

福建师范大学

硕士学位论文

乡镇墟市与民间信仰的历史人类学研究——以清末民国的闽西
为中心

姓名：钟晋兰

申请学位级别：硕士

专业：人类学

指导教师：林国平

20070401

福建师范大学学位论文使用授权声明

本人 钟晋兰 学号 2004103 专业 人类学 所呈交的论文《乡镇墟市与民间信仰的历史人类学研究——以清末民国的闽西地区为中心》是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果。本人了解福建师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：学校有权保留送交的学位论文并允许论文被查阅和借阅；学校可以公布论文的全部或部分内容；学校可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。

学位论文作者签名 钟晋兰 指导教师签名 林国平

签名日期 2007.6.1

摘 要

本文以清末民国的闽西为研究中心，用历史人类学的方法分析与探讨了乡镇墟市与民间信仰问题。认为：1、闽西乡镇墟市的民间信仰构成之所以千差万别，丰富程度相距甚远，是墟市规模大小、宗族构成、墟市位置、货物流向、墟市的双重性、墟场大姓的影响以及墟市周边乡村信仰构成等几种因素综合作用的结果。2、透过墟市神明活动可以反映墟场所在地的地域特征，在宁化县安远墟，每年六次规模较大的神明活动反映出安远墟场流动人口较多，货物交易频繁；在社会结构上，少强宗大族，多小姓弱房；在民众的生计方式上，以农业与商业为主；在地方事务中，地缘与业缘因素比血缘因素的作用更大。3、国家与地方两种力量往往同时在墟场的民间信仰中得到体现：在宁化县河龙乡伊公信仰的缘起中，国家与地方两种力量几乎是同步的；伊公信仰的扩大受到了官方的推动、经济交往的延伸、姻亲关系的牵引、宗族迁移的播散以及抚慰乡民焦虑心理的需要所影响，在这一过程中，地方的力量占了主导，但国家仍然起着重要作用。

关键词：闽西；乡镇墟市；民间信仰；庙会

Abstract

Abstract: Centering on west Fujian Province in late Qing Dynasty and the Republic of China(1912-1949), this paper analyzes market town and civil beliefs using method of historical anthropology. Viewing: 1. The variety and development degrees of civil beliefs in market town of west Fujian Province were caused by comprehensive functions of several factors as rural markets scale, patriarchal clan composition, rural markets positions, goods flow direction, dualism of rural markets, influence of major surnames at rural sites, village beliefs of rural surroundings, etc. 2. The divinity activities in rural markets reflected the local regional features. At Anyuan Market of Ninghua County, 6 large divinity activities every year reflected that Anyuan Market had large floating population and frequent goods transactions; on social composition the number of minor surnames and weak clans was much more than that of major surnames and strong clans; agriculture and commerce were predominant public living manners; on local affairs regional factors and business factors played more important roles than blood relationships. 3. The two powers of country and region often simultaneously existed in civil beliefs at rural sites: in cause of Yigong belief at Helong Village, Ninghua County, the country power and regional power were almost in same step; the expansion of Yigong belief was influenced by official promotion, extension of economic associations, promotion by marriage relationships, spreading of patriarchal clan transferring, and requirement for comforting the worried minds of villagers. In this course regional power took the leading position, while the country also played a very important role.

Keywords west Fujian Province; market town; civil beliefs; temple fair

中文文摘

墟市是南方农村许多地区对乡村定点交易的一种指称。它是一个综合的社会经济文化载体,在近现代的社会生活中起着不可忽视的作用。然而前人对墟市的研究,却几乎都集中在它的历史发展与社会经济方面,探讨墟市文化方面的现有成果廖若晨星。本文以清末民国的闽西为中心,用历史人类学的方法分析探讨了乡镇墟市与民间信仰问题。文章先介绍了闽西墟市的概况,归纳出闽西墟市的发展、分布、类型、结构特征,接着叙述了大型、中型、小型三类乡镇墟市及其寺庙分布、供奉的神明以及相关的神明活动。然后文章把关注点放在神明活动所反映的墟市地域特征上,并以宁化县安远墟的神明活动为个案分析了这一问题。最后以宁化县河龙乡的伊公信仰为个案,从伊公信仰的缘起、伊公信仰的扩大与重建庙宇、庙会活动等方面叙述了国家与地方两种力量在墟市民间信仰中的体现。

全文分为 5 个部分:

第一部分 绪论

在绪论中,笔者先对国内外学术界对墟市、墟市与宗族、墟市与民间信仰方面的研究情况作了简要回顾,然后介绍了笔者选题的缘由以及论文利用的资料与写作思路。

第二部分 闽西的乡镇墟市

本章分 4 节分析闽西乡镇墟市的概况,包括它的发展、分布、类型与结构特征。

第一节阐述了闽西墟市的发展概况,并分析了当地墟市发展的原因。

第二节分析闽西墟市的分布特征:主要是沿汀江及支流的的树枝状分布;另有沿山脉或交通线的带状型分布以及沿(两省交界)线型的分布。

第三节用两种不同的分类方法对闽西墟市进行分类,一种分为大型、中型、小型 3 类;另一种分为农业型、渡口码头型、驿站型、两省交界地型、军事型 5 类。

第四节叙述了闽西乡镇墟市的时间、空间、宗族、族群、货物结构特征。

第三部分 闽西乡镇墟市的民间信仰

本章分为 3 节,分别分析了大型、中型与小型墟市的民间信仰。

第一节介绍了民国时期宁化县禾口墟、武平县中山墟、长汀县濯田墟 3 个大型墟市及其寺庙、神明与神明活动。

第二节叙述了民国时期长汀县童坊墟、宁化县中沙墟、长汀县馆前墟 3 个中型

墟市及其寺庙、神明与神明活动。

第三节介绍了民国时期宁化县凤山墟、长汀县张屋铺墟与羊古墟 3 个小型墟市及其寺庙、神明与神明活动。

第四部分 乡镇墟市的神明活动与地方社会

本部分分成 3 节，以宁化县安远墟为个案分析探讨乡镇墟市上的神明活动与地方社会。

第一节交代安远的历史、地理概况以及社会结构。

第二节描述了安远墟场的 6 场神明活动。

第三节透过墟场的主要神明活动探讨安远地方社会。认为从这些神明活动可反映出安远墟场流动人口较多，货物交易频繁；在社会结构上，少强宗大族，多小姓弱房；在民众的生计方式上，以农业与商业为主；在地方事务中，地缘与业缘因素比血缘因素的作用更大。

第五部分 墟市民间信仰中的国家与地方

本部分分成 3 节，旨在以宁化河龙的伊公信仰为个案分析探讨国家与地方两种力量在墟市民间信仰中的呈现。

第一节从伊公信仰的缘起分析了国家与地方两种力量在此过程中是同步的。

第二节详细分析了伊公信仰的扩大过程。认为伊公信仰的扩大受到了官方的推动、经济交往的延伸、姻亲关系的牵引、宗族迁移的播散以及抚慰乡民焦虑心理的需要所影响，它的扩大过程同时也是它与当地社会的环境、经济、民众心理及民俗文化相结合，即地方化的过程，在这一过程中，地方的力量占了主导，但国家仍然起着重要作用。

第三节论述重建寺庙与伊公庙会活动把河龙墟场不同姓氏、不同性别、不同职业与出身的人群整合在一起，使伊公信仰的地方化得以完善，伊公最终与当地的民间社会完全融合在一起，成为一个地地道道的地方保护神。即使在伊公地方化日益完善的同时，国家的力量也并未完全消失。

结语

本部分是对前面各章的总结与升华。认为墟场民间信仰之所以呈现出多姿多彩的面貌，是因为它们受墟市规模大小、地理位置、宗族构成、货物流向、周边乡村的信仰构成以及墟市的双重性等诸多因素的影响。并且对乡镇墟市中的墟市与庙宇、移民与移神、周边乡村与墟市民间信仰、宗族与墟市民间信仰等的关系做了总结。

第1章 绪论

1.1 学术史回顾

墟市是南方农村许多地区对乡村定点交易的一种指称。据前人的研究,它的名称很多,在北方与长江一带的农村称为草市、集市,西南地区尤其是四川叫亥市,还有的地方称为村市、山市、野市、子市、早市、庙市、草墟、村墟、水步、山步、道店、庄店、草店、野店等。把人们定期前往交易称为市集、市合、趁墟、墟集、庙会,南方也有称赶场的。¹在闽西一般称到墟市贸易为“上墟”、“赶墟”、“赴墟”等。

1.1.1 有关墟市的研究

不少中外学者都曾研究过墟市,并取得了丰硕的研究成果。在研究墟市的外国学者中,影响最大的应该是美国学者施坚雅。他通过 1949 至 1950 年在四川盆地的田野调查研究建立了蜚声学界的市场体系理论,撰写了《中国农村的市场和社会结构》(中国社会科学出版社 1987 年版)一书。按照他的理论,标准市场、中间市场与中央市场构成一个完整的市场体系。六个标准市场围绕一个中间市场,六个中间市场又围绕一个中央市场,使整个市场体系呈规则的正六边形蜂巢分布。认为一个市场体系所具有的社会意义远甚于经济意义,一个标准市场区即为一个基本文化单位,其内部的婚姻圈、祭祀圈基本与标准市场重合。此理论已经受到不少中国学者的质疑,认为施坚雅理论是他根据自己在成都平原的研究推论出来的,没有考虑到地理环境的影响,因而太理想化,在山区可以找到许多与之不符的例证。史建云在《对施坚雅理论的若干思考》(刊《近代史研究》2004 年第 4 期)一文中曾述曰:有些人认为此理论只适合于成都平原,有些人认为施坚雅是把欧洲的模式移植到了中国,也有人认为他的六边形市场区域理论是一个抽象的纯粹数学模型,还有一些人甚至认为这个推理本身发生了错误。学术界的种种批评与质疑,并不削弱此理论本身的影响,正如史建云在该文中指出,施坚雅理论影响之大,几乎到了凡研究中国市镇史、集市史都无法回避的程度。

在国内学者的研究中,对华北的集市研究成果较多。王庆成利用华北数十州县

¹ 培植主编:《中国集市大观》,中南工业大学出版社 1988 年,第 3 页。

的方志,尤其是形成于光绪早期的《青州村图》与《深州村图》中的丰富资料,对晚清时期华北的集市和集市圈做了较详尽的研究,撰写了《晚清华北的集市和集市圈》(刊《近代史研究》2004年第4期)一文,认为华北各州县集市数量参差不一,甚至差距很大,集市数与州县人口数、村庄数及土地面积的关系并没有规则的比率,集市圈即集市与赶集村庄的空间构成所包含的村庄多至近百村,少则二三村。同时还对施坚雅关于中国乡村市场和社会结构的理论、公式提出了质疑。

龚关对近代华北集市做了不少研究,撰写了不少论文。其中《近代华北集市的发展》(刊《近代史研究》2001年第1期)一文指出清末到民国前期是华北集市的一个重大发展时期,表现为集市数量大幅度增加,集市网络层级结构更加分明,集市的功能也有了重大变化。《明清至民国时期华北集市的数量分析》(刊《中国经济史研究》1999年第3期)对华北集市的数量进行了历史分析,并论述了集市的地区差异。《明清至民国华北集市的集期分析》(刊《中国社会经济史研究》2002年第3期)一文则对华北集市在临近集市的集期、集期的地区差异、集期的历史变迁、庙会的会期4个方面的特征作了详细分析。《明清至民国时期华北集市的比较分析——与江南、华南等地的比较》(刊《中国社会经济史研究》2000年第3期)一文从与江南、华南等地的对比中,探究华北集市的特色,认为华北地区的集市受宗族势力影响较弱,对集市进行操纵和控制的主要是地方官府和地主、绅士等豪强势力以及市井无赖;华南地区与之相比,在官府及豪强势力对集市的控制上没有区别,但在华南地区,宗族对集市的控制是一大特色;与江南地区相比,华北集市具有定期性的特色。龚关的《官府、牙行与集市——明清至民国时期华北集市的制度分析》(刊《天津商学院学报》第21卷第1期,2001年1月)一文则从官府、牙行与集市的角度对明清至民国时期华北集市的制度进行了分析。

乌廷玉的《解放前北方农村集市贸易》(刊《北方文物》1998年第4期)对解放前北方农村的集市贸易情况进行了研究。对华北集市进行研究的还有王兴亚的《清代河南集市贸易及其作用》(刊《河南大学学报》(社会科学版)第37卷第2期,1997年3月)、潘淑君、徐勇的《河南省农村集市历史演变规律的探讨》(刊《河南大学学报》(自然科学版)第29卷第4期,1999年12月)与行龙、张万春的《近代山西集市数量、分布及变迁》(刊《中国经济史研究》2004年第2期),在此不一一介绍。

研究闽粤赣客家地区墟市的成果主要集中在赣南与粤东客家地区。谢庐明对赣

南的墟市作了较多研究,写有数篇论文。他的《明清赣南农村墟市的发展与社会经济的变迁》(刊《赣南师范学院学报》1998年第5期)论述了明清赣南农村墟市的兴起、类型、特点及墟市的发展对社会经济的影响。《赣南的农村墟市与近代社会变迁》(刊《中国社会经济史研究》2001年第1期)一文在前文的基础上,利用历史文献与田野调查资料,进一步探讨了近代社会变迁对赣南农村墟市的影响,并分析了赣南农村墟市在近代发展迟缓的深层次原因。他在《赣南农村市场中的非正式制度与近代社会变迁》(刊《史学月刊》2003年第2期)一文中认为:赣南农村市场从建立到运作都深深地打上了宗族、宗教信仰、风俗习惯等非正式制度的烙印;在近代社会变迁中,赣南农村墟市中的非正式制度有的遭淘汰或受限制,有的则演变或延伸;非正式制度使近代赣南农村市场走入了后续中的困境,表现出滞后的特点。他的《客家文化视野中的清代赣南农村市场》(刊《赣南师范学院学报》2003年第2期)一文论述了宗族与清代赣南农村市场、庙会与清代赣南农村市场、习俗与清代赣南农村市场三个方面,认为经济与文化形成互动,客家文化因素在清代赣南农村市场形成地域性的过程中起了重要的整合作用。《清代赣南客家庙会市场的地域特征分析》(刊《赣南师范学院学报》2005年第4期)论述了清代赣南客家庙会市场呈现出的整合性、地域性、不均衡性、神圣性与凡俗性等特征。

戴利朝的《近代赣南墟市变迁初探》(刊《江西师范大学学报》第35卷第4期,2002年11月)亦对近代赣南的墟市变迁作了探讨与分析,认为赣南的墟市在明清时期获得了巨大发展,近代以来受动荡的时局与社会变迁的影响,赣南墟市的发展呈现出兴衰起伏的态势。周建新与周琍的《明清以来粤东梅县墟市的发展形态与地方社会》(刊《赣南师范学院学报》2003年第2期)采用田野调查和文献资料相结合的方法阐明了明清以来粤东梅县墟市的发展形态、文化内涵、特征与地方社会的关系。另外施由明的《论清代江西农村市场的发展》(刊《江西社会科学》2002年第9期)则分析了清代江西农村市场的发展过程、发展特点、发展动因和对当代农业发展的启迪。

唐文基主编的《福建古代经济史》(福建教育出版社1995年版)分析了明清时期福建的农村市场,即墟市的形成、发展、类型、职能、特点及局限性,认为当时的墟市按贸易周期分有庙会、每旬四集、每旬三集、每旬二集、每旬一集、按十二地支轮排六天一集、每月一集、一年贸易一天、一年贸易一次持续数天、两种贸易日期交叉进行的以及每天均有贸易的共11种。马先富的《客家祖地经济史论》(福

建教育出版社 2000 年)则利用地方志所载资料对闽西各县的墟市、墟期与货物交易情况作了简要叙述。

1.1.2 有关墟市与宗族的研究

目前关于清末民国墟市文化的研究成果偏重于宗族与墟市关系方面,其它方面极少。对此进行研究的成果主要有:

1. 陈运飘的《宗族与墟市关系的人类学研究》(刊《广西民族研究》2001 年第 1 期),认为在中国传统社会中,宗族具有控制基层社会的功能,它深深地介入地方政治经济活动和社会文化中,发挥着重要的控制与支配作用。宗族通过对农村墟市的控制,达到对地方政治经济的控制,并在地方文化创造及有关活动中发挥着影响。

2. 刘永华的《墟市、宗族与地方政治——以明代至民国时期闽西四保为中心》(刊《中国社会科学》2004 年第 6 期),以明代至民国时期闽西四保地区墟市的发展为例,讨论了墟市发展、商业化和社会结构的关系问题。认为单纯用乡村经济的商业化和施坚雅的标准市场共同体理论难以解释当地的墟市发展。四保的墟市发展不仅与当地乡村经济的商业化有关,同时与地方势力集团进行权力较量和角逐以便对地方社会进行控制密切相关。

3. 黄志坚、黄志繁的《清代赣南的乡族势力与农村墟市》(刊《江西社会科学》2003 年第 2 期)对清代赣南的乡族势力与农村墟市的关系作了一番探讨,认为清代赣南农村墟市的建立、发展和管理均与乡族势力联系在一起。乡族势力对农村墟市的控制,不仅使宗族组织获得了控制地方社会的资源,而且使墟市的设立并不完全符合经济规律,呈现出一定的“非经济性”。

4. 日本学者田仲一成撰写了《中国的宗族与戏剧》(上海古籍出版社 1992 年)一书,他发现香港新界地区宗族设市、控制墟市,进而控制墟市生活,尤其支配、控制以墟市为中心的地方文化,具体表现在农村市场中产生和存在的市场祭祀戏剧上。认为中国的祭祀戏剧就是在农村市场产生,并在那里完成它的初期发展的,而市场戏剧的组织机构,或者在范围更大的市场祀神祭祀活动中的祭祀组织,是一个由所有与农村市场发生关系的农村各阶层混杂而成的集合体,包括地方宗族、市场商贩、居民、官吏和其他人等。但因为墟市周围的农村为地方宗族所控制,因而宗族势力支配着墟市的方方面面,自然也就支配着以墟市为依托的祭祀戏剧活动,支配着以墟市为杠杆而发展起来的中国祭祀戏剧的组织机构。

因此,这几位学者不约而同关注的是墟市中的宗族在当地政治文化中的作用与影响,却未注意到墟市文化中的民间信仰方面。

1.1.3 有关墟市与民间信仰的研究

专文探讨墟市与民间信仰的成果几趋于零。对此有所涉及并分析的成果亦不多见,并且大多关注的是墟市庙会。林国平在《闽台民间信仰源流》(福建人民出版社2003年)中分析了庙会集市对活跃乡村经济的积极作用,列举了山区有商品交易活动的不少庙会。指出:在福建山区,庙会是商品流通的重要渠道,庙会期间除迎神赛会,龙舟竞渡,善男信女焚香点烛,求神拜佛,祈祷许愿外,主要是购买生产、生活必需品和出售农副产品。庙会集市促进了当地的商品流通,活跃了乡村经济。徐晓望在《福建通史》(明清卷)(福建人民出版社2006年)中对晚明汀州府的墟市亦有所提及,指出汀州的墟市以庙会最有特色,并叙述了清流县的樊公会、转水会、余朋会以及连城、长汀、归化县的一些庙会。

对闽西墟市与民间信仰作了较多分析的仅见劳格文先生主编的客家传统社会丛书第15、16、17、23、24种。其中第15、16种为杨彦杰主编的《长汀县的宗族、经济与民俗》(上、下册)(香港:国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院2002年);第17种为刘大可所著《闽西武北的村落文化》(香港:国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院2002年);第23、24种为杨彦杰主编的《宁化县的宗族、经济与民俗》(香港:国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院2005年)。上述五本书在细致的田野调查基础上,不仅叙述了当地乡镇墟市的商店分布、货物交易、货物流通方向、宗族状况,还描述了墟市上的寺庙、神明与民间信仰活动。

1.2 关于选题

笔者选此题目的原因主要基于以下几点:

1.2.1 历史学者与人类学者在乡镇墟市研究方面的不足

以往的史学家大多以府、州、县以上的历史为研究对象,比较注重对重大事件与精英人物的研究,忽视了更为广泛的民间社会与普通百姓的日常生活。而人类学家们的个案研究则大多在村落中进行,通过对一个小地方的分析来反映一个大社会。

乡镇墟市刚好介于两者之间被许多学者忽略了。近些年来，人类学家与历史学家们才意识到墟市是观察一个地域社会历史文化、组织结构的重要视角，因此，对乡镇墟市进行研究就显得尤其必要。并且，在现有研究墟市的成果中，专文探讨闽西墟市的十分罕见。

1.2.2 现有关于墟市与民间信仰方面的研究成果几近空白

墟市是一个综合的社会经济文化载体，在近现代的社会生活中起着不可忽视的作用。然而前人对墟市的研究，却几乎都集中在它的社会经济方面，从文化方面去探讨它的已有成果寥若晨星。正如钟兴永指出：“10 年来学术界对集市贸易发展史的研究，有三个新的进展，即对中国集市贸易发展轨迹的梳理有了新进展；对扩大区域集市贸易的研究有了新进展；对集市历史地位和作用的研究有了新进展。但对集市消费、集市文化、区域集市史的比较及要素市场等的研究，几乎是一个空档。”¹研究墟市文化的尚且如此稀少，更不用说专门探讨墟市与民间信仰的了。正如前文所述，目前所见有关墟市与民间信仰的研究成果仅见一些零星的记载。因而选它作为研究论题极有意义，可以填补学界在此方面的缺漏。

1.2.3 从个人因素考虑，选此题目有不少优势

第一、闽西是我老家所在地，笔者熟悉那里的山山水水，民风民俗。第二、笔者大学本科及硕士均学人类学，谙熟田野研究的方法，选闽西做田野调查正好发挥专业特长。第三、笔者近几年已在闽西做过不少田野研究，此前对当地墟市及民间信仰的概貌已有一定的了解。

那么，闽西乡镇墟市与民间信仰到底呈现出一种什么样的面貌？墟市的民间信仰受哪些因素的影响？透过民间信仰可以折射出墟市所处地域社会的哪些特征？国家与地方两种力量在墟市神明的产生、发展，信仰圈扩大的过程中又如何体现出来？这些都是本文关注的重点。为此，笔者拟以近几年在闽西田野调查收集到的地方志、族谱、碑文资料、口述史料为主，结合其它学者或地方文史工作者在闽西研究取得的大量田野调查研究成果以及前人对墟市、集市与民间信仰方面的研究对清末民国闽西的乡镇墟市与民间信仰作一探讨与分析。

¹ 钟兴永：《近十年中国集市贸易史研究概述》，刊《益阳师专学报》1998 年第 2 期，第 54 页。

第2章 闽西的乡镇墟市

本文所说的闽西是指福建西部的“汀州府”，在明代中叶以前包括长汀、上杭、连城、武平、宁化、清流6县，明中叶后加上新设的永定、归化两县，共8县，称为“汀属八县”。本文分析探讨的墟市既包括进行买卖活动的商店、街道、巷子、摊点及空地，还包括旁边非买卖所在地的居民聚落，它的范围基本上是指墟市所在的村落。

2.1 闽西墟市的发展概况

据文献记载，闽西墟市的发育在宋代时已达到一定的水平。南宋开庆元年（1259）所修的《临汀志》载汀州府各县墟市数量如下：长汀县有市三墟七，宁化县有市一墟五，清流县有市一墟六，连城县有市一墟二，上杭县有市墟各一，武平县有市一墟二。¹其中以汀州府北部的长汀、清流、连城3县的墟市数较多。

刘永华把闽西墟市的发展划分为三个重要时期：明代中叶、清代中叶、晚清至民国时期，并对每一时期的城市状况作了详细分析：

明代中叶是闽西墟市发展的第一个重要时期。据嘉靖六年（1527）《汀州府志》所载，明代中叶长汀县有市五墟一，宁化县有市一墟八，清流县有市四墟十三，上杭县有市一，武平县有市一墟二，连城县有市一墟二，归化县有市二墟六。与开庆年间相比，墟市的数量变化不大。比较引人注意的是长汀县的墟市数量不仅未增，反而减少了。明中叶的墟市发展出现一些新特点，如尽管长汀的墟市数量减少了，但墟市本身的专业化发展已达到一定的规模，位于镇南外直街河侧的店头市，“盐铁、蓝靛、杂货于此贸易”；位于丽春门外的五通庙前市“四方货物聚集于此”；济川桥左侧的水东街市“江广货物贸易于此”。一些地方的庙会成为重要的贸易场所，清流县的樊公会甚至成为华南数省一个重要的贸易中心，“每岁八月二十八日，相传樊公诞辰，邑人每岁于是日迎神赛会。先期八月初，直隶、江、浙、闽、广各处客商，俱贡其土所有货物集于县中。至期，各以财货互相贸易。四方人欲市货者，俱如期至会。至九月间，方散”。

¹ 胡太初修，赵与沐纂：《临汀志》，坊里墟市，福建人民出版社1990年，第13-15页。

清代中叶是闽西墟市发展的第二个重要时期。乾隆十七年（1752）所修《汀州府志》载长汀县有市五墟八，宁化县有市一墟十二，清流县有市四墟十一，归化县有市三墟十一，连城县有市一墟五，上杭县有市一，武平县有市一墟三，永定县无墟市。其对上杭、永定的记载是不准确的，据乾隆十八年所修《上杭县志》卷一《区域志》第2至6页的记载，上杭一县的墟市多达25个。永定县没有墟市也是不正常的。从乾隆年间的府志看，汀州北部的宁化、清流、归化三县墟市增幅不大，甚至减少；而汀州南部上杭、连城的墟市数则有较大程度的提高，这与明中叶以后汀南地区经济的逐渐发展应有一定的关系。

晚清至民国时期是闽西墟市发展的第三期。此期长汀县墟市的数量增至25个，清流县墟市增至16个，连城县墟市增至14个，上杭墟市增至45个，武平墟市增至27个，永定墟市有25个，宁化墟市数量保持不变，归化墟市减为9个。除归化墟市减少，宁化墟市保持不变外，其余6县墟市数均增加，尤其是长汀、连城、上杭与武平4县。此期市场网络得到扩张，不仅体现在市场数目的增加，而且表现为交易日期密度提高，以连城县的墟市为例：“山下墟旧市六日，今以一、七日为墟期；朋口墟旧以八日，今以二、六日为墟期；新泉墟旧以三日，今以三、七日为墟期；姑田墟旧以十日，今以五、十日为墟期”。

南宋以来闽西墟市的发展，尤其是明中叶以来的发展，与该区乡村经济的商业化密切相关。首先是经济作物的大量种植。这些经济作物包括烟草、蓝靛、杉木、油茶等。其中以烟草与蓝靛最为突出。汀州在清代种烟最盛之时，面积约达耕地总数的百分之三四十，所产烟丝行销全国。汀人种蓝靛的也很多，主要集中在浙南一带种植，据说获利颇丰。其次是手工业的发展，其中最为有名的是造纸业的发展。闽西各县都有造纸业，据说清中叶上杭从事此业的在万户以上，光是所用水碓，就在五百处以上。汀人在外开设会馆的商人中，数纸商最为活跃。最后是商人集团的出现。在明清时期的福建商人中，汀州商人占有一席之地，如永定烟商、上杭靛商、长汀四保书商、连城木商以及各县纸商。这些商人集团的活跃程度，在上杭蓝靛商人身上体现无遗。据说他们一度曾控制全国蓝靛贸易，因此，江西、浙江、广东及上海、佛山、汉口等处，除了省郡总会馆（即福建会馆与汀州会馆）之外，又专门建立上杭会馆。¹

¹ 刘永华：《墟市、宗族与地方政治——以明代至民国时期闽西四保为中心》，刊《中国社会科学》2004年第6期，第187-189页。

刘永华的叙述当然不错,但我认为,南宋以来闽西墟市的发展与宋时汀江航运的开通、全国市场经济发展的带动同样关系密切。这可以从张鸿祥对长汀经济与汀江关系的叙述中可以看出,述曰:

汀江源于长汀县和宁化县境内,它贯穿长汀县流经武平、上杭、永定再入广东境内与梅江汇合成韩江后出海。宋代以前汀江航运没有得到充分的开发利用,自宋绍定五年(1232)开通了汀州至广东潮州的水路运盐路线以后,汀江航运在长汀的商业贸易史上具有划时代的意义,使汀江成为福建西南部地区与广东潮汕地区商贸的水路大动脉,使长汀成为闽、粤、赣边界的物资集散重镇。江西南部及汀州属辖各县的土特产土纸、竹木、米豆、苧棉等,大都通过长汀中转航运至广东潮汕、佛广及香港和东南亚国家,广东的食盐、布匹、百货航运至长汀城中转至赣南及汀州各县。因而周边府、县、镇的商人纷纷在长汀设立商行经商贸。¹

正是由于汀江航运的开通,大大方便了货物的流通,使地僻一隅、交通落后的汀州府打开了大门,成为闽西、赣南、粤东市场体系的一部分,逐渐进入了全国市场体系。这一体系的贯通,不仅大大丰富了闽西市场上的货物,而且在全国小商品经济发展的带动下,汀州墟市发展也加快了步伐。

2.2 闽西墟市的分布特征

闽西墟市的分布特征主要是沿汀江及支流的树枝状分布;在一些没有大溪大河的山地则是沿山脉或交通线的带状型分布;在闽西与江西、广东相邻的省界或闽西各县的县界周围则表现为沿(交界)线型的分布。

闽西墟市的总体特征是树枝状分布。以长汀县为例,在长汀县,汀江流域及两大支流濯田河与南山河流域的乡镇包括新桥镇(古代称新桥市)、大同镇、城关镇、策田镇、河田镇(古代称河田市)、三洲乡、南山乡、水口乡、濯田镇、羊古乡等10个乡镇,它穿过了全县七块盆地中的六块,包括城关盆地、河田盆地、三洲盆地、濯田盆地、南山盆地、新桥盆地。此流域中的新桥墟、策田墟、河田墟、三洲墟、水口墟、南安墟(濯田南安村)、濯田墟、王屋墟(濯田升平村)、羊古墟、南山墟等墟市以及县城水东桥码头、策田码头、赤岭码头(在河田赤岭)、三洲码头、水口

¹ 张鸿祥:《长汀概述》,载杨彦杰主编:《长汀县的宗族、经济与民俗》,香港:国际客家学会等2002年,第10页。

码头、濯田码头、羊古码头成为汀江流域经济带最主要的经济活动场所。¹由此可看出,汀江及其支流是树干与树枝,而乡镇墟市与码头则是树上的叶子。

闽西墟市的带状型分布主要受制于山脉的走向,是山间盆地的狭长地形所致。通常这种盆地中没有大的可通航的河流。如刘永华对连城四堡的研究发现:

民国时期的四保境内共有赖家墟、长校墟、雾阁公平墟、草坪墟、上保公平墟、双泉墟、龙光墟、彭坊墟、南桥墟街墟等9个墟场,另外历史上还存在过一个在每年重阳节前后才进行贸易的转水会。这10个墟市从平面分布上看,与施坚雅的六边形模式不同。施氏认为排除地理因素的影响,在经济理性的驱动下,市场会自然发展成正六边形,亦即每个市场的服务区域,是个正六边形,而分布在每个中级集市周围的标准集市,也构成正六边形。但是,在实际情况中,这种标准六角形的理想状态很难实现。在四保,墟市主要呈带状分布。上述的10个墟市中,有9个是位于连城至清流、宁化一线的官道上的。这种分布模式的主要原因在于四保的山脉走向基本上是南北走向。四保的东部是高山,当地俗称“东嶂”,西部的山虽然较低而零碎,但对经济活动也构成重要的障碍。四保的主要聚落,多数就分布在东山、西山之间的狭长地带。因此,四保墟市的分布,自然也表现为带状。²

在闽西与江西、广东交界的地方往往形成比较大型的边界墟市。如武平县岩前墟,逢农历三、五为墟。该墟位于武平至广东的交通要道上,是闽西的西南大门。历史上上杭、武平的农副产品大部分通过岩前运往广东梅县、蕉岭,有商店300余间,棚顶市场500平方米,在交易货物中,尤以米、鲜猪肉、盐、布匹、土纸为大宗。³永定县的峰市墟,位于永定通往广东大埔县的交通要道上,每逢三、八日为墟,是该县的商业大镇。由食盐起家,发展到木材、纸、米、豆、烟等大宗商品贸易。清乾隆年间,峰市“盐食”林立,除潮盐外,还有福建诏安的食盐也经此地运往内地。民国时期有商店300余间,其中有盐行、纸行、米行、烟行、银行、邮电局、电报局等。在此地经商的商人有永定、上杭、长汀、连城、武平、龙岩等县的,还有广东、云南、贵州、江西、四川等省的。⁴类似的两省交界地的重要墟市很多,如

¹ 张鸿祥:《长汀概述》,载杨彦杰主编:《长汀县的宗族、经济与民俗》,香港:国际客家学会等2002年,第10页。

² 刘永华:《墟市、宗族与地方政治——以明代至民国时期闽西四保为中心》,载《中国社会科学》2004年第6期,第190-191页。

³ 马先富:《客家祖地经济史论》,福建教育出版社2000年,第138页。

⁴ 马先富:《客家祖地经济史论》,福建教育出版社2000年,第133-134页。

宁化县的安远、禾口、泉上墟，长汀县的古城墟，武平县的下坝、中山墟等，他们呈现出沿两省交界线分布的线状型特征。

2.3 闽西墟市的类型分析

对墟市的类型，不同人的分类不同。有的学者把它分成大集与小集，如龚关根据集市交易规模的大小、交易时间的长短把集市分为大集与小集。¹王庆成认为大集商品较丰富、贸易较繁盛、市场圈较大、赶集人数较多、交易时间较长，小集则反之。²杨庆堃通过对山东邹平的考察，提出集市有基本集与辅助集之分，基本集不能充分供应其活动范围中人口的一切需要，必须由邻近各集帮助完成其功能，辅助集则可成为自给自足的独立单位。他又提出可以把乡村市场分成一等集、二等集、三等集，在活动的范围上各有等差，一等集最大，二等集次之，三等集最小，象是最基本细胞层层包围；在功能上，每种都一律供给附近村庄的日常消费，但除此之外，一等集包含着多量的发行买卖，供应从二等集来的小贩，因发行的活动，故范围扩到很远，二等集也有发行买卖，但只卖给三等集的小贩，数量亦较少，三等集则完全是为着供应几种简单的日常消费品。³

也有学者根据墟市的经济功能对墟市进行分类。如谢庐明根据赣南墟市在交易物品、交易对象上显现的不同，把墟市分为三类：第一类是以满足农民一般性需求为主的生活资料和农业生产资料墟市；第二类是庙会，赣南的不少方志与族谱都有祭神、祈福、演剧与商人因以设市贸易的记载；第三类是商品集散市场，既具有满足农民日用所需的经济功能，又具有为贩运贸易集散商品的经济功能。⁴

同样，从不同的角度去考量闽西墟市可以作不同的分类。若以墟市的规模大小、交易商品种类的多少等来划分可把清末民国时期的闽西墟市分为大型、中型、小型3类。划分主要依据以下几个方面：从墟市的商店数目看，大型墟市拥有50家以上；中型墟市在30-50家之间；小型墟市在30家以下。从墟市的街道来看，大型墟市至少有3条街道；中型一般为2条；小型为1条。从墟场的行业分布看，大型墟场设有米豆行、猪行、鸡鸭行、竹木器行、菜行等多种行业；中型的只有其中几种；而小型的多半不设。从墟市的乡脚来看，到大型墟场赶墟的村落一般不少于20个；中

¹ 龚关：《近代华北集市的发展》，载《近代史研究》2001年第1期，第161-162页。

² 王庆成：《晚清华北的集市和集市圈》，载《近代史研究》2004年第4期，第19页。

³ 王庆成：《晚清华北的集市和集市圈》，载《近代史研究》，2004年第4期，第21-22页。

⁴ 谢庐明：《赣南的农村墟市与近代社会变迁》，载《中国社会经济史研究》，2001年第1期，第48-49页。

型在 10-20 个之间；小型在 10 个以下。从墟市的功能看，大型墟市具有满足当地民众的生产生活需要与商品集散地的功能，而小型的一般只能满足当地百姓的生活需要。从墟市的商品交易量来看，大型墟市的交易额大，小型的交易额小，中型的介于两者之间。

若以墟市设立的缘起与地理特征等来划分，则可以把闽西墟市分为农业型、渡口码头型、驿站型、两省交界地型、军事型等。农业型如长汀童坊墟、涂坊墟、宣成墟与宁化河龙墟、凤山墟等，墟场的规模不是很大，墟场周边乡村的民众以耕种田地、饲养家禽为生，墟场上交易的物品也以生活用品与农产品为主。渡口码头型一般航运发达，是比较重要的商品集散地，如长汀县水口墟、濯田墟、策田墟、新桥墟，上杭县回龙墟、官庄墟、南蛇渡墟与永定县峰市墟等。驿站型墟市位于传统社会的官马大道上，交通较为便利，是由驿站发展起来的，如长汀的馆前墟、古城墟均是由驿站发展而成，安乐墟也是由驿铺发展而成。两省交界地型的墟市如上文提到的宁化县安远、禾口、泉上墟，长汀县的古城墟和武平县的下坝墟等。军事型墟市如下文叙述的武平县中山墟，它是在明朝所城的基础上发展而成。

2.4 闽西墟市的结构特征

2.4.1 时间结构

定期性是墟市的一个显著特点，每月在固定的日期开墟进行交易活动。但是各地墟期的分布有一条不成文的规定，即相邻各墟市的墟期是错开的，避免冲突，因此又称为“插花墟”。这对行商十分有利，他们可以一天赶一墟。在清末民国的闽西，大多数乡镇墟市的墟期都是每旬两墟，但也有少数墟期并非如此，其中以连城县的乡镇墟市最为明显，据载：该县在清道光（1821-1851）年间有四堡、姑田、北团、朋口、新泉、莒溪设墟场交易。后来逐步增设湖峰、文亨、罗坊、宣和、芷溪、庙前等墟场交易，墟期有十天三墟、十天二墟、七天一墟、九天一墟不等。¹

另外，在闽西还有大量的庙会集市，大多为一年一次。在闽西各县中，清流县的庙会集市最多。据马先富的研究，清流全县有 40 余所庵堂寺庙，大部分有庙会会期，在此期间设有商品交易活动。其中乡镇庙会有嵩溪九月二十五日的五通庙会，林畚三月十五日的越公元帅会，嵩口五月十二日的龙舟会，四堡的重阳会，长校龙峰寺八月一日的弥陀会、二月初二日和元月十九日的李公会，围埔正月初十日的三

¹ 马先富：《客家祖地经济史论》，福建教育出版社 2000 年，第 135 页。

官大帝会，温家山正月初六日的左佛公会，里田五月二十五日的五谷仙会，灵地七月初七日的乞巧会，庵龙四月初八日龙峰寺的弥陀会等。有的庙会集市交易额极大，吸引了许多来自不同省份的商人。宁化县湖村乡店上山的张（巡）公庙会后来成为耕牛交易会，交易额一般数百头或上千头，最多时达 5-6 千头，赴会的来自粤、赣、浙、湘等省。¹

2.4.2 空间结构

杨庆坤对市集（即墟市）的地理分布曾作过这样的描述：“市集的基本活动范围，是以五里至九里为最普遍。辅助活动范围则以十里为普遍。若只看农村市集的活动范围的总现象，而不管基本的和辅助的区别，则五里至十里是农村市集活动的最普遍的范围”。²在闽西山区，墟市的地理分布与他的叙述有较大的差距，墟市活动的最普遍范围一般不超过 40 里，这个距离不仅使步行赶墟的乡民一天可以轻松往返，而且可以使在各个墟场上摆摊做生意的小商贩以及各个墟场间输送货物的挑夫们能够在一天内来回。劳格文就曾注意到：距离宁化县边界不远的馆前墟，是宁化通往新桥墟之间的一个歇脚点，馆前到新桥 40 里，这距离使得各地挑夫能够在一天之内来回，不管是汀州到新桥，还是新桥到馆前，以及馆前到宁化南部的各个墟场都是这个距离。³

闽西墟市外围的空间结构有山脉、河流、道路、村落、寺庙、农田等。比较高的山脉通常阻碍着乡民与外界的交往，但同时又是天然的屏障，当有外患或土匪入侵时起着保护作用。河流对清末民国的闽西墟市意义十分重大，是大量货物流通、人员往来与信息传递的重要通道，道路也是如此。墟场周围的村落是墟市的乡脚，为墟场提供各种农副产品与手工业品，并用自己的产品在墟市上进行交换，因此也是外来商品的消费者。墟场外围的乡民同时还承担着为墟市输送货物，提供其它服务的功能。墟场外的寺庙是乡民们供奉神明之地，也是乡民们寻求精神慰藉之地，甚至还是乡民休闲娱乐、对外联谊、获取信息的场所。

墟场内部的空间结构有街道、商店、摆摊交易的空地、住屋、寺庙、祠堂等。墟场的街道与空地往往会按不同行业以作区分。如民国时的宁化县泉上墟场，有“米

¹ 马先富：《客家祖地经济史论》，福建教育出版社 2000 年，第 136-137 页。

² 章有义：《中国近代农业史资料》第三辑，第 317 页。

³ 劳格文：《长汀县的宗族、经济与民俗·序论》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2002 年，第 49 页。

行街”、“粉行街”、“菜行街”，卖猪肉、小猪仔、日用竹制品与鸡鸭的桥背街等¹。又如下文提到的宁化禾口墟场，除了 120 多家经营杂货、布匹、药品、水酒、豆腐、烟丝等的商店外，还有一些摆摊做买卖的坪或小巷，如鱼坪子里卖鱼与青菜，老岗上的大坪里供外地商贩摆摊设庄卖水果、陶器与及竹木器具；卖鸡弄里专卖鸡鸭与蛋，卖肉弄里卖猪牛肉，米岗坪里卖粮油豆等农产品，牛岗坪里卖耕牛与仔猪。²长汀县三洲墟除了街道上的商店做买卖，还有专门的猪子行、牛市、米豆行、柴草市场与竹木市场设在空坪里。³

2.4.3 族群结构

闽西墟市的族群主要有两个：畬族与汉族中的客家民系。历史上闽西曾是畬族的居住区，住着大量姓盘、蓝、雷、钟的畬族。南宋时随着中原汉族的陆续南迁，许多汉族进入闽西畬族聚居区，畬汉先民经过长期的共同生产生活，经济、语言、文化、习俗相互影响，逐渐形成了一个新的民系——客家。因此当代闽西的畬族与汉族已融为一体，难分彼此。或许正是此原因使闽西的大量盘、蓝、雷、钟姓畬族中，只有少数恢复了畬族成份，如上杭与宁化县的盘、蓝、雷、钟 4 姓。而长汀、武平等地的则未恢复，被称为“未被官方承认的畬族”。上杭的钟、蓝等畬族姓氏与武平、长汀等地的大多数本是同一祖宗繁衍下来的，如今却分属汉、畬两个民族。

2.4.4 宗族结构

闽西各个乡镇墟市大都包含有属于不同姓氏的数个宗族，有的墟市各宗族间势力均衡，有的则强弱差距十分明显。各宗族大都具有相同的由祠堂、族谱、族田、族规和族长构成的内在结构，它们能够发挥出一系列功能，对宗族的存在与发展起着至关重要的作用，维系着宗族的稳定。其中祠堂是宗族的标志，它的凝聚作用是不可替代的，具有许多实际用途。祠堂既是祭祖圣地，用以举行春秋大祭之类的祭祖活动，又是宗族联欢及执法的公共场所，族中的公众事务由族长召集族人聚在一起商议解决，同时宣讲族规、乡约、家法也是在祠堂中进行。祠堂还是宗族的管理

¹ 廖善金：《泉上乡的传统经济与民俗文化》，载杨彦杰主编：《宁化县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2005 年，第 104 页。

² 罗华荣：《石壁传统社会调查》，载杨彦杰主编：《宁化县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2005 年，第 508-509 页。

³ 章焕和：《三洲乡三洲村的经济与三太祖师会期》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2002 年，第 429 页。

机构，族中有专人负责宗族的公共事务，如来往宾朋与同乡的接待住宿，族田、族产的管理，宗族公共财产的保管和使用等。¹

宗族对墟市的设立、管理与发展起着极大的影响。黄志坚、黄志繁曾对清代赣南的乡族势力与农村墟市的关系作了一番探讨，并清楚地阐述了清代赣南农村墟市的建立、发展和管理均与乡族势力联系在一起。乡族势力对农村墟市的控制，不仅使宗族组织获得了控制地方社会的资源，而且使墟市的设立并不完全符合经济规律。闽西的墟市也是如此。长汀三洲墟的戴姓与河田墟的俞姓完全控制了当地的米市，而且每逢墟日，所有米谷都在他们的祠堂里买卖。在三洲，猪仔和水牛的交易是由祖传的两个戴姓和一个黄姓牙人充任的。在河田，有很多故事都在说李姓霸道，并说当地墟场不知从什么时候开始由李姓控制的上街转移到俞姓管理的下街，因为老百姓都认为俞姓比较公道。²傅依凌先生也认为上杭“族墟”（即由某宗族设立的墟市）的一切活动，如度量衡制度、商品种类、贸易习惯及运输权等，均受宗族势力的严格控制。³

2.4.5 货物结构

民国以前的闽西各县县志，对当地的货物记载极简单，大多在“货属”中载山区向外输出“铁、蓝靛、木材、茶油、桐油、煤、茶叶、苧布、烟丝、糖、纸张”等，输入棉布、盐、粮食等。事实上，闽西的乡镇墟市虽然不发达，但货物远不止这几种。墟场上的行业多少、货物丰盈与墟场规模的大小，墟场的繁荣与否直接相关。一些规模极小，仅以满足当地乡民生活需要的墟场行业较少，货物种类较少，反之在一些大墟场行业较多、货物品种比较齐全。

从各行业货物来看，可大致分为：1、农产品类：包括大米、地瓜、小麦等主食及其制品，白菜、苋菜、菠菜、芥菜、萝卜、芹菜、大蒜、葱、包菜、花菜、空心菜、茄子、黄瓜、丝瓜、南瓜、苦瓜、冬瓜、菜椒、辣椒、芋子、花生、黄豆、云豆、淮山等蔬菜，桔子、梨子、桃子、李子、梅子、柿子、枇杷、橙子等水果；2、家禽家畜等饲养产品类：猪、鸡、鸭、狗、兔、牛、羊、草鱼、鲫鱼、鲢鱼等；3、山珍海味类：红菇、香菇、木耳、金针菜、笋干、荔枝、龙眼、鸽子、尤鱼、墨鱼、

¹ 乔志强主编：《近代华北农村社会变迁》，人民出版社1998年，第162页。

² 劳格文：《长汀县的宗族、经济与民俗·序论》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等2002年，第57页。

³ 傅依凌：《论乡族势力对于中国封建经济的干涉》，刊《厦门大学学报》1961年第3期。

鹿茸、燕窝、人参等；4、调味品类：盐、醋、酱等；5、中草药与滋补品类；6、生产用品类：犁、耙、锄头、镰刀、斧头、铁锤、谷箩、谷笪、簍子、笼子、簸箕、盘篮、棕绳、蓑衣、扁担、风车、水车等；7、生活用品类：布匹、针线、剪刀、衣服、鞋帽、席子、枕头、刷子、床垫、爪篱、饭甑、锅头、菜刀、碗、筷、汤匙、勺子、水桶、水缸、罐子、桌子、凳子、椅子、床、茶几、橱子、蓝子、盘子、盒子、箱子、伞、鞭炮、蜡烛、香、火柴、斗笠以及各种装饰品等。

第3章 闽西乡镇城市的民间信仰

3.1 大型城市的民间信仰

3.1.1 宁化县禾口墟的寺庙与神明¹

禾口墟位于宁化县西部的石壁乡立新村与红旗村，每逢四、九日为墟期。石壁与江西省毗邻，清代辖有禾口、石壁坑、桂林等村落，目前辖有 22 个行政村，有 130 多个自然村。据当地文史工作者研究，历史上有 150 个姓氏在此地居住过，1949 年以前仍有近百个姓氏在此居住，因此被称为“客家祖地”。

禾口墟有老街、新街、下街 3 条街，共有杂货店、布店、染坊、中药店、西药店、酒店、豆腐店、烟店、铁匠店、理发店、裁缝店、香烛店、书画店、陶器店等 120 多家店。其中酒店有 22 家，豆腐店与京果杂货店各有 21 家，布店有 16 家，药店有 8 家，其余商店均在 5 家以下。此外有鱼坪子里专卖鱼与青菜，老岗上的大坪里供外地商贩摆摊设庄卖水果、陶器与及竹木器具，卖鸡弄里专卖鸡鸭与蛋，卖肉弄里卖猪牛肉，米岗坪里卖粮油豆等农产品，牛岗坪里卖耕牛与仔猪。

禾口墟场所在地有 5 座庙：渡头庵、双忠庙、水口庙以及 2 座观音庙。渡头庵，又名西望寺，在禾口溪南通济桥头，庙中供奉邱、王、郭三仙。据杨边村的杨氏族谱所载，此庵在明万历年间就已存在，清光绪年间庵被火毁灭后再没重建，庵中的神明活动如何已无从可知。双忠庙位于墟场的新岗上，祀唐代的张巡夫妇与许远夫妇。据庙内下廊的横梁上写有“皇清光绪十三年仲秋谷旦”的字样可知最迟在光绪年间庙就已存在。相传当时本地的仁人志士深恨外虏入侵、慈禧卖国，欲借建双忠庙用张许二公的爱国精神激发民众抗击列强的民族意识。建庙之时，四方群众踊跃捐款，置了 36 担谷田的庙产，每年收取租谷用作庙会活动与平时供奉的经费。水口庙位于米岗坪下，祀华光大帝、千里眼与顺风耳。据传，水口庙建于清代道光年间。庙产有 42 担谷田。观音庙 1 座位于墟场的下街，1 座位于泥潭。

禾口的神明活动每年主要有两次：双忠庙每年七月二十五日的庙会以及水口庙每年九月二十八日的庙会。双忠庙庙会期间有抬故事、扛张巡与许远等菩萨游境、

¹ 此处综合了罗华荣：《石壁传统社会调查》与钟晋兰：《石壁杨边的杨氏宗族与民俗信仰》的研究成果，载杨彦杰主编：《宁化县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2005 年，第 465 页，501 页，508-509 页，523-533 页，600-602 页。

揪“山奴虫”(当地人指专门勾人魂魄致人死亡的无常鬼,在双忠庙庙会中则把安禄山比作无常鬼)、演傀儡戏等活动。水口庙庙会活动主要有把华光大帝等神明抬出游境、装故事与演戏。最初演戏是用庙产作资金,只演七八本戏。后来又由道南小学出3本戏资,布店、染坊出1本,各杂货店、屠户、猪牛市场牙人、米豆岗牙人与摆固定货摊的各出1本。此外,由于庙会的繁闹,吸引了不少赌徒在庙宇附近做庄设赌,最多时曾有七八十桌。赚了钱的庄家自愿出钱要求戏班加演,并且理事会每日向每张赌桌的庄家收5个毫子作演戏资金。因此,水口庙的庙会演戏时间长达1个多月,甚至2个多月。

3.1.2 武平县中山墟的民间信仰¹

中山镇地处闽粤赣三省交界处,距武平县城10公里,为古汀州之门户,闽粤边区要塞,因此不少朝代都在此屯兵。据武平县志所载,早在明洪武年间就在当时的中山设立了武平千户所。明王朝先后在此构筑了3座城池:老城、新城、片月城。中山是闻名的“客家百姓镇”,仅所城与近郊的3个行政村:老城、新城与城中村的居民就分别属于105姓。当时朱元璋推行军士屯田政策,武平千户所的驻军三分守城,七分垦荒种地。其中许多军士在服役期满后就地解甲归田,永为住民。清顺治初年,武平所为清军攻克,汀漳道张嶙然命武平所属岩前营六百有功军士移驻武平所城,并令每人择地千亩开垦,集体解甲归田。这些军士来源于江西、浙江、安徽、山东、四川与福建等省。

中山镇的墟期为逢三、六、九日,每旬三墟。墟市贸易如何,尚需进一步调查,从墟期的密集程度与墟场所处的地理位置来看应该是个繁闹的集市。墟场所在地包括了3行政村,钟德盛对其民间信仰作了详细的调查。在此利用他的调查资料,制成下表:

寺庙名称	位置	供奉神明	建庙时间	信仰情况
东平王庙	新城下庙坊	张巡、判官小鬼、三官大帝、花公花母	明正德十一年(1516)	香火最旺,庙中常年酬神演戏不断
武德侯王庙	新城上庙坊	诸葛亮、关帝、三官娘娘、土地神	明朝	无庙会与醮会
准提阁、文昌庙	新城田心坊	如来、观音、定光古佛、罗汉、文昌帝君等		民国时期庙改作乡议会场所,不再有香火

¹ 据钟德盛:《武平县中山镇庙会胜概》一文整理,载杨彦杰主编:《汀州府的宗族庙会与经济》,香港:国际客家学会等1998年,第72-107页。

第3章 闽西乡镇城市的民间信仰

福德祠	新城朝阳坊	本坊福主		仅朝阳坊人信奉。每年七月二十日为佛诞日，二月初二日庙会
真武庙	老城北门坊	真武大帝	明代	北门坊的守护神
晏平公王庙	老城东门坊	本坊福主		东门坊人所信仰
赖公庙	老城西门坊	西门坊的守护神——赖公菩萨		西门坊人所信仰
关王庙	老城南门坊	关王	明朝	在老城的寺庙中，此庙规模大，香火最盛
天后宫	老城南门坊	妈祖		
五谷庙	老城南门坊	五谷		香火不旺
忠沙庙、红沙庙、赤沙庙	城郊西山岗	徐达、常遇春、胡大海		分别以四月初八、四月十八、四月二十八作为神诞日
西来庵	城郊西山岗	如来、观音、定光古佛、五谷		中山举凡办醮会、庙会或其它神明活动均到此请和尚
天后宫	城郊大河背	妈祖		正月有祈福会，三月二十三日有神诞庙会
关帝庙	城郊大河背	关帝		为丐帮的活动场所
五谷庙	城郊大河背	五谷	二十世纪四十年代	
南山寺	城郊南门外	定光西佛、如来、观音、罗汉等	建于明洪武年间	鼎盛时有 100 多个和尚居庙中
西门桥诸小庙	城郊南门外	定光古佛、真武大帝、张天师、观音、财神菩萨		
武龙山寺	城郊红岭上	定光古佛、文昌帝君		
净土庵	老城	如来、观音、罗汉、地母娘娘、五谷菩萨、吉祥子、定光古佛等	清顺治年间	为龙姓宗族的庙宇。庙会很多，正月初六的古佛会，二月祈福，二月十九、六月十九与九月十九的观音会，六月六晒经书，冬季的居士庙会
观音堂	老城	观音		洪姓宗族的私庙
太福荫堂	新城一钟姓家中	妈祖		三月二十三日神诞日，偶尔建醮
土地庙	片月城	土地神		
社坛	新城上庙坊、田心坊，老城、西山岗、大河背、红岭上、武夷河出入所城的水	土地伯公		每年二月初二为土地伯公生日

中山除了上述的神明，还有一尊陈公菩萨，塑像很小，可随意搬动。村民未建庙宇供奉，每当人们家里有不祥之事，便把它接到家中驱邪镇恶保平安。因此只有当下一家来接时，陈公菩萨才离开供奉者的家。

中山 3 城，在传统社会中人口约为 5000，面积不到 1 平方公里，却建有上述 40 多座庵庙与神坛，供奉着数十尊菩萨。这些寺庙，有 8 座是彰显军功的，约占总寺庙数的 27%，而且寺庙的规模都比较大，反映出中山军事重镇的特征。财神庙只占了西门桥上的一块小小地盘；天妃庙有 3 座，虽规模较大，但兴建得较迟，反映出中山镇的商业气息并不浓厚。塑有定光古佛的庙共有 6 座，而且古佛的塑像均高大魁梧；观音的塑像有 7 尊，均雕得小巧玲珑。此外还建有各姓祖祠 50 多座以及军籍总祠、客籍总祠、四姓（卢林苏张）祠、崇文祠、朱子祠等。

中山的神明活动很多。最大型的是正月十三至十九日的花灯戏庙会。花灯戏指的是在庙会中演出以花灯作舞台的木偶戏。中山的花灯有三种，一是悬挂式大型吊灯，通常挂在神殿、祠堂与大厅上，分圆形、六角形、八角形等；二是专门给演出木偶戏作舞台用的大型花灯，灯架用木制作，大小以能演出木偶戏为度；三是小型提灯，主要供小孩玩。据武平县志载，元宵的花灯戏庙会是“明驻防屯兵旧俗”。据说旧时“武所十三庙，庙庙有花灯”，后来因戏班难请，花灯戏只城内外几座主要庙宇才有。一般新城下庙、上庙，老城晏平公王庙、关王庙、西山岗赤沙庙、大河背天后宫等处都有举行，但视当年的丰歉，经济的好坏而有所增减。不过，无论丰歉，上庙、下庙、老城关王庙必定到期举办。花灯庙会的组织主要以地域来划分。所需经费由该区中添了男丁的家户平均分摊。比较小型的庙会有新年伊始的祈福、年终之时的完福与神明生日之时举行的庙会，均在各个庙中独自举行。其中比较有特色的是大河背五月十三日由乞丐举办的关帝庙会。该庙是中山乞丐们的活动场所，平时由丐帮的头领管理。庙会之日所有乞丐都到庙中聚会，集体参拜关帝，并带上礼物向丐帮头领进贡。由头领备办筵席，让乞丐们打牙祭。

中山的醮会也不少，有保禾苗醮、祈雨醮、保安醮等。其中保安醮以祈保合境平安为目的，规模比一般庙会大，通常全城民众一起举行，但有时会分新城、老城两片举行。醮会地点一般选择在比较宽敞的寺庙，如老城关王庙、新城下庙、大河背天后宫等地。醮会中除了把本城寺庙中能搬动的菩萨都搬来外，还会到外地迎请一些神佛如太平山妈祖、上杭齐天大圣、永平梁山顶三古佛，共有 20 尊左右的佛像。在醮会的正日之前，醮场中有祭神、上表等仪式，醮堂外有上刀山、过火燄等活动。

正日要把醮场中的神明抬到所城的大街小巷去巡游，然后在通济桥头停下放河灯，再回到醮堂。晚上则有和尚坐台、放焰口与施孤衣等活动。

3.1.3 长汀县濯田墟的墟市与民间信仰¹

濯田位于长汀县的西南部，是长汀县的一个大镇，现有人口五万多人。濯田墟担负着周围与长汀西部红山、四都乃至江西货物的集散，是个重要的商品集散地。濯田墟场附近住有王、林、李、黄、陈、罗等十多个姓氏。其中王姓人口最多，有八九千人。王姓又分为两支：琅琊王与太原王。琅琊王因居住在上游被称为“上王”，而太原王居住在下游被称为“下王”。

濯田墟期逢农历二、六日。濯田墟上的商业街有5条：郑坊街、兴隆街、新街、横街与打铁街。这五条街上分布有21种行业共72家商店，其中香烛食杂店最多，有9家；豆腐酒店、裁缝店、药店各7家；布店、打铁店各6家；小百货店5家；刨烟店、理发店、木厂各3家；饮食店、饼店、打银店、木材店、客栈各2家；文具纸张店、碗店、打屠店、切面店、打锡店、石灰店各1家。在濯田开店做生意的人中，不少来自外地，既有来自外省广东与江西的，也有来自本省外县如武平、上杭、连城的，还有来自本县外乡如三洲、河田、涂坊的，这些外地人开的店占了一半。本地人一般经营与地利有关的饮食服务业，而外地人一般经营外地商品。

商店常年经营着各种买卖活动，然而交易量更大的是墟天买卖的商品。在濯田河的河坝上排列着木材市场、柴草市场、猪仔市场、米豆市场、竹木器市场，天后宫的后面有粮油市场。每到墟天，各地商贩云集此地，出售从外地贩来的商品，同时与当地农民交易农副产品。濯田墟的货物交易与墟船有着十分密切的关系。据说以往每到墟天，濯田的墟船多达200多只。这些墟船长年在上杭、长汀的交通线上行驶。从濯田到长汀城关往返需3天，而濯田到上杭往返则需5天，由此形成濯田特有的长墟与短墟。每逢二为长墟，在长墟的前一天，墟船刚好从上杭回来；每逢六为短墟，短墟的前一天则墟船刚好从长汀城关回来。

由于濯田墟的繁荣，吸引了许多外地人来此经商，使当地的神明信仰也特别丰富。在濯田，共有大小庙宇13座：在王姓的住地有上庙、下庙、回龙寨、七圣宫；在街上有上杭庙、连城庙、郑坊庙、圣帝庙与天后宫；在最早的墟场所在地车

¹ 据杨彦杰：《濯田的宗族、经济与庙会》整理，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等2002年，第524-525页，549-556页，561-579页。

项坝附近有五通庙；在巷头林姓住地有天后宫；还有属于佛教的沙篱寺、西峰寺。寺庙中供奉的神明，既有商人信奉的神明如五通五显和关圣帝君，也有当地人普遍信奉的霸王、观音、定光古佛、五谷真仙等，还有妇女们所崇拜的妈祖与七仙女。这些寺庙，有的属于商人所有，有的属当地某个宗族所有，有的为全村所有，还有的属整个区域所有。

在濯田，最主要的神明是“霸王”，它是村落的保护神，被称为“本坊福主”。回龙寨的公王坛是最早供奉霸王的地方，后来，村中的上庙、下庙、上杭庙、连城庙与郑坊庙相继建起供奉霸王。其中上杭庙与连城庙分别是在此做生意的上杭与连城人定居此地后建的，它们位于墟场坝附近，均建于道光二年以前。每年正月十五都要把上述六尊霸王抬出来游街，沙篱寺、西峰寺、翠梅寺与圣帝庙中的部分神明也会一起抬出来举行大规模的游神活动。这个游神活动其实与当地宗族性的打醮活动联系在一起。因为以前元宵节菩萨上街仅限于上庙、下庙与巷头林氏。下庙菩萨在正月十五白天上街，同时从正月十三至十五日连续三个晚上三个庙的“满堂菩萨”都一起上街，其中上庙的走在最前面。游神时，每个庙还要出龙灯、马灯、灯笼。两支王姓和巷头林姓是当地的大姓，只有强宗大族才有实力和资格来举办这种大型的游神活动，而且太原王氏的霸王是大家公认最早的，正月十五白天打醮时可以单独抬它出来巡游，正显示出它在濯田拥有的特殊地位。正月十五的游神早期指的就是上王、下王与巷头林氏三个宗族集体性的游神活动。

每年二月初二的“花朝节”从正月的最后一天开始，至二月初二结束。花朝节游街的神明比正月十五的要多，不仅包括五个庙中的霸王，而且其它寺庙的关帝、定光、伏虎、观音、普庵、五谷等都要抬出来巡游。其中关帝走在最前面，定光古佛排在最后，其它菩萨的顺序按出宫庙的先后插在游神队伍中。过花朝节时，圣帝庙内从正月二十五或二十六开始，连续上演十天的戏，演戏的资金由各商家捐出。从游神队伍的排列与演戏资金的来源可看出此庙会并非是宗族性的，而是农商共与，有较强的商业氛围。

濯田的五通公王则在更大的地域范围内为民众所信奉。五通公王庙建在濯田最早的墟场所在地，即车项坝附近的五通街，据说是濯田的水口，以前有码头。这座五通庙属东山村以上直至濯田墟这片地域，为濯田河上游的“上十乡”所有，东山村沿濯田河以下至汀江交汇处的水口为下十乡，上、下十乡均建有五通庙，均以每年四月初八为五通公王的生日。届时上、下十乡均集中在各自的庙里打醮。五通公

王是以轮流的方式进行供奉的，每个乡都供奉一年，每年四月初八日打完醮就交接，轮给下一乡供奉。五通公王庙最早建在车项霸商业码头附近，显示出五通信仰与早期商人及其商业活动有着密切关系。后来濯田的商业中心向北转移，郑坊街建起了圣帝庙，商人每年正月都会在庙里演戏，外出的生意人还会到回龙寨向霸王许愿，原来受商人崇奉的五通公王则成为上、下十乡人共同崇拜的区域性神明。反映出商人势力的影响及神明功能的转移。

妈祖信仰本与水运、商人的活动密切相关。然而濯田的天后主要是妇女去朝拜，男的很少去拜妈祖。外出做生意或者在本地经商的主要是拜关帝或者霸王。从建庙初期的情况看，天后宫建于郑坊大桥的桥头，它的兴建是为了“祈保大桥”，因而肯定会有不少商人参与其中。据当地人说，以前这座天后宫属于上十乡共同所有，每年七月十五都会在庙里打醮，规模很大。但由于濯田的商人更崇拜关帝与霸王，再加上郑坊大桥后来消失了，因此濯田的天后宫逐渐成为妇女常去烧香的场所，天后成为具有祈保小孩平安功能的神明。

3.2 中型城市的民间信仰

3.2.1 长汀县童坊乡的城市与民间信仰¹

童坊乡位于长汀的东部，墟场所在地在童坊村，墟期逢四、九日。童坊村由刘坑、营哩、丰山下几个自然村组成，住有童、张、修、郭、曹、温、许、邱、杜、罗、黄、吴、林等姓村民，全村现有人口超过3000人。在清代以前胡姓是村中的大姓，住在老街三角店以东，有“胡半街”之称，拥有两三百担谷的田地。后来胡姓慢慢衰败，居住的地方全成了童姓的。现在全村10多个姓氏中，童姓人口占了80%强。清末民国初，童坊村民的生计方式以耕田为主，还有挑担、开店、做小生意与走纸寮的。走纸寮是指到纸厂帮槽户做纸，因童坊村没有竹山，得到外村乃至将乐、宁化、明溪一带竹山多的地方去做。挑担者所挑货物中，90%以上是土纸、盐、米三种。土纸到本乡的其它村落挑；米一般到长汀与宁化交界处的馆前去挑；挑盐有两条路：一是到河田镇，二是到南山乡。

童坊墟场的街道只有一条，从头到尾共有各种店铺40多间。其中最多的是豆腐酒店，共有10多家；京果、布匹、小百货、打屠杀猪店、饼店与药店也比较多，京

¹ 据赖建：《童坊村墟市与神明崇拜》整理，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等2002年，第285-319页。

果、小百货与布匹等货大多从长汀县城、南山坝墟与河田墟等地贩运到此地；还有少量的裁缝店、纸马店、客店等。

童坊的庙宇有 3 座：五通公王庙、圣宫庙、营沿公王庙。五通庙又叫五升庙，位于大屋下祠堂与竹下祠堂间，占地 200 多平方米。圣宫庙在凤凰桥边的老墟坝里，占地 100 多平方米，供有天上圣母、玉皇大帝、水珍君、蛟龙子、镇武祖师等神像。营沿公王庙在营哩的营沿上，祀有三将公王。据说这 3 座庙均始建于清。此外，村中还有 3 个社公坛：上社、中社、下社。上社在后龙山下；中社在坎下墩；下社在凤凰桥头。社公在当地被称为本坊福主，是村落的保护神。

童坊村人主要信奉的神明有三太祖师、社公与五通公王。三太祖师是长汀县普遍信仰的神明，它的发祥地在赤峰嶂，位于童坊与河田的交界处，本村并未供奉此神。童坊村的神明活动主要有朝山与迎神打醮。朝山是带上香烛、灯油、食品等去朝拜神明，一般在秋冬季农闲时，分大型与分散的。大型的朝山活动有统一的组织，得先择好吉日一起上路。

此地迎神打醮的种类较多，有到外地去取香火或抬神回村打醮的，也有抬本地神明游村的。每年三四月份举行的保禾苗醮，为期三天，第一天到赤峰嶂去接三太祖师，把三太祖师安放在圣宫庙中；第二天请和尚念经打醮；第三天送三太祖师回赤峰嶂。村中的“四季醮”是以农事来安排的四次醮会，包括正月半的公王醮、四月的保禾苗醮、八月的谢风雨醮、十一月的平安醮。四季醮的经费均由公王田的收入支付，公王田有 20 多担谷田。另外，若遇到灾难较多的多事之年，村民会在八月十五举行“放焰口”，请和尚做法事驱邪。此前在八月十三日会派由 13 个人组成的接菩萨队伍到清流林畚岗去取五谷大神的香火，取回后把红纸写的五谷大神神位贴在五升庙中。到林畚取五谷大神香火得花五六天。

童坊村最大型的醮事是正月半的公王醮，本地人又称之为闹花灯，其实是五通公王的庙会。庙会为期三天，其中正月十四日最热闹，此日是童坊墟日。这个庙会由楼下、大屋下两房童姓人组织。庙会有游菩萨、船灯、彩船、故事、灯与踩高跷活动。灯由竹蔑做成各种形状的骨架，表面裱糊上各种色纸，中间点上蜡烛而成。组织游菩萨的福首头与组织游灯的灯头均由上述两房人轮流做。参加者为以童坊村为中心的 18 个村落，在传统社会中称为上九乡与下九乡。正月十四日的游街队伍包括童坊的抬菩萨队；其它各村的彩船队、高跷队、船灯队、舞狮队、古事队等，人称“民俗队”，共有 20 多支；还有各村的娱乐队，每个娱乐队有吹奏者共二、三十

人,因此游街队伍很长。游街队伍得沿着城上岗、上街、楼下祠堂、三角店前、街尾头、岗头井边、大屋下前、竹下祠堂、陈屋祠堂、城上的路线游3趟。正月十五日与十六日的庙会活动只有童坊村人参加,主要是游菩萨,其中正月十五的路线与十四的相同,而十六的路线则是绕以街道为中心的大圈游。

3.2.2 宁化县中沙墟的城市与民间信仰¹

中沙乡墟场所在地在中沙村,位于宁化县的北部,距县城有13公里。全村分为圳背、长元、内官畲、外官畲、龙峰5个自然村,现有人口2000多人。住有伊、夏、巫、张、谢、王、赖、陈、朱、雷、罗、聂、吴、危、李、邱、曾、胡、邹、廖、黄等70多个姓氏,其中以雷、廖、范、汤、黄5姓为大姓。金沙溪从村中央穿过,在传统社会中,村民分别居住在溪两岸的上水东坊、雷家山、黄家屋、下水东坊、竹子首下、巫家屋、彭下、范家屋、李家屋、张下、上土楼、下土楼、秤钩湾、大坪山等处。村民以耕田、开店、走墟做生意、挑担、打棕绳等为生。

中沙墟期逢二、七日。街道有500多米长,宽不足4米,分上街与下街。街道两旁的商店鳞次栉比,十分密集。店房都是木头瓦房,房子很矮,两层楼的高度还不到6米。在传统社会中,墟场上有“十行”:设在下街米坝里的小猪行、米行、桶斗行(此行由专人用米斗为米行交易者量米,以示公正)、药材行、京果行、烟草行、盐行、布行、铁业行、首饰行。由于中沙是宁化县城往安远、河龙、水茜三乡的必经之路,也是通往建宁、邵武的必经之地,到此赶墟的除了本乡乡民,还有安远、水茜、河龙、济村、湖村、城郊、禾口等乡人,来自长汀、连城、洋口、南丰等外县的人。墟上交易的货物很多,食品类主要有大米、黄豆、食盐;家禽家畜类有牛、猪、鸡、鸭、狗;家庭生活用品类有棉被、布匹、棕绳;铁器类有斧头、镰刀、菜刀、锄头等;农副土特产有香菇、红菇、辣椒干等;还有野生动物老鼠、狐狸、山鸡、斑鸠等。

中沙墟场所在地主要有两座庙宇:五通庙与莲花庵。五通庙位于中沙街上,据说始建于明末清初,庙里供有五通尊王、五通娘娘、华光尊王、太子菩萨等神明,有庙田100多担。五通庙既属中沙村人,也属石门山村民,据说因为建五通庙的地基中有一小角是石门山人的。每年正月初二逢中沙墟石门山人都会敲锣打鼓来开市

¹ 据张印祥:《中沙村的宗族、庙会与传统经济》整理,载杨彦杰主编:《宁化县的宗族、经济与民俗》,香港:国际客家学会等2005年,第364-395页。

并接太子菩萨去村中举行庙会活动，直到正月十五中沙举行庙会时才把太子菩萨扛回来。莲花庵位于金沙溪东畔的小山岗上，清咸丰年间曾毁，民国十七年重建。庵分成3座殿：正面是天王殿，供有弥勒大佛与韦驮天尊；天王殿后是大雄宝殿，供有三宝大佛与迦蓝、达摩菩萨；左侧是供奉观音的观音殿。莲花庵中打醮还愿做佛事的人很多，打醮以“念七佛”（念七天的佛）为主，也有拜梁皇与拜水忏的。

中沙的大型神明活动每年有3次：正月十五日的庙会；九月二十七至二十九日的庙会；七月十三至十五日在五通庙举行的拜千佛或打醮。庙会由“三坊”轮流组织负责，每年1坊。三坊指的是上街、下街与溪背。庙会有大型的游神活动，游神队伍包括龙灯队、桥灯¹队、彩旗队、故事队、锣鼓队、凉伞队、扛菩萨队以及放铙、地雷炮、鞭炮、点香火、敲锣鼓、引路、擎横幅联的等，共需200多人。扛的菩萨包括五通尊王、五通娘娘、华光尊王、太子菩萨4尊。游神队伍从五通庙出发，依次经大桥、溪背、金沙桥、上街、新桥、竹子首下、水东坊、黄家屋、范家屋、雷家屋、土楼里、大坪山、秤钩湾、下街、农贸市场，再从上街回到五通，几乎游遍了中沙的每个街头巷尾。庙会期间还有演戏活动，在传统社会中，经费由小猪行、布匹行、米行、药材行、桶斗行、金果行六行负责，每行出1本戏钱。

庙会期间，生意人的营业额均比平常高出很多，做屠宰生意的每人每天可卖两头猪，比平常多一倍；做鸡、鸭、鱼、水果生意的往往本地货源不够，只好到外地采购；卖鞭炮的生意特好，一天的营业额超过平时一个月的。庙会期间还有耕牛交易，附近很多农户与外地的许多商贩都到中沙进行买卖耕牛活动。耕牛是传统社会中当地农家几乎唯一的畜力，庙会期间的耕牛交易给附近的农户提供了很大的方便。

3.2.3 长汀县馆前墟的民间信仰²

馆前位于长汀县东部，地处长汀、宁化、清流三县交界处，在长汀至宁化、清流、归化等县的官马大道上。官方在此设有驿站，称为“馆前驿”。馆前目前辖有14个行政村。墟场所在地在汀东村，居住着赖、康、张、严、谢、温等10多姓。到馆前赶墟的包括馆前、庵杰、新桥乡人，因后两乡未设墟。历史上，长汀城的货物，主要是布匹、盐、药材与糖，有不少由挑夫经馆前到宁化，而宁化的米、豆、

¹ 桥灯由36块木板连接而成，每块木板4尺长，相接处可以灵活转动。木板是每年添“红丁”的家庭捐献的。每板桥灯都有三个纸糊的灯笼，灯笼里点有蜡烛，上面画有各种各样的花、草、鸟、兽的图案，还写有“风调雨顺”、“五谷丰登”、“人为年丰”、“国富民强”等词语。

² 据张春荣：《馆前镇汀东村传统社会调查》整理，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等2002年，第189-224页。

土纸等也大量在馆前中转，经馆前挑到新桥再装船运到长汀。墟场的街道分为上街与下街，共有店铺 40 多家。其中专供客商吃饭的饮食店与豆腐米酒店就有 9 家；布店 7 家；米店 5 家；香烛店与纸马店各 3 家；裁缝店、打铁店、打簾（簾为传统手工做纸所需的工具之一）店各 2 家；此外还有中药店、剃头店、饼店等。

汀东村的神明主要有社公、三太祖师、五谷大神与妈祖。社公即土地神，汀东村共有 9 座社公坛，分别位于赖坊、八里段、横干、丰花园、卢干、杨屋排、黄甲背、上店、铸锅寮下 9 个自然村。有关社公的神明活动主要是撑社，当地又称打社公醮。在传统社会中汀东每个社公都有撑社活动，时间在每年正月底或二月初。撑社的主要活动是请醮公来做醮事，由醮公作法打五色家伙（刀、棍、枪、戟、剑）。撑社的主要内容是安龙，当地人认为龙主一年收成的好坏，同时龙脉又是一个地方地气旺、人丁兴的最主要依据。只有龙脉好、龙位正，当地才会有好的年景，村民才会有好的运气。因此当地的撑社安龙寄托了人们对美好生活的向往。汀东村的三太祖师供在祖师桥头的祖师庙中，后来祖师庙被火烧毁，1875 年在故址上建起了一座不同的庙宇——天后宫，供奉妈祖。祖师庙虽已不存在，但村民对三太祖师的信仰依然十分虔诚，每年都要在九月初九至九月十四日举行三太祖师醮会。其中初九至十一日到赤峰嶂去朝三太祖师，十二至十四日才是打醮。醮会过程包括十二日“拜千佛”、十三日“蒙山”、十四日放焰口。打醮时整个汀东村都参加，经费由村民自愿捐款。在汀东村，规模最大的神明活动是妈祖庙会，时间在三月初一至三月初六日。打醮过程除了拜千佛、蒙山与放焰口，还有抬妈祖游村与游船灯等民俗活动。来此看热闹与做客的有长汀城关、新桥、庵杰、童坊以及宁化县城、曹坊、治平等地的民众。在三月三庙会正日，当地家家户户都宾客盈门。

3.3 小型城市的民间信仰

3.3.1 宁化县凤山墟的民间信仰¹

凤山墟场所在地在凤山村，位于宁化县的西南，属淮土乡管辖。淮土乡历史上分成凤山与淮阳两大片，凤山片包括现在的凤山、孙坑、赤岭等 10 个行政村。到凤山赶墟的也主要是这 10 个村的村民。凤山村是个由王、孙、罗、张、谢、刘、何、陈、江等姓构成的多姓村，其中王姓人口最多，占了总人口过半；其次是罗姓与孙

¹ 据赖仰恩：《淮土乡凤山村传统社会调查》整理，载杨彦杰主编：《宁化县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2005 年，第 616-619 页，643-656 页。

姓。在二十世纪四十年代，凤山墟的店铺从街头走到街尾只有 19 家，其中卖豆腐水酒的小食店与杂货店各 7 家，其余布店、鞭炮店、药店、肉店、客店各 1 家。这 19 家商店，有 12 家属王姓，4 家属孙姓。凤山墟墟期为农历逢一、六日，墟上交易的货物主要是农家剩余产品与生活用品。

凤山墟上只有一座五通庙，又称华光庙，建在凤凰山上。庙建于唐宋之时，里面主要供着“华光福主”与千里眼、顺风耳、福德尊神、玉皇大帝、童哥福主。庙中的各个神明，凤山村及周围的孙坑、大王、赤岭、隘门、梨树等村落均有份。在凤山，抬华光菩萨游境的活动并不是上述各村的所有宗族联合举行，而是大部分以宗族为单位按本宗姓的传统分别进行。其中梨树、凤山山塘背的张姓与罗家边的罗姓联合扛华光菩萨，凤山、大王、隘门、赤岭的王姓与孙坑的孙姓均独自举行迎神活动。张、罗两姓的迎神活动在正月十一日，孙姓的在正月十二、十三日两天，而王姓的在正月十三日。张、罗、王三姓扛的华光菩萨均非来自五通庙，他们抬的是祠堂中供奉的华光菩萨，只有孙姓抬的是五通庙的华光菩萨。王、孙两姓早期曾在迎神问题上发生过争执，后来两姓通过摔跤与“菩萨扛笔”（由两人扶住握有笔的华光菩萨之手，使菩萨在装满沙子的沙盘上写字，所记录的话代表菩萨的意志）得知华光比较喜欢去孙坑。但也有人说是因为王姓许下此愿：华光菩萨如果到大王，王姓每天杀一只鸡供奉；而孙姓则许愿：华光若到孙坑，孙坑每天杀一只猪供奉。相传有一年从正月十三日始一直下雨，因为下雨天不能扛菩萨出门，孙坑村民只好天天杀猪祭华光，一个多月以后，连刚产不久的小猪也捉来杀了。有个村民十分不满，就去骂华光贪吃，并且打了华光两耳光，雨才停下来。此后，王姓作出让步，不抬五通庙中的华光，而是抬本姓祠堂中供的华光。孙姓抢到了抬五通庙中华光的权利，但也得作出如下让步：一是正月十三日下午得等王姓在五通庙的迎神活动结束后才能把华光送回到五通庙中；二是正月十二日闹故事游村队伍得绕到王姓寮背排的小道出来，再经过老街返回孙坑。据说队伍特地前往王姓集中居住区有参拜王姓的意思。孙姓的游神活动由当年的福首与各房负责人组织，经费以房为单位进行筹款，向每家每户摊派。迎神之前有给华光洗脸、接神、上供等仪式，游神时除了抬华光，还抬千里眼、顺风耳、福德尊神、杨救贫（即杨筠松）等，游神队伍包括彩旗队、鼓手队与故事队。十二日晚上由道士做灯驱邪，祠堂门口上演木偶戏。男性村民可放肆参加赌博，形式繁多，有花会、铜宝、六名子、牌九、骨牌、骰子、纸牌等。外村的亲朋好友也参与其中，通宵聚赌。据当地人说，因为张、罗两姓都是弱小的

姓氏，不能同孙、王大姓争，所以尽管五通庙中的华光菩萨他们有份，却不能抬出游境。至于张、罗两姓为何联合一起迎神，当地人解释说：很久以前，华光菩萨放在梨树村溪口的小庙中，有次洪水暴发，把庙冲垮，华光被水冲到罗家边的水塘边上被罗姓人捡起，于是两姓开始合作迎神。两姓轮流把华光供在祠堂中，若当年放在罗姓祠堂，则下一年放在张姓祠堂。每年正月十一日举行迎送华光的活动，无论是哪姓送华光，都得先把华光送到五通庙中坐一坐，人称“进宫”，另一姓再把五通接回本姓祠堂供奉，接着在村中举行游神打醮活动。

3.3.2 长汀县宣成乡张屋铺墟的神明信仰¹

宣成位于长汀县的最南端，辖有畲心、中畲、下畲、蓝田等8个行政村，共22个自然村。墟场所在地下畲村以杨、张两姓为主。宣成的旧墟场称为“张屋铺”。据说最早时的墟称为“张屋店子”，只有一二间店面，设在下畲村张屋。到明朝万历年间，由于宣成的人口渐渐多起来，墟场改在张屋铺老街。老街的街道只1条，不到2米宽，街长不到200米，店铺总共才20多家。街的西北方还搭有不少架子，供小商贩摆摊煮点心，做小生意用。张屋铺墟期为农历一、六日。墟场上交易最多的物品为土纸与米，其它物品的仅满足当地人生活需要而已。

张屋铺老街（1938年前的街道）商店有23家。23家商店中，经营豆腐水酒的最多，共有8家；其次为药店，有5家；再次为赌钱店与打铁店，均为2家；其余粉干店、文汇店、油盐店、百货店、做衣店、香烛店各1家。这些商店中有5家属寨背村吴姓所有；5家属中畲的钟姓（其中1间为钟姓的蒸尝店）；11家属下畲的杨姓；4家属下畲的黄姓；此外，羊古乡的吴姓、溪源村的池姓、蓝田的阙姓以及涂坊涂姓的蒸尝店各1。因此，张屋铺墟场的商店主要由周围的寨背、中畲、下畲的大姓所有，尤其是墟场所在地下畲村杨姓与黄姓的店或住屋占了整条街的一半。

下畲的寺庙主要有3座：一座称回山堂，位于下畲村张屋。庵中的主神坛上供着三大祖师，左边为五谷神，右边为三大仙师，三仙师旁边为下畲村的福主公王——蛇嶽灵王；二为笔架山，位于下畲村的西南方，二十世纪五十年代以前山上只有一个石仙祖师坛；三为关帝庙，位于张屋铺街上。下畲的神明会很多，既有一姓单独举行的，如杨姓七月初二或初三日的长龙岩菩萨醮；张姓每年正月初七、初八日

¹ 据钟晋兰：《宣成乡的宗族与信仰习俗》整理，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等2002年，第630-634页，649-657页，666-692页。

的新年醮，四月十一、十二日的保苗醮，七月初一或初二的长龙岩菩萨醮，八月初一的石仙祖师醮。也有数姓联合进行的，如杨、黄、赖、钟 4 姓正月初五与初六日的新年醮，四月初九与初十日的保苗醮，八月初一的石仙祖师醮，下畲与中畲、畲心、蓝溪（现分为蓝田、溪源、泮溪 3 村）4 村在正月十六至十八日联合举行的三太祖师醮。

在下畲村民参与的所有醮会中，正月的三太祖师醮是规模最大、参与者最多、组织最繁琐、花费最大的一次。组织准备工作要在头年十一月份开始，一直到醮会前。负责组织正月迎游三大祖师的福首由 4 村轮流，以一年为期，按畲心—蓝溪—下畲—中畲的顺序轮流。福首不但要负责祭供神明一年，而且要管理相应的财产一年。扛三大祖师的游神队伍除三大祖师外，还包括四圣公王、田公祖师与魁星圣人。所谓四圣公王指的是畲心、中畲、下畲、蓝溪 4 村的福主公王，畲心的称为虎伽大王；中畲的称为金神大王；下畲的称为蛇嶽灵王；蓝溪的称为紧哪啰王。整个醮会过程为：正月十四日在福首家“起醮”；正月十五日由供三大祖师的村落打“出佛醮”；正月十六日扛菩萨游 4 村；正月十九日，新入案的溪源尾要打入佛醮。入佛醮有发表、请神、做早朝、做午朝、度孤、送神等仪式。伴随着 4 村扛三大祖师游境的活动，福首家中还有船灯、龙灯表演供乡民观赏。

3.3.3 长汀县羊古墟的寺庙与神明¹

羊古是长汀县最南端的一个乡镇，处长汀、武平、上杭三县交界处，距县治所在地 70 公里。清朝县志中的羊古范围只有 6 个村，现在有 10 个行政村，包括对畔、白头（即拔头）、罗坑头、吉坑、百坪、百丈、余家地、周家地、官坑（即官畲）、羊牯村。由于羊古交通不便，山脉纵横交错，汀江河把其分成东北、西南两片，因而民间自有其合理的划分。历史上，当地民众把羊古区域称为“八五十三乡”，共有 13 个乡村，其中 8 个（即八乡）在汀江河的西南方，另 5 个（五乡）位于汀江的东北方。羊古全乡主要生活着曹、蓝、吴、刘、周、余、陈、李、邱、廖、曾、赖、邹等 10 多姓。

羊古墟期为农历逢三、八日，墟市在今乡政府所在地羊古村。由于羊古交通不便，人口不多，除武平小澜、桃地的一些民众会到此地赴墟外，周边涂坊、宣成等

¹ 据钟晋兰：《羊古罗坑头村的吴姓宗族与民俗信仰》整理，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2002 年，第 700-705 页，726-730 页，738-739 页。

地的货物多半挑到上杭县回龙滩旁的白石角墟上集散，因而羊古的墟场很小。民国末年只有 8 家小商店，包括百货店、米店各 1 家；缝衣店、药店、豆腐水酒店各 2 家。村民主要靠种田、砍树木、撑船、造纸等为生。

墟场所在地仅有一座天后宫，为羊古全乡共有，它的历史已难以考证。据说是县城几个有钱人共同出资兴建的，他们认为，羊古是本县境内汀江的总水口，在此建天后宫可保住风水，保佑他们的财产。现今所见的天后宫是 1997 年全乡人捐资重修的，从中可见旧天后宫的样子。殿中央的神坛上供着天后，左边供着财神赵大元帅，右边供着土地神。

天后宫的神明活动有三月二十三日十三乡的打醮活动。打醮的经费来自乡民及街上商贩自愿捐的钱。组织者由村民推举产生，一般小自然村 1 名，大自然村 2 名，一共约 20 多名。醮会过程包括二十二日的起醮请神，二十三日早上的做早朝、树幡竹，中午的上午供，下午的放水灯，晚上的做晚朝、施食、倒幡竹与送神等。三月二十三日正好是羊古墟日，十三乡的村民几乎都会赶到羊古墟上，既可赴墟，又可到天后宫参加打醮，向天后祈保家人平安、六畜兴旺。

第4章 乡镇墟市上的神明活动与地方社会 ——以安远墟为个案

墟场中的神明活动有多种类型，如向神明许愿、请神驱邪、念经祈福、打醮、庙会等。这些神明活动，既有单个家庭举行的，也有以房族为单位进行的，还有以村落甚至数个村落联合举行的。墟场中地域性的神明活动往往反映出墟场所在地的社区特征。下文以宁化县安远墟的庙会活动为例来阐述这一问题。

4.1 安远的历史、地理概况

安远是宁化县最北端的一个乡，距县城约100里。她东邻建宁县均口镇，南接本县河龙、水茜乡，西与江西省广昌县的塘坊乡及石城县的高田乡毗邻，北与建宁县客坊乡接壤。由于地处闽赣两省数县的交界地，地理位置十分扼要，是宁化县的北大门，也是宁化与建宁、清流、广昌、石城等县民众经常往来的场所及物资集散中心。

安远原名“下土”，数百年前就有在此地设寨驻军的记载。（宋）《临汀志》对“宁化县安远寨”的记载曰：“在下土，原名下土寨。庆元元年（1195），旨移拨原驻县及福林寺左翼军九十人、将官一员往戍。绍定二年（1229），寨毁于寇，抽回戍军。六年（1233），招捕使陈公鞬奏指改‘下土寨’为‘安远寨’，增作土军三百人为额…以上四寨，乃绍定寇后，上司差运干陈诚之、同权宰李顺甫躬亲相视形势，以定寨基”¹。由此可见，安远早在庆元元年（1195）就有驻军的记载，在绍定六年（1233）改名为安远寨，驻军由90人增加到了300人。清《宁化县志》亦载曰：“增土兵三百人，岂非以此地为邑之扼要乎”，其后又载曰“元初设寨如故。至正间，寇又毁之。明洪武间，改为巡检司。正统十三年（1448），复毁之。天顺间重建，额设弓兵五十人，后又载为三十人，盖承平久而赘疣视之。顾屡置屡毁，即不谓赘疣得乎？”²。历史上安远寨的屡兴屡毁，正说明了其地理位置的重要。

由于安远的地理位置比较重要，交通自然受到官民的重视。历代县志都有县令或乡民组织出资修建安远桥梁的记载，其中尤以民国县志的记载最为详细。载曰：

（在安远岩的通济桥）明嘉靖十二年（1533）知县莫大德劝募，乡民宁

¹ （宋）胡太初修、赵与沐纂：《临汀志》，营寨，第110页。

² （清）李世熊：《宁化县志》，卷七，民兵志，第427页。

佛保等创建。民国四年(1915)重建石瓮三墩四,宁姓仍造一墩;安远乡民二都造其一;三都造其一;四、五、六、七、八都合造其一,费以万计。¹

由通济桥而上十二里曰南桥,明李观澜、飞霞倡建石瓮,上覆瓦屋;清光绪间李犹龙等重建。前七里曰中桥,顺治间建,乾隆十年(1745)修,同治十一年(1872)李道行等倡修下瓮、上梁。中桥一里曰芒东桥,道光六年(1826)圯,寻修复之,咸丰六年(1856)李道行倡建石瓮。又北八十里曰张坊桥,明嘉靖六年(1527)邑民张必璘募众建造;清光绪二年(1876)圯于水,旋建;二年(1876)又圯,十二年(1886)张文昭募建石墩瓦屋。²

由以上的记载可知,通往建宁官马大道之上的通济桥是明代知县莫大德劝募,安远乡民宁佛保等创建的。民国期间重修时,全乡八个都的民众都出了资。除通济桥之外的4座桥均在小路上,其中在南桥、中桥、芒东桥的修建或重建中以李姓为主,张坊桥则以张姓为主。明清以来这些桥梁的屡毁屡建从另一方面说明了此地交通对宁化县的意义非同小可。

安远在宋朝称为“招化”³。宋元时期安远的村落、民众如何,史未记载。崇祯《宁化县志》载:“招得里领图五,旧名招化”⁴。后文又载,“招得里,其田腴瘠半,其民多愚戆,其俗农贸相半,其村二十有八”⁵。可见在明朝已有不少民众在此生活,且有近一半的乡民从事贸易。清志载曰:“其在县之北一百里为招得里,领图者五…为村者七十有一…分成八都”⁶。到了民国之时,招得里的村落已由清朝的71个增至120个。据民国志载,招得里“为村者百有二十”⁷。此时的安远已设为安远镇,辖安左、安右、赵东、中郑、伍坊等15个保。1983年恢复为乡的建制,称为安远乡,并沿用至今。1984年的行政区划安远乡管辖有20个行政村。据1987年的统计数字,全乡共有5278户,人口29938人。

安远的经济可谓是农商并重。墟市的繁荣在宁化大概居数一数二的地位。墟期逢农历三、八日。据说非墟期也有很多货物出售,如逢八日是墟日,但逢七那天就会有许多外地人为占据墟场的好位置而提前到此地;而墟期后一天,即逢九日,则往往还有好多商贩的货物尚未全部销售掉,留在墟上继续卖。逢墟正日的繁荣自不

¹ (民国)黎景曾:《宁化县志》卷三,水利志。

² (民国)《宁化县志》卷三,水利志。

³ (清)李世熊:《宁化县志》,卷一,疆界志,第39页。

⁴ (崇祯)张士俊:《宁化县志》卷二,里图。

⁵ (崇祯)《宁化县志》卷二,村落。

⁶ (清)李世熊:《宁化县志》,卷一,疆界志,第42页。

⁷ (民国)《宁化县志》,卷四,城市志,第13页。

待说，几乎人来人往，把墟场挤得水泄不通。集市上交易的商品种类极多，吸引了众多来自二省数县的商人以及附近的民众。安远的农业在宁化也有名气，该地出产的大米与小猪、菜猪数量很大，在宁化几乎家喻户晓。小猪销到本县各乡村，菜猪则远销到连城、长汀一带。此外还出产豆子、鸡、鸭、禽蛋、辣椒、银杏、魔芋等。

安远墟场所在地在安远村，她东与永跃村相接，南与岩前、丰坪村相连，西与张坊村为邻，北与里坑村交界。在抗日战争爆发前，安远村的人口才 500 多人。战争爆发后，沿海难民的内迁使当地的人口增加了一些，此后大量江西商人到此避战乱使村中人口猛增。据县志记载：“民国 30 年后，南昌市与赣东南各县商贾纷纷逃居此地，赣产棉布、猪、牛、鸡、鸭以及闽粤食盐、京果云集于此，使它成为闽、赣、浙、粤四省十多县的货物集散地，住民由 500 多人骤增至 1800 多人。”¹ 现在的安远村人口则有 2600 多人。

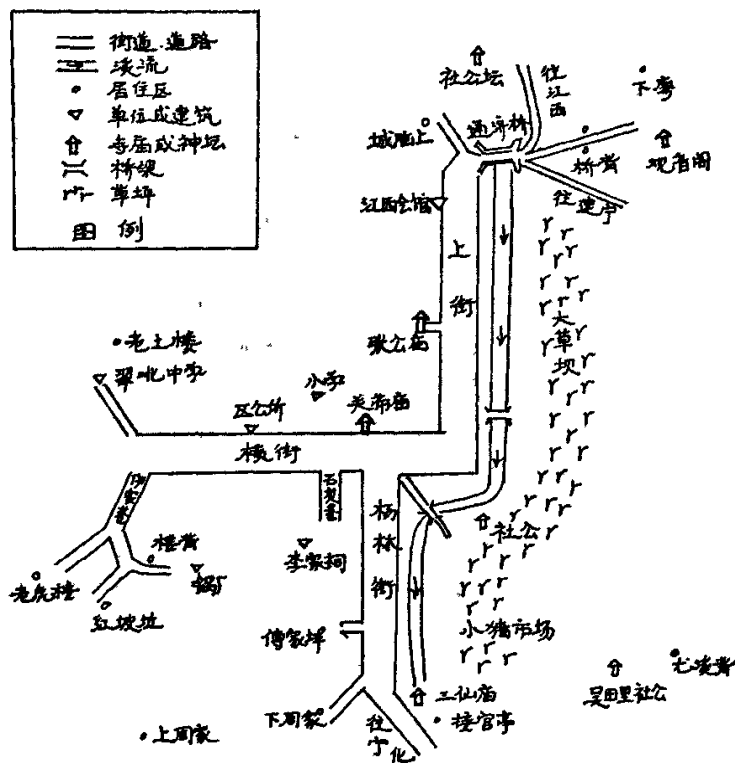


图 1 安远墟示意图

¹ 刘善群：《宁化县志》，第一章，建置。福建人民出版社 1992 年，第 78 页。

据村中老人说，民国时的安远村分成安东、安右两个保，共分成 12 个甲。此 12 甲主要按地域来划分，每甲的户口数不等。12 甲民众分布在上街、横街、杨林街、下廖、桥背、城脑上、楼背、红坡坵、傅家坪、上周家、下周家、尤溪背等地（详见安远墟示意图）。上街、横街、杨林街都是安远墟场上的老街，上街与横街分布着卖食品、布匹、百货、药品等各种各样的商店；杨林街除了 4 个客栈之外，基本上都是安远村的农户。各街道四周的上周家、下周家、傅家坪、红坡坵、城脑上、土楼、桥背、下廖等地则住着农户。其中下周家主要住着周姓；李姓主要居住在安远司衙门口及李氏祠堂周围；傅家坪住着杂姓，且以广东人为主；红坡坵、城脑上、桥背、石灰巷等地均住的是杂姓。在草坝里设有专门的小猪市场；下油坡是耕牛市场；张公庙前则是专门的米豆交易市场。每逢墟天，商店、街道两边、墟场的空地上挤满了货物与从事买卖活动的人们。

4.2 安远墟场上的神明活动

在叙述安远的神明活动之前，有必要先对与其有关的寺庙作一简要说明。民国时安远村有 4 座寺庙：张公庙、关帝庙、三仙庙、观音阁。现只存张公庙，其余 3 座庙中的神明均被供奉在张公庙中。

1、张公庙：建造时间不详，庙中的张公是指唐朝时的张公瑾。民国前的张公庙包括庙后面的玉皇楼，此楼主要用于念皇经，现玉皇楼已不存。

现所见张公庙分成前殿与后殿，前殿为张公庙，为荤菩萨；后殿为观音堂，为素菩萨。张公庙的主神坛中间供着张公，右边为张公之妻，左边是关帝。张公与关帝的神像前面各有两尊较小的神像，分别是他们的将领。张公之妻的神像前也有两尊较小的神像，右边是她的女儿，左边是她的儿子。主神坛的左边又有一个较小的神坛，中间供着土地公公。在土地神前有两尊较大的神像，均是关王将领的旧神像。因为旧的太重，游神时捧不动，后来只好塑了两尊小的供在关帝前面。观音堂可算是张公庙的大雄宝殿，中间的神坛上供着三宝如来，右边的神坛上供着韦驮与禅师公公；左边的神坛上则供着五谷神与伽蓝菩萨。

张公庙曾有 137 担谷的庙产田，约现在的 30 亩，收到的租谷大约有 4000 多斤。此外，庙中还有一些其它收入，如每个墟天，对庙前米豆市场上交易的大米、豆子、油抽一小部分给庙里使用。住在庙中的牙人也会将所得上交一部分。这些所得全部用于庙及神像的维护以及庙里举行各项活动。

2、关帝庙：据说建庙时间比张公庙略迟。此庙整个安远人均有份。

3、三仙庙：又叫水口庙，供着三仙祖师与五谷神。因庙在水口，当地人把三仙祖师叫“水口菩萨”，认为三仙祖师是“把关的”，可以阻止妖魔鬼怪到安远来作乱。此庙在1958年被拆毁。

4、观音阁：供着观音。据说观音有把关避邪的功能。

围绕着上述的神明，安远村每年有6次大型的神明活动，包括：五月十三日为庆祝关帝生日演行业戏；张公庙七月十五日打醮、九月二十九日的张公生日、十月份“拜万佛”与每年一次的“念七佛”；三仙庙五月二十五日念五谷经。

4.2.1 念七佛

若当年五谷丰收，张公庙的经济情况比较好，庙里的负责人就会请7个人到庙中“念七佛”。念七佛是指念七天的佛经。念经前，庙里的主持会提前去请4个师傅、尼姑或斋公，他们一般来自下横村的西竺庵与永跃村的宝富庵，念完经后得付给他们工钱。参加者还有大约30多个当地吃斋的阿公与阿婆，他们都是主动参加，不仅不必付工钱，而且还会带些大米、面条、食油等物品。这7天里，每天都是在庙中念平安经，从早上5点开始，到晚上10点结束。

4.2.2 五月十三日关帝生日

此庙会的主要活动有祭关王，迎送关王与演行业戏等。

做头的是安远乡的官员与乡绅，如民国时的伍秉芳、王任贤等人。由他们组织相关活动，决定所需经费的多少、抬神像人员的安排、请戏剧团以及“筵堂班子”（当地人对古事队的称呼）。会所需钱由墟上的12个行业提供。12个行业指的是油盐、猪肉、佛纸、客栈、酒、药、粮食（主要是米豆）、杂货、布匹、小百货、烟、豆腐。各行业出钱的数目由乡长规定，并由组织者提前征收。

庙会之前，组织者得提前预请比较有名的京剧团，当地人称为“大班子”，又称“人戏”。在安远村民的记忆中，演戏时间最长时曾达30天；最短也有12天，上演12本行业戏。演戏的地点在草坝里，草坝里曾有一个大戏台，直到1958年才被拆掉，此后再没重建。演戏从五月十二日下午开始，一天一本。

在五月初九日或初十日，得预先在戏台对面搭好一个大茅屋。安远的两个保长根据需要决定人员的多少，然后把人员平均分配到各甲，由各甲甲长抽派人员去砍

木头、割茅草、搭大茅屋。此外，甲长得负责指定十三日下午抬关帝等神像的人员。

到了五月十三日，庙会开始，首先是祭关帝。早上五六点钟，在乡里官员及乡绅的带领下，乡兵们排成两列，前呼后拥，抬着大猪前往关帝庙杀猪祭关帝。同时由文人念祭文，祈求关帝保佑乡民平安。官员乡绅祭完后，当地百姓才可去祭。百姓祭关帝的祭品有鸡鸭等家禽，一般在十八日前的上午去祭。

下午村民要把关帝等神像抬到草坝里的大茅屋供奉。在关帝庙里祭拜一番后，锣鼓敲起来，村民把关帝请到轿中，队伍开始出发。排在最前面的是写有关帝、张公、观音、五谷神等名的神旗；其次是关平与周仓的小神像，均由 1 个人捧着；排在第三的是 4 人抬着的关帝轿；第四位是“筵堂班子”，由打鼓、敲锣、打小钹、打大钹、吹喇叭等 6 人组成；排第五位的是旗帜队，有 70-80 面彩旗，扛旗者既有大人，也有小孩。

与此同时，还得把张公庙中的张公与三仙庙中的三仙师、五谷神抬到路上，汇集一起抬到大茅屋赏戏。排在最前面的是张公的两个将领，各由 1 人用手托在身前，他们紧跟在关帝队伍的彩旗队后。两将领之后是张公夫妇轿，均是八抬大轿。排在第三的是张公儿子与女儿的神像，分别由 1 人手捧着，儿子像在前，女儿像在后。排在第四的是筵堂班子，由 4 人组成。排在第五的是旗帜队，约有 40 面彩旗。最后是由乡兵族拥着的乡长、保长、甲长等人。

把关帝安奉好后，庙会每天上午都由百姓各自到关帝庙向关帝祭拜祈祷，下午与晚上则由剧团在戏台上演戏剧。戏演完后，关帝、张公等的神像均被送回到各自庙中。

4.2.3 三仙庙五月二十五日五谷神生日

五谷神生日比较简单，仅请 7-8 个道士，念 3 天五谷经，祈求五谷神保佑安远风调雨顺、五谷丰登而已。届时每家每户都带上自制的米粿等斋品去祭拜五谷神，同时全村村民都得吃斋。

4.2.4 七月十五日张公庙打醮

此醮会的资金一部分由庙里和尚化缘而得，不足部分由庙产支出。组织者仍是乡政府官员。醮会时间为七月十三日至十五日 3 天，但村民禁荤则从十一日始，直到醮会结束。醮会地点在张公庙的前殿。

醮会之前，组织者要预请好1个道士。一般请傅家师傅，但经费较多之时则请明溪瓦子坪聚龙寺的大师傅（和尚）。醮会的最后一天要举行“坐台”压邪，据说法术低的道士只能坐1个台，而法术高的和尚可以同时坐几个台。当地很多乡民都认为：道士就是和尚，和尚就是道士，两者没有什么差别。因此打醮时既可请道士，也可请和尚。甚至连宁化县城关的一个道士也这么认为，他说：和尚做的仪式，道士都能做，且两者的仪式差别不大。但事实上，在闽西道士与和尚是有差别的，和尚住在寺庙中，要受戒，只能吃斋；而道士住在家中，平常吃荤，只有在举行某些仪式时才吃斋。因此有的村民会持这种观念：和尚的法术比道士的高。

醮会三天以念经为主。醮会的前一天，道士得事先做好表文。第一天早上先要树神旗，迎接各方神明到醮场。旗下方有3条长长的飘带，据说如果村民们都能按规定吃素，道士在醮会过程中做得认真，各方面都很吉净，神旗上的飘带就会自动打结，这表明该年地方上很平安。树完神旗后由道士做“发表”，向神明传达祈望的内容。早上7点与下午5点，还得“朝神旗”，由道士领头，庙里的人捧5碗斋菜到神旗下祭供各方神佛。中午则做午供。晚上由道士念经。第二、三天的内容与第一天相似，但没有树神旗与发表，均以道士念经为主。

第三天晚上11点，道士要做“蒙山”，当地人称为“坐台”。若当年墟场上有灾异，则第二天与第三天晚上都得坐台。坐台之前，要在张公庙里把两张桌子架起来，并在上面一张桌面蒙一床被子。桌上要供三宝等神像，神像前放香炉与供品。坐台时由和尚在台上念一本经，大约需两个小时。庙门口摆有一张桌子，用于放斋饭，墙上还贴有孤魂榜。做台结束后要把神旗推倒，并给孤魂野鬼施食，烧衣服、钱财等物。

4.2.5 九月二十九日张公庙会

九月二十九日是张公生日。为给张公贺生日，安远每年都会举行大型的庙会活动。主要内容有抬张公与12棚“古事”游街，并且由此形成了大型的物资交流会。庙会的经费一部分由张公庙的庙产支出；另一部分按户摊派。组织者为乡里的官员与安远的保长与甲长。

庙会之前要做好各方面的准备工作。安远的12个甲长要派人把戏台对面的大茅屋搭好。庙会的组织者与当地文人必须提前请好戏班，决定古事的内容，并根据故事的内容做好衣服。故事根据古戏文里的内容来做，如桃园结义、西游记等，但

每年故事的内容都不能重复。在九月二十八日，得把各棚故事装好，并把所需的各种花扎好。然后把安远的孩子们聚在一起，根据他们的外貌特征，从中挑选适合戏文中角色的孩子。12棚故事需要近30个小孩，每棚的人数大约2-3个。选好角色后，就给孩子们化妆。装好后就敲锣打鼓送12棚故事到街上游走一圈，因此日是安远的墟期，旨在告知赴墟的农人与商贩，第二天是张公的生日，他们第二天可来此做生意、购物、看戏等。

家家户户在此前都会跟各方亲戚联系，落实二十九日会有多少亲朋到本村作客看戏。二十八日，全村人都做油炸糍粑，一则用作第二天祭拜张公的供果，二则用于招待客人。据说每户客人都很多，多的有七八桌，少的也有二三桌。

二十九日早上，村民们先到张公庙祭拜一番，然后请张公等神明上轿游街。游街的队伍依次包括：

1) 两支三边连神轿，1人拿1把，作为游街的信号，鸣枪开道。

2) 布龙：共9节，由10多个人抬。

3) 装故事的行队：共12棚，1甲出1棚故事。每棚故事由4个人抬，上面有2-3个化好了妆，固定在架上的小孩。12棚故事的顺序按各棚在戏文的角色大小来定，如若有状元、皇帝、将军等的角色，其顺序必然是皇帝、状元、将军等。

4) 高跷行队：约有20把，每个高跷有两个人在旁边守护，以防摔倒。

5) 张公神像的行队：排在前面的是几十把执牌，包括回避、肃静牌与刀枪等。其后依次是张公儿子的神像、张公女儿的神像、张公妻子的神像、张公神像及关帝像。神像后面是80多面彩旗，紧接着是5-6班筵堂班子。队伍的后面还有许多看热闹的乡民。

游街队伍约上午9点从庙里出发，浩浩荡荡地依次沿着杨林街——伊家弄——傅家坪——桥背等地的路线游境。大约下午按原路返回庙中，把各尊神像端回神龛上。沿途所经之处，家家户户在沿街摆好桌子，端上供品，一旦庙会游街队伍到达家门口，就点起鞭炮，烧香跪拜，迎接张公菩萨，祈求张公保佑家人平安。游街队伍经过杨林街、傅家坪、伊家弄、城脑上、桥背5个地方时，均会停留半个小时至一个小时，让住房不在所经街道上的村民在就近的停留点“朝菩萨”。

游街队伍回庙后，草坝里就开始演大戏。据说有史以来就是演京剧，不能演木偶戏。此后每天下午、晚上都在草坝里演戏。演戏的时间短则10多天，多则30天。看戏的不仅有安远各村的村民，安远人的亲朋好友，还有不少到安远进行买卖活动

的商人。

由于二十八日是安远墟，抬神者就把故事抬到街上向赴墟的民众做广告。因每年张公庙会的时间固定，商人们对安远繁荣的交易市场与热闹的庙会景象已经印象深刻，将乐、泰宁、建宁、明溪、连城、长汀、上杭以及江西石城、广昌等地的商人纷纷到安远，都想趁机大赚一把。他们带来了各种各样的货物，供人们选购。据村民所说，参加交流的物资有从龙岩来的桂圆、荔枝，从上杭、长汀来的干果、食糖、盐巴；南丰来的柑桔；石城来的糖；从江西运来的布匹；从长汀、三明、上杭等地来的胡椒；安远各乡及邻近地区来的牛、猪等，数不胜数。庙会前后三天的交易额之大，令人难以致信。据说数额多时光耕牛就有1000多头；小猪有1000多只；盐巴有300多担；胡椒有100多担；南丰桔子有100多担；糖有近200担；百货不计其数，简直让人很难相信这是一个边远山乡墟市一个墟日的交易量。据说庙会期间的墟期不止九月二十八日1天，而是延伸至二十七、二十八、二十九日3天。在这3天之中，安远从早到晚都是人山人海，货与人把安远挤得水泄不通。除了上述各地的商人，还有来自安远周围的民众，他们挑着自家生产的土特产到安远，既为买卖，又为到安远看热闹。

4.2.6 十月拜万佛

拜万佛没有固定的日子，得在九月底或十月初请先生择一吉日。日子选定后张榜告知村民。拜万佛的组织者是安远的保长与甲长，负责请和尚及其它事务。一部分经费来自庙产，一部分来自当地百姓的捐钱。拜万佛的祭首有70多个，由百姓自愿报名参加，当祭首的得付出大约70元，用其中的20-30元办一桌素供菜，其余用于买蜡烛、香、供品以及60把纸金，每把纸金有60张。

拜万佛之前要做好各项准备工作。如预请20多个和尚；各甲长负责组织人员割茅草、砍木头，在草坝里搭好茅屋；把捐钱者按甲为单位做成表。这张表要上疏神明，并在拜万佛期间的某天早上念经时烧掉。拜万佛前三天，安远就禁荤。安远的各条街道上均不准卖猪、牛、鸡、鸭、鱼等，否则一律没收。

拜万佛第一天要把观音、五谷神、地藏、三宝如来等神明抬到茅屋里祭供。抬神的人员由百姓自愿参加，由于当地人认为抬神可以比常人得到神明更多的庇佑，因此参加者总是比需要者多。抬神队伍的顺序与五月十三日的关帝生日的大致相同，唯一不同的是多了20多个和尚，他们站在神明之后，彩旗队之前。

神明抬到大茅屋里，首先是安神，然后在草坝里念经。20多个和尚分成两排，在供桌前念经；后面还有许多皈依弟子、斋公斋婆跟着念，一共念10天。村中的男男女女均到台前上香拜神。每天的内容都大同小异，只是和尚念的经书不同而已。到最后一天下午，每个头首都要备好一桌斋饭与斋菜，一共有70多桌，全部摆放在大草坝里。每桌都有7碗菜与8碗饭。每桌还派有一个头首在桌旁烧纸钱。

最后一天晚上11点左右，坐台开始。台有7个，叫“七星台”。总台设在张公庙中，其余分别设在城脑上、三仙庙、楼背、观音阁、桥背、草坝里6个地方，几乎都在三叉路口。据说在路口坐了台，阴间的各路小鬼就不会扰乱安远了。总台台前有一桌子，点着7支大蜡烛，安放有神位与桂圆、荔枝、饼干、米粿等素供品，这些斋果当地人称之为“福果”。总台有4个和尚，其中1个坐台念经，另外3个在旁边吹吹打打。总台旁边站着许多围观民众。其它6个台，每台只有1个和尚与1个烧佛纸的村民。据说坐台的时候很脏，也很可怕，所以平常有很多乞丐的安远，此日尽管吃的东西很多，乞丐们也不愿到台边来。总台上的和尚念完一本经书后，要把台上的“福果”扔到台边，围观的村民都争先恐后地去捡，把它们带回家给小孩子吃。据说小孩吃了这些福果后，胆子会变得比较大，容易养大。草坝里的每桌斋饭菜前，头首们忙不迭地给孤魂野鬼烧纸钱，一旦总台的经书念完，就把桌子上的每一碗斋饭菜都倒一点到桌子底下，其余的带回家给家人吃，用以防病。

据说从明溪瓦子坪聚龙寺来的和尚法术最高。1个和尚的法力就可压3-4个台的邪。聚龙寺离安远约70华里。在二十世纪四十年代，某年从聚龙寺请来了10多个和尚，其中1个是大师傅，1人可坐5-6个台。那年总台的和尚经书尚未念完，就乌云密布，狂风大作，不一会儿大雨倾盆，台上的蜡烛全被吹熄，桌子上的供品与斋饭菜全被吹到地上。只有总台菩萨底下一个专门用于点火的施斗被和尚用架浆蒙住，才未被吹熄。和尚说村边有一个枫树精到台前作乱，被他用法力消灭了。当时台周围的村民们吓得两腿发抖，不敢说话，有的还钻到了桌子底下。后来有人去看那棵枫树，居然有刀印在树上，此后几年，刀印上还一直流“血水”。

在传统社会中的安远，十月份的坐台并非年年都有，只有当年五谷丰收才会举行。坐台的目的是保佑安远人口平安，五谷丰登，六畜兴旺。

4.3 庙会反映的安远地方社会

透过庙会活动，可反映出安远作为一个闽西乡镇墟市的所在地，具有以下突出

特征：商品交易频繁，流动人口较多，姓氏的迁移较频繁；在社会结构上，少强宗大族，多小姓弱房；在居民的生计方式上，农业与商业并重；在人群关系上，地缘重于血缘。此外，透过安远的庙会活动，还可看出民国时国家权力向乡村渗透的方式。

4.3.1 安远作为一个城市所在地，货物交易频繁，流动人口较多

安远是个十分重要的货物中转站，墟上交易的主要货物有大米、香菇、纸、布匹、糖、饼、果、日杂、小百货、鸡、鸭、兔、小猪、菜猪、牛等。1) 大米：安远是宁化有名的产米之地，几乎每个种田户都有余粮出售。这些余粮除在本宁化销售外，还远销至长汀、连城乃至江西等地。2) 猪：由于安远盛产粮食，但粮价远比肉价低，所以几乎每个农户都养猪。养肉猪、母猪的都有，数目三五头不等。当地有句话说道：“种田不离猪，当官不离书”。安远的肉猪主要由建宁、长汀、连城、永定一带的商贩来购买。安远还是宁化有名的仔猪市场，产量相当大。由于名气大，销路好，吸引了许多客商。据说连江西的一些仔猪也会挑到此地卖，借安远猪的名气销售。民国时，每个墟天成交的仔猪数量约有 500 头。民国以后多时曾达 2 至 3 千头。到此贩卖小猪的有上杭、连城、明溪及宁化县城人。3) 牛：因安远的农田较多，当地农民敬牛若神，不杀牛，也不吃牛肉。每墟出售的耕牛量大约有 100 多头。据说在闽西各县中，数连城人最爱吃牛肉，来此地购牛的大部分是连城人。4) 木材：安远各村都有木材出产，出售的产品以木板为主，较少做纯木头生意。此地的木板经建宁与邵武，沿着闽江流到福州。5) 香菇：在安远种香菇的多为浙江人，以出售干香菇为主，主要销往福州与厦门沿海一带。6) 布匹：安远的布几乎都来自江西。在清末至民国抗战时安远布匹的交易量尤其大，有姓余、罗、李等的 5-6 个老板。由于从江西南丰与南城进货路途遥远，民国初这 3 个姓氏的老板就在江西会馆创办了振华织布厂，原材料来自江西南丰与南城，拥有 10 多台织布机，招收了 30 多名女工，采用木织机与手工制作相结合的办法纺织棉布。同时还开办了染布行。织出的布主要在本安远销售，生意相当红火。7) 中药：在安远经营药材的都是江西人。中药材来自江西，中成药则来自漳州。8) 食杂：食杂店主要经营油、盐、浆、醋、糕饼、鞭炮、蜡烛、干果及咸鱼干等海货。据说墟天有 100 多担杂货在此交易。

安远商品的输送方式主要有四种：一般商品用肩挑或用鸡公车运，猪牛由人赶着走，木材放到水里漂。挑担的多数是广东人，因广东人无田无山；推鸡公车的主

要是江西老板，每车约载 200 斤货物；赶牛的则是连城人。这几种输送方式中，以挑担所占的比例最大。挑担的路线，即货物流通的路线主要有如下几条：

安远到宁化：大约 100 里路，来回一趟需 3 天。中途经过沙坪、中沙，挑到宁化的大多是药材，从宁化挑回安远的大多是盐巴与食品。

安远到江西南丰：大约有 180 里，来回一趟约需一个礼拜。中途经过江家隘与李心。挑去江西的货物主要有明笋、笋干、香菇及其它土特产。返程主要挑盐巴、柑桔、布匹与药材。江西盛产土布，南丰盛产柑桔。

安远到连城：全程约 280 里。本地人直接挑到连城的不多，大多只挑到宁化中转。由于宁化治平与曹坊产的纸只有草纸，因而得从连城与长汀运来毛边纸。

安远到江西南城：全程大约 280 里，来回大约需要 8 天。途中得经过里心、江家隘、傅坊、南丰，再到南城。所挑货物与安远到江西南丰的大致相同。

安远到江西广昌：全程大约 150 里，来回一趟需 4 天，途中得经过江西塘坊与赤水。

安远繁荣的墟市、丰富的商品吸引了许多赶墟人。这些赶墟人包括众多的本县人以及建宁、明溪、连城、长汀及江西广昌、南丰、石城等地的民众。每到墟天，以赢利为目的的商人，摆摊设点的小商贩，销售产品的手工业者，靠力气吃饭的挑担者与搬运工，出售剩余产品的农人，购买生产工具与生活用品的民众，卖唱、耍杂戏等的民间艺人以及纯粹到墟场上消遣娱乐的村民把墟市围得水泄不通。墟市散后，来自四面八方的赶墟人各取所需离开市场，使安远墟市回归到乡村的宁静之中。

4.3.2 庙会反映出此地民众的生计方式主要有两种：农业与商业

安远的庙会既有商人出资举行的，也有由村民出资举行的。安远村民主要由生意人与耕地者组成。在闽西客家地区的民间信仰中，关帝是财神之一，许多乡村的墟市上都建有关帝庙，信徒主要是当地的商人。长汀古城镇的墟场上建有关爷庙，供奉着刘备、关云长、张飞三人的塑像。¹长汀县三洲乡的墟场上亦建有关帝庙，规模较大，“香火很旺，是三洲村民最崇拜的神明。每当过年的时候，家家户户争着到庙里来杀鸡打花，相当热闹”。²长汀四都墟廖屋街上的关帝庙约建于清道光年间，

¹ 张鸿祥、李积发：《古城镇传统社会调查》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2002 年，第 111 页。

² 章赣和：《三洲乡三洲村的经济与三太祖师会期》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2002 年，第 436 页。

庙内供关公、关平、周仓，每年二月初二日举行大型的庙会¹。长汀濯田墟郑坊街上建有圣帝庙，供奉着关帝，“是商人崇拜的场所”²。长汀县张屋铺墟的老街上亦建有关帝庙，当地人认为关帝可以保佑人们财源广进。³关帝也是安远商人最信奉的神明。每年五月十三日的庙会是墟上12个行业的商人提供资金组织的，因此当地人把庙会期间演的戏称为“行业戏”。其余庙会的资金来自庙产或村中的12甲。九月二十九日的张公庙会实质上又是一个大型的物资交流会，商业气息十分浓厚。张公庙中的念七佛、十月拜万佛与五月二十五日五谷神生日主要与农事有关，或是为了祈求五谷丰登，或是为了感谢神明的庇护使村民获得好收成。七月十五日的张公庙打醮则有驱邪保平安的目的。农人、商人组织的或主要为农业或商业目的进行的庙会又不是断然分开的，而是农亦商，商亦农。如五月十三日的关帝生日由12个行业的商人出资举行，但村中12甲村民负责搭草棚、扛神等具体事务；九月二十九日张公庙会的经费来自庙产与12甲村民的捐款，庙会的具体事务也由12甲村民承担，庙会的组织举行似乎与商业无关，但12甲村民中已包含有不少开店的坐商与墟日在市场上摆摊的小商贩，并且此庙会又是大型的物质交流会，不乏商业的气息。事实上，在安远许多庙会都是农商共与及共娱，两者往往结合在一起。

上文曾述，据县志记载，当地居民“农商各半”的生存方式自古就存在。当地的传说也反映出安远早期就有商人到外省做生意。张公庙旁有棵历史久远的大槐树。关于这棵槐树，当地有一个传说：

这千年的槐树变成了一个树精，经常化装成商人到河南等地做生意。每逢有人问他住哪时，他都说：“住在福建省宁化县安远墟张公庙后面”。一年他在河南做夏布生意，刚好有一个安远人也到河南做生意，两人就亲热地攀谈起来。在途中逐渐成了朋友。商人见槐树精经常无缘无故地脚痛，行动不便，就问他：“何故受伤？”槐树精答道：“这是从娘胎里带来的病，已无药可治”。后来商人要回家去，就问槐树精有什么交待。槐树精说：“在张公庙旁边有一棵槐树，你若看到树根突出，伸到了地面，就用泥土把它盖住。待我回到家定会给你报酬”。商人回到家中，果然看到槐树根已伸到了地面，被一些玩耍的

¹ 赖光耀：《四都镇的宗族与庙会》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等2002年，第471页。

² 杨彦杰：《濯田的宗族、经济与庙会》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等2002年，第570页。

³ 钟晋兰：《宜城乡的宗族与信仰习俗》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等2002年，第651页，第653页。

小孩用刀砍得伤痕累累，还打了枚大铁钉，导致常年流着铁锈水。商人用土把树根盖了起来。不久，槐树精回到了安远，果不食言，把它所赚的钱分了不少给商人。商人惊奇地发现：他那治不好的脚痛已经痊愈了。后来又惊奇地发现：他根本就没有家。于是猜测他是千年树精变成。

这个传说是否真实并不重要。重要的是透过传说可以看到安远早期的历史、民俗等内容。不仅说明安远先民的信仰中可能存在树木崇拜，更重要的是，它或许可以印证崇祯《宁化县志》的记载，说当时的安远，即招得里，“…其俗农贸相半”，可能在数百年前就有不少乡民从商。

据笔者的调查，民国时的安远3条街上共有121家住户，其中开设商店的有61家，其余60家为农户。可见3条街上的住户大致是农商各占一半。61家商店，按其所属的不同行业计，药店最多，共有9家；客店居第二，共7家；布业居第三，有6家；理发居第四，共4家；百货、豆腐店、食杂店、杀猪店均居第五，均有3家；酒、杂货、染布、烧瓦、纸和香菇、教书、金银店均为2家；其余接骨、饼店、饮食、杀牛、算命、做蔑、手工、鞋业、刻印均为1家。粗略统计共有28种不同经营内容的商店。

再者，以当地最大也最久远的李姓为例，从族谱上可看出该族历史上的农商并重。谱载安远开基祖高绍公之子大俊“常邀游楚、粤、吴、鲁间，以致家业丰盈，绵延至今子孙蕃盛，遂成族”¹。可见安远李氏第二代就因做生意使得家境殷实。大俊三子国友公“生而颖敏，甫就塾课读经书，过目成诵，间讲论孝弟忠信诸格言必沉默听受，塾师特异之……值家计、钱谷、出入诸务繁剧…先父难于独理，议析箸。考乃辍读携赀本贸易楚、豫间，岁一往返。曲承先生父志也…每清明白露登山祭扫坟茔，诸子侄饮后追述…先是诸伯叔各携赀远地贸易，考每一往返间辄获倍利，以此考之产视先王父所分授为更丰然…”²。由此可知大俊兄弟均是到远地经商，国友公也在分家之后弃学从商，每次都是获数倍利，因此他的财富比其父更多。李氏从第二代起几乎每代都有经营成功的商人。如二十四世即安远第六代学中“韶年市利江湖，以后每岁市利元驻间，勤勉不息”，“无志功名，乃弃业携资湖海为陶朱，计岁一往返。辄获巨利，数年累积多金，于是创业兴家构造大厦”³。二十六世名达（字尊三）“少壮时也，武口之游，往返十余载，备尝辛苦。至今犹追述之，以为子孙劝。

¹ 《陇西李氏八修族谱》，卷首，《杰吾李公序》。

² 《陇西李氏八修族谱》，卷二，第40-41页。

³ 《陇西李氏八修族谱》，卷二，第127-128页。

寻又商于豫楚间，颇称捆载归…厥后家资渐裕，经营数十载夙兴”¹。二十七世建芳“天资异常，虽未笃志耕读，颇精其理，经营商业，为生活之计，此各安其业也”²。二十八世太学生际春“弃举业于半途”，“服贾于市廛，则公之谋望甚超，而获利亦甚广也”³。二十八世崇贤“长兄崇升商东粤”。由此可看出，历史上李氏族人经商的足迹遍及四川、湖南、河南、山东、浙江、江西、广东等地，为族人赢得大量的财富。直到今天，李姓在安远做小生意的还很多。

李氏族人除了做生意赚钱，也有不少是通过种田起家的。如李氏上祖中的巨富——尊三公家，最初就是靠种田卖米起家的。据谱载，尊三公年青时家庭比较困难，“少壮时负米养亲，不殫劳瘁”，由于家庭不宽裕，差点连定的亲事也吹了，谱曰：“吴孺人，为太学生吴遐赵公之爱女也。生长延陵望族，有钟郝遗风。父母珍如珠玉，不轻择配”，许给尊三公后，有人告诉吴氏之母：“婿家清淡。母悔之，时有怨言，曰：‘何为累我女于贫家日者’。公命予祖售米，适遐赵公入市于稠人中观之。归而喜曰：婿家有米巢，必不贫，且吾观其气宇轩昂，英姿卓口，可大有为，必非久处人下者。此佳婿也，抑又何求？”⁴。可见尊三公在其婚前是靠种田卖米维持生计，积累了一些财产后才去经商的；经商以后赚了大钱，积了许多家产。二十七世建洪最初“入不足以敷出”，人恐其“无以为家也”，“公则应之曰：‘君无患焉，惟在后人之克勤克俭否耳’。是公治本于农，务兹稼穡，胼手而勤陇亩。不数年间，其家渐号素封，而公之志犹未足也。乃以家之盛而志愈坚，尤兼勤事园圃，披星戴月，不畏早口口弛；沐雨栉风，独耐寒暑之劳苦。又不数年里，家声丕振，田连阡陌，实朽粟陈，身荣国学，经营宫室尽美尽善，遂为陇西所特出者…”⁵。可见建洪是通过种田、种菜致富兴家，成为李氏一族中的“特出者”的。二十八世崇铿“无甚遗产”，“农业每值三时，必披星戴月，沐雨栉风；手胼足胝，片时不暇。所经耕耘、收获诸事在在必先”⁶，后来虽未成大富，但在民国初安远造通济桥时他捐金近百，这说明崇铿通过耕田使家产逐渐殷实。崇贤“兄弟四人，素称孝友，生平独精于稼穡。佐先祖父创业，富甲一司。自后先生援例为贡士，地方义所当为者…年岁之凶荒则出巢外境通运也…”⁷。由以上族谱中的数例记载可知历史上的李氏一族有许多

¹ 《陇西李氏八修族谱》，卷二，《尊三公序略》，第189页。

² 《陇西李氏八修族谱》，卷二，《际春岳翁行记》，第297页。

³ 《陇西李氏八修族谱》，卷二，《家祖尊三公元配先王母吴孺人传略并赞》，第222页。

⁴ 《陇西李氏八修族谱》，卷二，第143页。

⁵ 《陇西李氏八修族谱》，卷二，《李公德贤尊内叔祖纪略》，第203页。

⁶ 《陇西李氏八修族谱》，卷二，第220页。

⁷ 《陇西李氏八修族谱》，卷二，《大贡士崇贤尊叔翁先生序》。

族人是依靠耕地积蓄起财富的。

4.3.3 庙会的组织方式反映出当地的社会结构是少强宗大族，多小姓弱房

华南地区是我国宗族势力最强大，宗族组织最完善的区域，许多乡村都是宗族聚集而居。据黄志坚、黄志繁的研究，清代赣南的宗族势力十分强盛，普遍出现了宗族组织，使得宗族势力或以宗族为基础的乡族势力成为赣南乡村社会的重要组织，从而使农村墟市的建立、发展与管理都打上了乡族势力的烙印，出现了不少“族墟”或“乡族墟”。¹在福建，这种族墟或乡族墟同样很普遍。如傅衣凌曾引《上杭县志》为例，认为福建上杭县多见有族墟：

蛟洋集场，傅姓基地，逢五、十为墟；

新坊集场，建于康熙四十六年，当时八乡十二姓央求李荣公裔粮田，载米一斗，凑作建墟之用，岁以腊月廿七期一日向各铺贩收租，向官纳粮，其地只为贸易用，不准外姓筑造店屋。

傅先生认为，在这种情况下，墟市中的一切活动，如度量衡制度、商品种类、贸易习惯及运输权等，均受宗族势力的严格控制。²这些势力强大的宗族不仅控制了墟市上的交易，还控制了周围百姓的社会文化生活。据陈运飘先生的研究，在广东，许多墟市都是附近一姓或数姓宗族所建。这些“墟主”除有权在市场上进行抽税外，还严格控制着墟市内的社会生活。他们往往通过负责每年祭神盛会的组织、管理等，或者出面组织、参与地方公共事业的建设，或者动员附近各村力量举办教育等等，强化了其对基本市集区社会生活的控制。³在闽粤赣边客家传统社会中，宗族通过领导和控制当地的民俗节庆活动，尤其是庙会、醮会活动从而控制当地社会的现象也十分普遍，庙会的组织领导者往往是强宗大族的族长或该族中的精英，他们在神明活动的组织过程中处处体现出对本宗族利益的维护，宗族的意识根深蒂固，这可以从劳格文先生主编的《客家传统社会丛书》中找到大量的例证。

而在安远，既没出现某一宗族或几个宗族控制墟市交易的情况，也没出现宗族控制墟场周围百姓社会文化生活的现象。在安远历次庙会的组织过程中，均体现出宗族的意识比较淡薄，大部分庙会尤其是重大庙会的组织者都是安远乡的乡长和安远村左右两保的保长，并且每次庙会都是各个姓氏共同参与。村中的各住户共分成

¹ 黄志坚、黄志繁：《清代赣南的乡族势力与农村墟市》，刊《江西社会科学》2003年第2期，第135页。

² 傅衣凌：《论乡族势力对于中国封建经济的干涉》，刊《厦门大学学报》1961年第3期。

³ 陈运飘：《宗族与墟市关系的人类学研究》，刊《广西民族研究》2001年第1期，第29页。

12 甲，这 12 甲在保长的安排下承担本甲在庙会中应尽的义务。即使是仅有 1 户的姓氏也不会被剥夺庙会的参与权。反映出在安远墟这个多姓聚居的社区中，没有明显的强宗大族，各个姓氏之间力量相对均衡的宗族构成状况，这才使得各姓氏共生共存成为可能。

据笔者的调查，民国时安远 3 条街道上的商店或住屋户主的姓氏共达 37 个。若以 1 植店面（住屋）计算成 1 家，安远街道上李姓所据的店与屋最多，共有 19 家；居第二的是王姓，有 11 家；居第三的是吴姓，有 7 家；居第四的是傅姓与谢姓，均为 6 家；居第五的是徐、温、伍 3 姓，均为 5 家；居第六的是张、胡、熊、廖 4 姓，均为 4 家；居第七的是曾、饶、陈 3 姓，均为 3 家；居第八的是周、黄、赵、刘、罗、邱 6 姓，均为 2 家；其余童、练、章、万、翁、雷、蔡、伊、何、柯、杨、单、固、危、邓、邹、萧 17 姓均为 1 家。

由于安远地理位置处于二省五县交界，土地较多且较肥沃，无论是依赖种地还是做生意谋生均比较容易，因此迁移较频繁，迁入此地定居的逐代增多。有的商人则在此地发财后迁回原乡或到别地做生意。若是问安远有几姓，几乎没人能回答出来。大多数人的回答都是：百家姓。据说很早以前就是如此。但不少早期的姓氏已经不存在了，如已在安远繁衍至 15 代的李姓到此开基之时，已有伍、陆、伊等姓在此地生活。因为附近有写着宋、元之时立的该姓墓碑，而如今在安远居住的廖、伊两姓都是以后从其它地方迁到此地的。安远墟上有陆家墩的地名，还有“杨半墩，周半街”的俗语。据说安远曾有一段时期，杨姓的农田占了安远村的一半，周姓的店铺占了半条街。但曾经田多地广的杨姓已和安远早期的廖、伊、陆姓一样，逐渐没落至不复存在。

在安远街上，李姓算是强族。但即使是强族，其人口与其它地方的大房或大姓相比几乎可以忽略不计。据说传统社会中李姓在清代乾隆年间发展最盛，有 30 多户，大概有一二百人。与其它姓氏相比，李氏一族的文化地位相对突出，出现过不少举人及其它科举人物；经济实力比较雄厚，拥有大量的家产、学田与祭产，在墟市上开的商店也最多；形成了比较完备的宗族组织，表现在建祠堂、修族谱、定族规与大规模定期祭祀等方面；李氏在建庙、修路、筑桥、兴义学、维护地方安全等事务中均起着主导作用。李氏一族在各方面都比其它姓氏强盛，但因安远姓氏众多，凭李氏一族的力量难以与众多小姓的合力相抗衡，因此才形成各姓资源共享，庙会共与的局面。

4.3.4 庙会出资参与者状况反映出在安远地方事务中,地缘与业缘因素比血缘因素的作用更为强大

安远的历次庙会都不是由宗族的族长、房长组织进行,出资者也不是某一个房族,庙会的组织者更不是按房轮流。如上文所述,五月十三的关帝庙会由街上的 12 个行业出资进行,其余的既有由庙产支付的,也有按安远村的地域组织即 12 甲摊派的,在十月拜万佛中老百姓则为了当祭首自愿出钱组织庙会。历次庙会的参与者都是包含有不同姓氏的 12 个行业与 12 甲。12 个行业包括油盐、猪肉、佛纸、客栈、酒、药、粮食、杂货、布匹、小百货、烟、豆腐,明显是个业缘单位;而 12 甲则是个地域性的组织单位,每甲都是按住区相邻的原则来划分,人口不固定,有的只有 10 来户,多的则有 20 多户。

民国时安远 3 条街共有 121 家住户,若按各户主的籍贯进行统计,从其所属的省份来看,共有 3 省人,包括江西的 35 家;广东的 3 家;福建的有 83 家。福建的又来自 5 个县:建宁县 6 家;连城县 9 家;上杭县 4 家;武平县 1 家;本宁化县 63 家。江西的占 28.9%。不同籍贯的人往往有不同的经营内容或者谋生方式。如经营布匹与药店的主要是江西人,连城人一般是经营猪与牛,广东梅县、大埔、潮州等地的人主要是以挑担为业。而杨林街上的本地人几乎都以耕地为生。

若对本宁化的 63 家按不同的村落进行划分,这 63 家包括了安远村 42 家;永跃村 5 家;丰坪 3 家;安家礅与张坊各 2 家;赵东、后溪、黄塘、洋坊、洪围以及宁化县城的均为 1 家。本安远村的占了总数的 34.7%。这些地方与安远村的距离详见下表:

宁化各村在安远的店面数量以及与安远的距离表

村落名称	永跃	丰坪	安家礅	张坊	赵东	后溪	黄塘	洋坊	洪围	宁化县城
所开店数	5	3	2	2	1	1	1	1	1	1
距离安远 (公里)	2.5	7.5	5	5	7.5	10	3	5	7	50

从表中似乎很难反映出开店数量与居住地离墟市的距离之间有什么关系。不妨再从地图上去看这些在安远设有店面的村落。从安远乡村落分布图可看出,在安远设有店面的村落几乎都分布在该乡的东半部,大部分在安远村的周围。那些开店数

量较多的村落大部分是安远的邻近村落。因此,结合地图可看出,各村落在安远街上开店的数量与到安远的距离成反比。

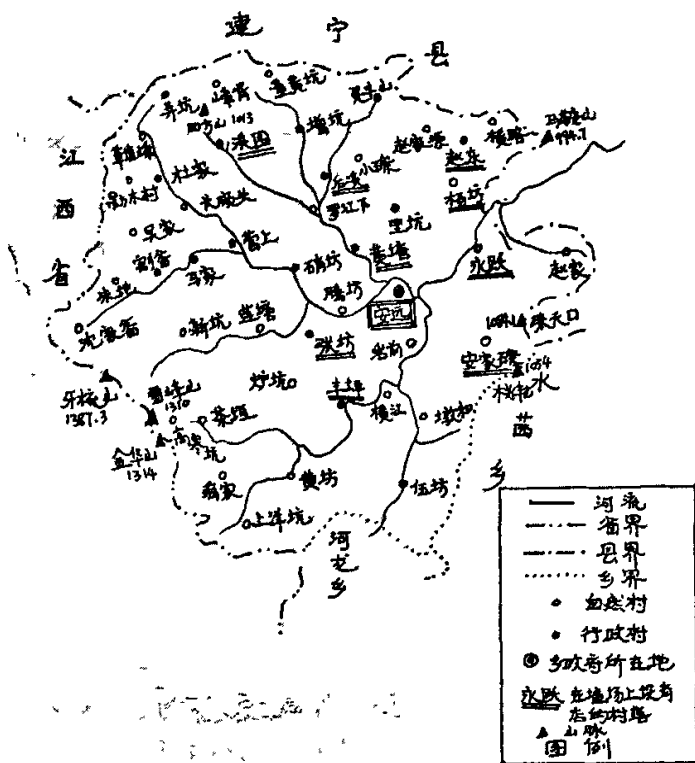


图2 安远乡村落分布图

据笔者 2002 年对安远街上 43 姓的调查发现：从 43 姓的迁出地来看，共来自 4 省：江西、广东、湖南以及本省。其中来自江西的有 16 姓，分别来自江西南城、广昌、于都、南丰、瑞金、石城、俊贤等地。到此地的第一世的谋生方式有理发、做篾、开药店、染衣服、刻印、修谱、种田、做生意等。来自广东的有 9 姓（民国时期只有 3 姓），分别来自广东梅州、大埔、潮州等地，一世祖的谋生方式有卖米、铸锅、烧木炭、做工、做生意，还有 2 例是被贩卖到此地。来自湖南的只有 2 姓，均是在民国时当国民党兵，因打了败仗不敢回家而定居此地。来自本省的，包括建宁、武平、上杭及宁化等地。其中建宁迁来的各姓第一世的谋生方式基本上以种田、做长工为主，少数为做生意；上杭迁来的做烟丝生意。

这些来自不同地方的姓氏，从事着各种行业，有的还按地域组成了同乡会。如江西籍的不仅组织了同乡会，还在安远建了座江西会馆，在会馆的对面搭有一个大

戏台。每年冬至日，墟场上的江西人不论姓氏，也不论在此历史的长短，都有权在江西会馆相聚、会餐、祭许真君，观看戏班做戏。演戏时间最短3天，最长8天。做戏的钱按人口摊派。

宗族与地方文化的关系一直是学者们所关注的问题之一，研究比较突出的有日本学者田仲一成，他认为：由于墟市周围的农村为地方宗族所控制，因而宗族势力支配着墟市的方方面面，自然也就支配着以墟市为依托的祭祀戏剧活动，支配着以墟市为发展起来的中国祭祀组织机构。¹然而在安远，无论是江西人冬至日进行的祭许真君演戏还是五月十三日关帝生日演的行业戏都不受宗族势力的支配与控制，而是各个宗族不论人口多少，不论籍贯何地共同参与。这显然与上文所述当地的社会结构是少强宗大族，多小姓弱房相关。

安远是个人口迁移较频繁的地方。街上的姓氏复杂，各姓氏的籍贯不一。由于每个姓氏的人口都不多，任一籍贯的姓氏都没有足够的力量与优势压倒、征服其它籍贯姓氏的文化，使得各姓氏均有共同发展的空间，共同拥有当地祭祀神明，参与仪式的权力。由于宗族的势力不够强大，在人群关系上明显体现出地缘、业缘与血缘组织并存。在组织庙会及其它社区公共活动时，也体现出地缘与业缘的作用要比血缘的作用来得大。

4.3.5 民国时安远的庙会组织反映了国家政权对乡村的渗透方式

由上文对安远庙会的叙述可知，多数庙会的组织者都是安远乡政府的官员与安远村的保长和甲长。“清朝鼎盛时期控制下层社会的最主要工具是治安用的保甲制和征赋用的里甲制”²。民国时的安远，控制墟市社区的仍是这些地方官员，只不过官职名称与清朝时有所不同而已。根据杜赞奇的观点，宗教信仰（当然包括庙会）是“权力的文化网络”的一个组成部分，是“地方社会中领导权具有合法性的表现场所”。在文化网络中，人们出任乡村领袖的主要动机是提高社会地位、威望，荣耀并向大众负责的考虑，而不是为了追求物质利益³。

担任安远乡长和保长的往往是当地的“社会精英”，他们或是拥有财富，或是当地的文人，或是有其它个人的魅力。且看老人们所熟知的民国时安远的乡长与保

¹ 田仲一成：《中国的宗族与戏剧》，上海古籍出版社1992年，第28-31页。

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》，江苏人民出版社1996年，第37页。

³ 杜赞奇：《文化、权力与国家——1900-1942年的华北农村》，江苏人民出版社1996年，第5页。

长：

王任贤：民国时安远的乡长，据说是宁化西门出城（指水茜、河龙、安远一带产粮区）的第一富。他的父亲王启龙是洪围村江上的大地主，有2万多担谷田。

黄金生：安远右保的保长。他只开了个食杂店，没有文化但嘴巴利害，能说会道。

李家继：安远左保的保长。他拥有祖宗传下的2000多担谷田。

王任贤与李家继是当地的大财主，而黄金生虽没多大财产，也没文化，但他思想敏捷，能言善辩。这些地方官员们代表着全民组织庙会活动，举行祭礼，游神时站在队伍的最前面，将自己的文化霸权加在这些通俗的象征上。刘铁梁认为节日的仪式和庆典是了解民众对于权威认同的价值观念的重要研究对象，“作为村落或联村集体力量的表达，庙会既团结群体自身和防止力量的分散，也同时对外界显示自己的力量和形象。因此，仪式组织者便成为地域内被人特别注意的人物。所谓‘宁带千军，不领一会’，是说庙会组织者必须有比常人更大的本领和威信，也就是说村民往往通过庙会来认识这些人的人格力量。”¹在安远也是如此，历次庙会的组织者都成为观众们特别注意的对象，庙会成为村民们认识地方领导的重要场所。安远的乡长、保长们不仅领导着征收当地的税收，维护当地的地方安全等事务，还领导着当地的庙会活动。对于安远墟市的民众来说，文化网络中的国家政权正是通过这些途径体现出来。

¹ 刘铁梁：《作为公共生活的乡村庙会》，刊《民间文化》2001年第1期，第53页。

第5章 墟市民间信仰中的国家与地方 ——以伊公信仰为个案

在宁化县河龙墟场上有座“伊公庙”，地处河龙街上，是墟场所在村落——上伊村的村民为首募捐兴建的。伊公庙的祖庙在墟旁的下伊村，称为“水南古庙”。在河龙，伊公是个广受全乡 53 个聚落祭拜的神明，它的信仰曾一度扩大到长汀县以及江西省石城县等地。在伊公信仰的产生、发展并不断扩大的过程中，国家与地方两种力量均起了重要作用。有时，国家化与地域化，或者说是正统化与地方化的过程并不是同步的，有时以前者为主，有时以后者为主。下文以伊公信仰为分析对象，利用地方志、族谱、清朝的碑文以及田野调查资料探讨国家与地方两种力量在墟场民间信仰中的体现。

5.1 正统化与地方化：伊公信仰的缘起

伊公本是宁化县河龙乡伊姓的一个祖先，为伊氏第五世，名盆义郎，死后受到乡民供奉，被称为“伊公尊王”，村民称供奉伊公的庙宇为“伊公庙”。因其位于河龙下伊村南边的水口，被称为“水南古庙”。李世熊所修《宁化县志》载曰：

庙在永丰里上伊村。按旧碣，神姓伊名盒，为人豪毅，耿耿有烈士风。

宋真宗景德元年（1004），转运使李住起解梅州银绢，本州委通判胡某赍至本都武曲桥锡源驿，疾故，奉官茔葬。伊公慨然诣县自陈曰：“解官本为朝廷重务，客死吾土，某现充任保长，亦草莽臣也，愿换牒代解。”县许之。至汴京，适皇太子生，上大悦，以覃恩赐敕一道，骏马一骑，剑一口，出镇柳州。时南蛮不共，公领军夺勇前驱，血战破贼，所向倒戈，事平凯奏。卒于官，以功特赠银青光禄大夫，因庙食至今。¹

从中不仅可知伊公生前的主要事迹，而且可以看出由于伊公的忠勇，征服了南蛮，被朝廷封为“银青光禄大夫”。百姓也因他的忠勇建庙祭供他，一直到现在。

上述对伊公的记载是在官方志书中出现的，那么在民间的文字资料中，又是如何记载呢？伊氏谱载：

公为人豪毅，耿耿有烈士风……赐银青光禄大夫（省略部分与县志所载

¹ 李世熊：（清）《宁化县志》，卷七，坛壝庙祠志。福建人民出版社 1989 年，第 418 页。

相同)。公葬麻坛岭下,蛇形寅山甲向。仁宗天圣五年(1027)正月二十五日,庚郎、坚郎会集谢、赖二姓同至麻坛岭下请回真身,奉旨装塑金身,在庚郎已地水南建庙崇祀千秋。公生于宋太宗太平四年(979)己卯岁十月十七日,元(原)配张氏夫人。后于徽宗大观三年(1109)二月初三日在阳坳必豪公之孙梁子家中显圣,阴娶吴氏夫人同享庙祀至今。¹

这则记载既包含了官方县志所载部分,又有不少贴近当地人情风俗的更为具体化的内容:第一,坚郎与庚郎分别是伊氏第四代景奇公的次子与三子,而盆义郎则是景昌公之子,因此庚郎、坚郎与盆义郎是堂兄弟。第二,伊公庙首次建庙是在天圣五年(1027),由伊姓发起,邀同谢、赖两姓合建的,至今已有900多年的历史。第三,伊公的原配是张氏,但供在庙中的却是吴氏。她是通过1109年,也就是建庙之后82年,伊公在必豪公之孙家显圣后,乡民帮伊公阴娶而成为伊公夫人的。神明的阴娶反映了当时河龙民间社会可能存在大量的冥婚。而冥婚的大量存在显然与当地存在着大量夭折无后的男子有关。据对伊氏第一代到第三十三代男丁的统计,历代止、殁、殤数的总和有4564个,男丁总数为12328个,每代止、殁、殤的人数平均占男丁总数的37%。而第二十五、二十六、二十七、二十九、三十、三十一、三十三世均高达40%以上,比重相当大,这或许可以解释为什么冥婚会在客家地区广泛存在。神庙中的主神不供原配而供阴娶的夫人正是对人间世俗社会的折射。建庙后82年伊公的“阴娶”表明伊公信仰与当地社会的风俗习惯结合起来,反映了神明信仰的地方化或“在地化”。

伊公的事迹在水南庙的碑文中亦有所记载。如嘉庆二十四年(1819)的重建水南庙记曰:

公於宋真宗景德元年(1004)解粮诣京,适皇太子生,敕赐银青大夫。镇柳州时南蛮不共,公领军奋勇,事平奏凯。卒於官。后於宋政和二年(1112)因海寇搔扰,公顕绩平服,加封洲湖润德王。而英灵赫濯,有祷必应於梓里诸乡素著,所以庙食至今。

值得注意的是这则记载提到伊公是“解粮诣京”,而不象县志与族谱所载起解“银绢”进京。只是几字之差,却有着深刻的社会历史背景,因为河龙是大米的产区,此地的大米是“贡米”,乡民大多依靠种米、卖米为生,因此,“粮”与当地的民众息息相关。当地的知识分子把“银绢”改为“粮”进一步反映了伊公信仰的在地化,使

¹ 《太原伊氏族谱》,十三修,卷一,世系传·盆义郎。

伊公信仰与当地的人文地理、社会环境更为紧密地结合在一起。

碑文中还提到伊公在宋政和二年(1112)因显圣解除了海寇的骚扰而被朝廷加封为洲湖润德王一事。据前人的研究,宋代地方神明追封敕号蔚然成风。敕封的程序一般是地方官僚或乡绅上表请封,列举所谓“功及生民”的种种灵异,朝廷派人到实地核实后就颁诰敕封,因此宋代敕封的神明很多。¹朝廷对申报的神明进行敕封遵循一定的规制,据《宋史》载:“诸神祠无爵号者赐庙额,已赐额者加封爵,初封侯,再封公,次封王,生有爵位者从其本封。妇人之神封夫人,再封妃。其封号者初二字,再加四字。如此,则锡命取神,恩礼有序。欲更有增神仙封号,初真人,次真君。”²由此可知,朝廷封伊公为洲湖润德王,其封爵应经历了三次。追封的时间为1112年,而建庙的时间为1027年,仅隔85年,三次封爵花费的时间可能不到100年。

民间祠庙常通过朝廷的封赐而趋于国家化或正统化。有学者指出:庙宇所具有的正统性并非一个可以清晰界定的范畴,它是在不同的语境中用不同的话语表达出来的象征。在地方社会中的“正统性”,并不必就是由王朝礼制所规范的标准。皇帝的封赠、朝廷和地方官员捐建、海上救难的灵验、平定地方盗乱,直到纳入官方祀典等等,都可以被用来作为证明神明“正统性”的根据。³因此,伊公受封赠以及生前征服南蛮、死后显灵平服海寇骚扰均可以视为伊公信仰国家化或正统化的表现。

伊公被封为洲湖润德王距伊公阴娶吴氏夫人仅3年,反映出伊公信仰的正统化与地方化几乎是同步的。瓦拉里·韩森曾对宋代以来民间信仰的正统化与地方化的同步进行了论证。赵世瑜也提到:“地方士绅普遍要求政府给予本地祠庙、祠神以赐额、封号,民众也普遍认为官方的承认会影响神的威灵。因此,赐额和封号的问题已成为地方势力借着地方神争取地位以扩大自己力量的手段,地方官为维持地方统治秩序,不得不依赖地方势力的支持,从而对地方神表示认同”。⁴伊公信仰在河龙的兴起正是官方及以当地士绅为主导的地方两种力量作用的结果。

5.2 地方化的进程:伊公信仰的扩大

如上文所述,伊公庙的首建是宋代伊姓召集谢、赖两姓完成的。建庙之初的信

¹ 林国平:《定光古佛探索》,刊(台湾)《圆光佛学学报》1999年第3期,第232页。

² 《宋史》,卷105,礼八。这里转引自林国平:《定光古佛探索》,刊(台湾)《圆光佛学学报》1999年第3期,第232页。

³ 刘志伟:《地域社会与文化的结构过程——珠江三角洲研究的历史学与人类学的对话》,载杨念群等主编:《新史学:多学科对话的图景》,中国人民大学出版社2003年,第453页。

⁴ 赵世瑜:《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》,三联书店2002年,第32页。

仰圈应该以此三姓为主。有意思的是,谢、赖两姓都是伊姓的姻亲,并且是组织建庙的坚郎、庚郎之妻娘家的姓氏。谱载:庚郎,葬下伊塘背,虎形;娶赖氏葬坪水嵎。坚郎,葬水南庙背窠内,虎形;娶谢氏与夫合葬。¹因此,建庙之初伊公庙的祭祀圈与通婚圈是密切相关的。

随着伊公信仰的发展,其信仰向汀州府延伸,据(宋)《临汀志》的记载,汀州府城的南边有座洲湖润德大王庙。此庙“在长汀县南富文坊。莫详封爵创始之由。长老相传,汉末人以忠效死节此地,出为灵响,郡人为立小庙。忽一日山洪骤涨,庙流而下,止于南山之麓,后枕石屏,前瞰麻潭。后坊民欲移归故址,举莫能胜,始悟神安灵于此。”²从中可知,伊公,即洲湖润德王信仰传到长汀后,周围的民众说不出伊公封爵的原因。但伊公信仰的核心所在,即他的忠勇是百姓祭供他的主要原因这一最重要的特质却仍然保存。

伊公信仰除了向长汀延伸,还向江西扩散。据张志渊先生的调查,江西石城有座伊公庙,此庙位于县城西门外的司前西北角,背西向东,旧貌简陋。在传统社会中,此庙每年农历八月十六至十八日都会举行庙会。庙会的主要内容有“寿洗”、“做木偶戏”、“放焰火”三个项目。³河龙伊公庙的碑文中有石城温姓捐款的记载,据笔者对乾隆二年(1737)“水南庙碑记”的统计,石城柏中里温姓有53人参与了此次捐款,共捐了5400文,捐款人与捐款数目都不小。这个柏中里的温姓是否住在石城伊公庙的周围,目前尚不能下结论。但据笔者的调查与分析,石城柏中里的温姓一则可能是从河龙迁到石城的,把原乡的信仰带到了石城;二则可能是河龙宗族的主要姻亲,这可以从伊姓的通婚网络中得到证实,从伊姓第十三世至三十三世,温姓嫁入伊姓中的女子共达301个,其中有相当大一部分来自距河龙只有20多里路的石城⁴。因此,伊公信仰传到石城可能是宗族的外迁或姻亲关系的牵引所致。

与伊公信仰向外县、外省伸延的同时,在本河龙也向伊公庙周边扩大。建庙之初伊公信仰以伊、谢、赖为主,到清朝时,已囊括了河龙的数十个姓氏。据对伊公庙内8块碑文的统计,历次修建水南庙的捐款姓氏达30个,包括陈、傅、黄、赖、刘、罗、李、鲁、林、梁、邱、伍、王、温、巫、谢、熊、夏、徐、阴、伊、杨、

¹ 《太原伊氏族谱》,十三修,世系传。

² 胡太初、赵与沐:(宋)《临汀志》,祠庙,福建人民出版社1990年,第63页。

³ 详见张志渊:《石城庙会大观》,载罗勇、劳格文主编:《赣南地区的庙会与宗族》,香港:国际客家学会等1997年,第46-47页。

⁴ 伊姓与温姓的通婚情况及温姓的居住地分布请参阅伊启烈、谢去叶等:《河龙的宗族、信仰与婚丧习俗》,载杨彦杰主编:《宁化县的宗族、经济与民俗》,香港:国际客家学会等2005年,第299-305页。

易、余、周、邹、张、曾、毛、宁姓。与此同时，伊公的祭祀圈也在清朝扩大到数十个聚落。水南庙碑记载曰：“数十乡皆祀公圣像，余乡乃公之真身……”，可知其祭祀圈有“数十乡”。田野调查发现，伊公庙的祭祀圈囊括了“五十三乡”，它们均是河龙管辖的自然村，包括下伊、何屋、中坑、下傅、上伊、枫溪、李坑、大坪、站场驿、何坑、郑家庄、磜上、仁尚、上寮、上路坑、对塘、高阳、黎家、下官寮、大洋塘、中宜地、上坪、龙上、土楼里、明珠、湖头、龙下、上坑、重源、洋地、焦坑、黄家山、面地、石门山、上谢、鹅嘴坳、樟荣源、板山、高岭、禾斜、圳背、沙坪、排头、管背、伊屋、小岭、归仞、大洋、杨桐坑、杨坑、下汪、坳背。其中，只有下伊的水南庙中供的是伊公夫妇的塑像，其它村落仅建神坛供奉神像。

细分析伊公信仰不断扩大的原因，除了上文所述受姻亲关系的影响，还包括以下几点：

第一、官方的推动。伊公生前本是朝廷官员，死后因功特赠银青大夫，后又因显灵平服海寇被封为洲湖润德王。朝廷的封赠表明官方的肯定，使伊公庙有别于一般的民间庙宇，成为一座正统化的庙宇。在地僻一隅的河龙，伊公可以视作是王权的代表，国家的象征。伊公生前与死后都因有功于国受到皇帝封赠，不仅使地方社会的建庙设祭合法化，而且无形中使其信仰圈一步步扩大。

第二、物资交流的促进。宋朝时伊公信仰传向长汀显然跟河龙与长汀的物资交流有关。河龙所产稻米是“贡米”。乡民世代以种稻、养猪为生，年产大米约315万斤。由于米质好，各地米贩云集河龙。乡民一到墟天，就把米担到墟场上卖。商贩们收购后，主要把米运往汀州府城，在长汀销售或运往梅州、汕头等地。除了在墟上卖，青壮年还会在农闲时自行组成运输队，担大米或抬大毛猪去长汀出售，返程则挑杂货或袋装盐。因此，长汀与河龙有着极为密切的经济联系，长汀城中洲湖润德大王庙的出现显然与此相关。

第三、伊公的灵验。伊公的灵验是百姓信仰他的根本原因。伊公在建庙后曾数次显灵，如上文提到的显圣阴娶，显灵平服海寇。田野调查中亦屡屡从乡民中听到他灵验的故事，这些显灵故事极有利于伊公信仰的传播。另外从神明功能的增多也可看出伊公的灵验。百姓最初供奉他的目的在于保护地方的安定。随着伊公信仰的地方化，其功能显著增加，如“水南庙碑记”载曰：“自是水旱必叩，疾病必祷，贸易必祈”，从中可知伊公有御灾、除病、护商的功能。田野调查显示，有不少乡民还会到伊公庙问吉占卜、祈求好运、求择良辰与贴庚寄娇（“娇”在当地是指小孩多

病。为了使小孩不生病或已生病的较快康复,村民们通常把小孩的生辰八字写在一条红签上,再用写有福字的红纸包好,将它贴在伊公尊王座前,称为“契娇”或“寄娇”。),明显带有婚姻神与生育神的功能。伊公的灵验使其信徒越来越多,信仰圈一步步扩大。

第四、宗族迁移的播散。伊公信仰的扩大也与宗族的迁移有关。客家人在迁移时,常把迁出地的神明信仰移植到迁入地,离迁出地远的,会在迁入地设坛建庙祭拜;而离迁出地近的,通常还会回庙祭拜。以伊姓为例,迁外县的伊姓中,十世、十一世有迁长汀者;在迁本宁化县的中,二世有迁管背、上伊、下伊者;三世有迁上坑、泗洲坑、圳背者;七世有迁管背与塘头者;八世有迁圳背者;九世有迁对塘者。外迁的伊姓中有很多都是建庙祭神活动的参与者,对照上文伊公祭祀圈所涵盖的53乡可知,上伊、下伊、管背、上坑、对塘、圳背都在此祭祀圈内。因此,伊公信仰明显随着伊姓宗族向居住地四周与外地迁移而扩展。

第五、抚慰百姓焦虑心理的需要。百姓的焦虑在不同时代有不同内容。战乱之时,百姓特别希望有和平安定的社会环境,伊公信仰的出现显然与乡民的这种愿望有关。一直到明清之际,闽西地区的匪患和动乱仍然相当频繁,有的是邻省盗贼的侵袭,有的则是境内作乱。据考证,从正统到崇祯182年的时间里,差不多每两年就有一次变乱¹。伊姓族谱中也有不少有关战乱的记载,如“明末世变,草贼蜂起,扰乱乡隅,民苦塗炭”²。又如经明公“咸丰寇扰之后,岁歉饥馑,率宗人同志者歛粟贮柜,计口给食……”³;再如“(族谱)二修之时,其间西匪扰乱者数次,户口调残者几多”⁴。饱受战乱之苦的乡民们对动荡环境的惧怕与焦虑促成了伊公信仰的出现与扩散。和平时期,由于生活的无常,乡民们仍然要面对许多压力,产生许多不同的焦虑心理。而功能渐渐增多的伊公正好可以满足乡民缓和各种压力的需要。著名的美国民俗学者阿兰·邓迪斯曾说过:“人们的焦虑、痛苦等等情绪,都会在民俗当中得到表达,民俗为我们提供了一扇理解人的窗口”。⁵乡民们祭拜伊公的习俗正是他们焦虑心理的表达。通过祈求伊公使他们焦虑的心理得以平静,压力得以减缓。

¹ 傅衣凌:《明末清初闽赣毗邻地区经济与佃农风潮》,载《明清社会经济史论文集》,人民出版社1982年,第338、339页。

² 《太原伊氏族谱》,十三修,卷一,《积遂公传》。

³ 《太原伊氏族谱》,十三修,卷一,《太学生族叔经明公行述》。

⁴ 《太原伊氏族谱》,十一修,卷首,《太原郡重修族谱首上纪》。

⁵ 杨利慧等:《阿兰·邓迪斯:精神分析学说的执着追随者和民俗学领地的坚定捍卫者——美国民俗学者系列访谈之二》,刊《民俗研究》2003年第3期,第55页。

从以上的分析可看出，伊公信仰扩大的过程就是它与当地社会的环境、经济、民众心理及其民俗文化相结合，即本地化的过程。在此过程中，伊公逐渐成为一个适合当地社会，广为当地民众所接受的神明，它的各种庇佑功能几乎可以满足当地民众的种种祈求所需。并且在这一过程中，国家的力量仍然起着重要的作用，官方的推动以及在国家与地方共同营建下的商品流通体系对伊公信仰的传播扩散起了重要作用。

5.3 地方化的完善：寺庙重建与庙会活动

伊公庙中保存的8块有关众姓捐款修建庙宇、捐田、捐物的碑文，为我们了解伊公庙的历史提供了珍贵的史料。碑文表明，历史上，水南庙曾数次得到修葺或重建。“合乡重修碑记”曰：“修者代有其人，明嘉佑间修於予口太，字旻公；万历间修於予族口宣口口；至清康熙三十五年伯苗口偕予会祖，朝上口口口修之庙；五十年予祖应口族显儒泛谈口口，乡临伊永胜等又口而修之；迄今庙貌衰颓，不口风月，又值斯庙当修之候。予子宣祖太嗣孙爰口缘捐貲，口工庀材……月而工告成”。此记载中提到五次修庙，前四次修葺时间分别为：明嘉佑间、万历间（1573-1620）、康熙三十五年（1696）、（康熙）五十年（1711）。从其它碑文来看，嘉庆十年（1805）以及乾隆二年（1737）、乾隆二十三年（1758）、乾隆三十三年（1768）的捐款活动可能也是用于修庙。

据嘉庆二十四年（1819）的“重建水南庙记”所载，建庙过程包括起议会茶，买薄择期，借钱纳息，唱戏催乐助，纳粮，买树料、器械、葫芦顶、遮墙谷笪、税猪、金硃、油漆、石碑、石凳脚、铁料、石灰、纸筋、烧砖等材料，拆庙平基，起师架马，请神移座，款待地师，竖庙放水，请神归殿等程序。在重修过程中，不仅集结了木匠、石匠、泥水匠、漆匠、砖瓦匠、风水师、唱戏的、刻字的等手艺人，也包括许多砍木头、运木料、挑泥沙、挑水、烧饭等的粗工。从寺庙捐款者的姓氏来看，包括前文提到的30个姓氏；从捐款姓氏的居住地来看，则包括本乡（即下伊）、围上、管背、上伊、中宜地、中坑、磜上、禾畲、李坑、沙坪、小岭、重源、章南源、上坑、石门山、对塘、站城坑、汪家地、河龙排、葫芦背、兴善里上畲乡、在城、中沙、吉芦坑、万扎、石城柏中里双井村儒堂乡等地。

从水南庙的碑文可知一些女子也参与了捐款修建伊公庙的活动。如“重修神庙捐题”碑中的谢逢森妻周福德、谢伊桂娘、谢温昭娘、谢张月娘、温谢清娘。“重修

水南庙碑”中的管背陈毛香娘、陈汪秀娘，重源鲁门罗氏、张氏，上坑夏门张氏妙彩、汤氏妙彩、张氏妙赛。“执事碑记”中的谢口妻、对塘伊永赖全妻张氏。“各乡乐助”碑中顾李口口妹游氏、易门张氏。“水南庙碑记”中的上伊伊门张足娘，中宜地李门苑细娘、李门张凤娘，葫芦背伊门铭文周氏，禾畲伊墩娘。“各乡重修碑记”中谢世口全妻李口寿、安远司周门谢氏玉绣、寒坑巫门谢氏发秀、周门王氏、桂竹村张君锡全妻谢氏等。这些捐款女子的名字前面都加上其丈夫的姓氏或姓名，有的与丈夫一起参与捐款，有的只是自己捐款，有的是带着孩子捐款。这些女子从其姓氏来看，以张、谢、伊为主，是伊公庙周围居住的主要姓氏。尽管她们中有不少是在外地，但不难猜测，大部分是从本地嫁到外地的女子。

碑文记载的捐款人中还出现了不少复姓，如“重修神庙捐题”碑中的谢李福清、谢范得仙、谢官进秀、谢赖福祥；“执事碑记”中的谢门鲁广万、谢门汤清蓝；“水南庙碑记”中的中宜地李门张法富等。这些捐款者既有可能是各姓收的异姓子，前面的姓是养父的姓，后一个姓是生父的姓，也有可能是随母亲改嫁到此地的。

由以上的叙述可知，修建伊公庙的捐款活动集合了当地社会中不同姓氏、不同村落、不同性别、不同职业与身份的许多群体的力量。通过修建庙宇的活动，不同地域的不同宗族加强了交流与联系，增进了了解，增强了当地社会各种群体的凝聚力。有学者曾精辟地指出：民间信仰是“各地强化其社区传统或地方文化传统的产物，一旦各种社会集团，无论是地缘集团（如乡社城镇）、血缘集团（如家族宗族），还是职业集团或性别集团需要强化各自的凝聚力，往往会在本地的民间信仰上下功夫”。¹伊公信仰也是如此，它明显促进了河龙这一地域内不同群体的整合。

除了修建庙宇活动，庙会对地方社会中各种人群的整合作用也十分明显。每年十月十七日是伊公的生日，乡民为了纪念伊公，此日要在水南庙中举行演戏酬神活动，伊公祭祀圈内的 53 个聚落的乡民会在十一日至十八日之间举行轮祭伊公，抬伊公伊婆游村的活动，当地人称为“过样”。53 个聚落的信徒，囊括了数十个姓氏。既包括以耕地为生的农人，做买卖的商人，也包括民间艺人与地方精英等的不同群体。

伊公是伊姓的先祖，首建伊公庙的地基也是伊姓的，庙的左边还有伊姓的老祠堂“敏公祠”²，这种亲缘关系无疑使伊姓在伊公信仰圈中的地位比较特殊。伊姓与

¹ 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店 2002 年，第 30 页。

² 《太原伊氏族谱》，十三修，卷一，《下伊水南发源祖祠碑记》：卷末，水南祖庙图。

伊公、伊公庙的亲密关系不免使其它姓氏心生妒忌，它们借助各种手段企图破坏这种关系。这可以从当地的口碑传说与伊姓族谱中记载的谢姓争水南祖庙一案反映出来。相传乾隆时，由于伊公十分灵验，烧香的人很多。下伊村有个叫谢永祯的，为人诡计多端。他邀刘、赖两姓事先在门板上种好青菜，某夜悄悄把下伊的伊氏祖祠拆掉，将门板上的青菜抬到祠堂基上，然后买通官府，把伊氏祠堂地基占去建了一座规模更大的庙宇。此事在伊姓族谱中亦有详细记载¹。

谢姓邀同其它姓氏争占庙旁的伊姓祖庙一案反映了其它姓氏对与伊公关系亲密的伊姓的不满。扩建后，伊公庙内供奉的神明有了很大改变，除原来供奉的伊益夫妇外，还供有将军与五通五显的神像。并且主殿供的是五通五显，而不是伊公；伊公被供在左殿中。神明的增加以及伊公供奉位置的改变反映了在数姓联合争占之下，伊姓宗族的实力无法与之抗衡，只好屈服。与此同时，谢姓会联合其它姓氏侵占伊公祖庙反映了谢氏宗族实力的增强。这可以从各姓捐款名次得到充分体现。6次捐建伊公庙活动中，谢姓有4次捐款数目排在第一位；而伊姓居第二、第四各两次，第六1次。其它姓氏捐款名次的变化也反映了不同宗族实力的消长，在其消长背后隐藏的正是对神明庇护资源的争夺。伊公信仰俨然成为当地社会宗族关系的晴雨表。

53乡轮祭伊公的庙会活动反映了民间信仰与当地民俗的完美结合，体现了伊公信仰地方化的完善。伊公逐渐从一个御敌除寇的助战之神演变为一个既可御灾、除病、护商，又可问吉占卜、祈求好运、求择良辰与贴庚寄娇，能够满足当地乡民各种需要的地方保护神。与伊公信仰地方化完善的同时，其正统化并不是被完全抛开。据载，清朝时，因庙会游神所需，伊公殿增制了雕花的八抬大轿、十八般武器，敕封银青大夫牌、敕封洲湖润德王神牌、肃静牌、迴避牌、将帅旗、凉伞等，使伊公游村的仪仗队与朝廷官员出游的仪仗队非常相似。这种游神队伍的安排反映的正是地僻一隅的河龙乡民心目中的朝廷与国家，反映了伊公信仰地方化日益完善的同时，乡民对其正统化的追求，国家的力量在这一过程中继续得以呈现。

¹ 《太原伊氏族谱》，十三修，卷一，乾隆三十九年撰《时福公修下伊祖祠木碑记》。

结 论

以上对乡镇墟市与民间信仰的叙述与分析表明,同样是乡镇墟市所在地,其民间信仰的构成却千差万别,丰富程度也相距甚远。最丰富的是中山镇,一平方公里的土地上有 40 多座寺庙,数十座神明,有难以计数的各种神明会。最简单的是长汀羊古墟与宁化河龙墟,前者仅有一座天后宫,后者只有一座伊公庙。不同墟场的主神差别也很大,禾口和凤山墟均以华光大帝为主神,中沙与童坊均以五通公王为主神,馆前以三太祖师和天后为主神,而濯田则以霸王为主神。即使是同一尊神明,在不同墟场功能也可能完全不同。关帝在许多地方都是财神,中山的关帝庙却是乞丐活动的场所。墟场民间信仰之所以呈现出多姿多彩的面貌,是因为它们受诸多因素的影响,如墟市规模大小、地理位置、宗族构成、货物流向、周边乡村的信仰构成以及墟市的双重性等。在乡镇墟市与其民间信仰中,下列问题尤其值得我们关注与思考:

第一、在墟市与庙宇的关系中,既有因庙宇而成墟的,也有因墟而建庙供神的。在闽西,有不少墟市贸易依托庙宇而成,庙会型墟市就是在寺庙神明会的基础上发展成的。这种墟市在闽西乡间十分普遍,如上文曾提到“宁化县的天后宫、普惠宫、五通庙、武圣庙、城西庙、城隍庙、草苍庙、福星庙等,每逢庙中神灵生日,均要举办规模不等的庙会”,又如连城县朋口乡马埔村的珙瑚庙每年二月初二都会举办庙会,周围 13 个乡村的民众均聚集一起进行买卖活动¹。也有不少寺庙则随着墟市的兴起与繁荣而出现,闽西墟场上大量存在的天后宫,绝大多数就是随着墟场商业的繁荣、商人活动的增多而出现的。在宁化河龙,伊公祖庙本在下伊村,随着墟市的兴起,伊姓族人在墟场上也建了座伊公庙供奉伊公。

第二、墟市本身的状况对其民间信仰有极大影响。墟市的规模大小、地理位置、货物流向及其双重性均影响着当地的民间信仰。

1、墟市规模大小的影响。一般来说,墟市的规模越大,寺庙与神明越多,相关的神明活动也越多。上文所述的两个大型墟市——中山与濯田的庙宇均较多,神明活动也很丰富。规模较大的墟市商店较多,货物交易量较大,为民众提供的赚钱机会也比较多。墟场商贩们获利较大就会对修建寺庙与举行神明活动积极捐资参与,

¹ 林国平:《闽台民间信仰源流》,福建人民出版社 2003 年版,第 504 页。

以求神明保佑。而在一些穷乡僻壤，处于饥寒交迫的民众是难以有余钱屡屡建庙敬神与频繁举行神明活动的。

2、墟市地理位置的影响。地理位置对墟场民间信仰的影响主要表现在神明的构成上。位于码头或者可以通航河流边的墟场一般建有天后宫，或者在寺庙中供奉天后的神像。如长汀羊古墟与濯田墟均位于大江边，尤其是濯田的航运十分发达，两墟均建有天后宫。而在墟场周边没有可通航河流的安远、凤山、宣城、童坊等地均未供奉天后神像。

3、货物流向的影响。货物流向与商人的活动密切相关，因此该影响或许可视为商人活动的影响。宁化县安远墟与江西南城、广昌县之间的货物交流十分频繁，安远的江西商人便在墟场建江西会馆供奉许真君（他是江西人普遍信奉的神明）。每到冬至日就在会馆中举办聚餐、演戏酬神等活动。长汀县的濯田墟与四都乡的经济、人员往来均很密切，因此，该墟的沙篱寺中供奉有四都归龙山的罗公祖师¹。

4、墟市的双重性影响。墟市具有明显的两重性：亦农亦商，农商并重。在居民的构成上，主要由商人与农民组成；在墟市的空间结构上，既有商业区，也有农业区。即使是墟上开店的坐商，他的身份可能也是两重的。这种两重性反映在墟市民间信仰的构成上，既有商人信仰的神明，如关帝，五通五显与天后，也有农人信仰的五谷神与其它区域神。在神明活动的组织上，墟市神明活动虽说有纯粹商人出资与参与的，但绝大多数都是农商共与，农商共娱。除了专门由商人举办的妈祖庙会外，商人参与墟场神明活动最明显的部分是大部分墟市都上演由不同行业商人出资的“行业戏”。

第三、墟市的移民与移神。因墟市的贸易频繁，一些大型墟市往往吸引了不少外地商人在此定居开店做生意，有的移民会塑新的神明供奉，甚至还会在当地建造新的庙宇。在长汀县濯田墟，外地人开的店占了总数的一半，墟上有两座寺庙分别是上杭籍与连城籍的商人兴建的，名为“上杭庙”与“连城庙”。墟市是周边乡村的贸易中心，其神明也往往随着墟市宗族的迁居以及乡民的频繁赶墟贸易而带到周边乡村，使墟市同时成为周边乡村的信仰中心。宁化县河龙乡的伊公信仰，最初是受墟场所在地的下伊、上伊村民供奉、祭拜的，后来渐渐成为周围 53 个自然村都供奉的神灵，在每年十月十七日伊公生日时，53“乡”人都会到下伊祖庙朝拜并取香

¹ 杨彦杰：《濯田的宗族、经济与庙会》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等 2002 年，第 568 页。

火回村，随后在村中举行抬伊公伊婆游村的活动。此外伊公信仰还随着商人在宁化与长汀的贸易往来传到长汀，并随着宗族的外迁流传到江西石城。

第四、周边乡村与墟市民间信仰。墟场与周边乡村共处一个文化圈中，其信仰构成与周边乡村的信仰有不少共同之处，一些深受周边乡村崇拜的灵验之神往往受到墟场民众的顶礼膜拜。在长汀张屋铺，最受墟场与周边村民崇拜的三太祖师来自本县赤峰嶂，供在福首家中，墟场上并未供奉三太祖师。同样的情况见于长汀县童坊墟。但墟场与周边乡村的信仰也有许多不同之处，最明显的是供奉护佑商人的神明或者是给原有的神明赋上佑商职能以及商人参与到墟场的神明活动中。此外，如果我们把贸易不发达的张屋铺墟场所在地与周围的中畲、畚心等村的神明活动进行对比，会发现：它与周边乡村的神明活动几乎趋于一致，都有新年醮、三太祖师醮、长龙岩菩萨醮、保苗醮与石仙祖师醮等¹。因此，规模越小，商品经济越不发达的小墟市，其民间信仰的构成与神明活动的组织与周边乡村越是趋同；而商品经济发达的大墟市往往独立性较强，商业氛围较浓厚，无论是信仰的神明还是信仰的层次均不同于周边乡村。

第五、宗族与墟市民间信仰。宗族的构成状况对墟市民间信仰的影响是不言而喻的。宗族构成越复杂，来自不同地区的宗姓越多，墟市上的民间信仰内容就愈丰富。寺庙与神明最多的中山墟宗族最复杂，墟场所在的3村共有105个姓氏，祖籍分别是江西、浙江、安徽、山东、四川与福建等省。寺庙与神明数量居第二的濯田墟，墟场民众的构成也相当复杂，来自外省、外县、外乡的人在濯田开的店占了总数的一半。中山与濯田的神明活动也较多，涉及到宗族性、村落性与区域性等不同层次的。在仅有伊、谢、张3个宗族的河龙墟场只有1座伊公庙。

在墟市的宗族中，强宗大族对墟市民间信仰的影响尤其大。墟场寺庙的建立多半是强宗大族中的精英所倡导，神明活动的组织者也多半由他们担任，甚至墟市上供奉的地方神，有的就是由强宗大族的祖宗神逐渐演变而成。在河龙墟，深受当地53个聚落崇拜的伊公尊王原是当地历史最久远，人口最多的伊姓第五世祖。在举行神明活动时，强宗大族通常拥有不少特权，凤山墟五通庙的华光菩萨几个村落的宗族都有份，但只有人口较多的孙姓可以抬庙中的华光菩萨出来打醮，其它姓氏只能抬供奉在祠堂中的华光。在游神队伍的排列上，强宗大族的神明往往排在游神队伍

¹ 钟晋兰：《宜成乡的宗族与信仰习俗》，载杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，香港：国际客家学会等2002年，第671-674页。

的前面。濯田正月抬霸王时，正月十三至十五日连续三个晚上要抬满堂菩萨游街，琅琊王氏的上庙霸王走在游神的最前面；并且在正月十五日白天打醮时只有太原王氏的下庙霸王可以单独抬出来巡游，显示出入口最多的两支王氏在濯田拥有的特殊地位。

参考文献

一、族谱:

- 1、宁化县安远乡《陇西李氏八修族谱》，安远李氏 1916 年编。
- 2、宁化县河龙乡《太原伊氏族谱》，十三修。
- 3、宁化县河龙乡《太原伊氏族谱》，十一修。

二、地方志:

- 1、(乾隆)《长汀县志》，陈朝义纂修，乾隆四十七年(1782)刻本。
- 2、(光绪)《长汀县志》，王垒、乔有豫修，杨澜、周联奎等纂；延栋续修，曾炳文、黄如玉续纂，光绪五年刻本。
- 3、(民国)《长汀县志》，黄恺元修，邓光瀛纂，民国三十年(1941)铅印本。
- 4、(乾隆)《连城志》，徐尚忠修，李龙官纂，乾隆十六年。民国二十六年(1937)沈韵玉油印本。
- 5、(民国)《连城志》，陈一堃、王集晋修，邓光瀛纂，据民国二十七年(1938)维新书局铅印本抄本。
- 6、(康熙)《永定县志》，潘翊清修，陈均奏纂，1985 传抄清康熙三十六年增刻十一年本。
- 7、(乾隆)《永定县志》，伍炜修，王见川纂，1984 年复印乾隆二十二年(1757)刻本。
- 8、(道光)《永定县志》，方履篪修，巫宜福纂，据清道光十年(1830)刻本抄本。
- 9、(民国)《永定县志》，徐元龙修，张超南、林上楠纂，民国三十年(1941)修，三十八年(1949)石印本。
- 10、(乾隆)《上杭县志》，顾人骥、潘廷仪等修，沈成国纂，清乾隆二十一年(1756)修，同治三年(1864)刻本。
- 11、(民国)《上杭县志》，张汉修，丘复纂，民国六年(1917)创修，二十七年(1938)上杭启文书局铅印本。
- 12、(崇祯)《宁化县志》，张士俊修，阴维标纂，1977 据北图藏清顺治修饒明崇祯八年(1635)刻本。
- 13、(康熙)《宁化县志》，祝文郁修，李世熊纂，同治八年刻本。
- 14、(民国)《宁化县志》，黎彰修，黎景曾、黄宗宪纂，民国十五年(1926)铅印本。
- 15、1992《宁化县志》，刘善群主编，福建人民出版社 1992 年。
- 16、(康熙)《清流县志》，王士俊，王霖纂，据康熙四十一年(1702)刻本传抄本。

- 17、(道光)《清流县志》，乔有豫修，雷可升、伍嘉猷等纂，据道光九年(1829)活字本传抄本。
- 18、(民国)《清流县志》，林善庆修，福建地图出版社 1988 年。
- 19、(明)《归化县志》，杨缙纂修，1979 据明正德十一年(1516)刻本抄本。
- 20、(康熙)《归化县志》，汤传桀纂修，据清康熙二十七年(1690)刻本抄本。
- 21、(民国)《明溪县志》，王珪梁、刘孜治修，廖立元纂，民国三十二年(1943)沙县铅印本。
- 22、(乾隆)《汀州府志》，中国地方志集成·福建府县志辑，33。据清同治六年(1867)延楷刻本影印，上海书店出版社 2000 年。
- 23、(宋)《临汀志》，胡太初修，赵与沐纂，福建省地方志编纂委员会主编，福建人民出版社 1990 年。

三、专著：

- 1、(美)施坚雅著，史建云、徐秀丽译：《中国农村的市场和社会结构》，中国社会科学出版社 1987 年。
- 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》，江苏人民出版社 1996 年。
- 3、(英)赫伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)著，张宏晖、胡江波译：《社会学研究》，华夏出版社 2001 年。
- 4、(美)顾定国：《中国人类学逸史——从马林诺斯基到莫斯科到毛泽东》，社会科学文献出版社 2000 年。
- 5、(日)田仲一成著，钱杭、任余白译：《中国的宗族与戏剧》，上海古籍出版社 1992 年。
- 6、司马云杰：《文化社会学》，中国社会科学出版社 2001 年。
- 7、(美)罗伯特·F·墨菲著，王卓君、吕迺基译：《文化与社会人类学引论》，商务印书馆 2004 年。
- 8、(英)非奥纳·鲍伊(Fiona Bowie)著，金泽、何其敏译：《宗教人类学导论》，中国人民大学出版社 2004 年。
- 9、汪宁生著：《文化人类学调查——正确认识社会的方法》，文物出版社 2002 年。
- 10、林惠祥著：《文化人类学》，商务印书馆 2002 年。
- 11、钟敬文主编：《民俗学概论》，上海文艺出版社 2000 年。

- 12、徐杰舜主编：《雪球——汉民族的人类学分析》，上海人民出版社 1999 年。
- 13、王铭铭著：《村落视野中的文化与权力》，生活·读书·新知三联书店 1997 年。
- 14、黄淑娈、龚佩华著：《文化人类学理论方法研究》，广东高等教育出版社 1998 年。
- 15、厦门大学历史研究所、中国社会经济史研究室编著：《福建经济发展简史》，厦门大学出版社 1989 年。
- 16、杨念群等主编：《新史学：多学科对话的图景》，中国人民大学出版社 2003 年。
- 17、赵世瑜著：《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。
- 18、傅宗文著：《宋代草市镇研究》，福建人民出版社 1989 年。
- 19、汪毅夫著：《客家民间信仰》，福建教育出版社 1995 年。
- 20、郭义山、张龙泉主编：《闽西掌故》，福建人民出版社 2002 年。
- 21、黄顺圻、黄马金等：《客家风情》，中国社会科学出版社 1993 年。
- 22、孔永松、邱松庆编著：《闽西革命根据地的经济建设》，福建人民出版社 1981 年。
- 23、马先富著：《客家祖地经济史论》，福建教育出版社 2000 年。
- 24、唐文基主编：《福建古代经济史》，福建教育出版社 1995 年。
- 25、徐晓望主编：《福建通史》第一卷至第五卷，福建人民出版社 2006 年。
- 26、杨彦杰著：《闽西客家宗族社会研究》，香港：国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院 1996 年。
- 27、罗勇、劳格文主编：《赣南地区的庙会与宗族》，香港：国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院 1997 年。
- 28、杨彦杰主编：《汀州府的宗族庙会与经济》，香港：国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院 1998 年。
- 29、杨彦杰主编：《闽西北的民俗宗教与社会》，香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院、岭南大学族群与海外华人经济研究部 2000 年。
- 30、刘大可著：《闽西武北的村落文化》，香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院 2002 年。
- 31、杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》（上、下册），香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院 2002 年。
- 32、杨彦杰主编：《宁化县的宗族、经济与民俗》（上、下册），香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院 2005 年。

- 33、林国平、彭文字著：《福建民间信仰》，福建人民出版社 1993 年。
- 34、林国平著：《闽台民间信仰源流》，福建人民出版社 2003 年。
- 35、郑振满、陈春声主编：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社 2003 年。

四、期刊论文：

- 1、行龙、张万春：《近代山西集市数量、分布及变迁》，载《中国经济史研究》2004 年第 2 期。
- 2、王庆成：《晚清华北的集市和集市圈》，载《近代史研究》2004 年第 4 期。
- 3、史建云：《对施坚雅市场理论的若干思考》，载《近代史研究》2004 年第 4 期。
- 4、龚关：《明清至民国时期华北集市的数量分析》，载《中国经济史研究》1999 年第 3 期。
- 5、龚关：《明清至民国时期华北集市的集期分析》，载《中国社会经济史研究》2002 年第 3 期。
- 6、龚关：《近代华北集市的发展》，载《近代史研究》2001 年第 1 期。
- 7、龚关：《官府、牙行与集市——明清至民国时期华北集市的市场制度分析》，载《天津商学院学报》第 21 卷第 1 期，2001 年 1 月。
- 8、龚关：《明清至民国时期华北集市的比较分析——与江南、华南等地的比较》，载《中国社会经济史研究》2000 年第 3 期。
- 9、樊铤：《民国年间北京城庙市与城市市场结构》，载《经济地理》第 21 卷第 1 期，2001 年 1 月。
- 10、白莎、万振凡：《民国江西农村集市的发展》，载《南昌大学学报》2003 年第 4 期。
- 11、沈祖春：《草市概说》，载《重庆师专学报》第 19 卷第 2 期，2000 年 6 月。
- 12、周宝珠：《试论草市在宋代城市经济发展中的作用》，载《史学月刊》1998 年第 2 期。
- 13、周安平：《中国古代市肆考略》，载《江苏经贸职业技术学院学报》2005 年第 2 期。
- 14、吴海涛、金光：《清代苏北集市镇发展述论》，载《中国社会经济史研究》2002 年第 3 期。
- 15、黄今言：《论两汉时期的农村集市贸易——以乡里、里市研究为中心》，载《中国经济史研究》1999 年第 4 期。
- 16、潘叔君、徐勇：《河南省农村集市历史演变规律的探讨》，载《河南大学学报》（自然科学版）1999 年第 4 期。
- 17、赵铨：《云南大理地区的近代集市》，载《中国经济史研究》1998 年第 4 期。

- 18、乌廷玉：《解放前北方农村集市贸易》，载《北方文物》1998年第4期。
- 19、钟兴永：《近代湖南集市贸易的发展》，载《求索》1998年第1期。
- 20、钟兴永：《近十年中国集市贸易史研究概述》，载《益阳师专学报》第19卷，1998年第2期。
- 21、许檀：《明清时期农村集市的发展》，载《中国经济史研究》1997年第2期。
- 22、王兴亚：《清代河南集市贸易及其作用》，载《河南大学学报》，1997年第2期。
- 23、朱小田：《近代江南庙会经济管窥》，载《中国经济史研究》1997年第2期。
- 24、刘铁梁：《作为公共生活的乡村庙会》，刊《民间文化》2001年第1期。
- 25、岳永逸：《村落生活中的庙会传说》，载《文化研究》2003年第2期。
- 26、小田：《近代江南庙会与农家经济生活》，载《中国农史》第21卷第2期，2002年。
- 27、小田：《庙会仪式与社群记忆》，载《文化研究》2003年第3期。
- 28、小田：《休闲生活节律与乡土社会本色——以近世江南庙会为案例的跨学科考察》，载《史学月刊》2002年第10期。
- 29、叶显恩、谭棣华：《明清珠江三角洲农业商业化与墟市的发展》，载《广东社会科学》1984年第2期。
- 30、傅衣凌：《明末清初闽赣毗邻地区经济与佃农风潮》，载《明清社会经济史论文集》，人民出版社1982年。
- 31、傅衣凌：《论乡族势力对于中国封建经济的干涉》，刊《厦门大学学报》1961年第3期。
- 32、谢庐明：《明清赣南农村墟市的发展与社会经济的变迁》，刊《赣南师范学院学报》1998年第5期。
- 33、谢庐明：《赣南的农村墟市与近代社会变迁》，载《中国社会经济史研究》2001年第1期。
- 34、谢庐明：《赣南农村市场中的非正式制度与近代社会变迁》，载《史学月刊》2003年第2期。
- 35、谢庐明：《客家文化视野中的清代赣南农村市场》，载《赣南师范学院学报》2003年第2期。
- 36、谢庐明：《清代赣南客家庙会市场的地域特征分析》，载《赣南师范学院学报》2005年第4期。
- 37、戴利朝：《近代赣南墟市变迁初探》，载《江西师范大学学报》第35卷第4期，2002年11月。

- 38、周建新、周俐：《明清以来粤东梅县墟市的发展形态与地方社会》，载《赣南师范学院学报》2003 年第 2 期。
- 39、黄志坚、黄志繁：《清代赣南的乡族势力与农村墟市》，载《江西社会科学》2003 年第 2 期。
- 40、施由明：《论清代江西农村市场的发展》，载《江西社会科学》2002 年第 9 期。
- 41、杨利慧等：《阿兰·邓迪斯：精神分析学说的执着追随者和民俗学领地的坚定捍卫者——美国民俗学者系列访谈之二》，刊《民俗研究》2003 年第 3 期。
- 42、方行：《中国传统市场的主要特征》，载《中国经济史研究》1995 年第 2 期。
- 43、钟晋兰：《宁化安远的庙会与地方社会》，载（台湾）《民俗曲艺》第 147 期，2005 年 3 月。
- 44、钟晋兰：《论民间信仰的正统化与地方化——以宁化河龙的伊公信仰为个案》，载《福建论坛》（人文社会科学版）2005 年第 10 期。
- 45、刘永华：《墟市、宗族与地方政治——以明代至民国时期闽西四保为中心》，载《中国社会科学》2004 年第 6 期。
- 46、陈运飘：《宗族与墟市关系的人类学研究》，载《广西民族研究》2001 年第 1 期。
- 47、林国平：《定光古佛探索》，刊（台湾）《圆光佛学学报》1999 年第 3 期。
- 48、林国平：《闽台民间信仰的兴衰嬗变》，刊《世界宗教研究》1998 年第 1 期。
- 49、林国平：《论闽台民间信仰的社会历史作用》，刊《福建师范大学学报》2002 年第 2 期。
- 50、范正义、林国平：《闽台宫庙间的分灵、进香、巡游及其文化意义》，刊《世界宗教研究》2002 年第 3 期。
- 51、林国平：《福建民间信仰的现状、特点和发展趋势》，刊《东南学术》2004 年第 1 期。

攻读学位期间承担的科研任务与主要成果

本人在攻读硕士学位期间发表的主要科研成果列下：

- 1、《闽西客家地区的两则传说之解读》，载罗勇主编：《“赣州与客家世界”国际学术研讨会论文集》。人民日报出版社 2004 年 10 月。
- 2、《闽西客家醮会——以长汀县宜城乡为考察对象》，刊《客家纵横》2004 年第 4 期。
- 3、《宁化安远的庙会与地方社会》，刊（台湾）《民俗曲艺》第 147 期，2005 年 3 月。
- 4、《安远的宗族、经济与民俗》，载杨彦杰主编：《宁化县的宗族、经济与民俗》。香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院，2005 年 5 月。
- 5、《河龙的宗族、信仰与婚丧习俗》（与伊启烈、谢云吐合著），载杨彦杰主编：《宁化县的宗族、经济与民俗》。香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院，2005 年 5 月。
- 6、《石壁杨边的杨氏宗族与民俗信仰》，载杨彦杰主编：《宁化县的宗族、经济与民俗》。香港：国际客家学会、海外华人资料研究中心、法国远东学院，2005 年 5 月。
- 7、《论民间信仰的正统化与地方化——以宁化河龙的伊公信仰为分析对象》，刊《福建论坛》2005 年第 10 期。
- 8、《人类学视野下的客家与客家研究——劳格文(John Lagerwey)教授访谈录》（与黄萍瑛合作），刊（台湾）《客家文化研究通讯》第 8 期，2006 年 4 月。
- 9、《历史学视野中的客家研究——王东教授谈客家与客家研究》（与黄萍瑛合作），刊（台湾）《客家文化研究通讯》第 8 期，2006 年 4 月。
- 10、《客家人的女性自然神崇拜和女性祖先崇拜》，刊《客家》2006 年第 2 期。

致 谢

笔者衷心感谢导师林国平教授，本文从选题、收集资料、撰写到修改均得到他的悉心指导。同时，笔者也要感谢社会历史学院其他老师的不倦教诲，使我在三年的学习中受益颇多。另外，笔者还要感谢服务单位福建社会科学院的大力支持，让我能顺利完成学业。

真心祝愿各位老师平安快乐！

钟晋兰

2007年4月

个人简历



钟晋兰，女，畬族，1972年3月出生于福建省上杭县。1992年9月至1996年7月就读于中南民族大学民族学系。1996年8月到福建社会科学院历史研究所工作，主要从事客家传统文化研究，历任实习研究员、助理研究员、副研究员。2004年9月至2007年7月在福建师范大学攻读人类学硕士，指导教师为林国平教授。