

宋——明陳靖姑信仰的演變*

姚政志**

陳靖姑信仰是臺灣和福建仍然相當活躍的民間信仰之一，是一經歷長期的演變，累積形成的女性神祇。這個信仰形成於唐末，到了宋代已經獲得國家的承認，載於祀典。在唐宋期間，巫術、難產死亡、顯靈斬蛇、救助產婦是整個信仰的主題，信仰的形式深具民間巫術的形式。這些元素在陳靖姑信仰形成的福州的社會環境中便可以搜索出來。《夷堅志》中所收關於福州的故事證明陳靖姑信仰的形成與平時生活經常遭遇到的難題有關。但是，明朝以後傳述陳靖姑的內容卻大相徑庭。明時期的陳靖姑故事充滿了「以道掩巫」的意味，死於非命的情節已經不再描述。這樣的結果，或許明太祖的祠祀改革政策是一條可供討論的線索。總而言之，陳靖姑的信仰是在宋明時代推移的過程中，不斷吸收民間的社會習慣、道教的影响，調整、應對國家權力的限制而產生的。

關鍵詞：陳靖姑、臨水夫人、正祠、淫祠、宋朝、明朝

* 本文撰寫期間，承蒙陳秀芬教授，以及兩位匿名審查人的指教，筆者完全接受。然因目前能力尚有未及之處，無法一一彈改，尚祈見諒，並期另文討論。

** 國立政治大學歷史學系研究部博士班研究生。

一、前言

清末，姚福均在其編輯的《鑄鼎餘聞》(光緒二十五年(1899)編成)中錄了幾則當時的地方志可見的臨水夫人信仰，認為相關的傳說「多本書坊所刊陳靖姑傳」。¹語中略帶貶意，但從其流行的廣泛程度來說，書坊所刊的陳靖姑故事，正是主導陳靖姑信仰的重要推手。本研究主要使用的材料，正是這些民間的軼聞小說。

也許有人會認為筆記、小說所記不過是些虛構的故事，若拿來做為歷史研究的材料，有失嚴謹。但是傳統上，編纂這些筆記、小說的作者可不這麼認為。例如《聊齋誌異》的作者蒲松齡(1640-1715)在敘述於〈齊天大聖〉這則故事後，自評：

天下事固不必實有其人，人靈之則既靈焉矣。何以故？人心所聚，而物或託焉耳。若盛之方鯁，固宜得神明之祐，豈真耳內繡針，毫毛魴變；足下斛斗，碧落可升哉！卒為邪惑，亦其見之不真也。²

蒲松齡所說的，正是《西遊記》所虛構，卻被當作神來崇拜的孫悟空，俗稱「齊天大聖」。故事敘述的地點是福建，當地奉祀孫悟空的風氣很盛，蒲的意思正是暗指孫悟空的信仰是從《西遊記》這部小說被炒出來的。巧合的是，大量刊刻《西遊記》的書坊，與本文使用的小說材料源出一地，是福建建陽的書賈所為。曹雪芹(1716-1763)借賈寶玉之口，也認為野史小說對民間信仰有推波助瀾的作用。³清末的陶成章(1877-1912)則舉《三國演義》和《水滸傳》專收下等社會人心之功用，而三國之關雲長、水滸之宋

¹ 姚福均，《鑄鼎餘聞》，收入胡道靜等主編，《藏外道書》(成都：巴蜀書社，1992)，冊18，卷3，「順懿夫人 臨水夫人 陳夫人」條，641。

² 蒲松齡著，張友鶴輯校，《聊齋誌異》(臺北：里仁書局，1991)，冊3，卷11，〈齊天大聖〉，1462。

³ 這段話是這樣：寶玉道：「我素日因恨俗人不知原故，混供神混蓋廟，這都是當日有錢的老公們和那些有錢的愚婦們聽見有個神，就蓋起廟來供著，也不知那神是何人，因聽些野史小說，便信真了。比如這水仙庵裡面因供的是洛神，故名水仙庵，殊不知古來並沒有個洛神，那原是曹子建的謊話，誰知這起愚人就塑了像供著。今兒卻合我的心事，故借他一用。」詳見曹雪芹著，馮其庸等校注，《紅樓夢》(臺北：里仁書局，1984)，冊2，34，「閑取樂偶攢金慶壽 不了情暫撮土為香」，668。

江，也是民間信仰的神祇之一。⁴現代的學者對以軼事作品作為歷史記錄的有效性，也已經廣泛接受。例如 Robert Campany 就認為中國中古時期的志怪小說是為了使不同的宗教和政治議題臻於完整，成為可徵的歷史記述而作；Edward Davis 則認為《夷堅志》基本上並非民俗傳說，而是一種「與傳記、墓表和墓誌銘等公式文件相反的主觀經驗記錄、私人生活文件。」韓明士(Robert P. Hymes)主張筆記和志怪小說是一種特殊、讓文人得資以討論神靈和其他五花八門，不適合正規文類主題的史料形式。⁵

當然，信仰的存在不是在小說之後才產生的，多數的信仰在小說產生之前就已經存在了。小說的刊刻流傳，正好有將神明的信仰更加普遍地傳播的作用。⁶這些故事流傳在社會的各個階層，是社會全體的共有資產。但是，當印刷的版本，將某一種故事形式廣傳出去後，原來口傳時代那些多樣的故事形式，就慢慢地弱化，逐漸被統一起來。⁷這樣的現象，從研究陳靖姑的 Brigitte Bapandier 的調查中可以看到。

Brigitte Bapandier 長期在臺灣和福建研究陳靖姑信仰的儀式，發現現代的信仰儀式和明清時期流傳的小說情節有許多相似性。⁸但是，若從長期的歷史文獻中抽絲剝繭，仔細搜索，將會發現陳靖姑信仰是在許多的社會和政治變化的因素中，長期累積起來的。

本文將從自宋到明的陳靖姑信仰相關文獻中尋找出陳靖姑信仰的各種面

⁴ 陶成章，〈教會源流考〉，收入蕭一山 編，《近代祕密社會史料》(臺北：文海出版社，1980)，卷2，「附錄」，8b。

⁵ Robert F. Campany, *Strange Writing: Anomaly Account in Early Medieval China* (Albany: State University of New York, 1996); Edward L. Davis, *Society and Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2000), 19; 韓明士的說法轉引自 Xiaofei Kang, *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China* (New York: Columbia University Press, 2006), 9.

⁶ Meir Shahar, "Vernacular Fiction and the Transmission of Gods' Cults in Late Imperial China," in Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), 184-211.

⁷ 見 Robert Darnton, "Peasants Tell Tales: The Meaning of Mother Goose," in *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York: Vintage Books, 1985), 9-72.

⁸ 可參專著：Brigitte Bapandier, Kristin Ingrid Fryklu, trans., *The Lady of Linshui : a Chinese Female Cult* (Stanford: Stanford University Press, 2008), xiii+374.

目，探討這些面目如何被整合起來，又為什麼會以現在的面貌呈現出來。

二、從陳靖姑的故事說起

記載陳靖姑信仰的資料，大致上可以分成四種類型，一是收錄於地方志等史部書中的敘述，一是收錄在文人文集、筆記中的記文或記事，一是宗教文獻中的記事，一則是長篇小說。以下則先由地方志等史部書中說起。

(一) 史部書中的敘述

國家承認陳靖姑信仰的正祀地位是在宋朝，但是現存的宋朝福州方志：《(淳熙)三山志》卻不見任何有關的記載，《宋會要輯稿》中也未見相關的記載。目前所收陳靖姑信仰資料最多的，是明清時期的方志。現在乃取記事較為完整，本信仰發源地的福州古田縣《(萬曆)古田縣志》、《(乾隆)古田縣志》，併《閩書》共為組織此部分的傳說。

據萬曆年間的縣志記載，該廟位在古田縣一名為「臨水」的地方。神姓為陳，家世以巫覡為業。祖父名玉，父親名昌，母家本姓葛。她誕生於唐朝大曆二年(767)，有法術。後嫁與劉杞。時值大旱，她取出腹中的胎兒而進行祈雨的法術，果然應驗。後來因為祕密洩露，遂難產而死。臨終遺言：「吾死後不救世人產難，不神也。」時年二十四。此後靈跡顯著。

又在臨水地方有一白蛇洞，「吐氣為厲疫」。某日，有一身著「朱衣」的人執劍斬蛇。鄉人問其姓名，乃說其「江南下渡陳昌女也」，即消失不見。前往下渡聞之，才知其為神明，便立廟祀之。

又建寧陳清叟的媳婦懷孕十七個月不產，夢見神為其治療，結果產下一蛇，產婦平安。

若是祈禱水旱之災、驅除疫厲、祈求子嗣，莫不靈驗。⁹

《閩書》和乾隆縣志的文字，大體上與萬曆的縣志文字相同，唯其在

⁹ 劉曰暘等修纂，《萬曆古田縣志》〔萬曆三十四年(1606)刊本〕，卷7，「秩祀志·祠廟」，8a-b。

陳(徐)清叟的故事方面，描繪地更加仔細。不過，這則故事其來有自，待下文再解。

另一則故事記載在清朝吳任臣(康熙十八年(1675)年博學鴻詞科進士)編成的《十國春秋》中。該書的記載，將之附在陳靖姑之兄陳守任的傳記之後。¹⁰他是這樣敘述陳靖姑的：陳靖姑乃陳守元之妹，經常為在山中牧牛的陳守元送飯。途中，她經常遇到一個餓著肚子的老婦，便將飯送與老婦。久之，老婦便授與陳靖姑「祕籙符篆」，使之有了與「鬼物交通」、「驅使五丁」和「鞭笞百魅」的能力。¹¹

又在永福縣出現白蛇，危害民生，或是幻化成人形，隱匿在宮中。惠宗召請靖姑前往除之。她率領了弟子，畫了符咒，在夜晚之時圍攻宮禁，斬蛇成三段。豈料，被斬成三段的蛇化身成三個女子，突破重圍，飛入古田縣的一口井中。她繞井三周，終於將牠擒獲。事後，惠宗認為陳靖

¹⁰ 陳守元人物存在的真實性及其與道教天心正法之間的關係，已經獲得證實。相關資料，詳見Brigitte Baptandier, “The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess,” in Meir Shahar and Robert P. Weller, eds., *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, 121-142.

¹¹ 「鬼交」在此應當是指能與鬼神溝通、來往。但在中醫的說法裡，「鬼交」則是指婦女在夢中與鬼怪性交。齊仲甫在《女科百問》(成書於嘉定十三年(1220))描述其症狀是：「人有五臟，臟有七神。臟氣盛賜神強，外邪鬼魅不能于犯。若攝養失節，而血氣虛衰，鬼邪侵損，故婦人夢中多與鬼魅交通。其狀不欲見人，如有對忤，并獨言獨笑，或時悲泣者是也。」陳自明的《婦人大全良方》(成書於瑞平三年(1237))中言：「夫人稟五行秀氣而生，承五藏神氣而養。若陰陽調和，則臟腑強盛，風邪鬼魅不能傷之。若攝理失節，而血氣虛衰，則風邪乘其虛，鬼邪干其正。然婦人與鬼交通者，由臟腑虛、神不守，故鬼氣得為病也。其狀不欲見人，如有對晤，時獨言笑，或時悲泣是也。」綜合以上兩種宋代醫家的說法，婦人在夢中發生鬼交情事，皆導因於氣血失調。氣血不順，則鬼邪容易入侵，結果將是顯現陷入心神喪失、精神錯亂的癡狀。這樣的失神狀態，與民間認為婦女若為邪祟纏身，將會發生的狀態一致。《夷堅志》即收錄一篇故事，故事中，為紅蛇所祟的李氏：「初時語笑無節，雜出怪異不稽之語，然猶與人相應答。已而益甚，盡改變形態。或覲裝華服，新潔冠履，簪花滿頭；或被髮裸體，一絲不掛，跣行通衢中，泥塗荊棘皆弗避。」見齊仲甫，《女科百問》，收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1997)，冊1007，卷上，「第四十七問夜與鬼交者何也」條，137；陳自明，《婦人大全良方》〔文淵閣四庫全書〕，卷6，「婦人夢與鬼交方論第八」，12a-b；洪邁，《夷堅志·支丁》，冊3，卷3，〈李氏紅蛇〉，986；Yi-li Wu, “Ghost Fetuses, False Pregnancies, and The Parameters of Medical Uncertainty in Classical Chinese Gynecology,” *Nan Nü* 4.2 (2002): 186-188.

姑率領神兵懾服蛇妖，功勞甚大，便封其為順懿夫人，賜古田縣食邑三百戶，並以其一子為「舍人」。陳靖姑辭不受賜，惠宗乃改賜宮女三十六人，充其弟子。爾後，靖姑等人逃居海上，不知其所終。¹²

這則記事，相當於正史中的列傳，場景設定在宋代以前、五代十國的閩國。文中的惠宗，指的是王延鈞(926-935 年在位)，乃王審知(862-925)次子，是閩為獨立王國之後的第一位國王。故事的主題仍然圍繞在陳靖姑的法術和斬蛇兩方面，但是，結構與地方志中所載者極為不同。吳任臣所記，展現了以閩國為背景的畫面，陳靖姑是閩國道士陳守元之女弟，也深受閩王的器重。其不同者，陳靖姑未曾死去，亦未曾被祀為神；道教化傾向的敘述，也是地方志的敘述中所沒有者。在陳靖姑身份的描寫上，《十國春秋》所記，顯然比地方志的記載詳細得多。

(二)文人文集、筆記小說中的記事

首先是〈神救產蛇〉，所敘正是地方志記載所提到的徐清叟(1182-1262)家發生之事。徐清叟乃是南宋建寧府人，子婦已經懷孕十七個月，卻還不生產。正當家人憂心不已之時，有一自言姓陳、專醫難產的婦人前來。徐清叟將她留下，並將媳婦的事告訴她。婦人言此為易治之事，遂令徐家人準備產室。經過陳婦對產婦一番的「吹呵按摩」，徐的媳婦兒果然產下一異物，是為蛇，為群僕所箠殺。徐家欲贈重禮與陳婦，但她卻只要一只上面寫上「徐某贈救產陳氏」數字的手帕。離去前，陳婦遺下「某居福州古田縣某處，左右鄰某人，異日若蒙清目，萬幸！」數語而去。倏而消失不見。徐家人常疑異之。

待徐清叟知福州，想起陳婦的往事，便派人尋訪陳婦的住處。當地人提及此地只有「陳夫人廟」，其神經常化身成人，救助難產的婦女。到廟仔細一看，果然徐清叟當時題字相贈的手帕，已經懸掛在神像前。此人回報徐清叟其所見所聞後，徐便向朝廷請求增加神的封號、擴建其廟宇。

¹² 吳任臣 撰，徐敏霞 點校，《十國春秋》，收入傅璇琮 等主編，《五代史書彙編》（杭州：杭州出版社，2004），冊8，卷99，「閩十·陳守元條」，4678。

據說，只要是祈求男嗣或婦女難產平安，均相當靈驗，至今仍然香火鼎盛。¹³此則故事是目前所知時代最早，且關於陳靖姑信仰的故事。¹⁴故事的主軸圍繞在生產、蛇等兩方面。徐清叟證實了陳婦的存在之後，向朝廷申請加封一事，也和地方志的記載相符。其時間，正好也在徐知福州的期間。

再來，要看的是元末明初、古田縣人張以寧(1301-1370)所作的一篇廟記。這篇記文將陳靖姑信仰發展的簡史和當時的廟貌如實地呈現了出來。

古田縣東，去邑卅里，其地曰臨川，廟曰順懿，其神姓陳。肇基於唐，賜勅額於宋，封順懿夫人。英靈著於八閩，施及朔南，事始未具。宋知縣洪天錫所樹碑。皇元既有版圖，仍在祀典。元統初，元浙東宣慰使都元帥李允中寔來謁廟，瞻顧咨嗟，命廣其規，未克就緒。乃至正七年，邑人陳遂嘗掾大府，慨念厥初，狀神事蹟，申請加封。廉訪使者親覆其實，江浙省臣繼允所請，上之中書省。眾心顛顛，翹俟嘉命。會遂以光澤典史，需次於家，於是致力廟宮，祇迓殊渥，帥諸同志，請於監邑承務公觀。由典史魏*薛*上下翕合，抽俸倡先，雄資鉅產，聞義悅從。禴禩祈禱，遠邇來者，懽忻樂施。遂斥金楮，鳩工徙新，作香亭外內者二，六神祠、生成宮各一，重脩儀門。前殿後殿，梳粧之樓，下馬飲福之亭，像設繪飾，丹漆朽壤之工，咸極精緻。前甃石刁，以翼龍首，後浚水渠，以殺潦勢。又闢生祠以報承務公之德。經始於丁亥秋，迄戊子春落成。壯麗輝煥，怵心駭目。邑之耆老敬祭，聳觀以為有廟以來未觀斯盛。殆山川炳靈，明神垂鑒，待人與時，勃然奮興者也。請為記之。□寧惟吾閩之有神，光耀宇內，若莆之順濟，漕海之人恃以為命，有功於國家甚大，綸音薦降，褒崇備至。今順懿夫人禦災捍

¹³ 無名氏撰、金心點校，《湖海新聞夷堅續志》(北京：中華書局，2006)，222-223。徐清叟於南宋理宗淳祐年間(1241-1253)，以寶章閣直學士任福建路安撫使，兼知福州。見魯曾煜，《(乾隆)福州府志》(臺北：成文出版社，1967，景乾隆十九年(1754)刊本)，冊1，卷28，565；卷31，621。

¹⁴ 臺北的國家圖書館藏有《重刊湖海新聞夷堅續志》之抄本，一為平面，一為明朝的烏絲欄抄本。其正文卷端題「重刊湖海新聞夷堅續志前集 澄江河東思善堂」，據該館注錄，是在元代。可見國家圖書館的館藏目錄。

患，應若影響，於民生有德，豈淺淺哉？廷議必有處矣。¹⁵

此記文和地方志的記載一樣，都是從官方的觀點出發，因此，我們可以讀到許多官方規定的文字。宋代的知縣洪天錫所樹立的碑文記了些什麼，由於已經軼失，殊難考證。但據地方志撰寫的習慣，前段《(萬曆)古田縣志》所記之內容，很可能就是碑文的文字。¹⁶

和前述所舉的例子內容不同，這篇記文沒有舉出任何與陳靖姑有關的神跡，但只舉出在莆田縣興起的媽祖信仰(宋朝封為順濟夫人)相比，直言其之靈驗。儘管如此，他們承認洪天錫碑所記之事，亦是間接承認發生在徐清叟家發生的之事。況且，該廟尚注錄在元朝的祀典、繼續維持著官方應當給予的禮遇。

再看這則故事，敘述的情景和脈絡與其他不同。背景是明朝嘉靖十三年(1534)，朝廷派往琉球進行冊封的使船及其一行人。是年仲夏八日，西南風吹，使船離港駛往琉球。尚餘二、三日的航程即可抵達琉球，無奈風向改變，且吹得猛，連大桅桿和遮波板都遭到破壞。船上的人依航海慣例，向天妃祈求保佑。船上管軍葉千戶平日善行扶鸞降筭之事，眾人遂促其為之。果然，神降下神諭，說是派「臨水夫人」前來保護使船。翌日，船果然安然無恙，但卻不知道「臨水夫人」為何神，祠廟何在。待回到福建，舉行謝神的祭典時，才發現臨水夫人原來就祀在天妃廟的左廡。廟中道士曰：「神迺天妃之妹也。生有神異，不婚。證果水仙，故祠於此。」又說：「神面上若有汗珠，即知其從海上救人還也。……。」¹⁷

故事中的「臨水夫人」，也就是陳靖姑，與斬蛇、生產再無干係。她成為天妃，也就是臺灣俗稱的「媽祖」的妹妹，協助她保護航海的船隻。

謝肇淛(1567-1624)在《五雜俎》中也討論了「臨水夫人」，提到在羅源

¹⁵ 張以寧，《翠屏先生文集》〔文淵閣四庫全書〕，卷4，〈古田縣臨水順懿廟記〉，48b-50a。

¹⁶ 筆者在作碩士論文時，發現宋代的廟記、碑文經常會被收入明清時代的地方志中，成為敘說祠祀的內容。因此，宋代古田知縣洪天錫所樹立的碑文內容，應當已成為《(萬曆)古田縣志》所載「順懿廟」內容的一部分。見姚政志，〈南宋福州民間信仰的發展〉(臺北：國立政治大學歷史學研究所碩士論文，2005)，80-81，註2。

¹⁷ 高澄，〈臨水夫人記〉，收入蕭崇業，《使琉球錄》，收入《續修四庫全書》，冊742，卷上，572。

縣和長樂縣都有臨水夫人廟，人們均說其神是天妃之妹，海上的船舶祠之甚虔。但他的目的不在讚美臨水夫人的靈響，而是貶斥民間祠祀的現象。他認為，船家祠祀臨水夫人是為「淫祀」，而且：

大凡吾郡人尚鬼而好巫，章醮無虛日。至於婦女祈嗣保胎，及子長成，祈賽以百數。其所禱諸神，亦皆里嫗村媪之屬，而強附以姓名，尤大可笑也。¹⁸

保胎、護幼的任務，似乎是陳靖姑的職責，但是，在謝肇淛的眼中，她似乎不專美於前。信奉的民眾認為他們需要的是什麼，其所祭禱的神明就擁有那些神力。即使是貶勝於褒，但是謝肇淛所言和上一則記事告訴我們，民間信仰諸神的性質，並非固定不變。福建內陸的民眾(古田縣)和沿海民眾(長樂縣、羅源縣)的民眾都信奉陳靖姑，但他們禱神的目的，因其實際需要不同而改變。

再一則故事記載在徐燭(明人)的《榕陰新檢》中，而本故事原本載在陳鳴鶴(明人)的《晉安逸志》裡。本故事應該是吳任臣《十國春秋》的原始版本。故事敘述陳靖姑原乃閩縣人，其家世代五世從事與道術有關的事。陳靖姑少孤，與其兄陳守元耕田畜牧。守元到山中牧牛，靖姑就為他送飯。路上，因遇到一飢餓的老婦，便將要送予兄的飯轉送給老婦吃，再另外弄吃的給守元。老婦自此託身陳靖姑，她也待她如母親。她的身上患有痘病，陳靖姑親自為他吸吮膿汁。不久，老婦去世，陳靖姑為她入斂，舉辦葬禮。

有一天，陳靖姑代替其兄去放牛，趕牛渡河的時候，不甚溺入水中。突然間，她見到一座莊嚴華麗的神仙居所，先前幫助過的老婦穿著美麗的衣裳，笑著迎向前來。她授陳靖姑「神篇祕籙」。一年多後，領她去見寶皇。寶皇大為高興，封陳靖姑為真官，得以役使地上的鬼神，並賜鶴，馭以歸家。

陳守元見靖姑，大為吃驚，問其緣故。陳靖姑據實以告，並發開原葬老婦的墳墓。只見墓中僅存衣服和衾被而已。陳守元於是也希望能夠得到神仙授與的法術，瞻仰寶皇的容顏。陳靖姑為其上書老婦。老婦回說：

¹⁸ 謝肇淛，《五雜俎》，收入《續修四庫全書》，冊1130，卷15，648-649。

「上下有等，幽顯有章，道俗有別，神之紀也。而兄凡品也，安取禮而見上帝？無已。得受方，列於漢文成五利之屬足矣。」後來，陳守元得到這些祕方，受到閩王王鏐父子的器重，封他為天師，賜給宅第、車馬和一此器物，並為他建立道壇、鑄造黃金的寶皇像。

陳靖姑因為擅長使用符籙，遂能夠與神鬼之物交通、驅使五山、鞭笞各種妖魔鬼怪；收了白骨的班氏和虎精，供其驅使。

在永福縣地，有白蛇為禍。蛇精隱身在閩王宮中，幻化成皇后。閩王欲除之，召來陳靖姑。她率領諸弟子，畫了丹書符咒，夜圍王宮。蛇被斬成了三段。不料，三段蛇身幻化成三個女子，突破重圍。靖姑利用「五雷法」，追了數百里，在永福縣解決了蛇尾；在閩清縣消滅了身段。蛇首的部分奔入古田縣臨水地方的井中。她趁勝追擊，圍井三周，收服了蛇妖。有弟子請陳靖姑誅殺了蛇妖，但她卻說：「蛇，千歲之精，亦天地一氣，且已服降，又殺之，非太上好生之意。」遂把蛇妖收為部屬，使之長居井中。

接下來的情節與《十國春秋》中所述相同，陳靖姑不願接受閩王的封賜，只願宮女三十六人充其弟子，在臨水建立宅第而已。後來更隱居海上，不知所蹤。¹⁹

再一次，蛇又成為故事的主題。只不過故事中，陳靖姑的道教角色變得更加明顯了。她善用符籙，能夠和鬼物交通、驅使五丁；和蛇戰鬥的時候，更能用「五雷法」。故事中所記的閩王王鏐就是惠宗王延鈞，其僭號稱帝，就是受到陳守元的影響。²⁰寶皇所指何者？在此並不清楚。但從整體道教意味濃厚的脈絡來推斷，應當也是道教中的神祇。

陳鳴鶴〈女道除妖〉一脈的故事，從明朝的陳鳴鶴、徐焯到清朝吳任臣和梁章鉅(1775-1849)，他們所敘的故事，皆與此不差。²¹然除此之外，

¹⁹ 徐燿，《榕陰新檢》，收入《四庫全書存目叢書·史部》(臺南：莊嚴文化，1995)，冊111，卷6，「方技·女道除妖」，198-199。本故事原本載在陳鳴鶴著的《晉安逸志》中。該書今已不存，但有序文存焉。序文為曹學佺(1567-1624)所作，稱陳鳴鶴書乃為「徵異好怪」之作，可見是以鄉土異聞為編輯目的的一本書。見曹學佺，《石倉文稿》，收入《續修四庫全書》，冊1367，卷1，〈晉安逸志序〉，4。

²⁰ 吳任臣，《十國春秋》，卷99，「閩十·陳守元」，4677-4678。

²¹ 梁章鉅(1775-1849)，乾隆五十九年(1794)中舉人，著有《退庵隨筆》。陳靖姑之記事，見(清)梁章鉅，《退庵隨筆》，收入《叢書集成三編》(臺北：新文豐出版公司，

還必須再進一步看看宗教文獻中所記的故事，如此，更能比較出各個故事中的相異之處，以及彼此相互依存，建構出來的陳靖姑信仰。

(三) 宗教文獻中的記事

下面的故事，引自兩種宗教文獻。其一是萬曆二十一年(1593)，有羅懋登序的《新刻出像增補搜神記大全》。該書已被收入在《正統道藏》。另一則是宣統元年(1909)葉德輝序的《三教源流搜神大全》。據葉的序文，該書是據明朝的《三教源流搜神大全》重刊，而明本之前更有元本，只是明刻本添加了洪武以下的封號及附刻神廟楹聯。又這兩種書均有李豐楙和王秋桂主編，由臺灣學生書局出版的版本，均為明代的版本。仔細對照兩書的內容，有部分的條文和內容是相同，但也有同樣的神祇，敘述卻大有出入的現象。之所以如此，可能是民間坊刻書賈所造成的。²²陳靖姑的故事，在這兩種書中，出現了天南地北的差別。

首先看的是《新刻出像增補搜神記大全》的記載。依《楓涇雜錄》的記載，唐大曆中(766-780)，福建的古田縣有位姓陳的女性，天生聰穎有神異，能夠預言未來事，相當靈驗。每當剪紙鳶、紙蝶之類的遊戲，拿水噴之，就會上下飛舞。用木頭造小牛、小馬，可吹氣令其行止，果然如依令進行。飲食之時，若是喜歡的食物，往往是幾升幾斗也能吃完，就算是數日不食五穀亦神色自若。人們都感到相當的神奇，她的父母也無法阻止。尚未與人議婚便去世了。死後，她附身在童子的身上言事，鄉人以水旱禍福之事問之，所說沒有不應驗的。人們因此建廟祭祀她。宋朝封其為順懿夫人，經常顯現靈跡。至今，在福建還是有很多人奉祀她。²³

1999)，冊64，卷10，126。

²² 羅懋登的序言即言：「昔新蔡于常侍著《搜神記》三十卷，劉惔見謂曰：『鬼之董狐，夫于晉人也。』迄今千百年。于斯，善本已就圯。雖闕刻間有之，而存什一千伯，不免貽漏萬之譏。」或許是在暗示，像《搜神記》一類書書，在坊間的刊刻早已盛行許久，因此內容或形式眾多，雖欲保存，仍不能脫遺漏之憾。見不著撰人，《新刻出像增補搜神記大全》，收入《續修四庫全書》，冊1264，〈引搜神記首〉，289-290。

²³ 不著撰人，《新刻出像增補搜神記大全》，卷6，「順懿夫人」，383。

再要看的是清末葉德輝重新刊刻的版本。

從前有叫陳四夫人者，是福州羅源縣下渡的人。父親官拜戶部郎中，母親是葛氏，有兄陳二相和義兄陳海清二人。嘉興元年，有蛇妖興災吃人，占據了古田縣臨水村的靈氣洞穴，鄉人為其建廟立祀，安撫蛇妖。每年重陽節，鄉人買來童男童女二人來充作祭蛇的犧牲，蛇纔不再為害。

當時，觀音菩薩正從某法會要回南海，忽然看見福州有惡氣罩頂，於是剪下自己的一片指甲，化作一道金光，直透葛氏的腹中，孕育成胎。大曆元年，歲次甲寅，正月十五日寅時，葛氏腹中的胎兒誕生。落地之時，神光瑞氣罩體，異香圍繞，好像有群仙敲鑼打鼓護送前來，因此，將嬰兒命名「進姑」。

進姑長兄二相曾得異人傳授「瑜珈大教正法」，可以通神、人、幽三界，驅使天將和陰兵，威力無邊，到處救助百姓。某日，來到古田縣的臨水村，正好遇到輪值祀蛇的會首黃三居士在供奉。黃三居士厭惡蛇的惡行，想要除去其害，不忍心以無辜的釋嫩生命當作犧牲，於是請二相執法除妖。結果，由於海清酒醉，在上表奏章中填錯了時間，以致天將陰兵未能應時前來相助，二相反為蛇的毒氣所害，捉往蛇洞。危急之際，正好遇到瑜珈大仙顯靈，憑空擲下金鐘罩，覆蓋二相，仙風所及之處，邪氣無法接近，只是二相無法脫身罷了。進姑時方十七，哭念與兄實同根相生，於是匍行前往閩山孝法洞王九郎法師處，請求傳授「驅雷破廟罡法」。進姑受法，打破蛇洞，救出二相，並將蛇斬成三段。豈知，蛇妖吸收天地之精氣，沒能完全將之消滅，只得減低牠的毒害。因此，到今天，每遇八月十三日，就是蛇星活動的日子，往往風強雨湊、冰雹暴降，傷害稼穡作物，蛟妖出沒橫行，這些就是蛇妖無法盡滅的證據了。

後來，後唐的皇后分娩困難，幾近危殆。陳進姑乃被召到宮中，以法術催生下太子。宮女將此事奏稟皇帝，皇帝大悅，敕封進姑為都天鎮國顯應崇福順意大奶夫人，建廟於古田，以鎮壓蛇母，使之不得為害。

進姑造化生民，行法於世，專司保護童男童女和催產護幼的責任，使蛇妖無法興風作浪。且因蛇妖無法盡淨，於是立下誓言：「汝能布惡，吾

能行香普勸。」迄今，信徒仍多沿其故事，效行其法，往往多能靈驗。²⁴

同樣是介紹宗教神祇的文獻，陳靖姑卻出現了二種形象。第一種形象的陳靖姑，和地方志的記載相似，不能確知其姓名為何，出生的年代相近，也能指出其在宋代獲得的封號。地方志的記載，指陳靖姑乃因生產不遂而死，《楓涇雜錄》所記則說其「未字而歿」，均是死於非命。

第二種形象的陳靖姑，除了名為「進姑」，與〈女道除妖〉一系的「靖姑」稍有異外，整體的描述均有濃厚的道教意味。這則故事中，「驅雷破廟罡法」、「閩山」等，均與宋代以來，與道教或巫師有關的用語，而「瑜珈大教正法」則與佛教有繫。²⁵死於非命的描述在這裡消失了，陳靖姑完全

²⁴ 不著撰人，《三教源流搜神大全》，收入《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，1989），冊46，卷4，「大奶夫人」，48。

²⁵ 「雷法」，一般指的是「五雷法」，謂為五行所成。道教神霄派以行雷法著稱，即以人體小宇宙與自然大宇宙相配合，改變宇宙之自然現象。元王惟一的《道法心傳》云行持雷法的目的：「要在行雷之事，調變陰陽而和暢，斡旋造化以流通，踏翻斗柄，召雷雨以救焦枯；拔轉關隘，起風霆而掃陰翳。」行法之時，道士需持令牌，名為「雷令」或「五雷牌」，可召神靈，並差遣雷神、辟邪降妖、召神遣將。「罡步」乃指「禹步」，是道士作法時踩踏的步法。《海瓊白真人語錄》記云：「元長問：罡步如何？答曰：罡步多禹。禹步唯武，能合五行，久久升舉，大率罡步多以五步推五行生成之數，及至蛇伏，然後豁之。但看伏鼠亦然，且貓犬之伏蛇，進退之間，或為人所叱擊，或人為所叱喚，才轉身，即蛇得而害之。蓋罡步不成也。如八門、遁甲、隱身、遁形之法，大要在罡步。神哉！」如此可見，「驅雷破廟罡法」應是以驅使、召喚、行使雷法為手段，以罡步為動作，破除妖神的法術。「閩山」，傳說乃指隱沒在福建閩江中的一座山門，常為巫術所託。又經常與陳靖姑的信仰結合在一起，稱為「閩山三奶派」，是民間符籙道的支派，流行於福建。該派崇奉「三奶夫人」，即臨水夫人陳靖姑，及林紗娘和李三娘。據傳，陳靖姑到閩山修行，得江西西山許真君授以道法。後林、李師事陳靖姑，亦得道法，因為被奉為「閩山道法」之祖。該派經典未被收在《正統道藏》裡，可見官方支持的道教團體並非完全承認該派別的存在。以上見閩志亭，李養正 編，《道教大辭典》（北京：華夏出版，1994），217，474，393，812；748。「瑜珈教」乃佛教密宗之一支，唐玄宗開元年間，善無畏和金剛智到中國後，譯經著述，開壇傳法，標立門庭後，在中國大盛。入宋以後，不只是經典翻譯，凡旱災祈雨、刻石造像、施食法和齋懺法等更為盛行。不過，有學者以為密宗受到道教影響的地方不少，像是佛經翻譯、陰陽五行的概念、漢文佛經梵譯、房中術、導引、避穀、司命記人善惡等，都與道教的影響有關。道教的壇場科儀對佛教的影響甚多，如壇場上的稱名上奏、九宮神壇、傳經科戒、忌見經期婦女、喪家、好用童男女等，對佛教，尤其是密宗影響甚大。見呂建福，《中國密教史》（北京：中國社會科學出版社，1995）；蕭登福，〈論佛教受中土道教的影響及佛經真偽〉，《中華佛學學報》9（1996）：83-98；蕭登福，《道教與佛教》（臺北：東大圖書股份有限公司，1995）。

是一個仙人，沒有生死的困擾。

(四)小說、戲文中的陳靖姑

現存以陳靖姑為主角的小說或戲文，主要有《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》(以下簡稱《海遊記》)、《臨水平妖》、《閩都別記》，以及各種的夫人詞和夫人戲。²⁶這幾種文本中，以《海遊記》的成書最早。據葉明生的研究，此書最早的版本是在明朝的嘉靖、萬曆年間，在福建建陽的書賈所編輯、刊印，乃是陳靖姑收妖降蛇最早的「小說」版本。閩西的傀儡《夫人傳》、浙江鼓書《夫人詞》和湘西儺戲《海遊記》都淵源自《海遊記》。²⁷本段主要介紹的小說，即《海遊記》。

《海遊記》是章回體小說，分為上下卷，共九回，一至四回為上卷，五至九回為下卷。首回記述開啟整篇小說的鑰匙——觀音菩薩扯下一段白髮投入海中，變成大白蟒蛇；剪下一段指甲，化作一人，投身福州羅源下度村陳諫議家。觀音為何安排這樣的情節？其因如此：

自天地開闢之後，人民安業，以儒、釋、道、巫四教傳於天下。儒出自孔聖人，居人間以孝悌忠信行教；釋出自世尊，居西域以持齋行教；道出老子，居鐘南以修煉行教；巫出自九郎，居閩山□□行教。至唐敬宗元年，三十三天玉帝大會下界諸神。觀音大士赴會回歸南海，于雲頭法眼見閩山法門久沉不現，欲思揚開其教。²⁸

原來觀音菩薩的目的即在以指甲化身的人前往閩山學法，消滅蛇母，弘揚

²⁶ 本文使用的各版本：(明)無根子集，葉明生校注，《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》(臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2000)，總306；不著撰人，《臨水平妖》(臺中：瑞成書局，1997)，總120；葉明生、袁洪亮校注，《福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳》(臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1996)，總420；葉明生著，《閩西上杭高腔傀儡與夫人戲》(臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1995)，總296；日本國中國民俗研究會等合編，《陳靖姑地方神研究資料之一：夫人戲》(上海：上海民俗學會，1993)，總526；日本國中國民俗研究會等合編，《陳靖姑地方神研究資料之二：夫人詞》(上海：上海民俗學會，1995)，總634。

²⁷ 葉明生，〈古本陳靖姑小說之發現及研究〉，收入《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》，7-59。

²⁸ 無根子集，葉明生校注，《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》，60。

閩山法門。閩山法門源自「巫教」，與「道教」有別，已經辨明清楚了。

第二回的內容則以蛇母顯身於古田縣，害人無術，百姓立「白蛇聖母廟」祭禱，祈求平安之事為引子。陳靖姑之兄「法通」和義兄「海清」協同施法治蛇母，不料反為蛇母所傷。第三回是靖姑為救兄脫困，拜別父母，前往閩山學法。途中，靖姑遇李三娘和林九娘，三人的組合，即後世所稱的「三奶夫人」。閩山法主九郎得知靖姑等人前來習法，派出張大夫人迎接，她假背生一疔瘡，讓靖姑為其吮瘡。靖姑因此得閩山法。

第四回所述是陳靖姑破白蛇廟，救出兄「法通」的過程。第五回則敘述陳靖姑的婚姻、脫胎與白蛇鬥法的經過。佛教的角色在此首次出現。原來，靖姑破廟救兄後，逃往靈山，求「世尊」收留授法，不為接受。而靖姑也在與蛇鬥法失敗、脫胎之子為蛇所偷後，前往靈山，得世尊的幫助。巫的陳靖姑與佛的世尊，在此產生交集。

第六回，白蛇在第四回的情節中，為靖姑所敗之後，前往「毛山」學法，盡得毛山法主「八郎」真傳，再回古田興風作浪。法通和海清前次獲救後，也前往閩山學法。學成，閩山九郎封法通為陳二相，賜給法器。此次，陳靖姑與白蛇戰鬥，不敵毛山之法，只得再商計策。

第七回敘述白蛇與海清各顯神通，變化鬥法之事。白蛇自是不敵海清，而海清與靖姑等人則布下天羅地網，欲一擒之而後快。白蛇破圍，潛入閩王宮中。白蛇化身變成的王后原乃欲藉閩王之令，除去靖姑。然靖姑入宮之後，見其古怪，反破其計，獲閩王封「護國慈濟天妃崇福順懿大奶夫人」，夫則封「泉州海口巡檢」。

第八回，因非重點，暫且不提。第九回乃述白蛇被斬成三段之後，仍回古田洞中，興風作浪，鄉中百姓，今日不見一個，明日不見一人。靖姑等人發覺白蛇為怪，徑往拘之，蛇乃投身南海觀音處，百般哀告。觀音心想蛇乃己身所出，定當收之。靖姑隨之趕來，不敢冒犯大士威嚴，於是收回閩山兵馬和法術。觀音原意讓蛇得人間祭祀，使人在江邊立廟，名曰「白蛇聖母廟」。當然，觀音附帶之條件是「百舡過，食一鴨」，但蛇卻以為「百舡過，食一客」。靖姑苦諫觀音，於是，觀音乃扯下裡衣中一片，化成浮牌，令靖姑「但遇蛇起浪，汝即護平波」。隨後又施法使蛇無法離廟。

事成，觀音將全部過程告訴靖姑，助其成為民間巫法之主，一家升天。果然，天上降下玉旨，賜靖姑全家入閩山受封，永享富貴。靖姑獲封「福州古田縣臨水宮都天鎮國大奶夫人」，鎮壓蛇妖。²⁹

這篇小說所說的內容，和前提宗教文獻〈大奶夫人〉的情節幾乎完全雷同，不只是陳靖姑的出生地，連陳靖姑的家人、學習和使用的法術等，都如同出一轍。唯一不同之處，道教、佛教和巫術的交互關係在此表現得相當清楚。陳靖姑雖為後世列為道教之神，小說中對其術源出於巫的歷史清楚託出，似乎很清楚陳靖姑所行之法術，或者她所代表的民間宗教派別，與「道教」有別。

不論如何，前面所提的，不論是文人記載的筆記、《十國春秋》的記載，或是宗教文獻描繪的陳靖姑，在《海遊記》這小說中，似乎拼湊在一起了。紅衣蛇洞斬白蛇、徐清叟家救產婦、脫胎祈雨，受產難而死的情節，在《海遊記》中全然消失不見。葉明生認為，產生這樣的差別，是由於時代變遷、地域風俗的影響，產生了早期信仰傳說、晚期信仰傳說或發祥地信仰傳說、影響區信仰傳說等的差異和區別。他將這樣的差異和區別分別成閩北、閩西南的信仰系統，以及閩中、閩東和閩南的信仰系統。《海遊記》所代表的，正是前者。³⁰後者代表的小說文獻，則是《臨水平妖》。

《臨水平妖》，目前對其研究最為透徹的，當屬法國人類學者 Brigitte Bapandier。她長期在臺灣，後來到福建古田，進行田野調查，結合《臨水平妖》的故事，發現很有趣的現象：不論是在臺南，或在古田，裝飾廟宇的壁畫、雕塑故事，都如小說中的內容；古田祖廟的建設方式，與小說敘述的景象相似；小說記載的施法情節，與兩岸三奶派法師的作法相似，他們甚至認為他們的所作所為，反映的正是陳靖姑的行為；當陳靖姑的故事改編成電視劇或電影時，那些法師和信徒不以為然，認為那不是真正的陳靖姑。換言之，陳靖姑的一切，只有法師和法師的信徒們才清楚。³¹當然，這一切形象，也可能如 Meir Shahar 所言。他認為大部分小說中描述的

²⁹ 無根子 集，葉明生 校注，《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》，60-105。

³⁰ 葉明生，〈古本陳靖姑小說之發現及研究〉，18-26。

³¹ Brigitte Bapandier, "The Lady Linshui," 105-149.

神明在小說出現前，已經流行於某個地方，人們以口傳的方式傳播祂的神話。文字小說的重要性表現在突破地域和語言的限制，將神明信仰傳播出去，而且控制了進一步改寫神明傳說的權力。有些小說描繪的神明給人們的印象是如此深刻，刻畫信仰的影響是如此之大，就好像是小說的作者創造了神明一般。³²結果，小說不但統一了口頭傳播的神話和神明的形象，進一步也影響了人們印象中的神明。當人們看到一個新的敘述版本時，往往因為不熟識，而能直接指出其中的錯誤。

《臨水平妖》與《海遊記》，何處有異？首先，故事的要角——蛇，不是觀音菩薩一絲白髮化成，而是另一神祇——真武(北極玄天上帝)化身成神之時，自剖腸肚，擲落江中，由腸化成的(肚化成龜怪)。前者，陳靖姑的出身地是在福州的古田縣，後者則是在羅源縣；前者，陳靖姑的丈夫是劉杞，後者則是王暹。前者，陳靖姑違避親命，赴閩山學法，逃避婚姻；後者則是遵奉親命，與王暹締結連理。前者，閩山法主是許遜許真君；後者是王九郎。前者，陳靖姑的法術得法主親傳，後者則是法主的代理人張大夫人傳授。前者，陳靖姑因脫胎祈雨，胎不慎為蛇食去，血崩而死；後者的陳靖姑則榮登仙班，沒有死亡的敘述。前者，陳靖姑有救產護幼之術，但是是在產難坐化之後，赴閩山學得；後者並沒有記錄陳靖姑有救產護胎之術。蛇妖在閩王宮興怪的記述，二者的差異不大，甚至與〈女道除妖〉、《十國春秋》的記載相似，但是，前者，蛇妖已與陳靖姑一同作化，換言之，陳靖姑馴服了蛇妖；後者，蛇妖應該是被觀音菩薩制服，與陳靖姑成為二個不同的信仰系統。³³

這些差異之處，或許反映出兩種不同的信仰概念，然而，徐清叟的故事，依然不在兩者之中。《楓涇雜錄》的〈順懿夫人〉亦同樣不是二者採錄的記述依據。可以確定的是，《臨水平妖》中的人物，與地方志所記的內容較為相符。

以上列舉的諸種文獻，顯示出陳靖姑信仰從宋到明之間的不同面貌。

³² Meir Shahar, "Vernacular Fiction and the Transmission of Gods' Cults in Late Imperial China," 184-211.

³³ 不著撰人，《臨水平妖》，1-120。

一個重要的線索——斬蛇，是共同的内容。只是，同樣的陳靖姑信仰，為何在宋代的文獻〈神救產蛇〉、地方志記載，和明代的筆記、小說，以及宗教文獻的文字有如此大的不同？

首先要指出的是，這些文獻均屬不同的文類，其編作者寫作的目的本來就不同。〈神救產蛇〉和地方志的記載很可能有前因後果的關係。據學者的研究指出，宋朝的對地方神祇的封賜制度採取嚴格的覆覈制度。首先，由神祇所在地的地方官向當路轉運司提出神祇靈跡，請求朝廷賜封的需求，再由轉運司指派臨近縣分的官員前往該地查證。經查屬實，轉運司即向朝廷上奏，核可，禮部即下達賜額或封號。經過這個程序，這個神祇就能登載在祀典，取得合法的地位。³⁴正如〈神救產蛇〉的末尾所說，任福州知州的徐清叟提出了增加神明封號的請求。朝廷封賜下達到古田縣陳夫人廟的時候，正好是洪天錫任知縣時，因此，由洪天錫為這座廟寫下記文。明代方志中的文字，很可能就是取自這則記文(見本文註16)。張以寧所作修廟記文，提及宋朝賜廟額、封順懿夫人的原因是「英靈著於八閩，施及朔南」，實得自洪天錫的記文。這類官樣文章所強調的重點，不在於神祇如何降妖除魔，而在於如何幫助信徒、解救地方社會面對的難題。因此，在地方志的記載中看到的，是陳氏女為了解救地方脫離旱魃肆虐而亡、為助婦女生產而現身、為「禱雨暘、驅疫厲、求嗣續」而著靈響。處理水旱、疫厲之災，本來就是地方官應負的責任；求嗣續更是維繫以男性為主的家庭形式所必需，兩者均隱含著宋代以後的儒家對理想社會的想像。過多與官方所宣傳之理念不同的神話內容，在官樣文章中，只容輕筆帶過，不值得大書特書。呈顯官吏的責任、百姓應該崇拜對社會國家有功的人，才是這類官方意識型態主要想表達的意義。³⁵

《榕陰新檢》、《晉安逸志》一類文體則充滿了編作者個人的喜好，再加之，這兩種文獻本來就以搜集地方軼聞為前提，自然而然就可以大書特書神話內容，不需要考慮太多官方意識的問題。通俗小說訴求的對象是

³⁴ 須江隆，〈唐宋期における祠廟の廟額・封号の下賜について〉，《中国——社会と文化》，9(1994.06): 96-119。

³⁵ 廟記的内容和地方官，甚或士紳責任的關係，可見姚政志，〈南宋福州民間信仰的發展〉(臺北：國立政治大學歷史學系研究所碩士論文，2005): 98-123。

民間百姓，只要能夠迎合民間的口味，又不違背教忠教孝的精神，自然也能大有發揮。宗教文獻敘述的是一個神明從人變成神的來龍去脈，或是神明的種種神力和靈跡等，目的就是在彰顯這個神明的可敬之處和正神的地位。

也許，有人會說，因為那些文獻本屬不同的文類，記載的人目的各不相同，故呈現的形象才會不一樣，根本不能拿來比較。我們無法否定這一點。但是，也正因為有這麼多不同的文獻存在，才能讓我們更明瞭中國民間信仰的豐富面貌和複雜性。記錄這些文獻的人，也許有出自儒學訓練精良的士人，也有深受道教薰陶的道士。不過，不掌握文字主導權的信徒也是促成這些文獻形成的人。他們提供習知的、有關神明的一切，而掌握文字主導權的人將之形成文字。文字的記載自然不能與信徒的想像相差太多，否則，他們所說的就不是同一個神，而是兩個不同的神了。再者，掌握文字主導權的人的記載，也可能影響一般信徒，讓官方所同意的、道教所認為應該賦予的元素或內容，逐漸滲透到信徒的想像中。結果，原來〈神救產蛇〉和宋代記文中的骨架，隨著時間的推移，被加上許多血肉，逐漸變成《海遊記》和《臨水平妖》中的形象。而這個形象，與後來信徒所悉的，相去不遠。

正如葉明生所言，是不同的年代，不同的地區，累積產生出來的結果。下段，筆者將從國家、陳靖姑信仰地區的民間習慣、宗教的各種因素來探討。

三、塑造陳靖姑信仰的各種可能性

陳靖姑信仰與其他佛教、道教的神祇不同，沒有辦法為其確定確切的年代。清朝陳壽祺(1771-1834)主編的《福建通志》，在「臨水夫人」條中引〈西洋宮碑記〉，即針對各種文獻中，祠祀成立年代的不明確，提出質疑：

〈西洋宮碑記〉：夫人，唐大曆中巡檢黃公之配，姓陳名靖姑，閩縣下渡人。少而靈異，一日與人言曰：「吾已試劍於太平石，藏書於鼓角巖，不日將還造化矣。」既歿，立廟於黃氏祖居之旁，是西洋

宮所自始也。宋淳祐間封順懿，延祐間追封淑靖。……按世傳靖姑事異。《羅志》載其學法閩山，其夫為南灣巡檢黃演；《閩都記》云：「靖姑，閩縣人，其兄牧牛山中，靖姑餉，遇餒媪，以所餉食之，媪授以神籙。嫁劉杞，生一子而卒，年二十有四。」《古田志》云：「閩王封為順懿夫人，賜宮女三十六人為女弟子，以其子為舍人，建第於古田臨水。」崇禎舊志載其墓在重下里西洋嶺，墓形六角，鎮以龜。小碑在焉。但唐大曆距閩王氏百有餘年，南灣巡檢至宋始見，前後殊不相及。姑錄之以備覽。³⁶

顯然，在福建，不同的祭祀地點，有關陳靖姑的傳說也不盡相同，差異甚至長達百餘年的歷程。Baptandier 認為這正好代表了陳靖姑信仰發展的不同階段。³⁷的確，前一節列舉的各種文獻，最早可以追溯到唐末，裡面明確指出陳靖姑的死亡。與閩國/閩王有關的各種傳說則沒有陳靖姑死亡的示例。進一步說，如果把 Baptandier 的階段論畫分成前後二階段的話，指其為唐末發源的文獻，可能是第一階段，而與閩國有關的神話傳說，尤其是其中附加的道教淵源(驅雷破廟罡法、閩山、茅山(毛山)、許真君等)，就是第二階段的發展了。

根據現有的文獻，去除掉裡面時代錯置的人物、官職名稱等，或是考證其時代確實可考的人物或官職名稱，陳靖姑信仰最為蓬勃發展的時代應該是在宋朝以後，尤其是明朝的文獻。然而，要如何檢視從宋到明，這些文獻彼此之間的關係？換言之，我們現在所知的陳靖姑的形象，是否何被塑造出來的？回答這個問題，得從地方志的記載開始說起。

上一節已經提過，張以寧指的宋縣令洪天錫樹立之碑，很可能就是地方志中所載的文字。其中的元素即是巫女、祈雨、產難死亡、護產、斬蛇等五種。陳靖姑顯靈的形象是一個身著紅衣的女子。在徐清叟的故事中，主題亦是落在產婦生產與異胎——蛇的焦點上。巫風橫行與蛇害的問題，與福州相關的記載，早已證明。蔡襄(1012-1067)，《臨水平妖》中出現的人

³⁶ 陳壽祺，〈福建通志〉(臺北：華文書局，1968，景印同治十年(1871)重刊本)，卷263，「臨水夫人」條，4943。

³⁷ Brigitte Baptandier, "The Lady Linshui," 105。

物，於慶曆七年(1047)擔任福州知州時，即聲明嚴格斷絕「巫覡主病、蠱毒殺人之類」的決心，取締曾達「數百家」之多；紹興二年(1132)，張守任福州知州時，連續接獲連江、古田等縣被蠱毒禍害之家的控訴；景德二年(1005)，任古田縣知縣的李堪曾經取締巫術，「毀淫祠三百一十五所」，「虜邪巫四百有餘人」。³⁸祀蛇或斬蛇的傳說，更是早已有之。晉朝干寶的《搜神記》中，就收錄了一則與福州有關的〈李寄〉的故事。故事如下：

東越閩中庸嶺，高數十里。其下北隙中有大蛇，長七八丈，圍一丈。土俗常病，東冶都尉及屬城長吏多有死者。祭以牛羊，故不得福。或與人夢，或下喻巫祝，欲得啖童女年十二三者。都尉令長並共患之，然氣厲不息。共請求人家生婢子，兼有罪家女養之，至八月朝，祭送蛇穴口。蛇輒夜出，吞嚙之。累年如此，前後已用九女。一歲，將祀之，復預募索，未得其女。將樂縣李誕家有六女，無男，其小女名寄，應募欲行，父母不聽。寄曰：「父母無相，唯生六女，無有一男，雖有如無。女無緹縈濟父母之功，既不能供養，徒費衣食。生無所益，不如早死。賣寄之身，可得少錢，以供父母，豈不善耶？」父母慈憐，終不聽去。寄自潛嚴，不可禁止。寄乃行告貴，請好劍及咋蛇犬。至八月朝，便詣廟中坐，懷劍將犬。先作數米糝，用蜜灌之，以置穴口。蛇夜便出，頭大如困，目如二尺鏡。聞糝香氣，先啖食之。寄便放犬，犬就嚙咋，寄從後斫，得數創。創痛急，蛇因踴出，至庭而死。寄入視穴，得其九女觸骸，悉舉出，咤言曰：「汝曹怯弱，為蛇所食，甚可哀愍。」於是寄女緩步而歸。越王聞之，聘寄女為后，拜其父為將樂令，母及姊皆有賜賞。自是東冶無復妖邪之物。其歌謠至今存焉。³⁹

李寄故事的場景，不禁讓人聯想到《海遊記》與《臨水平妖》中的場景。蛇是地方祭祀的對象，也是患難的源頭，巫祝是傳遞蛇之意志的媒介，而

³⁸ 詳細文字，見歐陽修，《文忠集》〔文淵閣四庫全書〕，卷35，〈端明殿學士蔡公墓誌銘〉，2b-7b；梁克家，《(淳熙)三山志》(北京：中華書局，1990)，卷39，「禁蓄蠱」條，8244；林咸吉，《(乾隆)古田縣志》(臺北：成文出版社，1967，景印乾隆十六年(1971)刊本)，卷1，〈宋古邑令李堪古田縣記〉，25。

³⁹ 干寶，《搜神記》(北京：中華書局，2007)，冊上，卷17，〈李寄〉，289-290。

女性同為提劍除蛇的角色。以童男童女為犧牲、八月祀蛇的情節，也與第一節所舉〈大奶夫人〉記載相同。相同的故事情節，與陳靖姑的傳說不謀而合。

再一次回到陳靖姑的故事本身。方志記載，陳靖姑家世巫覡，因脫胎祈雨，產難而死。蛇妖為害，現身為一紅衣女子，提劍斬蛇。蛇，牠能吐氣為疫厲，也能造成妖胎。遇到這樣的難題，古人心想如何解決？福州的環境，或許能提供一些答案。

南宋人洪邁(1123-1202)編撰的《夷堅志》，提供了可供追索陳靖姑信仰形成環境的線索。首先，要看的是巫術與難產救治的關係。

以現在的眼光來看，生產問題與醫學有關。凡是妊娠和生產可能發生的障礙，均可以尋求醫學的解決。宋代的福州人可不是這樣處理。唐宋以來的醫家，如孫思邈(581-682)、朱瑞章(1184年完成《衛生家寶產科備要》)和陳自明(1237年完成《婦人良方》)，均已發展出一套「產難」的理論和處方。⁴⁰他

⁴⁰ 在孫思邈、陳自明和朱瑞章的醫書裡，都用「產難」這個詞語指稱生產過程中發生的困難。孫思邈歸納了幾種發生「產難」的看法：「論曰：產婦雖是穢惡，然將痛之時，及未產已產，並不得令死喪汗穢家人來視之，則生難，若已產者則傷兒也。……凡生產不依產圖，脫有犯觸，於後母子皆死。若不至死，即母子俱病，庶事皆不稱心。……凡欲產時，特忌多人瞻視，惟得三二人在傍。待總產訖，乃可告語諸人也。若人眾看視，無不難產。凡產婦第一不得忽忽忙怕，傍人極須穩審，皆不得預緩預急及憂悒。憂悒則難產。若腹痛眼中顧火，此兒迴轉，未即生也。……凡欲臨產時，必先脫尋常所著衣，以籠竈頭及竈口，令至密，即易產也。」朱瑞章則認為：「兒已成形，每食母之血候。十月當足，月血有餘，乃結成塊，俗呼為兒枕子。欲生時，兒枕先破，為敗血散裹子身上，固當難產。」陳自明的產難理論較前兩者更為精進：「凡婦人以血為主，惟氣順則血順，胎氣安而後生理和。今富貴之家往往保惜產母，惟恐運動，故羞出入，專坐臥，曾不思氣閉而不舒快，則血凝而不流暢。胎不轉動，以致生理失宜，臨產必難，甚至悶絕一也。……次則婦人妊娠已經六七箇月，胎形已具，而世人不知禁忌，恣情交合，嗜慾不節，使敗精瘀血聚於胞中，致令子大母小，臨產必難二也。……三則臨覺太早，大小揮霍，或信卜筮，或說鬼祟，多方誤恐，致令產母心驚神恐，憂惱怖懼。又被閑雜婦人、喪孝穢濁之人衝觸，若不預為杜絕，臨產必難三也。……凡臨產初，然腹痛或作或止，名曰弄痛。坐婆踈率，不候時至，便令試水。試水頻併胞漿先破，風颯產門，產道乾澀，及其兒轉，便令坐草。坐草太早，兒轉亦難，致令產難四也。直候痛極，眼中如火，此是兒逼產門，方可坐草，即令易產。如坐草稍久，用力太過，產母困睡，抱腰之人又不穩當，致令坐立傾側，胎死腹中，其為產難五也。時當盛暑，宜居深幽房室，日色遠處，開啟窗戶，多貯清水，以防血運血悶血溢妄行，血虛發熱之證。如冬末春初，天色凝寒，宜密閉產室，窒塞罅隙，內外生火，常令暖氣如春。

們的處理方法就是將藥方搭配產圖、靈符和禁咒一齊使用。想當然爾，想要妊娠和分娩的過程順暢，還是需要巫術的配合。這時候，醫生的地位，很有可能就會被巫覡、法師取代。前述的福州知州，每當需要矯正「有病求巫」、「信巫不信醫」的陋俗時，常令師巫改習他業。棄巫從醫經常是一種作法。⁴¹換言之，亦巫亦醫的人是有人在。因此，當人們想到懷孕或難產可能是邪祟之物所為時，尋求師巫的協助就理所當然了。福州就曾發生這樣一則故事。

福州地方有個巫者，因其能行「穢跡咒」的法術，替人治療邪祟和蠱毒，甚為靈驗，因此獲得了「大悲巫」的稱號。當地人家有一個處女，忽然懷孕，父母詰問其產因，卻又得不出個所以然，於是請來大悲巫施法「考召」。才剛到，就有一個小兒，左搖右擺地入門，舞動一段時間，便跳入屋前的水池，到晚上還沒出來。隔天，另一小兒亦同樣躍入池中不出。兩小兒的父親見孩子經久不出，亟欲將巫者送官懲辦。經巫者再三保證乃行作罷。這時，水池四周擠滿了圍觀的人群。頃刻間，兩小兒自水中出，一以繩索綑綁一條大鯉魚，一從其後鞭打。待拉上岸後，鯉魚已經死去，而兩小兒則如常人，像是沒發生過什麼事一樣。巫者命人在處女的腹上疊堆瓶甓，舉杖擊碎之。碎片嘩啦而下，懷孕的徵狀立即消失，證明是鯉魚精在作祟。⁴²

「穢跡咒」和「考召法」，是宋代巫者經常使用的咒語和法術，其作用在法除邪魔。也許是「大悲巫」在福州已經享有一定名聲，獲得大眾的信仰，因此也未再追兩小兒經久不出池中的責任和緣由。不過，重點不在巫師和小兒，而是被當成懷孕原因的「鯉魚精」。當圍觀的群眾都知道是

仍下部衣服，不可去綿，方免胎寒血結，母致產難六也。」孫思邈為唐朝人，陳自明和朱瑞章都是南宋時人。見孫思邈，《備急千金要方》〔文淵閣四庫全書〕，卷3，「產難第五」，17b-19a；朱瑞章，《衛生家寶產科備要》，收入《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1939），冊1423，58；陳自明，《婦人大全良方》〔文淵閣四庫全書〕，卷17，「產難門·產難論第一」，1a-3a。

⁴¹ 宋仁宗天聖元年(1023)，知洪州的夏竦(985-1051)取締當地師巫一千九百餘戶，即勒令其改業歸農及攻習鍼灸方脉。見徐松輯，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957），禮20，10b-12b。

⁴² 洪邁，《夷堅志·丙志》（北京：中華書局，2006），冊1，卷6，〈福州大悲巫〉，417。

鯉魚精造成莫名的懷孕，並可能威脅婦女的生命安全時，那麼巫師治孕有效的消息，便隨著圍觀的群眾散布出去。可以說，正是這些駭人的故事、傳言成婦女對生育過程的恐懼。但是，是誰在解釋這些原因，並解擴大這些觀念？出現在那些故事的人物，正好可以回答這個問題。有少部分的訊息是由醫者提供的，他們一眼看穿那些過期未產的婦人是腹懷異胎⁴³，甚至使用鍼法治療難產，卻說產下的胎兒是宿世冤報。⁴⁴然而，絕大多數的故事指出，是巫師和道士在解釋產下異胎的原因，他們念咒語、給符水、調方藥，助產婦產下異胎，並告訴產婦的家人，可能是因果報應，抑或是妖邪作祟，才產下如此不祥的胎兒。

在長期「先巫後醫」的社會裡，這樣的故事傳開，會對婦人造成相當大的憂懼。他們可能會到處求神拜佛，找尋巫師為其診治懷孕過程中的異狀，為的只是能平安地懷孕，產下胎兒。一個曾有巫覡身分、臨死前誓言救助難產，死後因顯靈而被奉祀為神的陳靖姑，正好是最佳的訴求對象。而在傳統社會中，生產被視為不潔且只有女性可以接觸的習俗，更促成陳靖姑被視作生產保護神。⁴⁵換言之，在生產方面求助於巫覡，並只有女性

⁴³ 〈潘環醫〉裡提到名醫潘環曾經治療過異胎的案例，該婦人誕下「肉塊百餘」。見洪邁，《夷堅志·甲志》，冊1，卷8，〈潘環醫〉，69。〈建康三孕〉則提到醫者楊有成曾經治療的三個異胎案例，其一產下大蛇，其一產下「頭甚大，苗髮長五寸許，兩肉角隆起，滿口十餘牙，白而銛利」的怪胎，其一產下一雞和一猴。見洪邁，《夷堅志·支乙》，冊1，卷6，〈建康三孕〉，836。

⁴⁴ 〈屠光遠〉的故事正是敘述這樣的情節。屠光遠學習龐安常(北宋人，1082年曾為謫居黃州的蘇軾治臂疾)診治難產的方法，但卻提出相異的解釋。龐安常以為「兒已出胞，而一手誤執母腸胃，不復能說，故雖投藥而無益。適吾隔腹捫兒手所在，鍼其虎口，兒既病，即縮手，所以遠生，無他往也。」而屠光遠卻認為「此非佳兒也，必有宿冤，卻取君夫人命，故在胎執母腸不放，無由得生。……。」見洪邁，《夷堅志·甲志》，冊1，卷10，〈龐安常鍼〉，83；洪邁，《夷堅志·志補》，冊4，卷18，〈屠光遠〉，1715-1716。即使是對婦科病深有研究，撰寫成集合理論和實例的《婦人良方》的陳自明，也有所謂的「妊鬼胎方論」，他認為身心不健康的婦人，易為妖魅之類所乘，狀如懷孕，因此名曰「鬼胎」。然而，他所說的「鬼胎」和《夷堅志》所舉諸故事三結局不同，他所舉案例只是「狀如懷孕」，經過施藥治療後即失去徵狀。不過，值得注意的在於他認為「鬼胎」的成因，亦為妖魅所造成。見陳自明，《婦人良方》(明金陵書林富春堂刊本，國家圖書館微縮資料)，卷14，4a-5a。

⁴⁵ 劉靜貞認為禱於鬼神的儀式性作法，可能有部分是源於視產育為穢事的原始信仰。詳見劉靜貞，《不舉子：宋人的生育問題》(臺北：稻鄉出版社，1998)，57-58。

可以接觸的傳統習慣，塑造了陳靖姑祠裡「護產保胎」的一面。

另一條與陳靖姑信仰緊密結合的是降祛蛇祟。宋代的陳靖姑故事中，蛇是很重要的禍害來源。其害有二：吐氣為疫厲與作祟造成難產。當地人幾乎將「蛇」當作危害生命的敵人，說明宋代福州人面對蛇的恐懼。據《淳熙三山志》載，福州產蛇數種，其中以蝮蛇最毒⁴⁶；《古田縣志》裡也提到當地產有多種蛇，分青、赤、黃、白、黑諸色。⁴⁷尤其是古田、長溪等地多山，生活在此地的人經常有遇到蛇的機會。

早在漢代的文獻就已經記載居於此地的閩越人以蛇為圖騰，並有祀蛇為神的習俗⁴⁸；Edward Schafer 也認為蛇女是古代中國南方文化中很重要的神祇。⁴⁹但當漢人南遷以後，面對陌生的自然環境和人文習俗，使得他們必需使用一些新的詞彙來建構這些新的見聞。在閩越人的習俗裡，是平常的事物，對新住民來說卻極為駭人。⁵⁰因此，就當漢人移居福州，開墾當地的林野時，面對蟄居在林野中，會攻擊人類、致使斃命的蛇類，自然不會有正面的印象。

最極端的作法，便是將蛇「妖魔化」。而應付妖魔化的蛇，通常有二種作法，一是為之建祠立祀，提供生人獻祭以緩和蛇的「怒氣」；一是視之為「妖祟」，當其成為違害人類生命的主嫌時，找來師巫、法師將其消滅。

關於前者，由於漢代文獻闕如，無法得知閩越人祀「蛇神」的實況，但到了晉朝，祀蛇與除蛇的故事已躍然浮現於紙上。⁵¹但殺人祀蛇的習俗並沒有因為時間推移而消失。紹興二十九年(1159)，有一建州政和縣人，前往莆田買一處子，原約定是要當作妾侍。沒料到，此政和人祀蛇為神，買處子的用意在於以人祀蛇。幸好此女慧黠，覺有禍事將臨，於是絕不茹

⁴⁶ 梁克家，《(淳熙)三山志》，卷42，「土俗類·物產」，8267。

⁴⁷ 林咸吉，《(乾隆)古田縣志》，卷2，「風俗」，68。

⁴⁸ 楊琮，《閩越國文化》(福州：福建人民出版社，1998)，442-443；林國平、彭文字，《福建民間信仰》(福州：福建人民出版社，1993)，54-58。

⁴⁹ Edward H. Schafer, *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature* (Berkeley: University of California Press, 1973), 7-54.

⁵⁰ Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York Press, 1995), 21.

⁵¹ 如前引干寶《搜神記》所收的「李寄」故事。

輩，不停地默念《大悲咒》才逃過一劫。⁵²

就後者而言，宋人賦予蛇最恐怖的意象，莫過於視之為傳播「瘟疫」的媒介。一則發生於南宋的故事，描述了蛇與瘟疫大流行的關係。慶元元年(1195)，湖州南門外出現了一個膚色潔白、著黑色弓鞋的婦人。他雇用了一艘小船，卻往「易村」這個地方。上船之後，便偃臥休息，並拿葦席遮蓋。由於只是一葉扁舟，若有動靜必能聽聞，但是，卻未聽見該婦人有任何反應。船伏好奇，便翻開葦席，赫然發現數千條尺許長的小黑蛇蟠繞成聚。船伏急忙又將葦席覆上。行六十里始抵岸，船伏扣舷，暗示已到達目的地。只見蛇又變回原來的婦人。船伏未敢接受婦人所給的船資，問其故，原來是被蛇的模樣嚇住了。婦人笑著叮嚀船伏，切莫將此事洩漏，並將往易村行「蛇瘟」的目的，以及一個月後再回湖州的事告訴他。果然，是夏，居易村者七百戶人家，殆死大半。一個月後，臨近州縣暴發大型瘟疫，和婦人所言無異。⁵³

為了表示此故事所言不虛，洪邁在文後附上「沈清臣女嫁閩帥詹元善，老嫗來福州說此」一句話。詹元善於紹熙五年(1194)任福州知州，慶元元年(1195)罷職。康豹(Paul R. Katz)認為語言的相似性，在溫元帥信仰的傳播上，具有推波助瀾的作用。⁵⁴研究古代語言的學者，認為漢末的動亂，讓北方移民逐漸進入江淮地區，使得北方語言和古代的吳語產生融合。南北朝時期，這種現象更為激烈，北人和南人不僅互相學習語言，融合後產生的新語言形態，也隨著移民江東、浙江和福建的路線，遍布於浙、閩兩省。因此，浙、閩兩省在語調、語彙方面，就有了相似性。⁵⁵相同的觀念，用來解釋民間故事的傳播一樣合適。陳靖姑死後顯靈，替古田人除掉「吐氣為疫厲」的白蛇，證明蛇能傳播瘟疫的觀念早已存在福州，〈易村婦人〉的故事，對福州人來說一點也不陌生。

除了傳播瘟疫外，蛇亦能憑附在人身上，使人陷入瘋狂。受害者手足

⁵² 洪邁，《夷堅志·志補》，冊4，卷14，〈莆田處子〉，1683-1684。

⁵³ 洪邁，《夷堅志·支景》，冊2，卷2，〈易村婦人〉，892。

⁵⁴ Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, 15-17.

⁵⁵ 張光宇，〈吳閩方言關係試論〉，《中國語文》，234(北京，1993.05): 161-170。

無措，只得找巫師進行除祟的工作。福州長溪人潘甲，娶妻李氏。某天，與妯娌出遊的路上，見一紅蛇蟠結，一動也不動。李氏「注目諦觀之」，回家後便開始發狂，嬉笑說話毫無節制，行為舉止與常人不同。潘甲怕李氏會發生危險，請來村子裡的巫師施法考驗。巫師身著紅衣，率鄰里僕童作驅儼隊的裝扮，沿李氏曾經走過的路，施名為「燒山捉鬼」之術；夜晚又進行一連串的考治之術，才將蛇祟趕出李氏的身上。⁵⁶著紅衣的巫師施法除祟，和陳靖姑「著紅衣」斬白蛇的情節相同。

以上兩例，說明陳靖姑傳說其來有自，而傳說內容之所以能和陳靖姑結合，和陳靖姑「家世巫覡」的背景脫離不了關係。因為時人習慣尋求巫師解決疾病和妖祟的問題，依此而產生的各種習俗和觀念，就和家世巫覡的陳靖姑結合在一起。換言之，陳靖姑信仰的形成是奠基在民間的生活習俗上。

明代陳靖姑信仰的形象，就如前一節的文獻所顯示的，有脫去「巫法」的傾向。那些原素包括了觀音、驅雷破廟罡法、閩山、許真君等。若更加仔細地分析那些故事，尤其是小說中的敘述，往往與宋代福州的巫師形象相似。前引〈李氏紅蛇〉，巫師作法時要身著紅衣，而陳靖姑顯靈斬蛇時的模樣，也是一名「紅衣女子」。此外，小說中描述陳靖姑施法時的模樣，經常是「散髮帶冠，腰網法裙，左手執劍，右手攜角，行罡步斗，念經朝化」⁵⁷、「帶冠披髮，執劍書符，……吹角煉屍回氣，舞劍行罷」⁵⁸、「披頭散髮，吹角佈斗，念動真言咒語，……」⁵⁹、「抖散青絲頭髮，戴上法冠，繫法裙，左手執靈角，右手持法劍，腳踏草蓆，在江面上舞劍吹角，步罡踏斗」，⁶⁰即使在陳靖姑坐化，升天成神之後，據說在街上畫店賣的陳靖姑法相，亦是「披髮帶冠，左手執劍，右手執靈角」。⁶¹在《海遊記》裡，儘管沒有提到陳靖姑執法是的模樣，卻也提到其兄預備作法時的樣子，同

⁵⁶ 洪邁，《夷堅志·支丁》，冊3，卷3，〈李氏紅蛇〉，986。

⁵⁷ 不著撰人，《臨水平妖》，18。

⁵⁸ 不著撰人，《臨水平妖》，23。

⁵⁹ 不著撰人，《臨水平妖》，79。

⁶⁰ 不著撰人，《臨水平妖》，103。

⁶¹ 不著撰人，《臨水平妖》，113。

樣也是「披頭散髮，手持寶劍，口念真言，結壇作法，遣兵召將，鑼鼓齊鳴」。⁶²事實上，在宋朝以前，「披髮跣足」的模樣就經常和「祈禳消災」的動作，或預言神鬼之事的人結合在一起。⁶³在宋朝的時候，陳靖姑的施法形象，已經是時人相當熟悉的驅邪師的樣貌，不論是巫師或身著「道袍」的人，凡替人施法除祟的時候，都以「披髮杖劍」、「禹步吹角」的樣子出現⁶⁴；刀劍和靈角，是民間師巫經常使用的法器。⁶⁵可能是投射作用，

⁶² 無根子集，葉明生校注，《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》，66。

⁶³ 《廣異記》裡收錄了一條發生於唐朝開元年間(713-742)的故事。開元中，楊瑒任洛陽令，一卜者預言其兩日後當殞命。楊瑒問說是否有解厄之法。卜者說：「當以君之聞見，以衛執事。免之與否，未可知也。」於是領著楊瑒入東院亭中，令瑒「被髮跣足」，牆面而立，自己則據案書符。中夕之後，喜謂瑒曰：「今夕且免其即來，明日，可以三十張紙作錢，及多造餅盃，與壺酒，出定鼎門外桑林之間，俟人過者則飲之，阜裘右袒，即召君之使也。若留而飲餞，君其無憂。不然，寔難以。君亦宜易衣服，處小室，以伺之，善為辭謝，問以所欲，予之策盡於是矣。」瑒如其言，洎日西景，酒餞將罄，而阜裘不至。瑒深以為憂，須臾遂至。使人邀屈，阜裘欣然，累有所進，瑒乃拜謁。人云：「君昨何之？數至所居，遂不復見，疑於東院安處，善神監護，故不敢犯。今地府相招未已，奈何？」瑒再拜求救者千數，兼燒紙錢，資真行用。鬼云：「感施大惠。明日，尚與府中諸吏同來謀之。宜盛饌相待。」言訖不見。明日，瑒設供帳，極諸海陸，候之日晚，使者與其徒數十人同至，宴樂殊常浩暢。相語曰：「楊長官事，焉得不盡心耶？」久之，謂瑒：「君對坊楊錫，亦有才幹，今措王作金以取彼。君至五更，鼓聲動，宜於錫門相候。若聞哭聲，君則免矣。」瑒如其言往，見鬼便在樹頭，欲往錫舍，為狗所咋，未能得前。及從缺牆中入，遲迴聞哭聲，瑒遂獲免。雖然不知道楊瑒「被髮跣足」的形象是否有所模仿，不過這樣的形象的確使他倖免於死。見(宋)李昉等編，《太平廣記》(北京：中華書局，2003)，冊7，卷329，〈楊瑒〉，2616-2617。又《野人閑話》裡記載在利州的市集裡有一人，「被髮跣足」，能言天上事，或遇紙筆，則欣然畫樓臺人物，執持樂器，或雲龍鸞鳳之像，夜則宿神廟中，人人叫他「天自在」。在州南有一鬧市，人甚闐咽。一天突然火起，煙火亘天，天自在於廟中自言自語：「此方人為惡日久，天將殺之。遂以手探塔前石盆中水，望空澆灑。逡巡有異氣自廟門出，變為大雨，盡滅其火。掌廟之人常常跟人說起這件事。天自在由是隱遁不見。後來，市裡的人果然遭祝融肆虐，才相信天自在所言不假。見李昉等編，《太平廣記》，冊2，卷86，〈天自在〉，560-561。

⁶⁴ 《夷堅志》裡，幾則敘述替人解除鬼魅纏身的故事，驅邪師即是如此裝扮：〈九聖奇鬼〉：隆興二年(1164)，薛季宣姪女之夫家為魑怪所苦，請來巫師沈安之治鬼，沈施法之時，即「解髮禹步，杖劍呵祝」。見洪邁，《夷堅志·丙志》，冊1，卷1，〈九聖奇鬼〉，364-369。〈巴山蛇〉裡敘述崇仁縣有一農家婦，屋後晾晒衣服之後即不還。最後在一洞穴中發現蹤跡。家人咸以為是妖魅所為，於是招來樂安的詹生治妖魅。詹施法時，亦是「被髮銜刀，禹步作法」。見洪邁，《夷堅志·丁志》，冊2，卷20，〈巴山蛇〉，705-706。〈程山人女〉說是一在樂平縣一個織紗的盧姓

主司除人間惡魔、鬼邪的神明，也是以相同的形象出現。受到宋太宗和真宗崇奉道教的影響，而躍居道教驅邪信仰神祇主流的「真武帝君」，即被描述是以「披髮跣足，踏騰蛇八卦神龜」，手持感豐乾天帝所授的「北方黑駝裘角斷魔雄劍」，領著天將神兵，收斷人間妖魔⁶⁶；長溪縣，始成於開慶元年(1259)的「七聖廟」，所祀主神趙昱，亦是以相同的形象，出現在他的傳記裡。⁶⁷

明清時期所寫的陳靖姑傳記或小說，和宋人的認識有明顯的不同處。從宋人的眼光來看，陳靖姑是一個由巫而神的神祇。他們賦予在陳靖姑身上的靈跡，都和他們當時對於超自然界天魅邪祟的想像，以及當時的人們認為師巫會如何來幫助他們解決問題的看法或認識是一致的。然而，從明清時期的小說或傳記則很明顯的可以看出來，陳靖姑的師巫身分不再被討論、提出，反而將她說成是一個道教化的女神，並且，和福建民間道教派別——閩山派，有極密切的關係。⁶⁸

人，娶了程山人女。有天，一蛇化成一士人與程女交纏，家人於是找來里中江巫治妖。江巫施法之時，「披髮跣足，跳梁而前，鳴鼓吹角，以張以勢。」見洪邁，《夷堅志·三志辛》，冊3，卷5，〈程山人女〉，1425。又〈成俊治蛇〉，講述的是建康屯駐中軍偏校，武功大夫成俊善禁咒之術，尤精於治蛇。他施法時，「披髮跣足，衣道士服」。見洪邁，《夷堅志·支戊》，冊3，卷3，〈成俊治蛇〉，1070-1071。

⁶⁵ 宋仁宗天聖元年(1023)，夏竦在洪州取締師巫，沒收其法器，其中即有「鍾角」、「刀笏」二種。見李燾撰，《續資治通鑑長編》，冊4，卷101，「天聖元年十一月戊戌」條，2341。又鄱陽有一彭姓師巫，慶元元年(1195)得病疫死去。後二年，其妻將其生平常用之「螺鼓」、「牛角」盡賣與女覲郝娘。見洪邁，《夷堅志·三志辛》，冊3，卷2，〈彭師鬼孽〉，1399。

⁶⁶ 不著撰人，《元始天尊說北方真武妙經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》(北京：華夏出版社，2004)，冊30，523；不著撰人，《玄天上帝啟聖錄》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，冊30，卷1，〈天帝錫劍〉，636。

⁶⁷ 《(萬曆)福寧州志》載，隋趙昱，蜀青城人，與道士廣陵李珣遊，累辭徵聘。後煬帝徵為嘉州太守。時州有蛟害，昱令民募舡數百，率千人臨江鼓噪，自「披髮杖劍」隨之，天地晦暝。少頃，雲霧斂收，七人不復出，惟昱左手提斂，右手提蛟道，奮波而出，河水盡赤，蛟害遂除。開皇間，挈家入山，蹤跡不見。見史起欽等修纂，《(萬曆)福寧州志》(北京：中國書店，1992)，卷2，「營繕志·祠祀」，63-64。

⁶⁸ Kenneth Dean認為檢驗明朝編輯《正統道藏》的內容，可以發現福建的道教和民間儀式之間的關係。他分成四個類別，第一個是屬於完全接受的類別：這個類別的民間儀式和官方認同的道教相當接近，因此，關於奉獻給這個神明的科儀、經文、廟志和歌謠等，會完全地被收錄到《道藏》裡面。第二個類別稍次於前者，較少宣稱和官方認可的道教之間有完全的關係，但是，和該神祇相關的經籍仍或多或少會被

所謂「閩山派」起於何時，以及其特色為何？由於現有任何關於閩山派的科儀本、經書都是各道壇代代相承的口述或是手寫稿本，難以斷定其形成年代，因此，關於閩山派從何時開始存在於福建，是個難以回答的問題。現在可以肯定的是，所謂「閩山派」，或「閩山法」，在南宋的福建已經存在，長期在福建活動的南宋道士白玉蟾(1194-?)，已能對所謂的「閩山法」敘述大概。而現在福建道壇流行的閩山法裡，有所謂的「三奶教」、「夫人教」和「王姥教」，其實都是以陳靖姑信仰為中心的教派，陳靖姑在閩山派道教裡擁有法主的地位是無庸置疑。在地方志的記載裡可以發現，陳靖姑信仰的穩固，大約是在南宋時期，閩山派奉陳靖姑為法主，是否也是在這個時候？現有的材料確實無法回答這個問題。但是，至少在明代晚期，閩山派和陳靖姑信仰已經結合成一體之兩面，大概沒有疑問。

除了道教成份之外，在明清的小說和傳記裡面，也能看到佛教的影子。首先是關於陳靖姑的「源由」，他是由觀世音菩薩的一片指甲轉生成人。使用的法術裡，也處處可見佛法的痕跡，像是〈大奶夫人〉傳裡提到值輪祭首黃三居居懇請陳靖姑的兄長二相(法通)和海清行法破蛇妖食人之害時，陳二相所行法術即「瑜珈大教正法」，而瑜珈教正是佛教的一個支派；《海遊記》也提到法通助破蛇母廟之時，先發召將文書，請得「王龔劉三祖師、蘭天聖者、飛天聖者、法天師父」來壇助法，這幾個神祇，都是閩北各地所信仰的佛教神祇，屬於瑜珈教。⁶⁹又陳靖姑學得閩山法術，出山救其被蛇妖困住的兄長陳法通時，令一同前往閩山學法的陳海清裝成

列入《道藏》裡。第三個類別裡，奉獻給神的科儀、經文等只會在地方道士的手寫文稿裡找到，不會被收到《道藏》裡。最後一個類別，奉獻儀式、經文等，既不會被列入《道藏》，也沒有發展成道教的經文，但是，一些祈禱的咒語、神明的事蹟，仍在最低等級的道教法師和巫祝間流傳。見於Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (New Jersey: Princeton University Press, 1993), 30. 閩山派的情況較類於第三個類別，其經文、科儀雖不見於《正統道藏》，但是，美國學者蘇海涵搜集了流行於台灣北部的道教手稿，編成《莊林續道藏》，其中有「閩山神霄小法」，相傳是閩山派道士赴江西龍虎山求符錄時，張天師授與他們的神霄派符錄。另外，葉明生自1993年起，就在閩西的龍巖地區對當地的閩山教廣濟壇進行實地的考察，收集到不少閩山派的手寫科儀本。其中的《祈禳冊全集》裡有名為「王姥行罡」的科儀本，記敘的內容即和臨水夫人有關。

⁶⁹ 無根子集，葉明生校注，《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》，66-69。

「三頭六臂」，此「三頭六臂」的裝扮，即是瑜珈教裡的「穢跡金鋼」。⁷⁰前引的〈福州大悲巫〉裡頭已經提到，在宋代已經有巫師能用「穢跡金鋼咒」，替他的請求者去除邪祟。時至今日，閩山道壇的科儀裡，仍然不缺佛教和閩山派道教融合在一起的證據⁷¹，而絕大多數與喪葬、超渡亡靈有關。

從宋代到明清的文獻，我們看到的是臨水夫人的信仰幾經轉變，而且逐漸穩固的過程。身為女巫的陳靖姑和道教化的陳靖姑，只是身分上略有不同而已，人們對於他的傳說故事，並沒有隨著身分不同而改版。情節發展越來越複雜的故事、傳記和小說，每個部分，其實是源自民間早已根深蒂固的觀念。這點在陳靖姑和蛇祟展開的一連串鬥法過程中最為重要。蛇祟害人，而人找來巫師施法解決，在宋人的眼中看來是平凡不過的事。但是，為何是陳靖姑被奉為神明？地方志裡的說法，提供一個重要的線索：「一日，有朱衣人執劍索白蛇，斬之。鄉人詰其姓名，曰，我江南下渡陳昌女也。忽不見。亟往下渡詢之，乃知其為神。」⁷²《臨水平妖》裡更是說陳靖姑脫胎祈雨，因蛇妖吞胎，體力不支而亡後，「靈魂不昧，真魂不散，不忘閩山，即如在生一般，往至閩山，見師父許真君。……今弟子身命雖喪，願求師父，再教以救產保胎之術，抱送人間子嗣，以補生前之憾。」⁷³又「自己(陳靖姑)一靈不昧，仍往各處尋訪張垢鬼。又對於設誓曰：『今日自遭產死，不能自救，情願與凡間或胎前產後難症，及祈求子息，幼童關煞，不論路之遠近，即是風天雨夜，有呼必應。』」⁷⁴從地方志來看，陳靖姑死後顯靈，除掉白蛇，是人們認識、並將之奉為神明的重要因素。清人的《臨水平妖》說得更明白：「靈魂不昧，真魂不散」。換言之，人們承認了陳靖姑在死後仍擁有的極大力量。此觀念自何而來？

西方的人類學者研究中國人社會時，發現在中國人社會裡，會賦予或想像那些無人奉祀、死於非命的鬼魂極大的力量。通常，人們認為這些鬼

⁷⁰ 無根子 集，葉明生 校注，《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》，76-78。

⁷¹ 葉明生在福建龍巖收集到的閩山道科儀本裡，即有《觀音經》、《十王懺》、《隔陀懺》《血盆懺》等佛教經文。

⁷² 劉曰暘 等修纂，《(萬曆)古田縣志》，卷7，「秩祀志·祠廟」，8a-8b。

⁷³ 不著撰人，《臨水平妖》，106。

⁷⁴ 不著撰人，《臨水平妖》，108。

魂會為生人帶來災禍，因此需要好生侍奉，極力討好他們；人們會為他們建立祠廟，並且按年節提供香火和犧牲。一旦這些被安撫的「鬼」偶然地被人們認為曾經協助他們脫離某些災厄，那麼「鬼」就逐漸被轉化為「神」，相關的神話、傳說也就會與之發展出來。⁷⁵中國人這樣的觀念其來有自，最早可溯源自商朝及周朝早期。商王和周王雖貴為天子，但是卻必需畢恭畢敬地奉祀他們的祖先。對他們來說，祖先是人和天帝的溝通橋梁，若有違逆，可能會受到祖先降災懲罰。自漢代以降，受到地獄觀念的影響，人們所認識的祖先褪去了商周時期的「尖銳」印象，變得比較「柔和」；人們依舊尊敬祖先，但已不再心懷畏懼。這不意味人們對待「死者亡靈」的態度，一如對待祖先。死者亡靈與祖先截然不同，尤其是那些客死異鄉、死於非命，或是英年早逝的人。東晉六朝時期的道教人士，在他們所作的經典裡，特別注意民間祠祀中那些被祀為神的敗軍死將，或是任何早夭而被祀為神的對象。此等壞軍敗將，舉眾形殘，身首異處，故而靈魂沒有集聚之處，只得依山倚木，妄生怪異，害人性命。為了安撫這些靈魂，人們依「俗師」占卜之言，供其「血食」。⁷⁶儘管指自己為「正道」，而斥民間崇拜為「俗道」，並持著要用「正道之法」消滅之的態度，這些道士還是將民間崇拜的特色之一指出來了：依「俗師」（指師巫）之言，奉祀可能害人性命的鬼神。奉祀橫死之靈魂，以避免災禍上身的說法，和西方人類學家觀察到的情形可謂一致，而這樣傳統，還能溯源到先秦。⁷⁷到了宋代以後，相似的情形仍然存在。大多數被當作「土神」的神明，起初也是被當作鬼，牠們應盡而未盡的生命，使得他們無法超生。這些神明，生前可能是官員、武人，甚至是師巫等，由於並非壽終，無法超度，因此還擁有生前持有的力量；正是憑侍著生前延續下來的力量，他們能夠顯現靈跡，讓

⁷⁵ Stevan C. Harrell, "When a Ghost Become a God," in Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), 193-206.

⁷⁶ Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in Holmes Welch et al., eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1979), 59-67. 或見不著撰人，《太上洞淵神咒經》，收入張繼禹 主編，《中華道藏》，冊30，卷4，〈殺鬼品〉，13。

⁷⁷ 林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北台灣的厲鬼信仰》（台北：台北縣立文化中心，1995），14-17。

人們，不論是出於敬意或是畏懼，都能夠去祭祀他們。⁷⁸總之，非壽終正寢的死亡，讓他們擁有被祀為神的條件。

宋朝的民間信仰，最重要的發展應該是屬於有許多和其原生地的歷史發展有關聯「土神」，祂們的出身平常，卻對該地方極有貢獻，且死於非命或早夭；人們把他們和那些死於沙場的敗軍死將清楚地分別開來。⁷⁹陳靖姑的祠祀和這個現象極吻合。她的祠祀源於福州古田縣臨水，沒有顯赫的家世。我們對他的所有了解，都是透過明清時期的小說，更早的材料都未曾提及他生前的事蹟。關於臨水夫人的最早的故事，只告訴我們他姓「陳」而已，家中有巫覡的背景，至於他名為「靖姑」或「進姑」，學法除妖的故事，都是明清時期出現的。由於對陳靖姑的生平和事蹟鮮少了解，只知其家世巫覡，使得後代的傳記作都有很大的發揮空間。他們將陳昌女家世巫覡的背景，加上人們對他死後靈跡的傳說融合在一起，發展出從出生到成神的歷程。簡單地說，正是臨水夫人死後顯靈除害的傳說，造就他成為一個神。傳說，陳靖姑雖是因為祈雨而死，人們似乎應該就這點對他感謝有加，並且為了記念他，採取對待有功於地方的官員一樣的態度(例如古田縣知縣李堪)，直接了當地祀他為神。不過，所有的傳記、小說並不強調祈雨的事蹟，反而在於降妖除魔、救助難產和保赤安胎方面，反覆訴說著靈驗。這點證明，身為巫覡的陳昌女，在死後顯靈，持劍斬除吐氣為疫厲的白蛇之前，對大多數的人來說，只是一隻「鬼」，而且沒沒無聞。反之，當斬除白蛇、提示人們他的所在之後，人們才當他是一個「神」。這個靈蹟或許反映出發生在當地的歷史事實：在古田縣臨水，曾經發生地區性的小型疫病，並且在他們認為象徵疫病傳染媒介的白蛇被斬除後，疫情獲得消解。對當地人來說，有能力治「蛇妖」，解救人們的疫病之苦的人，就是在當地的活動的巫覡。但是，他們如何解釋代替他們除去蛇祟的人，自報家門之後就「倏忽不見」的原因？唯一的可能是「神」，已經死去的女巫陳氏顯然很適合這個條件。之後，陳昌之女陳氏，一變而成陳靖

⁷⁸ Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004), 258.

⁷⁹ Richard von Glahn, *The Sinister Way*, 164.

姑，相關的故事也不斷地被製造、傳說開來。換言之，從女巫陳氏到女神陳靖姑，其決定權是在於「人」；他的信徒怎麼在疫病和救助難產的基礎上想像女巫陳氏，他就會變成怎樣的「神」。後來，可能是朝廷接受福州官衙申請加封⁸⁰，佛教、道教的因素和陳靖姑的傳說越來越融合在一起，促使陳靖姑的神話結構愈來愈大。在明清的小說裡，例如《閩都別記》和《臨水平妖》，陳靖姑的死因仍然被點出來，而在《海遊記》，〈大奶夫人〉、〈女道除妖〉裡，甚至不談陳靖姑的死因。作者一再強調死後的陳靖姑靈魂不昧、英靈不爽，一如生前，大書特書其人性的道德和功在鄉里的事蹟，而對於陳靖姑的橫死，則視若無睹。橫死與女巫陳氏成為一個沒有後人奉祀的「鬼」極有關係，人們可能以一般祭祀孤魂野鬼的態度——害怕、恐懼——來對待他。一旦人們的態度因為某些有利於鄉里的靈蹟被指為是女巫陳氏所為，並且得到官方、道教或佛教的注意，他的起源和孤魂野鬼的起源之間的相似性就會慢慢地消失不見。他對鄉里的靈驗事蹟將會被一說再說，反而取代了原來祭祀他的理由。⁸¹

⁸⁰ 宋神宗熙寧七年(1075)，朝廷詔令：「應天下祈禱靈驗，未有爵號者，並以名聞，當議特加禮命。內雖有爵號而褒崇未稱者，亦具以聞。」自此以後，朝廷封賜地方神祇的事例大增。封賜的過程，通常由地方人士或精英具體陳列神明的靈驗事蹟，上呈縣官，縣官再上呈轉運司。轉運司再派鄰縣官吏到場核實。證明無偽後，轉運司再呈報朝廷，由朝廷降下敕令。由於縣官和地方精英的合作與否關係到施政，諸如徵集賦稅、處理訟事、安定地方等的順遂與否，而地方精英也希望得到朝廷的認可，有朝一日，飛黃騰達。一旦地方精英矚目的神明受到封賜，祠祀也會更加興旺，間接也證實了他們在地方上的影響力。此外，在受封後的廟記或碑文中記載的，通常是禦災捍患的內容，實際上也是地方官員應當從事的工作。因此，藉由承認神明的靈跡，無異也為自己的功績記上一筆。當然，作為朝廷命官和精英份子，他們撰寫的廟記和碑文會淡化神明原本的面貌，而特別強調他們公忠體國的一面。故在精英群體與平民群體間，神明的面貌也就出現分歧了。透過這樣的做法，朝廷確實掌握了操作大眾信仰的權力，把握地方社會的脈動。見(清)徐松輯，《宋會要輯稿》，禮20，2b；韓森著，包偉民譯，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》(杭州：浙江人民出版社，1999)，76-101；須江隆，〈唐宋期における祠廟の廟額・封号の下賜について〉，《中国——社会と文化》9(1994.06)：96-119；姚政志，〈南宋福州民間信仰的發展〉，98-123；Anne Gerritsen, “From Demon to Deity: Kang Wang in Thirteenth-Century Jizhou and Beyond,” *T'oung Pao* 90:1 (2004.06)：1-31.

⁸¹ B. J. Ter Haar, “The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien,” in Eduard B. Vermeer, ed., *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 370-372; 386-387.

以上的分析，是結合了地方志、文人的碑記、宗教文獻和小說所完成的。在一步一步解析文獻的過程中，可以發現陳靖姑信仰的塑成，其實是一種累積；若再加上 Baptandier 的田野調查，發現現代的陳靖姑信仰與小說所述是那麼地相似，可以確定陳靖姑信仰的形式乃是在明代以後才定型的。⁸²但筆者要進一步問的是，陳靖姑的信仰為什麼能以這樣的形象延續至今？事實上，前節列舉的文獻中，有兩種權力隱藏在裡面，一個是國家的權力，其代表者正是地方志和張以寧的廟記；一個是道教的力量，其代表者是《楓涇雜錄》記載的〈順懿夫人〉。這段文字被收在《正統道藏》裡。該段文字與其他的陳靖姑故事全然不同，很可能是這樣的敘述才符合《道藏》編輯者的口味。然而，《道藏》賦予陳靖姑信仰的合法性可能遠不及國家權力來得重要，因為，除了《楓涇雜錄》的這段文字、唯一的一段文字之外，《道藏》中再也沒有其他的文字，收錄屬於陳靖姑這個道教派別，也就是一般稱之為「閩山派」的民間道教派別的有關神話、經文和科儀本。

國家權力的介入，對於保存陳靖姑信仰的意義就不同了。首先是宋代封賜的廟額和封號。宋代的祠廟封賜制度，已經建立的非常完善。⁸³張以寧的廟記也描述了元朝封賜祠廟的程序。通過了這道繁複的手續，祠廟的地位就可以脫離「淫祀」，成為「正祀」之列，載在祀典。這時候，每年春、秋，地方官必須前來致祭，有此祠廟似乎還有田產，收入供作祀典之用。⁸⁴在指定為正祀的過程中，有關官員要對神的事跡反覆考核，確定之後，朝廷禮部會頒下封賜敕令，廟記、碑文等有關記載也會隨之建立起來。陳靖姑的「順懿廟」額、「崇福昭惠慈濟夫人」、洪天錫和張以寧樹立的碑記和廟記，就是在這樣的程序中產生的。這種管理民間祠祀的政

⁸² Baptandier認為陳靖姑信仰的形象，是積聚了巫術和臨近地區，尤其是江西地區的道教傳統，逐年逐步塑造出來的。而這樣的現象，早從宋代以後越來越盛，以致於陳靖姑信仰原來的形象逐漸隱晦不明。見Brigitte Baptandier, "The Lady of Linshui," 116.

⁸³ 須江隆，〈唐宋期における祠廟の廟額・封号の下賜について〉，《中国——社会と文化》，9(1994.06): 96-119。

⁸⁴ 劉曰暘等修纂，《萬曆古田縣志》，卷7，「秩祀志·祠廟」，8a-b。

策，到明朝已經不再繼續。

明太祖朱元璋(1328-1398)在吳元年前一年(1366，至正二十五年)，即以「國之所重，莫先廟社」為由，親祀山川之川，宣誓建立郊社；翌年(即吳元年，至正二十六年)，圜丘、方丘及社稷壇建成，仿漢朝之制。⁸⁵這些動作尚不足以稱得上是改革祭祀禮制。原來，祭天、祭地、享先農等祭祀禮節即就屬皇帝專有。朱元璋在此的作法，不過是展現其為天下之至尊的一個動作而已。洪武元年(1368)十月，他下令中書省下轄之諸郡縣訪求應祀神祇、名山大川、聖帝明王、忠臣烈士之神，只要有功於國家、施惠於民者，均需具實上呈，注錄於祀典。⁸⁶洪武二年(1369)正月，再下令新封京都(南京)及天下的城隍神。這次敕封城隍神的方法，均是加封王號。⁸⁷同年正月辛丑，再下令全國注於祀典之神祇，地方主管單位必須按時致祭。若不在祀典，但曾經顯靈施惠於百姓者，有司雖然不必前往致祭，但也不能讓人將祠廟拆毀。⁸⁸到這一年，朝廷尚未大刀闊斧地進行天下祠廟的整頓。但是，到了洪武三年(1370)，整個情況便大為改觀了。

洪武三年六月癸亥，皇帝下了「定嶽鎮海瀆城隍諸神號」詔。這一次，他將唐宋以來加諸祀典裡的五嶽五鎮四海四瀆之人格式的神爵封號加以去除，只能以本名稱為某某之神；去年加封城隍的王號也一併除去，止稱某某城隍之神；歷代忠臣烈士也以其最初的封號為實號，後代的溢美之詞全數刪去；普天之下，神祠無功於民，不在祀典者，就是淫祠，有司不得致祭。⁸⁹更進一步，六月甲子，朝廷又頒下「禁淫祠制」，明確地畫分了「正祠」和「淫祠」之別：

⁸⁵ 胡廣等修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明太祖實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966)，卷21，「丙午年十二月甲子」條，311；「吳元年八月癸丑」條，354。

⁸⁶ 胡廣等修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明太祖實錄》，卷35，「洪武元年十月丙子」條，632。

⁸⁷ 胡廣等修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明太祖實錄》，卷38，「洪武二年正月丙申」條，755。

⁸⁸ 本條亦出自《明太祖實錄》，但此處用者轉引自濱島敦俊，《總管信仰：近世江南農村社會と民間信仰》(東京：研文出版，2001)，「史料0八一」，309。

⁸⁹ 胡廣等修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明太祖實錄》，卷53，「洪武三年六月癸亥」條，1033-1036。

朕思天地造化，能主萬物而不言，故命人君代理之。前代不察乎此，聽民人祀天地祈禱，無所不至。普天之下，民庶繁多，一日之日，祈天者不知其幾。瀆禮僭分，莫大於斯。古者，天子祭天地，諸侯祭山川，大夫、士、庶各有所宜祭。其民間合祭之神，禮部其定議頒降，違方罪之。於是，中書省臣等奏，凡民庶祭先祖，歲除夜祀竈神。鄉村春秋祈土穀之神，凡有災患禱於祖先。若鄉屬、邑屬、郡屬之祭，則里社、郡縣自舉之。其僧道建齋設醮，不許章奏上表，投拜青詞，亦不許塑書天神地祇，及白蓮社、明尊教、白雲宗，巫、扶鸞、禱聖、書符、呪水諸術，並加禁止。庶幾左道不興，民無惑志。詔，從之。⁹⁰

洪武三年的詔令，其實是針對元朝制度的大改革。⁹¹不過，這一改，可不是革去元朝的制度而已，連唐宋建立起的封神制度也全在掃除之列了。朝廷承認的祠廟，就是山川嶽瀆、歷代忠臣之類；祭祀橫死的無主孤魂者就在厲壇。陳靖姑的祠祀在宋元時代是列在祀典，但是與其有關的巫、扶鸞等(前節所引《楓涇雜錄》的〈順懿夫人〉即云陳靖姑死後，會附在小兒的身上說禍福)，被明文禁止。更進一步說，像陳靖姑那樣，擁有巫術、死於非命、死後顯靈的造神運動被禁止了。祂們無法再被賦予靈異神話，單獨成祀；洪武二十九年(1396)，祭拜孤魂野鬼的命令，再度嚴格令行：

洪武二十九年八月 日承奉禮部陶字三百七號勘合一件。建言事。禮科抄出徐州蕭縣縣丞齋福陳言祭祀事。各處有司，凡祭無祀鬼神，有於城隍廟，請城隍牌者，有於民間取鬼神牌者，有於看壇之家搬取祭器者，有不分早暮行禮者，有跪於無祀鬼神獻酒者，有燒以紙錢誣神者，有傾撒祭餘羹飯者，褻神未便。今議得各處無祀鬼神壇，各置城隍，及無祀鬼神牌位，并祭器收頓在庫。凡遇祭祀之日，設於壇所。晡時祭祀。其主祭陪祭人員齋沐行禮。□紙焚燒祭

⁹⁰ 胡廣等修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明太祖實錄》，卷53，「洪武三年六月甲子」條，1037-1038。

⁹¹ 濱島敦俊，《總管信仰：近世江南農村社会と民間信仰》，114-115。

文等項，照依原定洪武禮制施行，毋得褻瀆不便。⁹²

陳靖姑的祠祀在這一連串的祠祀改革過程之中，位置似乎變得模糊了。她曾經有功於民，而且被載在祀典。但是，並非是前代的正祠就沒有問題。事實上，明朝禁止「淫祀」的法律從來沒有停止過，也經常有官方拆毀民間祠祀的行動。⁹³但是，要如何讓既有的祠祀不被拆毀？最便利者，就是在描述神祠的時候，尤其是描繪那些從宋代以來，就以地方小民的身分，死後被當作神的例子，不要太過強調他們生前的身分，而是強調他們被當作神後，有多少的靈跡、造福了多少人。

地方志在編寫祠廟這部分的時候，經常要強調其合禮性，尤其是解釋所記的那些祠廟是合於《禮記·祭法》所言的：「法施於民，則祀之；以死勤事，則祀之；以勞定國，則祀之；能禦大菑，則祀之；能捍大患，則祀之。」只要神明的神話能夠合於這個要求，配合其他的客觀條件，那個祠廟通常就能夠被當地的官員接受、保存下來。那個客觀條件可能是什麼？其一或許就是有沒有獲得宋朝的封賜，其一或許是因循神的歷代功績，不敢擅改之。⁹⁴前述明清時期陳靖姑神話的內容，記述方式越來越脫離宋代敘述的軌道，越來越強調陳靖姑的功勞，忽略早夭的部分，甚至說其是

⁹² 張鹵輯，《皇明制書》，收入《續修四庫全書》，冊788，卷20，「祭無祀鬼神勅合」，765-766。

⁹³ 趙獻海，〈明代毀“淫祠”現象淺析〉，《東北師大學報(哲學社會科學版)》，2002.1(2002): 28-33；趙克生、于海涌，〈明代淫祠之禁〉，《社會科學輯刊》，2003.3(2003): 127-131。

⁹⁴ 洪武三年六月頒「定諸神號召」時，對泰山神有特別處理：「泰山……自唐始加神之封號，歷代相因至今。曩者，元君失馭，海內鼎沸，生民塗炭。予起布衣，承上天后土之命，百神陰佑，消平暴亂，正位稱尊，職當奉天地，享鬼神，……今寰宇既清，特修祀儀。因神有歷代之封號，予詳之再三，畏不敢效。蓋神與穹壤同始，靈鎮東方，其來不知歲月幾何。神之所以靈，人莫能測其職，必受命於上天后土，人君者，何敢預焉？予懼不敢加號，特以東嶽泰山名其名，依時祀神。」東嶽泰山因為存在的歷史久遠，明太祖沒有強制改革祭祀泰山的禮制。東嶽泰山在祀典的位置，乃高於其他的群祀之神，因此皇帝可以親自處置。屬於地方官主管的祀典，皇帝就沒有這麼多的心力去親自裁決了。不過，這樣的理由若被地方官用來解釋某地方神明，像陳靖姑的祠祀時，很可能就變成了保護祠祀的保護傘了。見胡廣等修，中央研究院歷史語言研究所校刊，《明太祖實錄》，卷53，「洪武三年六月癸亥」條，1033-1036；小島毅，〈正祠と淫祠—福建地方志の記述と論理—〉，《東洋文化研究所紀要》114(1991.02):87-213。

天妃的妹妹，原因或許與國家政策的變化是有關係的。

四、結論

陳靖姑信仰是現代臺、閩地區仍然相當活躍的神祇，在臺灣，許多法師或道士，奉她為法主。若要仔細追溯這個信仰成立的歷史，將會發現她的面貌是隨著時代而改變的。

這個信仰成立的時代，最早可以追溯到唐代末期，到了南宋已經獲得朝廷的認可。依照明清地方志對這個祠祀的描寫，陳靖姑被祀為神的原因是擁有巫術、難產而死，以及顯靈消滅危害人們的蛇害和救助難產婦人。這些原素，正好是形成本信仰的福州的人們所熟悉的。《夷堅志》收錄了幾則與福州社會有關的故事，裡面敘述的正好是婦女對身懷異胎的恐懼，以及求助於師巫解決問題的情節。故事裡的師巫，不論是施法時的穿著或是施用的法術、道具，都和陳靖姑的故事情節相似。就連明清時期的小說《海遊記》和《臨水平妖》中，敘述陳靖姑的兄弟或她自己在施行法術時的景象，也都像宋代的故事中描寫的。筆者認為，不是陳靖姑的形象讓他們以為師巫施法時的穿著、樣貌，就該和陳靖姑一樣，而是他們用他們自己熟悉的師巫的樣貌去訴說陳靖姑的故事。斬蛇的故事也有異曲同工之妙。

明清時期的故事，與宋代的形式有明顯的不同。作為一個道術高強的女道是明清記述的主題。道術主要是用來消除危害人類的妖孽，尤其是蛇精。死亡和死後顯靈的課題在這裡已經變得不重要了。有論者以為故事情節的分化，正好是陳靖姑信仰傳播、普遍化的結果。但是，我以為，國家權力加諸於其上的作用也是很重要的因素之一。明太祖登基稱帝後，於洪武三年大力推動祭祀禮制的改革，裡面影響最大的尤其是改革神明的稱號和禁止巫術等。陳靖姑擁有宋朝賜予的稱號無庸置疑，但是，整個信仰的方式卻是民間巫術的一支。如果要讓她的信仰繼續留存下去，就要符合朝廷的要求才行。陳靖姑信仰被收在地方志的記載中，已經證明地方官，或者是編寫方志者認為這個信仰是合於禮的。然而，若要去掉信仰內容的巫術性格，只好不斷地強調陳靖姑成為神的過程，與道教，甚至是佛教有脫

airiti

離不了的關係。總而言之，陳靖姑信仰是經過宋代到明代，不斷地吸收民間的社會習慣、道教的說法和國家權力介入累積而成的。

徵引書目

1. 干寶，《搜神記》，北京：中華書局，2007。
2. 史起欽 等修纂，《(萬曆)福寧州志》，北京：中國書店，1992。
3. 朱瑞章，《衛生家寶產科備要》，收入《叢書集成初編》，冊1422-1423，上海：商務印書館，1939。
4. 吳任臣，《十國春秋》，收入傅璇琮 等主編，《五代史書彙編》，冊7-8，杭州：杭州出版社，2004。
5. 李昉 等編，《太平廣記》，北京：中華書局，2003。
6. 林咸吉，《(乾隆)古田縣志》，臺北：成文出版社，1967，景印乾隆十六年(1971)刊本。
7. 姚福均，《鑄鼎餘聞》，收入胡道靜 等主編，《藏外道書》，冊18，成都：巴蜀書社，1992。
8. 洪邁，《夷堅志》，北京：中華書局，2006。
9. 胡廣 等修，中央研究院歷史語言研究所 校刊，《明太祖實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。
10. 孫思邈，《備急千金要方》，文淵閣四庫全書本。
11. 徐松 輯，《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957。
12. 徐燾，《榕陰新檢》，收入《四庫全書存目叢書·史部》，冊111，臺南：莊嚴文化，1995。
13. 張以寧，《翠屏集》，文淵閣四庫全書本。
14. 張鹵 輯，《皇明制書》，收入《續修四庫全書》，冊788，上海：上海古籍出版社，1997。
15. 曹雪芹 著，馮其庸 等校注，《紅樓夢》，臺北：里仁書局，1984。
16. 曹學佺，《石倉文稿》，收入《續修四庫全書》，冊1367，上海：上海古籍出版社，1997。
17. 梁克家，《(淳熙)三山志》，北京：中華書局，1990。
18. 梁章鉅，《退庵隨筆》，收入《叢書集成三編》，冊64，臺北：新文豐出版公司，1999。
19. 陳自明，《婦人大全良方》，文淵閣四庫全書本。
20. 陳壽祺，《福建通志》，臺北：華文書局，1968，景印同治十年(1871)重刊本。
21. 蒲松齡 著，張友鶴 輯校，《聊齋誌異》，臺北：里仁書局，1991。
22. 齊仲甫，《女科百問》，收入《續修四庫全書》，冊1007，上海：上海古籍出版社，1997。

23. 劉曰暘 等修纂，《(萬曆)古田縣志》，萬曆三十四年(1606)刊本。
24. 魯曾煜，《(乾隆)福州府志》，冊1-2，臺北：成文出版社，1967。
25. 蕭崇業，《使琉球錄》，收入《續修四庫全書》，冊742，上海：上海古籍出版社，1997。
26. 謝肇淛，《五雜俎》，收入《續修四庫全書》，冊1130，上海：上海古籍出版社，1995。
27. 韓森 著，包偉民 譯，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》，杭州：浙江人民出版社，1999。
28. 小島毅，〈正祠と淫祠—福建地方志の記述と論理—〉，《東洋文化研究所紀要》114(1991.02)：87-213。
29. 須江隆，〈唐宋期における祠廟の廟額・封号の下賜について〉，《中国——社会と文化》9(1994.06)：96-119
30. 張光宇，〈吳閩方言關係試論〉，《中國語文》，234(北京，1993.05)：161-170
31. 陶成章，〈教會源流考〉，收入蕭一山 編，《近代秘密社會史料》，臺北：文海出版社，1980。
32. 日本國中國民俗研究會 等合編，《陳靖姑地方神研究資料之一：夫人戲》，上海：上海民俗學會，1993。
33. 日本國中國民俗研究會 等合編，《陳靖姑地方神研究資料之二：夫人詞》，上海：上海民俗學會，1995。
34. 不著撰人，《元始天尊說北方真武妙經》，收入張繼禹 主編，《中華道藏》，冊30，北京：華夏出版社，2004。
35. 不著撰人，《三教源流搜神大全》，收入《叢書集成續編》，冊46，臺北：新文豐出版公司，1989。
36. 不著撰人，《新刻出像增補搜神記大全》，收入《續修四庫全書》，冊1264，上海：上海古籍出版社，1997。
37. 不著撰人，《太上洞淵神咒經》，收入張繼禹 主編，《中華道藏》，冊30，北京：華夏出版社，2004。
38. 不著撰人，《臨水平妖》，臺中：瑞成書局，1997。
39. 無根子 集，葉明生 校注，《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》，臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2000。
40. 無名氏 撰、金心 點校，《湖海新聞夷堅續志》，北京：中華書局，2006。
41. 楊琮，《閩越國文化》，福州：福建人民出版社，1998。
42. 葉明生 著，《閩西上杭高腔傀儡與夫人戲》，臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1995。
43. 葉明生 編，《福建省龍巖市東肖鎮閩山教廣濟壇科儀本彙編》，臺北：新文

- 豐出版公司，1996。
44. 葉明生、袁洪亮 校注，《福建上杭亂彈傀儡戲夫人傳》，臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1996。
 45. 葉明生，〈古本陳靖姑小說之發現及研究〉，收入《新刻全像顯法降蛇海遊記傳》（臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2000），7-57。
 46. 劉靜貞，《不舉子：宋人的生育問題》，臺北：稻鄉出版社，1998。
 47. 林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北台灣的厲鬼信仰》，台北：台北縣立文化中心，1995。
 48. 林國平、彭文字，《福建民間信仰》，福州：福建人民出版社，1993。
 49. 呂建福，《中國密教史》，北京：中國社會科學出版社，1995。
 50. 姚政志，〈南宋福州民間信仰的發展〉，臺北：國立政治大學歷史學研究所碩士論文，2005。
 51. 歐陽修，《文忠集》，文淵閣四庫全書本。
 52. 濱島敦俊，《總管信仰：近世江南農村社会と民間信仰》，東京：研文出版，2001。
 53. 蕭登福，〈論佛教受中土道教的影響及佛經真偽〉，《中華佛學學報》9 (1996): 83-98。
 54. 蕭登福，《道教與佛教》，臺北：東大圖書股份有限公司，1995。
 55. 趙克生、于海涌，〈明代淫祠之禁〉，《社會科學輯刊》2003.3 (2003): 127-131。
 56. 趙獻海，〈明代毀“淫祠”現象淺析〉，《東北師大學報(哲學社會科學版)》2002.1 (2002): 28-33。
 57. Bapandier, Brigitte. "The Lady Linshui: How a Woman Became a Goddess," in Meir Shahar and Robert P. Weller, eds. *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), 105-149.
 58. Bapandier, Brigitte. Kristin Ingrid Fryklu, trans. *The Lady of Linshui: a Chinese Female Cult*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
 59. Campany, Robert F. *Strange Writing: Anomaly Account in Early Medieval China*. Albany: State University of New York, 1996.
 60. Darnton, Robert. "Peasants Tell Tales: The Meaning of Mother Goose," in *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (New York: Vintage Books, 1985), 9-72.
 61. Davis, Edward L. *Society and Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000.
 62. Dean, Kenneth. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

63. Gerritsen, Anne. "From Demon to Deity: Kang Wang in Thirteenth-Century Jizhou and Beyond," *T'oung Pao* 90:1 (2004.06): 1-31.
64. Glahn, Richard von. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004.
65. Haar, B. J. Ter. "The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien," in Eduard B. Vermeer, ed. *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 349-396.
66. Harrell, C. Stevan. "When a Ghost Become a God," in Arthur P. Wolf, ed. *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), 193-206.
67. Kang, Xiaofei. *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. New York: Columbia University Press, 2006.
68. Katz, Paul R. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: State University of New York Press, 1995.
69. Schafer, Edward H. *The Divine Woman: Dragon Ladies and Rain Maidens in T'ang Literature*. Berkeley: University of California Press, 1973.
70. Shahar, Meir. "Vernacular Fiction and the Transmission of Gods' Cults in Late Imperial China," in Meir Shahar and Rovert P. Weller, eds. *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), 184-211.
71. Stein, Rolf A. "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in Holmes Welch, eds. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1979), 59-67.
72. Wu, Yi-li. "Ghost Fetuses, False Pregnancies, and The Parameters of Medical Uncertainty in Classical Chinese Gynecology," *Nan Nü* 4.2 (2002): 170-206.

The Transformation of Cult of the Lady Linshui from Sung to Ming Dynasty

Yao Cheng-Chih

PhD. Student, Department of History, National Chengchi University

The cult of Lady Linshui is one of the popular religions which still practice actively in Taiwan and Fujian in China. It is also a religion that has long history and accumulates a lot of new elements by time. The cult of Lady Linshui was begun in late T'ang, and was sponsored by government in Sung dynasty. Sorcery, dead in dystocia, to make its presence in killing the snake and to help lying-in women were the subjects of the religion. And we can find these elements in the society of Fuzhou which the religion came from. The stories about Fuzhou which were included in Hong Mai's *Record of the Listener* could demonstrate that the formation of the cult of the Lady Linshui was tied with the difficult problems which were encountered in everyday life. However, after the Ming Dynasty, the stories on Lady Linshui which people told were different from before. The stories were full of elements of Taoism to cover the magical nature. The plot of bad-dead was no longer described. The policies of religion which Tai-tsu announced were, by any possibility, one of the clues that resulted in the new phase of the cult of Lady Linshui. In a word, the making of cult of the Lady Linshui was a proceeding of absorbed persistently the popular customs, the elements of Taoism, and to answer readily the constraints from the state authority.

Keywords: Lady Linshui, legal belief, illegal belief, Sung dynasty, Ming dynasty