

历史景观地理视角下的明清福建临水夫人信仰研究

——以祠庙为中心

龚俊文¹ 陈业新²

(1.上海交通大学 科学史与科学文化研究院,上海 200240;2.上海交通大学 人文学院,上海 200240)

【摘要】宋代以降,福建临水夫人历经从人到巫、由巫为神的造神过程,其信仰文化随着祠庙景观的构建而不断传播。明清时期,福建临水夫人祠庙数量持续增长,地域分布特征显著:明代祠庙增势较缓,空间布局分散;清代前期祠庙增速尤快,闽东地区最为密集,形成以福州古田为中心的集聚式分布格局,并在清代后期逐渐向东北方向延伸。祠庙景观格局折射出信仰分布特征,除了特殊的地理环境以外,基于文化习俗与婚育状况的功利需求,家族组织对信仰文化的地域认同,人口变化与区域流动造成的信仰迁移扩散,以及畬民在环境胁迫下对汉族信仰文化的接纳融合,均为影响明清福建临水夫人信仰景观变迁的重要因素。

【关键词】临水夫人信仰;历史景观地理;祠庙;福建;明清时期

【中图分类号】S-09;K207 **【文献标志码】**A **【文章编号】**1000-4459(2022)06-0108-18

Research on Lady Linshui Belief in Fujian in Ming and Qing Dynasties from the Perspective of Historical Landscape Geography: Taking Temple as the Center

GONG Jun-wen¹ CHEN Ye-xin²

(1.School of History and Culture of Science, Shanghai Jiao Tong University, Shanghai 200240;

2.School of Humanities, Shanghai Jiao Tong University, Shanghai 200240)

Abstract: Since the Song Dynasty, Lady Linshui in Fujian has gone through the process of creating gods from human to witch and by witch for god, its belief culture spread continuously with the construction of temple landscape. During the Ming and Qing Dynasties, the number of Lady Linshui's Temple in Fujian continued to increase, with significant regional differentiation. The growth of temples in Ming Dynasty was relatively slow, and their spatial distribution was scattered. In the early Qing Dynasty, the growth rate of temples was especially fast, with the densest in eastern Fujian, forming a clustered distribution pattern centered on Gutian in Fuzhou, and gradually extended to the northeast in the later period. The landscape pattern of temples reflects the characteristics of the distribution of beliefs. In addition to the special geographical environment, the utilitarian needs based on cultural customs and marriage and childbearing conditions, the regional recognition of belief culture by family organizations, the spread of belief caused by population changes and regional mobility, and the She people's acceptance and integration of the Han faith culture under the

[收稿日期] 2022-05-06

[基金项目] 国家社会科学基金一般项目“历史地理视野下的芍陂水资源环境变迁与区域社会研究”(18BZS164);国家社会科学基金重大项目“民国时期淮河流域灾害文献搜集、整理与数据库建设”(18ZDA196)

[作者简介] 龚俊文(1992-),男,上海交通大学科学史与科学文化研究院博士研究生,研究方向为历史人文地理;陈业新(1967-),男,上海交通大学人文学院历史系教授、博士生导师,研究方向为历史地理、灾害史、环境史。

pressure of the environment are the important factors affecting the change of Lady Linshui belief in Fujian during the Ming and Qing Dynasties.

Key words: Lady Linshui belief; historical landscape geography; temple; Fujian; Ming and Qing Dynasties

作为科学术语的“景观”发轫于19世纪德国的地理学,其概念具有多重含义,如帕萨尔格最初用于专指自然地貌,施吕特尔认为还应包括文化特征。20世纪初期,美国地理学家苏尔将景观定义为由各种形态显著联系所构成的一个地区,在伯克利学派影响下,景观研究极具文化与历史特色。此后,霍斯金斯、杰克逊、塞缪尔斯等学者对形成景观的社会文化和政治过程给予了更多的关注,景观逐渐成为多门学科讨论的主题^①。就历史景观地理而言,苏尔和达比的区域研究最具影响,为此后历史地理学的景观传统建立了框架^②。随着景观的概念传入中国,晏昌贵、邓辉、吴宏岐等学者相继将历史地理学理论与景观解释结合起来;李良与蓝勇则明确提出“历史景观地理”的概念,认为应该“进行各时期各区域间景观差异的时空变迁研究”,并探讨影响景观变迁的自然与社会因素;安介生进一步强调选取特定区域进行“区域景观历史面貌的长时段复原”,注重区域景观史的思考^③。

历史时期景观形态丰富多样,民间信仰文化景观即为其表现形式之一,如围绕不同信仰而建立的活动场所及其空间组成、仪式习俗等,其中崇祀神灵的祠庙建筑不仅是民间信仰演变的主要载体,更是一种典型的有形文化景观。关于历史景观地理视角下的民间信仰研究,学界已有相关成果出现。国外的代表性研究如苏堂栋(Donald S.Sutton)对中国民间信仰仪式空间与日常景观的书写,切坦·辛格(Chetan Singh)对喜马拉雅山脉西部地区景观、宗教崇拜与社会结构密切关系的探讨,狄俄尼索斯·阿吉厄斯(Dionisius A.Agius)对红海地区民间信仰与海洋景观的关注^④。国内的代表性研究如李凡与司徒尚纪以神庙景观为视角,复原了明至民国初年佛山民间信仰的时空分布格局;毛巧晖基于湖北远安嫫祖传说的考察,论述了民间信仰对于景观建构和民间传说的重要性;安介生与周妮以民间祠庙等建筑景观为视角,探讨了影响宋元时期镇江宗教景观构建的历史地理因素;僧海霞以陕西太白山神为例,揭示了清代

① 参见[美]普雷斯顿·詹姆斯,杰弗雷·马丁著:《地理学思想史》(增订本),李旭旦译,商务印书馆,1989年,第203-226页;[英]约翰斯顿著:《地理学与地理学家——1945年以来的英美人文地理学》,唐晓峰等译,商务印书馆,1999年,第374-408页;[英]约翰斯顿主编:《人文地理学词典》,柴彦威等译,商务印书馆,2004年,第367-370页;[英]贝克著:《地理学与历史学:跨越楚河汉界》,阙维民译,商务印书馆,2008年,第110-131页;[英]安德森等主编:《文化地理学手册》,李蕾蕾、张景秋译,商务印书馆,2009年,第319-320页。

② [英]贝克著:《地理学与历史学:跨越楚河汉界》,阙维民译,第131-142页;阙维民:《西方现代历史地理学思想在中国的传播及其影响》,《中国历史地理论丛》1992年第4辑;赵中枢:《达比对历史地理学的贡献》,《自然科学史研究》1994年第3期;邓辉:《卡尔·苏尔的文化生态学理论与实践》,《地理研究》2003年第5期。

③ 晏昌贵、梅莉:《“景观”与历史地理学》,《湖北大学学报(哲学社会科学版)》1996年第2期;邓辉等著:《从自然景观到文化景观——燕山以北农牧交错地带人地关系演变的历史地理学透视》,商务印书馆,2005年;吴宏岐、张志迎:《黄泛平原古城镇水域景观历史地理成因初探》,《地域研究与开发》2012年第1期;李良、蓝勇:《中国历史景观地理研究回顾与前瞻》,《光明日报》2013年2月20日第11版;安介生:《他山之石:英美学界景观史范式之解读》,《复旦学报(社会科学版)》2020年第6期。

④ Sutton, Donald S, *Spaces: Sacred, Ritualized, and Everyday Landscapes*, Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan, Harvard University Asia Center, 2003, pp.15-45. Singh, Chetan, *Long-Term Dynamics of Geography, Religion, and Politics: A Case Study of Kumharsain in the Himachal Himalaya*, Mountain Research and Development, Vol.26, No.4(2006), pp.328-335. Dionisius A. Agius, *Red Sea Folk Beliefs: A Maritime Spirit Landscape*, Northeast African Studies, Vol.17, No.1(2017), pp.131-162.

民间信仰、景观发展与区域社会的互动关系^①。可见,通过对历史时期不同区域民间信仰祠庙景观进行分析,有助于考察不同信仰的演变过程及其折射的社会文化空间特性。

福建是中国民间信仰发展繁盛的重要地区之一,境内崇祀神灵众多,尤以妈祖、临水夫人、保生大帝、清水祖师、三平祖师等最为典型。其中,临水夫人自南宋受封以后,信仰范围逐渐扩散,并在清代传入台湾^②和东南亚地区,时人叹曰:“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”^③,其社会影响仅次于妈祖。从学界已有的研究成果来看,国外学者着重利用描述临水夫人事迹的小说文本解读女性身体与宗教仪式^④,国内研究多着眼于临水夫人信仰源流考辨与派别归属、信仰仪式功用与民俗活动、信仰关系比较与宗教意象等^⑤,对信仰文化景观的构建、特征及内涵等方面鲜有关注。本文探讨的临水夫人祠庙景观,是指由神灵塑像、神祠建筑、祭祀组织、仪式活动等多种内容组成的文化景观。明清时期福建的临水夫人祠庙多而庞杂,景观形制各异。无论是规模宏大的宫殿式祠庙,还是放置神明塑像的家祠神龛,其所立祀主临水夫人始终为祠庙景观的核心要素。有鉴于此,本文拟从历史景观地理的视角出发,以临水夫人作为祭祀神灵的祠庙为研究对象,借助GIS(地理信息系统)技术的可视化功能和历史文献分析方法,复原明清时期福建地区(暂不包括台湾^⑥)临水夫人祠庙景观的时空状况,并探讨由此呈现的信仰文化特征及影响景观变迁的主要因素。

- ① 李凡、司徒尚纪:《民间信仰文化景观的时空演变及对社会文化空间的整合——以明至民国初期佛山神庙为视角》,《地理研究》2009年第6期;毛巧晖:《日常生活、景观与民间信仰——基于湖北远安嫫祖传说的考察》,《江汉论坛》2016年第5期;安介生、周妮:《众神共祀:宋元时期镇江地区宗教文化景观构建与背景分析》,《历史地理》2018年第2辑;僧海霞:《清代民间信仰与景观研究:以陕西太白山神为例》,科学出版社,2019年。
- ② 学界一般认为,明末清初之际,临水夫人信仰随着福建移民迁徙台湾而逐渐传入。从清代地方志的记载来看,台湾约有6座临水夫人祠庙,分别为今台南市“临水夫人妈庙”、高雄市“顺懿宫”、台南县“临水宫”、嘉义县“福安宫”、彰化县“凤朝宫”、澎湖县“灵应宫”。台湾“日据时期”的寺庙调查资料也显示,彼时临水夫人祠庙仅为8座。自1949年以后,台湾临水夫人祠庙的兴建速度开始加快。详见林国平,彭文宇:《福建民间信仰》,福建人民出版社,1993年,第176-177页;[日]国分直一著:《台湾的历史与民俗》,邱梦蕾译,台北武陵出版社,1998年,第108页;康诗瑀:《台湾临水夫人信仰之研究》,台湾“国立中央大学”历史研究所硕士论文,2007年,第53-64页;叶明生,郑安思:《古田临水宫志》,香港天马出版有限公司,2010年,第60-61页。
- ③ [清]郭柏苍:《竹间十日话》卷5,海风出版社,2001年,第83页。
- ④ Brigitte Baptandier, *The Lady of Linshui: A Chinese Female Cult*, translated by Kristin Ingrid Fryklund, Stanford University Press, 2008. Mark Edward Lewis, Brigitte Baptandier, *The Lady of Linshui Pacifies Demons: A Seventeenth-Century Novel*, translated by Kristin Ingrid Fryklund, University of Washington Press, 2021.
- ⑤ 庄孔韶:《福建陈靖姑传奇及其信仰的田野研究》,《中国文化》1989年第1期;石奕龙:《临水夫人信仰及其对民俗活动的影响与解释》,《民俗研究》1996年第3期;詹石窗:《临水夫人的道派归属与社会影响》,《中国道教》1997年第1期;连镇标:《多元复合的宗教文化意象——临水夫人形象探考》,《世界宗教研究》2005年第1期;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4期;林国平:《临水夫人信仰中的民俗活动及其奥秘》,《闽台文化交流》2008年第4期;蒋俊:《地方神明建构脉络之解读——以陈靖姑信仰为中心》,《宗教学研究》2008年第1期;叶明生:《临水夫人与妈祖信仰关系新探》,《世界宗教研究》2010年第5期;谢重光、胡晓容、郑衡泌:《根植与传承:现代家庭中的民间信仰神圣空间——以福州市临水夫人信仰为例》,《世界宗教研究》2016年第6期;巫能昌:《临水夫人陈靖姑和五猖崇拜新考》,《世界宗教文化》2020年第2期。
- ⑥ 宋元以降,中国历代政府相继在台湾建立行政机构。明朝政府于16世纪中后期恢复了一度废止的澎湖巡检司,并派兵驻防。到了康熙二十三年(1684),清朝政府开始设置分巡台湾兵备道及台湾府,隶属福建。光绪元年(1875),朝廷又析置台北府。光绪十一年(1885),清朝政府将台湾划为单一行省,台湾府、台北府往属,不再隶属福建管辖。详见陈支平主编,陈启钟著:《台湾通史》第2卷《明郑时期》,福建人民出版社,2020年,第1页;周振鹤主编,傅林祥、林涓、任玉雪、王卫东著:《中国行政区划通史·清代卷》,复旦大学出版社,2013年,第306-313页。

一、临水夫人信仰的生成与祠庙景观的构建

临水夫人原名陈靖姑,民间俗称奶娘、陈夫人或大奶夫人,官方尊称为顺懿夫人、天仙圣母、太后元君等,是福建民间信仰中重要的地方神明之一。关于陈靖姑的生年籍贯、家庭身世等基本信息,学界已有深入研究^①。一般认为,陈靖姑生于唐大历二年(767),原籍福州下渡,家世巫覡;父母分别为陈昌和葛氏,后嫁古田县临水乡人刘杞为妻;二十四岁歿后化为女神,灵迹显著,始受民众崇拜。

临水夫人信仰萌芽于唐末五代,其形成、发展和传播的演变过程长达数百年之久。据元末张以宁《临水顺懿庙记》:“事始末,具宋知县洪天锡所树碑”^②,此碑文似临水夫人的最早记录,但碑今佚无存。宋代以后,诸如方志、笔记、碑刻、小说等各类史志文献中亦不乏相关记载,但内容较为分散且多有出入。下文拟以时间为序,对宋元明清时期有关临水夫人的主要记载进行梳理(见表1),探寻其信仰生成的历史脉络。

时间	文献记载
宋代	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。端平乙未赐庙额,嘉熙戊戌封灵应夫人,寻加封仁惠显淑广济夫人,宝祐间封灵惠懿德妃。(宝祐《仙溪志》卷3《祠庙》,福建人民出版社,1989年,第63页。)
元代	建宁府徐清叟子妇怀孕,十有七月不产,举家忧惧。忽一妇女踵门,自言姓陈,专医难产。……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。……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。([元]无名氏撰,金心点校:《湖海新闻夷坚续志》后集卷2《神明门》,中华书局,1985年,第222页。) 庙曰“顺懿”,其神姓陈氏。肇基于唐,赐额于宋,封“顺懿夫人”。([元]张以宁:《临水顺懿庙记》,万历《古田县志》卷12《艺文志》,第197-198页。)
明代	陈四夫人,祖居福州府,……前往闾山学法,洞主九郎法师,传度驱雷破庙罡法。……后唐王后分娩艰难,几至危殆,奶乃法进宫,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,……专保童男童女,催生护幼,妖不为灾。([明]无名氏辑:《三教源流圣帝佛祖搜神大全》,王秋桂、李丰懋主编:《中国民间信仰资料汇编》第1辑第3册,学生书局,1989年,第178-180页。) 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”。……凡祷雨暘,驱疫疠,求嗣续,莫不响应。宋淳祐间,封崇福昭惠慈济夫人,赐额“顺懿”。([明]黄仲昭:《八闽通志》卷58《祠庙》,福建人民出版社,1991年,第515页。) 其神姓陈,讳靖姑,……由巫为神,乡人祀之。祷雨暘,驱旱疠,与凡祈年求嗣,无不立应。宋端平、淳祐间,状其绩于朝,赐额顺懿夫人,封崇福昭应慈济之神。(嘉靖《罗川志》卷3《观寺志》,国家图书馆藏明嘉靖二十四年刻本,第7-8页。)

① 参见陈元煦、张雪英:《关于郭圣王、临水夫人研究中的几个问题》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》1998年第1期;连锁标:《多元复合的宗教文化意象——临水夫人形象探考》,《世界宗教研究》2005年第1期;蒋俊:《地方神明建构脉络之解读——以陈靖姑信仰为中心》,《宗教学研究》2008年第1期;叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第29-35页。

② [元]张以宁:《临水顺懿庙记》,万历《古田县志》卷12《艺文志》,方志出版社,2007年,第197页。据学者叶明生考证,万历《古田县志》所引张以宁《临水顺懿庙记》的落款时间为“洪武己丑岁”,但查无此年;根据张以宁的生卒年份(1300—1370年)和临水顺懿庙的扩建时间,该篇记文实为元至正九年(1349)所作,“洪武”年号为明代修志者误加。(见叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第371页。)另据万历《福州府志》卷18《礼典志五》载,“(顺懿庙)元末重修,邑人学士张以宁为之记”,亦可印证《临水顺懿庙记》即为元末所作。

续表1

	唐大历中,传闻山术,居古田临水殿,封崇福广利太后元君。(万历《福安县志》卷2《营缮志》,厦门大学出版社,2009年,第59页。)
	陈靖姑,闽县人。五世好道。……乡有虎魅,能变形为人,靖姑劾系降之,使为远游前驱。……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。([明]徐焯:《榕阴新检》卷6,海风出版社,2001年,第27-28页。)
	神姓陈,家世巫覡,……嫁刘杞,孕数月,会大旱,脱胎往祈雨,果如注。因秘泄,遂以产终。诀曰:“吾死后,不救世人产难,不神也。”(万历《古田县志》卷7《秩祀志》,第121页。)
清代	靖姑,守元女弟也。常饷守元于山中,遇馁姬,发簪饭饭之,遂授以秘篆符篆,与鬼物交通,驱使五丁,鞭笞百魅。永福有白蛇为孽,数害郡县,或隐迹宫禁,幻为人形,惠宗召靖姑驱之。([清]吴任臣:《十国春秋》卷99《列传》,中华书局,1983年,第1423-1424页。)
	世之欲禁魅却魃、祝厘祈嗣者,祷必应。宋淳熙间,赐额“顺懿”。加封“天仙圣母青灵普化碧霞元君”。(乾隆《仙游县志》卷12《建置志》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第18册,上海书店出版社,2000年,第160页。)
	家世巫覡,夫人少而灵异,……厥后为神,斩白蛇、收蜘蛛及鸦精,累累显圣。……元延祐间追封“淑靖”,我朝雍正七年,皇后宣封“天仙圣母”。(道光《新修罗源县志》卷13《祠庙》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第14册,上海书店出版社,2000年,第509页。)

从表1来看,这些文献的基本构成包括三个部分。一是关于人物形象的描述,临水夫人本为陈氏民女,“生而颖异,能先事言”^①,其灵异事象属于无意识之行为;后通过巫法催生救产、降妖除怪、脱胎祈雨等,歿后被乡人奉为神明祭祀,“女死为神,有祷辄应,现灵异于古田临水洞”^②。二是关于神祇职能的描述,宋元时期临水夫人以救治妇人难产为专职,明代以来,为满足世俗信众的社会生活需求,临水夫人的神职也从单一的扶胎救产扩大到祈年求嗣、保赤佑童、驱疫禁魅、收妖除怪、祈雨祷晴等各个方面,愈加趋向多样化。三是关于赐额封号的描述,临水夫人自南宋赐额“顺懿”、受封“崇福昭惠慈济夫人”以来,元代追封为“淑靖”,明、清两朝亦多有敕封,如“崇福广利太后元君”“天仙圣母”“护国太后元君”^③等等。赐额封号是决定地方神明能否纳入国家祀典范围的重要因素,虽然有些封号尚未得到官方档案与政书的佐证,但反映出地方信众对临水夫人神明国家化形象的创造^④。其中,尤需注意的是道教对临水夫人信仰的改造和容纳,如建构出陈靖姑前往闾山学法、秘授符篆的事迹,赋以斩蛇妖、降虎魅、驱疫疠等道家法术,甚至所敕封号也带有浓厚的道教色彩,促使临水夫人这一地方神明走向正统化。可见,临水夫人信仰的生成即为从人到巫、由巫为神的过程,道教正统文化的注入使其信仰形态不断扩展和外延,强化了临水夫人信仰作为文化象征的重要意义。

自宋迄清,随着文献载体的不断增多,民间信众对临水夫人信仰进行了持续性的建构,其人物形象更为丰满,神祇职能逐渐多样,赐额封号愈加完备。除文献记载之外,用于崇祀临水夫人的祠庙建筑,则是其信仰演变最为主要的文化载体。陈靖姑生前灵异通幻,因脱胎祈雨难产而终,年仅二十有四,死后“附童子言事乡人,以水旱祸福叩之,言无不验,遂立庙祀焉”^⑤。据相关学者研究,所谓“童子”即为巫(灵媒的一种)^⑥,他们通过宣扬陈靖姑的神异事迹,营造出有祷必应的崇拜心理。而闽人素有信巫、尚鬼、重祀之俗,认为万物有灵,尤其是像陈靖姑这样为民祈雨救产、祛邪禁魅的女巫,其核心功能适应了广大信

① [明]《道藏》第36册,《搜神记》卷6,上海书店出版社,1988年,第290页。

② [明]王应山:《闽大记》卷52《外传一》,中国社会科学出版社,2005年,第696页。

③ 民国《霞浦县志》卷24《祠祀》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第13册,上海书店出版社,2000年,第193页。

④ 徐晓望:《福建民间信仰源流》,福建教育出版社,1993年,第332页;蒋俊:《地方神明建构脉络之解读——以陈靖姑信仰为中心》,《宗教学研究》2008年第1期。

⑤ [明]《道藏》第36册,《搜神记》卷6,第290页。

⑥ 叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第36页。

众祈福求安、驱恶扬善的现实需求^①,乡人出于尊崇和期盼为之立庙祭祀,进而逐渐形成以祠庙景观为中心的信仰范围。学界一般认为,始建于唐贞元八年(792)的古田临水宫,标志着临水夫人从巫到神的转变^②。宋代福州知州徐清叟又为其奏请封号,扩增庙宇,且仙游、汀州等地亦有新建祠庙^③。元代屡增祠官以辅政教,延祐二年(1315)云锦山道士王既明“往主夫闽临水庙神之祠”,时人认为临水夫人足宜“登诸国典”^④。至正七年(1347),邑人陈遂等又对祠庙进行大规模整修,“新作香亭外内者二六,神祠、生成宫各一。重修仪门、前殿、后寝、梳妆之楼,下马、饮福之亭。像设绘饰、丹漆,圻埴之工,咸极精致”^⑤。明清时期,古田临水宫基本保持着宋元以来的宫庙格局,中轴线由南至北依次为戏台、天井、拜亭(东侧为钟楼,西侧为鼓楼)、正殿(东侧为太保殿,西侧为婆奶殿)、后殿等多重建筑,构成了临水夫人祠庙景观的空间序列(见图1)。当然,不同地区祠庙景观的物理构成存在一定差异,如始建于光绪八年(1882)的霞浦县东冲临水宫为单层砖木结构,进深仅为十余米,除了正殿主祀临水夫人坐像,别无其他配殿或偏殿建筑,宫庙规模明显较小^⑥。

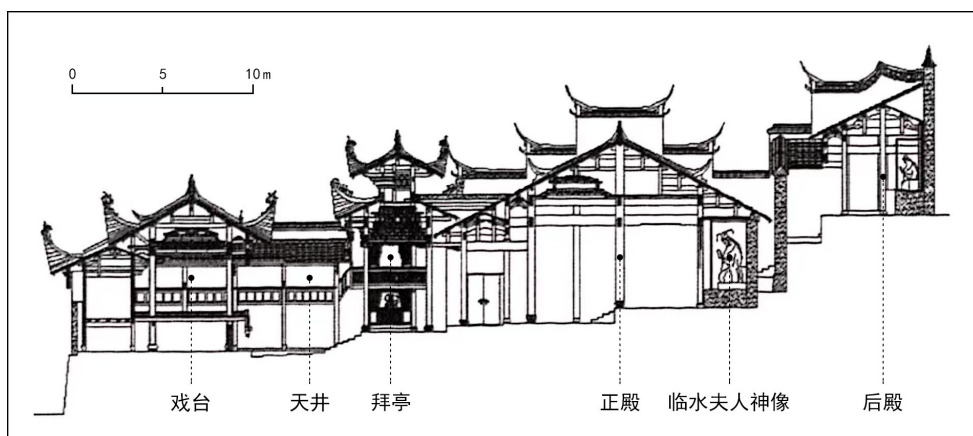


图1 古田临水宫主殿横剖面示意图^⑦

明代官修志书《大明一统志》对临水夫人祠庙进行了详细记载,“顺懿庙,在古田县东三十里。唐大历中,邑陈氏女,没(歿)多灵异。宋封为顺懿夫人,今八闽多祀之”^⑧,反映出临水夫人的祀典地位得到极大提升,至清代时“闽中各郡县皆有庙”^⑨。尽管各地奉祀临水夫人的祠庙名号不一^⑩,但都尊崇古田临水宫为祖庙,如罗源县顺懿庙“在黄重下里西洋岭之山,其神,临水陈夫人也,事具古田祖庙”^⑪,政和县临水宫

① 詹石窗:《临水夫人的道派归属与社会影响》,《中国道教》1997年第1期;连锁标:《多元复合的宗教文化意象——临水夫人形象探考》,《世界宗教研究》2005年第1期;谢重光:《同质性、承传、变迁与研究取向——闽粤台民间信仰研究引论》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》2011年第4期。

② 连锁标:《多元复合的宗教文化意象——临水夫人形象探考》,《世界宗教研究》2005年第1期。

③ 宝祐《仙溪志》卷3《祠庙》,第63页;开庆《临汀志·祠庙》,福建人民出版社,1990年,第64页。

④ [元]李存撰:《侯菴集》卷16《送王既明序》,[清]纪昀等编纂:《影印文渊阁四库全书》第1213册,北京出版社,2012年,第690页。

⑤ [元]张以宁:《临水顺懿庙记》,万历《古田县志》卷12《艺文志》,第197-198页。

⑥ 民国《霞浦县志》卷24《祠祀》,第193页;叶明生,郑安思:《古田临水宫志》,第222页。

⑦ 底图来源于叶明生,郑安思:《古田临水宫志》,第311页。

⑧ [明]李贤等撰:《大明一统志》卷74,三秦出版社,1990年,第1151页。

⑨ [清]施鸿保:《闽杂记》卷5,福建人民出版社,1985年,第74页。

⑩ 如临水行祠、临水庙、顺懿庙、夫人庙、通天圣母庙、奶娘庙、大奶庙、土主庙、慈感庙、子息庙、临水宫、夫人宫、奶娘宫、顺天圣母宫、毓麟宫、广济宫、昭灵宫、崇福宫、显应宫、清水宫、境主宫等。

⑪ [明]王应山:《闽都记》卷32《郡北罗源胜迹》,海风出版社,2001年,第282页。

“世传临水,隶古田,为陈夫人祖殿”^①。随着民间祠庙的逐渐增多,临水夫人信仰也不断得以传播和发展。

二、明清福建临水夫人祠庙景观分布及其时空变化

由于民间信仰缺乏严格的教义和制度,民众崇拜也并不系统和固定,只能从其所祀神灵的祠庙入手来考察民间信仰的分布特征^②。因此,下文通过分析明清时期临水夫人祠庙景观的分布情形,探讨其信仰演变的时空特征。从明到清,福建的行政建制变化不大,除了升明代福宁直隶州为福宁府,龙岩县、永春县为直隶州外,清代只增设了屏南、霞浦、福鼎三县及马巷、云霄二厅^③。为保持临水夫人祠庙分布的地域延续性,本文研究空间皆以清代福建的行政区域为准(台湾除外)^④,如图2所示。

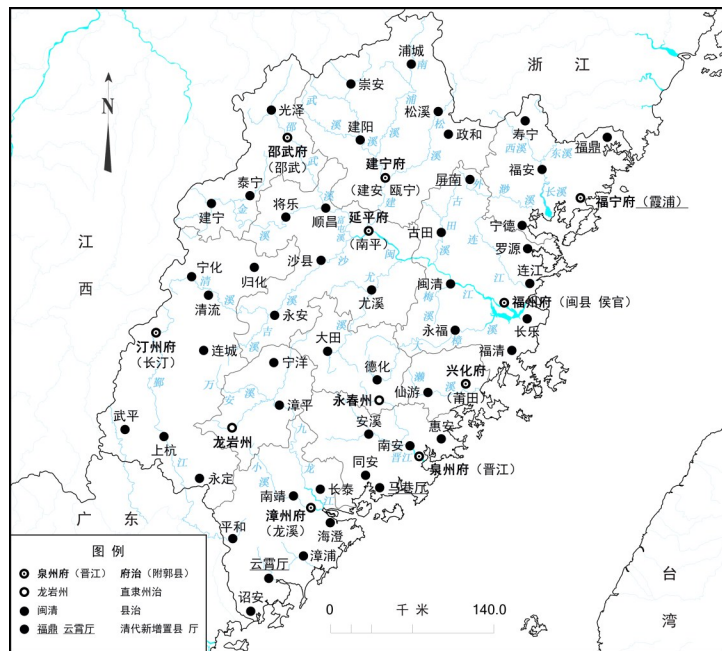


图2 清代福建行政区域示意图^⑤

关于临水夫人祠庙的记载,屡见于福建的地方志书。自宋以来,福建方志中多有“寺观”与“祠庙”(或称“祠祀”“庙志”)之分,前者是对佛教、道教等宗教活动场所的记录,后者则基本属于对非佛非道的民间信仰活动场所的记载^⑥。明清时期,福建的省、府、州、县各级方志对临水夫人祠庙进行了广泛收录,内容涵盖祠庙的名称、地点、始建与重修时间、灵异神迹及赐额封号等。此外,学者叶明生等主编的《古田临水宫志》在大量田野调查与实地研究的基础上,从名称、主祀神、修建年代、地址等方面对福建各地的临水夫

① 民国《政和县志》卷22《祠祀》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第8册,上海书店出版社,2000年,第643页。

② 周尚意,赵世瑜:《中国民间寺庙:一种文化景观的研究》,《江汉论坛》1990年第8期。

③ 雍正十二年(1734)升福宁直隶州为府,另置龙岩、永春直隶州。马巷厅原为同安县马家巷,乾隆三十九年(1774)置厅;云霄厅原为漳浦县云霄,嘉庆五年(1800)置厅,皆为清代县级政区无疑。参见周振鹤主编,郭红、靳润成著:《中国行政区划通史·明代卷》,复旦大学出版社,2007年,第159-164页;周振鹤主编,傅林祥、林涓、任玉雪、王卫东著:《中国行政区划通史·清代卷》,第295-305页。

④ 除台湾之外,清代福建政区包括福州、福宁、建宁、兴化、延平、邵武、泉州、漳州、汀州九府和龙岩、永春二直隶州所领的五十八县及二厅。

⑤ 以清嘉庆二十五年(1820年)福建省图为基础图绘制,参见谭其骧主编:《中国历史地图集》第8册(清时期),中国地图出版社,1987年,第42-43页。

⑥ 汪毅夫:《从福建方志和笔记看民间信仰》,《东南学术》2005年第5期。

人祠庙进行了列表记录,并采用史、论结合的形式介述了部分祠庙的详细状况^①。如明代罗源县的顺懿庙最早见于弘治《八闽通志》,此后嘉靖《罗川志》、康熙《罗源县志》、道光《新修罗源县志》和《古田临水宫志》均有详细记载^②。从方志纂修年代及其内容可知,该庙至迟兴建于明弘治年间,嘉靖十九年(1540)重建后延用至清康熙时期,并于嘉庆二十年(1815)再次重修,地点则位于县治西北六十里西洋岭,即今罗源县飞竹乡西洋村。基于以上资料文献中有关祠庙修建时间和具体地点的记载,本文以府、州为地域单元,统计出明清时期福建地区的临水夫人祠庙共有362座,其中漳州府、永春州和龙岩州暂无祠庙可考(见表2)。

表2		明清时期不同时段福建临水夫人祠庙数量统计 ^③												(单位:座)	
地区	时间	明代前期 (1368—1566)			明代后期 (1567—1643)			清代前期 (1644—1795)			清代后期 (1796—1911)			存在 时段	祠庙 数量 总计
		始建	重修	时存	始建	重修	时存	始建	重修	时存	始建	重修	时存	不详	
福州府		8	1	29	18	3	32	16	24	84	11	50	99	11	171
福宁府		8	3	9	8	1	18	6	9	57	21	15	65	8	109
建宁府		1	1	1	0	0	4	4	3	5	2	4	6	3	15
邵武府		0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	1
延平府		2	1	1	3	2	2	5	2	10	3	7	11	2	23
兴化府		1	0	19	0	0	21	0	0	25	0	4	21	1	26
泉州府		1	0	0	0	0	1	4	0	3	1	1	7	1	10
汀州府		1	0	5	0	1	5	1	1	5	0	1	6	0	7
小计		22	6	64	29	7	83	36	39	190	38	82	216	/	/
总计			92			119			265			336		26	362

(一)时间分布

明代初期,统治者为整顿礼法,规定“天下神祠不应祀典者,即淫祠也,有司毋得致祭”^④,即禁止祭祀尚未列入祀典且不符官方祭祀等级的民间神明。福建部分地区的临水夫人祠庙也一度被视为“淫祠”拆毁,如成化年间,福建按察副使韩绍宗将奶娘庙“改为吏廨,无一人哗”^⑤;嘉靖年间,罗源县崇福宫被毁时

① 叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第179—274页。

② 弘治《八闽通志》:“顺懿庙,在县西北西洋岭之上,其神即临水陈夫人也。”嘉靖《罗川志》:“西洋宫,即靖姑神,在县治西北六十里西洋岭头。”康熙《罗源县志》:“飞竹,即今西洋宫是其故址。”道光《新修罗源县志》:“前明嘉靖庚子,乡人蔡峰募捐重建。迄今二百余年,风飒雨注,栋折榱崩,倾颓殆甚。因是嘉庆乙亥梧峰黄聘江首襄义举,募缘重修庙宇,焕然一新,堪壮一方之观瞻云尔。”《古田临水宫志》:“西洋宫,亦称顺懿庙,位于罗源县飞竹乡西洋村。”详见:[明]黄仲昭:《八闽通志》卷58《祠庙》,第517页;嘉靖《罗川志》卷3《观寺志》,第8页;康熙《罗源县志》卷10《杂记》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第14册,上海书店出版社,2000年,第374页;道光《新修罗源县志》卷13《祠庙》,第509页;叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第206页。

③ 资料来源:弘治《八闽通志》卷58—60《祠庙》,《闽书》卷147《灵祀志》,嘉靖《罗川志》卷3《观寺志》,《游洋志》卷2《庙志》,万历《古田县志》卷7《秩祀志》,万历《福安县志》卷2《营缮志》,康熙《松溪县志》卷4《祀典》,康熙《上杭县志》卷2《寺观》,乾隆《福建通志》卷15《祠祀》,乾隆《福州府志》卷14—15《坛庙》,乾隆《延平府志》卷12《坛庙》,乾隆《福宁府志》卷34《坛庙》,乾隆《仙游县志》卷12《建置》,嘉庆《福鼎县志》卷4《坛庙》,道光《重纂福建通志》卷20—24《坛庙》,道光《新修罗源县志》卷13《祠庙》,道光《屏南县志》卷6《寺观》,同治《长乐县志》卷8《祠祀》,光绪《福安县志》卷13《典礼四》,民国《福建通志》总卷9《坛庙志》,民国《闽侯县志》卷17—18《坛庙》,民国《连江县志》卷21《祠祀》,民国《古田县志》卷23《祠祀志》,民国《政和县志》卷22《祠祀》,民国《永泰县志》卷7《祠祀》,民国《平潭县志》卷23《祠祀》,民国《建阳县志》卷8《祠祀》,民国《顺昌县志》卷12《祠祀》,民国《明溪县志》卷10《建置》,民国《霞浦县志》卷24《祠祀》,民国《沙县志》卷8《祠祀》,民国《上杭县志》卷22《古迹》,《古田临水宫志·分宫志》。

④ 《明史》卷50《礼四·诸神祠》,中华书局,1974年,第1306页。

⑤ [明]张萱:《西园闻见录》卷106《毁淫祠》,民国哈佛燕京学社校印本,1940年,第3808页。

“百姓咸隐隐相恫惜而不敢言”^①,延平府顺懿庙也在“应毁者”之列^②。明中叶以后,官方对民间祭祀的政治控制相对松懈,民间信仰逐渐繁荣发展起来^③。

民间信仰往往具有一定的传承性,其祠庙分布亦是如此。为反映出临水夫人祠庙景观的阶段特征,本文分别以嘉靖四十五年(1566)、乾隆六十年(1795)作为明、清两代的分界点^④。从明清时期不同时段内的临水夫人祠庙数量来看,总体呈现出持续增长的态势(见表2)。其中,明代前期(1368—1566)祠庙数量为92座,明代后期(1567—1643)增加至119座,增长率约为29%,时万历《道藏》曾载:“(顺懿夫人)代多灵迹,今八闽人多祀之者”^⑤。清代前期(1644—1795)增长速度最快,祠庙数量骤然增加至265座,增长率高达122%,乾隆《福州府志》亦有“闽人通祀之”^⑥的记载;由“多祀”向“通祀”的变化,也能从侧面印证祠庙激增之势。清代后期(1796—1911)时祠庙数量虽增加至336座,但增长率已经降至27%,且低于明代后期的增速。

为了更好地分析不同时段内部的差异,本文按照祠庙的“始建”“重修”“时存”年代顺序对其数量进行分开统计(见表2)。若祠庙“始建”年代明确,或与“重修”年代的时段相同(仅有9座),如福安县临水宫“嘉庆十年建,祀古田临水夫人,同治十年重建”^⑦,则按其“始建”年代计入相应时段;若“始建”时间不明,则按祠庙“重修”年代计入;若“始建”与“重修”年代均难以考订,则按方志纂修时间或实物遗存年代计入“时存”祠庙数量,如道光《屏南县志》对罗纱洋村夫人宫的记载,永泰县后泽宫乾隆年间所立的酬恩碑等^⑧。祠庙“始建”表明本土信仰的兴起,或外来信仰在本地的传入和建立,“重修”则是信仰复兴和再度发展的结果,“时存”反映出信仰的传承与延续。从表2来看,不同时段内“始建”“重修”及“时存”的祠庙数量都呈现出不断增长的趋势。其中,尤为值得注意的是,明代“始建”祠庙数量始终远高于“重修”数量,到了清代前期,二者差距逐渐缩小,且“重修”祠庙数量开始超过“始建”数量,至清代后期时差值仍在不断扩大。根据相关文献的年代记载,明代临水夫人祠庙的“始建”年代广泛分布于永乐、天顺、成化、弘治、正德、嘉靖、万历时期,而“重修”年代仅以隆庆和万历较为集中,可见临水夫人信仰仍处于逐步扩散的兴起和传播阶段;而清代康熙至光绪时期均有大量的“重修”祠庙出现,“始建”祠庙集中分布于康熙、乾隆、嘉庆和道光年间,反映出清代临水夫人信仰经历了复兴与重建的历史过程。

(二)空间分布

临水夫人祠庙景观的构建不仅存在时间的跨度,还具有空间的广度。从明清时期福建各府的祠庙数量来看(见表2),福州府最多,福宁府次之,两府分别约占全省总量的47%和30%,而兴化、延平、建

① 嘉靖《罗川志》卷3《观寺志》,第8页。

② 嘉靖《延平府志》祠祀志卷1《祠庙》,嘉靖四年刻本,第312页。

③ 参见赵世瑜:《狂欢与日常:明清以来的庙会与民间社会》,生活·读书·新知三联书店,2002年,第18—22页;陈支平:《福建宗教史》,福建教育出版社,2007年,第462—464页。

④ 明初至嘉靖时期,有关临水夫人祠庙的文献记载较少,且多次作为“淫祠”拆毁;嘉靖以后,在相对宽松的民间祭祀政策下,临水夫人信仰活动出现转变。清乾隆以后,社会变迁迹象明显,福建各地方志的纂修也相对集中。综合临水夫人信仰活动与福建方志纂修年代的变化趋势,本文分别以嘉靖四十五年(1566年)和乾隆六十年(1795年)为分界点,将明清时期划分为明代前期(1368—1566年)、明代后期(1567—1643年)、清代前期(1644—1795年)、清代后期(1796—1911年)四个时段。

⑤ [明]《道藏》第36册,《搜神记》卷6,第290页。

⑥ 乾隆《福州府志》卷14《坛庙一》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第1册,上海书店出版社,2000年,第353页。

⑦ 光绪《福安县志》卷13《典礼四》,国家图书馆藏清光绪十年刻本,第273页。

⑧ 道光《屏南县志》卷6《寺观》,《屏南旧志集》第2册,福建人民出版社,2017年,第296页;叶明生,郑安思:《古田临水宫志》,第214页。

宁、泉州、汀州、邵武六府所占比例仅为23%。从祠庙密度^①来看,福宁府、福州府高度密集,而内地建宁、汀州、邵武诸府极为稀疏,较之沿海差异明显。为反映出临水夫人祠庙在明清时期不同阶段的空间分布态势,本文拟对福建各府的祠庙地点进行考证和复原,并利用 ArcGIS 10.5 的可视化功能分析其空间特征和集聚状况。前述文献资料中关于祠庙地理要素或行政区划的记载,为本文确定其主要位置提供了重要依据,如福安县临水宫“一在龟湖山”^②,此山“在城西,平城突耸,外瞰城湖,下有巨石如龟”^③,即今福安市城西龟湖山;福州府顺懿庙“一在闽县嘉崇里”^④,明时隶属高盖北乡,位于府城以南十里,清末撤乡建区后隶属南台区^⑤,即今福州市仓山区南台岛。明清时期,除了26座祠庙因存在时段不详以外,剩余336座祠庙在不同时段内的空间分布状况如图3所示。

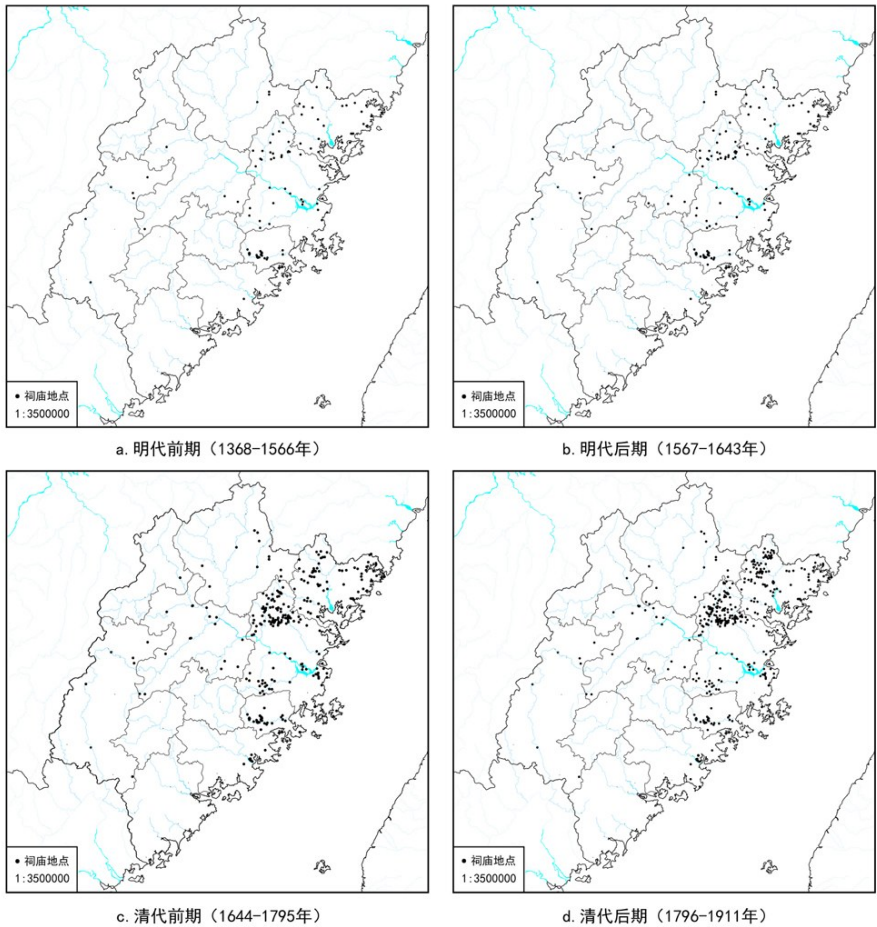


图3 明清时期福建地区临水夫人祠庙的空间分布示意图

① 明清时期福建地域面积变化不大,全省为12.2296万 km^2 (不包括台湾),其中福州府、福宁府、建宁府、邵武府、延平府、兴化府、泉州府、汀州府分别为1.4824、0.911、1.71、0.8157、1.584、0.4006、0.8232、1.998万 km^2 。(数据来源:曹树基:《中国人口史》第5卷(清时期),复旦大学出版社,2001年,第711页。)根据明清时期福建临水夫人祠庙数量,计算得出全省祠庙密度约为29.6座/万 km^2 ,其中各府祠庙密度(座/万 km^2)从高到底依次为福宁府(119.6)、福州府(115.4)、兴化府(64.9)、延平府(14.5)、泉州府(12.1)、建宁府(8.8)、汀州府(3.5)、邵武府(1.2)。

② 光绪《福安县志》卷13《典礼四》,第273页。

③ 光绪《福安县志》卷4《山川》,第86页。

④ 乾隆《福州府志》卷14《坛庙一》,第353页。

⑤ [明]黄仲昭:《八闽通志》卷15《地理》,第402页。福州市地方志编纂委员会:《福州市志》第1册,方志出版社,1998年,第145页。

从明代前期来看,福建临水夫人祠庙数量较少,分布不均,且多位于河流沿岸及海岸线附近地区,如濂溪上游的仙游县、古田溪中下游的古田县、闽江下游的闽县和侯官县,以及沿海的福鼎、霞浦、宁德、长乐等县;其中,福州府的祠庙数量最多,占全省总量的41%;兴化府的祠庙密度最高,福州、福宁二府次之^①。明代后期,祠庙数量有所增加,但空间分布仍较为分散,且集中于兴化府、福州府和福宁府,新增的27座祠庙多沿古田溪、连江、长溪、大樟溪、尤溪等河流两岸分布。至清代前期,福建临水夫人祠庙数量骤增,其中闽东地区的福州、福宁二府分别增加71座和45座,多分布于闽江流域下游的古田、屏南、永福、长乐等县,以及长溪流域的福安、宁德、寿宁等县,两府祠庙总量分别占全省的47%和27%;延平、建宁、泉州诸府也有少量的祠庙增长,集中在富屯溪、沙溪、晋江等河流沿岸地区。就祠庙密度而言,清代前期福州府最为密集,其次为福宁府,形成以古田为中心的空间分布格局^②。清代后期时,祠庙增速放缓,但闽东的福州府和福宁府仍为主要增长区域,分别增加了36座和29座,且福宁府的祠庙密度开始高于福州府,祠庙集聚重心呈现出由古田向东北延伸的趋势。

综上所述,明清时期福建临水夫人祠庙景观的构建,在时空分布上具有其独特性。一是祠庙总量持续增长,不同时段内部多有差异。明代福建临水夫人祠庙增加不多,至清代前期时增长速度最快,且这一时段内“重修”祠庙数量开始超过“始建”数量,并随着清代后期祠庙“重修”数量的增多而不断扩大差值,呈现出复兴与重建的态势。二是祠庙整体分布不均,不同区域空间差异显著。明代福建临水夫人祠庙分布多为分散式形态,且具有一定的沿河沿海特征。清代尤以闽东地区最为密集,前期形成以福州古田为中心的集聚式分布格局,并在清代后期时集聚重心逐渐向东北方向延伸。而闽北和闽西地区的零星分布,反映出临水夫人信仰传播的跨地域性。总之,临水夫人信仰在长时段的演化进程中,祠庙景观的构建促使其信仰空间不断扩展,并最终发展成为一种底蕴深厚、影响深远的社会文化现象。

三、明清福建临水夫人信仰景观变迁的动因分析

景观通过时空叠加而运作,不仅根植于特定的地理环境,还是社会文化在自然界的直接投射,具有自然与文化的双重内涵。而文化景观意在强调文化赋予一个地区的特性,或文化在景观形成与构造中的意义^③。从地理环境来看,福建背山面海,地势西北高而东南低,以东北—西南走向的鹞峰山—戴云山—博平岭一线为界,形成沿海与内陆的分野^④。地处鹞峰山脉南端的古田,为闽东沿海与闽北山区的过渡地带,境内山峦起伏,气候温热潮湿,疟疾横行,蛇害频发。在这种恶劣的自然条件下,民众生存受到一定威胁,便寄希望于神明帮助解脱困厄,于是为民斩蛇驱疫的临水夫人应运而生^⑤。明清时期临水夫人信仰在福建的传播,主要是在闽东区域内。除了卑湿多山的地理环境,社会文化对临水夫人信仰发展的推动作用更为明显,祠庙景观的构建即为这种信仰秩序之下文化实践的表现形式,其时空变迁既有内在的文化动因,又受到多种外在社会因素的影响。

① 明代前期,兴化府、福州府、福宁府的祠庙密度分别约为49.9、25.6、21.9座/万km²,明代后期时分别约为52.4、35.7、29.6座/万km²。

② 清代前期,兴化府、福州府、福宁府的祠庙密度分别约为62.4、83.6、79.0座/万km²,清代后期时分别约为62.4、107.9、110.9座/万km²。

③ 李旭旦主编:《人文地理学》,中国大百科全书出版社,1984年,第223页;汤茂林:《文化景观的内涵及其研究进展》,《地理科学进展》2000年第1期,第73页;[英]安德森等主编:《文化地理学手册》,李蕾蕾、张景秋译,第323-325页;鲁西奇:《中国历史的空间结构》,广西师范大学出版社,2014年,第38-39页。

④ 廖善刚、李永实:《福建地理》,北京师范大学出版社,2018年,第16-18页。

⑤ 陈元煦、张雪英:《关于郭圣王、临水夫人研究中的几个问题》,《福建师范大学学报(哲学社会科学版)》1998年第1期;黄建兴、林国平:《妈祖信仰与临水夫人信仰的比较研究》,《闽台文化研究》2015年第3期;叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第14-15页。

(一)功利需求:文化习俗与婚育状况的影响

明清时期福建临水夫人的神祇功能虽逐渐扩大并趋于完备,但扶胎救产、祈嗣求子、保赤佑童、驱疫禁魅仍为其核心神职。在相关文化习俗及婚育状况的影响下,基于临水夫人司职特性的功利需求,成为影响其信仰地域分布的重要因素。

其一为扶胎救产与祈嗣求子。受民间传统接生方法的影响,福建地区的“土婆奶”仅凭经验为产妇接生。据《博医会报》记载,1900年前后福建的接生人员仍为无医学知识的中老年妇女,产妇难产时往往因产程较长、心力衰竭或子宫破裂而亡。光绪二十七年(1901),英国产科医师波尔特在福州府福清县行医时发现“助产人员”从未受过医学训练,因破伤风死亡的新生儿多达50%—70%^①。故福州等地素有“牛牯养国牛栏边,女人生国棺材边”^②之俗谚,为保产妇生育顺利,分娩之前要到临水夫人祠庙中请神,临产时“必供夫人像室中,至洗儿日始拜谢而焚之”^③。若遇难产,则“急向傀儡坛请临水夫人像一身,供于房中,演傀儡戏班一场。分娩三朝后,酬以酒品、香烛,请回原坛”^④,并前往祠庙答谢临水夫人的保佑之恩。

明清福建收养童养媳的现象普遍存在,闽东地区如古田县“中户以下多童养媳”^⑤,霞浦县“童养媳童年过门,养于翁姑,及龄合卺”^⑥。据相关统计,清末民初之时,福建部分地区的童养媳在民间婚姻总量中达到10%~30%的比例^⑦。从不同的婚姻形式来看,其婚内生育率的高低存在较大差异,其中招赘婚(男子入赘女方)的生育率最高,其次为大婚(男子迎娶妻子),尤以小婚(童养媳婚姻)的生育率最低^⑧。此外,受明清福建节烈风俗的影响,婚后守寡的童养媳生育状况更差。为满足嗣系沿继的需要,广大妇女信众转向临水夫人求助,“妇女之钱财,不用之结亲友而用之媚鬼神者多矣”^⑨。福州府以元宵节为临水夫人诞辰,是日“女子出嫁数年未曾生育者,多有入庙求嗣,祷祝毕,请其神前花瓶内一枝花归,谓之请花”^⑩,其实质即为祈嗣求子,“俗以白花为生男之象征,红花为生女之象征”^⑪,中秋节则“相传为临水奶忌辰,妇女之请花如元宵”^⑫。福宁府亦有相关祈祀习俗,如“每岁清明,州中妇人踏青,必至宫,祈孕嗣”^⑬,庙祝会根据情况传授相关生育知识,或提供秘方进行心理调适^⑭。在民间扶胎救产与祈嗣求子的社会需求之下,发源于古田的临水夫人,逐渐成为闽东重要的生育保护神,并向福建其他地区传播,如泉州府“城内外之妇人祈子者、祈产难者,得夫人案前花一朵,或迎神像归,则梦兰有兆,而语忘、敬遗胥远去矣”^⑮。

① 邓铁涛、程之范:《中国医学通史·近代卷》,人民卫生出版社,2000年,第413—414页。

② 方炳桂著:《福州熟语》,福建人民出版社,1999年,第209页。

③ [清]施鸿保:《闽杂记》卷5,第75页。

④ [清]亟斋居士:《达生编》“补遗”,光绪十三年杨浚冠梅堂募刊本,第23页。

⑤ 民国《古田县志》卷21《礼俗志》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第15册,上海书店出版社,2000年,第530页。

⑥ 民国《霞浦县志》卷20《司法志》,第179页。

⑦ 卢增荣:《清代福建契约文书中的女性交易》,《东南学术》2000年第3期。《福建省关于亲属继承习惯之报告》,《民商事习惯调查报告录》第4编《亲属继承习惯》,民国司法行政部,1930年,第1569—1607页。

⑧ 据学者庄英章对晚清民国时期部分妇女生育情况的统计研究,招赘婚的高生育率,与其传宗接代和劳力需求密切相关。大婚夫妻感情和谐,婚姻稳定,生育率正常。而小婚夫妻由于长久以来的“儿童期结合”关系,婚后夫妇感情较为淡漠,产生所谓的“性嫌恶”,且这种嫌恶感与收养的年龄成反比,即收养的年龄越小,产生的性嫌恶感越强,其不仅关乎婚姻成败,还影响到妇女生育率的高低,导致小婚的生育率较招赘婚和大婚为低。参见庄英章:《家族与婚姻:台湾北部两个闽客村落之研究》,“中央研究院”民族学研究所,1994年,第239—250页。

⑨ [明]谢肇淛:《五杂俎》卷15《事部三》,上海书店出版社,2001年,第305页。

⑩ 蔡人奇:《藤山志》卷9《礼俗志》,海潮摄影艺术出版社,2002年,第163页。

⑪ 郑丽生著:《福州风土诗》,福建人民出版社,2012年,第25页。

⑫ 蔡人奇:《藤山志》卷9《礼俗志》,第165页。

⑬ [明]谢肇淛:《长溪琐语》,卓剑舟等:《太姥山全志》(外四种),福建人民出版社,2008年,第3页。

⑭ 林国平:《临水夫人信仰中的民俗活动及其奥秘》,《闽台文化交流》2008年第4期,第60页。

⑮ “梦兰”即指妇人怀孕,“语忘”“敬遗”皆难产之鬼。[清]陈德商:《温陵岁时记》第11篇《迎奇仕妈》,转引自叶明生,郑安思:《古田临水宫志》,第270页。

其二为保赤佑童与驱疫禁魅。入明以来,受男嗣传宗接代、女子厚嫁破产等思想观念的影响,福建溺婴习俗从男女并溺逐渐演变为只溺女婴^①,如福州府嫁女糜费甚多,“奁值累千金,至有鬻产治具者”,导致“邑俗多溺女”^②;古田县不仅贫寒之家视嫁女为畏途,富民亦是如此^③,以致“溺女之风颇盛”^④。面对溺婴行为,福建布政使司曾“动用公费”筹办育婴堂^⑤。据相关统计,清代福建共有45个县设置了育婴堂,其中福州、福宁二府就多达15个县,占据总数的三分之一^⑥,可见闽东地区溺婴之严重程度。一方面,女婴大量溺亡的社会现实推动临水夫人成为拯救女婴的主要神灵。从育婴堂内所祀诸神来看,长乐县保婴局并祀“拯婴夫人及顺天圣母”,浦城县育婴堂“奉安顺天圣母”,马巷厅育婴堂“正祀临水夫人”以循常例^⑦,其祭祀地位反映出临水夫人在溺女习俗下的功能演变和信仰扩展。另一方面,部分育婴堂因地方财力不济而难以发挥实效,如霞浦县“无此财力,骤难集事”^⑧,闽清县“经费未充,名不副实”^⑨,古田县育婴堂之产业甚至“并入奎光书院为膏伙”^⑩。为减少育婴堂的建设费用,“赁庙宇为公所,携钱给发”^⑪成为有效解决方式。临水夫人作为拯救女婴的地方神灵,其祠庙亦充当育婴堂之用,如长乐县保婴局即在毓麟宫基础上创建^⑫。可见,清代临水夫人祠庙集中分布于闽东,与该地区较为严重的溺婴情状密切相关。

由于医疗技术水平的局限和卫生防治知识的缺乏,明清时期福建民众不事医药而求诸于神,希望通过禳灾达到驱疫禁魅的目的^⑬。“大抵闽俗,上诸府病则听于巫,下诸府病则听于神”^⑭,沿海地区祷神禳病之风尤甚,由巫为神的临水夫人也位于祈禳之列。据《游洋志》载:“闽人疫疠凡经其咒治者,悉皆痊愈”^⑮,极大地增强了民众对临水夫人的信赖,“各处之人家或患邪或得病,皆去临水宫请香火。即无事之家,亦去请香灰装入小袋内供奉,以保平安”^⑯。其中,“小儿禳灾名过关,……巫以古田陈靖姑、陈海清为师,有所为辄于铎鼓声中红头赤脚,法衣手持竹鞭铜铃,角声呜呜”^⑰,意为保护幼孩度过险关、远离病魅。此外,临水夫人的神班系统中还有专门防御天花、麻疹的“痘奶”与“疹奶”,如福宁府临水宫每逢“正月十五日诞,男女痘疹皆祷于此”^⑱,长乐县种芝宫“中祀临水夫人,旁祀痘、疹二神”^⑲,分掌收痘、疹之

① 徐晓望:《从溺婴习俗看福建历史上的人口自然构成问题》,《福建论坛(经济社会版)》2003年第3期。

② 乾隆《福州府志》卷24《风俗》、卷49《人物一》,第50、504页。

③ [清]陈盛韶:《问俗录》卷2《古田县·水溺》:“他邑溺女多属贫民,古田转属富民”,书目文献出版社,1983年,第69页。

④ 民国《古田县志》卷22《惠政志》,第538页。

⑤ [清]《福建省例》16《恤赏例·严禁溺女》:“设立育婴堂,动用公费,收育遗孩。”详见:孔昭明主编:《台湾文献史料丛刊》第7辑第142册,大通书局,1987年,第473页。

⑥ 徐晓望:《从溺婴习俗看福建历史上的人口自然构成问题》,《福建论坛(经济社会版)》2003年第3期。

⑦ 民国《长乐县志》卷17《惠政》,福建人民出版社,1993年,第608页;光绪《续修浦城县志》卷8《恤政》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第7册,上海书店出版社,2000年,第123页;乾隆《马巷厅志》附录卷下《马巷育婴堂碑记》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第4册,上海书店出版社,2000年,第689页。

⑧ 民国《霞浦县志》卷23《惠政志》,第189页。

⑨ 民国《闽清县志》卷5《礼俗志》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第19册,上海书店出版社,2000年,第445页。

⑩ 民国《古田县志》卷22《惠政志》,第537页。

⑪ [清]彭蕴章:《育婴三善说》,袁啸波编:《民间劝善书》,上海古籍出版社,1995年,第50页。

⑫ 民国《长乐县志》卷17《惠政》,第608页。

⑬ 林国平:《临水夫人信仰中的民俗活动及其奥秘》,《闽台文化交流》2008年第4期。

⑭ [清]施鸿保:《闽杂记》卷7,第111页。

⑮ [明]周华著,蔡金耀点校:《游洋志》卷2《庙志》,2000年抄本,第36页。

⑯ [清]里人何求:《闽都别记》第128回,福建人民出版社,1987年,第656-657页。

⑰ 民国《崇安县新志》卷6《礼俗》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第8册,上海书店出版社,2000年,第43页。

⑱ 徐晓望:《福建民间信仰源流》,第345页。

⑲ 乾隆《福宁府志》卷34《坛庙》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第12册,上海书店出版社,2000年,第501页。

⑳ 民国《长乐县志》卷18《祠祀》,第639页。

职。从清代临水夫人祠庙中36宫婆神的地域分布来看,福州府和福宁府多达16个^①,这些陪侍神灵扩大了临水夫人信仰在闽东的影响范围。

(二)地域认同:家族组织形态与集聚规模的影响

明清时期除正统官祀以外,福建的民间祠庙大多为地方社会力量发起兴建^②。作为最基本的地域社会组织,家族组织形态与集聚规模的变化,对于临水夫人信仰的发展和传播显得尤为重要。

自唐末五代以来,临水夫人信仰范围随着祠庙增修、神明祭祀、请香接火等信仰活动的展开而不断扩大,然而这些活动的正常举行往往需要家族势力的支持。以福州府古田县的顺懿庙为例,家族内部多设有祭田来维持祀典开支。明万历时,“顺懿庙、城隍司、白塔寺、慈云寺、龙兴庵、伏虎庵等,共田一百六十六亩九分七厘,共该民米八石三斗二升五合四勺五抄八撮一圭,每年该纳粮银一十两五钱六厘,在民粮内征收”^③,其中顺懿庙“祀田、粮在叶伯坚甲下”^④,即由临水附近的叶氏家族承担。至清乾隆年间,其祭田数量和田租数额仍未发生较大变化^⑤,清末则由临水十三境的宗族出资购置“夫人田”,由各村轮流耕作并征收田租,以作祀典费用^⑥。

从明清时期福建家族组织的发展状况来看,地处内陆的建宁、邵武、延平、汀州诸府,由于山多田少、资源匮乏、交通闭塞等因,家族组织发展较为平稳,聚居形态较为分散,聚居规模也相对较小^⑦。在这种散居的宗族形态之下,民间信仰难以趋同,导致区域内部鲜有共同信奉的神明^⑧,临水夫人信仰也呈现出零散分布的地域特征。而位于沿海地区的福宁、福州、兴化、泉州等府,拥有四大河口冲积平原,人口稠密,强宗大族易于形成,且聚居规模更大^⑨。与散居宗族相比,民间信仰在聚居形态之下的地域认同更为强烈,这也使得明清时期福建沿海地区的临水夫人祠庙始终多于内陆地区。

明代中叶,福建沿海倭寇猖獗,家族组织出现分化,“宗戚来与祭者蕃衍难稽”^⑩,临水夫人祠庙亦增长较缓。清初强制推行的“迁界”政策,致使以血缘关系为基础的家族组织趋于解体,“复界”以后又出现诸多合姓、联宗的现象。在这一演变过程中,族系祖先认同趋于淡漠,地缘关系日益凸显,修建共同信仰的“异姓总祠”成为维系家族内部异宗团结的具体实践方式^⑪。清代前期,福建临水夫人信仰呈现出复兴之势,不仅祠庙总量骤涨,且“重修”祠庙开始超过“始建”数量,如宁德县文峰村太子宫,乾隆九年(1744)时由黄氏家族“合族捐资重新再架,并起戏台”^⑫。闽东部分家族甚至将临水夫人祠庙与宗祠相结合,从而体现其族有性质,如康熙年间,古田县龙潭村的陈姓发展为村中大族后建起宗祠,并供陈靖姑香火于

① [清]《临水平妖志》第13回《陈夫人隐收临水 袁广智初出茅山》,上海普及书店,1954年,第53-57页。

② 林拓:《文化的地理过程分析:福建文化的地域性考察》,上海书店出版社,2004年,第283页。

③ 万历《古田县志》卷4《食货志》,第55页。

④ 万历《古田县志》卷14《杂述志》,第275页。

⑤ 据乾隆《古田县志》载:“顺懿庙、城隍司、白塔寺、慈云寺、龙兴庵、伏虎庵等,共田一百六十六亩九分七厘,该民米八石三斗二升五合零。每年纳粮银一十两五钱六厘,在民粮户征收。”详见:乾隆《古田县志》卷3《赋役》,乾隆十六年刊本,第154页。

⑥ 叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第96页。

⑦ 郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》(增订版),北京师范大学出版社,2020年,第105-107页。

⑧ 明清时期闽北地区信奉的神明多集中于若干县域范围之内,如建安的练氏夫人、崇安的辟支古佛、邵武的广祐尊王、归化的莘七娘等等,闽西地区仅以汀州的定光古佛信仰最为兴盛。参见林拓:《文化的地理过程分析:福建文化的地域性考察》,第361-363页。

⑨ 郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》(增订版),第133页。

⑩ 《临濮堂施氏族谱·遭寇志》,转引自林拓:《文化的地理过程分析:福建文化的地域性考察》,第373页。

⑪ 林拓:《文化的地理过程分析:福建文化的地域性考察》,第377-378页。陈支平:《近五百年来福建的家族社会与文化》,中国人民大学出版社,2011年,第138页。

⑫ [清]黄荫堂、黄盖桢续修:《黄氏宗谱》,光绪十九年。转引自叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第53页。

祠中;雍正年间,屏南县双溪村陆氏村民在其家族宗祠内供奉陈靖姑神像^①。至清代后期,闽东地区的家族聚居规模愈加庞大,如光绪年间福州府同族聚居的现象已极为普遍,聚族而居者往往多达数百上千户^②;福安县氏族支派“生齿日繁”^③,福鼎县“宗支蕃衍”^④亦较为繁盛。因此,基于地缘关系的临水夫人信仰认同更加趋向一致,祠庙分布也呈现出以福州府为主要集聚区域,并随着家族力量的推动而向福宁府扩展的趋势。如屏南县临水夫人宫,嘉庆二十一年(1816)由陆氏家族“倡捐重建”^⑤;霞浦县临水宫在嘉庆和道光时期两度重修,分别由当地袁姓和魏姓家族舍地出资修建^⑥。

(三) 迁移扩散:人口变化与区域流动的影响

伴随着人口增长和流动,与之紧密联系的文化现象也发生迁移扩散,从而促进文化的跨地域传播和发展^⑦。明清时期临水夫人信仰景观的时空变迁,与福建人口数量变化和区域流动密不可分。

据学界已有研究成果,明洪武二十六年(1393)时全国人口约为7270万,至崇祯末年约为1.5亿,人口总量实际上呈增长趋势^⑧。从康熙中期到乾隆后期,中国人口总量由1.5亿增加至3.1亿,年平均增长率约为7‰^⑨。乾隆以后,人口增速有所减缓。在上述背景下,明清时期福建人口也呈现出较为一致的变化趋势(见表3)。明初福建人口约为397万,因洪武以后人口统计对象转为部分纳税人口^⑩,导致官府统计下的人口数字减少。但根据相关学者研究,明末福建人口应是不断增长的,减去其隐口和损耗,最少或维持在明初的人口数量^⑪。随着康熙时期“滋生人丁,永不加赋”和“摊丁入亩”政策的推行,福建人口数量迅速增加,乾隆四十一年(1776)时约为1287万,此后缓慢增长,咸丰以后下降明显。

表3 明清时期闽东地区人口数量与人口密度统计^⑫ (人口数量:万人 人口密度:人/km²)

时间	洪武二十六年 (1393)		乾隆四十一年 (1776)		嘉庆二十五年 (1820)		咸丰元年 (1851)		光绪六年 (1880)		宣统二年 (1910)	
	数量	密度	数量	密度	数量	密度	数量	密度	数量	密度	数量	密度
福州府	71.8	31.6	237.2	160.0	258.9	174.6	274.9	185.4	239.3	161.4	254.0	171.3

① 叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第228页。

② 郑振满:《明清福建家族组织与社会变迁》(增订版),第133-138页。

③ 光绪《福安县乡土志》卷1《人类部》,国家图书馆藏光绪三十一年刊本,第19-20页。

④ [清]黄鼎翰:《福鼎县乡土志》,福鼎市地方志编纂委员会编:《福鼎旧志集》(上),福建人民出版社,2013年,第284页。

⑤ 光绪《屏南县志》卷8《坛庙》,《屏南旧志集》第3册,福建人民出版社,2017年,第434页。

⑥ 民国《霞浦县志》卷24《祠祀》,第192-193页。

⑦ 王恩涌、赵荣、张小林等:《人文地理学》,高等教育出版社,2000年,第37页。

⑧ 何炳棣:《明初以降人口及其相关问题:1368—1953》,葛剑雄译,生活·读书·新知三联书店,2000年,第27页;曹树基:《中国人口史》第4卷(明时期),复旦大学出版社,2000年,第247、452页。

⑨ 学者何炳棣、葛剑雄认为中国人口从康熙三十九年(1700)前后的1.5亿增加到乾隆四十四年(1779)的2.75亿,年平均增长率约为7.7‰;至乾隆五十九年(1794)时,人口总量已达3.13亿。曹树基估测从康熙十八年(1679)到乾隆四十一年(1776),中国人口由1.6亿增加至3.1亿,年平均增长率约为6.9‰。详见葛剑雄:《中国人口发展史》,福建人民出版社,1991年,第246页;何炳棣:《明初以降人口及其相关问题:1368—1953》,葛剑雄译,第316页;曹树基:《中国人口史》第5卷(清时期),第706、832页。

⑩ 曹树基著:《中国人口史》第4卷(明时期),第2-4页。

⑪ 参阅陈景盛:《论明、清两朝福建人口的衰盛以及丁税对人口发展的影响》,《福建论坛》1983年第3期;徐晓望:《福建历史上几个人口数字考证》,《福建论坛(文史哲版)》1987年第4期;林汀水:《也谈福建人口变迁的问题》,《中国社会经济史研究》1993年第2期;唐文基:《福建古代经济史》,福建教育出版社,1995年,第501页。

⑫ 资料来源:“福州府”“福宁府”“福建省”的人口数据来源于曹树基著《中国人口史》第4卷(明时期),第241-242页;《中国人口史》第5卷(清时期),第188-189、693-694、711页。明代福宁州原为福州府福宁县,清雍正十二年(1734年)才升为福宁府,其明初的人口数据暂无;清代福建省的人口数据不包含台湾,“闽东”的人口数据则由“福州府”和“福宁府”的人口数量及地域面积计算得出。

续表3

福宁府	/	/	63.2	69.4	76.3	83.8	86.8	95.3	96.0	105.4	102.0	112.0
闽东	/	/	300.4	125.5	335.2	140.1	361.7	151.1	335.3	140.1	356.0	148.7
福建	397.4	33.0	1287.9	105.3	1475.8	120.7	1621.0	132.5	1150.3	94.1	1221.8	99.9

由表3可见,清代前期为福建人口的快速增长期。在这一时期内,临水夫人祠庙数量增加最快,且集中分布于福州府和福宁府,与闽东地区的人口流动密切相关。经历了明末清初的战乱破坏之后,闽东人口流动开始加快。据乾隆《福宁府志》记载,福建总督姚启圣于康熙二十年(1681)奏请“开界招集流民,得复故土”^①,闽东境内地旷人稀的山区和偏远的沿海地带成为人口迁移的主要流向之一^②。比如福鼎县的孔、王、萧、蔡等大姓家族,分别于康熙年间自霞浦、福清、上杭、福安等地迁入本境,繁衍生息数百年^③;宁德县“山交海错”,“外郡人来县境栽菁”者甚多,“如西乡几都,菁客盈千”^④。据本文不完全统计,清代前期闽东地区始建和重修的临水夫人祠庙中,分别约有59%和64%的祠庙与人口迁移存在一定关联,反映出闽东地区的人口流动促进了临水夫人信仰文化的传播和发展。如古田县的凤都镇夫人庙始建于乾隆五十四年(1789),由迁入的五个不同姓氏家族信众联合兴建;周厝水尾殿亦为迁居于此的周姓家族开荒拓土后所建,并于乾隆十年(1745)重修^⑤。

清代后期,闽东地区人口总量仍呈现出增长趋势,且人口密度始终高于福建平均水平。从嘉庆二十五年(1820)到宣统二年(1910),福州府人口数量有所减少,而福宁府未受太平天国战争的影响,其不断增加的人口数量是自然变动之结果^⑥。这一人口变化反映在临水夫人信仰上,即为清代后期祠庙集聚重心由福州府古田县向东北延伸的趋势,形成以福宁府福安县为中心的次密集区。从福安县居民的姓氏源流状况来看,清代后期时该县迁入姓氏大部分来自于寿宁、霞浦、福州、古田等地,其中寿宁、霞浦分别为外地移民直接从陆路、海路进入闽东的必经之地,福州、古田则为从闽江中下游入迁闽东的中转站^⑦。当移民分迁到福安之后繁衍成族,临水夫人信仰也被移植到新的地域环境之中。如福安县白沙夫人宫始建于道光十八年(1838),主姓刘氏定例组织信众到古田临水祖庙请香接火^⑧。基于特殊地缘关系的人口迁移运动,不仅使得福安县成为清代后期临水夫人信仰的集聚重心之一,也将信仰文化传播至闽东各地,如霞浦县竹江顺懿宫,由明代陈姓先人迁徙本地后所建,香火日益繁盛;福鼎县后畚临水宫,由成化年间迁徙而来的林氏先族开垦山地时所建,前往古田迎接临水夫人香火也已相沿成俗^⑨。

(四)环境胁迫:畬民开发与文化融合的影响

明末清初,由于社会动乱、地狭人稠等因素,闽、粤、赣交界山区的畬族两次大举迁入并落籍闽东、浙南地区^⑩。在畬民适应迁居环境的开发过程中,畬汉民族文化的互动与融合,极大地推动了临水夫人信仰的传播和祠庙景观的塑造。

① 乾隆《福宁府志》卷43《祥异》,第710页。

② 林汀水:《福建人口迁徙论考》,《中国社会经济史研究》2003年第2期;林国平、邱季端:《福建移民史》,方志出版社,2005年,第72页;林剑华:《明清时期福建省内再次移民及动因探析》,《东南学术》2006年第1期。

③ [清]黄鼎翰:《福鼎县乡土志》,第282-284页。

④ 乾隆《宁德县志》卷1《物产》,《中国地方志集成·福建府县志辑》第11册,上海书店出版社,2000年,第613、622页。

⑤ 叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第183、192页。

⑥ 曹树基:《中国人口史》第5卷(清时期),第812页。

⑦ 光绪《福安县志》卷终《氏族》,第802-829页;林国平、邱季端:《福建移民史》,第67-68页。

⑧ 叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第218页。

⑨ 叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第220、226页。

⑩ 林国平、邱季端:《福建移民史》,第73页;缪品枚:《闽东畬族文化全书·民间信仰卷》,民族出版社,2009年,第2-3页。

畬族民众在闽东的迁徙地区大多为偏僻山区,不仅男子从事开垦劳作,畬女亦“背其婴孩”入山砍柴负薪^①。由于气候暖热湿润,山林之间瘴气丛生,畬民在拓山开荒的过程中时常遭受恶劣环境的威胁。据乾隆《福宁府志》记载,该地“山岚海瘴,尤盛于夏秋之交。湿热薰蒸,米谷、衣服每致霉烂,人多寒热疮疾。秋热更烈,雨则暴冷,难以调摄,疟痢之病十常八九。”^②学者林汀水以清代县级政区为地域单元,统计出明清时期福建至少发生了244地次疫病,其中福州府、福宁府分别为58和22地次,两府约占疫病总数的33%^③,可见闽东为福建的主要疫区之一。面对疫病频发的环境,成年人在适应期过后产生免疫力,而没有抗体的新生儿童成为易感人群^④。惊风、痢疾、瘟疫、天花等疫病,均为婴幼儿早亡的主要因素^⑤,如嘉靖初年福安县“小儿痘疹大作,死者十八”^⑥。相关研究认为,民国以前闽东的畬族人口生产处于高出生率、高死亡率、低自然增长率的状态^⑦,反映出迁居环境对畬民尤其是妇女儿童的生存状态造成了明显的压力。

从畬族的原始宗教信仰来看,畬民认为始祖盘瓠为闽山得道者,畬族法师也以奉行闽山之法为主,带有浓厚的道教色彩^⑧。前述福建汉族信众将“生为女巫”的陈靖姑纳入闽山派,并赋以多种道家法术。因此,闽山法门成为了临水夫人信仰与畬族巫术文化融合的重要契合点,扶胎救产、保赤佑童等独特功能也填补了畬族民间信仰神职中的空缺^⑨。

畬民历史开发进程与临水夫人祠庙时空分布变迁具有一定的同步性:明代后期,畬族迁徙的流动性较大,万历时仍沿用“畬人纵火焚山”^⑩的刀耕火种方式,与临水夫人信仰文化的融合度并不高,祠庙散处地方较广。康熙以降,在朝廷招民垦荒的政策下,闽东畬族逐渐从游耕徙居转为定耕定居^⑪,其对临水夫人信仰的接纳与融合渐趋一体。清代前期,古田、屏南、福安、宁德、寿宁、罗源等县不仅是临水夫人祠庙的密集分布点,也是闽东畬民的集中地^⑫。在兴修祠庙的过程中,时常可见畬族民众出资参与和支持。如古田县中村顺天府供祀临水夫人及其夫刘杞,庙中铁铸香炉书有“顺治己丑肆月吉日,本乡福主明王座前合境信士陈、潘、郑、周、苏、雷、叶等同立”^⑬铭文,雷氏即为梅坪雷姓畬族;罗源县临水宫重修募资名单中载有“信耆蓝秉耀”50两、“信士雷宗正”20两,两人均为当地的畬族大姓信众^⑭。清代后期,临水夫人祠庙分布重心由古田向福安延伸,与福安县的畬民集聚程度不无关系。据相关研究,18世纪后期闽东畬民为4万余人,其中福安县就多达14000人^⑮。光绪年间的《福安县志》也记载“各都畬民村居”^⑯约两

① 蒋炳钊:《畬族史稿》,厦门大学出版社,1988年,第133页;郭志超:《畬族文化述论》,中国社会科学出版社,2009年,第97页。

② 乾隆《福宁府志》卷1《星野》,第34页。

③ 林汀水:《明清福建的疫病》,《中国社会经济史研究》2005年第1期。

④ [美]威廉·麦克尼尔:《瘟疫与人》,余新忠、毕会成译,中信出版社,2018年,第42-43页。

⑤ 郭松义:《清代男女生育行为的考察》,《中国史研究》2006年第2期。

⑥ 嘉靖《福宁州志》卷12《祥异》,《天一阁藏明代方志选刊续编》第41册,上海书店出版社,1990年,第549页。

⑦ 蓝运全、缪品枚:《闽东畬族志》,民族出版社,2000年,第88页。

⑧ 蓝运全、缪品枚:《闽东畬族志》,第422页;郭志超:《畬族文化述论》,第468-472页。

⑨ 蓝焰:《畬族巫术文化中的陈靖姑信仰——以福州、宁德畬族乡村为例》,《世界宗教研究》2007年第4期。

⑩ [明]谢肇淛:《游太姥山记》,《太姥山志》卷中,国家图书馆藏明万历刻本,第35页。

⑪ 董建辉、郭志超:《畬族赋役史试探》,《中国社会经济史研究》1999年第3期;郭志超:《畬族文化述论》,第98页。

⑫ 蒋炳钊:《畬族史稿》,第133页。

⑬ 叶明生、郑安思:《古田临水宫志》,第180页。

⑭ 蓝焰:《畬族巫术文化中的陈靖姑信仰——以福州、宁德畬族乡村为例》,《世界宗教研究》2007年第4期。

⑮ 麻健敏:《试析畬族人口发展的三个重要历史时期》,《福州大学学报(哲学社会科学版)》2013年第2期。

⑯ 光绪《福安县志》卷3《疆域》,第75-77页。

百余个,其今境内的穆云畚族乡后舍宫和奶娘宫、康厝畚族乡临水宫以及甘棠岭尾宫等众多祠庙^①,均为畚汉两族临水夫人信仰文化交融的历史见证。闽东地区世代相传的“家家奉祀奶娘身,州州坐塑奶娘庙”^②歌谣,也反映出畚民对临水夫人的奉祀尤为虔诚。

结 语

唐宋以降的造神运动,极大地促进了福建民间信仰文化的繁荣。出身平民的临水夫人,历经民间信众的持续建构,其人物形象逐渐丰满,神祇职能和赐额封号也更加完备,最终完成从人到巫、由巫为神的造神进程,并发展成为具有重大影响力的区域性神祇。作为临水夫人信仰演变的重要载体,祠庙景观的构建促使其信仰范围不断扩展和外延。明清时期,福建临水夫人祠庙数量持续增长,地域分布特征显著。从时间上来看,明代临水夫人祠庙增长较缓,至清代前期时增速尤快,且“重修”祠庙开始超过“始建”数量;随着清代后期祠庙“重修”数量的增多,临水夫人信仰也呈现出复兴与重建的态势。从空间上来看,明代临水夫人祠庙分布较为分散,清代则以闽东地区最为密集,并在前期形成以福州古田为中心的集聚式分布格局,至后期时逐渐向东北方向延伸。明清福建临水夫人祠庙景观历时性的空间分布特征,实际上反映了其信仰形态的地域性与传承性,是多重因素综合作用的结果。在特殊的地理环境下,基于文化习俗及婚育状况的功利需求,家族组织对信仰文化的地域认同,人口变化与区域流动造成的信仰迁移扩散,以及畚民在环境胁迫下对汉族信仰文化的接纳融合,都对临水夫人信仰景观的时空变迁产生了重要影响。

福建境内民间信仰众多,不同神祇之间存在着竞争与共祀关系。随着社会环境的变化,各地神祇逐渐突破地理条件的限制,不断向外扩展信仰范围,并共同占有区域内的文化资源。面对复杂多样的文化现象,西方研究理论为我们提供了颇具借鉴意义的解释模式,如德奥传播学派的格雷布纳、施密特等通过“文化圈”概念研究区域文化的分布与联系,认为文化现象产生之后便可以完整的形态向外传播和扩展,并在文化圈内保持着相似的文化特质^③;以博厄斯、威斯勒为代表的美国历史学派进一步提出“年代—区域”理论,认为文化从发源地如波纹一样向周围扩散,时间越长则区域散布越广,而边缘区域代表的文化特征在年代上较之中心区域更早^④。就本文个案研究而言,“文化圈”理论并不完全具有适用性。从历史景观地理的研究视角来看,将临水夫人祠庙景观置于特定的时空背景下,发现其信仰的传播并非从中心向四周机械式地扩散,地理环境与社会文化等多重因素扰乱了其正常的分布状态,致使文化传播方向、速度与条件各异。当然,民间信仰的研究并不局限于此,结合不同区域的文化特质,探寻新的研究视角与研究方法,对我们理解民间信仰的丰富内涵仍大有裨益。

(责任编辑:李良木)

① 缪品枚:《闽东畚族文化全书·民间信仰卷》,第44、62-69页。

② 宁德地区民间文学集成编委会:《闽东畚族歌谣集成》,海峡文艺出版社,1995年,第321页。

③ 参见 Hermann Baumann, *Die Afrikanischen Kulturkreise*, Africa, Vol. 7, No. 2(1934), pp. 129-139. Martin Rössler, *Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Ein historischer Abriss*, Kölner Arbeitspapiere zur Ethnologie, No. 1(2007), pp. 10-15. 孟慧英:《文化圈学说与文化中心论》,《西北民族研究》2005年第1期。

④ 吴泽霖、张雪慧:《简论博厄斯与美国历史学派》,《民族学研究》1981年第1期;[日]绫部恒雄编:《文化人类学的十五种理论》,中国社会科学院日本研究所社会文化室译,国际文化出版公司,1988年,第19-21页;[美]罗伯特·C. 尤林著:《理解文化:从人类学和社会理论视角》,何国强译,北京大学出版社,2005年,第34-42页。