

## 闽台闽南民间文化的深层共性

石奕龙

福建和台湾一衣带水，有着非常密切的亲缘关系，台湾俗称“番薯”的台湾人的祖籍地，除了少数在广东省东部外，其他都在福建，而且绝大多数是闽南地区的泉州府和漳州府。因此，虽然福建与台湾两地闽南人的民间文化的表层结构或外部表现上有一些细微的差异，但其所固有的深层结构、无意识或心态则有着很强的共性。

### 一 以言语构成的象征符号系统及其表达的 意义网络结构系统基本一致

从广义上说，民间文化泛指民间的社会生活方式整体，从狭义上说，民间文化指民间所创造和拥有的意义网络结构系统或知识体系。这种意义网络系统主要是以语言这种象征符号系统来构成与表达的，而语言这个象征符号系统，首先主要是以言语这种语音象征符号来构成与表达的，而不是以文字这类象征符号来构成与表达的。因为世界上任何一个民族或文化都有

言语，都会说话，但并非每一个民族或文化都有文字。因此，从某种意义上讲，任何一个民族或文化首先都是用语音符号，来界定、分类、归纳、表达人们生活于其中的物质世界的各种事物，和界定与表达一个民族或文化主观世界的各种事物与情感等，并构成为一个整体的意义网络体系。有的再进一步发展出用文字象征符号系统来代表语音。同时，人们在交往沟通时，首先也是用语音符号来沟通的，而不是用文字符号。因此，在交流中，当某一语音符号所表达的实物、动作、事件、概念、象征、意义、情感以及隐喻等相同时，人们彼此之间的交流就不会误解或走样。也就是说，当通过某个语音符号而联想到的实物、动作、概念、象征、意义、情感以及隐喻等完全相同时，这两个沟通者一般都是同一个文化或同一个亚文化的人。当然，沟通者之一是专门学习沟通对方的语言并且精通它的应该排除在外。之所以这样说，是因为只有当他们用言语表达的意义网络结构系统是完全一致或基本一致时，才可能一听到某个语音符号或音节，就即刻、不假思索地联想到该语音符号或音节早已约定俗成地象征或代表的事物和意义，而不会产生一星半点的疑虑和走样。

福建与台湾一衣带水，台湾闽南人的祖籍以闽南的漳州府、泉州府为多。他们的祖先跨海迁徙到台湾时带去了家乡的方言、土话，自然也带去了以言语符号象征和表达的语音——意义网络系统。因此，台湾所谓的“台语”，实际上只是闽南方言中的一种土话。其言语所表达的意义网络系统，与闽南方言的意义网络系统是基本一致的。但是，由于地域不同，闽南方言中也有一些地方土话的差异，其至少应该包含泉州话、漳州话、厦门话、台湾话（即所谓的“台语”，其中还可以分为

台北话、台中话、台南话等)、潮汕话、平阳话、苍南话、坎门话、海口话、惠安话、崇武话、晋江话、同安话、南安话、安溪话、德化话、永春话、大田话、龙岩话、南靖话、平和话、龙海话、漳浦话、东山话、华安话、云霄话、诏安话等几十种土话。这些土话腔调上都有一些差别,即音一义体现的意义网络系统有一些差异。同时,它们的音变很可能是随地域的逐渐不同而顺次变化的。如同安、厦门郊区与厦门城区,从地域空间的分布看,是一个顺序排列的地域关系,因为从陆上走,同安到厦门城区,应经过厦门郊区,才能到达。人们常说“五里不同风,十里不同俗”,人们的语言也一样,分布在不同地域中的闽南人各族群的土语或土话,同样也会隔一些距离而有些细小的差异。如在同安、厦门民间曾有这样一句俗语,即“同安的猪,到厦门,就变作蜘蛛”。讲的就是这三个顺续分布的不同地域中的土语,存在着某些词汇发生音变的问题。在同安,人们把猪读成〔dw〕的音,在厦门郊区农村则把猪读成〔du〕,而在厦门城区中则把猪读成〔di〕,后两者倒着合读,即为厦门话“蜘蛛”的读音。显然,这个例子清楚地说明,即便在相连续且相距很近的不同小地域中,他们土语中的有些词汇也会有一点腔调上的差别。笔者曾在同安和厦门郊区农村用厦门话从事文化人类学的调查,乍听到这种不同的发音,也曾表现过不知所云和在理解上迟疑过。这表明,在交流与沟通上,这种土语腔调上的细微差别也可能造成某种程度的障碍与误读。实际上,这种土话语音腔调上的差别也可以视为闽南文化中间亚文化或族群差异的表现之一。

在闽南方言的全部土语中,台湾话与厦门话最为接近,即它们的以音符表达意义的符号网络系统最为接近,其特点都是

人们常说的“不漳不泉”，即它们都是由漳州话和泉州话混合交融而形成的，而与漳州话和泉州话有些差别。这种几乎完全一致的情况，是因为它们有共同的形成环境与过程导致的，即台湾人和厦门人都是由漳、泉人杂居后相互混合交融涵化而形成的。区别只是在于，台湾是在一个较广大的范围如一个省内杂居而混合，而厦门是一个较小的地域如一个城市的范围中杂居而混合。因此，两者除了一些外来的借词外，几乎完全一致。例如，笔者是在厦门长大的，会说地道的厦门话，1995年4~6月在台湾各地考察、调查民间文化时，是用自己从小就谙熟的厦门话，与号称“番薯”的台湾闽南人乡民沟通和了解情况。在与他们的交往与交流中，几乎没有什么隔阂，只有个别语词的用法上有些细微的差别，如“很多”这一词汇，用厦门话说为“真多（很多）”，用台湾话说则是“足多”（蛮多）等。另外，在口音或腔调上也有一点点细微的差异，因此，当笔者在台湾地区民间考察、调查民间文化问题时，台南的闽南人听了笔者的言语口音，以为笔者是来自台湾北部的人；而在台北地区民间考察、调查时，台北的闽南人则认为笔者是台湾南部来的人。也就是说，虽然他们听出口音上有点差别，但都认为，这只是台湾岛内南北部方言土话上的差别，而绝对没有想到笔者是来自海峡对岸的厦门，讲的是厦门话。这例子清楚地说明，厦门话与台湾话的差别极小，其差别就如同台湾岛南北部之间土话的区别，或者如同厦门城区与郊区或同安土话的区别一样。由此可见，厦门话与台湾话由语音符号象征与表达的语音——意义网络系统，可以说几乎是完全一致的。所以，在台湾民间和厦门民间人们的深层结构或无意识、观念深处和心态中，他们的语音——意义网络系统，可以说几乎是完全一

致的，当然除了外来语的借词外；而台湾话和闽南方言的其他土话之间的语音——意义网络系统，则可以说是基本一致的。

## 二 闽、台两地的闽南人有着相同的宇宙观、 世界观和想像的秩序

闽、台两地民间闽南人的深层结构或意识或观念深处，还有另外的基本一致，这就是闽、台两地的闽南人有着相同的宇宙观、世界观和想像的秩序。这在闽、台两地闽南人的民间宗教信仰中表现得最为明显与突出。因为宗教是一个人们构想出来的、关于人们生活在其间的宇宙、世界体系与秩序系统，是人间社会生活的神圣化与虚幻的体现。它反映了民间的俗民对宇宙、世界、社会的认识与看法，建构了人们的社会生活规则和秩序，并以此指导与限制着人们的社会生活与行为。这种同样的宇宙观、世界观和想像的秩序的最主要表现大致如下：

其一，闽、台两地民间的闽南人都认为，人们生存于其中的世界可以分为天、地、人三界。如果以纵向的关系来看这样一个世界的话，神灵居天界，有血肉之躯的活人生活在人界或人间，死者则归地下或地狱。神灵高高在上，控制与支配着人间的生活。神灵居住在天堂或天界亦是人间俗民所向往的美好乐园，只有积德、向善之人才能飞升至此。所以在闽、台两地的闽南人当中，均有“头顶三尺神灵在”的俗语，以此来威慑作恶之徒；也用“人间天堂”的形容词组来描绘人间最美、最好的地方。而地狱则是死者之魂居住之所，也是惩罚作恶之人的地方，和褒扬积德、从善者，并使他们转世、投胎再做人的所谓“中转”轮回之处。所以民间有的地方会有“丰都鬼城”的公开展示，有想像出来的所谓“十八层地狱”的种种酷刑，

并以此来对作恶者威慑、惩戒，希冀人们从善如流，驱避恶念与恶习。

其二，闽、台闽南人的民间都通过二元对立的逻辑思维与推理，以人为中心，通过判别与人的关系的如何来分类神鬼的，并通过主观建构，约定俗成地设定了他们的功能作用。一般而言，闽、台闽南人的民间，把为人民作出贡献的人和物或者有道德之士视为神灵或神仙。这些所谓的神仙规定了人间的秩序，制订社会运作的基本规则，来造福人类、庇佑人类或惩罚人类。其次，闽、台闽南人的民间，把作恶人间的动物或物质多视为妖魔与妖怪，认为它们会危害人类。所以需要驱避之或镇压之。再次，闽台的闽南人把死者之魂魄分类为鬼。而在鬼中，则把有子孙供奉、祭祀的死者之灵魂归类为祖先或善鬼，他们与神灵类似，也有荫庇与佑护子孙后代的能力。而把那些没有子孙供奉或祭祀的死者归类为孤魂野鬼，认为它们会作祟人间，所以要避而远之或驱逐它们，使它们远离生者生活的空间。

其三，闽、台两地民间的闽南人都认为，人与神、鬼并非一成不变的，他们均可互相转换。关键是他们的行为是从善或是从恶。例如神仙违犯了天条就可能被贬谪下凡，在人世间做人受苦、磨炼，功德圆满后又可以升天，重做神仙。其次，人有道德或做了对人民有贡献的事情，就可能飞升成为神仙，去天堂享受所谓的永久清福。如郑成功从荷兰人手中收复了台湾，并为开发台湾做了许多事情，为台湾人民作出了巨大贡献，因此被台湾人奉为“开台圣王”，建立许多庙宇供奉祭祀他。再次，人死了就成为民间所谓的鬼；而鬼则可以从阴间投胎轮回再成为人，又可以进入另一轮回的转换。

其四，闽、台的闽南人均认为，人与神、鬼共同生活在同一个由人们建构、假设或想像的社会空间中，因此他们之间的关系密切，而且难以割裂。所以，闽、台的闽南民间常用对人的称谓来称呼神、鬼，例如闽、台闽南人把观世音菩萨称为“观音妈”，（妈，去声，闽、台闽南方言土话中，对祖母以及与祖母相类人物的亲属称谓，如外妈即外祖母，阿妈即祖母）；把释迦牟尼俗称为“佛祖”，（祖，去声，闽、台闽南人方言土话中是对高祖以上亲属的一种称谓）；玉皇大帝俗称为“天公”，（公，闽南民间的方言是用于称呼祖父的，如阿公即祖父，外公即外祖父）；天上圣母天后林默娘俗称为“妈祖”、“娘妈”，闽、台的林姓居民还称她为“姑婆祖”（因为妈祖林默娘是林姓的女儿，由于为人民排忧解难，未婚而升天，被人们尊为神灵；故闽、台的林姓居民尊称其为“姑婆祖”）；保生大帝吴夬俗称“大道公”；协天大帝关圣帝君关羽俗称“关帝爷”、“帝君公”或“帝爷公”；王爷俗称“阿爷”、“王爷公”或“王爷公祖”；清水祖师陈普足俗称“祖师公”；广泽尊王郭忠福俗称“圣王公”等等。闽、台闽南人也用“头目公”、“老大公”、“阴公”、“圣妈”、“杂姓祖”、“好兄弟”、“人客”等来称呼各种各样的孤魂野鬼。这种用称呼人的亲属称谓来称呼神、鬼，并把他们尊为自己长辈的做法，反映了闽、台闽南人的心理深层结构或思想观念中，虽然认为神、鬼与人不同，但也认为他们又是与人们“生存”在一起的，关系密切就如同家里人一样。同时，这也反映了闽、台闽南人对神、鬼的尊敬、遵从与畏惧。所以，在日常社会生活中，人们无论如何都得处理好和他们的关系，以便和平共处，相安无事，以免给自己的世俗生活带来麻烦和烦恼。

其五，闽、台的闽南人同样都认为，人与神、鬼都生活在同一个建构的社会空间中，但在二维的平面空间分布上，神、祖先（善鬼）可以和人一起居住在人所居住的社会空间内，而孤魂野鬼和邪魔则只能在人们居住的社会生活空间之外活动。例如在人们的住宅内，可以供奉神灵与祖先，即神灵与祖先可以在生者生活的社会空间中有一席之地，而孤魂野鬼等则只能在住宅之外游荡。所以，祭祀神灵、祖先可以在住宅内举行，而祭祀“好兄弟”或“门口公”等孤魂野鬼，就只能在家门以外进行。再如超过住宅的自我生活空间是村落，其间也可以建有神庙供奉神明，建有祠堂供奉祖先；或者用神庙或祠堂来作为界定村落自我生活空间范围的标志，借助神灵或祖先的力量将孤魂野鬼阻挡在村落的界线外。因此，在闽、台闽南人当中，村里集体祭鬼的场所，多设在人们建构或认定的村落边界之外，如村外或村边举行。这是因为在闽、台闽南人的观念深处，神灵是统治阶级或政府的象征，是社会控制、社会秩序的肇基者、支配者和执行者，可以支配和庇佑人们；祖先则是自我家族、宗族的象征，是自己的根源，他们也能庇护子孙，所以他们可以和生者存在于一个社会生活空间内。孤魂野鬼是由于没人供奉导致的，所以人们认为他们会来找生者索要供奉，从而作祟人间，因此，通常是不能让它们进入生者自我生存的社会生活空间里游荡。为了把它们阻挡在自我社会生活空间之外，除了利用神庙、祠堂作为抵御孤魂野鬼的利器外，人们也常会请来各种仪式执事者如道士、法师、三坛头、和尚等，使用各种各样的仪式手段，如在村落社会生活空间的边界的四至，“钉五方”、“安五营”，派出天兵神将，“五营兵马”，把孤魂野鬼阻挡在人们想像的所谓“界外”。此外，闽、台闽南人



的观念也同样认为，同一社会生活空间中生存的人是“我者”，他们彼此之间有密切的关系；而这一“我者”空间之外，则是“他者”的居住空间。还有，闽、台的闽南人都都认为，从某种意义上讲，孤魂野鬼即为“他者”的象征，因为所谓的孤魂野鬼是自我没有供奉的鬼，即祖先（有人供奉的鬼，自我的根源）以外的鬼。

其六，闽、台两地的闽南人都有洁净与肮脏对立的观念，他们也都认为，只有洁净的社会空间，人们的社会生活才能健康、平安、和谐、有序。为了使自己生存的空间，如住宅中、村落中洁净，闽、台两地闽南人会利用各种仪式和象征手段来抵挡和驱逐像孤魂野鬼和邪魔这样的肮脏之物。例如为了使村落这样的地域空间内洁净，人们会在村头、村尾利用神庙或祠堂来设定边界，以神灵与祖先的力量来抵挡肮脏之物的入侵；或者利用各种公共仪式来为自我生活空间的洁净设防，以驱逐肮脏之物，或将肮脏之物阻于界外。为了使住宅这样的家庭生活空间洁净，人们会在家中的厅堂供奉神灵和祖先，在住宅的外壁和在通往生活空间内部的通道——大门上设置避邪或驱邪之神物，如门神、石敢当、石狮子、吞口、八卦、符篆、照壁，甚至红色的对联、灯笼等，来把肮脏的东西挡在家门之外，同时也利用各种仪式手段来洁净住宅内的生活空间，驱逐肮脏之物。从而在他们的意识或想像中，建构一个洁净的空间、一个正常的秩序，而健康、平安、愉快、和谐、有序地生活。

总之，闽、台两地闽南人所拥有的无意识的深层结构的心态是基本一致的。正因为如此，闽、台闽南民间文化的林林总总表现，如传统民居和庙宇的建筑模式、结构、装饰、风

格，传统村落构成、建筑内的空间分布以及由此体现的风水观念，民间宗教信仰的活动和仪式，崇拜的对象，年节习俗，饮食习惯，饮食所隐含的阴阳五行观念，传统的生产工具、生产关系、生产习俗等，都呈现出基本相似的表象来，呈现出难以区别的状况，所以称闽、台文化是同一的文化是有一定科学道理与依据的。

（作者单位：厦门大学）