坛不等，较大型的斋醮要另置监斋坛，坛中有纸扎的老君、救苦天尊、飞天神王、监斋神等神像。各坛错落有致，张挂各种神像，悬以纬帐、饰以桌裙。正中神像为三清，左右配挂玄天上帝、张天师等画像。其他坛面的神像有赵、关、温、康（或康、赵、高、马）四元帅，也有悬挂十二门人或四海龙王、十殿阎君、十八地狱图等。坛上陈列香烛斋果、牲醴等供品，还有用五色纸糊成的纸人纸马等。上坛的道士人数因醮事的规模而定，有一至七人或十余人不定。斋醮仪礼进行过程中，还经常演戏酬神，提线木偶戏和打城戏是最经常在斋醮上表演的两个剧种。①

台湾地区的斋醮活动与福建大同小异，常见的有祈安醮、庆成醮、瘟醮、火醮等。以时间划分有一朝醮、二朝醮、三朝醮、五朝醮等，其中三朝醮多被视为标准规模的

① 参见泉州市区道教文化研究会编：《泉州道教》，鹭江出版社1993年版，第93~97页。

醮祭。民间举行醮祭的时间多选择在农闲的九至十一月举行，醮祭的确切日子要通过卜筊来敲定。醮祭一般以乡村为基本单位，参与醮祭的人很多，所以，事先要成立“醮局”这样的筹备委员会，醮祭时也要成立由正炉主和主会、主醮、主坛、主普等为首的“醮坛”组织。

建醮的经费来源可以分为“斗灯首份”和“丁口钱”两种：斗灯设于道场内，其名目可达数百个，且分为许多等级，等级越高，交纳的钱越多；“丁口钱”是向醮域内的所有信徒（部分男女）收取小额金钱，作为醮祭的补助，同时也是醮域内每个成员应尽责任的象征。

醮祭时，要搭建“外坛”（俗称“醮坛”）和“内坛”，作为祭典之用，无论是“外坛”还是“内坛”，多用木扎纸糊。“外坛”多为宫殿式，常见的有“天师坛”、“北帝坛”、“观音坛”、“福德坛”、“玉皇坛”等，一般都装饰得十分华丽，表现出中国古典建筑的特色。“内坛”规模较小，有同归所、翰林所、沐浴亭、褒忠亭、三界坛等等，设施齐全。

破土搭坛时，要同时竖灯篙，即竖立若干高竿，上端悬挂旗幡和灯火，表示此地正在举行建醮仪式。灯篙的高度，没有硬性规定，视财礼而定。但不能过高，传说灯篙过高会引来太多的孤魂野鬼，无法全部超度，反而会招来祸患。

建醮仪式在日落之后正式开始，首先是举行“发表”仪式，接着陆续展开“启请”、“安灶君”、“请水”等一连串醮仪。第二天晚上，举行“放水灯仪式”。第三天晚上，举行“拜天公”、“普度”仪式，醮祭仪式达到高潮。①

① 参见铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第633~635页；凌志四主编：《台湾民俗大观》第一册，（台湾）大威出版社1985年版，第112~125页。

在闽台各地，还盛行着一种称为“过关”的斋醮，俗信人生的旅途中要遇到种种灾难，巫觋将这些灾难归纳为二十四关煞或三十六关煞，诸如撞身夺命关、浴盆汤火关、四季夭寿关、三刑六害关、金锁铁蛇关、金鸡落井关、雷公打脑关、七刑八难关、断义无情关、夜啼惊哭关、七世冤家关、穿心六害关等等，每一个关煞都有魔鬼把守，不易通过，只有请道士作醮，才可顺利通关。因此，许多父母在儿女尚小时，便请道士作“过关”斋醮，祈祷儿女能健康成长。“过关”仪式繁缛，通常是道士念一通经文后，率领儿童（幼儿由父母抱着）绕坛巡走，直至二十四关的经文唱完和法事结束为止。一些体弱多病的小孩有时不止一次举行“过关”斋醮，最多可举行三次，其目的不外是希望彻底消除儿童命运中的种种灾厄，使其健康成长。

二　普度

普度原是佛教的术语，意为广施法力，使众生遍得解脱。西汉末东汉初，佛教传入中国后，目连救母的故事随着佛教在中国的发展而迅速在民间传播开来。由于目连救母的传说故事与中国的祖先崇拜不谋而合，所以经南朝梁武帝的倡导，以目连救母故事为中心的佛教盂兰盆节与中国的以祭祀祖先为主要活动内容的中元节合而为一，并逐渐扩展到普度众生，祭祀孤魂野鬼。《泉州府志》称：“中元祀先，寺院作盂兰会，俗名普度。南国风俗，中元是夜，家户各具斋供，罗于门外或垌衢，祝祀伤亡野鬼。”①

福建与台湾各地都有普度活动，其中以闽南地区的普度最有特色。关于普度的来历，闽南地区有不同的传说。

---

① 乾隆《泉州府志》卷二〇《风俗》。

一说是目连救母时，打开了地狱的枉死域门，许多孤魂野鬼也趁机溜出来，游荡在人间作祟。为了不让这些孤魂野鬼经常加害于人，目连与阎王商定，由百姓在七月份用丰盛的供品祭祀鬼魂，让他们饱餐一个月，待他们酒足饭饱后，再骗回枉死城关押。另一说是清初强制汉人剃去头发，许多人不从而被杀，泉州城里也死了不少人。有一天，八个仍留着长发的明代遗老从深山出来，联袂进入泉州城，因不愿剃去头发而被守城清兵杀害。死后，这八人化为厉鬼，每逢凄风苦雨之夜，嚎哭不停，声闻远近。泉州百姓遂在城西北进贤宫为他们设八个神位供奉，每年中元节，许多人前来祭祀。后来，又传说这八个鬼神十分灵应，故中元节来此祭拜者云集，常因争抢香案发生纠纷，斗殴打架年年发生。乾隆年间，一些缙绅商定，为了避免斗殴打架，各家各户可在自家门口遥祭，并经公议，同意从七月初一起不同铺境按日轮流普度，祭祀这八位亡魂及一切无主的野鬼孤魂。上述传说完全是好事者信口开河骗造出来的，但百姓却深信不疑。

闽南地区的普度分为“公普”和“私普”，公普即中元祭，各村落以所在寺庙为中心举行隆重祭典，寺院要灯篙、放水灯、设祭坛孤棚、诵经释忏，普度孤魂野鬼。胡朴安在《中华全国风俗志》中记载民国初福建普度时说：“每岁七月中元，无论城乡各集，必举行一次。其经费则沿门募集，虽至贫者，亦必想尽办法，筹款以应命。……当举行普度时，搭一极大之彩台，台中列桌无数，陈设古董玲珑，及种种稀奇之物，虽碗箸灯炉，亦必援求古物之有价值者，其他可知矣。本集神道高坐其上，长爷、矮爷，偶坐于下，于是僧尼念经，道流礼忏，钟鼓鞺鞺，震耳欲聋。又有浮浪子弟，吹弹丝竹，抟拊金鼓。……邻近

男妇，携其子女，尽室来观。闹热之情形，有不可以言语形容者。”① 私普是以家庭为单位的祭祀活动，祭祀日期各村不同，一般从七月初一开始至七月三十日结束，延续一个月。七月初一俗称“开鬼门”，即冥府鬼门大开，孤魂野鬼涌向人间觅食，因此当日下午各家各户都在自家门口排上祭品，焚烧纸钱，从而揭开了普度的序幕。七月三十日俗称“关鬼门”，即从初一起游荡在阳间的孤魂鬼酒足饭饱后于七月三十返回冥府，各家各户又要祭拜一番，从而拉下了普度的帷幕。

据说在很早以前，闽南各地普度是在同一天（即七月十五）进行，由于这一天村村都抬出神明巡游，他们狭路相逢，互不相让，常常发生纠纷甚至宗族械斗。为了避免村落间的争斗，在乡绅的调解下，议定按村落轮流普度，逐渐形成一种习俗。但又产生了不同村落间竟尚奢侈、酗酒滋事、聚众赌博等陋习。每年秋季。闽南百姓忙于赴宴，今日这一村，明日那一村，你吃我家的，我吃你家的，吃来吃去，宴饮经旬，不但伤害脾胃，而且耽误农活，故有人戏称“普度”为“普肚”。

普度发展到近现代，越搞越凶，除了七月“正普”外，闰七月还要“重普”一次，有些地方无论有没有闰月，八月份都要“重普”一次，滨海地区每三年还要举行一次特别隆重的“水普”。晋江、南安、同安等地的普度从七月初一起，一直延续到十月底，搞得乌烟瘴气，害人不浅。一些有识之士对闽南的普度陋习多有批评，清末泉州吴增指出：“流俗多喜怪，不怕天诛怕鬼害，七月竟作盂兰会。盂兰会，年年忙，纸满筐，酒满觞，刳鱼鳖，宰

① 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷五《福建·闽省岁时风俗记》，中州古籍出版社1990年版，第66页。

猪羊，僧拜忏，戏登场，烟花彻夜光。小乡钱用数百万，大乡钱用千万强。何不将此款，移作乡中蒙学堂。”① 旧时，借高利贷做普度的不在少数，卖儿卖女做普度的也时有所闻。民众对普度陋习虽深恶痛绝，但由于此陋习由来已久，根深蒂固，加上巫觋的推波助澜，又不得不屈服了传统习惯的巨大压力。近几十年来，普度之风在福建大为收敛，但仍未能废止。

台湾的普度从闽南直接传去，主要活动与闽南大同小异，诸如关于普度的来历，从七月初一至七月三十日按街衢巷轮流延请僧道登坛施食、各寺庙皆斋醮祭拜等等与闽南相同，但也有一些地方特色，最具特色的是“抢孤”和“放水灯”活动。

“抢孤”就是抢夺孤棚上的祭品。醮普度时，醮坛一侧设孤棚，供奉百姓送来的鸡鸭鱼肉等丰盛祭品，至少要45碗。供品上插着三角纸旗，上书“普照阴公”、“敬奉阴公”、“庆赞中元”等字样，孤棚上还插着数面旗帜。祭拜结束后，一声锣响，众人争先恐后冲上前去争夺孤棚上的旗帜和祭品，寓意乘众鬼进食之际以迅雷不及掩耳之势将众鬼吓跑，以求合境平安。日本学者铃木清一郎曾在《台湾旧惯习俗信仰》对抢孤活动作了生动的描述：“孤棚上的一部分供品，特别是摆在最高地方的供品，因为上面都插有‘普度阴公’或‘庆赞中元’的红三角旗，所以当超度完了的铜锣一响，群众就一拥而上抢这些供品和红旗，迷信能抢到这些东西的人，在这一年之中都会得到幸运，这就叫做‘抢孤’。无奈孤棚上的供品，都摆得很高很高，根本无法轻易抢到手，因此有的人竟然使用暴力，

① 吴增：《泉俗激刺篇·普度》，见泉州市民政局、泉州志编纂委员会办公室编：《泉州旧风俗资料汇编》，1985年，第122页。

互相推撞打斗，其情其景恰如一大战场，有时甚至造成严重死伤。……此外所写‘庆赞中元’的红绢旗，本是高高地挂在竹竿上。此旗被视为海上的守护符，最受航海者的重视，也是任由群众来抢夺的目标。假如有人能抢到这面红绢旗，航海者不惜用高价来购买，有时竟可卖到几千元或一两万元，所以群众才奋勇抢夺，有时甚至牺牲性命，这就叫做‘抢旗’。”① 由于抢孤和抢旗经常造成人员死伤，所以在光绪十四年（1888年）台湾巡抚刘铭传下令严禁，此风稍敛，但未完全消失，台湾还有若干宫庙至今仍有抢孤之举。

“放水灯”是在普度前夜举行的，其用意在于为水陆孤魂照路，引导其来接受普度。水灯分水灯头和水灯排两种。水灯头有圆形灯，上书“某寺庆赞中元”字样，排在游行的最前头，另有小屋形状的“纸厝灯”排在后头。水灯排用木材做成，长四五丈，宽丈余，中间用杉木或竹条分格成数十格乃至数百格，每格挂一盏灯。灯的种类很多，有煤油灯、纸灯、花篮灯、龙灯、玻璃灯……水灯排由数十人抬着，沿街游行，其他人也各执火炬，组成一条火龙，颇为壮观。游行队伍中少不了鼓阵、杂耍、抬阁等表演。游行队伍来到溪畔，乐队齐奏轻快音乐，道士在举行简单的祭祀仪式后，众人便把水灯纷纷放入溪流中，水灯随波逐流，忽明忽暗，犹如天上繁星闪烁，富有诗情画意。

建醮普度虽然是一种迷信色彩浓厚的活动，但也有一些正面作用：一方面，百姓举行建醮普度的主要目的是济生度死，即救济人间之苦，拔度一切罪魂，祈福禳灾，表

① 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第588~595页。

达人类宽广的胸怀。建醮普度活动，使百姓偿还了心愿，带来心灵的安宁；另一方面，建醮普度活动也给文化生活单调的农村带来欢乐，在一定程度上促进人际关系的和谐。

第二节　迎神赛会

闽台民间所崇奉的神灵数以千计，每逢神诞日或其他祭祀日，常常举行盛大的游神赛会活动。

福建境内的迎神赛会至迟在宋代已蔚然成风，时人陈淳曾指出："南人好尚淫祀，而此邦（漳州府）尤甚。……逐庙各有迎神之礼，随月迭为迎神之会。"① 漳州相对于福建其他府县而言开发较迟，迎神赛会尚且如此，其他州县可想而知。宋代以后，福建各地的迎神赛会的规模越来越大，越来越频繁。清末，各地规模盛大的迎神赛会活动还惊动了地方官府，曾多次被下令禁止，但收效甚微，各地迎神赛会照常举行，特别是在一二月和七八月间达到高潮，城乡各地皆抬神出巡，成为一大奇观。如闽北建瓯"自古习惯，正月舞龙灯，二月初二迎土地（仅乡间有之），三月二十七迎东岳、泰山，四月念八迎五方五帝（近年废止），五月初十迎城隍。……有春台彩船、抬阁装古文，种种游戏，城乡聚观，途为之塞"② 。顺昌"迎神赛会之习，城乡均不能免"③（图7-3）。元宵节"各坊鼓乐张灯以迎司土，里巷间作鱼龙灯及面具之戏"④。闽西的上杭，"三月，各迎其本境之神，妆扮故事，箫鼓喧阗，

① 道光《重纂福建通志》卷五六《风俗》。
② 民国《建瓯县志》卷一九《礼俗》。
③ 民国《顺昌县志》卷一三《礼俗》。
④ 嘉庆《顺昌县志》卷一《风俗》。



图 7-3　福建顺昌迎神赛会

周游街市，自下午起至三四更，灯火辉煌，沿街热闹，甚为雅观”①。闽东霞浦元宵节前两天，“东社迎城隍神出巡四城，俗称迎龙袍，各社赠台阁古事，并鬼脸八将七八队”二月初二为七圣真君神诞，各地迎神赛会“特别铺张……如遇闰二月，则花朝重庆，加以夜间灯会，更热闹异常”。三月廿三日妈祖诞，竹江乡要抬神沿江巡游；富足乡“各福户扈驾，逐队争先，必遍游所辖境一周”；厚首乡“祀薛元帅，神节赛轿之俗，一如富足”；闾峡乡祀武德将军，神诞时“热闹异常”；四月初八，华光大帝神诞，“届时迎大帝衣冠出巡东南两城”②。福州闽侯元宵节前后，“又有舁木偶像，摇兀而行，谓之闯神，前列长炬，枞金伐鼓，震耀耳目，城市村镇庙社俱有之，每出，或至争道相竞斗”③。罗源乡村也在元宵节前后“请神出祠巡

① 民国《沙县志》卷八《礼俗》。

② 民国《霞浦县志》卷二二《礼俗》。

③ 民国《闽侯县志》卷二二《风俗》。

境，城内则择日于仲春行之”①。特别是清明节前后，“城内社境舁土神出庙巡境，谓之迎会。……诸神会中，惟先锋庙会最盛，谓之大迎。先是邑人各邀其所交厚者为会，具鼓乐旗幡彩棚成一队，如是者十有八，称十八棚。……择吉请神，绕境导迎，后又择吉为安神之会”②。在莆田仙游一带，“民间正月，各村抬出庙神，环游田乡，达于城市”③。同安县“迎神，各祠庙皆有，而以保生大帝为最。祀大帝者，往白礁进香，归则盛设仪仗，彩旗鸾舆，妆阁及马匹扮演故事，鼓乐喧天，绕城厢，各保外皆须妆故事会迎，名曰迎香，谓可以邀神佑也。祀圣母者往兴化湄洲进香，祀广泽尊王者往南安凤山寺请火，归时亦如之。又有临水真人，由省抵厦进香（疑为“由厦抵省进香”之误）。有甲第大帝，由郡赴白礁进香，均道经同城，亦照例迎赛，计每次费千金或数百金”④。漳浦“凡人家以春日祈禳，至腊月或复月即赛神，谓之赛保年，村落间钟鼓奏优伶，县治则设斋醮”⑤。南靖从正月初七八日起至十六七日止，“里社邀道士设醮，各迎其本境之神。家张灯鸣锣鼓，各分坊市，以百家数十家为一社，竞以奇巧，台阁相尚。又有善曲者自为侪伍，张灯棚如雨盖，弦歌以行，谓之闹伞，或为竹马鱼龙之戏”⑥。平和、云霄等地在上元节前后，必举行隆重的迎威惠王活动，“备仪仗、鼓吹、灯彩，巡行乡社，乡社备牲醴品物致祭祈福，其宿宵之处演剧娱神。迎关帝君（正月十三暨五月十三）、

① 道光《罗源县志》卷二七《风俗》。

② 同上。

③ 陈盛韶：《问俗录》卷三《仙游县·童子》。

④ 民国《同安县志》卷二二《礼俗》引陈荣仁《竹枝词注》、《岛居随录》。

⑤ 光绪《漳浦县志》卷三《风土上·风俗》。

⑥ 乾隆《南靖县志》卷二《风土》。

天后圣母（三月廿二）亦然”①。龙海石码每12年举行一次迎王爷活动，规模空前，“始至祖宫，次大宫，次新行，次大码头，次西湖，终及新洲，凡王爷驻驿处，或高结彩楼，或侈张锦幔（俗谓之不见天）、陈百宝，或妆台阁、扮故事、列旌乐、迎神阅境，费不赀。而修醮演剧，祀王犒将，则阖镇皆然，虽穷乡无能免者。历数岁王始返驾，又必造巨舰，贡粮糈，进百货，大会神人，而后送之，总计所耗不下五六十万金”②。

迎神赛会在不同地区有不同的特色。福州地区的迎神赛会把人间的等级制度和讲究应酬的礼仪糅了进去，神明的等级越高，神像愈小，出巡时必乘神轿。中级以下的神明，躯体中间掏空，游神时将半截神像套于人身上，穿上长袍，由人代步。如关公、瘟部尚书、郭圣王、三仙姑、齐天大圣、东岳帝、省城隍等尊神皆有乘轿之资格，高爷、矮爷等小神只能由人代步。有时途中两神相遇，香头代表本神行礼应酬，如省城隍途遇瘟部尚书，省城隍神阶低于瘟部尚书，神舆只能停靠在路旁，瘟部尚书神舆则可停在路中央。随后，城隍神的香头代表本神，趋前行三叩礼，跪在地上启云：“卑神不知圣驾到此，接驾来迟，罪该万死，请殿下恕罪，并赐教训。”瘟部尚书的香头挺胸凸肚，答道：“免罪。今日本爵出巡到贵城隍辖境之内，家家户户信奉神圣，一路之上，祥光拥护，疫气毫无，所有散疫小鬼，早已逃避外国，足见贵城隍办事认真，可喜可嘉。本爵明日面奏玉皇，还有保奏一本。”城隍香头跪云：“谢殿下栽培。”瘟部尚书之香头则说：“这是本爵应分之事，不消谢得，此后务必益加勉力，不负玉皇万岁为

① 民国《云霄县志》卷三《岁时》。

② 民国《石码镇志》第一册《杂俗》。

要，去罢。”有时途遇步行之中级神明，则中级神须先在路边站班，及接近神舆，则屈一膝请安。这时，尊神教训之词更加严厉，步行之小神只能“是，是，是”答应而已。有时东岳太子炳灵王或武圣五公太子出巡，遇见贵神，则口口声声称呼“老伯”，执子侄之礼甚恭。此等礼仪，令人发笑。①

莆田仙游地区的迎神赛会（图7-4）吸收了许多官方祭典，显得庄严隆重。如妈祖诞辰时，湄洲妈祖祖庙均要抬神出游，岛内其他15座妈祖宫也抬出妈祖神像陪游。出



图7-4 福建莆田迎神赛会

① 详见胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷五《福建·闽省岁时风俗记》，中州古籍出版社1990年版，第62~63页。

游的仪仗顺序是：龙头棍、大灯、清道、大旗、开路神、肃静神、地头、督厨官、雀花、玉斧、彩车、五色彩、十禁（侍神）、大锣、队长、五方、十长、阴阳官、西瓜槌、马日遮、凉伞、大全、清道、法司、五福、香亭、大旗、刽子手、无常、令箭、日遮、看马、文曹、武判、皂隶、辕门官、材官、敕印、旗牌、传宣、贡担、前遮、打手、香花、灯烛、吹笙、门子、乡老、金丝灯、提炉、马文昌、八班、五驾、九龙伞、大宣扇、后拥、大灯、大旗、大金、清道、日遮、八班、马文昌、羽林军、祖庙妈祖神轿、各宫妈祖神轿。①

闽南地区的迎神赛会与莆田仙游一样亦重仪仗，神明多乘四人抬的神舆，关帝、保生大帝、妈祖、王相公、元檀元帅等尊神则乘八人抬的神舆。仪仗队有马上吹、步吹、五音同鼓、高招旗、五方旗、帅旗、三军司命旗、清道旗、正虎旗、巡视旗、十八般兵器，以及材官、骑士、执盖、棹马、奚奴、军校、苍头、旗手等百余人，还常有抬阁、彩棚等相随。② 若两神出游相遇于途，不像福州地区那以礼相待，相反，游神队伍各不相让，经常引起械斗，清末吴增在《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。东家妇，西家叟，茫茫丧家狗，孩子倒棚走，神魂惊去十无九。"③

台湾的迎神赛会（图7—5）受闽南影响较大，其规模

---

① 陈国强主编：《妈祖信仰与祖庙》，福建教育出版社1990年版，第121~122页。

② 乾隆《泉州府志》卷二〇《风俗》。

③ 吴增：《泉俗激刺篇·上香山》，见《泉州旧风俗资料汇编》，泉州市民政局、泉州志编纂委员会办公室编印，1985年，第124页。

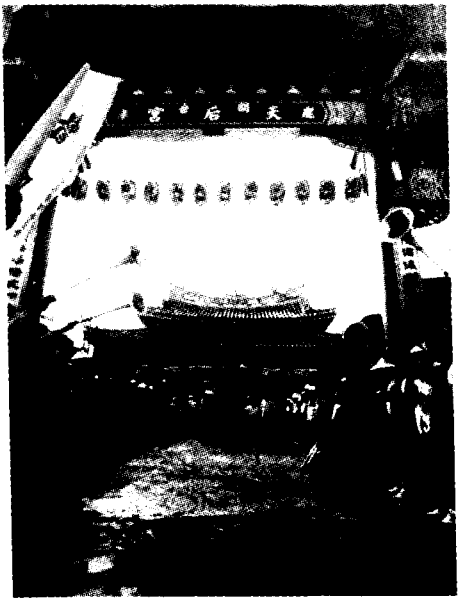


图 7-5　台湾鹿港迎神赛会

有时还超过闽南，如“台南郡城好尚鬼神。遇有神诞期，敛费浪用。当赛会之时，往往招携妓女，装扮杂剧，斗艳争妍，迎春大典也。而府县各书差亦或招妓装剧，骑而前驱，殊属不成事体”①。特别是王爷神巡游，规模空前。俗云“南巡北狩，代天理阴阳”是王爷“代天巡狩”最重要的神职，因此自康熙二十二年（1683年）“神明降坛，示谕出巡”之后，南鲲鯓庙五府千岁开始四出巡游，“游府食府，游县食县”。巡游的形式有三种：一是临时巡狩，时间不定期，巡狩的范围大致限于嘉南、高屏、澎湖一带；二是岁时巡狩，三月末出巡麻豆，四月廿八巡狩台南，八月廿四巡游盐水，十二月底才送回神像；三是癸亥巡狩，即每逢一甲子末的癸亥年（60年）出巡一次。巡狩

① 《台南见闻录》卷下《风俗》。

的仪仗十分隆重，前头是大鼓、大锣、大旗、角号、马头锣、迴避牌、按察牌、锣鼓阵、吹鼓、凉伞、护旨官、带旨官、王轿、护驾人员、信徒。志称："建醮请王，飨祀极其丰盛。或一庄一会，或数十庄一会。有一年举行一次者，有三、五年举行一次者，有十二年举行一次者，择吉日而行之，为费不少。"①

闽台迎神赛会活动相当多是由乡族组织的，如福清海口镇岑年村家居林、张、吴、陈、五等家族，其中林姓占全村人口的90%以上。该村建有大王庙、黑掌庙、仄山庙、港尾堂、五星庙等，这些庙宇均由林姓出资建造，实为林氏族庙。所以，每逢迎神赛会等较大规模的活动，均由林姓家族出面组织，费用由林氏族田和其他族产收入来开支，不足部分才由各家各户分摊。建瓯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、十五日两天都要举行隆重的迎请"大奶佛"活动。游神队伍前头是大奶佛，神龛后由四人抬着高三层的木制塔形的馒头桌，中上层分别安放瓷制弥勒佛、寿星和钢制水牛，下层安放重达50来斤的大馒头。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，整个游神活动自古以来均由谢氏族长主持。

在有若干家族混居而彼此之间的关系又比较融洽的地区，迎神赛会活动则由若干家族共同举办。如福安甘棠堡聚居着郑、林、薛、刘、陈、王、张、蔡等20余个姓氏，建有数十座寺庙。有的寺庙是各个家族所有的，如薛厝宫为薛家所有，平水宫为张姓所有，临水宫（有两座）分别为王氏和陈氏所有。有的寺庙则为堡内若干家族共有，如

① 光绪《安平县杂记·官民四季祭祀典礼》。

朝阳宫为郑、陈两族共同修建，为了使后人在迎神赛会时“秩序有准，一团和气”，郑陈两族族长还专门制定有关规约。①

在一些超家族、超地域的神灵诸如保生大帝、妈祖、三坪祖师、清水祖师，广泽尊王等神灵的诞辰日，许多家族往往能协调配合，共同参与迎神赛会活动，最典型的例子是安溪县蓬莱平原点以及金谷的汤内、涂桥一带每年一度的迎请清水祖师下山巡境活动，相传始于宋代，盛于明代。巡境活动一般延续5天，仅游神路线就经过两个乡数十个村，仪仗庞大，规矩严格，程序庄重，参与组织这一活动的有27个家族。②

应该着重指出，闽台宗教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，有时又成为家族和家族之间、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。在闽台历史上，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20世纪初，惠安洛阳的骆、王二姓长达九年的宗族械斗，是由于争夺风水引起的；③ 闽北崇溪水口游、林两姓长年械斗均由争夺到华光宫进奉头炷香引起的。④ 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

① 民国《甘棠堡琐记》卷上《重建朝阳宫四祠议约记》。

② 详见安溪清水岩志编纂委员会编著：《清水岩志》卷九《清水祖师的迎春民俗》，泉州市文物管理委员会，1989年，第67页。

③ 详见《星洲惠安公会五十年纪念·起械斗，冤结九年终》。

④ 详见陈支平：《近500年来福建家族社会与文化》，上海三联书店1991年版，第195页。

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。在惠安东北部沿海的朱、柯两姓渔村，为了争夺天妃宫控制权，长年械斗不已。① 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。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。”②

闽台迎神赛会导致家族之间的纠纷乃至械斗，在清代已成为一个严重的社会问题，乾隆三十二年（1767年）地方官府曾专门发布《禁迎神赛会》禁令云：“查闽省向有迎神赛会恶习，本部院自幼亲泛澎台外海，还经八闽地方，每见诞妄之徒，或逢神诞，或遇令节，必呼朋引类，旗鼓喧闹；或抬驾闯神，或迎赛土鬼。……且若与他处迎神相遇，则又彼此争途，稍有不让，群起互殴，反置神驾于道旁，每致滋生事端，身蹈刑法，是求福而反得祸者……故辄扰害地方……合行明白示禁。”③ 同治十年（1871年），官府又发布《严禁迎神赛会》云：“照得迎神赛会，

① 详见陈支平：《近500年来福建家族社会与文化》，上海三联书店1991年版，第196页。

② 施鸿保：《闽杂记》卷七《乌白旗》。

③ 《台湾理蕃古文书》，见《中国方志丛书》第62号，（台湾）成文出版社1983年版，第129、135页。

久干禁令，有司失察，并予处分。良以民间各有本业，要在务民之义，鬼神则敬而远之可也。闽省俗尚虚诬，崇信神鬼，刁徒恶棍藉赛会之名，为染指之计，甚有涧殿塔骨等项，不经名目。叠次谕禁，未尽敛迹。他如神庙之夜戏，道旁之淫祠，门条之诡异，治病之荒谬，有降童以惑众，亦魇魅而杀人。妇女入庙烧香，青年尤乖礼法，民人结会游戏，丑态更骇听闻。种种颓风，必应力挽。除出示禁止，并通饬内地九府二州，暨福防厅，闽县、侯官一体查办外，合并礼司，即便会同藩司，通饬遵办毋违"①。实际上，官府的禁令对迎神赛会已与宗族制度紧密结合并成为民俗的组成部分的闽台民间而言，几乎是一纸空文，在近代以前，这一陋习一直困扰着地方官府，成为复杂的社会问题。

第三节　庙际网络

一　分灵

闽台宫庙间的分灵主要包括"分身"、"分香"和"漂流"形式。闽人移民在从故乡登船下海前，往往先到当地的神庙膜拜，继而恭请一尊故乡的神像上船，入台后，建庙供奉这一神像，此即"分身"；也有的移民只奉请故乡神明的香火袋或神符上船，抵台后加以礼拜，俗称"分香"；端午节前后，福建一些宫庙为了驱逐瘟疫，将神像安放在与真船一样的"王爷船"上，让它在海上随风漂流，有的"王爷船"随风漂流到台湾，当台湾民众在海边拾到自海峡西岸漂来的神像时，即诚惶诚恐地为其立庙，

① 《台湾理蕃古文书》，见《中国方志丛书》第62号，（台湾）成文出版社1983年版，第135页。

加以顶礼膜拜。

福建民间神灵向台湾“分身”和“分香”的过程，贯穿于闽人向台湾移民的始终（插页彩图6）。在早期移民中，为了战胜台湾海峡的巨大风浪及入台后面临的险恶环境，闽人将家乡的妈祖、保生大帝、清水祖师等神像或香火袋作为护身符带入台湾，建立各神灵在台湾的开基庙。康熙以后，随着移民台湾浪潮的到来，闽人或从福建祖庙恭请神像、香灰，或直接从先前传入台湾的开基寺庙分灵，带至他们新垦辟的土地奉祀。在开发台湾的过程中，福建诸神信仰沿着闽人移民的足迹，传布了整个台湾。如台湾宜兰县奉祀关圣帝君的协天庙，是台湾北部最大的关帝庙。协天庙分灵自福建铜山关帝庙，它的建立集中体现了闽人移民与寺庙分灵的密切联系。清嘉庆九年（1804年），福建漳州平和县人林应狮等人在渡台前，亲赴铜山关帝庙奉迎关圣帝君神像分身，乘船经厦门过海，沿途顺风直航，于台湾北部登陆。林应狮率众越草岭入兰阳平原，途经礁溪时，以此地背依五峰山，为黄峰之灵穴，遂决定卜居于此。当时礁溪地方地僻人稀，移民常遭原住民的骚扰，特别是移民水土不服，导致瘟疫猖獗，他们的正常生存遭到严重的威胁。为了克服当地的险恶环境，林应狮等人于同年建庙供奉关圣帝君，供移民们膜拜。自庙建后，礁溪全境移民安居乐业，开垦土地日见繁荣。由于协天庙背山面水，后倚秀丽的五峰旗，下临浩瀚的太平洋，香火日渐鼎盛，香客遍及台湾北部的新竹、桃园、台北各县。此后，协天庙作为关帝在台湾北部的开基庙，开始向其他地方分灵，“各地并且纷纷来本庙分灵，设堂置坛，以报圣恩”。①

① 林衡道主编：《台湾古迹全集》第一集，（台湾）户外生活杂志社1980年版，第48页。

在福建寺庙向台湾的分灵过程中，逐渐形成了福建祖庙、台湾开基庙、台湾分灵庙的三层关系网络，它们之间有着类似于血统上的承袭关系。下表[1]以玄天上帝、开漳圣王、妈祖三位神灵为例，图示说明三者间的血缘承袭：

神灵	福建祖庙	台湾开基庙	台湾分灵庙
玄天上帝	漳浦甘霖社武当山玄天上帝庙	南投县名间乡皮子寮受天宫	竹山镇江西林护元宫
			名间乡浊水清子大兴宫
			鱼池乡新城新天宫
		台中县大肚乡福兴宫	大肚乡保安宫
		台中县大肚乡镇元宫	
		台中县梧栖镇真武宫	
开漳圣王	诏安南闽内将军庙	桃园县大溪镇埔顶仁和宫	大溪镇瑞源宫
			桃园镇景福宫
			大园乡五权村下埔五福宫
		宜兰县员山乡圣王公庙	
		宜兰县五结乡利泽村普永堂	
		南投县竹山镇社寮开漳圣王庙	
妈祖	莆田县湄洲天后宫	云林县北港镇朝天宫	彰化县南瑶宫
			彰化市牛埔圣母庙等九宫
			新竹县新埔镇兴天宫
			新竹县关西镇大和宫等20庙
		彰化县鹿港镇菜市头旧祖宫	埤头乡福安宫等4宫
		台北市龙山区万华新兴宫	
		台北市龙山区广州街启天宫	
		宜兰县头城镇庆元宫	
		宜兰县罗东镇震安宫	
		基隆市七堵安德宫	
		台北县贡寮乡田寮洋利洋宫	
		台北县贡寮乡德心宫	
		台北县双溪乡慈安宫	
		苗栗县苗栗镇田寮天后宫	
		台中县梧栖镇朝元宫	
		台中市北屯区松竹里万和宫	

在台湾，因“漂流”而建立的分灵庙也为数不少，其

① 本表据《台湾省通志》卷二《人民志·宗教篇下》，台湾省文献委员会，第309~320页。

中又以王爷庙数量最多，仅日据台湾总督府社寺台账所录，就有以下九座庙宇：

台北县万里乡重威宫三王爷；

台北县金山乡王爷公庙；

新竹县香山乡盐水港灵兴宫四王爷；

新竹县香山乡盐水港王爷宫；

新竹县香山乡盐水港七夫人妈庙；

桃园县大园乡贵文宫王爷；

彰化县鹿港镇新兴李王爷宫；

彰化县鹿港镇菜市头永安宫薛王爷；

台中县清水镇大楝榔文兴宫朱李池王爷。①

福建民间诸神信仰以“分身”、“分香”及“漂流”的形式，随着闽人移民开发台湾的步伐，走向台湾各地，拥有数量众多的分灵宫庙。据台湾学者董芳苑等人调查，在台湾拥有分灵庙数量最多的福建神灵大致如下：②

神灵	福建祖庙	在台分庙数量	在台开基庙或影响最大的宫庙
王爷	泉州富美宫等	677	台南鲲鯓王爷庙
妈祖	湄洲妈祖庙	800	北港朝天宫
观音	晋江安海龙山寺	441	台北艋舺龙山寺
关帝	泉州通淮关帝庙 东山铜陵关帝庙	193	台北行天宫 宜兰协天庙
保生大帝	龙海白礁慈济宫 同安青礁慈济宫	140	台南学甲慈济宫
清水祖师	安溪清水岩	83	台北艋舺清水岩

① 《台湾省通志》卷二《人民志·宗教篇下》，台湾省文献委员会，第310页。

② 本表据台湾学者董芳苑《台湾民间宗教信仰》（台湾长青文化事业股份有限公司1970年版）等有关资料制作。

二 进香

福建民间诸神信仰在台湾的开基庙及各地的分灵庙建立以后，即与福建的祖庙产生“血统”上的承袭关系。为了保持和增强这种特殊的联系，各分庙每隔一定的时期都得上祖庙乞火，参加祖庙的祭典，以此证明自己是祖庙的“直系后裔”。这种宗教活动俗称为“进香”。在台湾历史上，进香活动相当活跃和普遍，包括两种情况：一是各分庙到在台开基祖庙进香乞火；二是由在台开基庙发起，选择较有势力和影响的分庙参加，组成赴闽进香团，到福建祖庙进香谒祖。

（一）日据以前台湾分灵庙的进香状况

从靖海侯施琅平定台湾到1895年日本占据之前，台湾与祖国大陆紧密联系，有关文献记载着台湾分庙赴福建祖庙进香的情形。道光《彰化县志》曾载鹿港天后宫（旧祖宫）因交通之便，“岁往湄洲进香”①。为了维持和标榜“湄洲妈祖”在台开基庙的正统身份，鹿港天后宫还特别注重到福建祖庙的进香活动，该宫尚存一只“乾隆丁未年置”的铜制“湄州进香正炉”。大甲镇澜宫于乾隆间建庙后，也“定期返回湄洲谒祖”②。至于北港朝天宫在清代时有否赴湄洲进香，一直众说纷纭，莫衷一是，但吴瀛涛在《台湾民俗》中记载了清代北港朝天宫赴闽进香中发生的一件趣事。某年，北港妈祖循例回湄洲谒祖进香。当时，关于奉驾之船只，信徒求卦请示妈祖，妈祖不选新船而挑了一艘老船。众信徒以为神意不可逆，只得遵命，内心都惶恐不安。去程平安无事，回程遇到风暴，随行的船只惨遭灭顶，只有供奉妈祖神像的船只安然无事。此因随

① 道光《彰化县志》卷五《祀典志》，台湾文献丛刊第156种，第154页。

② 黄文博：《台湾信仰传奇》，（台北）台原出版社1989年版，第149页。

行船只都是新船，行驶较快，以致冲入台风漩涡。而供奉妈祖神像的船只比较老旧，行驶缓慢，得免于难。船到港后，信徒走下奉驾妈祖的船只，发现有一袋米正好塞住船底的破洞。① 从上述神话传说故事来看，北港朝天宫在清代也有赴湄洲进香之举。

台南学甲慈济宫是台湾影响较大的宫庙。该庙兴建于顺治十八年（1661年），翌年3月11日，台湾各地的香团、神舆、民间艺阵、花灯艺阁，云集这里，举行隆重的祭祀仪式，“然后依序绕境至头前寮将军溪畔，举行上白礁谒祖祭拜仪式，恭送保生大帝晋谒白礁祖庙”②。

除少数分庙举行较大规模、定期的赴福建祖庙进香活动外，这一时期台湾分庙到福建祖庙的进香，就总体来说，规模不大，且形式未定规，究其原因，主要有如下两点：首先，大规模的跨海进香需要有雄厚的物质基础，而“大约在1860年前后，台湾从移民社会过渡到定居社会”③，此前，还处于“渡台——开发——转型”的时期。绝大多数福建移民居无定所，经济并不富裕，尚无力承担经常性的长途进香所需的物资资助。其次，当时的造船、航海技术还远远达不到确保安全的程度，渡海进香充满危险。客观现实和理智告诫人们，渡海进香不宜经常进行。于是，更多的台胞便采取了更为便捷而且安全的到在台开基庙进香的方式。

当时，在台分庙到在台开基祖庙的进香活动盛况空前。位于云林县的北港朝天宫，在不断的发展中成为台湾香火最盛的妈祖庙，拥有90多座分庙，每到农历三月二十

① 吴瀛涛：《台湾民俗》，（台湾）众文图书股份有限公司，第93页。

② 林衡道主编：《台湾古迹全集》第三集，（台湾）户外生活杂志社1980年版，303页。

③ 陈孔立：《清代台湾移民社会研究》，厦门大学出版社1990年版，第12页。

三日妈祖诞辰，各地分庙组织起庞大的进香队伍，全副鸾驾，来此谒祖。进香途中，再联合沿途之庙宇，声势越加壮大，整个北港锣鼓喧天，到处弥漫着香火烟雾。世居台湾的福建晋江人施琼芳（1815~1865年）在《北港进香词》中描述道："……一路绿烟吹不断，南人北去北人南。郡南地暖春衣早，一入城中气候殊。莫怪浓阴连日酿，雨师风伯正清途。初闻神辇驻琳宫，山积黄阡一炬空。不用祇园金布施，僧囊已饱楮灰中……"① 由于进香花费浩大，许多宫庙不仅动用本宫的公共财产，还呼吁信徒集体捐资，通过经济实力的膨胀来壮大进香声势。如彰化南瑶宫，在一年一度的北港进香中，为方便筹款，众信徒立下大妈会合约，"每人出银一元，存为公银……议交一人生放，逐年收利息以为圣母寿诞之用"②。

（二）日据时期的进香状况

1895年，中日马关条约签订，台湾沦为日本殖民地。日本当局为了加强对台的殖民统治，在台推行了"皇民化"运动和"寺庙升天"运动，妄图以日本神道教和靖国神社来取代台湾民间宗教信仰，以此来隔断台湾与祖国大陆的文化渊源关系。当时，许多民间宫庙被列入弃毁的名单，据《重修台湾省通志》载，"因此被其废弃之神像，有福德正神、开漳圣王、关圣帝君、三官大帝、天上圣母、五谷神农大帝、义民爷、玉皇大帝、保生大帝、三山国王、大众爷、斋教龙华派开祖罗祖师等。其他祖公会，神明会等。泥涂之塑像用斧推破，木雕之神像则一部分送到台北帝国大学土俗学教室保管，以作研究之资料。"③

① 蒋维锬：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第328页。

② 同上书，第290页。

③ 《重修台湾省通志》卷三《住民志宗教篇》第二册，台湾省文献委员会编印，第1007页。

闽台之间“血浓于水”的骨肉亲情关系，是任何力量都无法切断的。日本当局的殖民同化政策没有达到预定目标，反而一定程度上激发了台湾民众眷念祖国的情思，到祖庙进香谒祖就是其曲折的表现方式之一。

台南学甲慈济宫自建庙后，“上白礁”进香谒祖的传统一直保留下来。日据台湾以后，由于殖民者的百般阻挠，保生大帝信徒无法实现去福建祖庙进香的愿望，只好改在将军溪畔设案供香，举行面向大陆遥祝叩拜的象征性的“上白礁”仪式。这种新式的“上白礁”祭祀活动，年年举行，即使受到日本当局的严厉压制，仍坚持不懈，从不间断，且规模越来越大。为了寄托祖籍之思，台湾信徒还在台南慈济宫前竖立一块石碑，上面刻着“我台人士祖籍均系中国移来”。

台湾民众“拜妈祖，怀故国”的情思十分浓烈，每逢三月二十三日妈祖诞辰，台湾各地的妈祖进香团仍然坚持举行到在台开基祖庙的进香活动，仍然抬着妈祖的神像举行“绕境弘法”的仪式。规模最大的是大甲镇澜宫妈祖至北港朝天宫的进香活动，据说，此活动自清末开始，一直持续下来，参加者数以万计。而北港朝天宫的香火也越发鼎盛，据山本曾太郎1918年《朝天宫妈祖杂感》一文的评价，“朝天宫不仅是该厅管内的大寺庙，也是本岛独一的寺庙……在该庙的进香期（正月一日至三月二十三日前后）香客络绎不绝，据记载高达七十万人。……本庙之信徒大概算来为一百五十万人，这一数字的确令人惊讶，竟占全岛总人口的三分之一强……如此密集的香客昔时被称为香烛脚，因为习惯上他们必需徒步。……尤其令人惊讶的是烧金纸，每年随其烟消雾散的金额高达十五万至二十万元……在拥有信徒数量方面该庙居本岛寺庙之首，且在

逐年增加”①。

日据时期，虽然面临着殖民者的重重关卡，但到福建祖庙进香，仍然是妈祖信徒心目中最大的愿望。一些信徒想方设法，绕过了日本当局的种种限制，组织香团取道香港或日本，到湄洲祖庙进香。据《台湾日日新报》记载，日据时期，台湾妈祖庙到大陆进香至少有9次，列表如下：②

台湾分庙名	进香时间
基隆安庆宫	1911年
彰化鹿港妈祖庙	1916年12月18日
新竹北门外（金）长和宫	1917年
新竹内天后宫	1917年7月1日前
云林西螺厅麦寮拱范宫	1919年4月2日
嘉义朴仔脚配天宫	1920年2月22日
嘉义溪北六兴宫	1920年4月14日（旧历）
新竹天后宫	1921年4月2日
台中市万春宫	1924年4月1日（旧历）

台湾妈祖信徒到湄洲祖庙进香的实际次数远远超出此数字，如1922年台湾鹿港天后宫组织朝圣团到湄洲谒祖，至今鹿港天后宫还保存着当时拍摄的“圣地湄洲祖庙圣迹相片”（图7-6）。鹿港天后宫保存“自昔以来岁往湄洲祖庙奉请灵火正神”的牌匾及圣旗等。进香时，台湾信徒热切希望能够请回祖庙妈祖的分身神像，如1911年基隆庆安宫进香时请回黑面妈祖，1916年彰化鹿港妈祖庙进香时请回湄洲正二妈，1924年台中市万春宫进香时请回湄洲六妈

① 山本曾太郎著、宋军译：《朝天宫妈祖杂感》，（台湾）《民间宗教》第3辑，第273~280页。

② 本表据王见川、李世伟：《关于日据时期台湾的妈祖信仰》一文中的“日据时期台湾妈祖庙到湄洲进（晋）香表”改制，文载（台湾）《民间宗教》第3辑，第354页。



图 7-6　1922 年台湾鹿港天后宫进香团到湄洲祖庙进香

等。进香时能请回的妈祖神像被视为一大盛事，如基隆庆安宫请回黑面妈祖，其地位仅次于鹿港天后宫的妈祖分身。

（三）1945年后的进香盛况

1945年日本战败，台湾又回到了祖国的怀抱。台湾民间信仰摆脱了日殖民政府“皇民化运动”与“寺庙升天”运动的阴影，各地寺庙或重建或新建，如雨后春笋般应运而兴。如新竹县香山天后宫在日据期间，圣母神像、香火炉被烧毁，宫里的大铜钟也被抢走。光复后，圣母神像、香火炉及大铜钟都得以及时添置。1949年国民党政府退居台湾后，两岸之间又出现人为的阻隔。此后至改革开放之前，台湾民众一直无法实现到福建祖庙谒祖进香的愿望，他们就将思乡之情融入在台开基祖庙进香的活动中。

在妈祖信徒到在台开基祖庙的进香活动中，以前往北港进香的两支队伍最具特色，“一是来回九天八夜的苗栗县通霄镇白沙屯拱天宫，一是来回八天七夜的台中县大甲镇澜宫，她们大概是目前台湾仅存的两支长途徒步的妈祖

进香团”①。其中，又以大甲镇澜宫进香团最具影响力。大甲妈祖南下北港（图7-7），每年都以蜿蜒数里的香阵，

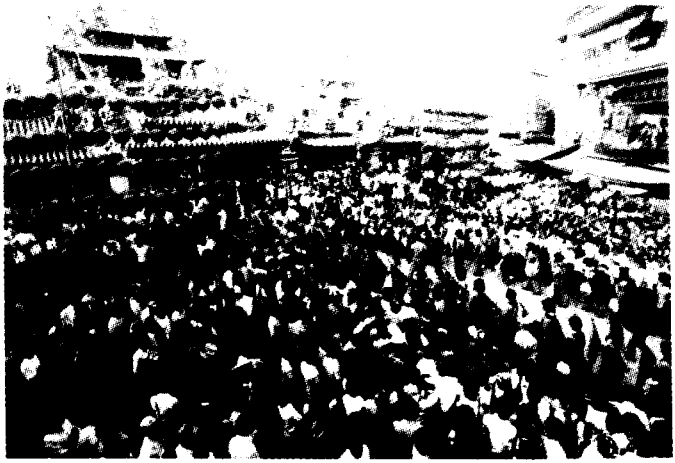


图 7-7　台湾大甲妈祖信徒进香盛况

以一种排山倒海之势，浩浩荡荡地纵穿了中部沿海四县市十五乡镇五六十座寺庙，数万人跋涉了200多公里，日夜奔波，赶往北港进香。并且，在南下与北归中，大甲妈祖遇庄绕庄、逢庙拜庙，在与沿途分庙的联谊中，起到了重要的作用。

台南学甲慈济宫举行的“上白礁”谒祖祭典的规模也愈来愈大。1960年农历三月初九至十一日，台湾各地进香团自动聚来126队民间艺阵及66顶神舆参加进香行列，排成10公里的长龙，绕境游行3天，共走完96公里。1982年4月4日，参加盛典的竟达10万人之众。一庙牵动万人心，十万台胞谒祖庭，可谓为闽台文化的一大奇迹。

20世纪80年代以后，随着大陆改革开放的深入发展，两岸间的三通呼声日益高涨，许多妈祖信徒不顾当局的禁

① 黄文博：《台湾信仰传奇》，（台湾）台原出版社1989年版，第147页。

令，通过各种渠道前往湄洲祖庙进香，形成了“官不通民通，民通以妈祖为先”的局面。据有关部门的不完全统计，从1983年湄洲祖庙寝殿修复后至1987年11月2日台湾当局开放民众赴大陆旅游探亲之前，到湄洲祖庙进香的台胞有157批，562人，请回神像76尊。台湾当局开放探亲之后，“妈祖热”立即席卷全岛。1988年10月，台湾北港朝天宫到湄洲祖庙进香，并结为“至亲庙”。1989年4月，镇澜宫也与湄洲祖庙结为“至亲庙”，此后，许多台湾妈祖庙纷纷效仿（插页彩图7）。此时虽有严令禁止直航祖国大陆，但在信徒心目中，禁令远不及妈祖来得神圣。他们以进香为名，公开组团，直航湄洲，最大规模时一次竟达2000人之众，进香场面盛况空前。在1989年5月5日的宜兰南方澳南天宫的进香中，200多人的进香团分乘19艘渔船，带着5尊从湄洲庙“分灵”去的妈祖像，直航湄洲祖庙进香，并请回了38尊小型妈祖神像和2尊大型妈祖神像。据《联合报》1989年5月11日报导：当进香团归途经龟山屿海面时，“素澳渔港内有60余只船前往迎驾，宜兰县及从全省各地赶到的成千上万信徒，则人手一炷香，聚集在码头、堤防、高架桥上等候，挤得水泄不通。”船队进港后，“两尊大陆大妈祖神像由100多尊分灵的妈祖神像及来自全省各地阵头前导，在苏澳镇和南方澳渔港进行绕境，信徒人手一炷香随后，队伍长达约3公里，一时鞭炮声和阵头锣鼓声响彻云霄。沿途民众也设案敬拜，港区热闹非凡”。90年代后，台湾信徒到湄洲进香的更是络绎不绝，每年数以十万计。泉州天后宫也是台湾信徒朝圣的地方，每年有成千上万人到这里进香谒祖（图7-8）。

台湾的保生大帝信徒和清水祖师信徒也不甘落后，他们紧跟着妈祖信徒进香的步伐，踏上了福建故土。

台湾的学甲慈济宫、台中元保宫、台北保安宫和高

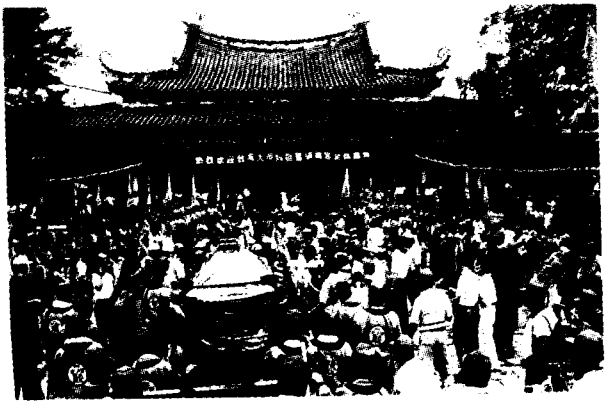


图 7-8　台湾信徒到泉州天后宫进香

雄、基隆、屏东等宫庙以及保生大帝庙宇联谊会，纷纷组团到白礁祖宫、青礁慈济宫谒祖进香。1988年4月24日，台湾屏东县进香团一行71人，手捧从台湾带来的二尊真人雕像，前往白礁慈济宫进香。进香团理事长陈先生代表全体香客说，“台湾乡亲称大道公为大陆公，因为伊的祖家就是在大陆。每年农历三月，台湾乡亲只能遥祀大陆大道公，这次能回来寻根谒祖，大家都有说不出的高兴”①。临别前，许多香客还用瓶子装满了当年吴真人制药用的龙泉井水，以示饮水思源之意。

台湾信徒到安溪清水岩祖庙拜谒进香的也越来越多。在台湾当局宣布开放探亲后的二三年内，到此谒祖寻根的就有台北景美区会元洞清水祖师庙，台中县龙泉乡龙泉岩进香团、淡水岩进香团等数十个团体。兹将1989年台湾信徒到安溪清水岩的主要进香活动录于下表②：

① 《台湾屏东县进香团前往白礁慈济宫寻根谒祖》，载《厦门日报》1988年4月28日。

② 本表据安溪清水岩志编纂委员会编著：《清水岩志》，泉州市文物管理委员会，1989年，第78页。

时间	进香团体	负责人或人数	在祖庙的活动
3月	台北詹姓同乡还祖团	40多人	谒祖进香
4月	白姓台胞	40多人	谒祖进香
5月	台北淡水清水殿	陈资燕	进香及迎请神像
	屈尺岐山岩	林锦文父子	进香及迎请神像
	台南麻豆清水岩	王乙谟	进香及迎请神像
11月	台北泰山岩	林志峰等7人	进香及迎请神像
	台北龙泉岩进香团	62人	进香及捐资
12月	台北三峡祖师庙	几十人	进香及捐资

从1990年到1993年，台湾又有桃园福山岩，台南清水岩、高雄龙凤宫等70多个团体回安溪清水岩进香。这些团体在谒祖进香的同时，还慷慨解囊捐资修建祖庙。据1993年祖师庙管委会提供的资料显示，到此进香的台湾信徒共捐献人民币20多万元，台币80多万元，美金1万多元。①

三　绕境巡游

绕境巡游在台湾宫庙间非常盛行。台湾分庙在谒祖进香前后，大多盛情邀请福建祖庙或在台开基庙神灵绕境巡游，通过刈香仪式获取来自祖庙神灵的灵力，进一步增强与祖庙神灵的血缘联系。在历史上，由于海峡间巨大风浪的阻隔，以及经济、政治的多方面因素，台湾民众一直无法满足其一睹福建祖庙神灵渡海绕境巡游的风采，但他们有着强烈的“人同祖，神同缘”的祖籍之思、故土之念，由台湾开基庙神灵赴分庙绕境巡游，行刈香掬火仪式，正反映了台湾民众的这种心态。

北港朝天宫是妈祖在台湾最主要的开基祖庙，在全台

① 陈元煦、黄永治：《闽台及东南亚之清水祖师信仰》，《福建师范大学学报》1995年第2期。

各地拥有数目众多的分灵宫庙，因此北港妈赴分灵庙的绕境巡游活动特别隆重。清代，北港妈赴台南、嘉义两地的巡历仪式最令人瞩目。清道、咸年间台湾兵备道徐宗干，曾于《斯未信斋文集》中论及北港妈前往台南府城绕境巡游的盛大场面：

> 壬子三月二十三日，为天后神诞。前期，台人循旧俗，迎嘉邑北港庙中神像至郡城庙供奉，并巡历城厢内外而回。焚香迎送者，日千万计。历年或来、或否，来则年丰、民安。……十五日，同镇军谒庙，男妇蜂屯蚁聚，欲进门，非天后神轿夫执木板辟易之，不得前。偶微服夜巡，自宵达旦。用朱书“我护善良，进香须做好人，求我不能饶你恶”云云简明告谕，并大书“贩运洋土，船破人亡”八字于殿前，乘其怵惕之心以道之。神道设教，或可格其一二耳。……举国若狂，虽极恶之人，神前不敢为匪，即素犯者，此时亦无畏忌，以迎神莫之敢撄也。①

台南府城迎北港妈绕境巡游的祭祀仪式也别开生面，据李献璋的采访记录如下：

> （台南）迎接的神轿，最先到著与妈祖接头香者，北港妈祖给与接头香灯（高约一尺之竹骨纸糊者）。每一迎接的神轿，与北港妈初接头时，约须行三进三退之礼以表敬意，然后才一块儿进入城内。北港妈祖进城之后，首先要抬至太子亭，由大天后宫备办香花茶果，说声“三妈升座”，把她请上桌来，受两方董事人参香。过二十分钟左右，再请三妈落轿，抬到药王庙去，站着受当事人参香。然后才又抬回大

① 徐宗干：《斯未信斋杂录·壬癸后记》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续篇》第98辑，（台湾）文海出版社1974年版。

天后宫升座、敬茶，并受信士礼拜。神轿出入，均须一一敲钟擂鼓，不在话下。①

台湾佳里金唐殿萧垅香的绕境巡游仪式也是人山人海、热闹非常。金唐殿采取的“巡游模式”包括“出香——绕境——入庙”三项活动，即每天清晨六点，所有神轿、阵头按编号顺序由金唐殿出发；接着，迤逦数里的香阵，或步行或乘骑，从市区绕到市郊，再远游至乡镇村庄；绕境结束后，神轿与阵头返回金唐殿“入庙”，隔天再由金唐殿云集出发。绕境时，香阵所经之地的各户人家，都在门前备办香案四果、置放清水草料，以迎接神灵和犒赏“兵将军马”。信徒们还以角头或庄角头庙为单位，为所有刈香人员准备丰盛可口的点心和茶水。在香阵最后的金唐殿五顶王轿经过时，两旁的善男信女们，纷纷虔诚下跪，焚香接驾。香阵“拜庙”时，各角头庙的众执事人员全部盛装持香接礼，跪地迎驾；角头庙的乩童也起乩接礼，以表虔诚。“拜庙”结束时，由庙方赠送一块一尺二寸的红绸致谢留念。②

台湾民众对福建祖庙的深深眷恋之情也如春潮汹涌激荡不息，他们热切期盼着祖庙神灵的赴台巡游。改革开放以后，随着两岸经济、政治、文化交流的进一步活跃，台湾妈祖信徒“拜妈祖、怀故乡”的强烈感情再度升华，汇聚为一股激流，推动着湄洲祖庙妈祖赴台巡游时机的到来。1997年1月24日，为满足台湾广大信徒朝拜妈祖金身的强烈愿望，湄洲妈祖庙应台湾知名人士陈适庸先生的邀请，组成妈祖金身巡游台湾护驾团，飞赴台湾，进行为期102天的巡游，轰动全岛（插页彩图8）。

---

① 李献璋：《妈祖之研究·安平台南之妈祖祭典》，转引自蔡相辉：《台湾的王爷与妈祖》，（台湾）台原出版社1989年版，第207页。

② 参见黄文博：《台湾信仰传奇》，（台湾）台原出版社1989年版，第143~145页。

妈祖金身起驾的前一天，来自台湾各地的妈祖庙代表及妈祖信徒160多人组成的大陆“湄洲妈祖出游迎驾团”由台北启程来湄洲，这些“善男信女怀着虔诚的信仰，有人捧着由家中请出的妈祖神灵，三炷香火随行；有妈祖庙中请出庙中妈祖，坐在小小的銮驾上，由专人捧在胸前，‘用小妈祖去迎大妈祖，才不会失礼’。各种出自诚心的举措，要为湄洲妈祖的首次游台‘做足面子’”①。起驾后，湄洲妈祖全程乘坐的富丽堂皇的鸾驾由一位企业家信徒捐资百万元精心装饰。台湾最大的航空公司长荣航空公司专门派一驾波音747大客机到澳门迎接妈祖金身。专机降落台北桃园机场后，妈祖金身在喧天的鼓乐鞭炮声中徐徐抬下飞机，在长荣公司破天荒提供的波音飞机检修中心巨型机棚内举行热闹隆重的迎驾仪仗，主办单位、台湾各地妈祖宫接驾的仪仗、阵头，长荣公司的董事长、总经理以及公司员工，接连上香献供。此后，妈祖金身所到之处，车水马龙，信徒们欣喜若狂，奔走相告，扶老携幼，争先恐后朝拜湄洲妈祖金身。如妈祖金身驻跸朴子市配天宫的几天里，“朴子市配天宫彻夜灯火通明，香火鼎盛，信徒们夜以继日排队焚香叩拜，有的驱车几百公里从台北、台中各地赶来朝拜，有的母亲抱着儿子，有的奶奶牵着孙女，虔诚地三跪九叩，祈求妈祖保佑；有个信徒说，他连续朝拜了十几次；有个老大娘知道我们从福建湄洲来，特地向我们索取名片，说今后一定要去湄洲岛进香；有位患病的妇女还提着氧气瓶前往朝拜，至为感人。几天来，朴子市大街小巷，人流如潮水般涌来。朝拜的信徒络绎不绝，街道两边临时搭盖了许多小摊点，经售有关妈祖的系列纪念

① 《湄洲妈祖巡游台湾记》，湄洲妈祖庙董事会、妈祖文化研究中心、莆台新闻交流协会编，第149页。

品，为朝拜的信徒们提供了各种地方风味小吃。街上红灯高挂，灯火通明，通宵达旦，生意兴隆”①。

在妈祖金身游台的102天里，妈祖金身共驻跸34座妈祖分灵宫庙，朝拜妈祖的台湾信众达1000万人次，占台湾省总人口的1/2，引起一股令人叹为观止的“妈祖热”！台湾的妈祖分灵宫庙众多，又都希望湄洲妈祖前往驻跸，于是大家争相邀请，甚至出现半路抢驾的现象。那些请到妈祖金身驻跸的宫庙，当妈祖要移驾到下一站时，又依依眷恋，难舍难分。在嘉义，当妈祖銮驾要离开宫庙时，董事长拉住銮驾不放手，失声哭着说：“湄洲妈祖千年来一回，不知何时能再来！”

四　分灵、进香和巡游的文化意义

闽台寺庙间的分灵、进香和巡游活动有着深刻的文化内涵，它体现着传统文化的根与叶、源与流的密切关系，体现着闽台区域文化的历史同一性和不可分割性。

首先，我们从台湾信徒进香和绕境的两种仪式——刈香与掬火，来分析两地分灵与进香的原型。刈香与掬火，在福建通称为进香；在台湾，则有乞求香火之意。按仪式来分，个人叫刈香，神与神之间就叫掬火或掬大火。刈香掬火的目的在于借此仪式获得来自祖庙神灵的灵力，寻得圣灵不息的延续。在大甲妈祖至北港的进香中，这种仪式的具体做法是：法师先以金纸引朝天宫长明灯的火于“万年香火炉”，诵念“北斗经”文后，将写有大甲信徒姓名的疏文及金箔纸焚化于炉中，此谓之“头炉火”。等到卜定的割火时辰一到，法师便以小杓将“万年香火炉”内燃

① 《湄洲妈祖巡游台湾记》，湄洲妈祖庙董事会、妈祖文化研究中心、莆台新闻交流协会编，第51页。

烧中的香灰及香纸连铲三杓，舀至大甲进香团的“神火筒”内，并将供奉于神案的二尊大甲妈祖神像及汇集捆扎的会旗和灵符，一一经过香炉上空，由一排人高举双手接引传至庙外，待“神火筒”安入香担，即快跑离宫，一路添加檀香粉末，使之不熄灭。①

诚如台湾中研院张珣教授认为的那样，神明间的刈香掬火仪式，极有可能是中国家族祭祖仪式的转型。闽台庙宇间的分香与中国家族祭祀中的“分灶火”仪式如出一辙。在“分灶火”中，通常长子继承父亲的老灶，其余诸子则从旧灶中取一些热炭到自己家的新灶，表示“薪传不绝”，因此分灶常被认为是分家的第一步，有了灶，即象征一个家的成立。诸子分家后，为了笼络感情，每隔一段时间，诸子就得上祖坟祭拜，或至祖屋、长子家中团聚，以示血统上的嫡裔关系，或作为一种加强因时间而冲淡的联系纽带的手段。台湾各分庙也正如此，经过分灵程序，与祖庙确立一种类似“父子”关系，而进香活动就像诸子归祭祖坟、赴祖屋或长子家中团聚一样，起到一种加强血统联系的功效。《台湾民俗大观》作者也指出：“‘割火’仪式，乃进香团八天的行程中最重要的一刻。北港妈祖将圣火传与‘大甲妈’带回，寓意着神威的交流，显示中国传统所重视的伦理观念和血缘关系绵延不断。”②

绕境巡游仪式的原型则来自古代中国中央政府巡狩四边的举措。古代中国的帝王为了显示自己的权威，或为了掌握辖内四境的情况，每每发动盛大的仪驾，亲身赴各地巡视，或派遣大员代天巡狩，视察地方的详细情形。通过

① 朱天顺：《清代以后妈祖信仰传播的主要历史条件》，肖一平主编：《妈祖研究资料汇编》，福建人民出版社1987年版，第62~63页。

② 凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第199页。

中央巡狩四边的举措，中央政府或帝王本人的权威得到进一步的确认，同时，巡狩活动也加强了各地与中央的密切联系。而且，受到中央巡狩的地方也每以此来提高本地区的重要性，突出本地区与中央的直属关系。闽台寺庙间的绕境巡游仪式与古代中国“中央巡狩四边”的举措有着惊人的相似性。台湾南鲲鯓王爷庙的绕境巡游仪式集中体现了两者的密切关系。南鲲鯓庙的绕境巡游在台湾被称为“南巡北狩”，它是台湾王爷最重要的神职之一。自康熙二十二年（1683年）“神明降坛，示谕出巡”后，南鲲鯓庙的五府千岁即集体行动或单枪匹马四出巡游。南鲲鯓王爷“代天巡狩”有三种类型。一是临时巡狩，时间不定，范围大致在嘉南、高屏、澎湖一带。二是岁时巡狩，即五王爷定期出巡麻豆、台南、盐水三地。如三月末日巡狩麻豆，由“麻豆至南鲲鯓迎请李、池、吴三王爷，先至麻豆海埔里驻驾一夜，翌日再由保安宫迎回麻豆绕境两天，之后驻驾于保安宫，直到四月廿五日始送回南鲲鯓庙”①。三是癸亥巡狩，每60年巡狩一次，这在南鲲鯓庙开府后的300余年内共举行6次。至于大陆祖庙金身巡游台湾分庙，更是大一统观念在宗教信仰上的曲折反映。

其次，我们从闽台寺庙间分灵关系的三层网络模式来剖析分灵、进香、巡游这一现象的文化底蕴。福建神灵向台湾的分灵过程中，形成了福建祖庙、台湾开基庙、台湾分灵庙的三层关系网络，如果把福建祖庙、台湾开基庙、台湾分灵庙的三层关系网络比做一棵根深枝繁叶茂的参天大树的话，那么可以图示如下：

根 ——→ 枝 ——→ 叶

（福建祖庙）——→（台湾开基庙）——→（台湾分灵庙）

① 黄文博：《台湾信仰传奇》，（台湾）台原出版社1989年版，第105页。

从上图可以看出，无论是台湾开基庙（枝），还是台湾分灵庙（叶），都是从福建祖庙（根）派生出来的，无论“枝”与“叶”如何的繁荣茂盛，都离不开“根”的滋养。实际上，台湾文化的其他形式又何尝不是如此，台湾文化的“根”扎在博大精深的中华文化的沃土里，源于奔腾不息的五千年华夏文明的长河中，这是任何人也无法改变的历史事实！

近几年来，一些别有用心的台独分子鼓吹台湾的妈祖已经“落地生根”，台湾开基庙已成为台湾分灵庙的“真正祖庙”，没必要再到湄洲祖庙进香。这种言论既是对历史事实的肆意歪曲，也是对台湾同胞宗教感情的严重亵渎！我们知道，台湾绝大多数神灵是从大陆福建等地传去的，它的“根”在大陆，在福建，妈祖信仰也不例外，根本不存在已经“落地生根”之说。台湾的开基庙并不能说是什么“真正祖庙”，它相对于福建祖庙而言，只能是“分灵庙”。无论从历史上还是现实中，台湾信徒都承认福建祖庙的不可替代的地位，克服种种困难，冲破道道难关，千里迢迢回福建祖庙谒祖进香，这是对自己所信仰的宗教圣地的朝圣，也是对宗教信仰“根源”的追寻，倾注着台湾同胞浓烈的宗教感情，任何人都应该予以尊重，而不能出于不可告人的政治目的，横加干涉。

至于台湾分灵庙前往台湾开基庙进香活动，是台湾信徒受多方面因素制约，无法赴闽进香谒祖的条件下，创造出来的一种用来表达他们的宗教情感的变通形式。如台湾学者黄文博先生在《台湾信仰传奇》一书中写道：大甲妈祖于清雍正间分灵于湄洲岛朝天阁，“于乾隆年间建庙后，定期返回湄洲谒祖，但后来时局动乱，台海两隔，无法再到唐山，只好变通调整前往建有‘圣父母殿’的北港朝天宫，

向‘圣父母’行谒祖之礼”①。《台湾民俗大观》的作者也认为：“根据民间传说，大甲妈祖以前并不到北港进香，而是乘船到福建湄洲妈祖庙谒祖，后因日本占领台湾，禁止船只与对岸联络，大甲妈祖便没有再往湄洲进香而改往北港朝天宫进香，盖朝天宫曾到过湄洲妈祖庙谒祖进香‘合火’，因此在北港朝天宫‘合火’，就等于接引了湄洲祖庙的香火一样。”② 至今在大甲妈祖庙中，仍保存一块书有“湄洲谒祖进香”的开路牌。显然，台湾大甲妈祖在日据时期改往北港朝天宫进香，是在日本殖民统治下的不得已采取的变通形式。应该说，只要客观条件许可，台湾宗教信徒还是更乐意到福建祖庙进香谒祖的，20 世纪 80 年代以来台湾民众络绎不绝到福建祖庙进香谒祖，再次证明了福建祖庙在台湾信徒心目中不可替代的重要地位。

闽台寺庙间分灵、进香、巡游的仪式活动还体现了中国传统文化中支流对主流文化的维护与体认。台湾分灵庙纷纷以赴福建祖庙进香为荣，以请得福建祖庙的分身神像来标榜自身的正统地位，并借此来吸引信徒、扩大香火。北港朝天宫能成为台湾影响最大的妈祖庙，与其拥有康熙间湄洲岛朝天阁树壁和尚携来的妈祖分身有着密不可分的关系。1987 年 10 月大甲镇澜宫赴湄洲进香，请回湄洲妈祖分身神像，并与 12 月 9 日在宫里举行“湄洲进香回銮三献礼”的盛大祭典，“仪式庄严隆重，全省各有关庙宇人员及各界首长、民意代表及来宾应邀观礼”③。由于大甲镇澜宫请回湄洲妈祖，使该宫的权威性与香火都有了增

① 黄文博：《台湾信仰传奇》，（台湾）台原出版社1989年版，第149页。

② 凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第190页。

③ 郭金润主编：《大甲妈祖进香》，（台湾）台中县文化中心，1988年，第99页。

长，也使该宫有望成为台湾妈祖新的信仰中心。自20世纪50年代以来，台湾民间信仰一直在“谁是正牌妈祖庙”上争论不休，实际上是中国传统文化中的“正统”思想在宗教信仰上的反映，归根结底，妈祖的祖庙在福建湄洲恐怕是所有妈祖信仰者都愿意接受的。

第三，我们从台湾信徒的进香心态来进一步观察闽台文化的历史认同关系。台湾是个移民社会，台湾民众的根都在大陆。几百年来，祖籍之思、故土之念，无时无刻不萦绕在他们心头，而谒祖进香，即是他们抒发自己真挚的家乡情、故土爱的途径之一。在台湾，乡土神备受推崇，台湾民众特别看重从祖籍传来的神灵，称之为“桑梓神”，定期捧神像回福建祖庙进香谒祖。在人为因素阻隔海峡两岸交往的历史条件下，人们无法回故乡探亲，就自然转向神的世界，寻找精神寄托，中华民族的向心力往往通过民间信仰的进香谒祖活动曲折地折射出来。如甲午战争之后，各地神庙冲破种种关卡，千方百计回大陆祖庙进香谒祖，以表达闽台祖脉一体、根在大陆的民族感情。若实在无法成行，则往往要举行仪式，面向大陆遥祭，通过民间信仰来寄托台湾同胞对故土的深深眷恋之情。台湾学甲慈济宫在日据时期，每年三月十一日要在将军溪畔举行“上白礁”的隆重祭典，各地与之有关的寺庙派出进香团齐集将军溪畔，设案供香，遥祭大陆祖庙。有的民众还在台南慈济宫竖立刻有“我台人士祖籍均系中国移来”字样的石碑，表现了台湾同胞对祖国的热爱之情。1949年之后，“上白礁”活动又重新在台湾开展，并逐渐成为当地的习俗，规模也越来越大，参与祭祀活动的人数超过10万人，曲折地表达了台湾同胞情系故土的情怀，正如学甲慈济宫的对联所表达的那样：“气壮乎天，万众同参学甲地；血浓于水，千秋不忘白礁乡。”《台湾民俗大观》作者认为：

上白礁谒祖祭典“三百多年来未曾间断，不仅强调出民族精神团结的重要，也表现了中华儿女不忘本的优良传统”①。1987年10月25日，台湾同胞集资在头前寮将军溪畔建成一座高大的“郑王爷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。”可以看出，铭文字里行间凝聚着台胞忠贞不渝的爱国情思，寄托着台湾同胞对故土的深深眷恋之情，在客观上发挥着维系闽台血浓于水的骨肉之情的桥梁和纽带的社会作用。

最后，从闽台分香与进香的精神内核来看，它追求的是“群体主义”。在移民社会，神缘往往是与地缘交织在一起发展的。在移民过程中，自然环境的恶劣，生活的艰辛，使移民们形成一种群体精神，团结在他们共同信奉的神灵周围。在以后的进香活动中，他们又将整体协作的精神融入进去。他们组团赴闽进香，也可以视为是寻找群体精神的最高寄托。如台湾的妈祖，由于其分香于不同的祖庙而被赋予不同的称呼：来自莆田的称湄洲妈，来自泉州的称温陵妈，来自同安的称银同妈。但是，不管她被赋予何种名称，作为妈祖信徒，到莆田湄洲祖庙进香是共同的，也是最大的愿望。这里面就深刻反映出“不同地方，同一群体”的真实面目，而“群体主义”的进一步升华，就有可能趋向于闽台文化的认同和国家、民族的认同。

---

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第107页。

第八章　符咒与民俗疗法

在闽台民间宫庙中，符箓是必备的，不同宫庙的符箓不完全一样。多数宫庙有数十种符箓，少数宫庙的符箓超过百种，有的宫庙只有数种常见的符箓。至于咒语的种类不会少于符箓，大概有什么符箓就有什么咒语。闽台地区的符箓和咒语一部分源于中原的道教和民间信仰，一部分则是根据当地民间信仰创造出来的。从符号学的角度看，符箓和咒语分别是图画文字符号和语言符号，但在广大善男信女看来，符箓和咒语具有超自然的力量，神力无比，能令魑魅魍魉俯首听命，具有与神灵降临同等的功效，因此，至今仍在闽台民间产生影响。

民俗疗法，即利用宗教信仰的神秘形式为人驱邪治病，它已有数千年的历史，其影响愈来愈小，但至今仍未退出历史舞台，甚至在可以预见的未来还会存在，它之所以有如此顽强的生命力，除了善男信女因愚昧无知容易上当受骗外，医疗卫生落后是其长期存在的社会基础。毫无疑问，民俗疗法与科学相对立，阻碍了医学的发展和普及，然而在特定的历史条件下，却有其一定的合理性，有必要揭示民俗疗法的奥秘。古代，民俗疗法在闽台民间有相当大的影响，至今犹然。据台湾学者蔡相辉实地调查，到宫庙问神的台湾善男信女中，问疾病者名列第三，占17%；据笔者调查，福建百姓到宫庙问疾病的占6.17%。虽然福建民众到寺庙问疾病的比例大大少于台湾民众，然而闽台巫觋为人驱邪治病的花样却一脉相传。

第一节　画符念咒

一　符箓

符又称“符箓”、“丹书”、“墨箓”、“云箓”、“符字”等等，“符”字的本意是符节，即古人出入关卡时的凭信之物，类似于今天的通行证。也用于朝廷与外官之间，当做委任、调动的凭信。由符信之义引申出符命、符应、符瑞等，僧道术士的书劾秘文之所以被称为“符”，取的就是凭信、契合之义。有两种含义：一是指术士通过画符箓与上天沟通，以合上天的意志并取得无穷的法力。二是指符箓有灵验，如同符契一样有信。符箓的形成经历一个漫长的历史过程，“是先秦、西汉巫觋迷信、神仙方术的承继与综合。析而言之，道符综合了青铜纹饰沟通人神、祈福引魂的功能，驱傩逐疫、厌劾恶鬼的方法，符命符谶的神授思想与技法，以及巴蜀荆楚少数民族的鬼及北斗崇拜的法术等等。大致经历了从西王母筹到复文、再到道符的发展阶段。其最后的形成在东汉顺帝之前。这种综合不是一人一时完成的，而是不同地域，甚至不同民族的方士巫觋经过数代人的补充与完善最终形成的”①。

符箓最初使书写在竹帛上，大约在唐宋时主要书写在黄纸上，此外还有写在竹简、桃板、铁券、铜片、瓦器、砖头或随葬品上的符箓。常见的符箓长约五寸，宽一二寸，用朱笔或墨笔书写，但近年来符箓的长度和宽度有增大的趋势。书写符时须集中精神，两眼凝视纸张，双脚平踩土地，一气呵成，如果笔墨干了也不可沾墨后再写，写完后也不可以修改，书写时更不可以与他人说话，否则此

① 刘晓明：《中国符咒文化大观》，百花洲文艺出版社1995年版，第33页。

符即失去功效。每张符的开头都要写上依稀可辨的“奉某神敕令”之类的字样，意指此符乃某神灵发出的神符，与某神灵亲自驾临具有同等神力，符令一出，该神所役使的小神小鬼都要为其效劳，去执行发出符令神灵所要他们做的事。

符箓的种类很多，其表现方式具有浓厚的神秘色彩，符箓的正文不好辨认，似字非字，似画非画，一般人以为是道士胡乱涂画而成，所以在中国流传有“鬼画符”的俗语，用来比喻字迹潦草、难以辨认的文字。实际上，道士画符除了有一套理论指导、有繁琐的仪式和特殊的技法外，还有一套画符的原则和章法，绝非乱画一气，否则，在他们看来符箓就不灵了。《云笈七签》卷七“符字”条：“符者，通取云物星辰之势；书者，别析音句铨量之旨；图者，画取灵变之状。然符中有书，参以图象；书中有图，形声并用。”也就是说，符箓主要由符号、文字和图像等三种方式构成。

符箓的符号多是云物星辰之势，表示神灵从天乘风云而降和神旨通过云气达于人间，或表示施符者的先天之气与天神感通，使符箓获得灵性，成为“灵符”。也有约定成俗的符号，道内人一望便知，如符箓的上端大多有上勾的三点，代表玉清、上清、太清三位祖师，意为急急催使所役使的鬼神迅速奉命行事。

符箓上的文字是将有关神鬼的名称直接书写在上面，有的文字虽然做局部的变形，常增加或减少笔画，但一般可以辨认。不过由于符箓的文字受篆隶的影响很深，加上道士为了增加神秘感，故意将文字进行变形，使得符箓上的一些文字不易辨认。

符箓上的图像则不能随意乱画，要求“画以象真”，才能“有灵相通”。道教认为，只要在符箓中画上某物，

便可与此物感通，甚至成为此物体的化身，具有此物体的功效，可以招致精灵来依附，成为“灵符”。有的符箓的图像内容丰富，相当于一幅风俗画。①

符箓的种类很多，有平安符、辟邪符、镇宅府、压煞符、镇诸怪符、治病符、五雷符、镇恶符、月令符（按日期不同分30种）、镇火符、求子符、安胎符、收魂符、净符、关符、和合符、化虎变蛇符、丧葬符、五谷丰登符、家畜用符、杂符等等，还有用于离散夫妇的离散符，用于害人性命的凶符等，不胜枚举。笔者近年来在福建民间收集的符箓超过千张，无论在内容上还是在形式上，符箓之多样性，令人咋舌。在被调查的145座备有符箓的宫庙中，约81.38%备有平安符；其次是镇宅符，约占37.24%；第三是治病符，占19.31%。

符箓可贴、可挂、可随身带，也可以化成灰烬冲水饮服，化灰冲水饮服多用于治病压惊，其余的都用于驱邪镇妖保平安。符箓不能自制，均由巫觋书写，闽台民间宫庙都备有符箓，善男信女如果需要符箓，须到宫庙烧香礼拜后索取，且往往要交若干香火钱。不少乡村，逢年过节或神诞日，家家户户的门上都贴上平安符。

由于台湾民间信仰基本上是福建传去的，因此民间宫庙的符箓也大同小异。如闽台民间流传的一些镇宅符基本结构相似。在台湾，镇宅符有时还要请道士粘贴，并诵念咒语：“天阳地阴，二气化神，三光普照，吉曜临门，华香散彩，天乐流音，迎请家堂，司命六神，万年香火，永镇家庭，诸邪莫入，水火难侵，门神护尉，杀鬼殊精，神威广大，正大光明，太乙敕命，久保幺门，安神已毕，永远大吉。”②

---

① 详见刘晓明：《中国符咒文化大观》，百花洲文艺出版社1995年版。

② 刘文三：《台湾宗教艺术》，（台湾）雄狮图书公司1979年版，第110页。

又如在闽台民间广泛流传的张天师治病符完全相同，这种治病符共30张，从初一到三十日，每日一张，哪一天犯病，就使用哪一天的专用符。符箓注明在何处得病、何方鬼怪作祟、病症如何、怎样禳解等等。甚至连画符所颂念的咒语也完全一样："赫赫扬扬，日出东方，吾此符普扫不祥，口吐三昧之火，肥飞门邑之光，捉怪使天蓬力士，破疾用机迹金刚，降妖怪化吉为祥，急急如律令敕。"① 张天师治病符之所以在闽台民间广为流传，与泉州洪潮和密切相关。洪潮和是清代泉州著名的术士，他编写的《通书》在闽南和台湾都有很大的影响，至今犹然。在他编写的《通书》中除了收入"每月三十日张天师祛病符法"外，还有化骨符、收惊符、夜啼符、镇煞符、压煞符等。

在一般情况下，佩带、粘贴、焚化符箓不需要繁琐的仪式，但也有一些特殊情况，如在闽台民间广泛流传的太岁符，安奉时就需要一定的仪式。所谓"太岁"，是民间信仰的值岁神，战国之前，古人根据岁星（木星）的运行来观测天体运动和制定历法，汉代把岁星神秘化，认为动土起宅、迁徙嫁娶等要避开太岁所经过的方位。如果在太岁方位上动土，就会挖出一块会动的肉块，这就是太岁的化身，动土者要遭殃，因此俗语说"不敢在太岁头上动土"。至迟在宋代，太岁逐渐人格化，甚至十二甲子的每一年都有一命相应的太岁星君值守。如2001年的太岁星君是郑祖，生肖属蛇的，为本命年，俗信"太岁当头坐，无喜恐有祸"。生肖属猪的与太岁相冲，俗信"太岁出现来，无病恐破财。"凡属上述两种生肖的人，要请安奉太岁符，以祈福禳灾。为了方便善男信女安奉太岁符，有些

① 刘文三：《台湾宗教艺术》，（台湾）雄狮图书公司1979年版，第110~111页。

宫庙在太岁符的背面写明安奉仪式。主要有：可将太岁符安奉在厅堂、神佛位、灶君位等其他清净之处。

有的符箓内容十分丰富，有图画、有文字、还有各种符号，一张符箓几乎是这座宫庙的图文并茂的庙史。如台湾溪北六兴宫的“妈祖大符”（图 8-1），符箓的中间为妈



图 8-1　台湾溪北六兴宫“妈祖大符”记载该宫历史

祖画像等，右边有一段文字写道：“道光六年，湄州来台三尊妈祖，元住笨港，分居新港大妈、北港二妈、溪北三妈，住在王提督公馆。王提督筹备全岛人士等建成六兴宫正三妈庙宇。”符箓的左边也有一段文字写道：“王提督御驾奉迎正三妈进入正殿，速时再调大妈、二妈、三妈、四妈、五妈香火，灵感显化。经过十二年再调，合于三十二尊香火，奉祀千年祈念。”简明扼要介绍了该庙的历史。笔者在福建古田临水夫人祖庙收集到一张临水夫人的符

箓，长 50 厘米，宽 37.4 厘米，由黄色油光纸为材料，四色套印而成，类似于招贴画，是我所见到的尺幅最大、设计最精美、内容最丰富的符箓（图 8-2）。



图 8-2　临水夫人符是尺幅最大、设计最精美、内容最丰富的符箓

二　咒语

咒又称“咒语”、“禁咒”、“神咒”、“神祝”等，是遣神驱鬼的口诀，俗信具有某种神秘的力量。咒语起源于原始社会，此后一直不衰，最初是由神职人员掌握，“上不传父母，下不传妻子”。后来许多咒语流传于民间，神秘色彩逐渐淡薄。咒语须念出声，方有效力。咒语有可解与不可解之分，一般说来，严格意义上宗教（如佛教、道

教）的咒语不可解释或不容易解释，如佛教的“唵，金齿临，玉齿临，吽”的咒语就不知所云。而民间信仰中流传的咒语则通俗易懂，甚至有即兴创作、张口就来的咒语。俗信咒语神力无比，能令魑魅魍魉俯首听命，具有与神灵降临同等的功效。

在闽台民间，咒语的种类很多，有什么符箓几乎就有什么咒语，而且画符和念咒经常结合在一起使用，俗信这样更具神力。如火灾后或发现火灾的预兆（狗爬上屋顶），百姓多要请巫觋或道士来祈祷、镇火，除了举行祈禳仪式外，还要画镇火符，念镇火咒。

又如：闽台民间盛行的“收惊”仪式也往往符箓和咒语并用。俗信人有三魂七魄，三魂为胎光、爽灵、幽精，七魄为尸狗、伏矢、雀阴、谷贼、非毒、除秽、臭肺。人死之后，七魄随躯体留在墓穴内，三魂要下阴间受十殿阎王审判。而人活在世上，魂魄不能离散，否则，轻者生病，重者死亡。特别是小孩因不慎突然跌倒或受到较剧烈的惊吓，到夜晚哭闹不停，大人便以为小孩的魂魄受惊吓而离散，须举行收惊仪式，借力神力来压惊，使魂魄返回小孩的身体内，才可保证小孩平安乖巧。台湾有句民谚说：“没收惊的囝仔饲未大汉”，意为没有收过惊的小孩难以养育成人，反映了收惊在台湾十分普遍。收惊有一定的仪式，诸如焚香、请神、烧纸钱等都是少不了的程式，通常还用茶杯或小碗装满白米，用受惊者的衣物覆盖其上，拉紧捏住，倒反过来，然后在受惊者的脸上不停地晃动，并诵咒文三遍（或点一根香的时间），咒语因人因地而异，常见的有“十二生肖咒”。

念咒完毕，然后小心翼翼地掀开覆盖在米杯上的衣物，再根据上层米粒所显现的形状，来判断受惊的原因。由于米杯被衣物拉紧，加上不停摇晃，米的表面自然不会

像原来那么平整，会出现竖立状、半竖状、裂纹状、半倒状、低凹状等变化，收惊者认定这是神灵传达的信号，竖立状是被人吓着，半竖立状为自家邪神嬉逗所致，裂纹状为禽兽所惊，半倒状为他家邪神缠身，低凹状为“土神问著”，即挖土或填地时冲犯土神所致。若冲犯土神，属于比较严重，仅是诵念上述咒文还不足以压惊，不但要贴上“土神符”，同时还要加念“天师爷收土神咒”。

在道士主持的各种斋醮上，也少不了要念咒语，如闽台民间常见的祈求神灵保佑儿童健康成长“过关”仪式上，诵念的咒语有“解结咒”、“消灾咒”、“玄坛咒”、“真武咒”、“哪吒咒”、“天猷咒”、“雷公咒”、“奶娘咒”等八种，其中“奶娘咒”被视为能消除一切灾厄的总法咒，全文如下：

> 奶娘神咒，天灵天灵。陈氏夫人，闾山学法，观音化身，奉行正法，护国救民。空中敕力，海中扬坪，除邪灭鬼，斩断邪精。若求子息，抱送麒麟；若有产妇，奶便现影；若有苦难，奶便降临；救度众生，监生大神；南朝护国，大显威灵；二十四岁，部领神兵；千千万万，传法救民。吾奉奶娘神咒，急急如律令。

应该着重指出，符箓仅仅是一种文字夹杂着图画的符号，咒语也不过是带有神秘色彩的语言信号，根本不可能招来神灵，降服妖魔鬼怪，当然也就不可能治疾病、保平安了。那么，为什么符箓和咒语能从古代一直流传下来，而且为千百万人民所信仰？原因是多方面的，最根本是因为人们相信鬼神的存在，相信祸福吉凶均与鬼神有关，在这一观念的支配下，求符箓和念咒语的神力所致，大肆渲染，逐渐成为一种思想定势，代代相传。实际上，符箓和咒语有时能治好人的病，并不是符箓和咒语在起作用，而

是病人深信符箓和咒语的神力后，在客观上解除了思想负担，精神振奋，从而充分地调动病人身体内部固有的潜在机能，消除病灶，恢复健康，这与强调只有树立战胜病魔的信心才能尽快康复的现代医学理论并无二致，只不过符箓和咒语披上一层神秘的迷信外衣罢了。

第二节　驱邪治病

一　偶像治病

当百姓病重，医家束手无策时，病家往往要到宫庙抬神像到家中，用丰盛的供品和隆重的仪式祭祀神灵，祈求神灵驱邪治病。请偶像治病在古代福建相当普遍，特别是瘟疫流行时，迎神赛会更是常见。谢肇淛在《五杂俎》卷六中指出："闽俗最可恨者，瘟疫之疾一起，即请邪神香火，奉事于庭，惴惴然朝夕拜礼，许赛不已。一切医药，付之罔闻。"一些宫庙，塑有许多神像以方便善男信女迎请。如民国初，"厦门福茂宫，内有清水祖师焉。……宋仁宗时以医道成神，厦民奉之甚虔，称之为祖师公。民间疾病，诸医束手者，必延祖师公。延祖师公而犹不愈，谓其人必无生理。故庙内塑祖师公像甚伙，听民间之延请。凡延请者，雇舆夫四人，击锣者一人，即可抬祖师公到家……"[①]（图 8-3）至今在福建民间，此举虽不多见，但并非绝迹。

二　抬神寻药

久病不愈或病重不起，则有抬神寻药之举，此风在古代的福州、兴化、泉州、漳州等地较为流行。志称："偶

① 吴友如等：《点石斋画报》，上海文艺出版社1998年版。



图 8-3　偶像治病（《吴友如画宝·风俗志图说上》）

沾疾病，轻则召巫行符，重则迎神取药，少延医者。”① 厦门、同安、泉州一带，主要是抬神到药铺取药。《厦门志》载：“疾病，富贵家延医诊视，余皆不重医而重神。不曰星命衰低，辄曰触犯鬼物。牲醴楮币，祈祷维虔。至抬神求药，尤为可笑。以二人肩神舆行，作左右颠扑状，至药铺，以舆杠头遥指某药则与之。鸣锣喧嚷，道路皆避。至服药以死，则曰神不能救民也。即有奸徒稍知一二药性，惯以抬神为业者，官虽劝谕之，终不悟也。”② 《同安县志》载：“俗信巫鬼笃于信医，病家每雇两人扛一菩萨，以扛保生大帝为多，一人鸣锣随后，沿街游行。遇人家藏有药品，神停不行，名曰讨药。其家即拈香低声念药品，视神进退以定去取。神或旋绕奔突，则以筊掷之，得圣筊合，阴筊否。或到药铺，令药铺唱药名而筊决之。无

① 乾隆：《德化县志》卷三《疆域志·附风俗》。

② 道光《厦门志》卷一五《风俗记》。

论是否对症，或成方与否，均服之不疑，甚有因而致命者，竟以天命诿之。吁，亦愚矣！”① 清末泉州抬神求药之风盛行，时人吴增在《泉俗激刺篇·佛讨药》中写道：“病人病势剧，请佛去讨药。好药不必人人有，总是佛爷好妙手。轿进步，药则可；轿退步，药则叵（不可）；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。”②

漳州一带除了抬神到药铺寻药外，还有抬神到野外寻药。清末施鸿保对此曾作了详细的描述：“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，插花披帛，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。”③ 又载：“舁神寻药。下府各县皆有舁神寻药之俗，不独漳浦木皂隶也。病家或舁社庙神，或舁家所祀神，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。大抵闽俗，上诸府病则听于巫，下诸府病则听于神。”④

台湾地区抬神寻药俗称“观辇”，据庙祝介绍，“观辇”就是将神明、辇轿、帮忙的人手都请到家里后，由民

① 民国《同安县志》卷二二《礼俗》。

② 吴增：《泉俗激刺篇·佛讨药》，见《泉州旧风俗资料汇编》，泉州市民政局、泉州志编纂委员会办公室编印，1985年，第124页。

③ 施鸿保：《闽杂记》卷七《木皂隶》。

④ 施鸿保：《闽杂记》卷七《舁神寻药》。

家烧香后，向神明禀告家中谁有什么地方不舒服，诚心祈求神明“观辇”药方。接下来就是抬神轿的人准备“起辇”，如果这家的室内够宽，可以在大厅“起辇”，但通常都是在外埕比较多。“观辇”是没有附身的，完全是透过现场“掷筊”问神明是不是可以看病，如果是“圣筊”就可以将“辇轿”抬到病床边，利用“辇轿”前面的竹子做的“轿柄”——那是一截圆圆瘦瘦的竹筒，将它放在病人手上把脉，一手看完了换另一手。过一会儿，等“辇轿”冲到房间外，就表示诊断完毕可以准备进入开药方的阶段。神明开药方是非常仔细的，方法有两种：一种是“派大药”，也就是开药方之后，到药房抓中药；另一种是“派青草”。在开药之前要先“掷筊”问清楚是哪一种，如果要“派大药”，就要拿出“药论”来看。“药论”是一卷白布，上面密密麻麻写了几百种药味。只要将“药论”那块布摊开在桌上，神明利用“轿柄”在布上指，指到哪一种，旁边识字的人帮忙“掷筊”，喊“某某药味对否?”如果是“圣筊”，就用笔记录下来，再继续看神明出哪一种药味；如果遇到没有“圣筊”的情形，同一排上下的药味再问一下就对了。就这样神明一边“叩、叩、叩”地出药方，旁边的人一边记下来，一直到差不多七八味到十多味药方，就可以问神明是不是足够了。等到所有的药味都问齐了，再开始一种一种地问分量多少，要多少水煎成几碗。到这里，差不多清楚了，剩下的就是拿药方去中药行抓药。若是“派青草”就不用“药论”，直接“辇轿”晃到路边、田边或是菜园等等，到一些什草长得旺盛的地方去找，旁边的人就用菜篮提一只、尖尾刀拿一支跟着去采青草。大概选好地点后，开始临近的青草一种一种地问，问到“圣筊”的青草，就连根采到篮子里，等采了七八种上下又一直求不到“圣筊”时，就知道药味差不多够了，再请示神明，是不是青草已足够了。确定药味之后，再问

每一种的分量要不要再多采一点来补，如果足够了，就可以将青草带回民家。由于采的时候是连根拔，所以采回时还要“掷筊”问清楚用青草的“头”（根）“骨”（茎），还有叶分量多少啦！水分多少啦！都要再问一遍。还有需不需要加“灵符”。[①] 显而易见，台湾的“观辇”与闽南地区的抬神寻药基本一样，是从闽南移植过去的。

三　扶鸾问药

古代福建，扶鸾相当盛行，明代谢肇淛说道：“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，即士大夫亦或能之。”[②] 许多州府县都设有专门用来扶鸾的乩坛，除了问科举题目、问祸福等等外，问病讨药者尤多（图8-4）。如永安“遇疾辄请土神



图 8-4　乩方治病（《吴友如画宝·风俗图说下》）

① 详见蔡欣茹访谈整理：《黄财龙·游金生先生访谈录-尾堑保安宫保生大帝医疗佚事》，（台湾）《宜兰文献杂志》1999年第37期，第90~99页。

② 谢肇淛：《五杂俎》卷一五《事部三》。

扶乩，问吉凶，采医药”①，惠安“乡村之民，病则扶鸾抬神”②，金门“惑鬼神，信讥祥，病虽用医，然扶鸾抬神问药，延巫觋禳符烧纸，至死不悟”③，崇安“问乩卜紫姑之类也，邑人偶为之，以沙盘写字，间或为人治病”④。闽侯青圃灵济宫的扶鸾问药活动早在五代后周显德二年(955年)，就有“降笔判符药以济人，声闻达于四方”⑤。宋元明时期，灵济宫扶鸾活动十分频繁，元代初年有人把灵济宫历代乩示编辑成册，名《徐仙翰藻》，共14卷，洋洋十余万言，其中也有一些是答问医药的。清末民国初，莆田、仙游三一教祠堂也盛行扶鸾，编造了大量乩示。民国初，三一教徒将历年乩示编辑成册，名《镇家宝》，共6册，数十万言。《镇家宝》主要宣扬三一教教义，也有一些答问医药的。

清康熙四十年（1705年）前后，扶乩从福建传入台湾，自然也就参与台湾的民俗疗法。咸丰之后，台湾出现大量的鸾堂，民国以后遍布台湾全省，如今仍有500多座鸾堂，除了扶鸾为善男信女答问医药祸福外，不少鸾堂还编有鸾书，个别鸾书也涉及治病，如《圣道旅程》鸾书中就有以华佗仙翁名义发布的“治病诀”，宣扬：万病皆由心生，人世间的憎恶、妄念、烦恼、焦躁，都是导致疾病的主因。要想治愈疾病，必须先去除病源；运动有助驱除病魔，疾病属阴。运动能产生阳气，当阳气旺盛时，自然能赶走病魔；善行能治由怨尤、灾害引起的“冤孽病”。有的鸾书中有各种治病符咒，如《幸福之道》收有“仙佛

① 道光《永安县续志》卷九《风俗》。
② 乾隆《泉州府志》卷二〇《风俗》。
③ 民国《金门县志》卷一三《礼俗》。
④ 民国《崇安新志》卷六《礼俗》。
⑤ 《徐仙真录》卷一《符药济人》。

圣像金身开光点眼灵咒”、“安胎符”、“化骨符”、“镇惊符”、“诸法水治病咒”、“敕水治病咒”、“化身咒”等等。台湾鸾堂所信仰的神灵十分庞杂，多半以三圣恩主或五圣恩主为主，其他的则包括三清道祖、五老天尊、玉皇大帝、伏羲、神农、轩辕、三皇五帝、尧、舜、禹、三官大帝、南北斗星君、九天玄女、孔子、大魁夫子、仓颉圣人、中天玄灵高上帝、关帝、吕祖、玄天上帝、司命、王天君、岳飞、文昌七大恩主公、释迦牟尼、药师、阿弥陀、三宝仙、观音、地藏、文珠、普贤、济公、弥勒、清水祖师、保生大帝、妈祖、临水夫人、张天师、城隍、福德正神等等。①

在台湾，有鸾堂的地方就有扶鸾问药，有时扶鸾问药的时间要延续几个小时，台湾宜兰员山普照庙的庙祝游文衍先生说：“在扶鸾的过程中，尤其是遇到问病的状况，有时神明会为了去取药方而离寺，暂时中断扶鸾。譬如说这个人的病需要一味比较特殊的药方，或者是这个药方的俗称很多，有人这样称呼，有人那样称呼，为了不用错药起见，神明会直接不退灵，也就是灵还在主笔身上的情况下，去野外采集需要配药的药材回来做样本，这样配药的人就可以拿着样本去药店配药，或者是直接拿回去用。若是遇到这种情形，扶鸾的时间会拉的很长，一次就无法回答太多人的问题，所以有的人嫌麻烦等不及，或是症状较不严重的，就干脆用‘求签’来问也一样。”②

① 详见吉元昭野、陈昱审订：《台湾寺庙药签研究》，（台湾）武陵出版有限公司1993年版；王见川：《台湾的斋教与鸾堂》，（台湾）南天书局1996年版；王志宇《台湾的恩主公信仰——儒宗神教与飞鸾劝化》，（台湾）文津出版社1997年版。

② 蔡欣茹访谈整理：《游文衍先生访谈录——员山普照寺庙公谈观音佛祖济世佚事》，（台湾）《宜兰文献杂志》1999年第37期，第101~102页。

台湾一些宫庙的扶鸾问药，不完全是针对个人的，遇到流行病，也会扶鸾出“公药”供所有病人服用。如1945年台湾回归祖国后，宜兰县曾流行狂犬病，搞得人心惶惶。员山普照庙的佛祖就扶鸾出一方治疗狂犬病的公药，给病人服用，效果很好。根据《外员山普照寺药签本》的附录中记载，此治疗狂犬病的药方是从上海商务书馆印行的《增订验方新编》抄写下来的，再由佛祖的名义公布。①

四　跳神觅药

在福建许多地方，童乩经常以跳神的形式驱逐病魔，或开出药方。清代施鸿保作了生动的描述：“降童即降神也，闽俗又谓之打童，上下诸府皆有之，而下府尤盛，皆巫者为之。云须自幼炼致一神，焚符则神附其自（当作“身”字），刀镞水火皆不能伤。凡有疾病或失物，辄迎致之，其巫衣履亦如恒人，惟以红布抹额，至则据高座，祷者焚香然烛，跪拜于下。少顷，巫起舞，散发目瞪，则神来矣。左右二人急挟持之，随自以小刀划舌喷血，作符焚室四方，凭人所问，信口作答，语皆不甚明了，左右二人，代为传述。将去，又自以小刀划舌喷血作符，疾病者或令焚灰和水饮，或令贴床帏。……作符讫，其巫定坐如常时，则神去矣。”②

福建地方志有不少跳神治病的记载。福建永安“闽俗尚鬼好巫，永亦不免，遇疾辄请上神扶乩问吉凶、采医药。治未效又以为鬼祟，非禳不解，召巫数辈，日夜鸣钲击鼓，跳跃喊闹，费钞无数，如是者虽死不悔”③。政和

① 蔡欣茹访谈整理：《游文衍先生访谈录——员山普照寺庙公谈观音佛祖济世佚事》，（台湾）《宜兰文献杂志》1999年第37期，第106~107、113页。

② 施鸿保：《闽杂记》卷七《降童》。

③ 道光《永安县续志》卷九《风俗》。

“民间疾病，医药罔效，辄请巫人家为傩，俗谓之‘降童’。云神附其身，或教以药，或教以禳，然效者一二，而不效居其多数”①。崇安“疾病难痊，即祝神占卦，以为崇非禳不解。召巫数辈，日夜鸣钲鼓，跳跃喊闹。亲族遗以菜酒，号为‘赠巫’。如是者虽死不悔”②。寿宁“俗信巫不信医，每病，必召巫师迎神，邻人竞锣鼓相助，谓之‘打炷’，犹云驱祟，皆餍酒肉于病家。不打炷，则邻人寂寞，辄谤为薄。当打炷时，或举家竞观，病人骨冷而犹未知者”③。同安“扛菩萨之外又有跳乩童。凡人有病，辄向神问吉凶，神每凭人而言，谓某鬼作祟，随口派牲醴菜饭，冥镪祭送，可保无事。不验仍归诸数。为乩童者多系无赖恶少，以此为业，裸体披发，红兜白裙，手执刀剑，自劙口背，血涔涔下；或割舌，以血为符；或掷铁钉球，或翻钉床，或过刀梯，或过火炭、火炉、火城，非言朱、邢、李，即言池王爷、五显帝、中坛爷、二大使、屡经地方官严禁，而陋习终不可除”④。

在台湾，跳童觅药之风不减于福建，志称：新竹县“遇病群相祈祷，曰‘进钱补运’。金鼓喧腾，昼夜不息。有为乩童者，披发露臂，手持刀剑剖额刺肤以示神灵，妄示方药”⑤。噶玛兰“俗尚巫，疾病辄令禳之”⑥。民国时期，台湾乩童多达数千人。据民国7年（1918年）不完全统计，台湾有乩童1114人，实际人数远多于此。民国26年（1937年）仅东石郡就有329人，民国30年（1941年）增至

① 民国《政和县志》卷二〇《礼俗》。

② 嘉庆《崇安县志》卷一《风俗》。

③ 冯梦龙：《寿宁待志》卷上《风俗》。

④ 民国《同安县志》卷二二《风俗》。

⑤ 康熙《诸罗县志》卷八《风俗志》。

⑥ 光绪《安平县杂记·僧侣并道士》。

517人，台南也有童乩578人。[①] 台湾的童乩有的会开药方，有的仅以画符为药方，有的则替人按摩以舒筋骨。据福田增太郎《台湾之宗教》中介绍，同一种病，不同的乩童所开的药方也不一样。

五　落地府

落地府又叫“落狱府”，施用于病危者。俗信病危者的灵魂已坠入地狱，请来巫觋作法，吹角鸣鼓，诵念《落狱探宫科》咒文，让巫觋入地狱询问阎罗王有关病因及处置办法。在闽北，落地府又叫“落阴”，志称：“俗有女巫，自谓能以魂魄出入阴府，有疾病者多叩之，谓之问阴。其说谓阳间一人，阴府一花树，病者则花树枯槁，或被虫啮，或被鬼伤。语多支离，而人民竟有信者，殊不可解。”[②] 台湾地区称落地府为“进花园”，孕常流产或婴儿常夭折及婴儿发育不良，俗谓通往阎王府的途中，有一关隘名叫六角亭，那里的花园常年失修，花朵不佳，根部腐烂，因此要请巫觋鸣吹角鼓，诵念《落狱探宫科》咒文，手舞用五色纸装饰的甘蔗，施行修花园仪式，俗信这样才能消弭病因。

六　脱身

脱身又叫“替身”，俗信病者的灵魂被恶鬼捉去，须做草人或纸人作为病者的替身，请巫觋作法后，将替身扔在远离病家的十字路口，让恶鬼捕捉，而招回病人的灵魂。此俗由来已久。明代谢肇淛说道：“今俗人家患病，笃道士为作醮，祈禳以纸为人，名曰替身，此鄙俚可笑之

① 国分直一：《童乩的研究》，（台湾）《南瀛文献》第八卷。

② 民国《政和县志》卷二〇《礼俗》。

极。及读《闲窗括异志》载："都头李遇病困，魂至阴府，有一相识先死者曰：'常侍安得来此?'俄有一人曰：'已追到李遇。'遇乃得苏，见妻子环泣，身下卧一画人，号为替代云。乃知此俗已久。呜呼！阎君竟可以替代欺乎?"①

七　补运

在台湾，有些人认为生病是由于"厄运"降临所致，所以要举行"补运"法式，驱逐厄运，病情就会好转起来。"简式"的补运只要到宫庙烧香礼拜，供上米糕，或者请道士或巫觋在庙中施行简单的法式，为之消灾解厄即可。若是病重，就要请道士或巫觋到家中设道场，举行"补运大典"。补运大典俗称"作司"，仪式繁琐。作司前，先供上三清、阎山、西王母、左头陀、右头陀等神像，并抬出五番牌，然后敲锣打鼓、鸣笛。接着请神、诵经，先后为灶神井神上供，祈求平安。随后巫觋手持白扇，边舞蹈边诵经，并焚化写有病人姓名的疏文于门口。接着，巫觋口念请神咒语，走进病人的寝室，挂上五雷、五昌神像，供上生猪肉五碗，小碗祭品十种，诵念"押煞"咒文，并行"祭送"法术，将作祟的鬼魔恶煞赶出门外。至此，作司才进行一半，接着还有画符念咒、"祭五昌"、"拔碗卦"、"送火"、"送神"等仪式，折腾了大半天才结束。

八　乞符篆香灰

在闽台民间，尤其是在古代医疗条件比较落后的乡村，家人生病了，最常见也是最简单的对付方法就是到附近宫庙烧香祈祷，向巫觋乞取符箓回家贴在病人的卧室门上，或挂在病人的蚊帐上，或焚化成灰冲开水给病人喝，

① 谢肇淛：《文海披沙》卷七《替代》。

俗信这样就可以赶走恶鬼或化解恶煞，家人的病自然就会好了起来。在闽台民间，治病符种类很多，百姓有什么疾病，就有相应的治病符。当然，与治病符相辅相成的治病咒语也是几乎囊括所有的病症。民国初，厦门曾发生瘟疫，当时有位名叫施少钦者，画了5000多道“辟邪治疫灵符”，送给病人吞服，据说竟能“奏效如神”。吴友如先生专门为此画了一幅题为“请符治病”的风俗画（图8-5）。

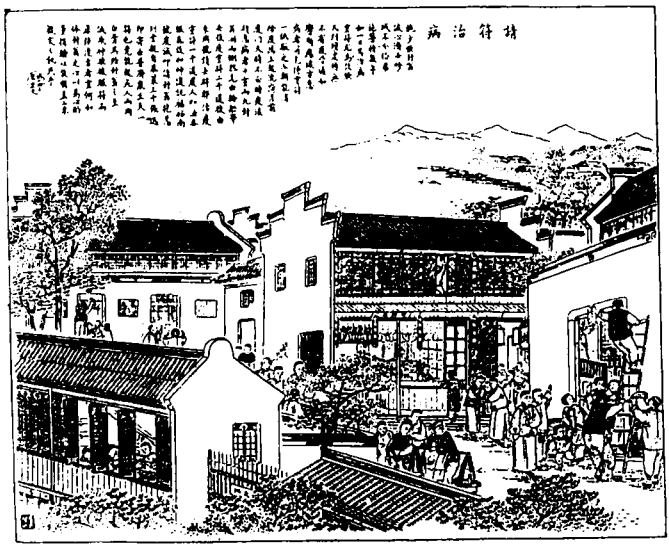


图 8-5　请符治病（《吴友如画宝·古今谈说图上》）

乞香灰又称“乞炉丹”，俗信宫庙神像前香炉中的灰烬具有特殊的神力，病人喝了用白开水冲的香灰，胜过灵丹妙药。所以在闽台民间，家里有人生病，往往不找医生诊治，而是直奔他们认为最灵验的神庙，烧香祷告后，从香炉中抓取少许香灰回家给病人冲服。在台湾一些地方，乞香炉除了焚香祷告外，还要投筊来占卜神明是否允许，乞香灰治病至今在民间仍可见到。

九　巫觋驱邪治病的奥秘

巫觋为人驱邪治病，是鬼神迷信和医疗卫生落后相结合的产物，毫无疑问，它与科学相对立，阻碍了医学的发展和普及。在历史上，不知有多少人因信巫不信医而冤死于巫觋之手！古代一些有识之士对信巫不信医的陋习也深恶痛绝，曾予以猛烈抨击，甚至试图依靠行政力量来改变这一陋习，如宋代蔡襄、陈淳，明代冯梦龙等就先后在莆田、福州、安溪、寿宁等地下令禁止巫觋治病。清末泉州吴增在《泉俗激刺篇》中对巫觋驱邪治病的欺骗性作了深刻的揭露，认为“百无一实”，并发出“安得西门豹，投之浊流死无赦”的怒吼。① 宋豢之在《闽中吟》对巫觋驱邪治病也进行了鞭挞，诗云：“南人素尚鬼，闽中久成俗。遂使狐鬼祠，多于编泯屋。醮钱辄报赛，老幼纷争逐。牛鬼与蛇神，时亦为祸福。往往降巫身，能为人诅祝。狰狞红帕首，腾掷亦垂足。曰暘暘忽雨，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。卧病已经旬，灵巫幸见恤。欲得神明欢，须蠲九百粟。所恨粟难得，自分成鳏独。有客闻此言，气愤双眉蹙。笞巫毁其神，病者起食粥。”②

但是，古代文献在更多地方记载的是巫觋治愈各种疑难病症的事例，我们在福建民间调查时，也听到不少类似的事例，有些寺庙还悬挂着许多写着“神医”、“国手”、“起死回生”、“药到病除”之类的匾额、锦旗，甚至还贴着善男信女病愈后写的感谢信。尽管古代文献和今天当事人的口述，难免有夸大溢美的成分，但也不能武断地斥之

① 吴增：《泉俗激刺篇·神姐》，见《泉州旧风俗资料汇编》，泉州市民政局、泉州志编纂委员会办公室编印，1985年，第121页。

② 民国《政和县志》卷二〇《礼俗》。

为子虚乌有，纯属捏造。应该承认，巫觋为人治病，在迷信的外衣下也包含着某些科学的成分，有时确实能治愈一些病痛，甚至疑难病症，这也是他们得以长期存在的重要条件之一。

巫觋之所以有时会治好某些病痛，其奥秘至少有二：

首先，许多古人以为患病是由于恶鬼缠身所致，而要赶走恶鬼，就必须请神明帮忙，而要请来神明，非巫觋不可，古人的这种思维定势，在今天大多数人看来是十分荒唐可笑的，但许多古人却深信不疑。巫觋在为人治病时，往往要举行一定的请神驱除恶鬼的仪式，在客观上解除了病人的精神负担，有时喝了香炉灰水、符水后，很快痊愈，其奥秘就在于此。巫觋无不强调病人要有虔诚的信仰，强调“信则灵，不信则不灵”，鼓吹能否治好病在于“其信之笃与不笃”①，目的不外是解除病人的精神负担，调动病人身体内部潜在的机能，消除病灶，当然也为治不好病准备托词。有些庙宇判方救病的对象仅限于贫穷人家，因为巫觋们深知富贵人家有钱请医生治病，对符水香灰之类的功效半信半疑，“多思求而不服，服而中阻者十之九。”②所以效果不佳。穷苦人家无力请医生治病，把一切希望都寄托在神灵身上，“唯神是听”③，故治好病的可能性大些。总之，疾病的痊愈既不是巫觋请来神明赶走恶鬼的结果，更不是香灰符水的“神效”，而是病人自身的潜在机能起作用的结果。然而给儿童收惊就无法用心理暗示的理论来解释，所以台湾有些学者便认为是“不可知”的力量在起作用。其实不然，收惊的奥秘在于其仪式限于下午至半夜之前进行，一般是在受惊吓的儿童似睡非睡时

① 嘉庆《江左洋屿田忠堂郑氏世谱》第四册《齐天府建庙记》。
② 同上。
③ 同上。

请巫觋或“收惊仙”、“收惊婆”来咒，念咒的时间长达二三十分钟，喃喃地念咒声本身就具有催眠的作用，加上用衣服包裹的米盅在儿童的脸上不停的晃动，催眠的效果更显著，二三十分钟后，受惊吓的儿童自然就睡着了，儿童一睡着，对消除惊吓有很大的好处。另外，念咒收惊一般要连续进行三天，每天一次，儿童受到一般的惊吓经过三天的精心护养，自然而然会好转起来，倘若仍烦躁不安，也正好证明收惊仪式并无什么“不可知”的力量在起作用。

其次，一些巫觋掌握一定的医药知识，还有一些民间秘方，如果对症下药，是能治愈一些常见的病甚至某些疑难病症。如明末福州洋屿齐天府内，主持扶乩判药的是古田人郑宗芳，此人“少习医理，留心活人，不取一钞。夜看感应篇，昼行善事，因膺玉命，在此守炉，判方救病”，所以“取乩告于神，指其病立验”① 也就不足为奇了。又如上面提到的台湾宜兰员山普照寺庙祝游文衍先生，年轻时曾经与医生陈玉枝学习诗歌，同时，也向他学习了一些中药知识，他说：“一些较深入的中药药性的探讨，我并没有去研究，但是许多基本的药方和疗效倒是在陈玉枝先生的言谈中吸收不少，再加上佛祖庙也常有神明圣示的药签，因此加加减减的总有一些粗浅的了解。”② 由于职业的关系，巫觋的消息比较灵通，谁家遇到什么麻烦，得了什么病，他们大多了如指掌。即使不知道详情，他们到病人家作醮时，通过旁敲侧击和察言观色，也能套出大概情况，使他们开出的药方有时也能对症下药。前面介绍的抬神寻药、扶乩问药、跳童觅药都属于这一类型，在迷信的

① 嘉庆《江左洋屿田忠堂郑氏世谱》第四册《齐天府建庙记》。

② 蔡欣茹访谈整理：《游文衍先生访谈录——员山普照寺庙公谈观音佛祖济世佚事》，（台湾）《宜兰文献杂志》1999年第37期，第110~112页。

外衣下，多少包含有一些科学的成分，加上病人认定神明赐予的药（包括香灰符水等）乃神丹妙药的心理作用，有时很一般的药确能取得神奇的效果。

求神治病多是一些过于贫困看不起病的人家所为，或者是医生不能医治的疑难病症及危重病人，无论是从历史还是从现实出发，也许还有其一定的合理性。但巫觋为人驱邪治病归根结底是一种愚昧落后的迷信行为，虽然有时也会治好病，“然效者一二，而不效者居多数”①，“服效归功于神，不效谓之寿算该尽”②。清代周瑚在《谕俗令》中曾谆谆教导百姓：“有疾痛，用针砭，莫好鬼，事禳遣。”③可是在科学昌明的今天，仍有一些人尚未醒悟，把宝贵的生命交给巫觋摆弄因而命丧九泉，令人痛心。

第三节　药签

药签的产生是一个非常复杂的历史现象。一方面，从医学发展史的角度审视药签的产生，也许可以说，药签也是医学发展到一定阶段的产物，正由于医学的发展，使一些巫觋不得不承认医药的功效要优于宗教的符咒，为了与医生争夺患者，他们开始从祖国的医药宝库中吸取营养，寻找方便、简捷、有效的药方制成药签，供百姓占取，以增加巫觋为人驱邪治病的成功率。另一方面，药签的出现从某种意义上说，又是医学屈服于宗教的产物。医学的发展，对宗教的民俗疗法必定会产生巨大的冲击，然而，具有数千年传统的民俗疗法在民众中的影响可谓是根深蒂

① 民国《政和县志》卷二〇《礼俗》。
② 乾隆《海澄县志》卷一五《风土志》。
③ 光绪《邵武县志》卷九《风俗》。

固，很难在短时间内被冲垮，一些医生不得不屈服于传统的势力，参与制作药签，以此作为普及医药的途径。历史就是如此有趣，往往能把看起来是相互矛盾的事物，不可思议地把它们奇妙地结合在一起，产生新的事物。现在，在中国其他地区，药签基本退出历史舞台，而在闽台的一些地方，药签仍然发挥固有的作用，以惊人的生命力顽强地延续着。

药签与灵签一样均为竹制长条，上方标有号码，由数十支或数百支组成一套，放入签筒内。占卜者与抽卜事签一样，须点香祷告，再摇晃签筒，待其中一支从签筒中跳出后，便持此签掷筊，若得“圣筊”，占卜便认定此签乃神明所赐，根据签上的号码，与庙祝或巫觋查对记录。与灵签不同的是，药签明确记载由若干药物组成的药方，而不是模棱两可的签诗。占卜者均深信药签上的药方是灵丹妙药，能起死回生，按药签上所记载的药方配制给病人治疗（图8-6）。

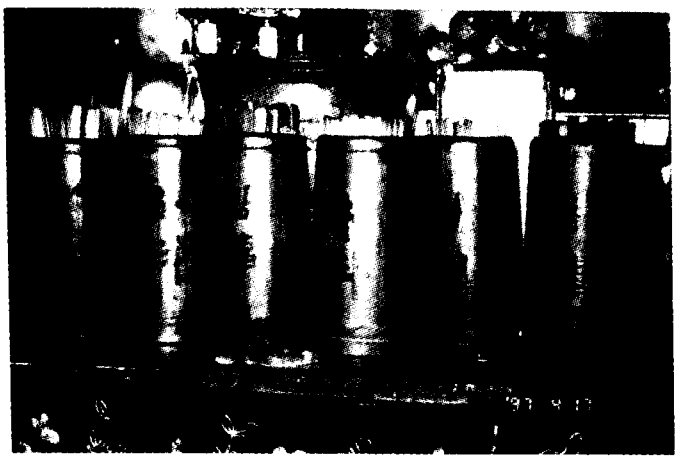


图 8-6　闽台有些宫庙备有药签筒，供信众占卜

流传于民间的药签或贯以某神明的名字，如吕祖药

签、黄大仙药签、关帝药签、观音药签、城隍药签、药师佛药签等等，或贯以名医的名字，如华佗药签、保生大帝药签等等，或贯以宫庙名字，如天仙娘娘庙药签，南竹寺药签、西龙寺药签、碧云寺药签、三平寺药签、帝君庙药签、碧阳宫药签、朝天宫药签等等。大多数药签直称“仙方”或“神方”、“灵方”，如吕祖仙方、博济仙方、吕祖神方、观音灵方，被披上一层神圣的外衣。药签最初是不分科的，后来为了适应善男信女的需要，有的药签分“男科”、“女科”、“外科”、“目科”、“幼科”等不同科目，善男信女可根据性别或所患的疾病有针对性地占取。当然还有不少药签仍然不分科，无论男女老少患何种疾病均可占取。

近年来，笔者在从事灵签的研究时，收集到了23种药签，[①] 实际上福建的药签也远不止此数，《长泰县新志》记载：“病不求医，事不酌理，生死祸福托诸神，内宫、南门岳庙、外武庙等处均有悃书药签。愚矣！男女趋之若鹜。”[②] 台湾地区的药签也不少，日本学者吉元昭治在台湾收集12种药签，他认为，“在台湾，药签的分布以南部最多。”[③] 宋锦秀女士也在台湾收集十余种药签。[④] 闽台药签的种类很多，从外在的形式区分，主要有四种：

（一）只有药方的药签。其中有的药签上方标有宫庙或神明的名称，下方右侧标明药签的号码，左侧写明药物

① 林国平：《福建传统社会的民俗疗法和寺庙药签》，（台湾）《宜兰文献杂志》1999年第37期，第64页。

② 民国《长泰县新志》卷四《地理·风土·风俗》。

③ 吉元昭治著、陈昱审订：《台湾寺庙药签研究》，（台湾）武陵出版有限公司1993年版，第117~118页。

④ 宋锦秀：《台湾寺庙药签汇编：宜兰医药神的系统》，（台湾）《宜兰文献杂志》1999年第37期，第8~9页。

的名称和用量；有的药签上的药物不标明用量，由药剂师灵活掌握。如福建龙海红滚庙、平和碧云寺、台湾北港朝天宫、南鲲鯓代天府等等多数药签属于此类。

（二）除了标明药物及用量外，药方之前或之后配有签诗，说明病症等。流传于武夷山西龙寺、台湾宜兰三星保安宫和头城唤醒堂的药签均属于此类型。

（三）把药名和用量嵌入诗歌中。上杭县东竹寺佛药签和宁化县药王庙药签均属于此类型。

（四）少数药签上没有药方，只有哲理诗或劝善诗等。

在闽南和台湾，保生大帝庙很多，其中不少保生大帝庙都备有药签供信徒占卜，保生大帝药签可以说是闽台影响最大的药签了。旧时通行的保生大帝药签有手抄本和木刻简，现存最古老的木刻简保生大帝药签，藏于龙海县莲花乡后村红滚庙内的，共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）太学生宋元辉、宋登辉刻版计方的，是目前发现的时间较早，保持最完整的木刻简”①，十分珍贵（图8-7）。而手抄本药签因辗

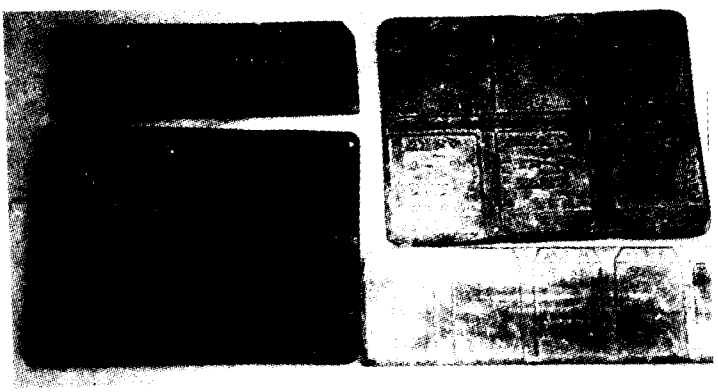


图 8-7　福建龙海红滚庙药签雕版

① 黄跃东：《保生大帝药签探微》，《吴真人学术研究文集》，厦门大学出版社1990年版。

转抄袭，或根据当地的实际情况或增或删，药签的数量多寡不一，有较大的差异。闽南许多保生大帝庙使用铅印本药签，全称《玄光宝镜人集·保生大帝济世仙方》，据说是1951年由台湾人林六善等人口述整理的，改革开放后才传入闽南。

关于保生大帝药签的来源和创始时代，民间广泛传说是北宋吴真人吴夲所创，不少学者也同意此说，并根据流传在民间的药签来探讨吴夲的医学思想。其实，保生大帝药签并不是吴夲所创，而是后世人集古代成方和民间常见验方而成的，理由有二：

（一）清末以前的文献资料中均未提及药签乃吴夲所创，即使在吴去世后的相当长时间里也未见药签出现，这一点我们从最早记载吴真人信仰的杨志《慈济宫碑》和庄夏《慈济宫碑》可以找到蛛丝马迹。杨志《慈济宫碑》撰写于南宋嘉定二年（1209年），他在谈到吴真人为民治病的“灵异”时写道：百姓患病后，只要到青礁慈济宫“撮盐盂水，横剑其前，焚香默祷，而沉疴已脱矣”①。这里所说的“撮盐盂水”是指符水之类的巫术，“横剑其前”是指驱邪之类的巫术，均为常见的驱邪治病的方法。至于“焚香默祷”更是祈求神明保佑的不可缺少的礼节。由此可以推见，当时青礁慈济宫仍采用传统的巫术为人治病，并无药签存在，否则，杨志《慈济宫碑》是绝对不会不提及的。庄夏的《慈济宫碑》撰写于嘉定十二年（1219年）前后，他在谈及吴真人为人治病时，举了三个例子，一是曾从龙“幼年苦风头疡，头几秃，就侯（指吴夲，时敕封“慈济忠显英惠侯”）医辄愈。”嘉定九年（1216年）“右股赤肿，大如杯，惟祷于侯”，不久肿块“平复”。二是庄夏本人患眼疾，“双瞳幻翳，积久浸剧，自分已为废人。

① 乾隆《海澄县志》卷二二《艺文志》。

适有良医自言能游针于五轮间，小有差舛，如触琉璃而倒沆瀣，人皆危之。赖侯之灵以迄济，乃今渐得复”。三是嘉定十二年（1219年）前后，“一夕，有灵泉涌阶下，甘洌异香，饮者宿患冰释，自是求者益众”①。这三个例子均与药签无关，若当时慈济宫备有药签，百姓患病后又何苦去喝泉水呢？

（二）流传于民间的保生大帝药签中的一些药方，是在吴夲去世后数十年甚至数百年才出现的。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》，泻白散出自钱乙的《小儿药证直决》，而这两部书分别在1107~1110年和1114年才问世，此时吴夲已去世七八十年了。当归补血汤出自李杲的《内外伤辩惑论》，补中益气汤出自《脾胃论》，归脾汤出自《济生方》，这三部药书分别于1247年、1248年和1253年才问世，离吴夲去世的时间均超过200年。② 又如，青礁慈济宫药签第60首和白礁慈济宫药签第120首，两药方都用西洋参，据考证，西洋参大约在清代初年才传入中国，始用于温病学家，明朝以前的医家均用“人参”。

从保生大帝信仰的发生、发展的历史来看，保生大帝药签的出现不会早于明代，清代以后才在闽南和台湾地区流传，此现象也反映了吴夲作为医神的形象已被闽南和台湾人所认同的历史事实。

以下两个例子具有典型意义：其一是关于台湾宜兰员山普照寺的药签，据该庙的庙公介绍，普照寺的药签“最早是从大陆传过来，但是大陆的气候和习惯毕竟和我们这

① 乾隆《海澄县志》卷二二《艺文志》。

② 朱宏民：《〈保生大帝济世仙方〉撷英（三）》，《吴真人学术研究文集》，厦门大学出版社1990年版。

边不同，所以一直用旧有的药签也不是办法，因此在民国30年（1941年）初，佛祖开始利用扶鸾的时候修改药签，大概是一次改十首，花了将近两年的时间才修改完。……（分成五大科）加起来近四百首”①。其二是关于晋江深沪宝泉庵药签（图8-8），清咸丰年间，台湾协庆号的

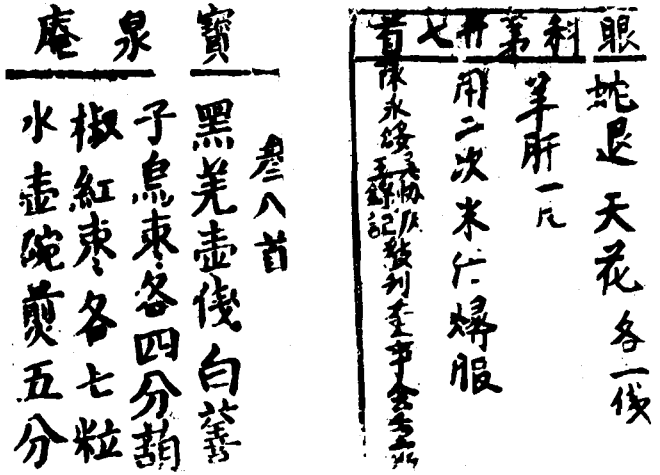


图 8-8　晋江深沪宝泉庵药签从台湾传回

船员为了方便在经常停靠的福建晋江深沪宝泉庵看病，不但请来了学甲慈济宫的保生大帝神像，还千方百计征集台湾大甲慈济宫的324方药签，并保留其中“金匮丸”、“保龄丸”、“夜光散”、“七针丹”等七方秘方，其余的药方均刊印出来，置于宝泉庵，供人求取（插页彩图9）。清末民国初，晋江金井的跌打伤医师曾广涛，将自己从医几十年的经验中整理出100条药方，并住在宝泉庵内，每日通过卜筊的方式与保生大帝修订药方，历时三个月，从此宝泉

① 蔡欣茹访谈整理：《游文衍先生访谈录——员山普照寺庙公谈观音佛祖济世佚事》，（台湾）《宜兰文献杂志》1999年第37期，第103~104页。

庵增加了100首跌打伤药签。后来由于“文化大革命”等政治原因，宝泉庵的药签印板多半失散，经董事会收集整理，订正一些错误，改换第21和第25首的外科药签，重新刊印，据说每年被抽取的药签有数万张之多。① 上述两个例子既能在一个层面说明保生大帝药签形成的过程，也真实地反映闽台之间民间信仰交流的历史。

在民间，药签的产生多假托于神明飞鸾阐化，或名医生前制作，也曲折地反映了药签产生的历史。当然，药签的制作并非一时一地，直到1945年之后，台湾仍有人在制作药签，洪调水《冰如随笔集（四）》写道：“光复以后，适余阅读陈修园医书，偶于《易氏医案》篇中，发现‘越鞠汤加减法’最符合药签神方，十年来临床诊治，试之亦见伟效。……乾隆乙酉年，西历一七六五年，易氏已发表医案十八则，历然可考，折而言之，解毒不用犀羚，疏风泻火，无过攻伐，而补益强心，燥热不用。甚特色，以益气而不助火，降火而无苦寒伤胃之弊。诸如解郁止紧，清心利窍之品，虽岛产生草，亦收备戴，配为百二十签方，应蚁民祈乞。”②

最后谈一谈药签上的药方是否符合药理，其治疗效果如何。笔者曾将药签的药方请教过老中医，老中医认定为基本符合药理。笔者在田野调查时，信徒均异口同声说药签十分灵验，许多备有药签的庙宇还挂满信徒赠送的书写有“妙手回春”、“药到病除”之类赞扬词的锦旗，甚至墙上还贴有服用药签而病愈的信徒书写的感谢红榜。有关文献也有记载，如近代著名的翻译家林纾在《铁笛亭琐记》“大王”条写道：“余少时季父静庵先生病卧，久不起，祖

① 黄良编：《晋江揽胜》第62，国际文化出版公司1998年版。

② 洪调水：《冰如随笔集（四）》，（台湾）《南瀛文献》第七卷，1961年版。

母陈太孺人，命予祷于（医官）大王之祠，得药签，按签取药服之，一剂立愈。”由于笔者对中医学知之甚少，所以对此问题不敢妄加评论。龚葆中在《孚佑帝君药签书後》反驳社会上对药签的种种责难，认为药签对“贫寒困苦”者有好处，他说：“困厄则呼天，疾病则呼父母。呼天必疾病，穷困之秋，其力弗克延医，不能购药于时，不求于冥冥，又何求耶？又谁为之拯耶？果有良医，为力足以延之，药贵虽贵，亦在所弗恤，人岂甘心舍昭昭而人冥冥耶？”又说：“仙方皆足以活人欤？骄纵淫佚，放僻邪侈，有所恃无忌矣，仙方不足以活人欤！鳏寡孤独，贫寒困苦，谁博施而济之，神而明之，存乎其人。”前面提到的台湾员山普照寺庙祝游文衍也感慨万千地说：“以前医学不发达，再加上没钱看病，所以遇到急症来求佛祖药签的非常多。”又说：“在那个年代一般都是贫穷人家，已经是没有钱看医生，才来求助。”① 龚葆中和游文衍先生的一席话，实际上点明了药签长期得以存在的社会根源。随着经济的发展和医疗卫生条件的改善，无论是福建还是台湾，药签的影响大大缩小了，相信在不久的将来药签将从宫庙中完全消失。

还应该指出，药签上的药方，绝大多数是一些清火、滋补、强肝之类的处方，使用的草药常见的有甘草、茯苓、熟地、当归、陈皮、牛七、淮山、砂仁、肉桂、人参等等，绝不用剧烈药方，病人服用后，即使不对症，治不好病，也不会伤害身体。为了避免吃错药，庙祝们想出许多办法来补救，一方面把药签分为大人科、小儿科、妇科、眼科、外科等，另一方面有些药签明确注明什么病该

① 蔡欣茹访谈整理：《游文衍先生访谈录——员山普照寺庙公谈观音佛祖济世佚事》，（台湾）《宜兰文献杂志》1999年第37期，第102页。

吃什么药。台湾有些药签簿由庙祝保管，求签者得了签号后，交给庙祝，由庙祝将药签上的药方抄给求签者，甚至指定到那一家药房抓药。也有的庙宇把药签簿直接放在中药铺中，病家抽取签号后，凭签号直接到那家中药铺抓药。还有的宫庙在庙内设有中药铺，为占卜药签者服务。无论是管药签的庙祝还是开中药铺的老板，都深谙药性，兼通药理，他们在抄写药方或配药时会有意识地询问病情，并及时调整药方、药量，尽可能做到对症下药，因此一般不会出太大的差错。而俗信药签是在神明的恩准下求得的，患者自然对药方产生信任感，有时还真能“药到病除”。即使万一吃错药而导致严重后果，百姓不会也不敢怪罪药签，因为他们相信“人会误人，神觉误人”。神都救不了，只能怪自己命该如此，宫庙可以把责任推得干干净净。

第九章　扶乩、跳神与灵签

扶乩又称扶箕、扶鸾等，是一种相当古老的占卜活动。古代福建扶乩活动相当盛行，至迟在五代时，就有扶乩之举。宋代以后，扶乩活动遍及全省，不少地方设有乩坛，定期扶乩。一些文人士大夫也参与此事，除了问祸福吉凶、问病讨药外，还有问科举题目的，不一而足。台湾的扶乩源于福建，其历史远不及福建久远，但发展极快，民国时已遍布台湾城乡，至今仍有500多座乩坛。在日据台湾时期，一些宗教人士还借扶乩来发动戒除鸦片运动，以反抗日本殖民统治。

跳神，又称“降神”，是一种由巫觋自称神灵附体，做出与常人不同的怪异行为以愚弄百姓的迷信活动。在闽台民间，由于受到“好巫尚鬼”传统的影响，跳神之风盛行，至今仍能见到。跳神者除了平常为百姓祈福消灾外，还经常在迎神赛会上表演，带有娱乐的色彩。台湾的跳神源自闽南，在重大的迎神赛会上，“跳童”成为不可缺少的表演节目。

灵签又称运签、神签、圣签等，属于占卜术中的一种，其基本特点是以诗歌为载体、以竹签为占具来占卜吉凶。灵签的历史可以追溯到周代的《周易》，而在形式上受《灵棋经》影响更为直接，同时与诗谶和图谶的流行有着不可分割的密切关系，另外诗歌创作的繁荣也是灵签产生的前提条件。灵签产生绝不是偶然的，而是中国古代占卜术逐渐趋向世俗化、占卜方法趋向简易化的必然产物。

第一节　扶乩

在闽台民间，扶乩常见的形式有三种：一种是用木头（多为桃木）或竹子制成“人”字形的架子，架子下端绑一枝笔或一根木棍，两人各用一手扶住架子的一端，在撒有沙子、香灰的平面或神案上写字，三一教的扶乩形式即是此种。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，两人面对面各用一只手扶箕在沙盘上写字，故称扶箕或扛箕。还有一种是用特制的小“辇轿”，两人用双手握住辇轿的双腿，利用辇轿前端的轿柄做鸾笔，在神案上划出各种痕迹，俗称“出轿仔字”。无论是哪种形式的扶鸾，都分为正乩（鸾）和副乩（鸾），正乩主导乩笔写出文字，副乩负责辨认并读出正乩所写的文字，故又称“唱乩”（也有由一到二名鸾生负责），负责笔录的称“录乩”；经由扶乩写成的文章称“乩文”，将这些乩文结集出版叫“鸾书”。扶鸾前，施术者焚香净手，或持香头望空书符，或口中喃喃念咒，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（正乩多须经过一定的训练）也要笃诚。由于正乩处于半催眠状态，手臂会下意识地抖动，使乩、箕或神鸾在沙盘上或香案上留下似字非字的痕迹，施术者宣称这就是神的启示，根据需要加以诠释。

扶乩的历史悠久，其滥觞于南北朝时期的紫姑信仰，形成于唐代，流行于宋代。[①] 古代福建扶乩活动相当盛行。

---

① 许地山先生在20世纪40年代有感于当时扶乩盛行，写出了《扶箕迷信之研究》，分别论述了“扶箕的起源”、“箕仙及其降笔”、“扶箕的心灵学上的解释”等，资料十分丰富，至今仍有参阅价值。该书1999年由商务印书馆重版。

至迟在五代时，闽县灵济宫就有扶乩之举，所谓“降笔判符药以济人，声闻达于四方”①。宋代以后，扶乩活动遍及全省。明代谢肇淛就指出：“今以箕召仙者，里巫俗师，即士人亦或能之。”② 民国时，扶乩之风不减，福建各县方志都有记载，民国《同安县志·礼俗》：“又有扶乩法，取桃李之有两叉者，削其头如笔状，令两人各以一手持其柄，念动咒语请神，桃枝则跃跃动，书字书药，甚或书写诗歌，朗朗可诵。”张琴《莆田县志·风俗》载：“有桃木三叉者刻为龙首，左右扶乩者各执其一，旁人念咒降神，乩动神至，或预言体咎，或开示符方，或与书生唱和，或传经训劝世，时有灵验，士大夫多为之。”③

关于台湾扶乩的来源，文献记载五种不同来源：一是康熙四十年（1701年）从大陆传入说；二是咸丰三年（1853年）从泉州传入澎湖说；三是同治六七年间（1867~1868年）澎湖许太老到广东学习后传入澎湖、宜兰说；四是同治九年（1870年）从广东传入澎湖说；五是光绪十九年（1893年）宜兰人吴炳珠、庄国香到广东陆丰学习后传回台湾。④ 对于上述史料，台湾学者有不同的解读，观点不一。或主张从福建传入，或主张从广东传入，或主张多来源。笔者比较同意王志宇先生的观点：“鸾堂传入台湾绝不会晚至咸丰年间，而应在汉人移民进来台湾的同

① 《徐仙真录》卷一《正统道藏》59册，（台湾）艺文印书馆1977年版，第20页。

② 谢肇淛：《五杂俎》卷一五《事部三》。

③ 张琴：《莆田县志》卷八《风俗》。

④ 详见王世庆：《日据初期台湾之降笔会与戒烟运动》，（台湾）《台湾文献》1986年第37期；参见王见川：《台湾的斋教与鸾堂》，（台湾）南天书局1996年版，第169~170页；王志宇：《台湾的恩主公信仰：儒宗神教与飞鸾劝化》，（台湾）文津出版社1997年版，第29~30页。

时，也随着传入。而且鸾堂传入台湾亦非仅福建传入澎湖，再传入台湾这种单一路线的传递，而应是多条路线的传入。”①但有一点要补充，明末清初台湾早期移民基本上来自福建，因此，清初台湾的扶乩最早应该是从福建传入，到了清末又从广东传入扶乩戒烟法。

清代，台湾的鸾堂可以分为五大系统，即新民堂系统、一新社系统、彰化三兴堂系统、圣贤堂系统和其他鸾堂，其中一新社系统、彰化三兴堂系统，圣贤堂系统与福建有直接或间接联系。

一新社系统：据文献记载，清末，澎湖地区的士绅为了“祈天消灾”、“匡复人心”，派人到泉州“公善社”学习扶乩，并于咸丰三年（1853年）回澎湖成立了“普劝社”，奉关羽和保生大帝为主神，开始扶乩。光绪十三年（1887年）地方生员黄济时等人集资重建普劝社，改名“一新社”，以解救鸦片中毒患者为宗旨，出版鸾书《觉悟选新》八卷，在澎湖发展出数十间鸾堂。②

彰化三兴堂系统：据调查，三兴堂之母堂为谌懿宫东兴堂，而东兴堂之母堂为广善堂，广善堂之由来与漳州有关。光绪八年（1882年）关圣帝君由漳州移驾入苑里白沙屯，光绪十七年（1891年）石冈坎下林家由白沙屯迎奉关圣帝君设鸾堂曰“讲道堂”。同年，永靖打帘村村民陈仪亭等禀名从石冈坎下“讲道堂”恭迎三恩主公香火，成立广善堂。从三兴堂分香出去的鸾堂多达60多间。③

圣贤堂系统：在台湾中部地区影响很大，其鸾法有两

---

① 王志宇：《台湾的恩主公信仰：儒宗神教与飞鸾劝化》，（台湾）文津出版社1997年版，第30~31页。

② 同上书，第34页。

③ 同上书，第34、36页。

个源头，其中王翼汉的鸾法来自鹿港洪月樵（洪弃生），洪月樵于甲午战争前到福州参加科举考试，遇一老人授其鸾法，回到台湾后，将鸾法授予王翼汉。光绪二十年（1894年）左右洪月樵的鸾法传人，经王翼汉的传承，在台中地区不仅自成体系，而且至今仍持续不断出版善书，称为今日台湾善书出版的重镇。①

值得注意的是，日据台湾时期，台湾的鸾堂数量猛增，除了宣传传统伦理道德、为人看病外，还有一个重要的任务是帮助信徒戒除鸦片。众所周知，日本殖民者占领台湾时期，在鸦片政策上，推行与日本本土不同的政策。在日本本国，发布严禁鸦片令，并定有刑律，与各国签订禁止政府之外的鸦片输入条例。在台湾，则采取所谓渐禁政策，允许有鸦片瘾者继续吸食，建立总督府鸦片专卖制度，实际上是通过鸦片专卖对台湾进行经济掠夺。这一明显的殖民政策引起台湾同胞的强烈不满，一些宗教人士借扶乩来发动戒除鸦片运动，有相当多的鸾堂参与进来，效果不错，严重影响台湾总督府的鸦片售出量，引起日本殖民者的恐慌，他们派专人调查鸾堂活动，并企图予以禁止。② 当然，并不是说所有参与扶乩戒烟运动的人都具备自觉反抗外来侵略的民族意识，但民族矛盾是导致台湾扶乩禁烟蓬勃发展的基本原因却是不争的事实。台湾学者也认为："台湾总督府的治台措施，含有视台湾住民为二等公民的不平等意味，给台湾住民相当大的刺激，而台湾总

① 王志宇：《台湾的恩主公信仰：儒宗神教与飞鸾劝化》，（台湾）文津出版社1997年版，第37页。

② 详见王世庆：《日据初期台湾之降笔会与戒烟运动》，（台湾）《台湾文献》1986年第37期，第111~156页；王见川：《台湾的斋教与鸾堂》，（台湾）南天书局1996年版，第169~197页；王志宇：《台湾的恩主公信仰：儒宗神教与飞鸾劝化》，（台湾）文津出版社1997年版，第42~51页。

督府轻蔑台人的治台措施与清末台湾已发展成熟，具有汉人民族主义思想的汉人社会，相互激荡，都是造成了后来降笔会（鸾堂）戒烟运动爆发的基本原因。"①

民国4年（1915年），台湾还发生因扶乩宣传抗日而遭到日本殖民者残酷镇压的"西来庵事件"。西来庵是个鸾堂，鸾生余清芳通过扶乩，宣称王爷乩示："日本据台期限二十年既满，今年乃应撤去之期，届期如仍欲图占据，将一举扑灭。""天公将降下毒雨，掀起黑风，诛灭日本人及其他恶人。"许多信徒和鸾堂纷纷响应，反抗日本殖民者，后来遭日本殖民者镇压，一些人被捕，许多鸾生被监视。②

虽然台湾扶乩的历史远不及福建久远，但发展极快，民国时已遍布台湾城乡，至今仍有500多座乩坛，乩童数量惊人。台湾乩坛的神灵十分庞杂，一般以关圣帝君为主神，孚佑帝君（吕洞宾）、司命真君为主祀，合称"三圣恩主"，如果再加上文昌帝君、玄天上帝，则合称"五圣恩主"。其余还有仪羲、神农、轩辕、三皇五帝、尧、舜、禹、仓颉圣人、三清道祖、五老天尊、玉皇大帝、三官大帝、南北斗星君、九天玄女、瑶池金母、何仙姑、麻姑、清水祖师、保生大帝、妈祖、临水夫人、张天师、城隍神、王天君、福德正神、大魁夫子、中天玄灵高上帝、释迦牟尼、药师佛、阿弥陀、三宝仙、观音、地藏、文殊、普贤、济公、弥勒佛、孔子、朱熹、王阳明、岳飞等等。③

在台湾，流行"椅仔姑"占卜活动。"椅仔姑"的占

① 王志宇：《台湾的恩主公信仰：儒宗神教与飞鸾劝化》，（台湾）文津出版社1997年版，第43页。

② 李世伟主编《台湾宗教阅览》，（台湾）博物文化事业有限公司2002年版，第129~130页。

③ 吉元昭治著、陈昱审订：《台湾寺庙药签研究》，（台湾）武陵出版有限公司1993年版，第200~201页。

卜活动是从紫姑信仰演变而来的。传说紫姑为寿阳人李景之妾，为李景之妻所妒，经常受到虐待，于正月十五日含恨而死于厕所中，被上帝敕封为厕神。每逢元宵节，民间有迎紫姑之俗。紫姑信仰始于南北朝，唐宋时已盛行。紫姑虽为厕神，但不理厕事，而专为人卜体咎、占岁事，少女还常卜以婚嫁。在闽南，旧时每逢元宵之夜，少女们便取若干花生柑橘、菜饭鸡头等物到厕所致祭紫姑，会使致祭者聪明伶俐。在台湾，旧时，每逢元宵节和中秋节，未婚女子们取一张椅子或竹箩、簸箕、扫帚之类的家具，把它装扮成年轻女孩的形状，前面放着倒过来的水桶，盖上锅盖，锅盖上放着胭脂、白粉、果物、花、剪刀、尺子、镜子等供品。接着，由两位姑娘各握住椅子的一边，众姑娘齐唱：

椅仔姑，椅仔妹，请你姑姑来坐椅。坐椅定，问椅圣，奈有圣，水桶头，拆三的，来作圣。

据说不久椅仔姑就会显灵，左右前后摆动，并敲水桶底部来回答姑娘们提出的各种问题。

应该指出，扶乩降神纯属虚幻，不可信以为真。但扶乩者编造乩示的动机和目的是真实的，或以此来谋生，或以此来扩大神明的影响。也有一些文人士大夫参与扶乩，他们多是借乩示之名，行作文赋诗之实，发发牢骚，哗众取宠，于是历史上出了不少乩诗、乩文、乩画。清代莆田人郭篯龄曾指出："如世所传降鸾种种文字，以浅陋无识之文，托之神佛鬼神，曰此神道设教也。愚者信之，智者也噤不敢置诘，其害且及与天下万世。"① 此论言简意赅，智者不可不察。

① 郭篯龄：《山民随笔》卷五《乩仙近事》。

第二节　跳神

跳神，又称“降神”，是一种由巫觋自称神灵附体，做出与常人不同的怪异行为以愚弄百姓的迷信活动。跳神除了个别有师承关系外，大多是一些精通巫术的人，突然宣布神灵附体，犹如着魔一般，时常发作，为人祈福消灾。跳神者家里一般供奉神像，桌子上放着镜、尺、剪刀之类的物品。求神者进屋后，巫觋先烧香礼拜，闭目养神，打哈欠，伸懒腰，打喷嚏，流眼泪，故弄玄虚后，突然跳起，或浑身哆嗦，或摇头晃脑，或手舞足蹈，宣称某某神灵已附体，怪声怪调地又说又唱，时而哈哈大笑，时而痛哭流涕，信口开河，为人驱邪、治病、寻物、寻人、问亡等等。

跳神者有男有女，男的称“神汉”、“跳童”、“乩童”、“童乩”等，除了平常为百姓祈福消灾外，还经常在迎神赛会上表演。表演时，他们多赤着上身，披头散发，腰围红肚兜，下身系白裙，或用刀枪剑斧狼牙棒自砍其背，或用尺余大针穿透双颊，或用七星剑割断舌尖，或爬刀梯过刀桥，或坐钉椅睡钉床，或亦足从熊熊燃烧的火炭上走过，或双手放入沸腾的油锅中……表演种种令人咋舌的恐怖幻术，以证明神灵确实附体。旧时，在福建各地的迎神赛会上时常可以见到跳神者种种令人发指的丑态。清末泉州人吴增在《泉俗激刺篇》中描写道：“跳童，跳童，裸身颠倒如发狂。睨其目，披其发，挺剑自砍肩，画符又割舌，不为国民甘流血。左手籤刀右刺球，咬牙忍痛跳不休，口中啾啾作鬼语，羞恶之心已尽死，似鬼非鬼恶形状，本来面目已丧尽。是何心，恶作剧，想是前世作孽

来，今生过此活地狱。”①



图 9-1　乩童在庙会中的表演令人啼笑皆非

直至民国时期，福建各地跳童之风仍十分盛行，胡朴安《中华全国风俗志》曾作如下描述：“闽人每有疾病，必以打獞为最要之事。打獞者，谓之獞子，赤身红裤，同来有一人，状似道人，以后捻诀，向獞子作种种怪状，口中念念有词。俄而獞子自摇其头，愈摇愈疾，辫发皆散，披乱如卷。俄而獞子大声疾呼，不知作何语，滚地作斛斗无数，或跳跃如猿，或伏如狗，此道士以法禁制之，使勿再发狂。然后置香案于前，病家子弟眷属，皆跪求施救病人。此獞子自表其附身神道之尊号，大抵非二郎神杨戬，即齐天大圣孙悟空之类。然后以不规则之官话，向病家问讯，杂如呓语，不可尽解。道士进剃刀一把，獞子以刀自劙其舌，以舌血画符数十张，又取极旺之香火嚼之，口鼻皆冒烟缕缕然，不知有何术也？事毕，道士焚符退神，獞

① 吴增：《泉俗激刺篇·跳童》，见《泉州旧风俗资料汇编》，泉州市民政局、泉州志编纂委员会办公室编印，1985年，第122页。

子即醒，自言一切都不知晓，舌上割处，亦无痛楚。此等作伪之人，似亦稍有邪术也。按打獞之用甚广，凡打花会者，亦常打獞，以代鬼卜。又秋间赛神时，神舆之前，亦有赤身步行，以钢钻贯其两颐，血液模糊，口中流涎，垂至三尺。或一人，或数人，皆獞子也。"① 前些日子，笔者在闽东的古田县作田野调查，还见到一乩童割破舌头，用血给数十名信徒画符治病，其情形与胡朴安的记载无异(图9-2)。



图 9-2　乩童割舌画符治病，十分愚昧

台湾的跳童源自闽南，称之为"乩童"或"童乩"，至今仍活跃于民间，成为重大的迎神赛会上不可缺少的表演节目。据1982年调查，高雄市旗津地区有50名乩童，平均每1000人中就有1名乩童。② "屏东县的东港、云林县的北港、台南县的南鲲鯓、彰化的鹿港等地，都存在着无数

① 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷五《福建·闽人佞鬼风俗记》，中州古籍出版社1990年影印版，第69~70页。

② 《联合报》，1982年8月25日，转引宋龙飞《手之、舞之、足之、蹈之——假托神意替神说话的童乩》(上)，(台湾)《艺术家》1983年第2期，第223页。

可观的乩童，其人口数字亦绝不低于旗津。”① 担任乩童的人比较复杂，有的是天生比较神经质，容易接受暗示，在祭神仪式等神秘的气氛中，不由自主地全身颤抖，精神恍惚，以为是神灵附体而成为乩童；有的是生病，发高烧，说胡话，声称是某某神灵附体，病愈后，在左邻右舍的怂恿下而成为乩童；有的是家庭贫穷，为了生活，出于无奈担任乩童；还有的是一些以诈骗群众钱财为目的而担任乩童的，这些人往往与巫觋相互勾结，为害乡里。② 高雄疗养院医师江英豪和黄正仁曾用现代科技对25名童乩进行各种测验，在分析丰富的数据后得出如下结论：“从事童乩职业的人，他们的心理及个性，多带有歇斯底里的倾向，而且较一般人容易冲动、敏感、妄信、固执，人格不够成熟，对事情易有错觉，多原始性思考，而且脱离现实。另外，由于童乩大多生活在阶层较低的社会环境中，受寺庙宗教的熏陶，加上教育程度和智力较低，容易受暗示，所以每当遇见生老病死时，容易产生神鬼附身的宗教妄想。”③

童乩多在迎神赛会中出现，男性童乩大都赤裸上身，穿八卦红围兜，腰缠红布条，左手持令旗，右手持宝剑等，表演调兵遣将、驱鬼逐魔的惊世骇俗的各种“法术”。连横《台湾通史》：乩童“裸体散发，距跃曲踊，状若中风，割舌刺背，鲜血淋漓，神所凭依，创而不痛。”④《台

① 宋龙飞：《手之、舞之、足之、蹈之——假托神意替神说话的童乩》（上），（台湾）《艺术家》1983年第2期，第223页。

② 详见宋龙飞：《手之、舞之、足之、蹈之——假托神意替神说话的童乩》（上），（台湾）《艺术家》1983年第2期，第225页，第3期，第233页。

③ 江英豪、黄正仁：《童乩之人格研究》，转引宋龙飞：《手之、舞之、足之、蹈之——假托神意替神说话的童乩》（上），（台湾）《艺术家》1983年第2期，第224页。

④ 连横：《台湾通史》卷二二《宗教》。

湾民俗大观》的作者也说："在本省，每逢民间有祭典或是迎神赛会时，总有乩童们持着神的令旗，不时以'鲨鱼剑'、'七星剑'、'刺球'、'月眉斧'、'铜钉棍'等各种法器，向着头、背部捶刺。鲜血淋漓的场面，有些人早已见怪不怪；但总令乍见之人，觉得触目惊心。"① 由于乩童经常进行自虐式的表演，所以被称为"最痛苦的行业"。

有一些童乩设有私人的神坛或依附在一个神庙中，经常施行各种"法术"，诸如跳童、落地府、进花园、贡王、脱身、驱邪等。民众家里有人生病，有的会请乩童跳神驱邪，有的乩童会开药方或以符箓为药方为人治病。②

在一般的情况下，童乩在代神发言或玩刀弄剑，都要经过精神恍惚、昏迷忘我的"跳神程序"，先闭目晃脑、空呕作呵，继而手脚颤动、浑身发抖，最终进入飞奔狂舞的"脱魂"境界。这种身不由己、宛如中邪一般的现象，精神医学称之为"人格解离"，所以乩童自虐时，并不知道痛苦。其实不然，要成为一名正式的乩童，必须经过49天的坐禁期的严格训练。在这49天内，坐禁者几乎都处在身不由己的歇斯底里状态，不能吃荤，不能出庙门，大部分童乩要在庙内特定的地方坐禁，学习画符念咒、民俗疗法、风水占卜等等规矩和做法。坐禁无论在精神上还是肉体上都是对童乩进行残酷的折磨，1977年南投还发生过3名童乩坐禁而暴毙的惨剧。台湾戴吉雄先生经过4个多月的追访，基本揭开了童乩职业上的秘密，他说："想要成为乩童并不简单，首先必须带有轻微的神经质，先天上就容易接受别人的暗示，然后在师傅的安排下，表演一出

① 凌志四主编：《台湾民俗大观》第二册，（台湾）大威出版社1985年版，第8页。

② 同上书，第8~21页。

'神明选召'。接着进行训练，传授画符、操剑及作法时的各种技巧。学成出师前，还要经过7天的'坐禁'，最后还得来一次'过火'。让童乩赤足从炭火上跑过，表示有神灵附体，才能毫发无损。但事实上，在火上撒一层盐，盐能降低温度，任何人都能走过。乩童当众操刀把自己砍得血流满面，常能坚定信徒的信心，而听任神棍予取予求。童乩的这一招，必须经过苦练，下手轻重要恰到好处，要只流血而不伤，然后喷上米酒调制的止血镇痛膏药，面部表情就可以怡然自如了。童乩拥有好几名助手，作法前负责搜集事主的一切资料，然后灵活运用，而使信徒深信不疑。至于捉妖，说破了毫不稀奇，他们事先将一些青磷放置在暗处，入夜后自会发出游移不定的绿火，经过一番装腔作势，再悄悄地把青磷收起，于是捉妖这出戏也就随之落幕。"①

女的跳神称"仙姑"、"神姐"等，起源于女巫。巫术在古代福建盛行，明代谢肇淛指出："今之巫觋，江南为盛，而江南又闽广为甚。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。"②

仙姑除了为人祈福消灾外，还经常为人"问亡"。"问亡"即女巫通过催眠的方式引导人的灵魂进入阴间与亡者相会，女巫以亡者的化身与活人对话。问亡在各地的叫法不同，闽东称"提亡"，闽西北称"问神"或"问仙"，莆田仙游一带称"寻亡"，闽南和台湾称"问亡"，又称"探亡"。俗信人死后生活在阴间，活在阳间的人要

① 转引宋龙飞：《手之、舞之、足之、蹈之——假托神意替神说话的童乩》（下），（台湾）《艺术家》1983年第3期，第232页。

② 谢肇淛：《五杂俎》卷六《人部二》。

了解死去的亲人在阴间的生活情况，就必须请仙姑帮忙，把自己的灵魂引导到阴间与亡者相会。问亡多在阴暗的房间内进行，夜间进行时多将灯火熄灭，人数不限。问亡者先告以死去的亲人为何方人氏、姓名、生卒年月等情况后，仙姑烧香焚祝，伏在桌子上，口中念念有词，或用尺子敲打桌子，节奏由慢到快，少顷醒来，宣称自己已在阴间找到所要找到的人。然后让问亡者用纸钱擦手，或用毛巾蒙住眼睛，仙姑拿着燃燃的黄鼓仔纸，在问亡者面不断摇晃，并诵念咒语，不久后，用尺子敲打桌子，节奏由慢到快，咒语也越念越快，逐渐把问亡者催眠了。在催眠的状态下，问亡者双手握拳不停地敲打膝盖，仙姑仍继续念着咒语，暗示已将问亡者带入阴间，正在寻找已死去的亲人。找到亲人后，仙姑又以死者的化身与问亡者对话，装成死者的声音，编造出一些离奇古怪的故事，如诉说在阴间过得如何如何幸福或如何如何痛苦，要求多给他烧纸钱或供奉什么祭品，等等，说到伤心处，还会一把鼻涕一把眼泪，演出一出出使智者发笑、愚者信以为真的滑稽剧。清末泉州人吴增在《泉俗激刺篇》中把仙姑神姐的丑态刻画得淋漓尽致："燃香火，烧金纸，神姐闭目坐。顷刻鬼来语，身摇手复摇。先话奈何桥，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，丑态堪冷笑。骗尽乡村痴妇女，将钱买得泪如水。如此伤风化，安得西门豹，投之浊流死无赦。"①（图9-3）

在福州，"问亡"俗称"勾亡魂"或"讨亡"，流传"舍人哥咒术"，所谓"舍人哥"传说是临水夫人的公子，能往阴间把死人的魂魄带到阳间，借女巫之口与亲人对

① 吴增：《泉俗激刺篇·神姐》，见《泉州旧风俗资料汇编》，泉州市民政局、泉州志编纂委员会办公室编印，1985年，第121页。



图 9-3　台湾尼姨牵亡图

话，因此，福州又把“问亡”称为“请舍人哥”。“舍人哥咒术”实际上没有什么神秘色彩，通篇咒语主要叙述临水夫人生平，对于研究临水夫人信仰却有一定的史料价值。①

跳神问亡显然是骗人的鬼把戏，但是我们经常听到对神姐的赞扬，说神姐是如何如何地厉害，不但死者死去时穿什么衣服都知道，连现在家里灶台的方向、鸡鸭的数量也能说得一点不差，简直是神了，不能不信以为真。实际上，神姐之所以能准确地说出上述情况，绝非神灵附体所致，而是通过下列途径获得的情报。一是问亡者无意透露

① 详见刘晓明：《中国符咒文化大观》，百花洲文艺出版社1995年版，第448~450页。

出来的；二是与问亡者结伴而来的人无意透露出来的；三是神姐对问亡者的情况事先作了调查，许多人第一次找神姐问亡，神姐若对问亡者情况一无所知，常以在地狱里找不到死去的亲人等作为借口，请问亡者下次再来，直到神姐了解情况后再跳神；四是神姐与其他的巫觋相互勾结，许多问亡者要请厄姨之类的女巫同行，问亡后还要给厄姨一定的酬谢，谁也不敢保证厄姨不会把问亡者的家庭情况告诉神姐，一起骗取钱财；五是问亡者被催眠后，在神姐的启发下，难保会说露嘴，透露了神姐所要了解的一些信息。上述五条获得情报的途径只要其中任何一条畅通的话，神姐就可以根据这些蛛丝马迹，大加渲染，使问亡者不得不心服口服，乐意送给丰厚的酬金，还会为她当义务宣传员呢。

第三节　灵签

中国人最相信天命，小至个人、家庭的祸福吉凶，大到民族、国家的兴衰存亡，往往归结于冥冥之中的“天机”。为了窥视神秘莫测的“天机”，以便趋吉避凶，先民们发明了让世人叹为观止的种类繁多的占卜形式，而其中影响最大的恐怕要算是抽签占卜了（或称“求签”、“占签”等）。在闽台民间，绝大多数庙宇备有签谱，供善男信女占卜。每当在生活中遇到疑难问题无法做出抉择时，或在人生旅途中遇到艰难险阻又缺乏勇气加以跨越而彷徨不前时，或遇到天灾人祸陷入困境时，许多人往往要到神庙烧香磕头，祈求无所不知、无所不能的神灵指点迷津或保佑逢凶化吉，求签占卜是他们最经常采取的用来窥测“天机”的方法。旧时民间广泛流传的“跨进庙门两件事，烧香求签问心事”俗谚俚语，真实地反映了千百年来抽签

占卜在百姓的宗教信仰中占据着极其重要地位这一历史事实。如福建平和三平寺在1988年之前，每年春秋二季前去进香朝拜（主要是抽签占卜）的香客就“不下四十万人次”①。台湾彰化鹿港龙江寺，“平均七八个月就要耗掉五十万张签诗。”②近年来前来抽签的人更是成倍增长。

灵签大概产生于唐代，其主流沿着通俗明了的方向演化，宋代的一些灵签就有了注解、断语等，明清时期又增加了典故、传说故事、释义、占验、上中下兆象等等。由于灵签比起其他的占卜形式更加简便易行，所以灵签产生后，便很快在民间流传开来，宋代的许多宫庙备有灵签供善男信女占取，明清以来，绝大多数宫庙都有灵签，甚至一座宫庙有多种灵签。同时，也出现少数灵签的解释越来越繁复的现象。

由于数百年历史的积淀，至今在民间可以看到各种诗歌格式的灵签，从三言、四言、五言，到六言、七言、长短句，应有尽有，最常见的是七言四句的灵签，其次是五言四句，再其次是四言四句和长短句，三言和六言的灵签比较少见。

从灵签的外在形式来看，最初灵签是刻写在竹片上的，后来被书写在纸张上的灵签所取代，并成为最常见的形式。在历史上，还出现了刻写在木牌上或凿刻在石头上的灵签（图9-4）。近年来，不但有烧制在瓷砖上的灵签，而且有用塑料纸制成的灵签。

灵签的种类繁多，体现在灵签中的兆象也是千奇百

① 王雄铮：《广济大师与三平寺·前言》，平和县三平风景区管理委员会，1988年11月。

② 胡珍妮：《一“签”点醒梦中人？——中国签诗》，（台湾）《光华杂志》1995年第20卷第5期，第104~111页。

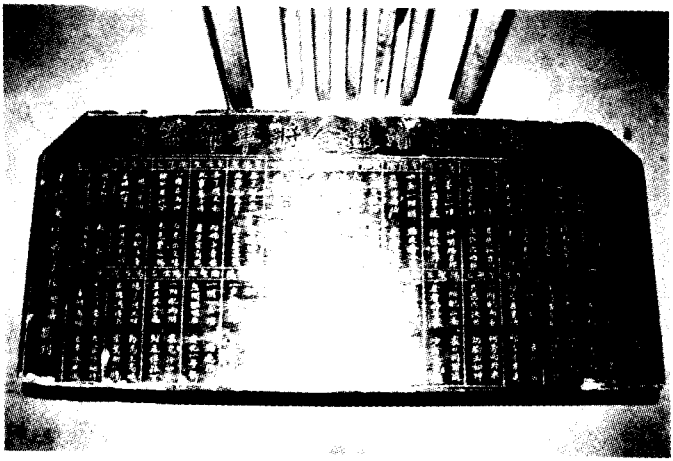


图 9-4　挂在宫庙墙上的灵签牌

怪，几乎无所不有，十分复杂，大致可以归结为原初兆象、扩展兆象和定性兆象三个形式：原初兆象与签诗同时产生的每首签诗固有的最初形态的兆象，无论签诗的制作者是否有意去编造灵签兆象，抽签者都把签诗所描写的种种物象视为兆象。由于原初兆象包含在诗句中，它与扩展兆象、定性兆象相比，比较朦胧，不容易判断。如福建福安市白石林公忠平王宫签谱第三首："长长短短短长长，吉吉凶凶凶吉吉。下下高高高下下，来来去去去变停。"此签诗简直是一种文字游戏，尽管"来来去去"读了好多遍，还是弄不明白其中的奥秘。

扩展兆象是指对灵签的原初兆象加以扩展使之更加明晰的兆象。前面说过，原初兆象比较朦胧，一般人不容易看清楚其中的奥妙，因此后世的宗教家或文人特意对某些签谱进行再加工，在原初兆象的基础上增加一些新的兆象，以帮助人们更好地理解原初兆象。当然，也有些签谱自古以来一直保留着最初的原型，并没有对原初兆象进行任何的扩展，所以，与原初兆象不同，扩展兆象只有部分

签谱具备。由于灵签产生后，一直沿着世俗化和简易化的方向演化，所以灵签扩展兆象的形式很多，常见的有：增加若干组诗歌作为扩展兆象，借用《易经》卦象作为扩展兆象，借用五行作为扩展兆象，借用天干地支作为扩展兆象，借用十二宫作为扩展兆象，借用典故等作为扩展兆象，以图画作为扩展兆象，利用方位、数字及其他符号作为扩展兆象等等。

定性兆象是在原初兆象、扩展兆象的基础上产生的，从产生的时间上说要稍迟一些。定性兆象就是对灵签的吉凶兆象进行定性，即对某一灵签所包含的兆象是吉还是凶做出明确或比较明确的判断。常见的有两种形式：一是总体定性兆象。总体定性兆象就是对灵签的吉凶作总体判断，又有两种情形：其一是用短语加以概括，如《观音神课三十二卦》签谱在序号之后分别标上如下总体定性兆象：星震卦、从革卦、无数凶卦等，又如《玄真灵应宝签》中有“待时必捷”、“守否方泰”、“更改则吉”、“劳心事成”等。这种以短语作为总体定性兆象在签谱中所占的比例很小，其特点之一是有时并不是非常明确，仍要去猜测揣摩。另外一个特点是有时还会指出如何实现总体定性兆象的途径。其二是以吉、凶或上、中、下不同等级来表示总体定性兆象。吉有时又分为大吉、吉、中吉、小吉、不吉等，上、中、下有时又分为上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下九个等级。签谱在标明总体定性兆象时以上、中、下三级制最为常见，也有吉凶和上中下交叉使用的签谱。二是具体定性兆象。具体定性兆象是指对具体占卜事项的吉凶作出判断，签谱中往往称之为“断曰”或“解曰”，其主要特点是定性用语明确，毫不含糊。具体定性兆象至迟在南宋的签谱中就出现，宋代以后，签谱增设具体定性兆象已经相当普遍，其具体内

容涵盖人类生产、生活的各个方面。

在宫庙中，签筒几乎是必备的。签筒一般置放在神案上，通常用竹筒做成，筒内装有标着签诗号码或刻写签诗的竹条。最常见的抽签方法是签筒法，即抽签者烧香礼拜、祷告一番后，双手捧住签筒，稍将签筒倾斜，再轻轻地上下不停晃动，由于竹条互相摩擦，其中有一支竹条会从签丛中露出头来，甚至从签筒中跳出来，此竹条经过卜筊确认后，即是神灵赐予的灵签。有些地方求签时不必非要把竹条摇晃出来，只要将签筒轻轻一摇或数摇，然后抽签者随意从签筒中抽取一枝即可。个别宫庙的签筒用铁铸成，固定在神案前，抽签者不是摇晃签筒，而是双手抱住竹条，用力左右旋动数次，其中哪一支从签丛露得最高，抽出后再经过卜筊确认，即是神灵赐予的灵签。

抛掷杯筊法也是比较常见的求签方法。杯筊是一种占卜工具，最初是以两片蚌壳制成的，后来有用玉或竹、木牛角仿制的，最常见的是竹制，形状似半月。外突内平，外称阳，内称阴。占卜时先将杯筊合拢，捧至胸前，默祷一番后，抛空掷地，视其俯仰，以定吉凶，称之为“卜杯”、“卜筊”、“掷筊”、“杯角”、“杯教”、“杯筊”等等。杯筊是宫庙中必备的占具，有的人在家里也备有杯筊，通过卜杯来揣测神明的旨意，最为简便。占卜时抛空掷地，两片杯筊一俯一仰为“圣杯”，皆仰为“阳杯”或“笑杯”，皆俯为“阴杯”或“怒杯”。“圣杯”寓意神明赞许，所求吉利；“笑杯”寓意神明在嬉笑，不置可否；“怒杯”寓意神明不同意，所求不吉。卜杯一般是连续抛掷三次，三次均为“圣杯”为大吉，有两次“圣杯”为吉利，一次“圣杯”亦为小吉，三次皆“阴杯”为“大凶”。大概在明中叶之后，通过抛掷杯筊来占取签诗的方法才出现，有两掷杯筊法，也有三掷杯筊法，而以三掷杯筊法为

多。三掷杯筊法通过排列组合，形成27种不同的杯筊象。抽签者连续三次抛掷杯筊，将所得到的杯筊象对照签谱（或称杯筊辞），即可获得灵签。有些宫庙备有签筒和杯筊辞，供信徒自由选择。

在闽台民间成千上万计的宫庙中，灵签几乎是无宫不有，无庙不在。20世纪80年代，德国学者庞纬（Werner Banck）曾选择《中国灵签研究》作为博士论文的题目，他以台湾为中心，旁及港澳、东南亚、韩国、美国等地，搜集大量灵签资料。1976年，庞纬先生还将其中“最具代表性”的55种灵签影印出来，名为《中国灵签研究（资料篇）》，“供研究者之参考”①。其中大多数签谱来源于台湾。90年代，台湾学者的丁煌先生曾在台湾南部的嘉义、台南、高雄、屏东、澎湖等地调查百年以上历史的老庙，收集到37种签谱。② 1995年以来，笔者在诸多朋友和学生的帮助下，开始在以福建为中心搜集灵签，连同先前搜集的灵签，超过800种，剔除相同的或相似的灵签，还有350种左右。对照笔者在福建收集的签谱和庞纬、丁煌先生在台湾收集的签谱，很容易发现闽台民间宫庙的签谱有许多相同点。

首先，观音签、关帝签是流传最广的签谱。《观音签谱》在民间常见的有两种，一种是60首的，俗称《六十甲子签诗》，首签首句是“日出便见风云散”；另一种是100首的，首签首句是“开天开（辟）地作良缘”。许多非观音寺庙也采用观音签谱，只不过把名称改换一下，如福建

① 庞纬：《中国灵签研究（资料篇）》，（台湾）龙记图书有限公司1976年版。

② 详见丁煌：《台南旧庙运签的初步研究》，文载李丰楙、朱荣贵：《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》，（台湾）“中央研究院中国文哲研究处筹备处”，1996年，第375~426页。

古田临水宫使用100首的观音签，把它改名为太保签，台湾台南海安寺将100首的观音签改名为天上圣母签，类似的例子很多。这两种签谱近年来还被多次大批量重印，流传愈广。笔者在福建省收集800多种的签谱中，上述两种签谱有200余种。由于社会历史的不同，各地对观音签的解释也不尽相同，福建的观音签（图9-5）与台湾的观音签（图9-6）就有一些差异。

关帝签也是闽台民间最流行的签谱之一。关帝签原名



图 9-5　福建的观音签

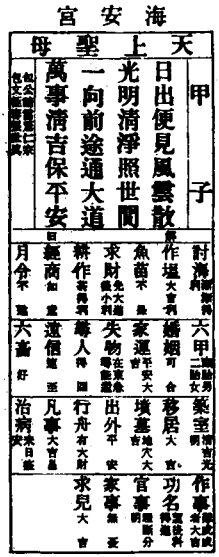


图 9-6　台湾的观音签

“护国嘉济江东王灵签”出现于南宋，《搜神记》条记载：“签神姓石，名固，秦时赣县人也。殁而为神，或阴雨霾雾，或夜深淡月微明，乡人往往见其出入，驱从如达官长者，盖受职阴司，而有事于综里云。人为立庙，设以珓筊，往问吉凶，受命如响。人益验其灵应，为著韵语百首，第以为签神乘之，以应人卜，愈益无不切中。庙在赣州府城外贡水东五里，因名曰江东灵签，世传以为美名

云。”①

大约在明代中后期，随着关帝神格的提高，被关帝庙借用的“护国嘉济江东王灵签”依赖关帝在民间的巨大影响，成为中国流传最广、影响最大的灵签之一，结果人们只知道关帝签，而不知道有“护国嘉济江东王灵签”。关于“护国嘉济江东王灵签”如何被关帝庙所取代，有这么一个传说：“高皇初起兵渡江，偶尔桅折。见江东庙神（石固，秦人），有木可伐，将伐之，庙祝言神签颇灵，可问之。高皇从其请，得签曰：‘世间万物皆有主，非义一毫君莫取。总然豪杰自天生，也须步步循规矩。’遂不伐。明朝小史云：高皇怒其不许，乃取其诀本，送关圣掌之，至今关帝江东签，比本签诀更灵。”② 清代的关帝签比明代更加通俗明了，《关圣帝君灵签诗集》除了保留明代《正统道藏》收入的《护国嘉济江东王灵签》的所有内容外，又增加了典故、天干、签首兆象、占验、碧仙注等。

其次，由于闽台有许多土生土长的神灵，一些影响较大的神灵拥有自己的签谱，为闽台地区所独有。如“清水祖师签谱”共48首，五言四句，每首签诗的首句首字连成12句四言诗，宣扬清水祖师法力无边，神通广大，即：“清水真人，黑帝化身。风火乘脚，沙世纵横。七星宝剑，斩断妖精。雨阳随祷，护国安民。阴间有声，阳间有名。上天下地，应物现形。”此签谱被闽台清水祖师庙广泛采用。又如“天上圣母签谱”有100首和27首（另加两首“都魁”、“亚魁”签）两种，均收入编于光绪十四年

① 《搜神记》卷五《江东灵签》，见《绘图三教源流搜神大全（外二种）》，上海古籍出版社1990年版，第420页。

② 褚人获：《坚瓠六集》卷四，《笔记小说大观》第十五册“江东签”，江苏广陵古籍刻印社1983年版，第203页。

(1888年)的《湄洲屿志》卷四中。由于妈祖主要是作为海神被人们所信仰，所以，湄洲天上圣母签谱中有一些关于航海贸易方面的内容。再如“保生大帝签谱”有两种，白礁慈济宫为60首，青礁慈济宫为66首，七言四句，绝大多数签诗大同小异，少数完全不同。保生大帝祖庙的签谱也传到台湾，并发生一些变异。如澎湖威灵宫共64首，除了签诗有些变动外，最大的不同是增加了具体定性兆象之类的内容。再如“广泽尊王签谱”共100首，七言四句。福建南安广泽尊王祖庙凤山寺和台湾彰化鹿港凤山寺使用相同的签谱。类似的例子很多，说明闽台灵签存在某种渊源关系。

第三，在闽台民间的一些宫庙中，除了固定的签数外，还特制一枝“签王”，也有以第一签或最后一签为“签王”，按照民间传说，抽到签王者必大吉大利，所以一定要给神明添油香。有些签诗不注明吉凶，也不附录解签，信徒若不能详解签诗含义，可求助于庙祝或查对签解书。

灵签对中国社会的影响不可低估，古代社会自不必说，至今仍有很大的影响。1995年和1996年春节期间，笔者在学生的帮助下，对前去宫庙的抽签人进行随机问卷调查，总共4718人，调查面几乎覆盖福建全省。调查统计数据表明：受灵签影响的妇女要比男人多，抽签者中男性有1869人，占39.61%；女性2849人，占60.39%；抽签的主体是20~59岁之间的善男信女，占78.76%；灵签对乡村人的影响比城市人大；抽签人的职业（身份）几乎包含社会的各行各业，其中农民最多。

1997年春节期间，笔者曾对福建省内的384个家庭的1402人（15岁以上）进行随机问卷调查。在被调查的这些家庭中，至少有一人抽过签的家庭有365个，占被调查家

庭总数的95%，说明灵签对绝大多数家庭产生过或多或少的影响；在被调查的1402人中，至少抽过一次签的有1032人，从未抽过签的有370人，分别占总数的73.61%和26.39%，说明灵签至少对70%的社会成员产生过一定的影响。

抽签（包括其他占卜术）之所以能从古代一直流传至今，有神论、宿命论的宗教观念和人类对自身能力的怀疑是其长期延续的文化基础。首先，抽签者都相信有超自然力量的神祇对人类的主宰作用，认为通过签诗的启示就可预知神旨。在抽签者看来，摇晃签筒而偶然得到的一支签诗是神祇意志的体现，进而对本属无稽之谈的签诗深信不疑。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，抽签者大多屈服于大自然和社会的压迫，深感自己无能为力，不能把握自己的命运，只好拜倒在神祇的脚下，任其摆布。

抽签在诸多的占卜术中最受百姓喜爱，绝大多数人在一生中不止一次抽过签，这并不是偶然的，除了抽签这一占卜形式简单易行外，还与签诗本身的特点有密切关系。一方面，签诗的内容多模棱两可，可以做出多种解释，甚至同一首签诗也可以做出完全相反的解释，庙祝或解签者根据抽签者的观察，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、含糊不清的，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谕，奉为至宝，不敢或不可能（由于文化程度低）提出怀疑。庙祝或解签者的诠释也多是以其昏昏，使人昭昭（图9-7）。另一方面，签诗上、中、下签的比例颇有讲究，绝大多数签诗的上中签比例占总数的70%~80%，下签仅占



图 9-7　老庙祝在为信众解签

总数的20%~30%，以迎合香客们趋吉避凶的心理需要，同时对怀着不安的心理来抽签的香客也在某种程度上起到了缓解的作用，即使抽到不很吉利的签诗，经过解签者的委婉解释，也会有所宽慰。我们发现，哪个宫庙签诗中、上签比例大，香客们则往往反映这里的签诗特别灵验，其奥秘就在于此。

第十章　风水术与民间禁忌

风水观念早在秦汉时就传入福建，魏晋之后，风水术逐渐在八闽流行，晚唐时期，在开发程度较深广的福建东南沿海地区，已形成较为系统的风水形法理论，并影响到广东等地。随着赣南形法派风水术由福建的客家地区向福佬地区的逐渐扩张，两地的形法理论也慢慢地走向融合。明清以来，随着福建居民大量移居台澎等地，福建的形法思想亦传入这些待开发的地区。大体来说，闽台的形法派同理气派一样，其形成与发展过程都同福建居民的开发活动以及家族的事死事生活动密切相关，并融入了该区域的一些民间习俗，从而对闽台民间社会产生深刻的影响。

民间禁忌，是指一社群内为绝大多数民众所遵循的，以“求福消灾”为主要目的一套“该做什么”与“不该做什么”的禁制体系，是该社群人们传统风俗习惯的重要组成部分。闽台区域殊异于中原地区的地理状况与开发历程，又决定了在中华文化大家庭的前提下，发展出一些与其他地区迥异的文化形式，闽台民间禁忌即是如此，它既具有华夏族民间禁忌的一般共性，又不乏自身特点。

第一节　风水术

一　风水术在福建的传播

秦汉时的阴阳望气论和地脉论等风水观念随汉人的足迹而渗入闽中。《闽中记》述福州闽县金鸡山：“秦始皇

时，望气者云，此山有金鸡之祥，遂剿断山脊，以厌王气。旧断处为人行路，号曰鸡公巷。"① 而那时一些避世隐居及道羽者流如左慈、葛玄亦入闽中山川佳丽之处，并可能参与一些建观方面的风水实践活动。② 他们亦通望气之术，以期通升天之道。如瓯宁县郭岩山有汉代梅福之传说："福为南昌尉，上书不报，隐于建之城南山上，学仙术，后游武夷，望见郭岩有紫气，即往访之。时岐公已先居焉，因与同处。后二人俱乘鹤上升。"③

魏晋南北朝是风水理论初立体系的时期，据正史的记载，中原门阀士族忧于世变莫测，亦多倚重风水（特别是阴宅）。大批入闽的中原士人常以簪缨世胄自居，大多尊祖重本，渴盼光宗耀祖，他们在多瘴疠之气的自然环境及弱肉强食的社会环境中，亦免不了有一些事死与事生的风水实践。事实上这些族葬地的选择，大多分布于土山丘陵的半麓，已相当讲究风水。

福建的地方史书有不少有关两晋福建的风水活动的记述或传说，宋梁克家《三山志》卷四较早记录了被后世尊为风水理论鼻祖的郭璞在福州的卜城活动："严高谓冶城狭小，不足聚众，将移白田渡，嫌非南面，乃图山川形势，以咨郭璞。璞指越王山南小阜曰'是宜城'，于是迁焉。"④ 此后，《闽书》等志书记载更加详尽，并增添许多神话色彩。⑤ 这个时期福建各地建造的寺观，也多考虑风水建置因素。如晋江县之玄妙观，在泉州府治之西南，晋

① 黄仲昭：《八闽通志》卷四《地理》。

② 詹石窗猜测左慈（元放）的"造阴宫"，可视为道教风水实践的一种。参考詹石窗：《道教风水学》，第64页。

③ 同①。

④ 道光《重纂福建通志》卷一七《福州府子城》引。

⑤ 何乔远：《闽书》卷三二《建置志》。

太康中为白云庙，① 该观建于云山之南坡，据山家云，山脊末端为龙脊之首或凤之首，前望廓远，广庇众生也。② 另据《建宁府志》载："菩见塔在紫芝山左，与郡作对，名文笔峰。晋太康中，于山下建林泉寺。"③ 塔寺之建，显然融入一些风水观念。民间传说也透露出政治力量对早期风水活动的左右。如《寰宇记》载：东晋时，望气者言建宁府建安县的白鹤山"有异气，命工凿之，朝凿暮合，已而有白鹤双翔其上"④。大体来说，在唐以前，避乱入闽是北方士民入闽的主要因素。畏难怀居、以求安堵的北方士民在闽的风水活动尚未蔚为风气。

初唐以降，除中原人口继续潮涌闽中外，原较早占籍闽中的汉民系家族或因家族人口的扩张，或受外来移民的生存竞争，其家族中各房派的内迁移（从始迁地到福建其他地方）活动也趋频繁。毋庸讳言，初迁至闽的中原汉民因生计缘故，较可能无暇去考虑居住空间或祖先坟茔的风水问题（当然，筚门圭窦和衣冠士族是有所差异的），但那些已在福建繁衍生息的家族的再迁居或择居活动，已多少受风水因素的左右。以福建的"九牧林"为例，相传林披先世所居的北螺村，系福平山所止之处，"村地延袤，爽垲如飞凤之形"⑤，是所谓的风水宝地，因此，所出九子，均仕州牧，世称"九牧林"。林披虽不信鬼，曾著《无鬼论》，却"谙熟地理风俗"，以立遗嘱的形式，强调龙岩城未改前风水有所欠缺，故子孙不可迁居。⑥

① 黄仲昭：《八闽通志》卷七七《寺观》。

② 郑国栋、林胜利、陈垂成编：《泉州道教》，鹭江出版社1993年版，第12页。

③ 嘉靖《建宁府志》卷一三《古迹》。

④ 黄仲昭：《八闽通志》卷四《地理》。

⑤ 何乔远：《闽书》卷二三《方域志》。

⑥ 漳州《九牧林氏宗谱》。

随着唐代福建开发规模的扩大和文化的发展，闽地移居汉人的风水活动也更趋频繁。流行于中原的各家葬书当有传入闽中民间者，从而左右着闽人的葬法。如漳州刺史陈元光，就积极参与风水的实践。“陈王迁墓”便是一个事关风水的扑朔迷离的公案。据云霄山美《颍川陈氏开漳族谱》抄本载：“唐凤仪三年，男龙湖（即陈元光）奉敕葬考妣于云霄修竹里将军山，既而有术者指其地有王者气，龙湖公遂改葬于大溪社大峰山以避之。至宋徽宗宣和五年，陈将军役使鬼物迁葬考妣于云霄将军山旧茔偏穴，坐庚向甲兼申寅。”①

唐代后期，中原战乱加剧，北方士民再次南迁，形成了汉人入闽的又一个高潮，人们对所移居或定居的空间秩序的竞争更为剧烈。为了能保持或振兴门庭，也为了强化继嗣和血缘关系，他们对于能增强对生存空间的信心和希望的风水术，当然也更为热衷。如福州尚干《林氏族谱》记载，其先祖世居河南固始，系随王潮、王审知兄弟入闽的，“功绩居多，故位居左朝奉大夫。后国家胥庆王恩与从已之人自择桑梓，为裕后之计，于是王自择藤山，我始祖瞻顾枕峰一脉一回龙，经营处所卜居名区焉。”② 毫无疑问，“为裕后之计”，推动本姓家族在闽中的发展，林氏始祖在择居时已将风水列为考量因素之一。

唐末五代以降，中国的经济和文化轴心已逐渐南移，经过两宋的开发，福建的社会经济已获得较快的发展。这时期虽然还有不少北方士民迁入相对较落后的闽北、闽西山区，但是福建毕竟是个山多地少的丘陵地区，耕地面积

---

① 另平和节溪的《陈氏家谱》（抄本，不分卷）亦题：“陈政葬云霄将军山，妣司空氏合葬。”

② 民国《尚干林氏族谱》第一世，刻本。

有限，随着人口的大幅度增长，福建的人地关系更趋紧张，一些家族开始向周边地区移民。到了明清时期，众多的福建居民更是大量朝海外、省外及偏僻山区迁移。外移族众在他乡“外境”的开发活动，也多重复着列祖列宗在故乡“吾境”所追寻的好风水的传奇。此外，随着福建移居族众的草根化或在地化，明清时期由血缘和地缘关系结成的乡族社会已基本形成，在带有某些割据性质的乡族社会中，新的外来移民的融入更为困难。随着新型家族制度在福建的建立与发展，及其在国家与社会之中的角色变迁，风水与福建地方社会的互动也更为复杂化，并呈现出新的特征。特别在人地关系紧张的情况下，闽人试图通过风水活动以维持良性的生存空间、提高生存质量的努力也随之提升，各种由风水活动引发的纷争也随之加剧。风水可能既是乡族内部稳定社会秩序的润滑剂，也是区域内社会秩序动荡的催化剂。

二　福建风水术的流派

唐宋以后，流传于福建的风水术主要有两大流派，即理气派（“方位理气”）和形法派（“峦头形法”），明代王祎曾说过：“后世之为其术者，分为二宗：一曰宗庙之法，始于闽中，其源甚远，及宋王伋乃大行。其为说主于星卦，阳山阳向，阴山阴向，不相乖错，纯取五星八卦，以定生克之理。其学浙间传之，而今用之者甚鲜。一曰江西之法，肇于赣人杨筠松、曾文辿，及赖大有、谢之逸辈，尤精其学。其为说主于形势，原其所起，即其所止，以定位向，专指龙、穴、砂、水之相配，而宅拘忌在所不论。其学盛行于今，大江以南，无不遵之者。二宗之说，虽不能相同，然皆本于郭氏者也。业其说者，参其异而会其

同，斯得之矣。”①

（一）理气派

从东汉末至唐末五代，正是北方士民大举迁居和开发闽中的时代，中原“法天地，象四时”、“起五德终始，推其极而无不至”、“然后言天地之利害，事之成败”的图宅术，自然也随着移民大潮而传入闽中，并得以保存与发展。据泉州海外交通史博物馆所藏《唐许氏故陈夫人墓志碑》载，陈氏先祖是中原颍川人，曾为福州长乐县令，先家于福州，为闽之豪族，后“刳舟剡揖，罄家浮海，宵道于清源之南界海之中洲曰新城，即今之嘉禾里是也……家业丰厚”，陈氏之父伯也曾任县令或县丞。唐大中十一年（857年）十月陈氏下葬时，“青乌从事”，所选的墓地是“坤向山，巽流水，申未朝，寅卯葬”。②按“五音吉利说”及生克原理，陈姓声属水姓，墓地应以北高南低为吉，显然陈氏墓方位、朝向皆合。而以所谓的“地户”巽方为水口，甚合图宅之法。当然重理气方位的图宅术亦用于唐宋福建城池之建。如唐大和三年（829年）泉州刺史曾凿清渠，引筍浯二水入城，名天水淮，北宋则将此沟筑成南护城壕，后世称之八卦沟。据载，“古特以八卦瓶埋置于先天方位，至明弘治十一年（1498年），御史张敏开城中沟，于西南隅掘得大磁瓶，上陶巽字，盖取其方位之相配，非凿沟如八卦形也”③。此足见唐宋泉州之堪舆术甚重先天八卦方位。另后周安溪令詹敦仁曾作《五代初建安溪县记》，亦以八卦配天干记其邑之形胜：“新邑发冈自乾、亥

① 明王祎：《青岩丛录》，《五朝小说大观》本，上海扫叶山房民国15年（1926年）刊行。

② 此碑现藏泉州海外交通史博物馆展厅内，碑文系墓主之丈夫给事郎前行泉州参军许元简撰，笔者抄。

③ 周学曾等纂修：《晋江县志》卷九，福建人民出版社1990年版，第189页。

而来，转势从辛、兑而入，向丙、巳以奉离明之化，流寅、甲以伸震叠之威。左环右接，如抱如怀；前拱后植，若揖若拜。”① 秦汉以来中原方术之所以能在闽中较完整地保存和长期延续，大抵受两大因素左右：以地理条件析之，福建背山面海，呈半封闭的状态，较能保持独立个性；以文化变迁论之，汉族文化逐渐取代闽越文化，呈惟我独尊架势。这些也是宋时蔚为贵盛之风水流派——理气派之所以能在闽中自成体系的重要因素之一。

福建理气派在唐宋的传承问题，已无从考证。学者一般认为宋代的王伋对福建理气派的发展有很大的推动作用。按《处州府志》载：“王伋，字肇卿，一字孔彰，汴人，其祖讷因议王朴金鸡历有差，众排之，贬居江西赣州。伋因乡举不第，遂精地理学。弃家浪游，见龙泉山水秀丽，遂家焉。伋为人卜兆，获福者甚多，人以地仙称之。卒后门人叶叔亮传其所著《心经篇》、《问答语录》。范公纯仁跋之曰：‘先生通经博物，无愧古人，异乎太史公所谓阴阳之家者矣。’”② 但王伋所著之书，世少有传本，至今有关王伋的风水主张，较详者有上述王祎的说法：“主于星卦，阳山阳向，阴山阴向，不相乖错，纯取五星八卦，以定生克之理。”《古今图书集成》亦提及：“王伋云，阴阳家无它，唯忌乐二字而已，乐惟乐其纯阳纯阴，忌唯忌其生旺库墓，此水法也。谓如子午向，午水甲水皆可向，即纯阳。艮震山庚辛水流纯阴。”③ 这些都说明福建理气派延续或发展汉唐以来的图宅术，特别重视八卦方位同八干、四维、十二支的配合。此外，王伋应已懂得风水

① 乾隆《安溪县志》卷一一《艺文上》。

② 光绪《处州府志》卷二一《流寓》。

③ 《古今图书集成·博物汇篇·艺术典》卷六八〇《堪舆部纪事》。

罗盘的制作及星度的差异了。他曾作过一首有关罗盘的针法诗："虚危之间针路明，南方张度上三乘。坎离正位人难识，差却毫厘断不灵。"① 据王振铎考证，该诗所据历法，不会早于宋庆元五年（1199年），故可知王伋为南宋时人。② 王伋之术，显然与《宅经》思想有相契之处。

王伋以后的理气派传承，亦已无从得其详。按学者的研究，后世各地理气派的操作方法，都特别强调人与时空关系的有机和谐。通常是将"命主"（即宅主人的命之八字、流年吉凶）同阴阳宅的方位有机地结合起来，并考虑阴阳宅营造时的年、月、日、时辰吉凶。至今福建民间社会所传的"福地福人居，福人居福地"谚语，大抵就是理气派理念的一种体现。按理气派又称屋宇法、宗庙法，学者或以为属阳宅之法，其实不尽然。宋元时期福建阳宅建筑施以理气法者，文献记载甚少，无从讨论。而考古发现，宋元时期福建墓葬多运用方位理气之说，重视厌胜、除煞等禁忌。

有明一代福建的理气方位之术影响依然颇大，我们可从明代福建建阳刻书的目录中窥见一斑。建阳各书肆堂号曾刊刻了大量的风水书籍，其中属理气方位之学占了相当大的比重。根据谢水顺、李珽所著《福建古代刻书》和陈昭珍所著《明代书坊之研究》介绍，晚明建阳各堂号所刻堪舆书目可考者 30 余种，流传遍及大江南北，影响实为深远，这些书籍当然在福建传播更广。

入清以来，福建地方书肆依然大量刊刻理气和形法两

---

① 泉州《继成堂洪潮和通书》各种民国版本所附的《罗经图说》皆录有是诗。该通书所题"越王赵卿"，即是王伋。

② 王振铎：《司南、指南针与罗经盘》，《中国考古学报》第3~5册，1948~1951年。

派的风水书籍，此外还有大量的选择日书——通书，如连城四堡书坊刻书的商业性极强，主要刊刻东南地区市场需求量较大的民间日常生活用书。① 据调查，清至民国尚存雕版的四堡堪舆书目，雾阁一带有《山洋指迷》、《龙穴扼要》、《人子须知》、《地理大全》、《雪心赋》、《鲁班经》等；马屋一带有《百段经》、《先天易数》、《龙埋龙穴》、《地理五诀》、《地理河洛精义》、《永宁通书》、《永吉通书》、《协记通书》、《万法归宗》、《四弹子》等。这些书籍销往福建、广东、广西、江西、湖南、浙江、四川、山东、云南等地。② 从四堡书坊刊刻的风水书目可知，清代风水术的理气与形法两派，在福建等地皆各领风骚，为民间术士或百姓所宗法。

明清时期，福建的社会经济已跨入全国的先进地区行列，特别是沿海地区，更是利用地理便利，开展海上的私人贸易活动，这为家族组织的发展提供了必不可少的经济条件，不少家族为达到敬祖收宗睦族之目的，大都热衷于宗祠和坟墓的建造。风水术中的方位理气派的操作法则，也随着建祠、墓的风潮而得到广泛的运用。闽中的族谱有不计其数之记载。漳浦梅林陈氏祖祠追来堂始建于明，历有修葺，便用罗盘的二十四山法格定宅内外的方位，其营造法亦运用“压白”尺法对宅内的尺寸作了明确的规定。③ 南靖和溪坂场的李氏大宗祠，道光年间重新修葺时，除用罗盘之法以定祠方位外，又严格按照日法来确定营造步骤，并结合了九星飞宫等法。④ 平和芦溪郑氏系南宋由

① 谢水顺、李珽：《福建古代刻书》，福建人民出版社1997年版，第469页。

② 包发生：《四堡雕版印刷业情况调查》，《客家纵横》1998年第1、2期，第36页。

③ 《梅林陈氏族谱》，抄本，不分卷。原文用民间记账常用的“码子字”，为方便行文，均换算成阿拉伯数字，1.87丈系指1丈8尺7寸。

④ 《李氏族谱》（抄本，不分卷），撰述者不详。

赣迁入汀漳等地，一位相当专业的风水师运用二十四山分金坐度纳甲放水手法，对该家族一成员墓内外的方位作了详细的布置。① 以上事实，足以证明清以来闽西南一带的家族已将风水中的方位理气之说，广泛运用于营造祠墓的活动中。

随着福建沿海地区与海外交流的扩大，理气派风水也远传至海外。如琉球闽人后裔蔡温就曾于康熙四十七年（1708年）来福州，奉命学习地理事。其曾问学于刘日斋，悉受其秘书及大罗经一面，所学即以理法为主。至今理气法在冲绳一带依然盛行。②

简而论之，风水术中的方位理气派可谓源远流长，它跟秦汉流行的式法、日法有密切关系。这种定向与定时相结合的术数随着北方士民的南迁而传入自然环境较封闭、社会文化较落后的福建之后，经过长期的整合，至宋元时期已形成较系统的理论体系，并融入了福建的地域文化特色，从而对早期“堪舆术”的内涵作了创造性的扩展。衍至明中叶之后，福建的山区及沿海的商品经济都获得较快的发展，为风水各流派在福建的扩散提供了有利的社会条件。如建阳、四堡刻书业的贵盛，使得方位理气派的书籍广为流布，影响大江南北。而社会经济的进步也推动了民间家族组织的发展，方位理气学说更是广泛地运用于家族的建祠和修墓的活动之中，以维系家族的血缘关系，巩固或改变其生活秩序。

（二）形法派

班固在《汉书·艺文志·数术略》中，曾提到形法一

① 民国乙亥《郑氏族谱》（抄本，不分卷）。

② 王闽石：《蔡温与中国堪舆学说在琉球的传播》，《道韵》第8期，（台湾）中华大道文化事业股份有限公司2001年版，第300~318页。

类，谓“形法者，大举九州之势以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度数、器物之形容，以求其声气贵贱吉凶。犹律有长短，而各徵其声，非有鬼神，数自然也”。早期的形法不仅包括相地形和相宅墓，也涵盖相人、相刀剑、相六畜等。后世志书则将“望气”也列入形法之中。

形法类的相墓相宅之术也是随北方士民南迁而传入福建的，最初多用于卜城之形胜。如东晋郭璞所作的《迁城记》或《迁州记》，述福州的形势，当属形法类作品。晚唐至五代，福建已形成风水形法理论的雏形，以晚唐黄妙应为代表。黄氏曾作《博山篇》，析为“概论相地法”、“论龙”、“论穴”、“论砂”、“论水”、“论明堂”、“论阳宅”、“论平地”等八目，对后世形法派的理论要点——“地理五诀”中的龙、穴、砂、水、向已有相当详尽的描述。① 大体而言，《博山篇》强调形势与方位的辩证统一，亦重视五星及五行生克之理，表明晚唐时福建的理气派和形法派的界限并非泾渭分明，两者实有共通之处。重视宅之方位应是当时福建的风水术的一大共性，区别在于形法派是从辨形势入手来判定方位的美恶，而理气派着重从宅主的音姓或命相来决定方位的吉凶而已。这为后世福建两派的融合伏下理论的契机。

值得注意的是，黄妙应提出了“行龙之度，人身相似”原则，并将“尊祖敬宗”的宗法观念也引入风水的操作法则之中，这无疑也是当时闽中移居社会重视宗法宗族关系的现实的一种折射。由于地缘的关系，黄妙应的形法理论主要从闽东南的莆泉地区向闽西南及东粤一带传播，明清时期，黄妙应的形法思想在闽中依然很有市场。

---

① 以下所引《博山篇》，皆见《古今图书集成·艺术典·堪舆部》卷六六六，不一一作注。

大抵是受王祎说辞的左右，人们一般提到的形法派，皆指江西之法，都归宗于唐宋时期的杨筠松、曾文辿、赖大有等人。如是因循之说殊不尽然。闽中固有的形法和理气二派，反而保持着相对完整的独立理论体系。而由于传入福建的杨、曾、赖等氏文多伪托者，其术亦有理气，这反过来促进了福建理气派的繁荣。

由于闽赣地理上毗邻，现定居闽西、闽北一带的居民的先祖有相当一部分是经赣南地区移入的，故有宋以来江西派对闽北、闽西等内陆地区的影响远较闽东南沿海地区深广。

明清以来，随着江西形法派在东南地区的扩散，福建原有的形法传统反有沦落为非主流之势，在传承上反成“别子为宗”了。笔者拟以在明清泉州一带颇有影响的形法派风水师——淮右禅师的堪舆实践为个案，管窥闽赣的形法派在福建区域变迁中的一些演变特征。

淮右约为明清之际人氏，系是一位由道入释的禅师。他曾历览泉州五县（安溪、永春、惠安、南安、同安）的山水，并远涉澎湖、台湾等地，以图谶结合的形式，记下了泉台山川形势的美恶。按一位曾细阅过淮右留下的风水图谶的莲先生所说，“淮右大师图偈，正合杨公九星穴法结作，并无半字差错。观峦头星体，龙度变星，结作穴法，件件相符，又分别支干，点穴葬法，浅深推式。其艺有郭杨之术，与曾黄并肩，其文词有扳桂之才。”① 另按淮右之陈辞，其之所以偏爱“地理图谶”，本意就在于弥补江西杨筠松和闽中黄妙应的风水理论之不足，泉州明山秀水则为他提供良好的风水实践场所。

淮右认为杨筠松的学说偏于说空理，而黄妙应的图偈

① 《莲先生伪证真序》，载《清源图》（清抄本）。

又语焉不详，导致误葬者多。他创作的“挨指图诀”，乃为避免“是欲福之地反祸之”之后果。为此，他并不盲从二人的看法，如他对黄氏所喝的“将军抱印”穴就不以为然。但淮右亦认为，“遍历名都名乡，佳宅亦夥，而作法善必以黄公为最”①。可见他对黄妙应图偈的推崇，所师法更偏重于黄妙应一系的传统。

在淮右看来，“阳居最重水法，营造次之”，为此，他曾挨指了“清源郡城九乳总图”，并作有《阳居后图序》、《九乳图说》，详述了泉郡九乳阳居的“喝形”、“注气出水”之法及其格局的大小美恶。除阳居外，淮右更是对泉州郡城及周边地区阴宅每一重要的穴地的来龙支脉、朝案、方位、穴地的水法或葬法，以及穴地美恶吉凶作了相当清楚的交待，即所谓的“穴证”。特别是他对葬法的深浮尺寸以及水口方位的严格要求，无疑是深受江西形法派的观念影响。而其图谶结合的方式，叙述得也比远黄妙应来得细致，淮右认为，地理之图其实是天地之造化的结果，相地者的辨龙察砂点穴观水活动，不过是顺应自然生气变化，比拟自然，以达到一种天人和谐的境界罢了，如他称：“地理之图，充塞宇宙，凡天之所生，地之所养，飞走动植，融结成形，莫不毕肖。故善相地者当观其生意之所在，神情之所趋，反复以求之，多方以乘之，合佐龙远近以证之，测浅深浮沉以取之。虽有龙穴砂水之不同，穴以龙辨，得水为穴，望龙知穴”②。

值得注意的是，淮右自称他所作的阴阳穴地“喝形”，系多遵照泉州“俚言”（如闽南方言、俗语）来写，亦由泉人“蒲汇录之”，故“喝形”也透露了明清时期泉州的

① 淮右：《清源图》（清抄本）。

② 淮右：《续序》，载《清源图》（清抄本）。

一些民间风情和信仰情态。他以飞禽走兽的活动情态为喝形的重点，特别以传说中的灵异动物如麒麟、神龙、灵龟、飞凤、金牛、金蛇等来隐喻泉州穴地的吉凶，这合乎明清时期泉州人对吉祥动物的崇拜心态，其中也可能包含着某些图腾崇拜的因素，如泉漳一带自古以来就有崇拜蛇、龟的习俗。而以美女或玉女的躯体形态（如美女遮羞穴所葬处系女性的阴部位，美女献花穴形则葬女性的乳部位）或动物的交媾形态（如双犬交春）来喝形，堪称是远古以来汉人生殖崇拜的折射与延续，也是当时庶民化的女性审美情趣的真实反映。事实上阴宅风水的穴形图也都接近于女性的生殖系统的外阴形状，隐喻着汉人重视传种续嗣的历史事实。此外，淮右亦借用传统民间社会喜好的云、月、玉、莲、荷花、牡丹、芙蓉等物象喝形，以表述人们对除祛祈祥的真切渴盼。淮右还借用佛道的神灵形象来比拟穴形，这除了与他出道入释的经历有关外，亦与当时佛道二教早已融入东南的民间信仰有一定关系。在这位出家僧的风水喝形活动中，神圣与世俗似乎并未根本对立，反而是有机地统合在一起。

淮右除重视通过喝形及葬法改变人的生存状态之外，更强调鬼神等超自然能量（造化）是决定得“好风水”的关键因素，认为“有德福者方能得好风水”，这种观念对于欲得好风水的人来说，是种无形的精神压力，但对于维持福建民间传统社会的道德秩序亦有一定的益处。综而观之，淮右对泉州郡城及周边地区穴地的“挨指”，业已将形法派理论同儒道释三教信仰乃至福建的地方传统习俗信仰有机地融合在一起。

（三）形法派与理气派的融合

元明时期，理气与形法二派的对峙还是较为强烈的。由于理气派将方位看得比形、势重要，引来形法派的大力

批评。如元赵汸《葬书问对》就透出当时争执的信息，他认为“论五行衰旺生克，此是阴阳家事，非所以求形法”，“方位时日无关于地理”，“夫方位之说，本非所以求地理，况乎随意所择，不得形法之真”。[①] 赵汸以为势与形理显而事难，以管窥豹者，每见一斑。而方位者理晦而事易，易为“喜模鬼神，惮作狗马”者利用以惑人。其实《葬书》除言形势外，亦言及方位，曾采用阴阳及八卦法则讲述风水的方位理气。这种争执在福建亦盛行一时。

但是，由于江西派或托名江西派的风水著作本就糅杂着峦头和理气二术，再加上被士绅视为国粹的《易》学及阴阳五行学说一直盛行于世并日益渗入民间社会，明清以来形法与理气派的融合趋势已趋明显，而以“二十四山”法为基础设计的罗盘的广泛使用更为二者的结合提供了实践的基础。随着福建开发规模的扩大和社会经济的发展，许多地理环境多已被“人化”，失去了固有的风貌，特别是城镇地区建阳宅时，由于宅屋交错，常出现理法风水术中所谓的“冲煞”情形，形法派的“喝形”诸法亦难以有效地实施，客观上加剧两派理论的有机整合。今人或以为赣派风水在明清已定为一尊，被定型为读书人的堪舆学，而闽派则多是下里巴人，恐是揣测之辞，不足为凭。[②] 在福建的民间社会里，我们所见到的更多的是将两派观念糅杂在一起的风水术。

试以明代罗明祖（福建永安人，约生活于万历至嘉靖年间）的风水理论与实践活动为例。罗氏系宋儒罗从彦之后裔，出身易学世家，崇祯四年（1631年）进士，曾任华亭（今上海松江县）令和浙江萧山令，后弃官而归闽。其

① 《古今图书集成·博物汇篇·艺术典》卷六八〇《堪舆部艺文》。

② 高友谦：《中国风水》，中国华侨出版社公司1992年版，第75~76页。

甚精通易学和历算，对当时二派的纷争也颇不以为然，以为“峦头天星诸家纷纷各持其说，总之要合得着，用得活，制得倒，救得来”①。对于被托称杨筠松作品的《玉尺经》及赖文俊（布衣）的形法理论，罗氏也颇有异辞。他曾写过一篇《形气赋》，对山川的“形”与“气”的辩证关系作了深入的分析，认为“形气不分体用，体用乃系人为。术士各占一家，形气不能一贯”，山川的形气实有清浊之分，如形清气清不教而善，而“形清气浊，此名峦头吉而理气不吉。庸人有富贵牖下之时；形浊气清，此名理气不凶而峦头凶。豪杰有杀身成仁之日。作用全仗取舍得定，推移纯系趋避合法。以形救形，山水皆形也，在所定向，但得临渴甘泉，何意贪秀峰特耸。以气救气，阴阳俱气也，要于合局。气一形一者，美恶任我进退。气异形异者，酸咸妙在烹调，五行之正变亦多矣”②。他强调相墓相宅时必须形气兼顾，方位与形势皆不可偏废。在《地理微绪》中，罗氏本人亦以形法为主，理法为辅，对其先祖们的葬地吉凶祸福作了相当精辟的分析。对于高祖妣之穴地，罗明祖除从形法角度辨析了该穴在挨扦时存在的问题外，亦用理法中的卦气及方位吉凶变化法则，来解释其家族在一甲子轮回中的兴衰成败。罗明祖系将房亲“人财零替”以及自身高中科举皆归因于高祖妣地风水穴地气运的变迁。而对于先慈葬地，罗氏先遵从形法派之观龙、察砂、辨水、喝形、点穴之法，再结合了理气派对山川形势的卦气吉凶判断。从罗氏的论述看，明中叶以降福建风水

① 罗明祖：《地理微绪》，《罗纹山先生全集》，江苏广陵古籍刻印社1996年版，第1015页。

② 罗明祖：《汉上末言》，《罗纹山先生全集》，江苏广陵古籍刻印社1996年版，第1068~1072页。

二派走向结合是风水理论上发展的必然结果，毕竟两派的理论基础并不互相矛盾。

明清以来福建风水二派走向融合之势，亦是民间普遍具有的驱煞求祥的社会心态使然。这亦反证了风水观念已日益渗入福建民间了。福建民间在运用形法派“喝形”术做坟墓或建宅时，亦相当重视祛邪镇煞之法，如石敢当在民间的广泛运用，主要就是为了克服阳宅本有的吉方位免受“冲煞”。此外，唐宋以来，“买地券”较常为理气派风水师做坟镇煞时所用，但明清时期形法派的风水师亦多用之。

福建的一些方志亦记载民间风水师如何将形法同理法（特别是日法）相结合，以避免“犯煞”的事例。民国《永春县志》曾刊载一位李姓风水师耍的喝形绝活，堪称“惊心动魄”，不信风水者大抵会以为是在读一篇小小“志怪小说”：“李虎，字从龙，太平村人，入赣学相地术，业成归里，当乾隆时，自择坟地于安溪界之东溪，葬其先世，号其形曰活虎开掘。日推算支干，禁其子，不许从行。因俗言：凡地形类猛兽者，必食人乃发也。子不信，竟往助工，及归，劳雇作者，其子出陪，席方举杯，饮即头晕仆地，举家惊哭。虎遽摇手止之曰：‘无妨，不过些须事耳。’用盆水加翦尺以草绳缠之，祝曰：‘起。’子遂愈。问之，曰：‘渠方欲搏噬，适吾以绳缚其喉也。费长房缩地。’与杨筠松撼龙其术等耳。”① 李姓风水师主要是用“形法”之术来卜地的，但做风水时显然又运用了日法（推算干支）。俗信在日时辰上犯了冲煞，会导致风水穴地“真龙”怒动之后果。至今福建民间依形法派“看风水”者，大多相当重视理法常用的日辰吉凶的选择，并根据穴

① 民国《永春县志》卷二四《方技传》。

之“喝形”的特性做些防煞的准备。

毋庸讳言，唐宋以来福建风水二派的形成、传播，以及走向融合的历程，带有强烈的文化整合的意义。如福建的理气派以《易》学和阴阳五行学说为基础，对先秦以来流行的实用文化传统如堪舆星算、日法选择、厌劾祠禳等作了有机的结合；形法派在延续古有的相宅相墓传统的同时，更融入了图偈或图谶的形式以及宗法等级观念。二派也直接或间接地吸收了儒道释三教的一些价值理念，进一步刺激了三教信仰的民俗化和地域化历程。从一定程度上说，二派风水术在广泛传播过程中也参与了福建地域文化的改造和民间道德秩序的建构，融入了福建的地域文化特色，从而推动了福建地域文化的价值增生（增殖）或意义转换。当然，我们也应看到，社会的变迁因素也很大程度上影响着风水师及大众的风水选择。在漫长的历史长河中，风水二派的融合趋势以及谁更据于主导地位，往往受到社会变迁因素的左右。

三　福建风水术在台湾的传播

台湾的风水术源于福建，淮右曾较早到过澎湖及台湾等地，并绘有《浮游壮图》一册，记录台澎山川形势之美恶。可惜该图册早已散佚泉州民间，未能一睹其详。今《清源图》录有《澎湖总论》、《台湾内山总序》二文及《澎湖总图》、《台湾内山图》，可观其大概。特别是淮右所绘的《澎湖总图》，较详细地绘出了澎湖的山川形势及地脉走向，应属最早最完整的澎湖舆图，颇具历史价值。明万历二十五年（1595）之后，汉族移民已较有规模地开发澎湖。这些移民多以泉州府（如同安、金门）籍者为主，泉州一带的峦头形法派风水对澎湖居民的墓地、建

筑、聚落及城镇的选择影响实至为深远。① 以淮右在泉州的影响力及到过澎湖的经历，不能排除他的堪舆活动对澎湖早期居民的阴阳宅营建活动的影响。淮右认为澎湖于福建为南北向，称大山屿的红毛旧地为澎湖的风水形胜之地，亦符合后世关于澎湖峦头风水的说法。如清代林豪的《澎湖厅志》所作的风水描述，实与淮右所绘的舆图及图中的文字说明有相近之处：

> 澎湖屹峙巨浸中。自泉郡清源山发轫，蜿蜒至东南入海，一线隐伏波涛中，穿洋潜渡，至澎之北礁隐跃水面，形如吉字，俗名北垵；缭绕而南，始浮出水，曰吉贝屿，是过脉处；复伏水中三十余里，至北山屿之瞭望山，起高阜十余丈，周二、三里，是龙脉起处；过北山屿十余里，由中墩屿过峡二里许，特地结一大屿，名大山屿，在澎湖中央，磅礴岔崮，幅员约百里；厅署、协营皆在焉。大山屿之中，一山镇峙，周围四五里，地势独高，名大城山，为厅治少祖。山分四大支，一支出东北，为林投奎壁等澳；一支出西南五里，至东西卫澳之文澳社，为旧厅治（文石书院亦在北）；又西去五里，至妈宫社（镇营、厅城、街市俱在此），内开一港，为商舶聚泊之所。港口有龟蛇二山，南北拱持，护卫周密，为全澎正口；所谓险口不得方舟，内溪可容千艘者是也。山之北一支为鼎湾、瓦硐各澳；南一支为嵵里澳一带，联络至风匣尾社，回抱妈宫口与西屿之内、外堑，形势相倚。此大山屿之胜概也。②

淮右在《台湾内山图》中则对台湾总体的风水形胜作了

① 刘敏耀：《澎湖的风水》，澎湖县立文化中心编印，1998年7月，第16页。

② 林豪：《澎湖厅志稿》光绪二十四年（1893年），《中国方志丛书》第19号，（台湾）成文出版社1983年版，第50页。

概略性的描述："内山冬仔烂，真形胜之地区。万山回拱，来龙雄特，东有打邻之歙，西有拣骨之故，南据沈米谷，北则平阳八十里，外有龟蛇把水口，而例麦一带，则沃野土膏，八东雷一路，难以通行，惟铺木屑方可稳步，容兵二十万，礁凹藐亦足为郡县，方之青齐沃野，未足为多。"

值得一提的是，台湾著名史家连横的一则笔记——《释华右遗书》，对淮右（华右即淮右）在闽台活动的情况及其书传到台湾的情形略有记述，或可管窥风水形法派对台湾早期社会的影响。兹录于下：

> 郑芝龙据台时，普陀山释华右者，精堪舆术，与其友萧克偕游台湾。自蛤子难入山，历经番社，年余，乃出诸罗。所至图其山川，志其脉络。克，侠客也，腰弓佩剑，饥则射鹿以食，故无绝粮患。华右既去，主于安溪李光地家，乞刊其书，未久圆寂。光地好堪舆，爱其书，秘以为宝。阅数世而为某所得，携自鹿港。某死遂散佚。彰化关帝厅庄萧氏存六十余页，北斗街人某亦有三十余页。书虽不全，而其所言多属奇异。为录数则："某日至巴老臣社。番性纯良，多识字，能读《孝经》、《论语》。社前有巨石，上刻'唐碑'两字。大径尺。碑文为风雨所蚀，漫不可读。"又曰："某日至浊水溪，水大不可涉，乃骑野牛而渡。"又曰："某日至苏澳，见鹿入水化为鲨，角犹存。"是其所言，均属创见。他日苟得其书，当再而刊之，以公于世。①

可以断定的是，连横所见应就是《浮游壮图》残本，个别字句亦与《清源图》有相近之处。从淮右的例子可以

① 连横：《雅堂文集》卷三，（台湾）古亭书屋影印台湾银行经济研究室点校本，1979年，第144页。此则资料系王见川先生提供，特此致谢。

看出，福建的形法派在台湾的堪舆活动，早在明末时就已开始，而淮右的风水形法书亦在康熙年间传入台湾了。

清代以来，随着闽南泉漳二府的汉族移民在台湾的大规模开发活动，泉漳流行的峦头派风水术更是在台湾广为传布，从而左右着台湾基层社会的事生事死活动。我们以闽台流传最广、影响最大的泉州洪潮和继成堂通书（已有200余年历史）为例，管窥福建风水对台湾的影响。

清代以降，由于“术数之家，更相推衍，吉凶祸福，不无矛盾。而一二克择者流，又泥无稽之神煞，愚庸众之听闻，宜忌混淆，是非倒置，星学之道，愈晦而不彰矣”①。历不大适应民间的用法，故清以来在闽台民间社会影响最大的通书是“发明皇历之隐微”的泉州洪潮和继成堂通书。关于洪潮和其人其书，同治《福建通志》曾载：“洪潮和，字无池，精通星学，著通书，滨海数十郡及外洋无不购之。子彬海，能习父业。”② 洪氏姻亲吴焕彩《〈继成堂趋避通书〉序》则云：“元池洪先生，世以堪舆克择著名。购书京师，考订粤南，乙卯（按：乾隆六十年，即1795年）下廉温陵，与余时相考证。观其所造通书，原原本本，一遵《协纪辨方》、《数理精蕴》，与宪书无不吻合，洵趋避之津梁，而吉凶之着鉴也。”③ 洪氏通书发行前期，影响主要集中于附近的泉州、兴化等地，而后逐渐扩散到浙江、台湾等地。如嘉庆二十一年（1816年）通书参校门人62人，其中57人籍属福建（泉州府24人，兴化府24人，永春州4人，福州府4人，延平府1人），浙江温州府4人，

① 吴焕彩：《〈继成堂趋避通书〉序》，载陈国仕辑录：《丰州集稿》上册，福建南安县志编纂委员会，1992年，第259页。

② 道光《重纂福建通志》卷二四七《国朝艺术》。

③ 陈国仕辑录：《丰州集稿》上册，第260页。

台湾鹿港1人。光绪二十五年（1895年）三房的参校门人累计达229人，浙江增为7人，台湾地区增至21人，漳州府出现5人（嘉庆二十一年参校门人名单几乎全部收入）。[①] 民国19年（1930年）泉州洪氏三房通书的参校门人累计达398人，其中台湾累计列入的达142人，浙江有14人，余为福建各地人。泉州洪氏长房民国16年（1927年）的通书（洪应奎）所录的“传授普通门人”共30人，其中福建14人，台湾13人，浙江绍兴2人，南洋1人。民国17年（1928年）（洪应奎）的门人新增19人，其中台湾新增7人。民国27年（1948年）厦门长房来孙洪煮鹓的参校门人累计达198人〔包括民国17年（1928年）泉州洪氏长房通书中的49人〕，其中台湾属泉厦长房门下的达57人，福建各地占一半多，浙江有近20人，广东、上海、江苏、江西、南洋等地亦零星。这些参校门人又都在各地设馆授徒、编书，更进一步推动泉州洪氏通书在东南民间社会的影响面。

日据时期，尽管日本当局曾下令禁止大陆的通书入台，但在泉州洪氏继成堂祖馆（长房和三房）及各门人分馆的推动下，单是洪潮和祖馆通书在台发行量就相当大，据说最全盛期可达10万册，而继成堂也一直有“专售台湾”的版本。[②] 各分馆自行编著的发售量应更为可观。当今台湾出版的通书有2/3就直接或间接地源自继成堂。[③] 台湾富有民族情感的汉人，更是将通书当做是维护传统汉

① 嘉庆及光绪本“参校门人”数系黄一农《通书——中国传统天文与社会的交融》中所作统计。

② 如笔者所见民国初年（1912年）、民国19年（1930年）洪潮和通书皆标明“专售台湾”。近年来发行的李丰成大通书，所标明“专售台湾”者，收入传统通书固有的风水的基础知识部分，国内版则略去这些。

③ 黄一农曾分析了长房与三房发生隙系的原因，及日据时期和当代台湾流行的通书与三房通书的关系。

文化的利器。如台湾鹿港诗人林朝松在民国初年写的咏《旧日历》诗中，就有“留与子孙知汉腊”之句。汉腊，主要指的是洪潮和通书。继成堂洪氏前辈也多次到台湾传授历法。① 一些源于继成堂的台湾选择家更是常登报做广告以招揽门徒或授书。如《台湾日日新报》曾载：“艋舺益庆堂之择日，夙有声誉。其家学渊源，则自施可斯氏递授至其曾孙施定川氏。定川更潜心研究，又躬造泉州洪潮和派下应登之处，执弟子礼。近已返梓在龙山寺町，重整旧业。艋舺近来青年有志家留学于内地渐多，故如日家亦爱受其刺戟，不肯以故固自步也。”② 施定川名字就列入民国16年（1927年）、17年（1928年）泉州洪氏长房通书的“传授普通门人”名单之中。继成堂其实就是闽台民间堪舆师和择日师的长期培训基地。其参校门人堪称是风水术在闽台民间社会的专业传播者。大量的基层民众通过继成堂的门人及泉州洪氏通书，既接受一些常识性的风水知识，亦加深了对风水的观念认同。

在闽台民间，风水术还被纳入灵签之中，用以占卜竖造和丧葬活动的吉凶。遍布闽台各村落的官观寺庙签谱所列的占卜事项，都有大量涉及风水术的语辞及风水吉凶断语的内容。据统计，闽台各寺庙有代表性的签谱所涉及生活方面的八种事项中，“居住风水”出现的次数仅次于“运途谋事”和“婚姻生育”之后，位处“占病求寿”、“功名富贵”、“行旅”、“争端诉讼”、“寻人寻物”之前。在福建42种未重复的签谱（分布于各县市）中，“居住风水”类共出现1414次，其中“家宅”事项出现508次、“阴宅”260次、“移居”150次、“建屋”131次、统称“风

① 参见洪英林为《李丰成大通书》（2001年度）所作之序。

② 此则资料系台湾王见川博士提供。

水”365次。而在台湾的19种有代表性的签谱中，“居住风水”类共出现1335次，其中“家宅”事项出现571次、“阴宅”256次、“移居”303次、“建屋”95次、“风水”110次。① 家宅、移居、建屋等事项主要与阳宅风水相关，三种事项出现的总次数是“阴宅”出现次数的数倍，此足见闽台民间无疑把“事生”看得比“事死”来得重要，这大抵也符合中国人传统的“重生”的观念（“未知生，焉知死”）。值得注意的是，台湾地区的灵签反映“移居”吉凶的兆象颇多，这可能与清代以来闽粤向台湾的大量移民有一定关系。

值得注意的是，闽台的签谱并非仅在占卜事项（扩展兆象或定性兆象）中涉及风水主题，在一些灵签的签文（原初兆象或主兆象）中亦有与风水相关的语辞。这显然是由民间社会的风水认同需要设定的。如：(1) 澎湖马公镇五德里威灵宫（祀保生大帝）第47签：“神仙指出神仙宅，世上凡民皆不识。守护青龙数百年，福人先到可安得。”② (2) 台湾宜兰中山里城隍街感应宫（主神孚佑帝君）第51签：“虽不甚美，亦不甚恶，探穴寻龙，将就之着。”③ (3) 彰化县鹿港镇龙山里德兴街凤山寺（主神广泽尊王、文安尊王）第21签：“营求吉穴筑高堂，此地诚为吉利场。庇荫蚌蠓成美利，子孙永保福繁昌。”④ (4) 台北县乌来乡乌来村妙心寺（主神释迦佛）第6签：“宅墓鬼

① 林国平博士论文附录三《灵签具体定性兆象统计一览表》所作统计数字包括北京、海外等地的灵签87种。本文根据林氏此表数据，主要对福建和台湾两地的灵签重作处理。

② 庞纬：《中国灵签研究（资料篇）》，（台湾）龙记图书有限公司1976年版，第210页。

③ 同上书，第393页。

④ 同上书，第460页。

凶多，人事有爻论。伤财损失防，祈福始中和。"① (5) 新竹市关帝里南门街关帝庙（总60首）己亥签："神仙岂敢漏天机，福地福人居莫疑。相逢只恐相逢误，只恐相逢误不知。"癸丑签："山山包裹水水归，真穴天成认四围。下看正形无倚侧，男为将相女为妃。"② 签文中的风水观念作为一种普通的知识资源，在抽签者与解签者的解释与运作之下，经过一种"转喻"的过程，实现了价值的多重转换和意义的多元生成。如上述澎湖威灵宫的第47签亦用来解释功名、六甲、生理、失物、婚姻、远信、厝宅、丁口、官司、出行、疾病、月令等等。当然，从主签诗到评、注解、说明，随着签诗兆象的扩大化，一些签解也凸显了风水主题在文本中存活的方式和地位，达成了自身价值的延续和意义的明晰化。而抽签者对风水的价值认同，也借助灵签这种通俗化的文化表现方式，逐渐由表象走向观念，由抽象上升到具体。譬如，上述新竹关帝庙的两签的解说：(1) 己亥签——评曰："祸福无门咎有因，免求地理与星辰。若能积德皇天佑，宜自清除福自新。"注解曰："宅神化吉……地理选择。"说明曰："此签宜避凶趋吉，革故从新，亦不可坐守，始以无故而得祸，复可作善而得福，若自己无转动，福何由来？祸从何消？门里坟未安，是阴阳二宅不利所致，改换阴阳方向，自然转祸为福，莫作等闲看。言祸福由人转移，非无根据可论，人身健康，家门平安，人丁兴旺，财利日发，自是阴阳有应之理也，宜慎之。"(2) 癸丑签——注解曰："宅神迪吉……进理可求。"说明曰："此签有吉有凶宜依理顺行，不可妄意强

① 庞纬：《中国灵签研究（资料篇）》，（台湾）龙记图书有限公司1976年版，第484页。

② 同上书，第155页。

求，反招祸患，如相地者，乾亥来龙，以坐坎向离为顺。若独执偏见，改作丑辰坐穴，是阴阳背逆，自然门户凋零之咎乎，宜取吉避凶，慎勿颠倒。乾亥居西北，来龙由此脉出，坎正北子位，午正南离位，择此地自然阴阳交媾之美，亥子午年，龙运极佳，丑辰寅年欠吉。”① 而尤值得关注的是，上述灵签借助风水吉凶判断的方式，既重申了对传统宇宙秩序（阴阳有应之理，阴阳交媾之美）的信守，亦确立了一种社会道德秩序（行善得福，依理顺行）的指向。在抽签占卜的宗教仪式中，神秘的风水信仰与理性的道德判断彼此获得存在的合理性。

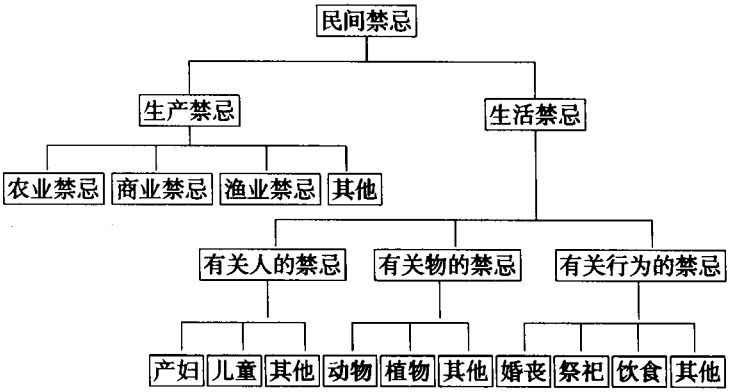
第二节　民间禁忌

一　民间禁忌的类型

闽台区域文化历代相沿、积久成俗的民间禁忌种类繁多，各行各业、婚嫁丧葬、衣食住行，触目皆是令人惊怖不已的禁制与忌讳。台湾学者林明峪在《台湾民间禁忌》一书中把台湾民间普遍存在的禁忌分为12个部分，包括婚嫁、房事、孕妇、产妇、婴儿、儿童、居家、行业、动物、节令、丧葬和祭祀，几乎囊括台湾民众日常生产生活的方方面面。尽管该书洋洋洒洒数10万字，但作者的字里行间却明白流露出对未能全面收集民间存在的所有禁忌而抱有的遗珠之憾。其实，在过去，林林总总的民间禁忌，大多是一社群的民众为“求福消灾”而设置的层层“关卡”，这种禁制体系是以更好地服务于该社区民众的生产和生活为根本目的的。正因为如此，我们可以把民间禁忌分为生产禁忌与生活禁忌两大部分。生产禁忌涉及各行各

① 庞纬：《中国灵签研究（资料篇）》，（台湾）龙记图书有限公司1976年版，第155页。

业，如农业、商业、渔业等，其中又以农业禁忌为主，这是与过去自给自足的封建自然经济相适应的。生活禁忌包括有关人的禁忌，如产妇、儿童等人必须遵循的种种忌讳；有关物的禁忌，如动物、植物及其他宇宙里存在的事物；有关行为的禁忌，如祭祀礼仪、婚嫁丧葬、建房、饮食等各方面的禁制。上述分类可以图示如下：



当然，任何一种分类，都是学者出于研究的方便，为更好地把握禁忌的结构及存在状态而为其套上的一层主观框架。事实上，禁忌作为一种客观存在的观念，它本身是极其复杂的，生产禁忌和生活禁忌之间的界限，并非像我们给定的那样黑白分明，它们通常是难以区分地扭结在一起，其区别在于究竟是生产性的因素多一些，抑或生活性的因素多一些。下面我们分生产和生活两部分进一步来谈闽台区域的民间禁忌。

（一）生产禁忌

在封建社会里，广大民众生活在“日出而作、日落而息”的自然经济圈里，他们靠天吃饭，从地中求食，自然条件的优劣好坏在极大程度上决定着他们的生产与收成。严重的自然灾害，曾迫使无数人家破人亡、背井离乡，甚

至丧身异地；当然，风调雨顺也曾使许多民众惬意于男耕女织、平静祥和的安定生活。在祸福难以预料与把握的背景下，民众在生产活动中逐渐形成一系列的禁忌，对生产流程的重要环节加以特别看顾，尤其在一些危险的生产部门里，更是禁忌重重，惟恐因“不敬”或“触犯不洁”而导致超自然力量的报复，使生产劳而无获，甚至危及自身的生命。

1. 农业禁忌

农历正月初九“天公生”，亦即玉皇大帝的诞辰，闽台农村家家户户备办祭品，朝天礼拜。当天忌下田耕作，忌触动田里的泥土，因俗云：“初九土，煘做摸”，农民在家休歇一天。如有人触犯了禁忌，不仅田地易遇灾害、收成不好，下地的人也会染上疾病。除了初九日忌耕作外，闽台民间还有其他日子也禁忌下地，清时闽县人林春溥在《闲居杂录》中认为：

> 田祖即神农氏，甲寅日死；田主乙巳日死，辛亥葬；田父丁亥死，丁未葬；田母丙戌死，丁亥葬；田夫丁亥死，辛亥葬。以上诸日并忌开田、耕作、耕耘。后稷癸日死，专忌播种。①

瓜农种瓜，可多种或不种，但忌种两棵，普遍认为两棵瓜苗会因互相推诿而不结瓜。瓜农也忌以手指向初结实的瓜果，包括蔬菜类的匏仔、菜瓜、苦瓜、南瓜、冬瓜、刺瓜、涵瓜等，水果类的香蕉、凤梨、龙眼、西瓜、奈芰、芒果等，担心这样会使瓜未熟透即败坏掉落，致使收成欠佳。只开花不结实也是瓜农的一大忌讳，如遇到这种情况，民间常用破碗片将接近根部的瓜茎划开道道，以刺激其结瓜。

---

① 林春溥：《闲居杂录》卷上《人事宜忌》。

闽台民间种香蕉时，忌人影照入掘开的土坑，和土一并埋入坑中。因为这在果农心里会产生一种自身也遭到埋葬的不吉想法。如香蕉树遇虫害干旱而中道枯死，果农更惊恐万状，深恐自身也连带遭殃。为避开这一禁忌，民间习惯选在阴天种植香蕉，或是晴天种植时面朝太阳，将人影留在身后。①

由于养蚕的成功与否，是当时人力所无法把握的，因此民间养蚕者中也形成了不少忌讳。对于普通农家，养蚕是贴补家庭生计的一个重要来源，但蚕极娇气，最怕腹泻，动辄病死。养蚕者忌用带雨水或露水的桑叶直接喂蚕，必须等晾干后才喂，否则蚕容易得病“烂肚”而死。也因为蚕极易“烂肚”而死，养蚕者中对“死”字十分忌讳，如有蚕死了，称之为“鲜”，避忌直接说“死”。农家卖蚕，也绝不卖四只给别人，因“四”与“死”谐音，恐蚕会因此而遭到不测。农家爱蚕，美称蚕为“娘仔”，计量时忌说“只”、“架”，而称为“一仙”、“两仙”。在台湾民间，旧时养蚕者对“架”字讳莫如深，如有人对养蚕者诅咒“一架，两架，死到无半架”，会使养蚕者暴跳如雷，决不肯与之善罢甘休。

2. 渔业、行船业的禁忌

闽台不但滨海，陆地上河流交错，水系发达，许多民众以舟楫为生。旧时由于河道失修，航行极为不便。如福建清流县与永安交界的九龙滩，水急滩险，民间流传有“十船过去九船翻”的俗谚，可见其危险。而在那“水波接天碧”的无涯无际的大海里逐波打鱼，渔民们更显得渺小与无助，若遇上台风海啸，便只有听天由命了。在这种极度危险的生产环境中，人们为了祈求平安，在求神拜佛

① 林明峪：《台湾民间禁忌》，（台湾）联亚出版社1981年版，第252页。

的同时，形成了许多禁忌，希望不触犯冥冥之中的那股神秘力量。

旧时民间俗例，船只“正七二八”不开航，认为正月逢七、二月逢八开航不吉利。同时，船只又有正月初三、十三不开航的忌讳，即“杨公忌”。传说杨令公初三出征，十三兵败，叩死于李陵碑，船民们引为行船大忌。① 开航前，忌讳船上的老鼠溜光，民间俗传老鼠搬家是为了避祸，说明这次出行不顺利，甚至会有翻船的危险。

出于对翻船的恐惧，再加上船民希冀航行与打鱼平安顺利的求福避灾心理，船上讳言“翻”、“住”、“离”、“散”、“沉”等字眼，如盛饭必称“添饭”，成功必称“完功”，以避免引起人们的不祥之感。夜间行船，船民相互间一律呼“兄弟”，忌直呼其名，惟恐犯邪。旅客离船辞归，船民送行时说“顺行”，表达以后行船一帆风顺的良好心愿。而陆上人家常说的“慢行”，在船上却是一大忌讳，因为船只有在无风时才会慢行，岂不是诅咒以后行船无风或逆风？关于船民的语言禁忌，明末福建文人谢肇淛的认识也颇为深刻：

> 船户畏忌甚多，尤畏言“翻”、“沉”，延及同音。……此甚无谓，更未易尽讳。诚然，岂能不容樊、范、陈、程之姓登舟乎？②

谢肇淛身处士大夫阶层，自然认为这些迷信的禁忌荒诞不经。而对于那些在狂风巨浪里讨生活的船民而言，除了语言上的重重忌讳外，他们在船上的行为举止更有着许多的禁忌：船上吃饭用的食器如盆、碗之类忌讳翻过来底朝上；帽子脱下放置，忌讳顶向上，要帽口朝上。船民的

---

① 王明元：《泉州民俗禁忌续谈》，《闽台文化》2000年第4期，第189页。

② 转引自何满子：《忌讳及其他谈片》，上海古籍出版社1998年版，第82页。

裤脚不许翻转；船上煮鱼和吃鱼，忌反翻鱼的下一面，吃菜时也忌将碗底的菜往上翻；吃饭时忌将饭盛得太满，饭满喻意“勘头勘面”，即劈头盖脑，惟恐为船只沉没之预兆。船上吃饭时还忌讳坐着吃，而应蹲着吃，其原因有二：一是怕出航不利，坐吃山空；二是怕坐着吃饭会引起“坐风”（即风停），船只航行不能一帆风顺。吃饭时还忌把筷子放在碗沿，恐以后行船、打鱼会“触礁”、“搁浅”。

船头是船只的领先部位，象征着整只船的命运，因此，有关船头的禁忌特别多。无论船只靠岸或出航，均严禁任何人在船头大小便，包括船民和旅客。忌有人从船头走过或跨过，尤其是女人。因为打鱼时收获量的多少，航行时顺风与否，都与船头有着莫大而微妙的关联。如有人从船头经过，即意味着挡住去路，包括两层意思：一种是挡住财路，即预兆着此次出航劳而无获；另一种即暗示有暗礁横于水里，挡住水路，船只有葬身海底之虞。出航时如遇到从船头经过的水流尸，船民忌讳任凭它随波漂流而去，而应将它捞上船，妥为照顾，再设法运回岸上，加以隆重安葬。因为船民害怕水鬼作祟，尊称水鬼为“好兄弟仔”，将水流尸安葬，不仅可以有效地防止水鬼“掠交替”，反过来还可以祈求水鬼保佑渔船丰收、航行顺利。①

3. 商业禁忌

封建时代历届王朝推行“崇本抑末”的政策，通过种种法令的制定来抑制商业的发展。但是经营商业带来的高额利润却使大量民众趋之若鹜。福建素有“八山一水一分田”之说，人多田少的状况，使不少农民弃田经商，甚至不惮危险，往贩于东西二洋。由于商人经商，是为了求财图利，而生意的兴隆与否，直接关系着商人的收入，因此

① 林明峪：《台湾民间禁忌》，（台湾）联亚出版社1981年版，第250页。

商人在经商时形成不少禁忌也就成为历史的必然了。

福建泉州的店铺早上开张营业，忌第一个顾客不成交而去。因为好的开始是成功的一半，如果第一个顾客即顺利成交，一天的生意自然也就得心应手。商人做生意，还忌讳脸朝内、背朝外而坐，或打呵欠伸懒腰，对顾客态度冷漠。商店里搁放硬币的钱槽、粮店量五谷的升斗等忌覆置，算盘忌随便拨动或反置滚动。账桌、柜台忌坐卧或敲击。忌人踩踏店门门槛，或面冲店门小便。药店、棺材店在顾客离去时，忌说“再见”、“以后再来”，这类话会让顾客听起来有“再得病”、“再死人”的不祥之感。① 莆田的点心店，忌讳把餐具倒扣在桌上。② 在台湾，商人忌讳有人在店铺前的桌柜与长椅上睡卧。因为桌柜、长椅是商人与顾客交谈生意、互递银货的地方，是店铺生意兴隆的象征；且在旧时代，人们俗信桌柜为桌神、柜神的栖身之所，就像挑夫的谋生工具——扁担一样重要，自然不容他人亵渎。

（二）生活禁忌

在旧时代，由于医药的缺乏、生存环境的险恶，人们对生老病死等生活中涉及的各种事项感到迷惘，如人为什么会生病？为什么人有时得病容易治好，而有些时候却针石罔效？在这种人力不及的条件下，人们自然而然地将后一种情况归咎于触犯邪灵，并就此一事项形成禁忌。人的生活所涵盖的内容包罗万象，从人们日常中的吃饭、走路，到人生中的重大礼仪活动如婚嫁丧葬，可谓五花八门，因之而形成的禁忌也显得错综复杂。

1. 有关人的禁忌

---

① 王明元：《泉州民俗禁忌续谈》，《闽台文化》2000年第4期，第188页。

② 《莆田风情》，福建人民出版社2000年版，第46页。

在旧时男尊女卑观念的支配下，女性的社会地位特别低下。同时，由于女性自身生理上的特点，从十四五岁起即定期排出经血，再加上产妇生产时“羊水破裂”造成的血污，给人以女性“不洁”的想法。女性“不洁”及低下的地位，使得男子在社会优越感的误导下，把生活中的不幸与灾难均归于女性引起，并为之套上重重的禁忌枷锁。

福建莆田一带禁忌男人从晒着女性衣服的竹竿下穿过，据说对男人的功名与福气不利。所以女性的衣物忌讳晾在通道。[①] 政和民间同样也有“禁妇女内衣暴晒于进出之处”的忌讳。[②] 台湾民间还禁止女性跨越扁担。在以农耕为主的社会，扁担是各家户及各行业必备的用具，关系着家业与买卖的成败，是严禁“不洁”的女性跨越的。女人属虎、断掌、刀鼻、高额，旧俗认为属克夫之相，忌男子与之结亲。妇女坐于门槛，将冲犯门神户尉，也属禁忌之列。[③]

生育在性别受到高度重视、只有男子才能继嗣的农耕时代，是一件既神秘又备受人们瞩目的大事。旧时闽台重男轻女，民间长期流行“溺婴”的恶习。人们在无法解开生育之谜的情况下，为了让孕妇顺利产下男孩，便给孕妇设下种种禁忌，希冀她避免触犯“危险”与“神圣”的事物。孕妇之家忌钉铁钉、砍木头、涂抹、粘贴等，据说会伤及“胎神”，不利婴儿出生。嘉庆《南平县志》对此禁忌有详备的描述：

> 胎教自古所尚，南邑尤忌工作。虽邻里，闻斧凿之声，必禁止。箍桶糊窗，疏塞补缺，皆在所禁。犯

① 《莆田风情》，福建人民出版社2000年版，第45页。

② 秦光前等：《漫话政和风土人情》，第112页。

③ 刘浩然：《闽南侨乡风情录》，香港闽南人出版有限公司1998年版，第388页。

则坠胎或生子不备，甚则伤孕妇。①

触犯“不洁”是孕妇大忌，因此，民间不许孕妇接触丧葬方面的事物，忌孕妇夜间出门，这是人们出于“凶冲喜”心理引发的禁忌。反之，“喜冲喜”的结果也将使“福薄”的一方，甚至是双方同遭不幸。所以孕妇忌与孕妇同坐或同睡，忌入新娘房和月内房。孕妇还忌讳触犯“神圣”，不得出入寺庙，观看建灶、凿井、盖庙、上梁或雕塑神像。民间俗信，灶有灶神，井有井神，寺庙更是神佛借以显灵的栖身之所，这些都是神圣不可侵犯与亵渎的地方，自然禁忌孕妇以“血污”、“不洁”之身随意出入，更遑论建灶、上梁等特别重要的日子旁观。孕妇忌看布袋戏、傀儡戏。布袋木偶腹内中空，身体的各关节用线牵引，由人手控制，如果孕妇看了布袋戏与傀儡戏，腹内的胞儿极有可能受到“感应”，致使产下无五脏六腑或患软骨症的婴儿。孕妇的饮食安排也有不少禁忌：孕妇忌食姜、吃蟹和吃兔肉。早在东汉时，名医张仲景在《金匮要略》禁忌条就已指出：“妊妇食姜，令子余指。”这是基于姜尾大多歧形如指的联想。螃蟹的特征为多脚横走，古人有“食螃蟹，令子横生”的记录。“横生”是孕妇难产的另一说法。吃兔则有“子生缺唇”之忌，因兔子为三瓣嘴。

产妇也有许多禁忌。闽台民间忌把房子借给产妇生产，尤其是娘家。俗信婴儿会将借家的福气和运气带走，如果借家有孕妇，更忌讳产妇把家中的“好儿”生走。娘家尤为避忌，这是因为嫁出女儿已属“赔本”，如再让她在家中生产，岂不是要将家里的福运全都掏挖一空？产妇生产后，忌将使用过的产褥烧毁，胎盘也不许乱丢，而应装入大瓦壶，深埋于不被人撞见的地方，或掷入大河。基

① 嘉庆《南平县志》卷八《风俗》。

于“不洁”的观念，产妇同样忌讳出入寺庙、烧香祭祀。为了防范“对冲”，月内妇（产后坐月子）忌与月内妇对看、忌在一起哺乳婴儿，犯忌则对一方或双方不吉，甚至有“停奶”之虞。产妇分娩后，“忌锁钥，能令儿不乳”①。这是基于“锁”字有关闭之意，喻意婴儿将不食乳水。月内妇还忌讳洗浴，恐患“月内风”。

旧时育婴十分艰辛，因照料不周或医药缺乏而夭折的婴儿比比皆是。为了让婴儿平安成长，闽台民间设置了种种禁忌。

婴儿顺利出生，带来一家的喜气，但如果出现某些异常情况，在大人的心里不免快快，恐婴儿有个好歹，岂不空喜一场？民间忌婴儿刚出生即拉尿，据说会克及父母。婴儿出生时有牙齿也是父母的忌讳，因为正常的婴儿要第九个月才发牙。婴儿出生时头发带有母体的血污，忌讳留长，必须在将满月时剃光。婴儿体弱，抵抗力差，忌陌生人或肖虎者前来探视，恐受到惊吓而失魂。由于夜间露天煞气重，忌将婴儿抱出家门，更忌讳抱到旷野露天处。抱小孩忌说“重”、“漂亮”、“猴子”等。民间认为说“重”、“漂亮”等吉利话会事与愿违，婴儿反而逐渐消瘦或变丑，产生“说吉反凶”的反效果。说“猴子”则怕不幸言中，说凶成凶了。给婴儿取名宜取粗贱之名，如“猪”、“狗”、“小乞儿”等，忌取一些好听高贵的名字，这样鬼煞便不会打婴儿的主意，婴儿更易于平安成长。

婴儿逐渐长大，学会走路、说话，可以用小孩来称呼时，有关的禁忌也起了相应的变化。父母忌用尺子打小孩，怕小孩会长不高，方言谓之“无尺头”。因为尺子是用来量长短的工具，如用来打小孩，很可能会限制孩子长

① 嘉庆《南平县志》卷八《风俗》。

高。同时，人们还认为用尺打小孩会使小孩“慢皮”，变得不怕挨打了。小孩忌吃鸡脚，据说以后学写字时会歪歪扭扭，写不工整。小孩忌讳吃鱼卵、玩米、数星星，因为鱼卵、米和星星都属数目庞大、不易数清的东西，如果让小孩接触它们，在有始无终的情况下，恐孩子长大会不懂计算。小孩生病，忌直说病，而称“无乘”、“无快活”。如病势转重，尤忌讳陌生人进入小孩卧室。小孩头顶忌被人跨越，恐会使小孩“矮古”，即长不高。小孩忌捕麻雀，俗云“捉鸟仔无老爸”，会克及父亲。小孩忌把字纸当草纸用，这样做对孔子不敬，会不聪明，以后不会读书。民间称月亮为月娘，小孩忌用手指月亮，认为以手指月是对月娘的亵渎，会受到月娘割耳朵的惩罚。泉州一带的父母不但不许小孩手指月亮，还教他双手合十，对月吟唱：“孝月娘，孝月姊，好头毛，好喙齿，喙齿嗍食物，头毛嗍梳妆。汝是兄，我是弟，呣嗍割阮双爿耳。”①

2. 有关物的禁忌

在生活中，有些事物与人的关系十分密切，如猪、鸡、鸭、鹅是人们年节与宴客时的主要菜肴，普通农家每家每户均有饲养，猫、狗是人们日常起居重要的伴侣，与主人的关系尤为亲密。由于接触频繁，人们很容易从这些事物的反常现象，联想到主人的财气与命运，似乎有一根无形的绳子系着双方，使双方休咎与共。

民间忌养“五爪猪”，认为五爪猪是人的投胎转世，这是基于人有五指的联想。初生未满三日的猪仔，忌人呼叫，否则猪会被吓着，不肯吃饲料。肖虎的人虎性强，容易对猪仔造成“冲伤”，所以肖虎者忌偷窥猪仔。同理，猫仔也忌肖虎者的探视，俗信会导致母猫吞食自己的猫

① 王明元：《泉州民俗禁忌续谈》，《闽台文化》2000年第4期，第190页。

仔。白蹄猫和白尾猫较为罕见，人们在忌讳反常的心理下，认为养白蹄猫和白尾猫会不得善终。猫和狗死后，忌将尸体随便乱丢，民间较为普遍的做法是“死猫挂树头，死狗放水流”。母鸡啼鸣和公鸡打鸣非时是农家的大忌。在男性为主的社会，“母鸡司晨”让人联想到妇女取代男子的地位，而且，母鸡啼鸣属反常现象，使人产生不吉的观感。公鸡啼叫非时，古时称为“荒鸡”，预兆有大灾祸降临，更为人们所忌讳。如遇上这些情况，主人应立即以快刀斩下鸡头，连同冥纸系于竹竿，竖于田头田尾，以资禳解。农家忌对他人提及母鸡孵卵，惟恐说破了孵不出小鸡。台湾民间忌打蛇不死。过去台湾为荒榛之地，虫蛇出没无常，令人防不胜防，而且民间有蛇会“讨命”的说法。为了避免蛇来讨命，惟有的办法就是一次性将其打死。而在福建的有些地方，人们认为入宅的蛇是神蛇，避忌打死，而应用竹棒、扫帚将其“请”出家门。

3. 有关行为的禁忌

有关行为的禁忌是闽台民间生活禁忌中最为繁琐的部分，涉及人们的婚嫁丧葬、祭祖祀神、饮食衣着、建宅筑灶、出行人事等各方面的言行举止。

(1) 有关婚嫁丧葬的禁忌

婚嫁丧葬是人生中的大事。婚嫁吉利预示着以后夫妇和谐、子孙繁衍、家业兴旺；丧葬的合理操办，则是子女尽孝的重要表现，同样受到民间社会的高度重视。

闽台民间嫁娶宜在十月至翌年三月进行，忌四月至九月，台俗俚谚有说：“四月死日，五月差误，六月娶半年某（妻），七月娶鬼某，八月娶土地婆，九月狗头重；死某亦死炷。”[①] 这是与闽台地区农耕节令相适应的。闽台地

① 林明峪：《台湾民间禁忌》，（台湾）联亚出版社1981年版，第47页。

处北回归线一带，气候温暖宜人，水稻一年两熟，每年三月插早秧，五、六月收割，接下来插晚稻，并于十、十一月间收割。农忙时段为四月至九月，十月为农忙与农闲的分野，所以民间习惯在秋收冬藏之后操办嫁娶，这时农家既有钱又有闲。

旧时闽台民间嫁娶大致遵循古代的“六礼”举行，各环节均有着相应的禁忌。“问名”时，由媒婆交换男女双方的生辰八字。交换后，男家女家将八字安置于自家的神龛，面朝神明祖先焚香卜吉，如三支香炷烧得参差不齐，即认为“有长短”，不敢进行婚事。有些地方则将清水供于神座旁，如三天内无飞蛾虫子掉入，则为吉利。泉州交换八字的这天，如果家中有人走路不慎碰到石头，婚事便即作罢。男女双方的生肖也有避忌，闽台民间认为，犬忌配牛龙羊鸡，牛忌配龙马羊狗，羊忌配鼠牛狗，犯忌则有“冲克”，于双方不利。订婚包括“送定”与“完聘”，男方赠送女家的聘金和订礼必须合乎偶数，这是基于民间喜事“重双忌单”的心理。“请期”（择吉日）之后，紧接着便是“亲迎”。当嫁娶队伍吹吹打打地将新娘抬回男家时，路上忌遇上送葬行列，民间认为“凶冲喜”会给准备成婚的新人带来不吉。“喜冲喜”也深为人们所忌讳，俗信两支迎亲队伍于路上不期而遇时，福薄的一方的喜气会被对方夺走，喜事便有转凶的可能。遇上这种情况时，双方的媒婆就得赶紧摘下新娘头上的簪花（或是取出手帕），跟对方交换，俗称“换花”。新娘进男方家门时，忌用脚踩门槛，因为这是对男方家长的侮辱。台湾有些地方甚至忌新娘“见着天”和“踩着地”，习惯用八卦米筛或雨伞遮头，地上铺以木板或红毯。洞房里点着的大红烛，忌新人把它吹熄，要让它自然地燃烧完。闽南一带的新婚喜宴还有“见鸡飞，见鳗趖”的风俗。当上到鸡与鳗这两道菜

时，客人即起身准备离席，表示“菜丰酒足”。这时主人必须主动撤走鸡与鳗，留客人继续吃喜酒。①

闽台民间在丧葬方面也有着种种禁忌。死亡是人生中最为可怕的凶事，民间出于“趋吉避凶”的心理，希望死者能安心离去，不再与家人纠缠。民间“叶落归根”的观念根深蒂固，如果不幸人在外横死，为了不把煞气带回家，丧属忌把死者运回家中，而于村外设置灵堂。忌死者在晚饭后断气，认为死者把家里的三餐饭全吃走，不给子孙“留衣食”，以后家里会“闹穷”。报丧者到亲戚朋友家发布讣闻时，只能站在门口高喊，然后索水漱口而去，忌把不祥带入其家。死者断气后，亲属应留人来“守铺”，对尸体妥为看顾，不使受任何伤害。民间俗信，如果有猫，特别是白蹄猫，从死者身上跳过时，死者会立刻变成僵尸跳起来抓人。死者入敛前有“套衫”之举，由孝男先一重一重地反穿寿衣，然后再一一剥下，给死者正套上去。俗例穿寿衣的重数不能为偶数，也不能为九重，偶数恐有双丧之虞，九与“狗”同音，俱属忌讳。入敛时，忌与死者生肖相克者在场观看，围观者则忌把人影照入棺中，恐生人的魂魄一并被封入棺中。送葬时，丧家送给的白布，忌直接带回，必须经水冲洗才能带进家中。

(2) 有关祭祖祀神的禁忌

祭祖祀神是非常神圣的事，忌讳“不洁”人的参与。“不洁”的人包括来月经的女子、孕妇、产妇、未剃胎发的婴儿、戴孝者、便溺后未洗手者，以及不忌房事者。民间认为“不洁”的人参与祭祀，是对祖先神明的亵渎，以后必有祸殃。祭祀时忌用手指神像或触及神像，这是对神明的轻蔑之举，将严重触怒神明。未洗手者忌接触神案上

① 沈继生：《泉州人文风景线》，福建人民出版社1999年版，第73页。

的法器和经书，犯忌会使法器和经书失去灵力。民间祭祀供物方面也有诸多禁忌。人们忌用牛肉和狗肉祀神，因为牛是农耕最重要的工具，杀牛将影响耕作，且有“忘恩负义”之嫌，狗看守门户，亦有功于人，加上旧时有“狗肉不上桌”的说法，所以人们忌用狗肉祀神。番石榴俗称篮仔佛，其籽入腹不化，随人的粪便排出，入土即长，为粗贱不洁之物，忌用以祀神，民间俗谚称“篮仔佛舱上三界桌”①。蕹菜（空心菜）的菜茎中空，如用之祭祀，恐会人财两空。苦瓜“苦”字当头，意味祭祀者将来过苦日子，忌用之祀神。同理，民间神案供桌也忌用苦苓木制作。忌以吃过的食物祀神，因这将对祖先神明构成大不敬之罪。民间还忌用打鳞去鳃的鱼当供品，恐对神明失敬。供品忌六碗或九碗，因古时囚犯临刑前以六道菜活祭，而九与“狗”白读音同，亦为民间所忌讳。

（3）有关饮食衣着的禁忌

俗话说，民以食为天，民间基于避凶求吉的想法，在饮食民俗中形成不少禁忌。俗谚有“吃桃肥，食李瘦”，意即多吃桃子有利身体健康。“六月蕹，卡（更）毒‘饭匙铳’（眼镜蛇）”，是说农历六月的蕹菜，含有毒素，吃了对人体不利。② 民间还有“黄瓜上市，医生行运；萝卜上市，医生倒霉”的说法，即是说黄瓜吃了容易使人得病，萝卜则于人体健康大有益处。③ 由于耕牛于人有功，人们除忌以之做供品，同时还忌杀牛做食物。在饮食用量上，闽台民间也有一些禁忌。俗信吃得过多过饱，不仅于

---

① 王明元：《泉州民俗禁忌续谈》，《闽台文化》2000年第4期，第181~182页。

② 同上。

③ 任骋：《中国民间禁忌》，作家出版社1990年版，247页。

人无益，反会有损健康。饭后忌立即躺下睡觉，应稍事休息，或出外散步，认为“饭后百步走，能活九十九”。餐桌上也有许多禁忌。饭前忌用筷子敲空碗，俗以为“穷气”，只有乞丐才这样敲碗沿街乞讨。拿碗时应将拇指扣于碗沿，忌用手掌平托碗底，因这是乞丐专用的方式。饭盛好后，忌把筷子插在米饭中，民间祭鬼时才将筷子竖插于米饭中。正月初一早上不许吃稀饭，犯忌恐有“出门天下雨”之虞。小孩打碎碗碟，大人忌大声斥责，而应说“岁岁（碎碎）平安”。小孩吃饭要把碗底吃光，犯忌将来要娶（嫁）麻脸妻子（丈夫）。

衣着方面也有不少禁忌。民间办喜事时尚红忌白，红色代表吉利。丧期孝眷和孀居寡妇则与之相反，穿着尚素淡俭朴。忌将衣服反穿，闽台民间孝男为死者套衫时才反穿寿衣。晒衣时，忌夜间将衣服晾于露野，恐犯邪气。衣服晒好后，忌未折好就直接穿上，犯忌会变成“竹篙鬼”。缝补衣服时，要把衣服脱下，忌穿在身上缝补，俗认为犯忌会失人缘，遭人怨恨。台湾一带则认为穿在身上缝补类似巫觋的草人加害术，于人体大为不利。在万不得已必须犯忌时，泉州民间赶紧口念咒语“连身组，连身缝，怨针莫怨人”，用以禳解。①

（4）有关建宅筑灶的禁忌

房子是人一生的栖身之所，关系着人们生活的方方面面，其禁忌深为人们所重视。闽台民间房屋忌“坐南向北”，这是为了抵御严冬的凛冽寒风和迎接夏日凉风的需要，同时也是对日照方向的主动适应。房子忌门口与路、巷、柱子及檐尾相冲。门口与路、巷相接，鬼神物煞便能容易地潜入家门。如果门口与柱子、檐尾相冲，不仅阻挡

① 王明元：《泉州民俗禁忌续谈》，《闽台文化》2000年第4期，第183页。

了房子的视线，给人以压迫感，好似对方尖锐地刺入自家大门一样，而且，在旧时迷信观念的指使下，人们更相信自家的好风水都被对方破坏了。

旧时建灶忌灶口向北和向东。闽台地方滨海，冬季冷风从北方吹来，夏季台风多来自东方，灶口忌朝北、东方向有其科学之处。依民间术士的说法，北方属水，东方属木，如灶口朝北，就成了水泼火，如灶口向东，火烧及木，将触犯东方的神煞。① 灶有灶神，建灶时必须避忌不洁。灶位不能选在曾做猪寮、厕所的地点，一些污物，如破扫帚、旧草鞋、破浴桶及淋过便溺的木柴等，俱不许塞入灶口燃烧。因为灶口象征着灶神的嘴，岂能容污物随便进入？

(5) 有关出行及其他方面的禁忌

旧时家中有人出门，家里避忌失手打破杯碗、饮食呛着、发生口角或说不吉利的话。行前尤忌乌鸦鸣叫，俗信乌鸦鸣叫预示有不测之灾，可吐唾液禳解，这时必须转回家，另择吉日出门。农历每月初一、十五出门时忌喝米汤，以免途中遇雨。出行路上，身上忌被鸟雀拉屎、被人啐唾或泼脏水，恐带来不祥。遇上这种情况时，泼人脏水者应煮鸡蛋向对方赔礼道歉，让其服下，以资禳解。

民间忌讳拔脚毛，俗云“一根脚毛管三个鬼”。夜间如有人在户外呼唤人名，被唤者不许回答。打扫房屋时，忌从里往外扫，而应从外往里扫，这样才不会把财气扫走，等等。

二　民间禁忌的禳解

禳解在古代又称为厌胜、压胜，是指民间在犯忌之前

① 林明峪：《台湾民间禁忌》，（台湾）联亚出版社1981年版，第210页。

或犯忌之后，为解除或缓解违犯禁忌带来的来自神秘力量的惩罚而采取的各种措施。禳解是禁忌体系的重要组成部分，可视为禁忌行为的延续，它是为适应禁忌的存在而产生的。

闽台民间涉及人们生产和生活的禁忌可谓五花八门，令人触目惊心，只要稍有不慎，即有违禁犯忌的危险。多如牛毛的禁忌，不仅大大制约了人们生产与生活的时间和空间，还给人们的心理加上重重的压力，使得他们在言行举止上惟惶惟恐，生怕犯忌会带来不祥之灾。在“趋吉避凶”心理的支配下，古代人们在形成有关各种事物的禁忌的同时，也赋予自身以禳解的能力与方法，甚至还在犯忌前，就试图使用种种措施来清除预料中违禁将带来的不祥，即事前设防的禁忌禳解。

旧时，闽台民间家家户户的后门上均贴有“姜太公在此，百无禁忌”的红纸，这是人们事前设防的禁忌禳解的一种重要形式。民间传说，姜太公是封神之神，如果姜太公莅临宅屋，其他的神煞自然就得悄然退位，不敢再为祸人间。百无禁忌是一种非常宽泛的无禁忌状态，“它反映了民间反抗各种禁制的理想和愿望”。[①] 触犯神圣是禁忌的一大来源，为避免发生这类危险，民间习俗在农历腊月二十四这天将所有神灵都恭送上天，这样人间完全成了凡人的世界，也就不再有触犯神圣的可能，这是岁时无禁忌状态的主要形式。在家门里巷、船渡桥头之处竖立“泰山石敢当”，也是民间对禁忌的一种禳解仪式。以石来镇宅驱邪是古代灵物崇拜的遗风，唐宋时已有以“石敢当”禳解灾异的习俗。后来人们竖立“石敢当”的主要目的是抵御邪神的进入，这样，家中的言行就可以少了很多禁忌。桃

①任骋：《中国民间禁忌》，作家出版社1990年版，第552页。

枝柳叶、菖蒲艾草，也有很强的避邪功能。人们常将桃枝插于门首，用以驱避邪鬼。清明时节，闽台民间普遍有门前插柳或头顶戴柳的习俗。菖蒲艾草主要用于端午节，民间认为端午是“五毒日”，鬼煞出没频繁，这时各家各户均在门檐插上菖蒲、艾草，以禳邪招福，故俗语说“艾旗招百福，蒲剑斩千邪”。雄鸡报晓，意味黑暗（阴）的结束、新一天（阳）的开始，所以人们认为雄鸡具有驱邪的灵力，在新宅奠基和完工时，要杀雄鸡一只，将鸡血洒在门面上，或以鸡血大书一“吉”字，以资禳解工匠建房时有可能使用的黑巫术。民间还普遍相信铜镜具有镇煞作用，旧时常被用做厌胜物。如倒镜即铜镜的一种，民间习俗要把倒镜悬挂于屋檐，倒照前方，能迫使妖邪不敢现形，这是人们借以化凶为吉的一种重要厌胜物。嫁娶是一件喜事，最忌邪气冲犯，所以新娘的嫁妆中必有一面铜镜，用以避邪。除了上述的几种厌胜物外，闽台民间用以事先设防的厌胜物还有演戏、春联、午时联、午时水、净水、雄黄酒、铰刀尺镜、粽符、指、手印、符、咒语、爆竹、阿弥陀佛碑、八卦碑、筛、“卍”字、吉竿、七星剑、盐米、火、香、法索、草席、香囊、綮钱、綮牌、兽形牌、香灰、长命缕、门神、榕枝、塔、开路神、风狮爷、引路鸡、照墙、石将军、幡旗、黄飞虎、蚩尤、火珠、福禄寿三星、翁仲、剑墙及太阳形等等（图10-1）。

在闽台民间信仰中，虽然事先设防的厌胜物种类繁多，可是民间禁忌体系却庞杂而又无孔不入，如果人们万一不慎触犯了禁忌，便只有求助于事后补救的禁忌禳解了。违犯禁忌的事后补救，包括两个方面：一是努力使犯忌不能成立，即从违禁犯忌的状态回复到正常的状态；二是努力使犯忌带来的惩罚不会真正降临或缓解惩罚的严重

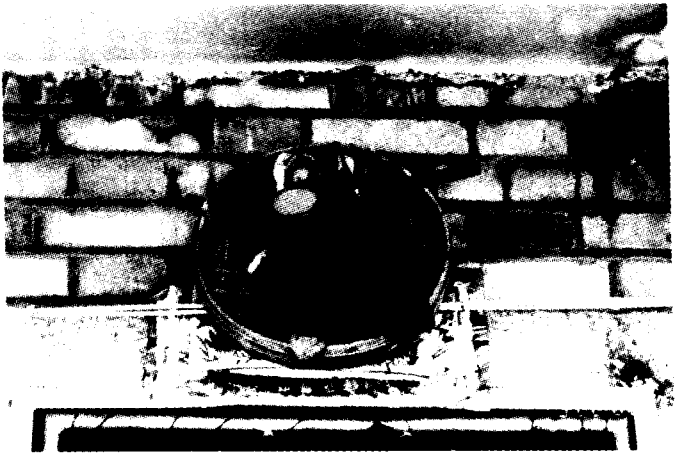


图 10-1　门首的厌胜物

程度。[1] 按照祖国大陆学者金泽的看法，事后补救的禁忌禳解中，最为重要的步骤是净化，净化仪式的目的“在于通过一定的方式清除当事人由于违犯禁忌而陷入的污染或不洁的状态（受魔鬼侵袭生病亦是不洁），使人返回到正常状态”[2]。因为禁忌本身即是人们出于害怕“触犯神圣”与“接触不洁”而遭致神秘力量的惩罚和报复而形成的，如果违禁犯忌的人清除了身上的“污染或不洁”，就可以回复到犯忌前的状态，避免遭到惩罚。

唾液，旧时又称为“玉液”、“玉浆”，民间认为具有超常法力，能制服鬼魅，驱除邪气。闽台民间俗信，夜间出行遇见鬼影，应立即咳嗽一声，吐唾液一口，鬼即不敢上前加害。走路时碰上送葬行列，应吐唾液一口，疾走而过，以禳解被冲克的危险。流星又被称为“漏屎星”、“扫帚星”，见之不吉，也应吐唾液一口解秽。旧时出门或

① 任骋：《中国民间禁忌》，作家出版社1990年版，第564页。

② 金泽：《宗教禁忌》，社会科学文献出版社1998年版，第187页。

着手从事重要活动时，忌听到乌鸦啼叫，否则认为不吉利，应吐唾液禳解。《格物总论》说："乌一名鸦，其名自呼，见异则噪，故以为乌霍叹所异也。今人闻鹊噪则喜，鸦噪则唾，以为乌见异则噪，故辄唾其凶也。"①

在旧时人的观念中，血液同样具有驱灾辟邪的灵力，这是人们基于血液既神圣又不洁的双重潜质而得出的普遍认识。在长期的生产、生活实践中，人们观察到了血液对维系个体生命的重要性，并赋予血液以"神圣"的特征。如果在夜间遇上鬼魅骚扰，俗信立即咬破手指，将血液洒向鬼魅，即可化险为夷，这是人们以血液的"神圣"来压制邪秽的一种具体形式。反之，一些动物的血，如牛血、羊血、狗血，以及女性的经血，则带有"不洁"的显著印记，但通过"以毒攻毒"的途径，同样可以达到制服邪秽的目的。旧时的小说、演义中大量记载以牛、羊、狗血与妇女经血来破除对方巫术的故事。在19世纪末的那场轰轰烈烈而又深入人心的义和团运动中，群众在这种认识的误导下，试图以牛、羊、狗血、经血及一些秽臭之物如屎尿等，来破除洋枪洋炮具有无敌威力的神话。

当违犯禁忌的惩罚不可避免时，人们还可以采取一些其他措施来逃避来自神秘力量的报复。台湾新娘入男家时，避忌"头见着天"，犯忌将遭到邪秽的侵袭。为逃避犯忌的惩罚，民间便用竹筛或红伞遮住新娘头部，使邪灵找不到犯忌的人，从而使新娘逃脱惩罚。闽台民间丧葬时忌白蹄猫从死者身上跳过，犯忌时死者将立即变成僵尸，跳起来抓人。发生这种情况时，人们可掷出扫帚、枕头或随手可拿到的器物，让僵尸抱住，即可禳解。这是人们在犯忌的惩罚不可避免时，使用"替罪羊"来解救自身的一

① 转引自周荣杰：《台湾民间信仰中的厌胜物》，第53页。

种措施，可视为“移灾法”。闽台民间放风筝的习俗也是“移灾法”的一种具体运用。在病人病势严重且医药罔效时，民间便通过放风筝来带走病魔。民间忌断线的风筝掉落自家屋顶或庭院，即是担心风筝会带来病魔与不吉。

在不慎的情况下造成对方的犯忌时，闽台民间俗例“肇事者”必须向对方提供用以禳解的物品，来弥补自己的过失，同时使对方回到犯忌前的状态，避免遭到犯忌的惩罚。如泉州民间出行时忌被人泼脏水，若不慎发生这类情况，泼人脏水者应煮甜鸡蛋向对方赔礼，请其服下，以为禳解。又如，台湾民间忌房子借给孕妇生产，俗谚有“肯借人死，不肯借人生”的说法。在万不得已非借产妇分娩时，如产妇不及回家即濒临生产的情况下，事后产妇的家人必须给借家挂“红彩”和烧“糕仔金”，或付象征性的房租钱，这样即可禳解借家被婴儿带走福分的危险。

犯忌后，在个人力量不足以禳解时，人们便要花钱请巫师术士作法，增强自身的力量，来化解来自犯忌的惩罚，这是人们主动消除禁忌的积极行为。也有的人在犯忌后到寺庙烧香拜佛，以求得神佛的保佑，这是人们禁忌禳解的消极行为。

总之，不管是事前设防的禁忌禳解，还是事后补救的种种措施，其目的都是使犯忌者得到净化，逃避或缓解来自神秘力量的惩罚和报复。因而禳解就其本身而言，它是禁忌体系的一个重要组织部分，是禁忌行为的延续。

三　民间禁忌的主要特征和社会作用

禁忌在其本质上是人类要求自律的一种表现，而自律则是人类走向文明的象征。最初的原始人群缺乏自律，可以毫无顾忌地全面满足自身的种种欲望，因而耗尽了绝大多数的能量，而无法创造文化。人类自律的最初形式是禁

忌，当人类意识到一丝不挂是一种羞耻时，人类就向文明迈进了一大步，即出现了自律行为：裸体禁忌。此后，随着禁忌（自律）的不断增加，人类对自身欲望的限制越来越多，这样便节省出大量的能量用以制造文化。从这种意义来讲，禁忌本身即是一种文化现象，它象征着人类的文明程度与进化历程。所以，探讨禁忌，也就是探讨人类社会本身的发展历程。

闽台区域位于我国东南海滨，其民间禁忌的形成、相沿与变迁，反映了闽台地方社会的政治、经济、文化、地理等方面的发展与变化，同时也反映了当地人民的风情习尚、社交礼仪的一些真实情况。正因为如此，闽台民间禁忌不仅具有华夏民族传统禁忌的共性，同时也兼有不少独具地方特色的因素。

（一）神秘性

闽台民间禁忌神秘性的特征主要表现在两方面：一是闽台民间禁忌与巫术的关系极为密切，二者混杂为一体的现象并不鲜见；二是闽台民间认为违犯禁忌导致的报复或惩罚来自冥冥之中的超自然力量，这也为世界上所有的民间禁忌体系所认同。

中国传统巫术借以施展法术的基本规则主要有两条：感应律和象征律。这两条规则同时也是民间禁忌得以成立的依据。感应律又可以分为两条细则。一是凡由同一整体分开的各部分，在分开后仍然相互感应，如闽台旧时理发后要把地上的头发拾起藏妥，忌被别人捡走，因人们认为如巫师对头发施以法术，其主人将受其感应而遭到惩罚。二是曾经相互接触的两物，在分开后仍然相互感应，如旧时闽台民间煎过的药渣忌随便乱丢，恐被人踩踏或被拾去施以黑巫术，否则病人将受到感应而病情加重，甚至有丧命的危险。象征律主要依据同类相生相克的规则。如台俗

用稻草制一人形，给其穿上病人的衣服，作为病人的替身，放置于远离病家的十字路口，任邪煞捕捉，病人即可借此脱身。闽台民间“信鬼尚巫”的传统由来已久，早在先秦时，闽越族“断发文身”的习俗即是一种“模仿”巫术，族人剪去头发、纹上蛇图，以吓走水怪。“模仿”巫术依据的原理类似于象征律，它也是以同类相生相克的原理纹上蛇图，来吓走水中与蛇形相类的动物，使自身免受伤害。

闽台民间禁忌的神秘性，还表现在违犯禁忌后遭到的惩罚来自于不可捉摸的超自然力量。触犯神圣和沾染不洁是引起禁忌的两个主要原因。宗教社会学的主要奠基人杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中指出，禁忌是用以规范神圣与世俗两个世界的体系，它禁止俗人未经圣化仪式即进入圣界，同时也禁止圣界的人和物随便沾染世俗的东西。这里，俗人要进入圣界必须经过圣化仪式，如闽台民间在入庙烧香礼佛前，必须先洗浴、斋戒；未经圣化仪式进入圣界即是触犯神圣，如孕妇、产妇、便溺后不洗手者、不忌房事者，忌讳入庙烧香，观看建庙、上梁、雕塑神像等。闽台民间禁忌不洁的人接触法器、经书、供品，禁忌以番石榴、狗肉、食用过的食物祀神，则是恐怕圣界的东西沾染上世俗的不洁，导致犯忌。既然触犯神圣与沾染不洁都构成对圣界的大不敬之罪，那么这种惩罚也必然来自圣界，即冥冥之中的神秘的超自然力量。

（二）海洋性

海洋性是闽台民间禁忌的最大特色。闽台区域滨海，许多禁忌也因此表现出与水的莫大关联，这是与闽台地方的地理条件与当时的社会状况相适应的。福建东南濒临东海，有着漫长的海岸线；台湾与福建隔海相望，是我国最大的海岛，这种先天的地理条件为闽台人民从事捕鱼业、

航海业与出海贸易提供了极大的方便。同时，福建的开发虽然起步较晚，但速度很快，至唐宋时已有后来居上之势。随着经济的发展，福建人口增殖极快，在宋时就已出现“人地失衡”、“人多地少”的局面。这种“人地失衡”的现象与福建的地形也有很大关系，福建素有“八山一水一分田”之说。但无论如何，“人多地少”是当时社会的既存现实，人们要想在激烈的竞争中谋得生路，就必然要放弃传统的生产方式，寻找新的出路。广阔的海洋为当时的人们提供了一个新的生活选择，许多人下海从事渔业、航运，在私人海外贸易高额利润的吸引下，更有众多的人们往贩东西二洋，甚至定居于东南亚一带。渔业、航运与出海贸易尽管能够给生产者带来较高的收入，但就其职业本身而言，是一件充满危险和艰辛的事情。旧时既没有先进的机械驱动的轮船，又没有准确的气象服务，甚至连像样的打鱼工具也极为缺乏，要想在狂风巨浪中讨得生活，并不是一件容易的事情，有时不仅劳而无获，反而葬身鱼腹。当时民间俗谚云“风平浪静见父母，风波不测见妈祖”，“见妈祖”即为葬身大海之意。明清时期，历届政府大多例行海禁，在清康熙初期，甚有“寸板不许下水”的严令，百姓私自下海贸易即触犯律法，官兵也严于查缉。在性命交关之间，从事水上生产的人群不仅要对付海上的惊涛骇浪，也要与政府的缉查周旋，自然也就相应地产生许多有关“水”的禁忌。

（三）杂糅性

闽台民间禁忌也表现出很强的杂糅性，包括两方面：一是前述分类把闽台民间禁忌分为生产禁忌与生活禁忌两类加以介绍，而事实上生产禁忌与生活禁忌之间并没有明显的分界线，在很多情况下，二者是难分难解地杂糅在一起的；二是闽台民间历代相沿的民间禁忌中，有一些禁忌

既有迷信的一面，又有科学的一面，只是旧时人们在迷信观念的指使下对科学的禁忌加以非科学的解释，使科学与迷信杂糅在一起。

闽台民间嫁娶宜在旧历十月至翌年三月进行，忌四月至九月操办。这是与农耕社会的生产需求相适应的。闽台民间三、四月开始进入农忙期，十、十一月是晚稻的收割期，也就是说，每年的三月、十月是农闲与农忙的分野。人们习惯在秋收冬藏之后举办婚事，这时人们既有钱又有闲，可以将婚事办得体体面面、妥妥当当。这则禁忌从表面看是生活禁忌，但其实质上又与生产有着极为密切的关系，即使将其视为生产禁忌也不无道理。另如，船上人家吃饭时忌坐着吃，恐有“坐风”之虞。吃饭是人们日常生活的基本要素，所以把该禁忌归入生活禁忌是很恰当的，但该禁忌深层面上所涉及的问题却是“坐风”，即船民吃饭与生产也是联系在一块的。

闽台民间禁忌中科学与迷信的杂糅可以从旧时人们建灶的习俗中看出端倪。台湾民间建灶忌灶口朝北、东方向，有其科学之处。台湾冬季冷风大致从北方刮来，夏季台风多来自东方，灶口自然不宜朝北、东方向。但在民间术士看来，则有着一套完全不同的迷信解释：东方属木，北方属水，若灶口向北，即成了水泼火，若灶口向东，火烧及木，将触犯东方的神煞。另如，闽台民间小孩吃饭忌留碗底，这是人们爱惜劳动果实的一种表现，但大人却总以犯忌以后将娶（嫁）麻脸妻子（丈夫）相恐吓。

闽台民间禁忌是闽台人民长期生产和生活的历史积淀，它在闽台社会的开发与发展进程中呈现出代代相沿或因袭变迁的丰富、绚丽的色彩，它是社会长期发展的产物，也象征着人类的文明程度，但它不是被动地依附于社会，而是对社会生产、生活做出种种禁制，影响着社会的

进程。禁忌的这种作用包括积极与消极两方面。

闽台民间禁忌寄托了闽台人民渴望吉祥平安的美好愿望。在前面所述的各种民间禁忌里，要求吉祥与平安是两个永恒的主题。如过年时小孩不慎将碗打碎，大人忌大声责骂，而是立即说出一句吉利话“岁岁平安”，以禳解打碎碗的秽气，转凶为吉。闽台民间嫁娶时如新娘的花轿遇上另一迎娶行列，两个新娘间要互换簪花或手帕，以换取双方的吉利。

闽台民间禁忌还体现了民间社会对危险事物及对破坏集体的力量的一种公共约制与回避。例如，带雨水或露水的桑叶对蚕来说是一种危险物，蚕吃了会拉肚而死。为避开这一危险事物对生产的破坏，民间即制定出不准拿未晒干的桑叶直接喂蚕的禁忌。夜晚野外露气重，会影响婴儿的健康，所以民间忌夜里把婴儿抱出户外。同样，浪费习惯的养成也是对社会的一种无形破坏，民间忌小孩吃饭时留碗底，即可把这一潜在的危险清除。

闽台民间禁忌还起到一种文化整合的作用。它有利于闽台区域性大众心理素质和认同感的形成与保持。闽台民间禁忌为人民提供了一套基本的行为范畴和社会赞许模式，从而使人们在这一区域的观念与价值有序化。在历史上，任何否定既定文化的“反常”，均受到禁忌的有力挑战。禁忌还负起将这些“反常”事件或因素纳入既有的文化系统，又不使之破坏既定秩序的任务，使各种社会因素、力量成为一个统一的整体。①

不可否认，民间禁忌是一把双刃剑，它的消极影响大大超过积极作用，而且这种负功能是多方面的。首先，民间禁忌警告人们要提防危险，但它对消除危险办法的建议

① 金泽：《宗教禁忌》，社会科学文献出版社1998年版，第195页。

是消极的，不可能在人身上激起新的积极力量。如禁忌强调某些日子下田干活是危险的，但它却未提出任何的解决办法，而是要人们在这些天里不事生产，这就严重阻碍了生产。其次，禁忌以人们的保守与惰性心理为基础，对一切新生事物均持怀疑与恐惧的态度，不利社会的进步。第三，禁忌加重了犯忌者的心理负担，特别是对女性“不洁”的禁忌更破坏了社会的和谐，把犯忌者隔到另一个生活圈子，限制了人身自由。

总之，随着社会的不断进步，禁忌也随着人们对世界认识能力与改造能力的增强发生相应的变化。现在，许多古老的、曾经是最严格的禁忌已经在无形中自然而然地抛弃了、消失了，而一些新的禁忌也在不知不觉中补充到我们的生活中来。人类的求知欲与进取心是无止境的，到了达到人类真正的自由王国时，禁忌就会永远地从人们的视线中消失。

第十一章　神明传说与宫庙壁画、媚神歌舞、酬神戏剧

任何一种宗教信仰的确立、发展、传播都离不开神话传说。尤其是民间信仰，各地信仰的神灵互不相同，成千上万个神灵的背后都有着光怪陆离的神话传说，通过这些形形色色的传说也可体现民间信仰的一些真实面貌。民间信仰与诸神的传说，二者之间是互为载体，互相促进的。一方面，民间信仰为神明传说的孕育和发展提供了得天独厚的肥沃土壤，神明传说的广泛流传又反过来促进民间信仰的传播和发展；另一方面，随着民间信仰的进一步传播和发展，神明传说也更加丰富多彩，并更加广泛地流传，从而促进民间信仰突破原有的空间、地域，辐射到更加广袤的地区；同时，神明传说之间互相影响、互相渗透，新的传说又被不断地模拟、创造出来。

壁画是指绘制在建筑物的墙壁或天花板上的图画，是历史最悠久的绘画形式之一。闽台宫庙林立，大都绘有壁画，其形式多样，内容丰富，是宗教建筑中常见的艺术形式和百姓喜闻乐见的宣教形式。它不仅是社会生活的重要组成部分，而且担负着“成教化、助人伦”的社会功能，成为宣传宗教教义和营造宗教气氛的有力、实用的手段之一。善男信女多不理解那些深奥玄妙的宗教教义，但他们相信善恶有报和轮回转世的道理，幻想着今生辛苦，来世必得富贵。即使缺衣少食，也要竭力凑钱去孝敬菩萨。宫庙壁画是他们用自己的美术表达方式给神的献礼，是他们礼拜的对象、获得心灵安慰的空间。所以宫庙壁画也是闽台民间信仰研究的一个重要方面。

宗教信仰与歌舞活动的关系十分密切，在重大的宗教祭祀活动中，常常要举行盛大的歌舞活动，善男信女们希望通过载歌载舞来取媚于神灵，以博得神灵的欢心，进而获取神灵的保佑。闽台民间保存着大量古老的宗教歌舞，经常在迎神赛会等场合演出，虽然其目的是为了媚神，但客观上则是娱人，成为民间文化生活的重要组成部分。

戏剧与宗教的结缘虽然迟于歌舞，但同样是非常密切的。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和虔诚礼拜外，还要“演戏酬神”、“演戏媚神”、“演戏娱神”。在福建，这一传统至迟在宋代就已形成，明末清初，演戏酬神的风俗也随闽人移民传到台湾，并在清代蔚然成风，宗教祭祀活动在客观上促进了闽台地方戏剧的繁荣。

第一节　神明传说

一　神明传说的主要类型

闽台民间信仰之发达，与俗文化的助力是分不开的。演戏酬神、说书评唱、口承传说、民俗庙会等等，以各自不同的方式将民间俗神信仰一代代传承下来。闽台民间信仰的兴盛与神祇传说故事等俗文化的流传是密不可分的。郑志明先生在其书中就明确地指出，旧的神明也要仰赖新传说的承继和流布，才能有再创新的机运，同样，新的神明要不断地加强其传说的灵验性与传奇性，才能取得传播的优势。①

闽台民间信仰的神祇多数是人格化的神灵，虽然老百

① 郑志明：《中国社会的神话意识》，（台湾）谷风出版社1993年版，第263页。

姓充分发挥他们的想像力，为其编造出各式各样、光怪陆离的神话传说，但是无论编造得多高明，总离不开现实性、功利性、人格化的趋势，似乎只有这样，才能得到更多善男信女的认可与信仰。人格化的神灵的传说就其纵向发展来看，大致可分为以下两个时期：神灵作为凡人出生前后，有怪异预兆，作为凡人在世时，有非凡举迹。这些都是神灵赢得信徒、奠定其信仰地位的基础。然而更多的传说是围绕着其成神之后的种种灵迹而展开。综观闽台各地稍有影响的神祇，他们的神迹基本上都是沿着上述的轨迹逐步发展的。

（一）超人的生平事迹

人的出生是无法选择，由人而神的神明亦是。人格化的神明如果生前是一个凡夫走卒，平民布衣，无法出将入相，百姓自然会为他们编造出一些非凡的事迹，显示出其与众不同。某一地方神灵要得到民众的崇拜、奉祀，他生前必有超人的事迹，若没有，老百姓也会创造出相关神话传说以确立或巩固对该神灵的信仰。

妈祖出生前，据《绘图三教源流搜神大全》中的《天妃娘娘》条记载“（其母）尝梦南海观音与优钵花，吞之而孕”，说妈祖其母是吞食观音赐予的“优钵花”后才怀孕；又一说妈祖父母诚信观音，因子嗣微弱，经常祈祷观音再赠子嗣，一日，“（其母）王氏梦大士告之曰：尔家行善，今赐女一丸，服之当得慈济之贶。遂娠”①。临水夫人陈靖姑的出身，一说是观音指甲所化，一说是观音指血所化，又一说陈靖姑其母葛氏于鼓山喝水岩观音前祈子，梦吞红云而孕。保生大帝吴夲生前据说其母黄氏“梦白龟而孕”，或说“梦有神护童子降与庭曰：是紫微神人

① 林清标：《天后志》卷下《人物录·方外》。

也”①。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。”此类投胎转世的传说不只保生大帝一人，玄天上帝传说是玉帝投胎转世，莆田涵江灵显庙主神陈应功，据说是苍龙转世，“（神）母甘氏当载戴载夙之时，梦一苍龙蟠于寝室户枢上，明发而应功实生”②。

及至神明诞生或升化更是灵异不已，妈祖出生时，“地变而紫，香绕于室”③。法主公张慈观出生时，云五彩，室异香。④临水夫人出生时，“陈府祥云绕屋，紫气盈庭，异香满室”。扣冰古佛传说乃辟支佛托胎转世，其出世时“仙乐腾空，余音不断，异香满室，弥月犹存”⑤。妈祖升化时，“燕集于舟，蜂翔于水，紫衣明烛，救世现身”⑥。保生大帝于景祐年间蜕化于漳州白礁，乘鹤升天。广泽尊王郭忠福生前乃至孝，一日放牛外出，至夜未归。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。

这些传说大同小异，无非就是要提高神明在信徒心目中的权威，使百姓更加敬畏神明。编造神祇出世与升化的传说只是神明人格化的第一步，接下来还要创造出神灵作为凡人在世时与常人不同的事迹，来逐步完善、丰满神灵的形象，巩固神灵的地位与权威。张圣君孩提时就具有魂

① 民国《同安县志》卷四〇。

② 黄仲昭：《八闽通志》卷六〇，《祠庙》。

③ 林嵋：《天后显圣录序》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第143页。

④《岐山乐土春秋》（内部刊物），2001年5月，第34页。

⑤ 普济：《五灯会元》卷二《扣冰藻先古佛》。

⑥ 同③。

游邻里、捉弄刻薄的邻居的神通；稍大，上山砍柴，草场观弈，得神仙妙传，就会以自己的脚发功代替柴火煮饭的法力。妈祖在世时，能窥井得符，机上救亲，航海寻兄，挥草救商，菜屿长青，祷雨，降伏二神，收晏公，恳请却病，收高里怪，除水患，除怪风，收服二怪等。保生大帝吴夲生前异人的传说有如下几种：

（1）吴夲“不茹荤，不受室，尝业医，以全活人为心”，医术高明，沉痼奇症，也是药到病除，“远近咸以为神”①。

（2）“神年十七，遇异人授以青囊玉箓，遂得三五飞步之法，以济人救物”②。

（3）宋明道二年（1033年），漳泉“苦疫，神施符水以疗，存活无数”。

（4）宋仁宗时医好帝后顽疾。

（5）有一老虎吃一妇女后，骨头鲠喉，吴夲用符水将其医好，吴夲成仙后，该虎成为保生大帝庙的守护者。一条龙患眼疾，化成人求医，吴夲道破其化身并将其医好，该龙成为吴夲仙化后的坐骑。

（6）宋“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，存活无数”③。

（7）某日有一壮汉假病求治，吴夲诊后说：“无病玩弄医者必死。”十数日后该汉果然死去，众云为夲所害，至无人敢来求医；夲穷于食，出外云游时，治愈欲埋之死人，因而名声大噪，遂成为宫中御医。

---

① 乾隆《海澄县志》卷二二《艺文志》。

② 民国《福建通志》总卷九《坛庙志》卷三。

③ 同上。

（二）特殊的神迹及灵验传说

任何神灵要得到善男信女的顶礼膜拜，就必须有特殊的神迹以及众多的应验传说，才能吸引更多的信徒，扩大神灵的信仰空间。检视闽台的民间信仰，几乎任何神明都曾经出现过特殊的神迹，诸如天现霞光、化身施药、海上救人、托梦建庙、自购木材、出米饷工等传说屡见不鲜。创造这些传说无非是要提高神灵的威信，吸引信徒。在信徒看来，对神明灵验的最直接的回报是，大力宣传，修建庙宇，重塑金身，立碑颂扬，请求官府赐封。有了上述的回报，神明会更加灵验，信徒也就可以得到更多的保佑。

关于神灵托梦要求建庙的传说在闽台各地随处可闻。台湾云林包公庙相传，清高宗乾隆三年（1738年）七月八日夜，有本村吴稽先生，睡至三更，冥冥中见祥光万丈，一黑髯老人，手持金杖自天而降，直趋其身侧道："吴善士，七月十日申时有天神将降贵村西南海面，请走告村民，集往接驾回村，建庙奉祀朝拜，不能延误。"语毕，立刻飞逝。吴善士惊醒，满身大汗，原乃南柯一梦。他反复思索梦境，忽觉灵光盈室，筋脉发热，血气奔腾，如戒斋沐浴，顿生祥瑞之气，深信必有征兆。翌日清晨，即将梦境转告村民，村民亦深信不疑，乃相约如期往指示地点接驾。至申时，果遥见西南海面有一黑影直奔海岸，一时，乌云密布，狂风大作，白浪滔天，瞬间又风平浪静，白日青天。但见一小船，上有木块神牌，上横刻"森罗殿"，中刻"阎罗天子"，神像一尊，身披红布。村民们大为惊异，决定建庙奉祀，曰"海青宫森罗殿"，并约定农历七月初十为阎罗天子千秋庆典。而后村民平安，风调雨顺，五谷丰登，六畜兴旺，信徒有求必应，香火极为旺盛。相传将乐定光古佛升化后显灵托梦山民要求建庙奉

祀。① 龙岩地区龙门塔的天后宫据说也是圣母娘娘托梦山民要求建庙。② 在台湾草屯镇有一座陈府将军庙，祭祀挫强扶弱、劫富济贫的义人陈府将军。据传该庙在光绪年间被洪水冲毁，20多年后邑人许万乞梦有一老翁要求他重新建庙奉祀，许以为奇，乃询问前人才知以前确有此庙，以为神异，遂出资重新建庙。③

形形色色的神灵传说之间互相影响，互相抄袭的现象并不罕见。在有关建庙传说中，为人津津乐道的济公建造灵隐寺的传说被移植到了许多神灵显灵建庙的传说中，并以陈普足建庙的传说最为典型。据说陈普足建庙时需要许多巨材大梁，但是陈普足舍不得毁掉岩寺边茂密秀丽的山林，便徒步去内地买杉。杉主问要购买多少，陈普足说要买下所有的“无尾杉”。杉主以为山上根本没有“无尾杉”，就说：“我们山上哪有无尾杉？要有，尽管挑，我们分文不取。”陈普足就跟杉主约好明早取货。杉主暗自沉思：山上的杉木成千上万，你单枪匹马，即使连夜砍伐，能有多少的无尾杉？说来奇怪，那天晚上突然月躲星避，黑天暗地，一阵齐头大风把山上那片高耸入云的杉木打得断尾齐腰。次日清早陈普足请杉主上山，指着那片被风刮掉杉尾的杉木林说要买下全片。杉主见状大吃一惊，认为是天意，就拱手相送，不取分文。当天下午又下一场暴雨，把那片杉木林株株掀倒在地，冲流到山下的溪里，

---

① 详见将乐县民间故事集成编委会编：《中国民间故事集成·福建卷·将乐县分卷》（印刷品），1991年，第67页。

② 详见龙岩市民间故事集成编委会编：《中国民间故事集成·福建卷·龙岩市分卷》（印刷品），1988年，第211页。

③ 详见铃木清一郎著、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》（增订），（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第461页。

然后再漂流到蓬莱，从清水岩口的浮杉池中浮了上来。只要木匠拿走一根，就又浮上一根，直到岩寺建完为止。据说有一位木匠见到杉木那么大便眼馋心贪，想拿一根回去，可他才拔出一半就拔不动了。至今方池孔眼中还遗留着露眼的大杉头，那口池就被后人称为“浮杉池”。① 显然，这个传说是把济公建造灵隐寺的故事经过改编、加工而来的。

关于台湾关渡妈祖的传说也是颇具传奇色彩。据传妈祖的神像以及庙宇被洪水冲垮，妈祖托梦当地人要求出工建庙，但是木材和建庙之所由妈祖自己选择。于是妈祖显灵化做凡间女子自己上山采购木材，削好木材，然后呼风唤雨把木材冲到盖庙之所，而且流米饷工。妈祖的灵验盛传一时。② 台湾东港东隆宫的温王爷建庙的传说更是让人难以置信。相传，福州地区某家木材行，有天深夜忽有一白髯老翁与之订货，言明在木材上标上东港温记字样，然后投入海中，自可漂流到目的地——台湾东港。木材商收下货款后，翌日木材价格竟然高涨，他暗叫吃亏决心违约，但是从此却卧病不起，药石无效。月余木材商梦见老人斥责其言而无信，怒其违约。他惊醒后，半信半疑如数投下木材入海，不久病就自然痊愈。木材商在好奇心的驱使下，亲自来到东港，恰巧木材已漂流到东港，果有一白胡老翁在整编木材，但是镇上居民无一人认识这老人。当夜有人看见一渔民家屋顶发出异样光芒，该渔民梦见一白髯老人，自称是温府王爷，即将到东港上任，要用他家屋

① 详见龙岩市民间故事集成编委会编：《中国民间故事集成·福建卷·龙岩市分卷》（印刷品），1988年，第273页。

② 详见王一刚：《台北的传说九则·关渡妈祖》，（台湾）《台北文物》第7卷第3期，第3373页。

顶的香檀木来刻像。渔民醒后发觉屋顶上确实搁着一块其从海边捡来的木块，遂告知邻人神明显灵的事迹，成为轰动一时的奇闻。后在神人的合作下，人们用漂来的木材盖了一间温王爷庙，并以该樟木刻成神像，极为灵验。①

类似的传说林林总总，内容各异，或显灵滞足不前要求于该地建庙，或托梦建庙，自购木材流米饷工等等，多是老百姓们借助神的权威来发动乡民出工出力集资建庙，因为只有借用种种杜撰的关于神明显灵的传说，才会名正言顺地调动人们参与建庙的积极性，保证神明安享四方香火。

老百姓对神灵的选择是本着实用主义原则即惟“灵”是信，所以，庙成后还要创造出种种神明显灵、护国佑民，保境安民的故事以吸引信徒，保证香火络绎不绝。妈祖成神后，她显灵佑民的灵迹不胜枚举，像降服应佑、收服晏公、雷击鲤精、龙虾去齿、圣泉救疫、济渡饥荒、药救吕德、云船救难、平息械斗、巧对策读、暗助穷人、钱塘筑堤、威慑海盗、火烧海贼、雾海助战、红灯导航、泉井济师、澎湖破敌、“海帮”朝圣、乾隆进香等，几乎涵盖了妈祖的所有灵迹。由于老百姓的口耳相颂以及历代朝廷频频册封，妈祖享誉四方。

闽台各地方神明显灵佑民的传说比比皆是，而且往往是一个神灵有许多的灵迹故事极易形成一个传说群。如法主公的传说，法主公又称张法主公、张恩公、都天圣君等，他成神后就有了收“蛇精”、惩治雕佛师、用神兵杀退土匪、护乡境顾民、治病救人、追回被盗的神佛等，②

---

① 详见郑志明：《台湾的宗教与秘密教派》，（台湾）台原出版社 1990 年版，第161页。

② 详见《岐山乐土春秋》（内部资料），2001年5月，第56~70页。

这些传说经过老百姓的口耳相传已成为名闻遐迩的奇闻，信徒更加笃信法主公的灵异。

（三）神明与皇室显贵有关的传说

有关神明的传说经过历代的口耳相传，不断地变异、充实。但是老百姓总有意杜撰一些与皇帝有关的故事，以抬高神明的地位，或试图证明神灵有功于社稷有功于人民，而得到皇帝的册封，或强调神灵与扶持王朝之间有某种内在的联系，从而使地方神明也具有正统性。因为在封建时代，皇帝是凡间惟一的主宰者，他的威望是毫无异议的。在封建社会中皇帝有着至高无上的权威，上有所好，下必甚焉，故只要是皇帝册封的神明，自然而然就成为万民信仰的对象。而且只要皇帝开了金口，因为皇帝的册封，地位较为低下的神祇也会快速提高他的神格，成为万人膜拜的守护神。关帝、保生大帝、天上圣母、玄天上帝，声名赫赫，都跟皇帝的推崇有直接的关系。所以我们就不难理解为什么民间造神运动中要千方百计地杜撰出神灵与皇帝扯上关系的故事，其用意就在于扩大神灵的影响，吸引更多的善男信女。民间神明与皇帝攀上亲不外有如下几条路径：

（1）救帝王于危难。中国封建社会朝代更迭，“落难皇帝”、“走皇帝”不乏其人。由于“落难皇帝”不再是高高在上，遥不可及，世人就可以将神明的灵异与皇帝的落难经历相挂钩，他们亦以神明得到皇帝（即使是落难的末代皇帝）的封赠为荣。如保生大帝黄河渡高宗的传说云：北宋靖康之难，皇室成员俱被掳走。赵构在被囚禁中梦见一年过半百的道人要助他逃走，重整帝业。次日果有大雨，牢门大开，狱卒昏昏沉沉躺倒于地。赵构逃走后被金兵一路追杀，躲到一庙中求菩萨相救，忽然庙中泥马转生，载赵构远去。带到黄河边，前有大河阻路，后面追兵

厮杀声不绝于耳。正在此时，狂风乍起，飞沙走石将金兵打得头破血流抱头鼠窜。忽然东边一个闪电，劈开云层，云端现出一方脸长须的老人，他的背后是五彩莲幡大书“慈济吴真人”。那仙人挥手一指，泥马横跨越过黄河，赵构脱险。赵构回到江南后重整帝业，建立南宋。① 元末明初，据说朱元璋与陈友谅在鄱阳湖大战时，突然飓风大作，眼看朱元璋的战船即将被风吹翻，正在这千钧一发之际，保生大帝突现云端，旗幡森布，把摇晃的船稳定下来。朱元璋即位后在洪武五年敕封他为“吴天御史医灵真君”，以报答保生大帝的救命之恩。② 又传说南宋末帝被元兵追杀，由陆秀夫等人保驾南下，路经莆田时，威武圣侯因为显灵驱元兵，护圣驾有功，帝钦赐“帝懋乃功”匾额以褒扬其护帝功绩，庙内的一对楹联“神灵昭明，丹心扶宋室；圣迹转乾坤，赤胆驱胡夷”生动地概述了这个传说。神明因为这些子无虚有的功劳，以得到即使是落难的末代皇帝的嘉奖、册封为荣。

在台湾也不乏神明救皇难的传说。台北市广照宫祀飞天大圣，据传昔有皇帝逃难至江边，欲济，无舟楫。偶有一乌龟，背负之以渡。帝还朝后追封为“飞天大圣”。③ 新竹城隍庙原是县城隍，后因为其救皇子有功而被晋封为威灵公，具有府城隍的神格。据说清朝年间，有一皇子与奶娘在海边乘船游玩，忽遇台风，船被吹到台湾来。皇子在台湾呆了好几年，想要回京，便乘船北上，但是船被吹回

① 详见《白礁慈济祖宫·故事传说》（内部资料），龙海县白礁慈济祖宫理事会、龙海县文联民间文艺协会编印，第67页。

② 详见凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第100页。

③ 详见陈乃蘗：《本市寺庙灵显传说·广照宫》，（台湾）《台北文物》第9卷第1期，第4256页。

新竹香山海岸。当夜皇子便宿于城隍庙中。天明之际，忽听锣鼓大作，原来当地城隍托梦给新竹知县，要他护送皇子回京。皇帝知情后，敕封新竹城隍爷为威灵公。①

（2）阴功助战。在历次的战争中，统治者总是不忘抬出一两个神明，制造一些神明显灵护国庇民的故事来安定民心，鼓舞士气，并藉神灵的助佑来表明征伐的正义性。明朝中后期，朝廷政治腐败，海防松懈，导致倭患日益扩大，官方和民间组织抗击倭寇的斗争络绎不绝。在抗倭斗争中，闽台至今仍流传着许多神明参与、显灵击退倭寇的传说。莆田县莆禧“保卫宫”主祀张巡、许远、雷万春三神明，传说莆禧地方一有倭犯，民众就到“保卫宫”祈求三神明助战护城。民众借着神威曾多次挫败倭寇的进犯。莆禧“天后宫”的妈祖传说也曾派千里眼、顺风耳，召集所有的山神、土地神，手执兵械，配合民众抗击倭寇。与其说是神灵总动员抗倭，不如说是民众众志成城，击败倭寇。莆禧城隍庙只是所城隍，因其抗倭有功而被封为威灵公，具有府城隍的神格。据传，嘉靖年间倭寇围攻莆田莆禧城五十多天，军民由于长期守城，有些疲惫。正当守兵倦怠疏忽之际，倭寇想突袭，却发现“神灯四布，夜夜绕城。而寇望城生畏，自溃鼠窜，城而不陷”②。有人看到灯上写有“城隍”二字，才知是城中城隍显灵，出神兵以助战。事后知府上报朝廷，皇帝赐城隍黄袍加身，并敕封“威灵公”，以彰其灵。另一则城隍显灵助战灭寇的传说似乎受到妈祖助施琅平澎湖传说的影响，云：戚继光在莆禧

① 详见凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第65页。

② （清）《敕封守御城隍大神碑文·凤岭鼎建鲤江城隍庙碑记》（现存于莆田涵江鲤江庙）。

打败倭寇后，亲自检点兵将，却意外发现一队穿着黄装的士兵，一时想不起这是哪来的队伍。其中有一将禀告他们乃奉城隍之命前来助战，言讫，那些士兵都不见了。戚继光派人到庙中查看，发现庙中所塑的四大将军与刚才所见的一模一样，而且身上不时有汗珠滴下。至此时，戚继光才明白是城隍暗中助佑，便写上“恩威护庇”、“东海保障”的匾额，以彰其灵。①

清军入主中原受到了汉人的大力抵制，为了平定天下，争取民心归顺，清廷就借民间神祇的声音来宣扬其得天下乃顺乎神意，民间神灵在此时成为清兵入主中原的开路先锋。明末清初，清兵入关，连连告捷，江山易主，民不聊生，正所谓：“兴，百姓苦；亡，百姓苦。”当时一张公圣君弟子到宫中求公一卜，云：“梅花树下镇君王，万子万孙一扫空。日月不光人不见，清风吹入水页台。”甲申年（1644年），清福临即位，年号顺治，人民兴旺，物阜民康。不难看出，这是一则“政治传说”，“日月不光”暗示明亡，“清风吹入水页台”暗示清军入关得天下、治天下乃顺乎神明旨意，合乎天意。

清廷在收复台湾的过程中，打出了妈祖庇佑的旗号征讨郑成功。据史载，康熙十九年（1680年）清军征剿厦门（妈祖）神助取捷，敕封护国佑民妙灵昭应弘仁普济天妃；康熙二十三年（1684年），施琅攻下台湾奏神功，特封护国佑民妙灵昭应仁慈天后。闽台两地盛传妈祖显灵助佑施琅军队的传说，更是传的有眉有眼。据传，当时将士都感觉天妃娘娘跟随左右，平澎湖之时，大家甚至看见天妃神像。事后有人在妈祖庙中见妈祖神像衣袍湿透，左右神将

① 详见《莆禧“所城”杂记》（内部资料），莆田县地方志编撰委员会、莆田县民俗学会编印，1997年，第35页。

双手起泡，才知是妈祖帮他们打了大胜仗。而且妈祖还在施琅军队所到之处，冒出甘冽的泉水，以资军队之需。战后，施琅特立碑曰“师泉”。① 妈祖显灵助灭草寇的传说亦见于史载，略云：宋淳熙十年（1183年）妈祖助佑朝廷剿灭温州台州两府的草寇。在《天后志》中也载云：妈祖显灵助闽省将士平荡大奚草寇。皇帝得知后龙颜大悦，封荫其亲。

职司保境安民的城隍显灵护国佑民的传说也为澎湖居民津津乐道。据说在光绪十一年（1885年），法军攻占马公，居民避难于附近的白沙岛，人们口中不忘叨念城隍保佑。突然之间，大雨倾盆，敌炮无法炸开。洋鬼子斗不过土城隍，居民安然无恙。中法议和后，通判奏请加封“威灵公”。② 这些传说以讹传讹，大多无史可考，但他们无非就是要借着神明有功于社稷有功于封建王朝，以博得帝王的敕封，抬高神灵的地位，扩大神明的影响。

（3）治愈帝王顽疾。编造神明显灵治愈帝王的顽疾，得到帝王敕封的传说是抬高神格有效且快速的途径，福建的二徐真人的传说最具代表。据记载明永乐十四年（1416年）前后，成祖龙体欠安，多方医治无效，后来祈祷于二徐真人，二徐真人显灵为成祖治病，施以灵符济以天医妙药，使成祖龙体转危为安。成祖龙颜大悦，不仅赐予封号，还下昭大规模重建闽侯县青圃洪恩灵济宫。于是，二徐真人的信仰在福建盛况空前。③

---

① 详见凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第177页。

② 详见凌志四主编：《台湾民俗大观》第四册，（台湾）大威出版社1985年版，第71页。

③ 详见林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福建人民出版社1993年版，第204~216页。

有些信徒为了扩大信仰，就模仿其他传说故事，编造类似的故事，最典型的例子就是受中国小说《西游记》的影响。相传唐末有一樵夫姓杨，泉州人，一日遇二仙人对弈，予以桃，食其半，神气灵异，有仙姿。王审知夫人病疮，往聘之。夫人不面诊，以线察之，初系于木，曰："木也。"后系在犬上，曰："犬也。"最后系疮灸，立愈。王大加爵赏，杨樵夫辞不受，只要求闽王建陂七里，引水灌溉，王许之。不日，有七道士至，杨与道士俱化为鹤去。① 保生大帝显灵治愈永乐帝后乳疾的传说，云：永乐帝后患有乳疾，药石无效。太子贴出皇榜求医，保生大帝化作道士揭榜，进宫请视帝后疾。皇后羞于见医，便悬线诊脉。成祖怕他是位庸医，想试试他的本事，就叫宫女把线的一端绑在猫的腿上，另一端拉出给保生大帝。保生大帝以线把脉说："非熊非豹，乃猫也。"成祖又命人将线的一端系在屋内的门环，保生大帝在门外一摸线就说："是金木之性，非人脉也。"成祖这才命人把线绑在皇后的右腕上。保生大帝把脉后，断道："是乳疾，须以针灸治之。"但皇后乃贵为千金之躯，不能与医生赤裸相见。于是保生大帝就站在屏风外，以悬针行针灸，皇后乳疾，不久痊愈。成祖欲以金帛厚赐，他却翩然离去。皇帝就封他为"万寿无及保生大帝"。显而易见，这个传说是脱胎于吴承恩笔下《西游记》第68~69回的孙悟空为朱紫国国王"悬丝诊脉"的故事。虽只是虚构的故事，但老百姓对保生大帝的高明医术、赫赫威灵是笃信不疑的。

相传宋仁宗母后生乳疾，多方医治无效，贴出皇榜求医。当时陈普足是位得道高僧，医术出众。与安溪城隍和罗内境主一同进京，医好皇后乳疾。皇帝龙颜大展，将旧

① 何乔远：《闽书》卷九《方域志》。

龙袍赏与他们。①

临水夫人是主司生育之神，因为其“扶胎救产，保赤佑童”，神迹灵异，而被敕封为“顺天圣母”。相传清道光皇帝的皇后分娩时难产，一连三天三夜痛苦不堪，险象丛生。众太医束手无策，有人提醒不妨求救于临水夫人。道光皇帝马上设案祈祷。过了片刻传来皇后顺产的消息。皇后对皇帝说正在危难间，恍惚见一仙女，披发仗剑进入房内，皇儿就呱呱降生。皇帝听罢感慨万千说道：“临水夫人真乃朕之再生父母。”从此民间就把临水夫人称为“陈太后”。② 南安旧时有一得道高僧真觉添志大师居莲花峰，传说宋徽宗在位时，陈太后病，大师以“咒水治疾”，陈太后病愈后，念大师治病有功，“敕赐衲袈裟金环绦钩”。③

台湾郭圣王医好雍正帝的传说云：雍正帝还是太子的时候，不幸感染了天花，病情十分危急，在昏迷中，梦见一少年送他一颗灵药，谓之降痘丹，问以姓名，少年自称为泉州郭乾，说完遂不见其人。雍正醒后，病也痊愈了，马上派人到泉州调查，得知郭乾即凤山寺的神明形象和他梦中所见相同，故特封他为“保安广泽尊王”。④

从上述传说可见，在具有“官本位”心理的老百姓看来，神祇们不仅需要金身庙宇，还需要官位封号来体现其身份地位，封赐不仅是对神祇尊重和承认的最高表现，而且还是一条奖励和鼓励他们多显灵迹的有效途径。

---

① 详见龙岩市民间故事集成编委会编：《中国民间故事集成·福建卷·龙岩市分卷》（印刷品），1988年。

② 详见《临水夫人陈靖姑》编委会编：《临水夫人陈靖姑》，海峡文艺出版社1995年版，第93页。

③ 何乔远：《闽书》卷八《方域志》，福建人民出版社1994年版，第195页。

④ 详见郑志明：《台湾的宗教与秘密教派》，（台湾）台原出版社1990年版，第176页。

（四）神明助佑科举的传说

数千年的封建社会均以科举取试，无数的学子犹如千军万马过岌岌可危的独木桥，谁将及第杳不可知。士人就给各地神灵纷纷赋予助佑科举的职能。宿命的文人经常将自己的科举功名命运交给冥冥之中的神意。榜上有名，乃神助佑之功，考场落第，又是宿命与功名无缘。所以功成名就者也乐将神灵的助佑大加宣传，无形中也使得民间神灵的信仰更加普及推广。翻开《夷坚志》，里面充斥着大量文人仕子及第与神祇的暗中保佑有关的记录。

《林刘举登科梦》有云：福州长溪人林刘举在国学，淳熙四年，将赴解省，祷于钱塘门外九西圣行祠。梦成大殿，见五人正坐，著王者服，赞科如礼。闻殿上唱云："五飞云翔，坐吸湖光。子今变化，因溯吾乡。"觉而不能晓。是秋获荐，来春于姚颖榜登科黄甲，注德兴尉。既交印，奠谒五显庙，知为祖祠，始验梦中之语。①

《威怀庙神》有云：建阳县二十里间盖竹村，有威怀庙，以灵应著。陈秀公少年时，家苦贫，朋友勉以应乡举。公虽行，而心不乐，过庙入谒，祝杯珓曰：某家贫，今非费数千不可动，亦无所从出，敢以决于灵侯，举三投之，皆阴也，意愈不乐。同途者，强勉以前。既入城，梦人白言：盖竹威惠侯来相见，出延之，具宾主之礼，神起谢曰："公惠顾时，吾适赴庵山宴集，夫人不契堪；误发三阴珓。公此举即登科，官至宰相矣。"公惊寤。他日，斋戒密往祷，连得吉卜，如所占，果拔乡荐。明年登甲科，为熙宁相。②

《方翥招紫姑》有云：莆田方翥次云，绍兴丁巳秋，

---

① 《夷坚三志己》卷第一〇《威怀庙神》，北京燕山出版社1997年版，第2671页。

② 《夷坚丁志》卷第五《林刘举登科梦》，北京燕山出版社1997年版，第1088页。

将赴乡试。常日能邀紫姑神，于是以题目为问。神不肯告，曰："天机不可泄。"又炷香酌酒，祷请数四，乃书"中和"二字。翥时方十八岁，习词赋，遂遍行搜索，如"天子建中和之极"、"致中和天地位"、"以礼乐教中和"、"中和在哲民情"，如此之类，凡可作题者，悉预为之。是岁以举子多，分为两场。其赋作前题曰《中兴日月可冀》，后题曰《和戎国之福》，始悟所告。翥试前赋，中魁选。予少时犹有传诵之，其中警联曰："八纮地辟，符一马之渡江，六合天开，光五龙之夹日。伫观僚属，复光司隶之仪，忍死须臾，咸泣山东之泪。"翥次年登科，然蹭蹬三十年，才为秘书省正字而止。①

以上神明或显灵给予其应试的信心，或托梦示题，简直有神人共同参与"作弊"之嫌。神灵预示考题以助佑科举的传说以漳浦林士章中举的传说最为典型。相传，从前漳浦有个书生叫林士章，要赴京赶考，路过惠安妈祖庙歇脚，向妈祖求佑。赶路没多久，遇见一女子要林士章帮她对个上联。她说下联是："鞋头梅花，朝朝踢露花难开。"林士章无以对，于是路上加倍用功，不敢懈怠。他进考场后，文思泉涌，下笔如有神，高中进士。逢殿试时皇帝出对："扇中柳枝，日日摇风枝不动。"林士章想起途中女子所问的联对，就开口接上："鞋头梅花，朝朝踢露花难开。"皇上听后龙颜大悦，封其为探花郎。林士章回乡省亲，拜谒妈祖时才发现原来是妈祖出对策读，才使自己榜上有名，于是在漳浦重塑妈祖金身，以谢神恩。②

① 《夷坚支戊志》卷第二《方翥招紫姑》，北京燕山出版社1997年版，第2040页。

② 莆田市民间文学三套集成编委会编：《妈祖的传说》，海峡文艺出版社1992年版。

二　民间信仰与神明传说的互动

民间信仰与神明传说互为载体，互相促进，这一点是不言而喻的。一方面，民间信仰的广泛流传丰富了神话传说的内容，也使得传说历久不衰。另一方面，这些通俗化、大众化的传说又反过来有力地宣传和弘扬民间信仰。神明传说大多以“神格”为中枢，所叙说的神事能使信仰者更加敬畏神明。于是信徒们又歌颂其威灵，赞美其坛庙，循环往复，信仰愈盛，传说愈繁。

（一）民间信仰对神明传说的影响

其一，信仰的传播与发展促进着神灵传说的日臻完善。最具代表性的莫过于盛传于闽台的妈祖信仰。在北宋，妈祖也无非只是一个具有一点神异、默默无闻的地方女巫，而到了今天妈祖却成了妇孺皆知、威名远扬、人人敬仰的全国性海神。有关妈祖的生平事迹，在地方文献资料的记载中有一个逐步演变发展的过程，大致是：宋代简略，元代演变，明代发展，清代完备定型。妈祖生平的传说也是经过历代文人、官方绅士不断增添、加工，才有今天如此丰满、生动、具体的形象。

妈祖在宋代被多次晋封后，其声名大扬，各种关于女神灵威显赫的传说应运而生，有关妈祖的生平传说也开始显山露水。南宋仙游人廖鹏飞于高宗绍兴二十年（1150年）撰写的《圣墩祖庙重建顺济庙记》，被认为是有关记载妈祖资料中最早的一篇。其中云：“初以巫祝为事，能预知人祸福。既殁，众为立庙于本屿。”① 从这里可知有关妈祖生平的最早记载已包含民间信仰中巫祝的成分。而且，记载颇为简单，有姓无名，无家世，仅知大致的籍贯

① 廖鹏飞：《圣墩祖庙重建顺济庙记》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第1页。

与职业。终南宋一代关于妈祖生平的记载没有超出上述这个范围。如莆田人黄公度于高宗绍兴二十一年（1151年）曾赋《题顺济庙》有云："平生不厌混巫媪。"① 莆田人李俊甫撰于宁宗嘉定二年（1209年）的《莆阳比事》卷七记载："湄洲神女林氏，生而灵异，能言人休咎，死庙食焉。"② 莆田人丁伯桂于理宗绍定二年（1229年）所撰的《顺济圣妃庙记》有云："神莆阳湄洲林氏女，少能言人祸福。歿，庙祀之，号通贤神女。"③ 惠安人黄岩孙撰于宝祐五年（1257年）的《仙溪志》卷三"三妃庙"条有云："顺济庙，本湄洲林氏女，为巫，能知人祸福，歿，而人祠之。"④ 等等。这些记载大同小异，均认为妈祖生前巫术高明，预卜灵验，深受沿海百姓的信赖。

终宋一代朝廷对妈祖的册封多达15次，加上佛道的捧场，妈祖的灵异更加突出。元代漕运业的发展，因为妈祖护航有功，朝廷共敕封5次，封号多达20字，妈祖的信仰迅速从莆仙一带向全国辐射。到了元代，关于妈祖的家世、生卒年以及生平记载就日渐丰富。如浙江庆元人程瑞学于文宗至顺三年（1332年）所撰的《灵慈庙记》载"神姓林氏，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"⑤，记载妈祖其父官职与本人享年。

① 黄公度：《知稼翁集》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第3页。

② 李俊甫：《莆阳比事》卷七，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第9页。

③ 丁伯桂：《顺济圣妃庙记》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第10页。

④ 黄岩孙：《仙溪志》卷三《顺济行祠》。

⑤ 程瑞学：《四明续志》卷九，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第40页。

元末倪中在《天妃庙记》云："神姓林氏，世居莆田湄洲屿。都巡检孚之第六女也。生于宋元祐八年（1093年)，[1]少而灵异，能知人祸福，乡民以疾苦告辄已。处室三十年而卒。"[2]元代对妈祖生平传说的记载基本上不超出以上的范围，即只有其父的官职与她模糊的享年。

明代郑和七下西洋，大规模海事频频进行，天妃信仰更是广为传播。有明一代关于妈祖生平事迹的传说在元代的基础上又有进一步的补充和发展。妈祖的家世更加清晰，其生卒年也有了更具体的时间。浙江仁和人郎瑛（1487~1566年）曾记载："天妃，莆田林氏都巡君之季女，幼契玄理，预知祸福，在室三十年。"[3]嘉靖八年（1529年）进士，晋江人黄光升谓："神居莆阳之湄洲屿，都巡检之季女也。生有祥光异香，资慧颖悟，能知休咎。长能乘席渡海，常乘云游于岛屿。人呼神女，又曰龙女，以其变化尤著于江海中也。宋太宗雍熙四年（987年）九月二十九日升化。"[4]时人费元禄云："天妃林氏，本闽著姓也。旧在兴化军宁海镇，即莆田县治八十里滨海湄洲地也。妃禀纯灵之精，怀神妙之慧，少能婆娑按节乐神，如会稽吴望子、蒋子文事。然以衣冠族，不欲得此声于里闬间，绝迹栉沐自嫌而已。居久之俨然端坐而逝。"[5]崇祯十六年

---

① 据黄仲昭：《八闽通志》记载，妈祖于雍熙四年（987年）逝世后，过了12年，即咸平二年（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记载的妈祖信仰传播的最早分庙。故妈祖生于宋元祐八年（1093年）的记载是明显错误的。

② 黄仲昭：《八闽通志》卷五九《祠庙》。

③ 郎瑛：《七修类稿》卷五〇《奇虐类》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第92页。

④ （隆庆）黄光升：《泉州府志》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第102页。

⑤ 费元禄：《甲秀园集》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第119页。

(1643年) 进士莆田人林嵋云："天妃为都巡检惟憲公六女，学道莆之湄洲。方其生也，地变而紫，香绕于室。及其升化，燕集于舟，蜂翔于水，紫衣明烛，救世现身。"① 妈祖的出生被文人墨客如愿以偿地披上了儒、佛、道色彩。

清代有关妈祖的生平传说得到进一步补充完善。康熙年间由丘人龙重新编校而付梓的《天后显圣录》，集历代有关妈祖传说之大成，并且试图使之系统化、形象化、神圣化。在《天妃降诞本传》中，先是对祖宗林氏九牧、父亲为官都巡检的考证，确立妈祖乃出身名门望族。后说其父母"阴行善，乐施济，敬祀观音"，其母吞观音赐丸而怀孕，因妈祖出生弥月不曾啼哭，取名"林默"。8岁时"从塾师训读，悉解文义"，接受儒家教育。10岁余，"喜净几焚香，诵经礼佛"，开始信佛。13岁，有一老道士玄通授她玄微秘法，少女时信道术。16岁"窥井得符，遂灵通变化，驱邪救世，屡显神异"，于雍熙四年 (987年) 九月初九得道升天。其中关于妈祖的家世、出生的前因后果、兄妹中的排行、何以命名为默、幼年及少年的经历等都叙述得有血有肉、详尽完备，把宋代文献原来只有只言片语的女巫，添枝加叶描述成一个活灵活现、身世不凡的女神，并融儒、释、道观念于一身。

今天关于妈祖的传说基本上是以《天妃显圣录》之中记载的传说为基础，再进一步扩充、发展。由于历代统治者的推崇、册封，妈祖信仰已跨出莆、仙地区，而一跃成为全国性的海神。天妃本只是莆田湄洲岛一位名不见经传的女巫，其真实详细的生平已杳不可考，而正是借着妈祖信仰的传播，后人不断的附会、添加上她的生平传说，塑

① 林嵋：《天后显圣录序》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第143页。

造出了一个秉承佛性、兼有道术的传奇女子。从妈祖由人而神的转变过程，我们就可见民间信仰与神灵传说之间的互相影响、互相促进的关系。

其二，神明显灵的传说基本上是围绕着民间信仰的功利主义而展开的。民众对神灵的选择是本着“惟灵是信”的原则。“惟灵是信”很好地体现了中国传统文化中的实用精神和功利主义，也更加贴近民众生活的实际。民间信仰中的实用功利性在民间传说中打下了深刻的烙印。人们信奉神明具有降雨放晴、治病救灾、驱蝗去敌的神能，所以每当逢灾闹病、瘟疫横行、旱暵肆虐、蝗虫遮天、洪水成灾、兵匪为害时，人们束手无策，都求助于地方神祇，可见民众求助于神祇都是出自日常生活之需。民众幻想妈祖有无所不至的神能，于是在传说中，妈祖就有了铁马渡海、种药救人、圣泉救疫、济度饥荒、药救吕德、云船救难、平息械斗、巧对策读、暗助穷人、钱塘筑堤、威慑海盗、火烧海贼、雾海助战、红灯导航、泉井济师、澎湖破敌等传说，清水祖师祈雨驱晴的传说，临水夫人扶胎救产的传说，更是屡见不鲜。打开地方志书，庙坛志中记载神明因显现异样神迹退寇御敌、雨旸祈阴的传说随处可见。

《明溪县志》记载：“岁甲戌，豪奸阮定等集众作乱，民罔宁处，恳祷神灵，缉获平之。……己巳，蝗生苗枯，感神默相，蝗不为灾，是岁丰稔。后宁化贼黎七等四出，里社靡宁，复祷神祠，方拧迎敌，贼惧潜退。……永乐年间，山寇陈添保等劫县官，民廨舍一燃无遗。惟明溪一乡顶避之。贼见四壁罄空，不惬所图，方欲纵火，官兵追及，杀死几半。明溪无虞，神之力也。”①

侯官县显灵庙，神生前乐善好施，平寇有功，死后，

① 民国《明溪县志》卷一〇《祠庙》。

"乡人哀而祠之。自是大显灵贶，凡水旱盗贼及沴气流行，祷之无弗应者"①。

连江英显庙，神名萧孔冲，"宋靖康初建，寇叶侬逼县境，神兵见于罗仑山，遂遁去。绍兴中，海寇掠荻芦寨，神兵复现于九龙江，亦遁去。……宝祐元年，夏大旱，乡人祷之，雨辄应"②。

莆田涵江灵显庙，神陈应功，御寇而亡，乡人祠之。"建炎初，里人陈倅宣抚淮南，每出师讨贼，空中时见陈将军旗，前导所向，贼锋披靡。他如海道风涛之恐，岁时雨旸之咎，事无巨细，随叩辄应。"③

这些神灵的职能无不与人们的生活需求密切相关，法主公张圣君的传说也明显地体现出这一点。传说旧时从永泰到仙游的道路又窄又难走，交通极为不便，两地百姓叫苦连天。张圣君为解决人们的困苦，就在一夜之间施法将从永泰到仙游的羊肠小道拓宽，再在3400个台阶上铺上石块。圣者还担心遇上雨天，石阶太陡，行人容易滑倒，又施法在每个台阶上扒出纹痕。张圣君为民铺路，解决了永泰、仙游两地百姓的燃眉之苦，人们无不对他感恩戴德。又传说因为当时山路崎岖，岩石阻路，农民要绕道而行，不便农作，张圣君就施法开辟山路，方便农民。为解决农旱，他又施法迎水建圳。传说张圣者能人地升天顷刻间，呼风唤雨在须臾。④从张圣君屡斩邪魔、铺路修桥、勇斗蟒蛇、治病救人等传说中可见张法主公的职能是与老百姓

① 黄仲昭：《八闽通志》卷五八《祠庙》。

② 同上。

③ 黄仲昭：《八闽通志》卷六〇《祠庙》。

④ 详见《张圣君信仰发祥地·方壶山》（内部资料），永泰县方壶岩管理委员会编印，1999年，第28~50页。

的生活需求密切相关，也生动地体现了闽台民间信仰的功利主义。

其三，民间信仰的多神融合的特征，与中国传统文化中“厚德载物”、“三教和一”的思想是相一致的。“厚德载物”的精神培育了中华民族效法大地、德载万物的宽容性，这种精神表现在宗教信仰上具有很强的包容性，在民间的宫观庙宇中，不同宗教的神明被供奉在同一庙宇中，和睦相处，共享人间香火。

在台湾和闽南地方，妈祖和保生大帝的香火极为旺盛，或一庙共享香火，或独佑乡民。传说妈祖与保生大帝在同安时为保境安民共驱瘟神，瘟神与被妈祖镇服的乌龟精合计要让妈祖与保生大帝自相残杀。龟精就化成一花婆来到保生大帝庙前说：“圣母传话，你先前不过是个乡下郎中，有何本事？有本事就到湄洲岛斗法，要是不敢，此地就归圣母管辖。”瘟神也变成一中军来到湄洲祖庙对妈祖说：“我家大帝说，你生前不过是个渔家女子，有啥本事？要真有本领，去白礁村斗法，不然，就速离湄洲，此地由保生大帝管辖。”次日，妈祖与保生大帝各赶往对方处，途中相遇，便各自施法，妈祖要以风刮去保生大帝的冕冠，保生大帝要以雨洗去妈祖脸上的花粉，但保生大帝的冕冠稳稳不动，妈祖脸上的花粉也是光彩依旧。而躲在角落里的瘟神和龟精被保生大帝祭起的一道闪电，照出原形。妈祖祭起一声霹雳，将其化为灰烬，原来二神早已识破诡计，将计就计，借斗法之际将两妖一举诛灭。另外一则传说却云：保生大帝和妈祖成神后，多事的媒神看妈祖妙龄独身，保生大帝也是孤家寡人，想撮合他俩。因妈祖看到母羊产子时的痛苦，对婚姻心生畏惧，就辞谢了这段姻缘。媒神失望之余，就在保生大帝面前搬弄是非，保生大帝十分生气，便说：“妈祖绕境那天，我定要下场大雨，

洗去她脸上的胭脂花粉。”此话不料被顺风耳听到，忙去禀报妈祖，妈祖大怒，决定先发制人，在保生大帝绕境时，刮起大风，吹掉他身上的龙袍。于是就有“大道公风，妈祖婆雨”的谚语。① 这两则传说，对保生大帝和妈祖的描述不偏不倚，平分秋色、龙海人从直觉的信仰的功用主义出发，对妈祖崇拜没有因原有的神明而抵制，而是本着多多益善的心态欢迎妈祖。像何仙姑与定光古佛斗法争宝地的传说亦是以二者平分秋色、无伤大雅而结局。从这些传说足见民间信仰的多神兼容并蓄的融合性。

其四，民间信仰的盛衰对神明传说的内容丰富与否起着决定性的作用。民间信仰作为民间传说的土壤，它的盛衰与传说内容的丰富与否及传播范围的大小是成正比的。妈祖从宋代的一个女巫发展成为威灵显赫的全国性的海上保护神，它的传说与信仰的传播是同步的。终宋一代时，对妈祖史迹的记载的文人，不超出莆仙一带。② 神迹主要表现在治水旱、愈疠疫、除海寇和为商舶导航等方面。随着妈祖信仰的传播、兴盛，有关妈祖的传统见于史载也日渐丰富，至今，关于妈祖的传说故事非常之多。

（二）神明传说促进民间信仰的发展

其一，民间信仰在传播的过程中，民众为扩大地方神灵的影响，经常把香火较为旺盛的神灵的传说偷梁换柱，改头换面，为我所用，这实在是扩大神灵信仰空间不可多得的一条捷径。在妈祖传说的发展过程中，观音大士的大慈大悲形象和救苦救难的神性日益增加在妈祖身上，这就

① 详见凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第179页。

② 廖鹏飞：《圣墩祖庙重建顺济庙记》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第1页。

使众多的笃信观音徒对妈祖产生亲切感和信任感，从而乐道其事，乐奉其神，使妈祖信仰在广大善男信女间不胫而走。再如前文提及的杨樵夫治愈王审知夫人疾病的传说与保生大帝治愈明永乐帝后疾病的传说，明显是仿造《西游记》中孙悟空为朱紫国王“悬丝诊脉”的故事。莆田县莆禧城隍爷显灵助威继光灭倭的传说与妈祖助施琅平澎湖的传说更是如出一辙。

黑面妈祖与乌石宫的传说可以说是临水夫人传说、妈祖传说、观音造洛阳桥传说的集大成之作。乌石宫位于福厦路150公里处的东侧，正殿中奉着妈祖娘娘及顺天圣母黑面妈祖。黑面妈祖原籍福建古田，名陈靖姑，号临水夫人，曾拜许真君为师，潜心苦学，学得非凡法艺，24岁那年为救生灵于倒悬之苦，不顾天谴，毅然施法祈雨抗旱，以致触犯天条身遭雷击，颜面变黑，殒身于古田临水。百姓感其一生正义，供奉为神，终使天庭玉帝感动，封其为“顺天圣母”。① 这与《临水平妖》、《陈十四传奇》、《闽都别记》等书中记载陈靖姑升天的传说有所不同。妈姐神像有“红面妈祖”、“乌面妈祖”、“金面妈祖”三种不同的脸色，红面妈祖形同凡人，乌面妈祖是救难面相，而金面妈祖则是得道之身。据说鹿港天后宫乌面妈祖原来也是粉红色脸面，但因百年来受香火熏绕，已成黑色的“香烟面”。②

临水夫人以其扶胎救产、保妇佑童的神迹传遍闽台，凡祈雨、驱疫、斩妖、救产、救嗣都祈求临水夫人。南宋淳祐年间她被封为“崇福昭惠慈济夫人”。但是临水夫人

① 刘秋星：《乌石宫与黑面妈祖》（油印本）。

② 详见凌志四主编：《台湾民俗大观》第三册，（台湾）大威出版社1985年版，第174页。

同时也掌管江河海运，为闽江流域的船民所崇拜。传说，明嘉靖年间，高澄出使琉球，使团成员多为闽人，当在海上遇险时，众人求救于天妃诸神，后经天妃降箕，说："吾已遣临水夫人为君管舟矣，勿惧！勿惧！"回到福州后，高澄偶然间在福州发现了临水夫人祠，请教于祠中道士，道士曰："神乃天妃之妹也，生有神灵，不婚而正果水仙，故祠于此。"又说："神面上若有汗珠，即知其从海上救人还也。"[①] 陈靖姑作为海神的传说显然是受到了妈祖传说的影响。

其二，在民间信仰传播的过程中，老百姓就会依照他们的愿望与需求给神灵附会上更多的职能，创造出更多神明显灵的传说，使神明的职能日益多样化，以期得到更多善男信女的膜拜（图11-1）。妈祖作为一个全能的地方守

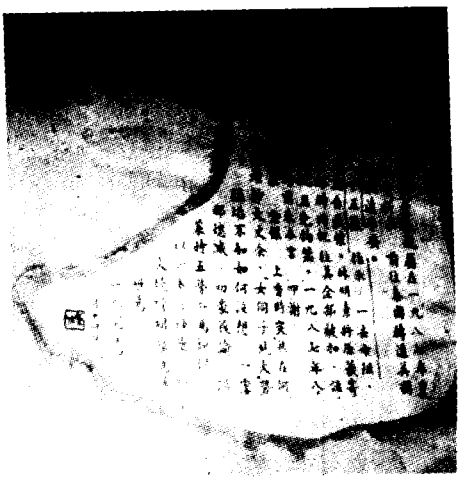


图 11-1　新的神明传说被不断创造出来

护神，她的职能是因时而异，因地而异。明人费元禄说她

① 高澄：《临水夫人记》，见萧崇业《使琉球录》，（台湾）学生书局1970年版。

"尤善司孕嗣"[①]。在古时，福建丛林密布，野兽成群，虎患不绝。在平潭人的心目中，妈祖俨然就是虎患的天敌。[②]在日寇入侵时代，时人又给妈祖、城隍、土地公等神明赋上驱逐日军的神能。到了今天，神明们的职能仍与人们的现实生活紧密地联系在一起。如在台湾某一航空公司，因为妈祖被赐封为"天上圣母"，认为妈祖自然也会担负起保护天上航空安全的职能，也把妈祖奉为公司的保护神。福州元帅庙的负责人告诉笔者田公元帅一些惊人的灵迹：某一田公元帅的信徒去广州办签证，第一次面试时被无故刷下，第二次面试时，该信徒就在门外一直默念："田公元帅保佑签证成功！田公元帅保佑签证成功！"果然，一切顺利。他认为这是田公元帅在暗中庇佑之功德。这二则传说分明就是民间信仰与现代化生活紧密联系的产物。

南安蓬华镇华美村的佑圣宫，主祀玄天上帝，玄天上帝降妖伏魔的故事在民间广为流传，而这里的玄天上帝居然也具有主宰生育的职能。相传当地有一孕妇难产已三天，其夫祈求上帝保佑，求得圣杯，问："弄璋弄瓦否(生男生女)?"童乩答道："弄璋又弄瓦。"其夫大喜，其妻果然平安地孪生一男一女。

在这些传说中，神明原有的职能，不但得以保留下来，而且由于其职能的多样化，反过来又强化了其地位，扩大了神灵的影响。

其三，神明灵异的传说是民间信仰在新的地区扎根、发芽、成长的重要土壤。民间信仰流传到不同的地区，神祇们亦要"入乡随俗"。当地人在认同和接受外来神祇的同时，要将外来的神明与本地原有的习俗、观念融为一

① 费元禄：《甲秀园集》，引自蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版，第119页。

体，神明的职能要进行地方化的加工，这一点在传说故事中得到了较为鲜明的体现：信仰对象原先的传说部分被去除，换上信仰者当地的相似事物。改头换面的传说必须与当地的人文风情紧密结合，才能赢得新的信徒，扩大信仰的空间。

沿海地区的人们更加笃信妈祖海上护航的神能。在沿海地区的神明，人们明显赋予她更多的海上职能。相反，在内地，群山环绕地带丛林密布，野兽成群，虎患不绝，人们则对神明除蛇妖、伏虎精的职能给予更大的热情，如陈靖姑收蛇妖，广泽尊王驱邪治妖，三平祖师降伏山鬼、收蛇怪，定光古佛除蛟伏虎等。在闽清、永泰、仙游等地流传的有关法主公的传说基本上是施法除蛇精、开山路、迎水灌田等与当地的环境密切相关的职能。屏南的虎婆庙，祀为保境安民在驱虎中献身的江夫人。在虎患为害的屏南人心目中，江夫人俨然是虎患的天敌。

然而神灵的职能是与地方社会的风情紧密相关的，民间传说也很好地体现了民间神祇的地方性特色。民间信仰与神明的传说可以说是相辅相成，互为动力，互相促进的。

三　神明传说与社会教化功能

人们在编造神灵的传说时，不可避免地受到当时文化的影响，特别是见于经史的有关神明的传说常常经过士大夫的改编润色。几千年的中国传统文化的熏陶，尤其是明清以降，三教合一的观念深入民心，传统故事在传承流变的过程中，不自觉就会渗透着中国传统文化的伦理观、价值观、道德准则等，寓劝惩人心于其中。神灵的传说大都与地方的人文风情相结合，以其通俗化、大众化的传说故事在无形中发挥着某些法律、伦理都无法延及的社会教化功能。

（一）宣扬孝悌道德伦理观念

在中国人的心理中似乎还没有哪一种社会观念能像孝亲观念那样，对人们的心理和行为有如此牢固、持久和广泛的支配力、威慑力、约束力和感染力。封建社会经过几千年顽固的传承发展，孝道观已牢牢地根植于人们的内心世界，孝悌伦理几乎是无孔不入。民间传说作为民间文学的一部分，无处不在地体现着儒家的孝悌思想，百姓乐此不疲地将孝子贤孙的故事代代相沿传承。

明清以降，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及喜好需求，对妈祖的生平事迹进行进一步的加工组合。佛、道两派对妈祖极力捧场，或说是太上老君点化，或说其是观音转世。儒者们也不忘把妈祖塑造成一个合乎封建礼仪规范的孝女。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，云：妈祖16岁随父兄渡海，因风大浪急导致翻船，妈祖负父泅到岸，父亲无恙，但是兄长却葬身于海，妈祖施展法术，从茫茫大海中浮出其兄尸体，载之归葬。在其踏浪寻兄、伏机救亲的传说中，妈祖就是符合了“孝父母、守伦规”的儒家伦理。在后人编写的传说中，妈祖的父母去世后，林默娘整天跪在父母墓前悲哭，茶饭不思，忘了晨昏，活脱脱的一个“孝女”形象。

临水夫人陈靖姑成神后，后人也不忘从儒家的“孝道”观出发来塑陈靖姑的形象。传说陈靖姑逃婚去闾山学法，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。陈靖姑脱胎乞雨，羽化之前还不忘割骨还父，割肉还母，咬破手指还血观音。这完全是按照儒家敬教遵礼的要求来塑造陈靖姑，使她成为封建社会善男信女的楷模。

安溪的广泽尊王，以“至孝”闻名于世。坐化前，因

家贫给人放牛，虽离家很远，他每天傍晚还是回家侍奉双亲，其父去世后，郭忠福就想方设法埋葬父亲。后来他偕母亲迁居南安诗山郭山下，更加孝顺母亲。

因“孝”成神的例子不胜枚举，台湾的“泰源宫”及长泰武安镇的“正顺庙”，供奉的是“英烈圣侯公”，是一位“至孝”。传说“英烈圣侯公”姓陈名耸，又名陈杰，乳名爽仔，从小父亡，孤儿寡母，生计维艰。陈耸对母亲非常孝顺，他因公务蒙冤入狱，其母沈氏闻讯杀鸡送至牢房，陈耸扯下鸡肉，留给母亲，自己啃鸡骨头，由于不慎，鸡骨梗塞咽喉，不治而死，死后尸体发臭，臭气弥漫县城，三天不散。县官惊奇，查明陈耸蒙冤入狱和行孝事迹，赶紧为其作法事，说也奇，此后，臭气尽散，代以香气，连续三天。陈耸的孝行孝德感天动地，万民举哀，后人建庙祀他，称之为“圣侯公”、“孝子公”。① 传说郭圣王名为郭义，福建莆田人，因为至孝，被皇帝表扬，建有孝子祠，因显灵平乱有功，邑宰上其事，诏改孝子祠为广泽尊王庙。②

台北市的瞿公真人庙，神生前以纯孝而闻名方圆百里。其母丧，痛不欲生，积薪置桌上坐而自焚。忽有一片黑云，自天下降，笼罩其身，摄之以去，村民感而建庙以祀之。③

民间传说故事中毫不掩饰地流露出对孝道观念的执著追求，同时也旗帜鲜明地表现出对不肖子孙的愤怒谴责。

---

① 陈建才主编：《八闽掌故大全·民俗篇》，福建教育出版社1994年版，第226页。

② 郑志明：《台湾的宗教与秘密教派》，（台湾）台原出版社1990年版，第177页。

③ 详见陈乃棨：《本市寺庙灵显传说·瞿公真人庙》，（台湾）《台北文物》第9卷第1期，第4275页。

在闽台各地盛传的雷公电母的传说就可以很好地说明这一点。台北市民相传电母本是一位很有孝心的妇人，丈夫身亡，因家贫，她将每日的米饭留给失明的家姑，自己吃些胡瓜子充饥，此事被其家姑知道了，家姑就自己吃胡瓜子，媳妇无奈只好把胡瓜子倒掉，此时恰好被眼差的雷公看到，将她打死。玉帝知道雷公误伤了好人，为表彰该冤妇的孝行，就封其为电母，电母的工作就是在打雷前，放出光亮，以免雷公再误炸好人。① 在莆田、顺昌、将乐、永定、屏南、漳浦、南安、南平等地流传的关于电母的传说与上述的内容几乎如出一辙。

民间传说故事缘何这般热衷于宣扬孝道事亲？究其因便是“百善孝为先”的伦理观历经数千年的延续，尤其是到了今天受市场商品经济利欲观的冲击，孝子贤孙已如凤毛麟角。像《红楼梦》开篇所云：“痴心父母古来多，孝顺儿孙谁见了？”这么多宣扬孝悌观念的传说故事流传至今，从另一层面说明了为父母者愿得孝子贤孙常伴膝头怡养天年美好而纯朴的愿望，而在现实中未必有子孙能尽孝赡养晚年，他们只好从宗教中去找寻一点孝亲心理的补偿与安慰。同时，又告诫为子女者要尽到为儿孙辈应尽的责任与义务——尽孝事亲、义不容辞，否则，必遭神人共弃！

（二）从忠君思想向外延伸的爱国主义精神

中国人的孝亲观念从家庭向整个宗族以至国家这个范畴扩散，就在全国上下形成了忠君爱国之风：在家尽孝事亲，入仕则尽忠报国。爱国英雄人物尽忠殉身后，极容易被后人奉为神灵。诸如前面介绍过的许远、张巡、雷海青

① 详见王一刚：《台北的传说九则·雷公与电母》，（台湾）《台北文物》第7卷第3期，第3380页。

等均因忠君爱国而成为神明。

在有关神明的传说中还不乏宣扬封建正统思想。据说郑成功当年率军时路过玉山，想要从玉山上凿一块玉石来当他的玉玺，但部下却全无收获，明明在山上是一块上等的美玉，凿下山后就成了普普通通的石头。郑成功等人又惊又怒，此时有一白发老人路过，自称是这里的土地公，众人忙问原因，他说玉玺是至尊皇上才配用，此外任何人都不能拥有。幕僚们有所怀疑，土地公点石成玉，就奉送一块玉石给郑成功，郑派人在上面刻上“赐国姓郑成功之印”，可是每次盖在纸上都变成了“南无观世音菩萨”，也许是天意不可违，郑成功只好将这玉印送给附近的观音寺。① 这显然是清人以后所编，以封建忠君思想为底基，编造出这一则传说。

闽南各地有许多“三公”、“三王”之庙，所祭祀的多是宋末抗元的忠臣义士，表现汉民族不忘故国，崇敬在民族战争中为国捐躯的忠烈，建庙塑像，藉垂不朽。三公庙多祀宋末忠臣文天祥、张世杰、陆秀夫。华安县华封镇湖底村的嘉应庙，主祀南宋末年祖孙三代忠贞不贰的魏天中、其父魏国祐、其祖魏了翁，俗称九龙三公。魏了翁与魏国祐在抗金、抗元斗争中为国捐躯。魏天中在护帝南下时在漳州被元兵围困，元将阿利罕逼瑞宗饮鸩自尽，魏天中为解宋主之危，便暗中换穿帝服，代帝饮鸩而殉难。明廷为表魏氏一门忠烈，特在其故里修建嘉应庙，并追谥为“九龙三公”。

漳浦县坑尾村的古公三王庙内祀三身王公，传说是民族英雄文天祥部下的骁将：大王公柳信，精医道，通药

① 详见荣峰：《南部传说七则·玉山》，（台湾）《台北文物》第7卷第4期，第3540页。

理；二王公叶诚，江湖侠客，武艺高强，会分金点穴，通晓堪舆地理之术；三王公黄勇，力大无比，有百步穿杨之术。三人义结金兰，同保宋室。当元兵追赶南宋的幼主时，他们率义军拦截元军，保护宋主逃走。南宋亡后，他们仍在漳浦抗元，直至以身殉国。后人为纪念爱国先烈，遂在是地建庙奉祀。因为在元朝统治下，民间讳称他们为“古公”，取“生人已作古”之义，所以称“古公三王”。①

凡举城隍庙，都会供有马爷。相传马爷乃项羽的坐骑——黑龙骓，项羽觉得自己无颜过江东，派人把黑龙骓牵回，那马见项羽不肯回江东，即投乌江而死，被祀为“神马爷”。② 台湾的五妃墓是明宁靖王五个妃子的坟墓。相传明末，皇室倾覆，明宁靖王携眷渡海来台湾依附郑成功。后郑克塽降清，宁靖王决心殉身宗社，五妃亦不约而同殉身保节。后人为表彰五妃的忠贞，奏请清廷为之建庙。五妃庙的右侧有一小祠名“义灵君墓”，是埋葬二位侍官的忠骨处，可见人们的“忠君”情结是何等的深厚。

台湾奉祀的“义民爷”就专奉那些为保乡卫民而英勇牺牲的忠烈义士，或为守土救民而捐躯、或为除暴安良而殉难的义人。其中多祀明代从大陆移民来台的创业先烈，或是追随郑成功光复台湾的忠军义士，或是清朝民族革命时为平乱而亡的乡民，或是护台抗日的忠义乡民。

上述传说与爱国主义传统美德是一致的，中国历史上早已形成了对民族、对社会高度负责，以民族、社稷为重为先的无私献身精神，脍炙人口的传说故事饱含着爱国主义精神，并用它朴实、实用主义的方式将这个优良传统代

① 详见王雄铮编撰：《漳州掌故大全》，漳州市图书馆（内部资料），2001年，第141页。

② 详见郑志明：《台湾的宗教与秘密教派》，（台湾）台原出版社1990年版，第165页。

代相传。

（三）“举头三尺有神明”——善有善报，恶有恶报

任何宗教在道德问题上都表明了褒善贬恶的坚定立场，民间宗教亦相信道德上的善恶效果，即善恶的福祸效应。佛教中的善恶业报、因果轮回说教，道教中的“承负说”都在民间信仰中打下了深刻的烙印。在民间传说中，随处可闻“为善善报、为恶恶报”的教化气息。老百姓相信，只要为善之人，必能成仙成佛，修成正果。正是基于这种想法，民间诸多的为善之人死后，人们就虔诚地奉祀他，希望善者能在遥远的天国行善依然，有求必应。

“彭祖高寿”是中国人孜孜以求的一大理想。相传彭祖真正的寿命只有20岁，但因为他为人乐善好施，心地善良，为八仙所垂青，八仙就每人赠送给他100年的寿命，因此彭祖就活了820年。① 在此，行善与高寿就有着直接的因果关系。而且，人们笃信，行善修善，会终成正果，得道成仙。

在中国的鬼神簿上，也不乏鬼神因行善而脱离鬼界、位列仙班的传说。其中以水鬼做城隍的例子为最，据传安溪的城隍原为水鬼，因其心地良善，九年不伤一生灵，而被封为安溪城隍。② 还传说一水鬼与其阳间叫李福的朋友，心地都很善良。水鬼狠不下心来抓替身下水，李福为超度水鬼朋友脱离鬼界，甘愿做替身，但水鬼还是尽力把李福救上岸。他们俩的善行与义举感动了天庭，玉帝就下旨：“李福之善，善冲霄汉，玉帝为之感叹；水鬼之义，义入冥地，鬼神为之感泣。善良可歌，义举可泣，为表彰仁

① 铃木清一郎著、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》（增订），（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第566页。

② 安溪县民间故事集成编委会编：《中国民间故事集成·福建卷·安溪县分卷》（印刷品），1988年，第15页。

义，令水鬼为巡河吏，即河署事，李福多善，增寿一纪。”无独有偶，长汀地方还传说一水鬼因其行善，心肠好，被阎君封为地方社公。①

很多神灵生前都是行恶之人，在某些因缘际会下，放下屠刀，立地成佛，成为众人敬奉的神祇。

清水祖师成神的传说与观音引渡玄天上帝成神的传说极为相似。据传清水祖师原为屠夫。一日，妈祖变为老妇在洗衣，清水祖师怜其老迈，代其洗衣，谁知衣服越洗越黑。清水祖师问其缘故，妇人告诉他从事屠宰业太脏，祖师顿悟自悔，回家后持刀剖腹，掏出肝脏，洗静后再收回肚中，妈祖见他能痛改前非，所以就度他为神。此传说与观音度玄天上帝的传说显然是相互混淆了。

民间宗教已吸纳世俗道德中的善恶观。信徒们相信，高高在上、洞察秋毫、有善必褒、有恶必惩的神灵，时刻都在监督人们修善弃恶。运用超自然的神力来奖善惩恶，无疑会加强世俗道德的心灵震撼力，正如一些地方城隍庙的楹联“善行此地心无愧，恶过我门胆自寒”、“做事奸邪任尔焚香无益，居心正直见吾不拜何妨”，与传说内容的思想相一致，它们均是借助神力来扬善抑恶的绝佳写照，为善成神、为恶受惩的神灵传说故事，无疑会起到积极的劝善效果。

虽然神话传说具有浓厚的迷信色彩，但是传说在不自觉中起到的客观的社会伦理教化功能却不容忽视，因为家喻户晓的传说故事中包含了对全社会已认同的共同的道德准则、伦理价值观的浓缩传承，这就使得神灵的传说在无形中寓含了许多合理的思想因素，以教导世人为善去恶、

① 详见长汀县民间故事集成编委会编：《中国民间故事集成·福建卷·长汀县分卷》（印刷品），1991年，第350页。

树德积德、孝亲爱国、讲仁讲义、自强不息等，这不仅能起到借古讽今的效果，让人明清事理，而且作为一种无形的力量在民间发挥着道德说教功能。

第二节　宫庙壁画

一　福建宫庙壁画

福建壁画源于何时现已无法确证，即便是福建绘画的历史，也无法确定有多长。明代徐㶿在《闽画记》中记载道："吾闽僻远，加以累朝丧乱之后，五季兵燹之余，文献莫征，遗迹澌灭，自唐以上无所得。"画史上对唐代福建画家鲜有记载，目前仅见清代黄锡蕃所著《闽中书画录》中的四位。而民间画工不少，与其他地区相似，民间画工在隋唐时已形成行会，且大多是绘塑兼工。闽南著名的漆线雕便是唐代民间画工在佛像工艺上的创造。他们大多活动在寺庙中。唐代时，福建境内的寺庙已达到547所，兴建宫观10多座①，如此众多的寺庙宫观，加上散落于乡间的民间祠庙，为宗教壁画留下了极大的生存空间。而且就全国而言，此时壁画达到了它的顶峰时期，边缘文化的向心力使福建文化易于对中原文化作出反应，所以可以推测唐时福建的宫庙壁画一定有很大的发展，只是随着建筑物的消失而湮灭了。

宋代，汉文化圈南移，特别是南宋定都临安，福建与全国政治经济中心相近，各方面都得以大幅度地发展，所谓"为今东南全盛之邦"，尤其是福建美术在这一时期大为发展，在画史上留下了重要的一笔，奠定了福建绘画传统的基础。宋代皇家画院大兴，福建有不少民间职业画家

① 陈支平主编：《福建宗教史》，福建教育出版社1996年版，第16、137页。

入选画院，如大观年间的费道宁、宣和年间的徐知常等等，院体画在福建有很大的影响。宋亡，皇室南逃入闽，必有众多的画院画家一起避难入闽①，薪火相传，院体的工笔写实画风对福建绘画影响很大。而宫庙壁画主要是写实的工笔人物画，因此在这样的画风氛围下，宫庙壁画必能得以继续发展，而不同于中原由于墨笔文人画的兴起，壁画呈现衰落之势。这一时期的宫庙壁画已无实物留传下来，但文献中有部分记载。如《八闽通志》上记："（兴化府学）宋咸平元年（998年），始有诏立学，进士方仪、陈翊愿人资助成之。嗣请于朝，赐地为夫子庙，郡人翕然输钱三十万，建正殿，塑先圣先师十哲像，绘从祀于两壁。"② 一般正统祠庙对壁画题材的选择比较正规。又如《夷坚志》中记载了这样一则故事："程虔卿，建安人……乾道三年（1168年）春月……酒酣，与同坐者入大中寺，至扣冰堂，绘匠方画佛壁……是夜，归舍醉寝，梦偕其友丁子和行抵别馆，逢两僧持梃大呼，向前肆击……梦觉，流汗浃于枕席，心怖营不宁，坐以待旦，诣丁生之门。方拟谈说，丁错愕止勿言，先叙所以，无一词异。于是相率往扣冰堂，正见两像，即梦中僧也。"③ 可见，正统寺庙佛堂一般画僧像，而且此组壁画十分写实，以至令人入梦，以为真人。民间宫庙中壁画题材的选择相对于此则比较随意。如汀州南寨石固庙，供奉石固大王，庙创自宋元丰年间（1078~1086年），壁画上题曰"绍定"（1228~1234年），乃"寨军自写其像于上也"。④

---

① 聂宗正：《明代宫廷中何以浙闽画家居多》，《美术观察》1997年第4期，第48页。

② 黄仲昭：《八闽通志》卷四五《学校》。

③ 洪迈撰、何卓点校：《夷坚志》第二册，《夷坚支甲》卷第十，中华书局1981年版，第794页。

④ 杨澜：《临汀汇考》。

明清之际，福建绘画高度发展，地域绘画传统就在此时形成，这种风格继承宋元的工笔写实画风，又融入了闽人的人文精神。明代福建几位颇有影响的画家，如入职画院的莆田人吴彬、沙县人边景昭，流寓金陵的肖像画家莆人曾鲸，都是以工笔见长。清代福建画史上很有代表性的画家长汀人上官周，善写人物，线条延绵遒劲，形神兼备，堪称工笔人物画的集大成者。宁化人黄慎对福建画坛影响深远，早年尤善工笔人物，画神仙故事、历史传说，而这些正是福建宫庙壁画中最常见的题材，蕴涵着闽人的风俗习惯、审美趣味。民间文化对上层文化有着天然的模仿力，职业画坛的工笔传统使民间传统工笔绘画得到进一步的发展，从保存至今的十几组清代宫庙壁画遗存来看，无一不是工笔画，其中不乏技艺高超的精品。例如，德化浔中龙图宫一组清末工笔水墨壁画，十分精美，色泽清新淡雅，经岁月的浸染，更显其古韵，特别是其中的“八仙图”尤为突出。“八仙图”分为两幅，一幅四仙。东墙描绘的是，月夜下，张果老敲击着渔鼓，韩湘子在一旁吹箫相和，吕洞宾端着酒杯在乐声中畅饮，汉钟离双手高举，仰望天宇，似在诗兴大发（图11-2）。



图 11-2　福建德化浔中龙图宫内壁画（八仙图之一）

西墙对应描绘的是，曹国舅端着酒杯频频向李铁拐劝酒，李铁拐则相背摆手似在说："不行，不行，醉了。"何仙姑与蓝采和都在思考着什么，一个眉眼低垂，一个翘首凝神。有意思的是蓝采和穿的是木屐，颇似一地道的闽南乡民，何仙姑也绾着典型的清制大盘髻，耳鬓插花。构图造型十分生活化，线条流畅，顿挫萦回间颇见功力。清代福建宫庙壁画已臻成熟，所用题材种类基本定型，后代的宫庙壁画大多延用此，几无变化。

福建的宫庙壁画所表现的题材内容十分广博，我们调查了福建地区的266座宫庙，壁画的内容分布如下表：

壁画内容	宫庙座数
主、副神传说故事连环图	53座
通俗小说、戏曲故事、历史典故图	75座
二十四孝图	37座
群神（八仙、十八罗汉、四大金刚、文殊普贤等）图	54座
三十六宫婆图	9座
三十六关将图	12座
十殿阎王图	16座
签诗图	12座
宗教仪式图	3座
祥瑞图（吉祥图案、吉祥绘画、山水风景）	41座
守将（八班、黑白无常）	15座
其他（唐诗图等无法列入以上类别的）	6座

以宫庙所奉主、副神的生平事迹和传说为题材的连环画，主要表现的是某一位仙佛从诞生到修成正果及之后为百姓除魔消灾的种种功绩和教化事迹，以宣扬神灵的无比神通和威力。以通俗小说、戏曲故事和历史典故为题材，所选用的小说，一类是历史演义小说，一类为神魔小说，共同点在于表现中国人的忠孝等传统美德。历史演义类小

说主要是选用《三国演义》、《杨家将》、《说唐》等。“二十四孝”图在福建各地的宫庙中经常见到，有官方和民间“二十四孝”壁画。群神（佛）图表现的神佛都是以群体、固定搭配的形式出现的。“十殿阎王”图数量非常之多，在创作上也有一定的程式可循。一般尺幅都比较大，中间绘厚厚的云气，将阎王的公堂和人魂的受刑处分开，突出公堂的肃穆和刑罚的残酷。签诗图将签诗配上图画，绘于墙上，别具一格。宗教仪式图主要表现迎神赛会的场面。民间吉祥图案中有相当一部分的作品是以民俗艺术中常见的祥禽瑞兽等吉祥图案为题材的。

福建宫庙壁画艺术是种集体性的艺术。它的创作者，民间画工很难受到系统严格的训练，他们的创作是在耳濡目染、相互影响、相互学习的情况下完成的，所以几乎没有单纯自己的风格，是种集体性的创作。而且宫庙壁画是面向所有的信众、百姓，这样的审美活动，不是个人范围内的自我情感体验，而是群体共鸣的情感体验和传播。宫庙壁画这种集体性艺术创作的艺术特征主要体现在传承性和地域性两方面。

中国乡村社会千百年来相对静止，生活和劳作方式一脉相承，所以中国传统民间美术也缺乏变异而更多的是对传统文化的陈陈相因，福建宫庙壁画亦是如此。闽水泱泱，闽山苍苍，环境的相对阻滞和交通的不便，为宫庙壁画提供了一个相对稳定的时间机制，使其千百年来缺少变化或变化幅度很小。同时，伴随着民俗的规定和在其约束下，宫庙壁画也一直传袭和延伸下去。现代的福建宫庙壁画，就整体而言，与所收集到古代宫庙壁画是一脉相传的，无论是题材，还是造型格局，基本一样，变化不大。民间宫庙壁画之所以具有这样鲜明的传承性特点，主要在于以下两个方面：

一方面，宫庙壁画的创作者绝大多数是生活在相对比较稳定的乡村社会中的民间画工，他们的生存环境比较封闭，生活方式也比较单一，在此基础上，他们的心灵意识易囿于隔绝封闭的环境中。这就使得他们在艺术表现过程中常常只能描述流传下来的情节内容、图案纹样，倾向于表现旧有格局，保留传统，或作横向交流与其他画工相互学习。所以民间画工在绘制宫庙壁画时，他们的创作思维，乃至某种技法都极有可能具有强烈的历史延续性。

另一方面，宫庙壁画本质上并不仅仅是种装饰艺术，其中蕴涵着群体的情感、审美意识和趣味，可以说这才是宫庙壁画创作的目的和意义所在。这种集体性的审美观念是画工创作的依据和标准，并一代代地传下来，在传承过程中，个人的创造力并不重要，因为背离传统的做法是难以为民众所接受的。存在于乡间千百年的宫庙壁画，它的形式、表现方式已成为一种“有意味的形式”，业已定型，具备了民众的情感底蕴和魔力。正如笔者在莆田做调查时听一农妇所言：“每次到娘娘庙（天后宫）拜拜，看到千里眼、顺风耳的画像就踏实。”人们看到宫庙中所熟悉的壁画，就能获得一种心灵慰藉和审美感受。艺术家贡布里希提出的“预成图式”的概念，正说明了根深蒂固的审美观念对民间宫庙壁画的传承性起了极大的作用。这个概念大致是指，人们在悉心观察和表现事物之前，对该事物原已形成的图像、程式等属于预览方面的心理因素，是一种历史或文化的传统习惯，是人们在相同的生活环境中、长期的实践中形成的对某些事物共同的识见、共同的经验，是种知音式的共同情感的期盼，它规定和约束着画工在绘制宫庙壁画时延续传统。

福建宫庙壁画在艺术创作上也体现出极强的地域性特点。不同的自然环境、历史条件造就不同人文性格的人

群，产生相对不同的风俗，这些不同作用于艺术，使得宫庙壁画呈现出地域间的差异，呈现出各地民间艺人集体性的智慧。

福建宫庙壁画所具有的这种传承性给宫庙壁画蒙上了厚重的历史色彩，艺术创作的各个方面经过了历史的筛选，形成了福建宫庙壁画一个显著的特征：程式化。题材、用色、造型等等，都具备了相对的稳定性，创作上有一定的规范。更为重要的是，宫庙壁画和神（塑）像一样也是百姓膜拜的对象，作为宗教崇拜的对象，客观上要求形象规范化、程式化。就如佛教造型中有“八十种好”的规定、因果位不同，造（绘）像的高度也不同，佛是120分，菩萨则是108分。民间宫庙壁画虽然无如此严格的规定，但无形中就有一种规范制约着民间画工的创作。因为只有程式化的东西才易为百姓所理解和接受，例如到妈祖庙看到的是妈祖传奇故事壁画，到临水夫人庙看到的多是三十六宫婆像，等等。这种程式化的艺术表现形式主要体现在以下几个方面：

在题材方面，福建宫庙壁画所绘内容就整体而言有两大特点。第一，反映的是民间文化，内容大多是选自通俗小说、地方戏曲和民间传说，远离和超越风云变幻的上层政治，几乎没有政治色彩浓烈的作品。第二，以描写信仰、鬼神世界为主体，反映时代特点微弱，尤其是现代宫庙壁画。它不同于精英艺术，把表现时代精神作为艺术创作的重要准则。这两大特点背后蕴含着民间宫庙壁画的创作原则——道德教化。从某种意义上说，中国文化是以道德规范为思想核心、以伦理教化为社会功利的文化。这种精神一代代地被贯彻于艺术创作中，所谓“图画者，莫不明劝戒，著升沉，千载寂寥，按图可鉴”。中国的民间社会具有强大的自我教化功能，体现在民间艺术上便是呈现

出强烈的伦理型审美倾向。所以是否具备道德教化功能成为福建宫庙壁画题材取舍的标准。民间流传的诸神传说及演义小说、戏曲故事中展现的忠臣良将，能成为宫庙壁画的一个重要题材，不仅仅是因为他们具有神性，更重要的是他们符合民众的道德理想，具有榜样的教育作用。分布于民间传说、戏曲小说中的典型人物、典型情节所体现出的道德观念为人们所接受和认同，作为一种理想人格从非造型艺术中被遴选出，成为壁画艺术的主题形象。可以说道德观念对壁画的思想指导是很深刻的。“二十四孝”图彰显的孝子，“十殿阎王”图表现的种种酷刑，“三国”图中关羽的忠和勇，都以直观可感的形象教育人们从孝向善，成圣成贤。

在造型方面，福建宫庙壁画是具有极强教化意义的艺术作品，除一些民间祥瑞图案外，绝大多数壁画是人物画。在艺术造型上，凡画历史人物，因绘古事，如衣冠服履、车旗伞帐，原型多不可考，民间画工又无法得到相关确切的历史资料，所以只求大概与象征；而画神仙鬼怪，更无从谈及写实，也只是凭借一些观念构形造像。因此宫庙壁画在艺术上一个重要特征便是“突破时空的造型”。历史时代已不是一种限制，例如武将的装扮往往是唐制的甲胄、兵器，文官大多为宋制的冠袍糅合元明清历代服饰加以综合而成。这一点在现存较早的清代宫庙壁画中也可以看出。如，闽侯青口灵济宫刁元帅府壁画绘制于清康熙年间，所绘“八将”，上身穿清代兵士常穿的长襟式短上衣，胸前有一圆圈，下身穿唐代的战裙，旁边站着的传令官则是典型的明代官员的打扮，头戴乌纱帽，身着盆领长袍。而且在一幅画上可能同时表现几件事又不相互矛盾，如莆田石室岩的“二十四孝”壁画。就民间画工本人来说，他们在艺术创作时力求“形似”、“好看”，只是他们

大多没有经过专门系统的训练，加上经济物质等条件的限制，他们又不可能进行十分精致的、费时费料的制作，所以大多数的民间宫庙壁画，艺术造型上往往与自然原型偏离较大，有些甚至比例失调，显得有些走样变形。当然，也有些宫庙壁画为画家所绘，艺术水平很高。例如，闽中古典人物画家李耕，在莆仙地区画壁画无数，其所作宫庙壁画雅俗共赏，基本上是介于工笔和写意之间，以写实为重的小写意画，线条简洁流畅，掺和着水墨的浓淡干湿变化，留给后人珍贵的艺术享受。此外，多角散点透视、互不遮拦等也是福建宫庙壁画的造型特点。

在构图方面，福建宫庙壁画的构图充分表现出我们民族的传统心理：求整尚全。构图讲究饱满充实，总是尽量将墙壁布满，满满当当，充满着喜庆的气氛。这在闽南的宫庙中表现得尤为突出。闽南的宫庙中喜绘连环画式的壁画，五六十格小幅图将两壁布满，周围小的空白处还绘上二十八宿、吉祥图案等。但连环画中的每一小格的构图，相对古代壁画则要简单的多，以人物为主，山石树木等背景则大为简化，有些甚至略去。古代壁画则比较注重背景的刻画，界画特别认真细致，层层叠叠，使整幅画显得饱满。此外，宫庙壁画的构图还讲究布局的对称。“对称”是传统的审美观念，民间特别讲究对称之美。民间宫庙壁画总体上都呈对称布局，例如：东壁画普贤，西壁画文殊；东壁画“三国演义”，西壁画“说唐演义”；东壁画“苏武牧羊”，西壁则画“精忠报国”等等。对称的布局使壁画呈现出整体的气势，而且百姓看了东壁壁画，再看西壁，会产生一种豁然开朗的感觉，立刻领悟出壁画的意思，明白当初绘制壁画的用意。所以这种构图成为宫庙中最常见的形式。

在用色方面，福建宫庙壁画的色彩基调是鲜明浓艳。

大红大绿形成强烈的色彩对比，产生醒目的色彩效果。它既是底层人民爽直性格与奔放情感的反映，又体现出他们直观的欣赏习惯。民间画工善于纯度极高的原色，不分浓淡深浅，随意而自然地平涂，用笔泼辣而毫不犹豫，一些水平较高的画工能够创造出鲜明而淳朴、热烈而和谐的艺术效果，令人感到轻松愉快。例如，闽侯灵济宫林氏宗祠内的“二十四孝”壁画为普通民间画工所绘，采用了单色平涂的方式赋色，基本用的是红、黄、绿色，色彩分明、鲜艳夺目却毫不刺眼。有些民间画工可能并不了解色彩调配理论，但经过年复一年的实践，他们也总结出一些配色方法，集中体现在民间画诀中。画诀对民间画工影响是很大的，可以说是他们进行用色时的理论指导，许多画诀与正统的色彩理论有着惊人的相似之处。例如，民间画工中流传一首配色歌：“软靠硬，色不愣，黑靠紫，真狗屎；红靠黄，亮晃晃，粉青绿，人品细……文相软，武相硬……红忌紫，紫怕黄，黄喜绿，绿爱红。”这首画诀不仅注意到了颜色的软硬之分，还注意到了同一类颜色中的冷暖效果。福建宫庙壁画中是有很多配色相当出色的作品的。

福建宫庙壁画是融合了福建民间信仰、神话传说、历史传统等因素而创造出来的。这些因素作为一种闽人的价值观念、审美理想、思维理性等精神因素，被综合在各种艺术图式中，成为一种创作模式，一种程式化的笔致、色调、造型原则等等而代代相传。

二　台湾宫庙壁画源流

台湾汉文化源自大陆，已是不争的史实了。自17世纪20年代，大陆汉民开始大规模移居开发台湾，经过明清三百余年的开拓经营，汉文化在此深深扎下根基。台湾美术文物大多是明清遗物，闪耀着中国明清文化的风采。文献

中对台湾画人的记载也是始于明清，这其中就有了对民间宫庙壁画的记载，如：乾嘉年间活跃于台南的福建同安籍画师庄敬夫“应台南寺庙之请制作壁画”①；道光年间的嘉义人林觉，在台南、嘉义、新竹一带活动，擅作人物画，为寺庙制作壁画，被称为“过去三百年间，惟一台湾出生的画家”②等等。

民间信仰讲究神灵来源的正宗性。移民为神灵修建的宫庙往往模仿家乡宫庙的建筑形制、内部布置，营造出一种与发源地相似的信仰氛围。所以绝大多数的台湾宫庙与福建祖庙十分相似，有些宫庙以聘请到闽籍师傅为荣，如鹿港天后宫1912年小幅维修时聘请泉州连姓匠师主持，1922年大修时，特邀泉州名匠王益顺坐镇指导，由其族人王树发持篙设计执行，同时聘请惠安名匠蒋仁勋族人雕刻看堵石座。③直到现代，也有一些闽籍民间画师为台湾宫庙绘制梁枋画、壁画等。

在这样的时代、人文心理背景下产生的宫庙壁画艺术是与福建宫庙壁画一脉相承的，有着诸多的相似之处。“台湾的绘画传自福建”，特别是宫庙壁画的主要画题——历史故事、宗教人物故事、民间传说，都与人物画紧密相连，而“台湾画家对人物画的师承也局限以福建画家为主”④。大批闽籍移民入台，自然包括许多艺术人才，当

① 萧琼瑞：《台南市艺术人才暨团体基本史料类编（造型艺术）》，台南文化基金会，1996年，第47页，转引自萧琼瑞：《府城民间传统画师专辑》，（台湾）“台南市政府”，1996年。

② 尾崎秀真：《清朝时代之台湾文化》，《台湾文化史说》，台湾文化三百年纪念会，1930年，第266页，转引自萧琼瑞：《府城民间传统画师专辑》，（台湾）“台南市政府”，1996年。

③ 李奕兴：《鹿港天后宫彩绘》，（台湾）凌汉出版社1998年版，第20页。

④ 林柏亭：《中原绘画与台湾的关系》，《90年台湾美术年鉴》，（台湾）雄师图书股份有限公司1990年版，第440页。

时“台湾的庙宇装饰艺术师傅大都是闽粤来的师傅，在此专门为庙宇工作，同时传授徒弟，一代传衍一代……”①如前面所提的曾作台南寺庙壁画的画师庄敬夫，来自福建同安。又如1920年左右，泉州画家吕璧松客居台南，与当地画师交流技艺，并收陈玉峰为徒，陈玉峰日后成为有着大量宫庙壁画传世的著名画家。返回大陆前，他将画稿尽数留赠于陈玉峰。现存于陈氏后人手中的一幅吕璧松的画稿——“台南迎妈祖风俗画”，详实地描绘了台南民间迎妈祖神像时的热闹景观。画面的第一部分是鼓乐仪仗队；第二部分是娱神的表演队伍，有戏剧表演、驱魔表演等等；第三部分是“妈祖”神轿的队伍，踩着高跷的“千里眼”、“顺风耳”威风凛凛地在前护驾，“妈祖”的大轿居中，鼓乐队收尾。这样的场面在福建民间的迎神赛会上十分常见，整幅画令人不禁想起莆田黄石谷城宫的“杨五郎游神”壁画，内容、构图、风格与其都十分相似。而台湾本土第一代民间传统画师“在庙画方面……往往是趁唐山师父来台工作时，悄悄从旁观察其所作所为，默记于心，返家后再迅速用笔记写下，描成图形”②。这里的唐山主要是指闽粤两地。此外，台湾的画师也常到大陆游学。曾绘制过东西精美宫庙壁画的台南著名传统画师潘春源、陈玉峰都几赴大陆各地游学，学习中国传统文化和画艺，“陈玉峰亦时常前往大陆，游历见习，并与当地画师论艺请益，厦门是他最常前往的地方”③。由此可见，台湾绘画继承福建绘画，在相似的宗教观念和审美情趣下，台湾宫庙壁画的创作深受福建宫庙壁画的影响。

从台湾宫庙壁画题材，我们可以看出基本上都包含在

① 刘文三：《台湾宗教艺术》，（台湾）雄师图书股份有限公司1990年版，第13页。

② 萧琼瑞：《府城民间画师专辑》，（台湾）“台南市政府”，1996年，第31页。

③ 同上书，第46页。

福建宫庙壁画的选题中。两地的壁画，比如大多取材于《三国演义》等通俗小说、流传于民间的历史典故和神话传说，以及闽台地区百姓熟知的地方戏曲故事等，除祥瑞图案外，基本都是古典人物画。在壁画的表现手法上，台湾的一些作品与福建的也极为相似。如《台湾民艺造型》提到一幅“金门庙宇中的瓷画砖”①，是一组绘制在瓷砖上的壁画，所以为近年的作品。壁画以小格连环画的形式描绘了“三国演义”的故事，连环画上方空白处描绘了“三十六关将”。这种小格连环式的壁画在台湾宫庙中，尤其是在较大的宫庙中比较少见，但这种形式却遍及闽南的宫庙中，是闽南宫庙壁画中最常用的形式。它往往是在两墙上对称地绘一组诸如“三国”、“封神”等通俗小说题材的连环画，连环画上方绘“三十六关将”、“二十八星宿神”或“十八罗汉”，形成满满当当、花花绿绿的整体效果。这组“金门壁画”与厦门江头济南宫、漳州南靖千家宫壁画几乎一样。此组壁画很有可能是闽南画师所作。又如“三十六关将”壁画是最富福建特色的壁画之一，三十六人各有自己的名号、武器法宝、坐骑，虽是以群体像出现，但各有个性，通常的构图都是分为两大幅，各列十八位神将。台湾也有“三十六关将”壁画，称为“三十六官将”，从名号到神将的坐骑与漳州芗城帝君庙“三十六关将”壁画完全一样，构图也是分为两大幅，可以肯定这必是从福建传入的。潘岳雄1980年绘制于台南县东势寥庆济宫的一组“三十六将”图，也分为两大幅，以青绿、藤黄为主调，人物排列整齐有序，使画面气势略显呆板，倒是与闽南乡间小庙的作品有几分相似。再如，在台湾常见的“十殿阎王”图的表现形式也与福建的一样，分为三个部

① 庄伯和：《台湾民艺造型》，（台湾）艺术家出版社1994年版，第108页。

分，上半部分是庄严的公堂，十殿阎王对来此的人魂进行审判，中间是厚厚的云气，云气下便是令人毛骨悚然的地狱刑场，展现着各种各样的刑罚。以台湾民俗馆的一幅“第十殿转轮王”壁画为例，第十殿转轮王执行最后的判决，职掌善恶转轮投生。这幅图中的转轮王占据了上半部分的一半篇幅，比旁边的判官、小鬼要大得多，手中握着决定人魂命运的判笔，显示其地位的崇高。下半部分描绘的是人魂如何投生。绘一二层小楼，分别有六个门（化生、卵生、士农工商、公侯将相、胎生、湿生），代表着投生后的六种结果。一楼各门前站着等待投生的人魂，如“公侯将相”门前站着的是前生行善之人，手捧官服官帽或珊瑚如意，进入门中，从二楼相应的门中投生，则成享受荣华富贵的公侯将相；而湿生、化生门中投入的是前生作恶多端的人的血水，他们已不具人形，出来的则分别是鱼、虾、鳖等水中的动物和苍蝇、蚊子、蝴蝶等昆虫。鲜明的对比给观者的教育意义是强大的。而福建的“第十殿转轮王”一般是画一巨轮，取“转轮”之意，轮上有几个出口，受审完的人魂进入巨轮，然后从几个出口投生而出（图11-3）。这与台湾的有着异曲同工之妙，正说明了两地文化观



图 11-3　福建仙游著名画家李耕的十殿阎王图（局部）

念的相似性。

台湾的宫庙壁画孕育于福建文化的母体内，在其发展过程中又有自身的特点。其中最主要的一点是“庙宇中的绘画多是出自有专习的艺匠之手，甚至也有国画家为庙宇作画”①，而且画师中存在着一个个的世系，全台大部分的宫庙壁画是由几个画师系统中的几代传人完成的。所以整体上台湾的宫庙壁画质量比较高，刻画细腻，着色精当，非常精美。在用色方面，虽然每一个画师在赋色方面有自己的喜好风格，但台湾宫庙壁画整体上有一种用色习惯，以青、绿、浅紫为主，尤其是佛青色运用广泛，以朱膘、赭石为辅，稍偏冷色调，配色十分素雅，鲜见对比强烈的用色，颇具文人画的气息，与金碧辉煌的门神画和艳丽繁复的梁枋、栋架彩绘形成鲜明的对比；在构图方面，台湾的宫庙壁画绝大多数都是独幅大作，往往一堵墙只一幅画，气势比较大，很少有小格连环画，即使是表现主副神的传说故事，也只是选取其中主要的情节，以独幅来表现，只有训练有素的画师才能很好地完成大幅壁画的创作。

三　闽台宫庙壁画的社会功能

（一）对环境的作用

壁画从其出现开始，就与环境不可分割，从属于环境是其特性之一，既从属于时代和社会这一大环境，又从属于直接依附于其上的建筑空间这一小环境。以环境意识为基础的壁画创作，题材选择、构图赋色等等造型手段的运用都受到环境的某种限定，以便适应环境的整体意义功能。所以壁画必然会反映出时代精神、社会审美理想等等，使人们通过壁画认识历史、认识现实，自然壁画也会

① 刘文三：《台湾宗教艺术》，（台湾）雄师图书股份有限公司1990年版，第181页。

对整个建筑主体环境产生重要的作用。尤其是宫庙壁画，它与公众的宗教信仰紧密相关，又存在于宫庙这一特殊的公共场所，所以它是一种有着特定意义的环境艺术。

就宫庙壁画对大环境的作用而言，主要体现在三个方面。

首先，宫庙壁画是一部保存了民间美术、民间审美趣味、民间信仰等一系列民间文化的历史，它是每个时代的产物，透过此，今天的人们可以对先民的喜怒哀乐有一个更为直观的了解，可以弥补正史记录上的疏漏，填补艺术史书的空白。例如，周宁林公宫的1811年“西游记”壁画，一组九幅，每幅为长卷分段式构图，九幅又形成连环构图。长卷分段式是传统的壁画构图，魏晋的石窟壁画中表现本生故事、佛传故事这些有情节的题材时多用此种构图。光绪年间福建的宫庙壁画通俗小说题材采用的多是现代常见的小格连环画的构图。所以林公宫壁画的创作时期可能就是福建宫庙壁画的转折期，从长卷分段式向连环式转变，这是福建民间美术史上的一条重要的史料。又如修建于明永乐十五年（1417年）名噪一时的闽侯灵济宫，至今留有当年宏大规模的痕迹，内有一座刁元帅府，供奉主神二徐真人的麾下先锋刁元帅，人们对其年代的断定一直很困难，因为在明代的《御制重修洪恩灵济宫碑》和康熙十年的《重修灵济宫》中都未提到刁元帅府的修建情况，加之年久失修，十分破败，很难考证。但其中的壁画给我们透出历史的信息。其描绘的是福州地区常见的“八班”，认真辨认斑驳的画面，笔者发现，人物下身穿的是各代均使用的铠甲式战裙，上衣是清代独有的士兵服式，长襟式段上衣，胸前有一圆圈。纵观福建宫庙壁画史可以看出，有清一代的壁画中会绘入有着典型清制装扮的人物，如清古田仕坂夫人庙中的仪卫像等着标准的长袍马褂，道光间

福州泰山庙中的仪卫像、光绪间的德化龙图宫内的何仙姑像、尤溪凤山福宫内的众女士像都梳着清汉族妇女流行的大盘髻，而清代以后就很少绘清制人物像，特别是到近现代，绘古典人物时多为唐宋时汉人的装扮。所以结合其他材料综合考虑，刁元帅府是建于清代或清代重修过的，而且大致应在康熙年间（图11-4）。再如，古田大桥镇临水



图 11-4　闽侯灵济宫刁元帅府壁画

宫是临水夫人祖庙，向来香火鼎盛，绘于1879年的陈靖姑传说故事壁画上留有许多香客的题言，从清代到民国时期的，因为留有详细的人名、地址，所以可以看出民间信仰的一些传播情况，例如第 38 回上留有“福省建宁府建阳县群玉乡均旁里石溪岩下隆兴社”的“高祖显”的一段题言，讲述了他和两位同乡受众乡亲的嘱托诚心诚意赶来迎陈太后及林、李二夫人的香火，还描写了陈靖姑的灵验法术，措辞语气十分虔诚，说明临水夫人信仰当时在闽北地区也很有地位。而莆田黄石北辰宫“请香”壁画则是一张详细的清代武当山地图，从山下歇脚的“草店”到山顶上的玄天上帝庙，一路上的地名和庙宇都仔细地标了

出来。

其次，宫庙壁画对当代的民间审美风尚、民间信仰等有着一定的影响。福建宫庙壁画是一种传承性极强的民间艺术，近百年来从内容到形式，都没有发生根本性的变化。人们信仰的审美趣味伴随着民间信仰一代代地传衍，影响着当代宫庙壁画的创作。笔者在乡间调查时发现，人们奉旧画为正宗，将其视为教科书一般，就连一些小庙在翻新时，也会依原样画下来，即使艺术水平不高，新作时，再让画工依原样而画，民间信仰和审美习俗随着壁画而传播。特别是民间神灵的传说故事图的传播对民间信仰有着更直接的影响。在宫庙壁画延续传统的同时，它还记录着其中发生的一些细微缓慢的变化。20世纪90年代初，在宫庙壁画制作中，特别是在闽南地区，出现一些瓷砖画，由画工画好样稿，烧制好直接贴在墙上。因为瓷砖这种材质较之灰土墙、壁画不易污损剥落，所以渐受一些经济实力较强的宫庙的欢迎。这种审美风尚的出现是与当地晋江地区成为瓷砖生产基地、民居中也是以瓷砖做外墙装饰密切相连的。也正是因为宫庙壁画创作中的传统力量，这种瓷砖画还未成为宫庙壁画中的主流。

最后，宫庙壁画中蕴涵着深刻的历史和现实意义。通过前文对福建和台湾宫庙壁画的整理和研究，我们可以很清楚地看出：古代福建是移民社会，福建美术以及福建文化都是根源于博大精深的中华文化中；台湾与福建地理相邻、血缘相亲、习俗相近、语言相通，民间信仰中的神灵多从福建传入的，而宫庙壁画更是与福建一脉相承。事实不可辩驳地证明，闽台文化同源，都从属于5000年的华夏文明，台湾文化是闽台区域文化中的一翼，是中华文化不可分割的一部分。

就宫庙壁画对小环境的作用而言，主要体现在两个

方面。

首先，宫庙壁画是对建筑起装饰美化的作用，这是壁画最基本的特质。壁画对环境的美饰不同于一般挂在墙上的绘画作品，它直接参与建筑空间的构成，对空间的作用也就更大，壁画使建筑更富有视觉的审美性。宫庙壁画是服务于宗教信仰目的的，虔诚的闽人在壁画制作表现出一种追求精致与繁复、华美与庄严的倾向。许多壁画作品都是民间绘画中的精品，将庙宇装点得或庄严肃穆，或娴静淡雅。如福清渔溪黄檗寺的隐元禅师故事壁画，水墨淡彩而成，墨气氤氲，颇具中国水墨人物之神韵，配合肃穆的禅堂，令人禅心顿生。又如连城莒溪天后宫天花板上的几幅“游鱼图”，刻画细腻真切，令人叫绝。几条鱼儿在水草间自由自在地游弋，仿佛顷刻间就会脱壁而出，层次分明的墨色将鱼儿的悠闲烘托出来，天后神像的“脸”上似乎也多了一份娴雅。再如长乐樟港显应宫由画家蔡群所作的几十幅大型壁画，构图缜密，线条挺拔流畅，色调和谐统一，具有很强的艺术表现力，将古色古香的庙堂点缀得雅意盎然。当然，还有很多宫庙壁画绘制得很粗糙，在艺术上称不上对宫庙的美饰，但这些画工的本意是想画好用来装饰的，只因水平等因素的限制，他们未能画出优美的作品。而在民众心里，这依然是对建筑的一种点缀，是对神的献礼，没有了它们，还觉得不合适，民间百姓是不会对“神的画像”作“美不美”的评价，他们看重的是有没有营造出神的气氛。

其次，宫庙壁画是宫庙建筑的有机组成部分，它对宫庙建筑功能能起一种强化和补充作用，宫庙建筑的实用价值通过壁画的艺术设计得以延伸，从而在文化品位上得到提升。宫庙壁画的选材大多与鬼神等信仰世界有关，神灵的传说故事、“封神演义”、“西游记”、“十殿阎王”、

签诗图等，满壁飞舞着的神仙菩萨，与供桌祭坛、佛幡吊挂、神像签筒等共同构成了一种神圣的宗教气氛，当人们置身其间时，浓郁的神秘氛围使人得到心灵的慰藉和精神的升华。例如厦门莲坂北山宫两墙绘满“封神演义”和“西游记”故事图，神仙法术、刀光剑影，纵横交错，其余空白处画二十八星宿，威风凛凛，似在天界巡视着下界的芸芸众生；南安荣溪宫内绘八仙、“封神演义”中的各路神仙、十八罗汉、三十六关将、观音等，完全是一神仙大全。民间信仰的泛神性、兼容并包性赫然于壁上。闽台宫庙壁画中还有为数众多的历史典故图，如荣溪宫内还有“东坡玩砚”、“琴高跨鲤”、“负薪读书”等二十余幅典故图，罗源飞竹延年宫内绘“岳母刺字”、“苏武牧羊”等图；霞浦溪南惠云佛寺内有“张松拜剑”、“渭水聘贤”等，仙游圆通寺绘有“琴操参禅”等几十幅历史典故图，台南天后宫内有陈玉峰创作的“虎溪三笑”、“羲之弄孙”、“庞德遗安”等多幅典故故事壁画。大量的历史典故故事图使宫庙建筑的艺术美得到提升，更富人文气息，更具文化品位，特别是一些由画家创作的宫庙壁画，如古典人物画家李耕在莆仙地区留下的许多珍贵的宫庙壁画作品，不仅烘托了宫庙的信仰氛围，而且将信仰空间同时成为公众的画廊，在这里人们获得心灵安慰的同时，还能增长知识，欣赏到高水平的绘画，提高艺术修养。画家通过一个个生动鲜明的艺术形象对宫庙建筑环境进行了完善和补充，使其成为展示精神的空间，充满了浓郁的文化氛围。

（二）教化与心理补偿功能

宫庙壁画是一种特殊的艺术品，它与绘画爱好者手中的绘画不一样，它是依附于宫庙这一特定建筑上的，是属于民间大众的。闽台宫庙壁画能够生存并得到百姓的认可和欢迎，深层次的原因是它所具有的满足人们潜意识中伦

理道德教化等多方面的需要。

首先，宫庙壁画的教化功能。以图案来进行道德教化，这在中国由来已久。伦理道德是中国文化的基石，占据着十分重要的地位，即《论语》所谓“道之以德，齐之以礼”，讲的就是要利用一切教育手段和社会舆论力量对人们进行精神上的熏陶，使其能形成好的习惯、信仰、观念，达到“内圣外王”的境界。这种高度强调的德育与造型艺术相结合，就形成了“知神奸”的绘画了。道德宣传和教化一直成为中国绘画的主要功能之一，誉为“画史之祖”的张彦远在《历代名画记》中对绘画的教化作用这一核心功能作了精辟的概括，“夫画者，成教化，助人伦，穷神变，测幽微，与六籍同功，四时并运”，以致“见善足以戒恶，见恶足以思贤”①，将绘画的教化作用与六经相提并论。自三代始壁画的教化功能就被人重视，孔子观周明堂四牖上的尧舜、桀纣之像，而知“兴废之戒”，慨叹“明镜所以察刑，往古者所以知今”。通过壁画鲜明的艺术形象来“明镜察刑”、“往古知今”，所起的作用自然不是单纯的说教可以比拟的。壁画的政治教化作用此时已确立，此后的壁画几乎全围绕着“礼治化”来创作。当壁画与宗教相结合，教化功能得到进一步的加强，而且更加偏重于道德伦理教化方面。对宗教的宣传几乎总是与劝善惩恶结合在一起的，从某种意义上说，宗教壁画中不同程度的都会有教化成分。闽台宫庙壁画中绝大多数的作品具有很强的教化功能，而且这也是宫庙壁画最主要的美学功能，具体表现在以下四个方面：

诠释宗教教义。我国的第一幅宗教壁画便是用于宣教的佛教壁画。壁画因其形象直观易懂、具有有效的宣传教

① 张彦远：《历代名画记·叙画之源流》。

育功能，一直为宗教所青睐，从某种意义上讲，中国壁画史也是一部宗教美术史。保留至今的辉煌的莫高窟佛教壁画、永乐宫壁画、法海寺壁画，堪称我国民族艺术的瑰宝。闽台宫庙壁画此功能的发挥，主要有两种形式。对正统宗教而言，例如佛教，主要画佛传故事，让人们了解释迦牟尼如何成佛、如何到处说法度人的经历，以及画佛经的故事，将深奥的佛理融入生动的绘画中，其中的典型之作当属泉州承天寺大雄宝殿后的12幅佛经故事图。如第4幅“丘井狂象”，画面上一人被一头野象追逐至一枯井，情急之下，他顺井旁的藤枝而下，谁料有黑白二鼠在上面咬啮藤枝，而下面的一条毒蛇昂首正向他吐出鲜红的信子，周围还有一群野蜂来蛰他。这则故事喻示人生无常，生老病死，种种灾难都会给人带来痛苦，以劝人们千万不要被利欲所迷惑，应顺其自然。理解了这12幅画，似乎对佛教的“四谛”、“八苦”也有了一点粗浅的了解。对民间信仰而言，没有系统的教义、教规，对信仰的宣传主要靠神灵的传说故事，所以很多民间信仰的宫庙中绘神灵传说的连环壁画，详细的图解使人们一目了然，对乡民来说，只要神灵灵验就可以拜了，一幅幅神灵大展异术的壁画正是最好最有力的佐证。

对神仙世界的着力描绘，坚定了人们信仰的信念。无论什么宗教信仰，都希望信徒能忠心于自己所奉之神灵。信仰之路漫漫无际，各个信仰派别都会使出全身解数来坚定信众的信念。宫庙壁画就是一个很好的工具。一方面竭力描绘神仙悠闲自在、歌舞升平的生活和随心所欲使出的种种幻术法力，吸引人们对神灵世界进行幻想。如宫庙壁画中许多十分精彩的八仙图，或畅饮美酒佳酿，或游戏人间，或协力与敌酣战，自由舒适的生活对生活在底层的百姓充满诱惑；“封神演义”、“西游记”等壁画上令人眼

花缭乱的种种法术，向人们说明神灵有多么厉害。另一方面通过观音、妈祖、临水夫人等传说故事的壁画教育人们，凡成正果的神仙菩萨得道前都是虔诚的信徒，修炼过程中历经千辛万苦、战胜一个个困难才成功的，以神灵偶像的成长经历给信徒无穷的鼓舞与力量。同时“四参图”、“六参图”等壁画向人们展示了诸如苏东坡、韩世忠等历史名人拜佛参禅的故事，连文豪骁将都诚心拜佛，更何况芸芸众生呢？

宣扬忠孝观念。这在闽台宫庙壁画的教化功能中表现得尤为突出，有关此的壁画也特别多。中国传统社会以仁为精神支柱，而孝悌则是仁之本。孔子倡导少年时就要“入则孝，出则悌”①，孝悌原则推行于国家社会即是忠君爱国，所谓“孝慈则忠”②。千百年来，忠孝一直是中国人的传统价值观。闽台宫庙壁画所选用的历史典故题材大多集中在“苏武牧羊”、“岳母刺字”上，莆田地区的“二十四忠”则遴选了历史上二十四位忠君爱国代表人物，“三国演义”壁画描绘了集忠孝结义于一身的关公形象，“杨家将”壁画塑造了杨家一门忠烈的光辉形象。进入宫庙中便能受到一次忠诚的教育，一次传统价值观的洗礼。而遍及全省各地宫庙的“二十四孝”壁画充分显示了闽人注重孝道的传统。福建民间信仰发达，孩童自小便会随着长辈去宫庙烧香求签，目光所及是一幅幅感人的孝子图像，身边还有长辈配着画面讲述的一则则孝子故事，而且这些孝子孝女与自己年龄相仿，这些都会在孩子的心灵上留下深刻的印迹。代代相传，孝道思想深入人心，“二十四孝”壁画所起的作用不可忽视。所以忠孝观的宣传集中

① 《论语·学而》。

② 《论语·为政》。

体现了宫庙壁画的教化作用。

明辨是非，扬善去恶。最能体现宫庙壁画扬善去恶教化功能的自然是形形色色的地狱十殿图了。冥界是阴森恐怖的，有着各种各样可怕的刑罚，鲜血淋漓的画面给人极强的视觉冲击力，使人们印象深刻。中国人历来相信因果报应，“善恶到头终有报”，地狱图从反面告诫人们要行善修持，莫要作恶作孽，否则死后会到阴间受苦受难的。这种教化作用是生动形象的，易为人们理解和接受。

其次，宫庙壁画是民众的精神承载。闽台宫庙壁画的产生、发展、传衍和变化都是建立在闽台区域文化的基础之上的，是一种公众意识，反映的是群体精神。闽台宫庙壁画亦如民间信仰具有功利性，精神上的功利，对于闽台百姓来说，宫庙壁画的一项重要作用就是他们精神的承载物，是他们向神灵传递苦心祝祷和美好祈愿、获得心灵慰藉的手段之一。每一幅宫庙壁画都是由信徒出资捐献的，上面都有题献者的名字。题献了壁画，也就意味着积了功德，在神灵面前许了愿望，此后，题献者在心理上就有了一层保障，多了一层安慰，认为冥冥中神灵一定会保佑自己的。例如，莆田城厢宫历堂的“招来百蝠”与“扫去千灾”两幅壁画就是一位信徒出资主动要求庙方为其画上的，以求神灵保佑其家人平安。也因为如此，民众对宫庙壁画能否再现客观物象并不太在意，对一些艺术水平很低的宫庙壁画作品采取一种十分宽容的态度，对他们来说，主观上满足精神需求和内心愿望才是最重要的。

最后，宫庙壁画是民众现实生活的一种补偿。现实生活中如果某种需要得不到满足，人们往往求助于艺术，以获得某种补偿，达到心灵上的平衡。宫庙壁画正是具有这种补偿功能的民间艺术，特别是乡间的宫庙壁画表现得更为明显。福建境内山峦众多，许多乡村交通不便，环境比

较闭塞，生活也就相对平淡、枯燥，娱乐活动比较少，大红大绿、绚烂多彩的壁画给平日沉寂的生活增加一份活力与润饰，壁画中表现的历史故事、传说故事，又可以成为人们闲来时的谈资，这样可以释放平日精神上的压抑，以心理上的平衡补偿物质世界的失落。又如，由于历史的原因，台湾文化中多了一份异质的东西，如今民众特别注重中华传统文化，掀起了一波“文化反省”的浪潮，而宫庙壁画正保存了中华传统文化，有传统水墨画、蕴含传统价值观的历史故事，饱含中国精神的书法，等等，游历宫庙无疑获得一次很好的传统文化的熏陶与满足。

第三节　媚神歌舞

宗教音乐与宗教舞蹈是孪生兄弟，原始人在祭祀神灵时，少不了要载歌载舞，希冀通过动听的音乐和欢快的舞蹈来博得神灵的欢心，进而获取神灵的保佑。《尚书·尧典》中的“击石拊石，百兽率舞”，描写的就是尧舜时代氏族部落成员披着各种兽皮，用手击打石块，合着节拍载歌载舞，举行宗教仪式时的情景。在上古时代，宗教信仰与人们的生产、生活极为密切，歌舞成为祭祀神灵的主要内容之一。当时主持宗教仪式的巫觋都是能歌善舞，可以说是最早的职业歌唱家和舞蹈家，郑玄《诗谱》指出：“古代之巫，实以歌舞为职。”《说文》释“巫”字为“祝也，女能事无形，以舞降神者也”。实际上，世界上所有的民族在举行宗教仪式时都少不了歌舞活动。

在闽台民间，还保留一些原始的媚神歌舞，如闽台的拍胸舞最初是在庆贺丰收时表演的一种酬神的舞蹈，后来逐渐发展成为在岁时节庆和迎神赛会时表演的节目，甚至还成为一些乞丐乞食的一种手段。表演者裸体赤脚，断发

文身，群体聚跳，舞蹈动作多模仿动物或昆虫，因人而异，有“老鼠逐”、“蜈蚣展须”“老鼠击洞”、“青蛙扫蚊”、“玉驴颠步”、“金鸡独立”、“大阉鸡行”、“蟋蟀跳”、“斗牛步”、“蜘蛛放丝”等等，风格粗犷奔放。从舞者裸体赤脚和舞蹈动作多模仿动物或昆虫来看，拍胸舞带有浓厚的原始社会舞蹈的色彩，许多舞蹈动作与华安仙字潭摩崖石刻裸体舞者的图像很相似，很可能也是闽越族宗教祭祀舞蹈的遗存。

台湾高山保存着许多原始文化的遗风，三国时沈莹的《临海水土·异物志》、《隋书·流求传》都记载了台湾高山族的歌舞活动。直到明清时期，台湾高山族仍保存着浓烈的原始艺术的气息，“收成则舞，猎归则舞，出战则舞，酬神则舞”，俗称“番舞”。[①] 舞者十余人至数十人手拉着手，围绕着熊熊燃烧的篝火，有节奏地跺脚、跳跃、摇身、摆手……舞蹈所反映的内容也多与宗教祭祀有关，他们相信通过载歌载舞，可以博得神灵的欢心，赐福祛灾。“番戏”是在庆贺丰收或祭祀神灵时表演，土著居聚集在一起，通宵达旦地又唱又跳。康熙年间诸罗知县周钟瑄曾观看了“番戏”表演，并赋诗四首描述“番戏”表演的情景。[②] 乾隆年间巡台御史范咸也有《加藤社观番戏诗》两首。[③] 从周、范二氏诗歌所描绘的情景看，“番戏”实际上并不是戏剧，而是地地道道的歌舞，故后世人又称之为“山地舞”。

三国以后，汉民族的宗教信仰及其祭祀歌舞随着汉民族的南迁相继传入闽台，形成了许许多多新的宗教祭祀歌

---

① 转引《台湾省通志》卷六《学艺志·艺术篇·舞踊》，台湾文献委员会编印。

② 《番社采风图考·番戏》。

③ 同①。

舞形式，成为宗教祭祀活动中重要的内容。

闽台地处亚热带，气候炎热潮湿，加上医药卫生条件差，所以在古代经常发生瘟疫，人畜安全严重地受到危害。古人以为瘟疫乃瘟疫鬼散布瘟疫毒气所致，故各地都信仰名号不一的瘟神疫鬼，每年五月或七八月以及瘟疫流行时，各地都要奉行祭仪，驱逐疫鬼。大多数驱逐疫鬼仪式沿袭了古傩的某些形式，比较恐怖，妇女小孩不敢观看。但有的地方举行歌舞活动，讨好疫鬼。① 如福建三明、南平、建瓯等地，送瘟神疫鬼出海的祭仪中有歌舞活动。据调查，在送瘟神疫鬼的队伍中，有20多人组成的“舟歌队”，其中一个打鼓兼领唱，其余人以号子伴唱，表演者手持一用竹片纸糊成的船桨，边唱边做划船状。演唱内容均为历史上的一些英雄人物（如杨家将、薛家将、三国演义、瓦岗寨）的故事，配合舞蹈队表演，寓意以英灵来威慑瘟神疫鬼。舟歌队将瘟神疫鬼送至城门口，即唱最后一句“家家户户得平安”。舞蹈队由带着各种狰狞面具、手持各式道具的“无常”、“八大将”、“五路神”、“张天师”等组成，他们伴着“送船歌”边走边舞，滑稽可笑。② 这种祭祀仪式的歌舞活动，实际上继承唐代大傩的某些仪式。③

传统的岁时节庆往往与宗教信仰活动紧密地联系在一起，因此伴有各种娱神的歌舞活动。以元旦及元宵为例，闽台各地最盛行的是扮鬼、弄狮、闹伞等歌舞活动（图11-5）。在台湾，“元旦起至元宵止，好事少年装束仙鹤、狮马之类，踵门呼舞，以博赏赉，金鼓喧天，谓之‘闹厅’”④。

① 详见汪毅夫：《闽台社会与文化》，海峡文艺出版社1994年版。

② 详见杨嘉震：《闽北的傩舞及傩文化活动》，《群众文学研究》第11辑，1989年8月。

③ 《新唐书》卷一六《礼乐六》，中华书局1987年版。

④ 高拱乾修：《台湾府志》卷七《风土志》。

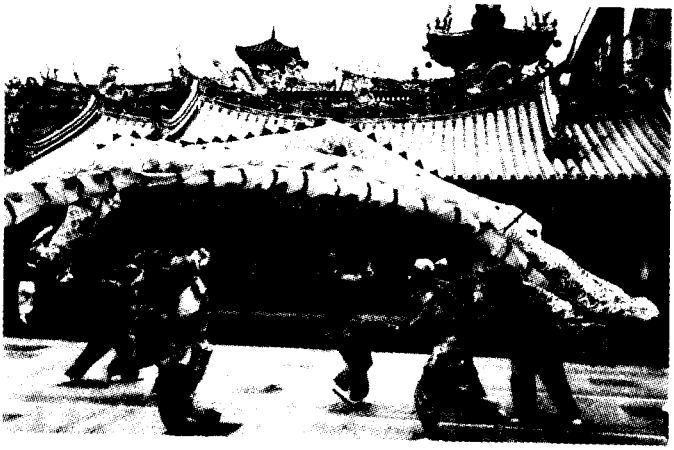


图 11-5　舞龙媚神又娱人

此俗源于福建，如漳州平和“元日……诸少年或装束狮猊、八仙、竹马等戏，踵门呼舞，鸣金击鼓，喧闹异常”①，龙海“元日至元宵，童子多戴面具游戏，夜则燃鱼龙竹马灯，金鼓朝喧，丝肉夕奏，并集喜门式歌且舞”②。扮鬼、弄狮、闹伞之类的歌舞活动固然带有娱乐的性质，但其本意则是驱逐疫鬼，是从古傩中演化出来的。

在闽台民间，每逢神灵诞辰，必举行祭典，在一些隆重的祭典上往往还有以歌舞或戏剧表演来媚神（图11-6）。迎神赛会的祭祀歌舞活动至迟在宋代就流行于八闽大地，时人刘克庄曾对当时的祭祀歌舞作了一些描述，他在《神君歌十首》其六中写道：“村乐殊音节，蛮讴欠雅训；老儒无酌献，歌此送相迎。”③他在《又三首》诗中云：“冠盖幢幢有许忙，直从墟市到球场；宝珠似得于佗冢，卉服

① 乾隆《平和县志》卷一〇《风土》。

② 乾隆《海澄县志》卷一五《风土志》。

③ 刘克庄：《后村先生大全集》卷二三《诗》。

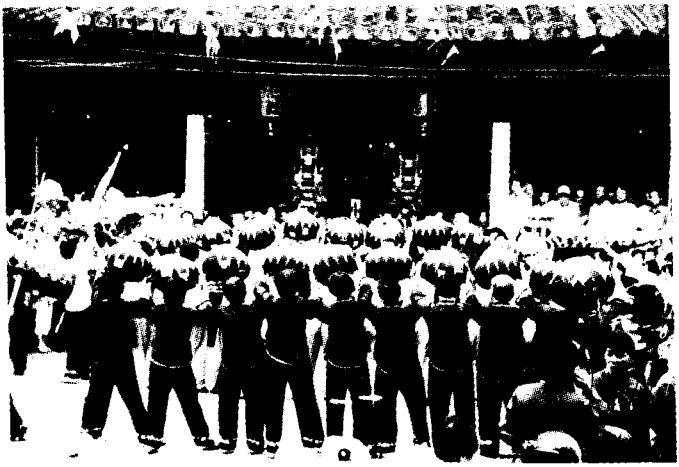


图 11-6　歌舞媚神

疑来自越裳。鬓雪难勾小儿队，眼花休发少年狂；几时游女归蚕织，勿学施朱与约黄。”① 宋代闽南保生大帝信仰影响颇大，时人杨志曾作“迎享送神之词”，并谱成歌曲，让百姓在祭典上演唱。不久，庄夏也撰词谱曲，“俾乡人歌而祀之”②。

宋代以后，迎神赛会与祭祀歌舞的关系更加密切了。特别是明清以来，在闽南和台湾各地的迎神队伍中，都有乐队跟随，边走边奏各种音乐，队伍内亦有乐队演奏，并有艺人或能歌者演唱南音，还有一些舞蹈形式如花鼓弄、宋江阵、采菱舞、公背婆、火鼎公火鼎婆、驶犁歌等经常在迎神赛会上演出。

花鼓弄又名弄花鼓、车鼓弄、车鼓戏等，舞者仅两人，一男一女，男为丑角，女为旦角。男悬大鼓在前，两手击鼓；女舞者一手执伞，置于肩上，旋转不息，俗曰“弄鼓花”，一手摇动蒲扇（台湾为槟榔叶扇），莲步姗姗，

① 刘克庄：《后村先生大全集》卷二一《诗》。

② 乾隆《海澄县志》卷二二《艺文志》。

妖娇作态。两人或前或后，一唱一答，配以管弦，扭舞不息。台湾人称花鼓弄为车鼓弄、车鼓戏等，由闽南传入，从曲调、歌词到舞蹈形式，基本与闽南相同，很受台湾人欢迎。《彰化县志·车鼓诗》云："岁稔时平乐事多，迎神赛会且高歌；哓哓锣鼓无音节，举国若狂看火婆。"

宋江阵表演人数多至108人，打扮成《水浒传》中的108将，每人手持兵器，两人一排，列成兵阵，由一名旗手领先，敲锣击鼓，或表演各种武术，有单打、双打、全体对打等，或排列成种种阵容。大规模的游神活动，宋江阵多跟随表演。由于宋江阵与台湾历史有密切关系，所以在台湾，宋江阵深受百姓的喜爱，不但有男宋江阵，还有小孩宋江阵、女宋江阵。郑成功反清复明和收复台湾，其部下多是福建绿林好汉，梁山好汉自然成为他们心目中的英雄，因此郑成功以"宋江阵"来训练军队。郑成功经营台湾，采取"寓兵于农"的政策，继续以"宋江阵"演练军队。清朝统一台湾后，社会动乱，乡民组织自卫，聘请武师教练青年子弟，操练"宋江阵"等武艺，在台湾形成尚武风气。民国时期，在迎神赛会上，"宋江阵"既是媚神的重要活动，也是青年人展现高强武艺的大好时机（图11-7）。①

采菱舞通常由一少女扮做采菱女，两手摇一纸船，且摇且舞。另有数人扮做鱼虾龟蛉，来回穿梭表演，别有一番情趣。

公背婆由一名舞者扮演，上身扮做妙龄少女，满头花粉，身穿短花衫，手持一条鲜艳手帕，下身扮老翁，头戴破帽，身穿黑色短衫，面部堆满皱纹，鼻下两撇胡须，两手反背；上身扮做女人，穿印花短裤，两肢跷在后面，露

① 详见凌志四主编：《台湾民俗大观》第一册，（台湾）大威出版社1985年版，第13~16页。



图 11-7　台湾迎神赛会上常见的“宋江阵”表演

出一双莲足。舞者将偶人套住腰间，两手攀住偶人两肩，状似老翁背一少女，一面挥动手帕，做出种种娇态，在现场踟蹰而行，或做成老态佝偻之状，或进或退，滑稽百出，令人捧腹发笑。

火鼎公火鼎婆由三个人表演，分别扮演老夫妻和女儿，老夫妻抬着火鼎，女儿就着柴火，边走边舞，诙谐滑稽，颇受群众欢迎。

驶犁歌表演以一小头戴纸糊的牛领头，佝偻前行，做犁田状。一人扮做农夫，扬鞭执绳，随在牛后，叱牛耕耘。另有两人扮演农村少女，手持纸伞，随在农夫左右，一进一退，载歌载舞，做与农夫谈情说爱状。农夫后面还有一老翁和一老妪，扮成少女的父母，不同意少女与农夫谈情说爱。他们边唱边舞，诙谐百出。后面还有乐手数人，弹琴操弦，敲打铜钲伴奏。①

上述舞蹈形式除了驶犁歌为台湾特有歌舞外，其余的均从福建传入台湾，在迎神赛会上经常可以见到。

① 参见《台湾省通志》卷六《学艺志·艺术篇·舞踊》，台湾省文献委员会编印；凌志四主编：《台湾民俗大观》第一册，（台湾）大威出版社1985年版，第1~31页。

第四节　酬神戏剧

闽台戏剧文化源远流长，远在唐代咸通年间（860~874年），福州、莆田等地就有百戏演出的记载。宋代以后，在北方戏剧传入福建的同时，福建土生土长的戏剧也应运而生。明清时期，福建戏剧逐渐定型，并随着移民传到台湾，成为闽台民间文化生活的重要内容。由于闽台地方戏剧的剧种多达四五十种，传统剧目数以万计，均为全国之冠，故素有“戏剧之乡”的美称。

闽台地方戏剧的繁荣，原因是多方面的，其中宗教祭祀活动对闽台地方戏剧的形成和发展起着非常重要的作用。在福建，演戏酬神的传统至迟在宋代就已形成（图11-8），如漳州府每年“秋收以后，优人互凑诸乡保作淫



图11-8　宫庙前的古台戏

戏，号‘乞冬’。群不逞少年，遂结集浮浪无赖数十辈，共相唱率，号曰‘戏头’。逐家聚敛钱物，豢优人作戏，或弄傀儡（即提线木偶戏），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”①。泉州、莆田等地的演戏酬神之风不亚于漳州。②

明末清初，随着福建移民的大批入台，演戏酬神之风也带到台湾。清代，闽台演戏酬神蔚然成风，所谓“神祠、里巷，靡日不演戏”③。

首先，岁时节庆要演戏酬神。以元宵节为例，俗传正月十五为“天官赐福”之日，故元宵节前后各地好戏连台，有关文献记载颇多。《闽中纪略》称：“闽俗元宵节，自十三夜，街上张灯，陈百戏。”④在台湾，元宵节演戏酬神之风比福建有过之而无不及。志称：“上元节，每神庙演戏一台，俗号‘打上元’”⑤又称：上元节，各地“演大、小剧，延道士讽经”⑥。郑大枢在《风物吟》中生动地描述了元宵节演戏娱神的情景：“花鼓俳优闹上元（优童皆留顶发，妆扮生旦，演唱夜戏。台上争丢目采，郡人多以钱银玩物抛之为快，名曰花鼓戏），管弦嘈杂并销魂。灯如飞盖歌如沸（制纸灯如飞盖，箫鼓前导，谓之闹花灯），半面佳人恰倚门。”⑦实际上，几乎每个传统节日都有演戏酬神活动，有的演戏酬神的规模并不亚于元宵节。如台湾“二月二日或十六日，各街社里逐户敛钱，宰牲演戏，赛当地土神，名曰合福”⑧。中秋节，“山桥野店，歌

① 陈淳：《北溪先生全集》卷二三《上赵寺丞论淫祀》。
② 参见真德秀：《西山文钞》卷七《再守泉州劝农文》；刘克庄：《后村先生大全集》卷二一、一〇、二二、二三、二六、四三。
③ 朱景英：《海东札记》卷三《记习气》。
④ 许旭：《闽中纪略》癸集卷二〇。
⑤ 咸丰《台湾府噶玛兰厅志》卷五《风俗》。
⑥ 光绪《安平县杂志·节令》。
⑦ 谢金銮：《重修台湾府志》卷八《艺文》。
⑧ 高拱乾修：《台湾府志》卷七《岁时》。

吹相闻，谓之社戏”①。

其次，神诞日要演戏酬神。闽台民间神灵众多，据《泉州旧城铺境稽略》统计，仅泉州城厢就有各种神灵132名，一年中的神诞日多达102天。台湾地区的神灵更是不计其数，据统计，一年之中，台湾的神诞日竟有308天之多！每逢神诞日，村民便筹集资金，聘请戏班，演戏酬神。志称：“俗尚鬼神，故多演戏。”② 至今遗风犹存。闽中、闽南、台湾地区，神诞日演戏酬神之风最盛。志称：厦门“赛社演剧，在所不禁”③。金门“里社报赛，或演大梨园至三五日”④。在台湾，“神诞，必演戏庆祝”⑤。“盖台地最喜演戏，多以古人报赛里社粉饰太平。”⑥“俗尚演剧。凡寺庙佛诞，择数人以主其事，名曰‘头家’。敛金于境内，作戏以庆，乡间亦然。”⑦“台南郡城好尚鬼神，遇有神佛诞期，敛金浪用……装扮杂剧。”⑧ 类似的记载史不绝书。有时神诞节演戏酬神会一连数个月。据1926年对台湾3476座寺庙的调查，每年祭祀费用18.8万多元，其中演戏费用4.4万多元，占全部费用的24%，由此可见演戏酬神在民间信仰中的地位。⑨

除了岁时节庆、神诞日要演戏酬神外，祭祖、婚丧喜庆、寺院落成、神像开光点眼、祈雨、迎春大典等等，经

① 高拱乾修：《台湾府志》卷七《风土志》。

② 民国《石码镇志》第一册《民俗第三·杂俗》。

③ 道光《厦门志》卷一五《风俗记》。

④ 民国《金门县志》卷一三《礼俗》。

⑤ 康熙《诸罗县志》卷八《风俗志》。

⑥ 同上。

⑦ 唐赞袞：《台阳见闻录》卷下《风俗》。

⑧ 光绪《安平县杂记·节令》。

⑨ 邱坤良：《日据时期的台湾戏剧》，《历史月刊》第37期。

常要演戏酬神（图11-9、11-10）。《诸罗县志》载："家有喜，乡有期会，有公祭，无不先以戏者。"① 新竹县"凡诞



图 11-9　宫庙前新戏台

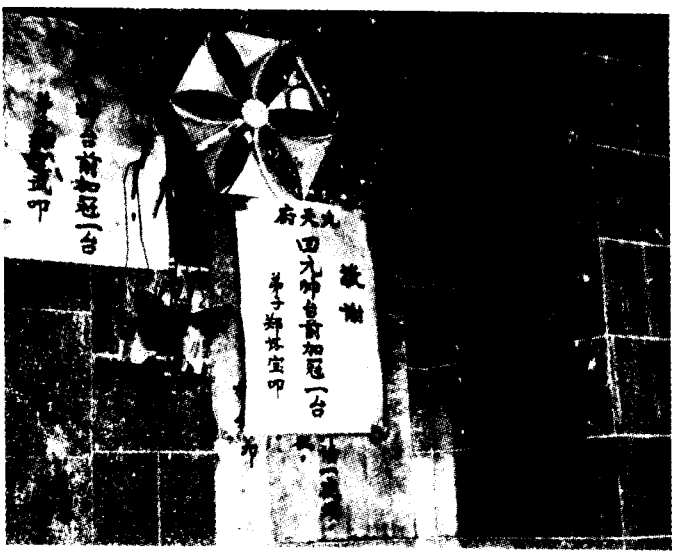


图 11-10　演戏酬神的布告

① 康熙《诸罗县志》卷八《风俗志》。

子酬神，生辰赛愿，各演杂剧，宾朋庆贺”①。由于宗教祭祀与戏剧的紧密结合，一方面推动了闽台宗教信仰的发展，另一方面也促进了闽台地方戏剧的繁荣，从而为民间文化生活注入了生机和活力。宗教祭祀对闽台地方戏剧的影响，归结起来主要表现在以下几个方面：

（一）促进了剧种的形成和演戏戏班的剧增

一方面，由于宗教祭祀的需要，从江浙等邻省传入的剧种很快地在闽台民间扎下根来，并开花结果成为闽台戏剧的重要组成部分。与此同时，闽台土生土长剧种也如雨后春笋般地涌现，以适应不同方言区和不同的宗教祭祀活动聘请不同剧种的演戏酬神演出的社会需求，如台湾地区“酬神唱傀儡班，喜庆、普渡唱官音班、四平班、福路班、七子班、掌中班、老戏、影戏、车鼓戏、采茶唱戏、艺旦唱等戏，迎神用杀狮阵、诗意故事、蜈蚣秤等件”②，使闽台地方戏剧的剧种不断增多，达到四五十种之多，居全国首位。另一方面，频繁的演戏酬神活动为戏班提供了可靠的客户来源，许多专业戏班纷纷组织起来。明清以后，闽台各地戏班剧增，数量相当惊人。如康熙年间，莆田一县至少有戏班28个，乾隆二十七年（1762年）仅莆田瑞云祖庙《志德碑》所记载的联名立碑的戏班就有90多个。仙游县有60多个，还有许多以地名命名的乡村小戏班，甚至出现了女艺人组班授徒的现象。福州流传有儒林班、平讲班、江湖班、徽班等剧种，每个剧种都有不少戏班，活跃于城乡各地，如儒林班就有30多家。福州府属各地也组织了许多儒林班。流行于闽南的梨园戏有15个戏班，高甲戏班更多，仅晋江、南安等县就有上百个戏班。潮剧在闽南

① 郑鹏云：《新竹县志初稿》卷四《风俗志》。

② 光绪《安平县杂记·风俗现况》。

地区也颇为流行，清末仅云霄县就有潮剧专业戏班30多个，诏安县有近20个专业戏班。改良戏的戏班最多，民国时仅龙溪一县就有各种类型的改良类戏班200多个。台湾省的戏班数量也很多，清乾隆时就有数十个戏班，朱景英在《海东札记》中写道："里巷靡日不演戏，鼓乐喧阗，相续于道。演唱多土班小部，发声诘屈不可解。谱以丝竹，别有宫商，名曰下南腔。又有潮班，音调排场，各有殊异。郡中乐部，殆不下数十云。"

戏班之所以如雨后春笋般地涌现，根本原因在于各地演戏酬神的客观需要。因为演戏酬神，请外地戏班演出，既不方便，开支又大，语言有时也不相通，所以各地就自己组织戏班，如闽清"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"①。连城县姑田一带寺庙众多，庙会频繁，每逢神诞日便演戏酬神，由于这里地方偏僻，请外来戏班有诸多不便，百姓便自己组织戏班演出，清末有数十个戏班活跃于这里城乡各地。台湾在清代已形成"好巫、信神、观剧"②三位一体的习俗，最初多是聘请福建和广东的戏班到台演出，后来便自己组织戏班，出现了数十个专业戏班，还有不少业余戏班。

（二）一些剧种脱胎于宗教祭祀仪式

僧尼道士在举行庄严肃穆的宗教仪式后，为了吸引群众，做到既"酬神"又"娱人"，往往还有一些余兴表演。这种余兴表演比较轻松活泼，甚至有一些戏剧成分，把宣讲教义寓于娱乐之中。明清以后，随着道教、佛教的世俗

① 民国《闽清县志》卷五《礼俗志》。

② 康熙《诸罗县志》卷八《风俗志》。

化，形成了某些从宗教仪式中孕育出来的剧种，最典型的例子是闽南的打城戏。打城戏在未成为剧种之前，是僧尼道士在打醮拜忏时举行的一种宗教仪式，即灵桌上安放一座纸棚的城池，象征阴间的九层地狱，道士僧尼作法后打破城池，寓意打破地狱拯救出受苦受难的亡魂。后来为了满足群众的要求，增加故事性，并吸收了梨园戏、高甲戏、木偶戏的某些表演形式，在拜忏、盂兰盆会和水陆大醮上搭台演出，具备了戏剧的雏形。“打城”有“打地狱城”和“打天堂城”之别：打天堂城是演芭蕉大王巡视枉死城，下令小鬼释放屈死冤鬼；打地狱城是演地藏王大开鬼门关，放出无数冤鬼。打地狱多由和尚表演，打天堂城则多由道士表演。清末，打城仪式走出寺庙和道场，活跃于闽南城乡的戏场上，逐渐成为了新剧种。光绪十六年(1890年)，泉州开元寺和尚超尘、圆明等置办行头，邀请道士合作，组成了半专业性质戏班“大开元班”。不久，从大开元班中分裂出“小开元班”，演出水平和行头都超过大开元班。20世纪50年代前，晋江东石、龙湖、永宁、青阳和南安洪濑等地先后组织了“小兴源”、“小荣华”、“赛龙章”和“小协元”等打城戏戏班，辗转于闽南各县演出，除了表演《目连救母》、《打天堂城》、《打地狱城》之类的宗教特色彩浓厚的剧目外，还上演历史故事剧、武打剧等，很受群众欢迎。由于打城戏的班主均为道士或和尚，故俗称之“师公戏”、“和尚戏”、“法事戏”。① 另外，在沙县流行的“肩膀戏”是由民间迎神赛会的台阁的基础上发展而成的，闽南的竹马戏与乞求农业丰收的“乞冬”祭祀活动密不可分，高甲戏则源于民间迎神的化装游神

① 吴天乙、余静：《泉州宗教戏剧的遗存——打城戏》，《泉州文学》1993年第1期。

活动。

有些剧种虽然不是脱胎于宗教仪式，但在其发展过程中却与宗教祭祀活动有着密切的关系，如提线木偶戏的发展与演戏酬神的关系就十分密切。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”向“天公”祈求或许愿，必须通过木偶戏的“进表”仪式才能灵应，故正月初九“天公诞”必请提线木偶戏演出。在台湾；提线木偶戏一般只在天公诞、祭煞、普度、超度亡魂、发生天灾人祸时演出，民间喜庆日则极少演出。俗信提线木偶戏能驱邪镇煞，消灾弭祸。由于提线木偶戏主要是为演戏酬神活动服务，所以许多道士成了提线木偶的行家，经常协助演出（图11-11）。与此同时，也有



图 11-11　主要为酬神服务的提线木偶戏

不少提线木偶戏艺人长期观看道士作醮，耳濡目染，对道教科仪也相当熟悉，甚至参与道教的斋醮活动。道教情调与提线木偶戏曲调相互渗透，故民间流传有“师公（道士）嘉礼（提线木偶戏）调”的俚语。

（三）许多剧目带有浓厚的宗教色彩

为了适应不同宗教祭祀活动的需要和争取在激烈的竞争中立于不败之地，各个剧种的剧目被大量地创作出来，剧本数以万计，居全国之冠。在这些剧本中，许多都带有浓厚的宗教色彩，诸如《目连救母》、《李世民游地府》、《封神榜》、《白蛇传》、《西游记》、《八仙过海》、《临水平妖》、《五显》（又名《南游记》、《华光传》）等等，经常在迎神赛会上演出。不同的宗教祭祀活动演出的剧目有一定的定例，如傀儡戏在拜忏时多演《目连救母》，而在喜庆或神诞日多演《拜大寿》、《打金枝》、《天水关》、《三进宫》、《雌雄鞭》等剧目；乱弹戏在赛神或喜庆时演出，一日可演数出，首出俗称“戏头”，多演吉祥喜庆剧目，.如《拜寿》、《封相》、《百寿图》等，次出则无拘束；歌仔戏班在参加迎神赛会的游行后，多表演《陈三五娘》、《山伯英台》、《李三娘》、《吕蒙正》之类的民间故事。[①] 在斋醮、神诞、迎神赛会、拜忏、普度等宗教祭祀活动时，《目连救母》剧本最为经常被演出，影响也最大。《闽杂记·补遗》载：“吾乡于七月祀孤，谓之‘兰盆会’，承盂兰盆之称也。闽俗谓之‘普度’，各郡皆然。泉州等处，则分社轮日，沿街演戏，昼夜相继。……兴化等处，则于空旷地方搭戏台，两旁架看棚，对台设高厂，迎各社神。……戏台上连日演戏，至满日则皆演《目连》。”泉州地区丧葬时，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，至天明而至，名之曰‘和尚戏’”[②]。若遇天灾兵祸，各地争先恐后请僧道建醮演《目连》戏，以驱邪逐鬼，清代人郭箴龄指出：“吾莆兵燹大灾之后，类集优人演《目连》，俗谓可消

① 详见《台湾省通志》卷六《学艺志·艺术篇·戏剧》，台湾省文献委员会编印。

② 林纾：《畏庐琐记·泉郡人丧礼》。

殄戾。”① 福州的台江和鼓楼达明里旧时都建有目连坛，主要用来演《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，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，明中期郑之珍写成了《目连救母劝善戏文》一百折。该剧描写目连之母刘氏因不敬佛，死后被打入地狱受难，目连遍寻地狱救出母亲的经过，其目的不外是劝善行孝，宣扬善有善报、恶有恶报的因果报应说。由于目连戏常常连演数日，排场盛大，宗教色彩浓厚和演出形式奇特等，所以在民间影响较大。

（四）表演程式打上宗教的烙印

由于闽台地方戏剧多为宗教祭祀服务，许多剧种在表演程式上受宗教祭祀的影响，都打上了宗教的烙印。提线木偶戏的戏台由18根竹竿架成，呈八卦形状，周边供奉36尊木偶，其中有戏神相公爷（田公元帅）。祭天进表时，要焚香燃烛，傀儡师操作相公爷木偶拿着道士写好的章表，在舞台上边表演边诵念，俗信只有这样才能将章表上达给“天公”，演毕还要举行辞神仪式。

在台湾，提线木偶戏演出时的宗教色彩更浓厚。若是天灾人祸时聘演提线木偶戏，聘演人预先在灾祸发生地点设法坛，供奉祭品，一般有三牲1副、雄鸡雄鸭各1只、鸭蛋12粒、手巾2条、铜钱1枚、碗10个、香烟2包、烛4支、香1束、金银钱若干、草席1条。若是禳除火灾，尚需另备雨伞、水桶、水粉、黑板等物。傀儡师操纵傀儡作法时，先在戏台上贴一驱邪镇煞符箓，随后操纵花脸短发的傀儡（头戴尖翅纱帽，身穿紫金甲，足穿厚底黑靴，手执宝剑，

① 郭篯龄：《山民随笔》。

状如钟馗）登坛，焚香作法，画符分贴四境。接着，傀儡师念咒掷筊，用牙齿咬破雄鸡的鸡冠，让鸡血滴在四境符上。而后奏乐，演员操纵傀儡，自称“钟馗降世驱邪镇煞”，然后左冲右突，乱跑一场。顷刻乐息，傀儡师把“白水符”分送各户，贴于门上以镇宅，谓可逐除邪鬼。仪式结束后，傀儡师才率领乐手，跑回戏棚演戏。[①] 从上述可以看出，提线木偶戏的演员实际上参与了宗教祭祀活动，易言之，消灾弭祸已成为提线木偶戏演出的重要职责。

又如莆仙戏的演出也具有宗教色彩，每逢城隍爷诞辰，须有“弄八仙”表演，李铁拐、汉钟离、吕洞宾、何仙姑、曹国舅、张果老、蓝采和、韩湘子依次上场表演，俗称“弄小八仙”。若遇城隍爷和玉皇大帝诞辰的大热闹场面，还要增加王母娘娘两侍女、龙王、虾兵、蟹将、龟丞相、水族等角色，俗称“弄大八仙”。凡祝寿、结婚、弥月等喜庆和城隍、玉皇大帝、王母、观音日演出，要表演“加冠”戏。凡戏班开台、新戏棚落成或祈保平安时演出，就要表演《武头出末》，由靓装（净）扮黑面将军，上场后放烟火，撒纸钱。新屋落成要演《弄王福》，即扮演福、禄、寿三星和喜神、财神，上场唱《点绛唇》。土地公寿诞时，要演《招财进宝》；观音寿诞时，要演《寒山拾得》；婚庆时，要加演“送子”等等。再如，梨剧在新落成的戏台或庙台上演出，要举行“洗台”仪式，以祈祷日后演出平安，吉祥如意。台上置烧旺木炭的小烘炉1个，白雄鸡1只，盐拌米1碗，菜刀1把，冥钱、香烛、黄连纸若干。乐手口含一寸长的稻草一节，艺人装扮钟馗，在急急风锣声中，跃上新台，将烘炉踢下戏台，挥舞宝剑

① 《中国戏剧志·福建卷》编辑委员会编：《中国戏剧志·福建卷》下卷《演出习俗》。

表演一番，并撒盐米，烧冥钱，点香烛，将黄连纸悬挂在四周台柱上，最后斩断鸡头，拿着鸡头冲下戏台，连跑带舞至庙堂（新戏台则不跑下台），以鸡血涂抹门柱，然后回台。闽西汉剧戏班如被请去为新庙、新祠、新戏台、新屋落成演出，在正式开演前，须先“祭台出煞”。顾主办好三牲酒礼，摆好香案神台，由武净艺人扮演钟馗，其余艺人脸上或掌心用红朱水写竖“风”倒“火”字样，在锣鼓声中随钟馗绕台一周。继之钟馗杀鸡、画符、舞剑、撒盐，以示驱鬼祭煞。此时，雇主和观众怕冲撞神煞，不敢围观，须待祭煞仪式结束后方敢进场看戏。[①] 类似的情形，在其他剧种中也屡见不鲜。

综上所述，闽台地方戏剧至迟在唐代就与戏剧结下了不解之缘，宋代福建形成了“演戏酬神”、“演戏媚神”、“演戏娱神”的传统，明清时期，这一传统传到了台湾。为了满足宗教祭祀活动的需要，闽台地方戏剧的剧种大量地产生，戏班如雨后般地涌现，剧本也被大量地创作出来，易言之，宗教祭祀活动在客观上促进了闽台地方戏剧的繁荣。王国维先生曾在《宋元戏剧考》中提出了“后世戏剧，当自巫、优二者出”的重要命题，从闽台宗教祭祀与地方戏剧的关系来看，戏剧的发展和繁荣也在相当长的时期内与宗教祭祀密不可分。

① 《中国戏剧志·福建卷》编辑委员会编：《中国戏剧志·福建卷》下卷《演出习俗》。

第十二章　闽台民间信仰的特征与社会历史作用

由于受到特殊的地理、人文历史和文化传统的影响，闽台民间信仰既具有中国民间信仰的一般特征，又具有十分鲜明的地区特色。归结起来，闽台民间信仰具有功能性与实用功利性、放任性与融合性、区域性与辐射性、宗族性与群体性、本土化与正统性等特征，这些特征相辅相成，共同构成闽台区域文化的重要内容。

闽台民间信仰特别发达，林立的宫庙、成百上千的神灵、频繁的宗教活动、众多的信徒构成闽台民间信仰的基本内容。民间信仰以深不可拔的传统和无孔不入的力量，对闽台社会历史产生巨大而深远的影响，其中既有正面的作用，也有负面的作用。

第一节　闽台民间信仰的特征

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闽台民间信仰的功能性特征。

神是人创造出来的，但是人创造出神之后，反过来又心甘情愿地拜倒在神的脚下，成为自己一手创造出来的神的奴仆，犹如人制造了沉重的枷锁给自己扛，却又舍不得抛弃一样，这是为什么呢？其根本原因是人类在强大的自

然力和剥削制度的压迫下，感到恐惧，认为自己太渺小，难以与自然力和社会压迫的强大力量相抗衡，因此赋予神灵以超自然的力量，幻想借助于这种超自然的力量来消除恐惧，摆脱困境，实现依赖自身的力量无法达到的目的。易言之，人类之所以崇拜神灵，是因为神灵都具有超自然的虚幻灵光来满足信仰者的现实需求，尽管这种现实的需求依靠神灵永远也实现不了，但他们却深信不疑。古今中外，任何神灵都具有某种或几种能满足信仰者需求的职能，否则就不存在对它的信仰和崇拜了。

不过，中国的神灵与西方的神灵相比，功能性的特征更为突出。如基督教的上帝不仅仅是救世主，还是造物主，上帝即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，上帝的绝对意志和至高无上的权威首先是通过创造万物而确立起来的，然后再通过救苦救难等具体的职能进一步得到强化。而中国宗教中几乎所有神灵都不具备创造宇宙万物的功能，它们仅仅是主宰宇宙万物的超自然力量，其绝对意志和至高无上的权威是通过简单的保佑与不保佑（是否保佑你）、诺与不诺（是否满足你的要求）的功能关系确立起来的，所以中国的神灵带有比较强烈的功能性色彩。

神灵的功能性特征反映在闽台宗教信仰上，集中地体现为各种神灵都有一定的职能分工。闽台民间所奉祀的神灵成百上千，所有的神灵都有满足百姓日常生产和生活需要的具体职能，诸如祈福消灾、御盗弭寇、镇妖降魔、驱邪治病、祈风调雨顺、祈求平安、祈求子嗣、祈求升官发财，等等。实际上，闽台民间所奉祀的神灵的职能极少是单一的，也不是固定不变的。一般说来，每个神灵都有一种主要职能，同时兼掌其他多种职能，神阶愈高，职能愈多，且随着时间的推移，职能也在发生变化。如妈祖最初

的主要职能是祈雨和预测吉凶，宋代以后被奉为航海保护神，同时增加了御寇弭盗、驱邪治病、镇妖降魔、祈求子嗣、祈求升官发财等等职能；又如临水夫人最初的职能是保护妇女生育，后来增加了保护儿童健康成长的职能，成为闽台妇幼保护神，同时也兼有祈雨、治病、驱邪、镇妖、御寇、护航等职能；再如保生大帝在北宋时被奉为医神，南宋时增加了祈雨、御寇弭盗等职能，明清时期朝着地方守护神的方向演化，清代泉州的聚津、桂檀、甲第、妙因、北山、华仕、善济等铺境均奉其为守护神。类似的例子不胜枚举，带有普遍性，体现了闽台民间信仰具有较强烈的功能性特征。

其次，我们从百姓祭祀神灵的目的来考察闽台民间信仰的实用功利性特征。

中国是一个高度重视伦理教化的国度，历代统治阶级力图把宗教信仰纳入社会教化的轨道，主张“礼法施于人民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国而祀之，有御大灾、捍大患则祀之”①，但是一般老百姓崇拜鬼神的最主要目的是为了祈福禳灾。在善男信女的观念中，崇拜鬼神有百益无一害，只要点上几根香，献上若干祭品（这些祭品、祭神后仍带回食用，并未真的被鬼神吃掉），再磕上几个无伤大雅的头，就可以得到万能神灵的保佑，诸多愿望（如逢吉、财运亨通、全家平安、人丁兴旺、风调雨顺、五谷丰登等等）都可以实现，何乐而不为呢？千百年来，百姓在生活中无法或难以实现的美好愿望，只好通过对鬼神的祭拜祈祷，在虚幻的宗教世界里得到某种精神上的补偿，这是一般民众宗教信仰的基本心态。

关于闽台民间信仰的实用功利性心态，清初福建连江

① 黄仲昭：《八闽通志》卷五八《祠庙》。

知县王章就一针见血地指出：时人热衷崇拜西天诸佛、南海观音及关帝，不惜花巨资建造华丽的寺庙，是因为在他们看来，西天诸佛和南海观音“好福利人”，而关帝则职掌“祸福之枢”，所以虔诚地崇拜这些神灵，就可以得到他们的保佑，达到祈福禳灾的目的。① 《闽清县志》作者也说：人们之所以笃信鬼神，是“于禳灾祈福之故”②。

董苑芳先生在《台湾民间宗教信仰》一书中指出：“台湾民间敬神的目的均本于现世的个人实用主义，人一到寺庙捧起三炷香，目的不外乎求福禄财源长寿子嗣等，因此凡能迎合民众所欲求者，则认为灵显（或叫‘灵验’，俗称‘有圣’），其香火一定兴旺。此一以灵显为敬神目的之风气，遂演变成一种毋庸问及神祇的本质如何，凡天神、人鬼、石头、老树、猪牛猫狗，只要有圣（灵显），参拜的人一定就多，连荒地都会变成闹市，此为台湾民间常有之现象。”③

在闽台，民间信仰的实用功利性特征最典型的例子莫过于花会降童。花会是一种赌博形式，共37个花会名由赌徒压注，压中者可博得本利30倍，盛行于清末民国初。赌徒为了压中花会名，往往求助于神灵（图12-1），搞得乌烟瘴气。所谓花会“闽台地方最为狂迷，当地炽盛鬼神信仰，以致民风好赌崇神，大伙供奉各种仙、佛、土地爷，以祈飞来财运，早晚香烟、纸烛、水果供祭于神案上，有的焚香鞋给花会之鬼，祝告道：‘汝等此去，当至各村运动，乞在梦中启示翌日花会之名。’有的祈灶神、作听香，

① 民国《连江县志》卷二一《祠祀》。

② 民国《闽清县志》卷五《礼俗志》。

③ 董苑芳：《台湾民间宗教信仰》，（台湾）长青文化事业股份有限公司1980年版，第26页。

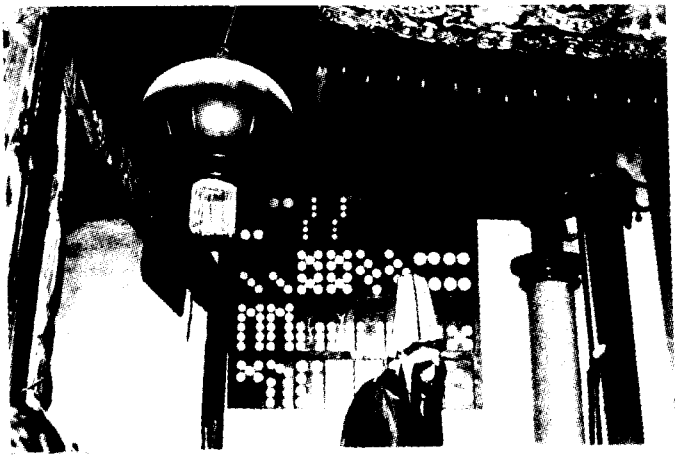


图 12-1　宫庙内高悬牌九图，供赌徒祈求

依神示方向，前行到人家宅外偷听言兆；有的敲盆锤头以求神示；有的以花会名单入深山万冢中，魍魉出没之所，求鬼魅指点；也有偷取坟中尸骨回家供奉，祈求鬼使神报；而最奇者，莫过降童之举，亦即寻求一位精巧童子，依术法画符于水碗，令童子饮之，不移时，童子神昏心迷，倏而跳跃呼喝不已，已而就桌案颤抖危坐，断续说道，汝等求我何为也？时则数人匍匐在地，嗫嚅说道，弟子愿求小财，乞大神查探挂筒花会为何名，如中，谨备三牲币帛酬谢之。曰，若是乎，但看你福，估从汝请，不中无怨我，童子呻吟移时，乃执笔书写一字于求者手上，令求者自解，然实似字非字，求者以己意附会之，故有中亦有不中，酬谢毕，童子倒地退坛。在台湾，据说花会正风行时，人人迎奉鬼神，偶尔一二次得中，即以为鬼神圣灵庇佑，于是弄得家家不事耕作，田园一片荒芜，甚至在荒郊野坟睡觉，以求鬼示，可见此一淫习糜烂"①。

① 沈平山：《中国神明概论》，（台湾）新文丰出版股份有限公司1979年版，第336~337页。

在福建，花会与迷信相呼应，演出的一出出闹剧，令人叹为观止。据刘鞠民先生回忆，清末民初，乃是花会最猖狂的时期。不仅永春一隅受到它的毒害，邻境仙游、南安等地还更厉害。其危害性并不低于鸦片，男女老少，偏村僻里都曾遭过它的祸害。大的，弄到倾家荡产，家破人亡；中的，造成男盗女娼，忘耕废织；小的起码也要节衣缩食，废寝忘餐。为了祈求鬼神保佑，赌徒们挖空心思，无奇不有。如1914年间，所谓“保安会”的会首陈宗仪（德化东区人）率领一簇执有旧式武器的会众，袭击湖洋盐馆，陈将官盐全部抢光和焚烧盐馆外，且将捕获的三个盐哨（即盐兵）抓往山仔草埔砍头，头颅带到风流岭脚才把它丢下。由于这三个盐哨，平时也是好赌花会的，因此，和他们生前有来往的一班迷信鬼神的赌徒，竟然在当夜到那尚未收埋的尸场，烧香点烛供上饭菜，向它许愿，叩祈它派出花会准。其法：将每一花会名，各写在用金银纸做成的三角小旗上，遍插在饭上；求准的人须暂时避开，等待香烛将灭的时候，才往观察那些纸旗，如有倒下的，或是歪斜的，这才算数。不然还要再点次香烛，直到有旗倒下或是歪斜为止。即以那把倒下的旗上所写的花会名当做是“正准”，歪斜者都当做是“副准”，作为第二天压花会的标的；正准为君压买多些，副准为臣压须酌量少买。倘若未被买中，只怨自己没有诚心所致，倒不觉得这是一桩愚蠢的迷信行为。

仙游某村有个少女，因赌输了花会，连准备出嫁的装奁，都偷偷卖掉，被她的父母痛责之后（是否另有别因，外人不得而知），竟然乘上山刈草的时机，采掘断肠草，暗带回家煎服，终因中毒过深，解救无效，以致暴卒，葬在风山坟地上。当夜，附近嗜赌花会的妇女，竟有人在深夜摸黑中，前往新坟上，一如上述“倒旗”的方式，向它

叩求花会准。第二天恰巧被她们压中的艮玉这名花会，一时传开说她是被花会鬼“抓交替”，所以很灵圣。从此，这个新坟在夜幕后，就不断有人去烧香求准，香火盛极一时，人们还称呼它为姑仔墓。

花会越猖獗，各神庙的香火越昌盛。如湖城南门宫的苏公尊王，是当时最受赌花会的愚民所迷的对象，每夜向它扶乩求准的人，一场又一场，连续不断，每到晨鸡初啼时停止。当时，其中有个乩僮黄西文还是受过教育当过教师的，时常在扶乩中念出诗猜，引人入迷。在宫门外听准猜诗的人，连老幼妇孺都有，一群又一群地你来我往，直到夜半更深，宫门口这段路上，真是拥挤难行。妇女中丢掉缠脚绣鞋者艰步回家的笑话，和丢失插髻的簪钗者，当场边寻边骂的事例，时有所闻。

桥仔头村有家信奉基督教的家庭里，向来是不准供奉偶像的。可是这家有个寡妇，偷偷摸摸地从她的亲戚家里抱来一尊小观音，暗中奉敬在她的卧房里，不时在深夜里和邻居妇女焚香扶乩求准。

处于接壤德化边境的一个偏僻山村黄栏，全村的人口不过上百人，生活水平一向不低。民国3年（1914年）间，为了狂赌花会，听信乩僮的妄语谗言，致使村民十室九空，普遍地输了不少从艰辛中克勤克俭积下的血汗钱财，弄得家家户户都要卖田租，借谷青，来维持生活。连那个乩僮也免不了受到村民背地里的指斥（指斥他是个“疯神”）。①

历史进入21世纪，但闽台民众的宗教信仰的实用功利

---

① 刘鞠民：《花会祸永记》，文载福建省政协文史资料委员会编：《文史资料选编》第二卷《社会民情编——新中国成立前史料》，福建人民出版社2001年版，第355~364页。

性并没有发生根本的改变。据福建电视台2001年9月13日报道，仙游榜头等地的一些百姓为了博取六合彩大奖，有的求助于一名自称能猜中六合彩大奖号码的乩童（据说有精神病）；有的求助于仙姑，晚上纷纷住在仙姑洞中，传说第二天衣服上会显现出六合彩大奖的号码，或希望仙姑将六合彩大奖的号码托梦于他们，不少人上当受骗，还认为是自己与仙姑的交情不够深或不够虔诚，才得不到仙姑的指点迷津，实在是可悲又可笑！

无独有偶，2002年春节期间，笔者访问台湾，在许多宫庙中见到不少台湾民众捧着大把大把的新台币，虔诚地在香炉上“过火”（绕数圈），他们深信，经过这一道手续，容易中彩。当时台湾民众为中“六合彩”几乎疯狂，不少人无心工作，不顾家庭；圣严法师还专门在电视台上说法，劝告民众不要心存侥幸。

据《台湾旧惯习俗信仰》记载，嘉义县竹崎乡的龙山岩，供奉观音为主神，陪祀神有玄天上帝、国圣、吴凤等，庙神对于“拜赛者的祈祷，可以避免疾病而获得幸福。甚至于能让赌博者赢钱，还可以让为非作歹的人免除灾祸，据说对于这些歹徒还相当灵验”①。无独有偶，宜兰县冬山乡的大伯爷庙，“据说本神对于邪恶事情也很灵验，例如能使赌徒赢钱，以及使盗贼作案成功等，因而信仰的人很多”②。

更有甚者，鬼神信仰有时成为泄恨害人的工具。闽台民间有一种称为“放口术”的巫术，“大都互相为仇时，因不能以力制，即用巫术放口报复，以至仇敌被害为至。

① 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版，第487页。

② 同上书，第497页。

更有叫飞口者，当飞口不中对方时，必会反害自己，放时，受放之人会突然身罹无名恶疾，使用百药亦无法治愈。然则有专业巫术之人，能破解飞口恶害，中口者如果治愈，则放口者必自毙，无法收之”①。

至于在福建民间流行甚广的蛊毒，也是害人的巫术。蛊毒即金蚕蛊，其说由来已久，明代谢肇淛《五杂俎》提及此事时，谓：“闽广之蛊，大约以端午日，取蛇、蜈蚣、蜥蜴、蜘蛛之属，聚为一器，听其自咬，其虫尽死，独留其一，则毒之尤矣。以时祭之，俾其行毒，毒之初行，必试一人，若无过客，则以家中人当之。中毒者绞痛吐逆，十指俱黑，嚼豆不腥，食樊不苦，是其怪也。……又有挑虫蛊，食鸡鱼之类皆变为生者。又能易人手、足、心、肝、肾、肠之属。又有金蚕蛊，取其粪置饮食中，毒人必死。能致人财物，故祀之者多致富。或不祀，则多以金钱杂物，放之道左，谓之嫁金蚕。”《闽部疏》载：“闽中多畜蛊，其神或作小蛇毒人，有不能杀者，独泉之惠安最多。八十里间，北不能过枫亭，南不敢过洛阳桥。云蔡端明（即蔡襄）为泉州日，捕杀治蛊者几尽，其妖至今畏之，以桥有端明祠，而枫亭仙游县属，端明仙游人也。”

总之，闽台人民是按照自己的需要塑造神灵，又用实用功利性的心态来奉祀神灵，一般是无事不登三宝殿，有所求才到神庙烧香磕头，“平时不烧香，临时抱佛脚”的实用功利心态在闽台民间信仰中表现得十分充分。他们把世俗的人与人之间的关系移植到神与人的关系中去，相信神人的关系犹如人际间的接受人家的钱财，就必须为人家排忧解难一样，神灵接受善男信女的虔诚膜拜和丰盛祭

① 沈平山：《中国神明概论》，（台湾）新文丰出版股份有限公司1979年版，第322页。

品，也必定会为人赐福消灾。因此，“有灵必求”、“有求必应”以及“有应必酬”成为闽台民间信仰的普遍心态。

二　放任性与融合性

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，宗教信仰逐渐从多神教向一神教转化。中国在夏商时期就出现了诸如“帝”或“上帝”这样至高无上的统一神，但由于中国的“帝”或“上帝”是一个具有功能性特征的概念，所以在百姓看来，仅有一个上帝是难以处理人世间的繁杂事务，需要许多神灵来协助处理，因此不但原始社会中自然崇拜、祖先崇拜被承袭下来了，而且还根据现实需要创造出许许多多的神灵，使神鬼的队伍越来越庞大，越来越繁杂。

中国宗教信仰的放任性在闽台民间信仰中表现得尤为突出。由于受到实用功利性宗教信仰心态的支配，在一般信徒看来，多一个神灵就多一层保护，神灵越多就可以得到越多的保佑，因此各种神灵被大量地创造出来，几乎达到泛滥成灾的地步。闽台民间究竟有多少神灵，至今还没有一个准确的统计数字，实际上也不可能准确地加以统计，因为闽台民间所奉祀的神灵毕竟太繁杂了，既有闽越族和其他土著民族残存下来的鬼神崇拜，又有从中原传入的汉民族所奉祀的各种神灵，还有从印度、中东、欧洲、日本等地传入的神灵崇拜，同时闽台土生土长的神灵的数量也十分惊人。总之，闽台境内的神鬼几乎无处不有，充

斥着天上、人间、地府，构成了十分庞杂的神鬼体系。

在福建，不但神话传说中的人物（如盘古、女娲、西王母、彭祖等）、古典小说中的角色（如齐天大圣、猪八戒、通天教主、姜子牙、八仙、四海龙王等）被奉为神灵，而且岩石、老树、花草、枯骨、家禽家畜、泥土、家具等等也会成为崇拜对象，所谓“淫祠南方为盛，猴、犬、猪、狐，均有小庙，曰王曰侯，曰圣母，曰仙姑，为类至夥”①。其放任性是中国其他地区所不能比拟的。一些偶像崇拜甚至是荒诞不经，如有同性恋之神，有能帮助淫荡之徒勾引女人之神，有能使人害病甚至害死人的恶神，有赌博之神，有破坏他人家庭和睦之神，神圣的宗教信仰竟然成为一些无耻淫荡和居心险恶之徒为所欲为的工具！《重纂福建通志》指出：“照得闽人好鬼，习俗相沿，而淫祀惑民……从未有淫污卑辱，诞妄凶邪，列诸象祀，公然祈报，如闽俗之甚者也。”②又曰：“自城邑至村庐，淫鬼之有名号者不一，而所以为庙宇者，亦何啻数百所。……一庙之迎，动以十数像。”③清末泉州人吴增在《泉俗激刺篇·多淫祠》中对泉州民间信仰的放任风气进行了猛烈的抨击：“淫祠多无算，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……”《厦门志》云：“邪怪交作，石狮无言而爷，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，男妇狂趋。”④（图 12-2）

台湾的宗教信仰几乎是闽南宗教信仰的翻版，神灵众

---

① 林纾：《铁笛亭琐记·淫祠可笑》。

② 道光《重纂福建通志》卷五五《风俗志》。

③ 道光《重纂福建通志》卷五六《风俗》。

④ 道光《厦门志》卷一五《风俗志》。



图 12-2　石狮会：百姓可以根据自己的需要随意造神（《吴友如画宝·风俗志图说上》）

多，宫庙林立。1940 年调查统计，台湾有神灵 175 种，宫庙总数 3661 座；1970 年调查，奉祀于二县市以上的神灵 85 种，仅祀于一县市的神灵有 160 种（其中 85 姓王爷、14 姓元帅爷和 5 姓将军均以 1 种神灵计算），宫庙总数 3840 座；1976 年调查，庙神种类 198 种，宫庙总数 4786 座；1985 年调查，庙神 257 种，宫庙总数 5338 座；据仇德哉《台湾庙神传》说，台湾有庙神 300 余种，扣除现在不受奉祀的和性质相同的，还有 268 种，应该说数量是十分惊人的。①

与信仰的放任性相联系，闽台民间信仰又带有融合性的特征。由于受实用功利性的宗教信仰目的所支配，善男

① 余光弘：《台湾地区民间宗教的发展——寺庙调查资料之分析》，（台湾）《中央研究院民族学研究所集刊》第53期，1982年春季，第67~103页。

信女们所关心的是神灵是否“灵验”和自己所祈求的是否如愿以偿，至于他们所祈求的是哪一路的神仙佛祖，以及这些神仙佛祖属于哪一种宗教，这些神仙佛祖的来历，主要职能是什么，在他们看来都无关紧要，根本不必去过问。甚至连大多数庙祝也不甚明了，他们往往一问三不知。同一个人，他既可以是佛教的信仰者，也可以是道教的信仰者，还可以信仰基督教或其他宗教，同时又是民间俗神的信仰者。遇到疑难问题需要求助神灵时，哪一位神灵特别“灵验”，就顶礼膜拜。如果求佛祖不灵就求助于神仙，求神仙再不灵就求土神，求土神还不灵就求巫觋作法。本村的神灵祈求不应，就祈求于邻村的神灵，邻村的神灵还不灵，就祈求于外乡、外县的神灵……总之，在大多数人的观念中，神灵不分彼此亲疏，只要有“灵验”，尽管烧香磕头便是。

在闽台众多的寺庙宫观中，不同宗教教派的神灵被供奉于同一座宫庙，共享百姓香火的现象相当普遍。如建瓯县的福慧寺建于明末清初，寺中供奉的神像有佛教的三宝如来、迦叶、阿难、文殊、毗卢佛、十八罗汉、金刚、韦驮等，又有道教的太阳公、月亮娘娘、祖师公、文昌帝君、魁星等，还有儒家的孔子、颜子、曾子、孟子、子思等。莆田黄石玉溪祠内供奉着 30 多尊神像，有佛教的释迦牟尼、观音等，有道教的玉帝、玄天上帝、三官大帝等，有儒家的孔子，有三一教主林兆恩及其弟子，有俗神朱衣先生、破寇将军、鹿儿老母等，简直就是莆田县诸多宗教信仰的缩影。台湾北港朝天宫主祀妈祖，另祀妈祖的分神二妈、三妈、副二妈、副三妈、糖郊妈、太平妈等，从祀千里眼、顺风耳，陪祀五文昌帝、三官大帝、神农大帝、观音、十八罗汉、注生娘娘、土地公等。台北万华龙山寺的大殿祀观音，后殿则祀妈祖、水仙王、关帝、吕

祖、关帝、文昌、注生娘娘等。类似的例子不胜枚举，当然也不一定是寺庙创建伊始就供奉许多不同来路的神仙佛祖，大多数是随着寺庙的扩大而逐渐增多。如福州五一广场附近的接龙亭，在元代时仅供奉龙王，后来神像不断增多，如今供奉的神像有照天君、九王爷、东岳温康二王、黑白仙师、天上圣母、王母娘娘、关帝、浦东浦西仙师、裴仙师、齐天大圣、水面将军、吕祖、赵天君、王天君、白天君、白马王爷、白鹤仙师等20多尊。由于各路神仙佛祖济济一堂，能在最大限度上满足善男信女的实用功利性的宗教信仰需要，所以供奉不同教派神灵的寺观宫庙，一般说来，香火就比较旺盛。

三　区域性与辐射性

任何一种文化形态，都是在特定的自然环境下形成，并且受经济生活的深刻影响，闽台民间信仰的分布与这一地区的自然环境、经济生活密切相关。

闽台地区自然条件复杂多样，从大的方面看，可以分为沿海、平原和山区三大类型。

闽台沿海地区海域广阔，海岸线长，岛屿众多，如福建省海岸线长度3300多公里，岛屿1400多个，台湾本岛海岸线长1139公里。自古以来海上贸易发达，泉州港在唐宋元时期是中国最大的对外贸易港口，厦门、基隆港近代以来一直是中国对外交通的枢纽。

沿海地区的自然环境和由此产生的以渔业、航海为主的经济生活，决定了民间信仰带上浓厚的海洋文化的色彩，主要表现在三方面：一是海神信仰盛行。由于渔民和航海者平日出入喜怒无常的大海之中，随时都有可能发生船覆人亡的悲剧，为了祈求一帆风顺和化险为夷，他们特别崇拜海神，其中海神妈祖的宫庙遍及闽台沿海地区。二

是吸收外来宗教信仰。古代泉州等地海外贸易繁荣，以比较开放的姿态对待外来文化，并对外来文化博采广取。宋元时期流传于泉州地区的宗教除了道教、佛教、民间宗教、民间信仰外，还有从外国传入的伊斯兰教、基督教聂斯脱里派、天主教圣方济各派、婆罗门教、印度教、摩尼教、生殖崇拜等等，这些外来的宗教信仰不但为侨民所信奉，在汉族中也拥有不少的信徒；台湾曾经多次被外国殖民者占据，天主教、基督教、日本神道教等在台湾有一定的影响。三是具有较强的辐射性。随着海外贸易的发达和移民海外的浪潮，闽台民间信仰传入东南亚一些国家和地区。

闽台地区的平原面积不大，只有若干小平原，如福建有福州平原、兴化平原、泉州平原和漳州平原；台湾有台南平原、屏东平原、宜兰平原和纵谷平原等。平原地区土地肥沃，自然条件优越，盛产水稻，民间信仰活动主要围绕着稻作生产展开，信仰的对象多与水稻生产有关，如谷神、田公、田婆、水神、驱虫神等等。平原地区人口密集，商业发达，宋元以后逐渐形成重利的风气，一些被认为能保佑经商成功的神灵获得了充分发展，如关帝普遍被奉为财神，观音也兼有赐人钱财的功能。

闽台山区面积大，福建有素有“东南山国”之称，又有“八山一水一分田”之说，台湾的山区面积远远超出平原。山区的民间信仰与沿海、平原有所不同。首先，山区的经济支柱是林业，如台湾的森林覆盖率超过全省土地的50%，居全国首位。福建的森林覆盖率为43%，居全国第二位。出于对大山赐予的感激和对大山高深莫测的畏惧，百姓普遍信仰山神，许多山上都有山神庙，尽管一般比较简陋，但山民的信仰十分虔诚，深信山神会降祸福于人。其次，普遍崇拜树神。山民认为“千年的古树会成精”，

会降灾赐福于人，对一些古老的大树（主要是樟树、榕树，称之樟树公、榕树王等）进行顶礼膜拜，甚至经常在老树下盖神庙。第三，山区群山连绵，交通比较闭塞，同一种民间信仰很难得到广泛传播，内部差异性极大，这一山头与对面山头的民间信仰完全不同的情况并不稀奇。

民间信仰的区域性特征还受方言的影响。方言是指与汉语标准语音有区别的，只在一个地区使用的话，它与汉语标准语音的根本差异是发音不同。由于人口的迁徙、民族的融合以及交通的阻隔等因素的影响，形成八大方言，即北方方言、吴语、赣方言、闽北方言、闽南方言、客家方言、粤语、湘方言等。福建省的方言以纷纭复杂著称于世，除湘方言外，其余七种方言在不同地区使用，连城、清流、大田等山区县竟然没有本县通用的方言，甚至相邻的乡村不能进行语言交流。在民间信仰方面，像观音、关帝、妈祖这样能突破方言界限的神灵并不是太多，比较普遍的情形是，不同的方言区之间的民间信仰或多或少存在着差异。如临水夫人、五帝信仰主要在古田、福州为中心的闽东方言区内流行，王爷、广泽尊王、清水祖师、保生大帝、三平祖师、开漳圣王信仰主要流行于闽南方言区，马仙、扣冰古佛信仰主要流行于闽北方言区，定光古佛、三山国王信仰主要流行于客方言区，等等。

闽台民间信仰的区域性特征也受到民族和民系的影响。在闽台，少数民族主要是畲族和台湾原住民等，回族等少数民族人数不多。由于不同民族往往有各自的聚居区和本民族的文化传统，因此逐渐形成有民族特色的民间信仰。如盘瓠崇拜和与此相联系的民间信仰活动只是在畲族中进行，而台湾原住民的民间信仰也只是在原住民中长期流传。

汉族人口众多，由于居住在不同地域，受不同的历

史、人文、经济等诸多因素的影响，形成许多具有特殊社会经济和文化民俗的民系，仅福建省就有六大民系。[①] 在民间信仰上，不同的民系之间既存在着某种联系，又存在一定的差别。在东南沿海地区，最具特色的汉族民系恐怕要算客家了。客家的民间信仰既有汉民族民间信仰的一般特点，如天公崇拜、土地公崇拜、自然物崇拜、祖先崇拜、先贤崇拜、厉鬼崇拜、妈祖信仰等，也有客家独具特色的民间信仰，如定光古佛、伏虎禅师、三山国王、莘七娘、石固大王等信仰。[②]

由于地理环境和人文历史的影响，闽台民间信仰又具有强烈的对外辐射的特性。闽台民间信仰对外辐射与闽台海外贸易和海外移民相联系，主要有三条对外传播路线：

一是向东南亚地区传播。福建与东南亚地区的贸易往来开始于唐五代，宋元时期特别是明清时期，福建与东南亚地区的关系日益密切，还有大批沿海百姓移居东南亚，《明史》记载："吕宋居南海中，去漳州甚近。……先是闽人以其地近且饶富，商贩者数万人，往往久居不返，至长子孙。"[③] 清代，移居东南亚地区的闽人更多，福建华侨足迹遍布东南亚，其中菲律宾的吕宋，苏门答腊的旧港，爪哇的巴城和下港，暹罗（今泰国）的大城，越南的广南等地，都是福建华侨相对集中的聚居地。随着闽人移居东南亚，福建民间信仰也传入侨居地，如妈祖在东南亚地区就很有影响，明代隆庆元年（1567年）马来西亚建有青云亭，供奉妈祖。清代，东南亚各地建造许多妈祖庙，如马来西亚槟榔屿有6座妈祖庙，马六甲有8座妈祖庙。福建的

① 详见陈支平：《福建六大民系》，福建人民出版社2000年版。

② 详见汪毅夫：《客家民间信仰》，福建人民出版社1995年版。

③ 《明史》卷三二三《吕宋》，中华书局1987年版。

清水祖师、保生大帝、临水夫人、广泽尊王、三平祖师、大伯公等诸多神灵也分灵到东南亚，成为当地华侨信仰的对象。①

二是向日本本土传播。自宋元起，福建便成为中日海上贸易的主要口岸，明末清初，福建与长崎的贸易相当兴盛，许多福建人定居长崎，后来成为华侨。福建的妈祖信仰也随之传播到日本，其传播路线沿九州岛北上传到日本本州各地，在日本的萨摩半岛、鹿儿岛、长崎、平户、岐阜市、茨城县、青州县等地都有妈祖庙，甚至有人说日本本岛有百座妈祖庙。②

三是向琉球（今冲绳）传播。明代初年，闽人三十六姓移居琉球，妈祖信仰随之传入。琉球有3座妈祖庙，一座在那霸，建于明代，俗称下天后宫；另一座在久米村，建于清代，又称上天后宫；还有一座落于姑米岛，建于清乾隆年间。琉球国王还多次派人到福建学习风水、占卜等。③

另外，近代以来，特别是20世纪90年代以来，随着闽人大批移居欧美，福建民间信仰也传播到那里。笔者2001年访问美国纽约，临水夫人、关帝、观音、泰山神等受到当地华侨、华人的信仰。

四　宗族性与群体性

闽台地区相对于中原来说，宗族势力较大。闽台自古

① 详见林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福建人民出版社1993年版，第373~380页；林金水、谢必震：《福建对外文化交流史》，福建教育出版社1997年版，第108~109页。

② 童家洲：《日本华侨的妈祖信仰及其与新、马的比较研究》，《海内外学人论妈祖》，中国社会科学出版社1992年版，第318~334页。

③ 林金水、谢必震：《福建对外文化交流史》，福建教育出版社1997年版，第200~202页。

以来就有聚族而居的传统，一个村社往往是由单一的家族组成，所以村社寺庙大多由家族集资兴建，所建造的寺庙也为家族所有，所奉祀的神灵自然也就成为家族的保护神，因而民间信仰在其发展的过程中深深地打上了宗族的烙印。

福建的家族寺庙至迟在唐代已出现。长乐江田陈氏家族寺庙泗洲佛寺、灵峰寺，建阳徐氏家族寺庙应迹寺，建阳麻沙刘氏家族的长兴寺，莆田方氏家族的荐福寺，晋江留氏家族的南禅寺、玉泉广济院、崇先广教院和菩提院等，均建于唐代。宋元时期，福建各地家族兴建族庙渐多，如建阳徐氏家族的龙凤庵，浦城莲湖祖氏家族寺庙福全寺、钟兴庵，浦城陈氏家族寺庙普济寺，永定邵氏家族捐资独建观音楼、灵官庙，仙游金石山福神道院、名贤宫等等均是。明清以来，福建民间绝大多数家族都建有家族寺庙，不少家族为了显示本家族的兴旺发达和经济实力，建造多座族庙。如周宁县周氏家族建有文昌阁、关帝庙、水晶阁、孝义庵、林忠平王庙等，郑氏家族建有文昌阁、关帝庙、万福庵、万寿庵、兴隆庵等族庙，叶氏家族建有水云庵，林氏家族建有永庆庵，萧氏家族建有兴福寺、法华庵、回龙庵等家族寺庙；闽侯县螺州陈氏家族建有文庙、文昌宫、徐女仙庙、天妃宫等，尚干林氏家族建有奎光阁、兴林寺、文昌宫，观音阁、泰山亭、天后宫等，义序黄氏家族先后兴建的族庙有将军庙、水陆尊王庙、奎光阁、定光寺、文昌阁、玄帝庙、大王宫等等，南通陈厝村陈氏家族建有帝君阁、六景庵、雷部堂等；长乐城西龙门乡高氏家族建有泰山宫、清礁坞、东社大王庙等，古槐中街石氏家族建有石碧山庙、静宿庵、关帝庙等；福清高山厚安陈氏家族建有黑堂庙、泰山庙、大王庙、五显庙、凌尾潭等；莆田戴氏家族的族庙有戴公庙、状元庙、天妃

庙、三教祠、广济庵、半月堂、城隍庙等10余座；惠安北部十三都陈氏家族建有福德正神庙、东岳庙、相公庙、姑妈庵、关帝庙、天妃宫、祖师庙、九峰宫、三教祠等，惠安山腰庄氏家族建有各类寺庙、斋堂不下50座。① 由于福建的家族与村落往往重叠在一起，导致这一地区家族宫庙与村落宫庙合而为一的情况比较常见，从而在一定程度上使民间信仰的分布与宗族的分布经常联系在一起。

台湾的家族寺庙虽不及福建普遍，但数量也不少，诸如彰化鹿港施氏家族建有真如殿，奉祀玄天上帝，该庙系钱江派祖先施家堡于乾隆四十五年（1780年）从晋江祖庙分香到台湾去的。有的族庙与祠堂合而为一，如台北李氏家祠在五层楼，而六层楼为玄元殿，祀太上老君。南投县草屯镇李氏宗祠的结构与台北李氏宗祠相仿，有太清宫专祀太上老君。新竹县关西镇罗氏家族的祠堂并祀祝融，台北龙江区高氏祖祠则并祀神农氏，桃园县新厝九斗罗氏豫章公屋并祀关帝、妈祖、灶君，台中南区林氏宗庙并祀从湄洲分灵而来的三尊妈祖像，台北永和孙氏代并祀释迦牟尼和保生大帝，等等。②

闽台族庙大多供奉本家族祖先的牌位，以体现此寺庙族有的性质。为了加强对族庙的控制，福建许多家族都设置寺田、庙田等族产，专门用于族庙的修葺及日常香火等开支。③

闽台民间信仰的宗族性集中表现在迎神赛会活动相当多是由宗族出面组织的，此问题已经在第七章第二节作了

① 详见林国平主编：《闽台区域文化研究》，中国社会科学出版社2000年版，第425~428页。

② 详见陆炳文：《台湾各姓祠堂巡礼》，“台湾省政府新闻处”编印，1987年。

③ 同①，第429~431页。

详细论述，不再重复。

闽台民间的群体性特征十分突出，主要表现在三个方面：一是大型民间信仰活动多由祭祀圈的多数群众参与；二是大型民间信仰活动多由宗族或神明会等出面组织；三是同一祭祀圈的信众形成命运共同体。关于闽台民间的迎神赛会活动和宗族参与组织大型民间信仰活动，前面已经作了介绍，这里着重论述神明会和同一祭祀圈的信众形成命运共同体的问题。

神明会是由信仰同一神灵的信徒自发组织的宗教团体，在闽台地区和广东等省均有，各地名称不同，有会、社、堂、季、党等称呼，如福德会、妈祖会、佛祖会、义安社、金义兴、文昌堂、福仁季等等。台湾的神明会数以千计。① 据《台湾宗教调查报告书》统计，1919年台湾有各种神明会5240个，会员超过29万人。② 频繁的迎神赛会等民间信仰活动多由它们出面主持，部分资金由会员捐献。

关于同一祭祀圈的信众形成命运共同体的问题，是台湾学者林美容先生透过台湾宫庙的“年签”和“地理”两个民间信仰事象的调查，第一次提出的很有见地的观点。所谓“年签”是指村庙或公庙在年初或岁末，由宫庙负责人或值年炉主代表本村信徒占卜抽签，所抽的灵签预示村庄未来一年的运气，有的分四季分别占求，有的分人口、稻谷、雨水、生意、六畜等逐项占求，通称“年签”或“四季签”，居住在同村庄的人享有共同的流年运气。笔者

① 详见《台湾省通志》卷二《人民志·宗教篇·上》，台湾文献委员会。据该书记载，台湾地区还有由同姓组成的神明会，会员各自捐献若干金额构置产业，以其收益充为族庙的修建及祭祀之用，剩余部分用于补助神明会会员子弟的学费。

② 详见丸井圭治郎：《台湾宗教调查报告书》附录《神明会创立缘起》，（台湾）捷幼出版社1993年版。

在福建民间调研时，也在寺庙中见过关系到村庄一年运气的“年鉴”，与台湾完全相同。所谓“地理”是指信徒所居住地村庄、街镇、城市和所在寺庙的风水，他们认为这些地方的风水关系到所在地兴衰，自然也影响居住在这里的百姓。因此，同一祭祀圈的信众形成命运共同体，其深层的理念是群体性或集体性。①

另据《新港奉天宫志》记载：该宫在新正期间，循例由董事去抽出“公签”，来预测该年一整年的全盘运势，这项活动已进行300多年了。“公签”分“港运”、“人口”、“早冬”、“豆冬”、“晚冬”、“半冬”、“六畜”等，抽出之后张贴在宫庙的大门口，供民众查看。②

五　本土化与正统性

闽台民间信仰的本土化表现在四个方面：一是一些从北方传入的民间信仰与福建人文地理相结合，产生了变异。如关帝信仰传入福建后，随着宋元时期福建商业的繁荣和海外贸易的发达，从原来的忠义化身演变为财神和海上保护神。又如玄天上帝信仰传入福建后，变成了泉州人，以杀猪为业，后来放下屠刀，立地成佛了。二是原有的一些神灵逐渐被当地神灵所取代，如邵武广祐王原是隋朝洛阳人欧阳祐，宋乾道四年（1168年），当地百姓以“秉心刚正，处事明敏，为邻里推重”的建阳人陈焕取代他。《夷坚丁志》载：“邵武军北大乾山广祐王庙，考图记，乃唐末欧阳使君之神。距县二十里，对路立屋数楹，以馆祠客。有王道人者居其旁，躬洒扫事，颇谨朴憨直。

① 详见林美容：《由地理与年签来看台湾汉人村庄的命运共同体》，（台湾）《台湾风物》第38卷第4期，第123~143页。

② 林德政：《新港奉天宫志》，财团法人新港奉天宫董事会编印，1993年，第438页。

乾道四年秋，梦车骑满野，羽仪舆盖如迎方伯连率而又过之，皆自庙中出。趋问何所往，一吏曰：‘远接新广祐王。’曰：‘敢问王何人？今居何地？’曰：‘在浦城县，故临江丞陈公也。’觉而记其语。明日，径走其处询访之，果有陈丞，以进士登第，平生廉正，为乡里所称，死方五日。道人验梦可信，喜而归，稍以告人，今犹处祠侧。”①

三是用土生土长的神灵排挤外来神灵。如福州的瘟神五帝信仰影响很大，特别是明清时期，家家户户奉祀五帝，因此外来神灵被五帝排挤，甚至连关帝、观音这样在百姓中很有影响的也不能幸免。在福州流传有“五帝没捏，庙祝也没吃”的俚语，说是关帝庙原来香火冷清，后来将五帝移入，结果香火鼎盛，关帝也沾了不少光。俚语的意思是说如果没有五帝的灵显，庙祝是没有祭品吃的，言下之意，关帝的角色类似于庙祝，是靠五帝吃饭。福州还流传“拆观音堂起五帝庙”的故事，反映了当时五帝信仰兴盛，其他庙宇纷纷改建为五帝庙的本土化倾向。四是在闽台民间崇拜的神灵中，有不少是土生土长的。福建在唐宋时期出现了一场规模浩大的造神运动，许多至今在闽台民间影响较大的神灵诸如妈祖、保生大帝、临水夫人、开漳圣

① 洪迈撰、何卓点校：《夷坚志》第二册《夷坚丁志》卷第十五，中华书局1981年版，第665页。洪迈《夷坚志》又载：“陈焕宣教，建阳人，乾道三年，待南城丞阙。十二月十九日，梦谒邵武（大）乾山广祐王庙，王迎见之，谓曰：‘香火久寂，符印当交与公。’陈辞曰：‘焕官期不远，子幼累众，不愿就此职。’王曰：‘冥数讵可辞？’既寤，窃忧之，自知不久于世，不敢为人说。明年正月二日，索酒独酌三杯，始告家人以梦，谈笑而逝。其日有二丐者自邵武北乐村来，至其门，闻哭声，问曰：‘此非陈宣教居乎？昨日在驿前方卧，见甲士数百辈，蹴我亟去，云：“吾迎新广祐王陈宣教，汝那敢在此！”惊起，不能晓，今乃知之。’于是益验其为神。”见洪迈撰、何卓点校：《夷坚志》第四册《夷坚志》补卷第十五，中华书局1981年版，第1687页。

王、清水祖师、定光古佛等等都是在这个时期被创造出来的。台湾在清代初以后也创造了不少土神，诸如开台圣王、吴凤公、有应公、大众爷、义民爷、宁靖王等。①

由于民间信仰的本土化，导致了不同区域之间民间信仰的差异。不同的府、县也有自己的保护神，以闽南方言区为例：三平祖师、保生大帝、开漳圣王陈元光及其部将辅顺将军马仁、辅胜将军李伯瑶、辅义将军倪圣芳、辅仁将军沈毅的宫庙在漳州府属各县较多，而王爷、广泽尊王、清水祖师信仰在泉州府属各县影响较大。这种分布特点，也直接影响到台湾民间信仰的分布，台湾同胞的祖籍多来自闽南的泉州府和漳州府，虽然祖籍方言相同，但民间信仰有所差异，所以，迁居地的民间信仰也打上乡土的烙印，不尽相同。在同一县内，每个铺境村落都奉祀一个或若干个特定的神灵作为保护神，旧称境主、福主、土主、社神等。以泉州为例，旧时泉州城分为36铺94境，铺有铺主，境有境神，共有大小神庙130多座，奉祀着不同神灵，有100多尊。境主神的神庙由居住在该境的百姓捐资合建，各种宗教活动也由该境的百姓参加，抬神出游也不能越出本境地界。

闽台民间信仰又具有正统性的特征，主要表现在三个方面：一是所奉祀的神灵以朝廷的封敕为正统。宋代地方神明追封敕号蔚然成风，敕封的程序一般是地方官僚或乡绅上表请封，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。敕封神明有一定的规制，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，

① 陈小冲：《台湾民间信仰》，鹭江出版社1993年版，第162~180页。

则锡命驭神，恩礼有序。欲更增神仙封号，初真人，次真君。”① 民间所崇奉的土神一旦得到朝廷的封敕，就具有合法性，否则往往被视为“淫祠”而遭拆毁。因此，民间信仰的土神千方百计谋求朝廷的封敕，以取得正统的地位。查阅闽台地方志，相当一部分神明都得到帝王的封敕，但实际情况并非如此，要得到帝王的封敕绝非易事，只有少数神明经过地方士大夫的极力争取，才能得到封号。因此，在闽台民间诸神的种种封号中，有相当一部分是信徒私谥的，其目的在于抬高所信奉神灵的地位，反映了民间信仰具有浓厚的正统意识。二是尽可能与皇帝或官府攀上关系。前面已经专门论述过，在闽台民间，流传许多有关神祇显灵为帝王或皇后治病的故事，至于显灵救助落难皇帝或帮助官兵镇压各种匪寇的传说故事更多，百姓之所以喜欢编造此类传说故事，目的就是试图证明所信奉的神灵有功于社稷民生，或强调神灵与扶持王朝之间有某种内在的联系，从而使所信奉的神明打上“正统性”的烙印；三是以祖庙为荣耀，或特别强调与祖庙的密切关系。前面已经论述过，闽台民间信仰在发展的过程中，存在分灵、分香的传播形式，因此就有祖庙和分灵庙之分，祖庙的地位崇高，分灵庙要定期到祖庙进香谒祖，香火才会比较旺盛，所以无论是历史上还是现实中，祖庙之争时有发生，如妈祖的祖庙是在湄洲天后宫还是泉州天后宫，保生大帝祖庙是白礁慈济宫还是青礁慈济宫等等的争论，至今尚无最后定论。特别是台湾民间信仰更加注重正统性，如为了争夺妈祖信仰在台湾的正统地位，自20世纪50年代以来一直争论不休，卷入争论的有大甲镇澜宫、北港朝天宫、新港奉天宫、鹿港天后宫、台南天后宫、北斗奠安宫、马公

① 《宋史》卷一〇五《礼八》，中华书局1987年版。

天后宫等。台湾“民间其他种类的庙宇也常透过夸张本庙兴建沿革可远溯几百年，以及伪造寺庙碑文、匾额等事，来证明自身的历史正统性”①。

必须着重指出，闽台民间信仰的本土化和正统性关系从表面上看似乎是相互矛盾的，实际上是相辅相成的。前面提到的唐宋时期福建民间信仰发生的一场造神运动，创造了大批土生土长的神灵，但同时福建地方神明追求朝廷封敕也蔚然成风，这绝不是偶然的巧合，而是历史的必然。另外，造神的原则也是严格遵循中国文化的传统，即社稷神祇则以祀，崇功报德则以祀，护国佑民则以祀，忠义节孝则以祀，明宦乡贤则以祀，不敢有任何的背离。因此，本土化进程并没有脱离中国传统文化的轨道，而是在中国传统文化的正统意识的大背景下进行的。

第二节　闽台民间信仰的社会历史作用

一　提供精神支柱，拓展生活空间

在古代，甚至当代的农村，民间信仰作为俗文化，为多数百姓所认同，成为百姓重要的精神支柱。从闽台开发史来看，民间信仰所起的作用不可低估。我们多次提到，北方汉族长途跋涉移民福建、福建人又东渡台湾海峡移民台湾，迁徙途中充满各种生命危险，移民们随身携带的小神像或香灰之类的圣物就成为重要的精神支柱。平安到达目的地后，移民者在新的环境下遇到更加严峻的生存与发展的考验，那些随身从家乡带来的小神像或香灰之类的圣物仍然是他们的精神支柱。开垦获得成功，村社甚至城镇

① 翁佳音：《民间宗教意识中的正统观》，（台湾）《台湾风物》第37卷第4期，第93~95页。

的逐渐形成，百姓仍然要祈求神灵保佑。民间信仰虽然随着社会的变迁而变化，但有一点是不变的，那就是民间信仰自始至终起着精神上的慰藉作用。

民间信仰为善男信女开拓生活空间提供精神支柱，在妈祖信仰上表现得淋漓尽致。古代的航海者和渔民，生活在惊涛骇浪中，随时都有可能发生生命危险，因此，希望能有一种超自然的力量帮助他们，化险为夷，平安航行。他们从妈祖的神话传说中，得到某种力量，认为妈祖是“上帝有命司沧溟，驱役百怪降魔精。囊括风雨雷电霆，时其发泄执其衡”的神灵，遇到狂风恶浪，妈祖就会化为红衣女子闪现在桅杆上导航，直到化险为夷。因此，航海者和渔民在精神上有了精神支柱，有了战胜狂风恶浪的勇气和信念，有恃无恐地在大海中航行，开创自己的事业。即使真的遇到惊涛骇浪，他们坚信妈祖一定会降临来拯救他们，不慌张，不忙乱，沉着应战，往往能涉险过关。他们便归功于妈祖的保佑，更加崇拜妈祖。①

明朝郑和七下西洋，必到出发港口的妈祖庙进香，并将妈祖神像供奉在船上，途中在港口停泊，也要到当地妈祖庙进香，对妈祖的信仰可以说是虔诚之至！妈祖信仰成为郑和漫长航行中战胜困难险阻的精神支柱。明清时期，我国经常派使者册封琉球（今冲绳）等友好国家，与郑和一样，妈祖也给册封使战胜惊涛骇浪的巨大力量。② 宋代以后，妈祖信仰随华侨传到海外，成为华侨开拓新的生活空间的重要精神支柱，新加坡天福宫1830年树立的碑文写道：“……我唐人由内地航海而来，经商兹土，惟愿圣母

---

① 详见陈国强：《妈祖信仰与祖庙》，福建教育出版社1990年版，第33~35、38页。

② 详见徐恭生：《海神天后信仰与中琉友好往来》，《妈祖研究论文集》鹭江出版社1989年版，第148~161页。

慈航，利涉大川，得于安居乐业，物阜民康，皆神庥之保护。”反映了妈祖信仰在海外移民中所起的重要作用。①

妈祖信仰在开发宝岛台湾中所起的作用最为突出。闽人早期移民台湾，面临着波涛汹涌的台湾海峡，稍有不慎或运气不佳，就有触礁倾覆的危险。因此，闽人在登船渡海时，无不忐忑不安，心怀恐惧。为了寻求精神上的寄托，他们将威震四方的海神妈祖带上船只，希望能在她的荫护下平安渡过海峡。船只抵达台湾后，为了报答妈祖的帮助，闽人移民们便在落脚的地方建起庙宇，将妈祖供奉起来。上岸后，移民们又遇到了新的挑战：茫茫无边的荒野，瘴气横溢的森林，猎取人头的土著部落，无一不在威胁着他们的生存。因此，移民们只好求助于万能的妈祖。在移民们开发台湾的过程中，妈祖信仰伴随着他们的足迹，传遍了整个台湾。

不可否认，民间信仰所提供的精神支柱是一种非科学的世界观，但在客观上所起的作用却不可低估。

二　整合乡族力量，维系社区秩序

中国封建社会虽然长期实行专制主义中央集权统治，但在村社这样的基层社会中，官府的直接统治并不是十分严密，宗教信仰在维系村社秩序上起着相当重要的辅助作用，甚至在某些村社起着决定作用。

一般而言，公共宫庙或神灵信仰有一定的地域范围，有的为某一村社或数个村社所有，有的为某一家族所有，在庙宇所辖的地域范围内，有共同的祭祀组织和活动，有的还有共有的庙产。庙宇所辖的地域范围内的所有成员都有义务对宫庙的修建、宫庙的正常运转做出贡献，同时也

① 详见陈国强：《妈祖信仰与祖庙》，福建教育出版社1990年版，第38页。

有权利参与宫庙的各种活动，接受宫庙神灵的保佑。共同的神灵崇拜和祭祀活动，有效地把分散的乡族力量整合起来，形成了祭祀共同体。

一旦形成祭祀共同体，村社成员的命运往往就被一条无形的纽带联系在一起，宫庙就是这条纽带的中心。在绝大多数百姓心目中，宫庙是十分神圣的地方，宫庙的命运决定着宫庙所在村社的命运，因此他们对宫庙兴衰倾注极大的宗教热情，积极参与宫庙的修建和各种宗教活动。宫庙也通过各种宗教活动使村社成员之间的人际关系更加密切，增进村社成员之间的团结，化解矛盾，维系村社的安定秩序。

许多宫庙设有董事会等机构，对宫庙进行管理。由于董事会基本上是由在地方上有威信的乡绅组成，因此往往能得到所辖地域民众的信赖。宫庙虽然不是行政组织，但经常成为处理争端、维系村社秩序的场所，具体表现在调解当地水利、公产、风水、械斗等纠纷中，扮演着重要角色，甚至成为社区权力的象征。如福建莆田江口东岳观，建于元朝，香火很盛，而且这一带民间纠纷，均要由东岳观的董事会出面调解裁决，《重修锦江东岳观碑》记载："锦江立观，始于有元，迄今五百余载，香火之盛甲于全莆。其所以御灾捍患、造福斯民于冥冥中者，不可殚述。至于排难解纷，彰善瘅恶，其威权实足辅地方官吏所不及。"东岳观还主管当地的农田水利系统，创办书院、小学、育婴堂、孤老院、义冢等文教及慈善机构。①

宫庙不但是民间社会管理的中心，有时还成为国家意志贯彻到民间社会的中介。从明代开始，官方倡导"乡约"制度，由里长推选若干名有威望的乡绅为耆老，负责

① 详见陈支平主编：《福建宗教史》，福建教育出版社1996年版，第471~474页。

推行乡约，教化百姓。民间宫庙被视为神圣之地，往往是村社的活动中心，而且地方有威望的乡绅参与宫庙的管理，因此许多宫庙成为乡约所的所在，约所与庙、堂、宫、庵合而为一的现象相当普遍，乡约制度很大程度上是通过宫庙的支持，才真正起到维系社会秩序的作用。①

旧时，政治腐败，有些涉及面广的群众性活动，政府无能为力，而民间信仰却能一呼百应，起到组织作用。如民国32年（1933年），泉州鼠疫大发，遍及郊区邻县，死亡无数，全城陷于一片恐怖之中。当时的政府无能为力，任瘟疫蔓延。后来，泉州通准关帝庙出面，以关帝巡狩全城、镇妖驱邪为由，巡狩前一个月出示通告，要求城内外民众斋戒沐浴，全市大扫除，清泥沟，洗厕所，拆鸡埘，除障碍。巡狩时千家万户摆设香案，熏烧贡木、檀香。巡狩后，果真疫情大减。泉州通准关帝庙在制止瘟疫的蔓延上，起到很好的组织作用。又如1924年，晋江县前港18个村庄与后港20余个村庄因风水争端发生大规模械斗，波及近百个村庄，损失惨重。后来延请石狮城隍巡视双方地界，督令双方拆除各自的防御公事，消弭了这场已持续半年多的大规模械斗。② 20世纪30年代，晋江的邯江莲埭村的蔡氏和林氏械斗、祥芝东埔与伍堡械斗，也均延请城隍巡境得以平息。③ 类似的例子还很多。

另外，民间信仰所宣扬的积善积德，安分守己，和睦相处，和气生财，不要以势欺人等等，无疑有利于社会稳定。台湾学者阮昌锐甚至认为，即使像巫术这样迷信色彩

① 详见李玉昆：《明清时期泉州推行乡约的若干问题》，泉州民俗学会、泉州闽台关系史博物馆编，《闽台民俗》第2期，1998年12月（内部刊物），第5~17页。

② 施伯箴：《前后港大规模械斗概况》，《晋江文史资料》第二辑，第138页。

③ 李天赐：《石狮城隍信仰的探讨》，《福建道教》第4期，2000年，第26页。

较浓的民间信仰，也可以达到维系社会秩序的目的。他在一次以“台湾民间的巫术信仰”为主题的研讨会上，作如下的发言：“……常常当人和人之间发生冲突时，个人和社会都没有办法解决的时候，一定要诉诸于暴力，这样的话会破坏社会的秩序，但巫术可以解除个人心理的紧张。比方害人的黑巫术，我很恨你、要害你，我就画一个纸人，也许本来要拿把刀去杀，我就不杀你，我就画一个纸人，写上某某名字，用刀刺几下，表示已经杀了你，至于你没有死，那是另外还有一些原因保护你，所以你命不该绝。如果一个社会是很信仰巫术的社会，它的社会也许比较平静。”①

不过，任何事物都是相对的，民间信仰有时会破坏正常的社会秩序。宫庙往往成为村社之间械斗的策划、作战、防御的中心，庙神则成为械斗的旗帜和保护神。台湾分类械斗也是以宫庙为据点，以攻进对方宫庙、夺走庙中神像为最大光荣。当然，“成也萧何，败也萧何”的情况常常出现，民间信仰有时又扮演调解械斗的角色。如清朝道光年间，泉州罗溪发生了黄姓和赖姓的宗族大械斗，双方共死亡24人，伤者上百人。此后数年间，年年都有规模不等的械斗，虽然有人从中调解，但双方互不相让。后来，由林姓出面，在龟峰岩关帝庙举办一次大祭会，全罗溪人都参加，并让黄、赖各派24位代表参加调解会，在龟峰岩董事会的努力下，多年的黄赖械斗终于结束了，并商定以后若出现矛盾，先提交龟峰岩董事会调解，以避免冲突。由于黄、赖两姓都信仰关帝，才使双方的调解成为可能，或者说使得调解更加顺利。

---

① 《第二十九次台湾研究研讨会记录》，《台湾风物》第35卷第2期，1985年9月。

三　传承文化传统，丰富民众生活

张新鹰教授曾对民间宗教信仰与传统文化的关系作过精辟的分析，认为："真正形象地、彻底地表明了儒、道、释三家殊途同归的历史走向，造成了三家在理论和实践上的全面合流的，是下层民众出于现实的宗教抚慰需求而逐渐确立起来的民间宗教信仰。……站在这个角度上，民间宗教不是被'正统'宗教所指斥的'邪门歪道'，也不是被上流社会所蔑视的低俗迷信，而是在不断吸收、改造其他观念形态过程中愈加宏富的中国传统文化体系'普化'于下层民间的缩影。儒家的道德信条、道教的修炼方技、佛教的果报思想，在民间宗教那里有机地结合在一起。中国传统文化不但通过别处，也通过民间宗教，展示了它'海纳百川'、'有容乃大'的品格。"① 张先生在这里主要论述的是民间宗教的文化价值，笔者以为民间信仰又何尝不是如此，甚至有过之而无不及。

传统文化的传承主要依赖三种方式，一种是文字的记载，另一种是口头传承，第三种是习俗包括民间宗教信仰的传承。民间信仰重要特点之一就是具有强烈的传承性，或者说是相对的稳定性，因此中国传统文化的许多内容在文献中没有记载或语焉不详，但在民间信仰中却得到比较完整的保存。如百越族的鸟崇拜，文献中记载语焉不详，但在福建建阳县崇雒一带流行的鸟步求雨舞中可以窥视一斑。由于鸟步求雨舞是在与农业生产密不可分的祈雨时表演，汉族人主福建后，祈雨也是主要的宗教活动，所以百越族的鸟步求雨舞被汉民族继承下来，保存至今。又如，至今在闽南地区流传的拍胸舞，表演者裸体赤脚，断发文

① 张新鹰：《台湾"新兴民间宗教"存在意义片论》，《世界宗教文化》，1996年，第4~9页。

身，群体聚跳，舞蹈动作多模枋动物或昆虫，因人而异，风格粗犷奔放。从舞者裸体赤脚和舞蹈动作多模仿动物或昆虫来看，拍胸舞带有浓厚的原始社会舞蹈的色彩，许多舞蹈动作与福建华安仙字潭摩崖石刻裸体舞者的图像很相似，很可能也是闽越族宗教祭祀舞蹈的遗存。至于闽越族蛇图腾崇拜，在福建南平樟湖坂也得到比较完整的保存，我们在前面已经作了详细的介绍，这里不再重复。

在日据台湾时期，民间信仰面对日本文化的侵略，大力宣扬中国传统文化，客观上对中国传统文化在台湾的延续起积极作用。如当时风靡台湾的以扶乩为基本特征的所谓儒宗神教，“以儒为宗，以神设教”，制定12条法则：“三纲五常，以重圣门”，“克敦孝悌，以肃人伦”，“谨守国法，以戒争讼”，“笃爱宗族，以昭雍睦”，“崇重法门，以坚信赖”，“黜革异端，以崇正道”，“明修礼让，以厚风俗”，“尚节持俭，以惜财用”，“解释雠忿，以重生命”，“内外兼修，斋戒慎栗”，“体天行化，克己渡众”，“勤求精进，日就成功”。① 上述12条教规实际上是以儒学的伦理纲常为基本内容的，而儒学的伦理纲常是中国传统文化的核心，因此，其客观作用不可低估。台湾学者在作了深入研究后指出：“从日据初期台湾住民对日本政府的抵抗过程看来，儒宗神教正是汉人从显性的武力抗日转为隐性的以文化认同抗日的表现，在武力抗日不成之下，转入以宗教因设神教的教化功能，保存汉文化，应是相当成功的应对方式。”②

在广大乡村，民间信仰的各种祭祀活动，如迎神赛

① 《儒门科苑》卷一，转引王宗宇：《台湾的恩主公信仰——儒宗神教与飞鸾劝化》，（台湾）文津出版社1997年版，第90~91页。

② 王宗宇：《台湾的恩主公信仰——儒宗神教与飞鸾劝化》，（台湾）文津出版社1997年版，第56~57页。

会、道场、法式等自古以来均是百姓文化生活的重要组成部分。特别是闽台地区自古以来就有“歌舞媚神”和“演戏酬神”的传统，为贫乏枯燥的乡村文化生活注入了活力，因为无论是“媚神”还是“酬神”，其客观效果是“娱人”，因此往往是“举国若狂”。① 即使在今天，“歌舞媚神”和“演戏酬神”仍然是民间文化生活的重要组成部分。以晋江石鼓庙为例，该庙建于南宋，供奉顺正王，在台湾的高雄、台南、台中也有若干座分庙。自明代开始，每逢神诞节就有演戏酬神傩之举，清末要演七天七夜的木偶戏庆祝神诞。时至今日，演戏酬神之风不但未减，而且愈演愈烈。据调查，1980~1989年，石鼓庙每年演戏20~30天；1990~1992年，每年演戏38~40天；1993年演戏52天；1994年演戏65天；1995~1996年，每年演戏84天；1997年演戏89天，从农历八月初一开始至十月三十日结束，每场观众都在2000人之上，观众总数共约23万人次，花费戏金达35万之多。②

又如傩戏，其本意是驱逐疫鬼，但闽台的傩戏具有浓郁的地方特色。一方面，“改驱鬼为招魂，化干戈为玉帛，易驱鬼为礼送，易冷遇为优待；经历了从‘刑’到‘礼’的改造，上古傩祭‘执戈扬盾’、‘索室驱疫’的模式不是闽、台傩祭的基本模式，‘礼’的穿插和充弥才真正构成了闽、台傩文化的特色”③。另一方面，闽台傩祭是“驱鬼与娱神并举，‘礼’与‘戏’对举”④。在台湾，“元旦

① 道光《厦门志》卷一五《风俗》。

② 庄长江：《石鼓庙戏剧演出景观》，晋江市历史文化研究总会、石鼓庙管理委员会董事会编：《闽台石鼓庙文化学术研讨会论文集》，1998年11月，第73~81页。

③ 汪毅夫：《台湾社会与文化》，海峡文艺出版社1994年版，第16页。

④ 汪毅夫：《闽台历史社会与民俗文化》，鹭江出版社2000年版，第94页。

起至元宵止，好事少年装束仙鹤、狮马之类，踵门呼舞，以博赏赉，金鼓喧天，谓之‘闹厅’”①。这里所说的“闹厅”实际上就是傩戏的演变形式。此风俗源于福建，如龙海“元日至元宵，童子多带面具游戏，夜则燃鱼龙竹马灯，金鼓朝喧，丝肉夕奏，并集喜门式歌且舞”②。龙岩“先有赤棍扮鬼弄狮，呼群啸队，自元旦至元夕，沿家演戏，鸣锣索赏”③。民国《漳平县志》称：“元旦……少年装扮狮猊狞鬼之属，向人家演弄，谓之跋狮、跋鬼，亦古者逐疫之意也。”④《上杭县志》称：“新年民间多闹锣鼓……又有打狮之戏，盖古大傩之意也。”⑤康熙《建阳县志》亦云：“童子自（正月）初六、七日起，演扮各戏搬唱，或朱裳鬼面，或舞狮子以为傩，至十七日乃止。”⑥所以，傩戏之所以能在民间流传下来，其重要原因之一就是丰富了百姓的日常文化生活，受到百姓的欢迎。

四　参与社会教化，凝聚民族精神

虽然民间信仰造神带有很大的随意性，但基本上还是遵循着儒家的“礼法施于人民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国而祀之，有御大灾、捍大患则祀之”的造神原则，在这一观念的指导下，能成为民众信仰对象的大多是历史上忠义之士和为百姓做过好事的人，诸如关帝、岳飞、许远、张巡、文天祥、妈祖、陈元光、王审知等等，凶神、恶神毕竟只占极少数。神灵们的高尚道德，往往被

① 高拱乾修：《台湾府志》卷七《风土志》。
② 乾隆《海澄县志》卷一五《风土》。
③ 道光《龙岩州志》卷七《风俗》。
④ 康熙《漳平县志》卷一《舆地志·风俗》。
⑤ 乾隆《上杭县志》卷二《典礼》。
⑥ 康熙《建阳县志》卷一《舆地志·风俗》。

编成生动的神话传说，教育着一代又一代信仰者，对百姓的教化起着潜移默化的作用。

民间信仰虽然没有系统的宗教理论和严密的组织，却有着融合儒道释三教的内容丰富的宗教道德，以儒家的忠孝为主，兼收并蓄佛教的因果轮回、道教的承负报应等等宗教伦理，并且加以渲染，对百姓的教化的作用不可低估。民间信仰宣扬的伦理道德，与其他宗教道德一样，主要是利用百姓对神鬼的恐惧，规劝民众遵循。这对那些目不识丁的百姓而言，所起的教化作用更大。许多士大夫看到民间信仰的教化作用，认为民间信仰有助于儒家伦理的提倡。《汀州府志》："汀俗尚鬼信巫，土木而衣冠者，比比皆是。主持风教之君子，不禁之，且纪之，岂不扬起波乎？夫祸福者，圣贤之所以定命，而庸众人之所以生其喜惧者也。今巫祝假神之言曰：'尔惟忠孝善则福汝，不则殃及之。'是非神道设教之微意乎！《周礼》曰：以祀教民，则莫不敬。然则典制之外，丛祠古庙，苟非淫黩之甚者，亦可以无恶矣。"① 《长汀县志》的作者也说道："夫不明圣学之源源，不足功三藏之窟穴，习贝叶之章句，又岂窥上乘之法门，就其清净报应之说，广布施行，有识以之寡欲，无知以之惧祸，朝夕祈祷，有所敬畏，亦圣人神道设教之一助也。"② 因此，不少士大夫积极参与民间信仰的活动。

民间信仰的教化作用，在宣扬忠孝的伦理道德方面表现得相当突出。在东南地区，祭祖活动备受重视。祭祖本身就是孝道的体现，所谓"事死如事生，事亡如事存"，在祭祖的过程中，族长往往要向晚辈讲述本家族的历史，

① 同治《汀州府志》卷一三《祠祀》。

② 光绪《长汀县志》卷二七《寺观》。

宣读祖训，要求族人不忘根本，发扬光大祖先的美德和事业，激励族人积极进取，不要做有辱祖先的事。一次祭祖活动，实际上就是一次以孝道为主的传统伦理道德教育。而古人认为“孝慈则忠”，把“孝祖”之心推广到对君主国家的态度上，就是“忠君爱国”。除了祭祖外，各地还有很多的忠义孝悌祠，作为“厚风俗之劝，扶世教之助”①。

在近代，面临着基督教文化侵略，民间信仰起着传承中国文化传统、凝聚民族精神、抵御外来文化侵略的作用。鸦片战争以后，基督教依靠西方列强的坚船利炮，强行在中国传播，基督教礼拜堂遍布于各大小城市甚至穷乡僻壤。“当民众看到矗立在土屋茅舍、寺庙族祠间的教堂时，总会感受到传统的宗教氛围和社会秩序所面临的威胁。而如果失去旧有信仰及体现于其中的文化传统的依托，民众就会找不到自己在既定社会格局中的位置，产生无可凭依的失落感。尤其令民众感到担忧的是，新出现于面前的洋教似乎并不满足于与原来宗教并存的现状，它还在不断地吞并废庙；即使是一些香火鼎盛的民间寺观，也不由自主地感到来自洋教咄咄逼人的威势。在文化本土意识的支配下，民众以传统信仰为出发点，通过各个角度及不同方式的努力来试图消除日益逼近的信仰危机，重建旧有宗教信仰的权威。民众的这种努力在19世纪末发展为一场轰轰烈烈而又深入民心的义和团运动；在这场运动里，民众以民间传统的信仰习俗作为反对洋教的精神武器，沉重打击了帝国主义利用基督教侵略中国的嚣张气焰。使西方列强终于认识到‘瓜分一事，实为下策’。”②

无独有偶，在日据台湾时期，日本殖民者强行推行日

---

① 嘉靖《汀州府志》卷一八《词翰》。

② 范正义：《基督教与中国民间信仰》，硕士论文未刊稿，第86页。

本宗教，禁止、摧残最具中国文化特色的道教和民间信仰，然而中国民间信仰深入人心，决不会轻易放弃。时人回忆说：日本推行“皇民化运动”，对百姓变得更加严厉，“尤其是对我们民间的宗教，限制得很死，好像是怕我们会反动，神明都不让我们拜，庙里面也派日本兵来占据。我们不得已只好将神明偷偷请回家服侍，表面上就假装信他们日本国的什么‘天照教’的神明。虽然情势是这样，但是大家私底下还是偷偷地拜佛祖，他才是我们真正相信的神明。所以日本仔用‘强轧’的手段也是没有用。”① 台湾人民还利用民间信仰来宣传抗日，如当时台湾民间信仰借助降笔会（扶乩）宣传抗日，主要内容有：“一、降笔会之神厌恶日本人，忌用日本物品，故凡用日本货或亲近日本人者，必遭天谴。二、日本政府经营台湾之惟一财源为鸦片。所以，本岛人有朝一日改掉吸食鸦片的恶习，日本政府的财政将破产，因而撤离本岛。三、日本据台前并无鼠疫等疾病，近来却流行，造成多数人死亡，此乃关圣帝君的神罚。是故，死亡者中，日本人多，本岛人少。而本岛人之死亡者中，则全都与日本人有关系者。”②

在台湾，乡土神备受推崇，台湾民众特别看重从祖籍传来的神灵，称之为“桑梓神”，定期捧神像回福建祖庙进香谒祖，这在客观上发挥着维系闽台血浓于水的骨肉之情的桥梁和纽带的社会作用。连横指出，泉州籍台湾人祭祀保生大帝，除了保平安外，“是皆有追远报本之意，而不敢忘其先德也”③。在因人为因素而阻隔海峡两岸交往

① 蔡欣茹访谈整理：《游文衍先生访谈录——员山普照寺庙公谈观音佛祖济世佚事》，《宜兰文献杂志》1999年第37期，第101页。

② 丸井圭治郎著、吕国良译：《台湾之宗教》，（台湾）《台湾风物》第48卷第3期，1998年9月，第124~125页。

③ 连横：《台湾通史》卷二二《宗教志》。

的历史条件下，人们无法回故乡探亲，就自然转向神的世界，寻找精神寄托，中华民族的向心力往往通过民间信仰的进香谒祖活动曲折地折射出来。如甲午战争之后，台湾沦为日本的殖民地，侵略者大张旗鼓地开展所谓“皇民化运动”，企图以此来征服台湾人民，但台湾人民心向祖国，除了开展形式多样的反殖民统治运动外，各地神庙冲破种种关卡，千方百计回大陆祖庙进香谒祖，以表达闽台祖脉一体、根在大陆的民族感情。若实在无法成行，则往往要举行仪式，面西而祭，通过民间信仰来寄托台湾同胞对故土的深深眷恋之情。在日本侵占台湾期间，台湾同胞开展了规模浩大的“拜妈祖，怀故国”活动，每逢三月廿三日妈祖诞辰，各地妈祖庙要抬出妈祖神像“绕境弘法”，有的人组织进香团，假道香港、日本，前往福建莆田湄洲岛祖庙谒祖。据统计，日据时期，台湾妈祖庙到湄洲祖庙进香至少有9次。近十几年来，数以百万台湾同胞，通过各种途径，跨越海峡，前往福建各地祖庙谒祖朝圣，有力地推进两岸关系的发展。从历史上看，在台湾，民间信仰在对维护祖国统一、增强中华民族的凝聚力方面所起的作用相当大。每一次的谒拜祖庙的活动，都能吸引成千上万的信仰者参加，爱国思乡、两岸同根的情怀通过宗教信仰活动得到进一步升华，并沉淀于闽台民俗文化之中。①

五　形成庙会集市，活跃乡村经济

在广大乡村，神诞等重大的宗教活动，往往就是当地特定的节日，届时，善男信女纷纷聚集在庙里，焚香磕头，祈求神明保佑，形成庙会。有的庙会人山人海，各路

---

① 参见林国平主编：《闽台区域文化研究》，中国社会科学出版社2000年版，第442~453页。

商贩瞧准这时机，汇集在一起，使庙会具有商贸的色彩。久而久之，约定俗成，庙会成了有固定日期的交易活动，短则一日，长则三到十天，在活跃乡村经济中扮演重要角色。

在福建的山区，庙会是商品流通的重要渠道。各地会市，都是以当地庙神的诞辰而定。会市期间，除迎神赛会，龙舟竞渡，善男信女焚香点烛、求神拜佛、许愿还愿、祈祷平安丰收外，主要是购买生产、生活必需品和出售农副产品。清流县每年八月廿八为樊公诞辰，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云集于清流县城，交易活动至九月间才结束。宁化县的天后宫、普惠宫、五通庙、武圣庙、城西庙、城隍庙、草苍庙、福星庙等，每逢庙中神灵生日，均要举办规模不等的庙会。连城县的朋口乡马埔村的哈瑚庙，每年二月初二必举办庙会，河源13个乡村的群众聚集在这里，进行各种商品交易。崇安“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”①。平和县有一种特殊的赶庙会，叫“凑坪”，每次赶坪都以一个主神命名，如九峰地，农历二月二十九日叫“观音坪”，大溪乡四月初一日叫“佛公坪”，双溪地方二月初九叫“保生大帝坪”，小溪地方农历二月十四日叫“开漳圣王坪”。开坪是以某一神灵的名义进行，显然最初是祭祀某一神明日子，后来，凑坪的人最关心的是能否买卖顺利，并不看重祭祀礼仪。庙会集市的形成，说明民间信仰不但渗透到民间文化中去，而且还在促进当地商品流通、活跃乡村经济方面起积极作用。

① 康熙《崇安县志》卷一《风俗》。

总之，闽台民间信仰曾经为闽台先民拓展生活空间提供精神支柱，并在维系基层社会的正常秩序、传承文化传统、丰富民众经济文化生活，以及参与社会教化、凝聚民族精神等方面起着重要作用。时至今日，闽台民间信仰仍然在民间发挥其特有的社会作用，其中联系海峡两岸骨肉亲情关系的纽带作用还得到一定的强化。

参考文献

- 汪毅夫：《闽台历史社会与民俗文化》，鹭江出版社2000年版。
- 汪毅夫：《闽台社会与文化》，海峡文艺出版社1994年版。
- 汪毅夫：《客家民间信仰》，福建人民出版社1995年版。
- 陈支平：《近500年福建家族社会与文化》，上海三联书店1991年版。
- 陈支平：《福建六大民系》，福建人民出版社 2000 年版。
- 陈支平主编：《福建宗教史》，福建教育出版社 1996 年版。
- 郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社 1992 年版。
- 林金水、谢必震：《福建对外文化交流史》，福建教育出版社 1997 年版。
- 陈小冲：《台湾民间信仰》，鹭江出版社 1993 年版。
- 陈孔立主编：《台湾历史纲要》，九洲图书出版社 1996 年版。
- 田珏：《台湾史纲要》，福建人民出版社 2000 年版。
- 王振忠：《近 600 年来自然灾害与福州社会》，福建人民出版社 1996 年版。
- 徐晓望：《福建民间信仰源流》，福建教育出版社 1993 年版。
- 林国平：《中国灵签研究——以福建为中心》（厦门大学博士论文未刊稿）。

- 林国平主编：《福建省志·民俗志》，方志出版社 1997 年版。
- 林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福建人民出版社 1993 年版。
- 林国平主编：《闽台区域文化研究》，中国社会科学出版社 2000 年版。
- 泉州市区道教文化研究会编：《泉州市区寺庙录》（内部出版），1996 年。
- 罗耀九主编：《吴真人研究》，鹭江出版社 1992 年版。
- 张国举主编：《吴真人学术研究文集》，厦门大学出版社 1990 年版。
- 陈晓亮、万淳慧：《寻根揽胜话泉州》，华艺出版社 1991 年版。
- 刘子民：《寻根揽胜漳州府》，华艺出版社 1991 年版。
- 湄洲妈祖庙董事会、妈祖文化研究中心、莆台新闻交流协会编：《湄洲妈祖巡游台湾记》，1998 年。
- 肖一平主编：《妈祖研究资料汇编》，福建人民出版社 1987 年版。
- 泉州市民政局、泉州志编纂委员会办公室编：《泉州旧风俗资料汇编》，1985 年。
- 郑国栋、林胜利、陈垂成编：《泉州道教》，鹭江出版社 1993 年版。
- 谢水顺、李珰：《福建古代刻书》，福建人民出版社 1997 年版。
- 陈国强主编：《妈祖信仰与祖庙》，福建教育出版社 1990 年版。
- 何满子：《忌讳及其他谈片》，上海古籍出版社 1998 年版。
- 刘浩然：《闽南侨乡风情录》，香港闽南人出版有限

公司 1998 年版。

- 王明元：《泉州民俗禁忌续谈》，（台湾）联亚出版社1981年版。
- 沈继生：《泉州人文风景线》，福建人民出版社1999年版。
- 蒋维锬编校：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年版。
- 陈建才主编：《八闽掌故大全·民俗篇》，福建教育出版社1994年版。
- 中国戏剧家协会福建分会、福建省戏曲研究所合编：《福建戏曲剧种》，1981年。
- 《中国戏剧志·福建卷》编辑委员会编：《中国戏剧志·福建卷》。
- 诸仁海主编：《福建省志·气象志》附录二《500年来福建主要气象灾害》，方志出版社1996年版。
- 彭景舜、陈坚主编：《福建省志·民政志》，方志出版社1997年版。
- 戴启天编：《福建历史上灾害饥荒瘟疫辑录》（内部资料），福建省民政厅、福建省民政学会编印，1988年5月。
- 《福建华安仙字潭摩崖石刻研究》，中央民族学院出版社1990年版。
- 《中国民族文化大观·畲族篇》编委会：《中国民族文化大观·畲族篇》，民族出版社1999年版。
- 胡朴安：《中华全国风俗志》，中州古籍出版社1990年版。
- 李乔：《中国行业神崇拜》，中国华侨出版公司1990年版。
- 吕宗力、栾保群：《中国民间诸神》，河北教育出版社2000年版。

- 马书田：《全像中国三百神》，江西美术出版社1992年版。
- 宋兆麟：《中国生育信仰》，上海文艺出版社1999年版。
- 王景麟、徐匋：《中国民间信仰风俗辞典》，中国文联出版公司1992年版。
- 高国藩：《中国巫术史》，上海三联书店1999年版。
- 张紫晨：《中国巫术》，上海三联书店1990年版。
- 向柏松：《中国水崇拜》，上海三联书店1999年版。
- 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，上海三联书店1992年版。
- 任骋：《中国民间禁忌》，作家出版社1990年版。
- 金泽：《宗教禁忌》，社会科学文献出版社1998年版。
- 刘晓明：《中国符咒文化大观》，百花洲文艺出版社1995年版。
- 吴友如等：《点石斋画报》，上海文艺出版社1998年版。
- 许地山：《扶箕迷信之研究》，商务印书馆1999年版。
- 叶大兵编：《中国渔岛民俗》，温州市民俗研究所编印，1993年7月。
- 葛剑雄主编：《中国移民史》，福建人民出版社1997年版。
- 姜彬主编：《稻作文化与江南民俗》，上海文艺出版社1996版。
- 连横：《台湾通史》，商务印书馆1996年版。
- 台湾文献委员会编：《重修台湾通志》，1992 年。
- 刘枝万：《台湾民间信仰论集》，（台湾）联经出版社1983年版。
- 刘枝万：《中国民间信仰论集》，（台湾）“中央研究院民族学研究所”，1994年。
- 关山月主编：《台湾古迹全集》，（台湾）户外生活

杂志社1980年版。

- 《马祖地区庙宇调查与研究》，（台湾）连江社会教育出版社2000年版。
- 林衡道主编：《台湾古迹全集》第一集，（台湾）户外生活杂志社1980年版。
- 蔡相辉：《台湾的王爷与妈祖》，（台湾）台原出版社1989年版。
- 郭金润主编：《大甲妈祖进香》，（台湾）台中县文化中心，1988年。
- 刘文三：《台湾宗教艺术》，（台湾）雄狮图书公司1979年版。
- 王见川：《台湾的斋教与鸾堂》，（台湾）南天书局1996年版。
- 王见川：《台湾的宗教与文化》，（台湾）博扬文化事业有限公司1999年版。
- 王见川、李世伟：《台湾的民间宗教与信仰》，（台湾）博扬文化事业有限公司2000年版。
- 刘敏耀：《澎湖的风水》，澎湖县立文化中心，1998年7月。
- 庞纬：《中国灵签研究（资料篇）》，（台湾）龙记图书有限公司1976年版。
- 林明峪：《台湾民间禁忌》，（台湾）联亚出版社1981版。
- 吴瀛涛：《台湾民俗》，（台湾）众文图书股份有限公司。
- 郑志明：《台湾的宗教与秘密教派》，（台湾）台原出版社1990年版。
- 郑志明：《中国社会的神话意识》，（台湾）谷风出版社 1993 年版。

- 沈平山：《中国神明概论》，（台湾）新文丰出版股份有限公司1979年版。
- 铃木清一郎著、高贤治编、冯作民译：《台湾旧惯习俗信仰》，（台湾）众文图书股份有限公司1989年版。
- 凌志四主编：《台湾民俗大观》，（台湾）大威出版社1985年版。
- 董芳苑编著：《台湾民间宗教信仰》，（台湾）长青文化事业股份有限公司 1980 年版。
- 刘昌博：《台湾搜神记》，（台湾）黎明文化事业股份有限公司1981年版。
- 陆炳文：《台湾各姓祠堂巡礼》，“台湾省政府新闻处”编印，1987年。
- 丸井圭治郎：《台湾宗教调查报告书》，（台湾）捷幼出版社1993年版。
- 王宗宇：《台湾的恩主公信仰——儒宗神教与飞鸾劝化》，（台湾）文津出版社1997年版。
- 吉元昭治著、陈昱审订：《台湾寺庙药签研究》，（台湾）武陵出版有限公司1993年版。
- 郑元庆主编：《台湾原住民文化》，（台湾）光华画报杂志社1984年版。

后 记

笔者在1996年曾经撰写《闽台民间信仰源流》小册子，收入“番薯藤文化丛书”，由台湾的幼狮文化事业公司出版。由于篇幅限制，全书不到10万字，所以不够全面和系统。这次有机会重新审视闽台民间信仰源流，增加了许多新内容，比较全面和系统。同时，在一些理论问题上也努力进行探讨，提出了一些新的观点，抛砖引玉，希冀将闽台民间信仰研究引向深入。

民间信仰是一个十分复杂的问题。从政治上看，民间信仰是一把双刃剑，其宣扬的宗教道德对社会稳定有积极意义，但大规模的民间信仰活动如果失去控制，也会影响社会稳定，因此，必须进行正确的引导和有效的管理；从文化上看，民间信仰保存丰富的中国传统文化，并经常与民俗活动融为一体，成为百姓文化生活的重要组成部分。然而，与民间信仰相关的各种文化形式往往不是传统文化中的精华部分，更多的恐怕是糟粕，或者是精华与糟粕并存，因此必须进行批判的继承；从宗教上看，民间信仰是宗教文化生态系统中不可或缺的重要组成部分。在现阶段，有其存在的合理性，在可预见的将来，民间信仰还不会退出历史舞台。但存在不一定都是合理的，合理的也不一定都是值得提倡的，对于民间信仰，正确的态度应该是用科学的态度去审视它，揭开其神秘的外衣，还其本来的历史面目。尽管这项工作十分艰巨，但很值得有识之士努力去做。

本书部分章节是在朋友和学生的帮助下完成的，其中第十章第一节由师弟陈进国博士提供初稿，第七章第三节与博士研究生范正义合作完成，第十章第二节、第十一章第一节、第二节分别由范正义和硕士研究生俞黎媛、汪洁提供初稿。2001级专门史研究生陈矩弘、周典恩、肖方峥、陈芹芳、王晓云、张媚、曹传兰、陈建玲和2001级宗教学研究生李志鸿、曹阿勇、冯大北、赵广军，2002级研究生徐登攀、杨选华、庄婉婷等协助本书的资料校对。

本书在研究和撰写过程中，得到2002年度国家社会科学规划基金和教育部人文社会科学规划基金的资助，还得到福建师范大学陈德仁研究基金和福建师范大学闽台区域研究中心的资助，在此表示衷心的感谢！

编辑游丽梅和庄鸿为本书的出版付出了艰辛的劳动，特别是游丽梅女士在即将当妈妈之际，拖着很不方便的身体编辑本书，确实令人感动！在此一并表示衷心的感谢！

林国平

2002年10月

闽台

闽台
民间信仰
源流

ISBN 7-211-04371-7
9 787211 043712 >

ISBN 7-211-04371-7
G·2796 定价: 26.40 元