

*

广佛肇神诞庙会民俗考释

——以南海神庙波罗诞、佛山北帝诞及悦城龙母诞为例

黄韵诗

(佛山市祖庙博物馆, 广东 佛山 528000)

摘 要:自古以来,广佛肇三地处于岭南中心腹地,有着独特的历史文化底蕴。三地的代表性民俗活动同样烙刻着显著的地域文化特色,其具体可以分为广州南海神庙波罗诞、佛山“三月三”北帝诞以及肇庆悦城龙母诞庙会。三大神诞庙会均可视为海神崇拜的代表,而且都曾在不同的历史时期受到古代封建帝王的加封与谕祭。但细致而言,三者又有着各自的特点:南海神庙是古代帝王在岭南地区祭海的肇始,与海上丝绸之路的开辟相互关联;佛山北帝诞则是地方民众对司水之神的祭拜,发展下来则更可被理解为祖先崇拜的原始信仰与百姓情结;悦城龙母诞是一种典型的随着西江流域移民迁徙而来的水上居民的信仰与民俗。广佛肇三地神诞庙会民俗,在源远流长的历史长河中,至今仍保有其广泛的群众性、独特的文化性和专属的地域性,这对其未来发展无疑是一种有益的启发。

关键词:南海神庙;波罗诞;佛山北帝诞;悦城龙母诞;庙会民俗

中图分类号:B933

文献标识码:A

文章编号:1672-5379(2013)08-0061-08

民俗是信仰的世俗化表象,换言之,广佛肇三地神诞民俗是当地从主神到主神信仰历史演变过程最集中的外化表现形式。因此,探讨三地的神诞庙会民俗,应从追溯南海海神信仰、北帝信仰以及龙母信仰作为肇始。此外,国家化与地方化的相互作用对三地神诞民俗的最终形成与模塑作用亦不可低估,这同时成为本文重点探讨的另一线索。

其实,纵观三地神诞的主神,均为海洋神灵、司水之神,这并非偶然,更不是巧合的信仰雷同。文化人类学的研究证明,人类对自身所处的自然生态环境的认知、体验以及与该环境的磨合与适应,是民俗生成的本源。因而,探究神诞民俗形成的深层次原因,应与民俗产生当地的特殊地理环境和气候有关。可以说,三地特殊的地理位置成为了海神神诞民俗先天的物质生存土壤。

一、三地神诞民俗与海神信仰

南海神庙所处之地,与当地海神信仰及神诞民俗的形成紧密关联。南海神庙所在的古斗村(今黄埔南岗庙的庙头村),位于“广州治之东南,海道八十里,扶胥之口,黄木之湾”^[1]。扶胥位于珠江口北,其南有黄木湾。此处不仅是狮子洋和珠江口的转弯

处,而且江宽水深、风平浪静,是天然的优良港湾,所以自晋代以来就成为出洋之口,唐代形成了广州的对外港口,其功能持续到宋元两朝。扶胥镇古斗村之西南,就建有南海神庙,供奉南海神祝融。从地形上说,南海神庙前的江面是广州漏斗湾的转折点,东江水可以直接流经庙前与珠江汇合入海。以庙前水面为界,以东称大海,以西称小海(实为珠江),庙前是海舶进出广州优越的停泊之处,为中外巨轮汇集之地。在此处转乘小船可进入广州城区,所以南海神庙所在的扶胥镇(今庙头村一带),居民曾“与海中番夷四方之商贾杂居焉”^[2]。

纵观南海神庙所在地及其周边的地理位置,可见,该地拥有得天独厚的地理优势。得益于此,当地成为了古代出入广州的交通要道以及海上丝路的标志点。然而,与此同时,这样的地理区位也让世代居于此地的百姓陷入了风涛万顷、水患频生的险境。而且,海上风云变幻莫测,风高浪巨也非一般人力可以预测与控制。因此,当地先民都深信在这片未知的海洋世界存在着一位能呼风唤雨、主宰天地间干旱水溢的海神。人们对海神由敬畏而产生尊崇,认为只要勤于祭祀,就可以求得南海神灵的保佑。

其实,生活在此的原居民最初的海神信仰应是宽泛的,神祇形象也是朦胧的,只是出于保存生命、

* 收稿日期:2013-02-28

作者简介:黄韵诗(1986-),女,广东佛山人,佛山市祖庙博物馆助理馆员,硕士,研究方向:岭南民间信仰。

种族繁衍的需要,先民们便认为冥冥中有着一位南海神,或者一个海上神灵,在佑护他们。考古工作者近年来在珠三角发现的岩画就是最好的佐证,其中一幅《古越人平安海航祈祷图》,形象反映了古代越人航海前祈祷神灵保佑海上航行平安的情景。这个“以舟为车,以楫为马”的航海民族古越族,无论是日常生活,还是出海捕捞,都虔心祈祷。这可以说是海神信仰在广州(番禺)的萌芽,也是南海神诞民俗的发端。

佛山、肇庆和广州一样,均为与水有深厚渊源的古城。然细究之下,两地又与广州有着不尽相同的情形。佛山与肇庆严格来说并非海洋城市,而是西江流域孕育下的古镇。这样的地理区位,虽在主神信仰的范畴内,圈定了海神崇拜,可是,确切而言,它们更应被视为对司水之神的崇信。这样便不难理解广州南海神庙隆祀的是南海海神祝融,而佛山祖庙则供奉着司南溟之水的黑帝玄武,肇庆悦城供奉着水府元君龙母娘娘。诚然,龙母为河神,最早在曾昭璇先生于《天后的奇迹》一书中就已被提出,且至今仍被学界所广泛认可。可见,西江水域的海神信俗与珠江口面海的海神信俗必然存在着不一样的历史和内涵,这都是受先天地理条件所影响的。

自古溯源,佛山最早为四面环水之地,据道光版《佛山忠义乡志》载“东晋有西域僧到此结茅讲经时,此地犹海洲也”^[3]¹⁸,而佛山通区瑞芝老先生曾提到,至北宋初期,佛山工商业日趋兴盛,户口倍增。当时佛山地方的汾江河主流非常辽阔,它的内河支流(俗称溪、涌)水道也大而深,环绕于佛山南部和中部,而北部仍是泽国。当地居民外出别处,则非舟莫渡,工商业货物对于西、北江和广州的运输,也非用船艇不可。正因如此,佛山先民崇祀水神,又因处于南方河域,所以与玄武相契合。玄武最初为我国古代的方位神,后发展成为水神,据载“黑帝位居北极而司命南溟。南溟之水生于北极,北极为源而南溟为委”^[4]。所以玄武正是职司南方水域的神灵。

基于上述种种,佛山先民遂在中部支流洛水岸边(俗称佛山涌,现祖庙路),兴建了一座数楹的北方真武玄天上帝庙宇,奉祀香火,求庇护出入、往来水道平安。古佛山虽位于西江流域中下游,但已成泽洲,可以想见,西江中上游的水道将更为宽阔,水流也极为湍急,唯此才能冲积出富饶的河下三角洲。所以,沿佛山河道往上游追溯的德庆悦城之河势地势将更加严峻。从清代张学举的《重建龙母庙碑序》中可见:“德庆州之悦城水口,环山枕涛,锁钥江滨,

故为一州门户,而溯流而上,由苍梧直达滇黔;顺流而下,则与珠海凌江各浸相连毗。崇崖怪石,飞湍危滩,澎湃汹涌,若非有神以司之,则舟楫之行,祸且不测。”另据史书记载,自宋太宗至道二年(996年)至清光绪十八年(1892年)的896年间,德庆地区就发生过73次大水灾,人畜伤亡惨重,田舍冲毁无数^[5]。源于此,当地先民借助龙为“兴云作雨”的神兽,据此龙母为水神的观念,构造了龙母治水的许多故事,以表达他们的愿望。

因而,悦城龙母庙坐落在德庆悦城并非偶然。龙母庙的选址也十分考究,位于德庆城中西江与悦城河、降水、杨柳水的交汇处,此水域上下皆有险滩,上为大顶角,下有割鸡湾,水流湍急,多漩涡,唯有此处是湍河中的一个宽阔沙洲,是当时水路交通的枢纽与停靠点。在古代陆路交通极为不便之时,此处更被称为“岭西舟车之会”。艚公纤夫在此歇息聚头,历数绝处逢生的故事,仕宦商贾在此转接休整,分享各自猎奇见闻,当然这群在西江漂泊的人们,所围绕的主题大都是江河与神灵。清代王士瀚在《重修悦城龙母神庙志序》中亦言:“当夫飓风怒号,两山夹阅来,有绝少迂湾曲港可以避其汹涌者,一叶相争,将何所恃而不恐乎?惟龙母神之灵,呼之即应,绵绵延延,亘数千里,凡水宿风餐者,无不有龙母之神以呵护之也。”由此,受其庇佑的悦城居民以及西江漂客,围绕龙母庙形成了德庆的民间新闻传播中心。经过这群人世代的口耳相传,与龙母传说故事相关的地点,均成了当地的福地。

综上所述,特殊的地理区位,使广佛肇的海神信仰与神诞民俗形成且传播,并在当地得到了最大的回应。三地临水面海的地理区位,造就了河海之患。林惠祥就指出,人类感觉它的周围有种种势力(powers)为他所不能制驭,对之很为害怕,于是设法和他们修好,甚至希望获得其帮助。人类对于这种种势力的观念自然也依环境而异。而费尔巴哈也认为,人们之所以有宗教信仰行为,其心理根源归根结底在于对自然世界的依赖感。其实,在洪灾水难面前,个体变得异常地脆弱与无助。此时,只好从神灵信仰中寻求佑护和寄托,由此衍生出一系列的神诞祭仪。这是海神信仰与神诞民俗产生和发展的最根本原因。广佛肇三地因应需要,选址建庙并定期举办神诞庙会自然也成为水到渠成之事。

二、三地神诞民俗与官方“标准化”

独特地理区位和人文环境孕育下的海神信仰,

是广佛肇三地神诞民俗产生的源头。在神诞民俗萌芽之际,官方标准化与民间地方化的力量相互交织,共同推动神诞民俗的最终形成,并让其产生强大的生命力,持续发展,至今不衰。在历史长河中延续下来的三地神诞民俗,成为精英阶层和草根阶层共同创造、传承与展示民间民俗文化的舞台。这个舞台所展演的一切,与历朝历代的膺封升格和修护扩建直接关联。历代统治者努力对民间信俗加以标准化,这对广佛肇神诞民俗的传承与发展起了关键性作用。

(一)南海神诞与帝皇祭海

自夏朝建立国家以后,君权神授的思想逐渐形成,历代帝王出于对政权的需要,有祭日月山川的习俗。南海神庙是中国历代帝王祭海场所,与佛教的佛寺、道教的道观有所不同,性质有点像祭天地的坛,是国家祭礼的坛庙,历代多由政府对神庙进行管理。封建王朝的更迭,新君王登基,依例也要祭南海神。自隋伊始,历代帝皇就定期在此祭海,他们希望通过这些祭祀以及神诞活动使人们对君主政权知敬畏,强化朝廷在地方民众中的权威,达到神道设教的目的^[6]。此外,封建王朝统治者也希望在神灵的佑护下,战胜自然,实现国运昌兴。

隋开皇十四年(594年),隋文帝下诏在广州近海处建祠祭祀,以此表达对海神的虔诚。祠内供奉南海神祝融,祝融司职南方,也称“火神”,象征着光明。周文王八卦中离卦之内蕴中称火之本在水,方位属南,故祝融合水火为一神,同时也称为南海神^{[7]95-99}。隋文帝下诏建南海神庙,标志着民间祭祀活动升格为皇家级别。隋朝开创了帝皇祭祀南海神的先河,对今后南海神信俗的发展奠定了基础。此后,各种封号纷至沓来,南海神庙作为封建王朝专司祭拜海神的庙宇也一再扩建与翻修。

南海神庙建立后,受到历代封建统治者的重视。从庙内现存的碑刻和文献资料看,有相当多的内容是宣示国家政治生活中的大事,历代皇帝都曾派大臣或委托广州地方官到庙内祭拜,除祈求风调雨顺、减少自然灾害外,更多的是反映政权更迭、皇帝登位、平定内外叛乱等事。如宋太祖统一中国后就即刻派人前往广东祭祀南海神,修庙刻碑以记之。另如南海神庙碑亭中的北宋开宝碑还提到修庙及祭神的目的在于“限六蛮于外服,通七郡以来王”。由上可知,皇家对南海神的神诞祭仪,其主要用意不言而喻——敬畏君权、平定南疆。

除此以外,南海神庙特殊的位置,与海上丝路发

端以及国家海运兴起又紧密关联。魏晋南北朝时,广州开海上丝绸之路的先河。海洋渔民保护神——南海神渐为民间所崇仰。但民间祭拜与神诞民俗是简单而淳朴的,将此推向高潮的是历代帝王。直至隋唐时期,中国海运进入鼎盛阶段,广州成为海外各国来华贸易的中心,当时南海神庙所在地是中国最重要的海外贸易港口和进出口货物集散处。作为“海上丝绸之路”的起点,唐皇朝在广州首设市舶使,管理对外贸易,获得了十分丰厚的收益。因此,唐初基本上承袭此前对四海之神的信仰。而到唐玄宗时,则变得极为重视南海之神,曾亲下谕诏5次派官臣祭祀南海神,并最终将其封王——“南海广利王”——取广招天下钱财之义。玄宗亦言四海之中“惟南海最贵”^{[8]67-75}。可见,唐代的南海神祭祀已被列入国家祭典。宋代,帝皇对南海神的崇拜达到高峰。南海神有历史记载的加封共13次,其中宋代达到5次,为历朝之最^[9]。这一方面是由于南海神于宋代在庇佑国家社稷、地方安定以及卫国护城等方面神灵大显,另一方面与宋代广州海上对外贸易的蓬勃发展也有密切关系。封建王朝的推动,使得南海神信仰以及神诞民俗自宋以来更显活跃。据《波罗外记·宋碑》记载,广州港每年春秋在黄埔以东珠江三角洲的南海神庙举行祈风仪式。北宋之后,对峙于长江南北的南宋与金朝都祭祀四海海神。然而,实际上只有南海是位于南宋的版图之内,因而,南宋王朝对南海海神宠幸有加。历史车轮往前推进至元朝后,帝皇不仅对南海神的祭祀日期与地点都进行了明确规定,而且还对其重新加封,敕为“南海广利灵孚王”。

直至明代,受海禁政策的影响以及明中后期政府重视程度不够等原因,使得南海神崇拜逐渐衰落。到明末南海神与其他岭南水神共享香火^{[8]314-346}。清代虽取消了“禁海令”,岳镇海渎也仍在国家祭祀之列,但南海神信仰地位渐衰,信众减少,同其他三海神相比并没有特殊之处。可见,由国家直接操纵的神诞祭仪,其兴衰更替,与封建王朝及当朝统治者紧密相关。

(二)北帝神诞与朝廷敕封

玄天上帝即玄武神是掌管南海的海神,其信仰在珠三角水域颇为流行,佛山人称其为北帝。玄武信仰原为星辰崇拜,属于方位神即北方之神,后来演变为动物神,即龟蛇合体之神,最终又成为人格神,龟蛇则收归其二部将。无论信仰如何发展,北帝仍是北方的方位神并兼主南方水神。其来历和得道在

《四游记·北游记》《三教源流搜神大全》《历代神仙通鉴》等书中有详细记载:北帝原为玉帝一魂化身(或云三清),投胎净乐国皇后腹中,后从皇后左肋出生,取名玄元太子,14岁元宵节观灯得斗母元君点化,入武当山修炼,40年而成,玉帝封为“玉虚师相北方玄天上帝”,管三十六天将,八十二化身,斩妖除魔,威镇北方。

经历了漫长的演变和造神运动,北帝的地位逐渐受到百姓尊崇。北帝神最早作为司水之神,在百姓心中,不仅能御灾捍患,还能保佑黎民百姓家宅安康。受到民众的广泛信仰,由此,民间还定期举办大型的北帝诞祭祀崇祀这位司水神灵。

据现有史料记载,直至北宋,北帝才被朝廷敕封为“镇天真武灵应佑圣真君”。元代时,据《龙龕祠重浚锦香池水道记》载:“此乡有神曰真武玄帝,保障区宇,有功于民,不可具述。”^[10]因而被朝廷正式册封为“元圣仁威玄天上帝”,可见当时佛山北帝信俗的影响和作用都比以前有所扩大。

明朝一代将北帝崇信推至峰顶,明成祖朱棣更是功不可没。朱棣通过“靖难之变”夺取皇位,夺权期间利用姚广孝、金忠等道士为其出谋划策,夺取皇位后,自然更为重用道教徒以巩固其统治地位。刘效祖于万历八年(1580年)所撰之《重修真武庙碑记》里也有相关佐证:“真武神威显赫,祛邪卫正,善除水火之患,成祖靖难时,阴助之功居多,普天之下,率土之滨,莫不建庙而祀之……”佛山祖庙的北帝崇信也在明代发生了重大逆转。在明正统之前,为民祀北帝的龙龕祠阶段。到明正统初年,祖庙已成为朝廷对佛山地方社会控制的象征物而存在。明正统十四年到清末的灵应祠阶段,这一阶段的显著特点是官府介入民间祭祀,人们对北帝的感情由亲切转入畏慎,北帝崇拜进一步发展。促成这一转变的契机为明正统十四年(1449),抗击黄萧养取得胜利。这使佛山社区的统治者抓住了隆祀祖庙的最好时机。景泰元年(1450年),由耆民伦逸安上奏请求封典,景泰皇帝遂敕赐祖庙为灵应祠。同时,礼部“即发四百二十四号勘合答付,行广东道御史欧阳,承宣布政司参议,合行州县掌印官,每岁供祭品物,春秋离职,亲致祭祀,用酬神贶,毋致堕缺,以负朝廷褒崇之典。如有堕缺,许乡民具呈上司,坐以不恭之罪。及庙宇朽坏,务要本县措置修葺,毋致倒塌。如有不悛事体,仍许乡老申呈有司转行奏,治究不恕。此议合通行,责令府、县立案,以凭查理。庶祀典无穷,须至贴者。”^[11]卷六《祭祀篇》从此佛山祖庙正式列入

官祠之列成为“国朝祭典”,这同时标志着祖庙从一般的社区香火庙上升为官祀之庙。随着北帝信仰的推崇,神诞民俗也随之兴起,并且日显繁复而隆重,以此酬谢北帝神恩。

清乾隆二十四年(1759)后,祖庙历经4次扩建与修缮,自此以后,修庙与隆祀之事直接由佛山历任同知倡导。官府倡修,体现了清政府认识到了祖庙在佛山不可替代的地位,也体会到像明代那样隆祀祖庙以加强统治的优越性。清代佛山的北帝崇拜到乾嘉年间由于官府的介入,达到了全盛时期。“廿七铺奉此为祖,亿万年惟我独尊”是清代祖庙的真实写照,而且神诞庙会也随之更为隆重。

祖庙在明景泰后,从一个民祀庙宇逐渐成为一个官祀庙宇,北帝信俗成为统治者以“神权”扶助“族权”,从而达到实行“政权”统治的目的。明清以来祖庙北帝诞祭祀习俗的形成与发展,不仅表现出这一时期佛山北帝信仰体系的日趋成熟,具有鲜明的宗教性,而且体现出统治者利用宗教来加强其统治,具有鲜明的政治性。

(三) 龙母神诞与天子正统

在悦城龙母庙发展史上,唯一被当朝皇上敕额的,只有宋代,可见龙母信仰在当时受重视的程度。至此,龙母及龙母庙的正统地位,便已确立。在把民间信仰斥为“淫祀”的明代,龙母仍受到开国皇帝朱元璋的敕封,并且每当神诞,都派官员致祭。明洪武八年(1357)至九年,帝命每年龙母诞日,都谕官致祭,将龙母纳入了国家祀典。明《洪武诏书》说:“荣名丰祀,惟圣与神。故有德于民者,允受太牢之祀;有功于国者,永膺至美之名。”清代,成为龙母信仰发展的又一高峰。除龙母先后被依次封“昭显”、“溥佑”、“广荫”外,最为突出的是对龙母庙的重修。清代秦世科在《重建龙母庙序》一文中曾说:“有龙母庙,自秦而汉,而晋,而唐、宋、元、明,膺封十数朝,享祀二千载,迄今颂其功,称其德。”(《悦城龙母庙志》:卷二,东裕堂藏版,光绪十三年印)。由此看来,对龙母庙的祭祀已有2000余年。

对于龙母的民间祭祀与神诞民俗得到封建国家统治者的肯定乃至推崇,究其原因有以下几个方面:第一,龙母信仰与南海神信仰及北帝信仰的差异,主要表现为龙母直接与中华龙图腾血肉相连,与封建皇权紧密相关。历代皇帝都标榜自己是真龙天子,因而对于“朕德之所致”的龙母,当然倍加厚爱。第二,封建皇朝希望利用民间信仰资源来加强对岭南地区的统治,以此稳固局势,维护统一。这基于龙母

信仰在德庆州乃至整个岭南地区有着广泛的群众基础,百姓认为龙母不仅具有预知祸福的本领,还养育了五龙子,母子合力能平息水患,保佑家宅安宁。因此,统治阶层通过编造圣灵事迹并敕封龙母来宣扬“天子圣明”、“皇恩浩荡”的思想。此外,统治者更凭借龙母信仰增添封建国家的威力,以神化帝国统治。第三,龙母信仰所宣扬的孝道观念,正符合封建国家的社会伦理要求,也是封建统治阶级笼络民心的手段,因其反映了人民“老有所养,终有所送”的思想。

封建国家通过把持龙母神诞的相关祭仪,可以强化国家意志在群众中的影响;封建统治者通过将“龙母”及其“神诞”圣化的手段,让百姓认可其作为真龙天子神圣不可侵犯之地位。与此同时,龙母神诞也得到了其正统性的认可,并最终得以更好地向前推进与发展。

三、三地神诞民俗与民间“地方化”

国家对民间信仰与神诞民俗的“标准化”强调的是三地主神对维护国家长治久安、捍患御灾,确保封建皇权至高无上、君权神授等传统功能。而在地方社区,民间信仰作为一种“草根”文化、乡土文化,所表现出的实用性功能却更加明显。南海神、北帝以及龙母的功能则变得更为多样化。三地主神的神格不再仅限于保海御水,更发展成为商业保护神、祈福求子神等等,逐渐具有了多重神格。

正如学者所指出的:“中国民间宗教的社会功能基本上表现在两个方面,即精神层次上的慰藉功能和行为层次上的实用功能。对执着于务实求存这一价值标准的乡里民众而言,他们固然希望从‘诸神救劫’的说教中获得精神支撑,借以消解由于社会压力而引起的心灵焦灼,但他们更希望这种精神慰藉能够落实到社会行为领域,以解决人生的实际需要为归宿。”^[12]由此,三地民众衍生出一套在国家祭典之外的神诞民俗。下文将侧重从民间“地方化”的方面详述广佛肇三地神诞民俗。

(一)南海神诞——海事活动民俗

南海神诞最初是由朝廷主持祭拜的,南海神也是一位国家神,受到古帝皇的祭拜与隆祀。到了秦汉时期,岭南地区得以开发,“随着中原文化逐渐扩张到沿海,人们对海的崇拜也随着皇权力量的延伸而盛行,因为海洋之大令人生畏”^[13]。当地先民模糊的海神信仰逐渐和中原王朝的方位神融合,直至北宋末年,南海神不仅是国家祭祀的重要内容,同时

也一步步从国家信仰发展成为民间信仰,南海神也成了民间的保护神。

与此同时,南海神诞自然也从隶属国家的祭仪,逐步演变为在广州一带的民间“波罗诞”庙会,延续至今已有上千年的历史。起源于国家的南海神信仰与南海神诞,随着朝代更替,国家对祭祀礼仪及神诞庙会的重视程度也不尽相同,发展必然受到一定限制。从某种层面而言,南海神诞是一种自上而下的神诞民俗,其根基与来源是国家的祭海活动;随后又延伸至民间,在地方社会扎根发展,从此得到了更为长久的生命力。

此外,关于南海神庙的神诞庙会起源于何时,没有确切的文献记载,有人认为是明代,也有人认为是宋代。而北宋诗人刘克庄曾写过一首《即事四首》的五言诗:“香火万家市,烟花二月时,居人空巷出,去赛海神祠。”有学者认为这里写的就是南海神庙的庙会,所以据此推测当在五代以前。

民间举办南海神诞,隆祀南海神,更多的是为了增强海洋社会内部的凝聚力,强化海上活动的群体精神,因此以民间性的祈福求愿为主,生活性与个体性增强。这与帝皇拜祭南海神祈求社稷兴隆、地方稳定、海贸通达有着一定的区别。民间性的南海神诞与官方组织的,其内涵与意义上均产生了变化。而且,在地方社会,百姓更愿意将“南海神诞”称为“波罗诞”,“南海神庙”则被叫做“波罗庙”。这源于唐五代伊始,随着海洋交通与海洋贸易的发展,民间出现了具有“人格神”特征的地方性海上保护神——达奚司空。相传,古波罗国有来华朝贡使,回程时经广州到南海神庙进谒,并将带来的两颗波罗蜜树种子种在庙中,庙中景致令他迷恋,使他误了返船时间。这位波罗国朝贡使望江悲泣,举左手于额前作望海状,立化在海边。当地村民认为他是神的化身,便在庙中为他立了一座塑像,称之为“番鬼望波罗”,后来朝廷还给他加封了“司空”的官衔,叫做“达奚司空”^{[7]95-99}。尽管这只是一些地方传说,却看出“南海神”、“波罗诞”的民间化历程,对于根植于民间的“达奚司空”,他不再是遥不可及的国家神灵,而是当地人认为曾经真切存在过的一个真实人物。

在广州这个地方社会,南海神庙不是一个单一的供奉南海神之地,庙中还有其妻子、下属和助手等,他们各司其职,各有佑护,另外还供奉观音菩萨和广州本土神灵——金花娘娘。南海神庙兼收并蓄,广州人也是多神崇拜,进庙就烧香,见神就跪拜。波罗诞赶会的信众不再是祈祷“出海平安”,祈福的

内容各种各样。基于此,波罗诞的深厚渊源及广泛影响力不容置疑,当地有“第一游波罗,第二娶老婆”之说。可见,广州当地人把波罗诞与人生大事娶老婆相提并论,足见其重要性。

(二)三月三北帝诞——八图祖制民俗

祖庙北帝诞民俗延续千年,至今不衰。虽然北帝诞的具体起始时间亦不可考,但从现存祖庙三门内石碑《重修庆真堂记》中可见:“自前元以来,三月三日,恭遇帝诞,本寺奉醮宴贺。其为会首者,不惟本乡善士,抑有四远之君子……供具酒食,笙歌喧阗,车马杂遝。看者骈肩累迹,里巷雍塞”。这块明正德八年(1513年)的碑记详细描述了元代以来祖庙北帝神诞活动的盛况。直至清道光年间,仍有“三月三日,灵应祠神诞……鼓吹数十部,喧腾十余里。神昼夜游历无咎刻”的繁荣与喧腾之景象^{[3]15}。可见,为酬谢神恩,至少从元代开始一直延续到清代,逢农历三月三北帝诞辰之日,佛山人民均有举行盛大贺诞仪式的习俗,北帝诞庙会则成为北帝崇拜仪式中最隆重的一种民俗活动。北帝诞庙会仪式,具体包括赴庙拜祭、贺寿开筵、烧大爆、演戏酬神、北帝巡游等项目。《佛山赋》写道:“时维三月上巳佳辰,是真君降祥之日也……故乡人于是日也,香亭所过,士女拜瞻,庭燎彻晓,祝寿开筵,锦衣倭帽,争牵百子之爆车,灯厂歌棚,共演鱼龙之曼戏,莫不仰神威之显赫而报太平之乐事者也。逮所游既遍,而真君亦返辕登座,代造物以成岁功矣。”^{[14]卷一《佛山赋》,p26-27}由此可见,北帝诞辰的仪式复杂,高潮迭起,娱神娱人相互兼顾。

然而,北帝诞庙会不仅仅负载着人们祈福娱神的功能,更为重要的是发挥着整合社区、维系亲情的作用,受到社区统治者与广大乡民的高度重视。据考,佛山地处偏僻的南疆,开发时间较中原地区晚,从史料推测土著居民聚居地佛山大约在唐初形成,至北宋晚期,中原土族大量南迁定居并在此地繁衍生息,为佛山的乡镇化发展奠定了人文基础。而祖庙及北帝的存在,对维系乡民亲情、团结部族、整合社区等起到了关键作用。因此,始建于北宋元丰年间的佛山祖庙被乡民尊称为“龙龕祠”和“祖堂”。从祖庙始建至明景泰二年,被视为龙龕祠阶段,因为这一阶段的民俗文化特点是纯粹的民间自发祭祀。追根究底,北帝崇拜及其衍生的三月三神诞民俗均建立在佛山人民的亲情基础之上。可以想见,在以家长制家庭为单位的社会类型里,血缘群体对去世祖先灵魂的感情态度,往往成为神灵崇拜与祭祀的起

点。而土著居民与中原土族整合的血缘大家庭——八图里甲,同样需要一个精神与信仰层面的统一体。因此,佛山最初的八图乡民视灵应祠为祖堂,以北帝为大父母也。此外,重功利也是中国民间信仰的普遍特点之一,佛山的北帝神诞也不例外。“岭南各地民间信仰的基础大都不离世俗生活,求神拜佛的出发点也是源于世俗功利目的,或求加官进爵……”^[15]带着这种强烈的功利意识,在佛山人眼中,北帝不仅神通广大,而且能体恤民众,有求必应,是消灾化厄、生活富足的保护神,是风调雨顺、社稷安康的保障,因此佛山一乡之人,奉之惟谨。

正因上述种种,逢北帝诞日,佛山民间一直就有集资在祖庙举行贺诞习俗的传统。集资和贺诞的相关事宜及具体操作,均由当年佛山地方值事主理。据考,值事乃佛山地区由乡绅、耆老通过“庙议”所推选出的八图宗族中德高望重者,在清顺治前,充当着佛山社区的地方官,履行着八图祖制代代相传的筹划主持北帝神诞的职能。可见,造神者及其把持神诞祭仪者往往是八图里甲、世家大族的首领——族长。他们这些主管北帝诞、“控制”北帝神的人赋予了北帝特殊的神性与功能,使其成为社神与祖神合一的社区神、守护神,以此来实现对社区人民的控制,维系本社区的长治久安。佛山祖庙与北帝也在这些值事、乡绅的鼓吹下,变得越来越神圣,在社区中的地位也越来越高。明清以来,祖庙在佛山已成为一个集神权、政权和族权为一体的庙宇。北帝神诞自然而然也列为八图祖制里最为重要与盛大的庙会节日。

在传统社会中,佛山地方八图里甲中的强宗大族不仅垄断了代表性庙神的祭祀权,并以宗族联合体的形式维持着神诞庙会,而且同时也掌握着庙会墟市的经济权,操纵社区主要的经济命脉。

佛山八图里甲、世家大族通过神诞庙会来吸引广大民众趁墟。祀神人群与各种仪式必然需要消耗大量的祀神用品,如门神、门钱、金花、莲花、条香、爆竹等,由此促进了佛山手工业尤其是祀神用品行业的发展。此外,神诞聚集人流,提供了商品交流与贸易的机会。北帝诞庙会更成为集宗教信仰、娱乐和经济于一体的民间大集会,“庙会之期,人烟辐辏,商贾云集,祖庙阶前,顿成闹市,锣鼓叮咚,弦歌绕梁”^[16]。诞会期间,仅“会中值事”就“动以千计”,前来祭神观戏的乡民不胜数。面对如此庞大的消费市场,“其商贾媚神以希利,迎赛无虚日”^{[14]卷一《佛山赋》,p38}。这对于佛山墟集由三墟六市发展至六墟十四市发挥着重

要的促进作用。墟市的繁荣发展给北帝神诞提供了经济上的支持和保障,而神诞中的酬神戏、烧大爆等习俗表演使八图部族在娱神的同时达到了自娱和娱人的目的,满足了佛山土著居民的社区认同的心理需求,增强了社区群体的凝聚力,有利于佛山社区的整合。

八图宗族通过庙会墟市争取商人的认同,这不但从经济上扩大了祖庙的财源,而且从组织上扩大了祖庙的祭祀群体,推动着北帝成为佛山祭祀系统中诸神之首,也使祖庙成为合镇诸庙之冠。总而言之,八图里甲的强宗大族仍是三月三北帝神诞民俗的最终把持者,从宗教祭祀的层面到墟市经济的层面,都由其操控与把握。所以说,八图居民最终奠定了北帝在佛山历久不衰的最高层次的祭祀中心地位,从而也将北帝神诞列入祖制,成为佛山民间约定俗成盛不衰的民俗祭仪。

(三) 龙母神诞——西江移民信俗

德庆悦城龙母庙的神诞民俗究竟起源于何时,现已找不到确切的记录。这与广州南海神诞、佛山北帝诞都有着相似的情况——记录不详——主要是由于神诞民俗归根究底起源于民间,一般而言不会列入国家正统祀典中。直至该民俗影响扩大甚至被国家认可后,方能找到对其的零星记载。据宋代吴揆《赐额记》载:“《龙母始末图经》与赵令则、李景休二石刻所载详矣。”宋张维在《永济行宫记》中也提到:“唐太和中,李景休、会昌赵令则刻文于碑,详矣。”可见最迟在公元830年左右,民间就有祀龙母之俗、行贺诞之礼。因此,根据史书杂说、碑记庙志,仍斑斑可考。自唐宋开始在悦城龙母祖庙就有了大规模的神诞庙会,明清以来,则更加兴旺。

根据现有的文献资料,学者们认为龙母是母系氏族社会西江流域百越族中的一位女首领,五龙子则代表她所统辖的5个氏族^[5]。她带领族人从广西到广东寻找栖息地,落籍德庆悦城,为当地人民做了不少好事。由此可见,悦城原住民中有很很大一部分为西江移民,他们世代对龙母的崇拜体现了一种寻根认同、缅怀祖先、眷恋故土的情感,同时也是一种本根文化和“龙”的文化。中华龙族团是一个庞大的族团,黄河流域、长江流域、西江流域都有其支系,龙母就是远古时期生活在西江上游的一个庞大龙族团支系的领袖。龙母信仰说明,西江流域居民不再是“南蛮子”,也是正宗的龙的传人。龙母信仰从图腾崇拜衍变为宗族崇拜,西江人称拜龙母为“探阿嬷”正说明了这一点。正是这一独特的理念,使龙母具

有永恒的魅力,无声地呼唤着西江龙子龙孙前来朝拜,那是中华民族血肉相连的情结。因此,它不但纳入国家祀典,还得到民众的拥戴,世代流传。

在龙母信仰传播的过程中,自然而然形成了一个沿西江流域扩散的龙母民俗文化圈。综合从晋代《南越记》、唐代《岭南录异》到清代《粤中见闻》《广东新语》等记述,再结合历史上行政区划的变迁,均能确定位于龙母文化圈最上端的是清代藤县二十一都所辖的筋(根)竹村。此外,在广西梧州地方志《藤县志·卷六》中亦有相关佐证:“按龙母嬴秦祖龙(即秦始皇)时之神也。温姓或曰蒲姓……今考粤东肇庆府旧志及悦城孝通祖庙旧志,咸以为藤县人,则无论毓于何都,其为藤之神固可考核而无疑者,然其墓独在悦城,何也?父天瑞娶悦城梁氏,生三女,龙母其仲也……随其母至悦城,心喜其地,欲以为安厝所。因熟记之,及归于溪也,得石卵,剖之出五物,如守宫状,喜水,母孳渐长,放之江遂去,越数年,鳞甲辉煌,复来见母,母知龙子之远迎也。别其父母曰:儿当乘龙至悦城,遂跨龙,薄暮抵江口……”^[17]这些有史可据的论述对悦城龙母的出生之地、生活之地和长眠之地均进行了更翔实的考证,也圈定了一个大致的龙母民俗文化圈。

根据文化传播的规律,河流是传统民俗文化传播与扩散的重要通道,从文化圈上游沿西江向下游扩散,广西藤县、岑溪三堡镇、梧州及德庆等地就自然而然连成一线,形成了一个影响广阔的龙母民俗辐射区。位于辐射区内的德庆悦城与文化圈源头的广西藤县一样,拥有相似的龙母诞风俗、龙母古迹以及代代相传的地方性龙母传说。悦城人定期举办龙母诞辰,是对过去西江流域的一种社会记忆;而通过口耳相传的故事传说,则保持并延续了西江移民对龙母信仰的历史记忆。

除此以外,悦城龙母诞民俗的产生与发展,恰恰体现了民间信仰的功利性和实用性特点。龙母诞给当地民众提供了消灾还愿的机会,满足了他们寻求幸福生活的精神诉求。悦城当地人自龙母诞开始以来,就根据民间需求不断赋予龙母多重神性与神格。龙母在悦城从最初的掌管一方水土的水神,演化成佑福禳灾保平安的地方神,后又被视为家神祖先神,皆因当地人有在龙母诞期拜契龙母为干妈的习俗,以此佑护子孙。除此以外,她还是万灵的巫神,具有预知祸福的巫术本领——“或询以灾福,亦言多征应”^[18]。到了清代,程鸣在《孝通庙旧志》(清康熙四十九年)则对龙母的巫祝功能有了更多想像:“常于

稠人中望空,似有与之应答,间有以出入询者,辄中祸福,时人目为神女。”总而言之,人生福祸,包括婚姻、学业、仕途、商贾等,皆可问卜主宰,给人福佑。这是龙母神诞信俗进一步世俗化的效应。另外值得一提的是,悦城龙母庙这个神圣空间成为当地西江移民集体记忆的象征符号,在不断展演的龙母神诞仪式中,当地民众对本我的文化认同感得到了塑造和强化。这些神诞仪式活动,后来经过长期的发展,逐步演变为一种习俗惯例。如摸龙床以求子,饮圣水、服香灰以治病强身,吃金猪、分龙糍以祈福纳彩,放鲤鱼、盖金印以放生积德,烧幽、请香、带符以驱邪消灾等等^[19]。通过仪式,悦城居民用一种地方化了的行为语言表述着对过去历史的回忆。在这种行为叙事的过程中,体现出当地民众对神灵的某种告知,这种告知,加深了民众与龙母的联系和沟通。只有通过仪式不断地与神灵交流,不断地表达自己虔诚的信仰,才能够免遭灾祸,从而得到心灵上的慰藉。

依据民俗传统的延续,追溯西江移民龙母文化的承传关系。悦城龙母诞期间,有一个极为核心的仪式,至今仍因袭旧制,代代承袭。广东悦城龙母庙在龙母诞期请龙母家乡藤县的四位妇女为龙母更衣,仪式传统严谨,处处体现着悦城龙母诞的根源关系。

四、结 语

广佛肇三地的神诞,可以说是一种综合性的民俗,既关系到宗教信仰、商业民俗、文艺娱乐等诸多方面,而且各自又有着错综复杂的产生原因。广佛肇三地特殊的自然地理环境,造就了海神信仰,海神信仰又进一步推动着三地神诞民俗的产生。加之国家“标准化”与民间“地方化”的相互交织作用,使得三地民俗信仰国家正统性的内涵被地方文化吸收和再创造,这两方面同时也成为了三地神诞民俗得以产生并长期繁盛的重要因素。总而言之,在先天地理因素的孕育下,国家推行的“标准化”仪式规范与三地独特的民间信俗相互作用,从而成就了今日的广佛肇三地神诞民俗。

参考文献:

- [1] 韩愈.朱文公校昌黎先生文集[M].北京:北京图书馆出版社,2006:31.
- [2] 崔弼,辑.波罗外纪:卷六[M].博陵崔氏刻本,清光绪八年:2.
- [3] 吴荣光.佛山忠义乡志:卷二[M].清道光十一年刻本,1831.
- [4] 屈大均.广东新语:卷六[M].北京:中华书局,1985:208.
- [5] 叶春生.龙母传说与民间传统的关系[J].学术研究,2005(8):117-119.
- [6] 马晓林.国家祭祀、地方统治与其推动者:论元代岳镇海渎祭祀[J].西南大学学报:社会科学版,2011(5):193-194.
- [7] 闫晓青.南海神庙——中国古代海上丝绸之路的重要遗迹[J].南方文物,2005(3):95-99.
- [8] 王元林.国家祭祀与海上丝路遗迹:广州南海神庙研究[M].北京:中华书局,2006.
- [9] 龙庆忠.南海神庙[J].广州文博通讯增刊,1985:6-28.
- [10] 成鸷和尚.咸陟堂集:卷五[M].清道光二十五年刻本,1845:11-13.
- [11] 冼宝干.佛山忠义乡志[M].民国十五年刻本,1926.
- [12] 程歆.晚清乡土意识[M].北京:中国人民大学出版社,1990:254.
- [13] 陈典松.南海神庙四大文化主题探析[J].广东史志,2001(3):33-37.
- [14] 陈炎宗.佛山忠义乡志[M].清乾隆文盛堂刻本,1752.
- [15] 李权时.岭南文化[M].广州:广东人民出版社,1993:525.
- [16] 胡正士.佛山文物[M].佛山:佛山市文物管理委员会,1992:84.
- [17] 蒙秉仁.藤县志:卷六[M].清光绪三十四年刊本:108.
- [18] 刘恂.岭表录异:卷上[M].广州:广东人民出版社,1983:20.
- [19] 蒋明智.悦城龙母信仰的历史、现状与民众心态——悦城龙母信仰研究之一[J].广西师范学院学报:社会科学版,2003,24(2):77-82.

责任编辑:李 航