

## 大洲岛的神庙与社区关系

刘志伟

研究明清以来乡村组织和社区关系的历史，每为文献缺略所难，不过，乡村中现存的建筑、习俗、语言、社区关系、口述传说以及各种乡村文书，仍保留着许许多多乡村历史的遗痕。我们固然可以借助种种文字记录去解读这些乡村的历史遗痕，但反过来，这些历史遗存，亦可以帮助我们解读历史文献，探寻乡村社区发展的历史真相。出于这个目的，1992年，我在中山大学历史系88级的贺江宁同学的协助下，到了粤东沿海的一个海岛上（根据惯例，本文隐匿了该海岛现在的地名，而称之为“大洲岛”），围绕着当地的乡村庙宇、祭祀习惯和村落关系进行了一次调查。本文根据当时的调查笔记写成，对该岛乡村的社区关系作一个初步考察，相信这样一个小小的个案，也会对我们了解中国南部传统乡村基层社会历史有一点点帮助。

—

在粤东沿海，有一个半岛伸出在大亚湾和红海湾之间。在这个半岛的东侧，有一个小海湾深深地凹进半岛的中部，这是一个四面环山的海湾，只有一个宽二三百米的狭长弯曲的出口通出红海湾，四周的山峰高达数十米至数百米不等，而这个海湾大部分

是浅海，水面平静，看上去就像群山环抱中的一个大湖。在这个海湾的中央，有一个相当平坦，面积只有 3.1 平方公里的小岛，岛上有十三个自然村，八千多人口，这就是本文考察的大洲岛。

从大陆眺望，这个岛除了中央的村庄和边缘的海堤稍见隆起外，整个海岛几乎与海平面等高，全岛的面积有约三分之二是盐田，大部分在涨潮时可以直接打开海堤的闸门引水晒盐。在岛上流传着一个关于这个岛来历的神话，下面是我当时的笔记记录的原文：

有一天，玉皇大帝在吃山珍海味时，赞不绝口，但最后叹口气说：“所嫌者，味略淡了点。”于是遣八仙下凡寻找制精盐的宝地。其中，何仙姑找到了考洲洋，很羡慕这个风水宝地，决定一夜之间在洋内浮起一块制盐宝地来。随后而到的铁拐李不信何仙姑有此法力，便请其余六仙作证，同何仙姑打赌，如果何仙姑成功了，铁拐李受何仙姑三鞭，否则，何仙姑嫁给铁拐李为妻。次日，当红日东升之时，果见考洲洋里浮起一块陆地，铁拐李见状欲施法术弄沉它，无奈何仙姑早有所料，在陆地周围放了四个锭，固住了宝地。铁拐李使诈不成，只得受何仙姑三鞭，被打拐了腿，成了名符其实的铁拐李了。这块宝地就成了今日的大洲。那四个锭是分别环绕在大洲周围的四个小岛。

这个神话生动地表现了大洲岛的自然生态环境。位于海湾中的平坦的大洲岛，与海湾周围的重峰叠嶂，形成强烈的对比，看上去如同真的是从海上浮出来一样。很显然，大洲岛是一个由海潮顶托而在海湾冲积而浮现出来的海岛，而且，这个海岛形成以

后，事实上就一直是一个盐场。

大洲岛的这个生态特点，表明其居民原来大多是漂泊海上的渔民，先后因各种原因在岛上定居。他们定居下来后，大部分人逐渐改以晒盐为业，也有部分至今仍为渔民。当地把盐町的领头人称为“舵手”，各村的首领称为“老大”，许多村名也习惯上称为“某某寮”或“某某墩”。这些称呼和地名，是海上渔民在岛上定居历史留下的痕迹。他们奉祀一座位于海湾出海口的天后宫，视为最高的神庙，显然源于他们与海上生涯的历史联系。

我来到大洲岛的时候，正好还有两天就是农历三月二十三的天后诞，岛上正在紧张地筹备着天后诞庆典活动，到处洋溢着节日的气氛。坐落在全岛中心市场（当地人称为“市仔”）里的一座天后宫，是岛上最重要的一座庙宇。在这座天后庙前，为天后诞庆典，搭起了一座大戏棚，庙门两旁贴上了对联，两边墙上陆续贴出了开列出一些村庄和个人捐款数的红纸条。很容易看出这座天后宫是一座全岛共同祭祀的神庙。但我们很快就知道，在当地人心目中，最高地位的庙宇，不是岛上这座天后宫，而是位于考洲洋出海口处的另一座天后宫，称为“海口天后宫”。这个天后宫的“阿妈”是他们所崇拜的神中地位最高的一位。当地人把这个天后宫与陆丰玄武山的北帝和惠东平山的谭公并称为广东三大庙。足见在当地人的心目中，海口的这位阿妈有着相当高的地位。

从大洲岛乘用船尾机驱动的小艇，大约十几分钟即可到达海口天后宫。这座天后宫所在的山称为妈宫山，庙宇就建在山脚下，一个浅海滩的边上，庙门向北偏西正对着大洲岛，遥望可见大洲岛南部的望斗村。庙前是一片浅海，但旁边通往大海的航道则狭窄水深，两边山高陡峭，形势十分险峻，是从考洲洋进出的渔船商船的必经之地。所有船只经过这里，一定要先到这座天后宫拜

祭阿妈。进出这个海湾的渔民对这位海口妈自然具有很强烈的敬畏情感和依赖心理，在这种情感的驱使下，海口的天后宫顺理成章地成为那些经常在大海上与风浪搏斗的人们心目中的“圣地”。

这些早期的海上渔民定居下来以后，在自己的聚居地上建立起更便于日常祭祀的神庙。上面提到的位于大洲岛中心的市仔天后宫，就是岛上定居村民日常祭拜阿妈的地方。该庙所在的“市仔”，是大洲岛的中心市场，民国时代有四条街，街上开设有不少店铺。“市仔”的商贩有外地来的，但多数是各村出来做生意的人。他们在市仔开设店铺，但仍然属于原来的乡村。岛上的乡村距离这个市场中心最远的也只有一公里左右。村民们大部分交易活动，都在“市仔”进行。这里也很自然成为岛上居民各种文化活动的中心。在清代和民国时期，这里有一间书院，一间万灵寺（全岛的打醮祭幽的场所）和一间天后宫。市仔天后宫作为全岛的祭祀中心，与市仔作为全岛的市场中心结合起来，把大洲岛上十三个自然村联结成为一个自成体系的社区。

在市仔天后宫里，供奉着两个妈祖的偶像，一些村民说她们是两姐妹，但一些年长的村民却告诉我们，其中一位原来是海口天后宫中的“阿妈”（当地人对妈祖的习惯称呼）。在 1949 年以前，每年天后诞，大洲岛的村民都要以一种十分隆重的仪式将海口天后宫的妈祖（行宫）迎到岛上，与市仔天后宫的妈祖一起看戏并接受村民的拜祭（详后）。解放后，这种迎神仪式不能举行了，他们就干脆将海口天后宫的妈祖长期留在岛上的天后宫里。这两位并坐在一起的天后，让我们读到了一部岛上居民由海上渔民到陆上定居的历史。

## 二

在海口天后宫的正殿，悬挂着多块大洲岛及岛外附近的乡村送的牌匾，其中有两块匾特别引起我的注意：一块是挂在大殿正中妈祖神像正上方的“水德参天”匾，是位于与大洲岛东面隔海相望的盘沿村送的；另一块上书“后德高深”，署“鱼（原字如此）民新村渔船送”。

为什么盘沿村的匾挂在了神殿正中，而且神殿中间的两柱还挂着一副对联，也是盘沿村送的，对联书曰“盘山虎岭皆秀色，沿海大地好春光”，也嵌入了“盘沿”二字，可见盘沿村与该天后庙确实有特别的关系。管理天后宫的老人和其他前来参拜的村民都向我们解释说，在这一带只有盘沿村有这种挂匾和对联的资格，因为这座天后宫原来是盘沿村的庙。他们还说，直到现在，其他地方还把这个天后宫称为盘沿天后宫。至于海口天后宫的控制权在什么时候、因什么原因、通过什么方式转到了大洲人的手上，他们或者是不知道，或者是不愿意说。他们只是一再强调，现在这座天后宫是大洲的庙，不是盘沿村的，盘沿村只剩下一点点权利。由此可见，尽管这座天后宫是所有当地的和外来的渔民、船民和定居者共同信仰和拜祭的神庙，但它的控制权掌握在某一特定的群体手上。大洲岛的居民从盘沿村手上接管了控制权的事实，多少隐含着大洲兴起的过程以及该社区与周围村落关系的变化的历史。

大洲岛对海口天后宫的控制权，在妈祖诞祭祀仪式上明显地体现出来。解放前，大洲妈祖诞的酬神仪式称为“请阿妈”。所谓“请阿妈”，即是把海口天后宫的妈祖神像迎请到岛上，在市仔天

后宫共祝“妈生”，过完“妈生”后，再把神像送回去。一般在农历三月十八、十九、二十这三天中择一天去“请阿妈”，农历四月初把神像送回海口天后宫，迎送的具体日期都由“阿妈”自己决定（以卜杯的方式）。“请阿妈”的大致程序是：先把海口天后宫的妈祖用船载到大洲岛东部的下寮港，搭个小棚寄放，再在“阿妈”选定的那一天，以十分隆重的形式从下寮港接到市仔妈祖宫。

迎接妈祖的仪式称为“出会”，“出会”活动由各村轮值组织，出会队伍由村民组成，他们身穿各种古代服装扮演不同角色。“出会”队伍的规模视村的大小而有差别，比较完备的队伍组成和排列顺序大致如下：

在队伍最前面引路的是一位被公认是最有福气（如子孙满堂等）或有功名的人，接着是几位本地吹鼓手吹奏乐曲，两个老年男村民各持两盏大红灯笼，几个人用“金鼓旗”扛着两面“马头锣”边走边敲，跟着是一面“恭迎圣驾”的帅旗，左下角署轮值村村名，然后是金、木、水、火、土五个小队，其中第一小队——金队的组成是第一人手持一面三角旗，颜色是轮值村的总神庙的主神所代表的颜色（如前寮北帝为黑色）。接着是蜈公旗、清道旗、大纛旗、凉伞、水花牌、花炮手（手提篮子装满花炮、边走边放）、薰炉，再接着是小乐队（如剧团里的一样），花篮队（由十岁左右的小女孩挑花篮组成）、小武生（几个两岁以下的小男孩由请来的男人抱着，而他们的父亲要在队伍里担任其他职责）；木、水、火、土四队与金队不同的是：木队有两把大扇，水队则有小男孩骑马（小男孩所穿戏服及马都由私人出钱租借，所以非家境富裕者不行），火队有几名武生打扮的男村民手持“回避”、“肃静”牌，土队则是所谓的“景”。所谓“景”是在一张高高的由四个人抬着的桌台上，一个十岁左右的小女孩身穿古代戏服摆出各

种固定姿势。因“做景”比较危险，一般雇用水上人家（疍家）的小孩充当这一角色。随后是由香亭、妈祖坐的彩轿和两把樟扇组成的鸾仪，一群呼拥的男壮丁和当值村的“老大”紧随其后。

“出会”的队伍只经过从下寮港到市仔天后宫的路上必经的几个村子，它们是唐甲、翁甲、东计、李甲和马厝，途经村庄的村民在路旁摆好祭品恭候。据说出会的队伍不在全岛巡游，也不会到其他非必经之路的村子。

海口“阿妈”请到市仔天后宫之后，由妈祖诞“理事会”出面请来的戏班或剧团（多来自海陆丰），在预先用竹木搭起来的戏棚里开锣“做戏”。除市仔天后宫前的戏台外，天后宫附近地方的空地上往往还有另外两个戏班或剧团搭棚“做戏”，热闹程度可以想见。岛内村民家家户户也热闹非凡，因为这时周围乡村的亲朋好友也都纷纷到大洲岛作客。此后直到把这位“海口妈”送回去的十多天中，两位阿妈都在一起看戏。当地人将她们称为姐妹。

这一隆重热闹的仪式与我们在许多地方所见的神诞活动最明显的差别在于，“出会”的重点，是从海口的天后宫将阿妈请到岛上“看戏”，供岛上村民拜祭，而不是让妈祖巡历所有沐浴神恩的村社。因此，祭祀仪式的象征意义，似乎不是表现为明确社区整合的范围，划分社会界线，而主要表现为重申和强调大洲对海口天后宫的控制权。

从大洲的历史及其与周围地区的关系来看，这种显示自己对海口天后宫的控制权的动机有其特殊意义。大洲周围的村落，大多是在大陆的农耕村落，相当多还是客家村，而大洲岛的居民则大多是由渔民上岸定居的，定居历史也显然较短。就社会地位来说，他们相对于周围的村落显然曾经处于文化上的劣势。大洲的村民也坦然地对我们说，他们过去常和周围的村子打架。在大洲

流行一种说法，说大洲过去是“大洲十八寮（即村），寮寮十八巷，巷巷十八家，家家十八人”。他们向我们解释说，这句话其实是说给外人听的，因为大洲与周围的人经常打仗，所以用这句话来虚张声势。在我们访问中，当地人常常特意要让我们知道，在过去，和附近地区相比，大洲岛是文化水平最高的，也很为海口天后宫是大洲的庙而自豪。

我无意要说明妈祖诞祭祀仪式的意义只在于定位大洲岛与岛外社会的关系，事实上，这个祭祀仪式更直接的社会功能，是把岛内十三村整合成为一个整体。妈祖诞的祭祀活动，是传统时期大洲岛上最具有组织性和最广泛的社会包容性的集体仪式活动。（另，在原陈沙墩有个万灵寺，所奉的是“观音佛祖”，逢农历七月十五前二三天起就请戏班做戏等及请道士来“打醮”、“祭幽”等，这也是全岛范围的祭祀活动。）全岛居民共同参与连续多天的祭祀活动，不仅可以培养共同的宗教信仰和共同的宗教行为经验，强化岛上村民的认同感，而且为了组织这一活动，还形成了以组织祭祀活动为基础的全岛性的自治组织。为了统一组织妈祖诞的祭祀活动，每年十三村的老大都要集中起来选举“总理”，选举方法与选“老大”相类似。先由十三村各推举出候选人，然后再到市仔天后宫里卜杯决定。“圣杯”数小于“总理”的人任“副理”。另外，还有若干名家境好且乐于公共事务的人任“协理”，协助“总理”和“副理”。这些人组成一个“理事会”，负责全岛范围的有关拜神事务和活动的各种筹备工作，主要的事务自然是妈祖诞的庆典。但不难想像，这个主持神事活动的理事会的职权，当然会延伸到其他的全岛性的事务上去。

虽然每年祭祀活动的组织者是十三村的老大选出的理事会。但具体的“出会”则每年由岛内十三村轮流办理，十三年一循环，

轮流的顺序是：“施甲、寮仔、东计、翁甲、唐甲、丁厝、望斗、好安、李甲、马厝、大麦、前寮、白沙”。“出会”所需经费由当值村独立承担，一般是全村不分男女老幼按人头分摊，或由该村“老大”决定某一天村民的全部收入充作为经费，如果还不够则向盐商或鱼贩借贷，以后再在盐或鱼的收购款中逐渐扣除归还。较穷的村往往在轮值的三年前就要开始筹措。

请戏班或剧团的“戏金”是全岛按“丁”分摊的，亦即按人头分摊（当地人把男女老幼都称作“丁”）。由集体组织的演戏一般只到农历三月二十三，以后就由有钱人“投标”，个人出钱请剧团继续“做戏”给“阿妈”看，一来显示阔气，二来表示对“阿妈”的虔诚。这样，在市仔天后宫前的戏台上往往连续十多天都有剧团“做戏”。

在天后诞的祭祀活动中，我们也看到社会身份的区分的表现。讨论到社会身份的区分，不能不提到海口天后宫那块由渔民新村所赠的匾。这块匾上所署的“鱼（渔）民新村”，是水上的疍民在解放后上岸定居在大洲对面的大陆上建立的新村。这些疍民在解放前居住在海上，他们的船一般停泊在大洲南部的望斗村附近。据说解放前望斗村的地主较多，疍民多依附于望斗村，疍民所打的鱼多卖给望斗，死了据说也葬在望斗的盐田。从海口天后宫的这块匾看来，疍民不仅也崇拜妈祖（在大洲对面的渔民新村也有一座新修的天后宫），甚至直接参与了大洲的妈祖祭祀活动。我们在市仔天后宫前所贴的公布各村捐款数额的纸条上看到“新村鱼（原字如此）民”为妈祖诞活动捐款数多达800元。但是，疍民参与祭祀活动的身份和角色也显然与十三村的村民不同。如在出会仪式中，他们只是以被雇的身份参加。我们所见的填在天后宫前的捐款公布，开列渔民新村捐款的红纸，是与岛外其他村子和私

人捐款等一起贴在庙门的右边，而十三村的捐款公布则一律贴在庙门的左边。

岛上居民和疍家的关系，也反应在岛上流传的一些传说中，其中一个故事是：

“朱洪武前是疍家族掌权，汉人结婚要先送给疍家族头人睡三晚。后来，汉人受不了，（朱洪武）约定汉人八月十五起义，纸条放在月饼中，又用竹片削成剑用牛屎煮过使之带毒。把疍家族赶下海，从此规定他们不能上陆，不准穿鞋。”

这是一个流传很广的故事，原来的主角显然是元朝统治者蒙古人，在民间流传中则常常用来描述汉族与异族的矛盾（1976年，我在虎门调查时，当地人在讲述鸦片战争时与英军打仗的传说时，甚至也讲了一个同样的故事）。在大洲，竟然把疍家作为敌对一方的角色，套用这个故事来说明“汉人”与疍民的冤仇，反映出当地人在观念上很强烈地把疍民视为不同于汉人的异类。

与妈祖祭祀中疍民的角色相联系的是，在大洲的十三村之间的关系中，也可以看到较早定居的村落与后定居村落的矛盾，最突出的是白沙村与其他村的矛盾。大洲岛上大多数村落都集中在岛的中部，只有白沙村在大洲岛最北部的海边。白沙村的村民也说他们是最后来的。现在白沙的村民也还仍然是以渔业为主，渔民占了约70%。如前所述，大洲的居民基本上都是来自海上的渔民，定居下来后逐步转为盐民。白沙村以渔民为主，反映了该村定居时间较其他村短。白沙林姓的族谱记载的开基祖也比翁甲林姓的开基祖晚五代。尽管白沙村的村民谈起疍民时也表现出歧视的态度，也不承认他们与疍民有任何联系。但其他村的人对我们说，“其实白沙村的人也是疍民”。按照白沙村的村民自己的说法，白沙村的人是岛上最好斗的，经常与别的村打架。在前寮村就有

一个关于风水的说法：前寮村的总神庙玉虚宫正对着白沙村，庙前是一片低洼地，两旁是一个成弧形隆起的土墩，形似蟹钳，而白沙村是一长条形的村落。因此，前寮人说前寮是“蟹地”，白沙是“鳝地”，蟹能够钳住鳝，因此白沙人总是打不过前寮。这一说法反映出两村有着很深的矛盾。

白沙村在大洲岛上的这种地位，也在妈祖祭祀中反映出来。主办每年“请阿妈”仪式的十三村轮流次序里，白沙是最后的一个村。我们在其他村访问老人时，旁边一些年轻人甚至以为白沙不伦不类，在一般人观念中，白沙村或多或少被视为异己。

最引起我们兴趣的是，在白沙村的总神庙协天宫里，供奉着两个一模一样的妈祖，我们问为什么要将两个完全一样的阿妈摆在一起，一般人笼统的解释说这是两姐妹。不过，我们后来从一个老人口中了解到这两个妈祖的来历：

原来，白沙村的协天宫里本来并没有供奉妈祖（在白沙村另外有一座小小的天后宫，但里面的妈祖形象与市仔和海口天后宫里的妈祖很不相同），而市仔天后宫里的妈祖除了供奉在正座的以外，还有一个较小的“行宫”。文化大革命期间，红卫兵要捣毁所有的神像，地处边缘的白沙村民连夜将市仔天后宫里的大小两个妈祖神像偷偷搬回白沙村藏了起来。但最终还是走漏了消息，被搜出烧毁了。1985年白沙重修总神庙协天宫时，他们决定从香港买回两个妈祖神像来，但在香港的乡亲大多是近年来非法入境的年轻人，他们带回了两个大小一样的妈祖神像，于是在重修的协天宫里从此就有了两个大小一样的妈祖姊妹神像。后来，市仔天后宫也要恢复，其他村的人要白沙村交回两个妈祖神像，但白沙的人认为，现在这两个妈祖是他们新买的，不愿交出来。于是，市仔天后宫只好仿照白沙协天宫里的妈祖重造两个。结果，现在市

仔天后宫里两个妈祖神像也是两个一样大小的。

这段历史显示出白沙村与其他村的矛盾以及他们极力提高本村在妈祖祭祀中的地位的心理需要。

在这里，我们看到了在地域社会中几种不同的社会群体的关系，一是居住在大陆的可能有较长历史的农耕村落，一是大洲岛上较早定居下来已经成为盐民的村落，一是像白沙这样的比较晚定居的渔民村落，还有就是那些还居住在船上的疍民。白沙的渔民已经可以以同大洲其他村落同等的方式参加妈祖的祭祀仪式，表明他们已经基本上被其他村落的人接受为“汉人”，与那些完全没有定居的疍民不同。这几种社会群体的身份和社会地位，一般是在相互关系中定位的，在他们的神明祭祀仪式中，这些关系得到了确认并规范起来。

### 三

在大洲岛上，除了两座属于全岛共同祭祀的天后宫外，还有很多形形色色的神庙分布在各个村落。

大洲岛的居民所崇拜的神明很多，不同的村拜的神也不尽相同，不少村子往往有几座神庙，而每间神庙里供奉的神少则三四位，多则十多位。仅我们所见而又能获知其身份的而论，供奉在大小神庙中的神明主要有妈祖（天后）、关帝、北帝、李大将军、水仙公、观音、谭公、三王爷、三界爷、华光大帝、田大元帅、医帝、文昌、福德、王巡抚、周总督、金花夫人、城隍等等，还有许多我们不认识，当地人也不是每个人都能清楚地说出名字的小神。在妈祖诞的时候，我在天后宫听到一位老年妇女在妈祖面前祈祷时，一口气念了几十位神的名字，很可惜我未能在当时一一

记下这些神的名字。在一位住在前寮村的麦姓教师的祖屋正厅，我们看到一张列出了他们日常在家里供奉的九位“菩萨”名号张贴在正中的神龛上，这种供奉神仙的形式，在珠江三角洲十分常见，但在大洲其他姓氏的居民家里，我们很少见到。前寮的麦氏说他们和其他姓氏来自闽南不同，他们是从珠江三角洲迁来的，这种习惯显示他们似乎真的与珠江三角洲有某种渊源。不过，他们所供奉的九位神也有明显的本地色彩。这九个神是：

大慈大悲观世音菩萨  
护国庇民天后圣母  
北极真武玄天上帝  
敕封襄济潭公仙圣  
都天致富财帛星君  
威灵显赫水仙大王  
翰苑蜚声田大元帅  
本家正直福德爷爷  
东厨赐福司命灶君

这九位神明基本上就是在大洲岛上最常见的神明，但缺了在大洲岛其他村子普遍受崇拜的关帝，可能是因为麦姓所聚居的前寮村没有关帝庙的缘故，由此也可以看出岛内各村之间所崇拜的神仙系统也有一些小的差别。

大洲岛的神仙体系，与大洲的历史和社会现实有相当明显的关系。与大洲岛的水国环境相关的是，水神在大洲受到特别的崇拜。妈祖在大洲是地位最高的神，这显然与大洲的居民大多原来是海上渔民有关，关于妈祖的崇拜和祭祀，我们在前面已经有讨

论。除了妈祖外，同样作为水神的北帝在大洲也有相当高的地位。手持木船的水仙公在几乎每一个神庙都有一席之地，在村边和堤围上也有不少水仙的神位或小庙，其地位相当于我们在珠江三角洲乡村中常见的社公或土地神。事实上，对于大洲的居民来说，无论是从事盐业还是渔业，无论是生产活动还是日常生活，水都比土地显得更为重要。另外，在大洲居民所崇拜的神中，地位仅次于妈祖的是关帝，供奉关帝的协天宫的数量，甚至比天后宫还多，好几个村都是以协天宫作为总神庙。中国民间崇拜关帝，主要是尊崇其义气。大洲人对关帝的崇拜，很可能与大洲的村落多为杂姓村，居民来历复杂有关，关帝的崇拜，似乎适应了培养村民的团结合作的需要。

饶有兴趣的是一些林姓村落对李大将军的崇拜。在林姓聚居的翁甲村，最主要的神庙是将军府，在林姓为主的李甲村，也在三圣宫中供奉着李大将军的神像。其他还有好几个村的庙中也供奉着这位将军。林姓人称这位李将军为“恩主”，并在将军府挂一对联书：“功高儒山，恩深粤海。”在林氏的族谱中，记载着这位李将军对林姓的恩情：

据说在商朝时代，太丁次子因忠谏朝廷，朝廷罪及灭族之灾。朝廷派李氏将军执行抄斩。只存太丁次子夫人陈氏怀孕十月，逃难在儒山长林两树石室之中。山下四面官兵在抄查。抄至石室之时，陈氏恰好产下一男孩。将军到，不忍斩绝，留下一脉，因此儿产于两树石室之中，所以取姓为林，即两木成林之意，命名为泉，以后周武王赐名为坚，取坚贞之意。林坚即是林姓一世祖：比干公是曰。

以后林姓为纪念救命恩人李将军的大恩大德，故写出上面的对联。林姓总姓的村大部分是立李大将军庙，以纪功德。

在历史上，李姓曾经是大洲岛上的大姓，传说中大洲历史上出过一个进士也是姓李的，林姓将李姓的神奉为本姓的恩主，长期作为主要的地方神供祭，究竟与林姓进入大洲定居的历史有何联系，也值得注意。

大洲的神和神庙都很多，但各位神之间的关系“相处”得相当“和谐”。我们在许多庙里都可以看到，各种各样互不相干的神常常摆在同一座庙，甚至同一个神龛之中。特别是在各村的总神庙里，众神列坐一堂，加上各大神像前的“神将”、“神兵”等小神像，往往有十几位之多。每间神庙里一般有三个神龛，中间神龛端坐的是如庙名所示的“神明”，如协天宫里的是关帝（或称“关爷”、“关公”），玉虚宫里的是北帝（或称“玄天上帝”、“北王爷”），天后宫里的是妈祖圣母（或称“妈祖”、“阿妈”等），但也有两间例外，如翁甲村总神庙将军府里“阿妈”正中端坐，恩主李大将军文武两身侍坐两侧，同挤在中间那个神龛里；李甲村的三圣宫里的三圣也被“观音佛祖”排挤到了神龛顶上去了。尽管如此，神庙的“主人”还是在中间神龛里有着自己的位置。另外两边神龛里的则为被普遍祭奉的“福德爷”、“水仙大王”等。

最有趣的是，在多间庙里，妈祖与关帝、李将军等男性神摆在一起。这种情况在其他地方是很少见的。当地人也对我们说，妈祖与关帝共处一室，实在有点不成体统，于礼不合。但是，他们这样说时，用的是一种开玩笑的口吻，实际上对此已经习以为常了，并不觉得有改变的必要。翁甲村有一间在我们到大洲前几个

月才建好的将军府，里面还是把妈祖和将军、关帝、文昌、水仙、福德等神安放在同一殿中。

大洲岛上的神诞特别多，当地称神诞为“神生”，妈祖诞称为“阿妈生”，关帝诞称为“关爷生”，不但每个庙的主神的神诞要举行“酬神”的庆典，许多小神的神诞也要举行酬神的活动。在每一个神的神诞，村民们都要请戏班做戏（近年来也常常代之以放电影的方式）。不管哪一位神的生日，一般都是在本村的总神庙前演戏，而且都要把同村的其他神请到一起看戏。如果连演几天，各位神仙也就不再“家”了，暂时“住”在演戏的庙里。1991年农历十月十五日是“三界爷生”，大洲的白沙村在总神庙协天宫（该庙内有关帝、妈祖、谭爷、三界爷、李将军、福德等神）前酬神演戏，就是把同村的北帝和另一座协天宫的关帝和村西头的妈祖一起请来，其中村西头的妈祖直到我们在几个月后去时仍然留在协天宫里，没有回自己的庙。庙前贴的对联写着：

歌祝三元诞

礼酬列圣恩

显示村民们每个神诞都祭祀所有的神，从宗教观念来说，他们对不同的神的崇拜其实并没有什么差别。

大洲岛上神诞的酬神演戏活动，完全是以该神的祭祀范围来组织的，所需经费也是从该神庙所统辖的社区内各家各户派捐。因此，每一户村民对哪一间庙是自己有份的是相当明确的，我们作为外人也可以从这些神庙的祭祀制度上清楚地辨别出每一间庙的祭祀范围。

除了在神诞举行酬神演戏活动外，平时的祭祀主要是每天都

有人来添油点灯、上香、清洁、给神换洗脸水。这种祭祀的事务除了少数由专人负责外，一般都是由各家轮值。如李甲村的三圣宫是由一个六十多岁的老年妇女负责的，市仔天后宫和海口天后宫也有专人管理，其他各村的神庙多是由各家轮值的。轮值的办法是，每间庙设立一个木牌，称为“灯油牌”，有的上面写着庙的名称，有的还写上“上交下接”一类字样。这个木牌挂到哪家门口，就由哪家负责上灯油。交接牌时间一般为上午 10 点钟左右。接牌的当天下午到神庙添一次油，第二天交牌前再添一次。轮流的次序是按邻居来轮的，每家轮过一遍后又从第一家重新开始轮，周而复始。每一间庙轮值的范围，就是该庙的祭祀圈的范围。

以白沙村为例。白沙村共有四间神庙：总神庙协天宫、东头玉虚宫和西头协天宫、天后宫。每间神庙都有一块带绳子的小木牌，称为“灯油牌”，木牌上写着各神庙的名称。总神庙协天宫的灯油牌在全村轮流，东头玉虚宫的灯油牌只在东头范围内轮流，西头两间神庙的灯油牌也不会挂到东头人家的门上来，即使两个亲生兄弟分居东西两边也不会把灯油牌挂错。由此，我们可以很清楚地看到，在白沙这个大村内，又分为东头、西头两个小村。大洲岛上的乡村组织，就是在这些以各个神庙的祭祀圈组成的社区的基础上形成的。

一个典型例子是寮仔（又名先进）村。现在的地方政府已经把该村的村民分别划到了三个不同管理区（相当于人民公社时的大队），本来作为一个整体的寮仔村已经被肢解，但实际上，该村原来的村民仍然有一座共同祭祀的二帝宫，轮值祭祀和共同举办神诞酬神祭祀活动的制度也仍然维持下来，结果，寮仔村实际上并没有解体，无论在他们实际的社会生活中，还是在当地人的观念里，寮仔仍然是一个独立的完整的村子。在全岛的妈祖诞祭祀

活动中，我们看到天后宫前张贴的捐款数中，寮仔还是一个独立的单位。由此可见，尽管中国大陆解放后，政府曾经以强有力手段多次改组过地方社会组织，但在大洲岛上以地方神祭祀为中心形成的社会组织仍然保留了下来。

在一个村子有两间以上神庙的时候，往往有一间是本村的总神庙。该庙的建筑规模一般较其他神庙大，在总神庙的前方有一个供神诞时请戏班或剧团“做戏”用的戏台，戏台与庙畔之间有一个戏坪，供村民看戏。一个村子的各种神诞的酬神演戏，都是在总神庙前进行的。

每个村的神庙所供奉的神一般有许多位，村民们则常常只尊奉其中一位作为本村的地头神。一般情况下，地头神就是总神庙的主神。但也有例外，如李甲的总神庙是三圣宫，村民却以端坐正中的“观音佛祖”最灵验而奉为地头神，三圣则被挤到“佛祖”神像上头的阁层上去了。在唐甲村，总神庙是协天宫，当地人却认为本村的地头神是田大元帅，这位田大元帅供奉在过去进村的村口路旁的一座阁楼上，这座阁楼称为“文英楼”。文英楼下两层，每层面积不到 10 平方米，楼上只有一个神龛，遮以纱布，里面有两个一样的神像分别端坐在两张宽大椅子的后半部，为文、武身田大元帅，两边各自有两个侍童，称“吹箫童子”，神像前后即宽大椅子的前半部分别有一个陶鸡、陶狗，称“金鸡玉犬”。据说，从前有个妇女在凌晨二三点钟到岛外山上去割草，经过文英楼时，听到楼里有谈笑声、吹箫声和鸡鸣犬吠声。传开后，有人企图再去偷听，却再也听不到什么声音了。如今，当地人如果小孩病了都到文英楼求田大元帅驱魔赶邪。当地老人说，因为田大元帅非常灵验，所以村民们奉他为地头神。为了给总神庙协天宫里的关帝一个位置，他们又解释说，关帝是坐镇的总指挥，而田

大元帅则是出阵的先锋。然而，他们向我们证明田大元帅才是地头神的理由是，本村所贴神符上盖的就是田大元帅的大印。我们在协天宫和村中一间林姓的祠堂里的祖宗牌位旁，也确实看到贴着田大元帅的神符。由此看来，地头神的资格，是以村民们的对该神的灵验与否的信任程度为根据的。还值得一提的是，尽管妈祖在大洲岛是地位最高的神，但除了施甲村和望斗村外，大部分村子都没有奉妈祖为地头神。

有意思的是，前寮村居民有翁、陈、王、麦、林、何、刘、程等姓氏，该村的主神庙称为“帝王宫”，供奉王爷为本村的地头神，北帝附祀其中。文化大革命期间一度被毁，1985年重新将庙修复起来后，当地村民认为，叫“帝王宫”好像只是王姓独有的庙，于是改为“玉虚宫”（又称上帝宫），“地头神”也改为玄天上帝，原来的王爷只好屈居次席，供奉在北帝的左侧。可见地头神的选择，在乡村社会关系变动中也可能有某种特别的意义。

虽然我们可以把总神庙看成是村社的象征，而地头神是村民们精神上的主宰。不过，包括神的祭祀在内的村中各种实际的公共事务，仍然需要由具体的人来主持。大洲各村的首领称为“老大”。老大既是村中各种神事活动的主持者，也是村中各种公共事务的主持者，在村子里享有相当高的权威。我们在白沙村访问时，接待我们的是由政府设立的基层行政组织（管理区）的干部，但他们在村里没有什么实际的权力，各种事情他们都说要问过老大。他们带我们去拜访老大时，也表现出十分恭敬的态度。

我们有一天在市仔天后宫向一位管理天后宫的妇女提出照几张妈祖的照片的要求，开始时她不答应，后来她表示如果我们愿意向阿妈（妈祖）捐一些香油钱的话，她愿意帮我们“问”过妈祖。我捐出了一笔不算少的款项后，这位妇女随即跪在天后前一

面祈告，一面卜杯，反复多次后，答复我们说，阿妈说如果你们愿意送两张照片给阿妈，就可以拍照。可是正当我们举起相机准备照相时，旁边围观的人大声喊道：“还要问过老大！”由于当时老大不在，管理庙宇的妇女也就只好制止我们。可见在一般村民的心目中，只有“老大”的权威才真正能代表神的意志。

各村的老大，是通过一个“神选”的程序产生出来的。先是由村中各姓推选出候选人，然后几个候选人一起到本村的主神庙里，通过卜杯的方式由神选出。这个神选的程序背后，其实主要是人的选择。首先是候选人的资格，要求诚实，有信用，办事公道，热心公益的人才可以推出作为候选人。其次是要有一定的年资，虽然年满 30 岁的人都可以被推出作候选人，但当地人很明确地说，中年人~~其实是~~是不会去同老年人争的。我们访问过白沙村的现任老大和东计村的前任老大。白沙村的老大当时已经 78 岁，过去在村里属于比较富裕的人家，做点小生意，也经营盐业。他儿子告诉我们，他在解放前喜欢管事，也很“恶”，属于解放后可能被划为“坏分子”一类人；东计村的前任老大当时 77 岁，是当地一位颇有威信的医生。显然，老大的产生其实是由人来选的，但必须通过一个神选的程序。这样一方面可以赋予老大更多的“合法性”和权威性，另一方面也可以解决不同姓氏之间的可能发生的争执。无论如何，老大由神来选出，意味着神权在大洲的社会生活中占有相当重要的位置。

## 五

讨论到村内社会组织的情况，我们很自然会想到，在华南社会结构中一直相当被重视的宗族关系在大洲的表现形式又如何

呢，宗族在大洲的社区关系中占有什么位置呢？本文不准备专门讨论宗族的问题，大洲的宗族关系也有待于进一步研究。不过简单了解一些大洲的宗族形态，也许对于我们了解大洲的社会性格是必要的。

大洲最早有人定居的时间，现在已不可能查明。现在的居民大多声称他们的祖先是明末清初来到大洲定居的。据我们所见的一本手抄本《林氏族谱》记载林姓在大洲的开基祖是儒山系七世祖涩伦公，但无记载迁居的年代，其生卒年月亦不详。如果从其父六世祖伯渊公卒于明世宗嘉靖三十三年（1554年）的记载推算的话，则作为长子涩伦公迁入大洲的时间大约在16世纪后期。一些老人也说林姓是在明天启、万历年间到大洲定居的，有的则说是明末崇祯年间。不过他们所说的只是本氏或本宗在大洲的开基年代，并非大洲最早有人居住的年代。大洲岛上许多村名都是以姓氏命名的，如李甲、唐甲、施甲、翁甲、丁厝、马厝等等，但现在除了李甲村还有少数李姓居民外，其他村的居民大多非原来用作村名的姓氏。如翁甲、唐甲，绝大部分姓林，施甲有陈、林、区等姓，丁厝姓王、郑、林，就是李甲村中，李姓也都成了小姓，林姓的人比李姓多得多。这种现象显示出，在大洲历史上，作为一个避风港，海上渔民的到来是陆陆续续、来来往往的，他们定居下来也不可能同时的。而定居后的社区整合进程中，岛内各村也存在着家族或村落的兴衰更替的过程。

大洲居民的祖先来自不同的地方，林、陈两姓说他们的祖先来自福建莆田，李甲李氏则说他们的祖先是在宋末元初从北方避乱南下福建的火德公的后代，前寮麦氏则与珠江三角洲一带的麦氏认宗，说他们的祖先是从南雄珠玑巷逃难南下，明末清初又有人避乱至大洲开基的。也许与他们祖先来历不同有联系的是，在

这样小的一个岛上，各村的风俗似乎也是有比较明显的差别，如李甲李氏正月十五元宵节舞草龙，前寮则在端午节赛龙舟，我们在该村前看到水塘中浮着两条龙舟，当地人告诉我们，这个龙舟的龙头，就是前几年，到顺德取回龙头样板仿做的。他们希望用这个例子来证明他们与珠江三角洲的联系。

大洲各村的居民来历复杂，定居时间先后不一，形成的村落也大多是杂姓村，即使象翁甲、唐甲等几个以林姓为主的村子，同村同姓的村民也没有共同的始迁祖，他们也不认为是同一个宗族的。至于祠堂，我们只在李甲村看到一间比较古老的李氏祖祠，其他村子或者没有祠堂，或者有一两间新建的小祠堂，而且只是仅包括几代血缘关系的家族的祠堂，没有见到真正的合族祠。大洲岛上人数最多的林姓，虽然都声称是天有公的后代，但是他们也都清楚知道，林姓来大洲定居的祖先不是同一人。我们在白沙村和翁甲村都看到了林姓的族谱，但显然是后来才从外地抄回来的。根据这几本族谱的记录，唐甲、翁甲和白沙村的林姓原来似乎有共同始祖，但一般人根本没有这种观念，使人怀疑这种共同的血缘联系其实是族谱的抄写者编撰出来的。事实上，在这些族谱中，记录下来的主要是一世的世系，到明代有一位天有公，然后是天有公以下的几代，他们根据这几代的记录“发现”彼此的血缘联系。但是，能够直接与现代人接上系谱联系的世系记录又与这先世的几代根本无法续上。翁甲村的林氏族谱序中就讲到，他们的祖先来到大洲时“无暇计及于谱”，到“康熙年间，族人抄录有一旧谱之书，传于人，始知我祖之枝叶”。最有意思的是，在白沙村部分林姓被其他林姓称为客家林，但在一本手写的族谱中也把他们编了进去。这些现象表明，大洲的林姓仍然没有整合成为一个宗族，但是已经显示出在整合过程中的趋势。

宗族组织的相对不发达，使得大洲岛上以神庙和神明祭祀为中心的地缘组织的作用比血缘组织更为重要。从前述老大的产生程序来看，血缘的观念主要还是一种同姓的观念，同以始迁祖崇拜为中心的宗族观念有比较大的差别。因此，大洲岛的村落，是一种由许多来历不同的迁入者共同组成的村社的典型。

关于中国民间神明崇拜和乡村社区关系的研究，常常用“祭祀圈”作为主要的分析概念。作为一个自成社区单位的海岛，大洲岛看似十分有秩序的神庙系统，以及围绕着这些神庙的信仰和拜祭习惯，似乎是一种十分符合“祭祀圈”模式的一种社区体系。以两座天后宫作为祭祀中心整合起来的十三个村落，以各村的主神庙作为中心的村落，还有围绕着各村中其他小庙形成的邻里角落，构成了不同层级的社区单位的系统。但是，对于历史研究者来说，更多关心的问题，也许是这些社区的形成发展和变迁的过程。我们从岛上大大小小的神明和神庙的仪式和象征体系中所看到的，除了社区的结构以外，更重要的是社区形成和发展历程中的文化整合过程。如果我们假设每个村子里面形形色色的神明，实际上就是不同来历的人们的身份象征的话，那么我们也许可以进一步考察当这些人定居下来以后，如何运用或改变这些象征实现社区的整合，同时也创造出新的社区认同的文化象征的过程。在过去的 research 中，我们对不少以宗族祠堂或地方神庙为中心整合起来的乡村组织有比较熟悉的了解，而通过考察大洲岛这样的正在整合过程中的社区，也许可以更多地了解到社区形成和发展的历史过程，这对于帮助我们阅读有关乡村历史的种种语焉不详的文献，也许是一种有益的经验。