

闽西客家地区的伯公、社公和公王崇拜

巫能昌

伯公、社公和公王是闽西客家地区普遍祀奉的神明。本文先概述闽西的神明崇拜模式及其中的土地神崇拜，然后以道教仪式为切入点，理清伯公、社公及公王的概念，追溯其起源，并对他们与道教之间的关系进行考察，最后还将讨论闽西广泛流传的“斗法”传说中吃人的社公的身份问题及其所蕴含的意义。

关键词：闽西 伯公 社公 公王 道教仪式

作者 巫能昌，1984年生，法国高等研究实践学院宗教学部博士候选人。

本文考察的闽西客家地区是指旧属汀州府的长汀、上杭、武平、连城、永定五县。这一地区居民的主体目前为客家人和畲族，而又以客家人居多。伯公、社公与公王是闽西普遍祀奉的神明。曾有不少学者对这些神明进行过专门讨论，或将其置于更大的神明崇拜体系之中进行整体考察，^① 或考察其坛庙设置、职掌内容、信仰的社会功能及相关的社会文化背景，或梳理某个神明的基本情况及其社会功能，^② 或通过考察这些神明来讨论地方社会的运作，^③ 或通过考察相关传说来探讨区域性的神明崇拜^④或是地方的社会文化进程。^⑤ 亦有学者专门考察了闽西地区的社公崇拜史，其中对仪式传统的讨论侧重于官方礼制的影响。^⑥ 另有不少田野研究报告记述了这些神明崇拜在闽

- ① John Lagerwey, "Cult Patterns among the Hakka in Fujian: A Preliminary Report," 载《民俗曲艺》，第91期，1994，503—565页。对这一研究的简要概括和升华参见 John Lagerwey, "Patterns of Religion in West-Central Fujian," 载《民俗曲艺》，第129期，2001年，第45—47页。
- ② 刘大可：《公王与社公：客家村落的保护神》，载《世界宗教研究》，2003年第4期，第122—132页；刘大可：《闽台客家地区的民主公王信仰》，载《福州大学学报》（哲学社会科学版），2010年第5期，第13—19页。
- ③ 例如，杨彦杰：《白砂客家的宗族社会与太保公王信仰》、《珙瑜侯王：一个跨宗族的地方土神》，均收入氏著：《闽西客家宗族社会研究》（客家传统社会丛书第2册），香港：国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，1996年，第46—80、237—273页。
- ④ 杨彦杰：《华南民间的祖神崇拜》，收入《法国汉学》，第5辑，北京：中华书局，2000年，第388—399页。
- ⑤ John Lagerwey, "Notes on the Symbolic Life of a Hakka Village," 收入《民间信仰与中国文化国际研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，1994，第742—745页；John Lagerwey, "Gods and Ancestors: Cases of Crossover," in Tam Wai Lun (ed.), *Essays on Chinese Local Religious Rituals*, Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, CUHK, 2011, pp. 371—410；刘永华：《道教传统、士大夫文化与地方社会：宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》，载《历史研究》，2007年第3期，第72—87页；Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeastern Chinese Community, 1368—1949*, Leiden and Boston: Brill, 2013, pp. 228—238.
- ⑥ Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeastern Chinese Community, 1368—1949*, pp. 220—228.

西各地的具体形态，散见于劳格文主编的《客家传统社会丛书》第2、4、6、15、16、17、20册。^①但在神明崇拜中非官方礼制主导的仪式传统方面，尚未有学者作过全面、深入的探讨。此外，在广泛流传于旧属汀州府地区的“斗法”传说中，社公经常是被闾山法驱逐的对象。然而，在长汀县中部、北部各乡镇，以社公为主神的建醮活动却必须由与闾山法关系密切的观公道士来主持。那么，这些须由观公道士主持建醮的社公是否与传说中被驱逐的社公是同一类呢？闽西民间对“伯公”、“社公”、“公王”这三个概念似乎也没有很清楚的界分，尤其是对后两者。那么，是否可以将“社公”与“公王”这两个概念等同起来呢？本文试图以道教仪式为切入点，理清伯公、社公及公王的概念，追溯其起源，对其与道教之间的关系进行考察，并在此基础之上讨论闽西广泛流传的“斗法”传说中吃人的社公的身份问题及其所蕴含的意义。

一、闽西的神明崇拜模式及其中的土地神崇拜

劳格文从土地神、大庙、跨区域神明崇拜和地方性神明崇拜这四个方面讨论了长汀、上杭、武平、永定四县的崇拜模式。关于其中的土地神，劳氏提到了伯公、社公和公王；大庙则主要讨论了公王庙。^②实际上，这四种崇拜之间的界限比较模糊。跨区域神明或地方性神明是很多大庙的主神，他们也常被当成公王神来崇拜。除了公王庙，属于大庙的还有很多被民众作为香火院的佛教寺院。这种香火院在过去似乎相当普遍。^③它们一般属多村落共有，是跨村落、跨宗族的庙，大都供奉了观音、定光、伏虎或是三太祖师等神，且住有修行僧人或香花和尚。各个村落每年轮流到这类寺院迎神建醮。住庙的香花和尚则为村落提供建醮和超度等仪式服务。

土地神中的社公和公王在民间俗称“福主”或“福主公王”。其中，福主即主一方福祉之意。清初上杭士人丘嘉穗对其乡中的福主神坛进行了描绘，“吾乡有福主之神，旧设坛宇，苍松郁然，四境之民出必祈，过必揖，耕种畜牧必祷，岁时伏腊奉馨萧、燎灯烛于神前者无虚日，可不谓虔矣哉！”^④这段描述揭示了土地神崇拜的一般形式，也反映了土地神崇拜是乡民日常生活的重要组成部分。除了这种设坛崇奉，闽西的土地神崇拜还体现在公王神榜、公王挂像、与道教神谱的结合等几个方面。

公王神榜是土地神崇拜的一种形式，其内容或为文字书写的当地所有土地神的名字，或再加绘土地神的神像。上杭县步云乡金屏村就保存着一轴“金屏乡开基始祖遗传公王神榜”。该神榜为全村张姓共有，一般只在春秋两季祭祀公王及建醮之时使用，平时则放置在村里的一座庵中，不展开供奉。神榜记载了金屏村历来供奉的二十几位公王。神榜中大部分的公王如龙潭头游猎三师、上坑口田君地主、鸭母畲前代开山高刘益等均与金屏的开发有密切联系。神榜在某种程度上可看作是当地人开发金屏的历史见证。此外，这些公王集中分布于溪流两边、水口、隘口，显然构成一个保护金屏村的网络。

土地神崇拜的另一重要形式是满堂神挂像中的公王像。它可能是公王神榜崇拜形式的延伸。

① 劳格文主编《客家传统社会丛书》（30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，1996—2006年。

② Lagerwey, “Cult Patterns among the Hakka in Fujian: A Preliminary Report,” pp. 503—565.

③ 例如，长汀的情况参见赖光耀：《四都镇的宗族与庙会》；劳格文、张鸿祥：《涂坊的经济、宗族与节庆》，均收入杨彦杰主编《长汀县的宗族、经济与民俗》（客家传统社会丛书第15—16册），2002年，第470、628—629页。武平北部的情况参见刘大可：《神明崇拜与传统社区意识——对闽西西北客家社区的田野调查研究》，载《民族研究》，2004年第5期，第19—20页。

④ 丘嘉穗：《东山草堂文集》，卷15，收入《四库全书存目丛书》，集部第259册，济南：齐鲁书社，1997年，第10页A。

满堂神是指某个道士或和尚群体、某个社区或某个庵庙收藏并在建醮等法事之时悬挂于坛场的神明挂像。满堂神一般包括佛教三宝或道教三清画像各一幅，左班、右班挂像各四幅，公王像、监斋像、孤神像各一幅，共计十四幅。其中，左班第一幅和右班第一幅所绘为天地水阳四府。其余列班神像均分为上下两层，上层以天神为主，有南斗六、北斗七、十八罗汉、四大天王、四海龙王、风伯雨师、雷公电母、三官、王关马赵四大元帅、四值功曹、八仙等神；下层以地祇为主，呈现亡魂经历的世界，绘有社官、十殿阎君、曹官以及这些神祇所辖地狱或职掌内容。其中的社官是人死之后前往报到之处。有的地方列班神像多两幅，绘左、右两位护法神。公王像则主要有两种形式。一种是绘神主牌，其上写着当地土地神的名字，一般来说中间为公王，两边为伯公等其他土地神。另一种是绘公王的形象，笔者所见的主要有两种。其一为手执利剑的蛇王及其一文一武两个手下，或在挂像底端再写上当地其他地方神的名字。若不考虑文字部分，其整体结构和内容与厦门大学人类学博物馆所藏、原由长汀蛇王宫供奉的蛇王菩萨神像极为相似。两者之间唯一明显的区别是长汀蛇王宫的蛇王手中所执为石锤，而非利剑。^①如果说长汀蛇王宫的蛇王在以赌咒发誓为形式的神判方面闻名的话，满堂神挂像中的蛇王则兼具武力和司法双重元素。其二为头戴黑色硬脚幞头、身穿红色圆领袍服的古代官员形象，并绘有“当坊福主公王”神主牌，所呈现的应该是社官。从满堂神在法事中的使用情况来看，三宝像、三清像、班神像、公王像悬挂于内坛，监斋像和孤神像则悬挂于外坛。内坛悬挂的神像中，以三宝像和三清像所处位置为尊，班神像次之，公王像再次之。

和其他地方神一样，土地神是地方道教仪式必请之神。不过，他们在道教仪式中一般位于神谱的底端。这突出地体现两个方面。首先，仪式中请神和礼神的一个原则是依据神祇的级别由高到低。土地神一般都排在最后。其次，发表仪式的一个原则是表文呈进之神的级别由低到高。亦即当天表文呈进之神的级别低于第二天表文呈进之神，依此类推。无论法事规模大小，土地神都必然是首日发表仪式中的表文呈进对象，一般题作“福主神祠”，或作“福主公王”、“合乡福主”等。

此外，公王可分为两种，一种是被称为“福主公王”的社公；另一种是被称为“公王”或“福主公王”，但又不属于社公的地方保护神。下文所说的公王均指第二种。公王与伯公、社公之间有大概的界分。从职掌范围来看，伯公最小，一般是某个田段或某片山林。最常见的伯公神为田伯公和开山土地杨太伯公。在这个意义上来说，前述金屏神榜中多次出现的田君地主亦可归为伯公神。明显地，伯公崇拜源于人们对山林、田地等的开发，且与人们的生计直接相关。社公的职掌范围比伯公大，但也很少超出村界。公王的职掌范围弹性较大，既可以是一个村落或村落的一角，也可以是一个村落群。相关地，民间在对伯公、社公、公王称呼方面的“混乱”是单向的。一般来说，有伯公被称为社公的情况，却没有社公被称为伯公的情况；有社公被称为公王的情况，却没有跨村落的公王被称为社公的情况。亦即，民众会使用职掌范围较大的神明的称呼来指称职掌范围较小的神明，却鲜有反过来的情况。伯公、社公、公王在民众崇拜体系中的不同位置也反映在仪式上。一般来说，民间有特别为社公和公王准备的醮仪，但没有特别为伯公准备的醮仪。

二、社公崇拜与社公醮

关于闽西地区的社，较早的记载见于江西庐陵人周必大（1126—1204）的《汀州长汀县社

^① 关于长汀县蛇王宫供奉蛇王的情况，参见郭义山、张龙泉主编《闽西掌故》，福州：福建人民出版社，2002年，第118页。

坛记》。嘉泰三年（1203），时任长汀知县的浙江天台人谢周卿在重建长汀县社坛之后，请周必大撰写了这篇记。根据《汀州长汀县社坛记》，重建后的长汀县社坛形制为：

缭以长垣，总四十有三丈。东为社坛，崇三尺五寸，广丈有八尺，附风师坛于其傍。西为稷坛，制与社等，雷雨二坛对峙其侧。前辟门屋三间，后创斋庐亦如之。^①

属于官方设立的州县之社。与宋徽宗时议礼局官知枢密院郑居中（1059—1123）等奉敕所撰《政和五礼新仪》中记载的州县社坛相比，长汀县社坛亦为露天神坛，不过在高度和宽度方面有所区别。^②婺源人胡炳文（1250—1333）则在其文集中提到了元代汀州的社：

社，古礼也。坛而不屋，因地所宜，木为主。今庶民之社，往往多绘事于家屋而不坛，非古。绘一皓首庞眉者，尊称之为“社公”，而以老媪[妣]（媿）之，寔非古矣。游汀张公泰宇因见文公所述《政和礼仪》，取旧所绘焚之，于是就汀中印墩筑坛北向，以石为主，环植嘉树，前为屋四楹备风雨，捐秫田二亩[供]（共）祭酒，社制之古略见于今。且将使家敦孝悌、崇礼逊，熙熙然相与为太平之民，非惟复社制之古，且复人心之古。^③

当时民间拜社的一种形式是绘“社公”之图供奉于家屋，其形象为一位皓首庞眉的老者，且配以老妇人，属于夫妻神崇拜。游历汀州的婺源人张泰宇曾依据朱熹（1130—1200）对《政和五礼新仪》所载社坛建制的进一步阐述，尝试着革除这种崇拜形式以恢复以石为主、坛而不屋的古制，并亲自付诸实践。^④这一记载佐证了闽西民间所拜的社公渊源于古代的社，又说明长汀民间对社的崇拜与官方的州县对社的崇拜至迟在元代就已经出现较大的差异。值得注意的是，经过张泰宇改造过的社坛有祭酒仪式，具有“敦孝悌、崇礼逊”的教化功能。

旧属汀州地区传说中吃人的社公也至迟出现于元代或元末明初。长汀县涂坊的涂大郎为除掉每年索要童男童女祭奠的社公，邀姻翁赖八郎，和龚六郎一起前往闾山学法。根据一本涂氏族谱的记载，涂、赖二公“法即通，归家翻其坛庙，伐其社树，投诸流水……民获安静，遂奉为社，塑二公神像，岁时致祭，灵感无并。”民间亦有口头传说涂、赖二公将社公驱逐到三十里外濯田乡长空坑村的一棵弯腰树之下，从此涂坊就没有社公了。^⑤此外，民间一般称涂、赖二公为公王，而不称他们为社公。那么，族谱所说的“遂奉为社”很可能是指以社神之祀来祭拜涂、赖二公。

生活于宋元之间的上杭吴地张五郎夫妇死后合葬于吴地水口山里。因张五郎“英灵丕显，其德不朽。通乡各姓感怀其功，而以社神之祀报之。故其塚遂群推为社，至今祀典。”根据族谱的记载，张五郎卒于1332年，其四位夫人的卒年则在1333至1357年之间。^⑥如果这些记载可靠的话，当地民众以社神之祀来祭拜张五郎，并将张五郎的坟墓改造成社坛的时间很可能在明初。那么，这个社坛是否与当时国家推行的里社祭祀制度有关系呢？明初，国家规定“凡各处乡村人民，每里一百户内立坛一所，祀五土、五谷之神，专为祈祷雨暘时若、五谷丰登。每岁一户轮当会首，常川洁净坛场，遇春秋二社，预期率办祭物，至日约聚祭祀。”其祭祀礼仪为礼生

① 曾枣庄、刘琳主编《全宋文》，卷5150，上海：上海辞书出版社，2006年，第231册，第255页。

② 郑居中：《政和五礼新仪》，收入纪昀等纂《四库全书》，卷82史部38，卷1，6页B。

③ 胡炳文：《云峰胡先生文集》，卷3，收入《北京图书馆古籍珍本丛刊》，第93册，北京：书目文献出版社，1998年，549页。

④ 朱熹：《答社坛说》，见氏著《晦庵先生朱文公集》，卷68，收入朱杰人、严佐之、刘永翔主编《朱子全书》，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2010年，第3323—3326页。

⑤ 涂、赖二公学法除社公的故事参见劳格文、张鸿祥：《涂坊的经济、宗族与节庆》，第606—608页。据劳格文的考证，涂氏在元朝时到涂坊开基，涂大郎很可能是涂坊涂氏第二代（参见同一篇文章，页617），故其学法时间当在元代或元末明初。

⑥ 《上杭步云张氏族谱》，民国六年（1917）手抄本，复印本，张如海藏，第91—93页。

主持的儒教性质的祭礼。祭礼之后，还有会饮，须先令一人读锄强扶弱之誓，旨在“恭敬神明，和睦乡里，以厚风俗”。^①很明显，张五郎被奉为社完全是当地民众的自发行为，与官方政策没有直接的关系。这说明在闽西乡间，官方推行的里社祭祀从一开始就是与民间自发的社坛祭祀传统并行的。此外，民间自发的社坛祭祀也有受到官方推行的里社祭祀制度直接影响的情况。例如，连城县培田水口一座小庙奉祀的“本境里社大帝”石主立于乾隆五十年（1785），可谓官方礼仪系统的复制或延伸，^②亦可谓官方推行的里社制度与民间自发的社坛祭祀传统的交集。

那么，明代以来民间对社的崇拜，除了与官方规定有关的祭礼，是否还有别的仪式呢？在长汀县中部、北部各村落，每年都要为社公建醮，俗称“撑社”。社公醮有春社和秋社之分。春社的具体内容或目的常被认为是“安龙”。^③有的观公道士甚至认为“撑社”中的“撑”便是补“地气”的意思，而撑社的目的便是以打醮的目的进行补气。^④秋社则旨在保平安。^⑤社公醮须请观公道士主持。刘劲峰详细地记述了1999年农历十月份河田镇的社公醮仪。^⑥此次社公醮全称为“庆贺社公福主鸿灯礼忏”，持续时间为三日一宵。醮场设于沈氏祠堂，但其核心仪式做鸿灯仍需在社会公庙前进行。仪式之时要在科仪桌下置一簸箕，其中用白米排出八卦一个，并在八卦正中点一盏七星灯。仪式内容包括请龙、散福、拜忏、救符和出煞。根据老规矩，社公醮中还需摆红灯。红灯，即鸿灯，寓意“丰登”，指观公在“社公下”（即社公坛/庙）摆设的八卦、“平安清吉”、北斗七星、南斗六星、龙凤等灯图。村里各家各户至少要有一人参加，祭拜之后都要在社会公庙下点灯火回家，便可得平安清吉、五谷丰登。^⑦刘劲峰观察的河田镇社公醮中那盏七星灯应该就是简化后的摆红灯仪式。

那么，社公醮须由观公道士主持的传统是如何形成的呢？观公道士的社会身份标示给我们提供了重要线索。观公道士的重要身份标示之一是“巫”。首先，观公道士在方志和文人文集中被标示为“巫”或“巫观”。其次，有的观公道士自认为属于巫，做观则属于巫教，同时也强调其巫教是有师承传统的正教。第三，被道士和普通民众认为是做观法师的黄倬三仙在宋代以来的各种文献中亦被标示为“巫”或“观”。这些自然让我们联系到宋代巫普遍介入村社祭祀的现象。^⑧当时参与村社祭祀的巫里面应该就有师巫。实际上，师巫的活跃在北宋曾引起官方的持续关注，还时常遭到官方的打击。福建路亦在官方打击师巫的地域范围之内。^⑨至明初，政府规定：

凡师巫假降邪神、书符咒水、扶鸾祷圣，自号端公、太保、师婆，及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道乱正之术，或隐藏图像、烧香集众、夜聚晓散，佯修善事，扇惑人民者，为首者绞，为从者各杖一百、流三千里。若军民装扮神像、鸣锣击鼓、迎

① 《洪武礼制》，收入张卤辑《皇明制书》，卷7，见《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，1995—2002年，第788册，第315—317页。

② 郑振满、张侃等：《培田》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第133页。

③ 林翠青：《庵杰乡涵前村五月二十五庙会调查》；张春荣：《馆前镇汀东村传统社会调查》，均收入杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，第176、213页。

④ 赖建：《长汀县的打醮习俗》，收入杨彦杰主编《汀州府的宗族、庙会与经济》（客家传统社会丛书第6册），1998年，第444页。

⑤ 余兴红、钟晋兰：《河田集镇的宗族、经济及神明》，收入杨彦杰主编《长汀县的宗族、经济与民俗》，第404页。

⑥ 刘劲峰：《河田镇社公醮仪述略》，收入杨彦杰主编《长汀县的宗族、经济与民俗》，第871—888页。

⑦ 赖建：《长汀县的打醮习俗》，第447页。

⑧ 参见金井德幸：《社神和道教》，收入福井康顺、山崎宏等监修《道教》（第二卷），朱越利、徐远和等译，上海：上海古籍出版社，1992年，第139—140页。

⑨ 参见王章伟：《在国家与社会之间——宋代巫观信仰研究》，香港：中华书局，2005年，第266—284页。

神赛会者，杖一百，罪坐为首之人。里长知而不首者，各笞四十。其民间春秋义社，不在禁限。^①

这一政策对师巫的打击力度可能比较大，但不是彻底性的。尤其值得注意的是“民间春秋义社，不在禁限”。这说明师巫参与“民间春秋义社”在当时具有一定的普遍性，而且是官方认可的行为。无疑，这使乡村的社成为师巫的庇护所。长汀县作为汀州府城所在地，官方政策被执行的力度及其影响是不容忽视的。长汀社公醮由醮公道士主持的传统很可能渊源于此，亦即宋代以来师巫参与村社祭祀的传统在明初政府打击师巫之时得到了较大程度的保留。

三、公王崇拜与公王醮

与社神崇拜相比，公王多为人格神，而且神坛与庙宇这两种供奉形式都很普遍。如劳格文指出的，不少公王神最初供奉于神坛，当其影响力足够大时便很可能被建庙祀奉。^② 闽西地区较为常见的公王有五显、石固石猛将军、蛇阳公王、黄倬三仙、三将祖师龚刘杨、麻公三圣等。较为著名的还有长汀、连城交界处河源十三坊的珞瑚公王（俗称珞瑚侯王）、长汀河田的霸王、上杭白砂的太保公王、武平象洞的龙源公王等。

作为地方保护神，拥有强大的武力或法力是很多公王的显著特征。实际上，正因为保护村落和社区安全是公王最重要的职能，不少公王在成神之前的身份都是武将或法师。而且，“公王”也不是很多公王神最初或唯一的身份。例如，石固、石猛将军为武将，涂、赖二公则为法师。有的公王则兼具武力和法力。武平象洞的龙源公王是全象洞的福主。据说，龙源公王原为宋时的象洞人钟氏三兄弟。他们自幼练就一身好武艺，后又前往黎山学法以消灭索要童男童女作为祭品的鸭子精，为民除害，后来入朝为官，多次随军平番征寇，死后还忠魂显身，抗击入寇的金兵，最终因生死效忠国家而被敕封为龙源助国尊王。象洞民众为纪念钟氏三兄弟学法除害及有功国家而为其建庙祀奉。^③ 1864年的《上杭县志》则说神为“宋治平丁未科进士钟友勇，原籍武平，历官显要，刚正不阿，高宗朝金兵入寇，友勇忠魂现身，战捷敕封龙源王爵，妻刘氏封夫人，宫内并塑以像，春秋祀之，灵应异常。”^④ 可见，武力是钟氏兄弟在学法之前便已具备的能力，并在其受敕封和成神的过程中占据了更为重要的位置。龙源公王作为一乡福主的模式可谓以武力为主、以法力为辅。黄倬三仙则恰好相反。黄倬三仙原为11世纪初或更早的时候活跃于上杭一带的法师。他们主要因为以符法治上杭紫金山的妖怪虎狼而在死后得到当地民众的普遍崇奉。^⑤ 黄倬三仙崇拜在宋代以后得到进一步发展，并成为闽西地区最重要的神明崇拜之一。他们在很多地方是作为公王神来供奉的。笔者曾探访上杭一带43座供奉有黄倬三仙神像的宫庙。其中六处宫庙供奉的三仙神像身披鱼鳞甲或战袍，其趋近武将的风格明显区别于大部分宫庙中三仙造像的法师装束。这六座宫庙中有四座宫庙均位于水口，其中三仙造像的武将元素应与三仙作为水口公王的身份有关。正是在此层面上，三仙的造像受到了其他公王的影响，最终拥有了其它三仙造像所没有的武将特质。此外，有的公王不仅自身拥有武力或法力，还统领着兵将。例如，河源十三坊在祭祀珞瑚公王之时有出兵和收兵仪式，意为让珞瑚公王的军队保护村子。^⑥

① 万历《明会典》，卷129，收入《景印文渊阁四库全书》，台湾：商务印书馆，1986年，第618册，第309页。

② Lagerwey, "Patterns of Religion in West-Central Fujian," p. 45.

③ 《中国民间故事集成·福建卷·武平县分卷》，武平县民间文学集成编委会，1991年，第44—46页。

④ 同治续刊《上杭县志》，卷2，续13页B。

⑤ 开庆《临汀志》，点校本，福州：福建人民出版社，1990年，第65页。

⑥ 杨彦杰：《珞瑚侯王：一个跨宗族的地方土神》，第270页。

公王的另一重要职能是司法。俗语有云，“县有城隍，乡有公王。”换言之，乡间公王的职能与县城的职能至少是部分地相通的。这突出地体现在作为神判的主持司法公正方面。除了上文提及的蛇王，较为典型的还有连城县姑田上堡溪边庵公王庙祀奉的东山福主民主公王。^①当地流传着两则发生于清光绪年间的民间故事。一则讲述忠厚老实的何三元因不堪生性刁恶的老婆欺侮，到溪边庵公王处告阴状，即买张黄纸，写好阴状，初一那天到溪边庵公王面前烧香跪拜，后把阴状烧了，求公王做主。当天夜里，何三元夫妇便被阴兵押到公王庙。经公王审问后，何三元的妻子被惩戒，并从此改恶从善。^②另一则讲述上堡人张达请一位公旦（即伯公）帮其看管所养的小鸡，承诺小鸡长大后三七分成，并掷筮以卜神意，结果连掷三次圣筮，即许之愿得到了公旦的同意。但是张达的小鸡在五日之前便因鼠害鹰抓，损失殆尽。张达一怒之下买了张黄纸，请人写了一张状纸，至上堡公王处口诉之后再呈文焚化，请求公王治罪失信的公旦。当晚，张达和公旦就被衙役押至公王面前对审。公王先惩治了失信于民的公旦以“严明法纪”，将这个原本管人口平安的公旦贬为田公旦。公王又以张达竟敢劳烦公旦看管区区几只小鸡，还为此告状，使公王手下少了一个公旦，将张达责打四十大板。^③这说明公王不仅可以审判民众，还可以审判神明。

此外，有些公王的身份是双重的，既是地方保护神，也是兴祸咎的“邪神”；或者没有双重身份，但其身份主要是邪神，而不是地方保护神。其中最典型者莫过于黑狗公王或狗头公王。长汀县羊牯乡罗坑头村有黑狗公王神坛。这个公王是村民眼中最为灵验的公王。村民有任何愿望都可以求他，不但可以许良好的愿望，还可以诅咒仇人，如“要谁死，谁就会死。”如果是诅咒仇人，许愿人必须奉上三牲等供品，许愿的时间以夜里或凌晨之时为宜。^④上杭北部的南阳镇一带供奉有牛头公王和狗头公王。当地人的许愿也分为良愿和歪愿两种。如果要许歪愿，一般找这两个公王。例如，有人到牛头公王处许针、钻子等，可使他人得病。^⑤上杭县的一则传说讲述了狗头公王占据某村的土地庙，要求村民每年进贡一对童男童女作为祭品，否则就让“田园不能种庄稼，村里断然无人烟”，最终被一个叫邹祖金的人在前往茅山学法之后除掉的故事。^⑥这则传说中，狗头公王占据了土地公的坛庙，为害一方，属于邪神无疑。邪神试图占据公王坛庙的情况也有发生。据说，1942年在上杭县南阳镇黄坑村大埔巫姓的五显宫内还发生过邪神篡位之事，其中的邪神为黑狗精。^⑦

与社公醮不同，公王醮并非由观公道士，而是多由正一派道士主持。公王醮的榜文函头一般为“雷霆都司”。在长汀县南部、上杭县北部，具有显著驱邪功能的禁坛仪式是公王醮的必有科目。血祭是公王醮的另一个重要特点。正一道士主持公王醮的根源则可以追溯到宋元以来道教对血祭的态度转变。不过直到现在，仍有道士对公王醮中的血祭表示不能理解。按照道士的说法，在醮事开斋之前不能杀牲。但连城不少地方建醮请公王时，每至一个公王处均需杀鸡献花。道士不认可这种做法，他们认为应该在建醮完毕后方可杀牲、开荤。不过，道士又在一定程度上认可公王醮中的血祭；并认为与仙醮、佛醮相比，在公王醮期间茹荤关系不大，因为公王本身就是吃

① 关于溪边庵的历史，详参赖廷科：《姑田上堡溪边庵公王庙》，载《连城文史资料》，第28辑，2001年，第169—172页。

② 《中国民间故事集成·福建卷·连城县分卷》，连城县民间文学集成编委会，1991年，第180—181页。

③ 同上，第213—215页。

④ 钟晋兰：《羊古罗坑头村的吴氏宗族与民俗信仰》，收入杨彦杰主编：《长汀县的宗族、经济与民俗》，第718—722页。

⑤ 笔者访问，巫志堂口述，2009年8月5日，地点：上杭县南阳镇黄坑村巫宅。

⑥ 《中国民间故事集成·福建卷·上杭县分卷》，上杭县民间文学集成编委会，1992年，第93—94页。

⑦ 笔者访问，陈观宝口述，2009年8月11日，地点：上杭县南阳镇市场陈宅。

荤的。道士在榜文中使用的“雷霆都司”函头则渊源于宋代兴起的雷法。正一派道士的谢师祭将仪式提供了血祭与“雷霆都司”之间结合的线索。其科文的主体部分与见于明刻本《万法归宗》的雷神咒基本一致。^①其中提到的神祇大都属于宋代开始兴起的雷法系统。谢师祭将之时的割鸡花、调血酒则是典型的血祭仪式。我们看到，科文中提到雷霆诸司官将多体现出拥有武力或法力，并有驱邪、拽煞的职能。在这方面，民间崇奉的公王与他们完全一致。道士在谢师祭将时使用血祭则表明道教不但已对民间的血祭持容忍态度，还受其影响将血祭应用于正统道教的神祇。这体现了道教传统与民间传统的互动。

四、吃人的社公

早在1990年代，闽西的斗法传说就引起了劳格文和杨彦杰的注意。他们均对传说的民间道教背景进行了讨论，并对传说中的法师给予了更多的关注。这些法师后来成为自己后代崇祀的神明，亦即杨彦杰所称的“祖神”。^②

刘永华也分析了传说的民间道教背景，但更侧重于考察地方士人和乡民叙述斗法传说的不同方式和态度，进而讨论明清时期闽西的社会变迁。刘氏还针对传说中吃人的社公提出了一个重要问题，即他是唐宋以来开始由地方政府崇奉、明初由朱元璋推行至乡村的社神，还是当地土著族群在被汉化之前奉祀的地方神？^③这些社公均有法术，并索要童男童女或活人作为祭品。用童男童女或活人进行祭祀可以说是血祭的极端表现形式。此外，在有的民间传说中，吃人的社公其实是依社公坛庙为害的邪神。长汀县涂、赖二公学法的原因即为“邪魅依社为害”。^④则可知，吃人的社公的重要特点是具有法术并索求血祭，其真实身份还可能是邪神。这些特点与公王并无二致。血祭是公王崇拜的突出特点，法术也是公王崇拜中的重要元素，侵占正神坛庙则是一些公王作为邪神的表现形式之一。而且，狗神是吃人的社公及邪恶的公王共同的最常见的身份。除了上文已经提到的上杭县邹祖金除掉的狗头公王和篡五显公王之位的黑狗精外，还有永定县邱姓斗的社神为“五狗妖”，^⑤武平县北部刘千八郎斗法的对象为黑狗公王等。^⑥狗神崇拜又是与闽西主要土著族群畲族的活动紧密联系在一起。至此，我们基本可以推定闽西斗法传说中吃人的社公其实是当地土著族群在被汉化之前奉祀的地方神。极有可能的一种情况是这些地方神曾以社神之祀被供奉，或者在民间设立社坛之时成为社神。由于过分地索求祭品，他们最终又以“社公”

① 《谢师祭将》科文，收入上杭县南阳镇灵应堂藏：《天师正一道教点光赏将法卷》，鼎灵手抄，抄写时间不详；《新刻万法归宗》，北京图书馆藏明刻本影印本，收入《续修四库全书》，第1064册，第747—748页。

② 杨彦杰：《永平帽村的方氏宗族》、《南坊的自然村落与水口坛庙》、《闽西客家地区的畲族——以上杭官庄蓝姓为例》，均收入氏著《闽西客家宗族社会研究》，109、167、278—279页；杨彦杰：《华南民间的祖神崇拜》，页388—399；劳格文、张鸿祥：《涂坊的经济、宗族与节庆》，606—617页；Lagerwey, “Notes on the Symbolic Life of a Hakka Village,” pp. 742—745, 759—761；Lagerwey, “Gods and Ancestors: Cases of Crossover,” pp. 371—410。

③ 刘永华：《道教传统、士大夫文化与地方社会：宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》，78—82页；Yonghua Liu, *Confucian Rituals and Chinese Villagers: Ritual Change and Social Transformation in a Southeastern Chinese Community, 1368—1949*, pp. 228—238. 其中，社公身份问题的提出参见刘永华：《道教传统、士大夫文化与地方社会：宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》，第80页。

④ 劳格文、张鸿祥：《涂坊的经济、宗族与节庆》，第606页。

⑤ 道光《永定县志》，卷31，手抄本，福建师范大学图书馆藏，1B—3页A。

⑥ 刘大可：《传统客家村落的神明香火缘起类型——以闽西武平县北部村落为例》，载《客家》，2005年第3期，第25—26页；刘大可：《客家与畲族关系再认识——闽西武平县村落的田野调查研究》，载《中共福建省委党校学报》，2005年第12期，第59—60页。

的身份被赶下神坛。

实际上,斗法传说在闽西、赣南、粤东、粤北等客家人聚居地区均有所见。^①不过,以法师和吃人的社公为主角、且以社公落败为结果的斗法故事却集中出现在闽西。其中缘由值得深究。由前已知,传说中吃人的社公其实是当地土著族群在汉化之前奉祀的神明。值得注意的另一点是,不少与社公斗法的法师又是某个姓氏在闽西的开基祖或抵达闽西的前几代。这自然让我们联系到闽西的开发史。根据刘永华的研究,闽西在宋代开始由于人口激增、客籍人士的大量涌入,引起了深刻的社会矛盾。社会不断分化组合,最终形成了土著和客籍两大阵营,两者的斗争自宋代或更早一些时期就开始,一直延续到元代。其结果是客籍人征服、同化了土著,两者在文化上融为一体。类似的历史过程在赣南发生的时间则在明清时期。^②劳格文则指出,与赣南和粤北相比,闽西和粤东的客家人有着更为久远的宗族历史和较为深厚的客家文化。^③亦即,客家人较大规模进入并开发闽西和粤东的时间显然要比赣南和粤北早很多。当时畚族的汉化程度与后来相比应该是比较低的。这自然会反映到畚族的神明崇拜方面,并相应地体现在其与客家人的冲突当中。闽西的斗法传说恰恰反映了宋元时期,进入闽西的客家人运用当时社会中普遍流行的法术来驱逐土著的神明,并由此象征性地战胜土著的历史。^④粤东大埔县百侯流传的“杨林太公与‘狗头王’相斗”的故事则暗示着类似的历史过程也发生在粤东地区。^⑤

最后,让我们言归闽西的斗法传说。当地人驱除吃人的社公的方式为学法与斗法。学法的地点有骊山、间山、茅山、九鲤仙湖等说法。最常见的法器为鞭,或名竹鞭、赶山鞭、镇妖鞭。^⑥从目前所见的神明造像来看,鞭子也是黄倖三仙的重要法器之一。作为上杭当地的法师,黄倖三

-
- ① 赣南的情况参见吴仁龙:《会昌县翠竹祠与赖公侯王》,熊佐:《黄屋乾真君庙庙会》,子羽:《中坊三公“迎神”纪事》,均收入罗勇、劳格文主编《赣南地区的庙会与宗族》(客家传统社会丛书第3册),1997,23—26、74—77、98—100页;萧惟生、邱润生:《信丰县星村乡的真君庙和社官》,钟诗权:《龙南县城乡村庙传奇琐谈》,张嗣介:《赣南康王崇拜》,李坊洪:《上犹县城民俗活动大观》,李宗汉:《崇义县上堡乡几个神庙》,均收入罗勇、林晓平主编:《赣南庙会与民俗》(客家传统社会丛书第7册),1998,24—26、71、101—102、282、385页;胡循荣:《蔡江乡的寺庙与庙会》,收入刘劲峰主编《宁都县的宗族、庙会与经济》(客家社会传统丛书第18册),2002,23—24页。粤东的情况参见萧文评:《梅县水车镇小桑村公王崇信调查分析》,收入房学嘉主编《梅州河源地区的村落文化》(客家传统社会丛书第5册),1997,页308;肖文评:《白墩乡的故事:地域史脉络下的乡村社会建构》,北京:生活·读书·新知三联书店,2011,40—43、312页;何志杰、黄玉情:《世外桃源南山村》,载《源流》,2012年第7期,页73。粤北的情况参见黄学员:《虎头岩三德祠和三仙的传说》,谭伟伦:《九峰山区的宗教形态初探》,冯志荣:《翁源县古风俗》,均收入曾汉祥、谭伟伦主编《韶州府的宗教、社会与经济》(客家传统社会丛书第9—10册),2000,271—276、317、542—543页;李石周:《斜潭村拉白求雨等风俗》,收入曾汉祥主编:《始兴县的传统经济、宗族与宗教文化》(客家传统社会丛书第19册),2003,333—334、345—348页。其中,萧文评在粤东梅县水车镇小桑村调查时听到的是陈林李三奶夫人上茅山学法收服要求老百姓用小孩作祭品的社母的故事。该故事显然是三奶夫人间山学法,降伏吃童男童女的女蛇妖故事的地方变体。它与闽西广泛流传的当地人去学法,再与吃人的社公斗法的故事有着明显的区别。
- ② 刘永华:《宋元以来闽西社会的土客之争与佃农斗争》,载《中国社会经济史研究》,1993年第2期,第36—40页。
- ③ 劳格文:《序论》,收入曾汉祥、谭伟伦主编《韶州府的宗教、社会与经济》,第74页。
- ④ 关于法术在宋代的流行,参见Judith Magee Boltz,“Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battles with the Supernatural,” in Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, pp. 241—305; Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- ⑤ 肖文评:《白墩乡的故事:地域史脉络下的乡村社会建构》,第40—43页。
- ⑥ 详参刘永华:《道教传统、士大夫文化与地方社会:宋明以来闽西四保邹公崇拜研究》,第80页。

仙在死后被民众崇奉的主要形式之一是“家绘其像以奉之”。^① 后来出现的三仙雕像很可能是依据民众家中奉祀的画像雕刻而成，并传承至今。那么，鞭子很可能是三仙在生为法师之时所固有的法器。资料所限，我们无法确定斗法传说中的法师与黄倬三仙所用的鞭子及他们的法术之间是否有着何种关联。但是，这些法师的学法无疑强化或扩展了闽西民间已有的法师仪式传统。值得一提的是今天长汀县北部夫人教观公道士的法器中有三十六节之竹根鞭，名曰神鞭。^② 如果传说中法师所学为闾山法，那么其所用之鞭则应该与同属闾山法系统的夫人教观公道士现今所用神鞭是同质的。换言之，他们的法术传统有着紧密的亲缘关系。至此可知，斗法的传说史（myth-history）揭示的客家人在闽西的早期开发史不仅是客家人与土著族群冲突的历史，还是道教的法师仪式传统在闽西得到强化的历史。^③ 而且，法师仪式传统在客家人开发闽西的初期扮演了相当重要的角色。其影响甚或持续至今。

五、结 语

综上所述，伯公崇拜源于人们对山林、田地等的开发，且与人们的生计直接相关。社公崇拜源于古代的社神崇拜。至迟在元代，闽西就已经出现崇拜形式区别于州县之社的庶民之社。明初，官方推行里社祭祀制度。它与仍在延续的民间自发设立社坛的传统并行不悖，随着时间的推移亦有所交集。社公醮须由观公道士主持的传统很可能渊源于宋代以来巫介入村社祭祀的传统。社公醮俗称“撑社”，意为补地气，旨在安龙；其中须在社公坛前举行的摆红灯仪式则旨在祈求五谷丰登。这表明对土地和五谷的崇拜——可与明初官方推行的里社祭祀制度中五土之神和五谷之神分别对应——至今仍是民间社神崇拜的两个重要方面。与伯公和社公相比，公王崇拜的起源较为复杂。公王最为人称道的能力和功劳是“捍患御灾”。这也是很多公王最初被崇祀的原因所在。不过也有很多公王最初并非因其捍灾御患而被崇祀，但都拥有武力或法力等技能，其身份是后来才逐渐被功能性地转化为公王的。公王醮多由正一派道士主持，其榜文中使用的“雷霆都司”函头则应该是与宋以降雷法的兴起及其对地方道教仪式传统的影响分不开的。斗法传说中吃人的社公当为闽西土著族群在汉化之前奉祀的神明。他们与今天观公道士为之建醮的社公并不是同质的。斗法传说象征性地对客家人在开发闽西初期与土著族群之间的冲突进行了呈现，还反映了道教的法师仪式传统在其中所扮演的重要角色。或许，在法师仪式传统对闽西社会文化进程的后续影响方面亦还有进一步讨论的空间。

（责任编辑：于 光）

① 开庆：《临汀志》，第65页。

② 刘远：《长汀夫人教道坛仪式与跳海青》，载《福建民间仪式与戏剧》（《民俗曲艺》第122、123期），2000年，第274页。

③ 关于“传说史（myth-history）”一词，参见 Lagerwey，“Notes on the Symbolic Life of a Hakka Village,” p. 761.