

学校编号 10394

图书分类号           

学    号 20090696

密    级           



福建师范大学

全日制学术学位研究生硕士学位论文

女性民俗视野下的临水夫人信仰

——以古田临水宫为中心

**The Study Of Lady Linshui Cult From**

**The Female Folk Perspective**

——focusing on Gutian Linshui Palace

龙福梅

学 科 专 业: 人类学

研 究 方 向: 民俗学

指 导 教 师: 谢重光教授

申请学位级别: 法学硕士

论文提交日期: 2012 年 月 日

论文评阅人:                     

论文答辩日期: 2012 年 5 月 26 日

答辩委员会主席: 林 强

学位授予单位: 福建师范大学

学位授予日期: 2012 年 月 日

2012 年 5 月

## 中文摘要

临水夫人是著名的妇幼保护神，与女性有着天然的密切联系，女性是临水夫人信众的主力军，临水夫人信仰的核心问题亦是女性问题。本论文从临水夫人信仰队伍中的女性信众切入，运用人类学田野调查、历史学文献考证等方法，揭示了临水夫人信仰与女性的特殊渊源。临水夫人信仰发展形成深具女性特色的夫人教，神职由女性生育神变成了无所不能的女性守护神，信仰深深打上女性特色。虽女性信众占了信众的大多数，她们的信仰生活及角色地位却与此大相径庭。女性一直排除在信仰的核心权力之外，更多地扮演信仰活动的参与者和执行者角色。男女信众的诸多差异，及男女神明在临水宫的地位都证明了传统的性别成见存在于庙宇间。论文调查点围绕在临水祖庙的核心辐射范围，集中在古田和屏南。主要关注点是临水夫人信仰及与之相关的女性民俗文化，试图为研究临水夫人信仰提供一新的视角。

**关键词：**陈靖姑信仰    临水宫    女性    性别

## Abstract

Lady Linshui is famous as a protective God of women and children. The cult of Lady Linshui is related to women closely in natural, the core issues of it are women's, and women are the main force of the worshippers. This paper takes the female worshippers of the cult to proceed, using anthropological fieldwork law, historical documents and other research way to reveal the special connection between Lady Linshui cult and the woman. With the development of Lady Linshui cult, it became to be another religious form that called "Fu-ren" cult with great female characteristics, Lady Linshui also became more powerful, she was said to be a patron saint of women into an omnipotent female god. The cult was marked female characteristics deeply. Although the female worshippers accounted for the majority of the worshippers, their life of faith and the role of status is quite different with this. Women have been excluded from the core power scope of the faith, they are just participants and practitioners in their belief life. Differences between male and female worshippers, the status of male and female gods in Linshui Palace shows the gender stereotyping still exists in the temples. The investigated places are the core distribution area of Lady Linshui cult which is around Gutian Luinshui palace, named Gutian, Pingnan. This paper focuses the Lady Linshui cult and the female folk culture it is associated with, trying to provide a new perspective for the study of Lady Linshui cult.

Keywords: The Lady of Linshui cult, Linshui Palace, Female, Gender

## 中文文摘

临水夫人，又称陈夫人、陈靖姑、顺懿夫人、通天圣母、顺天圣母、陈太后等，是民间百姓尊崇的一位“妇幼保护神”。论文试图以信仰队伍中的女性切入，考察临水夫人信仰与女性之间的互动。论文分为六个部分来阐述：

本论文正文第一部分为《绪论》：首先交代了论文的选题缘由，意义及内容。其次主要梳理了国内外前辈对于陈靖姑信仰、女性民俗的学术成果。最后介绍了资料来源和主要的研究方法。

第一章《临水夫人信仰起源、传播与发展》：共两节，第一节〈陈靖姑信仰的缘起〉，从文献中梳理出陈靖姑信仰源流以窥陈靖姑信仰之端倪。第二节〈香火氤氲：祖庙记忆〉，通过分析临水宫请香接火的登记簿，及近几年的祖庙之争，突出信众对于临水祖庙的独尊地位的独特记忆。

第二章《女性色彩浓厚的临水夫人信仰》：共三节，第一节〈陈靖姑原型的女性角色分析〉中分析临水夫人造神与传播过程中的女性特色，主要集中对临水夫人身前形象、官绅对夫人形象的改造及传播中女性特有地位的考察。第二节〈陈靖姑信仰到“夫人教”〉，主要讨论的是陈靖姑信仰如何发展成为夫人教，该教在服饰、法器、科仪具有的特征。第三节〈信仰核心-女性问题〉，从三个方面凸显了陈靖姑信仰与女性一生的不解之缘。即陈靖姑信仰的支柱女性生育文化、信仰最核心的内涵是妇幼保护神、女性重要的人生礼仪都有临水夫人的陪伴。

第三章《临水夫人荫佑下的女性》：共三节，第一节〈女性信众分类及特点〉，问卷调查了屏南古田两地的信众，从文化水平、年龄结构、职业构成等了解女信众的基本概况并将其分为普通信众和女性宗教从业者，分述了二者的异同个各自的特点。第二节〈从内闾走向庙观〉，从宗教活动、人生礼仪、还有日常的家庭生活等层面呈现女信众信仰生活，在临水夫人的牵引下，女性从幕后走到了台前，从内闾走到庙观信众的日常生活无不打上陈靖姑信仰的烙印。第三节〈组织里的女性〉，分析了临水宫主要管理组织里女性的地位与角色，女性一直排除在信仰的核心权力之外，更多地扮演信仰活动的参与者和执行者角色。她们是组织里的“隐形人”。

第四章《性别视野下的临水夫人信仰》：共两节，第一节是〈男女信众的比较〉，通过男女信众对神明的不同体验、信仰动机、分工和地位、待遇等的描述都反映了



传统的性别成见依然存在，女性是从属的地位。第二节<男女陪祀神明比较研究>，简述了临水祖庙中，男女神明陪祀的原因及地位分析，从中透视性别因素在神明中的影响。

第五章《结语》：对本论文的核心内容进行总结归纳，交代论文在撰写过程中未能论述的相关问题，如女性民俗学与临水夫人信仰的深度结合，信仰圈理论与神亲链理论在民间信仰中运用等。

# 目录

中文摘要 .....	I
<b>Abstract .....</b>	<b>III</b>
中文文摘 .....	V
目录 .....	VII
绪论 .....	- 1 -
一、选题缘由及意义 .....	- 1 -
二、相关学术史回顾 .....	- 2 -
三、研究方法和资料来源 .....	- 9 -
第一章 临水夫人信仰起源、传播与发展 .....	- 11 -
第一节 临水夫人的源流 .....	- 11 -
第二节 香火氤氲：祖庙记忆 .....	- 18 -
第二章 女性色彩浓厚的临水夫人信仰 .....	- 29 -
第一节 临水夫人造神与传播过程中的女性特色分析 .....	- 29 -
第二节 陈靖姑信仰到“夫人教” .....	- 33 -
第三节 信仰核心——由生至死的生命护佑 .....	- 40 -
第三章 临水夫人荫佑下的女性 .....	- 45 -
第一节 女性信众基本概况 .....	- 45 -
第二节 从内闾走向庙观 .....	- 54 -
第三节 组织里的女性 .....	- 58 -
第四章 性别视野下的临水夫人信仰 .....	- 63 -
第一节 男女信众比较研究 .....	- 63 -
第二节 陪祀中的男性神明 .....	- 70 -
第五章 结语 .....	- 79 -
附录一：2011 年临水宫请香接火登记簿（整理版） .....	- 81 -
附录二：陈靖姑信仰女信众调查问卷 .....	- 91 -
附录三：仪式活动和现场调查图片 .....	- 95 -
参考文献 .....	- 103 -

攻读学位期间承担的科研任务与主要成果.....	- 107 -
致 谢 .....	- 109 -
个人简历 .....	- 111 -

## 绪论

### 一、选题缘由及意义

女性是民间信仰队伍的热情参与者,女性在民间信仰中的地位不容忽视。“全球有华人生活的地方都有临水夫人的信仰”,此言并非向壁虚造。全世界供有临水夫人神像的宫庙更是不计其数。台湾同胞每年还组团近千名到古田临水祖庙朝拜。千百年来,临水夫人陈靖姑从闽东小城——古田出发,跋涉全国,并飘扬过海、散播世界各地,庇佑普天下的善男信女。临水夫人身为女神,与女性的关系更是密切,女性在信仰发展过程中留下了浓墨重彩的一笔。研究临水夫人信仰与女性的互动,尤其是女信众、女法师与信仰的关系,尚未得到充分关注,所以有待挖掘。在理论上可促进临水夫人信仰更多角度的研究,亦可促进女性民俗学某些方面的深入;在实践上,本文通过田野调查可以展现乡村女性群体参与民间信仰活动的风俗画卷。

#### (一) 研究缘起

民俗学一直是作者的钟爱,钟敬文先生的《民俗学概论》<sup>[1]</sup>自大学起已陪伴多年,虽已被翻的破败,却视为珍藏。女性研究是人类学关注的重点,在平时的专业学习中有所涉猎。加之福建浓厚的宗教信仰文化底蕴,选择民间信仰与女性的互动作为论文主题更是学术传统的熏染。2010年10月21日至25日有幸由导师谢重光教授推荐、受叶明生老师邀请,作者参加了中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会,在研讨会上,听取各专家学者的报告,收获良多。临水夫人何以有如此多的信众,产生如此大的影响?这些都使我不由得想到临水祖庙一探究竟。幸得福建省艺术研究院叶明生教授推荐,自2010年春节开始有机会长时间、近距离地接触临水宫祖庙。

作者先后两次对古田临水宫进行长达半年的田野调查,并对仓山塔亭的陈太后庙和义序的奶娘宫及尊王庙做了相关比较调查。

触发作者深入思考论文主题,并非来自文本,而是源于田野现场的震撼力:成千上万的人涌进临水宫,虔诚地敬拜陈靖姑,祈求她的庇佑。与此相反,庙外的人

---

<sup>[1]</sup> 钟敬文主编. 民俗学概论. 北京市: 高等教育出版社, 2010.

也有不少人对此不屑，甚至在陈靖姑信仰起源地的中村屹立着一座教堂。作为庙宇和教堂的主要参与者，女性在这里究竟扮演什么样的角色？

茫然中下了田野，没有预设，只带着模糊的假设。最终还是田野经验明确了假设，文中的相关论点正是田野经验的呈现。

## （二）研究内容

本论文以陈靖姑信仰为基础，运用历史人类学的田野调查方法和女性民俗理论分析框架，立足于古田临水宫庙宇周围区域的女性与临水夫人信仰，通过搜集文献和口述资料，进行考察。

在具体的关注点上，有以下几个方面：

第一，本文尝试利用“女性民俗”概念，为陈靖姑信仰研究提供一个新的切入点。通过对陈靖姑信仰与女信众的互动，在信仰生活、信仰心理、信仰仪式等细节进行微观考察，对女性信众做了深度的剖析。

第二，从“国家——乡村权力”角度，梳理陈靖姑信仰的发展及演变。还原陈靖姑信仰的女性特色因子，解释了陈靖姑信仰于女性的独特吸引力。

第三，通过比较研究，如陈靖姑信仰下男女信众的比较、男女神明信仰的对比、在性别视野下透视得出该信仰的某些特征。

## 二、相关学术史回顾

### （一）国内外民间信仰研究概况

在欧美和日本的中国研究中，民间信仰较早即被关注。受早期人类学的影响，大多数学者从象征、仪式去解读中国的宗教。大部分西方人类学家认为：复杂中国社会中存在着大小两种文化传统。大传统是以都市为中心，以绅士阶层和政府为支撑者的文化，即谓的精英文化和大众文化。小传统即指乡村社会中一般民众尤其是中下民众的文化，此种视角和功能主义的解读模式一直影响着民间信仰的研究。大多数的学者从国家与社会、乡绅精英与乡土文化等角度去阐释了民间信仰的诸多层面。1961年，华裔学者杨庆堃所著《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史



因素之研究》<sup>[1]</sup>，该书有较大篇幅论及民间信仰。该书将中国人生活中的宗教与整个社会联系起来考察，从社会学的角度探讨了信仰与家庭、社会、国家等的关系。至今，这本著作成为研究民间信仰的经典。20 世纪 60 年代后期起，西方许多从事汉学人类学研究的学者十分重视“汉人民间宗教”的探讨，他们关注象征体系与社会体系两者之间的关系，力图在中国人的信仰、仪式和象征体系中发掘出某种模式，以期阐明信仰和社会结构之间的关系，大多数文章强调大众信仰的职能，深受功能主义学派的影响，这些学者陆续发表了一批论著。例如：1988 年，杜赞奇发表《文化、权力与国家：1900-1942 年的华北农村》<sup>[2]</sup>，此书通过南满铁路的个案深入剖析了国家权利是如何影响乡村社会格局的。此外，有些使用史学方法的汉学家也对中国民间信仰做了研究，并取得一些成果。如韩森（Valerie Hansen）著《变迁之神——南宋时期的民间信仰》<sup>[3]</sup>，本文引用大量的史料，尤其对《夷坚志》及相关庙记、碑文的分析颇为精到，文章还从经济角度分析了神明变迁的缘由。

而在中国，伴随着改革开放，学术界对以前让人“望而却步”的很多敏感领域，亦掀起了研究的热潮，如以前视为封建迷信的民间信仰研究。民间信仰的研究经历一个非正统、正统、再到几乎为一个显学的过程。

就研究现状来看，中山大学历史人类学研究中心无疑执学术之牛耳。该中心把历史学与人类学方法结合起来，在族群与文化、民间信仰与宗教、乡村社会变迁等研究领域，取得了显著的成绩。如郑振满、陈春声主编《民间信仰与社会空间》<sup>[4]</sup>、刘志伟、陈春声主编《珠江流域的民间信仰与文化认同》<sup>[5]</sup>、王建新、刘昭瑞编著《地域社会与信仰习俗：立足田野的人类学研究》<sup>[6]</sup>等。近观民间信仰的发展，可以得出其发展趋势：

第一，民间信仰与国家、乡村社会的关系、民间信仰与乡村社会的权利格局、地方社会变迁等问题有着巨大空间可供探讨，这些问题未来仍将受到关注，相关研究将会更加深入地开展下去。

[1] （美）杨庆堃，范丽珠（译），中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究，上海：上海人民出版社，2007。

[2] （美）杜赞奇著；王福明译，文化、权力与国家 1900-1942 年的华北农村，南京市：江苏人民出版社，1994。

[3] （美）韩森著；包伟民译，变迁之神 南宋时期的民间信仰，杭州市：浙江人民出版社，1999。

[4] 郑振满，陈春声主编，民间信仰与社会空间，福州市：福建人民出版社，2003。

[5] 刘志伟，陈春声主编，珠江流域的民间信仰与文化认同，广州市：广东人民出版社，2005。

[6] 王建新，刘昭瑞编著，地域社会与信仰习俗：立足田野的人类学研究，广州市：中山大学出版社，2007。

第二,民间信仰与现代社会各个方面的互动关系,区域民间信仰的独特性,各区域之间民间信仰的共性与差异性,民间信仰与当下社会的构建等问题将会受到更多的关注,将成为民间信仰研究中新的热点。

第三,在宗教学、民俗学、社会学、人类学对民间信仰已有的成果中呈现学科交叉的特点。今后更多的是需要借鉴相关学科的理论和方法进行多学科、跨学科、多角度、多层面的综合研究。这一趋向是民间信仰研究深入发展的需要,今后将会持续下去、强化起来。

## (二) 国内外关于陈靖姑信仰的研究

同样,福建的民间信仰在此时也得到了充分的挖掘,相关的成果也颇丰。如徐晓望先生的《福建民间信仰源流》<sup>[1]</sup>一改福建民间信仰研究个案研究的情况,在大量史料的基础上,对福建民间信仰的历史源流进行探究,该书是第一部较全面研究福建民间信仰的学术专著。再如林国平先生的《福建民间信仰》<sup>[2]</sup>一书对现阶段福建境内各种民间信仰的神明做了详细的梳理和简介,在详细整理介绍的基础上指出福建民间信仰所具有的特征和社会功能。福建一些较有影响的信仰神明,如妈祖、保生大帝等,甚至曾经一度成为“显学”。本文要探讨的陈靖姑信仰虽没有前两者那么“旺盛”,然而近年来也取得了不少可喜成果,且不断呈现上升趋势。

具体来说关于陈靖姑信仰研究,早在20世纪30年代即有魏应麒主编的《福建三神考》<sup>[3]</sup>一书问世,本书只是简单提及陈靖姑信仰。而后,研究陈靖姑的国内外学者主要有贝桂菊、劳格文、施舟人、谭伟伦、庄孔韶、詹石窗、蓝焰、徐晓望、叶明生、林国平、黄新宪等。其相关成果于上世纪90年代出版。这里特别要提出的是叶明生教授,叶明生教授是一位田野调查的实践者,可谓田野调查的“苦行僧”。其带领福建艺术研究院的一批青年就福建区域的民间宗教信仰和戏曲做了大量田野工作,建立了许多关系良好的田野环境,培养了一大批青年学者。其成果主要有《闽西上杭高腔傀儡与夫人戏》、《福建寿宁四平傀儡戏奶娘传》、《海游记校注》、等作品10部。尤其在2010由其成功筹备了中国首届临水夫人陈靖姑研讨会,并编纂了巨作《古田临水宫志》<sup>[4]</sup>,叶明生教授侧重于陈靖姑信仰的仪式和戏曲方面的探讨。

[1] 徐晓望著. 福建民间信仰源流. 福州市: 福建教育出版社, 1993.

[2] 林国平, 彭文宇著. 福建民间信仰. 福州市: 福建人民出版社, 1993.

[3] 魏应麒主编. 福建三神考. 收录于中山大学民俗丛书, 广州: 中山大学出版社, 2003.

[4] 叶明生, 郑安思主编. 古田临水宫志. 香港: 香港天马出版有限公司, 2010. (待出版)

陈靖姑信仰研究成果主要体现在上个世纪至今开展的研讨会论文集子里。主要有1993年张传兴主编《陈靖姑文化研究》；1995年翁惠文主编《临水夫人陈靖姑》；1999年林瑶棋主编闽台陈靖姑文化学术交流会论文集《妇孺保护神-临水夫人》；2003年郑建凯主编闽台陈靖姑文化学术交流会论文集《临水夫人陈靖姑》；2010年叶明生、郑安思主编《中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集》待出版。这些论文集基本收录了国内外学者研究陈靖姑信仰的绝大部分成果。总的来说，学者对陈靖姑信仰的研究主要集中在以下方面：

第一，宗教信仰：相关文章如詹石窗《临水夫人的道派归属与社会影响》<sup>[1]</sup>，文章认为陈靖姑属于闾山派，对其研究可以从整体上把握道教史；另叶明生《福建道教女神陈靖姑信仰文化研究——“夫人教”在中国南方的流播和影响》<sup>[2]</sup>、《共生文化圈之巫道文化形态探讨-福建闾山教与湖南梅山教之比较》<sup>[3]</sup>两文，通过两种形式的教派交叉研究，得出它们同属一个巫道系统，彼此之间还有影响的结论。文中对“夫人教”做了深入的剖析；施舟人《从外国的角度看临水夫人信仰及其在世界文明中的地位》<sup>[4]</sup>，文中主要观点是陈靖姑信仰作为一种民间宗教却也在世界文明中占有一席之地，探讨了其深层的功能。

第二，田野资料：深入研究陈靖姑信仰，来自各地“新鲜”的田野资料显得尤为重要，这方面的成果有：蓝焰《畲族巫术文化中的陈靖姑信仰——以福州、宁德畲族乡村为例》<sup>[5]</sup>论述了陈靖姑信仰在畲族地区的重大影响，并分析了其仪式活动，极富民族特色；钟晋兰《奶娘变天后：河源临水夫人与天后信仰的混融性调查》<sup>[6]</sup>讨论了天后和奶娘由福建传入广东出现的变异和融合。

第三，闽台关系：代表著作是福建省社会主义学院课题组龚继民等著《闽台陈

<sup>[1]</sup> 詹石窗. 临水夫人的道派归属与社会影响. 选自第三届闽台陈靖姑文化学术研讨会论文集, 郑建凯编, 《临水夫人陈靖姑》, 2003: 第 1-4 页。

<sup>[2]</sup> 叶明生. 福建道教女神陈靖姑信仰文化研究-“夫人教”在中国南方的流播和影响. 选自第三届闽台陈靖姑文化学术研讨会论文集, 郑建凯编, 《临水夫人陈靖姑》, 2003. 第 146-154 页。

<sup>[3]</sup> 叶明生. 共生文化圈之巫道文化形态探讨-福建闾山教与湖南梅山教之比较. 宗教学研究, 2003 年第四期: 第 118-124 页。

<sup>[4]</sup> 施舟人. 从外国的角度看临水夫人信仰及其在世界文明中的地位. 选自第三届闽台陈靖姑文化学术研讨会论文集, 郑建凯编, 《临水夫人陈靖姑》, 2003: 第 166-168 页。

<sup>[5]</sup> 蓝焰. 畲族巫术文化中的陈靖姑信仰-以福州、宁德畲族乡村为例. 世界宗教研究, 2007 年第四期: 第 86-95 页。

<sup>[6]</sup> 钟晋兰. 奶娘变天后: 河源临水夫人与天后信仰的混融性调查. 选自中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集 (内部资料), 2010: 第 535-546 页

靖姑文化交流与合作的潜能》<sup>[1]</sup>论述了陈靖姑信仰对于两岸文化尤其是闽台之间文化交流的重要意义,指出该信仰在很大程度深化闽台民众间的感情并建设性地提出了深入交流的具体建议。该著作是论述陈靖姑信仰与闽台文化的代表作。

第四,民俗活动:该问题探讨的文章有谭伟伦《陈靖姑与赣西北普庵教仪式传统》<sup>[2]</sup>,文章论述了陈靖姑为首的三奶夫人闾山仪式对江西西北地区普庵教仪式传统的影响;该论文既看到了闾山教仪式特有的价值和特点,也同样看到了陈靖姑信仰与其他宗教融合演变的复杂现象。

第五,民间文学:徐宏图《温州民间陈靖姑信仰及鼓词〈南游传〉演出仪式》<sup>[3]</sup>一文从民间文学角度探究了戏剧和宗教的关系,论述了温州地区陈靖姑信仰在文学艺术上的特色;陈静芳、王汉民《“海游记”中陈靖姑形象及内涵》<sup>[4]</sup>从文学角度展现了这位民间女神丰富多元的人格。从文献中分析出其不仅是一名神通广大的女神,更是一贤良淑德的女儿、儿媳、妻子和母亲。

第六,戏曲艺术:叶明生、吴乃校订《福建寿宁四平傀儡戏奶娘传》是该方面的代表作,文章重现了陈靖姑祈雨救旱、救产护胎、治恶除乱等故事情节,为陈靖姑信仰的研究提供了许多有价值的实证资料。特别要指出,流行在闽西地区的傀儡戏《夫人戏》是广大民众熟记陈靖姑事迹的主要途径。详细可参见叶明生著作《福建傀儡戏史论上/下》<sup>[5]</sup>。《夫人戏》主要情节是讲述陈、林、李三位夫人结拜成姐妹前往闾山学法的过程,因戏曲的影响,民众对陈靖姑的事迹大都耳熟能详。

第七,开发保护:对于陈靖姑文化的开发保护一直是个热点,大都从旅游开发和传统文化保护角度论述。自成功申遗之后,更是加强了对其保护的力度。著作有叶其声《非物质文化遗产“陈靖姑信俗”的传承和保护》<sup>[6]</sup>,该文对如何采取有效的可行性措施对其进行传承和保护进行了深入探讨。不过此部分的著作,大都重开发、轻保护。对成功申遗的陈靖姑信俗保护大都流于形式,未能有实质性的举措。

<sup>[1]</sup> 福建省社会主义学院课题组. 闽台陈靖姑文化交流与合作的潜能. 社会主义学报, 2006 年第四期: 第 8-11 页。

<sup>[2]</sup> 谭伟伦. 陈靖姑与赣西北普庵教仪式传统. 选自中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集(内部资料), 2010: 第 42-55 页。

<sup>[3]</sup> 徐宏图. 温州民间陈靖姑信仰及鼓词〈南游传〉演出仪式. 选自中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集(内部资料), 2010: 第 410-427 页。

<sup>[4]</sup> 陈静芳, 王汉民. “海游记”中陈靖姑形象及内涵. 选自中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集(内部资料), 2010: 第 481-486 页。

<sup>[5]</sup> 叶明生著. 福建傀儡戏史论 上. 北京市: 中国戏剧出版社, 2004.

<sup>[6]</sup> 叶其声. 非物质文化遗产“陈靖姑信俗”的传承和保护. 选自中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集(内部资料), 2010: 第 751-754 页。



除了学术论文的成果外，陈靖姑信仰研究也被很多在读的研究生硕士博士作为课题来研究，台湾方面有《台湾临水夫人信仰之研究-以白河临水宫、台南临水夫人妈庙为例》<sup>[1]</sup>，文章主要论述了临水宫中诸如红头法师之类的神职人员在地方社会所扮演的角色，并由此关注其仪式中的象征意义；另有成功大学的《临水夫人信仰与故事研究》<sup>[2]</sup>，论文梳理了陈靖姑信仰的相关文献并得出其故事发展演变的脉络，其系统的文献整理对于后续研究陈靖姑信仰文化帮助良多；内地主要有黄建兴的《陈靖姑信仰与古田临水祖殿“请香接火”仪式》<sup>[3]</sup>，作者以古田临水祖庙的请香接火仪式分析了陈靖姑信仰的宗教特征，并得出有关闾山教和陈靖姑信仰的渊源关系；另有温州大学《社会转型期的村落民间信仰传承：以温州睦州垟村陈靖姑信仰为个案》<sup>[4]</sup>，论文以温州一个小村为田野点，考察了陈靖姑信仰的传承方式，重点分析了“唱南游”的仪式、组织等方面的特征，结论得出该项活动是温州地区传承陈靖姑信仰的主要方式。这也是第一篇有关陈靖姑信俗传承方式的论著。

目前对于陈靖姑信仰研究近年来取得了不少成果，不过大多集中在宗教信仰、田野资料收集、戏曲文学、民俗活动、闽台关系、开发保护等几个方面去探讨。而在陈靖姑信仰研究过程中以女性为视角的却不多，但也有部分论文涉及，如张冬莱《陈靖姑信仰中的妇女社会——以上杭夫人会为例》从民间宗教的角度探讨夫人教的成因，指出夫人会的产生除了与当地妇女的生活、地位等有关之外，还受到民间宗教的影响。张文和其他论文也有涉及民间信仰与女性的关系，但大多浅尝则止。

本文的研究目的在于探讨陈靖姑信仰与女性的互动关系，通过本文可以展现女性群体在民间信仰舞台上的风俗生活面貌，在理论上可有益于陈靖姑信仰更多角度的研究；亦希望能在女性民俗学某些方面有所尝试。诚如庄孔韶教授在《古田临水宫志·序》写到：“笔者特别关注陈靖姑信俗的两个线索：一是临水陈太后信仰和地方人民的生命历程（“个人生命图”，以及对女性的关注）与社会历程（年度轮转习俗）的重要关系。……”所以这方面还有很大的空间待深入探讨。

### （三）国内外关于女性民俗研究现状

<sup>[1]</sup> 唐诗珉. 台湾临水夫人信仰之研究-以白河临水宫、台南临水夫人妈庙为例. “国立中央大学”硕士学位论文, 2007.

<sup>[2]</sup> 王雅仪. 临水夫人信仰与故事研究. 成功大学硕士论文, 2008.

<sup>[3]</sup> 黄建兴. 陈靖姑信仰与古田临水祖殿“请香接火”仪式. 福建师范大学硕士论文, 2009.

<sup>[4]</sup> 曾子睿. 社会转型期的村落民间信仰传承：以温州睦州垟村陈靖姑信仰为个案. 温州大学硕士论文, 2010.



西方人类学很早就重视性别研究,主张突破对女性研究只关注婚姻、自然特征、道德问题等问题的历史,开始了女性作为独立个体的人类学研究。女性人类学成为文化人类学的分支学,女性民俗当然也很早就成为女性人类学研究的一个重点。

国内自上世纪 80 年代以来,随着社会的转型、女性学的兴起所带来的文化空间,女性再次成为叙事主体,在文学、影视学、社会学、性别学有多角度的论述,论著颇多。论述的重点集中在女性在社会、家庭中的地位。但在民俗学领域内,女性作为独立的课题来探讨尚未出现。

90 年代初,出现了大量著作,特辟章节论述女性与宗教的关系。如谢重光《客家文化与妇女生活(12-20 世纪客家妇女研究)》书中重点论述了在程朱理学影响下的客家妇女生活。勾勒了西方宗教在赣闽粤客家地区传播的概况,传统宗教信仰影响下的近现代客家妇女的生活。中央民族大学民俗学教授邢莉在 1995 年世界妇女大会期间发表了《中国女性民俗文化》<sup>[1]</sup>一文,首次对“女性民俗”进行了界定,开创了女性民俗学独立研究的先河。随后,该文章整理成专著,1995 年由中国档案出版社出版。文中都对“女性民俗文化”这一概念进行了界定,即中国女性民俗文化是中国各民族的女性,在自己的历史发展过程中逐渐形成、反复出现、代代相袭的生活文化事象,它包括在漫长的历史长河中,妇女的衣食住行习俗、生产工艺习俗、婚姻礼仪习俗、生育习俗以及民间信仰、岁时节日及游戏竞技等诸多方面,它是中国各民族妇女所创造、所开拓、所从事的,并且在中国各民族妇女中承袭,它构成中国妇女生活文化史的主体与核心<sup>[2]</sup>。

邢莉教授的《从游牧文化、女性民俗到民间信仰研究》<sup>[3]</sup>及后来的邱国珍、李文、吴翔之的《女性民俗与社会和谐——以温州为例》<sup>[4]</sup>都对女性民俗的定义和内涵做了延伸。随后山东大学学者曹红,发表文章《女性民俗:性别的民俗文化透视:与邱国珍、李文、吴翔之等讨论》<sup>[5]</sup>,补充了女性民俗的部分内涵。认为女性民俗的定义还是较为空泛,与女性民俗有关的几个定义,诸如女性民俗、中国女性民俗文化、民俗机制等都没有确切科学的定义和内容,将使得女性民俗学的发展面临困境。

[1] 邢莉主编. 中国女性民俗文化. 北京市: 中国档案出版社, 1995.

[2] 邢莉主编. 中国女性民俗文化. 北京市: 中国档案出版社, 1995. 第 9-10 页.

[3] 邢莉. 从游牧文化、女性民俗到民间信仰研究. 广西师范学院学报(哲学社会科学版), 2004 年第 4 期.

[4] 邱国珍、李文、吴翔之. 女性民俗与社会和谐——以温州为例. 民俗研究, 2008 年第 1 期.

[5] 曹红. 女性民俗:性别的民俗文化透视:与邱国珍、李文、吴翔之等讨论. 民俗研究, 2009 年第 1 期.

本文在该部分理论上基本都采用的邢莉教授的观点，当然同时也借鉴许多其他前辈的成果。总体来说，女性民俗是客观存在的一个文化事项，但它作为独立的学科或说是理论流派却还是有诸多不完善。目前以邢莉教授为代表的一批学者正在就女性民俗的独立意义做更多努力尝试。女性民俗的理论尚不成体系，不过正因为一个如此新兴的理论，它也定能给研究带来新的视角，新的研究领域。

### 三、研究方法和资料来源

#### （一）研究理论及方法

##### 1. 历史人类学研究方法

历史人类学被认为是一种研究方法已被学术界接受，大多数人认为历史人类学更多的是一个研究的范式而非一个新的学科或者研究领域。

英国民族学家埃文斯-普里查德在其报告中写到：“要求人类学家以历史学家为师，原因是历史学家在分析研究历史文献方面较有经验，能把握时间和变化。”<sup>[1]</sup>而著名的英国学者 E·P·汤普森 1976 年在印度历史大会的演讲《民俗学、人类学与社会史》<sup>[2]</sup>，则指出历史学需要借鉴人类学，但不是盲目和丧失历史学的特点。

在中国，历史人类学出现已久，但是学者对于历史人类学的着重点仍有许多分歧。人类学家张晓军认为历史人类学是被史学“抢注”<sup>[3]</sup>；王铭铭则主张“人类学的历史化”<sup>[4]</sup>……众说纷纭中，历史人类学在却被越多地应用在各个学科。

而今，历史人类学研究方法已被广泛引用于人类学、历史学的研究。至于历史人类学是以历史还是以人类学为主体似乎已经不那么重要了，关键是如何使两者互相吸收为各自所用，发挥各自所长。历史人类学已经成为一种新的研究方法和视角，它可以为包括人类学、历史学在内的众多学科服务。

##### 2. 女性民俗学理论

上文对女性民俗相关概念及发展现状做了简述，本文为何会选择该理论来诠释

<sup>[1]</sup> J·勒高夫等编,姚蒙编译,新史学,上海:上海译文出版社,1989年版,第7页。

<sup>[2]</sup> 蔡少卿主编,再现过去:社会史的理论视野,浙江人民出版社1988年。

<sup>[3]</sup> 张小军,历史学的人类学话和人类学的历史化——兼论被史学“抢注”的历史人类学,历史人类学刊,第1卷第1期:第1-28页。

<sup>[4]</sup> 王铭铭,逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察,杭州:浙江人民出版社,1999,首页。

陈靖姑信仰与女性的关系呢？答案是一本书。《观音：神圣与世俗》<sup>[1]</sup>是邢莉教授女性民俗学理论与民间信仰交叉的个案研究，文章从民俗文化的角度对观音信仰做了全面的研究，追溯了观音的由来及其在中国本土落地生根的过程，探究了观音信仰与中国本土文化的密切关系及其在民俗方面的诸种表现，总结了观音信仰在民间精神世界的地位。邢莉教授成功将女性民俗融入观音信仰中对作者很有启发，本文尝试将邢莉教授的“女性民俗”概念引入到陈靖姑信仰的研究中，应该会给她提供一个新的切入点所以理论上，陈靖姑信仰与女性民俗的结合是可行的。并不是说本文将采用女性民俗学中某些理论或者范式，而是如女性民俗学一般，将关注的重点放在女性及其所创造的民俗事项上，是一种的新的视角。

## （二）资料来源

本文的基本资料大致可分为两类，一是文献资料，其中既包括翔实的官方历史文献，如文中使用到的《八闽通志》《十国春秋》、《福宁府志》、《闽杂记》、《福建通志》、《顺昌县志》等；更涵盖了珍贵的民间文献，有民间传奇《闽都别记》、民间手抄《海游记》、傀儡戏《夫人戏》、传奇小说《临水平妖传》、民间故事的《闽都别记》等。前者历来被学者所重视，诸如古田当地的地方史志等；而实际上后者对于缺少历史文献的乡村社会及庙宇生活尤为重要，包括关于陈靖姑信仰的民间文学、民间道坛的科仪本等。对于民间文献的搜集和整理工作显然更困难，去伪存真的过程比官方文献需要更多的佐证。也正因为此，分析民间文献的方法与过程也是论文思路不断明确的过程。

人类学最为重要的获得资料的途径是田野调查，本文也不例外。对于陈靖姑信仰的研究材料和个案，都藏于民间的日常生活和动态场域，并未有确切的文献材料可供参考，这就要求笔者深入当地调查。通过详细的访谈和亲临现场的观察，再与所学理论对话，能轻易解读各种事项并常有意外收获。这也是本论文的一特色。

论文运用问卷结合个案的研究方法，客观整理出陈靖姑女性信众的整体特征，并采用了比较的视角，将男女信众信仰状况对比，凸显了女性与陈靖姑信仰的特殊渊源。文章也使用了较多的民间口述资料。因背景、文化、个人偏好不同，访谈有时是真假难辨的。文中所用口头资料只为尽力还原特定历史背景下真实的信仰面貌。

<sup>[1]</sup> 邢莉著. 观音 神圣与世俗. 北京市: 学苑出版社, 2001.

## 第一章 临水夫人信仰起源、传播与发展

陈靖姑，又称陈奶娘、陈太后、陈十四、顺天圣母等，民间多以奶娘敬称，台湾多以注生娘娘称之。因其信仰发源地为临水溪，亦称临水夫人。千百年来，临水夫人是从古田一步步走向八闽、全国、乃至世界。如此庞大的信仰格局，临水祖庙的核心地位，使得这种庙际网络关系在稳定中又有所发展。在这种信仰不断充实、发展并升华成为一种信俗文化的过程中，文献中陈靖姑的形象也在发生变化，最后竟是亦道、亦儒、亦佛了。本章根据历史文献及民间资料，在前人研究的基础上，就陈靖姑信仰的起源、传播和发展等方面探寻其演变轨迹。

### 第一节 临水夫人的源流

历代文献关于陈靖姑的记载不尽相同，关于其生平、神迹、神职等众说纷纭。本节拟从文献中梳理出陈靖姑信仰源流，以窥探陈靖姑信仰之端倪。明代以前，文献中关于陈靖姑的记载甚少，据目前掌握的文献资料，大致可分为四个时期：明以前、明、清、民国。各个阶段主要的记载文献参见下表：

明以前：南宋黄岩孙《仙溪志》、《临汀志》、元张以宁《顺懿庙记》、《湖海新闻夷坚续志》。

明代：黄仲昭《八闽通志》、高澄《临水夫人记》、《罗川志》、何乔远《闽书》、《古田县志》、陈鸣鹤《晋安逸志》、王应山《闽都记》、《绘图三教源流搜神大全》等。

清代：《十国春秋》、《福宁府志》、《闽杂记》、《福建通志》、《闽都别记》、《顺昌县志》、《台湾县志》等。

民国：官方文献有《平潭县志》、《沙县志》、《霞浦县志》、民间文献有《海游记》、《临水平妖传》、《陈十四夫人传》、《夫人戏》等。<sup>[1]</sup>

以上只是简单罗列各个时期的主要著作，没有囊括所有资料。随着陈靖姑信仰研究的深入，相信会不断涌现新的史料和田野资料。下面就各个时期的部分代表作，做内容上的剖析。

民间文学中的“母题”<sup>[2]</sup>，大致言之，有主题、原型、象征等几种。这里借鉴

---

<sup>[1]</sup> 上列文献版本将在下文中注出。

<sup>[2]</sup> 虽然学界对母题的定义未有定论，但是汤普生在《世界民间故事分类学》中文版，第499页：“一个母题是

这一概念将历代文献中记载的陈靖姑资料做个简单的对比：

时期作品 比较项目	主要作品	母题	主要情节	形象定位	特色	小结
明以前	《仙溪志》《顺懿 庙记》《湖海新闻 夷坚续志》	祈雨、救 产	救产护 胎，神救 产蛇	出身为女 巫，歿后为 救产神	《仙溪志》三妃庙的记 载；《夷坚续志》出现 徐清叟故事	此阶段陈靖姑还是一个救 产的形象，没有出现斩白蛇 的情节。关于其生平、事迹 无多叙述。
明代	《八闽通志》《临 水夫人记》《罗川 志》《闽书》《古田 县志》《晋安逸志》 《闽都记》《绘图 三教源流搜神大全》等	祈雨、救 产、斩蛇	救产护胎 神救产蛇 脱胎祈雨 观音化血	除出身为 女巫，歿后 为救产神 一说，有另 一版本即 为“好道” 的孝女。更 有观音指 血所化的 佛教形象	《八闽通志》第一次记 录其生平；《临水夫人 记》中荣升为妈祖的姐 妹；《晋安逸志》新增 其为五代时人，为道士陈 守元之妹，并出现三十 六宫女之说；《绘图三 教源流搜神大全》指出 其为观音指血所化。	该阶段对于陈靖姑的生平、 主要事迹等描述较为详尽， 其主要故事情节也在此阶 段基本定型。随着时间的发 展，逐渐与妈祖信仰交融， 其形象也被道、儒改造，而 其职能也多了脱胎、斩蛇等 内容。
清代	《十国春秋》《福 宁府志》《闽杂记》 《福建通志》《顺 昌县志》《闽都别 记》《台湾县志》 等	同上	同上	三教合一	《福宁府志》出现其治 痘事迹，开始具有护婴 职能；《台湾县志》记 载清朝对其多次加封，	清朝文献的记载大都沿袭 明朝，只是在细节加以深 化，部分描述有出入。陈靖 姑职能也不断增多，其中斩 蛇职能被强调，并成为儿童 保护神。清朝皇帝的多次敕 封，更是其进一步发展的佐 证。
民国	《平潭县志》《沙 县志》《霞浦县志》 《海游记》《临水 平妖传》《陈十四 夫人传》《夫人戏》 等	同上	同上	三教合一	官方文献基本沿用明 清时期的，而民间文献 关于其记载却是大发 异彩	该阶段民间文献迎合了大 众，用生动活泼的语言虚构 了大量关于陈靖姑的事迹， 丰富了陈靖姑信仰的内涵， 促进了其进一步传播

### （一）明代以前

如上表所列，关于陈靖姑信仰的记载，明代以前的文献最早是南宋黄岩孙的《仙溪志》，虽然现存很多的文献和传说都将陈靖姑的身世追述到唐代，但到

一个故事中最小的，能够持续在传统中的成分。要如此它就必须具有某种不寻常的和动人的力量。”及后汤普生又将其发展为“母题是构成神话作品的基本元素。这些元素在传统中独立存在，不断复制。它们的数量是有限的，但通过不同排列组合，可以转换出无数作品，并能组合入其它文学体裁和文化形态之中，母题表现了人类共同体（氏族、民族、国家乃至全人类）的集体意识，并常常成为一个社会群体的文化标识”陈建宪《论比较神话学的“母题”概念》。一直被奉为经典。



目前为止，尚未找到唐代留存下来的相关记载。

《仙溪志·祠庙》所载两条：

三妃庙。在县东北二百步。一是顺济庙，本湄洲林氏女，为巫，能知人祸福，歿而入祠之，航海者有祷必应。宣和间赐庙额累封灵惠显卫助顺英烈妃，宋封嘉应慈济协正善庆妃。沿海郡县皆立祠焉。一昭惠庙，本兴化县有女巫，自尤溪来，善禁咒术，歿为立祠。淳佑七年赐庙额，绍兴二年封顺应夫人。一慈感庙，即县西庙神也。三神灵迹各异，惟此邑合而祠之，有巫自言神降，欲合三庙为一，邑人信之，多捐金乐施，殿宇之盛，为诸庙冠，俗名三宫。<sup>[1]</sup>

慈感庙，在县西一里。神姓陈氏，本汾阳人。生为女巫，歿而人祠之。妇人妊娠者必祷焉，神功尤验。端平乙未赠庙额，嘉熙戊戌封灵应夫人，寻加封仁惠灵淑广济夫人。宝佑间封灵惠懿德妃<sup>[2]</sup>。

材料里对于陈靖姑的生平没有过多的叙述，只明确了几点：一是其生为巫，神职是生育保护神；二是在宋期，因灵验受到朝廷的敕封；三是出现了三妃并祀的三妃庙。需要明确的是，材料后面对于陈靖姑的籍贯和封号有误，后世的文献有改正，如明嘉靖《罗川志》<sup>[3]</sup>、明弘治间《八闽通志》等，其中以《八闽通志》最为详尽，即“宋淳佑间，封崇福、昭惠、慈济夫人，赐额‘顺懿’。”<sup>[4]</sup>其后一直沿用此说。如此其在宋受封应为事实。

元张以宁《顺懿庙记》载：

古田东去三十里，并为临水夫人请封，庙曰顺懿。其神姓陈氏。肇基于唐，赐敕额于宋，封“顺懿夫人”。英灵著于八闽，施及于朔南。事始末具宋知县洪天赐所树碑。……及至正七年，邑人陈遂当大府，盖念厥初状神事迹，申请加封。……今顺懿夫人御灾捍患，应若影响。<sup>[5]</sup>

这是目前最早记录临水宫的文献资料，记载了元代重修庙宇的经过，并确知在宋代已立碑。该碑本在古田临水宫内，但不幸遗失，好在内容全文收录在清乾隆版的《古田县志》中，根据后世对清乾隆版《古田县志》的考证，其记录是可信的。

<sup>[1]</sup> 宋·黄岩孙撰，《仙溪志》卷三《坛庙》，福建人民出版社，1989版，63页。

<sup>[2]</sup> 宋·黄岩孙撰，《仙溪志》卷三《坛庙》，福建人民出版社，1989版，63页。

<sup>[3]</sup> 明·高相修撰《罗川志》卷三《观寺志》，嘉靖二十四刊本。

<sup>[4]</sup> 明·黄仲昭纂《八闽通志》卷五十八《祠庙·古田县》，福建人民出版社，1996年版，下册，373页。

<sup>[5]</sup> 清·辛竟可修《古田县志》卷五《坛庙》，福建古田县地方志编撰委员会办公室整理，1987内部版，218页。

和《仙溪志》一样，其对于陈靖姑的生平事迹没有细致的描述。但可以肯定的是，期间陈靖姑信仰必然有所发展，否则不会“申请加封”。

元无名氏《湖海新闻夷坚续志》之“神救产蛇”载：

建宁府徐清叟子妇怀孕，十有七月不产，举家忧惧。忽一妇人踵门，自言姓陈，专医难产。徐喜，留之，以事告陈妇。曰：“此易耳。”令徐别治有楼之室，楼中心凿一窍，楼下周围用板顶壁，置产妇于楼，陈妇同居焉。陈令备数仆持仗楼下，候有物堕地，即锤死。陈妇以产妇吹呵按摩，但见产一小蛇，长尺余，自窍而下，群仆锤杀之，产妇平安，全家举手相庆，重以礼物谢之，俱不受，但需手帕一事，令其亲书“徐某赠救产陈氏”数字。陈曰：“某居福州古田某处，左右邻某人，异日若蒙目，万幸。”辞别出门，忽已不见，心常疑之。后徐知福州，忆其事，遣人寻访所居邻舍，云：“此间止有陈夫人庙，常化身于世，救治难产。”细视之，则徐所题之手帕悬于像前。人归以报，徐为请于朝，增加封号，宏其庙宇。凡有祈求男嗣及妇人难产，祷之立应。至今香火尤盛。<sup>[1]</sup>

此则材料补充了前面“加封”一事的始末，由于时任福州知府的徐清叟的请封，赐庙额“顺懿”，被正式纳入国家祀典，由此才有《顺懿庙记》中的“英灵著于八闽，施于朔南”。

这一阶段，陈靖姑还是一个救产的形象，只是一个掌管生育的女神，文献的记载也只突出其救产之灵验；关于其生平、事迹无多叙述，出身为女巫，歿后为救产神，应是陈靖姑的原型；材料中出现三妃并祀的现象，并没有出现斩白蛇的情节，这显然与后世熟知陈靖姑的故事有差异；徐清叟的请封是该阶段陈靖姑信仰发展的一个重要契机，至于其发展是否有《顺懿庙记》中的“英灵著于八闽，施于朔南”，还待后世文献的验证。陈靖姑信仰在宋明之际有较大的发展，被朝廷赐额封号入祀典，确是无疑。

## （二）明代

《八闽通志》是最早记录陈靖姑生平事迹的福建地方史志，此书首次记录了临水夫人具体出生年月。<sup>[2]</sup>其载：

<sup>[1]</sup> 无名氏，《湖海新闻夷坚续志》卷二《神明门·神救产蛇》，中华书局，254页。

<sup>[2]</sup> 唐诗瑀，《临水夫人信仰研究--以地方志书、史料记载及传说故事发展为例》，选自《史汇》第十期，2006年9月，204页。

古田县：顺懿庙，在县口临水。神姓陈，父名昌，母葛氏。生于唐大历二年。嫁刘杞。年二十四而卒。临水有白蛇洞，中产巨蛇，时吐气为疫厉，一日，有朱衣人执剑，索白蛇斩之，乡人诘其姓名，曰：“我江南下渡陈昌女也。”忽不见，亟往下渡询之，乃知其为神，遂立庙于洞上。凡祷雨晴，驱疫厉，求嗣续，莫不响应。宋淳佑间，封崇福昭惠慈济夫人，赐额“顺懿”。<sup>[1]</sup>

关于其出生年月，历史以来有两种说法，一种以《八闽通志》、《三教源流搜神大全》、《闽书》等为代表的“唐大历二年”说；另一以《晋安逸志》、《榕阴新检》<sup>[2]</sup>、《十国春秋》等所列“天佑二年”之说。其实只要稍加推敲，就能否定后者的说法。文中记载临水夫人的封号与闽王王审知的谥号相违；另民间的道坛科仪本、民间传说等也多数保留“生于唐大历二年”说法，所以陈靖姑出生于“唐大历二年”得到绝大多数学者和流传地区的认可。

相比其他史料，《晋安逸志》、《榕阴新检》、《十国春秋》中记载的无疑为一个异类。《榕阴新检》中记载：

陈靖姑，闽县人，五世好道。靖姑少孤，与其兄守元力田牧畜。……姬因托身靖姑，靖姑以母事之，不敢有阙。……守元以方得幸于闽王璘父子，封天师，……永福有白蛇为魅，数为郡县害，或隐形王宫中，幻为闽王后以惑王。王及左右不能别也。王患之，招靖姑使驱蛇。……其封靖姑为顺懿夫人，食古田三百户，以一子为舍人。靖姑辞让食邑不受，乃赐宫女三十六人为弟子，建第临水，使者存问，相属于道。后数岁，靖姑逃去，隐居海上。<sup>[3]</sup>

上面所提到的《晋安逸志》、《榕阴新检》虽然书中有关陈靖姑事迹的记录有大量违史之说，但记载其为陈守元之妹、帮助兄长除虎患斩蛇妖、被封顺懿夫人、赐宫女三十六人为弟子等，无疑都提高了陈靖姑的身份。出生不为巫而为道了；文中更详尽描述靖姑如何细心照料一老姬之事，这无疑是儒家思想的折射。陈靖姑的形象已打上了道家、儒家的烙印了。同时这里的三十六宫女，也逐渐演变为后世配祀在陈靖姑身边的三十六宫婆。

高澄《临水夫人记》收录在《使琉球录三种》，其中提到临水夫人为天妃-妈祖之妹，且协助妈祖行护航之职。由此可见，当时在沿海地区，陈靖姑信仰的影响力

<sup>[2]</sup> 无名氏，《湖海新闻夷坚续志》卷二《神明门·神救产蛇》，中华书局，254页。

<sup>[3]</sup> 明·黄仲昭纂《八闽通志》卷五十八《祠庙·古田县》，福建人民出版社，1996年版，下册，373页。

<sup>[4]</sup> 陈明鹤《晋安逸志》不仅将陈靖姑出生年月移至唐末五代，还对其传说做了大幅改编。徐火勃所刊《榕阴新检》引用该书，清《十国春秋》亦是照搬无误。

显然还不及妈祖，但由于其有了较大发展，影响进一步扩大至沿海，逐渐被纳入到妈祖的海神系统。

《闽都记》基本沿用《八闽通志》、《使琉球录》的记载，并在此基础上对陈靖姑的神职加以综合，陈靖姑由一位女巫成功晋级为兼有护航神功的救产女神。

《绘图三教源流搜神大全》卷四之《大奶夫人》记载：

昔陈四夫人，祖居福州府罗源县下渡村人也。父谏议拜户部郎中，母葛氏，兄陈二相，义兄陈海清。嘉兴元年，蛇母兴灾吃人，占古田县之灵气穴洞于临水村中，乡人已立庙祀，以安其灵。递年重阳，买童男童女二人以赛其私愿耳，遂不为害。时观音菩萨赴会归南海，忽见福州恶气冲天，乃剪一指甲，化作金光一道直透陈长者葛氏投胎，时生于大历元年甲寅岁正月十五日寅时，……圣母大造于民如此，法大行于世，专保童男童女，催生护幼，妖不为灾。娘以蛇不尽残，故自誓约：“汝能布恶，吾能行香普勅！”今人遂沿其故事而宗行之，法多验焉。

圣父威相公，圣母葛氏夫人，圣兄陈二相公，圣姐威灵林九夫人（九月初四生），圣妹海口破庙李三夫人（八月十五日生），助娘破庙张、萧、刘、连四大圣者，铜马沙王，五猖大将，催生圣母，破产灵童，二帝将军。<sup>[1]</sup>

文献中进一步提高了陈靖姑的出身，指其为观音指血所化，其信仰亦涂上佛教色彩，陈靖姑这一俗神正式被佛教系统所容纳。再者，在这则材料中，陈靖姑由以前的单打独斗的英雄变成了群雄之首。民间传说中的林九娘、李三娘、四大护法——张萧刘连——登场，该材料故事情节在民间流传极广，后世的民间文献大多据此来添枝加叶，至此陈靖姑信仰体系初步形成。

明代陈靖姑信俗有进一步发展，该阶段陈靖姑的生平、主要事迹描述较详尽，其主要故事情节基本定型。并随着信仰的发展被纳入妈祖信仰，其形象也被道、儒改造；其职能也多了脱胎祈雨、斩蛇等；明朝民间封号的升格，由宋代的“顺懿夫人”变为“天仙圣母”“崇福广利太后元君”等封号；陈靖姑也完成了由一名女巫到救产神、地方神、区域神的华丽转变。

### （三）清代

清代陈靖姑信仰得到进一步发展乃至达到全盛时期，与妈祖并列为闽地两大女神。清郭柏苍也说“闽多女神，国朝祀典女神仅二，莆田天上圣母、古田临水夫人

<sup>[1]</sup> 清·刻绘图本，《绘图三教源流搜神大全》，卷四，（大奶夫人），上海市：上海古籍出版社，1990版，183页。

也。”。如《闽杂记》所载“陈夫人亦称临水夫人。闽中各郡县有庙，妇人尤谨。”<sup>[1]</sup>可见其庙宇已经遍布八闽大地，甚至已经传播至海外。林国平教授在著作中也说到“清代临水夫人的信仰，主要是往北与向东南方向两面发展，往北是经闽东、闽北向浙江南部方向发展，往东南则是横渡大海向台湾与东南亚地区传播。”<sup>[2]</sup>

该时段陈靖姑信仰的发展不仅是庙宇的增加，信仰区域的扩张，其神班成员也不断在增加。如《闽都别记》、《福宁府志》记载了陈靖姑收服了虎婆江夫人，并有了治痘的职能。类似地，虎马将军、丹霞大圣等也成为其部属。另封号也在清代得到多次敕封，如清康熙《台湾县志》、乾隆间《仙游县志》称其为“天仙圣母碧霞元君”，其他文献还有“顺天圣母”、“护国太后元君”等封号。虽然这些“圣母”“太后”均为民间所传，无文献支撑，但从中却体现了陈靖姑在信众中的崇高地位。

该阶段其发展的表现还体现在相关的仪式民俗化了。

如清道光《福建通志》载“民间男女，年十六，延巫设醮，告成人于神，谓之做出幼”<sup>[3]</sup>

清施鸿保《闽杂记》载“今妇女临褥，必供夫人像室中，至洗儿日始拜谢而焚之”<sup>[4]</sup>

清蔡人奇《藤山志》载“元宵前，家家祭祖，相传是日为塔亭临水奶诞辰，女子出嫁数年未曾生育者，多有入庙求嗣。祷祝毕，取其神前花瓶一枝花归，谓之请花。”<sup>[5]</sup>

清朝文献的记载大都沿用明朝，只在细节深化，部分内容稍有出入。陈靖姑职能增多，由原先的妇女救产神到最后一个无所不能的神。清朝皇帝的多次敕封更是其信仰进一步发展的佐证，随着神班成员的增加，传说故事的逐渐成熟，其信仰体系也趋于完善。

### （四）民国时期

由于陈靖姑的生平事迹在明清已基本定型，所以民国后的官方文献基本沿用明清时期的。如《平潭县志》、《沙县志》、《霞浦县志》等基本沿用明代的《古田县志》；反而民间文献关于其记载却是大发异彩。著名的有《海游记》、《夫人戏》、《临水平

[1] 清·施鸿保，《闽杂记》，卷五。

[2] 林国平，彭文宇《福建民间信仰》，福建人民出版社，1993年版，162页。

[3] 清·道光《福建通志》，卷五，（风俗）

[4] 清·施鸿保，《闽杂记》。

[5] 清·蔡人奇《藤山志》，卷九，（礼俗志）



妖传》等。该阶段民间文献迎合了大众的口味，用生动活泼的语言虚构了大量其事迹，丰富了陈靖姑信仰的内涵，促进了其进一步传播。值得注意的是该阶段信仰陈靖姑的民俗活动也不断加以传播和固定化，其仪式的民俗化也是其发展的一大标志。

## 第二节 香火氤氲：祖庙记忆

古田临水宫，又称顺懿庙，是海内外陈靖姑信众公认的祖庙。《顺懿庙记》记叙此庙“肇基于唐”，经过历代的修缮，成就如今规格。临水宫是陈靖姑信仰文化的历史载体，其地位不仅仅是祖庙，更是承载其文化的核心地。古田临水宫在陈靖姑文化中的祖庙地位、圣殿色彩岿然不动，不仅在于它是陈靖姑传奇故事的主要发生地，而且有各个分庙和行祠的拜谒多奠定的独尊地位，还有临水宫本身所具有深厚的宗教、艺术、民俗等研究价值。

### 一、古田临水宫人文背景

古田临水宫，坐落于古田县大桥镇中村村。由于自然条件较好，早在唐宋间就有居民在此耕作了。中村村目前、包括三个自然村，中村、临水村、还有观音碑村。该村目前有人口 1513 人，其中男性 763 人，女性占 750 人。根据村中顺天府<sup>[1]</sup>一香炉上的铭文记载：

顺治乙丑肆月吉日，本乡拓主明王座前合境信士陈、邓、周、潘、苏、雷、叶等同立香炉一口，祈保合境平安大吉。

这与村落的现状也基本吻合，村里主要有七姓村民，但是陈姓氏占绝大多数，有大约 1400 多人。除去临水宫外，村里有多处与陈靖姑传说故事有关的古迹，现简介如下：

#### （一）顺天府

顺天府原名顺天宫，相传是陈靖姑夫君刘杞的祖居，后变为主祀刘杞的庙宇。坐落于中村的村尾，与临水宫隔溪相望。庙里主殿主祭刘杞和陈靖姑，神龛里放着一大一小两组神像。两尊小的（放在神龛的左右两侧）是早年间信士在文革时期保护下来的文物，中间两尊是后来重新做的，后殿祭祀陈靖姑的公婆。现在看到的祖庙规格是由本村信众捐资扩建的，以前没有后殿，主殿也没如今的规模。传说刘杞为中村人，自幼饱读诗书，官至罗源县令。陈靖姑嫁于刘杞后，孝顺公婆，夫唱妇

<sup>[1]</sup> 顺天府，原名顺天宫，是海内外唯一主祀陈靖姑之夫-刘杞的庙宇。

随，助其断案。后陈靖姑得道升天，刘杞终身不娶，终感动神明，而后成道。

田野中得知他们本村人还是较信这个庙的，虽然该庙和临水宫相隔不远，村里还是有一部分人认为刘杞庙比较亲近。有的说是因为该庙是由本村信众集资建造，临水宫是国内外信士共同出资建；也有人说是因为临水宫不是本村人管理，便负气说临水宫不灵验；也有人说的确因为这个庙更灵验，早前该庙不准外人去拜的，说是怕把灵气散去。灵验一说尚待讨论，但是村民对本村的刘杞祖庙的感情倒也可以理解。

## （二）百花桥

百花桥原为木结构，长约 300 米，桥上设陈林李三位夫人的神龛，是沟通临水宫和中村的主要通道。1984 年重建为石桥，桥两侧祀的是虎婆江夫人和李夫人。桥上有脍炙人口的楹联：“左巡检右夫人鳧舄鱼轩齐过此；春杏花秋桂子高车驷马萃于斯”。

百花桥传说为陈靖姑送子的地方，三十六宫婆就是在此送子到人间，故信女们多来此地“请花”。习俗是桥下溪旁的每一朵花就代表一个婴儿，白的为男孩，红的为女孩，供妇女们“请花求嗣”。朵朵红白花承载了多少女性的生子愿望！

## （三）梳妆桥

梳妆桥位于临水宫往大桥镇方向大约一公里处。传说陈靖姑肉身坐镇白蛇于临水洞，而长坑鬼却侥幸逃脱，继续危害人间。林九娘决意铲除他为姐妹陈靖姑报仇，遂化为一美丽女子在桥边洗头，长坑鬼经不住诱惑便伸手去摸其秀发，结果被长发缠住。梳妆桥也因此得名。

以上是主要的一些古迹，另还有夫人潭、学法石等多处遗迹都因陈靖姑的传说故事而声名远播。圣母神迹遍布古田临水，所以陈靖姑信俗如果离开了古田临水就是一个空壳子。

## 二、临水宫简介

临水宫具体建于何时，尚无明确的文献记载。据张以宁《顺懿庙记》里记载，确知在宋代知县洪天赐为其树碑，说明临水宫至少在洪天赐有生之年（1202—1267）就已经存在。后被赐额“顺懿”，所以又称顺懿庙。现文献里记载的主要修缮有：

古田东去三十里，并为临水夫人请封，庙曰顺懿。……重修仪门、前殿、后寝……经始于丁亥，迄戊子春落成。壮丽辉焕，怵心骇目。邑之耆老，敬祭耸观，以为有

庙以来，未观斯盛。<sup>[1]</sup>

清光绪元年，庙火。二年，城乡董事募缘重修，规模宏敞，视昔有加。<sup>[2]</sup>

可知在元、清时，进行过两次大规模的修缮，虽历经挫折，终落成。临水宫现存的碑文也有几处记载：

大明成化甲辰，住缘道陈福海妣造门球一完，伏愿各人子孙昌盛、门庭清洁平安者。<sup>[3]</sup>

梳妆桥，在临水，嘉靖间建。百花桥，在临水上，明万历丙午，令王继祀新建。<sup>[4]</sup>

另宫中仍保存着清道光年间《临水宫重修碑》，和众多的乐捐碑都说明了，历史上临水宫历经了多次的修缮。现今的规模是在清光绪年火灾后重建的基础上，经过多次修复扩建而成，整体是仿宫殿式建筑。现占地一万多平方米，建筑面积多达八千多平方米。主要的建筑包括仪门、正殿、和偏殿（十二姐妹殿、三十六宫婆殿、梳妆楼、葛太夫人殿、太保殿、三清殿、文昌阁、观音阁、土地庙等）、还有2011春刚落成的新大殿。整个建筑群依山而建，气势恢宏。

民间与官方的文献均载临水宫、临水夫人经宋、元、明、清帝王多次赐封<sup>[5]</sup>，临水宫被赋予了神圣的地位。据《顺懿庙记》描述，早在宋朝就有许多人来朝拜“英灵”了。现临水宫被古田道教协会认定为道教活动场所，是省重点文物保护单位。更可喜的是陈靖姑信俗也被评为国家非物质文化遗产。这都吸引各地信众、游客、学者纷至沓来，盛况空前。

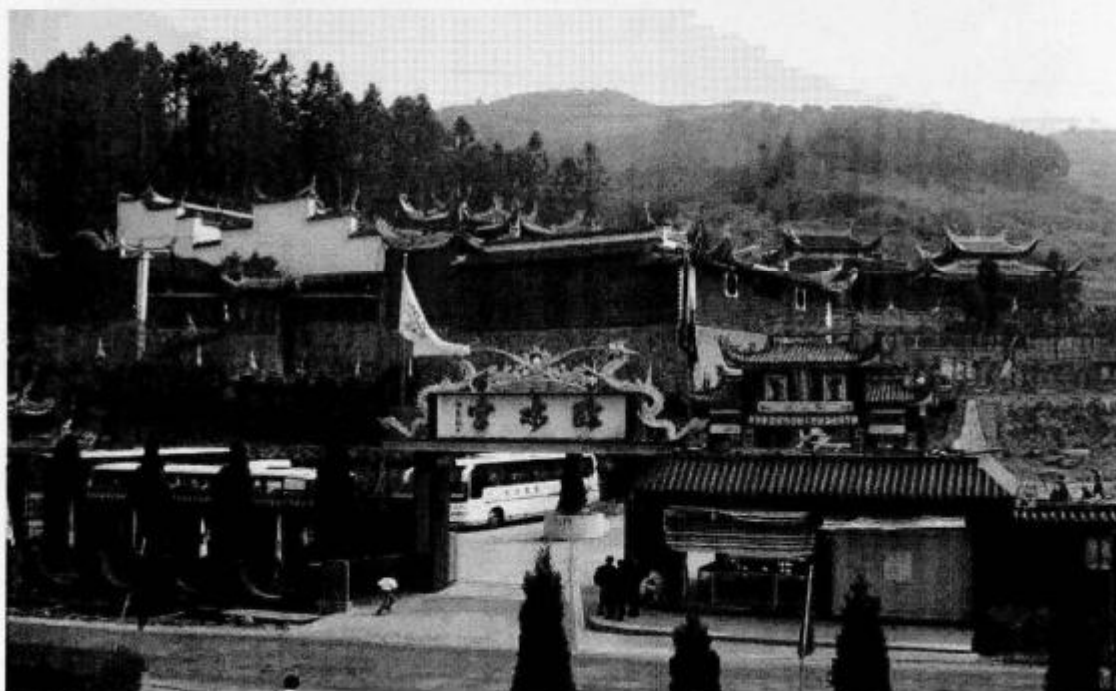
<sup>[1]</sup> 刘曰赐主修，王继祀《古田县志》卷十二（艺文志），福建省文史研究馆整理，方志出版社，2007年版，第19页。

<sup>[2]</sup> 黄澄渊修，余钟英等纂《古田县志》卷二十三（祠祀志），震文汇记印务局排印本第八册，第27页。

<sup>[3]</sup> 文字见于临水宫仪门的抱鼓石。

<sup>[4]</sup> 刘曰赐主修，王继祀《古田县志》卷三（经略志），福建省文史研究馆整理，方志出版社，2007年版，第42页。

<sup>[5]</sup> 虽然赐封并不都在历史上存在，但是在民间传说的影响下，却奠定了临水宫在各地分宫中的圣殿角色。



### 三、庙际网络

上面是从传说方面阐述了临水地区是陈靖姑传奇发生的主要地域；从历史方面阐述了临水宫被赋予的“显赫”身份，这些是临水宫成为祖庙的基础。本节将试着解读临水宫成为祖庙的另一个重要原因，即临水宫在各祀宫中的独尊地位。

临水宫每年有两大活动，一是春祭即春节期间的“请香接火”仪式（相传农历正月十四是陈的诞日）；另一是秋祭（传说是靖姑得道在农历七月二十八日，故举行重大的法会）。历史上各地的临水宫分庙一直延续着到古田临水祖殿请香接火的传统，请香各团在临水宫举行一定的仪式把香火请回村庙供奉，祈求合境保平安，更是取得古田临水祖庙认同的一种传承。“请香接火”早在明清时候就已成为惯俗。《屏南县志》记载：

十五日，各都点灯庆贺元宵，设醮迎年，祈祷人康物阜。惟长桥例往古邑临水宫，迎陈夫人庆贺。<sup>[1]</sup>

<sup>[1]</sup> 沈钟纂《屏南县志》卷七（节序），屏南地方志编纂委员会整理，1989年版，第12页。





### （一）请香登记簿之分析

自闽台的交流开放以来,闽台及各地来临水宫请香的队伍每年都在不断在增加。正月期间,各个村庄或者宫庙组织人员,带着法师,跋涉前来祭拜。为了方便管理,每个团进入临水宫前都必须登记。登记的项目包括进香的具体日期、地址、村境人口、团队人数、车辆数、福首姓名、法师姓名、联系电话、备注等。通过对这些登记簿的分析,可以发现临水宫与前来进香的同祀宫庙部分规律,由此来探寻陈靖姑庙际网络是如何运作的。

#### 1. 空间规律

请香接火仪式较为集中在春节期间,根据 2011 年春节期间在古田临水宫田野调查得到的田野资料显示,整个春节期间(2011、02、02——2011、02、17)<sup>[1]</sup>共有 388 个请香团前来临水宫请香,人数达到几十万人。考虑地缘因素,整理出如下数据<sup>[2]</sup>:

<sup>[1]</sup> 请香接火仪式主要集中在春节期间,即农历初一至十五,当然不能排除年前和元宵后或者平时也有。但是为了论文使用数据资料的准确性,特以春节期间为分析样本。

<sup>[2]</sup> 资料来源详见附录《2011 古田临水宫请香接火登记表》。

2011 年临水宫请香团空间统计表 (数量: 支)

地区	请香团体数量	地区	请香团体数量
古田	131	寿宁	16
福安	107	宁德	14
屏南	40	建瓯	12
福州	29	南平	8
周宁	17	其他	14

注：福州地区包括其所辖的五区八县。其他一项包括晋江、尤溪、建阳、霞浦、柘荣、福鼎、三明、浙江等地。

首先可以明显感觉古田所在的闽东北地区，如古田、福安、屏南、周宁等是请香的集中区，除了临水宫对该地区的直接辐射作用，更多的是该地区有许多是陈靖姑故事的发生地，拥有较多关于陈靖姑或者临水祖庙的记忆；接着请香最多的是相传为陈靖姑出生地的福州，这里也是陈靖姑事迹的另一主要发生地。请香团还有来自外省的如浙江等，另每年台湾来的请香团大约维持在 10 支。由此可知，请香团的空间分布基本与陈靖姑信仰圈相吻合。

考虑到仅一年的数据说明问题难免偏颇，特整理 2007、2008、2009、2010 的数据<sup>[1]</sup>，整理如下表：

2007-2011 临水宫请香团空间统计表 (单位: 支)

县/市	2007	2008	2009	2010	2011
古田	122	116	119	107	131
福安	66	65	68	80	107
屏南	26	30	32	38	40
福州	21	19	30	28	29

<sup>[1]</sup> 数据部分来自临水宫的存档，另一小部分来源于黄建兴《陈靖姑信仰与古田临水祖殿“请香接火”仪式》福建师范大学，2009 年硕士论文。



周宁	19	21	19	17	17
寿宁	17	14	16	18	16
宁德	7	20	16	20	14
建瓯	0	2	6	0	12
南平	24	21	18	10	8
其他	27	30	18	26	14
总计:	329	338	342	344	388

其次从纵向的时间来看，古田、福安、屏南、周宁各地到祖庙进香的每年都在增加，一直处于稳定增长的趋势。整个宁德地区的确是陈靖姑信仰的核心区，所以除却上面所讲的祖庙记忆，地域认同也是一个重要的原因。

## 2. 时间规律

分析进香团在进香时间上的规律，可以从两方面来说：整体上说临水宫每年的春祭和秋祭是进香最集中的时间，即每年的正月初一至十五和农历七月二十一至二十八；具体来说春节期间的高峰期是正月十四左右的时间，传说陈靖姑出生于这一天，故来求佑的信众尤多，据说灵验尤甚！秋祭期间集中在农历七月二十八日，传说是靖姑得道在此日，故举行重大的法会纪念。2011 全年进香时间的统计如下表：

月份	一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
进香团数	100	488	130	98	87	60	100	480	100	98	60	50

从上表可以看出每年阳历的二月份和八月份都是进香的集中期。受神诞的影响，外加春节期间大家有较为充裕的时间和金钱来组织进香活动，所以春节期间，各地宫庙如潮水般涌进临水宫。接着就进入了进香的淡季，到七八月，低迷的走势因得道日的影响又高涨起来。这两大活动期间，若无意外，同祀宫庙基本都出席！这两大盛事，不仅是强化同祀宫庙的正宗身份，对临水祖庙的认同，更是信仰临水夫人的朝圣仪式。神诞日及相关活动促进了临水宫与各宫庙见的交往。

## 3. 礼尚往来的交往规律

请香登记簿记录了来往宫庙及前来村庄的一些基本情况，但关于宫庙间的交往

还得借助进香的帐簿，其中记载了临水宫的各项支出。从中可以发现临水宫对前来进香的宫庙一直保有的礼尚往来的态度，这也是陈靖姑信仰的庙际网络得以良好发展的一个重要因素。

临水宫进香帐簿按月份记录了各项开支，宫庙的收入除了支付修缮费用，人员工资及一些基本费用外，另一个较大支出是宫庙间频繁的来往。如春节期间请香活动较为集中，临水宫出于各方面的考虑，出动了很多人力物力。现列举部分：

2月9日致送屏南中山境奶娘宫匾额一块，费用1200元；

7月31日招待台湾进香团，聘请鼓乐队300元，酒水费用1789元；

10月28日赠送大奶宫礼品500元；

10月30日，宫中人员赴厦门等地联谊差旅费2800元。

首先可以看出，较重要的同祀宫庙前来进香时，临水宫通常要隆重接待，甚至还要赠送礼物；其次，赠送宫庙匾额成为最常表达认同的方式，几乎分祀的宫庙都乐意接受该殊荣，庙宇都高悬临水祖庙赠送的牌匾以示本庙身份的正宗；再者工作人员的互访也是密切庙宇关系的一种形式，从账簿里可以看出该项支年年都有，且数目不少。另通过访谈，发现远道而来的请香团尤其是海外香团，因路途遥远不便准备供品等，会提前告知临水宫进香的人数、以及需要帮忙解决的事情。临水宫也会专门为此类请香团提供相关帮助，双方一直有互帮互助的来往。请香团与临水宫良好的互动也是新时代下维护陈靖姑信仰庙际网络的重要方式。当然古田临水宫祖庙发挥了主体作用，它就如一个强大磁场，吸引众多的香客和分庙，并以雄厚的实力提供俗世的帮助和神圣的庇佑。

### 三、小结

每年的进香活动，通过“分灵——进香”的纽带，奠定和巩固了临水宫祖庙的独尊地位，临水宫与各同祀宫庙间礼尚往来的互动也连接成陈靖姑信仰的网络系统。同祀宫庙不仅通过进香的形式来维持与祖庙的关系，在本庙举行重大活动时，也积极力邀祖庙参与以示正统；祖庙不仅在宗教活动上支援各个分庙，更注重对同祀宫庙礼尚往来的双向互动，有时甚至主动来保持这种亲密关系；显然临水祖庙处于这种庙际网络关系的核心，并在其中发挥了最为重要的作用。

这种庙际关系除了凝聚了陈靖姑信仰的力量，扩大信仰的版图，更促进了陈靖姑信仰文化的发展。陈靖姑的传奇故事、宫庙历史、科仪本、祭祀仪式、签文等流通于各个宫庙中。这种文化的共享对于传播陈靖姑信俗文化无疑是最好的载体。

#### （四）祖庙之争

祖庙纷争起源是关于其陈靖姑的出生地，一说福建古田人，一说福州下渡人，更有说是莆田的。生平事迹，记载纷杂。

据《古田县志》记载，陈靖姑（公元 767～792），生于福州下渡，其夫刘杞系古田人氏。

据《福建通志》卷二百六十三云：“临水夫人，古田人，唐大历二年（767）生”。《莆阳陈氏族谱》资料显示，“婆姐”陈靖姑生于唐中和二年（882 年）正月十四日，福建莆田县醴泉里竹林村（今秀屿区东庄镇象山村）人，《闽都别记》《海游记》《临水平妖传》等野史更是敷演出许多传奇的出生地。出生地的模糊导致宁德古田和福州各自坚信自己的独尊性，更被媒体渲染为争夺一说。根据上文梳理，文献历史上一直是将古田临水宫作为临水夫人信仰文化的中心，如此争端究竟为何？

##### 1. 信众对祖庙的记忆

古田始终认为自己是海内外公认的纪念这位妇女儿童保护神的“祖殿”、“母宫”她的婆家在古田（丈夫刘杞是古田人）；她为民除害、慷慨捐躯之地也在古田（临水洞）。陈夫人事迹几乎都发生在古田。

福州仓山却认为，在陈靖姑 24 年生活里，在福州的活动时间至少占了 80%。陈靖姑故里，现存四处遗迹（陈靖姑出生地、陈靖姑祈雨处、陈靖姑的师父许真君祖庙、塔亭陈太后祖庙）。尤其是陈太后祖庙，虽然没有临水宫影响大，据说是主祀陈夫人历史最久的庙。

出生地的模糊性加上多方面的利益需要，福州仓山和宁德的古田先后举起了陈靖姑这块信仰文化的牌子，自然地，争夺也就不可避免。先是仓山单独申请非遗，虽然未果，却无疑给古田一记耳光。古田遂迎头赶上，先金身巡游台湾，再成功申请非遗，于是扬眉吐气了一把！接着两地都举办陈靖姑文化旅游节，后面还上演了多起互相拆台的闹剧。圣母若知，不知作何感想！

##### 2. 他者眼光

一个是临水夫人的娘家，一个是夫家，从此不相往来？出生地的模糊性只是诱因，利益的需求是现实祖庙之争的根源。福州仓山和宁德古田先后为了打造陈靖姑这块旅游牌，都投入不少。再者两者都有理由宣传自己的正宗性。福州仓山方面认为，陈靖姑出生在下渡，生前的大部分时间也待在福州，如龙潭角祈雨、学法，与妖魔斗法等故事都发生在此地，因此福州才是陈靖姑文化的发源地。古田却认为陈

靖姑肉身坐临水洞，得道于古田，加上临水宫是海内外公认的陈靖姑的祖庙，更有理由成为陈靖姑文化正宗的代表。发展到后面竟有祖庙在福州不在古田的这一说，这也是两地相争最荒诞的一幕。

全国各地争夺历史文化名人，遗迹的事情已是屡见不鲜。学界至今也没解决这一问题，也可以说其出生地似乎是不那么重要了。学界现在流行的说话是其出生地在福州，后嫁古田刘杞为妻，临水斩蛇后肉身坐于临水洞。所以陈靖姑信仰的两个中心地带即福州和古田，也就形成了以福州至古田一线为中心的陈靖姑信仰圈。两地是陈靖姑事迹的主要发生地，割裂任何一方，都将是不完整的。古田和仓山应携手共创真正的陈靖姑文化品牌。

出于地方经济利益的考虑，两地相争可以理解。但是为了一己私利，杜撰历史，歪曲文化内涵就出格了。其实这与研究陈靖姑文化没多大关系，两地各自为政，互相拆台，倒像是弄出两个陈靖姑来。近几年有关临水夫人祖庙之争更是无谓，两地就孰先孰后争论不休，谁更有资格代表陈靖姑文化，难道不更应该思考如何携手共同弘扬陈靖姑文化？





## 第二章 女性色彩浓厚的临水夫人信仰

临水夫人信仰文化天生与女性的关系密切。作为女神的陈靖姑原型也是一普通的女子，虽造神时信仰加入了士绅的男性诉求，但是夫人依然永葆女性的本色。加之传承中女性发挥了特殊作用，夫人与广大女性也走得更近。随后陈靖姑信仰经历了从灵验女巫到救产女神再到顺天圣母的身份升华。她不再是一个女神，而是拥有庞大女神神班的教主，形成深具女性特色的夫人教。伴随其神格的提高，陈靖姑的神职不止是女性生育神，更成了无所不能的守护神，广大女性将一生的重要时刻都交与其掌管。陈靖姑信仰也因此更深具女性色彩。

### 第一节 临水夫人造神与传播过程中的女性特色分析

#### 一、夫人身前

前文将陈靖姑信仰的发展分为四个阶段来解读，从文献的角度透视了陈靖姑从一位普通女巫变成顺天圣母的过程。这里将还原陈靖姑的原型，看看这位灵验的女巫是否有别于其他普通女子？

据《仙溪志·祠庙》记载：

神姓陈氏，本汾阳人。生为女巫，歿而人祠之。妇人妊娠者必祷焉，神功尤验。

[1]

《仙溪志》是目前最早记载陈靖姑生平的志书，因其离真实的陈靖姑本人最近，故而相比后世记载，更为可信。而从其记载，也可以明确其女巫的身份。随后的《八闽通志》、《闽书》等志书，关于其生平越来越详细，形象也逐渐丰富起来。但是大部分的志书仍保留着陈靖姑生而为巫的说法。

出生为巫，但是平日里她又是何种形象呢？关于此方面记载几乎没有，但是从后世的文献也能推断其大概。她去闾山学法也需征得丈夫同意，嫁与人妇孝顺公婆等无不显现其原型就是一普通女子。众多文献记载其丰满、近乎完美的女神原也是一朴素的村妇。就算是文献中的她，也是具有浓烈的世俗民间气息。如在《海游记》中，多次写到在自我牺牲和帮助别人之间艰苦的挣扎，甚至因此描写她多次大哭的

---

[1] 宋·黄岩孙撰《仙溪志》卷三《坛庙》，福州：福建人民出版社，1989年，第63页。

情节。

其实在神明的光环下，住着的终究是一个普通村野女子善良的灵魂。

## 二、地方官绅的夫人印象

神明大都是人造出来的。陈靖姑信仰倘若离开了洪天赐、张以宁、徐清叟、等官绅的大力支持，其发展定会受到限制。这些文化精英拥有在当地的经济和文化的的话语权。他们按照自己的理解造出了一个万民爱戴的女神，他们又是如何做到的呢？

### （一）庙宇建设

#### 1. 经济支持

古田临水祖庙记载“有田以供祀典”。据该书记载：

顺懿庙、城隍司、白塔寺、龙兴庵、伏虎庵等，共田一百六十六亩九分九厘，该民米八石三斗二升五合零，每年纳银粮一十两五钱六厘，在民粮户征收。<sup>[1]</sup>

由小东区十三境福首发起，购置“夫人田”，各村轮流耕作及收田租，以供祭典，并维持至民国初。<sup>[2]</sup>

临水宫所在的村落，分为单姓和杂姓村落。在单姓村落都由家族，宗族管理，自然地，临水宫的事宜离不开宗族中的士绅。另外就是杂姓的村落，庙宇的主持工作一般交与夫人会。夫人会类似下文我们讲到的福首会，不过在民国之前都称为“夫人会”。以A村为例，假如村里有五个姓，每一姓设立一夫人会，五个夫人会轮值。祭祀的费用由该姓成员支出。所以每个姓都会凑钱购买田地山，以作祭典的费用。也就有了“夫人田”“夫人山”“夫人园”的称呼。夫人会的成员虽由各姓轮值，但是在同姓之下入选夫人会的资格多半为同姓中较有名望和社会地位为之人。虽然没有文献直接记载士绅与临水夫人信仰活动的关系，但从夫人会可以看出，几乎都是士绅在主持庙宇的活动。不仅如此，在官绅在接受信仰后，雄厚的经济实力很容易使他们参与到宫庙的建设中，并成为重修、扩建祖庙的主导者。依靠官绅的社会地位，陈靖姑信仰活动在一定范围内被继承，并传播开来。

#### 2. 文化宣扬

假如没有张以宁的《顺懿庙记》、徐清叟的奏报请封、里人何求的《闽都别记》……陈靖姑信仰不仅失去一大段文献的记载，失去了享受国祀和赐封的资格，更有可能失去众多的信众。有关临水夫人的灵验传说都是因地方士绅和官员的记载而流传开来的。对于乡土文化的热爱，使他们热衷于编制一部部鸿篇巨制。加之宋以来印刷

<sup>[1]</sup> 清·辛竟可总修《古田县志》卷五（赋役）。

<sup>[2]</sup> 民国·黄澄渊等修《古田县志·户口志》。

术的发达，这些文献的广为流传，也对夫人信仰的传播起重大作用。

特别需要说明的是，在庄孔韶先生《银翅》一书中，特别强调《闽都别记》对陈靖姑信仰在该地传播的载体作用。这可以与笔者的田野资料相佐证，田野中发现大部分信众或非信众了解的陈靖姑形象都与《闽都别记》塑造的形象相似，甚至一致，大家熟知的陈靖姑事迹也与书中情节基本吻合，有的人甚至直接拿出了该书用以证明自己所讲无误。虽然书中内容不能尽信，但是可以肯定的是陈靖姑信仰在当时已非常兴盛，这里可以看出民间文学对一个神明信仰范围的扩大有很大作用。民间文学的口头性、通俗性拉近普通大众与神明的距离，人们口耳相传，反过来也就扩大了其信仰圈范围。

### （二）合法化

除了以上直接的参与，为了使临水夫人信仰合法化，官绅还间接地改变了陈靖姑的形象，逐渐让其褪去巫的色彩，而与儒、道相融合。官绅更是作为民间社会和王朝的中介，让两者在陈靖姑信仰的问题上达成趋于一致的态度。

#### 1. 儒道的外衣

陈靖姑的原型实乃为一介平民女子，或许她具有巫的某些职能，懂得一些医药知识，心地善良的一个姑娘。但是后世众多的文献记载其为一贤妻良母、孝顺女儿、自我牺牲的女侠……如记载其为著名道士陈守元之妹、为观音指血所化等，都是与其他宗教融合的结果。这一部分是信仰发展的需要，更是丰富信仰内涵的另类包装。因为陈靖姑信仰的发展需要，将很多其他系统的东西吸收了，她披上儒道的外衣也就不奇怪了。

陈靖姑信仰是一个道、巫、佛的融合体，她的形象是多元化的。她师从真君学法，为道；受观音菩萨点化，是为佛；出身于巫覡世家，善于做法祈雨，死后显灵为民除害，救产佑赤，实为巫也。

#### 2. 民间社会与王朝的双重互动

作为地方利益的代表者，发展临水夫人信仰是责任所在。官绅一方面在民间社会大肆宣扬信仰的灵验性，扩建庙宇等。他们或强调神明的封号甚至伪造新的封号，将陈靖姑改头换面来迎合信众的需求。临水夫人从当地的神明体系中脱颖而出成为区域大神，并不断向周边辐射。

另一方面，作为王权在地方的解释者，他们要承担着教化民众的义务。这要求他们在处理临水夫人信仰时要谨慎。过于严厉的执行王朝政策会伤害信众的热忱，

过于宽松又会削弱王朝的秩序。

作为中介的官绅在平衡两者的关系中，找到了巧妙的处理方式。首先，他们让临水夫人与皇室发生关系，这不仅体现在其赐封上，更创造了许多皇帝受圣母之恩的故事传说。其次，官绅改造后的临水夫人也符合官方的主导思想，即使在禁巫年代，不至于受到很重的打击。再者她的救产护佑符合广大民众的愿望，同时她的众多兼职又是现实生活的种种期望。所以争取到了地方官府的信任，认同了信仰的正统性。这样，官民互动合力打造了一个“忠、孝、义、”“真、善、美”的临水夫人，民间社会和朝廷也各取所需地支持信仰的发展。

### 三、传承力量

陈靖姑信俗虽在 2008 年被评为第二批国家非物质文化遗产，但是截止 2011 年，福建省的非物质文化中心却没对其传承人作认定。

福建省非物质文化遗产传承人数量分布表<sup>[1]</sup>

项目	传承人数量	项目	传承人数量
民俗	4	杂记与竞技	12
传统医药	2	曲艺	21
传统手工技艺	53	传统戏剧	75
民间美术	16	民间舞蹈	14
民间音乐	33	民间文学	2
总计	232		

以上项目里没有对陈靖姑信俗的传承有任何的认定，所以陈靖姑信俗在民间的传播很大程度上依赖民众的口耳相传、言传身教等。女性特有的传承方式、生活方式和环境使她们成为传承陈靖姑信仰的重要力量。

#### 1. 隐性传承

陈靖姑信仰的人群虽以女性居多，但就整个临水祖庙的管理机构和职业法师的队伍来说，显然女性不是主导作用。相应地，传承这件事，表面看也是以男性为主，但实际情况女性却扮演着重要的角色。

女性虽在现代有更大的活动舞台，但是相对男性，其生活一直处在相对狭小的环境。女性之间交流的话题相对有限，因此，有关民间信仰的传说故事、仪式礼节、信仰禁忌、神明显灵等就成为她们交流的话题。在这个交流过程中，一方面满足了

<sup>[1]</sup> 此表根据福建省非物质文化遗产中心网站的数据制作而成。

必要的沟通和心理需求，另一方面也不自觉地丰富和补充了有关信仰的种种文化内涵。后者无疑有利于信仰的传承。

其次家庭教育最主要的承担者是母亲，所以作为民间信仰主体的母亲们通过言传身教的方式，让自己儿女习得了相关的民俗宗教知识。这样一代代的传承，也没有相应的记录，只靠人们的口传和记忆。尤其像陈靖姑信仰此类没有系统的宗教教义，繁杂的仪式又有严格的程序，母亲们往往需要身体力行，亲自示范给年轻的儿女们看，当然，这也并不是一次就能成功的。这种言传身教需要不断重复，积累到相应的熟练度，才能符合礼仪的规范。

### 2. 传承中求新

如果只是一味传承，恐怕信仰也很难继续。对于陈靖姑信仰也一样，但是广大女性在自觉或不自觉的传承参与其中，都在发展信仰的内容。

比如对于灵验故事的传播，异地人前往临水宫总能听到妇女们传诵的有关陈靖姑灵验的种种故事。随着时代的发展，信众需求的多样性，故事的版本也相应发生“改编”。有可能陈靖姑变成商业神能保收市大利，斩妖除魔的夫人也可以防奸诈小人等……此类改编故事，都有利于信仰的传播，更是适应不同信众需求而做的创新。

再比如说供品的选择上，以前的糖果和零食现已失去了吸引力，且也不易买到了。这样，供品的准备者一般是女性，她们就会适时改变供品的种类以适应新的时代。实对于供品，如传统节日一般，供品还是多由妇女准备。如亲自在做传统糕点之类的，她们总觉得买的不够好，不够诚心。当因工作时间，社会的发展，观念的改变，逐渐接受一些新的供品。因为有些供品祭拜后拿回家，没人吃，或者还没吃完就已经坏掉了，所以为了物尽其用，避免浪费，适时地买些家人都爱吃的供品，这也算是神对人的妥协吧。

所以，在陈靖姑信仰的传播中，这支隐性传承队伍发挥着重要作用。她们不仅将信仰知识和规范传承下去，更是在传承中创新了新的规范。所以某种程度上说，她们也是信仰文化的缔造者。

## 第二节 陈靖姑信仰到“夫人教”

陈靖姑信仰发展至后来与闾山教结合，形成了极具女性特色的闾山夫人教，因崇奉的是主要神明为陈、林、李三位夫人，亦称三奶派。关于三奶派，与前文我们提及的三妃宫有渊源，具体可参见谢重光教授论著《三圣妃信仰与三奶夫人信仰关



系试析》<sup>[1]</sup>。本节主要讨论的是陈靖姑信仰与夫人教的关系，该教又具有何教派特征。在此分析的基础上，夫人教的女性特色也就不彰自显。

### 一、夫人教

夫人教的形成，与闾山派有密切关系。陈靖姑信俗中发挥重大作用的法师，其中80%来自闾山教。据台湾著名学者刘枝万在其重要著作《中国民间信仰论集》中详细阐述了闾山教，闾山教较大影响的两大派别，一个就是以陈靖姑为主神的三奶派，也称夫人教，一个是以法主公为主神的法主教<sup>[2]</sup>。在台湾，三奶派又称红头派，奉陈靖姑、林九娘、李三娘等三位女神为主神，多行阳事，如庙会作醮、婚寿仪式等；法主派亦称乌头派，多行阴事如丧事、驱魔等。历史上的闾山教到底呈现何种宗教特征，又是如何与陈靖姑信仰结合成为三奶派？

#### （一）闾山教

历史上闾山教直至明嘉靖的民间小说《海游记》才首次明确其存在，其载：

自天地开辟之后，人民安业，以儒、释、道、巫四教传于天下。儒出自孔圣人，居人间以孝悌忠信行教；释出自世尊，居西域以持斋行教；道出自老子，居钟南以修炼行教；巫出自九郎，居闾山以□□行教。<sup>[3]</sup>

关于巫法与闾山教的关系，见载于宋道士白玉蟾《海琼真人语录》：

巫者之法，始于娑坦王，传之盘古王，再传于阿修罗王，复传于维陀始王，长沙王，头陀王，闾山（山在闾州）九郎，蒙山七郎，横山十郎，赵侯三郎，张赵二郎。此后不知其几。昔者巫人之法，有曰盘古法者，又有曰灵山法者，复有闾山法者，其实一巫法也。<sup>[4]</sup>

从以上记载可知，闾山教与巫教有密切联系，尊许逊为祖师。因其宗教性质，与南方好“巫”的传统相结合，遂成为南方民间兴盛的教派。

宋代禁巫对闾山教也是个重大的打击，巫教色彩浓厚的闾山教要寻求自身发展，必须与儒、道等国家认同的正统宗教融合。前文中提到《三教搜神大全》中关于大奶夫人的描述将其为观音的指血，后才到闾山学法，这是佛教与闾山教互动的一个佐证。与道教的融合就更为明显，闾山教的科仪和经咒大都与道教的雷同，因两者都深具民间特色，相互借鉴为各自发展，现基本都认为闾山教属于道教的一支。

#### （二）闾山教与陈靖姑信仰

<sup>[1]</sup> 谢重光，邹文清.三圣妃信仰与三奶夫人信仰关系试析.文化遗产，2011年第4期，第114-120页。

<sup>[2]</sup> 刘枝万《闾山教之收魂法》，载刘枝万著《中国民间信仰论集》，台北，“中央研究院”民族学研究所专刊之二十二，1974年版，第208页。

<sup>[3]</sup> 明·无根子集，叶明生校注《海游记》，台北，施合郑文华基金会《民俗曲艺丛书》，2000年，第1页。

<sup>[4]</sup> 宋·白玉蟾《海琼真人语录》，引自《道藏》第三十三册，第113页。

除了儒、道，闾山教与民间信仰又呈现何种互动关系？明清时期，佛、道失去了朝廷的恩宠，转而向民间信仰吸取养分。该段时期，民间信仰是全盛时期，信仰的各种神灵活跃在八闽大地。闾山教为了走向更广大的民间，也就吸收了八闽大地较有影响的神明于自己的体系中<sup>[1]</sup>，如，闾山教中的张法主公，为闽地有名的张圣君、华光大帝等。当然最著名的还是闾山教与陈靖姑信仰的结合。

前文叙述了闾山教与巫的关系，陈靖姑信仰中靖姑的原型即为巫，两者都具有巫的色彩。闾山教为求发展，让自己成为影响较广的陈靖姑信仰的载体。与闾山教结合后，陈靖姑信仰中的宗教特色也凸显了，而在众多仪式中保留闾山特色使信仰的内涵更为丰富。闾山教和陈靖姑信仰相辅相成，推动各自的发展。二者的结合使得古田临水宫不仅为陈靖姑信仰的祖殿，也是闾山教的重要道场。

### （三）夫人教

闾山教与陈靖姑信仰的结合，产生了闾山教中最有影响力的三奶派。也有人称其为夫人教、妹子教、奶娘教等。为了突出其女性色彩，本文采用夫人教这一名称。道教一分支的闾山教使得作为民间信仰的陈靖姑信仰具有了宗教特色，相应地具有了区别于其他宗教的一些特征：

#### 1. 服饰

上文提到红头法师和乌头法师，夫人教是红头法师。所谓红头即是法巾是红色，再以冠戴之。头巾后面可垂于肩上，状如女性发髻。冠上画有三位夫人的神像，缀以日月，称之为“五岳冠”。头冠各地不尽一致，有的绘三位女神，有的绘其他神明。法服相对简单，上衣没有考究，下身是长罗裙，但颜色一定要为红、紫红。鞋履为草鞋或方便的胶鞋，虽现在的仪式大幅简化，但是一些科仪还是需要跳等动作，有些甚至需要赤足表演。

服饰整体的感觉是女性装扮，虽然如今在临水宫经常看到的男法师如此装扮，但是不可否认其明显的女性特色。

#### 2. 法器

夫人教的法器几乎与陈靖姑信仰一样。包括龙角、麻绳、铃刀、七星剑雷令、法印、令旗、戒尺、筭杯等。现列举重要的几项：

龙角：亦称明角，是闾山教中夫人教派的标志性器物。在临水宫能看到各式各样的龙角。从材质来看，有木制的，锡制的，还有比较少见的牛角的，螺角等；从长

<sup>[1]</sup> 叶明生《福建道教女神陈靖姑信仰文化研究》，收录于第三届闽台陈靖姑文化学术研讨会论文集《临水夫人陈靖姑》，内部交流资料，2003，第24页。

度来分，常见的一般 60 厘米，而在南平某些地方，龙角长达 138 厘米<sup>[1]</sup>；从形制上说，一般为弯月形，较短，也有刚提的较长的弯月形，但是有两节，可以伸缩的。

铃刀：长约为七寸五分，刀柄呈圆圈状，以 7 个小环串之。科仪时摇铃会响。刀身为尖状。一半与法铃相伴使用。

麻绳：又称“法绳”、“麻蛇”、“南蛇”，麻绳在科仪中一般象征蛇。手握的地方被雕刻成蛇头，身子是用苧麻做成绳状。一般做其他科仪时，绳子会盘成一圈放于神案上，做到相关法事时，手执蛇头挥舞四周，重重鞭打于地上。比如孩子过关时，蛇象征着不好的“煞”，仪式上需要切断象征意义麻绳或者面粉做的长条蛇。

七星剑：因剑身镶嵌 7 个星点，故唤此名，多为铜制或铁制，长约一尺二，一般用于“镇坛”科仪。

以上为夫人教的主要法器。无论从材质或形制，大都呈巧而精的特点、温婉的气质。配合法师行着护佑妇婴的科仪，阴柔尤甚。

### 3. 科仪

科仪分为文坛和武坛。文坛时，一般较少的动作，伴有大量诵经念咒。科仪本最为常见的有《奶娘经》、《夫人词》《请神婆过关科文》。武坛则相对复杂，有大量高难度动作，仪式繁杂，甚至有的法师还跳具有原始巫术色彩的请神舞蹈。科仪时一般还悬挂相关的科仪图，如“百花桥图”、“过关图”等。也有大小法事之分，一般大法事需要到庙宇请多名法师主持，准备时间也较长。小法事则与民众的日常生活息息相关的如祈雨、招魂、孩子过关、孕妇求子、祈求福寿等，法事的规模也较小。多在民众家中举行，仅需法师一名，历时几个小时或者半天即可。

整体而言，夫人教派的科仪可以相对窄些，主要以保护性法事为主。与其他教派做阴事相比，属于较为喜庆的法事。夫人教的法师被称“红头法师”，这也是原因之一。下面以小孩过关为例，分析科仪的主要程序：

首先请三十六婆神，接着法师带着小孩过关门（关门以麻绳为代表），法师诵念相关的关名和唱词，过一关，念一段。如念道：

奶娘带儿过“白日关”：寅申巳亥月生人，最忌辰戌丑未时。子午卯酉月生人，也忌寅申巳亥时。辰戌丑未月生人，切忌子午卯酉时。白日关煞儿过了，三灾九横尽消除。<sup>[2]</sup>

[1] 叶明生《福建道教女神陈靖姑信仰文化研究——“夫人教”在中国南方的流播及影响》，收录于第三届闽台陈靖姑文化学术研讨会论文集《临水夫人陈靖姑》，内部交流资料，2003，第 146 页。

[2] 摘自古田县大桥镇上洋村张姓法师道坛手抄本《过关门科》。

如此三十六次，该仪式才结束。

#### 4. 供神

供神分为两部分，一是神位上供奉的神灵，其中最常见供奉的是夫人教派的三位主神夫人，其中以陈夫人地位最高，故一般放于中间位置。有些还奉上闾山教的法主许真君。另有特别的是除此之外，还奉观音菩萨。观音菩萨与夫人教派是何种关系至今仍不清楚，但是从供奉的神明也可以看出该教派浓烈的女性气息。

另一是神图上供奉的神明。一般在仪式的案桌后回悬挂神图。神明呈圈状分布，图上有6-7层神像，神像大都与本教发展有重大关系的。如第一层为太上老君，第二层为观音、龙树王，第三层为许真君，第四五层都是与闾山教相关的道教神灵，第六七层为三位夫人及配属神。

#### 二、神班成员

夫人教的教派特征不仅从服饰、法器、道坛等方面来识别，其特有的女性神班也是一大特色。下文将逐一介绍其神班成员：

##### （一）陈、林、李三位夫人

夫人教的主神是陈、林、李三位夫人。陈夫人已作介绍，作为其姐妹的林九娘和李三娘又是何许人也？

##### 1. 林九娘

三位夫人中，林夫人排第二，地位仅次于陈靖姑。历代文献没有对其身份进行界定，关于其最早的记载存在于三妃庙的描述：

三妃庙。在县东北二百步。一是顺济庙，本湄洲林氏女，为巫，能知人祸福，歿而入祠之，航海者有祷必应。宣和间赐庙额累封灵惠显卫助顺英烈妃，宋封嘉应慈济协正善庆妃。沿海郡县皆立祠焉。<sup>[1]</sup>

可知，林夫人最早的原型为湄洲妈祖，某些地方自古称“林九娘”。许多地方犹存的三妃庙，多指妈祖、陈靖姑和另一女神。为何闽地最有影响的妈祖会屈就于陈靖姑之下呢？其实关于两者的地位是因地而异的。

前文梳理陈靖姑信仰源流时，有提到高澄《临水夫人记》，文中即载临水夫人为妈祖之妹，协助妈祖行护航之职，所以在沿海地区，妈祖是将临水夫人纳入了海神系统。但是在某些偏离海河的内陆地区，临水夫人的影响大于妈祖，所以将妈祖屈尊于陈夫人之下也是情理之中。

<sup>[1]</sup> 宋·黄岩孙撰《仙溪志》卷三《坛庙》，福州，福建人民出版社，1989年，第63页。



虽然关于林九娘的身份、出生地等多种说法，有罗源说、泉州海口说等。但妈祖和陈靖姑这种姐妹之情一直得到认同。地方志《政和县志》<sup>[1]</sup>、《尤溪县志》<sup>[2]</sup>等都认同林夫人即为妈祖这一说；科仪本也将妈祖认为三奶夫人中的林夫人；民间更是盛行妈祖和陈靖姑并祀。所以不管林夫人出处如何，民众已经将妈祖与林夫人划等号了。

## 2. 李三娘

李三娘，其生平、籍贯不详。学界至今未有李三娘生平的确切定论。关于其记载主要有《政和县志》、《海游记》、《闽都别记》等：

铁坑，隶政和，为李夫人祖殿。注曰：里人岁贡张龄笔记：“铁坑未建庙之前，相传此处有乌鸦为灾，后见有三女经过杨源村……乃知夫人显灵也，因建庙祠之，屡著灵异。”<sup>[3]</sup>

行不数里，又见一妇人而来。相见毕，（靖）姑问其来故，妇答曰：“妾乃邵武府光泽县清凉桥头李富之女李三娘便是。为母生产而亡，思无可报，欲往闾山学法，毒母救人。”<sup>[4]</sup>

时海口地方有一孽蛟出没食人，李儒生一幼子被噬，其女三娘，年十六，欲投陈恭人门下学法收蛟，父母允之，命兄送妹至古田。陈恭人喜而纳之，遂留为三姐妹。<sup>[5]</sup>

虽无明确其生平事迹，但是李三娘作为陈靖姑之妹、信仰中的主神之一，是夫人教、陈靖姑信仰的一个重要组成部分。

### （二）女神神班

随着陈靖姑信仰的发展，围绕陈靖姑身边的女神越来越多，后发展到了“三十六宫婆”之庞大的女神系统。夫人教不仅三位神通广大的主神，众多的女配神也是各怀绝技。

#### 1. 其他配祀女神

夫人教的神班是一特殊群体，其大多是女神，现介绍其重要的女配神：

##### 1) 江夫人

江夫人，又称“江姑”、“江虎婆”。据复旦大学祁刚先生所著的《江夫人信仰考

[1] 民国·李熙筹纂《政和县志》卷二十二《祠祀志》，台北，文成出版社，1967年，第2240页。

[2] 民国·卢兴邦修《尤溪县志》卷四《祠庙》，尤溪志编纂委员会整理，1985年，第244页。

[3] 民国·李熙筹纂《政和县志》卷二十二《祠祀志》，台北，文成出版社，1967年，第2240页。

[4] 民国·无根子集，叶明生校《海游记》上，台湾，施合郑文华基金会《民俗曲艺丛书》，2000年，第70页。

[5] 清·里人何求《闽都别记》（上）第六十二回，福州，福建人民出版社，1983年版，第343页。



——以福建屏南田野调查为基础》一文中提到从屏南、福州各地的方志也可以了解其两种截然不同的形象，一为江氏女为虎所食，跨虎成神；另一为山中老虎精，后被陈夫人收服成为神明。江夫人除了与虎有关的故事，其最重要的神职是专司孩童的痘神。

关于其出生地，一般认为在屏南，其事迹的主要发生地在屏南的石龙岗，此处是江夫人被虎咬处，山上有虎婆显灵异的虎婆岩，山下有江夫人庙，灵异显著。屏南是江夫人信仰的核心区，其一度将江夫人与临水夫人并祀，可见其盛况。

### 2) 石夫人

石夫人的故事有点类似江夫人。石夫人被人熟知的名字是“石夹女”，是福州地区民间信仰的神灵。其传说故事载于《福建通志》：

石夹庙 一名石峡庙，……五代石氏二女，遭青巾之乱，同时被俘不受辱，相继赴水而死。姊曰月华，妹曰雪英。<sup>[1]</sup>

其神明原型原是如此，但后被陈靖姑信仰系统纳入，其神明的神格相应发生变化。《临水平妖传》、《闽都别记》里都记载两姐妹变成石妖怪，专门害男子性命，后被陈靖姑收服成为其属下。随着民间文献将其传说故事不断的渲染，其形象也逐渐妖魔化定型在民众心中。

### 2. 三十六宫婆

临水夫人的神班除上述女神外，随着其发展，各地民众将本地的众多神明增加到其信仰神班中，所以各地还有许多相关的女神。如长乐的高夫人、泉州的金夫人、浙南的马仙等。众多女神构成了庞大的临水夫人信仰神班，其中最著名的是三十六宫婆。

三十六宫婆最早见于陈鸣鹤《晋安逸志》中，为闽王赐给陈靖姑的三十六宫女，随后在《临水平妖传》、《闽都别记》被描述成被蛇妖所害闽王的三十六宫女，后被救还，赐予靖姑。

三十六宫婆到底为何人？在不同的地区，其具体生平事迹都有变异。比如临水宫壁画上第一宫是为福州府古田县陈大娘，但是在科仪本《过关请婆姐科文》记载的第一宫为福宁州福安县注生婆姐——马五娘。或者说三十六宫婆成为一个象征，从三十六位女神的籍贯分布，可以相应了解陈靖姑信仰的信仰圈。三十六宫婆只是象征性地将各信仰地区的女神纳入夫人教的信仰系统。

<sup>[1]</sup> 民国·李厚基修，沈瑜庆、陈衍纂《福建通志》，《福建坛庙志》卷一，第16页。

夫人教没有系统的教义，但是从以上服饰、法器、道坛的科仪和供奉的神明等方面透视了该教的特征。走进临水宫，众多男法师男扮女装，行着女性姿态。科仪动作大多也是捻指、摇铃铛、甩袖之类都是较女性化的动作。舞步轻盈，仿如虔诚的女仆在等待圣母的降临。罗裙飞扬，是临水宫一道亮丽的风景线。

### 第三节 信仰核心——由生至死的生命护佑

纵观陈靖姑信仰的种种文化现象，都离不开其妇幼保护神的神格。陈靖姑的祈子、护幼、救产的神迹，屡屡见于文献。女性生育是陈靖姑信仰的支柱，信仰最核心的内涵是妇幼保护神，如此的神格定位决定了陈靖姑信仰心系女性的一生。女性从出生、婚礼、怀孕、甚至到葬礼都有奶娘的陪伴。

#### 一、女性生育文化是信仰的支柱

有关陈靖姑的文献记载，都离不开其救产护幼的事迹。最著名的当属陈（徐）清叟那则故事，其将陈靖姑从一位灵验的女巫变为救产女神；加之历史上确实存在其人，所以关于陈靖姑救产的故事彰显于世就广为流传。

随着陈靖姑信仰的发展，其救产的形象更为深入人心。民间传说、故事也不断将其扩大化，甚至成为皇室的救产女神。据《三教搜神大全》载：

唐王皇后分娩艰难，乃至危殆，奶乃法到宫，以法催下太子。宫娥奏知，唐王大悦，敕封都天镇国显应崇福顺意大奶夫人。<sup>[1]</sup>

除此外，民间还传说陈靖姑为何被民众称为陈太后的原因。清道光皇帝母亲难产，御医无力救治，求助临水娘娘，顺产后，母子均称临水奶娘为其再生父母，从此人们便称陈夫人为陈太后。

众多神迹使陈靖姑从区域的救产神成为了万众乃至天子的保育神，地位也从救产女神变为顺天圣母，种种灵验神说离不开救产护幼这个传说核心；对于陈靖姑的敬称“娘奶”、“大奶”、“夫人妈”等都蕴含生育文化的内涵。

#### 二、信仰与女性的人生历程

在子女心中，这位母亲神是万能的。不仅保佑了他们的出生。更是未来人生道路上的守护神。由一个人生阶段跨了另一个阶段的重要时刻，举办的各种通过礼仪

<sup>[1]</sup> 清刻绘图本《绘图三教源流搜神大全》卷四“大奶夫人”，上海古籍出版社，1990年，第183页。

都有奶娘的护佑。

### （一）诞生礼

诞生礼主要包括祈子仪式、孕期习俗、出生礼等，具体的有请花求子、孕期禁忌及产后的洗三、开冲、满月等。这与女性的孕育有直接关系，所以诞生礼仪最具有女性特色。

请花，上文已叙，故不重复。请来的花和临水夫人的香灰一并放在卧房里。各地请花的习俗大同小异，但是红白花的习俗却是一定有的，甚至前来临水宫进香的香客准备的纸钱都是用红白纸折叠成花的形状，由此可见请花习俗的深远影响。

栽花换斗，是求子的科仪，如有妇女因命理无子嗣，必须经过该项科仪后才能正常怀孕。具体仪式经过请神、祭神、造桥、栽花等。

神像护胎护产，怀孕期间祈求母子平安，便在床头挂陈靖姑的神像。分娩时，要专门派人前去本地的临水宫请神，供神像于房中。遇到难产，需要请法师做相关科仪如“净身”等。

洗三，许多地方有洗三的习俗，陈靖姑信众所在区域的习俗是，孩子出生三日后，女性家长为孩子洗浴，谓之“洗三”。洗澡水需用艾叶和菖蒲浸泡。既已平安出生，便要对奶娘行谢礼，在夫人神像前供奉一碗糯米饭，中置一枚熟鸡蛋。这一幕在林耀华先生的《金翼》有类似的描述。

满月，即在孩子满月时，到临水宫去进香，以表达对奶娘的答谢。为祈求孩子平安成长，有的家庭也给孩子过所谓的“满月关”。关于过关，下文将详述。

### （二）成年礼

因为家庭条件和医疗卫生条件的限制，孩子的长大成人也实为不易。为使养育较为顺利，这一过程也有诸多的信俗。

寄名，又称寄子，是有的信众便将孩子寄于陈靖姑名下为义子义女，寄养后请法师改名，举行相关寄名的仪式，才能正式收在奶娘名下。许多孩子名中有“奶”字样，此为“寄名”习俗。

收惊，若遇到小孩吵闹啼哭难养，会请法师“收惊”，有大收、小收之分，平常类哭闹多举行小收，若小收无效或情况较为严重，则举行大收科仪。法师口念咒语后，在患者前胸后背分别摸三下和七下，表示收回三魂七魄，不再被鬼怪影响。此科仪多在半夜进行。

过关，是孩子在16岁以前举行的消灾保平安仪式，按个人的生辰八字推算，每

个人可能遇到的关煞，只有过关了，才能健康成长。过关的年纪因人而异，有的在自己1、3、6、9、16岁的生日时举行。但是16岁以后就不能过了，意味着已经长大成人，不受奶娘掌管了。过关可以一个人过，也可以集体过关，仪式基本无异。现较多选择集体过关即一群年龄相仿的孩子集中在临水宫一起举行过关仪式。过关的仪式有：请婆神、宣读过关疏问、开关、过关。

最后的成年礼倒相对简单，“出幼”仪式是16岁成年的少年顺利长大后，到庙里拜谢陈靖姑的护佑，意味人生迈入了成年阶段。

### （三）婚嫁仪礼

流行于古田一带有关婚嫁的仪式很有意思。嫁娶之前要对男女的生辰八字进行测验，看是否犯冲。若真遇到相煞者，必须请法师除生辰煞。这种“合八字”的习俗至今盛行。对于如今自由恋爱的男女青年，怕心理受其结果的影响，不去合八字，但是父母一般还是会秘密进行，若真不合，不会告诉当事人，父母会直接请法师作法。

婚礼前男女要过“团圆关”，因男女仪式内容各异。男子过关时，备一小罐，里面放入过关者的头发或者指甲，混之以铜钱、米、豆、芝麻等。罐口以黑白线封紧，寓意婚后两人从黑发到白发一直相守。女子过关时，法师一般会请两道符，一为去污秽的符咒，贴于家中的伞骨上，另一道符放在嫁衣的里衬，一般寓意早生贵子。

这种仪式带有原始巫术的性质，如仪式中用到了的人的指甲和头发类，这是接触巫术典型表现。不过虽有点神秘性，但是寓意却是美好，习俗认为男女过了此关，就会百年好合，早生贵子。

### （四）葬礼

葬礼是将死者灵魂送往另外一个世界的仪式。死亡分为正常死亡和非正常死亡。对于正常死亡的人只需请法师招魂、诵念咒语即可；但是对于横死的人，被认为会成为恶灵，徘徊在世间，给在世的人带来灾难，于是需要请法师来“超度”。在古田，超度有两种，一是在亡人对面树一米筛，挂以铜镜和剪刀，再用朱砂书写的符篆镇之；另一是将四只尖利的竹片插入亡人的周围四个方向，同样以朱砂符封之。俗信认为这样可以去煞，让亡灵超度到另一个世界。

## 三、小结

临水夫人信仰素以关怀女性，为女性消灾祈福为主要特色。大到祖庙的“请香”、“接火”，还是家庭中的祈祷禳邪，小到护产收惊，它都与女性生命礼俗或者是日常

生活息息相关，是女性生活中的重要组成部分。女性由生至死，一生都交与奶娘庇佑。另陈临水夫人所具有的温柔善良个性，深具同情心、为他人自我牺牲的精神符合女性的心理需求，临水夫人如母亲般，姐妹般给予广大女性庇佑和抚慰。在日常生活中、在危机来临时能有信仰的支撑。临水夫人信仰满足女性大大小小的信仰诉求，女性问题是陈靖姑信仰的核心问题，临水夫人信仰也深深打上了女性的烙印。





## 第三章 临水夫人荫佑下的女性

以祠堂为中心的祖灵祭祀是排斥女性的，女性的信仰空间多体现在有相对自由度的神明崇拜上。女性作为民间信仰的热情参与者，这支庞大的信仰队伍除具有一般信众的特点，更兼有性别特色。女性信众占了陈靖姑信众的大多数，但是临水宫里任职管理人员却无女性，即便是全古田的女法师，总共也只有六位。女性到底在陈靖姑信仰的发展中起了什么作用？该信仰群体内部又有何差异？她们信仰的出发点，动因是否一致？“所有的信仰都必然外化为生活方式”<sup>[1]</sup>，她们的信仰生活有何具体表现？本章在实地调查收集问卷等定量统计数据，结合案例、访谈等定性分析的基础上对以上问题进行分析，展现陈靖姑信仰下女信众在信仰方面的特点。

### 第一节 女性信众基本概况

妇女信教，从我国正统宗教和民间宗教的整体来看，人数远远超过男性。<sup>[2]</sup>临水夫人作为女性神祇，又是妇幼保护神，肯定拥有较多女信众。考虑信众人数众多且分散，文章采用抽样调查的方式。本次的调查，分别在古田和屏南调查男女信众各 100 人，访谈不计，实际回收的有效问卷各有 87 和 80 份，<sup>[3]</sup>问卷回收率占 87% 和 80%。此部分只做女性参与信仰活动的分析。

#### 一、女性信仰群体的分类及特点

##### （一）女性信仰群体现状

陈靖姑作为妇婴保护神，拥有更多女信众确是无疑，但是她们都是些什么人呢？为了准确掌握女信众的基本状况，拟从文化水平、年龄结构、职业构成等几个方面进行了解：

##### 1. 文化水平

古田、屏南两地调查女信众文化程度整理如下表：

<sup>[1]</sup> 姜生《民间信仰与大型宗教的递变关系及能量变换》，《文史哲》，2006 年 01 期。

<sup>[2]</sup> 屠文淑、姚蕾《浅谈新时期妇女与宗教问题》，《浙江工商职业技术学院学报》2003 年 01 期。

<sup>[3]</sup> 该问卷分为男女信众调查问卷，问卷内容基本一致，但其中有几个问题就性别而提出。详见附录《陈靖姑信仰男/女信众调查问卷》。

文化水平	人数（人）	占总调查比例（%）
文盲	45	51.8
小学	32	36.8
初中	8	9.2
高中及以上	2	2.2
总计	87	100

以上数据可以看出，有一半以上的的女信众不识字，没有接受过正规教育。拥有高中及以上学历的极少，学历较高的也是较为年轻的女信众，基本上这支信仰队伍是由文化水平较低的女性组成。她们是如何习得有关陈靖姑信仰的科仪、经咒与传奇故事呢？

访谈中发现，女信众大都从小接受的是普通家庭式教育，极少接触正式的宗教。但是源于家庭的熏染，自小却熟知各种民间信仰。对于陈靖姑知识的了解大多也是如此！或来自口耳相传的民间传说，或来自女性长辈的影响等。

文化水平的低下，在笔者看来不影响其成为信徒的因素，但是影响其在信徒路上走得是否宽阔。如不能深入研究陈靖姑文化，不能熟知其历史渊源，可能就不能成为职业女性宗教教师，很难在庙宇里取得较高的地位等。然而，倒可能因为文化程度不高，出于朴素的信仰心态，民间的各种神灵在心灵上更靠近她们的内心。

## 2. 年龄结构

调查女信众年龄构成，结果显示如下表：

年龄段	人数（人）	所占比例（%）
20 岁以下	3	3.5
20 岁——40 岁	28	32.2
40 岁——60 岁	49	56.3
60 岁以上	7	8.0
总计	87	100

由上表可知，信仰群体中，女性尤其是中老年女性在其中占了绝大多数。年轻一代成为信众也大都受女性长辈的影响，很少主动去信仰陈靖姑。如让自己的儿子女儿成为奶娘的义子义女，以求平安长大，也是父母信仰的另一种延续。形成这种信仰年龄结构是有其原因的：

农村的现状是青壮年出外务工，或者操持着家里的主要劳务，留守的大都是老

人和小孩，老弱病残的她们往往没有其他消遣的活动，而内心很多诉求没有办法实现，借助神明不失为一种途径。其次，女性相对男性更感性，在遭遇人生的不测时，更多用情绪化的方式化解，而男性会相对理性些，这也是造成陈靖姑信仰中女多男少的一个原因。

#### 3. 职业构成

由文化水平和年龄结构基本决定了女性信仰群体的职业构成，田野的数据也显示如此。即信教的女性大都为一般的农村妇女。但是一向认为与民间宗教无缘的如乡村女教师，政府机关女职员等也有部分加入了信仰的队伍。相对高层次的人员皈依宗教，在佛教、基督教里表现更为突出，这也是个有趣的现象。

#### 4. 信仰动因

问卷调查中，共列举了七种动机供调查者选择，若没包含可以不填，包括有：消灾祈福、保佑平安、治疗疾病、孩子过关、请花、精神寄托、传承信仰。从统计的结果得知，消灾祈福和保佑平安成为首要的动因，其次是请花和孩子过关，然后分别是治疗疾病、精神寄托和传承信仰及其他。

信众大多出于生老病死等原因而走向神明，所以消灾祈福保平安成为首要的诉求。自己或亲属的身体的病痛无法得到治愈而求助于神明的人数占了很大比例，发生在他人因信仰而得到治愈的传说故事使得她们深信不疑。这是科学难以达到的心理治疗作用。因为陈靖姑的神职，久婚不育的女性同胞，需在生命历程中举办人生礼仪的孩童等决定了第二大信仰的动因是妇幼的请花和过关。最后的信仰动因是出于对所信仰的陈靖姑的理解和领悟，从宗教中得到体悟。从这个比例可以看出，女性信仰宗教的动机大都具有功利性。宗教的神圣性隐藏了信众现实的功利诉求。

#### （二）分类及特点

女性信徒群体在年龄结构、文化程度、职业构成、信仰动因等方面具有相似性，但是在该信仰群体的内部是否还存有较大差异性？又该做何种分类？

一般地，可以依照年龄、籍贯、文化水平等对女信众做个区分，限于文章主要讨论的是陈靖姑信仰与女信众的问题，文章将女信众分为一般的普通信众和女性宗教从业者。二者最显著的区别在于是否以信仰为职业，将其作为谋生的主要方式，在宫庙担任职务。

##### 1. 普通女信众

陈靖姑信仰下普通女信众基本与其他信仰的无太大差异。每月初一、十五定期去宫庙进香和朝奉，或在家供奉陈靖姑的神像。陈靖姑作为名民间宗教的神明，其

信仰对信众没有太多的要求。不像正统的佛教、基督教有那么多戒律，但是也有些基本的要求或者说仪式。如倘若需要去请花或者安排法会，须提前 1-3 天吃素，临行时，还须沐浴净身，否则会影响请花、法会的效果。这部分女信众具体有以下特征：

### 1) 参差不齐

不管从年龄、职业、还是文化水平上都是呈现多样化的特征。少至 20，老到 70、80 都手持香烛蜂拥到临水宫。不管是农妇、教师、女大学生，在信仰陈靖姑这一问题上，大家同样都是以信众的角色仰望着神明。至于文化水平，虽然其中绝大多数是文化水平较低，有的甚至都不知道自己朝奉的神明名字，只是觉得或者听说灵验，便加入信仰队伍；但是近几年，文化水平较高的信众也有增加的趋势。信仰的动机更是各种各样的现实生活的反应，有的因为病痛、因为家人外出求平安、事业的不顺利等。她们折射了广大女信众生活的真实面貌，也是陈靖姑信仰世俗化的重要体现。

### 2) 散漫随意

相比从事宗教职业的女信众，普通女信众信仰的活动、方式更简便随意。面对神明，她们更多的是献上供品，进柱香，诉说自己的心事……几乎很少参加神圣的仪式。信仰的生活基本与世俗生活无多大差异，甚至是照搬了世俗生活的部分情节。需要庄严的仪式时，也是求助于职业的法师或者其他宗教教师。

另一个随意性体现在她们选择信仰的神明上。这群女信众的大部分是“慕名”前来临水宫，慕名的原因是陈靖姑很灵验。他人灵验的故事传说使得其参与热情得到提高，从而获得对临水宫或者对陈靖姑的一种认同。假如陈靖姑的灵验削弱，或者有个具有相同神职的神明更灵验，这部分信众也会分流一部分转信其他神灵。

普通女信众内部结构松散，水平参差不齐，信仰活动分散、随意，方式随意，崇拜的神祇也是繁杂多样，根据灵验程度来选择较为随意。也可以说信仰的内容和形式对她们来说不重要，实用、灵验才是重点。相对女性宗教教师，普通女信众的信仰生活与世俗生活联系紧密，具有世俗性，这里，宗教的神圣性被世俗化了。也正因为这种世俗化才让陈靖姑从神殿走向千万妇女家中，普通女信众更多的是用自己信仰阐释生活而已。

## 2. 女性宗教从业者

女信众里有特别的一个群体，即从一个普通信众成长为一个女性宗教从业者。她们或成为宫庙的工作人员，或成为女宗教师。她们与普通女性信徒同是信徒，又是积极的传播者。从信徒到法师、甚至到当家，她们的主要任务就是将所学、所信仰变成职业，成为谋生的主要方式。当然这期间的历程是比较辛苦，需要付出更多的努力。她们需要比一般的女信徒要熟读更多的宗教相关知识；掌握更多该宗教信仰的传说，礼俗；更熟练地操演各种各样的仪式活动。

陈靖姑信仰的女性宗教从业者很少，临水祖庙里的临水管委会、古田道教协会等管理机构没有女性的参与，所以只剩下女法师供做调查。据古田道教协会的倪会长说，现在古田县道教协会登记的道教从业人员总共有 160 多位，只有 6 位女性法师。她们大都年纪较长，一般在 40 岁以上，大都拜在职业的、有名望的道士门下，比如倪会长自己门下就有一个女徒弟。

下面将呈述女法师的部分生活，从而透视其具有的特征，普通女信众和女性宗教从业者的区别也主要体现在此：

#### 1) 职业历程

职业化最重要标志是师承制度。信仰陈靖姑的女性法师的来源有两个：一是家传的，民间盛传学道士的一定要往下传承，不能断，一般传男不传女（可以是儿子、女婿或其他男性后辈），但是如果只有女子孙，也就只能传女了，因为首先考虑的是男性传承，这是女性法师少的原因吧！二是上面所说的拜师学。

女法师作为一种职业，当然有职业相关的经历或者训练。民间宗教传承强调师承，在这种师徒制中，个人的成长与师傅有极大关系。师傅较有名望的话，徒弟也较容易被民众认可，当然也就更有机会进入好的宫庙去任职。陈靖姑信仰体系下的女法师在十一岁到三十岁这段时间，她们最多作为助手辅助师傅，甚至不能单独操演仪式。徒弟是否可以单独出去主持法会和道场的时候也是由师傅来决定。近几年有部分法师拜师只是用来提高自己的出身，丧失了信仰的庄严性。

职业化另一重要标志是组织化。古田道教协会（设在临水宫）作为古田唯一的道教管理机构，其中一项重要的工作内容便是规范道士的职业行为。每个道士是否具有开坛做法的资格需要得到该机构的认证。通过相应的考核才具有独自开坛的资格，考试内容不仅包括宗教知识的，还包括仪式的部分。协会每年定期组织人员赴江西龙虎山学法或者进行相关的培训，协会对于道士队伍的管理起着积极作用。

女法师职业化最核心的职责是让广大信众认同该宗教及神明，由于不同的信众



属于较低文化水平，这就决定女性宗教从业者必须将习得的宗教知识通俗地，以普通信众能理解的方式去输出。所以这群女性宗教从业者更多需要像神话、传说等“隐秘的文本”<sup>[1]</sup>来建立信仰，然后通过一系列的仪式来巩固信仰。神明的灵验性是她们创造或解释的，使得普通信众对神明深信不疑。即使遇到不灵验的状况，信众也会怀疑自己在哪个方面惹得神明不高兴，所以即便出现坏的结果，也不会去质疑神明的灵验性。

在古田，几乎每个道士，不管男女几乎可以主持全部道教的仪式和法事。也就是说，不管是陈靖姑，江夫人、马仙、张圣君等，只要属于道教、或者是在民间宗教的范畴，他们都可以主持。区别在于做的科仪不一样，用的咒语不一样，仪式整体的感觉呈现也略有不同。女性神明的仪式都较为弱美，动作小而巧、呈现阴性美；男性神明较为阳刚，动作幅度较大，多表现健壮的阳性美。

一般地，这种职业可以是终身的选择，但是也有极少数人选择放弃，成为普通人。民间盛传放弃神明会得到神明的惩罚，会有不好的结果。

## 2) 职业评价

对于女法师的评价，访谈中说到女法师的问题，虽然道教协会对她们是支持的，但是大众对女法师显然还存在误解。问卷中 87 个女信徒，73 位认为女法师操演仪式不如男法师，80 个男信徒中，全部认为女法师道行不如男法师。大家总体认为女法师不如男法师，说她们不正宗，做法事都不怎么知道做，就在那随便跳下神。

但不可否认女法师占据了不可或缺的一席。比如说在陈靖姑酬神或者请神的仪式中，有大量的舞蹈动作，如捻指、摇铃铛、甩袖之类都是很女性化的动作，由女性法师担任也是理所当然。虽然如今在临水宫里经常看到男法师男扮女装，行女性姿态，但在做道场时，若有舞蹈和唱词的部分，多半信众还是认为女法师更具有仪式感，显然仪式中舞蹈和唱词的部分女性更擅长。结果似乎也暗示了如今的民间信仰文化如同主流文化，男性依然有主导地位。至少在女法师这个问题上，民众依然带着性别的眼光去评价她们的职业。

## 3. 二者区别

除去宗教职业，平时女法师也有自己的世俗生活。日常生活中，她们基本与普通信众无异。总结以上，可以看到普通女信众与女性宗教教师的一些差别，即普通信徒

<sup>[1]</sup> 赵旭东《金钱·寺庙·经济》，《民俗研究》，2002 年第 1 期。

成长为女宗教师需要的条件：

#### 1) 信仰排他性

民间信仰中的普通信众向来是实用主义地选择宗教和神明，所以也就较少存在对其他宗教的排斥，即你如果是陈靖姑的信徒，也可以去教堂做礼拜、寺庙拜佛等。但是田野的资料显示，一般身为民间宗教的信徒几乎很少再去选择其他宗教。奇怪的是，正统的宗教却具有绝对的排他性。

但是作为女性宗教师，这种排他性也得到强调。绝对不允许选择其他宗教，这不仅是信仰问题，更是职业的道德。临水宫所在的中村，屹立着该村基督教徒捐资而建的一座教堂，与临水宫隔溪相望。村民们和睦共处着，彼此也包容着。问卷显示，陈靖姑信徒对他人信仰其他宗教持理解态度。

#### 2) 学习力

为了成为职业宗教师，学习多年是必须的历练。本身不一定具备很高的文化水平，研读宗教相关的文化知识很是吃力。但是民间宗教许多的法事活动都以念咒为主，熟读各种经咒和仪式成为必修课。这种学习力决定了能否能得到师傅赏识、成为宗教师、甚至被委以重任。倘若学习力差，成为职业宗教师也就遥遥无期。

#### 3) 交际互动能力

在处理庙宇与庙宇、庙宇与村落之间的关系上，人际关系的培养起着非常大的作用。要成为一名成功的宗教师，就不能失去村民、信众、及其他宫庙的支持。具体到个人，与其他女性宗教法师成为朋友，也有利于自己事业的发展。可以互相交流技艺，法事活动彼此互助，报酬共享等。深得人心，有良好的口碑是处理宗教事务的必备良药。

#### 4) 形象良好

仪式活动上，有来自各个村落的人来观看，人们会选择较为能干，仪式较为熟练的法师，下次个人或者所在村落需要请法师，人们会评比各个法师而做选择。所以树立一个宗教仪式专家的形象很重要。

另外，作为女性宗教师这一特殊职业，也自然接受来自大众最多的眼光。行为举止得到大众的审视，公众场合需要维持个正面形象。社交能力只适用于工作中，倘若日常生活中也迎来送往，则会被认为作风有问题，这与一个女性宗教师的形象是相抵触的，会丧失民众对该职业的信任，法师也就失去了衣食父母。

以上对陈靖姑女信众群体的考察，将女性信众大致分为普通女信众和女性宗教从业者，其中宗教从业者主要是以女法师为例说明，分别呈现了其各自的部分特征。普通女信众的参差不齐，随意散漫使得她们的信仰如同日常生活一样，世俗性十足。女法师却因其职业，必须具备超强的学习力、良好的交际互动能力、维持良好的公众形象……但也正因为如此，她们的职业显得神圣。女法师因为其宗教信仰，获得了新的社会认可，这个过程也是她们从普通信徒成为仪式专家的成长的过程。女性信众将世俗和神圣完美结合起来。这群庞大的女性信仰队伍彰显了陈靖姑信仰的女性特色。

## 二、性别与信仰

以上了解了民间宗教中女性信众的一般情况，我们不禁要问：女性为何比男性更容易走向神灵？女性选择神明的原因到底是什么？剖析女性参与宗教的原因，能探究性别因素在信仰所起的作用，客观分析民间宗教中的女性参与活动，解开女性与民间宗教的不解之缘，揭开女性信众的神秘面纱。以下从民间信仰本身的特点、女性的性别角色、及其他现实的因素等方面论述：

### （一）民间信仰本身具有的特质

民间神祇虽系统繁杂，但其与民众生活密切相关。神灵掌管人类生活的各个方面，民众的各种诉求都能求助于神明；与正统宗教相比，民间神灵不拒绝和排斥任何信众；甚至神灵的世界都是现实社会的反映，有嫉妒、互助、嫉恶如仇……民间信仰本身具有的这些特质无疑都拉近了与信众的距离，具体到陈靖姑信仰，可以从两方面论及：

#### 1. 神明的性别形象

陈靖姑作为女神，在性别上，与女信众有着天然的亲近感。其贤妻良母的形象一直是广大女信众的楷模。孝顺父母、助夫断案、与夫相敬如宾、把家里经营得井井有条……她的庄重给人信任感。陈靖姑因难产而死，所以她也最能同情女性的痛苦。如母亲爱惜女儿般保佑千万的女信众。

她治病救人，甚至牺牲自己救人们于水火之中，铲奸除恶。这样一个充满爱的女性英雄，无疑最能得到女性的尊重。

另陈靖姑与林九娘、李三娘深厚的姐妹情也是广大女性渴望的。她们羡慕如此姐妹情深；希望临水夫人如姐妹般地对待信众，护佑信众；更渴望女信众之间能如此互助的情谊。

陈靖姑慈母、姐妹般的女性英雄形象，对处于弱势的广大女性产生了亲切感，对她们具有很强大的吸引力和凝聚力。

## 2. 神明的职能

如上文提到，陈靖姑主要神职是保佑妇女生产平安，并保佑孩子健康成长。从来女性就被要求能够给家族延续子嗣，由于传统的生育观念，使得千万女性将希望寄托在陈靖姑身上。而后又因灵验，附会了诸多其他职能，或是护航的海神，婚姻爱情的保护神，商业保护神等，这就扩大了女性信众的队伍，各行各业的女性都期待奶娘的庇佑。当然这些都是在灵验的基础上产生的。

陈靖姑慈母般的形象，加上其保佑妇幼、祛病救灾、消灾祈福等职能，极大满足了女性信众的信仰需求，这也是陈靖姑对于女信众的独特魅力吧！

## （二）女性的性别角色

虽如今女性地位有很大的提高，但女性在现实生活中需要兼顾家庭和社会的“双重角色”，使她们与男性很难达到平等地位。而在信仰群中能找到失落已久的抚慰，找到归宿和集体的认同感，这些也是女性走向神明寻求慰藉的现实原因。虽然宗教场域同样深受性别制度影响，但女性成为信众，却相对给了女性某些庇护，庙宇有时也是庇护所。

### 1. 社会角色

自古，女性被禁锢在狭小的世界里，现代社会，女性拥有了比以往更多的机会，通过自身努力也赢得了相对较高的社会地位，但是在以男性为主导的社会，女性的地位仍受制于男性。女性与男性一同参与社会竞争，面临复杂的社会环境，女性本身在心理还是在身体上都不如男性，加之女性特有的敏感，不安定，较多从感性上理解生活，也造成了女性在面对社会压力时处于被动的地位。社会大环境的激烈变革中，也对女性在面对生存、发展空间等问题上提出了更激烈的挑战。女性至今在社会还是处于被动角色，仍是不争的事实。

### 2. 家庭角色

自从男女分工出现“男主外，女主内”模式后，女性几乎就被限制在家庭生活里。即使现代社会主张男女平等，但是家庭琐事一直主要还是由女性操持着。如上面所说，面对来自社会的压力，回到家里还有繁杂的大摊子事等她。女性面临这双重的角色，付出比男性更多的努力，结果却往往力不从心。生活的琐碎渐渐消磨了她们的个性，身体和精神都被束缚了。

家庭婚姻的不幸福也是另一个重要原因，并不是任劳任怨就有回报。加之现代社会浮躁之极，诱惑何其多，大量的婚姻和家庭走向破裂使得弱小的她们更是雪上加霜。

### 3. 信仰群体角色

社会和家庭的许多遭遇，女性无处得到慰藉。只能求助于神灵，从这种信仰中得到力量和欣慰。加之信仰的过程可以结识其他的姐妹，结成较为深厚的情谊。来自同伴的友谊容易忘却生活的烦忧，信众姐妹间的互助也是抚平生活创伤的一剂良药。田野中访谈一老妇为何信奉陈夫人，她的回答是“我们来这里，除了烧香求娘娘的保佑，就是会会老朋友，大家一起聊聊家长里短，也觉得开心”。因为大家经历相似，或多或少有着共同之处，所以身处众多信众姐妹间，有种安定感，找到集体的认同感。

#### （三）其他

除以上两个因素，也有其他现实的因素促使女性信仰宗教的热情。现代数码电子产品盛行，但中老年休闲生活非常单调，民间信仰常常有娱乐性的活动和庙会，女性一向对于热闹有独特的爱好，再有那些因病痛求助于神明的，也多半因为当地医疗卫生水平条件很差等，在万般无奈下，也只能走向神殿。除去这些现实的因素，神明也能缓解信众内心的压抑，抚慰心灵的创伤。在屏南县的长桥，有一陈阿婆，历经波折，改嫁多次还落到独自生活的惨境。经由邻居介绍信仰奶娘，全心投入。竟成为当地一位“仙姑”，帮人预知祸福。在访谈中，她流露出感激之情。仿佛是奶娘帮助她摆脱了现实生活的窘迫，从社会的底层成长为帮助别人的神的“中介人”。在中老年信仰群体里，类似老妇情况很多，她们走向临水夫人，精神的力量是远远大于实用的目的。

## 第二节 从内闾走向庙观

古代女性活动只限于内闾，如今女性活跃在社会的大舞台，甚至连古代视为女性禁地的庙宇，都满是女性的身影。女性在宗教这个场域下，当然有其特别的信仰生活，本节主要探讨的问题是女性作为个人和群体的信仰与生活的关系，或说是生活中的信仰。作为信众的生活离不开宗教的影响，信仰宗教当然也不能将其与生活割裂。更多的是宗教表达了生活，信仰即生活。

### 一、生活即信仰



以下从宗教活动、人生礼仪、还有日常的家庭生活等层面呈现女信众的信仰与生活：

#### （一）宗教活动

宗教活动一般与神明的起源有关，源于神明的神迹或者禁忌等，具体到陈靖姑信仰的宗教活动，包括为神诞日，得道日等；季节性的祈福活动；家庭及个人特殊需求的祈福消灾活动；还有每月初一十五，甚至每日进行的烧香活动。

##### 1. 神诞日

与神明有关的宗教活动一般集中在神诞日，每年都会定期举行。如上文提到的，正月十四为陈靖姑的出生日，所以各地的请香队伍也在此时达到高潮。各地请香队在福首和法师的带领下，有组织地前来古田临水宫请香以期达到合境平安的目的。

再者每年农历的七月二十八传说为陈靖姑的得道日，期间临水祖庙会举行重大法会，主要活动是组织道士念经。加上此期间与传统的中元节接近，所以近几年法会办得愈发隆重，成为继春节请香接火的又一大活动。

陈靖姑信俗里除了主神陈靖姑外，其他配神也有其相关的活动。如虎马将军生日在农历二月初二、林九娘的在九月初九……等等其他神明的的诞日、忌日也都有相关的祭祀或庆祝活动，但远没有纪念陈靖姑仪式活动的盛大隆重。另与神明有关的宗教仪式还有新庙宇落成，神像的开光等仪式。

##### 2. 每月每日的进香

每逢初一十五，各地女信众都会去当地的临水宫进香。这种信仰行为一方面可以为自己和家人祈福，更多的是通过这个活动，达到一种信仰的归属感。而职业的女宗教师则通过这种日常的进香仪式，能操练某些陈靖姑信仰仪式，熟悉某些经文咒语，为以后主持各种大型仪式和法会做准备。如遇到不顺之事，信众会采取天天进香的方式，这种功利的做法显然是希望能早日得到陈靖姑的佑护。

##### 3. 因个人、家庭特殊需要的仪式

人生路上，因生老病死等不幸困扰每个人。因个人或家庭遭遇此种困境，也希望奶娘大人能解厄。一般该情况下，会请一或两名法师到家中进行小规模的法事，希望能祛病解厄、消灾祈福、转危为安……此类带有祈福性的法事是大部分法师的主要工作和收入的主要来源。

#### （二）人生仪礼与信仰

按照民俗学的解释，人生仪礼是指人在一生中几个重要环节上锁经过的具有一定仪式的行为过程，主要包括诞生礼、成年礼、婚礼和葬礼。<sup>[1]</sup>女性民俗学尝试解释女性与民间信仰的深层互动，因此也较早将女性的人生仪礼与信仰的关系列为重点探讨方向。上文也将按照此解释，分析了陈靖姑与女性人生仪礼紧密结合的一面，<sup>[2]</sup>此不赘述。

### （三）日常家庭生活与信仰

以上从宗教活动还有人生礼仪两方面展现了陈靖姑信俗在信众生活中的印记，多少带点神圣的宗教意味。世俗生活中，女信众们的日常生活与信仰又呈现什么样貌呢？两者到底是什么样的关系？信仰活动在信众家庭中的地位，可从家庭对信仰活动的时间和金钱的花费上考虑：

#### 1. 女性闲暇时间与信仰

女性闲暇时间与宗教活动的关系在赵世瑜先生的《明清以来妇女的宗教活动，闲暇时间及女性亚文化》一文中得到深入探讨。在此本文另有少许的补充。首先来看一张作息时间表：

女性信众农忙和农闲时间作息表

农忙时期		农闲时期	
4:30	起床、做家务、喂家畜家禽	6:00	起床、做饭、洗衣服等
5:30	吃早饭	7:30	吃饭，喂家畜家禽
6:00	下地干活	8:30	菜园、或其他地方转悠
12:00	回来做午饭及吃午饭	11:30	回来做饭、吃午饭
13:00	做家务、喂家畜家禽	12:30	做家务、喂家畜家禽
13:30	下地干活	13:30	邻居串门、打毛线、做鞋、打牌等
18:30	回来做晚饭及吃晚饭	17:30	回来做晚饭及吃饭
20:00	收拾家务后，大概 22:00 休息	19:00	饭后做家务、看会电视、休息

上表是采访一位女信众作为一个普通农人的一些时间安排，由上表可知，女信众的宗教信仰活动只可能发生在农闲时候，当下的女性虽没有古代那般限制，却也被农务束缚了绝大部分时间。只有农闲时间才有精力走向神坛，向神明诉说内心的期盼。

<sup>[1]</sup> 钟敬文，《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998年，第156页。

<sup>[2]</sup> 详见本文第三章第三节《信仰与女性问题》。

## 2. 信众家庭收入与信仰花费

上文中提到信仰陈靖姑有许多的宗教活动需要参加，开支的项目有：临水宫大型祭祀活动（如请香接火、中秋法会等）、日常祭拜活动、重要节日的祭祀、神诞日、偶然事件（结婚、丧礼、疾病等），这样一年下来，基本花费在 500-1000 元。现在农村一个家庭收入维持在 2-3 万左右，信仰花费约占家庭收入的 2.5%。在一个家庭，除去维持一家人的基本生活，子女的教育费，这个信仰花费也算个不小的开支。但是受访的信众没一个觉得这是不值得的。信众在信仰的花费总是和神明的灵验联系在一起，很少人在此计较付出了多少。这里需要说明，一般家庭收入越高，信众愿意花费在信仰上的金钱也就越高。尤其信众中的从商者，她们坚信花费越多，得到的护佑越多，钱自然能够赚到更多。在这个信仰方面，很少人是吝啬的。

## 3. 家人对信仰的态度

上面所说的时间、金钱的投入，对于一个家庭来说，都是一个不小的开支。倘若不能取得家人的理解和支持，信仰活动最终也难以持续。所幸的是，几乎所有的家庭都对家人的信仰表示理解，甚至在其影响下也投身于信仰中。采访中一位中年女信众的丈夫是该村的一位党委书记，作为党和政府的代言人，他没有干预妻子的信仰，更不用说其他民众了。值得注意的是，在家庭中，平常都是由女性在购买和准备进香和进奉的物品，男性一般只是在重大的活动中才参与进来，性别角色分工也体现在此。

## 4. 信仰的目的还是家庭

无论她们出于什么动机去乞求神明，都是心系家庭。为了生儿育女、儿女健康成长、丈夫外出平安、家庭和睦、事业顺利……几乎每个动机都是女性关注家庭的反映。女性一身几乎都奉献在家庭，她们的信仰自然也留下家庭的影子。典型的表现就是纵观大小庙宇贴出的捐资名录清一色都是男性或者家族的名字。她们为了家庭、家族能受到神明的保护，坚信家好大于个人的好，宁愿隐去自己的姓名。

## 二、小结

女性的日常生活无不打上陈靖姑信仰的烙印，可以说正是陈靖姑信仰型塑和规范了现代乡土女性的生活。在陈靖姑的牵引下，女性从幕后走到了台前，从内闺走到庙观。女性也有了更多现代角色的扮演，参与各种庙会组织。

### 第三节 组织里的女性

临水宫自被敕封庙额“顺懿”以来，被纳入了国家祀典，其管理也归国家的“道会司”。后该机构形同虚设，所以民间的“夫人会”代司其职。上个世纪 80 年代民间信仰活动的复兴热潮也影响了临水宫的发展，村民自发组织了临水宫管理小组，为临水宫发展和管理作出了较大贡献。90 年代政府的介入，正式成立临水宫管理委员会，临水宫也正式列为古田县宗教活动场所。近几年因临水宫发展迅速，又成立了理事会，隶属于管委会。这些管理组织里的女性扮演了什么角色？这样的角色分工又对陈靖姑信俗文化的发展有何影响？

#### 一、管理机构沿革

##### （一）道会司

道会司具体何时参与临水宫的管理不得而知。但明万历《古田县志》里首次记载设“道会司道会一名”<sup>[1]</sup>，清代沿用明制。到清乾隆年间《古田县志》记载“职缺”<sup>[2]</sup>，民国时该职位废除。作为临水宫祭典的组织者，庙祝和道士必不可少，但是现存文献均无记载。村民称民国最后一名庙祝是林招财。具体不得而知，但林招财此人确实存在，在《古田高洋林氏族谱》有记载。

##### （二）夫人会

灵验尤甚的古田临水宫，就算没有上级政权的管理，也不会被废置。上文提到临水溪，即临水宫所在的临水溪，其流经十三村，这些村落被称为临水十三境，包括梅坪、中村、高洋、横洋、溪沙、宅里、安章、沂洋、梳妆桥、澄洋、芝山、溪源里、丘地。当“道会司”成为虚职后，十三境自发成立了“夫人会”管理临水宫的大小事务。夫人会会首按轮流制，由十三境的族长或较有影响的人担任，称其为福首，夫人会的管理一直延续到 1949 年。《古田县志》记载：

顺懿庙，在县治三十里，地名临水。学士张以宁有记，见艺文志。庙旧有田以供祀典，详具田籍中。<sup>[3]</sup>

夫人会的主要职责是管理临水宫名下的“夫人山”和“夫人田”，用此收入来维持临水宫日常的运转，如祭祀、聘请相关工作人员等。

##### （三）临水宫管委会

[1] 明·王继祀重修《古田县志》卷六《官师志》，第 93 页。

[2] 清·辛竟可修纂《古田县志》卷五《职官》，古田县地方志编纂委员会 1987 年整理，第 241 页。

[3] 明·王继祀重修《古田县志》卷七《庙祠》，第 7 页。

上个世纪 80 年代开始，民间信仰开始了新的复苏热潮。临水中村村长陈广松带头成立了临水宫管理小组，初步恢复了临水宫的活动。但因经费紧张，很难坚持下去。陈先生一直热衷于临水宫的事务，在其多年的努力下，于 90 年代初，正式挂牌成立临水宫管理委员会。主要成员有古田道教协会会长倪承源、副会长黄光辉、刘学诗、陈广松等，管委会并制定相关工作、管理制度。1994 年临水宫列入古田县宗教活动场所，2001 年因发展需要，成立新的临水宫管委会，由民宗局副局长林尚安任管委会主任，实行主任负责制。成员包括旧管委会成员并吸收了新的县委人员，主要负责临水宫行政管理、宗教事务、文化交流等工作。临水管委会下属有临水宫祖庙理事会，理事会由道教协会副会长任临水宫主持，成员包括倪承源、刘学诗、陈广松等，负责临水宫的财务、安全、卫生等日常管理，这是管委会工作具体化的体现。

## 二、女性与组织

不管是古时候的道会司、夫人会，再到现代的临水管委会，几乎没有看到女性的身影。女性是否被排斥于宫庙管理层？实际的情形是如何呢？倘若有她们的参与，为何她们隐身于其中？

### （一）女性与道会司

上文提到，道会司是朝廷在县级设立的道教管理机构，设的道会职位肯定为男性无疑。但道会司所请的主持、道士等是否有女性道士不得而知。作为南方较为著名的庙宇，其享受朝廷的祀典，道士肯定不少，遗憾未留下相关文献记载。如果没有新的材料补充，就断定女性未能参与其中，恐有失偏颇。

### （二）女性与福首会

夫人会的性质犹如现在各个村落组织临水宫请香活动的福首会。因夫人会存在年代较远，且无相关的记载，所以在此藉由福首会剖析女性参与信仰组织的情况。

福首会是村落为了组织人员前往临水宫请香而组成的临时性班子。一般村落里各生产队，或者各家族按年轮值。福首则由该队队长、该家族族长或较有威望的人担任。其主要职责是安排村落进香事宜，包括通知进香活动的各种安排、收集各家各户请香的费用、组织仪队、准备供品、聘请法师和乐队等。

#### 1. 入选

福首会由村民推任，没有明文规定禁止女性入选。春节（时间应该具体，哪年的春节）期间三四百个村落，只见一个女福首，且她不是被推举的，其丈夫才是福



首，丈夫因患病无力主持，其代为操持。访谈中得知，确实存在女福首，不过数量很少。一般必须拥有较为厚实的基础，其家族在地方具有相当影响力，个人也备受敬重才能赢此殊荣。女性一般很难在村落事务中脱颖而出，相对于男性，女性入选福首会更为不易。

## 2. 具体事务

村落开会讨论如何开展请香活动，做决策的时候几乎没有女性参与。但是在福首会具体事务操作上，大到如供品的准备，小到卫生的打扫都是女性在亲力亲为。仪式过程需要的香火、纸钱、供品等都是女性在准备的，但是仪式过程基本由男人主导。观察临水宫请香的仪仗队，法师带领福首和其他男性在仪队的前面，有人举旌旗的，捧香炉的，扛神龕的…队伍最后面才是妇女和小孩，手拿香烛，念念有词。分工和角色地位非常明显。

男性似乎只有在场面较为盛大的时刻才会走在前面，如祭典、神明巡游……其余时间他们乐意把琐碎、繁杂的事务让给女性去操劳。所以决策管理的是男性，具体执行层面多为女性。

### （三）女性与临水管委会

与福首会相似，临水宫管委会这个班子没有女性的参与，至少职务表上没有女性。但是放眼望去，临水管委会组织的活动上，忙忙碌碌的尽是女人们。可以说，临水宫的各项活动的进行都十分依赖女性的劳力投入。

#### 1. 义女、义工

上文中提到的人生礼仪与陈靖姑信俗里有一项“寄子”，义女即来源此。每当临水宫有重大活动，她们都会自发前来积极帮忙。除去古田临水宫，附近的临水宫若有重大活动，她们也会前往提供义务帮助。活动期间，几乎天天在一起劳作，由此结识其他姐妹，因此她们是一个较为稳定的团队。义工中除了这些义女，还有因祈求、答谢陈靖姑的信众，义工中多为女性。

虽其为一个较为稳定的团队，但不像正式组织那般，团队内只是有一个较为年长或较有威望的女性作为当地义女们的组织者，平常庙宇有活动直接联系领头人，再由她通知义女们。在心理上，她们可能想通过这种义务劳动来酬谢陈靖姑，更期望与神明这种义父母关系来庇护自己，得到神明的护佑。而做义工，只是强调了自己与神明的关系，增加自我身份的识别。

#### 2. 角色分工与地位

义女们来庙里做义工，一般负责祭品的准备、后勤卫生等。重大活动时，不仅有义女来帮忙，许多男性信众也会帮忙。但即使同为义子，女性几乎都被安排在厨房里，男性却可以在神殿帮忙。此种分工模式毫无疑问与庙里以男性为主导的管理班子有关，管理班子决定和委派工作任务，义女会只是处于被动的配合角色。

另还有值得一提的现象，几乎当地的义女会组织者，其丈夫一般有在庙宇里任职。社会上的性别制度在宗教场域也是有所反映的。

本节主要讨论了陈靖姑信俗有关的组织里女性的地位，这些机构乍一看没有女性的参与，但是隐性地，这些机构活动的展开都离不开女性的参与。但女性确实一直排除在信仰的核心权力之外，更多地扮演信仰活动的参与者和执行者角色。她们虽是信仰组织里的隐形人，却以自己特有的方式诠释自己的信仰，向临水夫人奉献自己的虔诚。



## 第四章 性别视野下的临水夫人信仰

社会性别理论在人类学领域的运用已取得了相当成果。以客家学为例，谢重光、李泳集等学者，将该理论与客家妇女生活结合，考察客家妇女地位、生活及其与民间信仰的关系等。本章拟将社会性别理论对临水夫人信仰进行分析。重点考察男女信众的差异，及不同性别的神明在临水宫的地位。由此，反映男性在临水夫人信仰中的地位，通过这种性别的比较，反过来也加深对临水夫人信仰与女性关系的认识。

### 第一节 男女信众比较研究

前文主要论述了临水夫人信仰与女性的关系，考察了作为信仰主体的女姓与临水夫人信仰的互动，透视了临水夫人与女性的不解之缘。但是信仰队伍中的男性又扮演了什么角色呢？临水夫人信仰下的信众是否存在明显的性别差异呢？

依照前文分析女信众的分类，相应将男信众亦分为普通信众和男性宗教师。通过男女信众几个方面的比较，从性别角度考察临水夫人信仰所具的特色。

#### 一、男女普通信众之比较

##### （一）基本情况

前文从文化水平、年龄结构、职业和信仰动因等了解到女性信众的基本概况。发放 100 份问卷，回收 80 份。那么调查问卷又呈现了男信众的何种面貌？<sup>[1]</sup>

---

<sup>[1]</sup> 关于男信众的数据来源于附录《陈靖姑信仰男信众调查问卷》。

临水夫人信仰男女信众基本概况表

项目/性别	文化水平	职业构成	年龄结构
男信众	几乎都识字，大多有初中高中学历，但高学历的极少。	大都在外务工或经商，有一部分是退休干部。	中老年占大多数，但职业法师中，中青年则占多数。
女信众	一半以上的女信众不识字，没有接受过教育。拥有高中及以上学历的极少。	都为一般农村妇女	中老年女性占了绝大多数。年轻一代很少主动去信仰

男信众总体的文化水平较女信众高些，这倒是一个有趣的现象。相对应的，那些曾经是在村委、镇里、县里任职的、相对具有较高文化的男性为何会热衷于民间信仰活动？他们是否与古代的士绅有着相同情结？是否可以称为乡土文化的热爱者、历史继承者？

男信众的职业构成中，出外务工和做生意占了很大比例，与女信众队伍大多为在家的务农的有较大差异，这与农村生活的大环境有关。在当下农村，女性还是负责家庭内务，男性多出外谋生，留守在家的除了老人、小孩就只有广大的女性。出外务工和做生意的风险比起在家大，所以祈求临水夫人的庇佑也是种选择、一道隐形的保障。

年龄结构方面男女信众基本一致，都是中老年占主体。值得一提的现象是在职业宗教师的队伍中，6位女性法师多在40-60岁之间，但是男法师队伍中多为30-40岁的青壮年。法师队伍这种年龄差异与性别有关？还是因其特别的师承制度？这些有待进一步挖掘。

以上是对男女信众一些基本情况的整体比较。如此看来差异性不是很明显，接下来我们将从信仰动机和信仰活动两个角度继续对临水夫人男女信众进行比较，进一步凸显两者的差异：

## （二）信仰动机

民众大多因现实的种种诉求而求助于神明，信仰多具有功利性。男女信众大都为现实利益而走向神坛，但需求的侧重点则有不同。



前文提到问卷中列出了七种信仰动机，从下表统计的结果得知，男女在信仰动机上存在差异：

临水夫人信仰男女信仰动机分布表

性别/ 动机排名	首要动机	第二动机	第三动机
男信众	消灾祈福和保佑平安	精神寄托和传承信仰	治疗疾病、请花和孩子过关
女信众	请花和孩子过关	消灾祈福和保佑平安	治疗疾病、精神寄托和传承信仰

男性因性别优势，无需因子嗣问题而特别来请花，但是儿女的过关还是由父母来操办，所以治疗疾病、请花和孩子过关成为最少人选择的动机；女性却恰相反，该诉求代表了最广大妇女的心声和现实需求。

第二动机是精神寄托和传承信仰，这与女性也有出入。很少有女性选择此作为信仰动机，但是却有较多男性选择该项。选择该项的男性大都拥有相对较高的文化水平且在当地有一定的威望。与男信众职业的构成相呼应，其中有相当部分在基层政府中任职。其中临水理事会陈广松就是一典型。陈在上个世纪 80 年代一直在临水中村任村长一职，期间就为恢复临水祖殿的活动而努力奔走，并在他积极的倡导下成立了民间性质的管理小组，取得了初步成果。退休后的他几乎全职待在临水宫理事会，每次的活动都可见其忙碌的身影，为临水宫、陈靖姑信仰的发展尽心尽力。访谈中发现，类似陈先生的男信众大有人在。这类信众或可称其为乡土精英，他们大都退休在家，却又热衷于推动乡土文化如信仰文化的发展。他们累积的社会资源使他们有能力举办各式各样的活动来推动乡土文化的传播发展。出于何种原因他们有此情结？究其原因，一方面是出于乡土乡情的热爱和自豪感，可以扩大大地在区域的影响力，何乐不为？另一方面也是增加个人社会威望的一种途径。这群人本身在经济、文化等方面已在当地拥有较高的地位，这种话语权随着退休的到来会逐渐消散，但是投身到本地文化的建设中不仅发挥了他们的优势，更是他们自我价值的一种延续。这种热衷，必然会重新赢得民众的敬重，能满足自我实现的心理要求。

男信众将消灾祈福和保佑平安列为首要的动因，这恐怕是由当下男性在家庭和

社会的角色决定的。当今社会激烈的竞争，对男性提出了更高的要求，家庭中他们是顶梁柱，生活的重担绝大部分落在他们肩上。他们不能像女性般，在家照顾老人小孩即可。他们为了生活大多需要出外谋生。出家门后的种种情况很难预测，祈福、保平安也成为最大的需要。在临水夫人信仰核心区，古田屏南等，食用菌的种植是大多数家庭收入的来源，出外务工的较少。这种经济模式对临水夫人信仰的发展肯定也有一定的影响。影响程度如何，尚待研究。

从以上分析可以得出，性别差异体现在信仰动机上。男性的信仰多具有偶发性，他们绝少花大量时间、精力去奉祀一个神明。信仰的神明也多局限在本地，甚至为图方便考虑地缘性因素之选择较近的神明；信仰的动机也是一般的祈福，不如女性那般具体。两者都出于实用目的信仰临水夫人，最明显的区别在于女性更倾向于现实需求，信仰动机直接与神明的职能有关，男性信仰多为一种心理慰藉。女性信仰目的性较男性更为强烈，也因此更专注和虔诚，其信仰的程度也深于男性。

另一个性别的差异性体现在对家庭的态度上。前文分析无论女性的信仰动机如何，其最终的目的都是回归家庭。一个集中的体现是在临水宫捐资的名录除个别夫妻同写外，几乎看到的都是男性的名字。可是临水夫人信仰女信众占了大部分，毫无疑问，女信众在捐资的时候只写父亲、丈夫、小孩的名字。访谈中，她们觉得父亲、丈夫、小孩才能代表家庭或者家族，家庭好了，她们自己便是好了。男性的信仰动机更多的是个人行为，与家庭无甚关联。这种性别差异该如何解释呢？是否就是历史上女性父权、夫权观念的折射？这或多或少与家庭中女性的地位有关，加之女性特有的家庭观念，她们信仰生活中随处可见家庭的影子。一生守望的都在此，信仰自然也围绕家庭展开。

### （三）信仰活动

在临水夫人具体的信仰活动中也存在着性别差异。即使同为信众，信仰活动内容也各有侧重点；同作为义工前来临水宫效劳的男女信众亦有不同的分工，具体表现：

#### 1. 活动内容和分工

信仰活动的场所一般在家庭和庙宇，家庭的信仰活动主要有早晚的祭拜和一日进一香的习俗。家庭的这部分几乎由女性包办，几乎很少有男性主动去承担该项活动。田野中发现男性普遍认为“此等小事”似乎不需他们来操办，即使夫妻不同为信众，非信众的妻子每日替信仰的丈夫进香的个案也不胜枚举。男性普遍认为只有

重大的活动和场合才需他们“现身”。比如家中做法事时、前往临水宫请香时，男性祭拜神明是首选。

庙宇里的活动内容差异性更明显、更有趣。假如信众组队去临水宫祭拜，琐碎的准备工作，如购买爆竹、香、蜡烛灯供品由女性负责，但具体与临水宫接洽的人永远是男性。男女信众个体的行为又如何呢？女人们烧香、磕头、向神灵还愿许愿后，基本都会求签、问签，这是女信众信仰活动的一大特色。男信众们，大都在例行的祭拜完后，就三三五五聊天，聊天的内容几乎与信仰无关。男信众一是对求签、问签不信任，二是他们认为这种事情是女人们的事情。在女人们赶回家照顾小孩老人的同时，庙里的酬神戏开演了，放眼望去，男性观众占了绝大部分。

综上所述，不管在家里还是庙宇，仿佛时刻看见女人们忙碌的身影，男性悠然地在享受诸多的便利。女性包揽了信仰活动内容的大部分，她们烧香、磕头、拜祭临水夫人。男性更多是享受在信仰活动中的种种娱乐消遣，他们或悠闲聊天、自在地看戏。

## 2. 男女义工

与前文中提到的女性信众一样，男性义工一般也是来源于临水夫人信仰中的“寄子”习俗。临水宫举办重大活动时，他们都会前来帮忙，大多数是义务帮忙，但是近几年临水祖庙都会象征性地给劳务费。因为诸多需要，男性义工一般大大多于女义工。

前文提到男女义工的不同分工和地位角色，但即使同为义工，女性几乎都被安排在后厨，男性却可以在大殿、神坛、戏台等各个岗位服务。所以重大活动期间，香客看到的工作人员几乎都为男性，很少人看到义女们的辛勤劳动。

然而，民众却一直认为，义女们比义子们会更虔诚。一是因为义女对于身为女性的临水夫人，有情感的投射。女信众惯于向奶娘倾诉自己心事，将其作为母亲、姐妹。义女们有较稳定的一个小团队，男性却没有。二是平常即使没有活动，义女们会主动来提供义务劳动，男性较少如此积极主动。如此在民众心中就认定男信众不如义女们虔诚，这可能也是导致义女比义子兴盛的原因。

## 二、男女职业宗教师的比较

因临水宫管理班子无女性的参与，所以男女职业宗教师的比较集中体现在男女法师的比较上。现古田男女法师分别为 156 名和 6 名，男法师占 96%，女法师占 4%。为何有如此大的悬殊？女法师在民众心中扮演了什么角色？传统的性别成见通过何

种方式表现在男女法师身上？以下将以性别为视角，从几个方面观察男女法师存在的差异。

## 1. 职业选择

前文中提到，古田男女法师技艺主要来于家传或者拜师所学。一是家传，民间盛传学道士的一定要往下传承，不能断，否则会遭遇不测。一般传男不传女，即使没有直系的男性继承人，也可以是旁系的男性后人，如女婿、侄子等，最后考虑才是女性继承人。因为首先考虑的是男性传承，这是女性法师少的原因！在家传的继承系统中，女性是处于被动的替补地位，男性拥有法师这个职业的优先选择权。

另外是拜师学艺，一般拜于当地较有名望的法师名下。古田能授徒的法师主要是现居于临水祖庙道教协会的主要成员，如倪会长，黄道长，刘法师等。与他们访谈得知以前几乎是不收女徒的。一是因为本来女性依此作为职业的很少，二是认为女性有诸多不便，加上学习此种技艺有多方面的要求，女性很难胜任。在拜师学艺上，女性也被认为不是好的人选，因此也备感挫折。

由此可以看出，女性在选择法师这份职业上无任何优势，甚至是阻碍重重。男性的继承制和本身想学无门等让女性在法师这条道路上步履维艰。

## 2. 与信众关系

在学习完基本的知识后，一般还需做多年的法师助手，才可以单独开坛作法。除去专业的技能，人际关系的好坏也决定了该法师的前途，因此与信众维持良好的互动是法师职业的必修课。法师要取得信众的信任，专业技能和人际交往能力很重要。

首先，法师与信众的互动首先取决于其专业技能的高低。各个村落的人几乎都会选择较为能干、仪式较为熟练的法师，人们会评比各个法师而做选择。所以树立一个宗教仪式专家的形象很重要。这方面男性总是较易取得信众信任，女性则需要付出更多才能得到认同。

其次，男性自古所受束缚就较女性为少，且民众审视女性法师的眼光要严苛得多。女性法师若懂得较多迎来送往的人际手腕，与男信众有过多接触，就会被认为作风不正派，甚至会引来流言蜚语。这是自古对女性评价的一个重要标准，加上法师职业的独特性，不允许些许的流言。相反，这点对男法师几乎无影响。即使某男法师有此类行为，信众只会拿此开开玩笑，对其职业却无影响。即使是同为女性的女信众也倾向于信任男性法师认为女法师孤僻、神秘令人捉摸不透。自然地，男法

师与信众间的关系就融洽些，女法师因畏惧种种的陈见，也大都摆起刻板、让人畏惧的脸孔。

### 3. 职业评价

首先是对于这份职业的态度。法师们其实很少是自愿继承，大都是被动接受之。民众也基本认可，不会排斥。但是大多认为他们某些方面具有神秘性，因此私下人际交往的时候还是会有小心翼翼的成分。其次是对职业技能的评价。前文中提到，问卷中 87 个女信众有 73 位认为女法师操演仪式不如男法师，比例高达 84%；80 个男信众问卷中，全部认为女法师技艺不如男法师。所以民众绝大多数认为女法师不如男法师。细问其原因，却都模糊回答。大都只是认为女法师所作法事不正宗，她们只是随便跳几下，如巫教中跳神一般。可据笔者观察，男女法师的仪式过程基本大同小异。差异性是有，但是不仅存在男女法师之间，即使同一个师门下的男法师们也有些微的差别。所以民众只是主观认为女法师不如男法师。

这是民众的评价，那作为同行，男女法师又是如何评价彼此的呢？聊天中很明显，男法师绝大多数对女法师不屑。真不知那种优越感从何而来。倒是女法师大都认为这主要取决于个人，不管男女法师队伍，都有好有坏，看个人的技能而定。笔者就该问题请教过道教协会的倪会长，其本身是一位著名的法师，门下徒弟众多。他认为仪式其实不存在男女的差别，更多是存在派别之间。

综合而言，女性在法师这个职业上，得到了不公正的评价。在多数人眼中更是演化成只要你是女的，就意味你的法事、道坛是不够纯正的。所幸近年这情况得到较大改善，女性法师在逐渐增加，甚至有人认识到女性法师的独特之处，比如女性较易习得复杂拗口的经咒，唱诵能力佳，仪式更具有美感等。女性法师逐渐得到认可，相应在法师这份职业时，女性也有了更多的性别优势。

### 4. 职业际遇

职业际遇分为两个方面讲，一是个人的职业成长，另一个是物质的收入。首先是个人的职业发展。前文关于组织与女性一点已说明临水宫甚至是道教协会，领导决策层都是男性。这样，法师的成长体制主要由男性确立和统治。所以短时期内，女性法师成长的空间相对狭窄，男性可以进入相关的庙宇或者宗教机构任职。另一是物质收入，主要表现在法事收入。一般小型的法事大概在 300-600 元之间，大型法事一般在 2000 以上。其实做道场的收费是没有一个具体的规定，做法事的主人一般会先去打听大致的行情，大体不会低于平均水平。在请神、酬神的花费上，民众



都不愿被人说比别人家少。男性法师和女性法师若是相同娴熟的技艺，那应该是同酬的。实际情况却是几乎所有的女性都低于这个平均水平。无论这个女法师的技艺如何，待遇却不及同工的男法师。除去现金的收入，一般还有其他的物质相赠，这个一般是按性别而有所差异，赠与男法师的一般是烟酒类，女的多为食物，价值倒无大的悬殊。

因此，从职业际遇角度来说，女性法师在短时期内的成长空间相对有限，无法进入领导决策层。而在物质收入方面，显然不如男性，即使在技艺相同的情况下，待遇也不及男法师。

### 三、小结

上文是对陈靖姑信仰下的男女信众进行了粗浅的比较，看到了明显的差异。我们不应该评判差异下的谁对谁错，谁优谁劣，而是要认识到民间信仰里的某些东西对两性的影响是不同的。传统的性别观依然在信仰领域有所体现，男性依然拥有优势，占据这信仰空间的主导权；而女性在民间信仰队伍中的地位也是女性社会地位的反映，因此她们还是处于被动，甚至是从属的地位。以上男女信众对神明的不同体验、不同的信仰动机、不同的分工和地位、不同的待遇等都反映或者说强化了同一个问题，即传统的性别成见影响信众队伍。男女信众这种性别上的另类竞争也是透视陈靖姑信仰的一个崭新视角。

## 第二节 陪祀中的男性神明

临水祖庙中除了诸多的女神外，也陪祀了众多的男神。在一个主祀女神的庙宇男性神明的地位又如何？本节主要通过考察男性神明在临水夫人信仰体系中角色，进而比较男女神明在祖庙中地位。

### 一、陪祀男神统计

2011年新落成的新大殿，使临水祖庙宫庙面积增至有两千多平米，加之有众多的配殿，且每个殿内祭祀不同的神明，很难对神明进行归类，只能按殿宇做粗略的统计。首先来看古田临水宫的平面分布图<sup>[1]</sup>：

<sup>[1]</sup> 分布图部分参考了林国平、范正义《福建古田临水宫调查》一文，并做了相应的修改。

古田临水宫平面分布图(2011 年)

三十六宫婆殿	后殿 葛母殿	文昌阁	梳妆楼	三清殿	土地庙	观音阁	十二姐 妹殿	新大殿
	正殿		太保殿					
	拜亭							
	天井							
	戏台							

下面将逐一介绍各个殿宇内的神明，女神部分在前文女性神班中多有提起，故不详谈，重点介绍男性神明的情况：

### （一）正殿

正殿主祀的是陈、林、李三位夫人，次级供奉的是江夫人和石夹女神像；再次是供奉陈夫人的部属和护法神，主要有邓元帅、高元帅、王太保、杨太保、丹霞大圣；其中邓、高原为天庭三十六天君，后被玉帝赐封辅助陈夫人，高元帅负责送子，邓元帅是负责护产、催生之事。王、杨是护法之神，丹霞大圣是陈夫人的得力猛将，助其斩妖除魔。最后陈列的是文武神班等，犹如朝廷的文武百官。

### （二）太保殿

供奉的是周、卢太保。边上还有神差衙役一对。二者为何没放在主殿而单独设于太保殿呢？相传其亦为许真君的徒弟，因与靖姑斗法而座配殿。但是临水进香许愿时，一般先供太保然后才进正殿供。可能是因为夫人大度不计较。

### （三）后殿

后殿主祀的是临水夫人之母葛夫人，左右有金童玉女的陪祀。次间还供有苗夫人，苗夫人相传为陈夫人的闺中密友，后辅助夫人救人于危难中。苗夫人神像前有义小型神像，为陈夫人之子灵舍人的塑像。相传夫人脱胎祈雨后，胎儿为长坑鬼所害，但师尊感其英勇，便使其复活并授之以法，后世尊为“灵舍通人”。次间还供有靖姑之父神像，梢间供有传说为陈靖姑兄长的陈海清。

### （四）三十六宫婆殿

婆神殿在主殿的右侧，正中神龛供奉的还是三位夫人。左右两边神龛长约 6 米。

供着三十六宫婆。之前提到的三十六宫婆在各地有不同的版本，是陈靖姑信仰当地化的一种形式，更是其信仰圈范围的体现。类似的是文献里三十六宫婆与科仪中主司三十六关的娘娘有别。这个是摘自小说《临水平妖传》记载三十六奶娘的籍贯：

第一宫福州府古田县陈大娘

第二宫延平府顺昌县黄莺娘

... ..

第三十五宫泉州府安溪县蓝梅娘

第三十六宫福宁府霞浦县胡大娘<sup>[1]</sup>

再来看看道坛科仪本中记载三十六个婆姐，不仅记录其籍贯名字，还有主祀她们的宫庙：

第一玄冥宫福宁府福安县注生婆姐马五娘；

第二有灵宫福州府长乐县保胎婆姐刘七娘；

... ..

第三十五福佑宫漳州府龙溪县掌案婆姐任十娘；

第三十六广顺宫建宁府崇安县监生婆姐高八婆。<sup>[2]</sup>

显然二者是不是同一个系统，不过为何会产生如此大的差异，倒是一个有趣的课题待讨论。

### （五）梳妆楼

原为陈夫人的闺房，旧祀一陈夫人的木雕像，又称为软身殿。现为泥塑神像，殿内保有清代有关陈靖姑的壁画 42 幅，价值极高。可惜的是，其中 32 幅被后人损坏。壁画主要取材于《临水平妖传》，现摘取部分内容有：

第一回：观音建造洛阳桥      第二回：观音口化圣母出世

第三回：圣母读书认友      第四回：刘公子宴客认亲

... ..

第四十二回：陈林李三夫人归神

除去临水宫，其众多的分祀宫庙也有大量珍贵壁画，如古田县平湖镇中院夫人庙。大都取材于陈靖姑传奇故事，间或《三国演义》等民间故事。这些壁画对于研究陈靖姑信仰有重大价值，虽不出自名人之手，却保存了浓厚的民俗气息。

<sup>[1]</sup> 叶明生、郑安思主编《古田临水宫志》，香港：天马出版社，2010 年。第 47 页。

<sup>[2]</sup> 摘自古田县大桥镇上洋村张姓法师道坛手抄本《过关门科》。

## （六）三清殿

三清殿供的是道教的有关神明，原为祖师殿。主神龛供奉的是三清原始天尊，为道教神仙体系中的最高位者。接着主要有玉皇大帝、许真君、还有临水夫人信仰中的张萧刘连圣者。有趣的是这张萧刘连，在福建的众多民间信仰中，这四位或叫将军，或称元帅都作为陪祀出现，关于其真实的身份始终未有定论。

## （七）其他

文昌阁供奉文昌帝君；土地庙祭祀的是土地公婆；观音阁祀观音菩萨；十二姐妹殿供奉的是与陈夫人结拜的十二个姐妹；新大殿是在 2011 刚落成，因保护祖殿，所以自今年起所有请香接火仪式在新大殿进行。所以祭祀的神明与主殿一致。

从统计的结果来看，临水祖庙中男神数量远远不及女神，主祀男神的配殿只有太保殿和三清殿。从陈列格局可以看出，临水祖殿的格局效仿古代朝廷，即使是祭拜的礼仪也模仿官方礼仪，请求护佑之事及仪式中所用的摆设，道具，体态语等均与古代民向官、臣向君汇报之事如出一辙。毫无疑问，临水夫人是这个小朝廷的最高统帅。

## 二、陪祀原因

临水夫人神班中的男神基本归为两大类，即助产神和护法神。现将临水祖庙的男神做大致的归类：

1. 护法神将：邓、高元帅、丹霞大圣、王、杨、周、卢太保、张萧刘连四大圣者。
2. 助产神：虎马将军
3. 其他：包括道教闾山教诸三清、玉皇大帝、许真君等；土地神、文昌君等常规的道观陪祀神。

临水夫人信仰体系中最有特色的是女性神班。作为陪祀的这些男神又具有何魅力被纳入夫人麾下？

### （一）收妖成神

在临水夫人的信仰体系中，女性神明有较多是被陈靖姑收服的妖怪所化。如熟知的江夫人是虎婆的形象，石夹女也是专害男子性命的女妖……男性神明情况也类似，一部分的神明初为妖魔害人，后被靖姑收服成为其部属，助其大业，遂享受人间香火。其中最典型的是丹霞大圣。

据《闽都别记》记载：

靖姑执剑入房，妖不能遁，变一赤毛猴持棒与敌，……问讯，乃是千年猴精，名丹霞，丹霞哀求曰：“愿归正，乞饶性命。”……<sup>[1]</sup>

而在临水夫人信仰最经典的斩白蛇情节，丹霞大圣也是主力猛将，其载：

靖姑领丹霞同至古田同攻临水洞。……长坑鬼见靖姑与一红毛猴破洞杀至，忙走人告知，……靖姑另丹霞抵战，引出洞外。<sup>[2]</sup>

靖姑助闽王铲除蛇精后，闽王论功行赏，丹霞也被封为大圣。载：

其猴精仍归宿猿洞，后在人间显应，处处皆奉之，今福州猴王庙，即是丹霞大圣。<sup>[3]</sup>

徐晓望先生在《陈靖姑信仰与丹霞大神崇拜》<sup>[4]</sup>一文中认为丹霞大圣信仰作为独立的地方神早在唐五代时期就出现了，且在闽地也有较多的信众，但是至明代，也未出现文献记载猴王与临水夫人的关系。丹霞大圣如何被改造，又是如何在遇到陈靖姑信仰后被收编旗下？这涉及到陈靖姑信仰在传播过程中是如何处理与地方神祇的关系。

当临水夫人信仰传播到有丹霞大圣信仰区域时，信众想接纳新的信仰又想保有原有的崇拜。为不伤害信仰的感情，信众处理的方式很微妙，也是理想的。他们将丹霞大圣这一恶神的形象改造成为属神陪祀于陈靖姑的宫庙中。像江夫人、石夹女等都属于这一现象。当然在处理这种关系时，也并不是所有地方神祇都将作为属神陪祀，在一些宫庙可能看到地方神与陈靖姑并祀的情况、甚至又将临水夫人作为地方神的属神陪祀。这都是有效的处理方式，有助于临水夫人信仰和地方神明的进一步传播。

## （二）赐封成神

这个类别中有一部分原型是人，因种种因缘帮助了陈夫人，也被赐封为神，由人成神。女神中像林夫人、李夫人、苗夫人等众多结义姐妹都是由人成神，男神中也不乏，如虎马二将军也属于此类。另有一部分为原型是主司他职的神明，后被赐封于临水夫人旗下，由神成神。如原为天庭的邓、高元帅。这里以虎马将军做分析。

虎马将军的原型据前山村村志《前山志》记载，虎将军原名虎威榕，马将军真

<sup>[1]</sup> 清·里人何求《闽都别记》上，二十四回，福建人民出版社，1983年版，第144-145页。

<sup>[2]</sup> 清·里人何求《闽都别记》上，二十八回，福建人民出版社，1983年版，第162-163页。

<sup>[3]</sup> 清·里人何求《闽都别记》上，六十五回，福建人民出版社，1983年版，第359页。

<sup>[4]</sup> 徐晓望，《陈靖姑信仰与丹霞大神崇拜》，收录在《中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集·上》，内部交流资料，2010年，第228-235页。



名马伍根。二者同在县衙当差，被派送两万两白银至福州府衙。途中见老百姓流离失所、忍饥挨饿，遂擅将银子接济与民。夜晚途经一庙，二人梦里见一神明提点，何不留下。二人思量许久，感怀自己的生世，便决定了此一生，在一棵大树上自杀得道。<sup>[1]</sup>

后陈夫人得道，感其行迹，将虎马将军带去作为部属神。他们也是临水夫人信仰中唯一的护产神，他们两男性神明可以直接进入女性的产房护产保胎。

关于两位将军的生平还有诸多版本，这些传说故事刚好也解释了虎马两位凡人如何得道、又是如何赐封被吸纳到临水夫人信仰中。如此赐封大都因为大义大爱的举动，反映了一个时代的价值观，如此的赐封，也迎合了民众的心理期望。

### （三）道教闾山教渊源

陪祀神明中有一个重要的类别，即与临水夫人信仰颇有渊源的道教神明。三清原始天尊、玉皇大帝都是道教众教派必供的。许真君作为闾山教的祖师和教主，也是临水夫人道场必供的祖师爷。此类神明的陈列大都是对某一宗教的溯源，也是认同某一个派系的重要标志。在这里，临水祖庙不仅是临水夫人信仰供奉的中心，也表达了对临水夫人信仰源自闾山派的认同，因此临水祖庙也是道教闾山派重要的道场和发祥地。

### （四）常规性的陪神

一般的道观，无论南北，几乎都少不了供奉观音和土地神。正因为如此，观音和土地神才走进千家万户，成为广大民众最熟知的神明。所谓“凡有社里，必有土地神”。土地神属于基层的守护神，被认为能保护乡里平安，护佑一方百姓。所以大小庙宇，街头巷尾，都可看见土地庙的所在。观音也一直被认为是真善美的化身。不仅仅在寺院、道观、甚至在普通百姓的家庭，都供着观音神像。不过作为救产女神陈靖姑道场的临水宫供奉观音很值得深究。观音本身具有送子的功能，且传说文献又记靖姑为观音之血所化，所以观音陪祀在此，不知是因为职能相近，抑或象征性的陪祀？

诸如观音、土地此类常规性的陪祀见诸于各个庙宇，倘若要深究其陪祀原因，恐也不是常规所能概括。

<sup>[1]</sup> 前山村志编纂委员会，《前山志》，第15-16页。

### 三、男女神明陪祀地位比较

从以上的论述，大致可以比较临水祖庙中男女神明地位的差别。在主祀陈、林、李夫人的临水宫，男性神明显然只是三位夫人的点缀。小小的临水宫也仿佛是一个小朝廷，信众前往信仰的圣殿来向观念中的女神祈祷，请求赐福。男性神明辅助性的自觉地承担起帮助人们实现这一愿望的职责，在信众眼里，就如辅佐大臣与女皇的关系。

首先从数量上看，显然，男神数量不及女神。除去主祀的陈、林、李三位夫人，众多的女配神也在数量上远远超过了男神。

临水祖庙神明的分类

分类	男性神明	女性神明
护法神	邓、高元帅、丹霞大圣、陈海清、王、杨、周、卢太保、张萧刘连四大圣者。	李夫人、林夫人
助产神	虎马将军	三十六公婆、江夫人、石夹女等众多姐妹
其他	道教闾山教诸神：三清、玉皇大帝、许真君等 常规配神：土地神、文昌君	常规：观音

其次从神职上比较，陈靖姑信仰核心的内容是妇幼保护，几乎都是由所有的女性神明负责，即使有像虎马将军这样的男性助产神明，也只是辅助性的。即使在临水夫人被信众认为是万能的神明之后，男性神明的出现大都是服务女姓神明。

临水宫里，陈、林、李三位夫人是最高权力的象征，其他神明因各种原因陪祀在其周围，一起构成了陈靖姑信仰神班。但在该信仰系统里，从数量、神职上女神都比男性神明更具有优势。这也使临水夫人神班成为民间女神系统中最特殊的一个，众多的女性陪神成为其一大特色。

### 四、小结

本章内容从不同层面比较了男女信众、男女神明不同的地位。庙宇内外似乎大不一样。临水宫里的神明都服务于陈林李三位女神，女性神明在陈靖姑信仰的宫庙或者神班里具有不可代替的象征作用，她们承载了陈靖姑信仰最核心的内容。男神相对处于辅助地位。而在现实生活中，男性却又是主导陈靖姑信仰空间的，男性所承担的分工被认为是更重要的，他们也能在文化上、道德上、经济上得到这种分工带来的回报。相反，女性所承担的社会分工被认为是次要的、附属的，即使有些微回报也要忍受非议。女性只是处于从属地位。女性法师的稀少，即使历经辛苦成为法师还得忍受质疑。女性信众可以参加陈靖姑信仰的活动，如欢庆歌舞、后勤支持等等。但她们的参加，完全处于被支配和从属的地位，没有发言权，更没有参与决策或决定权。

在宗教活动中，社会性别的传统偏见依然存在。即使是在以女神为主导、以女性生育文化为核心的陈靖姑信仰，女性依然被排斥在核心权力范围外。



## 第五章 结语

论文调查点集中在古田和屏南，围绕在临水祖庙的核心辐射范围。主要关注点是临水夫人信仰及与之相关的女性民俗文化，试图为研究临水夫人信仰提供一新的视角。

临水夫人信仰与女性有天然密切的联系。临水夫人信仰支柱是女性生育文化，信仰的核心问题是女性问题；女性是临水夫人信众中的“主力军”，在临水夫人信仰的传播和兴盛中发挥着重要作用。本论文从临水夫人信仰队伍中的女性信众切入，揭示了临水夫人信仰与女性的特殊渊源。本论文相关的结论简介如下：

第一，文献梳理出临水夫人传说故事发展的脉络。历史文献加上临水宫请香登记簿的分析，从侧面透视了祖庙之争的现象，唤起信众对于临水祖庙的记忆。

第二，临水夫人信仰与女性的关系。分为两个部分来叙述，一是临水夫人信仰本身具有的女性色彩。具体表现在在临水夫人造神与传播过程中，士绅从男性的视角塑造了临水夫人的众多神职和灵迹，女性却以特有的传承方式成为传承信仰的重要力量、夫人教具有鲜明的女性色彩、临水夫人信仰与女性人生礼仪的重要性；二是分析了女性在陈靖姑信仰里的角色、分工、地位。主要分析临水夫人女性普通信众与职业女法师的特点、展现女性信仰临水夫人的生活及女性参与信仰组织的情况。

虽然女性信众占了临水夫人信众的大多数，她们的信仰生活及角色地位却与此大相径庭。女性一直排除在信仰的核心权力之外，更多地扮演信仰活动的参与者和执行者角色。

第三，通过比较研究，展现男女信众间差异及男女神明在临水宫的不同地位，得出结论即传统的性别成见一样存在于庙宇间。

论文试图在以下几点着力，如女性民俗学与临水夫人信仰的深度结合，信仰圈理论在民间信仰中运用等。但在撰写过程中未能深入讨论，缺乏理论深度也是论文存在的主要缺陷。

第一女性民俗学与民间信仰的交叉研究。



邢莉教授提出的女性民俗这一概念显然还有更多待深化的部分，与民间信仰的结合也只是尝试的开始，《观音：神圣与世俗》只是初步的成果，深度的学科交叉还有待展开。本文立意是将女性民俗相关理论与临水夫人信仰结合起来，考察女性与临水夫人信仰的互动，文章始终以女性民俗学的视角，关注的重点亦是女神、女性，解释了临水夫人信仰的部分问题。但是不足也是明显的。文中只是将女性的信仰生活做了平面的呈现，未能立体地展现女性信仰民俗的全貌；且文章大都内容浅尝则止，未能与女性民俗的理论做深度的对话，缺乏理论深度。如民俗学重要的话题，关于禁忌，女性民俗中关于女性禁忌民俗涉及很少，本文也未能从这个方面去体现。

### 第二信仰圈理论的运用。

信仰圈理论在民间信仰研究中的占有重要的地位，几乎算是民间信仰研究的范式了。信仰圈理论是以台湾著名学者林美容为代表的学者在祭祀圈理论的基础上提出的。本文也循例，在分析请香登记簿的时候从信众的区域来源分析并描绘了陈靖姑信仰圈的大致范围。但文章忽略了信仰圈内部的差异性，且没有与改理论进行对话。

### 第三临水夫人相关问题的待研究。

文章只是撷取临水夫人信仰文化的一小点来着手，这个博大的信仰文化里还有更多需要关注的点。例如临水夫人的神像造型问题，在福建民间流传着一种说法，“妈祖是文，靖姑是武”。而在一些临水宫的壁画或者文本资料中，也确实看到了陈靖姑那一身“脱了罗裙穿神裙，头戴铁盔身穿甲，手执神刀和神铃，身骑铁马救良民”的英武形象。大多数陈靖姑的形象是温善的柔美形象，咋一看那个英武的形象确实特别。

文章从女性民俗的角度就临水夫人信仰和女性的关系做了相关阐述，当然限于笔者个人能力有限，论文中很多问题没有深入阐释。也希望今后有更多学者就该问题有精彩的成果。

## 附录一：2011年临水宫请香接火登记簿（整理版）

序号	时间月/日	省 县（市） 乡（镇） 村（境）	团队数量	福首姓名（责任人）
1	2月2日	福建省寿宁县斜阳镇印潭村	60	李淑弟
2	2月2日	福建省寿宁县斜滩镇	56	黄正祥
3	2月2日	福建省寿宁县平溪乡东溪村	85	叶定义
4	2月2日	福建省寿宁县斜滩镇水贝村	78	许红利
5	2月2日	福建省寿宁县（蒲彰）尤溪村（芹洋乡上尤溪）	93	使道兴
6	2月2日	福建省寿宁县斜滩镇印沱下坂村	33	印奶宝
7	2月2日	福建省寿宁县凤阳乡下党村	23	孙福州
8	2月4日	大桥银场（古田县大桥镇）	45	林荣维
9	2月5日	古田凤都村（凤都镇）	113	刘放厚
10	2月5日	福鼎市管阳镇西阳村	68	孙大森
11	2月5日	大桥镇等洋半岭村（古田县大桥镇）	35	刘兴光
12	2月5日	大桥镇钱厝村（古田县大桥镇）	56	钱营
13	2月5日	福建省周宁县浦源镇瑞源村	130	方文武
14	2月5日	福建省寿宁县斜滩镇下老村	52	刘宏龚
15	2月5日	福建省福安市晓阳（镇）霞阳村	103	陈康森
16	2月5日	福建省寿宁县凤阳乡刘厝村	118	张世章
17	2月5日	福建省福安市社口镇公洋村	85	郭伏宋
18	2月5日	福建省寿宁县凤阳乡福原村	130	林允长
19	2月5日	福建省古田县凤都镇双味村	46	朱能辉
20	2月6日	福建省古田县大桥镇潘香村	138	潘灿洋
21	2月6日	福建省古田县芝山境、大段境	300	张佳慈
22	2月6日	福建省古田县芟城村（无考，不知隶属何镇）	68	张如善
23	2月6日	福建省古田县大桥镇中洋村	65	林礼标
24	2月6日	福建省闽侯县荆溪关中村	28	林爱亭
25	2月6日	福建省福安市茶洋村	16	姜祖金
26	2月6日	福建省福安市前埔村	18	江宝镐
27	2月6日	福建省福安市蟾溪村	36	吴钦容
28	2月6日	福建省福安市福新村	13	陈发水
29	2月6日	福建省福安市留洋村	30	王国清
30	2月6日	福建省福安市溪潭镇上洋村	26	郭斌
31	2月6日	福建省古田县吉巷乡下林村	46	陈兴国
32	2月6日	福建省福安市溪潭镇濂头村	18	张长荣
33	2月6日	福建省福安市上白石镇	9	李玺
34	2月6日	福建省福安市宅里村（赛岐镇）	30	陈明堂
35	2月6日	福建省福安市城山村（溪潭镇）	16	郭宝光

36	2月6日	福建省建瓯市南雅镇梅村	8	黄先光
37	2月6日	福建省福安市穆云乡	29	陈平
38	2月7日	福建省屏南县熙岭乡圪头村	50	谢茂发
39	2月7日	福建省古田县大桥镇澄洋村	58	澄洋
40	2月7日	福建省福安市(湾坞乡)上洋村	49	陈玉信
41	2月7日	福建省周宁县狮城镇兴民村	51	邓怀林
42	2月7日	福建省福安市城北六岔路村	13	刘华仔
43	2月7日	福建省福安湖山天后宫	80	黄文瑞
44	2月7日	福建省周宁县玛坑乡首章村	66	郑善全
45	2月7日	福建省福安市坂中乡坑下里炉洋村	14	张锐
46	2月7日	福建省寿宁县平溪乡后坪村	30	李银花
47	2月7日	福建省(古田县)平湖镇山头顶村罗丰境	5	陈耀弟
48	2月7日	福建省福安市溪潭镇岔口村	10	林帮安
49	2月7日	福建省周宁县泗桥乡坂坑村	300	郑华弟
50	2月7日	福建省周宁县七步镇大郭洋村	68	何帮佑
51	2月7日	福建省(福安市)赛岐镇表平宫	41	谢法灵
52	2月7日	福建省福安市阳头(市区街道)	12	刘丽华
53	2月7日	福建省福安市坂中乡仙岩村	20	钟林华
54	2月7日	福建省三明市尤溪县溪尾乡枣坑村	11	黄天波
55	2月7日	福建省福安市首洋村	90	陈立瑞
56	2月7日	福建省福安市湾里村	24	郭尧容
57	2月7日	福建省福安市(纯池)香洋村	30	肖志杏
58	2月7日	福建省福安市里楼村	34	刘发芝
59	2月7日	福建省福安市阳头(街道)栖云境	22	王铃然
60	2月7日	福建省周宁县泗桥乡	88	郑对行
61	2月7日	福建省(古田县)吉巷乡韦端村	26	世忠
62	2月7日	福建省(古田县)吉巷乡梧山村下山头	4	源湖
63	2月7日	福建省(古田县)凤浦山头境	15	良基
64	2月7日	福建省福安市下白石镇顶头村	17	黄祥清
65	2月7日	福建省宁德市蕉城区飞鸾镇亭里村	31	半和东
66	2月7日	福建省屏南县寿山乡东盘村	15	黄川英
67	2月7日	福建省罗源县上宅境	25	游元福
68	2月7日	福建省古田县凤浦乡镇边境	30	陈红彬
69	2月7日	福建省罗源县前林境	13	黄国彬
70	2月7日	福建省福安市上白石镇西园	60	杨福弟
71	2月7日	福建省古田县凤都镇溪头村	100	林永庆
72	2月8日	福建省古田县城东街道桃溪村	115	钟冬香
73	2月8日	福建省古田县大桥镇周厝村	88	周琴川
74	2月8日	福建省古田县黄田镇凤亭村前都洋境	15	林燕清
75	2月8日	福建省古田县黄田镇凤亭村云端境	50	林仁果
76	2月8日	福建省古田县大桥镇横洋村	60	张则富
77	2月8日	福建省福安市溪尾镇溪尾村	11	杨周春

附录一：2011年临水宫请香接火登记簿（整理版）

78	2月8日	福建省福安市溪尾镇下石村	15	李宁
79	2月8日	福建省福安市下白石镇	12	缪盈住
80	2月8日	福建省福安市康厝纱帽下（畲族聚集区）	36	缪寿安
81	2月8日	福建省建瓯市东游镇党口村	15	刘有旺
82	2月8日	福建省福安市康厝岭头村（畲族聚集区）	36	陈李清
83	2月8日	福建省福安市赛岐镇店前村	30	张进光
84	2月8日	福建省福安市城山坂尾宫	20	陈伟生
85	2月8日	福建省福安市礐溪锦水宫	6	王贻松
86	2月8日	福建省寿宁县斜滩龙潭宫	16	李瑞章
87	2月8日	福建省周宁县坂头村奶娘宫	26	李佛传
88	2月8日	福建省福安市溪尾镇林江沃里村	65	陈炳宽
89	2月8日	福建省福安市溪柄镇溪南村	76	吴成灿
90	2月8日	福建省古田县平湖镇平湖村	150	张自群
91	2月8日	福建省福安市晓阳镇龙洋村	32	刘晖
92	2月8日	福建省福安市上白石镇南山头村	36	伏寿
93	2月8日	福建省福安市湾坞乡林炉村	36	谢晋住
94	2月8日	福建省福安市苏堤村	38	陈平斌
95	2月8日	福建省古田县城东街道廷元里后寨村	38	彭红洪
96	2月8日	福建省古田县平湖镇元里	30	王顺凯
97	2月9日	福建省屏南县双溪镇双溪村	88	采纬定
98	2月9日	福建省古田县黄田镇后洋村	15	李传凯
99	2月9日	福建省古田县城西街浣溪	60	黄增标
100	2月9日	福建省古田县平湖镇洋中村	72	吴炎铨
101	2月9日	福建省福州市玉浦永丰临水宫	13	高秀芳
102	2月9日	福建省福安市苏坂村	38	林祥
103	2月9日	福建省福安市下白石秦坎村	26	江奶金
104	2月9日	福建省福安市康厝宋家村（畲族聚集区）	70	宋迁春
105	2月9日	福建省福安市仙石村	8	林鸿寿
106	2月9日	福建省古田县平湖镇罗洋村	26	李胡
107	2月9日	福建省福安市上白石村	36	王福禄
108	2月9日	福建省古田县后洋村	16	林仁镇
109	2月9日	福建省古田县城东街道双山上院村	25	魏接毕
110	2月10日	福建省寿宁县岱阳西山宫	68	张恒万
111	2月10日	福建省古田县吉巷乡黄坑村	78	黄世响
112	2月10日	福建省古田县中竹境	95	张德琛
113	2月10日	福建省福鼎市点头镇洋福田境	56	周孝新
114	2月10日	福建省宁德市古田县局下村	120	魏其斌
115	2月10日	福建省三明市明溪县胡坊镇柏亨村顺懿宫	21	聂国万
116	2月10日	福建省屏南县上乾村	13	伍星生
117	2月10日	福建省福安市康厝乡洋溪村（畲族聚集区）	30	苏金生
118	2月10日	福建省福安市溪潭镇马山村	29	周华仔
119	2月10日	福建省福安市康厝彭洋村（畲族聚集区）	100	薛留轩

120	2月10日	福建省屏南县双溪镇坑头村	43	陈居件
121	2月10日	福建省屏南县熙岭乡村	72	吴新雄
122	2月10日	福建省古田县平湖镇浙山村	30	胡光页
123	2月10日	福建省古田县平湖镇梅洋村	60	郑光辉
124	2月10日	福建省屏南县长桥镇柏源村	80	苏培细
125	2月10日	福建省屏南县长桥镇下牛村	20	苏忠太
126	2月10日	福建省古田县平湖镇新舫村	20	黄振天
127	2月10日	福建省宁德市蕉城区虎观黄柏周厝村	16	彭春年
128	2月10日	福建省古田县吉巷乡吉巷村	100	张百
129	2月10日	福建省屏南县长桥镇上坑村	28	曹振红
130	2月10日	福建省宁德市新厝村	20	黄先国
131	2月11日	福建省古田县泮洋乡清水洋	23	叶升强
132	2月11日	福建省罗源县西大路	4	郑忠兴
133	2月11日	福建省宁德市白鹤观叶厝村	22	叶朝裕
134	2月11日	福建省古田县吉巷乡高坑村境	33	汤正铨
135	2月11日	福建省古田县吉巷乡前坪村境	33	林所正
136	2月11日	福建省宁德市古田九都什坂村	35	郑幀文
137	2月11日	福建省古田县燕仙村	30	陈家实
138	2月11日	福建省建瓯市水源乡吴垱村	10	吴高辉、吴长福
139	2月11日	福建省古田县黄田镇后坪村	30	张远寿
140	2月11日	福建省古田县黄田镇都垵村	30	陈义顺
141	2月11日	福建省福州市晋安区	13	连捷
142	2月11日	福建省古田县凤都镇溪头村	16	陈成增
143	2月11日	福建省古田县平湖镇院坪村	36	吴仰金
144	2月11日	福建省福安市康厝乡左岭村（畲族聚集区）	26	叶冬松
145	2月11日	福兴庙（南平，不知道具体位置）	26	张士东
146	2月11日	福建省福安市社口镇溪坪村	60	利国华
147	2月11日	福建省寿宁县芹洋乡法竹坪	53	谢先庆
148	2月11日	福建省福安市湾坞乡徐江村	42	陈福龙
149	2月11日	福建省福安市社口镇利岔村	50	章全仔
150	2月11日	浙江省龙泉东乡周书阁山洞府带领善男信女合家百拜	98	叶时青
151	2月11日	福建省古田县平湖镇杭下村	13	陈容腾
152	2月11日	福建省福安市阳头官头	19	黄金仔
153	2月11日	福建省福安市康厝乡界竹村	11	张汉城
154	2月11日	福建省福安市赛歧镇廉首村	18	张震雄
155	2月11日	福建省建瓯市东游镇上范村	9	何常财
156	2月11日	福建省屏南县屏城乡前汾溪村	23	郑振建
157	2月11日	福建省周宁县七步镇南洋村	36	范立山
158	2月11日	福建省古田县城西长岭村	43	朱德飞
159	2月11日	福建省屏南县棠口乡大洋村	29	张荣赐
160	2月11日	福建省古田县新丰村（家庭香火炉）	7	林巧玉



附录一：2011年临水宫请香接火登记簿（整理版）

161	2月12日	福建省古田县水口镇	8	胡永昌
162	2月11日	福建省古田县大桥镇下安章	96	陈炳月
163	2月12日	福建省古田县凤埔乡峦龙村	20	周毓北
164	2月11日	福建省福安市下白石镇泰坝村	18	雷廷冬
165	2月12日	福建省屏南县代溪镇管岭村	70	孙汉
166	2月12日	福建省福安市溪尾镇	28	杨云宝
167	2月12日	福建省福安市穆水宫	22	许文章
168	2月12日	福建省南平市建瓯市水沅乡（水源乡）	10	许天珠
169	2月12日	福建省福安市城阳乡化蛟村	20	卓立华
170	2月12日	福建省周宁县礼门乡洋头村	26	阮思宽
171	2月12日	福建省福安市赛岐镇梨田场	23	刘寿康
172	2月12日	福建省福安市湾坞镇宅里村	30	吴春华
173	2月12日	福建省福安市穆阳镇隆坪村	28	郭芝铃
174	2月12日	福建省周宁县咸村镇下坎村	10	阮学英
175	2月12日	福建省福安市下白石镇弯里村沙塘境	18	雷生发
176	2月12日	福建省古田县吉巷乡长洋	20	徐孝德
177	2月12日	福建省罗源县中房镇王沙村	50	肖德辉
178	2月12日	福建省屏南县甘棠乡南山村	18	江友玲
179	2月12日	福建省屏南县寿山乡北山村	7	彭平洋
180	2月12日	福建省古田县双山龙光村（凤都镇）	16	叶家伟
181	2月12日	福建省古田县凤都镇东村	66	游思坑
182	2月12日	福建省古田县平湖镇过溪村	8	卓书辉
183	2月13日	福建省古田县大桥镇上安章村	200	张文忠
184	2月13日	福建省古田县水口镇村前	23	朱陈雄
185	2月13日	福建省宁德市蕉城区赤溪镇官岭村	200	吴绍刚
186	2月13日	福建省古田城东街道廷垵村	12	陈朝旺
187	2月13日	福建省宁德市柘荣县西门路临水宫	18	杨光辉
188	2月13日	福建省宁德市蕉城区三都镇黄湾村	13	林能勇
189	2月13日	福建省建瓯市吉阳镇大夫村大奶庙	8	徐玉乐
190	2月13日	福建省福安市穆阳镇人和宫	36	陈增声
191	2月13日	福建省福安市坂中乡铜岩村	26	陈锦
192	2月13日	福建省宁德市福安市坦洋村	60	刘锦年
193	2月13日	福建省建瓯市东游镇水南寺	20	黄兴发
194	2月13日	福建省古田县平湖镇乔洋村	12	汪长斌
195	2月13日	福建省古田县平湖镇新舫村	50	黄振江
196	2月13日	福建省建瓯市水源乡忠溪村	49	张积亮
197	2月13日	福建省建瓯市东游镇红兴庙	20	陆林生
198	2月13日	福建省古田县平湖镇乔西村	26	程华务
199	2月13日	福建省周宁县成村镇五福新村	30	孙纯福
200	2月13日	宁德市周宁县七步镇象运村	38	许传鸿
201	2月13日	福建省屏南县长桥镇岑洋村	68	江振利
202	2月13日	福建省福安市城阳乡瓮窑村	60	肖炉光



203	2月13日	福建省寿宁县芹洋乡茶场新村	36	王剑晖
204	2月13日	陈厝娘娘宫（宁德地区）	41	叶成富
205	2月13日	福建省福安市坂中乡亭兜村	16	陈建
206	2月13日	福建省建瓯市水沅乡钱溪村	3	李芳财
207	2月13日	福建省古田县平湖镇唐宦村	30	李顶邦
208	2月13日	福建省南平巨口乡半岭村	12	郑政建
209	2月13日	福建省福安市岑头村	20	陈智安
210	2月14日	福建省罗源县（个人）	1	陈庚斌
211	2月14日	福建省宁德外厝临水宫	20	黄菊花
212	2月14日	福建省南平市村巨口村	30	林瑞兴
213	2月14日	福建省古田县城西下洋境	28	施维继
214	2月14日	福建省古田县城西境	48	江良川
215	2月14日	福建省古田县平湖镇中院下洋村	25	黄国绍
216	2月14日	福建省古田县城东营坝村	38	林启书
217	2月14日	福建省古田县城东元里村	18	郑定岑
218	2月14日	福建福州（某地的）临水宫	60	陈绍朋
219	2月14日	福建省古田县平湖镇官州村	50	黄仕金
220	2月14日	福建省古田县凤都洋头村	30	王冬庆
221	2月14日	福建省福安市下白石镇渔江村	24	王如忠
222	2月14日	福建省福安市溪潭镇院前村	16	刘洋荣
223	2月14日	福建省古田县凤都镇中湾村	30	陈书荣
224	2月14日	福建省福安市上白石镇戈洋村	20	范石朋
225	2月14日	福建省福安市穆云乡桂林村	16	王增铃
226	2月14日	福建省福安市城阳乡大溪边村	15	阮长江
227	2月14日	福建省古田县凤都镇后塘村	30	叶昌庭
228	2月14日	福建省福安市穆云乡燕坑村	15	曹锦生
229	2月14日	福建省周宁县成村镇梅台村	50	高林兴
230	2月14日	福建省屏南县双溪镇山头村	45	叶先后
231	2月14日	福建省古田县凤埔乡福全村	80	吴启昌
232	2月14日	福建省福安市溪潭镇周家山村	8	王廷锦
233	2月14日	福建省宁德市漳湾镇下坂村	74	陈美安
234	2月14日	福建省古田县凤埔乡至沙村	90	叶以永
235	2月14日	福建省古田县凤都镇院前村	30	顾红标
236	2月14日	福建省屏南县长桥镇高溪村	50	林长程
237	2月14日	福建省福安市南湖村	20	叶忠杰
238	2月14日	福建省古田县凤都镇上凉亭	16	郑开渠
239	2月14日	福建省古田县旧村洋	36	刘学理
240	2月14日	福建省古田县大甲乡邹洋	5	倪敦禄
241	2月15日	福建省古田县大甲乡董洋里	5	阮召全
242	2月15日	福建省晋江市陈埭镇高登村	3	许灿行
243	2月15日	福建省屏南县古峰镇长汾村	16	叶结标
244	2月15日	福建省古田县凤埔乡东华境	30	朱文根

附录一：2011年临水宫请香接火登记簿（整理版）

245	2月15日	福建省福安市圆觉寺村丁忠（个人）	5	丁忠特
246	2月15日	福建省古田县凤埔乡旧镇村伍垵村	20	刘有利
247	2月15日	福建省福安市湾坞镇半屿村	16	林阿三
248	2月15日	福建省古田县城东街道罗坑村	20	林绣琼
249	2月15日	福建省古田县罗华夫人殿	30	曾送书
250	2月15日	福建省屏南县城关中山境	38	周昌电
251	2月15日	福建省古田县大桥镇张洋村	30	曾志城
252	2月15日	福建省古田县城西街道官江村	50	陈炳才
253	2月15日	福建省古田县大桥镇梅坪村	20	雷德现
254	2月15日	福建省屏南县代溪镇王洋东坑	12	陈上忠
255	2月15日	福建省古田县城东街道新丰村	58	吴世传
256	2月15日	福建省建瓯市吉阳镇宅垵村	22	余有焕
257	2月15日	福建省闽清县（梅城镇）大溪村	12	葛传弟
258	2月15日	福建省古田县（大桥镇）兰坦村	28	林圣炬
259	2月15日	福建省福安市（甘棠乡）外塘临水宫	68	苏字进
260	2月15日	福建省（古田县吉巷乡）永安村	38	李平安
261	2月15日	福建省闽侯县荆溪镇仁州村	28	李名平
262	2月15日	福建省闽侯县洋里乡花桥村	20	江在圣
263	2月15日	福建省闽侯县竹岐乡（昙石村）	10	吴守画
264	2月15日	福建省屏南县代溪镇代溪村	10	陈云梓
265	2月15日	福建省屏南县长桥镇长斜村	30	胡良钦
266	2月15日	福建省闽侯县甘蔗横屿福金堂	6	陈宜全
267	2月15日	福建省古田县大桥镇瑞岩村	60	杜昌惠
268	2月15日	福建省古田县大桥镇沂洋村	25	倪枝月
269	2月15日	福建省古田县大桥镇倪氏大厝祠堂	35	倪可德
270	2月15日	福建省南平市赤门乡苦竹洋村	11	陈孙坤
271	2月15日	福建省福安市下白石镇白招村	20	郑坛弟
272	2月15日	福建省古田县大桥镇苍岩村	160	姚锡明
273	2月15日	福建省屏南县路下乡路下村	80	林光男
274	2月15日	福建省福安市街尾齐天大圣宫	30	刘成到
275	2月15日	福建省南平市洋后镇后坪村	66	林果本
276	2月15日	福建省福安市赛岐镇下浦村	30	陈铃和
277	2月15日	福建省古田县（平湖镇）下嵩州村	30	黄振论
278	2月15日	福建省宁德市三都城澳里村	83	黄建财
279	2月15日	福建省屏南县代溪镇忠洋村	3	韦珠余
280	2月15日	福建省建瓯市南雅镇集瑞村中湾	10	丁燕生
281	2月15日	福建省宁德市三都城澳境主村	90	陈圣华、陈圣秋
282	2月15日	福建省南平市赤门乡赤门村	10	陈礼红
283	2月15日	福建省福安市下白石镇大梨村	36	陈为松
284	2月15日	福建省古田县吉巷乡甲波境	26	倪之华
285	2月15日	福建省古田县吉巷乡先锋村	88	夏承发
286	2月15日	福建省南平市巨口乡田溪村	42	郑芳钦

287	2月15日	福建省屏南县路下乡三万里村	30	黄雪定
288	2月15日	福建省古田县(平湖镇)嵩州村	30	程淳欢
289	2月15日	福建省屏南县(熙岭乡)龙潭村	36	陈宦灯
290	2月15日	福建省古田县大甲乡福溪境	18	许传汉
291	2月15日	福建省福安市穆阳镇苏堤村	45	吴培有
292	2月15日	福建省福新市桐城街道	6	陈爱兴
293	2月15日	福建省闽清县(东桥镇)朱山村	50	林生木
294	2月15日	福建省古田县水口镇嵩溪村	9	刘明新
295	2月15日	福建省古田县(松吉乡)松台村	8	陈伶沉
296	2月15日	福建省闽清县雄江镇南安村	50	陈为重
297	2月15日	福建省古田县泮洋乡泮洋村	26	郑国著
298	2月15日	福建省古田县城西街道洋头村	30	陆道梨
299	2月15日	福建省屏南县玉洋玉林(代溪镇)个人		韦孝新
300	2月15日	福建省屏南县代溪镇代溪村	3	陈细弟
301	2月16日	福建省古田县吉巷乡前垵村	85	张瑞生
302	2月16日	福建省古田县城东街道上圪村	30	陈伯立
303	2月16日	福建省古田县吉巷乡矮树下村	66	郑文林
304	2月16日	福建省古田县吉巷乡石床村	53	林得定
305	2月16日	福建省古田县城西街道沽洋村	20	黄贯彬
306	2月16日	福建省古田县城西街道坑头顶村	36	阮华菊
307	2月16日	福建省尤溪县中仙乡显佑宫	4	池起悼
308	2月16日	福建省古田县城东利洋村	35	林建田
309	2月16日	福建省福鼎市西桥地主宫	60	汪敬元
310	2月16日	福建省古田县黄田镇茂洋境	20	云端平
311	2月16日	福建省屏南县代溪镇樟源村	2	周家令
312	2月16日	福建省屏南县路下乡汀里村	20	陈福进
313	2月16日	福建省古田县凤埔乡凤冲村	20	王重行
314	2月16日	福建省宁德市蕉城区虎贝乡黄家村	11	黄北磊
315	2月16日	福建省古田县平湖镇达才村	11	黄启湖
316	2月16日	福建省古田县(松吉乡)安洋村	35	林再祚
317	2月16日	福建省福安市下白石镇岐后	43	王平
318	2月16日	福建省福安市甘棠乡奎伍村	6	陆云振
319	2月16日	福建省福安市赛岐镇赛里村杨祠	30	杨云锦
320	2月16日	福建省福安市穆阳镇高台村	26	江农俭
321	2月16日	福建省屏南县岭下乡金溪村	16	张余俭
322	2月16日	福建省福安市穆云乡斜后村	16	雷惠荣
323	2月16日	福建省古田县泮洋乡风竹村	20	王可铨
324	2月16日	福建省屏南县长桥镇长桥村	7	陆廷瑞
325	2月16日	(福建省古田县大桥镇)石步坑村(个人)	个人	杨武柄
326	2月16日	福建省(宁德市蕉城区)石后乡下竹洋	15	陈馆进
327	2月16日	福建省福安市康厝乡福源村	16	陈明兴
328	2月16日	福建省周宁县玛坑乡赤洋村	120	江明祥

附录一： 2011 年临水宫请香接火登记簿（整理版）

329	2 月 16 日	福建省福安市甘棠乡奎住村	50	汤顺清
330	2 月 16 日	福建省古田县平湖镇赖垵村	38	洪仁祖
331	2 月 16 日	福建省古田县平湖镇乔洋村	30	林沐金
332	2 月 16 日	福建省福安市甘棠镇	8	柯云
333	2 月 16 日	福建省福安市城阳乡牛老子村	30	刘清松
334	2 月 16 日	福建省福安市溪潭镇王里村	17	吴云青
335	2 月 16 日	福建省建阳市徐市镇大闸村宝山	5	葛达权
336	2 月 16 日	福建省福安市康厝乡社洋村	30	陈丙忠
337	2 月 16 日	福建省福安市泰源双石宫	80	吴庆灼
338	2 月 16 日	福建省福安市梧溪宫	36	黄泽清
339	2 月 16 日	福建省福安市（城阳乡）蛇岗村	38	王义祥
340	2 月 16 日	福建省古田县湖滨乡横路村	15	张已珍
341	2 月 16 日	福建省福安市康厝乡桂垵村	18	钟先铃
342	2 月 16 日	福建省建瓯市南雅镇梅村连垵中华堂	14	朱迁聂
343	2 月 16 日	福建省霞浦县柏洋乡陈罗洋村	13	谢恩庆
344	2 月 16 日	福建省福安市湾坞镇崔坝村	50	胡韩清
345	2 月 16 日	福建省古田县平湖镇南岭村	30	胡桂全
346	2 月 16 日	福建省周宁县浦源镇龙住现村	30	吴使明
347	2 月 16 日	福建省福安市城阳乡高坂村	26	郭建勤
348	2 月 16 日	福建省古田县吉巷乡上庄村	16	汤铮茂
349	2 月 16 日	福建省闽清县东桥镇小际村	7	洪兆金
350	2 月 16 日	福建省古田县平湖镇横洋村	10	张方勤
351	2 月 16 日	福建省福安市罗江村（赛岐开发区）	18	罗亮光
352	2 月 16 日	福建省周宁县（咸村镇）光夏村	30	余忠问
353	2 月 16 日	福建省寿宁县燕山盘古殿	18	叶义林
354	2 月 16 日	福建省古田县吉巷乡重峰村（个人）		姚国生
355	2 月 16 日	福建省闽清县下祝乡前洋村（个人）		叶为枢
356	2 月 16 日	福建省周宁县玛坑乡紫竹村	7	陈柏生
357	2 月 16 日	福建省福安市湾坞镇炉山村	38	吴春华
358	2 月 16 日	福建省屏南县路下乡门里村	18	甘久亮
359	2 月 16 日	福建省屏南县岭下乡岭下村	18	陆呈禄
360	2 月 16 日	福建省古田县吉巷乡曲斗村	10	李发炳
361	2 月 16 日	福建省古田县（松吉乡）连桥村	50	林寿桂
362	2 月 16 日	福建省古田县平湖镇水垵村	50	陈锦章
363	2 月 16 日	福建省古田县泮洋乡曲斗村	28	张祖辉
364	2 月 16 日	福建省古田县凤都镇小吉村	30	游梁区
365	2 月 16 日	福建省闽清县东桥镇	10	余运财
366	2 月 16 日	福建省古田县城东宫洋	38	翁木松
367	2 月 16 日	福建省闽清县东桥镇南境	46	林理溪
368	2 月 16 日	福建省屏南县棠口乡龙源村	26	陆修狮
369	2 月 16 日	福建省屏南县代溪镇善溪村	13	叶文桢
370	2 月 16 日	福建省屏南县代溪镇堵岭村	9	郑福业

371	2月16日	福建省闽清县东桥镇村后村	10	吴欣贵
372	2月16日	福建省闽侯县（璜镇）横溪	60	周有熟
373	2月16日	福建省闽侯县廷坪乡盘岭村	35	林立柱
374	2月16日	福建省屏南县孔源村	23	黄先青
375	2月16日	福建省古田县城东赖厝	50	赖占棋
376	2月17日	福建省闽清县下祝乡下祝村	50	祝本波
377	2月17日	福建省古田县吉巷乡昆边村	20	程国仲
378	2月17日	福建省古田县大桥镇隆德洋村	50	李铭春
379	2月17日	福建省闽清县下祝乡溪源村	13	张龙汉
380	2月17日	福建省闽清县下祝乡后峰村	50	付重样
381	2月17日	福建省闽清县下祝乡杉村	80	文照
382	2月17日	福建省闽清县东桥镇虎冬村	20	张岑洋
383	2月17日	福建省古田县水口镇湾口村	50	刘义方
384	2月17日	福建省古田县大桥镇坝头村	12	吴培颜
385	2月17日	福建省屏南县（棠口乡）上厝村	22	黄统贤
386	2月17日	福建省闽清县下祝乡翁山头村	30	李达双
387	2月17日	福建省屏南县屏城乡南峭村	30	林龙清
388	2月17日	福建省闽清县东桥镇黄土岭	30	张世溪

- 注：
- 1：括号里面内容是查阅当地行政区划及电话联系后确认的具体地址。
  - 2：因设计隐私，本来表格后面附有的法师姓名及联系电话等栏目隐去不摘。
  - 3：粗体字是表示各地来朝拜或者分香的庙宇。
  - 4：特意注明的“个人”，表示是代表个人家庭来祈福，与请香团有别。



## 附录二：陈靖姑信仰女信众调查问卷

此份调查问卷是为了解陈靖姑信仰男女信众的不同特征而设计，针对不同性别的信众做问卷调查。问卷所得资料经过统计分析，分析问卷结果，以了解信众在信仰问题上的差异。最后的结论将对上述研究做总结，期待能对陈靖姑信众的性别差异做初步的探究。

首先非常感谢您的合作！再者，此份问卷所有的答案不涉及对错或好坏，请您依照真实的情形作答。本研究结果只为做陈靖姑研究的参考，因此您的意见极为宝贵！本问卷仅作资料分析之用，您可以放心填写。

福建师范大学社会历史学院

指导老师：谢重光教授 叶明生教授

研究生：龙福梅 敬上

2011-02-25

### 一：信众基本情况

1: 姓名：\_\_\_\_\_ 年龄：\_\_\_\_\_ 职业：\_\_\_\_\_

2: 籍贯：\_\_\_\_\_

3: 文化程度：\_\_\_\_\_

### 二：信众信仰生活

1: 关于陈靖姑的事迹了解的程度

较少 ☐ 一般 ☐ 较多 ☐

了解其故事的主要来源是\_\_\_\_\_

2: 一般在家还是去庙里进行一些信仰的活动（烧香、祈福之类）？

家里 ☐ 时间主要是：\_\_\_\_\_

庙里 ☐ 时间集中在：\_\_\_\_\_

3: 信仰的动机主要有（一般遇到什么问题才会求助于奶娘大人）：

消灾祈福 ☐ 保佑平安 ☐ 治疗疾病 ☐ 孩子过关 ☐ 请花 ☐

精神寄托 ☐ 传承信仰 ☐

其他：\_\_\_\_\_

4: 个人更信任奶娘的那个宫庙（或者觉得哪个庙宇更灵验）？

古田临水宫 ☐ 本地的临水宫分庙 ☐ 其他 ☐ \_\_\_\_\_

5: 对于古田临水宫和塔亭陈太后庙的祖庙之争，个人更认同哪一个？

古田临水宫 ☐ 塔亭陈太后庙 ☐

理由：\_\_\_\_\_

6: 信仰奶娘后，您认为自己的祈求有过实现吗（灵验吗）？可以举个例吗？

有过 ☐ 没有，只是精神的安慰 ☐

例子：\_\_\_\_\_



7: 家里人（主要为男性）对您该信仰是什么态度:

支持 ☐

放任 ☐

反对 ☐

理由是: \_\_\_\_\_

8: 平常生活中, 负责祭祀、进香等相关活动男性负责多还是女性准备较多?

男性 ☐

女性 ☐

9: 在家或者去庙进香男女会有分工吗?

有 ☐

没有 ☐

男性主要负责: \_\_\_\_\_

女性主要负责: \_\_\_\_\_

10: 时间精力的花费:

每次香火、供品的购买及其他大概花费 \_\_\_\_\_

全年的收入大概为 \_\_\_\_\_ 信仰支出所占比例 \_\_\_\_\_

认为支出大 ☐

支出可以接受 ☐

支出完全不是问题 ☐

11: 个人认为在法师这个问题上（仪式、道坛的专业性; 科仪本的熟练程度; 科仪的的精彩程度; 工作态度等), 更信任男法师还是女法师?

男法师 ☐

女法师 ☐

理由: \_\_\_\_\_

12: 日常生活需要遵守有关奶娘信仰的一些禁忌或者习俗吗?

\_\_\_\_\_

13: 陈靖姑的信众似乎女性居多, 您同意这个说法吗? (是否觉得女性与奶娘的感情更为密切)

同意 ☐

不同意 ☐

14: 对于周围不同信仰观念的亲友 (如周围很多人信基督教、佛教等), 你的态度?

包容, 认为每个人信仰都有自己的自由 ☐

保留, 认为有的宗教并不纯正, 有些信仰习俗比较难接受 ☐

反对, ☐ 理由 \_\_\_\_\_

### 三: 信众的社会生活

1: 平常生活中, 有因为信仰的缘故而参加一些活动吗? (义工, 志愿者之类)

\_\_\_\_\_

2: 个人会有意识地去宣扬或者参加陈靖姑的相关文化或习俗活动吗?

有 ☐

没有 ☐

3: 对于古田临水宫祖庙的建设和管理, 您有什么宝贵意见?

\_\_\_\_\_

## 陈靖姑信仰男信众调查问卷

此份调查问卷是为了解陈靖姑信仰男女信众的不同特征而设计，针对不同性别的信众作问卷调查。问卷所得资料经过统计分析，分析问卷结果，以了解信众在信仰问题上的一些差异。最后的结论将对上述研究做总结，期待能对陈靖姑信众的性别差异做初步的探究。

首先非常感谢您的合作！再者，此份问卷所有的答案不涉及对错或好坏，请您依照真实的情形作答。本研究结果只为做陈靖姑研究的参考，因此您的意见极为宝贵！本问卷仅作资料分析之用，您可以放心填写。

福建师范大学社会历史学院  
指导老师：谢重光教授 叶明生教授  
研究生：龙福梅 敬上  
2011-02-25

### 一：信众基本情况

- 1: 姓名：\_\_\_\_\_ 年龄：\_\_\_\_\_ 职业：\_\_\_\_\_
- 2: 籍贯：\_\_\_\_\_
- 3: 文化程度：\_\_\_\_\_

### 二：信众信仰生活

- 1: 关于陈靖姑的事迹了解的程度  
较少 ☐ 一般 ☐ 较多 ☐  
了解其故事的主要来源是\_\_\_\_\_
- 2: 一般在家还是去庙里进行一些信仰的活动（烧香、祈福之类）？  
家里 ☐ 时间主要是：\_\_\_\_\_  
庙里 ☐ 时间集中在：\_\_\_\_\_
- 3: 信仰的动机主要有（一般遇到什么问题才会求助于奶娘大人）：  
消灾祈福 ☐ 保佑平安 ☐ 治疗疾病 ☐ 孩子过关 ☐ 请花 ☐  
精神寄托 ☐ 传承信仰 ☐  
其他：\_\_\_\_\_
- 4: 个人更信任奶娘的那个宫庙（或者觉得哪个庙宇更灵验）？  
古田临水宫 ☐ 本地的临水宫分庙 ☐ 其他 ☐ \_\_\_\_\_
- 5: 对于古田临水宫和塔亭陈太后庙的祖庙之争，个人更认同哪一个？  
古田临水宫 ☐ 塔亭陈太后庙 ☐  
理由：\_\_\_\_\_
- 6: 信仰奶娘后，您认为自己的祈求有过实现吗？可以举个例吗？  
有过 ☐ 没有，只是精神的安慰 ☐  
例子：\_\_\_\_\_

7: 平常生活中, 负责祭祀、进香等相关活动您负责多还是家里的女性准备较多?

男性 ☐

女性 ☐

8: 在家或者去庙进香男女会有分工吗?

有 ☐

没有 ☐

男性主要负责: \_\_\_\_\_

女性主要负责: \_\_\_\_\_

9: 时间精力的花费:

每次香火、供品的购买及其他大概花费 \_\_\_\_\_

全年的收入大概为 \_\_\_\_\_ 信仰支出所占比例 \_\_\_\_\_

认为支出大 ☐

支出可以接受 ☐

支出完全不是问题 ☐

10: 个人认为在法师这个问题上(仪式、道坛的专业性; 科仪本的熟练程度; 科仪的精彩程度; 工作态度等), 更信任男法师还是女法师?

男法师 ☐

女法师 ☐

理由: \_\_\_\_\_

11: 日常生活需要遵守有关奶娘信仰的一些禁忌或者习俗吗?

\_\_\_\_\_

12: 陈靖姑的信众似乎女性居多, 您同意这个说法吗? (是否觉得女性与奶娘的感情更为密切)

同意 ☐

不同意 ☐

13: 对于周围不同信仰观念的亲友(如周围很多人信基督教、佛教等), 你的态度?

包容, 认为每个人信仰都有自己的自由 ☐

保留, 认为有的宗教并不纯正, 有些信仰习俗比较难接受 ☐

反对, ☐ 理由 \_\_\_\_\_

### 三: 信众的社会生活

1: 平常生活中, 有因为信仰的缘故而参加一些活动吗? (义工, 志愿者之类)

\_\_\_\_\_

2: 个人会有意识地去宣扬或者参加陈靖姑的相关文化或习俗活动吗?

有 ☐

没有 ☐

3: 对于古田临水宫祖庙的建设和管理, 您有什么宝贵意见?

### 附录三：仪式活动和现场调查图片



图片 1 临水宫地理位置

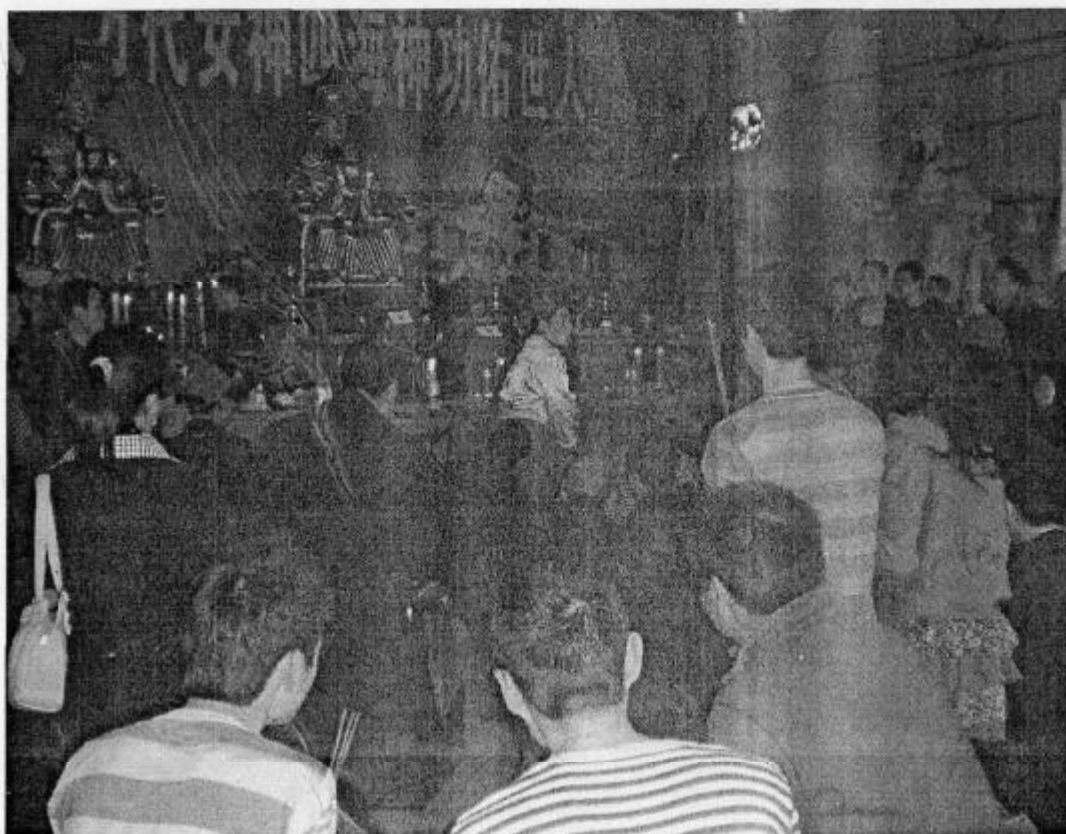


图片 2 临水宫法师

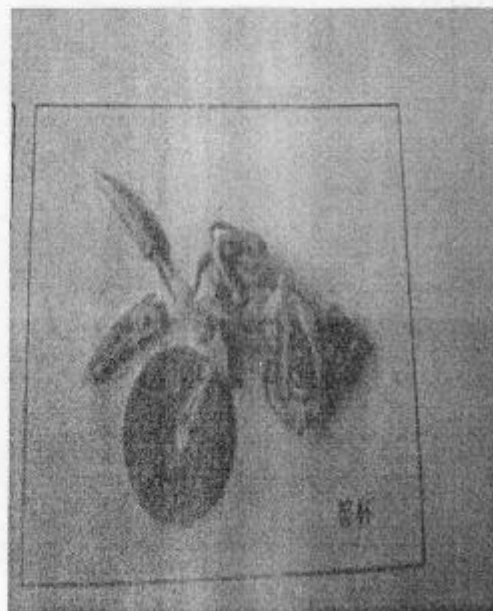
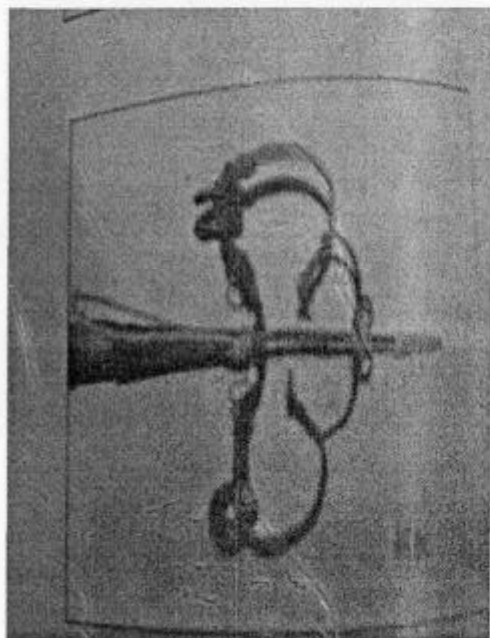


图片 3 临水宫请香盛况 01





图片 4 临水宫请香盛况 02

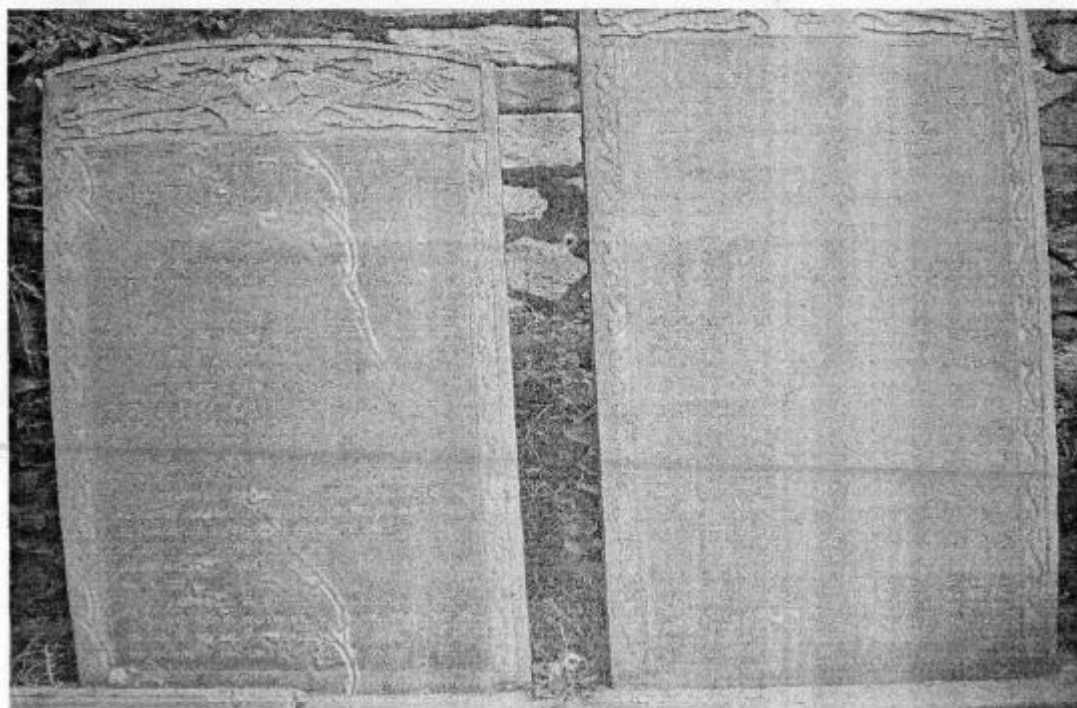


图片 5 法器（锡杖、筴杯）

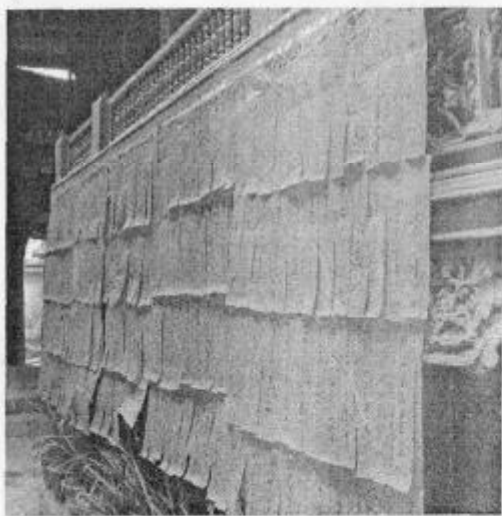


<p>廟名</p>	<p>月</p>	<p>日</p>	<p>年</p>	<p>各廟神位</p>	<p>由抄表</p>
<p>鮮娘娘宮</p>	<p>初</p>	<p>王傳星</p>	<p>李澤鴻</p>	<p>張廣星</p>	<p>王傳星</p>
<p>新亭廟</p>	<p>初</p>	<p>林連興</p>	<p>周兆明</p>	<p>林連興</p>	<p>周兆明</p>
<p>瑞尾臨水宮</p>	<p>三</p>	<p>張廣星</p>	<p>林敬佑</p>	<p>張廣星</p>	<p>林敬佑</p>
<p>瀛洲臨水宮</p>	<p>正</p>	<p>黃春生</p>	<p>劉仙三</p>	<p>黃春生</p>	<p>劉仙三</p>
<p>古山塔兜宮</p>	<p>正</p>	<p>李仙</p>	<p>李仙</p>	<p>李仙</p>	<p>李仙</p>
<p>北山楊真君</p>	<p>初</p>	<p>李連興</p>	<p>林敬佑</p>	<p>李連興</p>	<p>林敬佑</p>

图片 6 宫庙间的互动（各庙宇神诞日出勤表）



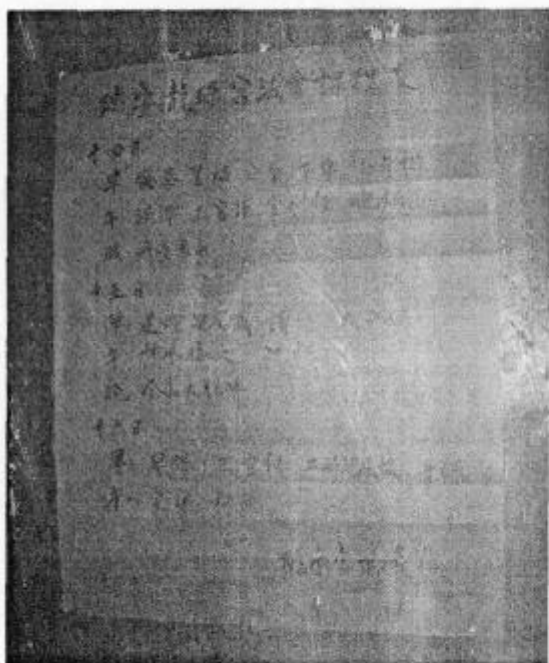
图片 6 临水宫功德碑



图片 7 临水宫祈愿纸



图片 8 临水宫灵签



图片 8 临水宫法会安排

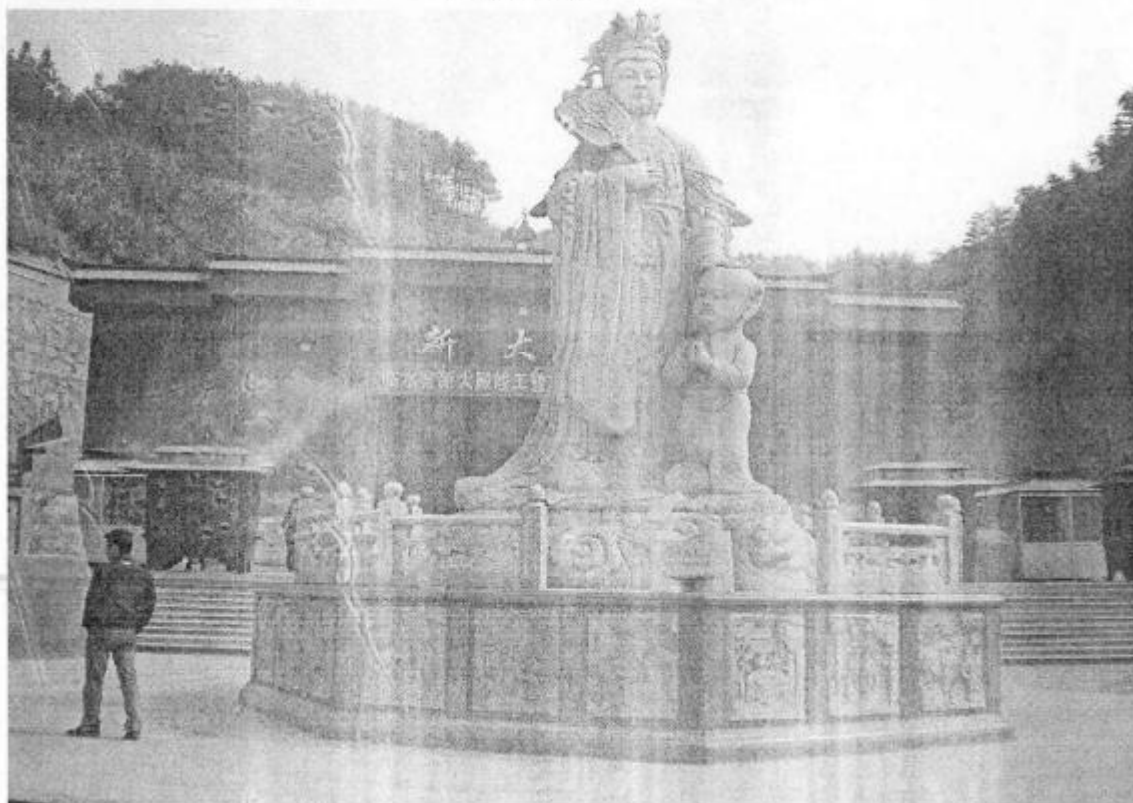


图片 9 临水宫壁画





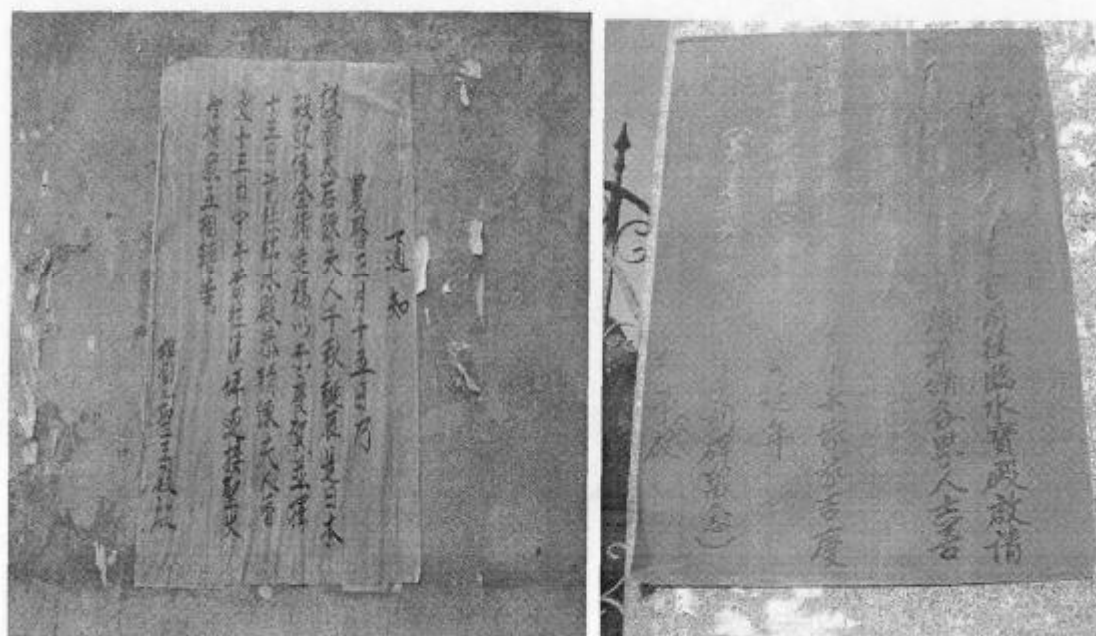
图片 10 供品



图片 11 临水宫新大殿



图片 12 女信众们组成的义女会



图片 13 屏南各庙前往临水宫请香接火的通告





图片 14 中村的教堂

图片 15 信基督教的中村家庭

古田临水宫二〇一一年请香接火仪队登记表

序号	姓名	性别	年龄	职业	联系电话
1	陈金福	男	60	农民	13605050115
2	陈金福	男	60	农民	13605050115
3	陈金福	男	60	农民	13605050115
4	陈金福	男	60	农民	13605050115
5	陈金福	男	60	农民	13605050115
6	陈金福	男	60	农民	13605050115
7	陈金福	男	60	农民	13605050115
8	陈金福	男	60	农民	13605050115
9	陈金福	男	60	农民	13605050115
10	陈金福	男	60	农民	13605050115
11	陈金福	男	60	农民	13605050115
12	陈金福	男	60	农民	13605050115
13	陈金福	男	60	农民	13605050115
14	陈金福	男	60	农民	13605050115
15	陈金福	男	60	农民	13605050115
16	陈金福	男	60	农民	13605050115
17	陈金福	男	60	农民	13605050115
18	陈金福	男	60	农民	13605050115
19	陈金福	男	60	农民	13605050115
20	陈金福	男	60	农民	13605050115

图片 16 临水宫请香接火 2011 年登记册（原版）

## 参考文献

### 一：古文献：

1. 宋. 梁克家. 三山志. 福州市地方志编纂委员会整理. 福州：福州海风出版社, 2000.
2. 明. 何乔远. 闽书. 福州：福建人民出版社, 1995.
3. 明. 无名氏. 绘图三教源流搜神大全(外地二种). 上海古籍出版社, 1994.
4. 清. 乾隆徐景熹主修. 福州府志. 福州市地方志编纂委员会整理, 2001.
5. 清. 乾隆辛竟可主修. 古田县志. 古田县地方志编纂委员会整理, 1987 内部版.
6. 清. 里人何求. 闽都别记. 福建人民出版社, 1983.
7. 清. 佚名. 临水平妖记. 台北：瑞成书局出版。
8. 清. 刘献廷. 广阳杂记. 中华书局, 1985.

### 二：著作：

1. 雷德和著. 陈靖姑传奇. 福州：海潮摄影艺术出版社, 2009.
2. 叶明生著. 闽西上杭高腔傀儡与夫人戏. 台北：施合郑民俗文化基金会, 1995.
3. 明. 无根子集, 叶明生校注本. 海游记. 台北：施合郑民俗文化基金会 2000.
4. 谢重光著. 客家文化与妇女生活 12-20 世纪客家妇女研究. 上海：上海古籍出版社, 2005.
5. 李泳集. 性别与文化客家妇女研究的新视野. 广州市：广东人民出版社, 1996.
6. 邢莉主编. 民间信仰与民俗生活. 北京市：中央民族大学出版社, 2008.
7. 邢莉著. 观音——神圣与世俗. 北京市：学苑出版社, 2001.
8. 钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海：上海文艺出版社, 1998.
9. 庄孔韶著. 银翅 中国的地方社会与文化变迁. 北京市：生活·读书·新知三联书店, 2000.
10. 林耀华著；庄孔韶，林余成译. 金翼——中国家族制度的社会学研究. 北京市：生活·读书·新知三联书店, 1989. 12.
11. 吴光正著. 女性与宗教信仰. 沈阳市：辽宁画报出版社, 2000.
12. 刘志军著. 乡村都市化与宗教信仰变迁 张店镇个案研究. 北京市：社会科学文



献出版社, 2007.

13. 邓小南主编. 唐宋女性与社会. 上海市: 上海辞书出版社, 2003.
14. 王守恩著. 诸神与众生 清代-民国山西太谷的民间信仰与乡村社会. 北京市: 中国社会科学出版社, 2009.
15. 郑振满, 陈春声主编. 民间信仰与社会空间. 福州市: 福建人民出版社, 2003.
16. 郑振满著. 明清福建家族组织与社会变迁. 长沙市: 湖南教育出版社, 1992. 06.
17. 刘志伟, 陈春声主编. 珠江流域的民间信仰与文化认同. 广州市: 广东人民出版社, 2005.
18. 王建新, 刘昭瑞编著. 地域社会与信仰习俗——立足田野的人类学研究. 广州市: 中山大学出版社, 2007.
19. 黄淑娉主编. 广东族群与区域文化研究. 广州市: 广东高等教育出版社, 1999.
20. 林国平, 彭文字著. 福建民间信仰. 福州市: 福建人民出版社, 1993.
21. 徐晓望著. 福建民间信仰源流. 福州市: 福建教育出版社, 1993.
22. 林美容著. 妈祖信仰与汉人社会. 哈尔滨市: 黑龙江人民出版社, 2003.
23. 李露露著. 妈祖信仰. 北京市: 学苑出版社, 1994.
24. 陈国强主编. 妈祖信仰与神庙. 福州市: 福建教育出版社, 1990. 04.
25. 范正义著. 保生大帝信仰与闽台社会. 福州市: 福建人民出版社, 2006.
26. 喻松青. 明清白莲教研究. 成都市: 四川人民出版社, 1987.
27. 侯杰, 范丽珠著. 世俗与神圣——中国民众宗教意识. 天津市: 天津人民出版社, 2001.
28. 陈进国著. 隔岸观火——泛台海区域的信仰生活. 厦门市: 厦门大学出版社, 2008.

### 三: 论文集:

1. 叶明生, 郑安思主编. 中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集. 待出版 2010.
2. 张传兴主编. 陈靖姑文化研究. 福州: 福建民间文艺协会, 1993.
3. 翁惠文主编. 临水夫人陈靖姑. 福州市: 海峡文艺出版社, 1995.
4. 林瑶棋主编. 妇孺保护神-临水夫人. 闽台陈靖姑文化学术交流会 1999.
5. 郑建凯主编. 临水夫人陈靖姑. 闽台陈靖姑文化学术交流会, 2003.

#### 四：期刊论文：

1. 邱国珍, 李文, 吴翔之. 女性民俗与社会和谐. 民俗研究, 2008年第1期.
2. 曹红. 女性民俗：性别的民俗文化透视——与邱国珍, 李文, 吴翔之等讨论. 民俗研究, 2009年第1期.
3. 才旦曲珍. 对女性禁忌民俗的探讨. 西藏大学学报（社会科学版）, 2010年第4期.
4. 吴翔之. 民俗视野中的女性话语建构——以女性禁忌民俗为例. 江西社会科学, 2011年第4期.
5. 曾美香, 薛丽芳. 临水夫人的造神背景与传播特色. 宁德师专学报, 2009.
6. 邢莉. 观音信仰在四川遂宁地区的传播——兼谈观音信仰在四川遂宁地区的本土化及女性化特色. 民俗研究, 2010年2期.
7. 邢莉. 从游牧文化、女性民俗到民间信仰研究. 广西师范学院学报, 2004年4期.
8. 王申红. 皖北地区回族女性宗教信仰现状研究. 阜阳师范学院学报, 2010年2期.
9. 张进. 泰山娘娘与女性宗教信仰. 管子学刊, 2007年3期.
10. 徐海燕. 关于辽宁中老年女性宗教信仰状况调查分析. 理论界, 2005年5期.
11. 朱和双, 李金莲. 佤族的神灵信仰及其对男女性关系的社会控制. 湖北民族学院学报, 2003年4期.
12. 贺璋蓉. 关于女性宗教信仰建立的几点思考. 华南师范大学学报, 2001年3期.
13. 张晓华. 临水祖宫在陈靖姑文化中的地位. 大众文艺, 2007年9期.
14. 叶明生. 妈祖信仰与道教文化——民间道坛之妈祖信仰相关科仪及文化形态考探. 福建师范大学学报, 2009年3期.
15. 黄新宪. 陈靖姑信仰的源流及在闽台的发展. 福州大学学报, 2008年6期.
16. 黄瑞林. 《海游记》评介——兼评叶明生先生对陈靖姑信仰文化的研究. 福建宗教, 2001年2期.
17. 滕兰花. 女性神灵与地方社会秩序：桂西南地区班夫人信仰探析. 南宁师范高等专科学校学报, 2007年3期.
18. 徐海燕. 从紫姑信仰的民俗流变看女性地位的历史性失落. 妇女研究论丛, 2006年5期.
19. 高明皓. 信仰群体的力量——以天津天后宫信仰建构为例. 大连海事大学学报,

2009年5期。

20. 郑衡泌. 宋代妈祖信仰传播的地理过程及其推力分析. 地理科学, 2010年2期.
21. 包诗卿. 明代关羽信仰传播基础述论. 河北师范大学学报, 2008年5期.
22. 李媛. 16至18世纪中国社会下层女性宗教活动探析. 求是学刊, 2006年2期.
23. 朱武雄. 民间宗教的语言与城镇化农村治理——以妈祖信仰为例. 华南农业大学学报, 2010年3期.
24. 王福梅. 新时期莆田妈祖信仰的现状与特点探析. 湖南科技学院学报, 2009年1期.
25. 邵新蓓, 彭炜. 社会性别视野下的庙会与客家妇女——以赣州水东镇七里村仙娘庙会为例. 宜春学院学报, 2007年第3期.

#### 五：学位论文：

1. 黄建兴. 陈靖姑信仰与古田临水祖殿“请香接火”仪式. 福建师范大学硕士论文. 2009.
2. 王雅仪. 临水夫人信仰与故事研究. “国立”成功大学中国文学所硕士论文. 2003.
3. 吴滔. 陈靖姑信仰与社会变迁——以附件宁德古田中村临水宫为中心. 福建闽江学院学士论文.

#### 六：网络资源

1. <http://video.sina.com.cn/v/b/26290450-1263876482.html#26284121> 闽剧《陈靖姑》
2. <http://blog.sina.com.cn/u/1195201334> 女性文化研究者李银河博客

#### 七：民间文献

##### 1. 古田福佑坛科仪本

《请安神科》《过关科》《请三界神》《过关请婆姐科文》《三官经》《做祭科》《造河造塔剪花科文》《安葬请銮驾秘诀》

##### 2. 屏南景福坛科仪本

《祈雨科》《接拜科范》《夫人经》《每日晚朝东西念咒焚香修炼祷仪》《杂式》《龙华胜会蒙山焰口疏给榜诸榜文检》

## 攻读学位期间承担的科研任务与主要成果

- 1、《浅谈（银翅）中的陈靖姑信仰》，发表于《才智》，2011年6月。
- 2、《周朴籍贯考》，发表于《福建史志》，2011年第4期。

## 致 谢

小拙文结笔的一刹那，要感谢的人很多。

首先，要感谢我的家人——父母以及弟弟。他们的鼓励与支持一路伴我走过了这三年时光。

其次，要感谢我的恩师谢重光教授。拜师“谢门”时着实让不善言辞的我战战兢兢。学术上，谢老师对学生是严格、严厉的。在论文的选题和写作中，谢老师更是对我悉心指导。这如今即将交出这份答卷，老师功不可没。恩师的耳提面命，我时时谨记。尤其是每一次的“谢门读书会”，相信这是我三年内最大的精神收获。生活中，老师又不乏其可爱的一面，每次与老师的交流，总能感受老师作为慈父般的和蔼可亲。

再次，我要感谢在田野调查过程中为我提供帮助的人们：最重要的是叶明生老师对本文田野调查工作的指导。其次是古田临水宫的黄光辉主持、道教协会的倪广源会长、临水宫理事会诸位成员等等。他们的帮助让我在调查过程中获得了十分宝贵的材料。此外，在田调路上碰上的许多不相识的人，他们的友善以及有问必答则让我少走了许多弯路，在此一并感谢。

最后，我要感谢我的老师和同学们。人类学，这一新兴学科，开设专业课程的老师并不多，但是林国平老师、阮云星老师、朱峰老师、傅朗老师、赵建群老师等都在他们擅长的领域中给予了谆谆教诲，令我受益良多，进一步深入了解了人类学领域，并顺利完成学业。而身边可爱的同学们则是我三年来最大的财富，一同学习，一同分享，一同探讨，我的学习、生活因此变得丰富多彩，谨向你们表示由衷的谢意。



## 个人简历

龙福梅，女，汉，1987年7月生，江西吉安人。2008年7月获赣南师范学院旅游管理管理学学士学位。2009年9月至今就读于福建师范大学社会历史学院人类学专业，师从谢重光教授，研究方向民俗学。

## 福建师范大学硕士学位论文原创性和使用授权声明

本人（姓名）龙福梅 学号 20090696 专业 人类学 所提交的硕士学位论文（论文题目：《女性民俗视野下的临水夫人信仰——以古田临水宫为中心》）是本人在导师指导下，独立进行的研究工作及取得的科研成果。尽我所知，除论文中已特别标明引用和致谢的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的研究成果。对本论文的研究工作做出贡献的个人或集体，均已在论文中作了明确说明并表示谢意，由此产生的一切法律结果均由本人承担。

本人完全了解福建师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：福建师范大学有权保留本硕士学位论文（含纸质版和电子版），并允许论文被查阅和借阅；本人授权福建师范大学可以将本硕士学位论文的全部或部分内容采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编和出版，并按国家有关规定，向有关部门或机构（如国家图书馆、中国学术期刊光盘版电子杂志社等）送交本硕士学位论文（含纸质版和电子版）。

（保密的硕士学位论文在解密后亦遵守本声明）

学位论文作者签字：龙福梅

指导教师签字：谢重光

签字日期：2012 年 05 月 21 日

签字日期：2012 年 5 月 25 日