



越系文化新探丛书

# 福建民俗研究

中日越系文化联合考察团撰

铃木满男主编



越系文化新探丛书

丛书顾问：沈善洪 石田一良  
丛书主编：王 勇

# 福建民俗研究

中日越系文化联合考察团撰

铃木满男主编

封面设计：池长尧

责任校对：张振华

· 越系文化新探丛书 ·

福建民俗研究

中日越系文化联合考察团 撰

铃木满男 主编

---

浙江人民出版社出版      浙江上虞印刷厂印刷  
(杭州武林路125号)      (上虞百官横街路3号)

浙江省新华书店发行

开本850×1168 1/32 印张 6 插页 1 字数 13.8万 印数1—1150  
1990年12月第1版      1990年12月第1次印刷

---

ISBN 7-213-00580-4/G·118      定价：2.90元

## 《越系文化新探丛书》小序

越系文化的中日比较民俗学研究，是日本文部省资助的国际合作科研项目，自1989年至1991年先后在中国福建省和浙江省实施。

越文化发源于古越地一带，随着人口迁徙等原因逐渐向外扩散，至今浙江、福建、台湾乃至朝鲜及日本许多地区的乡俗中仍留存着明显的越文化遗痕。近年，铃木满男、国分直一、直江广治等日本著名学者运用比较民俗学的研究方法，对域外越文化流播地区进行综合的考察研究，取得令人瞩目的成就，开拓了越文化研究的新领域。

对越系文化进行中日比较民俗学研究，无疑是一项激动人心的巨大工程，中日双方都投入了大量的人力和物力。作为研究的第一步，中日学者组成联合考察团，每年对福建(1989年)或浙江(1990年、1991年)的越文化相关地区进行为期一月的实地考察，在此基础上写成的考察报告及研究论文，原拟每年汇成一册，纳入杭州大学日本文化研究中心编纂的《中日文化研究丛书》出版，后考虑到这些论文集本身自成体系，故决定名之曰《越系文化新探丛书》，作为《中日文化研究丛书》的一个特殊系列公之于世。

本丛书出版承蒙浙江人民出版社鼎力协助，在此谨致谢忱！

编者

1990年8月

# 目 录

---

百越民族及其源流·····	蒋炳钊 (1)
百越文化简论·····	吴绵吉 (27)

---

惠安县崇武大岞村的妇女服饰和长住娘家	
风俗·····	石奕龙 (46)
惠安县崇武城内外的婚俗·····	陈国强 (57)
武夷山悬棺葬的比较研究·····	陈存洗 (96)

---

妈祖信仰的民俗学调查·····	陈国强 周立方 (77)
闽台的保生大帝信仰·····	陈国强 林加煌 (114)

---

闽南话的若干特点·····	曾少聪 (126)
---------------	-----------

---

关于南岛语族的故乡和南方蒙古族北渐问	
题的探讨·····	国分直一著 林薇娜译 (139)
环东海诸地区的海上异域观念——比较民	
俗学的考察·····	铃木满男著 郭如平 斯海涛译 王勇校 (161)
编后记·····	铃木满男 (188)

# 百越民族及其源流

蒋炳钊

关于百越民族史的研究，近几年来，在中国学术界相当活跃，百越民族史研究会曾先后举办过六次学术讨论会，编辑出版6本文集和资料。此外，还有《百越民族文化》、《百越民族史》、《吴越文化新探》等专著出版，在报刊上也发表了大量文章。对百越民族的历史和文化的研究取得很大的进展，可谓盛况空前。但是，由于过去研究的基础比较薄弱，还有许多问题尚需进一步深入解决，百越民族名称及其源流就是其中一个有争议的问题，本文仅就这方面再作一些探讨。

## 一、百越民族是中国古代东南 和南部地区民族的泛称

### （一）“越”与“百越”名称内涵有不同

在百越民族史研究中，有的用古越人或越族来泛指东南地区的古代民族，这是不确切的，它会使人们误以为百越是一个民族。据史书记载，越或百越，指的都是民族的名称，但二者不能混同。

“於越（越）”之名始见于《春秋》定公五年（公元前505年）：“於越入吴”。《竹书纪年》亦记载周成王二十四年（公元前1040年）“於越来宾”。越何故又称“於越”？晋杜

预《注》说：“於，发声也。”唐人孔颖达《疏》又言：“越是南夷，夷言有此发声。”《汉书·货殖传》：“辟犹戎翟之与於越，不相入矣。”唐人颜师古注释说：“於，发语声也，戎蛮之语则然，於越犹勾吴耳。”近代语言学者加以论证说，中原华夏语为单音语，古越语是复合语，或称胶着语，所以中原人称“越”，江南越国则自称“於越”。

春秋战国时期，勾吴和於越在长江下游崛起，建立吴国和越国，于是越名大显于世，在先秦诸子著作中，越名称大量出现。《荀子·儒效》云：“居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，积靡使然也。”《荣辱》篇又曰：“譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注错习俗之节异也。”他已把楚人、越人和夏人区分出，并指出这三个民族有着各不相同的习俗。这时期史书上记载的越或於越，大都是指居住在今浙江境内的越。在古代的中国，由于缺乏民族这个概念，因而往往是国名、族名相混同，或以国名当族称。现在治越史者，都称越国的族称为於越，它是百越民族的一支。

“百越”一名首见于战国晚期《吕氏春秋·恃君》篇，“扬汉之南，百越之际，敝凯诸夫风余靡之地，缚娄、阳禺、欢头之国，多无君。”文内所举“敝凯诸夫风余靡之地，缚娄、阳禺、欢头之国。”高诱《注》曰：“皆南越之夷，无君长。”高诱释“扬汉之南”为“扬州汉水南”。

由此可见，“越”（於越）与“百越”涵义已有不同，越仅指越国的於越，百越则范围更广，是个泛称，不是指单一的民族。

百越一名在史书出现后，便被史家所采用，并且对百越包括了哪些民族也愈来愈明确。《史记·项羽本纪》云：“鄢君

吴芮率百越佐诸侯。”吴芮所统率的百越兵，在同书《东越列传》里是指闽越王无诸和东瓯王摇所统辖的越人。可见，闽越和东瓯被包括在百越民族之列。

两广地区的民族，司马迁也把它们列入百越民族范围。《史记·平津侯主父偃列传》记载秦始皇攻取岭南时，“又使尉佗、屠睢将楼船之士南攻百越。”又据《史记·南越尉佗列传》、《淮南子·人间训》等记载，尉佗、屠睢所攻的“百越”，就是指两广地区的南越和西瓯（西瓯）。贾谊《过秦论》言：始皇“南取百越之地，以为桂林、象郡。”由此可知，秦统一岭南设南海、桂林、象郡三郡，均属百越之地。

在《史记》中，还有称岭南地区民族为“夷越”或“扬越”的，如《楚世家》记载周惠王命楚成王“镇尔南方夷越之乱，无侵中国。”《货殖列传》亦云：“九疑、苍梧以南至儋耳者，与江南大同俗，而扬越多矣。”《战国策·秦策五》记载吴起为楚悼王“南攻扬越”；《史记·吴起传》则记载吴起“南平百越”，同一内容，在《史记·蔡泽传》又书为“南收扬越”。因此，至汉代时，百越与扬越名称互混，所言扬越，实则指百越。程恩泽《国策地名考》就说：“百越又谓之扬越。”取名扬越可能是“扬汉之南，百越之际”一语的简称。

自秦统一后，江浙地区的吴、越最先被灭国迁众，故《史记》、《汉书》中记载的百越（扬越）大都指浙南的东瓯和福建的闽越以及岭南地区的南越、西瓯和骆越等越人。因而越（於越）与百越（扬越）所包括的范围不同，越是单一民族，百越不是单一民族，它是中国古代东南和南部地区民族的泛称。



## （二）越与百越分布范围不同

越国（於越）居住地是以浙江的会稽（今绍兴）为中心。《汉书·地理志》云：“会稽，东接于海，南近诸越，北枕大江。”南近诸越，就是南面与闽越等为邻，北面以钱塘江为界，在今太湖南岸与勾吴错居。《国语·越语》云：“南至于勾吴（今浙江诸暨县），北至御儿（今嘉兴县），东至于鄞（今鄞县），西至于姑蔑（今太湖）。”其地望大体在今宁绍平原、杭嘉湖平原和金衢丘陵地。

百越民族分布范围很广，有的认为长江以南都是百越民族分布区，越南陶维英《越南古代史》主此说，他说：“春秋战国时代以前，当另外一个大族（汉族）占据着黄河流域的时候，而越族却占据着扬子江以南的整个地区。”<sup>①</sup>有的认为越族就是马来人，分布地域很广，吕思勉《中国民族史》云：

“此族之始，似居中央亚细亚高原，后乃东南下，散居于亚洲沿海之地，自五岭以南，南至今印度，北则今江、浙、山东、河北、辽宁，更东则抵朝鲜；其居海中者，则自南洋群岛，东北抵日本，益东且抵美洲；而其族乃有留居今川、滇境者，其散布可谓广矣。”<sup>②</sup>

《吕氏春秋》记载百越分布在“扬汉之南”，高诱释“扬汉之南”为“扬州汉水南”。今人蒙文通考证说：“高氏汉人，所说当有据。称扬州汉水者，盖以别于荆州汉水也。此扬州之汉水，当即《汉书·地理志》豫章郡之湖汉水。豫章古属扬州，故湖汉又得名扬汉。湖汉水上源颇多，故有湖汉九水之称，即今江西省赣江水系诸水也。则‘扬汉之南’，即今赣江水系之南。赣江水系东以武夷山与福建分水，南以南岭与广东分水，是今福建、广东，即《吕氏春秋》所谓‘扬汉之南，百

越之际’也。”同时，他对陶维英的江南说提出质疑，他说：

“是战国秦汉之世，楚、越之畛域固厘然各别也。则是长江中下游几尽楚地，何得谓长江以南尽越人所居也。”<sup>③</sup>这一考证是有根据的。

关于百越分布范围有几种说法，蒙文通先生认为：“据《方言》所载百越地区之不同‘方言’，合百越各地之不同习俗论之，百越民族略可分为吴越（包括东瓯、闽越）、南越、西瓯、骆越四族。”<sup>④</sup>罗香林先生《百越源流与文化·古代越族分布考》把越族分为十七支，其分布“依今日地理情况言之，殆环踞中国西南各省如川、滇、黔、桂等，南达安南（今越南）、暹罗（泰国）、缅甸之一部分，而东循滨海各地如广东、福建、浙江等省，更亘于皖赣鄂之交，盖不啻为中国南海东海所环抱之弧形区域焉。”罗氏不把吴列为百越，与蒙氏看法不同；同时，两位学者对百越分布的看法也明显不同。林惠祥先生《中国民族史》认为：“百越所居之地甚广，占中国东南及南方，如今之浙江、江西、福建、广东、广西、云南或安徽、湖南诸省。”<sup>⑤</sup>他也是把勾吴排除在百越族之外。

通过近年来的研究，诸多学者认为勾吴应属百越民族范围。而对其他百越民族分布地区也有新的看法，有的认为干越是百越的一支。干越既是族名，也是国名，其活动范围相当于今安徽、江西及江苏相邻地区，也就是在淮汝以南的巢湖、震泽、彭蠡湖滨，与吴国接壤。<sup>⑥</sup>

湖南古代也是百越居住地；有的提出它是属扬越的一部分。<sup>⑦</sup>有的认为湖北东南部古代也是百越的分布区，并对罗香林《中夏系统中之百越》把居于湖北秭归以至四川奉节一带为中心的“夔越”列为百越一支提出异议，认为《国语·郑语》所言“芊姓夔越，不足命也”一语，“夔越”应分读为“夔、

越”。夔，一作归，商周时代有“夔”名而无“夔越”之称。

“夔”是楚的一支；“越”则是《史记·楚世家》的“扬越”。周夷王时，楚熊渠所伐的“扬越”，即在今赣、鄂接壤的地方，史载伐扬越“至于鄂”，只能理解为打到扬越的西境。<sup>⑧</sup>

《史记·大宛列传》记载云南西部有“滇越”。《华阳国志》的《南中志》、《蜀志》记载有“夷越之地”。可见在云贵高原上确有一部分越人居住着。有人认为，汉晋时代，越人在云贵高原上的分布区大致在今云南西部、西南部和北部的金沙江沿岸和贵州乌江以南、云南义山、红河、曲靖地区的一部分以及广西左右江地区，可是分布在这里的越人不是集中居住的，而是和其他族群交错杂居的，这同我国东南和南部地区的越人是聚族而居不同。<sup>⑨</sup>古代分布在贵州地区的“夜郎”（亦称牂牁），亦是以百越民族为主体的，牂牁越人是由东南迁来的。<sup>⑩</sup>

台湾地区的住民，史书上虽不曾称越，但根据考古资料、文献和民间传说并同百越民族文化加以比较，学者大多认为，台湾住民与大陆古越人关系密切，应属百越民族范围。

由上述可见，百越民族主要分布在江苏、浙江、江西、福建、广东、广西、台湾等省以及湖北、湖南、安徽和云南、贵州等省的部分地区。从此可见，百越与越（於越）分布地区不同，越只是百越的一部分。

### （三）百越不是一个单一民族

百越民族分布甚广，支系很多，不是属于同一的民族。这不仅在文献上有不同记载，从文化特征上看也不完全相同。中国考古界大多认为几何印纹陶是百越民族的一个重要特征，李伯谦在《我国南方几何印纹陶遗存的分区分期及有关问题》一

文中曾把各地出土的印纹陶加以比较研究，把它分成宁镇区（包括皖南）、太湖区（包括杭州湾地区）、赣鄱区（以赣江、鄱江、鄱阳湖为中心）、湖南区（洞庭湖周围及以南地区）、岭南区（包括广东、广西东部）、闽台区（包括福建、台湾和浙江南部）、粤东闽南区（包括福建九龙江以南和广东东江流域以南的海滨地区）。<sup>⑩</sup>这七个分区与史载百越中的勾吴、於越、干越、闽越、南越、南海、西瓯以及台湾的“山夷”等族分布的范围大致相符。文化特征是构成民族的重要因素，文化特征差异则反映民族之间存在差异。

在百越民族文化研究中，往往列举出一些百越民族的特征：在物质文化方面，诸如水稻种植，喜食蛇蛤等小动物，发达的葛麻纺织业，大量使用石镞，有段石镞和有肩石器，有精良的铸剑术，善于用舟，习于水斗，营造“干栏”房屋，大量烧用几何印纹陶器和原始青瓷等；在精神文化方面，如操特点显著的语言，流行断发文身和拔牙习俗，保留浓厚的原始婚俗，实行崖葬，崇信鬼神，迷信鸡卜，崇拜蛇、鸟图腾等等。但是这些特征并不是百越中所共有的，它们只是相对于中原的商人、周人而言的。百越族中形成一些共同文化特征，其原因除了各族间的密切关系外，还由于他们有着相同的地理和历史的条件。百越文化基本上是土著文化，它是在继承东南地区新石器时代原始文化的基础上发展起来的。所以百越文化特征的形成，除了自然环境提供的物质条件外，还包括了祖先提供的具有特色的丰富文化遗产这一历史条件。

百越民族中除了相同文化特征，诸如种植水稻，使用几何印纹陶器和原始青瓷外，不同点也很突出，比如断发文身，大多是反映江、浙、闽沿海及海南、台湾等岛屿的越人文化，南越则盛行“椎髻”。可见，断发文身习俗是与从事水上作业有

关，并不是百越民族都行此俗。日本及太平洋等一些民族也有行此俗的，《魏志》记载：“（倭人）男女无大小，皆黥面文身……今倭人好沉没捕鱼蛤。文身亦以厌大鱼水禽，后稍为饰。”太平洋群岛、澳大利亚、新西兰和美洲印第安人也有此俗。图腾信仰方面，南越嗜蛇，与拜蛇相悖；广东有拜羊传说。百越中可能还有些是拜犬图腾的。拔牙习俗在日本、非洲、澳洲以至南美洲同样盛行过。流行的一种习俗，可作为民族的一种文化特征，但不能确定它们是同一个民族。《汉书·地理志》师古注引臣瓚言，“百越杂处，各有种姓。”百越不是一个单一民族，便不可能有同一的来源，也就不可能有完全相同的习俗。

综上所述，从越、百越的名称演变及其分布范围、文化特征的异同加以比较，百越不是一个单一民族，历来史家也多主此说。高诱注《吕氏春秋》中的“百越”为“越有百种”。《汉书·高帝纪》师古注“百越”引服虔曰：“非一种，若今言百蛮也。”《文选·过秦论》李善注引《音义》曰：“百越非一种，若今言百蛮也。”“百越”之“百”，并非“越有百种”，只是代表一个极多的意思，故“百”字并非实词。在先秦古籍中通常以“百”泛称众多的意思，如说周文王的主妃太姒有很多儿子，则曰：“太姒嗣徽音，则百斯男”（思齐）。在战国时期的吉语印中和魏国布币铭文上有一个“全”字，过去一直没有得到合理解释，多误认为“金”字。这个谜直到1978年河北省平山县战国中期中山墓发掘才揭开，原来“全”就是“百”字。在远古，“百”曾充当过数目极限，有表示“全部”、“完全”的意思。<sup>②</sup>故冠以“百”来称族名，只能理解它是一个多个民族的泛称，而不是民族的专称。

“百越”究竟包括了哪些民族，现在确也难以考证，因为

民族间在不断发生同化和融合。据宋罗泌《路史》记载：“南越、越裳、骆越、瓠越、瓠隄、瓠人、且瓠、供人、海阳、目溪、扶催、禽人、苍吾、蛮扬、扬越、桂国、西瓠、捐子、产里、海葵、九菌、稽余、仆句、比带区吴，所谓百越也。”<sup>⑬</sup>他列举出“百越”包括25个，这些族称大都见于先秦和秦汉时代典籍，再与《史记》、《汉书》出现的百越民族名称相比较，只差闽越、滇越、干越等。这就说明百越是个多民族的泛称。其分布范围，正如《汉书·地理志》师古注引臣瓚所言：“自交趾至会稽，七八千里，百越杂处，各有种姓。”汉代的会稽郡包括至苏南地区，故百越分布自江苏至今越南（交趾）北部这一长达几千里的中国东南和南部这一范围。

因此，不宜用越族或古越人来泛称中国东南和南部地区的民族，而应该正确使用越（於越）和百越这一族称，以利于百越民族史研究的进一步深入。

此外，在名称上还存在一些不同的意见，有的认为“‘越’本国名，其族为‘闽’；后亦用为族称，泛指古东南沿海地区之民族。自越王勾践灭吴称霸之后，‘越’名大显于世。战国而后，又有‘百越’一词，泛指古东南沿海暨岭南地区及其居民。”<sup>⑭</sup>有的认为“闽”和“越”不是同一民族，“福建在古代是七闽的分布地区之一。闽是福建的土著，越则是由会稽南来的客族。”<sup>⑮</sup>有的认为“闽”是指东南地区的越。勾践灭吴称霸，“越名大显于世”，这是事实，“而后亦用为族称”，则不是这样，越这个名称早在勾践灭吴以前就已经出现。

有的认为越、濮是指同一民族在不同时期出现的不同名称，因此可称“濮”，也可称“越”，大概在战国以前称濮者多，战国以后就通称为百越。<sup>⑯</sup>有的还提出越人自称为“濮莱”，“濮与莱是古老的原始越族的自称族名”，“到了春秋

战国之世，越国强盛，曾称霸中原，其族已以越而著称，于是他称代替了自称。”<sup>⑭</sup>有的认为百越与百濮是两个不同的族群。闽就是越，是指东南地区的越人。中国东南和南部地区古代民族应统称为“百越”。<sup>⑮</sup>关于这些不同的观点，还有待深入研究解决。

## 二、关于百越民族的来源

关于百越民族来源问题，目前在中国学术界仍是一桩众说纷纭的学术公案，归纳起来主要有马来说、夏民族后裔说和土著说等，其间看法又有不同。马来说者认为“古越族很象是马来族的祖先留在大陆的一部分。”<sup>⑯</sup>有的认为马来人是越族南迁的后代。<sup>⑰</sup>关于这个问题，学术界讨论不多，故不作详细论述。

### （一）百越同源于夏族的种种观点

持越族为夏民族后裔的观点，由此产生了百越同源论，这是关于百越来源的一种主要观点。最早提出这一看法的是史家司马迁，他在《史记·越王勾践世家》云：“越王勾践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也，封于会稽，以奉守禹之祀……后二十余世，至于允常。……允常卒，子勾践立，是为越王。……后七世，至闽君摇，佐诸侯平秦，汉高帝复以摇为越王，以奉禹后，东越、闽君皆其后也。”他把越王勾践说成是夏禹后裔，把东瓯、闽越又说是勾践的后裔。《越绝书》和《吴越春秋》等书也持同一看法，《吴越春秋》还提出少康的庶子叫无余，作《越王无余外传》一篇。

司马迁的“越为禹后说”影响深远，后来诸多学者均赞同

此说,如王夫之《读通鉴论》亦曰:“越者,大禹之苗裔。”<sup>②①</sup>罗香林《中夏系统中之百越》一书更加系统地论证了这一观点,明确提出“越族为夏民族之演称”。有的又说,夏被商灭后,其后裔有二支往南、北迁徙,“一部分北迁为匈奴”,“一部分则南迁江南为越族。”<sup>②②</sup>有的还进一步考证说,越国称戍,是因戍本是夏朝的一个方国,商汤灭夏时,无余后裔率一支戍人逃迁至东南。戍方国经历从西向东,自北而南的发展变化过程。<sup>②③</sup>最近出版的《吴越文化新探》一书,对此又有更全面的论述和考证。

关于南越的来源,《史记》未曾提及。《汉书·地理志》则云:“今之苍梧、郁林、合浦、交趾、九真、南海、日南,皆粤分也。”《汉书》把“越”改为“粤”,很显然作者也是把两广越人说是越国后裔。明欧大任《百越先贤志·自序》也是这样认为,“粤越一也。禹贡周职方,扬州外境五岭至于海,尽越之南裔。始禹周行天下,还越会计诸侯,少康封庶子无余于会稽,以奉禹后。……故夫越也,东自无诸都东冶至漳泉,故闽越也;东海王摇都于永嘉,故瓯越也。译于宋旧壤湘漓而南,故西越也;牂牁西下邕容绥建,故骆越也。”同书卷一《公师隅》又云:“公师隅者,粤人也。越王无疆为楚所败,其子孙遁处江南海上。”言下之意,南越也是越国亡后南迁的遗民。

把百越各族视为同源,认为它们都是夏民族后裔,勾践的子孙。这一观点,仍为当代治越史者所坚持,如主张东瓯、闽越是越国遗族的人认为:“越国破灭后,大多数在王族的率领下又退到浙江(钱塘江——富春江)以后,其后又为楚所逼,再南退入灵江、瓯江流域及福建,这就是后来的东越。”<sup>②④</sup>关于西瓯的来源,有的根据广西贵县罗泊湾出土铜鼓上的船纹考



证，认为西瓯的先民之一是东瓯之西迁，他们在秦汉之际乘双身船浮海南下进珠江口，后又“溯西江西迁至贵县地方。”<sup>②</sup>有的还考证说：“东瓯西迁是迫于战乱，其迁始于战国中晚期，延至秦汉之际。西迁路线是为出东海，下南海，部分抵达海南岛，甚至越南、南洋地区，大部分进珠江口，溯流而上至贵县境。”<sup>③</sup>有的文章直接以同源说为题，《试证越与骆越出自同源》一文还提出无余君也是福建武夷山的“武夷君”的新观点，“越人开始建立政权时期大概在她们原始社会末期，相当夏朝中晚期。第一个建立政权的人就是越国开国‘无余君’，这个名字后来被写作‘武夷君’。越国王室与越人部落首领的世系都是从他开始的。岭西越人是从岭东迁去的，岭西部落的首领的世系最早也应追溯到无余君。”<sup>④</sup>作者是根据武夷山发现的被碳-14测定为夏代的船棺而作出上述的推断。百越是否同源，是否夏民族后裔，已有不少学人提出不同的观点。这是越史中一个亟待解决的重要问题。

## （二）百越主要是由各地原始先民组成的

与“越为禹后”这一观点对立的是土著说，它认为百越各族不同源，它们主要都是由当地原始先民发展形成的。

对“越为禹后”的论说，古人早有异议，如东汉王充的《论衡》和清代梁玉绳《史记志疑》等书对司马迁的越为禹后说曾提出质疑。《史记志疑》作者明确地说：“勾践非禹苗裔，而瓯、闽非勾践种族。”<sup>⑤</sup>并说：“禹葬会稽之妄，说在夏纪，夏商称帝之妄，说在殷纪，而少康封庶子一节，即缘禹葬于越伪撰。盖六国时有此谈，史公缪取入史，后之著书者，相因成实，史并闽越亦禹苗裔，岂不诞哉。”<sup>⑥</sup>当代学人赞同此说者愈来愈多，林惠祥《中国民族史》认为：“《史记》言

越王勾践为夏禹之后，此不过越人托古之词。”卫聚贤《吴越民族》一文亦说：“夏是北方民族，越是南方民族，两不相干。”<sup>⑩</sup>尤其是近几年来，根据对大量考古资料的研究，赞同此说者更多，笔者也认为：“夏民族和越族是分布在我国不同的地域，有着不同的经济生活、不同的语言以及表现不同的文化特征所形成的不同民族。”“越为禹后说不但在文献上找不到可靠的证据，而且在考古文化上也找不出越文化和夏文化有继承关系。因此，我们认为越族不是夏族南迁的遗民，而是主要由当地先住民发展形成的。”<sup>⑪</sup>新近出版的《百越民族文化》和《百越民族史》等书均主此说<sup>⑫</sup>。

关于百越来源目前存在两种截然不同的观点，我们认为在探讨这个问题时首先必须对于什么是民族以及民族的形成有一个基本看法。众所周知，民族是人们在历史上形成的稳定的共同体。恩格斯在论述民族形成时曾谈到：“住得日益稠密的居民，对内和对外都不得不更紧密地团结起来。亲属部落的联盟，到处都成为必要了；不久，各亲属部落的溶合，从而各个部落领土溶合为一个民族〔Volk〕的共同领土，也成为必要的了。”<sup>⑬</sup>恩格斯提出了民族是由部落发展形成的。学者大都认为，民族开始形成于原始社会解体和国家即将形成这一历史时期。

基于这个认识，我们认为百越各族主要都是当地原始先民的后裔，大量的考古资料也说明了这个问题。在百越各族出现在历史舞台之前，已发现有几十万年以前的旧石器时代和新石器时代早、中期以及四五千年前新石器晚期人类活动的遗迹。旧石器时代离民族形成时间还早，暂且不论，仅以民族形成时期考古资料来说，中国考古界普遍认为，分布于我国东南和南部地区的青铜文化，是以几何印纹陶器和有段石铤（岭南地区

同时有有肩石器)为主要特征。印纹陶产生于新石器时代晚期,发达于商周时期,衰弱于战国秦汉,这正同百越民族的产生、发展和消亡大致相符,故考古学者均认为印纹陶是百越民族的文化遗存。

在这个时期,百越民族地区原始居民创造了丰富多彩的新石器晚期文化。根据《文物考古工作三十年》一书所提供的资料,在太湖、杭州湾地区有著名的良渚文化;在江西境内的大江流域和鄱阳湖畔有山背和筑卫城遗存;在福建的闽江下游两岸有昙石山文化;在岭南地区有广东的石峡文化、金兰寺下文化层以及粤江、韩江流域的贝丘遗址;在广西的有全州卢家桥、富川鲤鱼山等遗址;分布于台湾岛上的是同闽粤沿海地区原始文化有密切关系的圆山文化和凤鼻头文化等等。

从社会经济发展情况看,良渚文化时的居民在栽培水稻的农业生产中,可能已掌握中耕、施肥等耕作技术,能纺织出细密的葛布,学会种桑养蚕和缫丝技术。<sup>④</sup>还有精良的玉器的雕琢制造技术。可见当时原始农业和手工业已达到相当的水平。随着生产力的发展,私有财富和人与人之间的差别已经存在了,例如在江苏吴县草鞋山遗址的良渚文化墓葬(M198)中,“发现一组三人合葬墓,墓主人是男性,附葬的两个女性骨架为二次葬,并殉葬一狗。随葬品70多件,包括一批刻镂精细花纹的薄胎轮制的陶器和琮、璧等精美的玉器。”这预示着“原始公社已濒临崩溃的边缘了。”<sup>⑤</sup>其他地区新石器晚期文化也有不同程度的发展。

通过大量考古资料的发现,证明了百越各地区在新石器时代晚期都有原始住民在那里生活着。随着生产力的发展,氏族部落解体,先后进入阶级社会。有的人认为进入青铜时代,也就开始进入阶级社会。由此可见,原来建立在血缘关系基础上

的原始氏族部落已在解体，以共同地域、语言、经济利益和文化组合为基础的部落联盟开始形成了，这正如恩格斯所言：

“这样就朝民族〔Nation〕的形成跨出了第一步。”<sup>③⑥</sup>因此最初形成起来的民族，主要来源应是当地原住民。

### （三）於越的形成主要也是来自当地土著民

过去史家论证勾践为夏禹后裔，主要依据禹巡狩会稽会计诸侯和禹死后葬于会稽。关于这一说法，东汉王充在《论衡》一书中提出异议。《史记》、《汉书》记载禹巡狩会稽，有的认为这个会稽不是现在浙江绍兴的会稽山，而是山东的泰山或安徽的黄山等；从文献记载来看，夏王朝政治中心在黄河、伊河、洛河等汇流处，大抵是“西起今河南西部和山西南部，沿黄河东至今河南、河北和其他民族部落形成犬牙交错的局面。”<sup>③⑦</sup>越国当时不属于夏王朝的统治区域。从历史记载看，夏王朝的世系至勾践的世系，其间还有许多缺漏。《史记·越世家》《正义》引《舆地志》曰：“越侯传国三十余叶。”有的记载二十余世，不论是二十余世或三十余叶，都是不合理的。《廿二史考异》按：“少康至桀十一传，殷汤至纣三十传，周自武王至敬王又二十五传，而越之世乃止二十余传，理所必无也。”<sup>③⑧</sup>因而把勾践说成是少康帝的后裔，其间还有数百年无世系可考的历史，所以把勾践说成是夏少康之后，还是难以使人信服。

就考古文化而论，夏、越文化属于不同的文化系统，以此说明越非夏后是有说服力的。於越的居住地大体在今宁绍平原、杭嘉湖平原和金衢丘陵地。据浙江省博物馆研究者的意见，“从我省（浙江）已发现的印纹陶遗址看，可分为杭嘉湖平原、宁绍平原、金衢丘陵地和瓯江水系四个系统。除瓯江水

系的文化面貌与福建很相似外，另外三个区域的总特征还是比较接近的。它们既受到良渚文化的影响，又较多地继承了河姆渡文化因素，应属青铜文化的产物，上限年代似可早于商代。”<sup>③</sup> 浙江地区原始文化很发达，先后发现了几处重要遗址，并有一个先后的发展序列，经碳-14测定，河姆渡文化约为5000—4750 B·C，马家浜文化约4750—3700 B·C，良渚文化约为3300—2250 B·C。<sup>④</sup> 从考古资料可以说明越国的文化是继承当地原始文化发展起来的。

再从杭嘉湖地区的文化遗存而论，杭嘉湖包括太湖平原东岸、上海地区及杭州湾以北这一片地区。就文化演变而言，杭嘉湖区几何印纹陶遗存的第一期（相当于二里头晚期或商代早期）与宁镇区第一期存在一定的差别，而从第二期（相当于西周前期）开始，两地文化则基本相同。第三、四期以后则几乎达到难以区分的地步。<sup>⑤</sup> 这种情况的存在，与於越和勾吴在历史上有密切关系可能有关。杭嘉湖的几何印纹陶遗存，一般都迭压在良渚文化层之上，以上海马桥和金山亭林两处遗址为例，这两处遗址的下层，都是良渚文化晚期的典型遗存，从陶系、器型、纹饰等主要文化因素中都可以看到两者的密切关系。常见的器型有鼎、豆、斝、罐、盆等，不见鬲。其中凹弧形足升鼎、直口斝、折腹豆等与良渚文化有明显的继承关系。主要纹饰有绳纹、篮纹、叶脉纹、方格纹，其次尚有席纹、曲折纹和回字纹，而最富有特征性的是由良渚文化模印花纹发展来的模印鱼鸟纹和云雷纹。在石器中比较典型是钺形斧和三角形穿孔石器。<sup>⑥</sup> 这些都带有浓厚的良渚文化色彩，尤其是发现的器物中只见鼎而不见鬲。鬲是中原商周文化常见的器物。这就说明这里存在一支独立发展的古文化。从社会性质看，河姆渡文化和马家浜文化属母系社会，良渚文化属父系社会，并

开始向阶级社会过渡。良渚文化继自马家浜文化，马家浜文化源于罗家角类型遗址。良渚文化层与印纹陶遗存可以说是连续发展的，没有中断的，这支根植于杭嘉湖平原的原始文化，是由当地新石器时代文化孕育而成的。因而主张於越主要是由当地原始先民发展形成的，它不是夏民族南迁者的后裔，其理由是比较充分的。

中国历史上是个多民族的国家，古代民族的形成都离不开当地的原住民。但在其历史发展过程中，各族之间都不是孤立的，都有过文化的联系和接触，尤其是在中原进入青铜时代建立国家政权以后，这种相互影响和联系更为显著。百越的文化中确实包涵有中原地区商周的文化成分，如江西吴城文化中，就有不少商代的文化因素；江苏的湖熟文化中，也有同样情况。商周文化对于越影响很大，它促使越文化发展，对其一跃成为百越之首，建立越国，产生过重要作用。正因为这样，使得它最先与中原华夏族融为一体。

除了文化上的交流影响外，还可能由于人口的流动和迁徙，以至产生混血现象。我们赞同百越各族来源主要是当地土著民族，但并不排斥它在形成和发展的过程中，吸收其他民族的文化和人员。越国被灭后，越国臣民被楚所逼，一部分南迁入福建或两广，这是完全可能的。但是在他们到来之前，这一地区的各族早已形成，这应该是历史事实。

### 三、百越民族的消亡和与 现代少数民族的关系

#### （一）百越民族的消亡

百越民族是中国历史上一个古老的族群。各族社会历史发

展情况不同，因而其消亡的时间也不一样。百越民族的消亡大体上经历了秦汉、三国和隋唐三个时期。

早在战国时期，吴、越已被楚国所并，在百越民族中是最早被灭国迁众的，也是最早消失的。秦统一中国后，百越各族大多置于秦王朝的统治下，秦置会稽郡统治吴越地区，在岭南设南海、桂林和象郡三郡，在东越地区也想设闽中郡。西汉王朝建立之后，继承秦的郡县制，加强中央集权统治，汉武帝最后统一南越和闽越，百越民族在历史上便逐渐消失。

百越民族的消亡与汉文化的强烈影响有关。它同统治者采用的一些强迫同化政策也有关。如秦汉王朝统治者对待被统治的百越各族的政策，有的是把越人从原住地强行迁出，采取移其民虚其地做法，强迫越人汉化。秦统一於越后，“是时徙大越民置余杭伊攻□障，而乌程、余杭、黟、歙、芜湖、石城县以南，皆故大越徙民也。”<sup>④</sup>东瓯王望请求归汉时，汉王朝即令“乃悉举众来，处江淮之间。”<sup>⑤</sup>对待闽越亦采取同样做法，“于是天子曰，东越狭多阻，闽越悍，数反复，诏军吏皆将其民徙处江淮间。东越地遂虚。”<sup>⑥</sup>有的是强行将中原人移民到越区，采取移民实边政策，如秦始皇进兵岭南时，除派出50万大军外，又于“三十三年（前204年）发诸尝逋亡人、赘婿、贾人略取陆梁地，为桂林、象郡、南海，以适遣戍。”<sup>⑦</sup>“又使尉佗逾五岭攻百越，尉佗知中国劳极，止王不来，使人上书，求女无夫家者三万人，以为士卒衣补。秦始皇可其万五千人。”<sup>⑧</sup>有一大批人被派往岭南，“与越人杂处”。不论哪一种做法，都是为了分化越人，达到同化他们和强化对他们的统治的目的。

其次，采用分化瓦解办法。秦汉王朝对越人中的贵族往往采用招降和收买政策，对归顺的越人给予封侯。汉武帝曾封闽

越贵族居股为东成侯、万户；封建成侯傲为开陵侯；封越衍侯吴阳为北石侯；闽越将领多军封为无锡侯<sup>⑧</sup>。这些贵族以及被迁徙于江淮一带的越人，他们离开了原住地，同汉族杂居，很快地便被同化，有的还成为汉王朝统治阶级的成员，如浙江会稽郡的严助、朱买臣等人，其祖先都是越人。

秦汉时期是百越民族汉化和消亡的一个转折点。汉武帝最后统一了百越各族之后，设置封建郡县统治，这标志着百越地区越人政权的消失，百越各族从此成为被统治民族。这一历史的变化，一方面对百越地区社会经济的发展起着促进作用；另一方面，随着封建化的发展，大大加速了百越民族的消亡过程。

三国时期是百越各族消亡的一个重要时期。早在秦汉时，统治者曾采取移民实边或移民虚其地的策略，强化对越人的统治。但是，按常理来说，越人被强行迁出或外族人被强迫移入越地，人口毕竟还是少数。大量史实说明，世代居住的越人仍大量存在。《史记·东越列传》记载过汉王朝曾把东瓯人民全部迁往江淮去，可是据《集解》徐广云，“年表云，东瓯王广武望侯，率其众四万人来降，家庐江郡。”据此记载，东瓯有四万人被徙处江淮。《史记·吴王濞列传》亦曰：“于是吴王乃与麾下壮士数千人夜亡去，渡江走丹徒，东越（指东瓯）兵可万余人，仍使人收聚亡卒。”按此记载，吴楚七国叛乱失败后，吴王濞逃往东瓯时，东瓯“兵可万余人”，可以想象其人口估计要比这个数字多几倍。闽越被徙迁江淮，《史记》亦载“东越地遂虚”，这也是不确切的。《宋书·州郡志》记载：“建安太守本闽越……汉武帝世，东越反，灭之，徙其民于江淮间。后有遁逃山谷颇出，立为冶县，属会稽。”说明闽越人在汉越战争中大量遁逃山谷，并不是全被迁往江淮去。最早



被灭国迁众的於越地区，至汉代也仍有越人，《汉书·地理志》曰：“浙江水出南蛮夷中，东入海。”浙江即新安江，这里的“蛮夷”应是原来的越人。至于岭南地区的越人，未见有被迁出的记载，那么该地的越人就更多了。

三国时孙吴统治的地区原来大多是百越民族的聚居区，因此他要巩固其统治地位，首先便要使用武力镇压各地越人的反抗，这便是《三国志·吴志》中大量出现“山越”记载的原因。“山越”最早见于《后汉书·灵帝纪》，大量出现在《三国志》。何谓“山越”？胡三省曰：“山越本亦越人，依阻山险，不纳王租，故曰山越。”“山越，越民依阻山险而居者。”<sup>④</sup>故山越就是百越的后裔。

据研究，三国时山越分布很广，有吴属的丹阳郡、会稽郡、新都郡、建安郡、吴兴郡、东阳郡、豫章郡、鄱阳郡、庐陵郡、零陵郡、苍梧郡、夷洲以及魏属的卢江郡等，相当于现在的安徽、江苏、浙江、福建、江西、湖南、广东、广西以及台湾等省区<sup>⑤</sup>。从而可以看出，过去有越人居住过的地区，至三国时仍有其后裔山越在那里生活着。

孙吴称帝江东后，为什么开始时要讨好曹魏，原因就是国内越人不断爆发反抗斗争，《三国志·吴志·孙权传》对此说得很明白，“初权外托事魏，而诚心不款……时扬越蛮夷多未平集，内难未弭，故权卑词上事，求自改励。”陈寿亦说：

“山越好为叛乱，难安易动，是以孙权不遑外御，卑词魏氏。”

孙吴对待“山越”大多是采取军事征剿，强迫同化，并从山越中大量征兵来充实吴军的军事力量。根据《三国志》记载，诸葛恪镇压丹阳的山越后，强迫他们“从化”。<sup>⑥</sup>陆逊在“部伍东三郡”，就“料得精兵八千人”。<sup>⑦</sup>贺齐镇压建安的山越，“料出精兵万人，”<sup>⑧</sup>镇压鄱阳山越，“料得精兵八千

人”。⑤全琮领东安太守，“得精兵万余人”。⑥诸葛恪镇压丹阳山越，预计可得“甲士四万人”。⑦仅就记载的这些数字，被编入吴军中的山越就有九万一千多人。孙吴被晋灭时只有23万军队。可见山越抗吴斗争失败后，大量的山越人民被抓去充当吴军。薛琮在慰劳诸葛恪时曾说过这样的话，“既扫元恶，又充军用，魑魅魍魉，更成虎士。”⑧即反映了这一历史事实。

孙吴镇压山越后，一方面把他们抓去当兵，强迫同化；另一方面增设郡治，强化对越人的统治。孙吴境内不少郡县都是在镇压山越后设置的，如扬州的卢陵郡是孙策镇压豫章郡山越后增置的；新都郡是贺齐镇压黟、歙山越后增置的；鄱阳郡是镇压豫章山越后增设的；东安郡是全琮镇压丹阳、吴郡、会稽三郡交界处的山越后增设的；临海郡是孙亮镇压会稽东部山越建立的；东安郡是镇压永安、会稽东部山越而设的；吴兴郡是孙皓镇压吴郡、丹阳的山越而置的；建安郡也是贺齐镇压闽北汉兴、南平、建安等地山越而设的。这样一来，吴国的政权才开始稳定，正如孙权所说：“自今已去，国家无后顾之忧，无休惕之虑，又得恶民，以供成役。”山越遭受孙吴残酷镇压之后，大部分越人被迫同化，成为当地汉族的一个重要来源。故自三国以后，史书记载山越活动很少，可能就是这个原因。

隋唐时代，我国封建经济在各地区都有较大的发展，封建郡治普遍建立，汉文化得到广泛传播。因此自南北朝至这个时期，山越活动见于二十四史的仅有如下几条资料：《陈书·世祖纪》云，梁末，世祖为“会稽太守，山越阻险，皆不宾服，世祖分兵讨击，悉平之。”《南史·王孟传》曰，隋初王孟“仍讨平山越。”《新唐书·裴休传》记载，唐贞元时，裴休的父亲裴肃“为浙东观察使，剧贼锼诱山越为乱，陷州县，肃

引州兵破擒之。”自唐以后，二十四史中不再有山越的记载。而在这个时期，又在一些地区出现一些新的族称，说明百越后裔又有一部分发展成为其他少数民族。故这个时期是百越民族消亡和新的民族产生的一个重要的历史时期。

## （二）百越民族与现代少数民族的关系

民族是历史上形成的。随着历史的发展，旧的民族消失了，新的民族又产生了。隋唐以来，百越民族消失了，汉民族已从一个外来民族变为主体民族，同时又产生出一些新的民族。这些少数民族与百越民族的关系如何？诸多学者对这个问题已作过许多探讨。

百越民族的消亡直接与历代封建王朝在军事、政治、经济和文化方面的拓殖和影响密切相关。只有居住在边远山区和海岛的越人，由于历代统治阶级在这一地区的统治力量比较薄弱，因此受汉文化影响不深，这就是现在某些少数民族都处于边远地带的历史原因。

在百越的原居住地区能够保存着一些少数民族，除了地理条件外，还有其历史原因，这与百越地区社会经济发展水平和统治阶级的统治政策有关。如吴越地区的越人，由于社会经济较发达，与中原和其他民族的关系密切；秦汉统一后，设会稽郡并派官直接统治，因此汉化程度高，百越后裔的少数民族没有保存下来；而在岭南和西南地区情况则有些不同，如秦在岭南设“道”，作为处理民族的事务机构，汉代除设“道”外，还设“属国都尉”两级行政单位，同时还保留“蛮夷君长”的统治地位。唐代仍设羁縻府、州、县，明清时期实行土司制度。<sup>⑤</sup>因而使得这一地区的一些民族能够保留自己的文化，发展成为现代的少数民族。诸如壮族、布依族、水族、侗族、傣

族、黎族、高山族以及畲族、瑶族等，同古代百越民族都有渊源关系<sup>①</sup>。由此可见，百越民族在其历史演变过程中，大部分被同化于汉族，成为各地汉族的一个重要来源，另一部分则演变为现在的少数民族。此外，还有一部分徙迁海外，尤其是东南亚地区。罗香林《中夏系统中之百越》、徐松石《东南亚民族中之中国血缘》、林惠祥《南洋马来族和华南古民族的关系》以及凌纯声《南洋土著与中国古代百越民族》等论著，都认为南洋马来人含有百越族的成份，百越是东南亚民族来源之一。至于百越民族有否向邻国朝鲜、日本迁徙，中国学者有的已注意到这个课题，日本有些学者对此也极感兴趣。百越民族与海外民族的关系将是一个很有意义的研究课题。

此外，在南方一些汉族地区至今还保留着百越民族的某些文化，如福建惠安东南沿海地区的妇女至今仍保留有独特的服饰和婚后长住娘家的婚俗。这些习俗不是汉族的，而是福建古代闽越族的文化遗存<sup>②</sup>。

综上所述，百越民族是中国东南和南部地区的古代民族，它们继承和发展当地原始先民的土著文化，在中国历史上曾作出很大贡献，对海外诸国传播中国的文明产生过很大作用。百越民族作为一个古老民族虽然已经消失了，但是它们所创造的文化在我国及世界一些地区仍被保存下来，它们的后裔有的则演变成为现代的少数民族。

## 释 注

① 陶维英《越南古代史》中译本，商务印书馆，1976年，第58页。

② 吕思勉《中国民族史》，世界书局，1934年版，第209页。

③ 蒙文通《越史丛考》，人民出版社，1983年版，第2、3页。

④ 蒙文通《越史丛考》第17页。

- ⑤ 林惠祥《中国民族史》，商务印书馆，1936年，第111页。
- ⑥ 刘美崧《试论江西古代越族的几个问题》，《百越民族史论集》第151页。中国社会科学出版社，1982年。
- ⑦ 傅举有《古越族在湖南活动的历史和遗迹》，《百越民族史论丛》，广西人民出版社，1985年。
- ⑧ 舒之梅《‘夔越’乎？‘夔、越’？——兼论西周时期的楚越关系》，《百越民族史论丛》。
- ⑨ 汪宁生《古代云贵高原上的越人》，《百越民族史论集》第284页。
- ⑩ 朱俊明：《牂牁越与东南越》，《中南民族学院学报》1986年增刊。
- ⑪ 《北京大学学报》1981年第1期。
- ⑫ 陈建生《原始计数的特点》，《化石》1985年第4期。
- ⑬ 罗泌《路史·后纪》第8卷《高阳》。
- ⑭ 蒙文通《越史丛考》第1页。
- ⑮ 朱维干、陈元煦《闽越的建国及北迁》，《百越民族史论集》。
- ⑯ 江应梁《说濮》，《思想战线》1980年第1期。
- ⑰ 梁钊韬《百越对缔造中华民族的贡献——濮、莱的关系及其流传》，《百越民族史论集》。
- ⑱ 蒋炳钊《濮和越是我国古代南方两个不同的民族》，《百越民族史论丛》。《试论我国东南地区古代的民族名称》，《东南文化》1987年第1期。
- ⑲ 林惠祥《南洋马来族和华南古民族的关系》，《厦门大学学报》1958年第1期。
- ⑳ 罗香林《中夏系统中之百越》。徐松石《东南亚民族的中国血缘》。
- ㉑ 王夫之《读通鉴论》卷3。
- ㉒ 徐中舒《夏史初曙》，《中国史研究》1979年第3期。
- ㉓ 黄伟城《古越地望刍议》，《百越民族史论丛》。
- ㉔ 陈可畏《东越、山越的来源与迁徙》，《历史论丛》第一辑，1964年。

- ②5 梁钊韬《西瓯族源初探》，《学术研究》（广东）1978年第1期。
- ②6 陈为《东瓯西迁之议》，《东南文化》第3辑，1988年，江苏古籍出版社，第125页。
- ②7 石钟健《试证越与骆越出自同源》，《百越民族史论集》第185页。
- ②8 《史记志疑》卷2。
- ②9 《史记志疑》卷22。
- ③0 卫聚贤《吴越民族》，《吴越文化论丛》第329页。
- ③1 蒋炳钊《‘越为禹后说’质疑——兼论越族的来源》，《民族研究》1981年3期。
- ③2 蒋炳钊、吴绵吉、辛土成《百越民族文化》，学林出版社，1988年。  
陈国强、蒋炳钊、吴绵吉、辛土成《百越民族史》，中国社会科学出版社，1988年。
- ③3 《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷第160页。
- ③4 浙江文管会：《吴兴钱山漾第一二次发掘报告》，《考古学报》1960年第2期。
- ③5③④② 《三十年来浙江文物考古工作》，《文物考古工作三十年》，文物出版社，1979年。
- ③6 《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷第89页。
- ③7 郭沫若主编《中国史稿》第1册第142页。
- ③8 钱大昕《廿二史考异》卷4。
- ④0 夏鼐《三十年的中国考古学》，《考古》1979年第5期。
- ④1 李伯谦《我国南方几何印纹陶遗存的分区分期及有关问题》，《北京大学学报》1981年第1期。
- ④3 《越绝书·外传记地传》。
- ④4④5④6 《史记·东越列传》。
- ④6 《史记·秦始皇本纪》。
- ④7 《史记·淮南王列传》。
- ④9 《资治通鉴·汉纪，胡三省注》，《资治通鉴·汉纪，灵帝建宁二

年，胡三省注》。

- ⑤⑩ 叶国庆《三国时代山越的分布》，《禹贡》第2卷第8期。
- ⑤⑪⑤⑥⑤⑦ 《三国志·吴志·诸葛恪传》。
- ⑤⑫ 《三国志·吴志·陆逊传》。
- ⑤⑬⑤⑭ 《三国志·吴志·贺齐传》。
- ⑤⑮ 《三国志·吴志·全琮传》。
- ⑤⑯ 吴永章：《中国土司制度渊源与发展》，四川出版社，1988年。
- ⑤⑰ 《百越民族史》第11章，中国社会科学出版社，1988年。
- ⑤⑱ 蒋炳钊《惠东女是否少数民族》，《福建学刊》1988年第4期。

# 百越文化简论

吴绵吉

百越是中国东南地区的古代民族或族群，主要分布于现在的苏南和浙江、上海、江西、福建、广东、台湾等省市及安徽、湖南、湖北、广西的部分地区。

在这区域内的原始居民，大约在商周时代，逐渐融合成民族。由于其支系众多，故史书称其为“百越”。春秋战国时代，在江、浙地区的勾吴和於越所建立的吴国和越国，势力强盛，曾一度先后称霸于中原。分布于福建、岭南一带的闽越和南越所建立的闽越国及南越国，秦汉时代也相当活跃，成为当时秦汉中央王朝的威胁力量。直到汉武帝先后平定了它们之后，百越才基本瓦解。其族人大多逐步融合于汉民族，也有少数退居山间僻处，以后演变为该地区的一些现代少数民族。

在长期的历史发展过程中，百越民族创造了丰富多彩、自具特点的优秀文化。这支发达的古文化，在中国以至全世界文化史上都有相当的地位，产生过广泛、深远的影响。

本文不可能对百越文化作全面探讨，而只就它的特征、形成条件及对东南亚地区的影响略作述议。

## 一、百越民族文化特征

百越民族文化特征问题，历来为学术界所重视。自本世纪



30年代以来的重要民族史著作中，多有专文论述。罗香林的《百越源流与文化》认为，同越人实际生活有深刻关系的文化特点表现在：被发文身、戍之遗留与铜剑使用、铜鼓之制作及其纹式、舟楫之制作及其水师等；林惠祥在《中国民族史》中指出，越人文化的特异之处是：断发文身、语言不同（使用胶着语）、契臂、使舟及水战、食异物（水生小动物）、铜器（剑、铎、鼓）及巢居；戴裔宣在其《僚族研究》中，把居住于中国东南沿海越人的习俗归结为：①剪发（即剃发）。②错臂文身。③左衽，短袂攘卷。④无城廓邑里，处溪谷、篁竹中。⑤习用舟楫，能水斗，不能陆战。⑥无车骑弓弩之用。⑦愚戇轻薄，负约反复，唯啖臂示信；凌纯声在《古代闽越人与台湾土著族》中，分析台湾的夷州人与浙江安家人的文化特点是：居住干栏，有犬祭、崖葬、猪头、凿齿习俗；叶国庆、辛土成在他们的《居住我国大陆和台湾的古闽越族》一文里认为，他们的习俗特点是：流行蛇郎君故事，有断发文身、拔牙、男就婚女家、悬棺葬及好猴头羹等。

在前人论述的基础上，根据近年来的新资料及研究情况，特别是地下考古发现的新成果，我们在《百越民族史》一书中，把影响较大或特点较突出的越人文化特征表现，归结为物质文化和精神文化两个方面。物质文化特征表现在：种植水稻，喜食蛇蛤等水生小动物，发达的葛麻纺织业，大量使用石铤和有段石铤或有肩石器，有极精良的铸剑术，善于用舟和习于水战，营住“干栏”式房屋，大量烧用几何形印纹陶器和原始瓷器；精神文化特点表现在：操着有鲜明特点的语言（胶着语），流行断发文身和拔牙习俗，保留浓厚的原始婚俗（群婚，从妻居残余及妇女婚后长住娘家），崇拜鬼神及迷信鸡卜，实行崖葬（或称悬棺、船棺葬），崇拜蛇、鸟等图腾。

在我们表述的越人诸文化特征中，有不少同前人的看法是相同或基本一致的。它们一般为学术界所公认，我们在《百越民族史》中也已作了适当的叙述，在此不再阐释。

但是，我们的看法与前人也有所不同。有些是前人已经提出的，而我们则未吸收进去，如无城廓邑里、猪头、契臂、左衽，使用铜鼓、愚慧轻薄及负约反复等。它们在越人的不同时期或不同地区，或多或少是存在的。但就我们接触到的有限资料而言，我们认为有的不一定是主要或普遍的，因而暂时未加收纳；而“无城廓邑里”的说法，则是不符合史实的。

在不少文献中，特别是《吴越春秋》、《越绝书》及一些地方志中，有关越人营住城廓邑里的记录是不少的。仅在《吴越春秋》和《越绝书》中，关于春秋战国时代吴、越城廓的记载，就不下数十处。如吴的阖闾城、余杭城、摇城、巫丽城、无锡城等，越的勾践小城、山阴大城、北阳里城、会稽小北城、苦竹城等，在这两部著作中都有详略不一的记述。在吴、越两国，当时除建造都城外，还有封邑、县邑、军事城堡、苑囿及其他性质的城邑。其中对都城记载得最为详细、具体。如对吴国的阖闾城，《越绝书·吴地传》载：“阖闾之时，大霸，筑吴越城，城中有小城二，徙治胥山。”“吴大城，周四十七里二百一十步二尺，陆门八，其二有楼。水门八。南面十里四十二步五尺，西面七里百二十步三尺，北面八里二百二十六步三尺，东面十一里七十九步一尺，阖闾所造也。吴廓周六十八里六十步。”“吴小城，周十二里，其下广二丈七尺，高四丈七尺。门三，皆有楼。其二增水门二，其一有楼，一增柴路。”《吴越春秋·阖闾》也载：阖闾委计于子胥，“子胥乃使相土尝水，象天法地，造筑大城周四十七里，陆门八，以象天八风，水门八，以法地八聪。筑小城周十里，陆门三，不开

东面者，欲以绝越明也”。对于阖闾城的考古，目前只作一些初步勘探工作，尚未发掘，其具体的布局结构，还有待于考古发掘的开展。

百越民族的城廓建筑，文献上记载虽然主要集中在句吴和於越，对其他越人的记录较少，但也不是没有的。文献中有关闽越城堡的记载至少有六处。福建邵武城关东北的越王城，《建安记》说它是“昔越王拒汉，其城六，此城一也”。此外，建阳的大潭城，浦城的汉阳城、越王城、“金鸡城”等，都同闽越关系密切，考古调查结果，也表明文献记载是有根据的。另外，对崇安的汉城，曾作过大规模的考古勘察和发掘，其规模、结构和布局已得到初步了解。据发掘简报，推定它“可能是汉代统治闽北一隅的一个小‘王城’”。在江西新干县界埠发现了战国时代城址以及大型粮仓等遗迹。在都昌县发现有汉代的鄒阳城。《都昌县志》载：“四望山或呼四山，……有城墙地，传是古鄒阳城”。遗址中考古调查发现各种陶器、石器，其中瓦当上有“长乐未央”的印字。据说，最近在广东的五华县，也发现了与南越有密切关系的汉代城址。凡此说明，古代越人不但不是没有城廓，相反，城廓相当普遍，而且有的城规模相当可观，建筑水平也不低。

另外，我们还提出了一些先辈学者们未曾提及的越人文化特征，如大量烧用几何形印纹陶器及原始瓷器，普遍使用石铤和有段石铤或有肩石器，种植水稻，崇拜鬼神和信仰鸡卜，崇拜蛇、鸟图腾等。它们在越人的社会生活中，占有特别重要或相当突出的地位。此外，应该补充的是，近年来考古的发现和研究表明，百越民族还可能发明和使用过自己的文字。在被确认为属于百越的几何印纹陶遗存中，有的陶器、原始瓷器、制陶工具及铸造青铜器的石范上，刻划有各种文字或符号。它们

遍布于江苏、上海、安徽、江西、浙江、福建、台湾及两广诸省区（市）；在江西的吴城、角山，上海的马桥，福建的光泽、闽侯，广东的河宕、增城和始兴，广西的银山岭等地的遗址及墓葬中，出土数量尤多。据不完全统计，已发现的符号及文字已达2000个以上，其不同的形式也有数百种。在一件器物上，一般只刻划一个字（或符号），也有刻着几个字的，最多的刻有12个字。经初步研究，它们有的是符号，但有不少已被确认是文字。其中有的器物上刻有完整的句子（可见已有表达语言的功能）；有的使用了五进的记数符号。按它们的形体、结构分析，它们是同中原商周时代的甲骨文、陶文既有一定联系但又是不同的一种象形文字，应是百越民族民间使用的文字。

目前，学术界对百越是一个民族的不同支系，还是一些有亲缘关系的民族构成的一个族群，看法还有分歧，但是百越民族文化存在着许多共同特点，这是客观事实。而且从这些有特点的诸文化因素中，似乎还可以看出：

第一，诸文化特征的内容相当广泛丰富。几乎包括了从经济生活到意识形态的社会生活的各个方面。它们在百越民族的生产、生活中，有着举足轻重的地位，在很大程度上反映了当时的社会概貌。

第二，诸文化特征并不是孤立的，它们彼此是互相联系的。例如以蛇、蛤之类的水生小动物为重要的生活来源，善于用舟、习于水战，同断发文身及崇拜蛇、鸟图腾之间是密切相联的。后者是前者诸现实生产、生活的来源和方式在意识形态上的反映；又如营住“干栏”式建筑、善于用舟同使用石铤及有段石铤，其间也不是没有联系的。石铤和有段石铤主要是用来加工木料，制作木质器具的。特别是独木舟，是刳空粗大的

整木而制成的，而刳空整木，只有使用鐮、凿这种有特殊的型式和使用方法的工具。又如善于用舟同崖葬中使用船棺，同样是有联系的。生前过惯了船上生活，死后期望安息于舟船之中，是人之常情，这同古代中原的统治者，其陵园的建造多模仿生前居住的宫室，道理是一样的。

第三，百越文化特征主要是相对于当时中原的华夏文化而言的。关于百越民族的特异文化表现，先秦及秦汉时代的文献中就已经有零星记载。这些著作多出自中原人之手，他们最容易注意并记录不同的文化现象。同时，他们也正是根据这些现象而逐渐认识百越民族的。所谓“断发文身”之民，就是突出的例子。后人描述越人文化的特异之处，一般也是建立在同华夏人比较的基础上的。我们在表述这一问题时，也基本上是从这一传统角度出发的。所谓文化特征，是相比较而存在的，因此百越文化特征，也并不都是独一无二的。其中有的是与别的民族或别的地区一样的，或相似的。例如，营住“干栏”式建筑，居住在江汉地区的楚人和居住在西南地区的汉人及其他民族，甚至包括环太平洋地区的很多民族，也都如此；捕食水生小动物，楚人也和越人一样，是一种不可缺少的辅助性经济来源。正如《正义》注中所指出的，“楚越水乡，足螺鱼鳖，民多采捕积聚，喜而食之”；拔牙习俗，除了越人之外，我国黄河下游的夷人，长江中游的荆蛮人，西南地区的濮人，以及太平洋地区的其他族人也都存在。这样，所谓的文化特征似乎就不“特”了。但是我们的理解却有些不同。民族文化特征，并不一定都是本民族独具的，而是相对而言的。如果对文化特征加以这样“严格的”限定，那么，这种“真正的”民族文化特征恐怕是很难找到的。

## 二、百越文化形成的背景

如上所述，百越民族文化，是一支内容丰富、特征性很强的民族文化，那么它形成的背景是什么呢？对此，我们可以从以下三个方面加以讨论。

首先，它是先前文化的继承和发展的结果。百越民族文化是同民族本身一起，在商周时代形成的。但是这一民族文化的因素并不都是在商周时代才开始出现的。从上述诸特征性的文化因素看，其中大量是在此之前的原始文化中就已经存在了的。例如水稻种植、捕食水生小动物、营住“干栏”式房屋、拔牙习俗、葛麻纺织、善于用舟、烧造几何形印纹硬陶器、使用石铤和有段石铤或有肩石器、崇拜蛇、鸟图腾等都是突出的证明。其中象水稻种植、使用舟楫、蛇鸟图腾崇拜、“干栏”式建筑、石铤和有段石铤等，其最早的历史可以追溯到距今七千年左右的时候。它们有的在那个时期或在稍后的新石器时代晚期，已经大量发现，并达到较高的水平。就以水稻种植而言，在距今七千年左右的河姆渡文化和马家浜文化的早期，就相当发达了。至新石器时代晚期，即距今约四五千年或稍晚一点的诸原始文化中，稻作遗存的发现已相当普遍，如良渚文化、山背文化、石峡文化、凤鼻文化都有多多少少的发现。其发现的地点，主要有浙江的余姚河姆渡、桐乡罗家角、杭州水田畈、吴兴钱山漾，江苏的吴县草鞋山和摇城、无锡仙蠡墩和南京庙山，上海的崧泽和马桥，江西的修水跑马岭，广东的石峡，台湾的营埔里等地。这些遗址出土的稻作遗存，包括已经炭化的稻谷、米粒及稻草，红烧土中保存的稻壳和稻草，陶片上印的稻谷印痕，用稻壳、稻草作为陶器的鬲和料。其种类有

籼稻和粳稻两种，但时代愈晚，粳稻的比例也就愈大。在所有发现稻谷遗存的遗址中，以河姆渡遗址最丰富。单是1973年冬至1974年春第一次发掘时，就在第四文化层发现约400平方米的稻壳和稻草堆积，其厚度20至80厘米。据其堆积情况分析，换算成稻谷，其总量至少也在十万斤以上。于此可见当时稻农业水平之一斑。

其次，生态环境为自具特点的百越文化的形成提供了良好的自然条件。越人主要聚居于长江中下游以南的东南沿海地区及诸岛屿，它基本上属热带及亚热带的自然生态区。如以杭州湾为界，其北多为平原海岸，沼泽地多，气候温和；其南以基岩海岸为主，丘陵山地较多，气温较高，潮湿多雨。每年四月至九月，因受来自太平洋暖气流的影响，夏季温差不大，平均气温在25℃左右，其年降雨量在一千毫米以上，但多集中在夏季。这种生态环境，为百越及其先民以经营稻作农业为基础的海洋文化的形成提供了极为优越的条件。亚洲稻（*Oryza Salire*）多为可以广泛栽植于热带、亚热带的品种，它能适应于沼泽地和其他排水不良的低地生长，即使日均高温达28℃或29℃也无损于稻的成熟；但年最低雨量必须在一千毫米。百越及其先民，就是在这种有利的自然环境中发明和发展其水稻种植业的。此外，如采食水生小动物、使用舟楫、营住“干栏”式房屋、种植葛麻以及适应这种生产、生活的断发文身，崇拜蛇鸟图腾等习俗，也都是在热带、亚热带的高温、潮湿多水及其提供的丰富资源的条件下出现的。可以想见，若没有自然界提供的大量鱼鳖蛇蛤之类水生小动物，越人何以能以采捕它们为重要食物来源呢？如不是地处滨海临湖、湖港交错的水网地区，越人怎能有善于用舟、习以水战的用武之地呢？要不是多雨潮湿、林木繁茂，越人又怎么需要和怎么可能去营造木结

构的“干栏”式房屋呢？同时，也正是在这样特有的生态环境中发展起来的生产、生活方式，越人才会断发文身和崇拜蛇、鸟图腾。越地“陆事寡而水事众”，越人断发文身，“以避蛟龙之害”。正如《史记·周本纪集解》引应劭曰：“常在水中，故断其发，文其身，以象龙子，故不见伤害”。应劭这种解释，是否越人断发文身的主要原因，可另作讨论，但他把这种习俗的产生同受自然环境制约的生产、生活方式联系起来的观点，则是应该肯定的。

第三，百越民族在创造自己民族文化的过程中，并不是孤立、封闭地进行的，而是在同周邻诸民族的不断交往中，吸取和借鉴其他民族文化的先进素养，以发展自己文化的。如青铜的制造、刻划的文字和符号及拔牙习俗等，就是明显的例子。尽管在春秋战国时代，吴、越人的青铜剑是天下闻名的。可是从目前的材料来看，比起中原地区来，越人青铜冶炼业，不仅开始得较晚，而且其规模、数量及水平，在商周时代，从总体上说，是比较落后的。再从越人本身青铜业的发展情况来看，以苏南、赣东北的北部边沿地区开始得最早也最发达，其发展趋势大体是由北往南，且在较早的商周时期，靠近北边出土的青铜器，中原的因素也比较浓厚。因而学术界多认为越人青铜业是在中原地区影响下发展起来的。上面我们提到，商周时代，越人民间可能使用过自己的刻划文字。对吴城遗址出土的有关资料的比较研究说明，这种刻划文字虽然是同中原甲骨文不同的另一种文字，但其中又有一些字，是与中原商代的甲骨文、陶文相同或相近的，而且时代愈晚，其相同或相近的因素比例就愈大。可见，越人使用的这种刻划文字，是受到商代甲骨文、陶文影响的，而且这种影响是随着时间的推移而不断增大的；至于拔牙习俗，大量的考古资料说明，也不是越人的固



有习俗。它最早发源于山东至苏北一带的东夷人，而后才向南传到越人及其他族人。

以上所说的背景，只是文化形成的客观条件，而不是文化形成的根本原因。百越文化的形成的关键，在于越人以其出众的聪明才智，充分利用了自然界提供的优越条件，继承了先民已有的文化成果，吸取邻族的先进文化因素，在自己的长期实践中，不断总结、创新。这从下而二例得到有力的说明。

尽管越人的青铜铸造技术是在中原影响下产生的，但它绝不是中原青铜文化的简单移植，而是他们在吸取了中原青铜铸造术之后，结合自己的实践，加以改造、创新的结果。这种创新发展，到西周时候已经开始突出表现出来，到了春秋末年，自己独有的风格就形成了。其中最突出的表现是：第一，青铜器上的花纹装饰，惯用线条形式来表现，最有特色的是当地流行的印纹陶器上拍印的几何形花纹；同时，不施地纹。这同中原习惯在平雕主体纹上再细刻花纹，周边填以地纹，形成三层花纹装饰的手法完全不同。由于装饰手法、纹样的不同，其艺术效果和风格也就迥然有别。因而越人的青铜器，显得粗犷、简练，充满清新、活泼的气息。而中原商周青铜器，则呈现庄重、规矩和威严、富丽的色彩。第二，中原青铜器是礼、乐器为主体，兵器和生产工具比重不大。而越人的青铜器则相反，武器和工、农业生产工具占着突出地位，特别是戈、矛、剑等步兵武器及农业生产工具更为突出。据不完全统计，江南出土的青铜器（不包括箭镞和小件车马饰件），大约1000件左右，其中容器、乐器占49%，兵器、生产工具占50%。特别是农业工具，种类比较齐全，包括了掘土用的镢、铲，耕耘用的犁、锄、耨、耨及收割用的锯镰和铜铎等。这种特点同中原形成鲜明的对比。所以郑玄在注《周礼·考工记》时指出：“粤地而

山出金锡，铸冶之业，田器尤多”。当然，越人青铜器的特点，远不止这两点，如青铜剑的铸造技术，在春秋时代是无与伦比的。这是人所共知的，在此无需细说。

几何印纹陶器，是百越民族的特有物质文化，是他们继承了先民已有的文化成果之后发展起来的重大文化成果。在新石器时代，越人的先民虽然已经开始了几何印纹陶器的烧造，但数量很少，火候不高，拍印的花纹简单、草率。只是进入商周之后，越人才把几何印纹陶器的制作提高到一个新的阶段，并把它作为最主要的生活器皿。同先前相比，这时的几何印纹陶器，不仅数量多，器类复杂，而且纹样丰富多彩、规整清晰。特别是烧造出火候到达1200℃左右的印纹硬陶器，并在此基础上，发明了釉及着釉技术，以瓷土为原料，烧造出与现代瓷器相近的原始青瓷器。这也为中国东汉时代开始世界上最早的瓷器烧造作好了技术上的准备。

可见，百越文化的形成，绝不能简单地理解为是其自然条件的优越，或是先民和邻族文化成果的继承与移植，而应主要归功于他们的艰苦实践和卓越创造才能。

### 三、百越文化对东南亚、太平洋诸岛的影响

百越民族（包括其先民）是一个富有创造性的民族，他们在文化上的许多成就，如水稻种植、丝麻纺织、原始瓷器烧造、金属冶铸以及造船航海等等，在中国乃至人类的文化史上，有着相当的地位，产生了深远的影响。其中对东南亚及太平洋诸岛屿地区的影响更加广泛、直接。近年来有关的考古学研究的新进展，为此提供了有力的例证。

几何印纹陶器，是百越文化最富有特征的物质文化之一。

早在新石器时代晚期，分布于中国东南地区百越民族的原始先民，分别在江西、福建、浙江及广东等地，已开始了几何印纹陶器的制作和使用。进入商周时代，随着百越民族的形成，几何印纹陶器也日益发达兴盛，并成为当时人们最主要的日常生活陶器。大约也就在这个时期，这种特有的陶作工艺品，开始向东南亚及太平洋岛屿传播。

在中南半岛的越南，是几何印纹陶器发现较多的地区。其中东山遗址，就有不少几何印纹陶器出土。绍阳、越进等遗址中，印纹陶更是丰富，其拍印的纹样有50多种。

在越南出土的印纹陶器，大致可以分为两类。第一类是质料、制法和纹饰都和中国东南地区所出者相近，其几何形纹样有方格纹、菱形凸菱纹、席纹、菱形回字纹、曲折纹、云雷纹、圆圈纹及叶脉纹等；第二类是质料、制法与中国东南区所出者相近，但几何形纹样却富有地方特色，如花瓣纹、网钱纹、戳印的四方格纹等。对于这类印纹陶的时代目前看法不一，但彭适凡认为，“虽不知出土层位如何，但推测应有早晚期之别。第二类纹样诸如网钱纹、花瓣纹等，时代无疑稍晚，当和秦、汉时代内方外圆的铜钱有一定关系。但第一类中菱形凸菱纹、曲折纹、编织纹，明显早于汉代，也许可能到西周甚或更早”（彭适凡《中国南方古代印纹陶》，1987年）。

越南出土的印纹陶，在本地的出土资料中还看不出自身发生发展变化的序列；且在北部出土的陶器，几何形纹样丰富多彩，越向南，纹样就越少，呈现了由北往南的趋势；其质料、制法及不少纹样同中国出土者相似，甚至在绍阳、越进等遗址中，有的花装饰部位和结构布局以及陶拍子、印模等制陶工具，也与中国南方所出者类同；而总的来说其年代也比中国出土的晚。因而被认为是中国东南地区几何印纹陶影响的产物。

当然，这主要是指制作的技术，至于具体的烧造，一般都是在本地进行的，其中可能有少量的陶器是通过交换或其他方式输入的。

在马来西亚、菲律宾、印度尼西亚及太平洋诸岛屿都有不等量的几何印纹陶器出土，其中马来西亚出土的数量不少。韩槐准先生在马来西亚的柔佛州（Johore Lama）、哥打丁宜（Kota Tinggi）附近采集到一批古代陶片，其中大部分是印纹陶。这批印纹陶，以红褐色为主，都为夹砂陶，手制。器表多为拍印的几何形纹。纹样复杂，并富有变化。包括云雷纹、编织纹、方格纹、篮纹、曲尺纹（曲折纹）、羽状纹（叶脉纹）、米字纹、圆圈纹、锯齿纹、花瓣纹、叶状纹、连环纹、波浪纹、S形纹、绞纹、划纹、附加堆纹等。如加以细分，其纹样有二三十种之多。其中还有两种以上纹饰同施于一器的组合纹，如曲折纹与云雷纹、水波纹与叶状纹、绞纹与方格纹的组合等等。这里的印纹陶器，同越南相比虽然同样可以分为两类，但不同的是，这里的第二类最多，印纹的类别、布局和风格更多地表现出地方特色。应该特别提到的是，这里还有少量的青灰色硬陶，硬度达到莫氏6~7度，全都是轮制，器表多刻划有带状的波浪纹。其中还有三片带青绿色的薄釉。

马来西亚的柔佛州、哥打丁宜的这批陶器，虽然表现出浓厚的地方色彩，但它同中国东南区出土的印纹陶的联系也还是有迹可寻的，正如韩槐准所说的，它“与近年中国东南沿海地带发见之印纹硬陶成器，或碎片，其花纹极相同，如其中云雷纹、方格纹、长方格纹、编织纹、杉叶纹及曲尺纹，尤其显著者，其有矢标记之曲尺纹一碎片，内部曾施青灰色之釉，尤可证明属我国陶器遗物”（韩槐准《南洋遗留的中国古外销陶瓷》，1960年）。彭适凡指出：“刻划纹的硬陶火候高，纹饰

只有单一的水波纹，还伴出有青绿釉的瓷片（早期青瓷），从其纹饰、胎质看，很似华南特别是岭南包括海南等地汉代遗址和墓葬出土的遗物”（彭适凡《中国南方古代印纹陶》，1987年）。

在菲律宾、印度尼西亚及太平洋其他岛屿所出土的印纹陶器，虽然其地方特色特别浓厚，但仍然有不少是同中国东南区的印纹陶器存在相同或相似的因素。特别象印尼的苏拉威西（西伯里）中部Galoe—mpang发现的印纹陶的花纹，其中有刻划的双线的云雷纹，双线中填以斜向的锥点纹，其结构、风格及刻划方法，同福建闽侯的黄土仑遗址所出者几乎没有两样。

综观东南亚及太平洋诸岛屿地区所出土的几何形印纹陶器，基本上象越南东山遗址那样，可以分为两大类：第一类质料、制法和纹饰都和中国东南地区相似，第二类质料、制法相近，而纹饰却具有地方特色。一般地说，第一类较少，第二类较多。而且“从印度支那→马来亚→印尼群岛；从菲律宾→印尼群岛→太平洋其他岛屿，似乎愈往南，第二类的印纹陶愈多，土著因素愈浓厚”（彭适凡《中国南方古代印纹陶》，1987年）。因此，似乎可以认为，这一广大地区的几何印纹陶工艺，是在中国东南地区百越民族影响下的产物。而其影响的路线，是以中南半岛的越南为中介，然后向其他地方扩散。

有段石锛，是一种特殊形式的石锛。按段部及剖面特征，可分为隆脊形、弧背形、台阶形、凹槽形和有肩形等五种型式。其发展过程，可分为始发期、鼎盛期和衰退期三个阶段。始发期以隆脊形和弧背形锛为代表，仅发现于长江下游的河姆渡文化和马家浜文化，其年代约在公元前5000至公元前4000年；而公元前3000至公元前2000年左右的有段石锛更有大量发

现，此时当是它的鼎盛时期。这一时期除隆脊形锛继续使用外，主要是台阶形锛，同时出现了凹槽形锛及有肩形锛。分布范围极为广泛，除中国东南地区的江苏、浙江、安徽、江西、福建、台湾、两广及香港外，还扩及周邻的其他地区。其中凹槽形锛，只见于良渚文化及江西、福建、台湾的新石器时代遗址中。而有肩形石锛，更局限于两广、香港及云、贵地区，应是有段石锛同当地有肩石器融合的产物；进入商周之后，有段石锛的数量较少，制作也比较粗糙，只见隆脊形、台阶形及凹槽形三种形式，目前只发现于江苏、浙江、江西、福建、香港及云贵等地。此时已是衰退时期。

从上述有段石锛的演变和递嬗关系看，有段石锛起源于长江下游，其主要分布地域是中国东南地区，后来扩及到周邻其他地方。

除中国东南地区外，东南亚及太平洋地区的菲律宾、印度尼西亚东部、新西兰及玻利尼西亚诸岛，基本上也属有段石锛分布的范围。其中菲律宾发现较多，型式有隆脊形、台阶形及凹槽形三种；其较早的年代属公元前1250年—公元前800年，并常与少数青铜器伴出；较晚的约属公元前500年—公元前200年，有的下限更晚。玻利尼西亚诸岛及新西兰，出土过隆脊形和台阶形有段锛；其年代上限不清，但下限极晚，一直沿用至19世纪初期。可见，东南亚及太平洋其他岛屿地区的有段石锛，型式与中国东南地区所出者相同或相似，显然属于同一系统。而在时间上，则越往南越晚。因此，可以认为，它在长江下游发源以后，再播及整个东南地区，然后循东南沿海一带南下，经福建而台湾，最后进入菲律宾及太平洋中诸岛屿。

有肩石器有单面刃和双面刃之分，以单面刃为多。其型式可分为窄肩形、宽肩形两大类。它以广东的珠江三角洲地区出

土最多，广泛分布于我国的香港、两广、台湾、云南等省区以及中南半岛诸国、马来西亚、印度、孟加拉等国（菲律宾发现有少量有肩石器，但其型式同广东珠江三角洲地区不同。越南有“有棒石斧”发现，疑是有段石锛）。

目前，最早的有肩石器发现于广东新石器时代中期的增城金兰寺遗址下层和南海西樵山中期遗存等地。至广东新石器时代晚期，所有遗址中几乎都有发现，且同几何印纹陶器及少量有段石锛共存。可见，有肩石器至迟在广东新石器时代中期已经出现，并盛行于新石器时代晚期至青铜器时代。它在新石器时代中期已进入广西的西南部，至新石器时代晚期，即向北到达柳州附近。云南地区的有肩石器，大约在新石器时代晚期出现，到青铜器时代仍继续使用。

中南半岛诸国，都发现有肩石器。其型式大体相同，都属珠江三角洲类型。但时代要晚。越南谅山巴社遗址发现的有肩石器，伴出物有印纹陶等，属新石器时代晚期。在山萝板门等遗址的有肩石器，多有青铜器伴出。曾有人把越南新石器时代晚期，定在公元前3000年左右。但其碳-14数据多有偏早现象，且常自相矛盾，不可据信。根据越南有肩石器的型式及伴出物，中南半岛有肩石器的出现，当晚于中国的广东、广西的有肩石器。

马来西亚的有肩石器，数量比中南半岛少，多为采集品。器形有的较规正，有的不太规正。其中有的器形窄长、扁薄、亚腰，刃角稍上翘，被认为可能是受金属器物影响而产生的。它们的使用时间尚不确定，但估计是不会早于中南半岛的。此外，印度也发现有较多的有肩石器，其型式与珠江三角洲的相似。丹尼（Dani）曾认为它们是源自珠江三角洲的有肩石器，时代在公元前200年。

可见，有肩石器在广东珠江三角洲发源以后，主要是循着中国南部海岸西行，经广西而入中南半岛，然后到东南亚诸国。

总之，东南亚及太平洋诸岛屿，居住着数以百计的民族，但在文化上表现出许许多多的共同或相似之处，而且它们和中国东南部古代的百越民族文化之间，更是存在着许多明显类同的因素。这种文化上的共同性，其原因是多方面的，它们除了自然生态的相似等缘故之外，而文化上的交流，应是最主要的。几何形印纹陶器、有段石铤及有肩石器，是百越民族文化最富有特征性的代表物和指示器，通过分析它们的发生、发展及其向东南亚及太平洋其他岛屿的传播情况，突出地反映了百越民族同上述地区诸民族文化交流的基本趋势和路线；在长期的彼此文化交流中，百越民族文化显然处于主导地位。这对东南亚及太平洋地区民族文化的形成和发展，起着重要的积极作用。而交流的路线，主要有东西两路。东路指的是象有段石铤那样，循着东南沿海南下，经福建而入台湾，再以台湾为通道，进入菲律宾及太平洋其他岛屿；西路指的是象几何印纹陶及有肩石器那样，沿着中国南部海岸西行，经广西而入中南半岛，再到马来西亚及太平洋诸岛屿。

### 主要参考书目：

罗香林：《古代百越文化考》，《百越源流与文化》上册，1940年，国立编译馆中华丛书编审委员会印行，台北。

林惠祥：《中国民族史》（上册），1936年，商务印书馆出版。

戴裔煊：《僚族研究》，《民族学研究集刊》第六期，1948年。

凌纯声：《古代闽越人与台湾土著族》，《台湾文化论集》，台北，1954年初版。



陈国强、蒋炳钊、吴绵吉、辛土成：《百越民族史》，中国社会科学出版社1988年。

蒋炳钊、吴绵吉、辛土成：《百越民族文化》，学林出版社，1988年。

叶国庆、辛土成：《住居我国大陆和台湾的古闽越族》，《厦门大学学报》，1980年第4期。

严文明：《中国稻作农业的起源》（一），《农业考古》，1982年第1期。

罗家角考古队：《桐乡罗家角遗址发掘报告》，《浙江省文物考古所学刊》，1981年。

浙江省文管会等：《河姆渡遗址第一期发掘报告》，《考古学报》，1978年第1期。

彭适凡：《中国南方古代印纹陶》，文物出版社，1987年。

唐兰：《关于江西吴城文化遗址与文字的初步探索》，《文物》，1975年第7期。

汪宁生：《从原始记事到文字发明》，《考古学报》，1981年第1期。

李伯谦：《试论淞江吴城遗址及有关问题》，《文物集刊》（3），文物出版社，1981年。

廖根深：《角山商代记数符号分组研究》，《江西历史文物》，1987年第2期。

韩康信等：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》，1981年第1期。

严文明：《大汶口文化居民的拔牙风俗和族属问题》，《大汶口文化讨论文集》，齐鲁书社，1979年。

肖梦龙：《镇江博物馆藏商周青铜器——兼论江南吴器特色》，《东南文化》，1988年第5期。

李学勤：《从新出青铜器看长江文化的发展》，《文物》，1986年第8期。

傅宪国：《论有段石铤和有肩石器》，《考古学报》，1988年第1期。

韩槐准：《南洋遗留的中国古外销陶瓷》，新加坡青年书局，1960年。

安志敏：《马来亚柔佛州出土的考古陶片》，《考古》，1965年第6期。

林惠祥：《中国东南区新石器文化特征之一：有段石铤》，《考古学报》，1958年第3期。

乔晓勤：《史前中国东南滨海文化的生态学研究》，《东南文化》，1987年第3期。

福建省博物馆崇安城村汉城考古队：《（1980—1981）崇安城村汉城遗址考古主要收获》，《福建文博》，1983年第1期。

# 惠安县崇武大岞村的妇女 服饰和长住娘家风俗

石 奕 龙

福建省惠安县崇武镇大岞村，位于崇武半岛最东端，全村1934户，10393人（1988年），是崇武镇仅次于城区的人口最多的一个村落，也是个典型的渔村。下面根据笔者几次调查的资料，简要地介绍大岞村的妇女服饰及长住娘家之俗。

## 一、服饰（含装饰）

惠东地区的妇女，不论其从事什么工作，特别使人注目的是她们那身与一般时尚不同的服饰。它较多地保留了传统中国服装的模样，在近40年中，又渐渐形成了俗称“封建头、民主肚、节约衫、浪费裤”的式样。但是，惠东女的服饰也不完全一致，不同地区略有差异。根据所喜欢的颜色的不同，大体可分为两种类型：①惠东南型，大约分布在崇武、山霞、涂寨等地。其头巾以蓝、绿、白为底色，或蓝、绿底白碎花，或白底绿碎花。上衣春、秋、冬季行蓝、黑，夏季则以白底绿条为主。裤均为黑色。总基调较沉稳、淡雅。②惠东北型，大约分布于小岞、净峰一线。其头巾与上衣重浅红、浅黄、白等色。裤子除黑色外，蓝颜色也为大宗。总基调较明快、跳跃。本文主要以大岞村为例介绍惠东南型的服饰。

未成年女孩：大咋的小女孩通常着现代式的汉装。大约10岁开始，有的女孩的头上开始装饰塑料花。大约到16岁左右，那些读书不多的女孩就改穿传统的大襟衫。而那些小学毕业以上文化水平的姑娘则不愿改装，她们一直穿现代汉装，有的则刻意追求时髦。

未婚姑娘的装束：虚岁16岁后的改装姑娘，通常是在这年的“七娘妈”生日那天改装，因而这种改装具有“成丁礼”的意味。和小女孩显著不同的是，头部装饰多，且带上头巾，上身换上传统大襟衫。这些姑娘的头发一般剪至齐肩，先由中间向后梳，额前留有刘海，此称“中朴”。然后，将梳至后面的头发分为二，各梳成辫子。在“中朴”的前部插上两三把弯形的塑料梳子（多为红、黄、绿三色），其前或后再饰以塑料发夹。“中朴”最顶部略前一些，则饰以用各种颜色的皱绸或纱巾和塑料花、珠子、扣子等自编成的蝴蝶结形饰物，讲究一些的，还在额部饰以塑料珍珠串。然后，在“中朴”顶部的饰物后横置一假发辫，用黑色毛线或膨体纱先编成三股小辫后，再在中间夹以一根粗铁丝，用桔黄色毛线打紧，铁丝的功能在于使假发辫能成为一弧形，把头巾撑开。而铁丝的两末端弯成圆圈状，以便钩假发辫穗。这一假发辫用别子与头发别住，然后蒙上花头巾。花头巾为四尺见方的花布，上面的纹饰不是浅蓝、浅绿底缀以白碎花或圆点纹，就是白底缀以绿色碎花，偶尔在绿色花样中也可见到一点点红，但基调仍是绿色的。头巾需事先准备好，买好两尺布，剪成正方，先把一角折进，然后斜对折，下端缝住，在垂于颌下部的地方还需打上两折裥，以使头巾的下摆能往内束。戴时套在头上，缝住的部分拉置颌下。头巾由假发辫撑开，只留下一瓜子形的脸庞。姑娘们头巾上的

饰物特别多。通常在颌下部分饰以两三个饰物，两边再对称地饰上各种各样自制的珠花。此外，在头巾的背后顶部也饰有对称的两朵珠花，使头巾与假发固定住。姑娘们蒙上头巾后，完全遮住了自己的真发辫，现在的姑娘就用膨体纱之类或用剪下的真头发编成辫穗，有的还把它烫卷，挂于假发辫上，使之露出头巾。

在头上，姑娘们往往还戴上黄斗笠，该斗笠通常请人订做，然后自己再加工，涂上黄油漆，并在其内面饰以香片、塑料花，两边各插上几大朵绢花。斗笠带则是活动的，上绣以花样，饰以发夹等，五颜六色的。

改装后的姑娘，上身冬着湖蓝（当地俗称“月仔蓝”）或钛青蓝（当地俗称“蓝偏黑”）或黑色的右衽大襟的“节约衫”，夏季则着肩接绿色布、胸以下为白底竖条纹的接缀节约衫。这种衫右衽大襟，下摆宽大并呈弧形，长仅略遮脐部，形状有些象斧子。但据说此衫做得得体，是穿在身上不能象斧子形那样展开，而应该有所折褶与收敛。由于这种衫袖口紧并仅仅至下臂中段，故现在多有人带上袖笼，其通常以蓝、黑、黄、白为底，上饰以横条或竖条或斜条的其他色布。一是为了工作上的方便，二是为了好看。作为姑娘，下身通常是黑色的紧身直筒西裤，腰扎自编的红绿相间的塑料腰带，或购自市场的漂亮腰带，腰带的扣襻尤喜蝴蝶结形的。脚上多蹬塑料凉鞋或拖鞋，而以浅色的拖鞋为多。冬季亦有穿袜子的，尤喜全色袜，不喜欢花袜。

新娘的装束：过去出嫁时要梳大髻，戴“巾仔”，从此不留刘海。50年代后，此俗不存，现与未婚姑娘基本相同。不过，结婚时仍需“上头”和“绞面”。新婚时，外着黑绸暗花的衣裤，内着白衣。上衣与节约衫型制同，但在大襟中缝右上

角有块三角形的刺绣花纹（凡黑色的节约衫均有这块三角形饰物，但不一定刺绣，有的只是一块略有装饰的三角形蓝布）。大襟的上边也绣有一条花样，通常都是些花卉的图案，以显示该女的女红功夫。下身则统统是宽裤，但也是绸质的，其裤脚约宽1尺2寸，走起路来，飘逸若仙。腰上除系塑料丝编织的腰带外，还得系上七八股银链拼成的银裤链。脚上一般仍为塑料拖鞋，但着袜。婚后第三天回娘家时才能戴斗笠，而且也不一定再穿黑绸衣服。

结婚后长住娘家的新媳妇，当地人称“新人”。与未嫁的姑娘不同，她们出门上街买东西，或回夫家帮助干农活，或做客时，全身上下均着新的，而且必须穿宽裤，系上银裤链，戴上黄斗笠，因而一眼即可认出。也因此，她们通常都有百来条头巾，因为一条头巾用一两次就算旧的，就不能在这些场合用了。但返回娘家后，就不一定如此打扮，在娘家干活时，也不象到夫家帮忙时那样考究，而且与未出阁的姑娘一样，穿着黑色的西裤，头巾、斗笠也可用旧的。此外，如不穿宽裤，她们也就不会系银裤链。

新媳妇的另一标志是手上套有银手镯，手指上戴着金戒指，这是在“请期”时，男家送的聘礼。过去她们是一手一只银手镯，现因手表普及，她们则把两只手镯均套于右手腕。

中年妇女的装束：现在，待长住娘家的妇女生子住进夫家后，尤其是30岁以后，她们才不留刘海。这时，“中朴”全往后梳，装饰也相应减少，通常仅饰两三把弯形梳子，蝴蝶结的饰物不见了。有时她们仍梳辫子，顶部架假发辫，但此时用的假发辫不象姑娘们用的那么粗，而且也不再缠有铁丝。戴上花头巾后，其上的饰物也相应减少，头巾顶部背而的两个饰物也不用了。从这种年龄开始，可以梳俗称“剪头棕”的发型，即“中

朴”后梳，在脑后可梳圆髻，边上的头发可任其自然散着，有的则以假发代之。有的则在脑后梳小辮，或缠或放，并插上塑料花或绒球花等。这些中年妇女，她们的上衣比年轻姑娘与新媳妇略长些，颜色或蓝或黑，而黑色衫的衣襟中偏右处通常有三角形饰物。下身或宽裤加银裤链，或着西裤扎腰带，但穿宽裤的时间通常更多些。

老年妇女的装束：在老年妇女给其儿子娶媳妇时，其媳妇在结婚后的第三天要给公婆敬茶，这时要给婆婆系上“大巾”。此大巾为黑色丝质的纱巾，宽一尺余，长5尺左右。从此，她就有资格系大巾，但往往是到50多岁以后才经常性地系。其通常梳圆髻，把大巾的中段裹以棉花，缝成厚约2厘米、宽约4厘米、长约60厘米（视头围的大小而定）的一段，在这段后面连以带子，结住后成一圈，然后套在头上，再用大巾前后缠绕几圈后，在脑后自然垂下，垂下部分可长可短，并在圆髻的周围插上些装饰物。冬季较冷时，还可在其外加上一条毛织的头巾，比较喜暖色，如暗红、暗绿等。老年妇女通常全身喜黑，上衣为饰有三角蓝色布的黑色节约衫，但比年轻人长些。裤子均为宽裤，有布质的，也有绸质的。脚上有穿拖鞋的，也有穿黑色带褶襻的布鞋的，也有穿低筒黑色雨鞋的。袜子偏深色，喜全色，不喜欢有花纹的。冬季，有时外加“贴背”，此种背心无袖，前短后长，可两面穿，中有口袋。腰上还可系上黑绸制的“腰巾”以保暖。此外，老年妇女均不系银裤链。

现在，到了冬季，除了棉袄外，无论老年妇女还是年轻姑娘都喜欢在传统服装外加上件风雪衣，只是所喜欢的颜色不同，一般中年以下妇女喜浅黄、红等颜色，而老年妇女则偏爱蓝、青等色。有的姑娘也开始在传统的服装外套上黑色西服。

## 二、长住娘家之俗

大咋人的现行婚姻制度是一夫一妻的血缘外婚制，组成父系家庭，严禁同祖厝（即同房头）兄弟姐妹、堂兄弟姐妹之间婚配。现因法律规定禁止三代内血亲间的婚姻，故舅表、姨表、姑表婚也没有了。其婚姻多半遵循父母之命、媒妁之言，少部分自由婚姻，但合意后也都要请媒人从中交涉。而且现在大咋地区订婚较早，大多在15岁之前就订了婚。

大咋人的现行婚礼过程基本上遵循传统中国社会的“六礼”进行，但也有一些细微的不同，其中最显著的是亲迎之后长住娘家，兹简介如下：

### （一）亲迎（俗称“过门”或“娶媳妇”）

定下婚期后，就要着手准备亲迎，这有两个仪式，一为“和床”，二为“开剪”。它们一般在结婚前5—7天内举行。

和床即安床，主要是把雕花红漆烫金的婚床安装起来，装上床板，挂上蚊帐、帐帘，放上床上用品等。在床脚垫上八块砖头，由一位属相与新郎相合（但不能属猴、虎）的小男孩在砖上压上金箔和几分硬币，然后烧香敬床母，此后，这张床就有了神的保佑。同时还得请这位小男孩同新郎一起睡三夜，此称“滚铺”，意为早生贵子。

开剪原为裁剪新郎婚时的内外新衣裤，要在神像前烧香后才裁剪并制做。现在由于内外衣均购于商店，故开始简化——事先请裁缝做件白衬衫，在这件衬衫的领子上多留一小块布头，到开剪那天，拜神后剪掉，此称“开领”。而这件衬衫就作为



结婚当天穿于内的白礼衣。

婚礼那天一早，男家需换住所与祖厝的红春联，如以前许过愿的，需祭天公，然后由家中年长的妇女挑上祭品到“天妃宫”去拜佛，然后拜祖。新郎也在祖厝里拜祖后上头。上头之前得先筛衣裤，即在祖厝中点上风炉，用一外写双喜的粗筛筛新郎的衣裤，其为三进三出，此由牵新娘者（一般为丈夫健在，下有子女的妇女充当）承担。接着由滚铺的男孩为新郎在头发上梳三下木梳和三下虱篦，牵新娘者则在其旁念道：“三下木梳三下虱篦，生子生孙一大阵。”然后新郎换上新衣裤，去请客人并等待新娘的来临。

新娘上头一般在其家中，先煮水丸祭灶公，再燃风炉火，把新娘的全套衣饰均放在内写双喜的米筛中，在风炉上筛，其为三出三进，然后，由其弟或嫂为其上头，接着再“开脸”。此后梳妆打扮，穿上内白外黑的衣裤，装扮头饰，通常午后才出门。新娘出娘家门要退着走，过去乘四人抬的红轿，现步行或乘三轮摩托，但要撑阳伞。到大门外，家人要把米筛从其伞上扔过去，表示其为“泼出去的水”。新娘到夫家举行婚礼，同行的为其姐妹伴成员，她们帮助扛嫁妆和搀扶新娘。

当新娘到男家大门口时，男家要大放鞭炮，通常媒人先进大门，边走边撒“铅钱”（铅与缘闽南语谐音）。口中还得念叨：“人未到，缘先到”，以讨吉利。然后新娘才由女伴拥着，由牵新娘者引进大门入洞房休息。这期间男家的家庭成员需回避，据说是因新嫁娘之口是“虎口”，开口会伤人，故暂不见。待新娘进了洞房后，新郎才出现，进入洞房，边进边同新娘及其女伴打招呼：“你们和她来了”，女伴们此时是边应边退，只留下新夫妇和牵新娘者。牵新娘者把事先准备好的120粒水丸分两碗给新郎新娘，他们吃一点，或象征性地用筷

子搅一下，就把两个碗合在一起置于床下，待百日后才能动它，此表示百年合好。这仪式后，新郎泡茶请新娘的女伴进洞房喝，并在其内摆上“伴房桌”，宴请她们。新娘陪着，但不吃，女伴们则为她捡一份放着备用。外面则请男家的女亲戚。吃完宴席，新娘的女伴就回去了，回去时需给每个女伴一些食品和水果及20元喜钱，女伴回去后，钱都交给新娘家。

当晚请男客，婚宴摆在大厅里，以大门朝南为准，东北角的桌为主桌，该桌的东北角为大位，由最尊者坐。开席与收宴均要放炮，开席后，新郎要到主桌先动筷“起箸”，客人才动手。宴席的菜要头圆尾圆，以象征圆满。宴席一般10~12人，喜双数，菜也要双数，通常为24道，上了几道后就开始猜拳行令，热闹异常，客人喝得醉醺醺的，主人才觉得有光彩。

宴席结束后，有的也闹洞房，通常在新娘敬茶时搞些恶作剧。但是，城里那种迫使新郎新娘亲吻的节目是不敢有的。待闹洞房的人走后，往往会出现无言相对的冷场，因为婚姻多为父母包办，新婚夫妇事前几乎不认识。这时新郎就可能向新娘要她带来的红蛋、冰糖、柿饼等吃，以打破僵局；或者新娘干脆坐在枕头上，当新郎困了，就不得不开口向新娘要枕头，这样就打破互不谈话的僵局。

新婚第二天，新娘仍不出洞房门，吃的用的全由别人送入，她也不吃什么。新郎则在外接待客人。到第三天清晨，新娘要吃些结婚那天为她留的“新人物”（伴房桌所吃的菜），其中还需加个蛋，此被认为是填了肚子，虎口就不伤人了。这才由牵新娘者带她去男家祖厝拜祖先，然后回住处给公婆敬茶，从此才可同家里人讲话。此后，则由娘家派来的姐妹或女伴陪着回娘家，此称“返厝”，当晚需赶回夫家，并由小姑带着去“探井”，熟悉家周围的环境。第四天清晨，新娘不辞而别回

娘家，此称“大重走”，晚上回夫家过。次早又回娘家，住了几天后，择一双数日子回夫家，这叫“小重走”，隔天又回娘家，亲迎到此结束，新娘开始了长住娘家的过程。

## （二）长住娘家

“小重走”的隔天清晨，新娘一早就回娘家，开始了长住娘家的过程。按要求，春节、端午、七月半、中秋等几个大节日，以及种地瓜和小麦的季节，新娘都应回夫家住几天。但是，实际上在大多数节日里，她们是不回夫家的。在这些节日里，夫家往往会派人去请，她们尽量躲避，不见夫家派来的人，即便被找到，也尽量托辞不去。而在必须去的日子，如农忙与春节，她们也尽量避免与丈夫同房，所以早早去，干完活晚上就回娘家。只有春节，因到夫家时间较长，一般得住两晚，并且如不去就表示婚姻有问题，所以，春节不得不去过夜，但也尽量避免过性生活，如除夕，到“围炉”完了才到夫家，到夫家后就忙于厨房里的家务，忙完后，又得上井台挑水，一直忙到临近“开正”时才结束。而且有的就找间柴草房休息一下。初一夜也如法炮制，初二天未大亮就又跑回娘家了。

新娘在长住娘家期间，往往把缝纫机抬回娘家，继续“女红”的学习。同时在娘家的劳动所得大都由自己掌管，成为自己的私房钱，以后住进夫家时要带过去。

长住娘家期间，大岙妇女与我国西南少数民族的长住娘家的不同之处在于，她们没有性自由。她们住在娘家少则三四年，多的达十余年，这主要决定于举行婚礼时的年龄，年纪小早结婚的，长住娘家期限略长些，而年纪大迟结婚的，长住娘家的期限较短些。一般到了二十四五岁，这些长住娘家的妇女就不会再极力避免回夫家和避免过正常的性生活，她们会主动地比较

频繁地去夫家，这样也就有较多地机会怀孕生子女，最后终于住进夫家。

长住娘家的结束，是以有子女为标志的。一生了头胎子，长住娘家的妇女也就结束长住娘家的过程，转换为长住夫家了。就妇女的年纪而论，这大约都在二十四五岁以后。有的妇女到二十七八岁还未怀孕生子，还无法住进夫家，其夫家就会征求她的意见，或者不经她同意，抱一养子，算是这对长住娘家夫妇的“头生子”，这样就为该妇女住进夫家开了“绿灯”，她也可以堂而皇之地住进夫家而不感到汗颜。

在大岷等惠东地区，长住娘家的妇女不得在娘家生孩子，在娘家生孩子被认为是有碍娘家兴旺发达的大事。因而，当快分娩时，过去一定要赶回夫家去生，有的来不及赶，往往生在路上。现在，头生于往往上医院生。在长住娘家的妇女快临盆时，其娘家人就会送她进崇武医院，然后通知其夫家，其夫家要派人去医院照顾她，娘家人则撒手不管。到出院那天，孩子由夫家人先抱回夫家，而该女子则要先回娘家一趟。到其娘家时，不能直接进门，需在门外叫门，由娘家的人喂她点东西后，才能进娘家门。这仪式完后，她才能在坐月子期间再回娘家，否则不成。这次回娘家只是取得某种回娘家的权利，当晚她就得赶回夫家，开始长住夫家。

但是，这还不能算是完全长住夫家，这以后的一段时间内，她会经常跑回娘家，有时也小住一两天，即便是坐月子期间也不例外。大岷人认为坐月子期间主要是怕浸冷水而不怕见风。所以在坐月子期间，常把孩子扔给婆婆照管，自己跑回娘家。但是与长住娘家时不同的是，生了孩子后，就长住在夫家了，回了娘家也常不住在那里。一方面这是留恋母家的亲切之感，另一方面则是回娘家取自己的私房回夫家用。只有到了她

的私房慢慢搬完后，她才少回娘家，到此时才算是真正长住夫家了。这过程有的需一两年，有的则四五年，主要视家庭结构的大小而定。小家庭一般需要该女子从事较多的家务，因而迫使她很难跑回娘家去，所以有时就干脆一次性把她的私房搬过来，从此她也就少回娘家了。而在大家庭中，家务有人操持，其空余时间较多，而且经济上受人制肘的情况也较严重，因而搬私房的过程就慢，只有当她手头缺钱、物用时，才会跑回娘家，而不会马上全部搬过来，因为在大家庭中，掌管经济的是公公、婆婆，私房一下子搬来，就可能要她交出来大家用，而不是用在小两口身上，所以，她不愿意，因而，这一搬私房的过程也就拖长了，有的甚至可能拖上几年，到生了两三个孩子后，才结束这一过程。

## 惠安县崇武城内外的婚俗

陈国强

早在1951年冬，厦门大学林惠祥教授在福建惠安县参加土改工作时，曾根据所了解的惠东第二区瑞东乡存在着长住娘家风俗，撰写了《论长住娘家风俗的起源及母系制到父系制的过渡》论文，指出长住娘家婚俗的来源，并认为这种风俗在现在社会已绝无意义，其残留不过由于习惯而已，只要在思想上有新的觉悟，并在实际生活中实行改革，便可消灭这种不合理的风俗。<sup>①</sup>

惠安东部部分地区的长住娘家风俗、早婚以及特别服饰，逐渐引起了国内外学术界的注意。在已发表的有关论文中，有的把这一地区的妇女称为“惠安妇女”、“惠东女”、“异服之人”等，并把对婚姻制度的探讨推广到对衣服装饰、民族族属的讨论，有的文章还提出：有长住娘家、早婚和特别服饰的惠东女分布在辋川、崇武、山霞、小岞、净峰、东岭以及涂寨7个乡、镇；有人认为，这些人可能是少数民族——畚民或黎族。<sup>②</sup>

1987、1988年，我先后带领厦门大学人类学系师生，和惠安县地方志办公室研究人员一起，在崇武城内外、太岞乡作人类学综合调查，编写《崇武人类学调查》和《崇武太岞村调查》两本书，我在调查中，接触到一些有关惠东女的婚姻、衣饰与族属材料。从崇武镇来看，惠东女并不完全是长住娘家，如崇武城内妇女婚姻就与长住娘家不同。至于惠东女的特别服饰，它

只保存在郊区几个乡中，且是解放后才改装的，有的甚至是近年才出现的。根据当地族谱和口述资料，有长住娘家婚俗的惠东女，也是明清时代从省内外迁居来的汉人的后代，她们应该都是汉人，并不是历史上的疍民或现在的黎族。③

关于崇武妇女的衣饰与族属，我已在《福建惠安崇武的衣饰与族属试探》④一文中加以论述。1989年4月，我再次补充调查了崇武惠东女的婚俗，下面介绍崇武的概况和城内外的不同婚俗。

## 一、崇武镇概况和人口

崇武镇位于惠安县东南沿海，距县城24公里，有公路通车。崇武镇位于北纬 $24^{\circ}53'$ ，东经 $118^{\circ}55'$ 处。它包括城区和郊区两大部分：城区由靖江、莲西、海门、潮乐（洛）、西华等5个村组成，郊区由港墘、大岞、五峰、前垵、霞西、龙西、溪底7个村组成。

从历史发展看，崇武原名小斗，后音讹为小兜。当宋太平兴国六年（981年）建置惠安县时，此地为崇武乡守节里，后置小兜巡检寨。元初，改为巡检司。明洪武二十年（1387年）建崇武城，设立崇武所。1941年成立崇武镇。1949年解放后属第四区，1958年成立人民公社。1984年恢复为崇武镇。1000年来，明代石砌崇武古城，仍屹立在台湾海峡西岸。由于人口增加，现在城区已不限在崇武城内，而是扩大到城外东、北、西以外的郊野。

崇武镇面积共19.6平方公里。气候温和，年平均温度为 $19^{\circ}\text{C}$ （日最高温度 $37^{\circ}\text{C}$ ，最低温度 $2^{\circ}\text{C}$ ），年平均降雨量1010毫米。境内岗峦起伏，山脉分两支由西向东延伸到海边，北有

五峰山、大岞山等，南有官仁山、高雷山等。海滨多礁屿，海岸线曲折，长达16公里，有12处半月形海湾。在崇武东南城头有国际航标灯塔。

早在1951年，厦门大学林惠祥教授首先在惠东东园发现新石器时代的有段石锛。1957年至1977年间，省、地、县文物部门先后在崇武城东部5里的大岞山东坡，即龙喉岩后面，海拔84.6米处，经五次调查采集，又发现了新石器时代后期的贝丘遗址，面积约40×30平方米。文化层已被雨水冲刷破坏，只剩下地面零星遗存的石器和陶片。先后采集到石刀1件，残石器2件，陶器20多片，器形有釜、钵、罐等，陶质多为红、橙红、黑色夹砂粗陶等，有彩陶和印纹陶，纹饰有篮纹、绳纹、斜线纹、云雷纹及附加堆纹等。考古学者据此推测：远在4000年前，这里曾经有一支以采集渔猎经济为主的民族部落。这些遗址遗物，反映了在远古时代，崇武大岞就有古代闽越族或其先民活动着。

但是，福建古代闽越族经过楚灭越、秦始皇统一南方、汉武帝统一南方三次重大历史事件后，被迫迁徙江淮间，留下的闽越族也因汉人大量迁入，溶合到汉族中去，成为今天福建汉人的来源之一。自汉代以后，福建就没有关于原始社会组织的闽越族的记载。就崇武的地理形势看：惠安地形西北高、东南低，呈层状倾斜，主要山脉均在北部和南部。从惠安县城向东到崇武，属丘陵地带和沿海平原，地势较平坦。既然没有高山巨川的横隔，那么就不可能继续保留一支古老越族。因此，关于长住娘家婚俗和闽越族是否有关系，还值得进一步研究。

据1986年统计资料，崇武镇总户数12483户，总人口59858人（男30320人，女29538人）。其中城区有5235户，25420人（男13027人，女12393人）；郊区有7248户，34438人（男



17293人，女17145人）。详细情况如下表：

崇武镇1986年人口

村 别	总 户 数	总 人 口	男	女
总 计	12483	59858	30320	29538
城 区	5235	25420	13027	12398
靖 江	1575	6592	3288	3294
莲 西	1008	4671	2232	2439
海 门	814	4111	2097	2014
潮 乐	1082	4700	2312	2388
西 华	709	3059	1428	1631
镇 直		2287	1660	627
郊 区	7248	34438	17293	17145
前 垵	1128	5369	2725	2644
霞 西	981	4635	2312	2323
龙 西	444	1966	957	1009
溪 底	584	2493	1199	1294
五 峰	833	3695	1767	1928
港 乾	1354	5987	3059	2928
大 岙	1924	10295	5274	5019

崇武城区在宋以前已有小兜村，宋初设巡检寨。人口因戍军和海运而增加。元代，因倭寇入侵，人口减少。明初建崇武城前，据《崇武所城志》记载，居民有8姓10户。建城后，因戍军大批派驻，人口增加。清代，顺治十八年（1661年）因禁海，人口锐减。康熙十九年（1680年）人民复回时，经20多年才“聚居三百多户”，至乾隆前后，才再迁入不少新户。1935年统计，城区有1145户，11188人。1949年，城区不上万人。至解放后，人口才再迅增。

崇武城区现有汉人96姓，其中以张（18486人）、陈（8122人）、曾（3699人）、王（3080人）、李（2429人）、蒋（2068人）、刘（2020人）、黄（1869人）、汪（1068人）为多，还有丁姓回族32户，198人，是从晋江陈埭回族迁来的。在崇武郊区，据族谱和民间传说，多是从省内外和崇武城内迁来的汉人。

崇武城内婚俗与惠安大部分地区相近，只城外郊区各村，还保留有长住娘家婚俗。

## 二、崇武城内的婚俗

崇武城内的婚俗，不管是男方自己认识的，或由他人介绍的，均需托请媒人。在订婚前要提女方生时日月、合婚，订婚后要送订、送年、扛糕、分丸、和床、开剪、拜公妈、安床，结婚要上（梳）头，接新娘、吃茶、插花、闹新房，结婚后要返厝、请女婿、落灶脚（下厨房）等。总的是男娶女嫁的一夫一妻制婚姻。

提生时日月、合婚：在男女双方和双方家长同意后，要把女方的出生时间和月日写在一张红纸上，选个双日由媒人送到男方家中，男方把它放在厅堂神佛或是灶君爷的香炉底。在三

日内如果家中没有打破碗碟，或是没有发生其他不吉利的意外之事，就算成功。如果打破碗碟叫缺圆，如果发生其他不吉利的意外之事叫不利，那样就拉倒，不成功。

送订：男方一般要送给女方花120朵，4钱重的金戒指或项链，现金288.20元。女方接受后，要把花分送给自己的亲戚，另外要买些面线和糖果20斤、饼干20斤、金光豆10斤回送男方。男方要把女方送来的糖果、饼干、金光豆等分送给自己的亲朋好友。这一天，男方还要设宴请媒人和自己的亲戚、女客，特别要请外祖母家的亲戚。

送年：送订后结婚前，男方要给女方送年。一般是用48斤猪腿肉和120斤大米送年，而女方要回送20斤面线、20个鸡蛋、20个鸭蛋。近年来送年改送48斤猪肉、4瓶好酒，而女方不必回送，即所谓“干吃”（白吃）。此后，如果因故两三年内还不结婚，则男方每年都要送年给女方：这时一般是每年两块质量较好的布，近年则是改送现金40—60元。

扛糕：当决定婚期时，男方要送四床糕（每床大约10斤米量，20斤重）给女方。女方收下四床糕后，要分送给自己的亲戚和朋友。接着，男方要托媒人把聘金送给女方，现在一般聘金是1200元。媒人再把女方生辰月日用红纸书写带到男方，以便让男方家庭把男女双方生辰月日和男方全家人的生肖写给卜日师择出和床、双方开剪、结婚的日期，以及应注意属何生肖的需要回避等。

分丸：在结婚前一两个月，男女双方都要请一些老妇女搓米丸，大小象鱼眼睛一样，然后煮甜丸仔汤送给双方各自的亲戚，特别是各自的外祖父母家，数量要多一些。甜丸仔汤要掺一些染成红色的丸子，以承吉利。

和床、开剪（开脚刀）：这两个仪式是在结婚前五六天举

行的，日期和时辰要由卜日师择出。和床是把床架和床板安装好就位，开剪（开脚刀）是男女双方都在卜日师择出的日期各自举行。现在，男女双方结婚时穿的新衣服都是由缝纫师傅做好，但在领下粘一小块布。先把新衣服放在各自祖先的灵位前烧香点烛，然后把那小块布剪掉，再烧金纸放鞭炮。

拜公妈：在结婚前一天，男方要拿一小桶甜红丸汤和一个果盆到外祖父母家，祭拜祖先。

安床：结婚前晚，在新婚用床的脚底（四个或八个），各压一迭金纸和两个硬币，又在床上四角各放上人民币两元。然后在房里点香烛、烧金纸。这些都由牵新娘的去办。当夜，要请一个男孩和男方同睡，俗称“滚铺”，以象征婚后可以生男儿。

上（梳）头：结婚当天，男女双方都要举行这仪式。男方是在天未大亮时举行，女方则是在中午要到男家时才举行。上（梳）头是在大厅中祖先灵位前置一长桌，上面放着梳妆台。新郎坐在桌前，由牵新娘的代为梳头，还要一个男孩子为他梳三下木梳、两下虱篦，这时，牵新娘的嘴中要念：“三下木梳，二下虱篦，生子生孙一大阵。”祝福婚后多生贵子。

结婚：当天下午，新娘由女伴（朋友）陪同到男家。当新娘脚一走出娘家门，就把上头时手中拿的摺扇子往背后丢下。面后，男家听说新娘来了，就由牵新娘的拿一把纸雨伞在门外等待，把新娘牵入新房（洞房）里，然后叫新郎进门，双双吃下分为两碗的120粒红丸仔汤；牵新娘的要念一好词句，表示对新郎新娘的祝福。随后，新房外大厅开始宴请女客，要由新郎在主桌上先举一次筷子，放完鞭炮，客人才动筷吃菜。

吃茶、插花：这是新娘与新郎家人、众亲戚相识的仪式。当大厅宴席吃完后，牵新娘的先带领翁姑倒退进新房，坐在床

沿上让新娘敬茶，随后，新娘还要敬男家中的兄、嫂、弟、妹等，接下去，是敬众亲戚；此外，按大小顺序，还要给女客每人插一朵花。敬茶完毕，每人要送一个红包给新娘，称为“答赠”。

闹洞房：俗称“吵新娘”。结婚当天晚上，要宴请男方客人。散宴后，众亲友便闹洞房。一般是客人要求新娘请烟请茶，要求新郎和新娘合做游戏节目，尽欢而散。

返厝、请会亲：俗称“请女婿”。返厝即回娘家。在婚后的第七天，天还未亮，新娘便回娘家去，到晚上再回夫家。第八天，仍是天还未亮再回娘家，俗称“重行”，到晚上再回夫家。请会亲是在第七天晚上，也可以延期到以后。请会亲时，女婿要送1篮饼和40元的礼钱，俗称“结衫带”。又要送200元，俗称“送桌钱”。同时要两三个朋友一同去岳父母家。头回去称“吃鸡蛋”，即岳父母备办三四碗鸡蛋放在厅口的桌上，女婿及同伴入门后先把鸡蛋碗边的筷子拿起交叉放在碗上便出门，不能开口说话。要等众客人基本入席了，女婿和同伴们才进门对位入座。女婿第一天晚上是坐主位（大位），第二天晚上仍做主人。这两个晚上，女婿要早一点到，请客人烟茶，当招待员，但入席时仍坐主人位，要为客人斟酒。到第三天晚上，女婿就可随便。

落灶脚（下厨房）：在结婚后第九天一早，牵新娘的人带新娘探井、扛水、摸鼎灶等，每做一个动作，牵新娘的人口中要念些好词句。

从以上整个婚前和结婚活动看，牵新娘的人象是向导。她需具备以下条件：一是丈夫健在，二是有男孩子，三是有点威望，懂事，四是不属虎。

结婚这一天，不管是中午请女客席，还是晚上请男客席，

开宴前和结束前，都得放鞭炮，宴席的头一碗和最后一碗，都需要圆形的东西，俗称头圆尾圆，意思是能圆满，和好到老。<sup>⑥</sup>

总之，崇武城内的婚俗，与惠安及福建省大部分地区类似，而不同于城外郊区的长住娘家习俗。

### 三、解放初的长住娘家婚俗

在惠安东部的一些地区，包括崇武城外郊区，在解放前后存在长住娘家的特殊婚俗，与上述崇武城内的婚俗不一样。据林惠祥教授调查，解放初长住娘家情况如下：

长住娘家的特征，可以解放初瑞东乡（在第二区）为例说明如下：妇女嫁后三日即回娘家长住，只有逢年过节方到夫家暂住。以后如怀孕，方可长住夫家。俗称长住娘家的媳妇为“不欠债的”，住夫家为“欠债的”。住娘家的时间，至少两三年，五六年的非常之多，七八年的也不少，有到一二十年的，实例如下：北坑廖晚生娶妻至1951年有五年，妻姓卢，是许山人，每年来夫家不上十次，每次不上三日，这是其叔母说的。廖厝的何耀堂之兄耀祖自13岁娶妻，妻也是13岁，是乘祖父丧娶的，至1951年已23岁，妻极少来夫家，因母家田多需工，至今未生育，逢时节才来夫家。廖厝廖珍生娶妻五六年不来夫家，珍生另找外地女子，其妻家人来问罪，打伤其母的头。其后珍生外出参军，政府使人送离婚书给他家，其妻乃悔悟，遂来夫家。此外，当地住娘家过十年的不少，如南埔人陈成全娶妻十二年，妻极少来夫家。南埔陈乌绢嫁后十余年不到夫家。下乡人许绸嫁后住娘家十余年。赤埕下人庄衬住娘家十三年。下乡人卢焕文妻住娘家十二年。下乡卢怜22岁嫁，1951

年已37岁，尚未到夫家。祠堂妇女卢甜住娘家十余年。前坑妇女李算是妇女代表，也住娘家十二年。和弄村妇女黄秀十余年。最长也有达到二十年以上的，如坑尾许猫室二十余年，湖边妇女柳呵，嫁后二十余年才怀孕回夫家。

长住娘家的妇女，如到夫家，都很短促，常于傍晚才到，次早即速离开夫家，因此怀孕极难。偶然有幸而怀孕生子的，又不得生在娘家，必须连夜赶到夫家，因此有生于路中的。妇女因罕到夫家，且到夫家时只是夜间相会，故常互不相识。曾有某人夫妇结婚后多年，有一次到涂寨乡做买卖，互不相识，由别人告知，方才知。有些地方妇女偶然到夫家时也不得和丈夫同睡。如有和丈夫同睡的，便会引起娘家的女伴讥笑，这种风俗在古山等村最盛。以前曾有一妇女与丈夫亲爱，回娘家后在上山割草时，被女伴编一支歌来讥笑她，她便自杀，这支歌如下：

“头壳（头）倚遮风（床边木板），烂头髻（髻）。

巴脊（背）倚铺板（床板），烂三空（孔）。脚川（屁股）坐床圩（床缘），烂三年。”

妇女又有编成保甲来互相监督，不准和丈夫亲爱的。又有选连长的，有一位连长曾自杀。

在崇武郊区，已婚妇女一年到夫家只三天，在港墘村有一妇女结婚十四年，到夫家只四次。妇女因为长住娘家成为惯例，虽有些夫妻感情不坏的也不敢住夫家。而长住娘家的，终身无靠，又不是结局，因此感觉人生痛苦，悲观消极，至于轻身自杀者很多，甚至于互相招引，集体自杀。这种不良风俗在解放前旧社会里非常流行，到解放后还有存在，甚至妇女干部也不能避免。1951年新婚姻法颁布后，党和政府提倡反对长住娘家的风俗，比以前有了改变，但还未能绝迹。

厦门大学人类博物馆技术员、惠安县人曾其昌说：“惠安妇女年节到夫家时，白日只访女伴，天黑方入房，天未明即出。妇女头戴黑巾，下垂至面，男人不能见其面，故有夫妇数年尚未能认识的。有一次某人结婚已八年，有一日在涂寨坡晒谷物，遇其妻不相识，经别人告知方认识。”厦门大学图书馆员、惠安人蔡振华的妻王有也深受这种风俗的妨碍，结婚后未得同居。有一次蔡妻未蔡家，晚间到房中，房外即有人偷听、喧哗，其妻急出门回娘家去。后来蔡到厦门大学任职，岳母才特别送其妻到厦门来与蔡同居。蔡振华说：“惠安县缠足的乡多无长住娘家俗，不缠足的乡方有。这种风俗流行在惠安东部一带。”

《福建日报》1952年5月13日一篇介绍惠安长住娘家风俗的文章说：“结婚后，只有结婚的头三天可在丈夫家里住，以后只有逢年过节才许回到夫家住一天。这样，一直要到怀孕临产时，方能长住夫家。个别地区的妇女回夫家时，还得用块布遮着脸，到晚上熄灯后才能去掉。第二天天亮又得跑回娘家。”

“一到农忙季节，娘家的田要种，同时还要到夫家去打短工或帮工，在夫家工作时，白天去，晚上回，劳动象牛马，吃的是地瓜渣。”因此，妇女们常常相约自杀，惠安女劳动模范王淑鸾就曾因此想自杀过三次，她说：“农忙时要到夫家做工，但晚上又不能住在夫家，路远的只有坐在门槛上等待天亮。一天辛苦得不到休息。因为悲叹命苦，姐妹们往往成群相聚大哭，共同宣誓去自杀。”“妇女集体自杀事件在解放后仍然存在。1949年10月到1950年8月间的不完全统计，全县妇女自杀的还有122人。”集体自杀的风俗开始于清朝末年，自杀的妇女成群跳潭跳海。最严重的是三区，在解放前曾严重到平均每日一人自杀。解放后因实行新婚姻法，自杀已得到有效的制止。



在《1951年12月晋江专区婚姻法执行情况检查组的报告》和《1952年10月惠安县贯彻婚姻法工作总结》中，也记载了下述有关惠东长住娘家的婚俗及事实：

“婚姻不自由，妇女便消极抵抗而长住娘家。常在结婚后三两天就回娘家，在年节或农忙时即勉强到夫家去一下，有的早去晚回，有的今晚去明早回。去时面上盖上乌巾（黑布），熄灯后即放下，因此才有夫妻结婚后数年尚互不认识的奇事。如第三区延寿乡小坑黄村张王水，结婚七年了，而不识其妻。甚至有的妇女回夫家时与他人睡，不愿与丈夫同床，天稍亮即赶回娘家，向同伴们诉苦。如三区南尾村王右与其丈夫结婚十二年，从未与其丈夫同睡过。因此相沿成俗，变为一种恶习，如果谁与丈夫同床，其女伴就孤立她，称她‘臭人’，致使有个别感情并不坏的夫妻也受其影响，妻子不敢常住夫家。更有甚者，在1944年前，三区大坑黄村有一妇女名为追姑，与丈夫感情不好，而回娘家组织‘长住娘家妇女会’，每一人入会，须缴白银五元及鳊鱼十斤，作为会费，晚上集中睡，谁欲回夫家，须经批准，同时，回去时要保证不与丈夫同床，回来时尚须汇报。因此，许多妇女结婚后数年尚是处女，生活苦闷而宣誓去自杀。有妇女张妹、林镜、张梅等三人，就因对婚姻不满而加入该会，结果集体跳潭而死。（该会解放前因追姑死而解散。）”

“五区（按即今崇武镇郊区）港墘乡张跳宝结婚已6年，妻子到他家只有9天，彼此互不认识。有一次，张跳宝上街买葡萄，而卖葡萄的正是其妻，然而互不认识。据四区前内乡调查结果：757人的已婚妇女都住过娘家，其中长住娘家过20年以上有5人，10年以上有41人，6年以上有216人，5年以上有351人。”

“长住娘家造成了不良后果：（1）男女关系不正常，因此婚姻问题特别严重，解放后到现在（1952年）提出解决婚姻问题、家庭纠纷问题就有五千多条。（2）造成男子狂嫖滥赌，弄得家破人亡，如崇武及小岞四区等地渔民有百分之八十以上因老婆长住娘家而不能过着幸福生活，思妻苦闷，狂嫖一场，因而染上梅毒，严重影响本人及后代的健康。（3）减少后一代的繁殖，如四区前内村三十八名民兵结婚都在五年以上，但一共只生五个孩子。（4）由于长住娘家，夫妇感情不正常，加上夫权统治思想严重，妇女在家中都没有地位，她们在生活上精神上都不能得到安慰，加上其他原因，便感到生不如死，解放前妇女三五成群地集体自杀，造成妇女大量死亡。（5）许多男子因婚后妻子长住娘家而生活消沉，如三区小坑黄村张玉成本系勤劳农民，人人称赞，1940年婚后，老婆8年不到其家，感到没有前途，乃尽将财产卖光，喝、嫖、吸鸦片，到现在非常穷苦。”

“封建婚姻迫死人，妇女婚姻不能自立，婚后夫妇感情不好而长住娘家，加以受封建思想影响，对婚姻问题不满而不敢向人家讲，更不敢提出离婚，终日自己苦闷，有时聚集同伴互相诉说自己的苦水，就相引自杀。常有3、5、7人集体自杀，如十一区的王孙乡、六区的屿头乡及三区的彭城、延寿等四乡，在解放后至新婚姻法颁布时，自杀者有42人。……三区流行如此歌谣：‘在生死，多人看，较好大福送上山。’意思说自杀了有很多人去看，比年纪50多岁以上的老人死后子孙送葬还热闹。”

“一般企图自杀的妇女不论生活和行动都显出反常，其自杀前后主要特征：（1）忧头苦面，态度颓丧。（2）伪装欢乐，喜笑不自然。（3）行动诡秘，几个姐妹伴经常在一起，与他人

不相往来，不参加任何社会活动。(4)大吃大喝。(5)买镜子、梳子等装饰工具。(6)自杀集团都要照相留作纪念。”<sup>⑥</sup>

以上材料，反映了包括崇武城外郊区在内的惠东部分地区解放前长住娘家婚俗情况。1951年冬，笔者在惠安县山霞乡、崇武西华、张坂乡参加土改，也看到在婚姻法贯彻前长住娘家婚俗的特点及弊害，也碰到妇女集体跳潭自杀惨景。但是，随着婚姻法的宣传贯彻及社会进步，长住娘家婚俗已起了变化，下面以崇武城外郊区五峰（山区）、港墘（渔港）为例，说明长住娘家婚俗的现状。

#### 四、五峰和港墘的长住娘家婚俗

崇武城外郊区的前垵、霞西、龙西、溪底、五峰、港墘、大岞等7村，还保留着长住娘家婚俗，与崇武城内婚俗不同。现以五峰和港墘为例，根据近年调查资料列述如下。

五峰村位于崇武城西北两公里处，现有峰前、峰后、峰东和峰上4个自然村。在833户、3695人口中，主要姓氏是蒋（1030人）、张（290人）、杨（279人）、陈（215人）、王（128人）、蔡（190人）、李（77人）。根据族谱和口述材料：蒋姓祖上来自安徽凤阳府寿县（今安徽寿县），原来是以养鸭为业，后才向李姓学习石雕工艺。张姓自东岭张坑迁入，部分与崇武、港墘张姓同出一源，原为渔民，后改学石工。其他各姓也传说来自省内外各地汉人。据1986年统计，全村总耕地面积1568亩，人均不到0.42亩。男子都是石匠，妇女负责农业（全村劳力1357人，其中男756人，女601人）。

五峰村男女结婚没有固定的通婚社区，较多与邻近本村的郊区村子通婚。现在，同姓不婚的信条已被打破。他们还保留

长住娘家的婚俗，且由此产生早订婚、早结婚的现象，小孩在三四岁、五六岁就订婚，甚至在襁褓之中即已由家长议定婚嫁；到十五六岁就结婚。他们认为，长住娘家风俗，一住就是七八年十几年，早婚是一种对策。由于早婚，结婚时没有达到法定年龄，所以当地人称结婚为“偷娶某（妻）”。在择偶时，男方要求女方贤慧，认为人品是最重要的标准。而女方要求男方的人品、能力、技术，对于男家的财产状况一般不太重视。现在结婚需要一大笔费用，仅男方付给女方的聘礼就要3000至4000元，外加一条八股甚至更多股的银裤带（约值1000多元），一枚金戒指（至少三钱重，1000多元）。连同订婚时的“压定”钱，逢年过节男方给女方的“节银”，结婚用的家具，以及宴请客人费用，合起来高达一万元左右。

五峰妇女在婚后仍沿长住娘家习俗，村里户籍记录上有很多妇女在婚姻一栏写着“已婚”，但户口仍未迁出；同样，很多男子标明“已婚”，却没有妻子前来落户的记载。当地妇女在结婚后的第四天即赶回娘家，从此只有逢年过节时才偶尔到夫家去。即使回到丈夫家里，也不与丈夫同房，而是与小姑住在一起，当地戏称为“站岗”。在每年春节的初一至初三，已婚妇女一定得回夫家去，否则会遭人闲话。一些与丈夫感情不好的妇女，过年时不能居于娘家，又不愿到夫家去，只好栖身于尼姑庵。长住娘家的妇女，只有到怀孕生孩子时，方可到夫家长住。一般长住娘家的时间是五六年、七八年，少数有长达十几年的。但是，当一个妇女年龄达26—28岁时，若再长住娘家不去夫家，就会遭受来自娘家的压力，不去也得去。还有一种解决办法是：夫家花钱去买一个小孩，当做他们的儿子，女的便可到夫家。有些感情好的夫妇，常采用这种办法，结束女方长住娘家的日子，提早回到夫家。由此可见，长住娘家的婚

俗也处于发展变化中。

港墘村位于崇武城东部约三公里的半岛延伸部分，东南与大岞村相连，两村均为渔港。港墘包括港墘、田北、西堡三个自然村。居民以渔业为主，有1034户，农业只268户。男子是渔业生产的劳动者，妇女是农业生产的主要劳动者，兼作饲养、买卖、建筑、运输、织网及家务等。居民以张姓为多（占全村人口86%），祖先住浙江绍兴，后迁崇武，再自崇武、南日岛迁入。李姓是港墘开基祖，是自惠安北门外东井迁来。其他各姓均自省内外迁入，都是汉人。

港墘村仍保留长住娘家婚俗。男女结婚前后的过程是：家长通过亲朋好友在本村或附近村子替自己的孩子找对象。当双方家长同意后，将女方出生的年月时辰在红纸上用楷书写“坤造某年某月某日某时瑞生”几个字，由媒人送到男家。同样，男方的生辰八字也在红纸上用楷书写“乾造某年某月某日某时瑞生”交到女方家里。双方都将此放在神佛或灶君爷香炉底，如三天内双方家中不出现打破碗碟或其他意外事故，就算是神许。接着还要请算命先生算八字，看男女双方会不会相克，如不相克就算合婚。

合婚后，就送订。男女双方互赠礼物，男方要给女方若干订金，订金数目应含有8字和2字，意为“八字”，从前多为8元2角，现在则为82元、282元不等。男方还要分赠给同房的各家各户以金光豆、饼干、糖果等。女方要回送缘钱（一种铅制的小圆形钱币，闽南话铅与缘谐音，取其有缘吉祥之意）、纸糊的春花、红丝线（意为缠、联结）、芋头（闽南话芋音与围拢、聚集意同）、金光豆、线面、红糖（意为甜蜜）、发酵粉（意为发家）、红枣、饼干、方糕、白曲和冬瓜糖等，送这些礼物时要将缘钱撒于男家屋内、水缸内，以象征两家有缘，

将来会和陆幸福。以上送订仪式，实际上就是订婚礼。

准备结婚时，男方要托媒人送聘金给女方，过去只需80元，现在聘金要包括金戒指一枚（重两钱半）、银手镯一副、银裤带一条（重一斤半）、黑色衣服一套。这些东西要值2000元左右，另外再加上现金1522元或1582元，全部共需4000元左右。结婚的喜期由卜日师算定。过去还要分丸，现已改用肉饼代替，分给自家亲戚每家两块肉饼。

结婚前几天，举行和床与开剪仪式，也有在结婚当天才进行的。这是根据日子的吉利而定。和床就是把床安置好，在床脚下压上八块砖，每只床脚垫着金纸和两分硬币。安床时，还要烧三柱香和金纸。开剪在从前，是起剪制作结婚用的衣服、鞋袜、帽子等，现在已由专门的裁缝师傅制作，但裁缝师傅会特意在领子处留下一块“开领”布，让牵新娘的人“开剪刀”，象征性地剪一下。这一仪式应在祖厝内进行，剪时也要烧金纸。仪式中牵新娘的，要求生辰八字与新娘相合，年纪不限，但其丈夫应健在，生辰以属龙的最好，属虎的不行，同村、同房的都可以，均需女性。在仪式中还包括“筛衣服”，即置一套衣服鞋袜于筛子上筛，下生风炉，由男的先筛进三下，再向外筛三下，女的则由牵新娘的代劳，方向则相反。紧接着是“上头”仪式，地点仍在祖厝内，男的由“请出轿”（5至8岁小男孩）为新郎梳三下头发；女的则由姑嫂帮梳三下头发，还要“绞面”，即用细线粘白粉把脸上的汗毛绞掉，又将眉毛绞细修整。“上头”后的男子睡在新床上，一定要请一小男孩同睡到结婚，称为“滚铺”，以求早生男孩。

结婚之日，应“人未到，缘先到”，由媒人在前面撒“缘钱”。现在新娘不乘轿，多数是步行到男家，男的也不用出门迎接。媒人在前面走，新娘及十几位女伴跟在后面。女伴们帮

助带录音机、缝纫机、自行车、电视机等。午宴后，这些女客便回去。“牵新娘”者要拿两碗共120粒丸子给新郎新娘吃，但不能都吃完，要留一些置床下，120天以后才收起。晚餐宴请男方客人。饭后新娘奉茶请客人，与客人认识。

婚后的第三天一早，要到祖厝烧金，拜“公妈”（祖宗），从前应有甜丸，今则改为糖果和烧金。这天上午，由新娘奉茶给男方家里人，为婆婆插花，送一条围巾给公公。此外，再给每人两方（一方五块）饼。随后，新娘与娘家来的女伴一同回家。到傍晚，男家的女性再去女家接回新娘，回来时要“探井”，意为熟悉周围环境。第四天上午再回娘家，傍晚再回到夫家。第五天上午回娘家后，就开始了长住娘家的生活。也有人在第四、六或八天晚上，再回夫家过两夜，但一般都是几个月后才到夫家帮忙生产。年纪小的，更少到夫家；年纪越大，回夫家的次数就越多，如逢年终的除夕，妻子都应回到夫家，到春节初二日才回娘家。此后，要一直到生育孩子才永久性地定居夫家。

港墘的长住娘家婚俗，比起50年代初，已有了变化的趋势，具体表现在：

第一，住娘家的时间已缩短，由50年代初的“至少二三年，五六年的非常之多，七八年的也不少，有到一二十年的”。现在，已经绝少有长达一二十年的，就是七八年的也少见，大多数都在五六年以下。过去妇女长期无法与丈夫相处而患上癩病，现在也很少。过去是生育前不会落籍夫家，现在无论生孩子与否，到24—25岁，就迁到夫家居住，再也不会有人议论。感情较好的，搬到夫家的时间就更早。现在港墘姐妹组织已不如过去严密，仅是一种自发性的友好同伴的结合。过去常见的婚后夫妻尚不认识的现象也没有了，现在多数人在婚前就已经

认识，并有一定的了解。

第二，青年人对传统习惯不满并敢于挑战。男子在挑选对象时，会提出自己的意见，如果不合心意，有的也敢于反对。有的男青年因经常外出做工，见识较多，较为开放，他们穿着时髦，不少人好跳现代舞。有的甚至与女友同去看电影，有的给女方写求爱信，甚至晚上与女友到大岙海滨沙滩上散步。这些在过去都是不可想象的。女子在观念上也有了更新。据对港口乾村夜校六位已婚女青年调查，她们认为在20—21岁（虚岁）结婚为好，能晚一些更好。她们认为结婚是一生中大事，应持十分慎重态度，在婚前对男方应有一定的了解，她们比过去的女子更有主见，更有主动权。

第三，由于文化教育的普及提高，受过教育的人比其他人更开朗，更能掌握婚姻自主权。他们虽然有时也去相命、拜神抽签，但不象老一辈人那样迷信。男子找对象，也喜欢自己找，而不是象过去一味地依靠媒人。他们对父母的意见，一般是尊重，但也敢于反对。青年中读过中学的，已较多自由恋爱，他们也向往现代生活方式，喜欢用一些化装品，包括涂红指甲。最重要的，他们并不认为以死来抗争的办法可取，而认为应该用斗争来改变自己的命运。因此，如能为他们解决现实生活中面临的一些问题（如教育、职业、经济等），他们就能较快改变自身的环境，冲破传统习惯的束缚，过上更加幸福、美满的生活。<sup>⑦</sup>

综上所述，我们知道，所谓惠东女存在长住娘家风俗，仅是惠东部分地区的现象。就以崇武城内外来看，也只城外郊区有长住娘家婚俗。随着时间的推移，社会的发展，现在长住娘家婚俗已有了变化和改进。



## 注 释:

- ① 林惠祥:《论长住娘家风俗的起源及母系制到父系制的过渡》,《厦门大学学报》社会科学版1962年第4期。
- ② 林瑞峰:《惠安沿海异服之人族属初探》,《薯花》1983年第2期。  
陈国华:《惠东女族源初探》,《泉州学刊》1986年第4期。
- ③ 陈国强:《福建惠安崇武的人类学考察》,《福建学刊》1988年第5期。
- ④ 陈国强:《福建惠安崇武的衣饰与族属初探》,《厦门大学学报》社会科学版1989年第2期。
- ⑤ 参阅厦门大学人类学系、惠安县地方志办公室:《惠安崇武人类学调查报告》上册,1987年9月油印本。
- ⑥ 同①。
- ⑦ 参阅厦门大学人类学系、惠安县地方志办公室:《惠安崇武人类学调查报告》下册,1987年9月油印本。

## 妈祖信仰的民俗学调查

陈国强 周立方

妈祖信仰起源于福建莆田，后来传播到闽台各地，成为闽台人民的主要宗教信仰，也成为闽台文化的重要组成部分。此外，妈祖信仰还传播到大陆沿海各地，甚至到东南亚各国，以及世界各国。

妈祖是一个从人到神的民间神祇，她姓林名默，诞生于宋建隆元年（960）3月23日。父亲林愿（一说名惟愿），宋初官都巡检，母亲王氏，有一男（名洪毅）、六女。林默是这家庭中最小的女儿。从林默出生，到她在雍熙四年（987）9月初9日逝世止，在短短的27年中（虚岁28岁），民间充满了对她崇敬的传说故事。

林默在世时，由于她精研医理，为人治病；性情和顺，热心助人；熟悉水性，拯救海难；预测天气，指导航海；因此，人们称她为“神女”、“龙女”。在她逝世后，由于她屡次被民间传说显圣，尤其拯救遭遇海难、海盗的商船、渔舟，被人尊称为妈祖、娘妈（这是闽台人民对女性的最高尊称）。人们将妈祖当作海神，历代皇帝也多次赐封她为夫人、天妃、天后、天上圣母。现在，闽台人民将妈祖不仅仅作为海神，而且当作“海峡女神”。妈祖成了一切阶层、一切职业人民崇拜的民间神祇，同时还成了沟通海峡两岸骨肉同胞的一道友好桥梁。

我们在研究有关妈祖信仰的民俗学材料后，还亲自到莆田湄洲祖庙、港里祖祠、文峰宫、清风岭天妃宫等地调查，广泛和各阶层人民接触，搜集有关妈祖信仰的民俗学素材。下面介绍有关一些材料。

## 一、妈祖生前的民间传说

在妈祖林默一生短促的28年中，民间保留有不少传说，主要有：默娘出世，窥井得道，神姑镇魔，撒筷救商，伏机救父，湄屿升天，海峡女神等。

默娘出世：传说五代闽王时，福建沿海海妖作怪，荼毒生灵。居住在莆田贤良港的都巡检官林愿（惟憲）之妻王氏，日日焚香化纸祷告上苍，她的诚心终于感动了大慈大悲的观音菩萨。一天，王氏在厅堂烧香，突然入睡作梦，见观音手托仙盘，说：“你家行善积德，今赐胎丸一粒，服之，当得慈济之身。”王氏醒来，不久便觉怀孕。宋太祖建隆元年（960）8月23日，王氏感到腹震，比过去生一男五女难受。突然，一道红光闪入室内，把整个房间照得又红又亮，并且香气四溢。左邻右舍，也都看到红光，闻到香气。这时，四周隆隆作响，王氏生下了一个女婴。这个女婴生下来后，不啼不哭，默然异常，直至弥月。因此，王氏就给女婴取名“默”。这个女婴就是妈祖。

窥井得道：默娘从小聪明伶俐，读书识礼，常到观音亭前眺望大海，观赏天象，故从小便能辨认星宿，熟悉潮汛。有一天，默娘在附近散步，和女伴们在水井中映面梳妆。忽然，井中传来一阵美妙音乐，接着有一班仙官冉冉升起，领头的手托一个匣子，内装铜符。其他女伴都惊骇跑开，默娘大胆地把匣

子铜符带回房里，一看铜符上有密密麻麻的字，原来是观音赐给她的镇妖解难的仙法。默娘非常欢喜，就认真学习，并试验几次，果然都能为百姓解救苦难。有一次，瘟疫流行，天旱不雨，乡人大多病倒，默娘按照“铜符”仙法，告诉乡人到沼泽地取“菖蒲九节”，“御符一片”，煎汤服用，结果患者果得康复，瘟疫也得到制止。接着，乡人又按所指点地方去挖“泉眼”，不久，果然有清冽泉水涌出，解除苦旱。乡人感谢默娘功德，尊称她为“仙姑”。

神姑镇魔：有一年初秋，父亲带着哥哥乘船应诏北上出任。默娘送走父兄后，观看铜符，大吃一惊，原来海怪晏公派出千里眼、万里耳二怪，在海上兴风作浪，这三魔怪多次发起海难，使渔民海商葬身海底，她决心前往镇魔救亲。她乘坐小舟，直向大海驶去，狂风恶浪几乎把小舟吞没。突然，一声巨响，千里眼和万里耳两怪露出狰狞面目，默娘就把两片铜符抛出，顿时风平浪静，两怪被歼。接着，一个巨浪卷来，把她抛倒在船舱中，海怪晏公凶恶地站在海面上，对着默娘狰狞怪笑。在这危急时候，忽然天空一片彩练飞舞，观音菩萨派遣金童玉女擒住海怪晏公。默娘见此情景，赶忙叩谢观音菩萨帮助除了海怪，双手合掌，虔诚地拜了三拜。这时，海波不兴，天水一色，白鹭纷飞，艳阳普照。她知道海怪已除，父兄可平安航行，便回转到贤良港。

撒筷救商：自从默娘降服海怪以后，她的名字和事迹传播四方，人们都称她为“通圣灵女”，四面八方的人，凡有疑难之事，均来请她帮助。贤良港一带，也很繁荣，各地商船，纷集于此。这年初春，有艘自浙江到闽南的商船，途经湄洲湾，因潮雾弥漫，不慎触礁。船上人员哀号呼救，哭声震天。这时，默娘正在观音亭烧香，听说商船遇难，立即步回房里摆起

香案，口中念念有词，再拿起一捆筷子，点上丹红，急急来到海边，站在海滨的高耸礁石上，把点丹红的筷子撒下海里。顿时，这些筷子变成无数根大杉木，傍靠漏船。不久，大杉镇住波涛，风浪渐息。漏船因有大杉依附，平稳如初。船上人员立即整理舟楫，堵塞触礁漏处，驶靠岸边。船上商人和船员正相庆脱险，突然海面上大杉不知去向，大家十分诧异。后来，到岸上访问乡人，才知道是神姑施法撒筷救助，大家非常感激。

伏机救父：默娘15岁时，不仅能为人治病，且常渡海至湄洲岛，救助海上遇险船舶。这一年9月的一天，父亲与哥哥乘船向北，出发后不久，气候突变，风起云涌，波浪滔天，父亲和哥哥所乘两船，在波涛中颠簸，至为危急。这时，默娘正在家里织机上织布，忽然间闭起眼睛，神色有异。她双手持梭子，足踏紧机轴，形状似在挟带什么东西。这时候，母亲感觉到她的样子特别，以为她打瞌睡，就把她叫醒，醒来时梭子坠地，默娘说：“父亲得救了，但哥哥歿矣！”母亲弄清是怎么回事。不久，父亲脱险归来，说他们两船在风涛中有几次要沉船，后来，似有种力量主舵使两船互相靠近，最后，父亲的船只脱险，而哥哥的船舵折断致沉没，哥哥也没入海中。第二天，默娘与母亲、嫂嫂驾船到海上，寻得哥哥尸体，载回贤良港安葬。乡人听说默娘在织机上，救助遇到风涛的父亲，都说不愧是“神姑”。

湄屿升天：宋雍熙四年（987）9月初8日，默娘整整睡了一天一夜，醒后对母亲和五个姐姐说：“近来我心性好静，明日乃重阳佳节，我拟登高远望，不便与诸位姐姐同行，请见谅。”大家不以为意。第二天，海天一色，天气晴朗，默娘起床梳洗后，乘船来到湄洲，空中有朵彩云紧随小船，天上隐隐似有丝管鼓乐之声。默娘登岸走上湄峰，站在高处巨石上观

澜。这时，旭日东升，香气弥漫。忽然，有朵彩云从头顶飘到脚旁，托起默娘升上天去。金黄色的阳光照在海面上，好象是一条通往天上的金光大道。默娘踩着彩云边飞边上升，逐渐离开人间。乡人们都说：神姑回到天上去了。

海峡女神：默娘升天成仙后，经常给人示梦显灵，为民造福。乡人在尊敬中，便在她升天的地方立祠纪念，并雕塑她的遗像，供人敬奉香火。最早的祠庙，既简陋又狭小。有一次，有个名叫三宝的商人要用船运货到外地，但启行时船碇却拔不起来。三宝大惊，忙到湄屿询问乡人：“此处何神最灵？”乡人答说：“本地神女最显。”于是三宝来到默娘祠庙烧香许愿：“神若有灵，此香为证，若能保我平安航运经商，当加建庙宇，以答谢神功！”说罢，回到船上，船碇果然很轻快地拔起来。他一帆风顺，到东南亚一带经商，过了三年，大获巨利，回到湄洲岛，为答谢神女庇护之恩，特捐赠巨资，大建庙宇，称为“妈祖庙”。从此，凡海上商船渔舟，都尊奉默娘为妈祖、娘妈，把她看作海神、海峡女神。

## 二、妈祖千年来的神话与民俗

自从妈祖羽化升天后，有关她圣迹显灵、为民造福、拯救海难的传说很多，在一些文献记载中，也多有提及，现择几件简介于下。

千年来，有关妈祖海上显灵，拯救官兵的事迹，在文献上记载不少，现录明代二则：

明洪武七年（1374），泉州卫指挥周坐，率领数只战船在海上巡弋，当时正值黄昏，忽遇台风；为避风浪，周坐率战船到附近无名小岛避风，不料正好遇上退潮，战船搁浅，要等到

半夜才能涨潮。这里礁石错杂，潮水汹涌，危险之至。于是，船上人员一起跪在甲板上，哀号呼救，恳求神妃保佑。突然，四周沙沙作响，似涨潮之声。人们探头外望，果见船身浮起。周坐大喜，命令官兵起航，发现不远处有一团火，忽隐忽现，在黑暗好比照路明灯。周坐对众官兵说：“这定是妈祖显灵，神火引路，大家循神火开航。”于是，战船一艘跟一艘，照神火的指引，绕过一个又一个礁石，直到天亮，全部安全靠近岸边，避免了一场海难。事后，大家把这次避免海难功劳，都说成是妈祖显圣救护。

明宣德五年（1430），钦差太监杨洪率领大小船只30艘，满载彩瓷锦帛，分别赠送给东南亚各国。他们在海上航行了几个月。有一天，见远处出现一个小岛屿，靠近一瞧，岛上地面不平坦，满是各种新奇海产物。船上人员非常高兴，大家将船靠岸，登上小岛。这时，突然在小岛边缘，有一少女，身穿红衣绿裙，一头黑色秀发，皮肤洁白如玉，手提竹筐，似在捡拾海螺海贝。太监杨洪一见，心想在此茫茫大海，哪会有此妙龄少女，莫非是海妖水怪，装为少女迷人。他马上命令船队开航，让官兵迅速离开小岛。当船队刚刚掉转船头启航，回头一看，小岛已不知去向。杨洪和众官兵都大吃一惊，都说：“好奇呀！”“好险呀！”原来，这不是个小岛，而是巨鳌浮现，那妙龄少女，正是神妃妈祖，显灵救了杨洪和诸官兵性命。类似的记载很多，得救的官员，都奏明妈祖显灵救护之恩，历代皇帝也就屡次赐封妈祖。

千年来，也盛传历代帝王朝拜妈祖的传说。虽然这些传说不见于正史，但说明了人们对妈祖的高度尊崇。

在雍正年间（1723—1735），皇帝到江南巡察，有一天，途经莆田城，见文峰官前人山人海，便问路边一位老太太：

“此宫祭祀的是何神灵？”老太太告诉他：“今天三月廿三日，是妈祖的生日。此宫奉祀妈祖。”雍正帝胤禛听了，便决心去湄洲岛祖庙朝拜妈祖。他先到贤良港，因风浪大，便住祖祠一天。第二天，本已风平浪静，但当雍正帝一近海边，又突然波浪滔天。他站在海边，口中喃喃祈祝：“妈祖若有灵，保我上湄洲岛朝拜，定赐御笔，晋级褒封。”说罢，果然风平浪静，雍正帝顺利到湄洲祖庙朝拜。当天，他回到贤良港仍住在祖祠里。当地林姓头人林建统因为喝了厨子给皇帝准备的一碗人参汤，知道闯下大祸，以为必死无疑，但没有想到，雍正帝不仅免罪，还温和地问他：“贤良港现在有多少妈祖的后裔？”林建统惊恐未定，回答说有六七十人。雍正皇帝就抓起一把金豆，放在建统手里，说：“这些金豆，你就分给妈祖的子孙吧。”这个故事，一直流传到今日。

乾隆年间（1736—1795），有一年乾隆皇帝游江南来到福建，早先他已加封妈祖为“护国庇民妙灵昭应弘仁普济福佑群生天后”，这次他要亲自到湄洲祖庙进香游览。他带领一班人马，先到贤良港祖祠，题了缘金，赐了礼物后，准备乘船到湄洲。没想到，突然海上风起云涌，浪波滔滔，不能过渡，只得暂回贤良港住在祖祠中。有个帮助挑水的老百姓，因口干，就把厨房里一碗汤喝下去。厨师一见，大吃一惊，就把金碗抢过去，说：“你喝了皇帝的人参汤，罪该万死！”接着，重新冲一碗人参汤给乾隆帝喝。皇帝喝了，感到淡而无味，问了厨师，才了解被人误喝，他不但赐他免罪，还赐给一把金豆，要他分给乡亲，每户一双，每人一粒做留念，剩下赠送挑水的补养身体。第二天，乾隆皇帝顺利来到湄洲祖庙，才知昨天风浪滔滔，原来是海龙王带领水族来朝拜。他到祖庙参拜后，御笔题了“德孚广济”匾额，又写了一对楹联：“忠信涉波涛，周



历玉洲瑶岛，神明昭日月，指挥水伯天吴。”这则故事与上述雍正帝故事差不多，可能是后来传述误将一人事说成两人故事。

千年来，在莆田民间也保留不少有关妈祖的民俗，反映了妈祖信仰、妈祖文化的具体特点。妈祖生前为人民、特别为渔民作了许多好事，歿后被人立祠奉祀，视为神明。从此，有关妈祖的传说、记载相继产生，在民间广泛流传，并逐渐被民间吸收，演变成为民俗。

（一）诞辰禁捕：湄岛渔民，每逢3月23日前后数日内，不敢下海捕鱼或垂钓。这个习俗系因妈祖诞辰。据《妈祖显圣录》载：“东海多神怪，渔舟常溺。天后曰：‘此必是鬼怪为殃。’便命操舟鼓桨驰至海的中流。那时风日霁静，望见水族湊集，锦鳞彩甲，跳跃吐水沫，看见远处涛头，拥着一尊类似王子仪容的神，在天后面前鞠躬高呼，顿时水潮汹涌，舟中人怕得发抖不已。后说：‘不必怕。’即传示免迎，突然水色澄清，海不扬波，才知道是龙王来朝。以后凡天后诞辰，海中水族都集洲前庆贺。”据此，湄岛渔民在这几天内，不敢下海捕鱼垂钓，以示对妈祖的纪念。另据考察，三月二十三日前后数天，湄岛四周确有不少水族，游弋其中产卵。故这也是传说与天象的有趣巧合。

（二）半截红裤：湄岛妇女，主要是中老年妇女，常穿一条特殊的外裤，上半截为红色，下半截为黑色或蓝色。据说这是仿效妈祖的服式。据《妈祖显圣录》载：“路允迪出使高丽，道经东海……，见一神女隐桅杆，朱衣端坐。”又“至顺元年春，粮船七百八十只，由太平江路太仓刘家港开出海洋，遇风突起……官吏恳祷于神后，祷尚未完……恍见空中有朱衣拥翠盖，伫立舟前……，不多时，风平浪静。”这些记载都说

妈祖服朱衣，故湄岛妇女视为神圣而仿效。但妈祖是神明可穿全红，世人为俗人，所以只取一段红色。以此表示对妈祖的敬奉，也借此保平安。

（三）船帆发髻：湄岛妇女特别是中老年妇女，发型都是船帆型的，即在头的中后部，梳成一个高约十多厘米、半弧型竖起的形似船帆的发髻，梳法是：先把头发分成左、中、右三部分，再把中间部分头发梳成发髻，再梳左右鬓边，然后统一固定起来梳成船帆一样的髻。有时还在螺髻上插一枚缝衣针，针上坠一条红线，使发型更好看。据渔民介绍，妈祖生前也是梳成这种发式的，后人为了仿效妈祖，也就这样做，而形成习俗。梳成这种发型，除了表明自己是岛民外，也希望取得妈祖的庇护。

（四）筭筌问卜：莆田民间迷信，常用一对木制或竹制的半月形、一面平坦、一面隆起的法器——筭筌，向菩萨问卜。这种筭筌，相传也是来自妈祖。莆人说：有一位铸鼎工人来到湄岛铸鼎，连续三次难成，后来才发现是有个女孩站在旁边观看，工人认为不祥，要赶走她，女孩说：“走是可以的，但我要那烧红的铁砂。”工人满足了她的要求，女孩即用双手捧起烧红的铁砂回家，安然无恙。据说这位女孩便是小时妈祖。后来妈祖即是用这对冷却的铁砂——筭筌，与天界通话。后人仿效，成为民俗。

（五）悬挂菖蒲：端午节时，莆人必于大门上悬挂菖蒲，认为可以辟邪。此民俗也与妈祖有关。《妈祖显圣录》载：“有一年瘟疫盛行，莆田县官阖家病危，吏告诉县官，湄屿神姑法力广大……，县官斋戒亲往请敬……，天后念其素称仁慈，代为忏悔，取菖蒲九节……，令贴病者门首，煎蒲饮之，病者立痊。县官喜再生之赐，举家造门拜谢。自此神姑名彻全国。”此后，

民间认为菖蒲乃妈祖所赐，可以辟邪清灾，相继仿效悬挂，渐成当地民俗。

（六）香袋辟邪：莆田民间，父母常为儿女到宫庙索求香袋，俗称“香火”，供子女背挂，以保人身平安，不怕妖邪。这种香袋为布制，二寸方形，正面红色，中绣太极八卦，四角空隙处，绣有“湄洲祖庙”四字，四角边缘尖端，扎杂色绒线；背面为草绿色，正中绣红花一朵，并在三分之一处，加一块红色盖帷，上绣“天上圣母”四字，袋内能藏符咒或香灰，于正面边缘处扎一扣眼，以便穿线背挂。

（七）“九重米粿”：莆人在农历九月初九日，必蒸制“九重米粿”，即用米浆和料蒸制，先蒸第一层，然后再蒸第二层，连蒸九次，即成“九重米粿”。民间传说蒸“九重米粿”，因妈祖歿于九月初九日。《妈祖显圣录》载：“宋太宗四年丁亥，天后年二十八，秋九月八日，后对家人说：‘我爱清静，尘世所不乐居，明天是重阳日，我有登高的愿望，预告别朝。’家人都以为重九登高是例行的事，而不知道她是将仙去的。翌晨，……后白日飞升去了。”因此，莆人在重阳要蒸“九重米粿”，“九重”之名取自“九月初九”两九重复，故名九重。目的：一纪念妈祖升天，二祭祀，三作登高野游食品。

（八）泛槎挂席：莆地渔船出海，常在桅杆上挂一帆式草席，以保顺风，此俗也来自妈祖。据《妈祖显圣录》载：“天后想要渡江，适逢舟中篷桨不具备，船夫因风涛汹涌，不敢出行。”天后说：“没有关系，可用草席代替它。”叫人把草席挂在桅竿的末端，帆挂起来后船驶出海，有如鳧鸥的浮影。因“草席”（竹制）笨重不便，改用布制，上插“天上圣母”三角旗以为代替，这是从古代挂席演变来的。

（九）“尾晚元宵”：莆田元宵最早是初七晚，可是妈祖元宵节，则是这个月的最后一天，即29日晚或30日晚。为什么呢？据说元宵时民间多扎龙灯游戏，按莆俗，元宵过后，龙灯必须火化，让它升天，以保平安；如不火化，便成“孽龙”，危害生灵。但龙乃海中之王，谁能主持这一仪式呢，民间认为妈祖是海神，统领四海龙王，所以妈祖的元宵节定为本月最后一天，以便让全县的龙灯，集中起来统一烧掉，以免留下作乱，这就是妈祖元宵节在月底习俗的由来。

（十）装点“烛山”：莆人在妈祖元宵节那晚，不论是大宫小庙，都要装点“烛山”。所谓“烛山”即在天后宫的宫庙广场前，用铁或木头制成的高低不等的排架；在距排架一定距离的位置上，装上竹尖，以便插烛之用。这晚，信徒各献一对龙烛花烛，点燃其上，远看似一座烛山，象征妈祖海上显神光。事后，信徒自己记住点燃的位置，待烧至一二寸时，熄灭后带回家中继续点完，以求一年内神护平安。

（十一）龙舟挂彩：莆人在端午节常举行龙舟竞渡。与全国其他地方划龙船以纪念屈原不同，他们的龙舟上必附“天上圣母”旗，船上必附妈祖像。这是因为，龙为水中之王，而妈祖为海神，载着妈祖划龙舟，一驱邪，二保平安，三镇着龙舟，免生意外。

（十二）奇特祭品：妈祖祭品较奇特，一般除了常用的食物外，还备有面粉制作的“水族朝圣”三十盘，其中有鱼、虾、蟹、蚌等36种。涵江霞徐新宫祭祀妈祖时，要挂天文图、造船图，排海螺壳；忠门港里祖祠祭祀时，要安放帆船模型。这些奇特的祭品，都与海有关，所以祭妈祖，实际上也是祭海。

（十三）海上妈祖镜：民间传说妈祖成仙后，每逢出海护

航，都要站在镜前，梳妆打扮；有时，妈祖也从镜中，看看有没有海妖水怪，如果发现，就及时去讨伐。当信徒们为妈祖建梳妆楼时，妈祖就托梦要在梳妆楼内放置镜子，而海面上也有她的一面镜子。海面上的这面镜子原来是离湄洲岛不远的“赤屿”（礁）上的一块巨石，石面光滑，阳光照耀下会呈现不同颜色，真的象一面妈祖镜。

### 三、莆田妈祖庙诗签及信徒祈愿

湄洲祖庙和市区清风岭天后宫、东山文峰宫均有信徒抽签，过去据说有60支诗签，现在都是27支，只清风岭天后宫有28签，即“企筊”。信徒求诗签时，先烧香祈愿，向妈祖述说祈求内容，然后双手持筊连掷三次，凡一正一反为“圣”筊，二正为“阳”筊，二反为“阴”筊。根据三次筊的顺序决定是第几支签，再向庙内管理人员索看签诗，并询问凶吉祸福。东山文峰宫还有油印小条签诗，不附解言，供给信徒，但凶吉祸福仍由庙内管理人员解释。据清风岭天后宫和东山文峰宫的管理人员说：签诗均由湄洲祖庙抄来。但经校对，诗的顺序有一支不同，而在字句和文字上也有个别出入。

湄洲妈祖庙的签诗，是用毛笔抄在近方形白纸簿上，纸因年久烟熏已发黄，在封面上边，自右向左横写“湄洲祖庙”，再在中间自上而下竖写“天上圣母签杯”。签诗簿内每面抄一支，附有编号，共27支，现抄录几首签诗如下：

① 圣圣圣 中上

福如东海寿如山，君你何须问长江；

荣华富贵天注定，太白贵人守身边。

解曰：婚姻好，胎生男，风水吉，行人安，病人运深，小

病平安，老年寿满。

② 圣圣阳 上

宝镜团圆似明月，琴瑟和鸣畅我情。

婚姻总是天注定；一举状元登科名。

解曰：婚姻好，胎生男，风水吉，行人返，病人前缘，合登。

③ 圣阴圣 上

富贵总是天注定，五谷丰登胜常年；

共享太平无事日，含哺鼓乐禄尧天。

解曰：功名好，福禄好，讼事吉，生理兴，婚姻好，胎生男，风水吉，行人好，病人平安。

④ 阴圣圣 上

夫妇有意两相求，情意未通两地愁；

万事逢秋成大吉，姻缘夙世不须媒。

解曰：功名吉，福禄好，讼事好，婚姻好，胎生男，风水吉，生理兴，行人到，病人前缘，合登。

⑤ 圣阴阴 下

白虎出山欲伤人，误入罗网难脱身；

害人之心反害己，虫飞投火定丧身。

解曰：功名下，福禄空，讼事凶，生理失，婚不成，胎难养，风水空，行人险，病人过路神明，不救家先。

⑥ 圣阳阳 上

皇天降下紫薇星，阴邪退避得安宁；

二十八宿扶圣主，汉室江山再重兴。

解曰：功名上，福禄兴，讼事安，生理兴，婚姻好，胎双生，行人到，风水好……。

⑦ 阳阳阳 上

风平浪静可行舟，高歌畅饮鼓乐乐；

四时八节都清洁，十八学士登扬州。

解曰：功名好，福禄上，讼事和，生理兴，婚姻好，胎双生，风水吉，行人到，病人大命无妨。

⑧ 阳圣圣 上

太公家业八十秋，文王灭商是兴周；

安民定国太平世，万里江山尽君游。

解曰：功名上，福禄好，讼事安，生理兴，婚姻好 胎生男，风水吉，行人空，病人大命无妨。

⑨ 阳阳阴 下

一盏明灯对面照，一人有福再添油；

任你险处不见险，必有笑时别处来。

解曰：功名下，福禄无，讼事凶，生理失，婚不可，胎难养，风水空，行人宽，病人运深，求神可解。

⑩ 阳圣阳 上

释迦化身出好心，老君送下石麒麟；

真宗求得生小主，龙床帐内产圣人。

解曰：功名上，福禄有，讼事好，婚姻好，生理兴，风顺，胎生男，行人到，病人平安。

其他17支签的签诗内容大体相同，它们主要解答三类问题：一是功名、福禄、讼事、生意；二是婚姻、胎生、风水等婚丧大事；三是问行人、病人安危。据祖庙管理人员说，现在信徒由于职业不同，所询内容多与本人工作有关。但从所接触信徒祈愿看，什么内容都有。这大概和妈祖作为各阶层人民信奉的民间神祇有关。

#### 四、妈祖庙主要节日及活动

莆田的妈祖庙主要节日是农历正月15日元宵节、3月23日妈祖诞辰、9月初9日妈祖升天等三个节日。在节日前后几天，活动很多，包括妈祖出游、妈祖返娘家、烧香供祭、烧金纸放鞭炮等，非常热闹。

农历三月二十三日，是妈祖的诞辰，这一天，湄洲祖庙的妈祖要出游，莆田本地和福建、台湾各地妈祖庙的妈祖，要举行“回外家”（妈祖返娘家）的仪式，将妈祖神像送到港里祖祠和湄洲祖庙进香，烧香后才带回原来的妈祖庙。

在莆田，如逢到闰三月，就举行重庆，出游。因为妈祖生前原是林姓的女儿，因此，莆田人民就说妈祖出游是“娘妈回外家”，这与台胞说的“妈祖返娘家”的意思一样。在莆田人民中，这已成为谚语，意思是“稀罕的一趟”。从过去几十年看，只有1936年是闰三月，但却有例外——在1920年，因为城内文峰宫前大街发生火灾，人们在救火中，把文峰宫内妈祖神像移到市头下关帝庙去。结果，大火把宫门前一座“四世名臣”石碑坊烧毁，文峰宫却安然无恙，翌年神像回銮，出游全城，两天以后才进殿。但近年来，文峰宫都在每年妈祖诞辰前，请出妈祖神像游街，到湄洲祖庙“回外家”。

按照惯例，妈祖回外家时，在忠烈祠（林蕴祠堂）受到热烈的接待与欢迎。妈祖林默是唐九牧（郡州刺史）林蕴八世孙女，驻驾的忠孝堂是端州刺史林苇房的。1936年回外家，林姓族众在忠烈祠设驻驾筵接亲祖姑妈回娘家谒祖；端州房族也照例接待娘妈。两家族都张灯结彩，广开酒席。第一天，妈祖銮驾进忠烈祠谒祖，设宝座于蕴公像左斜首，族众男女老少焚香



拜谒，仪式非常隆重。当时已经立夏，因晚上下起雨来，把娘妈留在亲娘家，住了好多天，才又起驾到忠孝堂去。在娘家，妈祖堂皇高坐，两旁挂着明朝凤冠霞帔命妇服装的画像四幅作陪。两旁贴一副红联：“采南涧芋奠于宗室，进东山酒酌彼我姑。”这幅红联据说是乾隆时进士林炳麟撰写的。在整个妈祖出游仪式中，仪仗全由少女妆扮抬阁，珠光宝气，满街闹腾，非常热闹。

近几年来，在妈祖诞辰的十天内，莆田市文峰宫和清风岭天妃宫的妈祖神像，也坐驾游街到港里祖祠和湄洲祖庙。1989年4月21日（农历3月16日），我们在调查文峰宫后，下午六时，见到在宫外路边的迎驾队伍，正准备迎驾仪式。在信徒面前的祭桌上，陈列有凤冠，以及香炉、祭品等，还有一个藤坐椅。游行队伍熙熙攘攘，热闹非凡。

仙游度尾龙井宫，还有妈祖回外家的故事。据说宫内有口古井名叫“龙井”，井内有十几条五六寸长小鱼。当宫中妈祖要起驾回贤良港“娘家”探亲时，井内的小鱼都要浮上水面，头朝妈祖出宫方向，摇头摆尾地朝拜，直到花轿抬走了，方回头沉下水底。过了十几天，妈祖探亲回来，井里小鱼又浮上水面，头朝妈祖回家方向，点头朝拜，好象迎接妈祖回宫一样。人们把这些井里小鱼，称为“妈祖鱼”。又传说：有一年，龙井宫的妈祖回外家——贤良港天后祖祠进香后，又渡海到湄洲祖庙进香，因为搭乘小舢舨，风浪又大，妈祖戴的一只金耳环，不慎掉进海里。信徒朝拜进香后，回到龙井宫又补打了一只金耳环。说也奇怪，贤良港有个渔民，捕到一些黄花鱼，运到仙游城里出卖。度尾龙井宫附近有个农民刚好进城，买了一条黄花鱼回家，他的妻子把鱼拿到龙井去洗，提水时看到井里小鱼都跳起来，感到很奇怪。她剖开鱼腹时发现鱼肚里有一只金

耳环。农民知道后，告诉乡亲们，大家都说是妈祖显灵，要黄花鱼把这只金耳环衔回来。

在湄洲祖庙，妈祖诞辰时游街的队伍也很热闹。现在湄洲岛上除祖庙外，还有14间妈祖宫庙，共有15间。游街日期一般需由泉州择日师洪潮和处确定。游街的队伍，一般是由各宫庙执事，化装成为各神，在妈祖驾前开道，接着是手执“肃静”、“回避”与其他大木牌的人，接着有马队。通常游街是将众宫妈祖集中到祖庙五天，到第六天再从清早开始出游，至晚上回到祖庙，再由各宫送回各自的妈祖神像。在游行队伍中，也有很多祈求者加入，如有病祈求神医，就扮成小孩扫地，以求神助。在游街时，家家在门口排香案，供祭香烛和饼，烧香，放鞭炮，非常热闹。

在湄洲岛上，元宵节的活动，一般安排在初8日到18日。每个妈祖宫各有活动范围，即各把妈祖抬到各家各户，各家各户或单独或合在一起排香案迎接，除烧香外，还排米糕、斋菜六碗（素荤均可）供奉，要烧金放炮，请道士到家里来念经。妈祖当晚留驻哪家，早在正月初四日就决定了，是由经师掷筊筊来决定的，同时决定游行巡行次序。决定后，那一家就要准备迎驾，布置整齐，多备供品。并且相识的朋友亲戚多来这一家帮忙。到下半夜，要炒米粉，准备酒菜请客。这一家以铜香炉作为妈祖神代表，第二年如决定换到另一家，就要把铜香炉传去，让另一家准备迎接妈祖神像驻驾。

3月23日妈祖诞辰这一天，参加的执事都要净身、吃素。在22日下半夜，经师念经，大家送供品祭祀，祖庙里人山人海，香客很多，大家都争取在午夜零点过后烧第一炷香，据说那样可得到妈祖的特别庇护。除了到祖庙烧香烧金祈求保佑外，也有在家烧香祷告请愿的。近几年来，香客增多，在妈祖

诞辰的前后十几天里，都有香客到祖庙进香、分灵或祈告求庇。在湄洲岛上，从3月18日开始，全岛三万人，每人交三四角钱，演戏三天三夜，接着由渔民、商船主、商人等轮流捐钱演戏，非常热闹。戏的内容都是莆仙戏中有名剧目，如《春草闯堂》等，也有演木偶戏的。那三天，都有五名道士在祖庙念妈祖经。

9月初9日是妈祖升天忌辰，活动大体相同，一般由湄岛人民捐款在月初演戏三天，接着是外地香客捐演，直演到初九日。停演休息三天后，如有人捐演再继续演。

在上述三个节日中，以及节日前后和平常日子里，常有各地香客来求香袋及灵符，每份香袋及灵符只需一元钱。香袋装上祖庙乞求的香灰，给小孩挂在脖子上，或挂在三轮摩托车上，以求妈祖保佑平安，驱除邪魔。

湄洲祖庙还专门雇人雕了很多妈祖像，作为各地分灵迎神用。这些众多新雕的妈祖像，都排列在湄洲祖庙的妈祖像前，接受祭品和烧香，凡请神分灵的人，先要烧香题缘金，自愿捐献一些钱，然后就可请回一尊新雕的妈祖像。分灵既可请回祖庙中新雕妈祖像，也可自己带来妈祖像，由祖庙董事会在妈祖像上插二支香，或用红绸布捆住，然后由分灵请神者用轿抬或双手捧在胸前，迎接回去。最近，台胞曾一次就请回妈祖神像数十尊。

我们在调查中，见到闽台各地妈祖宫信徒，都有人双手捧着妈祖像“返娘家”。其中有晋江、泉州的妈祖宫，也有台湾台北九龙宫、台中复兴宫、高雄国清宫等。在行列中，有人打着三角形黄色旗，上面写有地名及妈祖宫名，有的双手紧捧妈祖像，同时用红绸布悬挂在脖子上，有的是进香护驾的。他们一到湄洲妈祖庙，就穿起黄色衣服，毕恭毕敬地到祖庙跪

祈、烧香、烧金，放鞭炮，有的还肩挑手提着品种繁多的水果、糕点等供品上供。

到湄洲祖庙进香或分灵的香客，在进香迎神以后，常戴起红色遮阳妈祖帽，背挂黄色布袋，胸别各种祖庙纪念章，（这些都是旅游纪念品。）然后带着欣慰满足的心情，观瞻了有关建筑和古迹，如观澜、升天古迹等。最后才带着更尊敬妈祖的心情，告别湄洲祖庙。

在莆田，称台湾、福建及其他各地来进香者为“请香火”，他们除谢恩外，常将三支香请在盘中，请回去象征可以得到保佑。又称台湾、福建及其他各地请妈祖神像回去为“分炉”。妈祖神像一般用樟木雕成，1988年一年湄洲祖庙被请去2639尊，今年1月1日至4月15日又被请去529尊。妈祖信仰的普遍，可见一斑。

## 武夷山悬棺葬的比较研究

陈 存 洸

悬棺葬，又称“崖葬”、“崖墓”、“崖洞墓”、“崖棺墓”、“岩葬”、“岩墓”、“船棺”、“架壑船棺”等等，名称虽不尽一致，但所指的都是古代的一种特殊葬俗。这种葬俗，都不是挖掘墓圪以土掩埋，而是将盛尸的棺木直接置于悬崖峭壁的洞穴里，或者搁置在插入崖壁或裂隙高处的木桩上。悬置愈高，表示对死者愈尊敬。这种特殊葬俗，曾先后流行于中国的长江流域及其以南的广大山区，包括陕西、四川、湖北、湖南、安徽、浙江、广东、广西、云南、贵州、江西、福建、台湾等13个省、区，涉及52个市、县，绵亘数千公里，甚至在东南亚地区以及南太平洋的一些岛屿都有发现<sup>①</sup>。因此，探明这种葬俗的时代、性质、内涵、源流以及族属等问题，是中国学术界乃至国外许多学者所共同关注的重要研究课题。

自魏晋南北朝以来，中国历史上的许多文人学士，早已注意到这种特殊葬俗，例如郦道元、江淹、辛弃疾、朱熹、徐霞客等人，并留下不少文字记载。到了近代，又有一些学者到实地进行考察，对这一葬俗作初步探索。30多年来，由于中国田野考古学的迅速崛起，考古工作者对各地的悬棺葬先后作了大量的野外实地调查，有的还作了科学清理工作，对某些悬棺葬作了详细观察记录，测量研究，先后发表了考察清理报告和一些研究论文，从而把悬棺葬研究推到了一个新阶段。

目前，中国学者对悬棺葬的研究，尽管各家有不同看法，

但其中的某些具体问题，意见日趋一致。多数学者认为，分布在长江流域及其以南的悬棺葬，与古代历史上活动在这一辽阔地区的“百越”族有着密切关系，可能是这一庞大民族群体中某些支系的物质文化遗存；这种葬俗，早在3000多年前的商末周初就已经出现，以后延续时间很长，随着时空的发展变化，民族的移动，文化的交流与融合，各地的悬棺葬俗也有所发展变化；地处中国东南闽赣两省境内的武夷山悬棺葬，经放射性碳素的几次测定，年代最早，而往西各地的年代则依次递减，这种现象可能意味这种葬俗自东向西向南传播。

本文以武夷山悬棺葬的考古调查和科学清理资料为主要依据，结合地方史志记载，从考古学的角度进行比较研究，就有关的几个问题，提出初步意见供学术界讨论。

## 一、武夷山悬棺葬的分布

武夷山作为山名，有两个容易引起混淆的地理概念。一是横贯闽赣两省之间南北走向的武夷山脉，地理学上称为“闽西大山系”，俗称为“大武夷”。二是指福建省崇安县境内的一片低山丘陵地，方圆120多里，这里群峰屹立，秀拔奇伟，素有“碧水丹山”之称，是全国著名的风景旅游区，俗称为“小武夷”。本文所指的武夷山，是指前者即横贯闽赣两省之间的闽西大山系，主要是武夷山中段和北段。

武夷山诸峰的地质构造，根据地质调查的资料，这里多为晚白垩纪至老第三纪形成的陆相沉渍的赤石群。由于喜马拉雅造山运动的影响，地壳发生了平缓的褶皱和断裂，垂直节理发育，造成地貌和缓倾斜。再由于水流的长期浸蚀切削作用，逐渐形成许许多多的峭壁深谷和岩洞。这些峭壁岩洞，为武夷山

悬棺葬提供了得天独厚的天然葬所。

如上所述，悬棺葬在长江流域及其以南的广大山区广泛分布，其中以四川、福建和江西三省最多，尤其是武夷山中段和北段最为集中，这除了其社会历史、宗教道德观念的原因外，同这里的自然地理条件关系十分密切。早在公元6世纪的南朝，陈顾野王奉命入闽，在他的记述里就有“悬棺数千”<sup>②</sup>之语。

武夷山悬棺葬的分布，按自然区域可分东西两个区域。

(一)东区：武夷山东侧，主要分布在福建省崇安县境内“小武夷”风景区内，沿九曲溪两岸的崖壁上。现据福建省博物馆、厦门大学人类学系和崇安县文化馆的几次调查资料综合列表如下：

崇安县九曲溪沿岸悬棺葬分布表<sup>③</sup>

位 置	史 志 记 载	调 查 实 况	备 注
大王峰 升真洞 (仙蜕岩)	升真洞，又名仙蜕岩，洞广数丈，置雷纹瓷缸五，以盛仙人蜕骨，洞口有黄心木纵横为栈，险而不坠，久而不坏。又有四船，俯仰相覆。船皆圆木剡成，半枕于洞口。	发现船形棺残体一具，架于“虹桥板”之上。其下石缝采集陶片200余片，除青瓷片外，有印纹硬陶、釉陶，纹饰有方格纹、席纹、弦纹、绳纹、云雷纹等。	现残存1具
幔亭峰 (换骨岩)	岩壁有石室，方广六七丈，可容百余人，洞室口有黄心木一根为桥，室内有仙蜕九函，又有四柱楼一所，如世俗度阁，上置蜕函。	发现木棺残体3块，横架其间。	

位 置	史 志 记 载	调 查 实 况	备 注
兜鑿峰 (桐船岩)	西壁有穴，内藏二舟，舳舻俱在。	已无存。	
玉女峰	未见史志记载。	东南壁有一裂隙，二支木板杈枒其间，疑为木棺支架。	
小藏峰 (仙船岩) 二处	<p>高耸峻拔，壁间豁开一穴，中插木板，望之如栲，有黄心木函藏十三蛻骨其中。</p> <p>又有一穴，内有二小船，架于横木之上。</p> <p>明万历己巳夏，一夕，忽坠一艇，所贮遗殖之瓷瓮皆糜碎。成化年间，有削竹竿攀援而上，见船中贮铜盆一件，内金鱼二尾以入葬。</p>	<p>北壁飞仙台有船形棺底部残段，倒置洞中。左旁一小洞，横架一木，上茅草成堆。</p> <p>东壁洞内有三处有船形棺残段横架，多者一处达10多块，估计有船形棺二具。岩壁有后人刻“架壑船”三字。</p>	悬棺 3 具
鸣鹤峰 (仙机洞)	在小藏峰之背，峭壁之半有一穴，有木一横一竖，如机杼状。	岩缝有木板纵横插架其间，未见木棺。	
金鸡洞 鸡窠岩	<p>大藏峰峭壁千仞，下临深渊，壁间有数穴，皆横插板木。岩半壁一穴，外隘中宏，木筱纵横如鸡栖，名曰金鸡洞。</p> <p>武夷洞东一崖，上有鸡栖，洞不甚深广，洞内稍</p>	<p>鸡窠岩，洞内的木板凌乱，有乱草一堆，可能是野鸡长期栖息之处。金鸡洞，洞内的一旁，木板凌乱一堆，另一旁横排着船形棺 4 具，形状如观音岩清理的一具船形棺。</p>	现存悬棺 4 具



位 置	史 志 记 载	调 查 实 况	备 注
	<p>草一团(疑为芦苇之类),年代颇久,称曰鸡窠。</p> <p>洞分上下两层,上曰鸡窠岩,下曰金鸡洞,洞内虹桥板乱堆,一船悬于洞外,首仅及洞,不坠。</p> <p>明万历,有自岩悬轎驴入其中,见楠木无数,皆长二丈,径尺余,又有楠木刳一舟,长丈余,阔三四尺。</p>		
大藏峰	未见史志记载	<p>岩壁上有4个较大洞穴,靠右两个洞,上下各一,用望远镜观察,内均船形棺,上洞3具,已崩裂,下洞较大,靠左直放木棺4具,右边3具都已损坏。</p>	现存悬棺10具
仙钓台 (真武洞)	有仙蜕三函,又有瓷瓮若酒坛数个,形制简朴,异于今器。	有3支木杆伸出洞外,洞右侧,内木板一块,疑为木棺。	
陷石堂	上有仙蜕		
鼓子峰	半壁石隙有虹桥板,上置仙蜕。	半壁石隙中有木板三块,似木棺残体。	

位 置	史 志 记 载	调 查 实 况	备 注
吴公洞	岩壁高峙，中裂一穴，外隘中宏，可容四五十人，吴公尸解成道之处，洞右小穴，仙蜕犹存。	未见残迹。	
灵 峰 (白云岩)	鼓子峰右，奇峰高峙，半壁细缦如云，旁一穴内藏小艇，岁久不坏，仙蜕数函。	仅存木棺残片。	
观音洞	史志未载，但民间传说洞内棺木有金器，故以“金棺材”称之。	洞室较大，置船形棺一具。1973年9月，有三人结梯攀援而上，取下船形棺一具。	1具现在崇安县文化馆内。
白 岩	史志未载，民间传说洞内有“金扁担”。	岩壁有许多裂隙和洞穴，其中一洞，高4—5米，宽10多米，内有船形棺2具。另，左下方一洞，洞内船形棺1具。	现存3具。1978年9月，福建省博物馆清理一具，现存福建省博物馆内。
太子岩	位于玉女峰后。 史志未载。	上方有二洞，左洞有8块木板交叉，右洞也有三块木板直放其间。下方又有二洞，最下一洞，白灰封门，上写“仙蜕”二字。	
鼓楼岩	与天壶岩相接，罕有人至，旁有炉鼎，仙蜕数函。		

位 置	史 志 记 载	调 查 实 况	备 注
长 窠	位于山北。 史志未载。	洞中木板成堆。	
霞滨岩	在北山。 史志未载。	有 4 块木块伸出洞外， 似木棺残体。	

以上共21处，现存悬棺22具。

此外，据史志记载，建阳县的栏杆山（今黄岗山）“岩间有飞阁栈道……悬棺仙葬多类武夷”<sup>④</sup>，泰宁县也有“棺木在岩间，疑仙人蜕骨送藏于此，棺不施钉，可开视，骨色青碧，葬具悉古制”<sup>⑤</sup>，说明武夷山中段也有悬棺葬。

（二）西区：武夷山西侧江西省境内，主要分布在赣东北的贵溪县西南的鱼塘乡仙岩、水岩一带，沿上清河两岸的峭壁上。据江西省博物馆考古队和贵溪县文化馆1978年的实地调查资料，以及1979年所进行的科学清理报告，包括仙女岩、仙棺岩、谷子岩等地的调查，初步统计共有悬棺葬一百多座<sup>⑥</sup>。现就科学清理的悬棺葬列表于后：

贵溪县上清河沿岸悬棺葬登记表

位 置	墓号	悬棺数量（性别）	随 葬 器 物	备注
水	M 1	1具（？）	硬质陶器4件，原始瓷6件， 木弓1件。	
岩	M 2	4具（2具男性）	陶器7件，原始瓷7件，竹席 2件，木削、木琴、木剑各1 件，纺缚1件。	

位置	墓号	悬棺数量(性别)	随葬器物	备注
水 岩	M3	2具(?)	陶器1件,原始瓷7件,竹筒1件,木案木条凸形木条共4件,纺织工具4件。	
	M4	2具(男1女1)	硬质陶器4件,竹席2件,木器2件。	
	M5	6具(男3女1)	陶器11件,原始瓷4件,木盒1件。	
	M6	2具(女)	陶器4件,原始瓷5件,竹片3件,木锤、木牌、木勺、木铎、木盆、木鞘共11件。	
	M7	1具(?)	原始瓷1件。	
	M9	1具(男)	硬质陶器3件,原始瓷1件,木案、木条2件。	
	M10	1具(男)	陶器18件,原始瓷2件,竹器7件,木盒、木削、木弓形器5件。	
	M11	不明(男)	陶器9件,原始瓷9件,木案、木圆盖、木盒共7件,纺织工具8件。	
仙 岩	M14	不明(?)	硬质陶器5件,原始瓷4件。	
	M8	5具(男1女1)	陶器4件,原始瓷2件,木器3件,木纺织齿耙、绕纱板2件。	
	M12	10具(?)	硬质陶器1件,砺石1件。	

位置	墓号	棺悬数量(性别)	随葬器物	备注
	M13	2具(男)	硬质陶器4件,原始瓷1件,木奁、木鞘、木柄各1件,纺织工具2件。	
合计		37具	220件。	

武夷山西侧的悬棺葬,除贵溪仙岩、水岩一带最为集中外,据石钟健和彭适凡二先生搜集到的文献资料,还散见于余江县、横峰县、广丰县、上饶县、余干县、沿山县、弋阳县、南丰县、南城县、黎川县、乐安县、安远县等,包括赣东北约10余个县<sup>⑦</sup>。当然,这仅仅是一些方志记载,还有待于考古工作者作调查核实。

## 二、武夷山悬棺葬的比较

就武夷山东西两侧的悬棺葬的葬地选择、葬具形态、随葬器物等方面进行比较,可以发现两地的悬棺葬具有以下5个共同特点:

第一、具有共同的葬地选择标准。

两地的地质地貌完全相同,都是老第三纪形成的陆相沉渍的赤石群,山峦起伏,奇峰秀岩,千姿百态。悬棺葬的位置,多数选择在河流谷旁的悬崖峭壁上,一般高度离水面或地面20至50米,最高51米,最低的一处也有13米。岩壁陡峭,高岩临水,既有遮阳、避雨、通风、干燥的功能,又有险绝难攀,人迹罕至的优越条件,所谓“下临深渊,上接星斗,人迹不到,猿猴所不能升”,反映了人们对死者幽葬的共同心理状态。

第二、具有大致相同的葬所结构。

葬所结构主要有三种形式：

1、天然洞穴。即直接利用悬崖峭壁上的天然洞穴作为葬所，洞穴一般不经人工修凿整治，或在洞口稍经修整。洞穴形态不一，但一般都选择外隘中宏底呈坡状的洞穴。多数洞穴不深，棺木直接搁置于石罅，为防止因洞口低斜引起棺木滑落，棺底用石块或木块垫托。此外，还有单洞和连洞之别，它们都因自然洞穴形成。贵溪仙岩有一处由三个小洞组成的连洞，宽达58米，崇安小藏峰仙船岩也有一处是由二个小洞组成的连洞，洞内悬棺三具。

2、架壑搁棺。多数是利用崖壁的竖直裂隙或邻近的两个崖壁，由一二支或数支木板横架其间，形成一个木架后，上置棺木。宋朝朱熹曾描述崇安武夷山悬棺葬说：“两崖绝壁人迹所不到，往往有枯楂插石罅间，以皮舟船棺柩之属”<sup>⑧</sup>，就是指这类结构的悬棺。这类结构的葬所，由于没有天然洞穴所具有的遮阳避雨条件，棺木久经日晒雨淋，大多数都已经破散坠落，致使没有完整保存下来，有的只留下几支木板横架悬空，故后人有了“虹桥”之传称。这类葬所结构，福建崇安较多，而江西境内虽未发现，但地方史志曾有记载，如赣东北的沿山县仙人桥，清代人张瑞搓在他的《舟中望仙人桥》诗中，就有“一山未平一山起，上有千仞之虹桥”<sup>⑨</sup>的诗句，说明武夷山西侧也有架壑搁棺。

3、封门洞室。结构与天然洞穴基本相同，唯洞口先经人工修凿整治，而后搁置悬棺，最后用木板封门。封门是用多条木板做成的，形似栅栏，人们从山下仰望上去，只见门栏，不见棺木，貌似猪栏，故当地群众传称为“金猪栏”。

贵溪的悬棺葬多为封门洞室。封门由较多的木板和木方柱，采用地梁式横槽相并而成的。木板串连有两种形式，常见

为夹板式，也有用横穿式的。在一些较宽大的洞室，除封门外，还用封门的方法，将洞室分隔为若干小室。

封门洞室在福建崇安很少见，但也有发现。福建省博物馆和崇安县文化馆1973年和1975年的调查，在太子岩的最下面的一个洞室，就发现是封门洞室，封门外用白灰涂抹，还有后人写的“仙蜕”两字。

### 第三、葬具形制和木作工艺基本相同。

葬具都是就地取材，选用当地所产的坚硬耐腐的优质木材，主要是楠木，少数是杉木和樟木。皆利用较大木料，整木刳制，棺身与棺盖分别制作，然后用子母榫扣合，不施钉，不髹漆，表面线条匀直，板面平整，显然都是使用金属工具进行加工，木作技术熟练，运用刨、刳、凿、起槽、作榫等手法，两地的悬棺木作工艺基本相同。

棺木的形制有以下几种：

#### 1、船形棺

崇安清理的两具，均属船形棺。长条形，盖如篷，底如梭，两端翘起，形如独木舟，故称之为“船棺”。江西贵溪未发现船形棺，但据徐学谟的《游仙岩记》中，“有壑面舟横者，窆而床列者，虽去人远甚，俨有形似，其名曰仙船岩”<sup>⑩</sup>，又朱维京的《游仙岩》有“岩有千年骨，梯悬万仞船”之句<sup>⑪</sup>，说明江西贵溪也有船形棺。

#### 2、筒形棺

棺木通体呈圆筒状或扁圆筒状。棺盖与棺身各成半圆形，两端档板内收，形成一圈外檐。筒形棺在贵溪发现18具，占有悬棺百分之五十。崇安多数为船形棺，但也有筒形棺，1977年在白岩的两个崖洞中分别发现各有一大圆木置于洞中，可能就是筒形棺，当地群众称为“金扁担”。1978年在白岩又发现

“一具呈圆形的残破木棺，它明显地不同于2号船棺形制”，<sup>⑫</sup>“金扁担”有的可能就是筒形棺。

### 3、长方形棺

棺体呈长方形，棺身上口较宽，下底较窄，近似当地今人所用的木棺，贵溪共发现14具，崇安未发现。此外，贵溪还发现方形棺和屋形棺，崇安也都未发现。

据《武夷山志》记载，崇安大王峰升真洞“有神仙蜕骨，贮以雷纹瓷缸”<sup>⑬</sup>，其中有不少是后世“祷雨者”换上去的，即所谓“取蜕骨下易以新函，返故处”<sup>⑭</sup>。据1979年对鼓子峰的实地考察，弄清楚“仙函”就是盛人骨的方形木盒，内用绢布包裹，上书某年某地祈求神仙给予延寿赐福的祷告语，说明纯属后世迷信之物，不在本文探讨之列。

### 第四、具有相同的葬式——仰身直肢，竹席裹尸。

贵溪和崇安共清理悬棺葬39具，凡人骨尚存者，不论男女老幼，皆单人葬，仰身直肢，未见一棺多人或其他葬式。每具尸体都用竹席裹卷，半垫半盖，有的棺内铺垫一层特制的垫尸板或垫尸架。垫尸板是一整块与棺底大小相当的薄木板，垫尸架则是由木条与竹片连结而成的。崇安2号悬棺的垫尸架，用4根竹片平行列置于一支木条上，作“卅”形，结构比较简单，不如贵溪精致。

由于洞室大小不同，洞内搁置的棺木数量不等，一般为二至三四具，多者达二十多具。棺木多少，往往同洞室大小成正比，洞室愈大，棺木愈多，所谓多棺群葬，应为多次入葬而逐渐形成的，可能是一个家族的公共葬所。

### 第五、除陶瓷器外，都用竹、木器随葬。

使用竹木器随葬，是武夷山悬棺葬独具特色的共同特征。贵溪随葬的竹木器不仅数量多，品种也多种多样，有木奁、木



盒、木案、木剑、木琴、木勺、木铎以及纺织工具，还有竹席、竹盘、竹杼、竹梭、竹导经棍、竹绕线框、竹引纬杆等。崇安随葬品极少，仅发现龟形木盘和竹席。两地的随葬品数量和品种如此悬殊，可能反映两地的生产力发展水平和物质文化生活的差异。两地都使用竹木器随葬，说明生活在武夷山区的古代先民，他们有着共同的经济生活环境，都利用丰富的森林竹木资源，生产各式各样的竹木器具，包括生产工具、生活器皿、兵器以及文化娱乐用品，竹木手工业比较发达，这从一个侧面反映他们经济生活的共同性。

不能否认，武夷山两侧的悬棺葬也表现出某些差异：

1、从葬具上看，崇安多为船形棺，筒形棺少，而贵溪则多为筒形棺和长方形棺，还有方形棺和屋脊状长方形棺。船形棺在江山贵溪一带尽管地方史志曾有提及，但至今没有发现，可能说明这种船形棺在武夷山西侧并不流行。

2、从随葬品看，贵溪的随葬品多，种类也较丰富，除陶瓷器外，有大量的竹、木器，还有牙、玉器，崇安清理的两具，随葬品极少，仅龟形木盘一件。

3、从陶器器形和纹饰看，贵溪随葬的陶器较多，还有不少原始瓷。崇安虽未发现陶器，但据文献记载，也有陶瓷器随葬，《武夷山志》云：“升真洞……中置瓷缸五，缸皆雷纹”

“柩中遗骸，外列陶器，尚皆未坏”。1973年对升真洞进行清理试掘，在洞的下部，出土夹砂粗陶、印纹软陶、印纹硬陶和釉陶片，可能就是随葬陶器因船棺破散后从棺内坠落下来的，可辨认的器形有罐、豆、盘、尊、网坠，纹饰有席纹、方格纹、兰纹、雷纹、曲尺纹。两地陶器比较，贵溪流行三足器（鼎、盃之类），崇安则不见，纹饰也有差异。前者与江西吴城二期接近，后者约春秋战国之际。

### 三、几个问题的讨论

#### (一)与“黄土峁文化”的关系

以福建闽侯黄土垵遗址和江西鹰潭角山遗址为代表的青铜文化遗存，属越系文化系统，这里我们暂称它为黄土峁文化。黄土峁文化主要分布在闽北、闽中、赣东及浙江南部地区。武夷山悬棺葬就目前所知，除集中分布在贵溪、崇安两地外，地方史志记载还散见于闽北、赣东和浙南的某些山区，其分布地域恰好与黄土峁文化的分布地域大体相一致。

黄土峁文化的年代，据黄土垵遗址出土的木炭标本测定为公元前 $1300 \pm 150$ 年，大约相当于商代末朝或至西周早期。崇安白岩洞船棺的棺木标本，经北京大学考古系、国家文物局文物保护科学研究所和中国社会科学院考古研究所分别测定，其数据为：

- ①距今 $3840 \pm 90$
- ②距今 $3445 \pm 150$
- ③距今 $3370 \pm 80$
- ④距今 $3275 \pm 80$

以上数据，前三个可能偏早，许多学者认为崇安白岩洞船棺年代定在商末西周可能比较妥当，其年代大体与黄土峁文化年代相当。

黄土峁文化的陶器出土较多，除了带有浓厚商文化因素外，陶器上常有刻划符号是黄土峁文化的一个重要特点。黄土峁文化陶器的刻划符号常见有：///、|、V、//井、 $\swarrow$ 、 $\rightarrow$ 、////、 $\boxtimes$ 、//、 $\equiv$ 、 $\neq$ 、V||、○、 $\text{ㄥ}$ 、 $\angle$ 等。贵溪悬棺葬的随

葬陶器也常见刻划符号、有×、×、|、ㄨ、○、√几种。其中贵溪M5：5I式杯的“√”符号，见于福州浮村和光泽遗址，贵溪M11：21硬陶坛的“|”符号，福州浮村也有发现，贵溪M5：6Ⅰ式硬陶罐的“○”符号，与福清东张上层陶器符号完全一致。总体看，贵溪的陶器刻划符号与黄土岙文化的陶器刻划符号风格接近，它们有着一定联系。

从墓葬结构看，黄土岙文化的墓葬共发现20多座，都没有明确的墓圻，据黄土岙发掘简报云：“墓坑一般距地表一米左右，大多数墓的边沿不清楚”<sup>⑧</sup>，据笔者实地观察，这种墓葬实际上是利用当时地面直接进行埋葬的“无圻墓”。武夷山悬棺葬，也是利用天然洞穴或裂隙架壑将棺木搁置上去的，也没有挖掘墓圻，可能都是奉行“葬不入土”的葬俗。

## （二）与闽越人的关系

闽越是“百越”的一支，战国秦汉前后他们的经济生活情况，据《汉书·严助传》说，“处溪谷之间，篁竹之中，习于水斗，便于用舟，地深味而多水险”，长期以来，由于自然环境等因素的关系，他们与江浙等地的越人一样，“以船为车，以楫为马，往若飘风，去则难从”，闽越人以善于用舟、习于水上生活而著称。

闽越人由于水居生活，故好食腥味，《逸周书·王会解》云“东越海蛤，瓯人蜃蛇”，《淮南子·精神训》又云“越人得髯蛇以为上肴，中国得而弃之无用”。《史记·货殖列传·正义》云“楚越水乡，足螺鱼鳖，民多采捕积聚，煮而食之。”《太平御览》引《临海水土志》云，台湾夷人“饮食皆踞相对，凿木作器如猪槽状，以鱼腥肉臊安中，十十五五共食之。”武夷山所清理的悬棺葬，几乎都发现有一两只鳖壳放置

在木棺之旁，有的放置龟形木盘，棺旁还有鸟骨和果核，这些应是闽越人日常生活的反映。

马克思在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中曾指出：“生前认为最珍贵的物品，都与已死的占有者一起殉葬到坟墓中，以便他们在幽冥中继续使用。”武夷山的船形悬棺，应是闽越人生前使用的舟船的仿照物。

贵溪的悬棺葬，除地方史志记载有船形棺外，所发现的筒形棺和长方形棺，其制作方法与崇安的船形棺一致，应认为是闽越人生活在武夷山西侧一带所使用的另一类型的舟船。

贵溪悬棺的随葬品，除日常生活的陶、木、竹质的器皿外，还发现大量的纺织工具，包括纺具和织机，有绕纱板、齿耙、经轴、分纬棒、刮麻具、撑经杆、打纬刀、清纱刀、刮浆板、提综杆、梭、导经棍、引纬杆、纺缚、理经梳、夹布棍等。崇安白岩的悬棺也发现有棉、麻织品。这些充分表明，闽越人最迟在商末周初前后，已先后从渔猎经济过渡到农业经济，纺织业已成为家庭手工业的重要内容。这一现象，与中国南方百越民族整个社会经济发展状况是相吻合的。

### （三）悬棺葬不是闽越人唯一葬俗

一个民族的葬俗总是与他们所处的自然地理环境、社会经济条件和宗教道德观念相联系的，由于自然地理条件和社会历史发展的差异和变化，一个民族也会有不同的埋葬习俗，这是早已被考古学和民族学的材料所证实了的，也是众所周知的。

古代闽越人，他们长期活动在东南地区，主要是福建和江西、浙江一部分，这一广大地区，自然地理条件不尽一致，有高山峡谷地带，也有山陵，还有江河台地，以及开阔的沿海平原。而实行悬棺葬必须具备以下自然条件：首先，要有高山，

并且具有特定的地质地貌，能够形成许许多多的悬崖峭壁和自然洞穴；其次，附近要有溪流，为实行这种悬棺葬的居民提供“习于水斗，便于用舟”的生活环境；其三，要有丰富的林木资源，有可供“剡木为棺”的大型木材。贵溪和崇安一带的山地，之所以是悬棺葬的主要分布地区，除了其社会历史和宗教道德观念的原因外，这里的山峰陡峭，崖洞遍布，森林茂密，也是形成悬棺葬比较集中的重要原因。

闽越人作为百越民族的一支，他们长期活动在如此广阔的地区，地理条件相当复杂，决不可能仅仅实行与高山崖洞相联系的单一葬俗，必然还会有其他葬俗，比如，生活在丘陵平原地区，就不可能实行悬棺葬，而必须实行另外一种葬俗，因此，我们既认为悬棺葬是闽越人的一种葬俗，又要看到实行其他葬俗的可能性，否则，我们就无法真正弄清楚闽越人丧葬习俗。

此外，贵溪悬棺葬的随葬陶器与福建崇安城村古城址出土的某些陶器也有着相似之处，例如，贵溪的陶盂和崇安城村的陶盂，两者器形极为相似，又如贵溪的弦纹陶钵和三足洗，同崇安城村的弦纹钵和三足盘也非常相近，贵溪的越式陶鼎，在崇安城村也有发现，尽管贵溪悬棺与崇安城村年代相距较远，但是否也意味着它们之间的某些承继关系。

总之，笔者认为武夷山两侧的悬棺葬，是同一地区、同一民族即闽越人的物质文化遗存，它与分布在这一地区的黄土峁文化有着比较密切的渊源关系。

## 注 释

① 凌纯声：《中国与东南亚之崖墓文化》，刊登在台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》1950年。

② 《太平寰宇记》卷110建阳条。

③ 史志记载，均系采自《武夷纪要图说》、《名胜记》、《武夷山

志》、《崇安县志》。

- ④ 《太平寰宇记》卷110建阳条。
- ⑤ 《夷坚志》甲志。
- ⑥ 刘林、李家和：《对贵溪崖墓时代的商榷》，《民族学研究》第4辑。
- ⑦ 彭适凡、李放：《有关武夷山地区悬棺葬的几个问题》，《民族学研究》第4辑。
- ⑧ 朱熹：《武夷山图序》。
- ⑨ 《沿山县志》卷27，同治版。
- ⑩⑪ 《贵溪县志》卷1，同治版。
- ⑫ 蒋炳钊：《武夷山崖洞墓问题的探讨》，《民族学研究》第4辑。
- ⑬ 《大明一统志》卷76建宁山川。
- ⑭ 《武夷山志》卷6。
- ⑮ 福建省博物馆：《福建闽侯黄土垅遗址 发掘简报》，《文物》1994年第4期。

## 闽台的保生大帝信仰

陈国强 林加煌

闽台人民血肉相联，闽台风俗也同出一源。正如妈祖起源于福建莆田，而后传播于沿海、台湾以至东南亚各国一样，保生大帝起源于福建厦门、龙海，而后传播于沿海、台湾以至东南亚各国。民间传说保生大帝曾向妈祖求过婚。因此，保生大帝崇拜也和妈祖崇拜一样，成为闽台人民友好往来的桥梁和证明。通常称妈祖为“海峡女神”，保生大帝为“海峡医神”。

保生大帝又称“吴真人”、“吴真君”、“真人仙师”、“大道公”、“花桥公”或“吴公真仙”等，闽台民间多称“大道公”。传说他原是一位医术高明的神医，所以初为医师、药商、术士所奉祀，被他们视为守护神，后来为人民大众所信仰。保生大帝原为宋代名医吴本（音滔），字华基，生于北宋太平兴国四年三月十五日（公元979年4月14日），逝世于宋仁宗景祐三年五月初二日（公元1036年5月21日）。

吴本是福建省同安县白礁乡人（今属龙海县），父吴通，母黄月华，家境清寒，自幼随父下海捕鱼为生，后来父患恶疾，缺钱医治而死，母也因忧虑随即逝世。吴本遂立志学医济世，初拜蛇医为师。后又云游名山古刹，遍找名医学习医道，传说他最终找到西王母，学到“击魔祛癌，铜针刺穴，三五飞步之术”。吴本回到故乡，在青礁（今属厦门）岐山东鸣岭下龙湫坑畔结茅为舍，采药炼丹，普济众生，被人民群众誉为

“神医”。现在，在吴本出生地白礁（今属龙海县）建有慈济宫西宫，在吴本居住采药地青礁（今属厦门市）建有慈济宫东宫。《海澄县志》记载，青礁：“在三都，颜苏二姓宅焉。宋时，此乡科第最盛。又吴真人所产处也。宋淳祐志曰：真人名本，不茹荤，以救人济物为事，既没，犹显灵异，乡人即其地祠焉。旁有泉涌出，汲以救病，无不愈者。”白礁：“与青礁相对，有吴真人祠，名曰西宫。而青礁曰东宫。”<sup>①</sup>

宋仁宗时，因母后患乳癌不治之症，太医束手无策，仁宗出榜求医。吴本揭榜，入朝治愈母后乳癌，宋仁宗封他为御史太医，因他不愿留在朝中，遂又追封为“妙道真人”，送他出官，从此，吴本名震天下。吴本回故乡后，继续行医济世。宋明道二年（公元1033年），漳泉地区瘟疫流行，吴本亲身带领徒弟，深入灾区，治人无数。后因在文圃山麓的“龙池岩”石崖上采药，不幸跌落悬崖，受伤逝世。人民群众因感念他的恩德，在青礁岐山东鸣岭龙湫坑的凿井炼丹处，建造“龙湫庵”，置吴本塑像，祀奉为“医灵真人”，宋绍兴二十一年（公元1151年），青礁乡宦、曾任史部尚书的颜师鲁（字几圣，谥定肃）奏请建庙，乾道二年（公元1166年）赐额慈济庙，淳熙十二年（公元1185年）同里人承事郎颜唐臣集乡里绅士扩建，淳祐元年（公元1241年）下诏改庙为宫，名慈济宫。顺治十八年（公元1661年）因迁界致废，至康熙三十六年（公元1697年）由颜仲、颜英募缘重建，现慈济宫为光绪二十二年（公元1896年）重修者。

在青礁慈济庙建后数十年，香火甚盛，漳、泉两州人民经常为谒祖进香发生纷争，为此，在吴本出生地“积善里”再建造“白礁慈济庙”，此为西宫，作为泉州府五个县谒祖进香之处，而原来“青礁慈济庙”则作为漳州府七个县谒祖进香之



处。

青礁慈济宫(东宫)原属漳州海澄县,现归厦门市;白礁慈济宫(西宫)原属泉州同安县积善里,现归漳州市龙海县角美镇。在青礁慈济宫左侧小山上,有“龙湫庵”旧址,后有“丹井药泉”,以及炼药用的药臼、丹灶,传说是吴本当年采药炼制的场所和用具。又在一孤石上刻有一“心”字,是心,但中心一点放在下面,也颇引人注目。丹灶石刻是一块天然岩石,正面颇为平坦,现平卧地上,长约2米,宽80厘米,是周学辉、方文图先生最近发现的,他们认为石刻之字与“丹井药泉”四字,同出一人手笔。白礁慈济宫保留较完整,前后三进,壮丽宏伟,是台湾140多座慈济宫的祖庙。

由于吴本逝世后,民间屡传不时显圣,历代皇帝不断追封,除北宋仁宗封他为“御史太医妙道真人”(1025年)外,南宋宁宗封他为“忠显侯”(1195年)、“英惠侯”(1206年),理宗封他为“康祐侯”(1227年)、“灵护侯”(1235年)、“正佑公”(1239年)、“冲应真人”(1240年),明朝太祖封他为“金阙御史慈济灵医妙道真君”(1372年),成祖封他为“万寿无极保生大帝”(1419年),从此,“保生大帝”名称遂传遍闽台两地和国内外。

吴本的事迹,在地方志上,多有记述。如《漳州府志》载:“宋吴本,海澄青礁人,母梦吞白龟而孕,学道云游得三五飞步之术,以济人为念。歿而灵焉,乡人祠祀之。”②《同安县志》记载吴本生平较为详尽:“吴本生太平兴国四年,不茹荤,不受室,以医济人无贵贱,按病受药如矢破的,或吸气噓水以饮,虽奇疾沉痾立愈。景祐年间卒,知者肖像供奉。……杨浚白礁志考证最详,兹照录之:按神姓吴名本,字华基,号云冲,同安白礁人。父通,封协成元君,母黄氏,封玉华大

仙，梦白龟而孕，宋太平兴国四年己卯三月十四夜，大仙梦有神护童子降于庭，曰是紫薇神人也，越辰诞神。……年十七遇异人授以青囊玉篆，遂得三五飞步之法，以济人救物，……当是时，神以医名天下，而不取人一钱，于是同安令江仙官、主簿张圣者高其义，皆弃官从神游，而黄医官、程真人、鄞仙姑尤得神秘授。仁宗时，尝至京师诊帝后疾愈，授御史不受。神兼通玄术，明道元年，漳泉旱，民艰于食，神以法挽粮船，赈救经月不匮。越二年又苦疫，神施符水以疗，存活无算。景祐三年五月初二卒于家，享寿五十有八。”<sup>③</sup>这一段是吴本从人到神的记述，在《同安县志》中，还记载有吴本的其他神迹：

“颜兰吴真君记：吴真人者讳本，同之白礁人也……圣母玉华大仙增修前嫩馨闻上穹，宋太平兴国己卯三月十四夜，圣母将娩，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：是紫薇神人也，越辰诞公。公生而颖异……年十七游名山，遇异人泛槎水中，招公同往。公欣然登舟，听其所之，忽见高峰亭峙，风景异常，乃昆仑也。公摄衣陟绝顶，见西王母，留宿七日，授以神方济世驱魔逐邪之术。归恍然至家，遂觉悟修真，不受室，不糜爵，说法云游天下，……江仙官……张圣者……弃官从公于白礁结草茅，日讲道学法悟如，……从者日众，有黄医官、程真人、鄞仙姑者亦随公云游炼丹救世，凡诸疾病虽极沉痼奇形，无不立效。仁宗明道元年，漳泉旱，民艰于食，公毅然竖旗约以十日内，挽米舟赈救，届期舟果至，公随人给之，贫者不计其直。一郡闻公义举，纷沓丛至，日有百千人，公愿力广大遣神人多挽米舟以贻，阅月不匮。……景祐六年五月初二日，公自白礁偕圣父圣母及圣妹吴明妈、妹夫王舍人白日升天。”<sup>④</sup>所述吴本神迹，有些应不是历史事实。不仅是地方志书文字记载，志书中也记载有碑刻材料，如杨志《慈济

官碑》：“谨按谱牒，侯姓吴名本，父名通，母黄氏。太平兴国四年三月十五日生，仁宗景祐三年五月初二卒，享年五十有八。”又庄夏《慈济官碑》：“按侯姓吴名本，生于太平兴国四年。不茹荤，不受室，尝业医，以全活人为心，按病投药，如矢破的，或吸气嘘水，以饮病者，虽沉痼奇症，亦就痊愈。是以病者、腐疽者，携舁携持，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。景祐三年卒于家。闻者追悼感泣，争肖像而敬事之。”⑥

民间传说，吴本逝世后经常显圣，主要有：（一）宋钦宗靖康二年（公元1127年），徽钦二帝被金俘虏。高宗漏夜逃到黄河北岸，前无渡船，正当追兵紧迫之际，却遇空中狂风大作，显出“吴”字大旗，河中驶出小舟，引渡至南岸，收拾残局建都临安（今杭州市）为南宋。（二）宋绍兴年间，虏寇屡犯，乡人祷求“吴真人”平定虏寇。当时天空显出“吴”字帅旗。虏寇首李三大将被歼。（三）宋开禧三年（公元1207年）春夏之交，旱灾严重，漳州府居民祈于“忠显侯”，忽天降甘雨，岁乃大熟。（四）草寇屡侵犯漳州府一带，但时见“忠显侯”旗帜。贼寇逃奔，不敢入侵。（五）明太祖洪武五年（公元1372年）。朱元璋与陈友谅战于江西鄱阳湖中，狂风大作，龙舟几没，幸天空忽然显出“吴”字帅旗，狂风立息。太祖乃增封“昊天金阙御史慈济灵医妙道真君”的谥号。（六）明成祖永乐十七年（公元1419年），吴本神化道士，入朝治愈朱棣之皇后乳癌，明成祖感神恩德，敕封“万寿无极保生大帝”。皇后为答谢治病之恩，命石匠雕刻石狮一对，由京都运到慈济宫，它们被称为“国母狮”，东西宫各保存一只。（七）永历十五年（公元1661年），民族英雄郑成功在厦门练军造船。传说曾向青礁慈济宫祈借两殿木材并请大帝压阵助战，遂将荷兰

殖民者驱逐，收复祖国领土台湾。

从前每年农历二月中旬，各地慈济宫就开始筹备庆祝保生大帝诞辰。宫庙中要组织青少年听讲他生前真诚为民治病解痛的事迹，并演唱他当年传给弟子的闽南方言歌《乌暗誓》：

乌暗誓，乌暗誓；为黎民，免受罪；  
不怕风，不怕雨；不怕天乌地暗晦。  
乌暗誓，乌暗誓；为扶伤，为救世；  
山高险，岭难爬；水过大腿不后退。  
乌暗誓，乌暗誓；手执火把壶挂背；  
老虎挡途蛇捣鬼；赴汤蹈火不反悔。

歌词内容，高度歌颂了为民治病、不怕艰险的无畏精神。更热闹的是，青礁、白礁慈济宫都要接待来自闽、台各地保生大帝、吴真人庙宇的谒祖进香活动，尤其是农历三月十五日保生大帝诞生这天达到高潮。

以上吴本逝世后乡人对他的崇拜，后来衍生为大道公或保生大帝、吴真人崇拜。这种崇拜不仅传播到沿海各地，而且随着移民东渡台湾，传播到台湾各地。就台湾的保生大帝崇拜来看，早在荷兰侵占台湾时期（1624—1662年），台湾本岛最古庙宇、台南市正义街一巷24号的开山宫，率先供奉保生大帝。<sup>⑧</sup>后来，随从民族英雄郑成功收复台湾的军民，携带保生大帝神像，在台南县学甲镇中心建立学甲慈济宫。台南市府前路的良皇宫、成功路的兴济宫，也建造于郑氏时代。又在台中市北区赖厝里建立元保宫，在台北市大龙峒建立保安宫。它们均以历史悠久、规模宏大而著称。此外，还有台南市兴济宫、元和宫等，据林衡道《台湾夜谭·台湾的神明》一文估计，在台湾4220所寺庙中，有15种神的庙数在50所以上，而保生大帝庙则有140所，此外，在383所天上圣母（妈祖）庙中，有些也兼供

保生大帝。⑦

据《学甲慈济宫上白礁谒祖寻根祭典艺文活动专集·学甲慈济宫沿革》载：“保生大帝台湾开基祖庙学甲慈济宫位于台南县学甲之市区中心。主神保生大帝（大道公吴真人）神像乃八百年前宋代之开基古祖神像（开基二大帝），于明永历十五年（公元1661年）护佑民族英雄郑成功之部分忠贞军民自大陆渡船来台，在学甲西方四公里之头前寮登陆（由郑王之姑丈陈一桂任运粮官兼督领眷船民船队登陆，头前寮因先锋登陆队建寮驻扎而得名。郑王姑母葬于学甲西方七公里处）。先民定居学甲后先建简屋奉祀。嗣因保生大帝神威显赫香火益盛，乃于清康熙四十年（公元1701年）改建为堂皇庙宫。其后历经修缮维护而得以保存深具历史文化价值之中国传统剪粘庙貌。”学甲慈济宫历史悠久，建筑华丽。但就台湾岛的保生大帝崇拜来说，据上引林衡道《台湾夜谭》所载，最早还应推上述“台南市正义街一巷24号开山宫，建于荷据时期，可以算是澎湖除外台湾岛上最古的庙宇，很有历史意义。”⑧

另据台湾《全国佛刹道观总览·保生大帝专辑》载：“台中市北区赖厝里元保宫，坐落于人车熙攘，市廛繁荣地段，主祀保生大帝，裡祀绵延，香火鼎盛。……盖明代末季，郑成功领军来台，驱逐荷夷，疆域大治，因是汉人相继入垦者众，时有漳、泉二州先民闻悉宝岛风光，亟思来台开荒垦疆，整拓国园，又恐风波险阻，迭生意外，遂往谒漳州府心田宫保生大帝庙，虔分大帝香火，恭祀舟上，以佑风平浪静，舟吉人安，结果，真蒙圣佑，安抵台岛，辗转择居于赖厝廊等十七庄，开荒垦疆，广辟良城，迨至清乾隆四十五年（公元1780年），有感于村落荟聚，人口渐次繁衍，街肆日益繁荣兴盛，却乏一慰藉心灵以为精神寄托之庙，乃邀集赖厝廊、乾沟仔、田心仔、犁头

店、土库仔、麻园头、后垄仔、东大墩、邱厝仔、三十张犁、水景头、廊仔、军功寮、旧社、三份埔、二份埔、水楠等十七庄之士绅，聚议商讨，咸表赞同，由信众自由捐输，择址于赖厝廊，破土兴建，于清乾隆五十六年（公元1791年）孟冬竣工，阙号‘元保宫’，崇祀保生大帝、三官大帝至尊，并举行三朝庆成清醮大典。”大陆移民集众力兴建元保宫的事迹，也是台湾其他保生大帝寺庙兴建的榜样。

台湾的保生大帝寺庙以台南学甲慈济宫和台北大龙峒保安宫最有名，他们的崇拜活动在台湾的保生大帝崇拜中，也有代表性。

台南学甲慈济宫建于明永历十五年（1661年）郑成功登陆台湾那一年，一般认为是台湾保生大帝的开基祖庙，庙内祀有已具八百年历史的开基神像，与福建青礁、白礁神像同雕于宋代，学甲慈济宫神像系从白礁慈济宫分灵、引渡到台湾。学甲慈济宫到康熙四十年始改建为宫殿式庙宇，庙前两侧竖有一对全台保存最久的大旗杆。宫壁雕刻有著名交趾烧作品，出自清道光、咸丰年间的“叶王”师傅之手。宫顶还有大陆名匠何金龙的“剪粘”作品，另有五彩飞龙立于屋脊之上。自从明永历十五年农历三月三十一日，民族英雄郑成功率军在学甲镇头前寮将军溪登陆，并将福建白礁慈济宫的保生大帝分灵于此以来，台胞为了缅怀大陆祖先，不忘故土，在每年农历三月三十一日举行盛大的“上白礁谒祖祭典”，全省大大小小的保生大帝庙一同参与，前往头前寮将军溪谒祖寻根。

台北大龙峒保安宫建于清嘉庆十年（1805年），也是从福建同安保生大帝故乡分灵来的。庙宇建筑工程浩大，历经二十五年才完工。光绪十四年（1830年）、1919年曾加以整修。原来，福建同安移民于清初先居于台北盆地西北隅，并以“五步

一秀（才），十步一举（人）”的文风闻名于世，遂建立“大浪泵庄”，后改名“大隆同”（有“大同安人兴隆”之意），并建立保护神保生大帝的庙宇，取名“保安宫”（有“保佑同安人”之意），因此，保安宫也成为同安移民后代的经济、信仰、集会、教育、娱乐、防御的中心，与艋舺龙山寺、祖师庙并称为旧台北的“三大庙门”。早在三月一日，大龙峒居民就开始演戏酬神，由同安籍的大族姓张、陈、黄、蔡、杜、庄、郑、王、周、林、李、杨、叶、许、吴，依次轮流出钱演戏酬神，称为“字姓戏”。保安宫建筑辉煌，殿后祀有神农大帝。每到三月十四日保生大帝诞辰前夕，信徒们聚集起来，以各种表演形式开道，拥簇着大道公的神轿，巡视大龙峒同安移民开发的土地。这是台北大规模的祭典之一。⑥

台湾的保生大帝崇拜不仅有寺庙，且有关于吴本生前医术高明的传说，例如：（一）“保生大帝原为唐时御医，医术高明。某日，一老者患眼疾，趋府求治。保生大帝甫切其脉，即曰：‘君非人也，龙也。’予以药，嘱敷之。老者出门，便化龙升天而去。后数月，忽风雨交加，中庭坠一巨匾，镌‘保生大帝’四字，为老者之回报也。”此则传说，将吴本误说为唐时御医，他其实是宋代人；又将“保生大帝”谥号提前为唐代，而实为明成祖永乐十七年（1419年）才追封谥号“万寿无极保生大帝”。（二）相传某皇后病危，群医束手，乃布告天下，延征名手。吴本前往应征，皇帝见其清癯文弱，心甚疑之。导至皇后邻室，以丝线缚于椅背，促吴本察脉。吴本手一触，说：“此椅系三朝古物。”皇帝惊叹其灵，遂令改系皇后手。吴本说：“乳房肿痛，无大碍。”乃处方以药敷之，药到病除。皇帝加以厚赏，赐封真人。此则传说，相同于大陆传说吴本为宋仁宗母后治乳癌一事，所说诊断三代古椅一事，当为

台胞群众后来所附会，反映了台胞对吴本的崇奉。（三）保生大帝姓吴名猛，业医。某日，有一壮汉往试其术，吴猛说：“君今无病，但十数日后必死。”约半月，壮汉果暴毙，乡人嗤谓杀无病之人。又一日，邻妇正上山哭埋其夫，吴猛至，发棺而救之，复活，乡人又誉其能起死回生。说保生大帝名吴猛，于史无据，或为错读吴本（滔）为吴本，而吴本与吴猛又谐音所讹传。<sup>⑩</sup>

保生大帝点龙眼、画虎喉的典故，在台湾也广泛流行。传说吴本有一次在山中采药时，遇到一只白额金睛的老虎，因刚吃一位妇人，骨头卡在喉咙，痛苦难当。吴本帮它取出骨头，大虎感恩，发誓不再吃人，甘愿作为吴本坐椅，民间便祀它为“虎爷”、“黑虎将军”，作为保生大帝庙的守门神。还有一次，一条龙患了严重眼疾，化为人形求吴本治疗，吴本看了一眼便说：“你是神龙，敷下这药，便可治愈。”大龙点了眼药，眼疾即愈，升天而去。台北保安宫即有保生大帝点龙眼的塑像。

在台湾保生大帝庙，常配祀卅六官将。传说玄天上帝为了收取龟蛇妖精，向保生大帝借宝剑为武器，保生大帝留下剑鞘，必要时只要口念灵文，即可取回宝剑；他还要玄天上帝的侍神卅六官将留下作为“神质”，但玄天上帝除却妖精后，紧握宝剑不放，不肯归还，所以现在的玄天上帝的神像手中总是紧握一把宝剑，而保生大帝的神像总是挂个空剑鞘。也因为这样，卅六官将就是一直留在保生大帝身边，不再归还玄天上帝。因此，在台湾的保生大帝庙中，也常配祀卅六官将。

保生大帝诞辰三月十五日，大多会刮大风，称为“妈祖颶”。传说这是保生大帝与妈祖的爱情恩怨所引起的，因为妈祖曾拒绝保生大帝的求婚，保生大帝恼羞之余，便在妈祖绕境



时，下起大雨，以洗去她脸上的脂粉；妈祖也在大道公游街时，刮起大风吹掉他的帽子，以露出他的臭头。因此，在保生大帝庆生游行时，如果风和日丽，信徒们便齐口众声说：“今天妈祖真给大道公面子！”

福建各地崇祀吴本的庙宇，大多备有药签供信徒祈求，例如诏安县真君庙内的药签分为内科120支，外科、眼科和儿科各36支，总共有228支。这些药签都是民间方剂，每方单味或数味，组合较简单，用量甚轻，多用和平药物，如内科第66支：“正苦桃寄生3钱。”第90支：“鲜虾8只，赤肉4两，绿豆粉3钱。”药签的精神疗效远远超过药物疗效，即使药签与病情不合，也因药性和平，药量轻微，服用后也不致出大问题，故药签获得人们的信任。

崇拜保生大帝的台胞，遇到患病时，患者及家属常到保生大帝庙里，除了祈求保生大帝和卅六官将驱逐病魔外，也向保生大帝求个药方。药方有二种，一种刊载于“吴真人传”一书中，其中注明什么病服什么药；另一种则印成五十张或一百张药签，供祈求者抽签抓药。祈求者抽药签时，先烧香敬神，并陈述病情，然后从签筒中任抽一签，再掷筊决定，如是此签，则持签向庙祝索取药方，到中药铺里买药。台湾有些保生大帝庙的药签，还分为大人科、小儿科、眼科与外科，有的甚至由庙祝抄写药方给祈求者，并指定到某家中药店取药，庙祝与药店老板都兼通医理，深通药性，在写药方与配药时，顺便询问病情，并调整处方，因此一般还可结合病情，行之有效。<sup>⑩</sup>

一千多年来，闽台同胞在崇拜妈祖的同时，也敬奉保生大帝。海峡两岸同胞，把妈祖和保生大帝尊崇为“海峡女神”和“海峡医神”，共同的信仰把海峡两岸骨肉同胞密切联系在一起，今后也必将成为海峡两岸骨肉同胞团聚的纽带。

**注 释：**

- ① 《海澄县志》卷一，輿地。
- ② 《漳州府志》卷五十，人物传。
- ③ 《同安县志》卷四十，人物志。
- ④ 《同安县志》卷廿四，祠祀。
- ⑤ 《海澄县志》卷廿二，艺文志。
- ⑥ 林衡道口述、宋晶宜笔记：《台湾夜潭》，第184页，台湾众文图书公司1980年版。
- ⑦ 同上书，第178—179页。
- ⑧ 同⑥。
- ⑨ 凌志四主编：《台湾民俗大观》第4册，第100—107页，台湾大威出版社1985年版。
- ⑩ 禾日编著：《台湾的根及枝叶》第46页。台湾国家出版社1983年版。
- ⑪ 同⑨。

# 闽南话的若干特点

曾 少 聪

闽南话是汉语八大方言之一，是福建省内一大重要方言。它分布在福建省23个县、市内：厦门、金门、同安、漳州、长泰、华安、龙海、漳浦、云霄、南靖、平和、东山、诏安、漳平、龙岩、泉州、晋江，南安、安溪、永春、德化、惠安、大田。此外，台湾省大部分地区，广东东部潮汕地区，海南岛和雷州半岛部分地区，浙江南部的温州、平阳、玉环和舟山群岛，以及江西的铅山、上饶、玉山，广西的东南部和四川境内的个别地点，也讲闽南话。东南亚等地的华侨中以闽南、广东潮汕、海南等地的人居多，因而闽南话在海外也被广泛使用。目前国内外说闽南话的人数约在5000万以上<sup>①</sup>。

方言是在一定地区范围内人民所使用的全民语言的分支。各种方言都有自己形成和发展的过程，都有自己特殊的结构体系。闽南话与全民共同语普通话有很大的差别，它在语音、词汇、语法三方面都有自己突出的特征。本文从语音、词汇、语法三方面来探讨闽南话的若干特点。闽南话公认的代表点是厦门话，所以本文所标的闽南方音都是厦门音。

## 一、闽南话的语音特点

### （一）厦门话的声韵调系统

1. 厦门话有14个声母（包括零声母），列表如下：

p 悲   p' 披   b 门   (m 盲)  
 t 知   t' 他   l 离   (n 连)  
 k 饥   k' 欺   ɣ 宜   (ŋ 硬)   h 欢   ɔ 伊  
 ts 渣   ts' 差   (dz 入)   s 纱

说明：加括号的m- n- ŋ-只是音位变体，dz-只保留在闽南话某些地区，在厦门话中已混同到l-。

2. 厦门话韵母七十八个，列表如下：（见第128页）。

3. 厦门话共有七个声调，其调类名称及调值如下表：

调类	阴平	阳平	上声	阴去	阳去	阴入	阳入
调值	˥44	˨24	˨53	˨21	˨22	˨32	˨4
例字	东	同	董	栋	动	督	独

## （二）闽南话保留了上古的语音

闽南话保留了一些古老的语音特征。例如：白话音重唇轻唇不分，有重唇而无轻唇，这跟钱大昕考证的“古无轻唇音”相符合。所谓重唇，就是双唇音，轻唇是指唇齿音。中古的唇音声母有八个②，它们分为重唇与轻唇，这些声母的字读音闽南话与普通话有差别。

重唇	帮	滂	并	明
闽南话	p	p'	p	b
普通话	p	p'	p' (平) p (仄)	m
轻唇	非	敷	奉	微
闽南话	p.h	p'.h	p.h	b
普通话	f(x.h)	f(x.h)	f(x.h)	o



可见，闽南话没有轻唇音f-，中古非敷奉三母闽南话仍读作重唇音p-p'-，而普通话说成f-。例如：

分非 粪非 蜂敷 吠奉 房奉

闽南话    ɕpun    pun<sup>o</sup>    ɕp'ɑŋ    pui'    ,paŋ

普通话    ɕfen    fen<sup>o</sup>    ɕfɛŋ    fei<sup>o</sup>    ,faŋ

闽南话轻重唇不分，非敷二母有别，这是上古音在闽南话中的残余，它没有经历中古唇音分化的过程，是从上古音直接继承下来的。

### （三）闽南话保留了塞音韵尾

闽南话保留了塞音韵尾-p，-t，-k和喉塞韵尾-ʔ，而普通话全部消失。闽南话保留塞音韵尾的韵有：a'、o'、e'、au'、ap、at、ɑ'、ak、ɔk、ã'、ãu、i'、iu'、ia'、io'、iau'、ip、iap、it、iat、ik、iak、io'k、ĩ'、ã'、iau'、u'、ui'、ua'、ue'、ut、uat、uãi'（详见闽南话韵母表）。普通话没有塞音韵尾和喉塞韵尾的韵，这是因为中古塞音韵尾-p-t-k发展到近代语音时，塞音韵尾全部脱落变成开尾韵或-i，-u尾的元音韵，在“14世纪（或更早）的北京话里，韵尾-p，-t，-k就已经消失了”。<sup>③</sup>举例如下：

答      立      笔      律      速      即      百

闽南话    tap,    lip,    pit,    lut,    sɔk,    tsik,    paɔ'

普通话    ,ta    li<sup>o</sup>    ɕpi    ly<sup>o</sup>    su<sup>o</sup>    tsi<sup>o</sup>    cpai

### （四）闽南话有丰富的鼻化韵

闽南话有着丰富的鼻化韵母，而普通话没有鼻化韵母（看普通话韵母总表<sup>④</sup>）。闽南话的鼻化韵母有ẽ、ã、ĩ、ãu、

iã等（详见闽南话韵母表）。闽南话的鼻化韵大都用在白话音里，主要是与读书音的鼻韵尾对应。例如：

读书音	白话音	例字
am	——ã	担胆敢三衫
an	——uã	单炭坛寒岸
iŋ	——iã	呈成饼命惊

#### （五）闽南话保留了入声调

闽南话保留了入声调（阴入和阳入），而普通话入声消失。韵尾-p, -t, -k在北京话里的消失是比较早的事。我们知道，韵尾-p, -t, -k和入声具有连带的关系。当-p, -t, -k消失的时候，入声跟着也消失和喉塞韵尾-ʔ，因为入声是以其短促为特征的，没有-p, -t, -k收尾，也就不能再成为短促了。

#### （六）闽南话的文白异读

闽南话文白异读的现象极为复杂，闽南话的读书音和白读音几乎各自形成了一个系统。闽南话的读书音和白读音不仅反映着方言书面语和口语的风格和色彩的不同，而且起着区别词汇意义和语法意义的作用。例如“三国”，读<sub>c</sub>saŋ kɔk<sub>o</sub>是指汉末魏、蜀、吴三国，读<sub>c</sub>sã kɔk<sub>o</sub>则是指具体的三个国家。闽南话的读书音和白读音具有相当整齐的对应规律。周长楫先生在《厦门话的文白异读的类型》一文中分析归纳了厦门话文白异读的类型，其中音节结构文白对应的有6种；声母文白对应的有61种；韵母的文白对应分为元音及元音尾韵、鼻音尾韵和入声尾韵3大类共242种；声调文白对应的10种。现在我们仅举整个音节文白读音声韵调都不同的叙述如下：

卵（文）'luan~翼（白）ŋɿ'鸡~（鸡蛋）

蚁(文)<sup>o</sup>gi 蚂~ (白)hia'白~

雨(文)<sup>o</sup>u 晴~ (白)ho'落~

## 二、闽南话的词汇特点

### (一) 闽南话的常用基本词及其派生词

闽南话拥有大量的常用基本词，同时由这些常用基本词构成了一系列富有地方特色的方言词汇。例如：“厝”、“鼎”、“骹”是闽南话基本词，由这些基本词可以构成许多方言词，冒号前是方言词，然后注音，冒号后是方言词的普通话释义。

厝<sup>ts'u<sup>o</sup></sup>：房屋、厝宅<sup>ts'u<sup>o</sup>t'e'</sup>；房产、厝边<sup>ts'u<sup>o</sup>cpi</sup>；邻居、厝主<sup>ts'u<sup>o</sup>c<sup>o</sup>tsu</sup>；房东、起厝<sup>c'k'i ts'u<sup>o</sup></sup>；盖房子、厝内<sup>ts'u<sup>o</sup> lai'</sup>；屋里、厝内依<sup>ts'u<sup>o</sup>lai', laŋ</sup>；屋里人（指妻子）、厝瓦<sup>ts'u<sup>o</sup> hia'</sup>；瓦片儿、厝税<sup>ts'u<sup>o</sup> se<sup>o</sup></sup>；房租、搬厝<sup>c<sup>o</sup>puã ts'u<sup>o</sup></sup>；搬家、护厝<sup>ho' ts'u<sup>o</sup></sup>；厢房。鼎<sup>tiã</sup>：饭锅、鼎脐<sup>tiã, tsai</sup>；锅心、鼎盖<sup>tiã kua<sup>o</sup></sup>；锅盖、鼎痞<sup>tiã<sup>o</sup>p'i</sup>；锅巴、吊鼎<sup>tiau<sup>o</sup> tiã</sup>；断炊。骹<sup>c'k'a</sup>：脚、骹腿<sup>c'k'a ct'ui</sup>；大腿、骹头塢<sup>c'k'a, t'au<sup>o</sup>c<sup>o</sup>u</sup>；膝盖、骹迹底<sup>c'k'a tsia<sup>o</sup> ctue</sup>；脚板底、骹手<sup>c'k'a' ts'iu</sup>；手脚、缚骹<sup>pak, , k'a</sup>；缠脚、裤骹<sup>k'ɔ<sup>o</sup>c'k'a</sup>；裤脚管、臭骹<sup>ts'au<sup>o</sup>c'k'a</sup>；脚痛、天骹下<sup>ct'ĩ<sup>o</sup>c'k'a e'</sup>；天地间、山骹<sup>c<sup>o</sup>suã<sup>o</sup>c'k'a</sup>；山下、海骹<sup>chai<sup>o</sup>c'k'a</sup>；海边、涂骹<sup>t'ɔ<sup>o</sup>c'k'a</sup>；地板。

### (二) 保留在闽南话中的古代汉语词汇

普通话不大使用的古代汉语词汇，而这些词汇在闽南话口语中仍然使用。例如：

面<sup>bin'</sup>：脸。如说“洗面”。《说文》：“而，颜前也。



从面，象人面形”。

册<sup>ts'e'o</sup>：书。如说：“读册”。《广雅·释诂》：“册，书也。”

跣<sup>kiu</sup>：收缩不伸。如说：“跣骹”。《说文》：“跣，天寒足跣也。从足句声。”

饮<sup>cam</sup>：米汤。如说：“啖饮”。《论语·雍也》：“一箪食，一瓢饮。”“食”和“饮”都是名词。“饮”作名词，就是这里的<sup>cam</sup>。

囡<sup>kiā</sup>：儿子，有时也用作词尾。如说：“囡儿”。《集韵》：“闽人呼儿曰囡。”

嗔<sup>pun</sup>：吹气。如说“嗔火”。《集韵》：“嗔，吐也。”

沃<sup>ak</sup>：浇灌。如说：“沃菜”。《广韵》：“沃，灌也。”

瘠<sup>san</sup>：瘦。如说：“肉很瘠。”《广韵》：“瘠，瘦也。”

卵<sup>lŋ</sup>：蛋。如说：“鸡生卵。”《说文》：“凡物无乳者卵生。”

骹<sup>k'a</sup>：脚。如说：“骹手。”《广韵》：“胫骨近足细处。”

破病<sup>p'ua<sup>o</sup>pī</sup>：生病。《后汉书·虞延传》：“有囚于家被病，自载诣狱。”俗作“破病”。

风神<sup>hŋ, sin</sup>：出风头。《博异志》：“封十八姨，乃风神也。”

闹热<sup>lau' liat</sup>：热闹。白居易诗：“红尘闹热白云冷。”

礼数<sup>le so<sup>o</sup></sup>：礼法，礼貌。杜甫诗：“虽云隔礼数，不敢坠周旋。”

家私<sub>c</sub>ke<sub>c</sub>si, 引申为工具, 也说为“家私头”。王灿《从军诗》“外参时明政, 内不废家私。”

### (三) 闽南话吸收南洋群岛民族的语言

汉族自古以来就与其他民族接触, 民族接触的结果产生了大量的借词。普通话的借词主要来自印度、西域、西方一些国家。例如: 来自印度的有“佛”、“僧”、“尼”、“和尚”等, 来自西域的有: “葡萄”、“菠萝”、“狮子”等, 来自西方的有: “黑板”、“足球”、“德律风”等。闽南话借词的来源与普通话不同, 它主要来自南洋群岛诸语言, 特别是印度尼西亚语。下面列举一些从印度尼西亚语借来的词汇, 这些词大都在闽南话中仍然使用。先标闽南话的读音, 然后释意, 冒号后面是出自印度尼西亚语的词汇。

<sub>c</sub>tsim (吻): tjioem、lut, (脱): lotjot、<sup>c</sup>tun (印尼币单位): ton、ba', li (上等舱): bali、<sub>c</sub>ka pua<sup>2</sup> (木棉): kapas、<sub>c</sub>ko<sub>c</sub>pi (咖啡): kopi、<sup>c</sup>lo <sub>c</sub>kun (土医生): Loekoen、<sub>c</sub>pa sat, (市场): pasar、sap<sub>c</sub>, bun (肥皂): saboen、<sub>c</sub>sa, te (砂茶、土贩小食): sate、ton' kat, (文明棍): toengkat、<sub>c</sub>kau, in (结婚): kawin。

## 三、闽南话的语法特点

闽南话的语法特点很复杂, 它与普通话有许多不同之处, 我们仅举几条构词法和句法中比较有特色的现象加以说明。

### (一) 词素前后次序闽南话和普通话相反

鸡母<sub>c</sub>ku<sup>c</sup>bu: 母鸡、依客, laŋ k'e'o: 客人、骹手

˩k'a<sup>c</sup>ts'iu; 手脚、闹热lau' liat, : 热闹、定断tiŋ'tuan<sup>o</sup>;  
断定、欢喜˩huã<sup>c</sup>hi; 喜欢、限期an.ki, 期限。

## (二) 闽南话的形容词构造

1. 闽南话形容词可以重叠，表示加强程度，单音节形容词可以重叠两次，第一次重叠表示“进一步”，第二次重叠表示“极”。例如：瘠˩san (瘦)、˩san ˩san (很瘦)、˩san ˩san ˩san (极瘦)；水˩sui (美)、˩sui ˩sui (很美)、˩sui ˩sui ˩sui (极美)。

### 2. 用单音名词重叠构成的形容词

闽南话用单音名词重叠构成的形容词表示的性状和所形容的名词的某些特征有密切的联系。例如：“金金”˩kim˩kim; 睁大的。“目睺金金看”。“尾尾”˩be˩be; 最后的。“排队排尾尾”。“板板”˩pan ˩pan; 呆板的。“做人板板姸活动”。

## (三) 闽南话的数量词

1. 特殊的数词。闽南话称数法比较特殊，其一，第一个基数字是“一”的时候，“一”字平常不说，如：“一万元”可以说成“万元”ban', i、 “一角五分”可以说成“角半”kak, puã<sup>o</sup>。其二，余数的称法主要在数词的后面加个“外”字。例如：“六十外人”lak, tsap, gua', laŋ; 六十多人。“五百外本册”gɔ'pa'˩gua'˩pun ts'e'˩; 五百多册书。其三，闽南话也有基数和序数之别。“一”，闽南话序数用“一”字，基数用“植”⑥。表示序数的“二”也写作“两”，认为它是“两”字的白读。例如：说“第一排”te'it˩pai, “一斗米”tsit, ˩tau˩bi, “第二场”te'li', tiũ, “两张纸”lŋ' ˩tiũ˩tsua˩。

2. 特殊的量词，闽南话有些量词与普通话的量词不同。  
例如：

名 词		鱼	车	树	衫	卵	信、批	灯
量 词	普通话	条	辆	棵	件	个	封	盏
	厦门话	尾	顶	枞	领	粒	张	泡

#### （四）疑问式

闽南话的疑问句和普通话一样有特指问句和选择问句两种，但它们的构造和常用的语气词与普通话不同，在闽南话的特指问句里，疑问词极为丰富，问时间的有“啥时阵”<sup>ʔ</sup>siã<sup>ʔ</sup> ,sitsun<sup>ʔ</sup>、“底时”ti<sup>ʔ</sup> ,si等；问地点的有：“啥所在”<sup>ʔ</sup>siã<sup>ʔ</sup> ʔso<sup>ʔ</sup> tsai<sup>ʔ</sup>、“底位”ti<sup>ʔ</sup> ui<sup>ʔ</sup>、倒落<sup>ʔ</sup>to lo<sup>ʔ</sup> ,等；问原因的有：“按怎”an<sup>o</sup> ʔtsuã<sup>ʔ</sup>等；问数量的有：“若”lua<sup>ʔ</sup>、“若柘”lua<sup>ʔ</sup> tsue<sup>ʔ</sup>等。由这些疑问词构成了闽南话的特殊问句。例如：

汝啥时阵来这位读册？（你几时来这儿读书？）伊底时卜去？（他几时要走？）。另外，在选择问句中，闽南话的选择问句有时可以用“抑是”<sup>ʔ</sup>asi<sup>ʔ</sup>来表示。例如：“汝拍算卜去，抑是怀去？”（你打算去还是不去？）。在肯定与否定的选择中，一般不加连词而是直接将两者并列起来。例如：“伊共汝讲卜去怀去？”（他同你说要不要去？）

#### （五）有无句的特殊结构

在闽南话里用“有”“无”做为谓词，构成多种多样的叙述句，我们称它为“有无”式。

1. “有”“无”做谓语时，可以带动词或动宾词组的宾

话。例如：“伊有看”（他看到），“我无读”（我没有读），“伊有想卜去北京”（他打算去北京），“汝有看着无？”（你有没有看到？）。

2. “有”“无”还可以当作补语用。例如：“汝看有阿无？”（你看到了没有？），“远兮所在看恰无”（远处看不大清楚）。

3. “有”“无”可以做状语用。例如：“粗布衫倒有领”（粗布衣裳反而耐穿），“六月新米恰无煮”（六月新米不经煮）。

#### （六）特殊的比较句

闽南话比较两件事物，有其特殊的表现形式。

1. 表示甲超过乙，闽南话除了也采用普通话的“甲比乙×”（例如“他比我大”）以外，还有不同于普通话的句式，即：“甲+恰（k'a<sup>3</sup>）+谓词+乙。”例如：“伊兮球恰好汝兮球”（他的球比你的球好），“汝恰悬我”（你比我高）。

2. 表示“相同”，一般使用“甲共乙乎（或乎乎）+谓词”的句式。例如：“我共伊平悬”（我与他一样高），“张三共李四乎乎是厦门依”（张三和李四都是厦门人）。

3. 表示“甲不及乙”，一般用“甲+谓词+恰输+乙”的格式，例如：“我恰输汝”（我比不上你），“行路恰输坐车”（走路不如坐车）。

闽南方言为什么会有这些特点呢？这要从闽南人的历史说起。据《史记》记载，秦汉之际有闽越国。又《说文》中指出：“闽，东南越，蛇种。”可见“古闽人为属百越族中拜蛇为祖（即图腾）之一支派。”<sup>⑥</sup>在周朝的时候，福建属于七蛮

的地方，到了秦朝，在福建设置了闽中郡。嬴秦末年，闽越族领袖无诸随刘邦起义，秦亡之后，刘邦封无诸为闽王。无诸死后，闽越因内乱被汉所毁，越人或迁往江淮等地，或逃入山谷。秦汉之期，闽中纳入汉人管辖的范围，朝廷必然要派兵驻守，汉人也就开始迁入福建。随着汉人的迁入，古代汉语也就被移植进来。三国吴孙休永安三年（260年）开始在闽中设置建安郡。西晋武帝司马炎太康三年（282年）在建安之外设置晋安郡。大批汉人移居福建，首推东晋的“五胡乱华”（304—439年），当时由于外族的入侵，北方汉人南迁闽越等地。晋永嘉之乱有所谓“衣冠八族”移居福建，这批人带来的是“三世纪的河洛官音，因被称为‘河洛话’。”<sup>①</sup>唐兴，改郡为州，在闽北置建州、闽东设置福州、闽南设置泉州。

唐高宗总章二年（669年），因“蛮獠啸乱”，奉朝廷之命，光州固始县人陈政、陈元光率58姓征蛮，来到闽南。武后垂拱年间（685—687年），因陈元光的疏请，在泉州与潮州之间增设漳州行政区。唐末，光州固始县人王潮、王审之兄弟自河南起义，远征福建，带来大批中原人。可见，闽南人主要来自中原，中原汉人奠定了闽南话的基础。

明末，郑成功据守台湾抗清，带了不少闽南人渡海到台湾，抗清失败后，这些人很多散居南洋群岛各地，在菲律宾、马来亚、爪哇等地都有了闽南方言区去的人民，他们在那里生息繁衍，至今达千百万人；而台湾省内大部分人讲闽南话，原因也在于此。

### 主要参考书目：

福建省汉语方言概况编写组《福建省汉语方言概况》（讨论稿）上

册，1962年。

袁家骅等著《汉语方言概要》，文字改革出版社，1983年6月第2版。

黄典诚《闽语的特征》，载《方言》1984年第3期。

## 注 释

- ①⑦ 黄典诚《闽南方言的上古音残余》，载《语言研究》1982年第2期，第172页。
- ② 董同龢《汉语音韵学》第140—144页。
- ③ 王力《汉语史稿》上册，第134页，中华书局1980年版。
- ④ 黄伯荣、廖序东《现代汉语》上册，第59页，甘肃人民出版社1983年版。
- ⑤ 周长楫《说“一”、“植”和“蜀”》，载《语言研究》，1982年第2期。
- ⑥ 林惠祥《福建民族之由来》，载《林惠祥人类学论著》，第290页，福建人民出版社1981年版。

# 关于南岛语族的故乡和南方 蒙古族北渐问题的探讨

国分直一 著 林薇娜 译

## 一、引言

本文所述的南岛是指从东南亚细亚的沿海到太平洋中部、南部的诸岛屿。因南岛语扩展到这些岛屿，故人们也称之为马来亚—波利尼西亚语。南岛语族的故乡在华南之说，近年来时有所闻；从日本语的基层中析出南岛语的语言学上的研究，如今已为学界所周知。

另一方面，形体人类学研究认为，形成日本先史民族基础的绳文人是南方系的蒙古族。假若设想在先史日本民族的基础中有蒙古族，日本语的基础中有南岛语，那么二者岂非具有共同的源流和密切的关系吗？——这就是我假设的缘由。本论考主要是把上述问题的假设立足于先史考古学的研究成果上作个尝试。

## 二、南岛语族的故乡及其展开

### （一）南岛语族的故乡在中国大陆的设想

笔者认为南岛语族的故乡在华南。其根据是台湾先史文化的主体发源于先史时代的华南。台湾原住民族中，已被无可置疑地证实源于南海岛屿的，仅是居住在台湾东海岸洋面的兰屿



（清朝时代及日本占领时代的红头屿）的雅美族（yami）人。在阿眉族（Ami）中，虽有经由火烧岛、红头屿渡海而来的传说，但其石器技术明显属于中国大陆先史系统。因此，我认为可以说，台湾先史民族的主体是经由大陆、特别是华南而进入的。然而，台湾原住民族是南岛语族，从而，可以说这些民族的发源地——华南地方是南岛语族的故乡。

以上是南岛语族的故乡在华南这一设想的依据。

笔者和语言学者村山七郎教授围绕“原始日本语和民族文化”曾经对话过，这是1979年的事。<sup>①</sup>当时耳闻东亚的原住民语言中有梵语的影响，但梵语对台湾原住民族的语言有否影响？正当笔者就这一问题冀求高见时，村山教授指教说，梵语根本没有进入台湾，而且，在印度尼西亚群岛的语言中梵语的影响始于3—4世纪左右，所以，如果梵语没有进入台湾，那么，南岛语族系的语言进入台湾是3—4世纪，抑或还要早一些。此外，村山还指出，波及到菲律宾的印度文化影响并未到达台湾。

村山教授的上述观点，对考证南岛语族系语言进入台湾的时代和路线，具有极大的启示意义。毋庸置疑，可以认为南岛语族系的语言，即南岛语进入台湾是在先史时代。

张光直教授阐述了如下令人回味的看法。<sup>②</sup>

若富国墩·大坌坑文化果真是南岛语族的祖先，那么，台湾海峡就成了中国文化和海外文化交流的一座桥梁，其重要性远远超出了中国境内的范围。然而，问题是在今日之中国，南岛语的痕迹全然没有，并且，在中国东南沿岸地方两千年历史的记录上没有南岛语族的记载。<sup>③</sup>

在台湾西海岸，继大坌坑文化之后，有澎湖岛的良文港、台南台地的牛稠子、大肚丘陵西南地区牛骂头的诸遗迹，在器

面上刻有细绳文的土器文化遗迹。虽有橄榄石玄武岩石器，但因没有石刀（日本考古学者称作石庖丁），所以象粟、稻那样的谷种栽培尚未进行的可能性极大。张光直教授提议，应该把这文化看作是富国墩·大坌坑文化的发展。<sup>④</sup> 由于认为这文化不是在华南沿岸地方发现的，故笔者也赞同张光直教授的设想。但是后来，张光直教授称之为龙山形成期文化的范围超越了台湾海峡。

张光直教授指出，在台北盆地登场的冈山文化是稍有异质的文化，但有段石锛、有肩石斧——也包含了稍有锛子倾向的石器——在中国东南沿岸的先史时代广为发现。在冈山文化石器中，虽有肩的也包含有段的形式，但这种形式的石器不是在闽地区的主体部，而是在粤境域的附近地带觅见的。总而言之，若从石器技术来看，可以认为源流于华南地区，但具有素面、彩刷、圆圈印文陶和上述有段石锛、有肩石斧，以及巴图型石斧和玉器组合的文化遗迹，在大陆沿岸地区还尚未发现。

然而，在贯流台北盆地的淡水溪附近芝山岩丘陵一带，近年来由黄土强教授进行发掘调查的芝山岩遗迹文化，在其彩陶及黑皮陶中，含有酷似华南龙山形成期文化的东西，它把昙石山文化作为典型。<sup>⑤</sup>

和昙石山文化期比较接近的时期，在台湾西部，除了上述的芝山岩文化外，从恒春半岛到中部地区，龙山形成期文化已展开。南面恒春半岛的鹅銮鼻、凤山丘陵南域的凤鼻头、高雄市寿山北部的桃子园、二层行溪南部的大湖、台中县大肚溪北岸的营埔等遗迹为人们知晓。若和更早的大坌坑文化及良文港·牛稠子·牛骂头的文化相比，其展开的旺盛会令人惊叹。这时期水稻作物的引进在营埔和芝山岩文化中已被证实。虽说也有其他粟米作物的可能性，但还是可以认为，水稻作物形成了

支撑这个时期遗迹巨大规模的背景吧！这时期的文化，刚已就芝山岩文化叙述过，无论是在红彩、黑彩的彩陶中，还是在黑皮陶、红衣陶中，都显示出和浙闽沿海地区的陶器文化有密切的关系。可以说，在已发现的石器技术中也有同样的情况。

前面屡屡谈及的“龙山形成期文化”这一概念，是张光直教授1959年提出的，这是公元前4000—前3000年中，从沿中国东海岸的山东到台湾海峡，一系列相似的文化之共同标志。作为它的主要要素，首推鼎和豆；但在台湾稍有特异性，鼎很难说是常见的要素。然而，如上所述的那样，这文化是中国大陆东南沿岸龙山形成期文化的分支是不容置疑的。

张光直教授围绕着华南地区出现的昙石山文化，作了如下述说：

昙石山文化的年代，大致是公元前3000年以后，比山东和江浙的龙山形成期文化要迟数百年。那的确是福建龙山形成期文化受北方文化影响比较晚的结果。<sup>⑥</sup>

张教授还指出，若富国墩文化果真是南岛语族的祖先文化，那么，昙石山文化是代表了以后在中国大陆上占绝对优势的汉藏语族的文化。然后还说，如果参照目前的资料，南岛语族的祖先文化，主要分布在福建、广东、东部沿海区域和台湾。公元前3000年左右，龙山形成期文化从北方蔓延到福建，建立了昙石山文化以后，原来的南岛文化向东岸退去，这是台湾土著民族文化的祖先。<sup>⑦</sup>

关于张光直教授以上的看法，我想通过台湾先史文化和南岛语族的台湾原住民族的关系，重新考虑一下。

前面已经阐述过，台湾先史时代中属于南岛语族的大坌坑文化，实际上是异质的龙山形成期文化的发展。几乎同期的冈山文化期可分冈山期和植物园期。在冈山期，质地优良的红陶

盛行，这种陶器以施红彩为特征；植物园文化是有格子目印文的印文软陶文化。在台湾东海岸，从西海岸的细绳文文化期到相当于龙山形成期文化期中，展开了卑南文化和麒麟文化。在这些文化中，没有传入在龙山形成期文化中看到的诸如彩陶、黑皮陶之类的文化。但在石器中，如石刀、石镰这种谷物收获工具中，有大陆系的石器。

关于至今保持南岛语的台湾原住诸民族的由来，以及除了兰屿的雅美族确证是从巴坦群岛进来的以外，阿眉族中也有从南海移住的传说，文中已作了叙述。但是鹿野忠雄博士指出，通过其他种族比较来看，其物质文化就总体来说，是和中國大陸相连系的。<sup>⑧</sup>

可以认为，台湾原住民族的许多人，是先史时代从中国大陆分批去的移民在台湾西海岸繁衍、定居的后裔。但是，我感到探求南岛语族现在的原住民族和台湾先史时代哪个地区、哪个文化层拥有关联乃是重要的课题。

分布在台湾北部广大山区地带的阿泰亚尔族，现在没有制陶技术。前台湾大学教授林朝棨博士认为，阿泰亚尔族是绳文陶文化人的后裔，推断是由于进山早，把制陶技术忘记了。但是，传说为阿泰亚尔族发祥地之一的新竹县山中的mashit-olaon巨石附近，笔者目睹了红色素面陶的出土。由此可见，他们的祖先曾经有过制陶技术，但是，绳文陶是没有的。另外，若从石器的分布来看，从大安溪下流沿着溪流的山地一带有割稻用的石刀，并发现了共同的类型。大安溪下流地带是以中部营埔遗迹为中心的黑陶、灰陶系文化北渐的地方，从这点来看，恐怕可以认为，龙山形成期文化系统的陆耕作物传到了阿泰亚尔族或赛设特（Saisiat）族的山地一带。营埔文化中有水稻作物，但到达山地地区的可能是小米作物。即便是大安

溪下流地方和阿泰亚尔、赛设特地区有关系，但在阿泰亚尔、赛设特地区都没发现黑陶、灰陶。为此，从台北盆地一带冈山文化的分派沿着淡水河上流的支流大嵙崁溪在北部山地展开的可能性是有的。

占据以玉山群山为中心的中央山脉地区的蒲嫩(Bunun)族的土器是印文软陶，无论从火候来看，还是从雕刻的图案来看，与台北盆地植物园地区的印文软陶最相似。这地区是后代的平埔族居住地之一，其印文软陶是如何进入中央山区的蒲嫩地区的？其途径虽不清楚，但如果蒲嫩族不能插足于阿泰亚尔族占据的大片北部山区，那么即使源于台北盆地山区，也要比阿泰亚尔族迟，并避开阿泰亚尔族占据的地方而进入中央山区。有着同样雕刻的印文软陶也分布在桃园县（归新竹州）海岸地区的大园遗迹，由此可以认为，向蒲嫩族山地地区发展，即便有从西部海岸沿着大肚溪的路线，也只是在八卦丘陵有痕迹，而沿着浊水溪打制的石锹和石刀则分布在蒲嫩族山地地方，所以可认为在蒲嫩族山地的展开中，利用浊水溪的可能性是有的。

以台湾中部阿里山地区为中心，分布在曾文溪上流地方的朱欧(Tsou)族没有继承制陶技术，但在曾文溪下流沿岸地方，有红色粗面土器的遗迹，这意味着，朱欧族的祖先们至少在新石器时代末期有了制陶技术。

人们认为，分布在以台湾南部大武山为中心的派宛(Paiwam)族文化有东山(Dong—son)文化的影响，派宛族把和从苗栗县(旧新竹县苗栗地方)平埔族的陶卡族居住地出土的青铜剑把一样的剑把作为舶来品收藏。这些剑把是继承了东山文化的传统的。众所周知，派宛族所收藏的玻璃质小珠子，是在中国西汉及东南亚西亚发现的含铅量高的玻璃玉。青铜剑把

出现时，也发现了在肩膀处把手弯曲向上举的姿势在派宛族的木雕人像中也可见到，在福建省漳州货安仙字潭的摩崖上发现了同样人像的岩壁雕刻。台湾西海岸南部二层行溪南岸的新石器时代末期的红色素面土器文化中，出土了酷似派宛族祖神石像的土偶。根据其现存文化推断，派宛族和远古到达印度支那半岛的古代越系种族有过一些接触的。

我们知道，台湾南部的平埔族、西拉亚（Siraya）族，在荷兰人占据安平的时候，仍然占据着南部平野地区；但是他们的祖先以意想不到的速度也在山脚地方扩散了。笔者和刘茂源教授一起，在人们认为是西拉亚族的支族台冯安（Taiwoan）族所分布的台南县玉井地区鹿陶洋，共同作了试掘的调查：确认下层是属于龙山形成期文化的黑陶文化层；上层是素面红陶文化层。现在的台冯安系的住民继承了这样一个仪式：在祭祖时，根据年龄阶层的差别，到台南县安平的海边打水，供奉给他们村落的祖神阿立祖（Arit-tso）。阿立是南岛语系，“祖”是汉语，这一名称是两个语系的语言复合。

康熙三十六年（1697年），郁永河从厦门渡过台湾海峡到达台湾，进行视察。据此纪行，当时汉族文化的扎根地只有台湾府，其他许多地域在汉族文化圈以外。东海岸除去北部的卡瓦兰（Kavarán）族地区，被称为“山后”的地方几乎无人知晓。郁永河视察的时代，台湾的许多地方仍然处于根本看不见一人一屋的未开发状态，但从那时起汉语系住民的繁殖地也每年在扩大。当然，平埔族在山脚一带，台北盆地、淡水、基隆、宜兰各地的平埔族长期流传着印文硬陶技术，但如今只不过留下一点点痕迹而已。

龙山形成期文化展开以后，从华南地区波及到的文化潮流，可以说是印文硬陶文化的潮流吧！其典型的遗迹，是新竹

县苑里贝冢遗迹及其在北部地方发现、由平埔族继承下来的北部沿海地区的传统。

上列记述虽非常不全面，但仍能推断南岛语族台湾原住民族的祖先从山脚向山地地方撤离，从而成为龙山形成期文化期的先驱。即便假设阿泰亚尔族、蒲嫩族比较早向山地地方退去，也不会早于龙山形成期文化期的；其他许多语族的退去是在龙山形成期文化以后，并有若干根据。

假若代表县石山文化的龙山形成期文化人是汉藏语族的话，那么可以认为，进入台湾的同系文化人也有可能带去汉藏语。据此推断，台湾原住民族在其语言中是否是纯粹的南岛语族也值得怀疑了。

反之，若借鉴台湾的状况，那么即使从华南传入了龙山形成期文化，并形成县石山文化，但把其文化的负载者看作汉藏语族，也为时过早吧！认为南岛语族接受了龙山形成期文化、并进行了文化改观的想法就有点牵强附会了。纵使是在龙山形成期文化以后，华南地区也把印文硬陶传到了台湾，为此，是否可以考虑印文硬陶人是汉藏语族。

汉语系的人和文化正式进入台湾是从明末、清初开始，算来已过了500—600年了。然而，汉语系的移民正式登场却是从郁永河视察以后开始的，若从这时算起，只不过300年左右。

汉藏语系的人和文化大规模地进入闽、粤地区是秦、汉以后吧！距今大致相隔2000年的时间。假若汉藏语系语言在台湾产生强大影响，大致经过300年，那么，在华南汉藏语化的时间，即使认为是秦、汉以后的事，那也是台湾的数倍以上。我认为，这就是南岛语从华南地区完全匿迹的充分时间。

人们认为，华南龙山形成期文化人的县石山文化人更接近现代蒙古族的南亚西亚类型。<sup>⑩</sup>但这观点也有令人怀疑的地

方，即他们是否是能使用汉藏语系语言的语言族？

关于台湾原住诸民族是南岛语族问题，有人认为他们是经由南方岛屿进入的。<sup>⑩</sup>过去，持这种观点的人为数不少，但是鹿野忠雄博士却是一位南方岛屿经由说的否定者（除阿眉族以外）。他说，南岛语族的故乡在安南地方，然后北上，沿着中国南海岸东进。现引用其学说如下：

台湾原住民族的物质文化与中国大陆有着非常密切的关系，而在南方岛屿看不到类似的情况，这事实使人们认定台湾原住民族的大部分人，从一开始就是印度尼西亚语的使用者，他们不经由南方岛屿，直接从中国大陆来的。而且从安南山脉南部留存的印度尼西亚语来看，即便是同地方交流，但在古代印度尼西亚语的分布不仅进一步北上到达东京地方，而且在某种程度上已经东进到达中国南海沿岸地区。

以上见解发表在1952年汇总的《东南亚西亚民族学史前学研究》中<sup>⑪</sup>，可以说在当时确实是划时代的高见，而且，至今仍有参考价值。

由于台湾史前文化和从江南到闽、粤地区的史前文化的对应关系明确了，因此，设想南岛语族的故乡在中国大陆的根据是过硬的。在考虑台湾原住民族的文化中包含了东山文化的要素时，可以推断，台湾原住民族的故乡是包括了从江南到闽、粤，进而到达印度支那半岛的广大地区。

## （二）彼得（Peter Bellwood）教授的学说

彼得教授的大作《征服太平洋的人，南亚和澳洲的史前学》（1952）的日译本是由植木武、服部研二两人完成的。著者在“致日本读者”的前言中说：“南岛语族最初的扩散几乎



完全始于中国南部和台湾。”<sup>⑬</sup>

Austronesia语（即南岛语）始于中国南部的论断，虽无异议，但也始于台湾的论断是有些问题的。

台湾东海岸系统的灰陶和石英片岩系统的石器进入巴坦，这已在1983年由熊本大学对巴坦和北吕宋的调查所证实。<sup>⑭</sup>此外，未发现从台湾向南方岛屿地方波及的史前文化痕迹；但是，从台湾向北方的波及是有可能的。南琉球八重山群岛的早期史前土器，无论是从其质地还是形状来看，都受到了台湾东海岸红色混砂素面土器技术的启发和影响。尔后，随着时间的流逝，在波照间岛下田原遗址发现了台湾北部印文硬陶系统的土器，根据金子埃里卡（Erika）博士说，从宫古保良的包含层中也有出土。另外，若追溯到先史时代，共同的文化有贝器。根据台湾考古学者的报告，缺贝缘的夜光贝是作为刮器制作的，在火烧岛、恒春半岛的史前遗迹中亦可见到同样的贝器。在恒春半岛的史前遗迹中发现的护宝螺贝的腕环、夜光贝的匙器，从八重山群岛到北方的诸岛屿地区均可寻到。鲨鱼牙齿及模仿鲨鱼牙齿的垂饰，从我们西南群岛到日本本土太平洋沿岸的史前遗迹中广为出土，从台湾北部的社寮岛、香港的Lamma岛也有所发现。把鲨鱼牙齿作为垂饰的这种原始打扮，在中国南海、东海海域确实有过。

我认为最重要的是栽培植物的分布情况。

安溪游地博士指出，Ubi系统“芋”的名称在琉球群岛南部是指山芋而言，而在冲绳以北只是指青芋而已，这一事实反映了起源于热带的南岛系统根菜农耕文化和起源于暖温带的照叶树林文化的传播潮流在琉球群岛附近相互汇合、交流的历史。<sup>⑮</sup>笔者认为，在热带系统的根菜农耕文化中，台湾和琉球群岛之间虽没有发现中断交往，但温带系统的长芋在八重山群岛却没

有，在台湾原住民族中也没有。

阪本宁男教授指出，巴坦群岛和兰屿以及台湾本岛山地地区所栽培的粟的性质不同，农耕的仪式也不同。<sup>⑮</sup>

在巴坦群岛栽培的是梗粟，而在兰屿和台湾本岛原住民中栽培的却是糯粟。在巴坦，农耕仪式集中在山芋中，而在兰屿及台湾本岛却集中在糯粟中，即便在八重山群岛以北也有类似情况。笔者推断，在混砂红色素面土器的北渐中伴有粟米作物，不过与兰屿的情况一样，只限于仪式面已！不过这还有待于考古学上的进一步考证。综上所述，台湾和琉球，特别是和八重山群岛关系中稍稍涉及的问题是：若南岛语族的扩散始于台湾，那么就难以认同南渐的可能性，而从台湾北渐的可能性愈益明朗了。

### （三）关于日本语基础中的南岛语的探讨

关于日本语的体系，有寻根到南方亚细亚的，也有寻根到北方亚细亚的诸语言，至今众说纷纭，各持己见。但是，就此文中所述的和日本语中南岛语的关系问题，笔者认为泉井久之助博士所写《日本语和南岛语——是系谱关系还是寄与关系》一文，是首次立足于比较语言学的立场、进行严谨研究的论考。

这个论考参照了登普沃尔夫（O. Dempwolf）所考证的南岛语再构形，是推断日本语和南岛语的音韵对应、设想日本语成立的划时代研究。泉井博士设想日本语的语言成分是复合的，体系有北方的、中国大陆的；而且，日本语中南岛语要素是服从于中国大陆、北方语言组织下的异系要素。<sup>⑯</sup>中本正智教授说，这是给日本语成立以时间秩序的划时代论考。<sup>⑰</sup>自此以后，村山七郎教授在日本语基础中的南岛语的比较语言学研究倾注了极大的心血，他和大林太良教授合著了《日本语的

起源》(1963)、《日本语的语源》(1974)、《日本语的研究法》(1974)、《国语学的界限》(1975),和国分直一合写了《原始日本语和民族文化》(1979)等专著。就这样,围绕着日本语基础中南岛语要素的研究逐渐展开了。在《原始日本语和民族文化》(1979)一书中,进一步推断南岛语是基础,并且认为日本语的一部分祖先曾经在朝鲜半岛,称它为“倭言语Ⅰ”。<sup>⑩</sup>村山教授断言,在语言学上把“倭言语Ⅰ”试加复原是可能的;若看一下其语言文法上的特征,具有对角援辞,和通古斯(鄂温克族的旧称)语、满洲语有着共同的特点。

“倭言语Ⅰ”在日本西部和南岛语系的语言接触后,产生了“倭言语Ⅱ”。村山教授就“倭言语Ⅱ”作了如下阐述。<sup>⑪</sup>

“倭言语Ⅰ”把近似南通古斯语、女真、满洲语的语言作为坚实的基础,说这种语言的人们,既具有相当高的文化水平,又具有出色的组织能力。他们到达日本时,在日本——至少在日本西部、日本西南部——所用的是南岛语系的语言,后来,由于和日本当地女人结婚,说“倭言语Ⅰ”的人们从女人们那儿学习到了当地语言,并从中汲取了许多有益的东西。但是,他们自己舍不得丢弃原来掌握的语言文法形式,于是,“倭言语Ⅱ”产生了,它是自身具有混合形式的“倭言语Ⅰ”和日本岛原住民的语言接触的产物,实质上应称其为“原始日本语”。而且,因地而异,各地区方言的差别渐渐自然形成了。某个地方“倭言语Ⅰ”的影响很强,而另一个地方——譬如琉球列岛——从绳文时代扎下根的南岛语要素比较强地留存下来。这里我所表述的观点是:日、朝有共同的祖语,在日本列岛发展成日本祖语的语言是从中分离出来的看法是相当错误的。

以上村山教授的观点是和笔者交谈时所叙述的，并且在“倭言语Ⅰ”、“倭言语Ⅱ”中都登载了表示它们展开过程的考证实例。这个设想把日本语的形成过程在时间程序上显示出，并使泉井久之助博士的学说得以进一步展开，确是划时代的见解。

毋庸置疑，上述的设想中接受“倭言语Ⅰ”的原住民族是绳文系统社会的人们。当时处于玉木（Wurm）冰期结束、日本列岛由几个海峡组成、完全和大陆隔绝的时代中，绳文社会是一个孤独地在列岛内展开的社会，所以我认为其文化的展开，和中国大陆文化的展开情况不是平行发展的。

当然，绳文社会在日本列岛不是第一个出现的社会，应该考虑，绳文社会是通过先行的玉木（Wurm）冰期，从存在的后期旧石器时代以来的展开中形成的。

加藤晋平教授主张，季节性玉木（Wurm）冰期的最寒期前后，日本列岛地区后期旧石器文化和东亚的关系可分：和华北地区的关系；绕北部进入日本列岛的情况；和华南以南文化的关系。<sup>②</sup>

第一种情况，认为21000～22000年前后（AT火山灰刚落下后），在苏联Usuchinuska遗迹和韩国忠清北道Syaing遗迹中发现的剥片光头器群，确实流入九州并到达日本西部部分地区。<sup>③</sup>

第二种情况，从2万年前后开始向东南亚各地域扩散的细石刃石器群，绕北部向日本列岛展开，进而越过白令海峡，一直分布到阿留申群岛、阿拉斯加。

第三种情况，关于分布在江苏省和山东省境内的细石刃石器群，据说它包含台形石器群，并且，这种台形石器群和九州地方的台形石器有关系，但具体证据没有。<sup>④</sup>

笔者特别感兴趣的是，九州细石刃石器群和华南以南的细石刃石器群相结合的可能性这一点。加藤教授指出，这一点能够说明和广东西樵山遗迹的细石刃石器群有关系，他还说，在九州的西部觅见一种在西樵山遗迹发现的雕器。<sup>②4</sup>

从华南柳江县通天岩山洞下层的赤色砂质粘土中发现的新人柳江人，在形态上颇似从冲绳本岛南端的隆起珊瑚礁裂缝中出土的、玉木（Warm）冰期最寒期的新人港川人；而且，柳江人、港川人的形质颇似我们绳文人，以上引自铃木尚教授的研究成果。<sup>②5</sup>华南、冲绳发现的新人在形质上近似，若他们的形质和绳文人的形质显示出亲缘性，那么，理所当然，在绳文文化期最早时期先行的玉木（Warm）冰期末期时的细石刃技术中，华南的技术和我们九州的技术有着密切的关系。

若南岛语和南方蒙古族有关系的话，那么，在众所周知的柳江人、港川人的新人时代中，南岛语已经部分成立的设想也是可能的。绳文人和那些新人可以认为是近缘的南方系蒙古族，他们中即便使用南岛语，也是不奇怪的。

从后期旧石器文化时期开始到绳文早期，中国大陆北方文化南渐是确实的。为此，可以认为在原始日本语的形成中，南岛语以外的北方系语言的渗入也是可能的，但是，现在没有进行这方面的研究。

阿伊努人（Ainu）在形质上和琉球人一样地显示了与绳文人的亲缘性，所以可推断其语言和南岛语是相关的。关于这点，最近村山七郎教授从比较语言学的角度分析了阿伊努人语言中有不作为借用语的南岛语要素。<sup>②6</sup>

关于形质方面，从绳文晚期到弥生时代、古坟时代的期间内，在中国大陆内陆适应寒带地区的形质人种在日本西部出现。先行的南方系蒙古族可以叫北方系黄色人种，但叫前者为

老蒙古族，后者为新蒙古族。可以认为，村山七郎教授所说的“倭言语Ⅰ”，是经过朝鲜半岛南渐，在我们绳文系统社会中登场的新蒙古族带来的语言，于是能够说，弥生社会是村山教授所说的“倭语言Ⅰ”形成过程中的社会。

### 三、在中国南海、东海海域的南方 蒙古族北渐的推断

在前一章，围绕着南岛语族的故乡问题、南岛语在日本语中的关系问题作了阐述，本章我想就与南岛语有关的南亚系统蒙古族——暂称为南方蒙古族——的北渐问题一抒己见。

现在我们绳文人被称为蒙古族，若绳文人是南方蒙古族，那么，当然必须考虑和中国海南域史前时代的南方蒙古族的关系。这个问题在前一部分中已有所涉及，我认为它和日本语基础中的南岛语的存在相关联。

在探讨南方蒙古族早期展开问题时，若只考虑和现在的中国海扩展的关系，那么提出恰当的推断是困难的。

中国南海、东海形成以后，两个中国海海域的交往渐渐地借助于船只了。在最后冰期玉木（Wurm）冰期间，大陆架的陆化开始了，所以沿海地区的状况有了显著的变化。关于这个时期状况的探讨，切斯特·S.查德（Chester S. Chard）教授刊登在他的《东北亚的史前史》（Northeast Asia in Prehistory）中的地图上，<sup>②</sup>它标有玉木（Wurm）冰期陆化海岸线和植物地带；张光直教授在他的《中国古代考古学》（The Archaeology of Ancient China）中登载有玉木（Wurm）冰期的陆化展开情况的中国海域地图<sup>③</sup>，从这张地图中可以得到令人深思的启示。Ch. S. 查德教授所登的地

图是由威斯康辛大学地理学研究所的研究成果和Jrenjer博士的植物地带图组合而成的。地图中表明：这时期，日本海的北域完全和中国大陆地区相连接；在朝鲜、对马海峡地区，对马、圭岐各自和半岛的部分地区成了我们日本列岛的一部分，两者之间仅留下狭窄的海峡。在日本的地质学界，对这个海峡地区在玉木（Wurm）冰期最寒期有“闭塞论”和“畅通论”的不同看法，渐渐地后一种观点占了主导地位。当然，即便是畅通的，也是能眺望对岸的狭窄海峡。总之，可以认为，对后期旧石器时代的新人来说，在交往上，狭窄的海峡一直就没有成为绝对断绝来往的障碍。

张光直教授刊登的陆化海岸线图，由于出自海底资料 C—14 年代附记，所以知道大陆架形成的时期。

在玉木（Wurm）冰期中，人类从亚细亚大陆渡海来到澳大利亚，但当时的华莱士的水界没有高架桥，所以渡来人是越过海峡的。<sup>②</sup>其子孙就是现在的本地居民。这个时期，在中国南海、东海的陆化海岸有了混合林。朝鲜半岛完全成为中国大陆的一部分，所以日本列岛不是通过半岛向中国大陆接近的。在朝鲜、对马海峡地区，海峡即便是有间隔距离的，但因狭窄，我们列岛还是非常接近中国。显著向外突出的大陆架海边地区，比起内地有很好的气候，特别是对生物，有得天独厚的自然条件，从而诱导了南方蒙古族的移动。

由于玉木（Wurm）冰期结束以后的海浸，从水淹没以后的台湾海峡发现了水牛的骨和角，台湾地质学者潘尚武给我看了实物。于是，我们推断人类的移动和为人们所必需的动物的移动有关系。

（作为为人们所知的人类——玉木（Wurm）冰期的新人，在华南地区已经出现，并且发现了广西柳江县的柳江人，

1958年发现了男女的骨骼，就这些骨骼吴汝康教授作了报告。<sup>②</sup>脑容量和身長虽不清楚，但铃木尚教授说，从上头骨的系数和头骨的水平围来判断，他们的脑容量和身長远比周口店山顶洞人小，大致和我们港川人、绳文人相似。<sup>③</sup>

在中国，柳江人是新人种的早期代表，其头骨明显有黄种人特征，并具有类似澳大利亚黑人的特性。<sup>④</sup>探讨这个属性时，可以参考尾本惠一教授关于蒙古族形成的推断。尾本惠一教授阐述如下：

作为一个研究课题的设想，黄种人的形质中某些形状与矮小或者身体的缩小有某种程度的关系，而且从宽扁脸向瓜子脸的形状变化，在形态上形成了现在的黄种人。<sup>⑤</sup>

人们所知的港川人，是从中国东海南域外边的冲绳本岛南端、隆起的珊瑚礁裂缝中发现的人骨。根据放射性碳素测定年代，是18200年前的上部洪积世人类，它是从和兽骨——鹿——混合的珊瑚礁裂缝的堆积层中发现的，铃木尚教授进行了详细的研究。

关于华南新石器时代人的资料虽少，但铃木尚教授说，若根据从广西省桂林甑皮岩洞穴发现的一系列新石器时代早期人骨来判断，他们是矮个子。他接着指出：

若这样看，华南新石器时代人比华北新石器时代人，身長要矮得多，是宽而扁脸的人们，就象人骨研究者张银运说的那样，是近似南亚的黄种人。<sup>⑥</sup>

就桂林甑皮岩洞窟人，潘其风、韩康信两位也说：“这群人的头盖骨形态，和华南新石器时代人骨有许多共同点。”<sup>⑦</sup>

铃木尚教授围绕着中国东海、南海海域的新石器时代人形质特性，叙述如下：<sup>⑧</sup>

与其说华北的新石器时代人与柳江人、港川人、绳文



人有近似关系，还不如说与来源于同一华北的山顶洞人有更近的亲缘关系。反之，华南新石器时代人的甌皮岩洞人，如所述的那样，比起华北山顶洞人、新石器时代人，与港川人或绳文人有更亲的血缘关系。

就东南亚细亚的新石器时代人，铃木尚教授举出几个事例，其中说到，和华北新石器时代人具有血缘关系的，恐怕只是泰国的Ban kaw新石器时代人。Bol neo的Nia洞穴人、北部印度支那的Lang-Cuom人、Phofinghia人等，与其说近似山顶洞人、华北新石器时代人，莫如说和柳江人、港川人以及绳文人有更亲密的血缘关系。华南及接近华南的印度支那北部的新石器时代人与华南的柳江人近缘、与冲绳本岛南端地区的港川人、绳文人近缘这一事实说明了，玉木（Wurm）冰期最寒期间，南方的蒙古族已经分布，并继承了新石器时代。

我们绳文人向远离列岛地区的北方分布，但他们是南方蒙古族，这说明绳文人的主流中传入了上部洪积世以后南方蒙古族的形质。这表示了绳文人的祖先时代，即玉木（Wurm）冰期最寒冷期间中，绳文人的祖先们从陆化了大陆架地带北渐，而到达了我们的列岛地区。

证明这一事实的证据虽不多，但有一些，这在前而已经叙述过。九州的细石刃群和华南以南的细石刃石器群相结合是有可能的，并在这点中表明和广东西樵山遗迹的细石刃石器群的关系。如果认为在大陆架大规模形成时期，南方蒙古族的东渐能成立的话，那么在玉木（Wurm）冰期结束时的先行时期中，在日本西部九州，即使觅见了从华南东渐的文化痕迹，也确实是情理之中的事了。

## 四、结束语

近年来，认为南岛语族的故乡是华南、台湾之说，时有所闻。南岛语族的台湾原住民族祖先，从史前时代大陆东南沿岸地区渡海来到台湾西海岸地方，他们繁衍的子孙形成了主体，所以认为南岛语族的故乡是中国大陆东南沿岸地方是自然的。但是，鹿野忠雄博士指出，象印度支那半岛的部分地区，是南岛语和南亚语的混存地区。

南岛语族的世界，在中国东南沿岸地区，出人意外地广为发现。这些问题是本论考中首先要说明的论点。

华南的新人柳江人和冲绳本岛的新人港川人在形质上近缘。他们在形质上近缘于绳文人，日本语基础中存在着南岛语，这两者之间原本有着密切关系。基于上述认识，促使我进行了后半的推考。

在处理以上问题方面，必须依存于比较语言学和形质人类学的研究成果。

但是，笔者在这些学科中，完全是个外行，所以虔诚地信奉专业研究者的学说。然而，笔者认为在阐明问题实质时，除了比较语言学、形质人类学以外，回顾史前考古学的成果理所当然是必要的。我很早就对台湾先史时代，包括我们西南群岛的中国海诸地域的史前世界饶有兴趣、颇为关心，这有助于本论考的推断。

不过，在笔者的推断中，含有不少探讨的内容，我打算随着今后实证资料的增加，作订正和进一步补充。

## 注 释：

- ① 笔者和村山七郎教授关于语言和民族文化的对话汇总在《原始日本语和民族文化》（1979）一书中。
- ② 张光直：“新石器时代的台湾海峡”，《考古》1989—6所收。
- ③ 张光直：同上论考所收。
- ④ 张光直：同上论考所收。
- ⑤ 黄上强：《台北芝山岩遗址发掘报告》（台北市文献委员会印行，1986）。
- ⑥ 张光直：前揭论考所收。
- ⑦ 张光直：同上论考所收。
- ⑧ 鹿野忠雄：“台湾原住民族的物质文化及其类缘”，《东南亚细亚民族学先史学研究》2（1952）。
- ⑨ 林朝棨：“概说台湾第四纪地史及讨论其自然史和文化史的关系”（《国立台湾大学考古人类学刊》第28期所收，1966）。
- ⑩ 潘其风、韩康信：“东南沿海和广西新石器时代人骨的体质特点”，中国社会科学院考古研究所编《新中国的考古发现和研究》（1984）所收。
- ⑪ 宫本延人、濑川孝吉、马润东—《台湾的民族和文化》（1987）所收，关于“2高砂族的形成过程”，宫本延人强调来自南方岛屿的渡来说，并作为例子举出。
- ⑫ 鹿野忠雄：前揭论考。
- ⑬ 彼得(Peter Bellwood)教授《Men's Conquest of the Pacific, The Prehistory of Southern Asia and Oceania》(1959)一书由植木武、服部研二两人翻译，日译本的书名为《太平洋东南亚和澳洲的人类史》，1989年发行。彼得·贝尔伍德教授的致日本读者的前言刊登在译著的卷头。
- ⑭ 熊本大学调查团：《巴坦和北吕宋，人类考古学和语言的调查

- (1983)》(Batan Island and Northern Luzon. Archaeological, Ethnological and Linguistic Survey, 1983)。
- ⑮ 安溪游地：“西表岛的山芋类——其系统的栽培法和利用法”，《南岛史学》28号(1986)。
- ⑯ 阪本宁男：1980年在国立民族学博物馆的关于农耕文化的论文集中发表。这方面内容收集在佐佐木高明编的《日本文化原象的归纳。日本农耕文化的源流》一书中(1982)。
- ⑰ 泉井久之助：“日本语和南岛诸语——是系谱关系还是影响关系”，《民族学研究》17—2(1953)。
- ⑱ 中本正智《日本语原景——日本语的语言》。
- ⑲ 村山七郎、国分直一：《原始日本语和民族文化》(1979)。
- ⑳ 同上。
- ㉑ 加藤晋平：“东亚和日本列岛”，《日本人来自何方》(1988)所收。
- ㉒㉓㉔ 同上。
- ㉕ 铃木尚：“VI港川人”，《从骨骼来看日本人的先祖》1983。
- ㉖ 村山七郎教授：“和阿伊努语·南岛语(A·N)的语汇关系”，在日本语言学会第98回大会上发表(1989年6月4日于神奈川大学)。
- ㉗ 切斯特·S·查德(Chester S. Chard)：《东北亚的史前史》，威斯康辛出版社。(Northeast Asia in Prehistory, The University of Wisconsin Press, 1974.)
- ㉘ 张光直：《中国古代考古学》第4版改编本，1986(于纽黑文耶鲁大学和伦敦)。(Kwangchi Chang, The Archaeology of Ancient China Fourth Edition Revised and Enlarged, 1986, Yale University Press, New Haven and London.)
- ㉙ J. 怀特和詹姆斯 S. 奥康内尔：“澳大利亚史前学·考古学的新观点”，《科学》第1卷203，1973。(J. White and James S. O'connel, Australian Prehistory; New Aspects of Antiquity, Science, VolI 203, 1973.)
- ㉚ 吴汝康报告笔者未曾拜读，根据铃木尚《从骨骼来看日本人的先祖》

- ~ (1983) 所收的“港川人和东亚的古人骨”一文。
- ③① 铃木尚：上列论考。
- ③② 潘其凤、韩康信：“其他各地的新人化石和旧石器晚期遗存”，中国社会科学院考古学研究所编《新中国的考古发现和研究》（1984）所收。
- ③③ 尾本惠一：“东亚人的基层集团”，植原和郎编《关于日本人的起源——和周围民族的关系》（1986）所收。
- ③④ 铃木尚“港川人和东亚的古人骨”，《从骨骼来看日本人的先祖》（1983）所收。
- ③⑤ 潘其凤、韩康信“东南沿海和广西新石器时代人骨的体质特点”，中国社会科学院考古学研究所编《新中国的考古发现和研究》（1984）所收。
- ③⑥ 铃木尚：上列论考。

# 环东海诸地区的海上异域观念

## ——比较民俗学的考察

铃木满男著

郭如平 斯海涛译 王勇校

### 一、“陌人”之概念

“陌人”（marebito）这一概念，在日本民俗学以及相关的边缘学科中，已经成为一个相对固定的专用术语。现在，这个术语甚至被人们先验地（a priori），即不作学术分析地或者说不假思索地滥用。然而，“陌人”这一概念，果真如一般学者所想象的那样无懈可击吗？

众所周知，将“陌人”作为日本列岛复数神概念的一个重要因子，最先在日本民俗学中提出的，当首推折口信夫。然而，素有“日本民俗学之父”之称的柳田国男，对折口信夫的“陌人”说并未表示完全赞同。尽管如此，“陌人”的概念经由折口门下高足们的虔诚祖述，慢慢地在学术界占据了一席之地。与此形成有趣对照的是，柳田国男所创的“祖灵”概念，近年频频遭到年轻一代的民俗学家的责难。由此可见，某种概念的盛衰，与社会学——一种师承关系的社会学，有着密不可分的关联。

折口信夫将“陌人”构筑成一种纯净无杂的神概念，笔者对此存疑颇久，遂将折口以“陌人”概念解释的民俗事象作重新探究，结果便发现如下事实：“陌人”并非纯粹无杂的神概

念，而是一种“概念的混合物（amalgam）”。在这中间，其实存在着两种性质迥异的民俗事象，我且称之为“神话学上的陌人”与“历史学上的陌人”<sup>①</sup>。因此，我感到对“陌人”概念若不作任何界定，便无法用以进行学术的分析。

折口的门生池田弥三郎论及对师学的态度说，“要么全盘接受，要么彻底摒弃。”<sup>②</sup>由此可以想见，折口的学说在其门弟之间是如何被继承的。

不言而喻，若选择池田所指的第一条道路，那么便意味着对学问的彻底放弃；若选择第二条道路，折口那些弥足珍贵的大量洞察，又将被弃之不顾。于是，我选择了第三条道路，即将折口的“陌人”概念，分解再组合，然后用于实际研究。

## 二、冲绳的“海神”

自从我开始研究“陌人”概念分解与组合以来，倏忽已近二十年了。其间，日本民俗学界对“历史学上的陌人”之研究取得了新的进展，关于“陌人结构论”的一系列成果便是其中的一部分。此种视角的“陌人论”，有时也被称作“异人论”。尽管称呼有异，这类研究均是某一时期结构主义及意味论在人类学界流行的时代产物。

这类研究对日本乡村传承的固有文化之构造和意义提供了一种新的“社会学”的解释。此种研究的另一特色是，能从不同对象得出同一结论。研究者所讨论的民俗事象是如此富于变化，但经过分析得出的结论却千篇一律，这又是为什么呢？可以推断，“异人论”这一分析视角本身或许还包含着某种程度的同义反复。

对折口“陌人论”的另一个侧面——神话中的“陌人”的

研究究竟出了哪些成果呢？以近年的冲绳研究热为契机，我们接触到一系列具有独到见地，令人耳目一新的观点。因数量较多，在此仅以下野敏见近年发表的海神论<sup>③</sup>为例子。

下野将海神按区域分类，并对其含义作了如下界定：

1、龙神：又叫龙王、龙宫神、八大龙王、龙神等。

①大和文化圈的龙神信仰；

②琉球文化圈的龙神信仰；

③中国、台湾、朝鲜的龙神信仰。

2、nirai——kanai和海神。

①unjami和海神来访；

②umukee——cohorl和海神来访；

③中国、台湾、朝鲜的海神来访；

④君真物与akamata——kucmata。

下野将海神分为两大类，基于下述理由：

被划在第一大类中的海神群，如“龙神”、“龙王”等均用汉语表记所暗示的那样，明显受到中国汉字文明的强烈影响，日本列岛所固有的神观念并不明显。

与之相反，第二大类中的海神群，如：unjami、umkee—oohori、akamata—kuromata等均用片假名表记（这里改用罗马字标记），无疑代表土著观念。

因此，当我们把日本列岛固有的海洋神与环东海其他区域（如台湾、中国大陆的东南沿海、朝鲜半岛等等）海洋神进行比较民俗学考察时，选用第二大类作为日本固有海神进行比较显然比第一大类更为合适。（这里使用“海神”这一概念，是沿用下野敏见的用法。至于这些“海神”们，在终极上是否应该视之为海神，那又另当别论了。）

关于“nirai——kanai和海神”，下野敏见作了如下概



括：

“在琉球文化圈内，人们定期朝拜nirai—kanai，他们想象神仙从那里出来，并将其仪式化。nirai—kanai被解释为海上异域，或与海湾相通的海底异域。因而，由此而来的神必定是海神的一种。”

亦即，这些神具有如下鲜明的特征：

- ①定期来访人间；
- ②从海上（或海底）的异域而来；
- ③村民们不仅想像海神来临，且通过仪式将其再现。

下野所说的“大和文化圈”中，或许也有（或有过）类似的神信仰，但不会象上述“琉球文化圈”那么明显。其实，折口信夫的“陌人”概念也是他赴琉球旅行的产物<sup>④</sup>。具体地说，古典研究家折口信夫发现古籍中的“常世”（tokoyo）神与琉球的来访神之间具有超越时空的惊人的相似性。

为了后面行文方便，这里先对“unjami”作一简单勾勒：

伊平屋岛，位于冲绳岛中部西海岸。

人们从海岬或海滨将神迎入村庄。扮演神的是“神人”（司祭）或少女们。他们一边唱歌一边演“神戏”（神灵剧）。亦即，时而做捕鱼动作，时而做划船动作。有时，则是少女们手持贝壳挨家挨户巡行。

上述祭祀仪式，很可能表达神对渔民祝福的主题。换言之，unjami就是地地道道的“海神节”。

然而，海神从海洋异域nirai—kanai带来的并不都是对渔民的祝福，位于冲绳中部东海岸的久高岛的祭神仪式便是其中较为明显的一例。

三十几位海神从nirai—kanai渡海来到村里，他们身着

各色服装一路表演“神戏”。为首的是“nirai大主”、“东大主”、“母神”和“nirai—kanai的船神”等等。另外，还有“雷神”、“耨神”等。雷神与水稻耕作关系密切，而耨（冶铁用风箱）神则跟冶金技术颇有渊源。

东大主（agari—upunusi）衣服上绘有麦、稻和粟以及满月等图案。亦即，村民们将东大主视作是能给谷物带来丰收的神。

总而言之，当地村民们把nirai—kanai这块神圣的异域视作农作物、渔业、冶金技术等一切美好、实用、珍贵之物的源泉。研究这一领域的专家们大都这样认为。

但是，上述nirai—kanai观是否自古有之，笔者始终抱有疑问。对此下面还有详论。

在太古时代的日本列岛各地，尤其是在琉球文化圈内确实存在着与折口信夫倡导的“陌人”概念相吻合的神信仰，乃是无可争辩的事实。

接下去的问题是，这种神信仰的祖型（或者说古型）究竟是什么东西？又是如何演变而来的呢？研究这一问题单凭历史文献是不可能的，只有依靠比较民俗学<sup>⑥</sup>才能进行有效的探索。

### 三、王 爷

神话中的“陌人”之类的宗教现象，是否单单存在于日本列岛呢？亦即，“陌人”是否日本特有的神呢？回答似乎是否定的。

仅仅在对东亚的研究中，笔者就发现与“陌人”形象合一的两个神。一个是台湾汉族的“王爷”，另一个是南朝鲜的Yongdung神。

先讲一讲王爷。“王爷”台湾话读若“ongya”。在台湾，尤其在台湾南部、台南市一带普遍流行“王爷”信仰，沿海地区尤为兴盛。通过以下叙述，原因很快就会一清二楚的。

我第一次接触到人们对王爷的信仰是1969年5月，地点在南鯤鯓。

几条河流夹裹着泥沙从中央山脉流过这一带。泥沙在入海口沉淀堆积起来，形成一个个沙洲，形状酷似鯤的身体。至今，地图上还可以找到那里的十个大大小小的“鯤鯓”。

那些从海上飘来的东西被敬为神。南鯤鯓的雄伟的王爷庙就是由此而来的。

※

※

※

300多年以前，这里除了几个起伏的沙洲以外，尽是汪洋一片。

一天夜里，渔夫出去捕鱼，看到沙丘后面泊着一艘巨大的船，船里隐隐传来美妙的音乐。第二天一早，渔民们就去确认头天晚上的奇观。可到那里一看，哪有什么大船，只是一叶小舟，里面空无一人，唯在船头供着一尊色彩绚丽的神像。

于是，渔民们在沙丘上建起一处祠庙，把小船和神像供在庙内。此后，前来参拜的村民络绎不绝，灵验无比<sup>⑥</sup>。香火之盛，于今未衰。

#### 四、瘟神的统治者

王爷到底是一种什么神呢？一般认为，王爷就是“瘟神”<sup>⑦</sup>。“瘟”是一种传染病，“瘟”包括热带、亚热带性的各种传染病，对久住台湾的汉人移民来说，“病疫”直接关系到

他们的生存。其时，他们唯一能够依靠的就是王爷。他们把“王爷”看作“病疫之父”。只要依靠王爷，马上就能从病疫中解脱出来。王爷被奉为统治一切小瘟神的大瘟神<sup>⑧</sup>。

清朝时期，南鯤鯓的王爷庙香火极盛。据《沿革志》记载，此庙始建于康熙元年。然而，上述记载是否可信呢？毋容置疑，“王爷”很早就为清朝的高官所崇敬，如道光三年，身为“钦命提督浙江全省水陆军门世子爵功五级晋封太子太保”的高级官员也深信此处王爷的灵力，这位高官就是王得禄，他命令其儿子扩建庙宇。工事一结束，他马上去参拜神灵，并亲自揭匾。以后，道光乙巳年也有类似的事情。王爷在广大民众和高级官员的崇拜下，越来越神化。王爷身负“代天巡狩”任务就是一个很好的例子。

## 五、邪 神

所谓“替天帝巡狩”指王爷为了报答村民们对他的祭祀，巡视各村各户，镇压隐藏在那里的恶魔和邪神，来确保人间平安。

然而，王爷本身是否也带有神灵的色彩？

说到这里，我又回忆起我的一次经历。那是我去看西港的王爷庙会的时候<sup>⑨</sup>。

西港位于台南市的西南、南鯤鯓偏南的地方，正处在“王爷信仰圈”的中心地区。西港本来是一处港口，由于受河流冲积作用影响，海岸线一直向西移动，西港现在已不是原来的港口，而位于离现在的海岸几公里处。三年一度的王爷庙大祭在这一带极负盛名。

当时，寺院里有一个箭楼状的建筑，附近几十个村庄的

“童乩”(tang-ki)和“巫婆”聚集在这里。由这些人扮演的疯狂的乩卜和血淋淋的祭礼<sup>⑨</sup>，成为大祭中最摄人心魂的一幕。

大祭一结束，人们必须送王爷上船回去，王爷坐的船被称为“王爷船”、“王船”或“神船”。

寺院内确实准备了一艘几米长的船。高高的桅杆正对着我，风帆随轻风微微飘动，近船一看，船上不仅摆满供神的礼物，甲板上还立着几十个塑像，他们将陪伴王爷远渡他界。他们当中有形状酷似下等船员的，也有貌似高级官员的，完全是古老中华帝国官僚组织的一座缩小的模型，形象地表现了把王爷当作天子而“代天巡狩”的信仰。

## 六、坐船来的神

送王爷下海俗称“送瘟”，这一称呼使我们能够推测王爷信仰在进入寺庙以前被祭祀的原始形态。

最早的时候，人们不是定期祭祀以安抚王爷，而是先用美酒佳肴笼络王爷，然后再送其至他界。我确信这是原始的信仰形式。自从王爷成为雄伟寺庙的主人以后，人们祭祀王爷的方式本身暗示着不太光彩的前身。这与曾在日本盛极一时的“送瘟瘟神”的习俗极为相似。<sup>⑩</sup>

上述对王爷信仰的研究是以从异乡漂来的王爷船——亦即，流传在南鯤鯓的习俗为中心展开的。王爷是从海上来到村庄享受村民们的祭祀以后又回到海上的来访神。用折口的话来表述，就是“陌人”无疑。

耐人寻味的是，迎送王爷船的祭祀形式起着传播王爷信仰的作用。正如鼠疫、霍乱突然传来一样，王爷的到来也出人意料。

明治三十六年（1903年），即清朝割让台湾给日本后的第9年，苗栗的居民发现一艘王爷的船漂到他们那里。<sup>⑩</sup>苗栗位于台湾西海岸，处在台北与台中之间。

因为这是一份珍贵的资料，特将其中重要部分摘引如下：

1、船名：金庆顺号

船头左右有以下标记：

福建泉州府、晋江县、聚洋铺、富美境、新任大总巡池金形雷获韩章七王府彩船、安字第二十八号、牌名金庆顺号。

2、船种：支那型戎克船（三根桅杆）

3、船籍：清国（港名不详）

4、船装载量：二百担（可实载一百二十石左右）

5、靠岸时的情况：

明治三十六年（1903年）八月十一日外埔（苗栗一堡外埔庄）一渔民在海滨修理渔具时发现一艘彩船顺南风往淡水方向漂去，中午时分北风顿起，船只往反方向驶进。村民们下水把船拉到岸边，观察船上是否有船员……

6、船内的装置

船内没有装载货物，只是为了防止船体倾覆，在船底堆放一些石块，船中央甲板设有三处神坛，尾部则有四处神坛，均供有木头神像，神坛前还有各种供物。所有这些都是用钉子加以固定的，与普通商船的祭神方法大异其趣。船内不但没有一般人的生活必需品，船上的一应设施也不是为船员安排的。

※

※

※

刻在船头的“聚洋铺”大概是港口名称，是“聚洋浦”的误写。聚洋浦位于富美附近，那里只要病疫一流行，善良的少男少女们马上筹钱买船，把各种供物装到船上，来祭拜各路神

灵，他们用这种方式来祈求免除病疫。

人们把“神船”靠岸视为吉事。当地村民必须修建寺庙，供奉神体，举行盛大的祭典，祈求神灵赐福。否则，“当地居民定罹灾祸”。《安平县杂记》、《凤山县志》上都有这样记载。如果“神船”靠岸处已有王爷庙，那么以原来的王爷为主来招待新的王爷，然后再把他送回大海或就地焚化。<sup>⑭</sup>

外埔庄因为三十年前也有一条“神船”靠岸，所以这次又得重新修建庙宇。目前现存的王爷庙即为后者。据前岛信次报告，东石港、安平港二处亦保存着漂来的神船。<sup>⑮</sup>

“各种各样的神”实际上就是王爷的不同神像。（很多地方供奉的王爷神像不止一个，一般都是两三个甚至七八个。说不定每种病疫均有一位王爷，即，每个王爷均有其分管的病疫。）<sup>⑯</sup>

还有比上述例子更有趣的事，在这里也简单地介绍一下：

装在船上的供物还列有清单，如：“鸡一只（重3斤余）”、“白羊一头（重70斤左右）”、“红色支那包一只”、“米柜一只”、“磁石一块”等等。神灵的旅行用品应有尽有，甚至连旅行包也没拉下。还有给靠岸处村民的委托书，请求当地人告知神船的“游泊”港口名称及靠岸时间。这有点象今天的海洋学家调查海流时采取的方法。

船内还贴有航海命令状。上面写着：“本船宜细心注意将诸神鬼祟疾病等送至远方，然后尽快返回东海，切勿疏忽有误！”这到底是谁对谁的命令？一说这是天帝或玉皇大帝给王爷的“出差命令状”。

通过这些命令可以得知，前述“神船”是阴历六月三日离开泉州，六月十九日抵达台湾西海岸的。也就是说，王爷横渡台湾海峡花了整整十七天时间。

## 七、“陌人”比较论

下面比较一下王爷与冲绳的nirai神的异同。有一点明显不同，即王爷被看作瘟神带有一种明显的贬义，而nirai神则完全扮演着正面角色。（如前所述，且多数南岛研究者也这样认为。）

仲松秀弥对这一点是这样解释的：

“nirai神是从nirai国来的给人们带来幸福的神仙。冲绳诸岛四周环海，人们想象海的彼岸有理想王国，那里不仅人丁兴旺，而且草木茂盛，各种生物丰富多彩，是极乐世界。”

然而，仲松紧接着上文又作了以下叙述，这又怎么解释呢？

“人们认为现实生活中的害虫凶兽，只要一到nirai国，便会安居乐业，弃恶从善。所以每到‘流虫’节时，村民把活虫或老鼠放到船上，有些村落还给装上粮食，把它们送往nirai国。”

仲松虽然把害虫、凶兽被送往的地方好意地称为“理想王国”，其实，那里是“万恶之源”。害虫、凶兽都是从理想王国来到人间的，所以，所谓的“理想王国”并非光明之处。

与之有联系的首推“六月晦大祓”的祝词中出现的“根之国”<sup>⑦</sup>。每年阴历6月底，宫中照例要举行扫除一切污垢的仪式。所有污垢都被扔到遥远的大海，直至海底——根之国ne-no-kuni。亦即人们相信遥远的海底之国是罪恶和污垢的集中地。

那么“根之国”与“常世”究竟有何关系？折口在“陌人”构想中又是如何论述两者的地位的呢？

大林太良针对折口的名作《妣之国与常世》（1920年）提



出了以下异议，即根据《古事记》和《日本书纪》记载，“妣之国”绝非折口所述那样是一块充满光明的国土，而是失败者的悲惨归宿、落伍者的沉沦之地。与其说它是生命发祥地，毋宁说它是阴森可怕的墓地。<sup>⑧</sup>

从这一点看，王爷与nirai神意外地有一丝联系，对此我们不能熟视无睹。

前岛信次在台湾经历过的下述事实，告诉我们“浦岛传说”中海底乐土的另一个侧面，并为王爷与nirai神具有关联的推测提供了证据。

他说：“我曾在自家门前的小河里抓到一只足足有合抱大的巨龟。一个台湾人看到了，连说这乌龟有恶疾，叫我快快放生。他边说边用手指着刻在乌龟甲背上的‘王’字。以后，在台南我常常看到这样的大龟，台湾人似乎对这种龟很害怕。难道乌龟就是瘟疫神？抑或巨龟是王爷的坐骑……？”<sup>⑨</sup>

人们把超越人类控制能力的神秘力量想象为来自另一境域。这种神力化身为神灵，定期或不定期地拜访人间，而后又回到海上。我把这种世界观命名为“神话中的陌人观”。关于这一点，我已经作了论述。如果我的想法成立，那么这种“陌人”并不只存在于日本列岛，在中国的台湾、以及福建也广为流传，沿着中国大陆海岸往西是广东省，往北到浙江省，那么这些地区的情况又如何呢？对中国大陆王爷信仰的分布我所知甚少，这将是今后的研究课题。

## 八、异乡——济州岛

如果说“神话中的陌人”分布在东海两岸的话，那么朝鲜半岛的南部也必然有此信仰。围绕水稻耕作的诸种文化要素，

连锁般地分布于东海四周，近年通过“倭与倭种”的研究<sup>⑧</sup>，对此已有明确的结论。

我对朝鲜半岛南部（特别是沿海地区）与“陌人”型信仰关联所作的推断，由于济州岛的yongdung神的祭祀仪式和信仰的存在而得到了有力的佐证。

济州岛被朝鲜其他地区的人看作是“另一个世界”，直至近年仍是南朝鲜唯一能够种植桔子的地方。这个朝鲜第一大岛最早以“州胡”之称出现在中国的史书上，后来又被称为“耽罗”，但始终是一个独立的政治领域。

由此可见，这岛上的文化与朝鲜半岛北部及中国东北地区的文化并无多大关系；与南方海域及散布其间的岛屿，乃至中国大陆的东南沿海地区反而有着密切的关系。

朝鲜人之所以对济州岛有异乡之感，看来有其特定的文化史背景。

## 九、蛇鬼与风雨神

济州岛又被视作“异教”之地。

“蛇鬼”信仰在济州岛已根深蒂固。朝鲜民俗学的开拓者秋叶隆1932年曾发表过题为“济州岛的蛇鬼信仰”的论文。我在论述“蛇神”（或称“蛇王”）信仰圈的其他论文中<sup>⑨</sup>已对他的观点作了介绍，这里我想就“蛇窟”略述己见。

“蛇鬼”的传说现在最流行于该岛东北部的金宁窟，上面讲到的“蛇窟”，即是“金宁窟”的别名。济州岛上有世界闻名的熔岩洞，金宁窟就是其中之一。所谓熔岩洞，就是指岩石在长期的地质年代里熔化后形成的洞穴。“蛇窟”很深，达几公里。一直到李朝时期，当地村民每年都要将一少女扔进“蛇窟”，以作蛇鬼的“祭物（chaemu1）”。

济州岛的蛇鬼（亦即蛇神）与Yong dung神之间有极为微妙的联系。这种联系可以从“harman”这个词汇中得到印证。

“harman”相当于标准朝语“harmoni”（意即“老妇人”）。秋叶在文章中提到，济州岛方言中的“harman”则有“蛇”的意思。Yongdung神虽然千变万化，但是最显著的一个特征便是“带着孩子的老妇人模样的风雨神”。

三品彰英曾把Yongdung神作为“脱解（Tarhae）”的特殊型进行解释。他认为Tarhae神从本质上说就是渡海而来的龙童即海神之子，起源于古新罗的东海龙神的信仰。<sup>②</sup>

Tarhae是“龙城国”的王子。“龙城国”位于东海。从东海乘小舟漂流而来的Tarhae神才可归入“陌人”之列，只不过它披上了印度式的龙王信仰的外衣。这里值得注意的是，Tarhae漂到新罗以后成了王族昔氏的始祖，其时，有“赤龙护舟”的传说。据说赤龙就是Tarhae的母亲。另一方面，海上风雨神Yongdung一身老妇打扮，身边必然带着孩子。她身边的孩子是女儿，也有可能是出嫁的新娘。如果Tarhae是男性的话，那么与Yongdung神性别有异。即使性别不同，两者之间仍存在着不少相似之处。这与柳田国男发表过的“海神之子”论也有一定联系。

对harman、Tarhae、Yongdung诸神的研究如果与日本的“八幡”信仰联系起来研究，或许会有意想不到的发现。关于“八幡”的含义历来众说纷纭，至今还无定论。在中野幡能提出的“原始八幡信仰的阶段<sup>③</sup>”，学者们比较一致地认为“八幡”是来自朝鲜半岛的一种特殊的神。然而就在前些年，田中胜藏又提出了一个颇为有趣的假设，他发现hatiman与朝语的harman在音韵上相对应，由此认为八幡神的原型就是harman神。<sup>④</sup>

harman神就是我所阐述的Yongdung神,即环东海的风雨神。这样的话,为什么把倭寇曾乘坐的打着“八幡大菩萨旗号”的船称为“八幡船”(bahan—sen)又增添了一个新的说明(“bahan”据说是明人对“八幡”的发音)。这是因为,对横行于朝鲜半岛及中国东南沿海——即我说的环东海——的海盗来说,信仰在该海域受到祭祀的风雨神——舟船的保护神,乃是最自然的。

## 十、Yongdung神民俗志

下面我详细叙述一下对Yongdung神的信仰及其祭祀仪式。张筹根曾在《济州岛的Yongdung祭》<sup>②</sup>一书中有过如下说明:

“Yongdung神说到底就是风雨神。岭南地区(庆尚道)称Yongdung神为“风神”(param—harman)。传说风是追驱雨而来的,如果风调雨顺,就可以带来一年的丰收。信奉Yongdung神的地方流传着这样的说法:如果是Yongdung神携带新娘来的年头,因新娘害怕被雨淋湿衣服,所以一路逐雨而来,那么该年定获丰收;如果是Yongdung神携带姑娘的年头,因风吹起姑娘的衣裙十分好看,所以一路追风而来,那么这年必有灾害。”

所以,在陆地上(本土)人们一般视Yongdung神为农神。

Yongdung神自2月1日降临人间,20日又返回他界,这期间还有许多禁忌。Yongdung神被看作是一种可怕的神灵。

这期间,日本的另外地方往往有莫明其妙的鬼神来访。如,关东地方的村落里,一到深夜就有mikawari神出现。八丈岛时而有坐红帆船来访的神灵。如果仔细调查一下当地民

俗，多收集一些资料的话，也许可以了解其分布状况。将Slawik所说的“南岛语的第三分支”<sup>②</sup>与日本朝鲜的来访神结合起来考虑，或许会发现有趣的结果，但这一点目前还无充足的论据。

顺便提一句，江南的女风神“孟婆”（《潜确类书》、《山海经》）确实与之有关，因为天帝之女——孟婆游江进出之际，身后必有风雨相随。<sup>③</sup>

下面让我们把话题引到Yongdung神上来。张筹根对上述禁忌作了如下说明：

“Yongdung神降临期间，不准买卖和耕种田地，不许将稻米带出家门，不许交换物品，甚至禁止洗涤，人们完全生活在严格的禁忌之中。万一有人洗了衣服，人们相信这人身上马上会生蛆。”

宋锡夏在他的《朝鲜民俗》一书中写道，Yongdung神并不同于“致诚神”（致诚神相当于日本村落的氏神）。我非常赞同这个观点。张筹根则认为Yongdung神来到济州岛以后，其性质发生了诸多变化。虽然还保留着农业神的特点，但其主体已变成海洋神，变成了给渔民带来丰收的“增殖神”。且Yongdung神在某些地方也受到村民们的祭祀。这与王爷庙又是一个很有意义的对照。

是不是一种接近于Yongdung神原型的信仰传到朝鲜半岛，然后再进入济州岛，从而引起该岛特有的变化（如与原有的海女文化相结合等等）的呢？对此一时还无法作出明确的回答。但我认为，从济州岛在东海上所处位置来看，该岛的Yongdung神信仰应该保留着古老的形态。不但济州岛和半岛南部信仰Yongdung神，古时汉城一带，甚至在半岛沿海一带也很盛行。与汉城隔江相望的永登浦（Yongdung—po）就是

其中之一。

济州岛的二月被称为“Yongdung月”，据150年前的《东国岁时记》及500年前的《东国兴地胜览》记载，2月要举行规模盛大的Yongdung神节。上述书中均有“禁乘船”的记述。大概是因为海神是坐船而来的，所以不让人们坐船出海吧。Yongdung神从茫茫海面上夹带着暴风雨来到岸上，接受村民们的招待以后回到海上。祭祀仪式结束之后，村民们必须举行“送船（放船）”（paebangson）仪式。举行送船仪式时，人们把祭台上的供品一点点装进模型船……这种仪式象征着送神的意思。

船只一般用稻草、木头和茅草做成。村民们把船抬到海边，再把它放进海里，小船在波浪中直打转，村民们马上用长木棍用力推动小船，小船于是随着海水的旋涡朝东方流去。<sup>②</sup>

## 十一、疫神处容

上面对身兼风雨神、农神和海洋神的Yongdung神的性格作了较为详细的说明。然而，许多研究者却忽视了Yongdung神的另一个侧面——即疫神的性格。

村山智顺指出：“2月15日这天，村民们把自家的灾难和晦气全部装到船上，接着歌舞祈祷，最后把小船推进大海”。<sup>③</sup>

大海的彼岸并非充满光明的乐土，这一点已成为南岛及环东海地区的共同的海洋他界观。

与之密切有关的是朝鲜神话中最有名的“处容”神。“处容”与Tarhae一样是东海龙王之子，也是一身儿童打扮，且擅长歌舞。处容曾用自己的歌舞驱走了妻子身上的疫神。以后他就

成为保护人们，为人们消除疫病的神。

正如台湾的王爷一样，为人们驱除疫病的神本身就有疫神的嫌疑。

处容之所以成为疫神是因为其出生地“东海龙之国”是疫病的发源地。玄容骏所引用的“济州岛珊瑚潜水女传说”<sup>99</sup>；其故事情节酷似日本的浦岛传说，只不过主人公是个女子。故事是这样的：有一潜水女救了玳瑁（生活在热带海洋里的一种龟），海底国的老妇人为了报答，送给她一枝花，说是有了这枝花就可以防止天然痘。潜水女将花拿出水面一看，只是一束珊瑚而已。我们从这故事里可以得出与处容传说一样的道理。也就是说，王爷、Yongdung神和南岛的nirai神看起来似乎不大一样，其实这些神之间均有某种共同之处。

很少有单纯的只具一种性格的神，绝大多数神的性格都具有复杂的“重层”结构。所以，本来只具有一种性格的神在历史演变过程中逐步分化形成多重性格。各不相同的性格在不同地区居民的选择和雕琢下，不断形成新的特点。

环东海的nirai神、王爷和Yongdung三种神也在历史演变过程中不断更新，在各地区、各社会影响下反映当地的社会特征，独特的神格也随之不断发展成长起来。

## 十二、东海之涯的他界

最后，我想就此“流传”的过程，提出一种推测。

近年来，日本古代史学界一个颇为热门的话题，便是围绕日本列岛水稻耕作社会形成这个主题而展开的。多数人认为水稻耕作是从中国江南传播而来的。我的推测是这样的：“传播”的具体内容在于江南稻作社会的一部分迁徙到日本列岛，

这也就意味着日本列岛的各地产生了众多的江南稻作社会的“殖民地”。当时，江南人很可能横渡东海走“江南—→北部九州”这条线路的。当然，也有采用经由朝鲜半岛南部到达日本九州这条线路的。有关这些问题的深入考证，只有依靠考古学家去研究了。

比较民俗学家所感兴趣的是那些“殖民”到日本列岛各地的江南人社会的性质及其文化的形态。可以肯定地说，他们不仅以水稻耕作为主要的生存手段，而且伴随着水稻耕作，还带来了一系列的信仰和祭祀仪礼。<sup>①</sup>

此类信仰和祭祀决不是单一而纯粹的习俗，它们实际上恐怕形成了包含着种种系统的复合体。毫无疑问，其中必然包含着对“水与火”的信仰和祭祀。这不外乎以下原因：水稻耕作社会的建立和存在，从生态学意义上来说，是以太阳和水两要素的充沛供给为前提的。

一言以蔽之，从理论上讲，太阳神的祭祀和水神的祭祀在稻作社会里是作为基本形式而存在的。

上述的水神大抵以“蛇神”的形象出现——这便是我的推测。

此论点也许会引出这样一个疑问：“为什么是蛇神而非龙神？”管见所及，“龙”的形象很早就已经被抽象化、观念化了。在中华文明国中常常作为王权的象征。正如闻一多在《伏羲考》<sup>②</sup>中所说，“龙蛇难分”是有史实根据的。然而，假如将两者混为一谈，其资料将非常庞杂，资料的整理也将使人无从着手。不仅如此，还有迷失局部的具体的原始祭祀分布范围的危险。基于上述原因，我在浅涉蛇神论之际<sup>③</sup>，把考察对象限定为具体的“蛇”而非“龙”或“龙蛇”。

稻作社会的族长或者首领为了巩固其权威的地位，有必要



向民众活生生地显示其对于水所拥有的神灵般的支配力。有的神话彼此非常相象——譬如日本的“三轮山型神婚”神话和中国的“蛇大夫”神话。想象一下构成此类神话原型的传说故事，其“目的”无非是为了显示族长、首领们与水神有着血缘关系，并因而拥有水的供给和支配权——这一神话式的根据。

照依田千百子的说法，人间女性与禽兽精灵之间的婚姻，在不同的社会里被想象为与不同的动物之间的结合。不过，与蛇的结合，“除日本外，还存在于长江流域和南朝鲜地区。”<sup>③</sup>

根据朝鲜民俗学院先驱孙晋泰的学说，这类神话在朝鲜的发源地为全罗道乃至南方（济州岛？），北朝鲜则可以认为是由南方传播过去的。

以上述分布范围为线索来分析问题，则有可能把三轮山型神婚传说（此神话有时候也被说成把女孩子奉献给蛇神的凄惨祭祀，也就是说，采用一种人身供仪的形式）的发源地假定为江南，即越文化的故地，也是有一定根据的。<sup>④</sup>

与由蛇引起的围绕带象征意义的水界之灵的信仰和礼仪相并列，我认为现在有一种其分布范围甚至包容了江南的稻作社会在内的信仰复合体，它并不意味着象蛇神的信仰、祭祀那样与水稻耕作社会有着密切的连环关系。然而可以推测，它与环东海广大地域上现存的文化，也与稻作社会有着某种历史性的关联。那是一种有关东海之上的他界的信仰及礼仪的复合体。

前文已经谈及，台湾的王爷一说来源于福建省。而且毫无疑问，从福建省沿海被放逐的王船，屡屡漂到台湾岛的西海岸，因而不可否认会有新的王爷庙在该地建立的可能性。

其实，这种场合的王爷神来自西方，但从信仰角度来说，王爷则来自东海。能够充分说明该论点的，大概要数漂着在苗

栗的王爷船了。在该船上发现的“航海命令书”，明白无误地指定了王爷船的目的地为“东海”。亦即，王爷船来自东海，巡视人界，网罗人间种种灾害与病痛，然后将他们远远地放逐到东海的汪洋之中，这便是王爷神的使命。而这里所说的他界，必是充斥了鬼魅祸疾的国度。

分布于朝鲜半岛，尤其是南部沿海地区的 Yongdung 神，跟王爷有类似的性格。

该女神来自何方？事实上，一谈及这个问题，我们便会联想到根植于同一神话形象的 Tarhae 正是“东海龙神”之子的的事实。与疫神深有渊源的处容，同样也是“东海龙神”之子。

这就是说，Yongdung 也好，Tarhae 也好，处容也好，都同样是以东海为根据地，不时地越过大海，巡察人间的神灵。

现在让我们来探讨下一个问题：围绕东海各地域的住民所共同信仰的东方海洋上的他界，究竟是一种具有何等历史背景的信仰观念？

直截了当地说，那莫非是一种与对初升于东海之涯的太阳的信仰有关的观念么？而产生出这种心理形象的无疑只有海滨的土著人群。何以见得？请看，即使是同样以太阳为对象产生的形象，《楚辞》所描绘的是一种与之完全相异的自然环境的产物。亦即，日出阳谷则昼生，日入蒙谷则夜长。<sup>②</sup>

当然，诚如前文已指出的那样，东海他界——神灵栖居的国度，绝非仅是阳光普照的仙境。

有关琉球文化圈的例子，以往多从积极面加以阐发，但只要深加研究便会发现其中也存在消极面。王爷、Yongdung 等明显是消极面占主导地位。当然，我们也不能据此轻率地断言，这些信仰从一开始就是如此。让我们来重新考虑一下经常

出现于日本古典文学中的所谓“常世=根之国”这种双重性的性格吧。

### 十三、浦岛传说的道教要素

我在前文已言及浦岛Urashima传说，这个故事在日本可谓妇孺皆知。

故事梗概如下：从前有一个渔夫叫浦岛太郎，一个偶然的机会，他救了一只大海龟的命。为了答谢他，大海龟把他驮到龙宫。龙宫位于大海的中央，是一座富饶的都市，太郎与龙宫的仙女一起在其中尽情玩耍。忽然，太郎陡生恋乡之情，于是告别仙女，复乘海龟之背回到了故乡的海岸。不料，想来只有短暂的一瞬间的龙宫之旅，实相当于人世漫长的数百年光阴——在这举目无亲的故乡，浦岛万念俱灰，他无意中打开了仙女分手时送给他的箱子，只见箱子中倏地窜起一道白雾，与此同时，一眨眼的功夫，太郎变成了一个须眉皆白的老头。

上述故事中，海龟把太郎带到了海中极乐之国，然而正如我所提醒的那样，在台湾人的信仰里，大乌龟使人们想起王爷，并进而联想到疫病之国。

同时拥有善与恶、光明与黑暗两种截然相反性格的海上他界，在浦岛太郎的故事中被归纳到善与光明这一个“面”上，这无疑是道教干预的结果。

君岛久子指出，与浦岛的故事酷似的神话要素，在古代中国也可以找到。她指出，《龙女神话》和《仙乡婉留潭》就是如此，将二者合二为一，几乎可以构成浦岛故事的梗概。照君岛久子的说法，以上两个传说都发源于洞庭湖畔。<sup>⑦</sup>

如此说来，又是谁将此神话素材带到了日本海沿岸的丹后

国去的呢？

这些无名的传播者，大抵便是海民——航海者，尤其是渔民。之所以这么推断，因为不管是龙女传说还是浦岛故事，其主人公必定是男性渔民。

记载有浦岛神话的《丹后国风土记》及《日本书记》有“五色龟”、“蓬山”、“仙都”、“仙歌”、“群仙侣”、“神仙之界”等词汇，无论哪一个都使我们对此神话基于道教影响这一点确信无疑。<sup>②</sup>若有兴趣探讨有关浦岛神话、海人族、道教三要素相结合的过程，如下推测可供参考：

“浦岛子传（浦岛传说）在日本形成文字之前一世纪左右，中国大地诞生了一个以道教为国教的王朝——唐。中国关于海神的记载和文学始于道教的根本经典《南华真经》。该书中记载了吴越的海人的故事，因而可以想见当时的渔民受道教影响之甚。”<sup>③</sup>（着重号为铃木所加）

上述推测中的“吴越的海人”的实情，已被宫崎市定所揭示。

据宫崎市定推测，对浦岛神话的影响最大的时代其实并非唐代，而似乎是唐以前数百年的南朝之晋至宋的时代。

当时，由于东晋建都建康（今南京），长江中游与南方沿海各地之间贸易频繁，商贾如云。人们建起巨大的商船，招募众多的船员。宫崎还写道：“水上交通危险甚大，追求现世利益的道教在他们中间广泛传播开来。”<sup>④</sup>

此处所说“道教”，指的是东汉张道陵所开创的五斗米道，其最大宗旨为寻求长生不死之术。五斗米道盛行于“三吴”之地，即今江苏南部至浙江北部一带。

据说道教团体不时地——受教主的预言所指令——反对现实社会，发动叛乱，从而受到政府的镇压。此时，三吴的道教

徒屡屡入海避难。宫崎设想：舟山列岛或许曾是他们的避难场所，是道教徒渔人集团的根据地。

与此同时，在日本列岛，国家处于持续的胎动时期。公元413年（东晋安帝义熙6年），倭国首次向江南王朝进贡。所谓倭国，是指由数百个部落国家合并而成的日本列岛第一个稍具形态的国家。

且说这些从倭国前来的入贡船所取航线，极象是横渡东海而直取长江口的新航线。宫崎的假说是，该航路之开发者为“被称为五斗米道的三吴道教徒及从事海上交通者。”<sup>④</sup>

这就是说，将南朝的道教传入日本列岛者，当然也是这些三吴的渔夫了。笼罩在浦岛神话之上的这层神秘的道教色彩，经宫崎这么一点拨，就冰融疑释了。人们也就可以如是将它摆在具体的时空之中来研究、分析。

当然，有关蓬莱等“三神山”的信仰，却不可视之为公元前3世纪的海人族所创立。因为早在此前数百年，就有秦始皇命齐人徐福赴东海寻求长生不老仙药的史实。

它说明，在那个时代，东海他界是一片乐土、一个仙境的观念，正成为一种根深蒂固的信仰。果真如此，则我的推断（无法作出积极或消极的判断）是，海上他界，恐怕是更古老年代的沿海住民的信仰也未可知。

而要探索这一问题的答案，则必须进行广泛的比较民俗学的考察。

#### 注 释：

- ① 铃木满男：“陌人的构造——折口学的神话与历史的理论”，《文学》1968年12月号，1969年1月号。

- ② 池田弥三郎：《私说折口信夫》（1972年中央公论）24页。
- ③ 下野敏见：“西南诸岛的海神信仰”，《奄美、冲绳的宗教世界》（伊藤干治编，1986年国立民族学博物馆）99—126页。
- ④ 保坂达雄：“陌人的成立”，《折口信夫陌人论研究》（庆应大学研究室编，1985年樱枫社）57页。
- ⑤ 铃木满男：“比较民俗学的（比较）的构造与视界”，《思想》1982年3月号。
- ⑥ 潭木部：“南鯤鯓庙志”，《民俗台湾》3卷3号。前岛信次：“关于台湾的瘟神，王爷及送瘟的习俗”，《民族学研究》4卷4号，1983年25—66页。
- ⑦ 刘枝万：“台湾的瘟神庙”，《中央研究院民族学研究所集刊》22期，1966年。《台湾民间信仰论集》（1983年联经出版事业公司），236页。
- ⑧ 曾景来：《台湾宗教与迷信陋习》（1938年）120—121页。台湾对岸的福建省至今还存在着王爷信仰。最近在厦门大学得知，当地人把他们称为“开漳圣王”的陈元光看作是王爷。根据《永乐大典》记载，陈元光在唐代曾任福建省西部地方官，对漳州一带的民俗作了详细的观察。可是现在闽南地方居民把陈元光当作“医疗之神”这就难以解释了。我认为这是陈元光任地方官留下的事迹被后人神化了的结果。汉人社会的民俗宗教经常出现把历史人物神化的现象，它把历史人物与古代传说中的人物附会起来。陈元光被当作王爷大概也是这个缘故。
- ⑨ 铃木满男：“台湾祭礼中出现的男巫”，《文学》1973年5月号。
- ⑩ 铃木满男：“童乩的文化背景——以南亚语研究为线索”，《社会人类学年报》六，1980年。
- ⑪ 佐佐本胜：《除厄——日本人的灵魂观》（1988年，名著出版）97—98页。
- ⑫ 《台湾惯习记事》8卷9号（1903年9月）859—870页。
- ⑬ 前岛：前掲论文，52，55，56页。
- ⑭ 前岛：前掲论文，32—35页。
- ⑮ 曾景来：前掲书，121页。
- ⑯ 仲松秀弥：“村落的社会结构与祭祀世界”，《冲绳的民族学研究》

（日本民族学会编，1972年）10页。

- ⑮ 武田祐吉校注《祝词》（1958年，岩波书店）427页，尾畑喜郎，“多迟摩毛理与道教思想”，《国学院杂志》83卷1号，1982年，87页。
- ⑯ 大林太良，“妣之国号考”，《短歌》20卷13号，1973年。
- ⑰ 前岛：前掲论文，64页。
- ⑱ 国分直一氏近来一直在研究此问题，国分直一著述较多，如：《倭人与倭种的世界》、《东海之路》（法政大学出版社，1980年）、《东海之时代》、《海上之路——对倭人与倭世界的探索》（1986年，福武书店）。
- ⑲ 铃木满男：“蛇王庙小考”，《人类学季刊》20卷1号，1989年。
- ⑳ “脱解传说”及“Yongdung神小考——脱解传说的一个侧面”，见《三品彰英论文集》第四卷《增补日韩神话传说的研究》（1972年，平凡社）及第5卷300—318页。
- ㉑ 中野幡能：《八幡信仰》（1985年，埤书房）第2章。
- ㉒ 田中胜藏：“八幡信仰的源流”，《德岛大学纪要》第8号。
- ㉓ Chang Chugun:《Chejndo Yong dung, Kut》，1983，汉城。
- ㉔ Slawik著，任谷一彦、Josef Kreiner译：《日本文化的古层》（1984年，未来社）所收“陌人考”及“日本与日尔曼的祭祀秘密结社”。
- ㉕ 松村武雄编、伊藤清司解说：《中国神话传说集》（1976年，社会思想社），第183—184页。

东海女神——航海者的保护神“妈祖”（亦称为“天后”、“天妃”）与天气有关的传说，我是最近了解到的。据说一到女神的生日，即祭祀日，天气肯定下雨，厦门大学石奕龙说，这一天女神脸上的胭脂粉被雨水冲得一干二净从而露出真面目。

李献璋在他的文章中，在参考其他文献的基础上，把“妈祖信仰”的出现与天气联系起来了。妈祖作为航海者的保护神，显灵于

桅杆之上，让航海者避开风雨，出现在云雾之中，引导他们取得海战的胜利（李献璋，《妈祖信仰之研究》1979年，泰山文物社，319页）。所谓航海者的守护神其实就是左右风调雨顺的海上风雨神。在福建省莆田县，风雨神被认为是林氏之女，这又是神灵历史人物化的例子。

②⑧ 前掲书（注②），99页。

以下作品中也有“送船”的记载。村山智顺的《释尊・祈雨・安宅》（1938年）第305—307页。泉靖一《济州岛》（1966年）第194—195页、200—201页。

②⑨ 村山：前掲书（注②）。

③⑩ 玄容骏：“古代韩国民族ui海洋他界”，金宅圭、成炳禧共编《韩国民俗研究论文选1》，1982年，汉城。

③⑪ 金关丈大：“munakata”，《从发掘来推理》（1975年，朝日新闻社）138—142页。

③⑫ 冈一多著、中岛绿译注：《中国神话》（1989年，平凡社）49页。

③⑬ 铃木满男：“蛇神庙小考”，《人类学季刊》20卷1号，1988年。

③⑭ 依田千百子，《朝鲜民俗文化研究》（1988年，琉璃书房）26—28页。

③⑮ Wolfram Eberhard, *The Local Cultures of South and East China*, 1968。

③⑯ 松村武雄、伊藤清司：《中国神话传说集》（1976年，社会思想社）12—13页。

③⑰ 君岛久子：“洞庭湖的龙女传说”，《中国大陆古文化研究》之六。

③⑱ 秋本好郎校注：《风土记》（1985年，岩波书店）470—477页。

③⑲ 福永光司、千田稔、高桥彻：《日本的道教遗迹》（1987年，朝日新闻社）。

④① 宫崎市定：《七支刀之谜——五世纪的东亚与日本》（1983年，中央公论社）207页。

④② 宫崎：前掲书，212页。



## 编 后 记

我与直江广治博士筹划越系文化的调查，始于4年前的1986年秋天。幸运的是，这一计划获得了日本文部省的科学研究费（国际学术研究费）资助。我们制定了连续3年的调查计划，并决定1988年的初年度调查在福建省实施。

由于种种原因，初年度的调查推迟到1989年的1—2月间，恰是一年中最寒冷的时节。我们在昭和天皇（裕仁）御崩、年号改为“平成”的翌日，匆匆离开故土日本。当时的情景，至今仍历历在目。

在福建省的调查中，我们的主要协助者是厦门大学人类学系陈国强教授领导的一个小组。坦率地讲，与厦大的合作尚缺乏经验，读者从本书收录的日中双方论文中可以得出这一结论。我作为当事人，有许多值得反省之处。

这本集子几经周折终得以问世，首先应归功于下列个人与团体：深刻理解国际学术交流之意义、积极为我们提供便利的杭州大学校长沈善洪教授，承担繁琐的编务、一一校阅原稿的李寿福先生、吕洪年先生、滕建明先生、钱培荣先生，尤其是为本书出版作出巨大努力的王勇主任，以及杭州大学日本文化研究中心。

日本方面的执笔者，原先还包括调查团副团长直江广治博士，他因旧病白内障恶化，未能如期赐稿。我们只能在下一本论文集《浙江民俗研究（I）》中，期待直江博士的大作。

厦门大学方面的论文，有些篇幅过于冗长，有些则内容不合本书主题，所以不得不作了些技术处理：或缩减篇幅，或忍痛割爱。此点敬请厦大诸贤谅解。

日本方面的论文原拟以日文出版，但考虑到种种因素，最后决定全部译成中文（王勇等先生为此付出了辛勤劳动）出版。我计划当这些中文论文集（共3册，或4册）全部问世后，从中选出精华部分在日本刊印，以就正于日本的民俗学界和文化人类学界。使这一计划付诸实施，乃是我今后的努力目标。

铃木满男

1990年5月20日

（王丽萍译）