

地方道教与民间信仰——“法主公”研究笔记

王 铭 铭

一、前 言

1993年至1995年,我在闽南山区从事社会人类学田野工作,集中考察了该地区安溪溪村^①,也对其信仰体系作了较为广泛的调查。在资料搜集的过程中,我发现一个饶有兴味的地区性道教信仰,这就是为溪村村民祭奉的“法主公”,他不仅是村落庙宇的主神,而且也是当地十分活跃的道士团体设主的道坛信仰。民间道教信仰与村落信仰的重叠现象,促使我对“法主公”崇拜的源流与分布展开较为系统的调查。我走访了临近的永春、仙游、德化等县市。这些地方也都存在上述信仰重叠现象,而且这种现象的背后隐藏着一部区域信仰体系生成与转化的历史。

经过对调查所获资料的分析,我发现“法主公”信仰起源于现德化县石牛山,是由石牛山区内部几个村落于宋末加以神化的民间崇拜。后来,这个民间崇拜被道士改造为地方性道教神祇,成为“法教”一支的主祀神,并经由道士的活动和移民,重新在石牛山以外的区域得以“民间化”,成为不同地点的道教神祇与村落信仰。这个民间与宗教从业人员之间的互动过程,充分体现了中国民间宗教活动所包含的复杂社会因素。从社会人类学的角度看,这种互动过程同时也是“文本传统”(道教)与“社区传统”的互动过程。从而,揭示它的发展规律,将不仅有助于我们理解中国民间宗教活动的实质内容。有鉴于此,我拟撰写出有关此论题的论文。在此之前,我首先愿将所获资料公诸于众,引起学界同仁的共同关注,为进一步分析作一个文献的铺垫。

二、“法主公”的生平与传说

“法主公”原名张慈观,又名自观,别名张沙。据传,他与肖朗瑞、章朗庆共为法教三主神,并称“法主三公”。关于张慈观的生平,清代乾隆版《德化县志》记载如下:

张自观,闽清人。炼性于蕉溪山石鼓岩。见石牛山夜火晶荧,知有魑魅,因往其处。魅方于人家迎妇,輿徒甚盛。观出掌,令人从指缝窥之,魅悉现形。乃幻为女妆,坐輿中,群魅异之入石壺洞。与之斗,悬崖上下,趾踵入

石，辗转数十处，必见鞭剑之迹如刻画。竞夺其洞，坐化镇之，至今英灵如生。魅常眩匿游人衣物，告于神，则立出。山顶有剑插石上，可摇不可拔。又有铁杖长四尺许，不假锤炼，以手撮成，指痕可数。^②

关于张慈观的出生地，亦有传说声称他生于福建永泰县廿九都。确实，永泰县嵩口镇月洲村系为张氏家族村落。据我查实，该家族支谱对张慈观（法主公）生平有所标载：

法主君出生在宋天圣二年（考注：~为北宋仁宗赵祯，公元1024甲子天圣二年，太平四年间），敝姓张入闽始祖睦公，唐末随王审知带二十四姓共同入闽在八闽王朝佐王氏官领樵货，王氏三传麟，天下大乱，我二世次膺，三膺两兄弟避乱相率迁来月洲，传二世，膺歿，葬得地，坟前有香炉案，因此，传到十二世（宋天圣二年），信符公出生圣者，家贫穷，母嫁盘谷洋，其后学道，曾与五童鬼斗法德化石壶洞，得道于闽清金沙坐化成佛，登天得年四十五岁。我月洲张历史有一千一百多年，目前各处普遍崇奉张圣君。《永泰县志》旧本亦写到圣者事迹，作为盘谷人（想是当时随母在盘谷）。月洲村乡贤张启荣来信亦称：

我村东向山顶有土名“九十九丘”，田垌一大片，（现年可收中稻六七十担），相传当时由圣者显法用牛一昼夜犁成。并有圣公坪是当时他住居地基。嵩口上德化途中有赤水路边有石蛇头，相传为圣者斩蛇血流水赤因名“赤水”。^③

福建德化、永春、永泰、福州、仙游“法主公”信仰盛行处，均存在许多有关这个圣者的传说。据德化县志办公室徐艺星整理，“法主公”的成神传说大致内容如下：^④

张慈观，又名自观，别名沙，福建永泰县廿九都人（旧邑志载为闽清人）。宋绍兴年间出生在一个农民家庭，是个敦厚勤劳的农民，传说慈观四岁丧父，随母寄人篱下。

慈观少年从师学法剑术。一日，他入山砍柴，在绝顶遇见二仙翁，童颜鹤发，穿道士衣裳，正在下棋，棋盘上还放着一粒半红半青的桃子，慈观近前观弈。仙翁递桃让慈观吃，慈观吃了一半，觉得很难下咽，偷偷把未吃完的桃子丢掉。仙翁挥手示意他起开。

慈观离开仙翁后，便挑柴下山。至半岭的“更衣亭”休息时，逢高盖山明寺方丈龙树法师，遂将详情相告。法师说：“两位老者，一位是太上老君，一位是元始天尊。石上放着那粒桃是三十年一熟的蟠桃，你能吃完，就能腾云驾雾，云游广宇。只吃一半，暂时未能脱出尘缘，还要下番修炼功夫。”慈观恍然大悟说：“乞求法师指点，我愿专程前往拜谒两位天尊。”法师说：“太上老君往兜率天官，元始天尊居紫霞天阁。汝乃凡体肉身，不能云游，岂能到天宫天阁呢？”法师又指点：“八月十六日中午，你可同章真、肖信一道（章真在建宁，肖信在福州南台）到福州羊角州等待，届时有一条仙槎停泊在江中，你三人可乘槎往骊山问道去。定参后，便能脱胎换骨，神通广大。”

慈观听从龙树法师的指点，约定章、肖如期登临骊山，听经悟道，定参四十九日，晓得三十六天罡，七十二地煞变化莫测之术。余暇时间，慈观砍柴，

幸真舂米，肖信磨粉，倏忽经历了几度春秋。一天，他们要下山，途次，忽然漫山火焰，江河暴涨。正在惊疑不定，踉跄徘徊之际，一位黑须乌脸神仙在澎湃的波涛间显现。张、章、肖定神一看，原来是师尊来了。师尊降旨：“慈观可先回去除妖，幸真、肖信他们另有差遣。三位日后在石壶岩聚首。”慈观乞赐护身法宝。师尊说：“你原来砍柴用具即是法宝，届时灵验。”慈观叩谢后，奔向山寨。路经莲岛，两条麻绳忽而变化成两条长蛇，一条凌波溜走不知去向。慈观立刻抓住一条缠在自己脖子上，用师尊传授的灵符封牢。又挥舞起扁担，闪闪发光，呼呼作响，转眼变成一口莫邪宝剑。

徐文亦记载了张慈观为民除害、勇斗妖魔的传说：

慈观去游永泰途中，遇观音化作洗菜女子，赐柳剑。经永泰卅六都，遇蟒蛇拦路。蟒蛇伸出殷红长舌，闪烁绿莹莹的目光，凶神恶煞似地昂起头来，向慈观挑战。慈观手发金剑，射瞎蛇眼，又挥剑斩断蛇首，血如喷泉，染红了溪流，此名遂改名为赤水（今永泰赤水）。据说这条蛇每年伤害许多群众，前天才有一妇女葬身蛇腹。慈观为民除了一大害。

一日，慈观在德化蕉溪山石鼓岩修炼，远见石牛山夜火晶莹，洞察出那里有魑魅作怪，即寻踪追去。时魑魅扮作新郎，迎娶新妇，鼓乐喧天，非常热闹。人们都沉醉在喜庆的气氛中，而不知祸之将至。慈观伸出手掌，令人从指缝窥之，妖魔悉现原形。

于是慈观将新娘藏匿起来，自己变作新娘模样，坐大轿中。群妖未能察觉，将大轿抬入石牛山石壶洞，上山后，慈观重现本身，拔剑厮杀。石壶岩“五通鬼”闻警带众鬼迎战。双方使出浑身解数，杀得天昏地暗，飞沙走石，难分难解。后来，鬼怪知硬拼难以取胜，又使出诡计，且战且走。慈观穷追不舍，稍不留神，被鬼卒用绳索绊倒在地，被擒，禁锢在狮岩洞中，遭鬼怪火燎烟薰，达七日七夜，面变黑色。正当危急关头，幸真、肖信二人获讯赶来解救。慈观跃出岩洞，挥剑破洞，三人合力作战，鬼怪纷纷溃退。张、章、肖终于驯服了“五通鬼”，收为护坛将军。三人打扫战场后，在石壶岩聚首，后人称为“三位圣君”，即张公圣君、章公真人、肖公圣者。为了纪念他们降妖伏魔之功，便立“石壶寺”奉祀。

据同文，民间至今还流传着不少张慈观为民办好事的传说：

有一天，慈观从永泰去仙游，途中要翻越一道耸入云霄的古寨岭，只有一条必经的十里长的崎岖羊肠小路。时当盛夏，骄阳似火，暑气逼人，往返永泰、仙游两县的行人，皆背负肩挑，气喘吁吁，汗流夹背。慈观目睹此情景，又访野老，听了许多行旅艰难的行状。于是，他于是夜万籁俱寂的时候，不到一夜功夫，铺砌了一条全长3400多台阶的通道。慈观为行人想得很周到，担心石级太陡易滑倒，又用铁爪在每个台阶上扒痕。翌日清晨，人们惊异地见到昔日崎岖难行的黄土小径仅一夜功夫，竟变成平整地铺砌石头的坦途，又惊又喜，奔走相告，神仙铺路的故事便传开了。

永泰和仙游接壤处有个地方，叫梧桐尾。该地山峦重叠环绕，农田成片。

因久旱，溪床朝天，土地龟裂，粮食歉收。村民年年祈雨，仍无法解除旱象。慈观云游到此，见田园荒芜，市场萧条，民不聊生，触目惊心。此时，人们正云集在龙王庙前迎神祈雨。庙前幛幡高悬，香烟缭绕，成群结队的人们伴随着神汉巫祝的咒语及锣鼓钟磬声，正在向庙里神扬尘舞蹈，顶礼膜拜。慈观拨开人流近前，见墙壁上贴着一张反映旱情严重，人民生活困苦，官府不恤民瘼，强征苛捐杂税的文字。慈观又实地勘探了地形，想从村落对面悬崖峭壁上开掘一条盘山水圳，引来被大山阻隔的水源，以便解除旱情。他从别处牵来一只黄牛，一个铁犁。翌日黎明，大雾弥漫，他叱牛在石壁上凌空犁开一条水圳。快犁到尽头时，忽然对面一个挑盐妇女眼尖，在喊叫：“奇怪呀，奇怪呀！大家快来看，有一个在石壁上犁坝沟的人哩。”话音未落，石壁上的人影消失了。大家好奇地近前一看，还有一个犁头插在圳头沟渠里。据说民国初年，犁头还在。如今打石开路，有几段沟渠已经崩塌了，但旧址仍清晰可辨。

三、“法主公”成神的过程

民间传说中，“法主公”的成神被描述为一个斗妖折魔的英雄的必定成果。其中，大多数故事可能是虚构的。但是，有关这个道教之神成神过程与石牛山之间关系的故事，却可能部分地属于真实史实。当然，我这里说的“史实”，并不意指斗妖折魔的那些传说情节，而是指“法主公”成神故事背后的历史真象。就我所获的证据而论，这个真象就是一个人被社会推戴为神的过程。“法主公”成神之地为石牛山，它的祖庙因而也就设在这座山的顶峰，名为石壶寺。这是德化县最古老的道教建筑，就是为“法主公”及他的结拜兄弟肖公、张公所建的。关于其始建过程，石牛山地区的记载有不同的看法。据已故徐本章先生的记录，看法的差异情形大致如下：^⑥

古刹系崇奉南宋绍兴年间，张慈观、肖朗端和章朗庆三位结义道人在此治魑魅、济黎民而创建的。它初建于紫霄洞（又称石壶洞、狮岩，为区别于以后的寺址，俗称顶岩）。其始建年间和何人创建，史载各异。据《承泽新楼黄氏族谱》记载：“宋南渡后，石牛山一派深林邃谷，地广人稀，魑魅出没没人，张、肖、章三真人识其怪，深入藏穴，降夺其洞而镇之。保护生灵，真人显圣。与始祖乔迁承泽同时也。”该谱《附旧谱记石洞开山承泽擅樾故事》一文记载：“先时，三真人开辟道场，以我十八公为始创擅樾主，其神主与开山和尚、福德正神同龛奉祀。”时寺宇“依岩作殿、塑像祀奉，僧人亦择其地结茅而居，洞深幽静，可容百人”。明代正统三年十月初五日陈解德、黄志育、志静、志祥、梁德隆、景贤等人为《榜上钱塘黄氏族谱》（即今榜上村）撰写的《章公圣君石壶古迹志》一文却载：章公至钱塘，宿于黄必玉家，两人至为深交，必玉帮助章公“救法”治魅，“真人感必玉相助开洞之恩，拜为谊父”，后必玉有紫霄洞“重建殿宇，奉三圣君像于中”。

不同家族村落争相抢夺创建石壶寺的名声，反映的恐怕是一个家族争夺“象征资本”（symbolic capital）的历史真象。反过来，这个历史真象可能包含着几个固石

牛山而居的家族聚落共同推戴张慈观为神的过程。事实上，石壶寺建成之后几经灾难，它的数度重修，同样也引起不同家族的争端。抢着来修建寺庙的甚至还包括来自仙游的势力集团。对此徐本章先生刻画如下：

石壶寺后因原址顶岩遭火，洞石崩塌，迁建于今石壶腹地。（俗称下岩）但何时迁建于今地，史志记载不一。明代正统三年十月初五日陈解德等人撰写的《章公圣君石壶古迹志》一文已有“洞石（指顶岩）崩颓，志静等复建下岩两堂”的记载，说明迁建于今址当在明正统三年（1439）之前，民国廿八年版《德化县志》记载，石壶寺始建于明崇祯庚辰年（1640），虽然同是明代，但时间却相差在201年以上。《承泽美山黄氏族谱》又记载，“顺治乙未（1655），顶岩遭火，坛场毁坏”之后，“中舍房黄尧英为檀樾，倡首募化建下堂佛殿。”根据上述记载分析，石壶寺迁建今址始于明正统三年之前可能性是存在的，崇祯庚辰年再重修或重建，至顺治乙未年，黄尧英可能为满足信徒增多的需求，再扩建下堂佛殿。顺治丁酉年（1657）水口廩生黄遂权，捐己田南山乡租数百斤，自纳粮，充作寺内香灯之资。康熙廿三年（1684），石壶寺住持圆愿募建下殿及两廊书院，水口庠生黄雄偕弟家俊、家煌捐昆山湖后杉六十余株，承泽鲲甲。鲲凤兄弟亦献杉资助，寺宇建筑比前宏昶。康熙廿九年（1690）承泽五房同捐本乡上洲洲土名丰田岭公田一段、租一百八十斤充作寺庙香火。卅九年（1700），黄雄复捐己租添助香灯。乾隆卅六年至卅七年间（1771—1772），寺再遭火，堂佛毁坏，紧接着于卅七年至卅八年（1772—1773）由住持悦峰和门徒海岸募化重修。乾隆戊戌年（1778）承泽黄应甲和黄超凤为首，鸠制“三真显圣”匾额，湖山八十六岁太学生黄守仁录题进士黄龟朋的楹联“破洞伏魔开福地，传经度法保生灵”，择是年闰六月初六日分别悬挂于正殿和山门。①光緒廿六年（1900）湖坂黄桂芬自备工料修理殿宇。宣统元年（1909）复募资大修。民国廿五年（1936），国民党中央军团长王成章奉令围剿张雄南，纵火焚寺，殿堂与佛像被毁殆尽。民国卅六年（1947）七月间，南山黄贵夏为首往仙游等地募捐，依原址重新复建，工程未竣，又遭风雨侵袭倒塌。随着岁月的流逝，人为和自然的破坏，昔日香火旺盛的寺宇，变得颓废、荒凉。

四、“法主公”作为道教神

台湾宗教学者刘枝万先生曾把闽台系统的道教分为三支：（1）道士一道教；（2）法师一法教；（3）灵媒。他还指出，法师一法教一类中包含闾山教，而闾山教又分以临水夫人为主福州三奶教系和以法主公为主的泉州法主公教。②如果刘枝万先生的说法属实，那么闽台地区道教体系中“法主公”的地位便十分彰显了。事实上，在闽台民间信仰中，“法主公”的流播甚广，它的传播范围包括福建泉州诸县市、莆仙（原兴化）诸县市、福州、厦门、台湾、东南亚等地。在信仰传播过程中，随移民远行的“分香”确实是主要的途径。然而，如果我们可以同意刘枝万先生的看法，把“法主公”当成“法师一法教”的象征，那么我们便难以忽视道士（即“法师”）在传播这一信

仰中的重要作用了。我在安溪一带调查时发现大多数法师（道士）祀奉“法主公”，并以能够施行“法主公”的法术为荣。而当我在德化县石牛山地区考察时，则又发现该地的道士竟然在其经典中列入了“法主公”的史诗，将之当为“请神咒语”处理。德化道士黄氏就有一部称为《圣君历便簿》的经书（1981年手抄本），其具体内容如下：

启请天大法主 玉封监雷张圣公 生居永福桃溪境（注：福建永福月州离城百二里）祖在月州张家庄 父名淳厚家居仕 次第行四半耕读 郭氏十娘亲生母 怀孕十月到临盆 感得天神来降世 有宋绍兴己未年（宋朝高祖帝号绍兴）七月廿三启华诞 西时降生在凡间（五通鬼假看命送号慈观，指点污裙里四十九日保平安）满座华光灿烂起 三旦乳名号慈观（外号张锄柄因作锄柄）小年悟道白云寺（永福西区名山室，道书称为第七福地，中途得遇传授正法）十岁原来会能仁 高盖灶峰初脱俗 拜师龙树大医王 传授五雷天心法，诸般文法尽皆通 蒙师赐得七星剑 手提宝剑斩邪魔 入地升天如顷刻 呼风呼雨雨在须

除怪斩妖称第一 封岩破洞蔑无双 一十九岁到尤溪（莲板桥地方圣君洞又福亭坑岭坑）募化缘金造桥亭 二十一岁奉天命 大展神通到石壺 赤水到岩宿一夜（永邑卅六都赤水洋头，大石现成一片如龙，容几十人住之）人摸留迹至今存（对面圣迹留下）又蒙观音赐柳剑（观音变化女子洗菜接柳赐之）次早提剑斩青蛇（蛇头斩断口流黄泉不停，蛇耳、鼻、口、目路过行人能看之）斩断青蛇化做石 头在路下身在溪 踏到德化石壺洞 降伏五通偕洞天平伏 五通在网内 困在小洞不超生 奇峰怪石灵仙景 石凤石牛及石壺 福建高山为第一 二十余层石壁梯 石上法场行罡步 圣灵脚迹尚留存 遇到村场仙 三显真仙斗法罡 飞沙走石大斗法 大仙愿服法高强 二十四岁到兴化（铺古寨岭大路大石壁阻碍处用草耙开层）山中奇石狮精 剑插狮头今犹在（在兴化上坪洋地方，过客能看见剑力一支）古迹地名剑召岩 二十五岁到梅邑 寿宁乡内虎头岩（闽清十二都界）犁牛创凿少视（用牛犁开渠接水过圳）穿流通水灌旱田 二十八岁回永福 攻破大鬼小鬼岩 长庆尾潦田无水 金鸡岩壁凿流通 回到盘古方壺地 翻身又到曹溪岩 三十三岁逢大旱（春夏秋冬无雨赤地千里）辛卯年春不雨霖 雷声震雳大地震（三十三日雷声不停）玉旨降下禁雷鸣 禁雷不止轰轰响 旨召法主禁雷威 法主禁雷顷刻止 玉封监雷真圣君 三十四岁游方广（永福甲岭七都三岛村著名仙洞）名山胜景第一奇 相谅长眉祖师住（法主先谅祖师蒲团后，法身不动，圣者惊之。今塑圣者三位，立面前处）返驾福清收蛇王 法眼看见保林里 广济岩中奇凤山 观察风景歇三日 回光返照到金沙 工作田园人不识（在金沙作厝工变化江湖招毛尾田螺倒头竹束移仓，山主赏谷二仓谷府古迹今犹在）三十五岁住江西 会遇天师谈文法 玄坛元帅相随行 回闽尽破山妖洞（见金花洞银花岭全妖修炼不除）天下名山经过尽 世间何怪不伏降 时遇漳州天抗旱 石头出火井枯泉 托赖圣君祈甘雨（时在全沙桥做草鞋，漳群人愿公祁雨）咫尺滂沱救万民 四十五岁闯浮世 孝宗淳熙癸卯年 功成果满天书召 九龙潭头脱化身（祈雨时下

水坐化)辰月八日辞尘世 午时脱化上金轮(法身浮在龙潭面(此时雅乐幢幡接驾升天,黑面散发项挂麻蛇,左手执剑,右手执柳枝)如生道貌语威仪法体即时塑宝像 威灵显赫镇金沙 漳州善信分香火(漳州即时分香火回群建殿塑像) 一炉香火传万家 千家祈祷千家到 万家拜请万家灵 弟子一心焚香请 本师法驾降来临。

细读《圣君历便薄》,可以发现其中主要内容与民间法主公传说相吻合。是民间传说抄袭道士经文,还是道士经文抄袭民间传说?显然,两种可能性都有。不过,即使是道士经文抄袭了民间传说,我们也不能忽视一个事实:道士通过诵经,强化了民间信仰;并通过他们的宗教旅行,起着传播“法主公”信仰的作用。

五、“法主公”作为村落神

在“法主公”成神的过程中,村落的作用就难以忽视。前文提到,石牛山附近村落实际上可能就是这个信仰的创设者。但是,这个信仰在传播过程中如何成为地方神?我对安溪溪村的研究就有助于回答这个问题。

溪村的村庙是龙镇宫,奉祀的神灵就是“法主公”的历史人物。“法主公”是最受陈氏家族尊敬的神,他在一定的意义上代表陈氏家族村(identity)的主要象征。它的神化,与教美陈氏家族的古代独立运动有关系。

溪村陈氏家族接受这个信仰,大约在六、七世之间,是家族的认同感的创造的不可分割的一部分。据溪村一则有关“法主公”的民间传说:“法主公”原来是同美村的一个“角落神”,也就是村内一个小角落的保护神。有一日,这个神的塑像被村人抬出来“巡境”,到达今之溪村龙镇宫的位置,突然通过通灵者(童乩)表示要留在溪村,不回同美。因此,后来他就被留下来,溪村陈姓村民为他造庙,拜他为村神。

这则民间传说,大概反映了溪村陈氏祖先在六世至七世之间,试图从一个依附的地位挣脱出来,成为一个独立的家族—村落的历史过程。

由于五世时,联合家庭的形成,因而给六世、七世的几十年奠定了家族成长的基础。在此期间,陈氏家族的人口得以初步地发展,成为一个上百人的扩大式家庭(extended family),包括了若干代人的不同家庭。扩大式家庭的产生,带来了两个压力:一,为了使较大家庭人口在责任和义务以及继承关系得以明确的定义,需要将扩大式家庭重新分化为较小规模的家庭单位;二,家庭的分化,需要以一定经济和土地基础为前提。解决这两个问题的唯一办法,是成立一个宗族式的家族(lineage),各个家庭既有明确的责任、义务、继承的定义,同时又不至酿成分裂,分散家族作为一个共同体的力量。但家族成立,又要求有一定的土地和地域范围。

陈氏家族的独立运动,从争得土地这一步出发。如《族谱》所载,陈氏的祖先首先取得同美陈氏大家族的同意,在该族所属的边沿地带划出若干块土地,陈氏奠定族基。由于当时溪村所在地有某些异姓群体居住,陈氏向该地扩散,显然有利于作为“叔辈”的同美陈氏大家族的势力扩张。因此,协议轻易地达成了。

六、七世时期,是教美陈氏家族认同和独立的形成时期。当时已经分房而居,并且

形成一定房份之间的轮值和互助。但各房最初的规模仅仅是直系家庭 (linear family)，包括在世的父母和二一个以上已成婚的儿子的小家庭。这若干个直系家庭在今之溪村地方与其他姓氏居民杂居，相互之间的联系主要是以祭祖和族神（法主公）为基础，并且族神当时仅是陈氏家族的“角头佛”（地方神）。因此，该时的“房”尚不具备宗族制的“房支”（sub-lineage）的意义，而整个陈氏家族仅是一些散居的家庭，没有统一的家族土地。

到八世至十世之间，陈氏家族的人口发生了很大的变化。到十世，有传子的人口达250人左右，包括外迁和村内一传的人口，可能已达600人左右。或者说，每个“房”或者直系家庭逐步在100年间增长到百人左右，直系家庭经历了联合家庭到扩大式家庭的发展。从而，家庭人口的增长达到极限并产生从扩大式家庭向小家庭模式发展的需要。

在这一压力之下，产生了两个进一步的需求：一、扩大式家庭为了向分家立户过渡必须蜕变为房支；家族和房支必须通过获得一定的统一地产，以便满足分家后的生产、经济需要。分家之户和房支的成立基本上采用的是自然发展的途径。但是，为了获得统一的地产，全族必须统一行动。从而，在溪村产生了争夺土地的事件。

在溪村，除了上面提到的法主公传说以外，还有另一则有关神与土地的传奇。据溪村的老一辈说，原来法主公所处的龙镇宫是面向蓝溪的，是一种镇邪的“王爷庙”。龙镇宫还划定了一条土地所有制的界线。宫后的土地（溪村良田集中处）是一片广阔的农田，十分肥沃，但是不属于陈氏家族，而是属于以一位名为“谢百万”的富翁为首的家族。陈氏家族的人拥有一块十分贫瘠的溪边地，大部分人成为“谢百万”的佃农，每年替“谢百万”耕作，交纳大量的粮食作为田租。

陈氏家族的人对此状况早有不满意。后来（具体年代不详），为了改变本家族的贫困状态，人们便建议请神解决问题。有一位通灵的人（童乩）请到龙镇宫替村人向法主公求助。通过童乩的口头交流，法主公提出一个妙法。他说，溪村陈氏家族的人应该把龙镇宫的宫门倒转一个方向。使它面向村落的良田。因为原先的民间规定划定宫前土地属溪村人而宫后土地属“谢百万”，并且前者比后者贫瘠。把宫门倒转一个方向，便可使农田的不平等划分彻底改观。同一天晚上，法主公显灵，把宫门打通面向良田。从此，“谢百万”的土地便归陈氏家族的族人共有。

我们尚不知道这则民间故事是否真实的历史。但是，它至少反映了一个可信的村落历史过程。也就是“王爷神”变为村神与陈氏家族获得族田和抵抗异姓经济剥削的交互关系的发展过程。

“龙镇宫”的传说基本上反映的是八世到十世之间溪村教美陈氏家族成为一个拥有族田和若干聚落的单姓村的过程。到十世，“龙镇宫”前面的农田成为陈氏家族的公田。在祖祠，该家族也建立了族田。每个房支也各在自己的所在地展开扩大聚落地域，并各在房支的祖厅前面也拥有公田。此外，为了墓祭，在三个祖墓前面也有公田存在。^⑩

七、讨 论

关于“法主公”的诸多说法，主要包括如下几类：

- (1) 关于他成神及行善的民间传说;
- (2) 与民间传说相对应(甚至重叠)的道教经书传说;
- (3) 地方正史的记载;
- (5) 成神地区村落家族族谱的记载
- (6) 该信仰传播之地的地方化传说。

对上述几类传说类型加以比较分析之后,我们当可发现如下几点:

- (1) “法主公”成神前可能确实是一个实际存在的人物;
- (2) 他是死后被成神地(石牛山)的地方家族村落推戴为神的;
- (3) 道教的民间“法主公教”可能发源于成神地,后来逐步向外扩散;
- (4) 在这一信仰类型扩散的过程中,道士的经书传统扮演了重要的角色;
- (5) 在特定的历史时期,此一信仰也重新被“民间化”,成为一些村落的村神信仰。

仰。

尽管我们尚没有充分的证据说明“法主公”信仰流变的具体历史过程,但我在上文引及的资料似已说明,这个信仰类型首先是一个地方性的崇拜,其后成为民间区域性道教的信仰,再从道士与广大地区的村落社区的互动过程中被地方化为村神(当然,在某些地区这种信仰也被道教重新改装成附从于别的道教神的副神)。我希望这一点已经充分说明不同类型的传说与实践传统的互动关系,也希望本文的资料分类能为不同传统的互动研究提供一个初步例证。

注释:

- ① 详见拙著《社区的历程:溪村汉人家族的个案研究》,天津人民出版社1997年版。
- ② 清·乾隆版《德化县志》,德化县方志办1987年版,页406。
- ③ 转引自该村张启荣个人信件。
- ④ 同上。
- ⑤ 《德化文史资料》,1994年第5辑,页27—29。
- ⑥ 同上,页24—26。
- ⑦ 同上,页25。
- ⑧ (日)福井康川等,监修《道教》(第三卷),上海古籍出版社1992年版,页117—126。
- ⑨ 《圣君历便簿》(1981年手抄本)。
- ⑩ 见注1。

作者单位:北京大学社会学人类学研究所 责任编辑:叶 涛