

· 客家研究 ·

明清之际粤东北地区的 民间信仰与社会变迁

——以大埔县白垵村为例*

肖文评

(嘉应学院 客家研究院, 广东 梅州 514015)

摘要: 根据陈春声、唐立宗、胡希张等学者的研究, 明清之际的粤东北山区发生了显著的社会变迁, 由动乱频繁的“盗窟”发展成为社会稳定的“邹鲁乡”。本文根据实地调查所收集的民间文献和口述资料, 结合官方文献和个人文集, 具体探讨大埔白垵村的民间信仰在明清之际地方社会变迁的过程中, 在地方士绅的倡导和支配下, 以儒家伦理为指导, 经历了一个怎样的变迁过程, 从而形成后来被认为既具有地方传统文化特色、又符合国家礼仪制度和儒家伦理的客家民间信仰。

关键词: 明清之际; 粤东北; 客家民间信仰; 乡村士绅; 地方社会变迁

中图分类号: K207

文献标识码: A

文章编号: 1004-8332(2008)02-0025-10

近几十年来, 中外学者对广东、福建、台湾、香港新界等地的一系列历史人类学研究表明, 在南中国, 乡村庙宇往往是社会地缘关系的最重要标志和象征。^① 同时, 也是地方社会认同国家的重要象征场所。如刘志伟认为珠江三角洲北帝崇拜既是标准化神明信仰地方化的过程, 也是地域社会在文化上进一步整合到大传统中的过程, 两者相互渗透。^② 陈春声认为宋代至清代双忠公信仰在潮州出现和流播的历史, 与潮州地区农村社会逐步融入“国家”体制的过程是相一致的。这个过程, 又可能被当地士绅作为培养民众对王朝和国家的认同感的机会。^③

本文以粤东大埔县白垵村为例, 探讨明清之际民间信仰的变化与地域社会变迁的关系。考察这一时期白垵民间信仰变化过程中, 发现地方社会与国家认同之间关系密切。当地的五显大帝、三山国王等神明的崇拜与祭祀, 与该社区的发展有密切的联系。在明末清初士绅阶层崛起后,^④ 士绅对传统以来的神明进行整合和重新解释, 从而使民间信仰呈

现明显的儒家化和正统化倾向。

一、白垵的主要庙宇

国家以神道设教, 将其视为建立统治、教化乡民的重要手段。“圣王成民而致力于神, 祭法所陈, 皆设教之微旨也。屈原放废, 爰著《九歌》。其民间之祠祭乎, 然名义已稍殊矣。自孝武立仙观以祈年, 孝明得妙门于西竺, 教漫广, 徒亦漫众。栋宇连云, 缙黄宅之。国家因而不废, 将以资清静, 祈福祥, 昭灵祝, 犹是为民之意焉耳。”^⑤ 官府允许民间设庙祀神, 其目的在于“资清静、祈福祥、昭灵祝”, 满足百姓各种社会和心理的需要。

以符合官府的标准, 嘉靖年间白垵登录于官方文献《大埔县志》“祀典”的有两座佛教寺庙。“端平寺, 在白垵村溪北, 今为乡约会所。万寿寺, 在白垵村溪南。”^⑥ 后人考证, 端平寺也在溪南。^⑦ 全县共 9 座寺观, 白垵占了 2 座, 说明当时白垵寺庙文化相当发达。至康熙年间, 所载录者仍为这两寺, 外加杨泂于万历年间所建之文昌阁。“白垵文昌阁, 在白垵

* 收稿日期: 2008-01-25

作者简介: 肖文评 (1967-), 男, 江西泰和人, 嘉应学院客家研究院副教授、博士。

① 英国学者王斯福在其著作《帝国的隐喻: 中国的民间宗教》中对这些研究有很好的总结。

② 刘志伟:《神明的正统性与地方化——关于珠江三角洲北帝崇拜的一个解释》,《中山大学史学集刊》第二集, 广东人民出版社 1994 年版; 刘志伟:《大族阴影下民间祭祀: 沙湾的北帝崇拜》,载《寺庙与民间文化》,台湾汉学研究中心 1995 年出版。

③ 陈春声:《正统性、地方化与文化的创制——潮州民间神信仰的象征与历史意义》,《史学月刊》,2001 年第 1 期;《官员、士绅与“正统”神明的地方化——潮州地区双忠公崇拜的研究》,载郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社 2002 年版;《明末东南沿海社会重建与乡绅之角色——以林大春与潮州双忠公信仰的关系为中心》,《中山大学学报》,2002 年第 4 期。

④ 参见拙文:《客家文化之乡研究——以大埔县白垵村为例》,载《“客家与赣南”国际客家学研讨会论文集》,人民日报出版社 2004 年版;《从“贼巢”到“邹鲁乡”: 明末清初粤东大埔县白垵乡村社会变迁》,《中山大学学报》,2006 年第 2 期。

⑤ 洪先煮:嘉庆《大埔县志》卷 7《寺观志》第 1 页。

⑥ 吴立思:嘉庆《大埔县志》卷 4《官室·寺观》大埔县地方志办公室整理本,2000 年版,第 82 页。

⑦ 温廷敬:民国《大埔县志》卷 36《金石志》第 14 页。

社马佛山,邑人杨浚倡募鼎建,为一方关锁。”^①

但于民间社会,普通百姓所祀奉的不合祀典的神明相当多而且杂,民间信仰相当发达。以官府的角度,其突出特点是“淫祀”。^②嘉庆《大埔县志》的编者认为:“埔民所祀,除合于祀典外,亦殊多不经者。然已庙食其土,或实能为民御灾捍患,未可知也。故并得而汇志焉。”^③在所纪录的各地宫庙中,白垵地区许多“不经者”冒了出来:

五显庙,即下洋宫,祀五显大帝;上洋宫,祀三山国王;憩斯亭,祀观音,在白垵马山之麓,康熙五十五年进士杨之徐等募通乡创建;笙竹宫,祀五谷大帝;四帝宫,岁贡肖成中等倡建;滑濂宫,又名明祝庙,祀三山国王;车头坊有车头宫。^④

以上其实只是其中的一部分。在田野调查中,我们发现垵南还有龙尾宫、祀平政公王、金汤围关帝庙、祀关帝;垵西有茶亭下观音庙、祀观音、水口公王庙,祀唐葛公王、垵西伯公庙、祀石伯公;垵北有梅树滩的妈祖宫、祀天后、林屋有关帝庙、祀关帝;垵东有城前角都衙庙、祀李都衙,等。各宫庙至晚在清前期即已设立。有的房屋大堂亦设神位,人神共处,神与祖宗并祀。如“文明毓秀”的惭愧祖师,得辅堂的观音,三和楼的三山国王,垵北肖氏大宗祠椒远堂的五显大帝。

另外,大埔地处山区,人们在山路上每隔一定距离即设一茶亭,内设神座,祀神明,发挥宗教行善的功能和作用。“凡茶亭之设,或先有寺观而后有茶亭,或已设茶亭而招僧人看守,亦塑神像焉。”^⑤在白垵通往四周的山路上,亦设有不少神庙,如吊梨凹的观音庙,九龙亭的观音庙等。

通过民间的神明系统祈福求祥的观念,在乡村社会中影响很深。传统白垵人认为,一个地方在东、南、西、北、中四面八方都要有神庙,不论佛道,以镇煞驱邪,居民才有安全感。因此白垵村的四周都建有宫庙。认为属于道教的有村东的上洋宫(三山国王)、村中央的下洋宫(五显大帝)、水口的滑濂宫(即明祝庙,祀三山国王)、村西的龙尾宫(祀平正公王)、村北的天后宫,其中前四者被称为白垵“四大

宫”。认为属于佛教的有村中央的观音亭,村东的宝林寺(惭愧祖师),村西的马山寺,村南的双林寺,村北的宝华寺,后四者被称为白垵“四大寺。”每当全村作太平福举行迎神赛会时,要把各神庙里的神,尤其是“四大宫”和“四大寺”的神明迎请到场。^⑥虽然对于这种完备的神明系统的形成过程因文献所限难以考究,但民间社会崇信神明的观念应是一种传统。

考察民间信仰的发展历史,发现从明末以来,在士绅的主导下,开始出现对传统神明进行重新整合和解释的现象,从而呈现正统化与儒家化的倾向。

二、神明的地方化与正统性

白垵人普遍信奉的三山国王、五显大帝,“即清远古崇祀之福神也”,^⑦民间社会认为是自古以来所信奉的神明。

所谓三山国王信仰,源自隋朝以来粤东揭阳淋田巾山的山神崇拜。“肇迹于隋,灵显于唐,受封于宋。”^⑧元至顺壬申(1332)七月,潮州路总管王元恭请前翰林国史院编修官兼经筵检讨庐陵齐希孟所撰《潮州路三山国王庙记》称:“潮州路三山之神之祀,历代不惑。盖以有功于国,弘庇于民,式克至于今日……元时,民实阴受神赐。潮之三邑,梅惠二州,在在有祠。远近人士,岁时走集,莫敢遑宁。”^⑨至元朝时,三山国王成为粤东潮梅地区普遍信奉的神明。据陈春声的研究,三山国王信仰在潮州地区具有特别的地位,尽管明清时期三山国王未曾被王朝正式承认,但历次“毁淫祠”中,也未见有冲击三山国王庙的记载。^⑩

五显神据说起于唐代,但宋代始见于记载,洪迈《夷坚志》中记载神迹颇多。五显神信仰流行于江西德兴、婺源一带,是兄弟五人为神。至南宋时,已经跨越地界,影响至京师临安以及整个东南沿海地区,成为宋代重要的跨地区的民众供奉的神明。据《夷坚志》记录的一些故事,早期的神迹主要是施药治病、预测仕进、助人生财等,并没有什么特殊。因屡显灵异,每闻于朝,都得褒封,至宋末被封为王。宋人又将五显与佛教的华光如来五显灵官大帝混为一谈,因而五显又称为五显华光大帝。至于其姓氏,

①宋嗣京:康熙《埔阳志》卷3《礼纪》,第32页。

②吴立思:嘉靖《大埔县志》卷7《礼乐志·民俗》大埔县地方志办公室整理本,2000年版,第117页。

③洪先焘:嘉庆《大埔县志》卷7《寺观志》第1页。

④洪先焘:嘉庆《大埔县志》卷7《寺观志》第1页。

⑤洪先焘:嘉庆《大埔县志》卷7《寺观志》第1页。

⑥2005年11月22日,对杨德球的访谈。杨德球,垵南石屋下人,70多岁,农民,为现任下洋宫、马山寺以及正月太平福活动的主持人。

⑦饶澄:《白垵乡义勇公歼寇记》,民国《大埔县志》卷36《金石志》1943年版,第38页。

⑧《永乐大典》卷5345,潮州市地方志办公室影印本,2000年版,第18-19页。

⑨《永乐大典》卷5345,潮州市地方志办公室影印本,2000年版,第18-19页。

⑩参见陈春声:《地方神明正统性的创造与认知——三山国王来历故事分析》,见《潮州学国际研讨会论文集》,暨南大学出版社1994年版;《三山国王信仰与台湾移民社会》,见(台湾)《中央研究院民族学研究所集刊》第50期(1996年)。

则有不同说法。《新搜神记》称为宋人萧永福的五个儿子,《铸鼎余闻》则称为南齐柴姓五兄弟,《清嘉录》则称“姓顾,陈黄门侍郎野王之五子”。后来综合各种传说而成的佛教故事《南游记》,认为五显为佛教神,后投胎于南京徽州府婺源县萧家庄萧永富家,因而姓肖。^①至明代洪武年间,朱元璋规定每岁四月八日与九月二十八日官祭五显,从而将五显纳入祀典。

白垵杨氏三世祖杨敬宗等,于宣德元年(1426)捐资修建兰砂甲大埔角西泉寺(位于今大埔县枫朗大埔角)。^②据调查,其主神即是五显大帝。白垵村中所崇信的五显大帝,可能就是在这个寺庙的分香。

但很明显,这些神明都不在大埔官府的祀典之内,“然已庙食其土,或实能为民御灾捍患,未可知也。”虽然官府对其合法性持怀疑态度,但还是默认了。而于乡村士绅而言,则要时时受到考量和质疑。因而士绅在重新建构传统以来民间所信奉的神明系统时,有意地将其与本地历史结合在一起,使之经历了一个地方化与正统化的过程。

在调查中发现,有一些神明被当作家神祭祀的现象。如肖姓人认为五显大帝也姓肖,并认为是祖宗入乡定居时带来的,因而将五显大帝作为祖先神来看待;丘姓将李都衙作为家神;而杨姓一些房族,将惭愧祖师、观音等供于家中,与祖先共聚一堂,成为家神。据科大卫教授分析,这可能是为避免被认为是“淫祀”,有意将自己所崇信的神明作为祖宗带来的家神,因而与崇拜祖宗一样具有合法性。^③

关于村中神明的来历和传说,少有文字记载。不过多有“灵异”的传说,成为村民信奉的合法性依据。如上洋宫的三山国王,在崇祯三年抗击“流寇”时,被士绅作为号召乡人抗敌的标志:

恭迎明旆三山国王主盟,即清远从古崇祀之福神也。义旗一竖,荷戈者云集。祝神祈剿,三告皆吉。勗起等歃血誓师,握筹运饷,特立赏格,载约簿,条款森然,人争奋勇……夫二次杀贼,皆未时授首擒渠,信有之。山凹对垒,贼见我乡兵中有绯衣长髯、张黄盖、提大刀以当先者,此必三山国王之神威灵赫奕故。么麽小丑,俱于白垵地方剿灭,从征乡兵,不损一丁则神

力显佑,为不诬。^④

作为自古以来被奉为一方“福神”的三山国王,在社会动乱过程中成为团聚乡人抵御外敌的象征,为保卫白垵作出了贡献。

白垵人崇拜观音,相传也是因为观音有功于白垵人。观音庙位于村落水口地方,乡人俗称为“把水观音”,或“水口观音”。白垵人称倭寇为“红毛”,相传当年“红毛”来到白垵时,水口观音“显灵”,让白垵人到高礮避难,因而白垵人没有受到很大损失。当“红毛”沿清远河到达南山村时,相传南山的杨林太公也“显灵”,突然出现浓雾,使“红毛”看不见南山村落,因而一直沿河往大产过福建去了,也没有受到损失。^⑤

追溯历史,“倭寇”确实来过处于山区的大埔。在张璉授意下,嘉靖三十九年五月,海阳“贼首”王伯宣“入海道倭犯潮”。^⑥“三十九年夏六月倭奴入境,知县马俶芳败之。后再入寇,至冬十一月乃退。初倭奴数百由县境大黄坑抵双坑,屯扎四月(日)。趋湖寮,攻破河头,屯扎十日,大肆杀戮。知县马俶芳调产坑抚民关相、沐教抚民陈村等,抵河头,分左右翼夹击,贼大败。斩首数十级,余党奔窜出境。至八月,又有二千余贼复大举入寇,初屯三河月余。进屯湖寮古城月余,趋莒村、双坑,抵枫朗,共屯月余。至十一月始迤邐出境。凡经屯劫之地,横尸遍野,掳掠子女,焚毁民居无算,惨不可言,亦埔地之一大劫运也。”^⑦“倭寇”由韩江溯河而上至大埔三河、寮湖等地,使当地人损失惨重。依地理路线而言,倭寇由双坑至枫朗须经过白垵,而且确实进了白垵,并造成了一定损失。如垵南下村后来成为六世杨玉(1488-1524)专祠的孝庆堂,相传建于明代,下堂就被倭寇拆毁。“孝庆堂为我六世祖沈笃公专祠,推祀五世祖裕后公,谄谋宏远,垂裕后昆。明季倭寇拆去下堂。”^⑧

无疑,以上传说将神明与地方历史结合在一起,成为士绅将神明正统化的重要依据。士绅以儒家伦理整合乡中寺庙,使之趋于正统化,始于明末。垵北秀才肖端吉(1560-1645),“承父支分业,力为规划,遂至巨万。气概端方,度量闳廓,乐善好施,济困扶危,绰有长者风。”家产丰厚,“捐望楼下地一块,

①《南游记》卷2《华光在萧家庄投胎》。

②温廷敬:《民国《大埔县志》卷36《金石志》1943年版,第10页。

③2006年5月10日,香港中文大学科大卫教授来中山大学历史人类学中心讲课时,得到指导,谨表谢忱。

④饶澄:《白垵乡义勇公歼寇记》,民国《大埔县志》卷36《金石志》1943年版,第37-39页。

⑤2005年11月22日,对杨德球的访谈。

⑥饶宗颐:《潮州志·大事志·明》,1949年版,第30页。

⑦宋嗣京:《埔阳志》卷6《外纪》,第15-16页。

⑧佚名:《重建祠堂记》(同治六年),碑存孝庆堂中堂与上堂之间通往横屋的门额顶上。

为社坛。”^①于墩北望楼下地方,建立了社坛,奉五显大帝为社神作福,成为一乡祈福之所。族中老成肖学诗(1552-1623),“勤学励操修,怜恤贫寡,解忿息争。喜闻己过,亦好规谏人,多导入以善。”于明末“倡起福会,买置田租,以供新正朔五日坛福祀。后人德之,书名配享。”^②为使乡中每年举办的祈福活动正规化,组织了福会,由士绅主持,并捐资置产,以每年所收租谷作为祈福活动的主要经费,从而使村民的祈福活动纳入到正统化的范畴之内。墩北肖氏以五显大帝为主神举行的福会活动,至今仍在举行。

至康熙年间,随着白墩经济文化的发展,乡中士绅对传统以来的民间信仰活动进行了大规模的整合,其中具有代表性的是担任乡约正的墩南贡生杨凤来:

乡有宋代江濂夫妇旧遗屋地,世为侯南公业。凤来就其地,建约亭三椽,以祀其夫妇。时集子弟讲约其中,正襟危坐,凜然不可犯。^③

乡俗正月迎神,四月田会,五月龙舟,轮值福首者,苦于无费。公鳩众置买青坑田租,所入铢积寸累,建江公祠,而孤魂之香火有托。他如修葺桥道,神庙古刹,不可胜纪。^④

杨凤来倡捐置产,为乡中的神明活动置买田产,所收租谷为每年正月的迎神赛会、四月的田会,五月的龙舟会等神明祭祀活动提供经费,对传统的神庙古刹进行修整,从而使村中的民间信仰活动得以正常化和制度化。

在进士杨之徐于康熙年间主持祈福活动所撰写的祈福文中,将白墩民众传统信仰的三山国王和五显大帝当作掌管地方的社神,从而具有合法性和正统性。如在康熙五十七年(1718)秋季的《方社会祈秋福疏》文中称:

食毛践土,明神之治。春有祈也,秋则报之。墩之南里,伊谁是司?三山五显,无择人斯。^⑤

这种观念,在其子进士杨纘绪乾隆二十六年所撰的《募修五显大帝三山国王双庙簿序》中有更明确的表达:

按《礼》,天子为群姓立社曰大社,其自为社曰王社;诸侯为百姓立社曰国社,其自为社曰侯社;大夫以下,成群立社曰置社,即今所谓里

社也。白墩一乡,居民数百户,例得立社。而历代相沿崇祀者,有两宫福主,一曰五显大帝,一曰明旼三山国王。其名号与社异,而水旱祈祷、秋冬报赛之举,咸在于是,其制与社同。明季沧桑,伏莽之戎,所在抢攘,屡显神威,保障一方。殆祭法所谓“能御大灾则祀之,能捍大患则祀之”者乎?!^⑥

杨纘绪从儒家经典《礼记》中寻找依据,认为白墩一乡数百户,按例应该设立社庙。村中历代所崇祀的五显大帝和明旼三山国王,名号虽不是社神,但“其制与社同。”而且庙内都附有五谷神,从而使三山国王与五显大帝都具有社神的色彩。它们在明末动乱之际,“屡显神威,保障一方”,为保家卫乡、保护一方百姓作出了突出贡献,承担起了“捍患御灾”的角色,应当受到村民的祭祀。

通过杨之徐等士绅的塑造,传统以来所信奉的地方福神三山国王和五显大帝,成为国家祀典所认可的乡村社神,从而具有了合法性和正统性。因而三山国王、五显大帝成为村中作福、打醮等迎神赛会等活动的主神,被村民世代所祀奉。

三、蔡仙人:塑造神明合法性的个案

士绅以其社会地位和影响,以儒家伦理塑造本乡神明的社会形象,对传统神明重新解释,寻求其合法性,改造传统乡村文化,充当了重要角色。下以蔡仙人作为个案,试作分析。

白墩蔡仙圳,是墩北的重要灌溉水渠,但数百年来,村人不知道开圳的原委。对于这一神奇的水圳,在乡中流传着许多传奇故事,历来有不同的版本,大致可分为民众和士绅两类。

一般百姓口耳相传,蔡仙人开挖这条大水圳,有两种传说。一说原来墩北地势高爽,无水灌溉。蔡仙人怜悯墩北人苦旱,在一个晚上用“仙杖”划地,开成一条大水圳。一说一位姓蔡的老人,为了解决苦旱,攀藤附葛,寻找水源,带领大家开大水圳。在水圳即将竣工时,蔡公受伤而死,村人为纪念蔡公,在圳头盖了蔡公庙。后来,人们传说蔡公为民造福,已成为神仙,因而叫蔡仙人。^⑦

当然,墩北有灌溉水圳,为何一水之隔的墩南就没有呢?因此又产生了相互比对的故事。

墩南东山车头坝为大埔县三大旱坝之一(另两

①肖惠南:《大埔百侯〈肖氏族谱〉》卷20,《谱传》1935年版,第23页。

②肖惠南:《大埔百侯〈肖氏族谱〉》卷20,《谱传》1935年版,第21页。

③洪先焘:《嘉庆〈大埔县志〉》卷17《人物志·儒行》,第10-11页。

④佚名:《十三世凤来》乾隆《杨氏族谱》,《谱传备考》卷2,第24页。

⑤杨之徐:《编年录》下编,1924年版,第91页。

⑥杨纘绪:《谦受堂诗文稿》卷2,第26-27页。

⑦罗平:《蔡仙人的传说》,《侯中校友》第9期,第41页。粤印准字第1179号,1997年2月。

处是溪背坪和黎家坪),村民所种多是望天田,靠池塘蓄水灌溉的不足百亩。小旱则减产,大旱则失收。望着从村旁流过的清远河水,当地人也有蔡仙人开水圳但未成功的传说。相传蔡仙人用仙杖为垵北人开了一条大圳,引松柏坑、旧寨流出来的水,灌溉垵北的田园后,决定为苦旱的东山人再开一条大圳,引清远河水灌田。他在夜深人静后,从横乾柳枝潭口的鲤腹滩开始测插标记。被东山河边庙里的公王看见,怕圳开成后没有人再来祭拜求雨,便暗地里把标记移低。蔡仙人没有觉察,照标记用仙杖开圳,但却很快听到东山村鸡鸣喔喔,便匆匆回天庭去了。原来是那公王装鸡啼,使蔡仙人开不成圳。公王还上天向玉帝奏事,诬告蔡仙人。玉帝紧锁天门,蔡仙人没有机会再为东山人开圳了。在横乾村柳潭旁的溪背山脚下及渡口西边,至今留有许多凿石沟。^①其实那是村人为引河水灌田而凿的,但因测量技术不高,圳低田高,没有成功。这多处石圳沟,演化了蔡仙人东山开圳的神话故事。

还有一个说法是:相传赖伯公与蔡仙人打赌斗法,一在垵南,一在垵北,看谁能在一夜之间把水圳开好。赖伯公开至东山村车头时,蔡仙人装鸡叫。赖伯公听到后就停工回家睡觉了,因此垵南的水圳只开到车头,未至垵南,没有开成。而蔡仙人在垵北则一直从村头开到村尾,从上村到下村,长约七八里,水圳开成了。^②

从这些民间传说来看,蔡仙人为男子,且有法力,甚至是天上的神仙,因而能开成垵北水圳。而垵南水圳未开成,一是当地公王担心利益受损而搞破坏,一是赖伯公上当受骗。

而官方文献记载,也认为是由蔡仙人所捐资修建的:“蔡仙圳,宋开禧元年蔡仙人捐资雇工开凿,经七八里,溉田三千余亩。自题有诗,镌在圳头礮石壁上。”^③

在当地的士绅眼中,则认为前人没有记载,关于蔡仙圳有一个“发现”的过程。雍正年间垵南明通进士杨纘烈以《蔡仙圳》为题,详细记载了这个“发现”的过程:

白垵甲溪北,有溉田水道一条,约七八里,俗呼蔡仙圳。其发源地,石壁巉险陡峻,人力难施,类鬼斧神工然。旁有崖穴,筑小祠以祀蔡仙,塑女道士像,历数百年于兹矣,鲜有知其原委者。雍正七年,里人职监萧彝章,重修水道。巡功憩息祠下,谛视祠后石壁,黝黑如漆,中间

苔藓蔓延,凹凸独异,心疑之。命工人取长梯铁具,划治苔藓,重加洗刷,得镌字数行,急用纸拓出。其文云:“余生甲申,至年四十有二,始开此圳。志曰:白垵洞里号神仙,一带江山几百年;余今开垦乾坤老,永为鬼祭蔡花田。开禧元年乙丑,钱公勤取。”凡五十五字,自此人方知开圳年岁,及蔡仙之为妇人。淹没已久,忽然豁露,倘亦仙灵之启其衷哉。彝章注“鬼祭”云:“江南有竹山地二顷,不生树木,惟长茅茨,岁清明祭而燎之,以卜丰歉。”注“花田”云:“广州治城之西,平田弥望,皆种素馨花,伪刘时美人多葬此。”^④

由雍正七年肖彝章的拓本及注释可知,蔡仙人为妇人,水圳开于南宋开禧元年(1205)。后来杨纘烈在编著乾隆《大埔县志》时,把这段话放进了县志中。淹没已久的关于蔡仙圳的历史,就这样被当地士绅们“建构”出来了。

蔡仙圳对于白垵尤其是垵北人相当重要,当地的主要粮食就是由这条水圳灌溉的田地所生产的。但当时当地人对蔡仙人相当冷漠,“未尝立庙,仅依废洞,立像祀焉。入其庙,藤绳满室,鸟雀与居。”对于以儒家伦理指导社会生活而重视酬报的士绅们看来,这是不道德的。因此,垵南进士杨文振特意撰写了《建蔡十娘庙序》,对蔡仙人的故事进行重新解释,号召乡人捐资为蔡仙人建庙:

凡人有旷世而相感者,必其人足以系思而兴怀不已也。尤为其人之行事,足以动情而欣道勿绝也。间尝凭吊吾乡垵北往事,辄叹十娘之明德远而食报薄也。十娘固贤哉妇也,垵北水利,人知始自十娘,不知垵北疆里,尤辟自十娘也。我垵北自开禧前,高者崇林蓊郁,卑者茂草芊绵,不可耕也。蔡氏十娘,于开禧之元年攘林木,斩荆棘,始事疆里焉。垦山谷,凿石涧,而水利于是开焉。俾尔后人,服先畴而粒食者无艰,功诚大矣,宜乎崇德报功,享祀匪懈哉!原其始,未尝立庙,仅依废洞,立像祀焉。入其庙,藤绳满室,鸟雀与居,石貌香炉,惟闻水声潺潺然。乡之人,凡遇旱潦,无不相率而问诸十娘。凡遇丰凶,亦无不相率而问诸十娘。即岁时伏腊,有求必祷,有叩必应焉。

呜呼,十娘之明德远而食报薄也。缅昔涑激著芳,芍陂流徽,碓成而富蜀,径穿而饒秦。

①罗平:《大埔县两大旱坝今昔》,《大埔文史》第22辑,2004年版,第117-121页。

②2003年8月8日,对杨冠钦的访谈。杨冠钦,侯南人,60多岁,对侯南历史和文化相当关注。

③蔺寿:乾隆《大埔县志》卷1《疆輿志·水利》第67页。

④杨纘烈:《蔡仙圳》,《白垵杨氏文萃》卷中,1929年版,第78页。

况乎引泽润邻,竖纷沃坂,诸君皆承乏岩疆,居官奏绩,虽代不数人,而史不绝书。数百年后,犹得述其事而崇祀之。今兹之畝尔田、宅尔宅者,果谁氏之赐哉。十娘非有承乏之命,社稷之寄,生民之托,乃捐其金资,竭其身力,将为斯土计长久。一人为之,千百人资之,一日营之,千百年赖之,彼姝者子,深识大力,为人之所不能为,诚贤哉妇也。使圣天子在上,贤有司採以上闻,当有温纶奖誉,宠命褒嘉。

噫,其适南迁之后乎,使庙食百世,享祀匪懈,谁曰不宜,乃竟阙如也。意宋时此地,旧辖海阳,土属僻壤,民人鲜少,文教未兴,土风朴略,以故史不及书,志有遗载,其功其德,淹没不彰。十娘一事,遗憾者久,一日亲履其岩,访求轶事,但见四壁苍苍,神像废坏,洗而视之,见有十娘自詠数句,按开禧乙丑,乃宋宁宗改元之元年也,至今数百余载,仰其德者如山高,承其泽者如水长,庙祀之举,岂可一日或缓?后之蒙业而相安,与慕义而共襄斯典,亦见报德之情,虽百世而犹然也,神其慰诸,为书数言以升。^①

从序文中可知,杨文振把蔡仙人进一步定名为蔡十娘。认为她不仅开挖了水圳,而且是垵北大片土地的拓荒者,为白垵的开发作出了卓越贡献,“功诚大矣。”而且“乡之人,凡遇旱潦,无不相率而问诸十娘。凡遇丰凶,亦无不相率而问诸十娘。”蔡十娘有求必应,为乡人解决各种疑难问题。但仅依废洞,未得庙食,“十娘之明德远而食报薄也”,杨文振认为这是不应该的,从而为乡人崇拜祭祀蔡仙人寻找合法性的依据。因此在乾隆初年,号召乡人捐资建庙。乡人响应杨文振的号召,很快就建起了蔡十娘庙。不过所奉祀的就不再是女道士,而是蔡十娘了,和一般的俗神无异,乡人俗称之为蔡仙人姑婆。

关于士绅从文字上获得的说法和老百姓口头流传的说法,存在着明显的差异。经肖彝章的发现,杨纘烈、杨文振的“建构”,一个几百年来只存于传说、未受重视的蔡仙人,建立了庙宇,得到了合法性,成为村人崇祀的对象。每年乡人作福,都要请入神坛,享受全村人春祈秋报的祭祀。当然,其“建构”过程的“缺陷”,后来学者温廷敬多有指正。

温廷敬是白垵白罗人,民国时期著名的文史专家和金石学家。为修撰《大埔县志》对当时认为是大埔最早石刻的蔡仙圳碑文重新进行比照考究,发现对蔡仙圳的传统理解有许多失误:

钱公超石刻:余甲申年四十有二,因开此圳,谬言四句:白垵洞里号神仙,一带江山数百年;余今开垦乾坤地,永与鬼为祭祀田。开启元年乙丑仲春,开山钱公超刻石。

……(乾隆)藺志所纪,洪志及府周志皆本之,改入《古迹附茔墓》一门。今据拓本,“余”下无“生”字,“年”上无“至”字。周、洪二志亦无“至”字。“圳”字下尚有四字,审视为“谬言四句”,竟妄作“志曰”二字,“乾坤”下明为“地”字,妄改“老”字,“永”字下审系“与”字,误作“为”,“鬼”字下“为”字误作“祭”,“田”字上明系“祭祀”二字,妄作“蔡花”,盖欲以附会蔡仙,遂致文义不通。“开”字上无“宋”字,系妄增。“乙丑”下尚有“仲春开山”四字,“钱公”下有“超”字,笔画甚明,俱被漏去。“刻石”二字亦尚可辨,乃妄作“勒珉”……开禧“禧”字石刻初作“启”,后似欲改“禧”字而不成,盖初改元时,山僻,传闻未真,故有此讹。乙丑“丑”字初似误作“卯”,后铲去左半,将右半改作“丑”字,亦不甚成字。查甲申至乙丑,恰四十二年。盖公超生于甲申,至乙丑四十二岁时开此圳。其文朴略,故须注乃明,然遂混为正文,则不可矣。^②

根据温廷敬的分析,认为“圳乃钱公超所开,非出蔡仙。或当时久祀蔡仙,公超开此圳为蔡仙祀田,亦未可知,后人遂讹为蔡仙所开。”同时还指出肖彝章附会的不当之过,“已得石刻,不能辨正,乃反为臆改附会,可谓陋矣。”^③认为当时肖彝章等人为了附会世俗的说法,因蔡仙是女姓而篡改文字,附会解释。

正如温廷敬所言,肖彝章等人确有附会之嫌疑。但他们的主要目的,并不是要揭示真相,而是为了给予村民一直崇信的蔡仙人以合法性与正统性。同时在清初白垵人口不断增长的背景下,粮食问题成为乡中士绅关注的大事,这条水圳因而变得相当重要,寻找一位受人尊崇的守护神以保证水源不受破坏,亦成为顺理成章之事。因此,肖彝章等士绅的行为是可以理解的。

四、民间仪式的正统化

传统乡村社会的民间信仰形式虽然多种多样,但最隆重、最重要的主要是作福和打醮,即“迎神赛会”。白垵的作福和打醮活动,随着士绅对日常生活影响的深入,其仪式活动也经历了一个正统化的

①杨文振:《建蔡十娘庙序》杨朝珍《白垵杨氏文萃》卷上,1929,第45页。

②温廷敬:民国《大埔县志》卷36 1943年版,第1页。据郑振满教授现场考证,“永与鬼为祭祀田”实为“永与鬼孙祭祀田”。

③温廷敬:民国《大埔县志》卷36 1943年版,第1页。

过程。

1 作福

乡人为求祥邀福, 纠合神明, 供奉斋葷, 行大礼, 上疏表, 并举行迎神赛会, 娱神娱人, 俗称“作福”。潮州各县迎神赛会, 非常热闹, 但所赛之神各不相同, 各有特色。“九邑皆事迎神赛神。海阳有双忠会, 以庆张巡、许远。届三年小会、五年大会, 小会数百金以上, 大会数千金以上。潮阳有土地会, 揭阳有三山国王会。”而大埔的特色是各里社的春秋二会, 《潮州府志》的编者认为这是全潮州中最合古意者。“大埔春秋二仲月, 里社各宰牲设饗, 犹古者春祈秋报之意。”^①

在潮州各地最盛行的迎神赛会中, 大埔以最合古意的春祈秋报活动显得特别引人注目。这种春祈秋报活动的形成与发展, 士绅起了很大的推动作用。

明嘉靖年间, 大埔乡村即有春秋两社的祈报活动。“春社, 乡落椎牛, 醴酒, 作会祈谷。”“秋社, 乡落作会报神, 如春社仪。”^②至康熙年间, 祈报仪式依然。^③

对于乡村传统的神明祭祀活动, 士绅们为了避免“淫祀”的嫌疑, 力图将其置于儒家伦理的范畴之内。如白垵的杨之徐, 去职回乡后, 曾在家族中组织了一个“方社会”的组织, 定期举行春秋祈报活动。

杨之徐的“方社会”, 创立于康熙四十年代。每年组织会员进行春祈秋报活动。其活动情况最早见于康熙四十八年的祈春福。关于作福的具体情形, 下以康熙五十七年(1718)秋季的作福为例。这一年他 60 岁, 照例, 祈求神明保佑信众的奏疏由他撰写。在他的《编年录》中收集了这一年的所作《方社会祈秋福疏》其具体内容如下:

食毛践土, 明神之治。春有祈也, 秋则报之。垵之南里, 伊谁是司? 三山五显, 无择人斯。会名方社, 告虔惟时。家凡十四, 久仰福绥。岁逢戊戌, 孟秋届期。金风渐渐, 新稻荐禧。醇酒冽冽, 醴饗陈牲。既报丰泽, 更祝新釐。驾云驭鹤兮, 神之来思。醉饱无疆兮, 神之歆思。跪而宣读兮, 情见乎辞。锡福降康兮, 俾我罄宜。老幼恬适兮, 物类蕃滋。长厥子孙兮, 仁寿咸熙。险恶不撻兮, 各愜其私。洋洋如在兮, 而俯鉴兹。

十四家: 璠字子斗, 嗣英字子育, 綱字子锦, 景琳字子遂, 鯤云号沧腾, 牲字并生, 凤来号仪廷, 之徐号慎斋, 和弓字协威, 杰字乃臧, 燮字和

宰, 炯如号濬垣, 永祚乳尔祉, 琼字子奎。^④

这次活动由方社组织, 时间是水稻收割后的八月, 所请的神明有“三山五显”, 即村中上洋宫的三山国王和下洋宫的五显大帝, 他们被认为是主管垵南地方的社神。在春季播种期已向社神祈求保佑, 至秋收时获得丰收, 因而在收获之际奉上丰盛的供品, 向社神汇报今年的年成, 各家的人丁变化, 感谢神明一年的保佑。同时祈求他们继续保佑, “既报丰泽, 更祝新釐。”

该会由杨氏下五房所参加, 其中多为十三世有功名身份者。一房有冠带乡宾綱、庠生和弓 2 家, 二房有进士之徐、贡生鯤云、副贡凤来、恩拔寿官嗣英和景琳 5 家, 三房有禀生璠、禀生炯如、监生琼、监生燮、庠生存礼子永祚 5 家, 五房有寿官冠带牲和庠生杰 2 家。四房没有人参加。

以其内容而言, 完全是春祈秋报的儒家伦理规范。以其范围而言, 似乎很小。但以杨之徐的身份和地位, 其所主持的方社会的春祈秋报活动, 无疑在村民中具有示范作用。

而杨之徐之兄杨凤来不仅参与发起的方社会, 而且对白垵的神庙乡社等多有举措。他于康熙三十一年游洋, 三十二年援例充贡, 以训导职衔居籍候选。他为人“赋性刚方, 见族党有不平事辄义形于色, 扶弱抑强, 拯厄济困, 其素志也。生平一介不苟取, 自奉甚俭, 而缩简所余, 悉以行利济事。”是一个利人济物的士绅。注意以自己的声望与地位, 对传统以来乡间民间信仰进行整合, 出力尤多(详前)。他信奉因果之说, 同时与其弟之徐最相契合, 因而对民间信仰活动的整合, 也以儒家伦理为指导, 在白垵民间信仰活动建立起系统的儒家正统化仪式。

此外, 每年冬至, 村中还举行赛神活动。乾隆年间进士杨天培著有《冬至赛神》反映了当时的盛况:

四序流兮未央, 羌将启兮青阳。正昏中兮东壁, 揆日影兮既长。芸芸兮徂軫, 我稼同兮禹甸。浩辛黑兮齐明, 将邀福兮于我神。适中田兮和惠, 畅灵风兮□□。式歌兮且舞, 馨管喤兮具举。吹云璫兮碧落, 于皇乐兮士女。神连蜷兮始来, 乘玉虬兮驂文豹, 使云师兮执盖, 及风伯兮前驰。皇皇兮既降, 发阳兮在上。穆将愉兮陈词, 瞻玄威兮遐畅。垵之土兮一杯, 犬牙交错兮如绣, 神偃蹇兮来萃之, 乘回风兮戴云旗,

①周硕勋: 乾隆《潮州府志》卷 12《风俗·社会》, 第 9 页。

②吴立思: 嘉靖《大埔县志》卷 7《礼乐志·民俗》大埔县地方志办公室整理本, 2000 年版, 第 117-118 页。

③宋嗣京: 康熙《大埔县志》卷 1《地纪·风俗》, 第 52-53 页。

④杨之徐: 《编年录》下编, 1924 年版, 第 93 页。

化雨时分风和,吹麦浪兮参差。是乡之人兮于神托命,神莫我疵兮我惟神聪,下无苦湿兮高无燥,去虫螟兮坚以好,俾田廛穰兮充羨,驱彼厉鬼兮穷岛,福我兮寿我,口饔兮无颇,我民报祀兮有常。愿惠兹兮无疆。^①

所记虽为乾隆年间之事,但康雍年间实已相当普遍了。

2 打醮

士绅以儒家伦理为价值观,对于佛、道教的观念并不一定信服。如杨之徐对寺庙庵堂就不以为然:“尝读梓潼帝君阴临文,种种善行,未易一二殚述。余窃谓如拜佛念经,修创寺院诸事,可以诱愚顽而不可以动贤哲,稍有识者,鲜不识之笑之。”^②认为佛家、道家的主张和行为只能骗骗普通百姓。但当自然灾害发生、并对乡村社会产生较大冲击而无其他缓和措施时,亦不得不依从传统习俗,组织打醮。请来和尚道士,设立道场,以驱灾祈福。

雍正三年八月十五晚,白垩“陡发大水,至次日午时方退,漂圯铺户民房不计其数。”不仅冲跨了店铺、房屋,还淹死了不少人。第二年,因春旱而大饥。“兼值时疫,有患即殒。民之流亡死丧者,不计其数。”五年,大饥。“民之饿病死者、流散者不可胜记,计开邑以来,未有此二年之惨。”^③接连三年,白垩遭受严重灾难,死人不少。为安抚孤魂野鬼,也为安慰生者,在灾情减缓、经济渐次恢复后,于雍正六年起,连续请和尚道士做道场,超度亡灵,打醮三年。

雍正六年九月初一日开始的打醮,七十岁的杨之徐亲自参加,“起壇建醮,七日乃止。”还为此特意赋诗一首《建醮有感》,以表达自己的感受:“食素非吾愿,神临不敢违;洁身勤澡浴,思过慎机枢。经声和磬钹,果核杂粢薇,醮终神藉荫,俗敝道谁依。”^④认为打醮是弊俗,但又不得不为。在接下来的两年中又连续打了两次醮。雍正八年九月二十八日通乡打醮的《建醮疏文》是由杨之徐的堂侄、贡生杨拔元所撰,其内容如下:

伏以人事多难,永切皈依之心;佛法无边,普渡幽轮之厄。来真经于西域,亿万生喜得觉岸;津梁洒甘露于南洲,烦恼地现出清凉世界。妙偈指示,一天花雨覆旃檀;慈旨宏宣,万国巽风嘘几席。慧日高烛,皓月独当;空天际宝,筏渡尽迷津。具千变万化,能祇此手足耳目,空宇宙色相之迹,□□今古往来三界,任作行褒交圆

照六道望超拔抢头轻挥,□龙猛虎,□□狰狞,法鼓金钟,震惊聳聳,既无微而来烛,亦有感而辄灵,维兹白垩一撮土,生灵万众,人烟千家,赖天地生成之恩,既日长而月永,沐君相教育之泽,且老安而少怀。然而覆载不齐,缺憾多端。或寒暑灾,祥不得其正,不无夭礼之可虞;又或鰥寡孤独,有失于养,遂致怜怛而生困。加以丙亥(四五六)三载,饥荒荐至;亦且凶疾瘟诸病,反复重来。途中有饿殍,尸已僵而恨难瞑目;床上无生理,势孔亟而情不灰心。月照寒潭,时动野鬼之哭;风吹衰草,莫解夜台之愁。思麦饭而一盂,谁将可怜。鬼犹求食,望亲友而吊祭奠至,孰谓魂其无他。若仰药投河,轻生赴死了性命于片时,弃家室于顷刻,白杨翻飞,凄然欲痛。缘水幽咽,苦矣难言。凡兹可怜可伤,皆能为灾为戾,非藉佛法之广大,曷拯苦海之深沉,续胜事于甲酉(六七)二载之后,扬休风于庚戌(八年)九月之秋。爰合乡善缘,各办诚心一片,伏冀威灵之覆庇,更请菩萨而扬徽襄最之因。黄金能舍,成清静之境;白云为炉,涌狮象于平地。作东土选佛之场,现纓给于禅灯。

继往来拈花之会,大善知识。同来高座正法眼藏,各展圆通。击毒鼓以振大千,滴扬枝以苏亿万。香气着氤氲一缕,直上三十三天;况声听悠长数卷,经能撒九十九地。祥云广覆,不愁魄怨空山。正会全提,能令孤警道左。为饥饿,为水火,沃以灌顶之醍醐,而恨苦皆平;或罹凶,或遭殃,起以白骨之血肉,而毒害尽释。叹世纲之多纒,请大力一拳,打开悲劫之无穷;借圣水数点,扑灭处处香花,围绕家家幡盖。护拥灯焰常明,无复熒熒野照。烟尘永绝,莫睹昏昏山岚。凡此惠和之风,要归神圣之力。惟愿圣轮常转,满月常辉。持本叶千寻,净拂十里香土。将莲花十丈,深种一乡福田。则少壮髦期,不难共登于仁寿;而士农商贾,皆可各叶于休祥矣。某等无任沾恩之至。谨疏以闻。^⑤

疏文中提到,之所以打醮,是因为“缺憾多端”:“或寒暑灾,祥不得其正,不无夭礼之可虞;又或鰥寡孤独,有失于养,遂致怜怛而生困。”尤其是雍正四、五、六三年自然灾害严重,死了很多人。为了“安抚”孤魂野鬼,因而接连三年打醮。

①杨朝珍:《百侯杨氏文萃》卷中,1929年版,第174页。

②杨之徐:《募建西山溪口石桥小引》,《编年录》上编,1924年版,第220页。

③洪先焘:嘉庆《大埔县志》卷13《灾祥志》第7-8页。

④杨之徐:《编年录》下编,1924年版,第270页。

⑤杨典祺:《家礼》第178课,民国年间抄本。

疏文以上奏佛祖祈求“安抚”孤鬼的形式,通过打醮的宗教仪式,塑造了阴间的社会秩序,对于安抚幸免于难的村民起了重要作用。由士绅主导举行的打醮活动,对于建构乡村秩序,影响深远。

3 耕作的信仰习俗

清初人口增长,经济发展,社会习俗亦随之发生了一些根本性变化。为求得生产丰收,人们形成了求助神明的习俗。

肖应奎为清中叶垵北梅树滩人,在村中为塾师。“岁暮天寒,课蒙功简,童子偷闲,学唱山歌。因戏作四时耕田歌,故为鄙俚,使习之,不较愈山歌乎?”见学生忙里偷闲,学唱山歌,便依山歌格式,以村中生产习俗为背景,作《四时耕田歌》。其内容反映了当时白垵乡中的生产生活习俗:

春来三月桃花红,布谷催人上农功。多谢一番连夜雨,今朝田水响 轰。响 轰,日迟迟,插禾谷雨正及时。身骑秧马手驱牛,吠蛙惊人人水投。一张纸钱一炷香,到田先向田祖求。问他什么求,鼠不食禾虫不生,口里罗罗说不休。

夏来六月大有同,禾正垂黄日更红。当朝作罢禾黄福,缠头戴笠走西东。走西东,禾穰穰,新磨镰子白如霜。赤足粘泥手割禾,背心滴滴汗流波。归来犬吠夜三更,不脱蓑衣击钵歌。问他什么歌,笑说锅中新米饭,香过邻家大禾多。

秋来七月倍郎当,割罢熟禾又插秧。三更未睡四更起,行到田中日未光。日未光,勿休休,大暑过了将立秋。一亩雇人斗谷偿,闲人莫说夏日长。天上阴云未滴雨,两足走归急忙忙。问他什么忙,门前湿谷晒未干,妻子家中收不遑。

冬来十月春小阳,无风无雨又无霜。上季丰盈冬大熟,禾苗露藁谷满仓。谷满仓,鼓咚咚,迎神作福报田功。担来美酒与肥鸡,硬着长衫四皮齐,一人持交掷地中,神前再拜神前祈。问他什么祈,预祝明年春雨足,五谷丰登六畜肥。(俗名长衫为四皮齐)^①

在一年的农业生产活动中,三月插秧前要向田伯公祈福,六月收割前要向田伯公作禾黄福,十月要迎神作福。祈求神明保佑生产在其中占有相当突出

的地位,整个仪式活动完全是儒家所宣扬的春祈秋报活动。

为求神明保佑生产活动的顺利举行,清初以来还形成了一些地方性的祈福活动。其中较为典型的有垵西的敬牛节和曲滩的牛福。

每年正月初五,垵东过敬牛节——举行隆重的牛头福。于村口的小溪边有一座公王庙,敬奉的神明为康葛公王,传说是古代的农民头——善于放牧的人。活动由福头牵头组织,福头由养牛户轮流担任。各家用纸剪成牛样,名为牛头纸。家中有两头牛就要剪两副牛头纸。若是一头母牛一头小牛,就要扎一头母牛一头小牛。扎好后把牛头纸挂在带有竹叶的竹竿上,意思是让牛吃青竹叶。到选定的吉时后,“福头”燃放单响的“泥炮”,村民们便从四面八方祝福地点汇集。大人挑着或提着供品,牧童举着牛头纸,兴高采烈。供品除了猪肉、鱼、鸡外,主要是用米、面、木薯、芋做的食品。一竿竿的牛头纸,插在公王庙左右两边。

仪式由福头主持,有一整套礼仪。其中最关键的是向神明上疏文,主要内容是祈求唐葛公王保佑牛健壮,驱走瘟疫。

最后一项礼仪最热闹。牧童各自把牛头纸压到燃烧着纸钱的熊熊大火堆中,鞭炮声混合着青竹的爆炸声,响彻云霄。就在这时,牧童们将竹竿从火堆中抽出浸入水潭中,高叫着“牛饮水罗!”在祝福礼仪之余,人们交流着养牛的经验,使牛的技巧,挑选耕牛的秘诀。^②

据文献记载,唐葛公王实为唐宏、葛雍,加上周武,号称三将军,是古时候驱鬼逐疫的傩神。^③同时又被道教奉为“天门三将军”。^④而在白垵,则被村民奉为驱除牛瘟保护耕牛的主神了。

在白垵保护耕牛的神明除唐葛公王外,还有惭愧祖师。惭愧祖师是程乡县(今梅县)丙村灵光寺的开山祖师潘了拳,为唐代和尚,被粤东北山区居民普遍信奉。^⑤白垵青仔凹龙安寺,相传为其分香。每年二月初九,白垵曲滩要请惭愧祖师来作牛福。

白垵曲滩各姓作牛福的习俗,起自清初。相传江冉小村发生牛瘟,情势危急。为祈求合境人畜平安,恭请青仔凹龙安寺惭愧祖师到曲滩来行香拜祭。结果,牛瘟很快被阻止。行香请神那天是二月初九日,第二天便在沙坝作大福庆贺,俗称“联和福”。

①肖济川:《椒远堂诗钞》卷 3 广州市蔚兴印刷场,1931年版,第 23 页。

②《侯中校友》新 11 期,第 61 页。粤印准字第 1179 号,1998 年 1 月。

③罗勇、凌焰、程文伟:《傩文化与乡村社会——以萍乡市上栗县东源乡小观傩庙和傩事活动为例》,刊于《2006 族群历史与文化亚洲联合论坛:人物与地域研究国际学术研讨会集结文集》,台湾中央大学客家学院,2006 年 12 月,第 365 页。

④张择洪:《道教斋醮符咒仪式》,巴蜀书社 1999 年版,第 121 页。

⑤房学嘉:《客家源流探奥》广东高等教育出版社,1994 年版,第 162 页。

当年风调雨顺,五谷丰登,因而形成习俗。月转星移,历经沧桑,一直流传至今。^①

参加作福的有坑口、外围、陂乾、江冉、坑尾 5 个自然村,每年各村轮流选出 5 位福首主理。二月初九,福首组织队伍敲锣打旗迎请龙安寺惭愧祖师回村,依次到各村巡游,驱瘟逐煞,保佑耕牛。二月初十日,各家抬着猪羊五牲等供品,聚集到作福坪,举行全村的祈福仪式。整个仪式由礼生主持,各福首、户主参加。礼生唱礼读祝,上《许福完神疏表》行三献礼,祈求五谷丰登,财丁兴旺等。

五、结语

随着国家控制力量的加强和地方士绅的崛起,明清之际的粤东北山区发生了显著的社会变迁,由动乱频繁的“盗窟”发展成为社会稳定的“邹鲁乡”。

伴随着整体性的社会巨变,民间信仰亦相应发生了根本性的变化。而这种变化的发生与发展,与逐渐控制社会的士绅阶层关系相当密切。

随着士绅阶层在乡村社会影响的深入,士绅以儒家理论为指导,对传统以来的民间信仰活动进行指导,从而使乡村社会的民间信仰活动亦相应发生变化。民间信仰的仪式与内容,既继承了传统以来的形式,又与国家所提供的儒家礼仪基本一致,从而形成既具有地方传统文化特色、又符合国家礼仪制度和儒家伦理的客家民间信仰。与此同时,这些民间信仰具有国家认同的本质,在助于形成乡村居民的国家认同观念。

责任编辑:龚子方

Folk Beliefs and Local Social Changes in Northeast of Guangdong During Late Ming and Early Qing Dynasties

—An Example of Baihe Village in Dapu County

XIAO Wen-ping

(Hakka Research Institute of Jiaying University, Meizhou 514015, China)

Abstracts According to the study of Cheng Chunsheng Tang Lizhong and Hu Xizhuang A great social change took place in mountain area of Northeast Guangdong during late Ming and early Qing Dynasties The thieves lair became a country of culture Being a whole and huge social change there were many concrete details and change mechanism to do a further study by the material lack According to civil cultural heritage and dictate data by on-site inspection, combine the official cultural heritage and personal essays, this paper concretely study the process of folk beliefs change Baihe village in Dapu county during Ming and Qing Dynasties Taken the Confucianism ethics as a guide, country gentries changed folk beliefs. It made Hakka folk beliefs have local traditional cultural special features and match the national rite system and Confucianism ethics

Key words late Ming and early Qing Dynasties; northeast of Guangdong Hakka folk beliefs; country gentry; local social changes

^①杨燕秀,《千禧龙年曲滩联和福民俗风情掠影》,《埔山情》梅州诗社,2003年,第121页。