

地方性与族群性:客家民间信仰的文化图像

□周建新

[摘要] 客家民间信仰是客家学界关注的一个热点,不少学者从不同的研究取向进行了介绍与描述,而客家民间信仰兼有地域与族群的双重性已逐渐成为客家学界的一个共识。“地方性”与“族群性”既是分析客家民间信仰性质、特征的核心概念,是客家民间信仰文化图像的最完整、最集中的展现,同时又是客家传统社会结构和文化运作逻辑的重要指针。

[关键词] 客家;民间信仰;历史性;地方性;族群性

[中图分类号] C912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1673-8179(2010)03-0010-05

Regionality and Ethnicity: Cultural Image of the Hakka Folk Belief

ZHOU Jian-xin

(Gannan Normal University, GanZhou 341000, China)

Abstract: Folk belief of the Hakka people, a hot topic in the academic circle of Hakka studies, has been presented and described by many scholars from different perspectives. It has become a common understanding that the folk belief of the Hakka people is characterized by regionality and ethnicity, which are not only the core concepts for analyzing the nature and characteristics of their folk belief, but also the perfect and the most intensive expression of the cultural image of their folk belief. At the same time, regionality and ethnicity are also important indicators of the traditional social structure and operational logic of culture of the Hakka people.

Key Words: Hakka; folk belief; historicity; regionality; ethnicity

一、问题的提出

客家民间信仰是客家文化的重要组成部分,也是学界关注的热点。不少学者从不同的研究取向对其进行了较为详尽的介绍与描述,并在此基础上总结出了一些有代表性的理论观点,诸如客家民间信仰的多神论、区域性、历史性、血缘特征、族群性等。这些研究实践无疑有着一定的学术价值,它们不仅试图勾画出客家民间信仰的内涵、性质与特征,而且还有助于我们深入理解和认识客家族群文化与社会。然而目前已有相关研究尚没有形成对客家民间信仰全面的、学理性的整体界定。

这就牵涉到一个关乎文化本源性的问题:存不存在一个普遍性的客家民间信仰的文化图像?换言之,到底有没有或者可不可以用一些具体的字句来指代、概括客家民间信仰?

作为客观存在的文化现象,对客家民间信仰进行描述和界定,自然很是必要。更何况客家民间信仰多以可见的、物态的载体呈现,这与更多的依凭主观认知与想象的客家文化特质与精神有所不同。更为重要的是,“血缘性的亲属组织、地缘性的民间信仰组织以及汉人社会极为普遍的道教信仰习俗等等,可能均是比较研究各特定客家社区之间的社会

* 基金项目:江西省社科规划项目(07KS222)。

结构的重要指针。”^[1]客家民间信仰是客家族群创造的一种特定文化逻辑,应让它成为一种认同,并在实际的生活发挥作用。因此,对客家民间信仰整体文化图像的描画不仅必要亦得以可能了。

客家文化既是一种地域文化,又是一种族群文化,这已然是或渐成为客家学界的一个共识。正是由于客家兼有族群与地域的双重性,笔者结合个人在客家地区的田野调查实践,以及相关的地方文献和已有研究成果,在分析既有的客家民间信仰的特性论述基础上,提出“地方性”与“族群性”是客家民间信仰的特性核心,是其文化图像的指代,并以此来分析客家文化的特质和族群社会结构。笔者不揣浅陋,权以此为引玉之砖,请方家批评指正。

二、客家民间信仰的研究 取向与特性扫描

检讨以往的客家民间信仰方面的研究成果,归纳起来,学者们大致采取的是以下几种研究取向或分析路径。

1. 客家民间信仰的描述分析。这种研究取向最为传统与经典,其分析路径最接近常识观点,认为客家民间信仰是由具体的、形形色色的各种类型的信仰活动所组成,每一类信仰活动都可以当作独特的实体来研究。民俗学者多采用这种方法,关注的是各种客家民间信仰的具体表象,努力描述它们的起源和发展、仪式活动、形式特点、阶段过程等,旨在探讨客家民间信仰的独特性和特殊性。这种研究取向表现得最为淋漓尽致的是劳格文教授主持的《客家传统社会丛书》,该丛书每一卷都有多篇关于赣闽粤客家大本营地区不同民间信仰的民族志报告。

2. 客家民间信仰的社会史分析。这种研究取向依然关注客家民间信仰的特殊性,但是这并非其研究的主旨,持这种观点的学者们将民间信仰视为更普遍且基本的客家社会过程的实例。也就是说,学者们更关注的是它在现实社会生活中的运作,而不是客家民间信仰本身。研究作为一种草根文化的客家民间信仰,不仅可以提供一个考察客家文化的角度,而且对于理解客家传统社会的全貌也是很有意义的。社会史、历史人类学者们多采取这种取向,也是当前客家民间信仰研究最主流的方式,他们在研究过程中,往往能够注意从各个不同的角度,如民间信仰反映“国家”与“社会”的互动关系、民间信仰与国家控制、民间信仰与社区发展、乡村庙宇与宗族组织、村落内部结构和社区整合机制的关系等方面对客家民间信仰问题进行审视,使客家民间信仰成为考察客家传统社会结构的一个很好的突破口。

3. 客家民间信仰的社会建构论分析。近年来,在客家民间信仰的相关讨论中,一个越来越明显的趋势是:人们更多地把民间信仰看作一种族群/文化认同与社会组织的再生产过程,它创造了地方社会中多元的历史主体,也创造了地方社会本身和“地方传统”及其内在的变迁机制。人类学学者尤其是中国台湾学者多采用这种取向,他们探讨客家民间信仰的社会建构,将民间信仰活动与客家社会特别是生活在客家地区的诸族群的生存与发展联系起来进行研究,力图揭示客家民间信仰在全球化、客家运动等结构性条件之下,塑造客家文化认同、族群象征与标识的作用与意义。

4. 客家民间信仰的比较分析。认识、探讨一种族群或地域文化,需把握其特点而作为拓深的一个突破口。特点从何而来,如何显见?关键在于比较。如何运用比较的研究方法,方法主要有二:一是本族群或本地域文化与其他族群或其他地域文化进行比较;二是本族群或本地域文化内部进行比较。前者是区分、辨别己文化与他文化的关键,而后者则是突显己文化内涵与实质的根本。在客家民间信仰的比较分析上,目前学界主要有两个方面的比较研究。一是闽与客的民间信仰比较,二是不同客家地区的比较研究,如赣闽粤客家地区之间、大陆与台湾地区客家地区之间。

5. 客家民间信仰的宇宙观、人生观的面向分析。这种取向不关注客家民间信仰的独特属性,也不太关心客家民间信仰在社会建构、族群认同中的作用,关心的是作为反映客家人的世界观、宇宙观的象征体系和民俗知识体系,客家民间信仰所代表的社会意识和世界观,以及空间布局、阴阳观和时间进程的阴阳组合。这种取向的研究实践较少,通常是哲学、宗教学者们的专利与专长,但在客家风水研究上,已引起一些民俗学和人类学者的重视,如渡边欣雄。

在上述几种研究旨趣引导下,客家民间信仰呈现出丰富多彩的文化形貌,学者们已经从中总结和概括出多种客家民间信仰的模式与特质。诸如“综合性”、“多神性”、“血缘性”、“区域性”、“历史性”、“族群性”、“裂变性”、“中原性”等。

在上述种种客家民间信仰的特性描述中,又可划归为两大类。一类是属于静态的、实态的,如“综合性”、“多神性”、“血缘性”、“区域性”等;另一类则是属于动态的、流动的和建构性的,如“历史性”、“中原性”、“族群性”。劳格文教授认为客家民间信仰最好称之为“中国的俗民宗教”,它兼具儒、道、释三教的特征,更有高度特殊化的地域形式,代表了一种普遍的深层结构,有自己的独特性。具体地说,它是指在任何地方神巫及不知的神祇多身化,以满足宗族

之间或宗族之内特定小区的需要。^{[3] (P22)}按照劳格文先生的看法,上述客家民间信仰的常态性,都是民间信仰在特定地域的具体表现。“历史性”“中原性”和“族群性”均反映某一群体的情感性、主观性的诉求和态度与行为倾向。尽管如此,单纯以“地方性”和“族群性”可能无法完全涵括客家民间信仰的全部,因此,本文所企图探讨客家民间信仰的地方性和族群性,并非是指客家民间信仰仅仅具有地方性和族群性这两种面向和特征,更重要的是通过思考“地方”和“族群”两个维度来认识客家民间信仰。

三、地方性：客家民间信仰的文化实态

客家民间信仰的“地方性”,有诸多表现形式。比如,不同客家地区各有其独特信仰,地域性特征鲜明。客家,分布于广袤的地域,形成不同的文化区和亚文化区,故客家民间信仰呈现出更加细致、更加复杂、也更加绚丽多姿的特点。不同地域的神明信仰的差异特征与直观印象,很大程度上体现在对不同神明的特殊崇拜和敬仰上,尤其是最具代表性的区域性神明。如客家大本营的赣南、闽西和粤东三地客家神明信仰各具特色,一个很大的区别就是,公王崇拜在粤东和闽西客家地区十分普遍,特别是在粤东,每个自然小村落都有公王坛或公王庙,有的一地甚至有十几个、几十个公王坛庙,而这种情况在赣南地区可以说是看不到。相反,在赣南客家地区,被当地人们广泛敬仰崇拜的许真君、汉帝、康王、天花女神、七仙以及三霄等神明,在粤东和闽西客地没有或少见。这在地方文献中亦找到证据。^[3]又如,定光古佛、伏虎禅师、五显公王(华光)流行于闽西和粤东,却少见或不见于赣南地区。各地自然与人文的双重作用,当然形塑不同的文化形貌,导致呈现客家民间信仰独特的在地化性格。

客家民间信仰的“地方性”,还表现为客家地区神明系统的多样性、等级性和层次性。如果以祭祀圈或信仰圈来描述一个神明信仰的范围的话,那么不同客家地区不仅有着众多的祭祀圈或信仰圈,而且还存在着“圈内有圈”或“圈外有圈”的现象。杨彦杰认为闽西的神庙有三种类型:一是主神型。以神为主,各个不同宗族通过对一个主神的轮流祭祀而联合在一起,以河源十三坊蛤瑚侯王为代表。二是主庙型。以庙为中心来联络和组织人群,以定光古佛和太保公王为代表。三是混合型。介于主神型与主庙型之间,神与庙的关系并重,以伏虎崇拜为代表。^{[4] (P13-15)}

讨论至此,客家民间信仰具有“地方性”,这应该

是一个无需多言的常识。这句话大体不错,但还不完整。客家民间信仰的“地方性”的意义还不仅仅这些,因为“地方,这个包裹于常识里的字眼,就另一种意义而言,这种特性使它难以掌握。因为我们已经认为我们知道地方的意义是什么,这使我们很难超越常识层面,以比较成熟的方式来理解它。于是,地方既简单又复杂。”^{[5] (P2)}因为客家民间信仰的“地方性”还是流动的、策略性的,它在建构社会关系、促成人们的地方团结与认同方面具有重要的功能与意义。在这里,客家民间信仰的“地方性”有了新的意义,即具有“地方感”、富有“地方政治”意涵。

客家民间信仰的这种“地方性”,其意义在于表明客家民众如何在具体的时空坐落中创造、传承并策略性运用民间信仰,并形成不同的神明崇拜。一个重要表征就是客家民间信仰的“地方性”与血缘性的重合乃至取代。多年来行走于客家地区的劳格文先生有着切身感受,他说:“我们在客家地区的田野作业中,最大的惊讶是许多祖先如神一样为人们所崇拜。特别是这些与人们关系密切的神明,经常地采用宗族的说法,如公太、公爷、阿公和姑婆太等。”^[6]台湾人类学家余光弘认为:“在乡村地区的社区组成,地缘常是唯一的因素,或许有些同姓或同籍群体的存在,但此种群体最后常会融入地缘的村落中,共拥一守护神共建一村庙以为象征。”^[7]因此,在客家民间信仰领域,血缘性常常是让位于地方性的。

不同地方民众对神明的选择其实是各不相同的,其过程往往是民间信仰的“地方感”、“地方政治”这种另类“地方性”的具体实践。一个地方神明不是凭空产生,而是历史选择的结果。地方民众在当地神祇的选择上,多会配合当地特殊环境、族群互动以及各神祇职司功能等因素进行综合考虑,并由这些流动的结点,选择适宜的神祇作为主祀神。在闽西长汀濯田镇,当地最早的五通公王信仰没有成为主神,清朝引进的妈祖最终只成了妇女儿童的保护神,而来自外地的项羽却成为普通百姓、外地商人竞相供奉的对象。其中原因除霸王被认为“本坊福主”这个特殊意义之外,还有就是王姓的发展以及相伴而生的灵验传说和年复一年的庙会活动,它不仅持续不断地强化着霸王的灵验,增强人们的认同感,同时也在深刻影响着这个地方的社会生活和各姓之间的关系。^{[8] (P258-377)}在这里,神明是否具有“灵力”(“灵验”与“权威”)以及“灵力”的大小,是最为根本的决定性因素。由于神明的“灵力”是这个场域中实质的与名义上的人们核心关怀,因此理解“灵力”成为理解一地民间信仰实践逻辑的主要概念。诸如濯田霸田信仰之类的“地方性知识”,不仅充分展现了客家民间信仰的“地方性”,还具有“地方感”、“地方政治”之

深层意涵。

四、族群性：客家民间信仰的文化政治

对客家民间信仰是否具有族群性这一特点，有不同意见。一种意见认为，客家民间信仰有其族群性，另一种意见却与之相反，认为不存在所谓的民间信仰的客家族群性。两派争论的焦点同时又是各自持论的主要依据在于：究竟存不存在能够代表客家族群的神明及其特殊的信仰活动？

这场争论的焦点性神明主要有三山国王、义民爷。先来看三山国王。从其信仰的性质来看，三山国王从最初意义上的山神、乡土地域神，逐渐成为一个世俗神和族群神。关于三山国王的传说，基本上认为是发生在粤东的潮州、惠州、梅州交界处的巾山、明山、独山，三山国王是三山神的总称。宋代在揭西县河婆镇玉峰东麓修建的三山国王庙是规模最大、名声最响的庙宇，因其位于广东省潮州府揭阳县的霖田都，故又称“霖田祖庙”或称“大庙”。三山国王“肇迹于隋，显灵于唐，封于宋”。对于“三山国王”信仰的文化因素及其形成过程，不少学者已经有了很好的解释。较有代表性的有张应斌先生的“山神—王神—佛教神”三期五阶段说和潘朝阳先生的“神山—神人”二期四阶段说。两者不同之处在于，张氏侧重于三山国王的山神属性，认为先后经历了石穴神、树神和界石神三个阶段；^[9]而潘氏则侧重于三山国王的人神属性，将其细化为乡土守护神的出现、乡土守护神的完成、乡土守护神的国家化。^[10]就目前所掌握的资料而言，笔者认为三山国王信仰的起源与发展过程主要经历了山神—自然神崇拜、王神—世俗神崇拜这两个阶段。^[11]

如前所述，三山国王主要流行于以古潮州府为中心的粤东地区，是当地的一个区域性的乡土神明。明清时期，粤籍人渡海来到台湾地区冒险拓荒，把三山国王带到了台湾，结果三山国王庙遍布台湾全岛。据统计，台湾的三山国王庙有 170 余座，除这些以三山国王为主神的庙外，还有很多主祭其他神明的庙宇也配祀三山国王。

这是中国内地与中国台湾地区三山国王信仰的总体情形。接下来的问题便开始有分歧和论争了，一种认为三山国王是客家始奉和客家地区独有的“守护神”，尤其在台湾更为普遍，是客家族群神。如陈运栋的《客家人》说：“三山国王，为客家人移民的守护神。”刘还月先生认为：“三山国王自古以来便是粤东民众信奉的守护神。客家人渡海来台时，也带着三山国王的香火共同渡海而来，并在每一个初拓

成的地方建庙奉祀。”此外，还有“凡粤东客家来台者，悉奉（三山国王）香火”的说法。^[12]另一种意见针锋相对，认为三山国王不是客家人所独有的神明，理由很简单：台湾的三山国王庙近三分之二左右是位于福佬人密集的宜兰和嘉义地区，而客家人群聚的地方，如桃园、新竹和苗栗，三山国王庙却很少，可见三山国王信仰并不是客家人的专利。

再来看义民、义民爷。义民，本是清代对帮助官府平定乱事的平民之泛称。这里的“义民”“义民爷”是专指协助清廷平定乾隆五十一年（1786 年）的林爽文起义而战死的客家人，建庙祀之，所建之庙称为义民庙，死者称为“义民”。同治元年（1862 年）戴潮春叛乱，客家子弟又挺身而出，牺牲百余人，亦建庙奉祀，均称为“义民”。每年农历七月客家人都为义民举行神猪、神羊牲大祭拜仪式，在台湾北部客属地区形成了各个以“庄”为祭祀单位的族群，而各家宅或宗祠中纷见象征义民爷的黑令旗供奉。两百多年来，义民庙的祭祀范围不断扩大，从道光年间的四大庄轮祭，而十二庄，由十二庄而十四庄，直到今天的十五大庄，涵括整个北台湾客家地区，被称为“台湾北部最重要的宗教信仰”。义民庙何以成为以竹塹地区为代表的台湾北部客家人信仰中心？原因是：其一，在象征上，义民遗骸不属于任何宗族，他们可以成为人人祭祀的对象。其二，在族群关系上，义民都是族群对抗之下的牺牲者，因此可以成为族群团结的象征。其三，在经济上，当时新埔是北竹塹地区的区域经济中心，也是客家族群的要塞。在这一经济、政治、社会、宗教的历史情境下，义民爷为竹塹民众所接受，被视为保护乡土的客家守护神。

“三月妈祖潮，七月义民热”，这句台湾民间谚语道出了妈祖和义民成为台湾两大民间信仰的事实。有学者称，义民不能理解为一群忠于国家而牺牲的死难者，应该将之理解为一群认同和维护本身乡土利益的牺牲者。然而这样一种乡土力量的维护者，却日益被塑造为客家族群的代表。尤有甚者，义民信仰等同于台湾北部客家的象征意义，并未因时代演进而曾稍减，反而是与时俱增。自 1988 年台湾客家运动以后，由于义民爷信仰正是可以重新凝聚台湾族群力量的图腾，因此各单位与政府机构开始举办义民祭典，并积极地和客家语言运动联系在一起。促使义民信仰不断为客家所推崇，这种客家族群神明化的趋势正一浪高过一浪。

与此同时也存在一种反对将义民信仰视为客家族群所专有的声音。其理由有如下几端。第一，从义民的来源看，义民本是指维护社会公义，帮助政府对抗叛乱势力者，充当义民的人，需要向府城报名，并领取腰牌，故义民的来源不限于客家族群。第二，

历史上的义民大多活动于台湾的中南部,但今日的义民信仰多出现在台湾北部,台湾义民信仰活动存在着明显的南北地域差异。为何同一种信仰在不同地区发生几近雷同的信仰类型,却在时间潮流中形成规模悬殊的信仰事象,它是否反映北部客家与南部客家之间的社会文化差异?因此,反对者认为:义民信仰是客家人的族群信仰值得怀疑。

叙述至此,对于三山国王和义民爷这两大信仰的基本情形应大体明了,然而如何看待两种信仰的族群性呢?比较而言,学界对于三山国王是否客家族群神的分歧较大,而较认同义民爷为客家族群神,尽管也有不同的意见存在。笔者认为,一个神明能否成为族群神,其分布范围、庙宇数量、信仰人群等自然是衡量的重要指标(例如人们习惯以庙宇数量的多少去评判某一信仰的影响力),但并不是全部。以义民信仰为例,新埔、头份、平镇、苗栗的四座义民庙,数量虽少,但却涵盖台湾北部人口密集、交通便利的大部分客家地区。何况,族群性重在主观上、情感上的认同,且随情境性而变化,而不局限于客家的文化事象。

更为重要的是,族群性的强调往往是因为无族群性的出现。造成无族群性的原因,一是由于族群在地位上的边缘、影响力的弱小而导致的族群“失声”“隐形”。二是迁移、流动而导致族群成员对其群体认同的弱化和危机。基于此,无论三山国王还是义民爷,倘若客家人对其有强烈的认同和自觉的行动,而其他共享同一信仰的族群并不反对的情况下,笔者认为,这种信仰可以视为族群特有的专利,具有族群性。因为,族群性是客观存在的,呈现的载体是什么,这只是一个选择的问题。客家人愿意选择三山国王和义民爷,其他族群又不反对,我们就应承认其“合法性”。归根到底,民间信仰的族群性是在多元、复杂族群背景下衍生的一种生存策略,是一种文化的政治,政治性的文化。

五、结语:客家民间信仰地方性与族群性的纠葛

民间信仰地方性的张显,往往是客观存在的一种常态,而民间信仰族群性的强调,则往往是因为无族群性的出现。但民间信仰的地方性与族群性,有时又是叠合的,例如,清水祖师、开漳圣王、三山国王,是在一定区域流行的神明信仰,而这些神明信仰又往往成为闽南人和客家人的象征符号。

客家民间信仰地域的地方性,有诸多表现形式。不同客家地区各有其独特信仰,地域性特征鲜明。这就使得客家地区的神明系统具有多样性和多层次

性,客家民众在具体的时空坐落中创造、传承并策略性运用民间信仰,形成了不同的神明崇拜。

民间信仰的族群性是利用民间信仰来界定不同的人群,同时这是一种地方政治:利用地方界定出一个与其他人群对立的群体。地方虽有许多记忆,哪些记忆得到宣扬,哪些却根本不再是记忆的问题,这就是个政治问题。地方成了争论、召唤那些记忆的空间场所。族群性的形塑,有诸多方式,其中之一就是透过对地方/空间的生产与再生产。地方的物质性,并非听任心理过程的反复无常,而是铭记于地景中,成为公共记忆。中国台湾的义民庙和三山国王庙,通过对庙宇空间的处理,来彰显客家人“忠义报国”“崇正尚义”的族群性。经此改造,义民非客家所独有,但义民信仰则为客家特色。

客家民间信仰的地方性和族群性,阐扬的是客家族群的心灵境界与生存经验,既是一种常态的文化历史,又是一种动态的文化政治。

[参 考 文 献]

- [1] 庄英章. 试论客家学的建构: 族群互动、认同与文化实作[J]. 广西民族学院学报(哲社版), 2002, (4).
- [2] (法)劳格文. 客家传统社会丛书·第1卷序[Z]. 法国远东学院、国际客家学会、海外华人资料研究中心, 1996.
- [3] (清)黄瑞图. 安远县志(卷二)·坛庙[Z]. 清同治十一年(1873).
- [4] 杨彦杰. 闽西客家宗族社会研究[J]. 法国远东学院、国际客家学会、海外华人资料研究中心, 1996, (2).
- [5] Tim Cresswell, 著, 徐苔玲, 王志弘, 译. 地方: 记忆、想像与认同[M]. 中国台湾群学出版社, 2006.
- [6] John Lagerwey. The structure and dynamics of Chinese rural society[A]. 中国台北: 第四届国际客家学研讨会论文集[C]. 1998.
- [7] 余光弘. 妈宫的寺庙——马公市镇发展与民间宗教变迁之研究[J]. 中国台湾“中央研究院”民族学研究所专刊, 1988, (19).
- [8] 杨彦杰. 庙会与地方社会: 以长汀濯田的霸王信仰为例[A]. 周雪香, 多学科视野中的客家文化[M]. 福州: 福建人民出版社, 2007.
- [9] 张应斌. 三山国王的文化渊源和历史过程——兼论在客居情景中的文化认同[J]. 嘉应大学学报, 1999, (4).
- [10] 潘朝阳. 粤东原乡“三山国王”神祇的性质[J]. 台湾师范大学地理研究报告, 1993, (19).
- [11] 周建新. 粤东三山国王信仰的起源、特点与族群意象[J]. 广西民族研究, 2006, (1).
- [12] 刘还月. 台湾的客家族群与信仰[M]. 中国台北: 台北常民文化出版公司, 1999.

收稿日期 2010-03-25

[责任编辑 蒙本曼]

[责任校对 苏兰清]

[作者简介] 周建新(1973~), 江西萍乡人, 法学博士, 赣南师范学院客家研究中心教授、副主任、硕士生导师。江西赣州, 邮编: 341000。