

# 人神互動：溫州楊府爺信仰研究

林 亦 修

(溫州大學 人文學院, 浙江省 溫州市 325027)

---

**提要：**人與神的鏡像關係，在特定的生態環境中互動。溫州的楊府爺信仰正是在族群的融合與環境的影響中，表現出地方神的多源性和海洋性。楊府爺信仰的演變和應用，體現了溫州社會心理與事理的一些常規化概念。

**關鍵詞：**地方神 族群 互動 認同

---

《清史稿》志五十九載：“溫州祀唐楊精義。”穆宗朝(1862—1874)，溫州民間神祇楊精義，由於在平定響應太平天國起義的樂清縣瞿振漢民變和平陽縣金錢會起義中所發揮的神功，開始享有官方祀典的待遇。楊精義，尊稱楊府君、楊府神、楊真君，俗稱楊老爺、楊大爺、楊府爺，皇封“楊府上聖”，為溫州地方神，也是溫州水神。

溫州唐代中晚期已形成楊精義信仰，宋代已有關於楊府廟的記載，楊府爺“自前明至國朝餘三百年累顯靈”，“故郡邑皆有廟”<sup>〔1〕</sup>。溫州楊府廟的分佈以瀕海地區為密集，體現其海神廟的特點；分佈區域由北向南縱貫樂清市、永嘉縣、溫州市區、洞頭縣、瑞安市、平陽縣、蒼南縣、文成縣、泰順縣等溫州地區全部縣市，體現了神界地方官的地位。據筆者田野調查的不完全統計，溫州楊府爺的廟、觀、宮、殿總計在二百座以上。這些廟、觀、宮、殿在迄宋至今的一千年間或建或毀、或興或衰，主要體現了溫州區域亞文化系統中一千年來地理環境、社會生活、族群遷徙的特徵。

溫州市區楊府山，舊稱瞿嶼，為楊府爺祖廟所在地，香火頗盛，山以廟名；市區的海壇山，坐落於甌江港口，一直是溫州海神廟所在地，宋時海神廟改稱楊府殿，1973年劃建為國際海員俱樂部，近年重建。根據道士李誠松2002年油印本《新增十方金科》統計，蒼南縣主祀及配祀楊府爺的殿廟達62座。雲岩鄉鯨頭楊府廟，北宋熙寧七年(1074)建造，清重建，為全縣最大，相傳為楊精義第三子楊國心修道、佈施之所。該縣藻溪上游的東溪流域，地近海口，村落成片，於康熙三年(1664)興建楊府殿。平陽縣港口敖江鎮的楊府廟位於市鎮的繁華地段，為全縣最大，民國縣誌有載。瑞安市陶山被認為是楊精義生活修隱的聖地，附近白巖山相傳為第七子楊國剛修煉之處，市區龍山楊府廟和飛雲鎮閣巷塘頭村楊府廟處於飛雲江流域下游，是該市最負盛名的楊府廟。瑞安市的北麂、百家尖、大典下等島嶼和沿江海區域都建有楊府廟或楊聖觀。人口少、廟宇多的島縣洞頭，楊府廟首建於元、明之間，坐落於縣城碼頭，

---

〔1〕《中國地方誌集成》，第61冊《光緒樂清縣誌》卷三《壇廟》，上海書店出版，1993年6月版，第161頁。

具有明顯的海神特點。永嘉縣永寧山(也稱北山)楊府洞也為楊精義修道之處,縣城上塘鎮浦東建有楊府廟。樂清市較具規模的楊府廟有 21 座,建於宋朝的城關樂成鎮西山楊府廟、鹽盤上馬石楊府殿、柳市鎮方斗岩楊府廟和建於清朝的柳市鎮前街楊府殿、白象鎮小港楊府廟為其中的佼佼者。

本文試圖以溫州民間信仰中影響最廣泛、最具有代表性的楊府爺信仰,來討論溫州區域社會中的海洋性和移民性。

## 一、關於楊精義

由於民間信仰的傳說性,作為人物神的楊精義,其具體身份、生活年代、生平事迹並不確定,地方誌、寺廟碑刻和民間道教科儀多有出入。

由姜準著述,在明代嘉靖至萬曆年間成書,專記宋、元、明時期溫州地方掌故的《歧海瑣談》,有十六卷五七八條,其中第十二卷四二一至四五七條專記溫州鬼神之事。第四二八條考述了溫州楊府爺祖廟和楊精義事迹如下:“北山楊府大神,廟在九都瞿巖。廟中傍列十子,以行第稱為相公,各有配偶為夫人。……先君曾稽神出處,梁陶貞白(即陶弘景,點校者注)流寓永嘉,神及門學道,以其氣質未純,難於印證,度為鬼仙,血食人世,此其威靈肸鬩久遠而昭著也。夫北山,江北永寧山也,見有楊府洞。《志》稱陶貞白棲息是山,神昔學道或寄迹焉,未可知也。今瞿巖有廟而仍稱北山者,抑或以江北之地而命其神邪?”<sup>〔2〕</sup>姜準關於楊府爺生活於南朝梁代,曾學道陶弘景的考述,為清代以來的各類記載所不取。

撰寫於同一時間的明萬曆《溫州府志》卷四《祠祀》對楊精義作了如下的記載:“臨海神楊氏,失其名,相傳兄弟七人,修煉入山不見,後每著靈異,今祀非一處。”

光緒《永嘉縣誌》載:“神姓楊,名精義,唐太宗時人,生十子,俱入山修道,一夕拔宅飛升,同登仙籍,由此著靈海滢,禱祈輒應。”<sup>〔3〕</sup>民國時期溫州著名地方史研究專家、《平陽縣誌》作者劉紹寬認為:“神姓楊,名精義,唐時人。子十人,三登仕籍,七子偕隱,修煉於瑞安之陶山。拔宅飛升事聞,三子皆挂冠歸,尋亦仙去。”<sup>〔4〕</sup>

楊府山祖廟於 1990 年移建,《北山楊府廟移建志》碑載:“鹿城之陽,有山名瞿巖山,山之陰有廟曰楊府殿,乃遐邇聞名之歷史文物也。嘗考原永嘉及瑞安縣誌,皆有載楊公與殿之事迹。楊公字精義,生於唐貞觀十八年(644)五月二十四日辰時,夫人葛氏出十子。公於咸亨二年(671)中二甲進士,官拜都督大元帥,坐鎮山西,歷二朝三皇帝。暮年辭官歸里,入山修道。曾雲遊瑞安北山,創建一寺曰松古寺(後改碧雲寺),於寺中參悟禪機,終至道成。玄宗天寶十年(751),拔宅升天,屍解著靈岩。公七子國剛,追承父志,隱瑞安陶山白雲洞修道。道成後與父跨鶴遙怡而來,招其兄弟俱入仙籍。”北山(永寧山)屬永嘉,不屬瑞安;碑文沒有指明楊精義故里或原籍,“雲遊瑞安”意在肯定楊精義為當時溫州的新移民。

〔2〕 明姜準著、蔡克驕點校《歧海瑣談》,上海社會科學院出版社,2002 年 12 月版,第 204—205 頁。

〔3〕 《永嘉縣誌》卷之四《建置·壇廟》,《中國方志叢書》,華中地方第四七五號浙江省。臺北成文出版社,1983 年 7 月版,第 405 頁。

〔4〕 劉紹寬《平陽縣誌》卷四十五《神教志》,《中國方志叢書》,華中地方第七二號浙江省。臺北成文出版社,1983 年 7 月版,第 477 頁。

近年來樂清市道教協會編印的一份內部材料記述：楊精義，係安固縣（瑞安）二十八都長芬西村人，公生於唐太宗貞觀甲辰年（644）五月廿四日辰時，夫人葛氏。其子十人，名國正、國天、國心、國順、國猛、國勇、國剛、國強、國龍、國虎；媳十房，林氏、陳氏、葉氏、孫氏、王氏、吳氏、徐氏、梅氏、李氏、孫氏，子孫共 52 人。歲次己巳年，唐高宗總章二年（669），中二甲進士。丁丑年，唐高宗儀鳳二年（677），官封都督大元帥，行軍至 65 歲。敝履功名，浮雲富貴，擺脫名疆利鎖，於原有祖山一崗，名曰北山，創建一寺號“松古寺”，今為碧山寺，自在其中參司玄機，終至道成，享壽 108 歲。一旦拔宅升天，屍解迹著靈岩，萬姓瞻仰，千古留芳。甲申年，即唐中宗嗣聖元年（684）三子國心中進士，官晉洋湖都督，其子楊四、楊八、楊九俱為元帥。獨有七子國剛隱居白岩洞修道。日伴閑雲，夜守孤燈。十月十五日夜，散步明月，拂面清風，忽祥雲擁地，跨鶴遙至者，拭目視之，乃父與兄輩招其兄弟，故得仙傳而入仙籍。當時戶部葉啟正、陳天佑等聯章奏聞其事，頒詔追贈公為太老仙翁，正直真君。葛氏為太郡夫人，其子為十洞尊王。唐文宗開成二年（827），貢生汪大進、黃文正恐時久失傳，立碑為志，故有“父子一家皆得道，兄弟十洞賜封侯”之美稱。清代以來的事迹記載，大都源於被稱為刻於唐代，清代重立的《福佑聖王行實碑》。

溫州民間道教科儀唱本《楊府醮科》對“父子一家皆得道，兄弟十洞賜封侯”的具體情況作了進一步的闡述：

靈岩洞主通天達地 乘雲吐霧 變化神通 敕封護國福佑 楊三相公 顯應侯王 聖主陶山聖迹 洞主顯應靈仙二老真人 聖祖母顯現神通 洪寶元君玄德夫人 聖父慈仁佈德楊老真人 聖母九天迎風接雨袁三孚佑夫人 聖母舅袁三侍郎 聖母姪協和德夫人 隨駕洞主協衛 第一洞主得道尊王 後宮聖姬碩德夫人 第二洞主□道尊王 後宮聖姬賢德夫人 第三洞主行道尊王 後宮聖姬惠德夫人 第四洞主濟道尊王 後宮聖姬懿德夫人 第五洞主廣道尊王 後宮聖姬淑德夫人 第六洞主佈道尊王 後宮聖姬志德夫人 第七洞主顯道尊王 後宮聖姬妙德夫人 第八洞主護道尊王 後宮聖姬大德夫人 第九洞主學道尊王 後宮聖姬英得（德？）夫人 第十洞主甯道尊王 後宮聖姬靈德夫人 十洞尊王 十洞夫人 盡及四十九洞高烈寶眷

《楊府醮科》關於楊精義家族的介紹與前面材料略有出入，但詳細提供了十洞尊王和十洞夫人的情況。

溫州龍舟競賽活動自古盛行，每艘龍舟有三十六位賽手。根據溫州民間道教科儀唱本《龍舟起楊科》描述，楊府爺總管賽事，楊府有部下三十六位神楊附魂賽手，以求賽事平安和競爭勝利。楊，舊指強死鬼，即非死於病者。這裏當指楊家軍隊中陣亡將領，其職責和姓名俱全：

船頭楊一將軍 船尾周六相公 陣頭隊長一道楊文顯 陣後哨長二道蔡伊忠 軍中指陣三道夏正光 左衙領隊四道楊繼盛 右衙掌隊五道神楊盧三節 東方青旗六道神楊李若水 南方赤旗七道神楊文啟貞 西方白旗八道神楊顧凋龍 北方黑旗九道神楊戴阿奇 中央黃旗十道神楊朱汝林 持劍捧印十一道楊官計體人 執戟把槍十二道楊官張斯文 奉爐把傘十三道楊官海石帆 添香換燭十四道楊官陶三畏 鳴鑼擊鼓十五道楊官莊大用 執撐把令十六道楊官徐啟元 船頭梢首十七道楊官苗思露 船尾梢公十八道楊官金可奴

划船喜樂十九道楊官吳正得 搖旗吶喊二十道神楊馬文俊 行船渡海廿一道楊官王伯斗  
順風打梢廿二道楊官劉上龍 倒風爭前廿三道楊官黃佐之 遊江嬉水廿四道楊官陳文正  
安風安波廿五道楊官林一峰 呵風喚雨廿六道楊官倪仲達 賞善罰惡廿七道楊官李存孝  
驅瘟逐疫廿八道楊官周六朋 收災除耗廿九道楊官諸天式 降祥遣障卅道楊官張九林  
船上叫戰卅一道楊官禮大用 鬪船得勝卅二道楊官林口宣 水面向前卅三道楊官陸應龍  
除殃滅禍卅四道楊官方國用 移凶作吉卅五道楊官孫昌其 保護齊舟卅六道楊官許弘勳  
《楊府醮科》還描述楊府有七千部下神兵、三千七百神馬兵：

興雲降雨佈霧 顯現七千部下神兵 聖衆登山渡海 把舵行船 三千七百神馬兵 殿  
前簫封二總管 帶領十大元帥 隨行三十六道神楊 楊二元帥周六相公  
這些材料反映了楊府部曲家兵的情況。

以上關於楊精義的材料可以分爲明代地方史志、晚清民國地方史志、現代地方宗教文化史料和民間道教傳鈔科儀四種。前三種有程度不同的文人化色彩，而第四種的民間原始色彩濃厚，並在較大程度上影響著第二種、第三種材料的產生。各種材料在追述一千年前甚至兩千年前的人物時一致認爲楊精義爲本土人物神，子嗣衆多，有隱居修道並成仙神的過程。但也有明顯的不同：(1)、後來的追述者不同意早期追述者關於人物生活的年代確認；(2)、後來的追述者強調人物身前顯赫的社會地位以及對後人的蔭佑；(3)、越到後來，人物追述越具體、細緻、真切。

民間信仰中地方神的造神運動大致要在歷時和共時兩條軌道上運作。歷時是指人們在對神的追溯中根據生活的需要和心理的願望塑造、豐富和發展神的形象；共時是指與神同在的過程中，將自然、生產、生活的各種事象附會於神，從而維繼、光大神的形象。沒有歷時性的追認，民間神祇很可能永遠屈委於“淫祀”之列；缺少共時性的附會，它又很可能失落於湧動的族群。從這一點上看，民間神祇，特別是區域地方神，較大地區別於宗教神祇的固定性，而類似於祖先崇拜的重構性。大多地方神廟殿是由地方名人祠演化、分香而來，地方神也就隨著遷徙而不斷重構。地方神廟相對於宗族祠堂，其對始祖（始遷祖）的崇拜，只是一種擴大化和更久遠的追思而已。陳支平教授在對福建的族譜研究中發現，許多族譜世系混亂不清、將直系祖先裝扮成高官鴻儒，或攀附於某個先代名人之下<sup>〔5〕</sup>。楊精義形象的重構，類似於福建族譜的祖先重構。

溫州漢爲東甌，晉稱永嘉，唐中期改爲溫州。其社會文化特徵也大致可以分東甌、永嘉、溫州這樣三個時期。從新石器時期的考古發現到東甌國除，溫州爲甌人和甌越人時期。《漢書·地理志》載越人“信巫鬼，重淫祀”，其間留下的人物神爲東甌王越人騶搖，有東甌王廟爲官方祭祀；從東漢到唐中期，越人社會逐漸爲漢人社會同化或取代，漁撈狩獵經濟也逐步轉化爲農耕經濟，江南道教文化迅速波及溫州，葛洪和陶弘景都在溫州留下紀念物和傳說，具有漢人開拓者地位的人物地方神不斷被塑造出來，蔡敬則、周凱、楊精義便是其中的代表。蔡敬則生活於東漢末期，在漢人取代越人，取得本土化地位的過程中起重要作用；周凱是兩晉時期溫州開發土地、治理水利的專家，被溫州人民封爲“平水侯王”，在生產方式的轉型中功不可沒。

〔5〕 陳支平《福建族譜》，福建人民出版社，1996年8月版，第92—123頁。

溫州唐代及以前的社會歷史文獻較少，主要是宋、元、明、清時期的記載。楊精義本身是一個傳說中的人物，其敘述的差異性也就不足為怪。在田野考察和資料整理的過程中我驚歎於民間道教傳鈔材料之精細，從而對晚清以來比較一致的關於楊精義生平事迹描述表示理解，這裏肯定有非常深厚的民間背景。應該說楊精義的人神形象，凝聚著永嘉時期本土化漢人的人物原型和溫州時期新移民定居者的社會角色渴望。陶山位於瑞安市區西北 15.1 公里處，為溫州沿海平原丘地的中心地帶，是溫州最早得到開發的地區之一，宋杜光庭《洞天福地記》稱第七福地，傳說梁朝道教思想家、醫學家陶弘景於天監九年(510)前後隱居於此，故名。此地現無楊姓居落，宋以前留存的村落也蕩然無存。但它是溫州新石器時期重要的文化遺址，發掘了漢魏晉南朝期間的大量墓葬，永嘉時期溫州一些著名的土著大族都在這一帶產生。它正是溫州地方神祇塑造的沃壤。六朝時期的溫州，以王謝為代表的僑姓士族無論在政治上還是在經濟上都以壓倒性的優勢蓋過土著大族，王謝燕飛尋常家，要在陳朝之後，隋唐之間。期間的生存型移民，正如“尋常家”的“楊氏”，“失其名”是普遍現象，與王謝發展型移民具有同等地位的陶弘景，看“楊氏”“以其氣質未純，難於印證”也是正常現象。但一百年之後，擺脫門閥士族高壓的土著大族已經在溫州土地上崛起，給楊精義們的神性形象塑造創造了條件。這正是晚清以來地方史志不同意楊精義生活於南朝而讓他生活於唐代的理由？在溫州的造神運動中，永嘉時期的地方神數量最多，來自洪州的陳府上聖和來源地待考的白府上聖往往與楊府上聖共廟合祀，被稱為陳楊二府或三府上聖。

## 二、關於楊延昭和楊文廣

溫州的楊府爺信仰，不僅是唐代的楊精義家族，還有宋代的楊業家族，體現了其多源性特徵。現在溫州楊府廟裏供奉的楊府爺神位，有的是楊精義及其兒子、楊官，有的是楊延昭（宋朝楊家將的楊六郎）、楊文廣及楊家將其他人物。主祀之外，多有混雜。

溫州文物處考證：“溫州市區海壇山上北宋時海神爺是唐人李德裕，南宋後改成楊府爺。這和南宋初年兩浙東路駐十三兵營有關。軍營內立有楊延昭（六郎）神位，祀求保佑海防。相傳延昭兵困遂城，下令城牆灌水，天寒地凍，城牆被堅冰包圍，堅固光滑，遼軍連攻不下，繞道而去，從此稱為水神。洞頭縣楊府廟塑有楊府爺（楊延昭）、楊老令公、楊老令婆、焦贊、孟良及白馬信使。”<sup>〔6〕</sup>樂清市白象鎮東山楊府廟，供奉楊文廣，並把他稱為“福佑真君”、“福佑聖王”。民間傳說大宋時，西涼妖術盛行，楊文廣有降妖奇能，西征時在洞房中殺死番女妖。後浙南處州牛頭山賊作亂，溫州瑞安妖道害民，包公奏本招楊文廣回京，南下平妖。《宋史》卷二百七十二《楊業傳》記載，楊文廣為楊業之孫、楊延昭之子（民間小說則為楊延昭之孫，楊宗保與穆桂英之子）。他曾“從狄青南征，知德順軍，為廣西鈐轄”。廣為流傳的《楊家將演義》和《五虎平南後傳》均有楊文廣南征的描寫。南宋末抗元志士、著名詩人謝疊山精選的童蒙讀物《千家詩》載有宋哲宗《賜都督僉事楊文廣南征》的七言律詩。<sup>〔7〕</sup> 這些史料和詩

〔6〕 溫州市文物處編《溫州文物綜錄》，香港天馬圖書有限公司，1998年5月版，第271—272頁。

〔7〕 該詩全文如下：大將南征膽氣豪，腰橫秋水雁翎刀。風吹鼙鼓山河動，電閃旌旗日月高。天上麒麟原有種，穴中螻蛄豈能逃。太平待昭歸來日，朕與先生解戰袍。

文增強了楊文廣南征的真實性和到過溫州的可能性。溫州民間說唱文學《楊文廣南蠻平妖》關於楊文廣在浙南活動的描述有：

出身揚州江都縣<sup>〔8〕</sup>，桃花山上顯靈通。

奇石山上游硯府，金屏山上練丹沙，

賜都督僉事楊文廣征南大將南征膽氣豪腰懸秋水呂？刀雷鳴甲冑乾坤靜風動旌旗日月高世上麒麟真有種穴中螻蟻竟何逃大標銅柱歸來日庭院春深聽伯勞處州收掉牛頭寨，瑞安瓦窑降妖道，

樂清收掉紅蓮硯，南蠻獻術立大功。

朝朝爲民夕爲國，甌江滅寇立大功。

大宋年間得封敕，“福佑真君”受皇封，

順治丁卯加封敕，“福佑聖王”受敕封。

平陽有二則民間故事是關於楊文廣溫州收妖的傳說。《楊文廣除觀音精》敘說的是平陽縣萬全萬盤尖山上住著妖怪觀音精和徒弟賴孵雞精。楊文廣奉旨南蠻除妖來到平陽，賴孵雞精用扳魚繒網住楊文廣，觀音精捉他到洞裏成親，最後楊文廣用白狗血破除妖法。鬪法時因跌馬山背，該處還留有楊文廣坦<sup>〔9〕</sup>。《楊八妹智除“鐵板僧”》說的是平陽縣西灣派田村古盤心有一個“龜崖洞”，住著身高丈二、銅心鐵骨的妖精“鐵板道人”。道人魔高一丈，楊文廣只好請姑婆楊八妹出山。楊八妹巧扮村姑，誘除“鐵板僧”<sup>〔10〕</sup>。

民間還傳說楊文廣南下收妖降怪，收了七十二洞妖精，東南晏淨，在永寧山楊府洞發現楊精義是由“鷄角（方言，公鷄）精”修成人形，念其同姓，網開一面，讓其造福地方。

能夠把楊精義家族與楊業家族聯繫起來的材料除了這一則之外，《北山楊府廟移建志》碑的這段文字值得重視：“公（楊精義）生前戎馬衛疆，飛升歸仙後屢顯神靈，護國佑民，道化宏敷，仁恩遐被。唐代宗廣德元年（763），戶部陳天佑等聯章呈奏，上頒詔追贈公爲太老仙翁正直真君。其子爲長芬十洞侯王。至宋，因公爲楊令公先世，宋太宗淳化元年（990）彰楊業父子忠勇護國之功，敕封公爲聖通文武德理良橫福德顯應真君。明嘉靖癸丑間（1553），頑夷猖獗，浙按察司副使袁祖重膺鋒禦寇於巨海之間，遭敵圍攻壞艦，士雖奮擊，奈寡不敵衆，全軍將覆。頃間狂風怒號，濁浪排空，寇師盡傾，吾師獨免。息旅假寐間，見儼然袍笏者降臨謂曰：‘瞿嶼北山福德真君也。’醒詢左右，皆曰：‘永嘉九都瞿嶼北有宋敕福德真君廟。’‘但廟貌猷頽，廊廡杞廢矣。上得知神奇，於崇禎十年（1637）敕令重建。至咸豐九年（1858），紅羊劫起，公以神力綏靖社稷。同治六年（1867），兩江總督馬新貽復請加福佑二字，添燈田百畝，擴廟宇兩進，內建玄臺以備佛事祈禱，築戲臺而供梨園演出。’

這段材料顯示，楊精義信仰在宋代的發展與南宋溫州的軍隊信仰有直接的關係，並且與楊文廣的民間傳說相混淆，從此兩楊聯宗合流發展。“都督”的社會地位和“福佑”的神靈封

〔8〕 康玉慶《楊業事迹小考》，載《晉陽學刊》1995年1期。楊業的籍貫有并州太原、山西河曲、麟州新秦三種，沒有揚州江都的記載。

〔9〕 平陽縣民間文學集成辦公室編《中國民間文學集成·浙江省平陽縣卷》，浙江書臨（89）第113號，1987年9月版，第50頁。

〔10〕 同上，第225頁。

號，也開始張冠李戴地分享。

這讓我聯想起唐宋以來溫州移民的聯宗合祠現象。可以說溫州族群延續性的區域文化生存史在唐末五代纔正式拉開序幕，特別是錢鏐統治吳越時期。錢鏐吳越統治時期溫州社會安定富足，吳越王錢元瓘採取獎勵墾荒，免徵新墾荒地賦稅（《十國春秋·吳越世家》）等政策，招徠了大量移民，特別是福建移民，形成了溫州歷史上相對集中的第一次移民潮。這些移民基本上成為現在溫州人的早期祖先。兩宋全國重心南移，溫州移民劇增。北宋由於遼金入侵，大批北人遷溫。據王存等《元豐九域志·兩浙路》記載，元豐間（1078—1085），溫州主、客戶達 121906 戶。短短百年間，溫州戶數增加了兩倍。萬曆《溫州府志·食貨志》記載，到淳熙間（1174—1189），溫州府戶 170035，口 910657，又有大幅度增長。移民中有不少宗室宦族。樂清《趙氏宗譜》稱：“當兩宮北狩，宗室徙溫者二十八人”。瑞安東郭和金壘的宋宗室趙氏，仙岩的外戚高氏為其後裔。兩宋北方政治移民與福建經濟移民匯合，在溫州形成依存關係，追祖認宗、聯譜合祠開始出現。民間信仰作為一種文化表徵，也就印證了這一事實。此際溫州經濟空前繁榮，人文薈萃，文化昌盛，並出現了永嘉學派。

考察溫州各類寺廟佈點特徵時發現，許多村落祭祀自己的同姓神祇。以蒼南縣為例，楊姓村落的前堡、楊府嶺、楊家尖、李前、林家塔、東門垵、河泥橋、楊家宅、張家堡祭祀楊府爺；林姓村落的林家洞、浹底、儒橋頭、橋頭連、下宅、新橋、南山、車頭、西謝、東跳、水亭祭祀林泗爺；陳姓村落的陳處、陳鑒垵、陳家巷、瓦窰、陳家堡祭祀陳府上聖；東店包祭祀包公大帝；下湯村祭祀湯三聖母。此外，地處低窪的河港古老村落一般祭祀平水侯王；有明代抗倭背景的村落祭祀晏公元帥；漁村港口有媽祖廟；很多陳十四娘娘宮附建於楊府廟側。這些現象與移民追祖認宗、聯譜合祠的宗族文化有不可分割的關係。

溫州居民百分之八十以上是福建移民的後裔。這些移民開始於唐末五代，發達於宋，濫觴於明、清。元明時期有大量居民遷出，人口雖然下降，但隨著農業的精耕細作和美洲番薯等作物的引進以及經濟作物的種植，丘陵山地、海島灘塗得到進一步開發，對福建移民具有很大的吸引力。

唐宋以來福建移民及其後裔作為溫州社會的新成員，在逐步佔據主導地位的過程中，日漸要求在民間信仰上折射自己獨特的心理感受和精神世界。移民之初，他們也帶來福建的媽祖、臨水夫人、開漳聖王等神靈，但他們不能為溫州的原住民所接受，也不能適應移民後的新情況，在現在的泰順、洞頭、瑞安、樂清等地雖然還有廟宇存在，最終難於獲得本土化權威，不成氣候。作為需要確立地位的生存型移民族群，他們必須運用心智對置身的社會情境進行情境定義和角色認同，尋找或塑造一些象徵性表徵和客體。一位像楊精義一樣“匪侯匪王”，籍貫、生平行狀、名號字諱、生卒年限等不詳的，與黃大仙具有同樣下層性的人物神崇拜，正是移民“身生角色”的自我領會。黃大仙之所以受香港及東南亞華人的歡迎，在於廣東移民對其貧寒身世的認同感；楊府爺實際上的“失其名”身份，代表著溫州唐宋以來生存型移民族群的出身。像這些移民本土化後在尋宗認祖時總喜歡給自己的祖先戴上榮耀的光環一樣，他們也讓楊精義出身於溫州本土，並冠以“進士”、“都督大元帥”的社會身份和“父子一家皆得道，兄弟十洞賜封侯”之美稱。這是基本生理需求滿足後，遵從各種常規社會類別的一般期盼所產生的“社會角色”自我領會。作為一種心理期望和社會需要，從民間文學和歷史事迹裏涵化楊家將的人物與故事，則是按照特定社會背景的具體期望產生的“心理角色”自

我領會。角色認同除了與社會結構相聯的常規部分外，還包含一種關於自己的想象性、理想化觀念。所以楊府爺在某種意義上與溫州唐宋以來族群的關係處於“賓我”和“主我”的關係<sup>〔11〕</sup>，即楊府爺表示的是溫州唐宋以來族群行為發出之後的自我形象。

樂清柳市方斗岩楊府廟位於括蒼山之餘脈，山頂有巨石廣數十丈，高千仞。廟為崇樓式建築，傍岩鑿穴，計九層，有雲房百餘間，風格迥異於他廟，當屬上品。其中供奉楊府兩位侯王，在楊氏十位昆仲和夫人間排行第一、第三。相傳兩位侯王於抗擊金兵南侵時殉身於甌海疆。這兩位侯王在兄弟人數和活動時間上的混雜，當為楊精義十子中的兩位，還是楊家將中的兩位，還真是不得而知了。

### 三、楊府爺的水神性

“甌居海中”<sup>〔12〕</sup>，自古以來是“陸事寡而水事衆”<sup>〔13〕</sup>。水對東甌文化生成的意義，主要表現在三個方面：（1）、水產資源滿足了甌人的生活需求；（2）、水中作業決定了甌人的生產方式；（3）、颱風、海溢等水災害給甌人心理帶來巨大影響。現在的溫州在規劃“山水文化”建設，台州在提倡“山海文化”建設。水體本身和水體所賦予的特殊性，決定了該地區水文化的特殊性。隨著溫州社會的發展，隨著不同“水事”的出現，溫州的江河塘溪和港灣洋流在不同時期被賦予不同的意義，創造了不同的物質文化和精神文化。

楊府爺作為溫州的開拓神、地方神，自然具有水神性。其信仰的產生與溫州的地理環境、生產生活方式、人為災害、族群變化都有一定的關係。楊精義被稱為“臨海神”，“自宋始蓋其著靈海區”，“著靈海滙”，並且成為溫州重大民間節慶活動龍舟競賽的神界主管，擁有功能齊備的水事活動組織；楊府廟的分佈以瀕海地區為密集；市區的海壇山楊府殿本為海神廟，後又劃建為國際海員俱樂部；楊延昭南宋初作為海防水神引進溫州；楊文廣除降妖收怪外，還“甌江滅寇立大功”；方斗岩楊府廟供奉的楊府兩位侯王於抗擊金兵南侵時殉身於甌海疆；更為獨特的是，楊府廟祭品要以葷為主，楊府爺獨喜海鮮，“傳聞每春夏交，往海鬻養，積雨遇晴，謂神曬養之候。昔有業鍛者，夢土神諭令來日肩鋪勿張，遵之。逼暮，妻強令張之，少資日給，驀有人以養刀相屬，工知為神。”<sup>〔14〕</sup>都體現了楊府爺信仰的水神性，只是隨著社會的變遷，眾多的水事也在不斷變化之中。

溫州控山帶海，西北為高山屏障，山地丘陵佔總面積的 70% 左右，有“七山二水一分田”之說。近海多島嶼。南北海岸線長達 355 公里，沿海狹長平原都為海漲沙地和江河沖積扇，平均海拔低至 5—10 米左右，極易積水。處北緯 27°03′—28°36′ 之間，正是太平洋西岸颱風影響區域，每年夏秋之際遭遇颱風的次數在 5 次以上。根據各種關於溫州歷史災難的文獻資料收集統計，自 291 年永寧、安固、橫陽海溢，溫州地區災異記載開始，至“1911 年秋，颱風大水居民數萬被淹，浮屍蔽江”的一千六百年間，溫州共遭遇各種大型災異 57 次，平均每 30

〔11〕 [美]喬納森·特納(Jonathan H. Turner)《社會學理論的結構》(第 6 版·下)，華夏出版社，2001 年 1 月版，第 8 頁。在米德的社會學理論裏，“主我”指的是個體的能動傾向，“賓我”指的是行為發出後的自我形象。

〔12〕《山海經·海內南經》。

〔13〕《漢書·地理志》。

〔14〕 明姜準著、蔡克驥點校《歧海瑣談》，第 205 頁。

年一次大災。其中由颱風引發的暴雨、海溢共 35 次，佔總數的 60% 以上。

宋元豐間爲判溫州軍州兼管內勸農事的衢州人趙屺在《海神廟碑》裏這樣描述了溫州的颱風：“溫人自夏徂秋，常觀雲以候風。苟一二日間，其雲氣或黑或赤，低重凝澄，密而不散，則居民、海賈咸以爲憂。方未風時，蒸溽特甚，而波濤山湧，若有物驅之，此邦謂之‘海動’。既而暴風大起，其色如煙，其聲如潮，振動天地，拔木飄瓦，甚驚畏者不敢屋居以懼覆壓；風稍息則雨大傾，雨稍霽則風復作，一日之間，或晴或雨者無慮百數，此邦謂之‘風癡’。其始發於東北，微者一晝夜，甚者三數日；已而復有西南之風，隨其一晝夜或三數日以報之，此邦謂之‘風報’。風癡已可懼，然比歲常有，而風報或無，果有則勢尤惡。”<sup>[15]</sup>作爲沿海地區的福建，抵抗颱風的俗信裏有“風獅爺”，何綿山在《八閩文化》一書的扉頁裏收集了六帖金門民間用於鎮風壓煞的立獅石雕照片<sup>[16]</sup>，溫州沒有“風獅爺”，面對颱風的威脅，趙屺繼續寫道：“幸而有海神廟者，在郡城東北海壇山上。風之興，長吏或躬往，或遣僚屬禱之，或驗或不驗，豈非情至與不至耶？不唯風爾，至於水火之災，旱蝗之虐，禱之多應，誠有德於斯民者，列之祀典，宜哉！”<sup>[17]</sup>

馬士·宓亨利在《遠東國際關係史》中關於颱風對日本文化影響的理論論述<sup>[18]</sup>，一定程度上也適用於溫州。馬士·宓亨利認爲，通稱颱風的那種可怕的風暴，主要季節是六至十月，但在其他月份也會發生。其中約有半數是對生命財產具有高度破壞性的。颱風大抵來自中國海，特別是從菲律賓群島中最大的島嶼呂宋島附近一帶而來的。風速是每小時 75 哩，平均大約一年十二次。儘管風暴造成損害，它們却不是沒有補償作用的：風暴對氣候以及溫度上的雖不懸殊過甚但異常迅速的變化所起的刺激作用，使日本具備了高度的活動能力，日本之所以善於吸收新思想，發揚文明上的種種變化，而避免停滯之弊，這種刺激作用很可能是決定因素之一。

斷髮文身是越人的普遍習俗，甌人也不例外。《逸周書·王會解》記載：“越漚鬻髮文身。”《戰國策·趙策》記載：“被髮文身，錯臂左衽，甌越之民也。”說明了甌人在不同時期斷髮文身的事實。《國語·越語下》范蠡回答吳國使者王孫雒說：“昔吾先君……故濱於東海之陂，鼃鼃魚鼃之與處，而蛙黽之與同渚。”《韓詩外傳》卷八曰：“夫越……處於江海之陂，與魚鱉鼃爲伍，文身剪髮，而後處之。”《淮南子·原道訓》曰：“民人被髮文身，以象鱗蟲。”說明了斷髮文身習俗與自然環境、生產方式的關係。至於斷髮文身的目的，《三國志·烏丸鮮卑東夷傳》認爲是“以厭大魚水禽，後稍以爲飾。”《漢書·地理志》認爲是“以避蛟龍之害”，《說苑·奉使》認爲是“將避水神也”。從魚禽到美飾到蛟龍到水神，我們看到了斷髮文身習俗從生產需要到生活需要到心理需要以至圖騰崇拜的文化形成過程。

特殊的自然環境，形成了溫州敬鬼樂祠，俗多淫祀，信好卜筮的社會特徵。據統計，僅舊永嘉城內就有廟宇九十餘座，寺院二十四座<sup>[19]</sup>。各種神祇和各種宗教在溫州都可以找到很

[15] 宋趙屺《海神廟碑》，載金柏東主編《溫州歷代碑刻集》，上海社會科學院出版社，2002 年 12 月版，第 5 頁。

[16] 何綿山《八閩文化》，遼寧教育出版社，1998 年 6 月版。

[17] 宋趙屺《海神廟碑》，載金柏東主編《溫州歷代碑刻集》，第 5 頁。

[18] [美]馬士·宓亨利《遠東國際關係史》，商務印書館，1975 年 10 月版，第 1—5 頁。

[19] 《溫州市志（上）》卷十《宗教》，中華書局，1998 年 2 月版，第 453 頁。

好的生長土壤。關帝爺(關雲長)、媽祖(林默娘)、文昌帝、魁星、門神等神靈崇拜和佛教、天主教、基督新教、伊斯蘭教、摩尼教等宗教信仰如火如荼。同時,也產生了東甌王、城隍、土地神、溫元帥等一批地方神。而氣候刺激作用帶來的高度的活動能力和地形導致的地方觀念迫切需要樹立一位能解決實際民生的神界地方官,楊府爺信仰以他的時代性、海洋性和多功能性應運而生。

族群互動對民間信仰有較大的影響。唐宋以後的溫州人對秦漢的溫州文化有一定程度的隔閡。漢敕東甌王雖為溫州始祖,但屬“越人”,東甌王廟也曾一度成為航海人的朝拜對象,但僅限於溫州市區,沒有在鄉間普及。“越人”離開溫州,騷擾在一定程度上失去了其開拓者的地位。他與開漳聖王陳元光相比較,失卻了族群區域發展的延續性。唐代宰相李德裕也曾曇花一現於市區海神廟,他在溫州不能站穩腳跟的原因,與其本人的士族出身、歷史評價不一、在溫州沒有實際業績、和福建移民沒有直接關聯等應該有一定的關係。民間信仰作為下層的原始的自發的信仰,源頭幽深、體系龐雜,隨著時空的變換和物人的殊異而存廢消長。

面向海洋的溫州,無論官方還是民間,唐宋以後隨著社會的發展,漁業、航海和海防越來越佔據重要的位置。尤其是明清兩代,倭寇和海盜等海上危機,從功利性角度鞏固和發展了溫州的楊府爺信仰。漢朝以來關於浙南地區的軍事、政治和重大的社會活動,基本上是通過海路運作的。三國時期,東吳在溫州南境設的橫嶼船屯,為吳國造船中心之一,唐宋以來溫州一直是全國首要的造船基地。宋·洪邁《夷堅志·支丁·海山異竹》載,溫州巨商張願,世為海賈,往來東南亞數十年。南宋紹興元年(1131),溫州設立市舶務,管理海外貿易。此後溫州海外貿易不斷。所有這一切都體現了溫州文化的海洋性特徵,作為海神爺,從東甌王、李德裕到楊精義和楊延昭,都得到溫州地方官員和民間社會的普遍重視。

柳市方斗岩楊府廟的建造,是自然因素引起人神互動的有力例證。其傳說是:南宋末,有漁民數十人,張網於北麂外海,忽然颶風大作,墨氣瀰天,一妖蜃鼓浪如山,瞬間漁舟覆沒,眾漁民落水,同呼楊府爺救命。俄頃,楊府爺神舟駕到,金劍揮處,血染鯨濤,海上天開雲閃,波平如舊。楊府爺撿起蜃頭向西一擲,飛入寶臺山中,化為石香爐。漁民於石香爐脚建廟以祀,昔有碑記。颶風的“妖蜃”化理解和在無能抵抗自然力時的幻想化求助,正是萬物有靈論的體現,海神爺必然成為求助的對象物,而楊府爺作為涵化了的溫州新開拓神,理所當然地坐上這個位置。

明朝的倭患,進一步規範了楊府爺的海神地位,提高了神格。

不到三百年歷史的明朝,溫州就有一百七十多年困在倭氛之中。從1369年到1443年計七十四年的歷史是溫州倭患的第一個時期,共受倭寇劫掠侵擾十七次,明政府先後在溫州置三衛、十一所、十一個巡檢司,總兵力達幾萬人,民間還有堡、寨、城等防禦性村落建築,防倭成為人們共同關心的話題。嘉靖開始,從1523年到1622年的一百年間,是倭患的第二個時期。溫州共受倭寇劫掠侵擾六十多次,其範圍之廣大、次數之頻繁、危害之嚴重,為溫州建郡以來,從未有過之浩劫。倭寇往往泊艦沿海島嶼,襲擊衛所堡寨、洗劫縣城、焚劫鄉間、擄殺男女。1558年4月的一個月裏,竟7次犯境;有時會從永嘉經瑞安達平陽,縱貫溫州經濟發達、人口密集的沿海平原;1559年10月倭三千人犯泰順,屯三魁十日,又屯莒江十餘日,

攻泰順縣城，深入了溫州的山區內地。嘉靖三十七年(1558)五月，侵擾永嘉、瑞安、平陽三縣，男女被殺數萬人，民房焚毀十之八九，飢病困溺者十之八九；嘉靖三十八年(1559)三月，倭寇復至平陽，越3月始去，男女被擄及赴水墮岩自殺者，不可勝計。《平陽縣誌》載：“傷殘之餘，田疇幾不能下種。”

在抗倭過程中，楊府爺發揮了楊家將軍人所應有的功能。上文提到明嘉靖間“瞿嶼北山福德真君”助“浙按察司副使袁祖重膺鋒禦寇於巨海”的事例。光緒《樂清縣誌·壇廟》卷三《西山楊府廟重置祀田記》記載：“國朝自嘉慶以來，海匪不靖，均賴神力，轉危為安。疊資保障，神之為靈，昭昭也。”<sup>[20]</sup>《蒼南縣誌》記載：“楊老爺……又傳在海上拯救漁民，擊退海賊云云。”<sup>[21]</sup>《洞頭縣誌》記載：“洞頭列島……楊府爺也成為駕船驅海盜、救苦難的神。”<sup>[22]</sup>

在造神之初，楊府爺就具有多功能的神性，同時突出了水神的特點；確立了水神爺的地位之後，又發展了多功能性。這正是人們所需要的，也是神界地方長官應該具備的素質。《歧海瑣談》在談到楊府爺的實用功能時說：“凡合夥經營慮相侵負，及暗昧之事無由暴白者，必詛諸神以冀昭鑒。凡遠行商販者，泛海捕魚，及嬰疾瀕危卒、病沈疴者，必禱諸神以借庇佑。婦女死於急證(症)，禾稼成熟而糠粃者，俱指為神所攸攝。”<sup>[23]</sup>光緒《樂清縣誌·壇廟》記載：“永(嘉)、瑞(安)之民亦皆以為楊府君所使之人之禦災捍患，有不可思議者。”<sup>[24]</sup>據樂清西山楊府廟主持提供，現在前來朝拜的香客信眾人次每年以萬計，其前五種類型依次為經商者、求學者、求官者、求醫者、求子者，海神的地位和功能日漸淡去。

楊府爺在東南沿海有較大的影響，杭州、湖州、台州、閩東地區都有廟宇。《四庫全書》本《咸淳臨安縣誌》載“楊府君廟在縣西三十里”；現在的杭州西湖龍井茶基地，還有楊府廟存在；台州市路橋區的楊府廟所在地，已經成為一個以“楊府廟”命名的市場；黃岩鷄籠山的山頂和山腰都有一座楊府廟，祀北宋名將楊業父子；湖州長興縣楊府廟村，村以廟名，係溫州籍移民為祈禱平安所建，供奉楊府真君<sup>[25]</sup>。安吉縣石龍村由同治年間平陽移民組成，在村子的中南北三處分別建有楊府廟，“每年四次聚餐，都利用迷信節日，推動生產和地方建設。……溫州廠老鄉都稱之為做福。”<sup>[26]</sup>這些楊府廟的存在，都與溫州向外移民有一定的關係。其餘各處楊府廟，祀非同神。

在區域性上，溫州楊府爺信仰與廣東茂名地區的冼夫人信仰有相同的封閉性，但更有複雜性和下層性，這是溫州族群互動的複雜性和下層性決定的；與福建的媽祖信仰、香港及東南亞地區華人的黃大仙信仰相比較，溫州楊府爺(精義)信仰具有相同的下層性，楊府爺(精義)、媽祖、黃大仙都為生存型移民所接受和崇拜，可能與神性人物本身的平民特性有關。但楊府爺沒有媽祖和黃大仙特有的廣泛性和再生性。這也是溫州唐宋以後族群互動的區域狹窄性決定的。

[20] 《中國地方誌集成》第61冊《光緒樂清縣誌》，第406頁。

[21] 《蒼南縣誌·民俗》，浙江人民出版社，1997年7月版，第719頁。

[22] 《洞頭縣誌·宗教信仰》，浙江人民出版社，1993年12月版，第125頁。

[23] 明姜準著、蔡克驕點校《歧海瑣談》，第205頁。

[24] 《中國地方誌集成》第61冊《光緒樂清縣誌》，第407頁。

[25] 葛慶華《近代蘇浙皖交界地區人口遷移研究》，上海社會科學院出版社，2002年10月版，第272頁。

[26] 陳祥發《平陽農民是怎樣定居安吉石龍的》，載《安吉縣誌通訊》1998年2月。

#### 四、楊府爺信仰的應用性

烏丙安教授指出，中國民間信仰的多功利性是民間信仰動機與行為目的的顯著特點，民間信仰始終以最實際的功利要求作為崇敬鬼神的一把度尺，來調節人與人、人與鬼神之間的關係。民間信仰中的所有迷信事象都與每個人的切身利益或生活共同體的局部利益密切相關<sup>[27]</sup>。

趙德利根據黃啟明的《原始思維》概括說：民間信仰是“人—物—靈”三維關係的心理反映。“物”是信仰思維的對象維（客體維），它為信仰思維提供了一個物理的、實在的、客觀的世界。“人”是信仰思維的主體維，它為信仰思維提供了一個活生生的心理人格世界。“靈”是信仰思維的觀念維，它為信仰思維提供了一個虛幻而又神秘的神靈世界。在理性精神滲透下，信眾以“實用”心理去把握三維關係，以利己和避凶祈吉心理去溝通三維關係。人的物質與精神的兩栖性，使三維關係實質濃縮為“靈—實”（精神—物質、觀念—現實）關係，正是在“靈—實”關係基礎上，信眾纔在信仰中實現苦難與幸福、過去與未來、人世與神界、人與物、人與神的溝通轉換<sup>[28]</sup>。通過溫州地方史料研究和田野調查，在楊府爺信仰的人神互動中，我們可以從官吏神道設教、民變糾紛事件平息、社區整合的具體事例中考察楊府爺信仰的功利性應用。

封建時代“聖君子以神道設教”。利用民間的迷信心理建造廟宇，借鬼神樹立自己地位，通過“人—物—靈”三維關係爭取政績。清朝樂清縣訓導邑人趙翼照光緒《樂清縣誌·西山楊府廟重置祀田記》云：“今邑侯之蒞，下車伊始，即以事神佑民為念，而尊禮楊府神尤至。公自言前歲八月渡江，至中流，颶風突作，舟敗，公入水，恍惚見有人掖而出之，得無恙。是夜夢神人告曰：‘余楊府神，比掖君者，即余也。’言已不見。公謁於廟，見神貌與夢肖，益奇其事，欲光大其祀”<sup>[29]</sup>。“溺水夢神”作為一種傳說類型，各種筆記小說、地方史志多記載。在這裏，夢的神秘性提高了做夢者的權威性，神的實用性加強了官吏與民間的親和力。一位預期有效扮演一個重要角色的領導者，在權力和聲望層級合法化過程中，選擇“神道設教”這種社會類型化的情境設計來引導社會關注，是最低成本的行政操作。

咸豐四年（1854）樂清人瞿振漢響應太平軍，以辦團練名義聚九百多民衆，佔據縣城七天，禁剽掠及姦淫，對官吏及家屬採取寬容態度，市肆照常貿易，“賊目分踞文武官署，匪兵散處祠廟、旅舍，或寓於親故”，打擊的對象主要是以徐牧謙為主的地主集團和“性貪而懦”的地方官員。後被地主集團密謀鎮壓，城內“綜計殺賊一千四百五十六”。屠殺之後，“軍民齟齬，功罪猜疑；訛言日至，晝夜戒嚴”<sup>[30]</sup>。

一場沒有政府和部隊參與的特大流血事件，僅在具有緊密的地緣和血緣關係的場域中的兩個社會階層之間發生，其場景是觸目驚心的，後果是不可想象的，於情於理，都是令當事

[27] 烏丙安《中國民間信仰》，上海人民出版社，1996年版，第7—11頁。

[28] 趙德利《二十世紀民間信仰思維審美建構的功能》，載《新疆大學學報（社會科學版）》2002年4期，第86頁。

[29] 《中國地方誌集成》第61冊《光緒樂清縣誌》，第406頁。

[30] 清林大椿《紅寇記》，載馬允倫《太平天國時期溫州史料彙編》，上海社會科學院出版社，2002年11月版，第24頁。

人寢食難安的。起義者的善舉與鎮壓者的殘忍，更形成鮮明的對照。爲了在情理上尋找平衡，處理者必須藝術地或“添”或“隱”，拿影子當事實，去實質寫表象，以維護地緣和血緣關係的常規姿態。局董紳士周慶春、徐牧謙、蔡保東勒石記事道：“起義之時，士民盡集，不約而同，人自爲戰。事定以後，惟兵丁屠承高殲戮逆首，並擒斬要犯，雖經目覩，不過數人。而每殺一要犯，群集砍殺，首協難分。其餘某某如何出力，實在無從確指。即合城大衆，亦均不願領賞，僉請將應賞之錢留爲公用，籲求於樂清建旌坊表，俾大衆均沾恩賜。又剿平匪衆，實賴神庥。而楊府廟神尤著靈貺，懇請封號。”<sup>[31]</sup>把功勞歸於神，同時也就把責任歸於神。

最後處理事件的人物是兩浙江南都轉運使司鹽運使慶廉。他“官貳獨久”，曾“備兵溫、處十年，久諳民俗”。被派往樂清“定善後之策”。“慶初入城，先詣各神廟行香，以答靈貺。”“又爲楊府廟籲求封典。”<sup>[32]</sup>他在 1855 年《查辦樂清縣匪徒佔據城池始末詳文稿》中寫道：“又因士民僉謂起義時實賴本地楊府廟神靈佑，信而有徵。本司在溫年久，深知神靈素著，而復城之舉，再四訪察，衆口一詞，確然可信”<sup>[33]</sup>。《周守敏等詞批》爲：“夫正神顯應，能捍大患大災，自當敬謹籲求封典。鉅典攸關，務須詳訪神靈實在事迹，方能詳辦也。”<sup>[34]</sup>他們做的不是人事，而是神事，正是憑此移花接木，解決人事問題。

因爲“是役也，非有宿謀，忽成奇績”，令人不可思議。“詳訪神靈實在事迹”的結果是：戡平前夜“有巫夢神兵三千屯城內”，夜巡南城的匪軍頭目傅禮淮“見田間列炬相續，疑爲官兵”，“炮轟杳然，炮過又見”；“次夜，近郭居民見梅花硎下（即楊府廟所在地，引者注）燈火如繁星，隱隱聞金鼓聲”；起義之初“有將軍戎裝仗劍，乘赤馬馳聚中衢，鼓勵士民滅此朝夕（食）。事定後，遍尋城內外，無此人亦無此馬”；“而逸匪歸語鄉鄰，謂追殺者面目率五彩詭異，類神廟所塑鬼卒”。“由是言之，其爲神佑，信而有徵矣”<sup>[35]</sup>。種種迹象都表明是一場有預謀、有組織的屠殺鎮壓，便變爲無序自發的神諭事件。“內無主謀，外無兵力，群賊坐堂皇，方謀襲郡城，而乃一呼四應，義聲震天地，突起奪賊刀，直前刺之殛。賊惶遽不知所爲，或跪授刃，束手就戮，無敢抗拒者，至婦人豎子咸能刃賊。亂定後相顧愕眙，率不解其何故。謂非天奪之魄，而神助吾民耶！”<sup>[36]</sup>血腥的殺戮，正名爲神力的喜惡，以淡化物件、緩解矛盾。

現狀正需要一種相當或甚於政府和軍方的力量來熨撫奇崛的心靈、失衡的良知，於是神作爲借助的力量，構築起緩衝地帶。爲了社會生活的需要，“神話”被創造出來了。把戰功歸於神靈，楊府君在這次民變事件的人神互動中，消弭了操刀者的罪責感和犧牲者的抱怨魂，把這個社會儘快地從戰爭狀態恢復到和平世界。於是“民心大悅，謗議盡息。”

同樣的道理，“同治元年，平陽紳民以金錢會匪平賴諸神”<sup>[37]</sup>。

迪爾凱姆在《宗教生活的基本形式》一書中指出：“宗教崇拜實際上是社會崇拜，這種崇拜有賴於把神聖性灌注於社會力量之中，借此規制社會成員，並通過儀式設定在情緒上對之

[31] 清慶廉《查辦樂清縣匪徒佔據城池始末詳文稿》，載馬允倫《太平天國時期溫州史料彙編》，第 41 頁。

[32] 清林大椿《紅寇記》，載馬允倫《太平天國時期溫州史料彙編》，第 28 頁。

[33] 清慶廉《查辦樂清縣匪徒佔據城池始末詳文稿》，載馬允倫《太平天國時期溫州史料彙編》，第 40 頁。

[34] 同上，第 45 頁。

[35] 清林大椿《紅寇記》，載馬允倫《太平天國時期溫州史料彙編》，第 24—25 頁。

[36] 《中國地方誌集成》第 61 冊《光緒樂清縣誌》，第 406 頁。

[37] 同上。

加以把握。……團結得以形成和延續的基本行為機制在於儀式的設定，由此來集中人們的注意力、刺激其感情並塑一非普遍的團結感。”當然，迪爾凱姆的“儀式設定”與慶廉的利用民間信仰是兩個概念，但正是慶廉對事件環境中各種條件的準確定義，選擇一條有利於調適的行動路線，利用民間信仰解決民變事件的“儀式設定”，由此來轉移人們的注意力，把神聖性灌注於社會力量之中，借此規制社會成員。

蒼南縣塔村(村名有改動，作者注)，地處半山區，有林、黃、何、孫四姓，都是明末清初自閩南地區移民而來，周圍平原上有唐宋時期來此定居的李、陳、項、王等大村落。幾十年後，塔村的第一件公益事業，便是從雲岩鄉鯨頭村楊府廟“分香”、“封印”，建築自己的村廟，供奉第三侯和第七侯神位。從來只有到大村落農貿市場購銷的塔村人，使自己的土地成了周圍大村大姓的朝聖之地。這一舉措帶來的地方權譽讓人無法估量。

首先，村廟劃定了自己的祭祀圈。在一年兩度的祭祀活動和建廟修廟中建立了地方組織和村際、神際關係，每年的五月十八和十月十五是楊府廟的春、秋二祭，塔村人吃福酒、甚至唱戲，提高了塔村的凝聚力和文​​化地位，拓展了村民的社會活動空間和村落的社會影響力。同時形成了廣泛的信仰圈，與周圍大村大姓謀得更多的共同話語。

建廟的初衷是爲了農事性的保境安民。清朝溫州農村保境安民的含義與明朝時發生了很大的變化，主要是指小農經濟的安居樂業。每年夏秋之交，該地區的農作物蟲害嚴重，都要請楊府爺巡視田園，祛除蟲害，謂之“禁垵”。“禁垵”的策劃權和執行權就掌握在塔村人手裏。還有乾旱時的求雨，瘟疫或地域性疾病發作時的降妖等等，都讓塔村人假借了神威。

這裏的楊府爺還有一絕，經常要在十月十五日“乩童”坐刀轎巡境。一次轎過李村橋頭，橋頭的風水樹——榕樹枝葉茂盛，擋住去路，楊府爺便揮刀斬樹，李村雖然強大，但無奈於塔村的“神力”，沒有發表異議。又一次轎過陳村屋檐下，陳村屋檐高晾女性褲衩，“神”以爲污，迫使陳村獻豬爲牲。本來地位相對低下的塔村，借助楊府廟的神力啟動自己，使它在周圍大村大姓中獲得了更多的話語權和主動權，提升了自己的地位。新移民很快取得了老資格。塔村在權利與聲望的角色認同中，通過村廟的影響力達到了理想化的行為效果，並維持和鞏固了這一效果。許多分香、封印的楊府廟建廟動機大致如此。樂清下澣村楊府廟分香自樂清柳市方斗岩，也是爲了“兩百年前的村落不太平”。

民間信仰中的地方神信仰是與區域社會的風俗習慣、世俗生活相聯繫的，是爲了滿足區域社會世俗生活的追求而自發產生的，它是一定期區域社會願望和要求的體現。在溫州歷史上，楊府爺信仰在社區整合上起了非常重大的作用。

從邑侯落水夢神修廟到戡平瞿振漢事件善後和塔村神事，都反映了溫州社會民俗中不究法理、善於假借、事功爲上的特徵。

林亦修(1962—)，男，浙江省蒼南縣人，溫州大學人文學院副教授。