

妈祖信仰与临水夫人信仰的比较研究

黄建兴 林国平

(福建师范大学 社会历史学院,福建 福州 361021)

摘要:同为福建的民间信仰,妈祖信仰与临水信仰之间存在着诸多的异同点,对其进行比较研究,有助于探讨民间信仰的发展轨迹和规律,及民间信仰与国家和区域社会政治、经济、文化之间的紧密关系。

关键词:信仰妈祖;临水夫人;神格;赐封;闾山派

妈祖与临水夫人是福建最具影响力的两位女神。妈祖信仰的研究很多,学者们从不同的角度对其进行探讨,相关的学术著作和论文层出不穷。该研究在福建无疑是一门“显学”。临水夫人(陈靖姑)信仰的研究虽然没有像妈祖信仰研究那么“热闹”,但近年来其研究也呈不断上升之势,成果颇丰。自20世纪90年代至今,海峡两岸曾召开过五次较有规模的研讨会。不过,关于两者的比较研究却并不多见,尚有较大拓展和深入研究的空间。同为福建的女神信仰,妈祖信仰与临水夫人信仰的产生和传播存在着不少相似之处,但也有很多相异的地方,并呈现出各自的特色。妈祖与临水夫人的原型同为巫者,由巫成神,但为何妈祖以海神闻名,而临水夫人却以妇孺保护神称著?妈祖与临水夫人同样在宋代受封,但为何妈祖会成为全国性的神灵,而陈靖姑却只是影响一方的区域性神明?为何临水夫人会成为民间道教闾山派的法主,而影响更著的妈祖却没有形成自身独特的教派呢?民间社会流传着很多临水夫人的小说和戏剧,但为何妈祖的传统小说和戏剧却寥寥无几?本文拟就这四个问题展开必要的讨论,以观其各自的发展特色及其与国家和地区政治、经济、文化的互动关系。

一、神职功能的比较

妈祖信仰与临水夫人信仰产生的轨迹很相似:生前为巫,死后成神,都经历了一个由巫成神的转变过程。宋代的文献反复表明妈祖曾是活跃于湄洲屿一带的女巫。南宋廖鹏飞《圣墩庙重建顺济庙记》载:“(神)姓林氏,湄洲屿人。初,以巫祝为事,能预知人祸福”。^[1]黄岩孙《三妃庙》载:“为巫,能知人祸福”。^[2]临水夫人为唐大历年间人,其信仰兴起的时间应该要比妈祖信仰的早,对临水夫人“巫”的属性记载最为生动的是元代的《搜神记》。

《枫泾杂录》云:唐大历中,闽古田县有陈氏女者,生而颖异,能先事言,有无辄验。嬉戏每剪鳶蝶之类,噉之以水,即飞舞上下。啮木为尺许牛马,呼则以令行止,一如其令。饮食遇

作者简介:黄建兴(1983~),男,福建莆田人,哲学博士,福建师范大学社会历史学院副教授,香港中文大学宗教与中国社会研究中心荣誉副研究员;林国平(1956~),男,福建莆田人,历史学博士,福建师范大学社会历史学院教授;闽南师范大学闽南文化研究院特聘教授;莆田学院妈祖研究中心兼职研究员,博士生导师。

基金项目:福建省教育厅A类项目:“妈祖信仰与临水夫人信仰比较研究”(JAS14099);福建省社科规划项目:“临水夫人信仰的现代转型研究”(2014C002)。

喜,升斗辄尽。或辟谷数日,自若也。人咸异之。父母亦不能禁,未字而歿,附童子言事,乡人以水旱祸福叩之,言无不验。立庙祀焉。宋封顺懿夫人,代多灵迹。今八闽多祀之者。^[8]

除了能够“言祸福、祷雨暘、驱旱疠”之外,临水夫人还能变化多端,灵活运用各种法术,控物存变,操纵自如,死后亦能“附童言事”,成为民间童乩、灵媒的附体神。临水夫人为民众“祈福禳灾,脱旱祈雨”的女巫形象活灵活现,跃然纸上。

妈祖与临水夫人由巫成神的现象并非特殊的个案,它与当时我国东南社会“信巫尚鬼”的历史文化传统是相适应的。随着妈祖信仰与临水夫人信仰影响的不断扩大,封建政权和儒家知识分子意识到了“敬鬼神辅政教”的重要性,佛道二教亦想将其纳入到其教派体系,以扩大自身在民间社会的影响,于是全都向其进行渗透。在此背景下,妈祖与临水夫人身上的“巫性”逐渐消退,她们的身份亦开始发生转变:妈祖成了都巡检的孝顺女儿,观音或龙女的化身;临水夫人亦成了孝女,观音的化身或道士的妹妹。相应地,她们也逐渐具有了儒家伦理道德、“佛性”和“道体”。但是千百年来,无论儒释道如何转化,妈祖与临水夫人身上的原始“巫性”仍然没有完全消失。临水夫人被视为民间闾山派法力无边的法神,是师公和童乩的法主和附体神。相关临水夫人的仪式也充满了较为浓厚的法术色彩,在闽东地区,至今仍然流行着“蛋卦”等带有法术性质色彩的占卜仪式。妈祖被赋予了无比崇高的地位,荣封为天妃、天后,但是其身上的“巫性”却仍然隐约存在。妈祖的各类灵验故事仍然是民间社会妈祖信仰得以流传的最为主要的原动力。^[4]

既然妈祖与临水夫人同样由巫成神,那么为何妈祖会成为著名的“海神”,而临水夫人却成为“妇孺保护神”?不少学者把它归结为地域因素的影响所致。妈祖出生于莆田湄洲屿,其地靠海,当地渔民海上作业十分危险,所谓“行船走马三分命”。因此她成为渔民与海商保护神是顺理成章的事。临水夫人成长于闽东古田山区,那里森林覆盖,气候潮湿,各种瘴气、疠气横行;加上当地医疗条件落后,古代妇女生育是极度危险的事情,一有不慎就会酿成母子俱亡的惨剧,古时形容妇女临产就好比进了鬼门关一样。于是临水夫人成为“救产扶胎、保赤护童”的女神也是理所当然的。

上述的分析当然有其一定的道理,自然地域环境对于神灵神格的塑造显然是不可忽视的。妈祖与临水夫人出生的自然地域环境和人文背景奠定了其成为海神和妇幼保护神的基调。但是任何一个神灵神格功能的形成都不是一蹴而就的,而是经历了一段长期的历史过程。这不仅与其出生地的地理环境相关,与国家和地区的社会政治、经济和文化的发展也有极大的关系。宋元明清时期中国海运、漕运、对外交流和国防的需要和发展才是促使妈祖成为海神的最为关键的因素。临水夫人妇孺保护神的最终确立也是经历了相当长的一段时期。妈祖与临水夫人在其信仰形成之初,均是以“多功能”的地区保护神面貌出现。

妈祖信仰的兴起确实与海洋息息相关,宋廖鹏飞、赵师侠、刘克庄等人在诗词中都明确提到了妈祖救难护航的社会功能。但据刘福铸的研究,宋代妈祖信仰的功能不仅具有“救难护航”的海神功能,还有“祈雨救旱”、“助堤止潮”、“剿寇退敌”和“祛疫疗疾”的功能。^[5]在妈祖信仰兴起的最初阶段,其影响范围不大,仅限于湄洲屿一带。100多年之后,当妈祖信仰传播至宁海圣墩(今属涵江)和木兰溪白湖地区时,它才获得了一个新的发展。宁海圣墩的航运较为发达,靠近木兰溪的白湖又是当时莆田的经济文化中心,这些有利的条件促进了它的对外传播。临近于莆田的泉州港在妈祖信仰对外传播的过程中也起着举足轻重的作用。泉州港是宋元时期中国最大的对外交流和经贸港口,向东可达朝鲜、韩国和日本,向南可通东南亚诸国。为了解决当时南粮北调的问题,元政府大力发展漕粮海运。“国朝漕运,为事最重,故南海诸神,有功于漕者皆得祀,唯天妃功大号尊,在祀最贵。”^[6]元代皇帝五次对妈祖的赐封均与漕运有关。

妈祖信仰的广泛传播与当时我国对外交流和海外贸易的发展也是分不开的。妈祖第一次受赐封就与朝廷遣使出使高丽有关。据《高丽史》记载,从公元998年到1279年,宋朝海商约有150次之多前往高丽贸易,每次人数都有数十、上百之多。^[7]明代郑和下西洋的壮举为世人所称颂,它一方面显示了明代高度发达的航海业,另一方面也说明了明政府对外交流和经贸的需求。郑和每次出航前定要祭拜海神天妃。明代政府对民间信仰实行非常严厉的压抑政策。在此背景下,妈祖在明代还能够获得朝廷的两次赐封和多次的御祭确实是很不容易的。可见明政府对天妃信仰在对外交流和经贸过程的护航功能是相当重视的。

从宋至清,随着我国航海业的发展和对外经贸和交流的增加,沿海海防的重要性日益突出。为了沿海海运和经贸的安全问题,增加国家的税收收入,国家极需进一步加强沿海地区的海防。而海防的发展不仅需要国家和地区良好的政策和军事部署,亦需要海神的协助。据记载,在宋代对妈祖的14次赐封之中,其中就有7次是出于对妈祖“助舟师”和“平海寇”的褒赐。^[8]明代沿海地区倭患严重,大大阻碍了航海业和经贸业的发展,也极大地威胁了沿海地区民众的生命财产安全。为了平息倭患,朝廷派遣戚继光等名将对倭寇进行强有力的打击,并开始沿海地区建立起了一个个大小不等的军事卫所城堡。在莆田的平海和莆禧城,至今仍然流传着天妃显灵协助当地民众抗倭的生动故事。清代,清政府为了收复台湾边防海岛,对当时盘踞于台的郑氏政权进行了长期的斗争,在这期间妈祖信仰所产生的凝聚军心作用就显得极为重要。《天妃显圣录》和《敕封天后志》两本著录中都记载有相关的故事。为了孤立台湾,清政府在沿海地区实施“迁界”政策,强迫沿海居民往内地迁移。这一政策对沿海居民的生活造成了极大的影响,而妈祖信仰则在民众辗转他乡,重返故地及重建家园的过程中起到极大的精神支柱作用。

妈祖“海上保护神”的确立不是一蹴而就的,而是多种因素交叉影响的综合结果,经历了一个长期复杂的过程。在这个过程中,妈祖与海洋结下了不解之缘。据郑衡泌、俞黎媛的研究,全世界两千五百多座妈祖庙的分布与海岸线有密切的关系,并且与易泊船和建港的地区有密切的关联。从总体上看,妈祖庙的分布是从海岸向内陆呈不断减少的趋势。^[9]

临水夫人是著名的妇孺保护神,然而在其信仰形成之初,她的这一神格功能却并不突出。元李存《侯庵集》载:

延佑二年秋八月壬辰,云锦山道士王既明奉其师嗣师吴公之命,往主夫闽临水庙神之祠,过别于余而征言焉:吾闻自礼乐刑政之微而鬼神之教始著。……抑吾又闻临水女神也,闽人相传其亲死于妖,愤且报之,亦死焉。果然,则孝心之烈,登诸国典,而食是邦也,不亦可夫?^[10]

文献中的“云锦山”即是我国道教圣地江西龙虎山,道士王既明的“嗣师”就是元代著名道教宗师吴全节。吴全节特派其亲信弟子前往福建主持临水宫,可见临水宫在当时道教中的地位 and 影响及其与龙虎山的密切关系。此文末尾处还特别提到临水夫人父母为妖所害,她为亲报仇而与妖同归于尽的故事。这个孝德故事显然有别于后世广泛流传的临水夫人“脱胎祈雨,救产扶胎”的传说。这说明在元代或者更早以前,民间社会有其他版本的临水夫人故事流传。

元代张以宁在《临水顺懿庙记》中将顺懿夫人与顺济夫人作了比较。“以宁唯吾闽之有神,光耀宇内,若莆之顺济,漕海之人,恃以为命,有功于国家甚大,纶音荐降,褒崇备至。今顺懿夫人,御灾捍患,应若影响,于民生有德,岂浅浅哉?廷议必有处矣,遂也能出心力,因时建绩,民不劳勩,亦可谓难已。”^[11]这则文献也没有提到临水夫人救产护嗣的功能。最早明确点明临水夫人救产祈嗣的故事是元代无名氏的《湖海新闻夷坚续志》。据其卷二《神明门·神救产蛇》载:

建宁府徐清叟子女妇怀孕,十有七月不产,举家忧惧。急一妇女人踵门,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,楼下周围用板钉壁,置产妇于楼,陈妇同居焉。陈令备数仆持杖楼下,候有物堕地,即捶死之。陈妇以产妇吹呵按摩,但见产一小蛇,长尺余,自窍而下,群仆捶杀之,产妇平安,全家举手相庆……^[12]

在这则材料中临水夫人自称是“专医难产”,民众也常到其庙宇祈嗣、保生育平安。但该故事也隐约透露了临水夫人斩蛇的功能。虽然此时临水夫人捶杀的还只是小蛇而已,但这为后来临水夫人“斩蛇”故事的发展埋下了伏笔。明代临水夫人信仰获得了进一步的发展,其文献大为增加,内容涉及斩蛇、求嗣和祈雨驱疫等。相比而言,在这一阶段,临水夫人斩蛇的故事最为流行。如明弘治《八闽通志》载:“顺懿庙,在县(古田)口临水。神姓陈,父名昌,母葛氏。生于唐大历二年(767)。嫁刘杞,年二十四而卒。临水有白蛇洞,中产巨蛇,时吐气为疫疠。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。凡祷雨暘,驱疫疠,求嗣续,莫不响应。宋淳祐间(1241~1252),封崇福昭惠慈济夫人,赐额‘顺懿’。”^[13]

临水夫人“救产扶胎”故事的再次突显是在清代,清乾隆年间出版的《闽都别记》在其中扮演了重要的作用。据其载,“夫人羽化后,英灵复赴闽山,求师补授救产保胎之术,誓愿以救产扶婴,治病驱邪,济度人世。”^[14]《闽都别记》在清代的福州非常流行,临水夫人“脱胎祈雨、救产扶婴”的形象也由此更加深入人心:“吾死后必为神,救人难产”。相应地,福建社会与临水夫人相关的祈嗣、护产、过关、出幼(又称为“放关”)等民间习俗亦开始大为流行,随处可见。临水夫人妇孺保护神的形象最终得以形成。

二、传播影响的比较

妈祖与临水夫人都是福建影响巨大的女神。自宋代起妈祖信仰就已经越出福建,南传至广东,北传至江浙。^[15]经过元明清的发展,妈祖不仅成为全国性的神灵,其信仰亦跨出国界,流传至日本、新加坡、马来西亚等东南亚国家。有句俗语称“有水的地方就有妈祖庙”,此话虽然太夸张,但也反映了妈祖信仰的广泛传播。就其影响而言,除了观音之外,中国还没能找到与妈祖相提并论的民间信仰俗神。张以宁之《临水顺懿庙记》称:“英灵著于八闽,施及于朔南”,可见临水夫人信仰在宋代也已经广泛传播了,播及至“朔南”了。“朔南”中的“朔”字有“北”的意思,所以“朔南”应该是指位于福建北部的浙南地区。闽东长溪赤岸(包括今的福鼎、霞浦、福安、寿宁和宁德等地)自唐时就陆续有移民迁出至浙南的温州地区,一直延续宋元之际。^[16]因此我们有理由相信临水夫人信仰在当时也随着移民而迁播至浙南地区了。发展至清代,临水夫人信仰获得了进一步的发展。清代的临水夫人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传播。^[17]

那么,同样在宋代受封,为何妈祖会成为全国性的神灵,而临水夫人却只成为区域性的神灵?这应该与朝廷对其信仰的不同态度有极大的关系。封建朝廷的赐封是民间神灵信仰是否合法化与正统化的主要依据,极大地影响了神灵信仰的发展。

妈祖第一次受赐封是在北宋宋徽宗宣和五年(1123),赐庙号“顺济”;第一次获封号是在宋高宗绍兴二十六年(1156),获封“灵惠夫人”。其后又接连得到了12次赐封。临水夫人同样也在宋代受封,不过其受封次数要比妈祖少许多。据元张以宁《临水顺懿庙记》载:“古田东,去邑三十里,其地曰临川,庙曰‘顺懿’。其神姓陈,肇基于唐,赐敕额于宋,封‘顺懿夫人’。”^[18]庙记中所

提到的洪天赐,于宋端平年间(1234~1236)在古田任知县,由此我们可以初步推测临水夫人的“顺懿”庙额应该在或者略早于端平年间。据《湖海新闻夷坚续志》载:“细视之,则徐(清叟)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。”^[19]文献中的徐清叟是南宋著名士人,官至知枢密院事兼参知政事。他于端平年间在福建任安抚使。倘若这条资料属实的话,那么临水夫人在端平年间亦获得了朝廷的封号。《续文献通考》载:“古田县陈昌女,淳佑间封为崇福昭惠慈济夫人,赐庙额为顺懿。”^[20]临水夫人在宋代端平和淳祐年间(1241~1252)曾获得朝廷的3次封号。

妈祖与临水夫人在宋代受封的背景大致相同,那是一个大量“封神”朝代。北宋自太祖开宝年间(968~976)第一次对地方神封赐到靖康年间(1126~1127)将近160年间有记录的封赐有1008次,而南宋自高宗建炎年间(1127~1131)到宁宗嘉定年间(1208~1225)不到100年间有记录的封赐有1168次。^[21]那么宋政权为何要如此花费心机对地方神灵进行赐封呢?韩森认为这是宋代统治地方社会的一种手段。朝廷利用地方神灵的灵威来协助征集赋税和维持地方秩序。^[22]不同的是,妈祖在宋之后获得了元明清朝廷的可持续赐封,并且被列入了国家祭典,而临水夫人却不再受朝廷的青睐。

自宋之后,妈祖在元代又获得了5次封号,明代2次,清代15次。妈祖自元代时被朝廷正式列入祭典。据《元史·祭祀志》:“惟南海女神灵惠夫人,至元中以护海运有奇应,加封天妃,神号积至十字。庙曰‘灵兹’。直沽、平江、周泾、泉、福、兴化等处皆有庙。皇庆以来岁遣使贡香遍祭,金幡一合、银一铤、付平江官漕司及本府官用柔毛酒醴便服行事。祝文云:维年月日,皇帝特遣某官等致祭于护国庇民广济福惠明著天妃。”^[23]明政府对妈祖直接的御祭就多达14次。清康熙十九年正式将妈祖信仰纳入到国家祭祀体系。“雍正十一年后,天后还纳入各省沿江河地方祀典,享春秋二祭。嘉庆二十二年在都城建成国家性质庙宇,由中央朝廷派遣圆明园官员定期祭祀。”^[25]

临水夫人自宋之后就没有再接受朝廷的正式赐封了。尽管在元代和清代,地方古田县和连江县曾两次向朝廷申请对临水夫人的赐封。元朝时,古田县政府曾向朝廷申请临水夫人加封,此次申请得到了朝廷的重视,并派遣官吏前往核实:“及至正七年,邑人陈遂尝掾大府,慨念厥初,状神事迹,申请加封。廉访使者亲覆其实,江浙省臣继允所请,上之中书省,众心颺颺,翹俟嘉命。”^[25]清咸丰年间,福州连江县官府与地方士绅联名向朝廷请求加封临水夫人,其事在《失台福建巡抚残题本》中有具体的记载。^[26]可惜的是,这两次申请加封都没有下文,或许是没有得到朝廷的批准吧。至于民间流传的临水夫人的其他封号,诸如“大奶夫人”、“顺天圣母”和“通天圣母”等,应该都是民间信众给予临水夫人的私封。

在祭典方面,据元张以宁载:“皇元既有版图,仍在祀典。”清代郭柏苍在《竹间十日话》亦载:“闽多女神,国朝祀典,女神仅二:莆田天上圣母,古田临水夫人也。”^[27]临水夫人信仰在福州府一带非常流行,福州又是当时福建的政治和文化中心,因此临水夫人被朝廷列入国家祭祀体系或是地方祭祀体系也是在情理之中。不可思议的是,我们至今还没有找到相关临水夫人官方祭祀仪式的具体内容。相比于官方祭祀,临水夫人的民间祭祀仪式传统更加流行。古田临水祖殿的“请香接火”仪式不仅规模大,而且有相当长的一段历史。据《闽都别记》载,当时闽人“皆去临水宫请香火”,甚至出现了“口角打架,无日不争”的现象。^[28]由于没有得到国家朝廷的支持,明代部分地区的临水夫人庙宇甚至被官府列为淫祠,成了拆毁的对象。如闽北的奶娘庙被官府改建为办公场所。“明韩绍宗为福建副使,无吏廨,而右有奶娘庙,官屡欲毁之,而惑于闽俗,公遂改为吏廨,无一人哗。”^[29]

封建朝廷对妈祖及临水夫人的不同态度与其神格功能相关。妈祖信仰关系到海运、漕运、海防和国家对外交流和经贸,这些都是国家政治、经济、军事和外交大事,关系国家发展的命脉,因此妈祖信仰理所当然会受到国家的重视。而临水夫人虽为闽东、浙南一带的著名生育神,但由于其他地区亦有各自的生育保护神,临水夫人并不比当地神灵更具有优势,这就大大限制了临水夫人受国家青睐的程度,也限制了该信仰的跨地区传播。也就是说,妈祖信仰由于受到了国家历代朝廷的支持和持续的赐封,其信仰具有合法性和正统性;相比而言,临水夫人信仰由于在宋之后就不再接受朝廷的赐封了,加上其神格功能的限制,这就导致她只能成为影响一方的区域性神灵。

三、与道教关系的比较

在闽台、浙南、粤北和赣南等地区,临水夫人与民间道教闾山派相结合,形成了富有特色的闾山三奶派或闾山夫人派。各地闾山三奶派师公以陈林李三夫人为法主,其中以临水夫人为首。三奶派师公在民间为民众做祈子、收惊、过关、放闾等与妇孺儿童有关的仪式。在仪式中,三奶派师公要妆扮成临水夫人的模样:头包红巾,腰系红裙,口吹龙角,手拿宝剑。临水夫人在民间三奶派仪式中的地位和权威是无可比拟的。奇怪的是,影响更著的妈祖却没有在民间形成自身独特的教派。换句话说,临水夫人在中国宗教仪式传统中的影响却又是妈祖所远不能及的!

临水夫人信仰很早就与道教建立了关系。为了加强对民间信仰宫庙的管理,龙虎山道教祖庭曾派遣道士前去古田主持临水宫,但是龙虎山正一道教从来未完全将临水夫人信仰“道教化”。临水夫人信仰更多的是与民间的闾山派相结合。明无名氏《三教源流搜神大全》记载:“靖姑年方十七,哭念同气一系,匍往闾山学法,洞主九郎法师传度驱雷破庙罡法,打破蛇洞,取兄,斩妖为三……”^[30]此则文献讲述陈靖姑为救其兄而上闾山学法,并利用洞主九郎所授的法术斩杀嗜血的蛇母。该故事在明末小说《海游记》中得到了进一步的展演,增添了许多人物和情节,把陈靖姑学法和斩蛇的过程作了淋漓尽致的描述,临水夫人作为闾山三奶派法主的形象也变得更加饱满。

自此之后,三奶派关于祈嗣、救产扶胎和驱邪治病的仪式在民间社会广泛流行。民间各地的道坛至今还保存不少有关临水夫人仪式的科仪文本、符咒等资料。笔者近几年通过在福建闽东、闽西和闽北一带的广泛田野调查,搜集了上百本清代和民国年间的闾山三奶派科仪文本。台湾临水夫人的科仪文本,诸如《请夫人科》、《请夫人科仪》等,则被收录至美国著名道教学者苏海涵(Michael Saso)编辑的《庄林续道藏》之中。^[31]通过在民间社会的科仪展演,临水夫人牢牢地确立了她在民间闾山派中的地位和影响。道教闾山派的流传也促进了临水夫人信仰的传播。比如台湾的临水夫人信仰最早就是随着三奶派的师公渡台的。

妈祖信仰影响巨大,道教很早就欲把妈祖信仰纳入到其教派体系。《敕封天后志》记载有“窥井得符”的传说,妈祖曾向道人习得法术。在民间传说故事当中,妈祖则常被看成是龙女的化身。妈祖的众多经文也被收入到《道藏》之中。现今发现最早的妈祖经书是明永乐十四年编撰的《太上老君说天妃救苦灵验经》。该经包含了“志心归命礼”、“启请咒”、“奉礼咒”和“天妃救苦灵符”四大部分。明清之际出现的妈祖道教经文还有不少,《妈祖文献资料汇编》之《经签卷》收集了29种不同的妈祖经文。可见妈祖信仰与道教的关系是很密切的。

妈祖信仰与民间闾山派的关系在明万历吴还初的《天妃林娘娘传》中得到体现。该小说分为上下卷,共32回,叙述了北天妙极星君的女儿玄真(天妃)为了降伏在世间为害作乱的猴精

和鳄鱼精而抬胎凡间,及帮助其兄林二郎征讨叛乱藩国的故事。全书图文并茂,上图下文,非常精彩。《天妃娘娘传》产生的时间与背景与临水夫人小说《海游记》相似:两者均属建阳书林“忠正堂”出版,小说结构均是图文结合,内容以驱妖斩邪为主线。该小说没有直接提到天妃娘娘与闾山派的直接关系,但书中的张师公和其兄林二郎学的是“庐山(闾山)术”,可以为民众做驱邪治病的法事。据载:

(张)师公被辱回家,愤闷不已。次早,即具一首状,到莆田首之:“为欺法事,窃有城南林二郎,庐山正法,学见真宗,驱邪拷鬼,唤呼风,无不精到,无不神通,隐名匿报,欺国欺君,某怀公议,具状上闻。”^[32]

在闽东的寿宁、霞浦、福安和浙南的泰顺等地区,妈祖与观音菩萨、临水夫人是并列于闾山派道坛中的法神。她被称为天妃圣母,师公在仪式时亦要请她降临人间禳灾除厄、救胎护产。^[33]妈祖在闽东和浙南山区变成了同临水夫人一样的救产扶胎女神,就好比临水夫人在莆田和长乐沿海变成救助海难的“天妃之妹”。在莆田湄洲妈祖祖庙和贤良港天后祖祠,我们还时常可以看到民间的闾山派师公在做“请香接火”仪式。^[34]

不过总体而言,临水夫人在闾山派中的法主地位和影响是妈祖远不及的。首先,这与妈祖信仰分布的区域有关。我们都知道妈祖信仰主要分布在我国沿海地区,而现今民间闾山派多分布在内陆的山区,两者的分布区域较少重叠。其实早在明清时期,传统闾山派就开始在沿海政治、经济和文化较发达的地区衰微,当地较为流行的是受国家支持的道教正一派,不少闾山派师公也迎合历史的潮流转习正一派科仪,进行转型。^[35]

其二,这亦与妈祖信仰的正统化相关。妈祖在历史曾多次受到朝廷的敕封,从夫人、妃、天妃、直到天后,成为国家神。在此过程中妈祖信仰不断地被渗透进国家的主流意识形态,妈祖信仰不断地被正统化。这也正是为什么妈祖会从一名巫女演变也九牧林的后代,集慈悲与忠孝于一身。从民间社会的角度看,各地方社会的士人和儒家知识分子为了寻求妈祖信仰的合法化和正统化,亦会积极主动地向国家主流意识形态靠拢,努力去除妈祖信仰中不被国家认可的巫的因素。^[36]妈祖信仰在去巫化的同时,必然也经历了一个“去教派化”的过程。因为民间闾山派毕竟还是一个以法术立派的教派,里中充满了各种治病驱邪的符篆、咒语和法术,宗教法术色彩非常浓厚。

四、与文学艺术关系的比较

相关妈祖的历史文献资料数量可谓是汗牛充栋,内容也是非常丰富,涉及面广泛。临水夫人的文献史料也有不少,包括各类志书、族谱、碑刻、壁画、经咒唱本和传说故事等。只要对妈祖信仰文献和临水夫人信仰文献作一个简单的对比,就会发现两者之间明显的差异。从内容上看,妈祖文献的文人化程度较高,官方色彩较浓厚,而临水夫人的文献则多具民间属性。比如《妈祖文献史料汇编》收集了历代妈祖的诗词472首,其中大部分诗词的作者是有名的士人。宋代著名文人就有黄公度、赵师侠、钱时和刘克庄等诗人或词人。《天妃显圣录》四篇序的作者都是当地较有名望的士人。首篇序的作者是林尧俞,明万历十七年的进士;第二篇序的作者是林兰友,明崇祯四年的进士;第三篇序的作者是黄友起,明崇祯元年的进士;第三篇序的作者林嵎,崇祯十六年的进士。就其内容而言,书中所述的不少故事均与国家大事有关;就其撰写水平而言,书中所述的故事均言简意赅,文笔较好。相对而言,临水夫人的文献就比较民间化,相关的诗词只有寥寥数首,多数文献均出自地方人士或民间道士或师公之手,俚语和地方方言用词

较多,其内容多与民间习俗、百姓日常生活相关。

尽管妈祖的文献资料远比临水夫人的多,但是从体裁上看,相关妈祖的传统小说和戏剧要比临水夫人的少许多。撇开现代妈祖小说不谈,传统妈祖小说很少。至今我们只发现明吴还初《天妃林娘娘传》一种。相关妈祖的著录较多,除了《天妃显圣录》之外,还有《敕封天后志》、《湄洲屿志略》等,但这些著录多是妈祖的故事辑,书中所包含的均是一篇篇独立的故事,内容不连贯。从严格意义上讲,它们不能算是妈祖小说。相比而言,临水夫人的小说就要丰富许多。除了《海游记》之外,较著名的还有《闽都别记》、《临水平妖传》。此外,温州一带的鼓词,如《灵经大传》,虽然不算正式小说,但也是长篇叙述临水夫人驱妖斩邪的故事,林亦修将其称为叙事史诗。^[37]闽北建阳、松溪和政和一带发现的《奶娘宗祖》亦是相关临水夫人传说的长篇诗唱本,叶明生教授认为它是明小记《海游记》的蓝本。^[38]

民间信仰与民间戏剧关系密切,从某种程度上讲,民间信仰是民间戏剧得以繁荣的平台和载体。不少民间信仰神都有相对应的戏剧。临水夫人在民间社会拥有大量的传统戏剧,广泛分布在福建各地和浙南地区。

闽东地区	四平傀儡戏《奶娘传》(由六洞剧目“临水洞”演化而来);
闽西地区	高腔傀儡戏《夫人传》、乱弹傀儡戏《夫人传》;
闽南地区	高甲戏《陈靖姑》、芗剧连台戏《临水平妖》(也称《陈靖姑》)、泉州打城戏《临水收妖》、傀儡布袋戏《临水平妖》等;
闽北地区	大腔傀儡戏《夫人戏》(亦称为《海游记》);
闽中地区	闽剧《陈靖姑》、闽剧傀儡戏《陈靖姑》、莆仙戏《陈靖姑》(九本)、莆仙傀儡戏《陈靖姑》、《鲁戏》、《北斗戏》等。 ^[39]

浙南地区的临水夫人戏剧也很流行,比如松阳高腔戏《九角龙》(又名夫人戏),泰顺一带提线傀儡戏《南游记》等。除了戏剧之外,临水夫人的曲艺在民间也较流行,比如福州一带的评话和浙南一带的鼓词。相比较而言,历史上相关妈祖的传统戏剧却不多。福建莆仙戏是中国古老南戏的遗存剧种,剧目多是其主要特征之一。然而除了几部现代的妈祖戏剧之外,如《海上女神》、《妈祖传》、《天妃降龙全本》、《妈祖出世》、《林默娘》(2004年)、《妈祖》(2012年)等,我们至今尚没有在莆田戏剧目中找到妈祖的传统戏剧。^[40]至今尚可找到的妈祖传统剧目只有闽东的《水国洞》。《水国洞》属闽东四平傀儡戏“六洞”经典剧目之一,^[41]演绎妈祖收妖成神的故事。现今闽东四平傀儡师已经不再演绎出该剧目,只在道坛中保存《献水母娘》和《收木鱼精》两种片段抄本。其中前者演绎妈祖(水母娘娘)神诞庆贺和信众前往水母宫祈保还愿的故事,后者演绎妈祖收伏在河中作害的木鱼精的故事。闽东六洞戏尚属早期戏剧形态,亦戏亦仪,傀儡师靠演绎傀儡戏为民众做法事。《水国洞》中妈祖收伏的木鱼精即是明小说《天妃林娘娘传》中所担到的鳄鱼精。因此,该剧应该是受到了《天妃林娘娘传》的影响而产生的戏剧。^[42]

为何临水夫人的小说和戏剧会比妈祖的丰富?首先,这与妈祖信仰和临水夫人信仰的属性有关。相比而言,妈祖信仰更具有官方色彩,需要与此相对应的、较为正统和严肃的文学艺术。而临水夫人信仰的民间属性较强,于是产生了很多与此相对应的通俗文学艺术。其次,临水夫人传统小说、戏剧的发达与民间闾山派有关。闾山派仪式具有很强的民间文学性和戏剧性色彩。闾山派道坛保存了大量与临水夫人相关的经咒唱本。这些唱本的内容以临水夫人在民间流行的传说故事为基础,多以“七言”诗体记述。此类“歌行体”文体,其音节、音律均较为自由,只要配之于简单的音乐,便能轻易和唱之。因为这个特点,临水夫人的经咒唱本广受民间信众的欢迎。经过发展,部分临水夫人唱本演变成长篇叙事文本,如闽东一带的闾山科仪唱本《奶娘宗

祖》多达三卷,有数万字之多。^[43]这就为其演化成小说和戏剧奠定了基础。同时,闾山派的仪式也多呈现出戏剧性的特征。相较于佛道以诵念为主的“文法”科仪,民间闾山派之法场仪式的动作性就要多出许多。从头到尾,法师坛场仪式一直都处在不停的变换之中,“动、变化”成其仪式的主要特点。仪式中,法师就像一个演技高超的演员,用象征性的语言和动作来演绎教派的法术理念和宗教内涵。一般来讲,法师仪式分为内外坛:“内坛法事,外坛仪式戏”。内坛中,法师挽诀念咒、行罡步斗;外坛上,法师搬弄神剧,展演法技。内外两坛遥相呼应,不可分割:原始的音乐、精彩的戏剧、惊险的法技、色情的歌舞共同构成了一场完整法场仪式。^[44]一场闾山派的仪式就犹如一场精彩的戏剧。正因为如此,有些精彩的、有情节的闾山派仪式也被学者们称为“仪式戏剧”。其中一些仪式戏剧经过发展而演变成较为成熟的戏剧。泉州打城戏起源于法师、道士的丧葬仪式。在清代和民国期间,该戏又被称为“师公戏”、“法事戏”,主要剧目有《目连救母》和《临水收妖》。清同治年间,打城戏的师公开始与演员合作,向专业的剧种学习表演艺术,提高艺术造诣,充实剧本的文学性。后来打城戏的表演部分越来越丰富,越来越专业,被称为“打大城”,并成立戏班,搭大棚专职演戏。1998年戏班最终告别坛场,搬上舞台,改名为“泉州打城戏剧团”。^[45]这一转变演化的过程是受到闾山派仪式内外部双重因素的影响。就内部因素而言,闾山派仪式本身就包含戏剧的因子,有着一股向戏剧发展的内部驱动力。就外部因素来说,该转变无疑是受到了各地民间戏剧、民间艺术、民间音乐、民间文学和民俗等的影响所致。其中戏剧的影响应该是最为首要的。闾山派仪式之所以能够发展成仪式戏剧和专业戏剧,并呈现出兴盛的局面,应与明清时期民间发达的戏剧文化有着莫大的关系。

从妈祖信仰与临水夫人信仰的发展过程来看,我们可以深切地感受到民间信仰与国家政治、经济、军事和文化之间的紧密关系。特别是妈祖信仰,它前进的每一个步伐都离不开国家航海业、海防、对外交流和贸易的发展。妈祖信仰深深地打上了不同时代、不同文化的烙印。当然,民间信仰的发展也极具区域化的特征,无论国家多么“钟情”于妈祖信仰,无论妈祖信仰如何兴盛发达,它也不可能取代闽东和浙南一带的临水夫人信仰及临水夫人在民间闾山派中的影响和地位。临水夫人信仰小说和戏剧在民间社会的广泛流传,说明了民间文学艺术的发展和传播并不一定与主流意识文化发展同步,而是有自己的一套发展机制和特点。

注释:

- [1](宋)廖鹏飞:《圣墩庙重建顺济庙记》,引自蒋维钺、郑丽航主编:《妈祖文献史料汇编》,北京:中国档案出版社,2007年,第1页。
- [2](宋)黄岩孙:《仙溪志》,北京:中华书局,1990年。
- [3](元)无名氏:《搜神记》(明万历道藏本),引自《绘图三教源流搜神大全》(外二种),上海:上海古籍出版社,1990年,第435页。
- [4]郑振满:《湄洲祖庙与度尾龙井宫:兴化民间妈祖崇拜的建构》,《民俗曲艺》2010年第167期。
- [5]刘福铸:《妈祖褒封史实综考》,载《湛江海洋大学学报》2005年第5期。
- [6](清)乾隆《海宁州府志》。
- [7][8]王莹莹:《妈祖文化在环渤海地区的历史传播与地理分布》,中国海洋大学硕士论文,2008年,第7页。
- [9]郑衡泌、俞黎媛:《妈祖信仰分布的地理特征分析》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2007年第2期。
- [10](元)李存《俚庵集》卷十六“送王既明序”,《文渊阁四库全书》第1213册,上海:上海古籍出版社,1987年,第690页。
- [11](明)王继祀修纂《古田县志》卷之十二<艺文志>,万历三十五年版。
- [12](元)无名氏,金心点校《湖海新闻夷坚续志》后集卷二,北京:中华书局,1986年,第222页。
- [13](明)黄仲昭:《八闽通志》卷之十九“地理志”,福州:福建人民出版社,1996年,第373~374页。
- [14](清)里人何求:《闽都别记》。
- [15]刘福铸:《从宋代诗词看早期妈祖信仰》,《莆田学院学报》2006年第1期。
- [16]祁刚:《八至十八世纪闽东北开发之研究》,上海:复旦大学博士论文,2010年。
- [17]林国平、彭文字:《福建民间信仰》,福州:福建人民出版社,1993年,第162页。
- [18](清)辛竟可总修:《古田县志》卷之五“坛庙”,福建古田县地方志编纂委员会办公室整理,1987年12月内部版,第

218 页。

- [19](元)无名氏,金心点校:《湖海新闻夷坚续志》后集卷二,北京:中华书局,1986年,第222页。
- [20](明)王圻:《续文献通志》卷一百十《杂祠》。
- [21]李仁渊:《从明代史料看临水夫人信仰的早期发展》,载《中国首届临水夫人陈靖姑文化学术研讨会论文集》,中国古田,2010年。
- [22]Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127~1276*, Princeton University Press, c1990, p95.
- [23]蒋维钺、郑丽航:《妈祖文献史料汇编》之《史摘卷》,北京:中国档案出版社,2009年,第10页。
- [24]郑丽航:《清代国家祭祀体系中的天后考述》,《海南大学学报(人文社会科学版)》2009年第5期,第582页。
- [25](清)辛竟可总修:《古田县志》卷之五“坛庙”,福建古田县地方志编纂委员会办公室整理,1987年12月内部版,第218页。
- [26]中研院史语所编印:《明清史料(壬编)》第七本,第673页,转引自王见川:《陈靖姑敕封问题初探》,载《中国首届临水夫人陈靖姑学术研究会论文集》,中国古田,2010年。
- [27](清)郭柏苍:《竹间十日话》卷五、卷六。
- [28](清)里人何求:《闽都别记》(上),第一二八回“六娘法网收镇野鬼 玉真梦魂夺救疹童”,福州:福建人民出版社,1987年,第656页。
- [29](明)张萱:《西园闻见集》卷106。
- [30](明)无名氏:《三教源流搜神大全》,王秋桂、李丰楙主编:《中国民间信仰资料汇编》第一辑第三册,台北:学生书局,1989年,第178~180页。
- [31]苏海涵:《庄林续道藏》,台北:成文出版社,1975年。
- [32](明)吴还初:《天妃娘娘传》,《妈祖文献史料汇编》第三辑《著录卷》,北京:中国档案出版社,2009年第32页。
- [33]叶明生:《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(哲学社会科学版)》2009年第3期。
- [34]黄建兴:《不断再创造的传统:从宋代“封神”运动到当前“非遗”运动》,《贤良港妈祖文化论文集》,北京:宗教文化出版社,2013年。
- [35]黄建兴:《中国南方法师仪式传统比较研究》,香港:香港中文大学博士论文,2013年。
- [36]林国平:《去巫化与正统化:民间信仰的生存和发展之路——以福建民间信仰为例》,《世界宗教研究》2013年第1期。
- [37]林亦修:《瓯江流域的〈灵经大传〉及其演唱》,载《中国首届临水夫人陈靖姑学术研究会论文集》,中国古田,2010年。
- [38]叶明生:《闽北道坛陈靖姑诗唱本〈奶娘宗祖〉述考》,《闽台文化交流》2009年第3期。
- [39]王晓珊:《福建的夫人戏及其地方戏剧》,载《中国首届临水夫人陈靖姑学术研究会论文集》,中国古田,2010年。
- [40]叶明生:《莆仙戏剧文化生态研究》,厦门:厦门大学出版社,2007年,第422~427页。
- [41]六洞戏为“芙蓉”、“临水”、“水国”、“南朝”、“紫荆山”和“黄碧”。
- [42]叶明生:《莆仙戏剧文化生态研究》,厦门:厦门大学出版社,2007年,第422~427页。
- [43]叶明生:《闽北道坛陈靖姑诗唱本〈奶娘宗祖〉述考》,《闽台文化交流》2009年第3期。
- [44]黄建兴:《中国南方法师仪式传统比较研究》,香港:香港中文大学博士论文,2013年。
- [45]吴秀玲:《泉州打城戏初探》,《民俗曲艺》2006年第150期。

[责任编辑 钟建华]

A Comparative Study between Mazu Belief and Lady Linshui Belief

Huang Jianxing Lin Guoping

Abstract: As popular religion in Fujian, there are many similarities and differences between Mazu belief and Lady Linshui belief. A deep comparative study on them will help us to understand the development track and pattern of folk beliefs and the close relationships among folk beliefs, local societies and the state.

Key words: Mazu, Lady Linshui, religious function, title granting, Lvshan Sect