



第一章

天、地、自然物崇拜

自然崇拜是人类最早的宗教形式之一。在生产力极端低下的原始社会里，人类出于对异己的自然物和自然力的依赖、畏惧和无知，乃将自然物和自然力当做具有意志的对象加以崇拜，这就是自然崇拜。在中国的自然崇拜里，“天”被认为是自然物和自然力生长运行的空间，所谓“天何言哉？四时行焉、百物行焉”^①是得到普遍认可的观念。对于土地及各种自然物的崇拜是自然崇拜本来包括的内容，但土地同各种自然物即“地”同“物”之间又有分别，所谓“地载万物”^②也是一种得到普遍认可的观念，所以对于土地的崇拜同对于其他自然物的崇拜是有所分别的；严格意义上的自然崇拜具有两大特征：一、将自然物和自然力本身直接视为具有意志的对象加以崇拜，二、尚不涉及掌管这些对象的神灵之观念。

本章描述和论述的对于天、地及木、石、动物、植物等自然物的崇拜，并不合于“自然崇拜”的本来意义，故

① 《论语·阳货》。

② 班固《白虎通义》。

以“天、地、自然物崇拜”称之。本章第二节《伯公崇拜》谈论的乃是客家住区的土地神崇拜。这里须加以说明的是，在客家住区，“伯公”、“公王”等指土地神，但其间略有分别，“伯公”指“土地神”，“公王”、“把境大王”、“福主”等指“地方神”，唯此分别常被混淆，本书亦不加分别矣。

第一节 天公崇拜

清代施鸿保《闽杂记》记：

宁化童日新为寿宁训导，县有玉皇庙。童曰：“俗以玉皇为天帝，祀天帝者唯天子，士庶祀之，是淫祀也，淫祀宜毁”。乃拆其材以建文庙。

这里所记童日新的言论，大可斟酌一番。

日新童氏出福建宁化，宁化等客家住区是否就不存在“玉皇庙”一类祭祀“天帝”的宫观坛庙和“士庶”祭祀“天帝”（俗称“天公”）之俗？“玉皇”之名其实乃出于帝王，“玉皇庙”的建立也多肇自道士，不当尽归于“士庶”。那么，民间“拜天公”同帝王“祭天”、道士“斋天”究竟有何关联、又有何不同？客家住区的天公崇拜呈现了什么样的特殊风貌？

客家住区也有“玉皇庙”一类祭祀“天帝”的宫观坛庙，也有民间祭祀“天帝”（“天公”）的习俗。

宋修《临汀志》记：

开元禅寺在州东，唐开元间诏置于创郡之所，后迁郡治。……政和间改名“天宁万寿”，寻改“神霄玉清万寿宫”，佛像、赐经尽移置天王院，建炎元年复今

额。

这座曾存在了 10 余年的“神霄玉清万寿宫”，乃是闽西客家住区祭祀“天帝”的宫观坛庙之一。按照记载，它是由佛寺（开元禅寺）改建的，唐代开元年间，诏天下州郡取一寺一观以纪年（“开元”）为号，置于郡所。当时在长汀建立了“开元禅寺”和“开元观”。将佛寺改为祭祀“天帝”的道观，这是宋代道教地位提升的一种表现。

明正德版《归化县志》记：

鹤升观，在县东瀚溪里。先是，三清坛每设醮，有鹤自空中下衔楮帛烬，止宿于此，人以其异，遂建宫焉，因名其山鹤迁，元元真元年，三十八代真人张守兴书“三清殿”匾。

这里所记“三清坛”和“三清殿”也属于祭祀“天帝”的宫观坛庙；归化即今明溪县，为福建的客家住区之一。

上杭紫金山有“麒麟殿”主祀玉皇大帝。

台湾彰化县东势角为客家移民的聚居地，东势角有“玉清宫”主祀玉皇大帝。相传，台湾彰化县东势角“玉清宫”乃是刘水龙十三世祖从广东大埔奉天公令旗来台安座始建的，广东大埔是广东的客家住区之一。

天公崇拜是客家住区普遍流行的习俗。陈运栋《客家人》（台北联亚出版社 1981 年版）记：

初九是天公生，玉皇大帝的诞辰，以年糕、果品等敬神。

张祖基、高贤治等编著的《客家旧礼俗》（台北众文图书有限公司 1986 年版）亦记：

天公，代天巡狩，严察善恶。每年正月初九日，各家设祭，祈求福佑。

又记：

金纸之种类甚多，在配合所祭拜神祇的尊显及阴阳领域有别加以区分设计。金纸基本上分为天金、寿金、刈金、中金、福金五种。天金又分顶极金（天尺金、尺金）、太极金。顶极金属最高级，乃用于宇宙至尊玉皇上帝之诞辰，正月初九“拜天公”，皆以顶极金（天尺金、尺金）敬献。

书中《禁止夫妇同房（交合）的日期》一节中，也有两项规定事关天公信仰（按：原文用客家话写成）：

正月初一名天腊，玉帝下地考察世人的禄命，犯哩侪，就除禄减寿。

初九玉皇生日，犯哩就减寿。

长汀民间还有民谣语涉“天公”，曰：

财也是宝，子也是宝，财子双全家更好。这般事难计较，算来都是天公造。有财无子富何归，有子无财贫莫恼，生也有靠，死也有靠。^①

客家民间又有“玉皇大帝柴谷一天仓满了”、“玉皇大帝拜财神——有钱大三级”等谚语流传。

上杭县民间相传：上杭紫金山美女峰是玉皇大帝的香案玉贬谪下凡变成的，明代长汀进士郝凤升有《美女峰》诗曰：

玉皇谪下香案女，独立丰标照秋水。烟霄仿佛见髻鬟，梳掠年年自风雨。人间阿谁与比伦，姮娥天上

^① 引自民国版《长汀县志》卷十七《礼俗志》。

得相亲。一双鸾凤碧空里，灵槎直鼓朝天津。^①

从上引材料已可看到“天公崇拜”深入于客家民间祭祀、禁忌、谣谚、传说等方面的情况。

那么，客家住区的天公崇拜同帝王祭祀天帝（祭天）、道士斋醮玉皇（斋天）有什么关联、又有什么不同呢？

一、帝王祭天是一种古礼，它在祭祀仪式上经历了某些方面的变化。

从《周礼》、《礼记》等书有关帝王祭天的规定和记载看，帝王祭天最初是在露天举行的。《周礼》：“昊天上帝，以实柴祀”；《礼记》：“祭天，扫地而祭焉”；《尔雅》：“祭天曰燔柴”，疏：“祭天之礼，积柴以实牲体玉帛而燔之，使烟气之臭上达于天，因名祭天曰燔柴也”。在露天扫地、积柴、“以实牲体玉帛而燔之”，这确实是帝王祭天最初的形式。汉代以后，祭天常改在宫、殿里举行。《汉旧仪》记：“汉法三岁一祭于云阳宫甘泉坛，以冬至日祭天”。云阳宫也称甘泉宫，址在陕西省淳化县西北之甘泉山上。

在帝王祭天的仪式里，初无“天帝”或“天神”的画像或塑像。汉武帝元狩三年（公元前120年），李少翁建议在甘泉宫画太乙、天、地诸神像，这才有了“天”的画像。但是，“天”的画像并不很快为“臣庶”熟知和认可，《蜀书》记：

……温复问曰：“天有头乎？”宓曰：“有之。”温曰：“在何方也？”宓曰：“在西方。《诗》曰：乃眷西顾。以此推之，头在西方。”温曰：“天有耳乎？”宓曰：“天处高而听卑。《诗》曰：鹤鸣于九皋，声闻于天。若

① 转引自《闽西风物志》，福建人民出版社1988年版。

无其耳，何以听之。”温曰：“天有足乎？”宓曰：“有。”《诗》云：天步艰难，之子不犹。若其无足，何以步之。”

……

在张温和秦宓的问答里，全无对于“天”之偶像的认同，却有存疑和调侃的意味。

此外，帝王祭祀的“昊天上帝”不是唯一的至尊至高之神。宋玉《高唐赋》里有“醜诸神，礼泰一”之句。《史记》则明记：“天神贵者泰一”。《汉书·天文志》也记载说：“中宫天极星，其一明者，泰一之常居也”。近人顾颉刚指出：

这种天神，无疑发生于阴阳说。天一是阳神，地一是阴神；泰一更在阴阳之前，为阴阳所出，所以谓之最贵。《易传》里说：“易有太极，是生两仪。”泰一便是太极，天一和地一便是两仪。至高无上谓之泰，绝对不二谓之一，本来是一个哲学里的名词，却给宗教家取去做神灵的称号。从此以后，泰一就是上帝之名，上帝就是泰一之位，终汉一代，再也分不开来。^①

泰一又称太一或太乙，是至高无上、绝对不二之神，位在天神（即玉皇大帝）及地神之上。

二、道教最早的经典《太平经》中已有“天地君父师”^②的说法，并且有“天道至严，不可妄为，天居上视人”^③、“天之照人，与镜无异”^④一类观念。但是，道教“斋天”却在道教创教 300 余年后才形成，具体情节也同帝

① 顾颉刚《秦汉的方士与儒生》。 ② 《太平经合校》第 135 页。

③ 《太平经合校》第 256 页。 ④ 《太平经合校》第 18 页。 ⑤ 载《台湾研究集刊》1993 年第 1 期。

王祭天有所不同。

朱天顺《闽台民间的天公信仰》^⑤谓：

周秦以来，敬天和祭祀上帝的事完全被皇室和朝廷所垄断，臣民无权祭天（上帝）。……道教把玉皇上帝奉为最高神，是创教三百多年后的事情。较可靠的记载是，南朝道士陶弘景著《真灵位业图》，把玉皇上帝奉为神仙世界的皇帝，并制造了道教的神仙系列。《真灵位业图》（《洞玄真灵位业图》）上承《太平经》的“太上”、“上帝”、“五帝”、“九皇”、“九君”、“九神”、“百神”、“群神”等说法，将 500 位道教神、仙排列起来，有如一部《缙绅录》。陶弘景的《真灵位业图》在编制道教神统系列方面算是开了一个头，其后道教各派也编制各自的神统系列。《洞神上品经》谓：

宇宙主宰之君，是为玉皇，承三清之命，察紫微之庭。侍卫之官，承受三清，紫微之庭，枢纽百灵。小事专掌，大事呈玉皇之官，以定章程。

玉皇与紫微大帝（中央紫微北极大帝，又称紫微中天北极大帝）、天皇大帝（勾陈上宫天皇上帝）、后土皇地祇（承天效法后土皇地祇）并称“四御”，位在“三清”（玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊的合称）之下。这是最流行的说法。在这种说法里，玉皇大帝并不是至高无上、绝对不二的主宰。道教的“天帝”是一个集体名词（collective noun），它包括了道教神统系列最高层的九位天帝（“三清”和“六御”即“四御”加上南极长生大帝、东极青华大帝）和次高层的“诸天帝”（九天上帝、五灵五老天君、三十二天帝等）。祭祀“三清”、“四御”（或“六御”）、“诸天帝”，祭祀玉皇，都属于“祀天帝”，而帝王

“祭天”祭祀的“天帝”却是一个专有名词 (proper noun)，表示的是世界上独一无二的事物。

道教在各地、各个时期建有“玉皇庙”、“玉帝宫”、“三清殿”一类祭祀天帝的宫观坛庙。《闽杂录》所记“玉皇庙”其实不仅见于清代、也不仅见于闽中。唐代刘禹锡《寻王道士不值》有“受篆金华洞，焚香玉帝宫”之句；清代昭槎《嘯亭杂录》则记北京有“玉皇阁”，略谓：“又有某道士居西城红庙玉皇阁”；山东也有“玉皇寺”、“玉皇殿”之类宫观坛庙。如，1957年发现的鲁西北地区新石器文化遗址“玉皇冢”，就是从建在遗址中部隆起处的“玉皇寺”得名的；又如，泰山极顶天柱峰有“玉皇殿”，天柱峰因名“玉皇顶”；又如，山东阳信县有玉皇庙村，乃从村中的玉皇庙得名。类似的例子不胜枚举。道教宫观坛庙也多设有祭祀玉皇大帝的殿、堂，如玉皇大帝正殿等。道士“斋天”因而多在宫观坛庙中举行。顾禄《清嘉录》记：

九日为玉皇诞辰，元妙观道侣设道场于弥罗宝阁，名曰斋天，酬愿者骈集。有赴穹窿上真观烧香。又引《崑新合志》记：

初九日为天诞，清真观道侣，架阁于庭，设醮祀玉帝，俗名斋天，观者如堵。

道教奉神设施曾有“民家为靖，师家为治”的讲究。“靖”要求“清虚”、“精肃”，只设“香炉、香灯、案章、书刀四物”，构成“常若神居”之状；“治”则“崇虚堂”、“崇玄台”。^①但是，从唐初卢照邻《释疾文》所记至真观（隋开皇二年即582年建于益州）“先有天尊道人石像，大

^① 参见卿希泰《道教与中国传统文化》第54页，福建人民出版社1990年版。

小万余躯，年代寢深，仪范凋缺，沈沈宝坐，积万古之埃尘”的情况来看，隋代道教已有偶像崇拜。作为道教神统系列里的“四御”之一、“七宝”（“三清”和“四御”的合称）之一和“九皇”（“三清”、“四御”加上“南极长生大帝”、“东极青华大帝”）之一，玉皇大帝也有画像或塑像。以福建的道观为例，闽清县三清殿旧有玉皇造像；泉州元妙观也有“玉皇上帝正殿”和玉皇“神像”。清代郑以宽《修造元妙观神像碑记》记：

泉郡元妙观在府治南中华铺，建自晋太康中，崇奉天神及各星宿神像，历久损坏。里中绅耆于道光乙酉岁，修建第二进三清殿。越丙申岁，复兴建第一进山门、第三进玉皇上帝正殿、第四进关圣夫子厅堂暨东西两廊，美轮美奂，金碧辉煌。但全观更新，而诸神像岂宜仍旧污损。兹董事监生郑步汉，集诸同人共议塑新。敬就阁观及康王、玄坛两官像列单，择名匠四人，每尊新塑工料用费，酌定价银若干，祈四方信善领塑。

台湾也有道观，如彰化县天清观、宜兰县庆云宫等供有“玉皇大帝圣像”。道观所设“天公坛”也挂有玉皇画像，如日人铃木清一郎《台湾旧惯习俗信仰》（台北众文图书公司1978年版）记：

道士进入庙内，内坛挂有三清、玉皇、紫微天曹、地府、水府、四大元帅，外坛挂有天师、北帝、三官大帝等神像。

这是关于道教宫观坛庙设有玉皇画像或塑像的明确记载。

三、民间的天公崇拜起源也颇为久远。“天公”之名早就入于民谚、民间俚语、民间传说、史书和诗文。《晋书·

《五行志》记：

百姓谚云：当年食白饭，今日食麦麸，天公诛滴汝，教汝捻咙喉。

《清异录》记：

云者，山川之气也。今秦陇村民称为天公絮。

干宝《搜神记》录有民间传说《张车子》，略谓：

周□嘖者，贫而好道。夫妇夜耕，困息卧。梦天公过而哀之，敕外有以给与。司命按录簿，云：“此人相贫，限不过此。唯有张车子应赐钱千万，车子未生，请以借之。”天公曰：“善。”曙觉言之。于是夫妇戮力，昼夜治生，所为辄得，资至千万。先时有张姬者，尝往周家佣赁，野合有身。月满当孕，便遣出外，驻车屋下，产得儿。主人往视，哀其孤寒，作粥糜食之。问：“当名女儿作何？”姬曰：“今在车屋下生，梦天告之，名为车子。”周乃悟曰：“吾昔梦从天换钱，外白以张车子钱贷我，必是子也。财当归之矣。”自是居日衰减。车子长大，富于周家。

《宋书·天文志》记：

此复是天公愤愤，无阜白之征也。

唐代诗人皎然《问天》诗则有句云：

天公何时有，谈者皆不经。

同帝王“祭天”和道士“斋天”相比较，民间“拜天公”之俗迄今留有帝王“祭天”之最初形态的投影，又有道士“斋天”仪式渗入的痕迹。这种情况主要表现在如下三个方面：

（一）民间“拜天公”多在露天（家居门口、庭院天井）举行，或摆设供桌，或撮土焚香。但也有人逢“天公

生”（正月初九日）到道观烧香、参观或参加“斋天”仪式。

（二）民间“拜天公”仪式多对天、对天公炉或天公灯而行，很少摆设“天公”塑像或画像。某些地区则有“百分”（又称“百张”）画像和供“百分”之俗在民间流传，《燕京岁时记》记：

每届除夕，供长案于中庭，供以一百分。一百分者，乃诸天神圣之全图也。百分之前，陈设蜜供一层，苹果、干果、馒头、素菜、年糕各一层，谓之全供。及接神时，将百分焚化，接递烧香，至灯节而止，谓之天地桌。

“百张”绘有道教尊神、佛教菩萨的画像，其中有作为道教尊神的玉皇。

（三）在民间天公崇拜里，“天公”具有至高无上、绝对不二的地位。在帝王祭天的最初形态里，“昊天上帝”正具有这种地位。民间也称“天公”为“玉皇”，但不接受玉皇在道教神统系列里的地位。为此，民间有玉皇就是元始天尊、太上老君乃至三清的化身的说法。

从以上情况看来，民间天公崇拜同帝王祭天的最初形态有更大程度的接近和近似，对道教“斋天”仪式的影响则有所接纳，也有所改造和抵制。

那么，客家住区的天公崇拜有什么特点呢？

一、从总体上看，客家住区罕有民间创建“玉皇庙”一类祭祀“天帝”（“天公”）的宫观坛庙。《临汀志》所记长汀“神霄玉清万寿宫”是由佛教寺院改建的，佛像、藏经尽移他处，这当然非民间之力所能及。自称“教主道君皇帝”的宋徽宗，于北宋政和七年（1117）诏改天下天宁万寿观为“神霄玉清万寿宫”，并撰写、手书《神霄玉清万寿

宫碑》文，以摹本颁布天下勒石立碑（福建莆田市区碑园内迄今存有《神霄玉清万寿宫碑》一方）。长汀“神霄玉清万寿宫”，得帝王、“教主道君”之力乃立。《归化县志》所记“三清殿”也是道士设立的。彰化东势角玉清宫由民间创建，这是客家住区极为罕见的事例。道教在客家住区设立“玉皇庙”一类宫观坛庙的记录也很少见。与此相应，客家人鲜有到“玉皇庙”一类宫观坛庙祭拜天公的习俗。同闽南地区的情况相比照，客家住区天公崇拜的这一特点就可以看得更加明显。

闽南地区及闽南人的天公崇拜更多地受到道教的影响，民间常有创建和修建“玉皇庙”的事例，也有到道观烧香拜天公、参观和参加“斋天”仪式的习俗。

闽南地区有祭祀玉皇的道观多所，仅泉州一带就有泉州元妙观、泉州南台岩三清殿、晋江青阳紫霄宫、南安莲花峰三清宫等。这些道观有的就是民间创建和修建的。清代苏廷玉《重修元妙观碑》记：

吾泉有元妙观祠昊天上帝，自晋太康中奠于府治南之中华里，初名白云庙。

晋代泉州设白云庙祀昊天上帝，这显然出于民间。因为按照礼制规定，天子以下文武百官都不可愈礼祭天，而道教“斋天”的形成乃在晋代以后。当然，白云庙后来经道士介入、改建为道观了。台湾也有闽南人创建的“玉皇庙”，如彰化天清观、宜兰庆云宫等。日人铃木清一郎《台湾旧惯习俗信仰》于“彰化天清观的玉皇上帝祭”条下记：

福建泉州的天宫，深受泉州一带人民的崇拜，而且相信非常有灵验，所以从福建晋江、南安、同安、安溪、永春、德化等迁来彰化的七县人，就都信仰玉皇

上帝而加以供奉。乾隆二十八年，由林文浚、郑士摸、黄添注、阮昌、张国良等为发起人，向上述七县人募集建筑费用建庙。

宜兰庆云宫的庙史则记：

（清嘉庆二年，1797）漳浦人吴朝德，捧玉皇圣像来台，闻吴沙在兰，故来归附，卜居草岭并结草庐安座供奉。^①

台湾在清代以前创建的“玉皇庙”，绝大多数是闽南人创建的。闽南人祭拜天公的仪式，或到道观、或在里巷行之。清代乾隆版《泉州府志》记：

正月初九日，泉人谓是日为天诞，道观多报赛，近则里巷有之，乡村之间无定日，谓之天香。

二、吴瀛涛《台湾民俗》记：

玉皇上帝或称上帝、昊天上帝、元始天尊，俗称天公，统帅众神。其尊称玉皇上帝是因居于天上玉京，其尊称元始天尊系道教用称，认为是万物元始之至尊。此神无神像，只祭拜天公炉，生诞为农历正月初九，每家寺庙及家户都有奉祀，仪式隆重庄严。

我在上文已经谈到，民间“拜天公”仪式多对天、对天公炉或天公灯举行，很少摆设“天公”塑像或画像。这一习俗也播迁入台，并影响及于台湾“玉皇庙”一类道观的面貌。台湾的“玉皇庙”多是由民间创建和修建的，因此庙中也很少摆设“玉皇”塑像或画像。日人铃木清一郎《台湾旧惯习俗信仰》记：

本省人很敬畏玉皇上帝，所以极少有供奉神像的，

① 转引自朱天顺《闽台民间的天公信仰》。

在台湾以本神为主神的51座寺庙中，只有这座天清观（按：指彰化天清观）供奉有神像，其他寺庙都只有香炉。

据我近年来在各地调查时闻见所及，闽南地区和闽南人以天公炉或天公灯代表天公，闽南民居屋梁上常见挂有天公灯。闽西客家住区各县民居则未见有天公灯的摆设，客家人多撮土焚香或对天公炉行祭拜之礼。我想，这是不是也可以作为客家天公崇拜的一个特点呢？

“燃灯表佛”之俗始于佛教传入的汉代。佛前燃灯、燃灯表佛是佛教的礼仪，《菩萨藏经》：“百千灯明忏悔罪”；《大宝积经》：“其灯明者圣智慧是，其黑暗者诸结业是。”道教模仿佛教礼仪建立道教科仪，亦有燃灯的做法，《云笈七签》：“王延居云台观，山无油，延置一瓮为贮灯油之器，一夕自满，累岁燃灯，用之不灭”。“焚香降神”之礼则源起于佛教传入、道教形成之前的周代。俞樾《曲园杂纂》谓：

《礼·郊特牲》云：周人尚臭，萧合黍稷，臭阳达于墙屋，故既奠，然后炳萧合馨芎。郑注曰：萧、芎，蒿也，染以腊合黍稷烧之。……然则炳萧合馨芎，即烧香之权舆，后世焚香以降神，自是周人尚臭之遗意。客家天公崇拜独重焚香之礼和香炉之用，代表的是更为古老、更为久远的传统。

附带谈一个问题。客家住区和客家人也以正月初九日为“天公生”（或称“玉皇诞”），这是否可以作为客家天公崇拜深受道教影响的例证呢？道教《玉皇经》（《高上玉皇本行集经》）说，玉帝是“光明妙乐国”的王子，“于丙午岁正月初九午时诞于王宫”。这就是玉皇乃“外国王子成佛者”之说的根据，也被认为是正月初九“天公生”（“玉皇

诞”)的由来。实际上，民间另有一种说法。顾禄《清嘉录》记：

俗以（正月）七日为人日，八日为谷日，九日为天日，十日为地日。人视此四日之阴晴占终岁之灾祥。

案，东方朔《占书》：岁后八日，一日鸡，二日犬，三日豕，四日羊，五日牛，六日马，七日人，八日谷。其日晴，所主之物育，阴则灾。晋议郎董勋《答问》称：俗云正月一日为鸡，二日为狗，三日为猪，四日为羊，五日为牛，六日为马，七日为入，八日为谷，缕金以相遗，改旧从新之意也。今人因《占书》有七人八谷之说，故以九天十地附会之。

民间天公崇拜从帝王祭天、也从道士斋天受到影响，但毕竟在传承过程中保持了自身的若干特点。客家民间天公崇拜在维系传统方面尤为突出。

第二节 伯公崇拜

“伯公”是客家住区特有的对土地神的称号，伯公（土地神）崇拜则是客家住区随处可见、随在有闻的民俗事象。

笔者曾在闽西客家住区度过六年农耕生活，1969年到闽西落户后几天，就赶上当地的二月初二“伯公诞”。我看到村民们在家居墙根处贴上写有“伯公伯母神位”的纸条，摆上祭品（主要是一壶酒、一碗肉），然后行焚香、跪拜之礼。当时，我以为“伯公”应是同“叔公”（叔祖父）并举的称谓（伯祖父）。此后经多次现场考察和多方咨访旧章，始知其间若干有趣的情节。兹记其梗概：

一、关于土地神的称号。据当地老农说，“伯公”是封

号（中国古代爵号有公、侯、伯、子、男之目）、也是敬称（“老伯伯”、“老公公”均是对老者的敬称）。客家住区对土地神的特殊称号还有“公王”、“把境大王”、“福主”等。“公王”与“伯公”语近而义同，兼封号、敬称而有之；“把境大王”强调是土地神的“把境”功能和“大王”地位；“福主”常称“本坊福主”、“一方福主”，有时也同“公王”连用，称“福主公王”。

同其他地区一样，客家住区民间也称土地神为“后土”、“社神”、“土翁神”、“社翁”、“社公”等。《通俗编·神鬼·土地》记：

《孝经纬》：社者，土地之神。土地阔不可尽祭，故封土为社，以报功也。按今凡社神，俱呼土地，惟莹旁所祀称后土。

《礼记》则记：

共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。

《左传》亦记：

共工氏有子曰句龙，为后土，后土为社。

后土就是“社神”、“土地神”。民间于坟莹之旁立石刻“后土”之俗，乃是从“后土”望文生义而来的，将后土理解为“身后之土”。

“土翁神”之称可能出于道教的影响，道教斋醮诸神中有土翁神和土母神。“社翁”和“社公”之名则常见于古代诗人的笔下。唐代陆龟蒙诗有“几点社翁雨，一番花信风”之句（民间有“社翁社母不食旧水”之谚，又有“社日必雨谓之社翁雨”的说法。元代戴表元《社日城南》诗曰：“社日年年雨，江花处处春”）；宋代李涛《春社寄李学

士》诗亦有句曰“社翁今日没心情，为之治聋酒一瓶”（李涛小字社翁，好滑稽；李学士名昉，翰林学士；俗传社日饮酒治耳聋，故云）；宋代陆游诗也有“几点霏微社公雨”之句。

二、关于“合地祇、人鬼而一”的现象。清代顾禄《清嘉录》（1830）谈及土地神崇拜“合地祇、人鬼而一”的现象，略谓：

俗又各立名字，更非古制。如陈确庵《尉迟土地庙序》云：社以祀山林川泽原隰之神，谓之地祇；庙以祀先代有功德者，谓之人鬼。今土地庙乃有陆宣公、胥武侯、卫公之称，则合地祇、人鬼而一也。盖自世之以人实之，于是二月二日之祀，或有移于所配食者之降生矣。

客家住区的伯公（土地神）崇拜也有此等现象，宁化土地祠即其例也。据清康熙版《宁化县志》记，宁化土地神即巫氏祖先巫定生。巫定生开发宁化（旧名黄连镇），功莫大焉。客家住区的伯公（土地神）崇拜更有两种情况值得记取。

其一，“有灵验”的神明也可充任当地土地神（伯公、公王）。

例如，福建上杭南阳乡有“白马公王”，每年正月十一日有“迎白马公王醮会”^①。据宋修《临汀志》、清康熙版《宁化县志》、清道光版《清流县志》等，福建民间信仰里至少有五种“白马神”：（一）“白马将军行祠在清流县南拱

^① 参见陈述《浅说闽杭南阳镇之年节喜丧》，载《客家纵横》第2期，闽西客家学研究会编。

辰坊，乃灵显庙中一神也。淳熙间创，为纲运之护。”按，淳熙为南宋孝宗的年号，“纲运之护”即“船运之护”之意；（二）“按《南唐书》，王审知状貌雄伟常乘白马，军中号‘白马三郎’是也”，死后民思祀之，因名；（三）“闽中长乐山，亦名白马山，越王时，山人梦神人乘白马至此，故名。唐会昌中，因为白马庙”；（四）“《福州志》云：鼓山之北，木乘之南，山峡有二潭，深不测，闽越王郢第三郎骑射于此。射中大鱗，鱗跃出，以尾缠三郎，人马俱溺。土人为立庙，号‘白马三郎’”；（五）“宋邹一郎莅政清流，因家焉。携神香火奉祀，故名（白马庙）。邹一郎，江西吉水人，来令清流，所携香火岂当祀白马？”这五种“白马神”俱以“灵验”名，上杭南阳客家住民因以“白马神”为本方“公王”（土地神）。

又如，清流县民间以“樊神”为“福主”。清流有渔沧庙，祀“樊神”。明代裴应章《重建渔沧庙记》记：

按庙志，樊公讳令，秀州华亭人。五代时仕唐为银青光禄大夫。奉命讨赣寇曾常侍，追至罗城之隅，力战而死。乡人义而祀之。宋淳熙间，始建庙于渔沧潭上，因名。……入明，士民崇信益笃，渐次拓充修葺，于是宏丽轩豁，遂为一邑祠宇之胜。……民咸籍籍，谓神为一方福主。

又如，深圳客家住区有“龙神伯公”。杨耀林《深港客家的神灵信仰》^①谓：

龙神伯公不仅是雨神，还认为能降子降福，大年三十，村中无生育之子女，到龙神坛（按：即“龙神

^① 载《客家纵横》第2期，闽西客家学研究会编。

伯公”坛)点灯笼提回自己房间,谓“点丁”(接丁)。张祖基、高贤治等编著的《客家旧礼俗》亦记:

至若龙神系土神,看安龙的对联就明白,他话“诵经酬土府,礼忏悔龙神”,土府即系土内的龙神,吾听过人称龙神又有加多伯公两个字的。(按:原文用客家话写成。)

又记:

每只屋祖牌神龛脚下大约安倒有龙神(即系土神),年节烧香也就会连带烧香去敬龙神。若使该只屋管下系人口唔平安,或者无财发无丁添,就会话龙神唔安,或者龙运过劫,就会请倒覘公来安龙。安龙时张贴的对联常有“土奠中央,永镇斯土”、“土奠今朝”等语,将龙神、土神合而为一。

又如,梅州客家住区以“三山国王”为“公王”,称“三山国王”庙为“公王”庙。罗滨《脸分红黑白,公王即国王》^①记:

梅县泮坑风景区内的三山国王庙,当地人称为公王庙。“泮坑公王最灵”,“泮坑公王保外乡”成了人们的口头语……

“三山国王”在传说中是潮州巾山、明山、独山三山之神。在梅州,“三山国王”因为“灵验”成了当地的“公王”(土地神),“三山国王”庙也成了“公王”庙。

在以上事例里,白马神、樊神、龙神和三山国王以其“灵验”而被奉为“伯公”、“公王”或者“福主”,被奉为当地的土地神。这是客家住区伯公(土地神)崇拜的一种

^① 载《客家纵横》第2辑,闽西客家学研究会编。

特殊情况。

其二，某些自然物也被认定为“伯公”（土地神），自然物崇拜同伯公崇拜合而为一。《上杭县志》（福建人民出版社1993年版）记：

山区田段分散，农民常在每坑每段认一大树、石壁或挖一地堂作社稷（土地神，俗称“田伯公”。我在上杭县插队务农期间，曾在多处见有这种指认自然物为“伯公”的情况。例如，我所在的生产队在村外十余里的山窝（其地名“鸡晓窝”）里有几亩水田，田边石头前有焚香祭拜的痕迹。这石头乃是“保禾苗”的“石头伯公”。1993年，我在永定县凤凰山见一松树挂有红布，树下有人焚香祭拜。当地人告诉我，他们祭拜的是“树神伯公”。

三、关于“土地婆婆”。各地土地庙多配祀“土地婆婆”。“公公十分公道，婆婆一片婆心”的对联也常见于各地土地庙。有的地方如北京朝阳门外六里屯、天津静海县刘官庄和济南东乡^①并且有所谓“双夫人土地庙”，这些土地庙都有土地公善赌，赢得他方土地公的老婆的传说^②。这种情况、这类传说也见于福建、广东的客家住区。《临汀志》（1259）记：（宁化）“后土夫人庙在武德王庙右”；《宁化县志》（1684）则记：

宁化土地肖像乃增置二妃，初讹不经，后考《巫氏家谱》，谓神即巫祖定生，开辟黄连镇者。……二妃即定生柴、纪二配。明嘉靖间，邑令马叔初下车谒祠，怪土地焉得有二妃，命移至县后福善祠。是年马令卒。

①② 参见〔日〕直江广治《中国民俗文化》第139—142页，上海古籍出版社1991年版。

后二十余年，邑令张洵来，其夫人恒病，梦两妇人前
言曰：“此吾故宅也。吾主祀于此，奈何遣我他所？若
能还吾故居，当佑汝。”夫人觉，以告令，令询父老，
具得迁主状，急迎二妃祭谢之，而夫人果安。事虽惆
恍，而二妃之像，相沿不改，所传以不谬也。

这是福建客家住区祭祀“土地婆婆”、立有“土地婆婆”庙
和“双夫人土地庙”的明确记载。张祖基、高贤治等编著
的《客家旧礼俗》（台北众文图书公司1986年版）记有
“伯公娶伯婆”的传说：广东省和平县东十里有个叫船坑的
地方，那地方的伯公本来没有老婆。一天，有个兴宁县的
杂货商来求告船坑伯公，说是如果伯公保佑他今年赚得
100块花边，他就到雕刻店刻个伯婆来酬谢。当年，这个杂
货商果然赚了100块花边，并果真刻了一尊伯婆用担子挑
着来酬谢伯公。到了伯公坛前，他见坛前挤满了人。原来，
伯公已先托梦给船坑村民，他将在今日娶亲，村民们赶来
赴会却不知伯婆从何而来。杂货商见得人多，放下担子先
卖杂货。村民们看到担子里的伯婆像，又听杂货商说出一
番原由来，就烧香、点烛、打纸炮，请伯婆登坛同伯公并
排而坐。后来，这个伯公又娶了个小老婆，因为有人学兴
宁杂货商的样，赚了钱就还愿送伯公一个小老婆。该书还
记有“练满伯公不要二婚亲”的故事：赌徒刘三输光了家
业，求告当地的练满伯公说，如果我能将输掉的家业赢回
来，必定送伯公一尊美貌的伯婆。刘三赢回家业后，就派
人到潮州刻一尊美貌的伯婆，刻好后又派人去取。回来路
上须宿一夜，那人怕客店不洁净得罪神明，就将伯婆像存
放在附近的土地坛里。天亮时分取出带回。刘三接到伯婆
雕像赶紧送到土地坛去。不料，这尊伯婆像连续三天被扔

到河边。刘三前去问神，回答是：

神像固然新，惟嫌已失身。伯公虽是老，不要二婚亲。

原来，这尊伯婆像曾在路上土地坛里过夜，所以遭到练满伯公的嫌弃。这是广东客家住区也有祭祀“土地婆婆”之俗、也有“双夫人土地庙”的口碑材料。

在台湾有客家人聚居的村落名曰“客庄”，“伯公”、“公王”之名也随客家移民播迁入台。台湾彰化县客家住区东势角有“新伯公庄”。“新伯公庄”开辟之前有“伯公庙”，故有此称。台湾台北县三芝乡新庄村有“民主公王庙”。日人铃木清一郎所著《台湾旧惯习俗信仰》（台北众文图书公司1978年版）记：

台北县三芝乡新庄村有座民主公王庙，是祭祀“民主公”（按：应作“民主公王”）的庙宇。其由来很古，大约距今二百多年的乾隆八年（西历1743），有一批开垦小基隆（新庄子）的移民，“民主公”就是这些移民而言。因为他们是乡土的开拓者，当地人民感激他们的恩德，并且为了把这些恩德永远传之子孙，以及为了祈求平安幸福，才建了一座四尺见方的小庙，当时称为“土地公庙”。道光二年，从大陆来一位翰林，此人就是巫宜福，他到台湾各地观光，有一天路过小基隆休息时，对于本庙所在地的风光秀丽叹赏不已，于是就囑令当地人民，以后要把这座庙称为“民主公王庙”，当地信徒欣然接受。四月初八日的例祭日，都要举行祭典。

巫宜福是客家人，《词林辑略》（朱汝珍辑）记：

巫宜福，宜襖弟，字学谦，号益亭，又号鞠坡，福

建永定人，散馆授编修。（嘉庆二十四年己卯恩科，1819）。

巫宜福之兄巫宜禊也是翰林。巫宜福是闽西客家住区的历史文化名人，所纂《永定县志》（“巫志”）被誉为《永定县志》的最佳版本之一。然而，祭祀“土地婆婆”之俗在台湾却发生了变化。台湾民间相传，土地公主张均贫富，土地婆出面反对，因为她担心天下均富以后就没人愿当轿夫，没人抬轿女儿怎么出嫁呢？人们将天下贫富不均的现象归咎于土地婆，所以台湾多数土地庙是不祭祀土地婆的。石万寿《台南市宗教志》记：“府城（按：指台南）土地庙多单祀土地公，兼祀土地婆者，仅安海间一处废庙而已”；吴瀛涛《台湾民俗》亦记：“一般家户却很少拜土地妈”。在台湾，土地婆只受到轿夫们的祭祀。台湾作家肖郎的小说《上白礁》，生动地反映了台湾民间土地神信仰的这一情节：

伊到了那间破瓦残垣的土地公庙前，伊看着慈祥和蔼展露笑容的土地公头上的壁画，二条龙相向吐珠飞腾在缭绕云朵的上面。伊浏览陪伴在土地公身旁的那尊土地婆就觉得好笑，祥仔、贵仔、阿根三个扛轿的说土地公没有老婆一定很寂寞，三人在前些日子就出钱造了那尊土地婆奉祀。啼祥还说土地婆是轿夫的主母，是轿夫的职业神。记得那天竹林讲古（按，讲古即讲故事）时说，土地婆不坐轿是不出门的，土地婆又怕人人有了钱，无人再替伊扛轿，所以对土地公所倡的皆富均富论就大唱反调。水藤仔忆起这话就又想起：

——难怪田头田尾都是土地公，就是少有土地婆。

——难怪竹篙厝的人不喜欢奉祀这个鸡肠鸟肚的

女人。

福建、广东客家住区的土地庙多兼祀土地婆、甚至有“双夫人土地庙”；台湾客家住区土地庙兼祀土地婆的现象却极为罕见。在这一多、一少的背后，我们清楚地看到民间传说对民间信仰的影响和作用。

四、关于会饮和散胙。古代祭祀土地神的活动兼具祀神和乡邻会饮的性质，“桑柘影斜春社散，家家扶得醉人归”是诗人们最喜歌咏的社日景象。《荆楚岁时记》记：“社日，四邻并结综合社，牲醪，为屋于树上，先祭神，然后享其胙。”胙是祭祀用的肉食，共享其胙必有“散胙”（分配肉食）的工作，于是会饮和散胙成了关于社日祭祀土地神活动的主要话题。《汉书》里记载了这样一则故事：

陈平既娶张氏女，资用益饶，游道日广。里中社，平为之宰，分肉食甚均，里父老曰：“善，陈孺子之为宰。”平曰：“嗟乎，使平得宰天下亦如此肉矣。”

这则故事很有趣。陈平主持里中社祭（祭祀土地神），“分肉食甚均”，所以受到里中父老的称赞。陈平更有均分天下财富的心愿，这更是应当受到称赞的。

客家住区迄今尚有“伯公肉，见人见份”之谚流传，这正是古代社日会饮、散胙留存的痕迹。“伯公肉，见人见份”一语常用于表达利益均沾的诉求。客家住区的“打平伙”之俗，也同古代社日会饮、散胙颇多关联：“打平伙”亦是乡邻会饮、散胙甚均的。“打平伙”的主要规则是：费用平均承担、肉食平均分配。我在闽西客家住区曾多次参加“打平伙”之宴，其喜洋洋，其乐融融。有几个细节给我很深的印象：

（一）为了平均分配肉食，掌厨者在厨下已按参加者人

数的公倍数来大块切肉；

(二) 席上，不分长幼尊卑，同时举箸、同时举杯；

(三) 各人自带一只小碗，每次挟起的肉食都可以放置碗中，宴毕端回家中孝敬老人、让妻子儿女分享；

(四) 我参加的一次“打平伙”，资费剩余二分钱，主持者即持币购买了一盒火柴，然后将火柴棒平均分配给参加者。

我想，古之社日会饮的情景大抵有如客家住区今日尚存的“打平伙”。这一习俗很能表现客家人友好、善良、淳朴的品质。

“打平伙”或作“打平火”，中国古典小说语汇里也有“打平伙”（打平火）之语，例如《二刻拍案惊奇》卷二十二：

众人又说不好独难为他一个，我们大家凑些打个平火。

同书卷三十九：

有个纱王三，乃是王织纱第三个儿子，平日与众道士相好，常合伴打平伙。

同书卷五：

而今幸得无事，弟兄们且打平伙，吃酒压惊。

《周礼》规定：“以血祭社稷”，这是祭祀土地神必用肉食的由来。宋代戴复古《庐陵城外诗》有“迎船分社肉，汲井种春田”句。在客家住区，“社肉”即“伯公肉”，“分社肉”即“散胙”（嘉靖版《清流县志》记：“二月社日，少长集里，社坛赛神、祈年、会宴散胙”）。这一习俗引起佛教的不满，佛经云：“世尊见杀牛羊以为社，戒之云，地狱满塞正坐杀害，汝等何以为社？奉斋守戒则获福无量矣。”

五、关于社日（俗称“伯公诞”）。在客家住区，伯公（土地神）诞辰有二月二日、三月二十九日和六月六日、六月廿九日等说法。“二月二日伯公做生日”是客家住区迄今常见的说法和做法；张祖基、高贤治等编著的《客家旧礼俗》记：社官生日三月二十九日、伯公生日六月六日；又记：“六月六日伯公生日，这日猪肉生鱼，特别过畅销，家家又踏倒叛，兴紧来敬伯公。今年黄塘桥的伯公，吾还亲眼看倒本地人去敬他。十过年以前，吾经过兴宁新陂圩，大约系伯公生日以后，吾看倒伯公祠贴倒一副对联话：‘公生六月六日，民祝千春千秋’”（按：原文用客家话写成）；又记：“伯公，……每年六月廿九日，家家户户均有祭拜”。明正德版《归化县志》和民国版《武平县志》也有时间上相近的记载：

迎土神，三月二十七日始，各坊具鼓乐赛迎，乡郊亦然。其妇女老幼各以其类群聚各庙礼拜祈福。设茶于路，邀路人饮之，谓之舍茶^①。

秧长将熟，敛钱迎神斋醮，或用男巫婆婆吹笙舞，谓之保禾苗。盖□邑以农为本，城乡五月后皆有此举，所谓田祖有神□，故社公小庙遍见畎亩间^②。

民间传说中的土地神诞辰有三个方面的由来。

（一）从古代关于选择“社日”的规定变通而来。《礼记·月令》记：“择元日命民社”，郑玄注：“春事兴，故祀之，以祈农祥。元日，谓近春分前后之戊日元吉也”；宋代《岁时广记》则记：“《统天万年历》曰：立春后五戊为春社”。按照这两种规定推算，各年社日不同（如1994年的

^① 《归化县志》，《风俗》。

^② 《武平县志》，《岁时》。

社日为二月十二日，1995年的社日则为二月十八日），推算也颇烦难，人们渐将社日确定于二月二日这天，这同上巳节（三月上旬巳日）渐定为三月三日同出一辙；

（二）由于各地土地神信仰中存在“合地祇、人鬼而一”的现象，客家住区更有合地祇和其他神明而一的情况，伯公诞辰或有移祀于所配食者之降生日矣。例如“白马公王”诞辰为正月十一日、龙神伯公诞辰（俗称“龙抬头”）为二月二日、泮坑公王（三山国王）的诞辰为九月初十，等等。

（三）根据农事安排，从农时节令而来。民国版《武平县志》记：

社日，农家刑牲于社，熟荐之，佐以鸡黍，祈年也。秧长将熟，敛钱迎神斋醮，或用男巫婆婆吹笙舞，谓之保禾苗。……秋熟荐新，先祀社神，后敬祖先，知粒食报本之礼哉。

这里所记祭土地神的时间就是根据农事来安排的。日本学者直江广治指出：

……二月二日，这一天通常称为“龙抬头”，它是龙升天的日子。据说，有些地方会在这一天响起这一年的第一声雷。从现实的季节来说，二月二日恰是进入雨季的一个重要时节。同时，这一天还被认为是土地神生日，把作物季节导入者“雨龙”的苏醒之日与土地神的诞生之日设想在同日，这是一件非常重要的事情。

并且指出：

（六月六日）的祭仪里，存在着与农耕仪式有关的信仰习俗的痕迹。在华北农村常可听到“六月六，看

“谷秀”的农谚。……在这一天特地到祖坟前供祭品、吃面条、祭土谷神，其实都是一种农祭^①。

在六月六日这天，不少地方有祭祀土谷神的活动。《武功县志》记：（六月六日）“农家用纸马挂禾稼上，谓之挂地头，以报地功”，峰县、乐陵一带亦有此俗；《东阳县志》记：“六月六日，农家于是日祈谷神，谓之六六福，义亦农人祈谷报赛之意”；河北通州农民六月六日祭祀土谷神之俗亦称“挂土地头”；山东沂南亦有“六月六，晒谷秀”之谚……

客家住区传说和流行的“伯公诞”均其来有自。二月二日是从古代关于选择社日（春社）的规定变通而来的，六月六日则主要根据农事安排。三月廿九日和六月廿九日的“伯公诞”，也都有农事安排和农祭的意义在焉，其中六月廿九日并且有可能是从古代关于社日（秋社）的规定变通而来的。至于正月十一日白马公王诞等，则是“所配食者之降生日”。

第三节 自然物崇拜

民国版《长汀县志》记：

纪昀《滦阳消夏录》：福建汀州试院堂前二古柏，唐物也，云有神。余按临日，吏白当诣树拜。余曰：木魅不为害，听之可也，非祀典，所有使者不当拜。树柯叶参茸，隔屋数重可见。是夕月明，余步阶上仰见树杪，两红衣人向余磬折拱揖，冉冉渐没。呼幕友出

^① 直江广治《中国民俗文化》，上海古籍出版社1991年版。

视尚见之。余是日诣树，各答以揖。为镌一联于祠门曰：参天黛色常如此，点首朱衣或是君。此事亦颇异。

郡守李佐贤有《双柏诗》并序，载旧志古迹，今移此，其序云：古树在郡城考院，有树神庙，签语灵应。汀人曰，顺治初年，唐王退守郡城，城寻破，有从臣二人同殉节于树下，此庙盖忠魂所凭依也。因忆纪文达《五种笔记》载，郡试时，见两神人，绯袍立树上，特悬一联于庙云：参天黛色当如此，点首朱衣或是君。盖未闻双忠事云尔，今作歌正之，而仍惜双忠之名姓不传也。诗云：古柏未识何年种，团团双盖垂云重。亭亭老干薄青霄，虬枝应许栖鸾凤。风霜饱历质坚贞，栋梁材大谁能用。托根试院榜文星，庙貌尊严香火供。初疑巫祝惑人听，灵签底事多奇中。汀人道此非偶然，事辄曾稽顺治年。唐王退守弹丸破，双忠并缢双柏前。双柏双忠同不朽，却怜名姓今不传。南疆纪略留青史，婺源道上石斋死。赖垓熊纬胡上琛，从王殉节堪倭指。而今灵爽得凭依，忠魂是否三君子。二百年后感沧桑，苍茫吊古情何已。河间诗客来此都，神光隐现拖霞裾。采风车过无深考，朱衣揣测毋乃诬。吁嗟夫，人千古，树两株。我来树下三踟蹰。如此劲节封爵无，终胜秦松呼大夫。

这里所记的汀州试院在今长汀一中校园内，“点首朱衣”则典出赵令畤《侯鯖录》。《侯鯖录》：“欧阳修知贡举，每遇考试，坐后常觉一朱衣人，时复点头，然后其文入格”；欧阳修诗有句云：“清夜梦中糊眼处，朱衣暗里点头时”。

在长汀的柏树神崇拜里，客家人将象征坚贞品质的“双柏”同体现了坚贞品质的“双忠”、将实有的自然物同

虚无的神灵、将对“忠魂”的追念和对“灵签”的追求结合起来，取物设譬、寓意用心俱巧，又有诗文联语、文史典故为之添色。如此造神，迹近艺术创造。

《宁化县志》所记又一例自然物崇拜，也有“天作”和“人工”结合之妙。清代康熙版《宁化县志》于“石佛庵”条下记：

去邑八十里。宋祥符间创，清康熙十七年僧重修。邑令王之佐记曰：“邑南七十里为东坑，又十里为宝灵山。山延袤数里，草木如发，虎豹强居，人迹所不到。宋祥符间，山颠倏奇云缭绕，沉沉有钟梵声，仰望空中，仿佛如佛子。乡人异之，始斩木通路，于山得阿，于阿得涧，于涧得三石，若跏趺状，背水而坐。乡人曰：“异哉！此岂有神降于此乎？”再昇之涧中，诘朝仍坐如故。乡之人始砢砢庀材，筑招提而供之，名其山曰灵宝，名其庵曰石佛。远近村郭，凡水旱灾疫，奔走祈望者，感应如响。以故历宋、元而明，数百年香火不辍。嗟呼！石佛之灵，予不知果如人言否也。昔明道先生调鄞县主簿，南山僧舍有石佛，岁传其首放光，远近聚观，男女杂处，前政莫能禁。先生至，则诘僧曰：“石佛现光有诸？”僧曰：“然。”先生戒之曰：“俟再现必先白吾。吾职事不能往，但取其首来观之。”自是不复有光矣。宋王宾性佞佛，赐赀千万，俱奉释氏。尝在黎阳捐俸修废寺，掘地丈余，得数石佛及石偈，有宾姓名。事闻，诏赐经一藏，钱三百万。然则石佛之灵，古盖有之矣。吾不能如王宾之诚感于佛，又不能如程先生之道高于佛，但以此地耄倪疾苦丰乐，悉仰赖神休，则是迪善警顽，佛固襄长吏之不逮，非道

神道设教而已。故因僧之请，而为之记。”

上杭县黄先师庙祭祀的其实是一方石壁。《临汀志》记：

黄先师庙，旧在钟寮场故治南石峡间，两山如束，中通一径，仅半里许。旧传，未县前有妖怪虎狼为民害。覩者黄七翁父子三人往治之，因入石隐身，群怪遂息。风雨时，石中隐隐有金鼓声。民敬畏之，立祠香炉下，且家绘其像以奉之。迁县之初，更造行祠于今县之西。（《舆地纪胜》：“黄先师庙，在宁化之南，旧有山精石妖为害，有巫者黄七公以符法治之，因隐身入石不出，石壁隐映有人影，望之俨若先师之像。”）

宁化县则有“观音石”。李世熊《宁化县志》记：“曰观音石者，在龙源顶之左，尊者称曰大士，立者字曰善才，里人贸贸奔走之，祷祀无虚曰”。

据笔者闻见所及，上杭紫金山麒麟殿的“摸子石”、武平中山三圣堂的“出米石”、清流长校的北邙古杉、长汀城关的苏铁古树等，也是当地客家民间崇拜的对象。

林国平、彭文宇《福建民间信仰》（福建人民出版社1993年版）报告：

在上杭紫金山上麒麟殿前的天井边，竖有一块“摸子石”，高约0.8米，直径0.2米，呈圆柱形，象征男根。当地不孕妇女往往在暮色苍茫的时刻，悄悄地来到“摸子石”边，解开上衣，把肚皮贴在“摸子石”上摩擦数下，尔后扣好衣服，赧然地匆匆离去。他们相信，这样就会生出一个白胖胖的娃娃来。

麒麟殿始建于1555年，是主祀“玉皇大帝”的庙宇。

武平中山长安洞的“三圣堂”内有一块“出米石”，高约1米，围约数米，石中有一洞口。相传，洞口每天按香

客人数的多寡流出大米，米是从江西赣江沉没的米船上由仙人点化而来的。后来有一斋公用凿子凿大洞口，洞口从此不再出米。洞口上的凿痕迄今犹存。清流狐狸洞东南的白龙岩神庙后也有一处“出米石”，也有贪心和尚凿大出米孔的传说。

清流长校北邛山颠有古杉七株，最大的树高 20 余米，围则四人合抱。相传，这七株古杉是北宋元祐三年（1088）长校李姓开基祖种植的，被乡人视为“风水树”和“神树”。本世纪 40 年代，乡人曾砍伐北邛山颠数株古松用于修建校溪水陂，当年即发生瘟疫，乡中有数十人丧生。从此乡人对北邛古杉更是严加保护、不容砍伐，“家家告诫严毋伐”。

长汀店头街段宅院内有一株苏铁古树，段氏族人相传，其先人从江西赣州雩都来此肇基时，院内已植有这株苏铁古树。《闽汀段氏宗谱》明载：“……诚公者，明初人也，传是江西赣州徙居闽南而汀，郡以是有段氏焉”。据此则这株苏铁古树已有六百年以上的历史。当地居民将这株苏铁古树称为“铁树菩萨”。

此外，明溪县枫溪乡熊地村的紫金树，也被当地村民视为神树。相传，古时候有一位美丽的紫金姑娘，她在被抢到皇宫后不堪羞辱，一头撞死在盘龙柱上。后来，紫金姑娘的坟头长出一株紫金树，紫金树的树籽随风飘送，其中的一颗在熊地村落地、生根、发芽，渐渐长成，受到当地客家住民的崇拜。

本章第二节《伯公崇拜》已经谈到“某些自然物也被认定为‘伯公’（土地神），自然物崇拜和伯公崇拜合而为一”的现象，这里要进一步指出：

一、将自然物认定为土地神，这是一种古老的做法。作为自然物的木（树）在古代土地神崇拜里是不可或缺的一环，《说文》谓：“社之古文作社，从示从木从土”；《论语·八佾篇》记：“哀公问社于宰我，宰我对曰：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”；《周礼·大司徒》则记：“设其社稷之坛而树之田主，各以其野之所宜木，遂名其社与其野”。举行社祭（祭祀土地神）之时，必须选择附神的树木；经选择认定的树木是禁止砍伐的，《六韬·略地篇》里就有“社丛勿伐”的明确记载。这种古老的做法迄今仍然流行于客家住区，土地神附身的树木，或者说作为土地神的树木，在客家住区称“伯公树”或“树神伯公”，也是严禁砍伐的。另外，《淮南子》有“殷人之礼，其社用石”的记载，照此则殷代已有以石为社神（土地神，客家住区称之为“石头伯公”）的做法。

二、客家住区又有将自然物认定为其他神明的做法，这种做法也是古已有之的。

《上杭县志》（福建人民出版社1993年版）记：

有些人在厅壁上贴一纸“神符”，安上一钵香炉，或者在田段山垅认定一棵古树、一块大石，或者在村头田角垒起一堆石块，就成了一个神坛，实际上他也不知道拜的是什么神。

神坛附近的树木称“神坛树”，被认为有神附依、不可砍伐。

《文选·思玄赋》李善注引《吕氏春秋》记：

汤剋夏，大旱七年，乃以身祷于桑林，自以为牺牲，用祈于上帝，民乃甚悦，雨乃大至。

“祷于桑林”、“祈于上帝”，这里透露了一个消息：上古已将“桑林”作为祭祀时“上帝”（天神）降临、凭依之所。

三、客家住区另有认自然物为“契父”（义父、干爹）之俗：为求幼儿健康成长，乃认定某一树木、石头、溪流或日月星辰为幼儿的“契父”，以“契父”之名为幼儿命名，如树养、树生、树妹、树娇、石保、石养、石麟、水生、水妹、水古、水保等。被认定的自然物也受到祭祀，享受了神明的待遇。

此外，屋背、村口、坟头的树木常常被视为有神力的“风水树”（如清流北邙古杉），也是不可不敬的。

客家民间认自然物为“伯公”（土地神）及其他神明、认自然物为“契父”的习俗，对“神坛树”和“风水树”的祭祀和保护，各是一种自然物崇拜的表现。这些习俗和做法的流行，又在总体上使得客家民间的自然物崇拜成为一种普遍存在的现象。

客家民间的自然物崇拜还表现为某些地区对于某些动物的崇拜。

清流县有一则关于蛙神的民间传说，略谓：

清流县城内伍某，一生积善，爱虫抚蚁，一片菩萨心肠。一日晚，梦见一老翁对他说：“明天有八个和尚共绑一条绳索，从北门经过，你要救他们”。次日，伍某早起，想起昨夜之梦，甚觉奇异。莫非真有八个和尚有什么冤情，要我相救。但，我乃平民百姓，何能营救他们？……转念一想，救人一命胜造七级浮屠，既有八条命，我何不前去寻机设法相救。食罢早饭，带着干粮到北门等候，等了一天，都未见一个和尚的踪影，及至傍晚，行人渐次稀少，伍正欲转回家中，忽见浮桥上有人拎一串石蛇（按，石蛇又作石鳞，蛙之一种，道光版《清流县志》记：“石蛇，形似虾蟆，色

黑味美。生岩洞中，取者以火照之，即获。”），近前一看，正好八只。那石蛇被绑得很紧，眼睛流泪，欲脱不能。伍某见状，很是怜悯，便买下这串石蛇并给它们解松了绳索，放生河中。又一日，伍某在河边洗菜，见有八只石蛇捧着一个乌黑的钵子遨游到他面前，伍某拿起钵子抛入河中。一会儿，八只石蛇又捧着这个钵子游到他面前，伍某又将钵子拿起，再抛到河中，如此数次。伍某想，这钵子可能该属我的，便随手捡了起来放入菜篮，石蛇见状才频频点头而去。到家伍某将钵交给媳妇放米喂鸡，伍某看到每日米钵里米都是满满的，吩咐媳妇：“要珍惜五谷，喂鸡米不要放得太多，吃不了，太浪费。”媳妇说：“我没放多少米。”伍某不信，亲自把多的米倒出，仅留少许喂鸡。第二天钵子里的米又是满满的。伍某觉得奇怪，洗净钵子，放两个花边（银元）进去，第二天再看钵子，竟是满满一钵的花边。从此，伍某一家吃用不愁，日子变得富裕起来。后来兄弟分家时相争这个“乌砂钵”，互不相让，甚至要把这个钵子打碎。伍某一气之下，将这个乌砂钵投入樊公潭，从此以后，再也没有能够得到这个“乌砂钵”了。^①

梅县《日日新闻》在1933年5月某日刊出一条新闻说：5月11日，广东大埔县育善街后面的交通旅馆里发现一只蟾蜍（按，蟾蜍，蛙之一种），能变化红、黄、蓝、白、黑五种色彩，店主以为神物，在店内设坛烧香供奉，全城男女往观者、顶礼膜拜者络绎不绝，当晚又在旅馆近旁演出木

^① 杨焕英《民间传说》，载《清流文史资料》第2辑。

偶戏以资庆祝。^① 本书《引论》据《闽杂记》谈及的“龙岩州士人”戒食和奉祀蛙类的习俗，也是客家民间蛙崇拜的表现。

獐崇拜流行于个别客家住区。林国平、彭文字《福建民间信仰》报告：

闽南客家人对獐有特殊的感情，他们爱护它、甚至尊崇它。平时发现獐来到村子里，客家人绝不会去伤害它。若遇到獐被猎人追赶，总是千方百计地将它掩藏；若是獐受伤了，就用草药给獐敷伤口，待伤口痊愈后再放回山中，形成了独特的崇獐习俗。民间传说，很早以前，有一客家老人救护了一只被猎人追杀的獐，并用草药为獐治愈伤口，后放回山中。有一天，这只獐突然下山将老者的孙子叼走，放在山顶上，全村人帮老者紧追不舍。刚到山顶，雷雨交加，山洪暴发，整个村子都被洪水冲没，百姓由此幸免于难。从此客家人对獐尊崇备至，认为獐心地善良，能为百姓消灾去祸，是保护客家人的“圣物”。

清流县灵地乡有关于“义鹅”的传说和对于“义鹅”的崇拜。《清流文史资料》第2辑记：

从前，灵地乡一个沈姓人家，家里生活清贫，每年都要养一群鹅作为家庭一项主要经济收入。有一年，他养的一群鹅死得只余下母鹅和她的女儿——一只雏鹅。她们相依为命，亲热相处，互不分离。不久，病魔又侵扰着母鹅，母鹅重病缠身，难以支撑。她的女

^① 参见高贤治、张祖基《客家旧礼俗》第50页，台北众文图书公司1986年版。

儿——那只雏鹅，在母鹅患病之时，每日都迈着蹒跚的脚丫，往返奔波不辞劳苦到野外啣回一把草奉敬母鹅。终日伺守着她，发出不绝的哀啼、抚慰、感叹之声。母鹅终于病情恶化，还是死了。生命刚开始的雏鹅伤心之极，伏在母鹅身旁日夜悲啼，哀伤凄切。沈家目睹雏鹅哀伤凄切的惨状，深为她们母子之情所感动，不忍就食其肉，将母鹅埋于后山。埋葬之日，雏鹅凄凄惶惶，一步一颠为母亲送葬。自此，和先前一样，每日都啣草到母鹅坟前祭奠，抒发哀伤的悼念之情，一连几日，尽管沈家几次三番领她回家，但是一回到家又依循原路重回母鹅坟前，伴守母坟，不几天，她也惨死在母鹅坟前。沈家感其通晓人性，母女情深，重孝敬母，将她葬于母鹅之侧。后人称之为“义鹅冢”。禽兽尚能母子相依，知恩图报，而人能不受其感动，人的感情能不如鹅？乡中的长老常用这则故事警诫那些不孝敬父母，不尊老爱幼，忤逆狂悖的不肖之子。这则故事，百多年来世代相传，成为全县流传的佳话。

客家民间也有蛇崇拜，各地有“蛇王菩萨”，长汀县并且有“灵蛇庙”、“蛇腾寺”、“蛇王宫”等。客家民间的蛇崇拜有几个情况应该加以注意：一、客家民间称“蛇王菩萨”为“发誓菩萨”，遇纠纷、诉讼、争斗之事，则在“蛇王菩萨”面前发誓咀咒，宣称“如有不实，任由蛇王菩萨打杀”云云；二、“蛇王菩萨”的造型有如厉鬼，面目凶恶；三、客家民间有“客人头，福佬尾”之谚，喻办事首尾不一、龙头蛇尾，以“蛇”为福佬人（闽南民系）的信物。四、客家民间有蛇精肆虐为害的传说，道光版《清流县志》记：

“十年辛亥五月初六日，大雨，溪水入城。初九复浸入城，冲去东、西二桥，俗云‘欧山蛇精出园’，塘悉崩”。据此似可认为，在客家民间信仰的蛇崇拜里，畏、憎的成分多于敬、爱的成分。

《牛肃纪闻》记：新罗（长汀旧称新罗）县令孙奉先因未向新罗山神供奉牛而引起山神大怒，散瘟为厉，孙奉先及其家人廿余口皆死于瘟疫。道光版《清流县志》记：“十六年辛未五月十三日，大水，自子至戌大雨如注。是日濛暗，冲去东西二桥，及城内、城外近溪民房一概被水漂去。□传牛精作怪”。此外，长汀旧有“灵龟庙”（庙建于元代，主祀龟神，龟神塑像迄今犹存，惜龟之头部已断残）。山神发怒、牛精作怪的传说和神龟庙的设置，一一反映了客家住区的山、牛、龟崇拜。

在客家住区，山神又有“山魃”、“山都”和“五通神”之名。杨澜《临汀汇考》记：

《唐韵》载：“山魃，出汀州，独足鬼”。竟以此种鬼独出汀州。考韦昭注《国语》，木石之怪曰夔、蝮蛸。木石，谓山也。夔一足，越人谓之山缫，富阳有之，人面猴身，能言。蝮蛸山精，独足，好学人声而迷惑人。是山缫山精皆一足。越中有之，不独汀也。

王象之《舆地纪胜》记：

长汀造治之初，凡斫大树千余，皆“山都”所居。有三种，居其下者曰“猪都”，居其中者曰“人都”，居其高者曰“鸟都”。人都即如人形而卑小，男子妇人自为婚配；“猪都”皆身如猪；“鸟都”人首能人言，闻其声不见其形。“人都”或时见形。

洪迈《夷坚丁志》记：

大江以南地多山，而俗祀鬼。其神怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，村村有之。二浙、江东曰“五通”，江西、闽中曰“木下三郎”，又曰“木客”，一足者曰“独脚五通”，名虽不同，其实则一。考之传记，所谓木石之怪、夔、魍魎及山魃是也。……人绝畏惧，至不敢斥言，祀赛唯谨。

在宋修方志《临汀志》里已有“五通庙”的记载：

五通庙在子城内金厅左。

东山五通庙，乃本州古迹。淳祐（按：南宋理宗的年号）间郡守刘公玺捐俸更创，宝祐间郡守周公晋捐俸助工役，仍书“东山”二大字。

《临汀汇考》、《輿地纪胜》、《夷坚丁志》和《临汀志》关于“山魃”、“山都”、“五通”和“五通庙”的记载，反映了客家住区的山神崇拜。

