

目 录

第九编 瑶民间信仰与瑶东南文化经济的情感聚落

第一章 瑶东南民间信仰的由来与社会基础	(愿苑)
一、“好巫尚鬼”的传统与民间信仰的滋生	(愿苑)
二、自然灾害、社会矛盾与民间信仰的形成	(愿苑)
三、移民与民间信仰的传播	(愿苑)
四、经济重心南移和民间信仰的发展	(愿苑)
五、实用功利性与民间信仰的强化	(愿苑)
第二章 瑶东南民间信仰的主要类型及其分布	(愿苑)
一、东南民间信仰的主要类型	(愿苑)
二、东南民间信仰分布及其原因	(愿苑)
第三章 瑶东南民间信仰的社区生活作用与文化经济意义	(愿苑)
一、提供精神支柱,拓展生活空间	(愿苑)
二、整合乡族力量,维系社区秩序	(愿苑)
三、传承文化传统,丰富民众生活	(愿苑)
四、参与社会教化,凝聚民族精神	(愿苑)
五、形成庙会集市,活跃乡村经济	(愿苑)

第十编 摇民风习俗 摇东南文化经济的精神积淀

第一章 摇东南民风习俗的历史观照	(怨怨)
一、独具特色的土著民俗	(怨怨)
二、汉民俗主体地位的确立与多元整合	(怨怨)
三、东南传统民俗之蜕变	(怨怨)
四、东南民俗由传统向现代之过渡	(怨怨)
第二章 摇东南民风习俗的区域分布与特色	(怨怨)
一、东南岁时民俗的区域分布与特色	(怨怨)
二、东南生活民俗的区域分布与特色	(怨怨)
三、东南人生礼俗的区域分布与特色	(怨怨)
第三章 摇东南民风习俗的精神内涵及与其他文化形态	
摇摇摇摇的关系	(怨怨)
一、东南民风习俗的精神内涵	(怨怨)
二、东南民风习俗与多维文化形态的历史整合	(怨怨)

第十一编 摇方言主脉 摇东南文化经济的交流工具

第一章 摇东南方言发展史研究概述	(怨怨)
一、两种语言演变理论假说	(怨怨)
二、关于方言成因的探讨	(怨怨)
三、秦汉以后中原汉语的变化与东南方言基础之奠定	(怨怨)
第二章 摇东南方言主要类型的历史变迁分述	(怨怨)
一、吴语的形成和发展	(怨怨)
二、闽语的形成和发展	(怨怨)
三、客家方言的形成和发展	(怨怨)
四、粤语的形成和发展	(怨怨)
五、东南方言关系与文化符号学的初步思考	(怨怨)
第三章 摇东南方言与社区文化圈	(怨怨)

一、方言的文化类型特征与东南方言社区文化圈	(100)
二、东南社区文化圈在近现代的发展变化	(101)
三、东南方言与中国当代社会文化生活	(102)

第十二篇 摇文学艺术 摇东南文化经济的境界升华

第一章 摇东南文学的历史传统与主要成就	(103)
一、东南文学的发展脉络	(103)
二、东南文学的主要成就	(104)
三、东南文学的历史传统	(105)
第二章 摇东南艺术的类型考察及其审美鉴赏	(106)
一、戏剧 南戏遗响,源远流长	(106)
二、音乐 古典音韵与民间意趣的交响	(107)
三、建筑 从土楼神话到廊桥遗梦	(108)
四、工艺美术 名品纷呈,盛名远播	(109)
第三章 摇东南文学艺术之交融及其文化经济推动	(110)
一、东南文学艺术之交融	(110)
二、东南文学艺术与区域经济的互动关系	(111)

第十三编 摇台海关系 东南文化经济的特殊分布

第一章 摇台湾与东南沿海的地缘、血缘、物缘及商缘关系	(112)
一、台湾与东南沿海的地缘、血缘关系	(112)
二、台湾与东南沿海的物缘关系	(113)
三、台湾与东南沿海的商缘关系	(114)
第二章 摇台湾与东南沿海的文缘、俗缘、神缘关系	(115)
一、台湾与东南沿海的文缘关系	(115)
二、台湾与东南沿海的“神缘”关系	(116)
三、台湾与东南沿海的俗缘关系	(117)
第三章 摇台海关系与中国文化经济之发展	(118)

一、台湾文化与东南文化及中华文化的关系	(员藏毅)
二、中国文化对台湾经济发展的影响与作用	(员藏园)

第十四编 摇移民侨居 东南文化经济的网络衍扩

第一章 摇东南华侨的移民历程	(员藏毅)
一、古代东南沿海跨国移民的兴起与增长	(员藏毅)
二、近代东南华侨移民的高涨及其演变	(员藏毅)
第二章 摇东南华侨华人的文化特征及教育变迁	(员藏毅)
一、东南华侨华人的的人文性格与创业精神	(员藏毅)
二、东南华侨华人民俗文化的传播	(员藏园)
三、东南华侨华人的教育变迁	(员藏园)
第三章 摇东南华侨华人商贸经济	(员藏园)
一、东南华侨华人商贸经济实力概况	(员藏园)
二、东南华侨华人商贸经济发展特征与动力	(员藏园)
三、东南华侨华人商贸经济发展前景	(员藏园)
四、东南华侨华人商贸经济发展的社会文化和 制度根源	(员藏园)
附录 参考书目	(员藏园)
后记	(员藏园)

第九编

民间信仰 东南文化经济的情感聚落

当我们论述了宗教问题之后,还应该对广泛存在着的民间信仰有所考察。从大的范围来说,宗教也是一种信仰。就思想而言,组织化的宗教与表现形态相对松散的民间信仰之间也存在诸多关联。在上古时期,以祖先崇拜为特征的原始宗教当发端于民间;至于道教在早期也从民间吸取有关的信仰成分。当然,道教一经产生又反过来对后来的民间信仰产生影响。加上儒家与印度传来的佛教,彼此相交错,构成了中国宗教与民间信仰相互关系的复杂局面。

宗教与民间信仰之所以存在着相互交融的可能,其因素是多方面的。其中最为重要的因素就是他们具有共同的人文思想背景。什么是“人文”呢?在不同的国度,对人文内涵的理解是有差别的。从中国传统上说,它既指人事,又指礼教文化。在更多场合,“人文”是就后一种意义讲的。因此,人文精神主要是从礼教文化引发出来的。就现存可考的文献而论,最早使用“人文”概念的是《周易·贲卦·彖传》:“刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。观

乎天文,以察时变 ;观乎人文,以化成天下。”意思是说 刚美与柔美交相错杂,这是天的文采 ;文章灿明止于礼义,这是人类的文采。观察天的文采,可以知晓四季转变的规律 ;观察人类的文采,可以推行教化,促成天下昌明。由此可知,古典“ 人文 ”意义是与“ 天文 ”对举而言的。古代的所谓“ 天 ”往往代表了宇宙自然 所以,对天文的观察孕育了后来的自然科学 而对人文的观察实际上就是对人际社会的调查研究,这可以看做是人文科学的发源。古人所谓“ 观乎人文 ”不仅是与“ 观乎天文 ”密切相关的,而且蕴含着一种社会规范的精神。“ 人文 ”的思想核心在一个“ 止 ”字,这就是《周易· 艮卦》所象征的三因“ 山 ”而止 ;引申到人类社会生活,那就意味着人应该“ 知止 ” 换言之,所谓“ 知止 ”就是要遵循社会生活习俗或规范,预防发生不可控制的越轨行为。在这一点上,应该说民间信仰与宗教具有共同的思想旨趣。

然而,无论从观念寄托形式,还是社会联络等方面看,那些具有比较严密组织的宗教与民间信仰之间还是具有许多差别的。从总体上看,前者形成了自己富有特色的形而上思维并且构造了系统的理论与合乎其基本教义精神的组织形式和仪式 ;后者尽管也有“ 理论 ”但缺乏系统性,其形而上思维的水准也较低,其宣教基本上停留于“ 具形 ”的层面。不过,应该看到的是,民间信仰长期以来,可以说成为普通老百姓情感寄托的一种特殊“ 聚落 ”。因此,民间信仰也是了解东南文化经济的重要窗口。通过民间信仰表现形态的分析归类,考察民间信仰与经济运行机制的关系,这有助于从全体上把握社群生活方式,探究社会存在与变迁的内在原因。

第一章

东南民间信仰的由来与社会基础

摇摇东南民间信仰有其悠久的历史渊源与历史传统。作为一种深深扎根于百姓心中的意识形态,民间信仰也具有广泛的社会基础。认真分析一下历史由来,这是弄清民间信仰特质的前提。鉴于论述的方便,本章将从上古东南百越族的‘好巫尚鬼’风气的追溯开始。

一、“好巫尚鬼”的传统与民间信仰的滋生

正如在本书第二编及第三编已经论述的,秦汉之前,中国大陆东南为百越族的聚居地。越族在文化上的重要特征之一是‘信鬼神,好淫祀’^①。巫术在越族中十分流行,且名扬天下,连汉武帝也深信不疑。《史记》记载:‘是时,(汉武帝)既灭两越,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。”^②

汉代,百越族建立的国家虽然相继被灭亡,但越人的‘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,好卜筮。’^③《隋书》说:

① 《汉书》卷二八《地理志》。

② 《史记》卷二八《封禅书第六》。

③ 《后汉书》卷四一《第五伦传》。

“江南之俗……信鬼神，好淫祀。”^①宋代福州“每一乡，率巫姬十数家”^②。泉州也是“华刹淫祠，山僧野覩，无处无之”^③。直至明清时期，好巫尚鬼之风在东南地区犹盛，有关文献记载颇多。以浙江为例，如：明代浙江嘉兴“……然而信巫鬼，崇异教，岂旧习未革欤”^④。平湖也“信巫鬼，重淫祀”^⑤。常州“信鬼神，好淫祀”^⑥。温州之俗“多敬鬼乐祠”^⑦。光绪《缙云县志》说：“信鬼尚巫，虽士大夫之家亦不免。”^⑧至今，有些偏僻地区迷信巫术的风气犹然，据调查，浙江三墩村吴家荡的村民中，“全然信巫者，占百分二十；亦信亦不信者，占百分之七十；不信者，占百分之十”。^⑨实际上，上述情况在东南其他省份相当普遍，有些地方甚至有过之而无不及。

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。但巫覩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，仍乐此不疲。

东南沿海地区气候潮湿炎热，中原汉族迁入后，许多人难以适应，

① 《隋书》卷三一《地理志》。

② 淳熙《三山志》卷九《公廨类三·诸县祠庙》。

③ 乾隆《德化县志》卷八《祠宇志》。

④ 弘治《嘉兴府志》，卷三四《风俗》。

⑤ 弘治《嘉兴府志》，卷三四《风俗》。

⑥ 《常州县志》，转引自胡朴安《中华全国风俗志》，上篇卷三，中州古籍出版社1989年版，第127页。

⑦ 嘉靖《浙江通志》卷二十《祠祀志》。

⑧ 光绪《缙云县志》卷一四《风俗》。

⑨ 黄立峰《钟管乡符咒巫术活动》，上海民间文艺家协会、上海民俗学会编《中国民间文化·民间礼俗文化研究》，1998年第1期，学林出版社，第104~105页。

发病率高。而唐代之前东南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覡,逐渐形成“信巫不信医”的风气。唐宋以后,随着东南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(煞),自古然尔。至今风俗不可革,人有疾且忧也,怜于巫覡之徒,戒之曰:‘参苓罔功,必须杀以为命,且有谤讪,惑众取媚’”^①。明清时期,浙江省的“信巫不信医”的风气仍十分盛行。《永嘉见闻录》“补遗”记载:“昔东瓯王信鬼,其风至今未替,故俗获病,祈禳演剧酬神之举,终年不绝。……上巳迎东岳神……人家因病许愿于神,须于是日往扮罪人,填街塞巷,求祛禳也。”又如松阳县,“俗多信鬼崇神,疾病则医为后,图禱为先务,甚至鸣锣击鼓,喧嚷竟夕,云招病者之魂,可以勿药而愈,相沿成习”。^②直至当今,“信巫不信医”的风气在浙江的一些乡村犹存,据调查,钟管乡的每个自然村大约有一名关仙婆,总共有 獾 纒名之多,还有许多以符咒治病的人。当地请关仙婆治病的,占病人的百分三十五以上。至于骨刺入喉、“蛇传”等病,请巫覡医治的比例竟然高达百分八十以上。^③浙江龙泉八都畲族至今还保留着古老的捉妖治病雉戏,表演者为巫师一人,所扮角色为闾山法师一人,伴奏五人,两人打铜鼓,两人打扁鼓,一人打小钹,多在病人家演出,内容为请玉皇大帝、闾山祖师调兵遣将捉妖、抢魂。分文堂和武堂。文堂动作缓慢,武堂动作粗犷激烈。^④

江西也是“疾病不求医治,惟禱之于菩萨”^⑤。“病者医稍不疗,多请巫人至家,于夜间张挂神像,主人肃衣冠,焚香祈祷。巫者扮女装,神

① 《徐仙翰藻》卷四《掣杀赋》,《正统道藏》第 纒册,艺文印书馆印行,纒年 年版。

② 转引朱海滨《浙江地方神信仰的区域差异》,文载《历史地理》第十七辑。

③ 黄立峰《钟管乡符咒巫术活动》,上海民间文艺家协会、上海民俗学会编《中国民间文化·民间礼俗文化研究》,纒年 第 纒期,学林出版社,第 纒页。

④ 详见姜彬主编《稻作文化与江南民俗》,上海文艺出版社 纒年 版,第 纒页。

⑤ 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷五《江西》,中州古籍出版社 纒年 版,第 纒页。

前跳跃,鸣锣吹角,所唱不知何辞,彻旦始歇。”^①常见的有打(抢)天斋和打菩萨两种:

打(抢)天斋是外科疾病的求治方法,“设有人偶受皮肤之病……经旬日不愈,即央请二三亲故,左右良朋,提筐背袋,嬉脸笑容,至各家请求米粒。……积而至米粒三四担,以至十余担。如是以其半或三分之二磨成粉质,制作圆形物,向四面抛掷……谓病者从此可庆再生矣。当抢拾之时,如精神疲倦者。不敢致身人丛,则所得甚少,其数不满二五以上,必又存而抛弃之,谓得之反足以招病。呜呼!疾病在身,不务医药。而以打天斋为却病之方。可谓迷信极矣”。^②打菩萨是内科疾病的求治方法,“设有人偶受风寒,发生种种病状。如呕吐也、头痛也、四肢畏寒也、遍体发热也,以及口中作吃语,面目带猩红色,经数日不愈。即于附近寺观中迎接杨四菩萨(俗又谓之杨四将军)一位,置之家堂之上。又敦请一道士,花其衣,纱其帽,口诵《齐东集》,时跪时拜。如是者半日,迨黄昏后,以壮有力者二人,肩负杨四,左右波折,任意播弄,口中作牛鸣,呼呼不已。此外杂以铜锣声,俨如道场,并携小水罐一个,徒步出门,至水畔枯树之处,道士对罐作法。当火光烛天之时,见有飞蛾蚊虫等来,即捕一二,置于罐中,谓之为病者之魂魄。即毕,仍喧嚷返家,但相戒同去之人,不得回首后顾,谓后顾则魂魄来而复去云云。时之谓打菩萨”。^③

“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,疾家依巫索崇,而过医门十才二三,故医之传益少”^④的陋习深恶痛绝,大力提倡医药,“谓莆人巫覡主病,宜痛断绝,因择民之聪明者,教以医药,使治疾病”^⑤。庆历六年(1046年)蔡襄知福州时,曾请精通医学的何希彭从《太平圣惠方》中选出“便于民用”的

① 同治《会昌县志》,转引余悦、吴丽跃《江西民俗文化叙论》,光明日报出版社 1995 年版,第 105 页。

② 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷五《江西》,中州古籍出版社 1989 年版,第 535-536 页。

③ 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷五《江西》,中州古籍出版社 1989 年版,第 535 页。

④ 黄仲昭纂《八闽通志》卷八五《拾遗》。

⑤ 乾隆《海澄县志》卷十五《风土》。

药方六千九十六方,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。^①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。而每为巫姬所累。……庆历中,蔡公襄为守,尤深恶疾家依巫崇之弊。……然不择贵贱,患者常易惑,不问富贫,弱者常易欺,故风俗至今未能尽革。每一乡,率巫姬十数家,奸民与为道地,遇有病者,相为表里,既取其货货,又使其不得访医问药以死,如是者可痛也。”^②南宋嘉定年间(1210—1224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。又气候多燥,春、夏之交,雨淖则河鱼腹疾,旱则瘴瘡作焉。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,间服不疗,则淫巫之说益信。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!”^③

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:“今之巫覡,江南为盛,而江南又以闽广为甚,闽中富贵之家,妇人女子,其敬信崇奉,无异天神。少有疾病,即祷赛祈求无虚日,亦无遗鬼。楮陌牲醪相望于道,钟鼓铙铎不绝于庭。”^④有关方志记载颇多。^⑤

明中期以后,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,病菌易以繁殖,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,疫病大作,病者十之八九,死者甚多。”府志称:“水土多瘴,人

① 黄仲昭纂《八闽通志》卷八五《拾遗》。

② 淳熙《三山志》卷九《公廨类三·诸县祠庙》。

③ 嘉靖《安溪县志》卷七《文章类》,上海古籍书店 1983年影印天一阁嘉靖本。

④ 谢肇淛《五杂俎》卷六《人部二》。

⑤ 参见林国平《福建传统社会的民俗疗法和寺庙药签》,《宜兰文献杂志》,第17期,民国85年1月。

民易染疫病。”^①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,在康熙二十一年三月的瘟疫流行中,也“大发疾病”,越八月,“死者过半”。^②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 10 余次之多,死亡人数数以万计!仅“光绪三十四年,高雄鼠疫,死亡达三千六百七十三人”。^③在这样恶劣的环境中生活,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:

俗信巫鬼,病者乞药于神……亦皆漳、泉旧俗。^④

南人尚鬼,台湾尤甚,病不信医而信巫。有非僧非道专门祈禳者曰客师,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。^⑤

俗尚巫,疾病辄令禳之。又有非僧非道曰客仔师,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。^⑥

澎人信鬼尚巫,疾病不问医药,只求神问卜而已。^⑦

俗素尚巫,凡疾病,辄令僧、道禳之,曰进钱补运。^⑧

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,扶犁跳跃,妄示方药,手执刀剑,披发剖额,以示神灵。^⑨

信鬼尚巫,遇病,群相祈祷,曰进钱补运。^⑩

① 康熙《台湾府志》卷七《风土志》。

② 江日昇《台湾外纪》卷二六《施提督连疏议剿,姚部院遣使再抚》。

③ 连横《台湾通史》卷三《经营纪》。

④ 嘉庆《续修台湾县志》卷一《地志·风俗》。

⑤ 丁绍仪《东瀛识略》卷三《习尚》。

⑥ 乾隆《重修台湾府志》卷十三《风俗(一)附考》,台湾文献丛刊物类彙编种,第三册,第 195 页。

⑦ 光绪《澎湖厅志》卷八《风俗》,中国方志丛书第 100 号,第 145 页。

⑧ 道光《彰化县志》卷九《风俗》,中国方志丛书第 102 号,第 155 页。

⑨ 同治《淡水厅志》卷十一《风俗考》,中国方志丛书第 103 号,第 155 页。

⑩ 光绪《新竹县志》卷三《典礼志》。

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”^①。但积重难返,无济于事。

在闽台,巫覡驱鬼治病的花样很多,常见的有符咒治病、抬神寻药、扶鸾问药、跳童觅药、占卜药签、偶像治病、送瘟船、收惊、补运等等。^②

“好巫尚鬼”的传统,为东南地区民间信仰的滋生提供了肥沃的土壤。汉代以后,随着大批汉族陆续迁入东南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。翻阅地方文献,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覡转变而来,或打上巫术的烙印。

首先,由于东南地区女巫特别多,导致女神特别多,且影响大。

女巫生前装神弄鬼,获得百姓信任。死后,一些女巫被百姓奉为神灵。如在东南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。既歿,众为立庙于本屿”^③。此说法后来被志书采纳,如《仙溪志·三妃庙》载:“顺济庙,本湄州林氏女,为巫,能知人祸福,歿而人祠之,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。马天仙(又称马仙、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,还有永安人说等。其俗名和籍贯、事迹等,闽浙各地说法不一。^④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

① 《台湾理藩古文书》,见《中国方志丛书》第140号,第15页。

② 详见林国平主编《闽台区域文化研究》第八章《民间信仰》,中国社会科学出版社2006年版。

③ 廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》,转引蒋维钺编校《妈祖文献资料》,福建人民出版社1989年版,第15页。

④ 详见林国平、彭文宇《福建民间信仰》第四章,福建人民出版社1998年版,第15页。

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，在九天玄女的指导下，吃了桃源洞百丈岩的仙桃而成仙。宋代，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、崇安、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、陈十四娘娘等，其人物原型是唐代福建古田人女巫陈靖姑，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，祷雨暘驱旱疠，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”，曾与山东的巫覡赵炳比试巫术，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陈氏，“生为女巫，歿而人祠之，妇人妊娠者必祷焉。神功充验……宝祐间，封灵惠懿德妃”^④。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，供奉的三位女神从潮州传播来的，她们生前都是女巫。浙江会稽、武夷山地区百姓信仰的孔、庄、叶三女神，也是女巫出身。浙江景宁山民普遍信奉

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《祠庙·慈感庙》。

④ 弘治《仙溪志》卷九《祠庙》。

陈、林、马、汤夫人，认作干娘称为奶娘，生前都是有法术的女巫或女道士。在广东，影响最大的女神金花夫人的身份，有许多不同说法，其中一种认为“本巫女，五月观竞渡、溺于湖，尸旁有香木偶，宛肖神像，因祀之月泉侧，名其湖曰仙湖。……或言神系南汉女巫”^①。晋江万氏，“生能疗病，殁能为国捍患。……俗呼为万氏妈，至今祷者辄应，崇奉不衰”^②。

其次，除了女巫演变为神灵外，不少男巫也被塑造成地方神，如浙江遂昌县“天师庙……祀叶真人法善，乡人称之曰天师，遇灾旱，祈祷辄应”^③；何相公庙……唐末有永嘉何氏兄弟，以道术居其地，殁而为神，绍兴间乡人建祠，祈祷辄应，民争祀之，近庙毁而祀不绝”^④。浙江景宁的蔡相二十四兄弟、覆螺岩三仙、白鹤仙圣等，有的是摔死山岩下、有的是落井而死后，经过祭鬼而衍化为神的。白马大帝、二徐、都禄王兄妹、何侯兄弟、三仙、文龙洞主等等，都是“有道术”“羽化”的巫道人物，死后被山民奉为社主公、保护神。^⑤张标，是唐末福建有名的巫覡，他的拿手好戏是“祷冥府”，与死去的人对话，“因其言家事，委曲皆中，人以为神”^⑥。广泛分布在福建上杭、武平、永定等地的黄仙师庙，主神黄七，是当地有名的巫覡，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”^⑦。元明清时，上杭县至少有 1 座黄仙师庙，武平县至少有 1 座黄仙师庙，永定县也有若干座黄仙师庙。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

① 梁绍壬《两般秋雨庵随笔》卷二，见《笔记小说大观》第 1 册，江苏广陵古籍刻印社 1989 年版，第 1 页。

② 道光《晋江县志》卷六〇《人物志》。

③ 乾隆《遂昌县志》卷四《寺观》。

④ 沈毅、陈孟嘉《浙江景宁畲族余公岱迎神习俗活动》，上海民间文艺家协会、上海民俗学会编《中国民间文化·地乃神信仰》，1995 年第 1 期，学林出版社，第 1 页。

⑤ 民国《福建通志》总卷四七《福建道士传》。

⑥ 黄仲昭纂《八闽通志》卷五九《祠庙》。

人是把黄仙师作为地方保护神来奉祀的。崇安县有巫翁吉师者,“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”。^①仙游县林义,“生为巫医,歿而有灵”,百姓在县西建兴福庙祭祀。^②古田县东北有显应庙,主神黄盖,“善巫术,歿于宋景德间,葬竹州,遂祠焉”^③,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”^④,百姓建灵惠庙祭祀。仙游詹持红,有道术,能伏虎疗病。及卒,人祠之。^⑤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”。^⑥

第三,许多神灵虽然不是从巫覡直接演变而来,但在形成的过程中,却充满巫术的色彩。不少僧尼道士也因精通巫术治病而被百姓奉为医药神,如宋代福建福安陈药山、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(详见“医神崇拜”节)。还有长溪和尚幼安、德化袒膊和尚、仙游九座禅师、安溪显应禅师、圆光禅师、漳州窃然和尚、三平祖师、安溪清水祖师、汀州的定光古佛、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。^⑦

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,为东南地区民间信仰的滋生提供了肥沃的土壤。

① 洪迈撰,何卓点校《夷坚志》第二册《夷坚丁志》卷第六《翁吉师》,中华书局出版,1981年版,第255页。

② 弘治《仙溪志》卷九《祠庙》。

③ 黄仲昭纂《八闽通志》卷五八《祠庙》。

④ 黄仲昭纂《八闽通志》卷六〇《祠庙》。

⑤ 黄仲昭纂《八闽通志》卷六〇《祠庙》。

⑥ 黄仲昭纂《八闽通志》卷六〇《祠庙》。

⑦ 详见林国平、彭文宇《福建民间信仰》,福建人民出版社,1998年版;徐晓望《福建民间信仰源流》,福建教育出版社,1998年版。

二、自然灾害、社会矛盾与民间信仰的形成

导致民间信仰形成的因素很多,但最重要的恐怕是自然灾害这一因素。在古代,由于人们生产力水平不高,抵御自然灾害的能力有限,因此往往要创造超自然力的神灵并拜倒在神灵的脚下,乞求神灵的保佑。

在以自给自足经济为基本特征的中国封建社会里,农业占据着举足轻重的地位,与农业自然灾害有关的民间信仰也最具代表性,这里主要介绍与东南地区稻作农业自然灾害有密切关系的民间信仰,而与渔业、航海、林业、商业等有关的民间信仰,将在其他章节介绍。

(一) 土地神

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”^①。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,其神像多是衣冠着带,白胡须,手持金银宝,完全是一副福寿相。据说最早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,不一会儿就死了。到了孙权建立东吴政权的时候,蒋子文显灵对老部下说:“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”。于是朝廷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

^① 乾隆《福清县志》卷七《祀典志》。