

祖先與文字

——清代以來湘潭族譜中靈官祭祀的正統化

陳瑤

廈門大學歷史系

提要

民間信仰體系中的神明正統化及正統形象的不斷維護，由於神明信仰來歷、官方和精英關注與否、鄉民文化程度的差異而途徑各殊，神明正統化及維護方式也對神明信仰的傳播範圍影響至深。清代以來湘潭地區的十多種族譜皆稱本族靈官神由始遷祖帶到湘潭，初期在宗族成員內部形成輪流祭祀靈官神的儀式，隨後靈官神的祭祀空間經歷了從家戶輪流祭祀到建立靈官廟祭祀的演變，主要祭祀儀式則一直為靈官案會。族譜撰寫者們稱祭祀靈官神相當於祭祀祖先，並在族譜文本中引經據典，塑造靈官信仰的正統性，通過強調靈官神的祭祀人群範圍控制在宗族之內以維持其正統形象。湘潭的靈官神與諸多官方敕封和賜額的神明在發展軌迹方面截然不同，集中體現了底層士人和普羅大眾對於未納入官方正祀體系和文化精英庇護範圍的神明信仰的認同、維護和限制，其中祖先與文字是神明正統化及維護其正統形象的重要方式，同時也限制了神明信仰的傳播和影響範圍。

關鍵詞：正統化、靈官、族譜、祖先、文字

陳瑤，廈門大學歷史系，福建省廈門市思明區思明南路442號，郵政編碼：361005，電郵：chenyaoxmu@sina.com。

本文是香港特別行政區大學教育資助委員會第五輪卓越學科領域計劃「中國社會的歷史人類學」（項目編號：AoE/H-01/08）的研究成果之一。本文初稿曾於2015年12月18至19日在香港中文大學歷史系召開的「禮儀標籤在田野與文獻中的展現」研討會上報告。感謝蔡志祥、勞格文、譚偉倫、廖小菁等師友的建議以及兩位匿名審稿人的寶貴意見。

一、問題的提出

明清時期中國普羅大眾的神明信仰，是國內外宗教學、民俗學、歷史學歷來關注的，近30年來，從社會文化史和宗教社會史角度進行考察和研究的成果更是進一步豐富和加深我們對中國傳統社會民間信仰的宗教傳統、儀式象徵、國家認同、社會組織、經濟關係等諸方面的認識，社會文化史和宗教史研究之間的互相觀照和討論也逐漸增多。許多學者在回顧與討論中提出民間信仰研究中存在的一些問題，並指出諸多可推進和深入研究的方嚮。^①目前學界的研究現狀是，研究者們多將注意力集中在影響力較大且被納入國家祀典的神明及其相關祭祀活動和社會影響方面，包括具有全國性影響的諸如媽祖、城隍、關帝，和在一定區域內引起朝廷官府和地方精英重視的五顯（五通）、碧霞元君、瘟神等神明。也正因為學界較多地關注被納入祀典的神明，以往在討論王朝正統意識形態與民間信仰的關係時，基本思路是通過封號、賜額、打擊淫祀等朝廷制度和突出事件來探討王朝國家與地方社會的關係，主要圍繞皇帝、官員、上層士大夫、社會精英在其中的活動能力和思想意識，認為引導地方社會文化傳統變化的主要因素在於官方禮儀制度的滲透、地方精英的權力運作和儀式專家的操演。然而在實際社會生活中，那些只在較小範圍產生影響的神明，以及未被納入王朝祀典體系且在地方文化精英庇護範圍之外的神明信仰活動，數量更為眾多，分佈更為廣泛。這些神明信仰的儀式形態和發展邏輯值得關注，因其有助於我們把握其背後的信仰群體——底層士人和普羅大眾——的觀念認知和信仰實踐。由於底層士人和普羅大眾對於未納入正祀的神明信仰的認識和儀式行為在很大程度上被忽略，致使我們對於傳統時代「正祀」和「淫祀」概念的認知幾乎全部來自王朝制度和儒家精英。本文對湘潭地區靈官信仰的研究將嘗試從更為底層的視角來看待這個問題。

在湖南湘潭及其附近的地區，靈官神崇拜相當普遍，並且與當地宗族的發展建構密切相關。筆者在湘潭地區的族譜中發現至少有13種族譜收錄了該

① 參見蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新史學》，第8卷，第2期（1997年6月），頁187-220；皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008），頁15-16；吳真，〈民間信仰研究三十年〉，《民俗研究》，2008年，第4期，頁40-54；復旦大學文史研究院編，《「民間」何在，誰之「信仰」》（北京：中華書局，2009）；康豹著，李瓊花譯，陳進國校，〈西方學界研究中國社區宗教傳統的主要動態〉，《文史哲》，2009年，第1期，頁58-74；路遙等著，《中國民間信仰研究述評》（上海：上海人民出版社，2012）。

宗族奉祀靈官神的記錄，當地的靈官案會出遊儀式保留至今，但正史和地方志等官方資料中則僅僅零星散存當地的靈官廟之名，幾不多言隻字，抑或語焉不詳。^② 直至清代，亦僅有小部份當地讀書人注意到本族民眾祭祀靈官神，所以靈官神既未被納入王朝神祠體制從而成為朝廷、地方官員與地方權勢互相接觸和互動的領域，也未被斥為淫祀而遭到朝廷官員和儒家精英的打擊、引起各方關注而形成大量文獻刊行，而是隨着當地從清代開始普遍起來的修譜建祠活動，躲藏在祖先和宗族禮儀的背後，出現在私家譜牒的文字闡釋中。由於數量巨大的湖南族譜尚未得到深入研究利用，至今未有述及於此的傳統儒家精英的文章和現代學者的學術成果。本文即透過湘潭靈官信仰的研究，討論被忽視的一類神明信仰及其活動的特點，靈官神與祖先的關係及其地域社會文化演變過程，以及靈官信仰相關文本所反映的底層士人和普通民眾的意識形態和信仰行為，為我們研究明清時期中國普羅大眾的民間信仰以及華中地方社會正統化的發展，提供一個「底層角度」。

神明與祖先的關係是討論明清時期地方社會正統化問題的重要面向，目前具體地域社會個案的研究主要集中在福建莆田、閩西四保、廣東珠江三角洲、粵西南、湘西等華南地區，^③ 這些研究將神明與祖先的關係放回地方社

② 在湖南各地方志的祀典志或祠寺志部份常會記載靈官廟之名，幾乎沒有詳細解說。其中乾隆《湘潭縣志》（《中國地方志集成》本），卷9，〈祀典〉，所附「民祀」部份記載：「靈官廟，凡城總鄉都，隨處設祀」；嘉慶二十三年（1808），湘潭知縣張雲璈提到縣城附近有靈官廟，主要為官員士紳歇腳場所，稱廟有僧管理，認為與佛相關（參見張雲璈，《簡草堂文集》，清代詩文集彙編第421冊，上海：上海古籍出版社，2010，卷12，〈觀湘門靈官廟募疏小引〉，頁668-669）；光緒《湘潭縣志》（《中國地方志集成》本），卷7，〈禮典·群祀表〉中說到湘潭「七都白龍廟最有名，其制乃如土地、靈官，唯作一屋，內不容人」。這些簡單的記錄透露湘潭縣城市和鄉村中隨處可見靈官廟，與土地廟一樣常見，建築形制亦與土地廟類似，但並不同於土地廟，縣志編纂者基本上都認同他們所指的靈官廟屬於祀典範圍之內，但並未提及靈官廟與鄉村宗族的關係。除此之外，筆者曾在湘潭縣三門鎮見到靈官廟，南岳衡山聖帝廟內亦附祀靈官殿。

③ 參見鄭振滿，〈莆田平原的宗族與宗教——福建興化府歷代碑銘解析〉，《歷史人類學學刊》，第4卷，第1期（2006年4月），頁1-28；劉永華，〈道教傳統、士大夫文化與地方社會：宋明以來閩西四保鄒公崇拜研究〉，《歷史研究》，2007年，第3期，頁72-87；科大衛著，卜永堅譯，《皇帝和祖宗：華南的國家與宗族》（南京：江蘇人民出版社，2009）；賀喜，《亦神亦祖：粵西南信仰構建的社會史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011）；謝曉輝，〈苗疆的開發與地方神祇的重塑——兼與蘇堂棟討論白帝天王傳說變遷的歷史情境〉，《歷史人類學學刊》，第6卷，第1、2期合刊（2008年10月），頁111-146；等等。

會文化的發展脈絡中去理解，觀察到地域社會中神明與祖先的關係主要呈現兩種現象：一，神明與祖先是獨立不相干的或相對的關係；二，神明與祖先是亦神亦祖的雙重身份。在研究神明與祖先關係的基礎上，這些研究進一步發現宋代以後華南地區的社會文化形塑是一個通過師傅、文字、血緣、地緣、社會流動的上升途徑等方式製造和傳播大一統的「正統化」過程，宗族和族譜是正統化機制中的重要標籤。^④而處於華中的湘潭及其周邊地區，靈官神與祖先之間的關係表現為互相獨立而又不可分割的關係，由此切入分析地方社會文化發展過程，可以為中華文化大一統的形成機制及其具體運作過程，提供一個具有可比性的參照。

除了湘潭地區的13種族譜收錄了該宗族奉祀靈官神的文字記錄，筆者在湘潭訪問靈官廟及其儀式活動的過程中，也搜集到相關的民間文獻和口述資料，與族譜中的描述較為接近。故而，本文以族譜資料為主要基礎，分析明清時期湘潭地區靈官信仰的來歷、靈官信仰的演變過程及其與宗族禮儀的關係，尤其關注靈官信仰者對靈官信仰的表述和辯護中流露出來的緊張感並分析其原因，借此討論在「正祀」與「淫祀」之間擺動的神明的合法性依據與發展的限制，從中體會正統化深入滲透普通民眾心理的過程。

二、「始祖家神」——關於靈官神來歷的族譜敘述

湘潭縣位於湘江下游，明清時期屬湖廣長沙府。長沙府是湖南的政治、經濟和文化中心，一直是湖南獲得進士和舉人等高級科舉功名最多的府，乾隆朝以後，湘潭縣產生越來越多科舉功名獲得者。^⑤但在當地士大夫的印象中，直到明清時期，湖南民俗的重要特徵仍然是「多淫祀」，「僧寮野觀，削木搏土，輒神之，莫可究識，通都大邑，遐陬僻壤，山顛水滸，皆是也，尤者家奉一軀，聚族合享，命曰祖神」^⑥。其中地方家族奉祀「祖神」，如

④ 科大衛、劉志偉，〈宗族與地方社會的國家認同——明清華南地區宗族發展的意識形態基礎〉，《歷史研究》，2000年，第3期，頁3-14；科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，第6卷，第1、2期合刊（2008年10月），頁1-21。

⑤ 參見張朋園，〈湖南地方傳統中的幾個方面：量化分析〉，《臺灣師大歷史學報》，第10期（1982年6月），頁259-264；張偉然，《湖南歷史文化地理研究》（上海：復旦大學出版社，1995），頁229。

⑥ 羅汝懷編纂，《湖南文徵》（長沙：岳麓書社，2008），第3冊，卷18，〈說一·非祖神說〉，頁1566。

祭祀靈官神，是「聚族」的一種方式。清代，當地人認為與祖先相關的靈官神出現在當地編纂的十幾種族譜^⑦中，這些族譜收錄的相關文本對於靈官神的稱法和來歷的敘述除了細微的差異之外，呈現出較大的一致性。

湘潭族譜中靈官神的稱法有「靈官」、「六案靈官帝」、「靈官元帥馬公」、「靈官大神」、「祖遺靈官」、「靈官聖案」、「靈官神案」、「靈官大帝」、「始祖家神」。靈官，亦作靈觀，是道教天神的一般稱名，如正一靈官馬、陳、朱、蕭、鄭五大元帥。宋代以來，各地建立大大小小的靈官廟，很多道教宮觀也專設靈官殿，塑造了各種各樣的靈官像，其中絕大多數是指稱源於婺源的五顯靈官。^⑧明代設置的道官亦稱靈官，《明史》，卷

⑦ 劉道德等纂修，《中湘橫壩劉氏三修族譜》（湘潭）（木活字本，誠敬堂，上海圖書館家譜閱覽室藏，1898）；龍昆等纂修，《龍氏五修族譜》（湘潭）（木活字本，厚慎堂，上海圖書館家譜閱覽室藏，1911）；彭泰碩等纂修，《花園彭氏四修族譜》（湘潭）（木活字本，柱下堂，上海圖書館家譜閱覽室藏，1920）；郭敬懋纂修，《雲湖郭氏四修族譜》（湘潭）（木活字本，汾陽堂，美國猶他家譜學會藏，1900）；許職瞻纂修，《上屯許氏五修族譜》（湘潭）（木活字本，親倫堂，上海圖書館家譜閱覽室藏，1927）；伍炳耀等纂修，《中湘伍氏五修支譜》（湘潭）（木活字本，安定堂，美國猶他家譜學會藏，1949）；王良勳等纂修，《王氏續修家乘》（湘潭）（木活字本，冠南堂，美國猶他家譜學會藏，1849）；陳鶴年纂修，《湘潭陳氏八修族譜》（湘潭）（木活字本，紹德堂，美國猶他家譜學會藏，1926）；李少棠纂修，《李氏六修家譜》（湘潭）（木活字本，廣居堂，美國猶他家譜學會藏，1938）；朱佑學纂修，《中湘朱氏三修族譜》（湘潭）（木活字本，兩儀堂，美國猶他家譜學會藏，1941）；龐魯崧等纂修，《石羊龐氏族譜》（湘潭）（木活字本，遺安堂，美國猶他家譜學會藏，1865）；李相翰等纂修，《高橋李氏三修族譜》（湘潭）（木活字本，隴西堂，美國猶他家譜學會藏，1919）；羅世塾等纂修，《湘潭鼓磑洲羅氏六修族譜》（木活字本，明德堂，上海圖書館家譜閱覽室藏，1856）；羅正鈞等纂修，《湘潭鼓磑洲羅氏八修族譜（蕨山堂）》（木活字本，明德堂，湘潭市檔案館藏，1914）；羅德坤等纂修，《湘潭鼓磑洲羅氏八修族譜（新屋堂）》（木活字本，明德堂，上海圖書館家譜閱覽室，1914）；李經生纂修，《李氏七修族譜》（寧鄉）（木活字本，思孝堂，美國猶他家譜學會藏，1850）。上列族譜為本文主要資料依據來源。

⑧ 關於五顯、五通神的研究主要有：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），頁139-142；Richard von Glahn, "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51:2 (1991): 651-741；蔣竹山，〈湯斌禁毀五通神——清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，《新史學》（臺灣），第6卷，第2期（1995年6月），頁67-112；吳建華，〈湯斌毀「淫祠」事件〉，《清史研究》，1996年，第1期，頁93-98；Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cults of the Five Emperors in Late Imperial China," *The Journal of Asian Studies* 56: 1(1997): 113-135；賈二強，《唐宋民間信仰》（福州：福建人民出版社，2002），頁346-372；皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008），頁224-236；等等。這些研究討論了起

74，〈職官志三〉載「閣阜山、三茅山各靈官一人，正八品」^⑨。

然而目前所見湘潭族譜關於靈官神來歷的記載，存在特意將靈官神與五通五顯進行區別的表述意圖。這種區別對待的態度呈現在表達精準的文本中，湘潭白托李氏宗族族譜就是其中一例。《李氏六修家譜》稱其始遷祖華什公自明初由江西吉安府吉水縣府城東之立基山遷居湘潭，^⑩其中收錄一篇宣統二年（1910）由李修煦、李德潭撰寫的〈靈官社引〉說道：

（靈官）神之號，經傳未詳，考歷朝祀典紀載，亦弗之及。而世崇奉之謂「五通五顯神」之號，時見於他說，儒者非法不道，宜無足取信焉。余意神之有祀，固亦功足以庇民，德足以及人，而與一鄉一里之廟社同為地方之保障也。然則靈官之宜祀也，亦固其所。^⑪

這篇文章的作者李修煦、李德潭的意見可能代表了清末地方上大多數的普通讀書人的困惑，即靈官神的性質及其是否「宜祀」。他們發現儒家經典和王朝祀典都沒有相應記載，而世人崇奉的「五通五顯神」並不被儒者稱道，不宜將族祀的靈官神與之聯繫起來。李修煦、李德潭認為，神之所以有人祭祀，在於對人有功德，本族祭祀的靈官神，與鄉里廟社同為地方之保障，所以「宜祀」。這也是該文篇名稱靈官神為「社」的原因。其中值得注意的是他們將靈官神與五通五顯神進行區隔，這與其他地區常見「五顯靈官廟」的名稱形成鮮明對比。

在湘潭地區的族譜中，不論族譜編纂者對靈官神的稱法如何，相關文本都將靈官神與本族始遷祖聯繫起來。他們都自稱始遷祖是從江西遷來，分別來自江西吉安太和、吉水、南昌豐城、永新等縣，其中部份家族能夠落實到具體村落的地址，如橫壩劉氏稱明清之際來自太和五十一都信實鄉羅基峒下保，白托李氏稱來自吉水縣府城東之立基山，高橋李氏稱永樂二年（1404）遷自吉水縣大圖穀村小里洲，鼓磑洲羅氏稱明初十餘年來自吉水縣燠下。對

源於徽州婺源的五通五顯神信仰的源流及發展、在北宋成為正祀的過程、宋代五通廟的分佈、五通神在江南地區的傳播及其社會經濟背景、清初禁毀五通神事件、福州地區五通神信仰的運作等諸多問題。

⑨ 張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1974），卷74，〈職官志三〉，頁1817。

⑩ 李少棠纂修，《李氏六修家譜》，卷1，〈初修原序〉（乾隆三十一年〔1766〕）。

⑪ 李少棠纂修，《李氏六修家譜》，卷28，〈靈官社引〉。

於江西移民的原籍村落，已有一些學者通過考證說明落實到詳細村落居址的族譜記錄更具有可靠性。^⑫族譜記錄中遷移的時間有元初、元末明初、永樂年間、成化年間、明清之際，以明初前後時段為多。

這些族譜對於本族奉祀靈官神的來歷簡單地概括為「由來舊矣」、「歷奉」、「歷祀」、「祖遺」、「自先世以來有」、「自歷朝以來」、「歷有」等用語，以體現本宗族奉祀靈官神是一種宗族歷史文化傳統。湘潭柏樹灣陳氏宗族建靈官廟時所立的碑文提到「南人信鬼，尊祀儼神，以其能驅厲也；元明鼎革，吾潭慘遭兵燹，其自豫章而來開族者，大抵祀靈官聖案，以呵禁不祥」^⑬，明確指出湘潭地區奉祀靈官神的宗族與元明之際江西移民的關係，同時也將本族與湘潭本地祭祀儼神的土著區別開來。不僅如此，一些族譜還較為詳細地描述本族靈官神由始遷祖從原籍地帶到遷居地的過程以及神明在選址定居中的作用。道光二十一年（1841）前後，劉道德撰寫〈靈官廟祀說〉稱：

吾族徙居潭邑之始祖玉卿公，原居江右吉安太和五十一都信實鄉羅基峒下保，全房中基七殿都大靈王塔崗祠下生長。因明末兵燹，合家無計保全，俯念祖宗崇祀六案靈官帝像，乃虔誠禱告於神，神授夢，欲祖遷徙無恙，由是徙居中湘，落業三都九甲東塘尾，於橫壩恭立神壇，並祀先祖，感恩戴德，念茲在茲。^⑭

劉氏從清初開始在湘潭定居發展，在乾隆五十九年（1794）初修墨譜。^⑮更早提及這一故事的文字是道光六年（1826）其姻親馮承鈞為劉氏續修譜撰寫的譜叙，其中提到「其祖玉卿公甫自江右來潭，神錫祉福，默示徙居，乃卜築於邑三都橫壩」^⑯。而馮的文字必定依據更早的劉氏宗族文獻或傳說。

鼓礫洲羅氏宗族族譜中收錄的咸豐年間編撰的文本稱靈官為「始祖家神」，該族奉祀靈官神的祭文稱「洪惟尊神，自吉安至，偕吾祖來，擇居斯

⑫ 參見曹樹基，〈「瓦屑壩」移民：傳說還是史實〉，《學術界》，第160期（2011年9月），頁35-52。

⑬ 陳鶴年纂修，《湘潭陳氏八修族譜》，卷2，〈建靈官廟捐項碑〉（咸豐十年〔1860〕）。

⑭ 劉道德等纂修，《中湘橫壩劉氏三修族譜》，卷2，〈靈官廟祀說〉。

⑮ 劉道德等纂修，《中湘橫壩三修劉氏族譜》，卷1，〈續修自序〉。

⑯ 劉道德等纂修，《中湘橫壩三修劉氏族譜》，卷1，〈舊譜叙〉。

地」。¹⁷同治五年（1866），羅氏族人拔貢生羅汝懷在〈廟神議止迎會記〉一文中如是寫到始祖選址定居的歷史：「吾族廟神相傳始祖自吉水負木像來湘潭，默視神之所止，俄而重不可勝，遂息其地，生殖繁衍，垂五百年。」¹⁸內容與祭文的大意相同，意即靈官神是隨始遷祖自江西吉安遷居湘潭，移民定居過程中，是神明選擇了定居之地。這些祖先和神明的移民傳說，可能是移民宗族對於早期開發和定居的合法性的歷史敘述。¹⁹

對神明來歷進行追溯並落實到文本闡述是地方人士賦予神明正祀形象的重要途徑。以上這些族譜中的相關文本都呈現出將神明與始遷祖聯繫起來的敘事，這反而說明以「五顯五通神」作為靈官神合法性來源的闡釋模式沒有在當地的文字系統中取得普遍認可。在鄉村社會的日常生活中，民眾信奉的神明取得正祀身份的辦法各不相同，以上湘潭族譜體現出當地社會選擇在文本中強調神明與從江西遷來的祖先之間的聯繫，這一選擇首先說明記錄者有一種「宜祀」或「正祀」觀念，其次是顯著地體現了祖先崇拜和宗族制度在當地有強大的說服力，這與當地在入清之後普遍建立祠堂祭祀祖先的社會文化發展的大背景密切相關。

湘江下游地區最早見於記載的祠堂建築是元代的歐陽玄宗族所建。歐陽玄，瀏陽人，延佑二年（1315）進士，至正十七年（1357）卒。他在自己的文集中記錄了元代江西吉安宗族設立祠堂祭祖的三個事例，同時也透露了他的家族當時也在家鄉修建了祠堂。²⁰明後期，湘江下游地區宗族建立祠堂祭祀祖先的現象開始零星出現。《湘潭姓氏源流》一書收錄了湘潭地區（兼及湘鄉、長沙、株洲、衡山、雙峰、寧鄉等周邊地區）範圍內幾乎所有姓氏編修族譜的情況，這一地理範圍相當於湘江下游地區的核心區。²¹筆者統計書中收錄族譜的提示，有193個當地宗族明確地記錄了祠堂建立的時間，沒有說明建祠情況但在清代之後編修過族譜的家族數量更多。193個宗族中，明代建

¹⁷ 羅世塾等纂修，《鼓磘洲羅氏六修族譜》，卷末，〈附靈官廟田畝糧餉並祭文〉。

¹⁸ 羅正鈞等纂修，《鼓磘洲羅氏八修族譜》，卷首之二，〈廟神議止迎會記〉。

¹⁹ 參見 David Faure, "The Lineage as Cultural Invention: The case of the Pearl River Delta," *Modern China* 15:1(1989): 4-36；常建華，〈近十年明清宗族研究綜述〉，《安徽史學》，2010年，第1期，頁85-105。

²⁰ 歐陽玄，《圭齋文集》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷5，〈秀川羅氏祠堂記〉，頁39。

²¹ 鄒光潤，《湘潭姓氏源流》（北京：中國文史出版社，2009），〈編輯例言〉、〈後記〉。

立祠堂的宗族有八例，清代182例，民國三例。明代的八例為：成化朝三例，弘治朝兩例，萬曆朝一例，明中葉一例，明末一例。而清代建立祠堂的宗族多達182例，分別為：康熙朝14例，雍正朝10例，乾隆朝78例，嘉慶朝26例，道光朝12例，咸豐朝六例，同治朝12例，光緒朝20例，宣統朝兩例，清初兩例。雖然這一統計不完全，但亦可大致推想當地在明代建立祠堂的宗族數量稀少，建立祠堂的時間分散；該地區祠堂多建於清前期，從康熙朝開始就增多，比整個明代的記錄數目都多，之後建立祠堂的風氣普遍起來，到18世紀，這個區域幾乎可以用「祠堂林立」來形容了。這種宗族禮儀的普遍化給當地鄉村社會文化帶來的變化可以從奉祀靈官神的宗族的族譜記錄中細細體會。

三、「奉為一族祭祀之主」——靈官神的祭祀空間與儀式形態

根據諸種涉及靈官神的湘潭族譜，遷居湘潭地區的江西移民在隨後的繁衍發展中，宗族成員內部形成了輪流祭祀靈官神的儀式，以此標識和建構宗族。各個宗族祭祀靈官神的儀式本身大同小異，然而對於本族靈官祭祀的記錄則呈現出內容詳簡不一，面向各有側重，表達的思慮亦深淺不同。正是這些異同互補的信息，展現更為全面的靈官神祭祀空間和儀式形態的真實狀況。故而，下面一直觀呈現湘潭地區諸宗族的族譜記載，分析各族祭祀靈官神的空間和儀式的具體內容及其演變過程。

（一）湘潭雲湖郭氏宗族

雲湖郭氏宗族稱其始遷祖永樂年間遷潭，其族譜中〈靈官案會記（錄舊）〉一文較為清晰地記錄其宗族的靈官案會，茲錄全文如下：

楚俗，氏族所建者，宗祠而外，多立庵宇，又有案會以迎遊神。遊神者，非佛也，刻像繪形，併其從衛，集為神案，多至數十像主之，以其巫誕日遷遊本宗之家，巫者揚袖布武、神歌法咒為之慶，蓋古之儺意也。吾族庵宇，曰引善，曰地藏，曰團山，各房所建不一，而神會則只有此也。神之正者五，曰靈官元帥馬公也。其從衛以十數，會以菊月二十八日，神之出遊也，從以金鼓旗採。人

間婚姻喪祭，恒出資貸其物，為執事行儀，蓋以樂神者，亦以使用也。^②

該文所作時間不詳，首先對「楚俗」進行了一番說明，認為本地的家族在建立宗祠之外，很多還建有廟宇和案會來迎祀游動的神明，並認為神明案會與佛並無關係，而是「巫」、「儺」之類的儀式，這些儀式由「巫者」主持，將神像聚集為神案，在神誕日遊於本宗族成員之家。郭氏各房各自建有引善、地藏、團山等庵宇供奉神明，但神明案會則一年僅農曆九月二十八日一次，供奉的正神有五位，稱為靈官馬元帥。從靈官案會遊神儀式可知，郭氏宗族通過各房的庵宇和統合各房的靈官案會進行宗族建構和宗族勢力的呈現。

（二）湘潭石牛壩伍氏宗族

石牛壩伍氏始祖伯遠公，於明成化間徙居潭邑六都八甲。同治六年（1867）續修族譜時，二十八派孫邑庠生伍征璪將其族叔口述其族奉祀靈官的歷史記錄下來並收錄於族譜之中。其族叔說：「我族自伯遠公來此，歷奉靈官神，立有案壇，惟伍氏專其祭祀，他人不與焉」，由於「今譜議已定，而此神不錄，則是等之山中公子、河上仙翁矣，非敬其所尊之意」，故而族叔將靈官神的歷史告訴伍征璪等後輩。族叔還提到「此神先是族人輪流迎奉，積香資八十餘金，後因掌管者虧負算田三畝，案壇之立始於此；近年又起會銀，置田三畝，祭費餘裕」，並感慨道：「苟非冥冥中有知，安能綿歷數百年而不與年代俱湮歟？苟非庇我族人，安能使前後祖孫不缺於供奉，內外男女各致其精誠且又恢擴其祀田而無難歟？」不僅如此，伍征璪還與族叔之孫澍生等人到靈官案壇處參觀，見到「有古聲音節悠揚，大將合抱，視其銘則明嘉靖三十六年庭南祖妻嚴氏所製，又有鐵香爐橫擺案前，古致利落，則國朝乾隆八年益冕公男良珍、侄良玉、良佑所製，又視其意旨，則康熙四十四年國祥公裝塑金身一次，乾隆八年良珍、良玉、良祐諸公裝塑金身一次，嘉慶五年，良枝、良招、良麟、成洲、成澤諸公裝塑金身一次，班班可考」。^③伍氏所見的古磬銘文，是本文所涉文本中關於當地靈官神奉祀的有可靠確切時間的最早記錄，是靈官神明受宗族供奉的較早時間證據。

^② 郭敬懋纂修，《雲湖郭氏四修族譜》，卷首，〈靈官案會記（錄舊）〉。

^③ 伍炳耀等纂修，《中湘伍氏五修支譜》，卷1，〈靈官記〉。

（三）湘潭花園彭氏宗族

花園彭氏稱其始遷祖顯卿公明初由豫章遷居潭邑七都花園，其族亦有靈官案會。彭壽世於乾隆五十年（1785）左右撰寫〈靈官案會記〉，對本族靈官案會的儀式和歷史發展，特別是其所熟知的當時所發生的祭祀空間和儀式變化進行了詳細交代：

靈官案會，族多有之。世傳九月二十八為神誕日，族人以次輪流致祭，先期延巫道，鳴金鼓，擺職事，迎神於家，終夜演科作法，以為慶賀。翼日，族中長老會集稱觴，謂之宴神會，歲歲如之。是遵何道哉？說者謂三代以上有公厲、族厲、暴厲之祭，至周用方相氏執戈揚盾，驅十二神，前後鼓噪而出，曰「追惡凶」。今之靈官神，其從衛亦以十數計，令巫者揚袖布武，神歌法咒，想亦仿古之大儺禮，以驅除不祥歟。其說頗近是。我族自先世以來有是神會，且置香火田一畝，土名香花丘，每年輪主祭者耕種，為祀神燕會之資。至中葉而此典始廢，其田所出悉歸祠，維神其餒。而乾隆丙申秋，壽大人充族首，凡廢事多所修舉。越丁酉夏五月，族眾因以復靈官祀典請大人，曰：「是誠不可曠也。」乃議更其舊制，不必歲延於家，安置祠右之莊屋，以原田租谷一石，令佃者每年於神誕期備三牲酒醴，請族之領袖主厥祭，而巫道不事焉。迨歷年久，神像蒙塵，則出祠之公項以供繪畫，如昔年輪慶例。時族眾皆以為然。迄今行之九載矣。^{②④}

彭氏宗族祭祀靈官神的神誕日亦為九月二十八日，族人歷來「以次輪流致祭，先期延巫道，鳴金鼓，擺職事，迎神於家，終夜演科作法，以為慶賀」，族中長老在第二天舉行宴神會。在乾隆五十一年（1786）建立祠堂之後，靈官神祭祀曾一度廢止，供奉靈官神的香火田也歸入祠堂名下，直到壽世之父充當族首，族眾要求恢復靈官祀典舊制，才將靈官神像安置在祠堂右之莊屋，這便改變了歷來於家戶之間輪流致祭的儀式空間格局。在祭祀儀式方面，每年於神誕期的遊神儀式也變為「請族之領袖主厥祭，而巫道不事

^{②④} 彭泰珀等纂修，《花園彭氏四修族譜》（乾隆五十一年〔1786〕），卷4，〈藝文·靈官案會記〉。

焉」。直至彭壽世撰寫該文時，靈官祭祀已經恢復舉行九年。可見，在神明祭祀空間和儀式的演變過程中，儀式的主導人員身份亦發生改變，壽世之父等宗族領袖取代巫道掌握了話語權，在一定程度上體現了地域社會權力結構的變化。

（四）湘潭上屯許氏宗族

上屯許氏族譜中收錄的〈靈官家廟原委〉大概撰寫於乾隆五十八年（1793）之後不久，敘述許氏靈官家廟的來歷及其在明清時期的變動過程，全文如下：

吾族自元初由豫遷潭，至六派我明二祖兄弟，子姓派衍漸蕃，是時，未及建祠，因塑靈官聖像一尊，輪流香火，奉為一族祭祀之主。越十派至拙耕祖，倡建宗祠，乃迎聖像入祠奉祀。又數派，丁吳三桂之變，祠宇傾圮，而聖像復輪流奉祀如故。至乾隆十年，族人捐資存儲生息，為置祭田、立家廟計，乾隆十八年族人又捐資，一併積儲。至乾隆五十三年，積儲漸厚，乃以公項銀買入燕窩沖田莊一項，以為祭田。是冬，族人一侯、一品、解經、經九、傳中、經湖卜燕窩莊基地修建家廟。明年九月，廟成，又迎聖像入祠奉祀。研經敬書對聯云：「神明肇自高曾，見神明如見祖考；享祀群皆示冀葉，是享祀即是烝嘗。」嗣是，每年九月二十八日，凡我族姓，齊集廟中祭祀，永為盛典。此我族家廟之原委也。乾隆五十八年又捐買許阿王田莊一項，前後二契並刊於後。

民國十六年丁卯歲孟夏月穀旦 闔族重刊^⑤

根據該文，許氏宗族奉祀靈官神主要可以分為以下幾個階段。首先，許氏自元初始遷祖移居湘潭，繁衍至第六世時人口逐漸增多，雖尚未建祠和修廟，但為靈官神塑造了神像，在族內輪流奉祀，「奉為一族祭祀之主」是對許氏以宗族名義奉祀靈官神的精準表達。這一階段的宗族禮儀主要是輪流祭祀靈官神像。此後，如果按30年一世，到10世許拙耕時期大概為16世紀後半期，許氏宗族建祠堂，靈官神像附祀宗祠。經過明末清初的戰爭，祠堂毀壞，靈官神像又恢復輪流奉祀。到乾隆五十三年（1788），許氏再次修建「靈官家

^⑤ 許職曠纂修，《上屯許氏五修族譜》，卷2，〈靈官家廟原委〉。

廟」，又迎靈官神像祔祀，許氏靈官家廟中「見神明如見祖考」的聯語亦相當明確地將靈官神與祖先等同視之。^{②⑥}自是，每年神誕日許氏族人在靈官家廟中祭祀神明，作為宗族統合的重要儀式。

乾隆年間再次建立靈官家廟之後，許氏「奉神於廟，每逢九月念八聖誕之期，祀神即以祀祖，而於清明祀祖之道，則有闕焉」^{②⑦}，可見奉祀靈官神為許氏最主要的宗族禮儀，即便已經建立祠堂，清明在祠堂祭祖的禮儀仍然闕如。一直到同治八年（1869）許氏宗族重修祠堂，其內部佈置仍保持為「前一楹專祀神像，神明妥焉；後一楹以為寢室，先靈慰焉」^{②⑧}，即神明與祖先仍然一同供奉在家廟中。以上歸結起來可見，許氏祠堂建築的名稱是「靈官家廟」，建築空間的前後佈置是神明在前，九月二十八日神誕日為宗族祭祀的日期，祭祀儀式的對象仍然是靈官神，所有這些信息都告訴我們，祭祀靈官神才是宗族禮儀的重點。

到了光緒二十一年（1895）間，許世輝入祠管理兩年後，經費足以另覓一處新建祠堂，「二十一年三月十一日清明入主，燕窩沖為家廟，上屯灣為宗祠，而今而後祭神於廟，祀祖於祠，規模較前頗為宏廣」。^{②⑨}之後許氏宗族進入祀神與祭祖分別舉辦、並行不悖的階段。

（五）湘潭鼓礮洲羅氏宗族

前文已揭，鼓礮洲羅氏祭祀的靈官家神據稱是隨始遷祖自江西吉安遷來湘潭，前引咸豐年間羅氏六修族譜中奉祀靈官神的祭文出自〈附靈官廟田畝糧餉並祭文〉，此文本說明咸豐之前羅氏已經建立廟宇奉祀靈官神，並以「羅祀靈」的賦稅戶名登記民田110畝。^{③⑩}之後，同治五年（1866）羅汝懷撰寫的〈廟神議止迎會記〉和民國三年（1914）羅德琇撰寫的〈家神廟記〉等文獻則對靈官神祭祀情況梳理得更為清晰。根據這些文獻，羅氏靈官神像

②⑥ 許職隴纂修，《上屯許氏五修族譜》，卷2，〈靈官家廟原委〉。

②⑦ 許職隴纂修，《上屯許氏五修族譜》，卷2，〈重建祠廟記〉。

②⑧ 《上屯許氏五修族譜》，卷2，〈重建祠廟記〉。按，〈重建祠廟記〉中「吾族自明初由吳來潭，落業邑之黎塘橋，先人軼建祠宇祔祀神像四百年於茲土矣」一句，由於在該族譜其它各處都稱始遷於元初，其中「明初」、「四百年」等時間概念應為撰寫者誤，亦說明撰寫者時間概念不明確。

②⑨ 許職隴纂修，《上屯許氏五修族譜》，卷2，〈遷祠碑序〉。

③⑩ 羅世塾等纂修，《鼓礮洲羅氏六修族譜》，卷末，〈附靈官廟田畝糧餉並祭文〉。

「先祇木像一尊，附近子姓輪接」^①；乾隆初，積資成公，陸續置田若干畝，先無廟宇，嘉慶十九年（1814）建廟於木灣宗祠（乾隆十一年〔1746〕建）右側。^②建廟以後，迎神賽會之事漸漸風行，族譜撰寫者認為其悖禮敗俗的是「神出則從者百數十人，舍於迎者之家，並及他姓，輒逾月而後返，神人狎處，男婦雜沓」，於是羅氏四堂子姓集議嗣後不得迎神。^③到同治末年，羅氏更是將家神廟遷移至距宗祠里許的陳家塘山。^④可見，羅氏宗族靈官家神祭祀經歷了一個族內子姓輪接遊神，到在宗祠旁建廟奉祀，之後又遷改廟址的過程。這一過程產生一個關鍵的問題，以輪流迎神遊神的儀式作為界定宗族範圍的方式隨着祭祀空間的固定而被超越，即地域社會中的族外人士逐漸參與到神廟祭祀的活動中來，而在族中讀書人看來，這種現象使靈官祭祀逾越宗族之外，變得不合禮制。

除了祭祀靈官神的空間格局發生變化之外，祭祀儀式主次關係的演變更直觀地呈現家神祭祀和祠堂祭祖儀式之間的關係與變化趨勢，族譜中收錄的〈廟神慶祝規則〉對此梳理得很清楚：

吾族廟神，其緣起、變遷，議止迎會記及祀田條約中言之詳矣。前，廟在祠側，春冬祠祭，廟亦祭之。自遷建後，此禮亦未敢廢。每以九月二十八日行慶祝禮，先期經理入廟，備特豚九皇燭一，筵酒醴肴饌一。如祭禮，是日辰刻，神或出遊，至午而返。又六月六日有曬袍之禮，儀節亦如慶祝。然迎會久已禁止，近復以用度浩繁，歲租所入將有不支之勢，族眾集議，嗣後慶祝改用宗祠春冬兩祭之期，由宗祠兼備一席，詣廟致祭既可，以節浮費，而於事神之禮，亦無廢缺，庶兩得之，特改良規則，載於譜牒，以垂諸久遠。^⑤

① 羅正鈞等纂修，《湘潭鼓磑洲羅氏八修族譜（蕨山堂）》，卷首之二，〈廟神祀田條約〉。

② 羅德坤等纂修，《湘潭鼓磑洲羅氏八修族譜（新屋堂）》，卷首，〈家神廟記〉。

③ 羅正鈞等纂修，《湘潭鼓磑洲羅氏八修族譜（蕨山堂）》，卷首之二，〈廟神議止迎會記〉。

④ 羅德坤等纂修，《湘潭鼓磑洲羅氏八修族譜（新屋堂）》，卷首，〈家神廟記〉。

⑤ 羅正鈞等纂修，《湘潭鼓磑洲羅氏八修族譜（蕨山堂）》，卷首之二，〈廟神慶祝規則〉。

該文說明靈官祭祀儀節的「改良」主要體現在，嘉慶十九年（1814）建廟之後以及同治年間遷廟之後，廟祭亦與祠堂同時春冬祭祀，除此之外，廟祭的禮儀還包括九月二十八日的「慶祝禮」和遊神活動，以及六月六日「曬袍禮」。到同治年間羅氏宗族禁止迎神賽會之後，廟祭改為附從於宗祠春冬二祭。鼓嶸洲羅氏宗族的個案，清晰地展現了靈官家神祭祀在清代後期逐漸在宗族禮儀中退居次要地位。

（六）湘潭柏樹灣陳氏宗族

柏樹灣陳氏始遷祖自元明之際遷居湘潭，其族亦奉祀靈官神，並在族譜中詳列〈靈官聖案條規〉，這份文獻較為稀見，且具體而全面地展現了靈官案會儀式的程序、參與人員、運作模式、經濟用度等相關內容，現將內容抄錄如下：

一、案內總理一人，經理三人，當年三人，均以三年為定。總理，案歸壇後，收曬神器物件等項；經理，經管銀錢出入；當年，每年六、十兩月催定大小香火之期，值案出，經管神器物件。所有案內應制物件諸事，均由總理、經理酌量施為。但當年三人，每年只用一人，值年三年，各輪一載。其不值年之二人，仍須跟案行走執事，並與值年提調案內人等，不得任案內人等攪攪滋議，頭腦過多。

一、大香主家出道士掌案，銀一兩二錢，聽其陸續交授，又出鼓樂錢一百二十文，席肉一塊，其席肉轉交上首大香主家，至豬首雞牲之儀，敬神後仍還本年大香主家。是晚，跟案人等夜間無事者散席。各宜早歸，只留道士與值年、貫願立壇，以期肅敬。

一、新正，小香主家每家敬錢三百六十文，高鋪四隻，正席肉二塊，值年與香主得。又鼓樂肉一塊，獅席肉一塊，輕重聽便；豬首一隻，折錢二百文；雞三隻，折錢一百文；照規給分交願，雞不折。

一、新正歸壇，大香主家出敬錢三百六十文，席肉不用，其豬首雞牲等物，敬神後仍還大香主家，是晚，跟案人等無事者散席，各早歸。

一、跟案人等，無論本姓外姓，三年期滿，各宜於九月二十八日出揮告辭，聽經理、值年留，跟則留，不留則去。

一、跟案者，附案錢三百文，三年期滿，原錢三百係下首頂跟之人交出，給還上首。其頂跟必憑經理、值年，毋得私頂，或值大小香火出案之期，延誤不到，其先來錢罰歸案內，不得取還。

一、案內人等，凡至香主家落案後，行坐要循規矩，不得東走西遊，酗酒賭博，構詈滋事，內外俱須各別嫌疑，以昭誠敬，如違，面叱革退。

一、大小香火酒席，只用五棹，人數只用四十名，不得有多，或各有客相會，不得擅扯坐席留歇。

一、每夜香火敬錢三百六十文，由值年分給道士錢一百二十文，鼓樂錢一百二十文，貫願錢五十文，挑夜擔錢二十文，耍獅子、笑和尚等共錢五十文。

一、獅子出遊人家，或有喜封，概交值年，無許漏落，值年必將此喜錢登數歸案，無得私吞。其有喜紅長命錢，亦交值年，分給耍獅子等人。

一、值年一年期滿，務於九月二十九日憑新接大香主算帳清事，神器物件，一概過點，書單交總理收管，只議交傘二把，旗四豎，與大香主聽便出租。其餘傘骨概放大香主家，傘衣仍交總理收管。

一、曬袍封洞竹，只有道士與貫願並值年之人同到大香主家敬神執事，酒席聽大香主家隨辦，不得過豐。^{③⑥}

稍加歸納可見，這些條規清楚列明人工、牲肉、酒席、敬錢、喜錢等案會經濟來源和各項開銷，靈官案會儀式的管理者包括總理、經理、當年和跟案者，參與者包括大小香主、道士、鼓樂、貫願、挑夜擔、耍獅子等人員。值得注意的是，其中提到「跟案人等」包括「本姓外姓」的說法。從靈官案會儀式的內容可以判斷，靈官崇拜非佛非道，亦非廟會，並且，雖然族譜撰寫者不斷強調靈官祭祀與祖先祭祀的相關性，是宗族內部的祭祀活動，我們仍然在文本細微處發現「外姓」人參與其中的身影。

咸豐十年（1860），陳氏建立廟宇和祀田奉祀靈官神，並立碑紀念。根據碑文內容，陳氏對本族祭祀靈官神的早期歷史不甚明瞭，自奉祀靈官神於大英殿之後，陳氏子孫邑庠生陳漢田在道光初年重新恢復聖案，直到咸豐十

^{③⑥} 陳鶴年纂修，《湘潭陳氏八修族譜》，卷2，〈靈官聖案條規（八修重錄）〉。

年（1860）在祠堂之側建立廟宇。³⁷除了建立廟宇，陳氏族人向靈官聖案捐獻儀式中使用的法器和物資，包括黃嘍嘍傘、藍嘍嘍傘、紅嘍嘍傘、黃絹傘、柵欄、紅髭神袍、紅嘍嘍神袍、紅嘍嘍神帳、紅嘍嘍棹圍、紅絹長旗、香案、大磬、香爐、琉璃燈、清道旗、令旗、銅香爐、錫燈、龍頭、金瓜、大鑼、班鑼、小鑼、小鼓、小鈸、大鈸、戰鼓、祭壇桶、磁香爐、錫盞、匾對、獅衣、道袍、高腳牌、佛面、傘骨以及錢文數以萬計³⁸，足見陳氏族人對於靈官神祀事的重視。

除此之外，湘潭炭山沖朱氏宗族、高橋李氏宗族、沙子壩王氏宗族、石羊龐氏宗族、橫壩劉氏宗族等亦歷有靈官神像，靈官祭祀空間都經歷從族眾輪流祭祀到迎神歸祀庵宇的演變過程。³⁹寧鄉四都五區李氏宗族的靈官案壇及其儀式，與前引湘潭各案例大同小異，是湘江下游地區靈官神信仰普遍存在的一個例證。據寧鄉《李氏七修族譜》中收錄的道光元年撰寫的〈案壇神記〉稱，當地名門巨族中，有以案壇奉靈官，「其案壇或專祀於祠，或轉為迎祀於家，相沿日久，其義殊不可知，殆古聖人神道設教之遺意歟」。這段文字說明到了道光年間，湘潭及其附近地區奉祀靈官神的鄉村宗族，有兩種祭祀的辦法，即在祠堂中專門設立案壇祭祀，或者由族內各家戶奉祀。其中透漏另一項重要的信息則是，到了道光年間，地方上的族譜撰寫者已經不太清楚靈官神之來歷。至於李氏本族的靈官案壇及其儀式，則記錄稍詳：

而案壇之立，正未知昉自何時，凡有所祈，皆吉祥如意。族之人，踵相迎賽焉。歲以九月二十八日為神誕，屆期虔修慶祝，次日迎案者紛沓。至時，則鼓角齊鳴，幢旛耀目，絲竹聒耳，濯濯厥靈，觀者塞道。歷有旗幟、金鼓、帳幕、袍服、肩輿、爐罄之屬，以年遠剝蝕損裂，遂朽缺無以肅觀。嘉慶二十五年，族玉京、蘭瑞、星耀、瀧翼等率眾襄資，復以金飾其像，凡所陳設器具，舊者易之，無者補之，少者增之，而儀制燦然大備。計所費之外，贏白

³⁷ 陳鶴年纂修，《湘潭陳氏八修族譜》，卷2，〈建靈官廟捐項碑〉。

³⁸ 陳鶴年纂修，《湘潭陳氏八修族譜》，卷2，〈靈官聖案捐目（八修重錄）〉。

³⁹ 參見朱佑學纂修，《中湘朱氏三修族譜》，卷1，〈靈官神案記〉；李相翰等纂修，《高橋李氏三修族譜》，卷1，〈靈官聖案序〉；王良馥等纂修，《王氏續修家乘》，卷2，〈初修原跋〉、〈祠堂記〉；龐魯崧等纂修，《石羊龐氏族譜》，卷1，〈案壇記〉；劉道德等纂修，《中湘橫壩劉氏三修族譜》，卷2，〈靈官廟祀說〉、〈祠堂記〉。

金未及一兩，乃貸息連年，漸積若干數，逢慶祝日，略動其項，以為牲酒之需，餘仍留濟公用。神其有靈，錫福其未有既矣。茲紀諸譜，以見吾族之能事神，益以知吾族之能事祖云。^⑩

由此可見，寧鄉李氏祭祀靈官神的祭期、儀式與前引湘潭各案例大同小異，且亦強調祀神與祭祖之間關聯。

由以上諸多個案可見，各個宗族祭祀靈官神的空間和儀式具有較大的一致性，這種一致性還體現在長期的變化趨勢上。各族奉祀的靈官神誕都為農曆九月二十八日，儀式主要是靈官案會，這項祀神儀式限定於宗族內部成員、與祖先崇拜和宗族制度緊密結合。其中大多數宗族的靈官崇拜經歷了祭祀空間的變化，從家戶輪流祭祀發展為建立靈官家廟祭祀，這是一個總的趨勢。各宗族的主要祭祀儀式則大體保持靈官案會的形式，其中一些宗族的靈官祭祀儀式的主導人員身份發生改變，由宗族領袖取代了巫道，儀式本身很可能也隨之發生變化；另一些宗族的靈官祭祀儀式在宗族禮儀中的地位則逐漸退居至祠堂祭祖儀式之下。靈官案會在很長一段時期是湘潭地區部份宗族組織維持其凝聚力的最為重要的方式，在一些宗族或者一些宗族發展的某個階段，其重要性處於祭祖儀式之上。

更重要的一點是，靈官神與始遷祖在移民傳說中形成的緊密關係，使靈官神得以掩藏在祖先的背後，在文字世界裡獲取其正統性。與祖先崇拜和宗族禮儀劃等號的「正統化」取向，是湘潭地區靈官崇拜發展脈絡的特別之處，與媽祖、城隍、關帝、五顯五通、碧霞元君、瘟神等神明通過封號、賜額等朝廷制度取得正祀身份的方式迥然相異，是地方社會中影響力較小的一類神明在地域範圍內獲取正祀身份、躲避地方官府打擊的「另途」。這一取向實際上透漏出靈官信仰者們的焦慮，也深刻制約着神明信仰傳播和發展的軌迹。

四、「是遵何道哉？」——靈官信仰者們的文字論證

基於湘潭民間族譜文獻的敘述主要反映鄉村普通民眾的觀念，本文得以嘗試撇開擁有高級科舉功名的文化精英們的眼光，從中尋找和傾聽靈官神信仰者們的聲音，主要包括為靈官祭祀進行辯護的族譜編纂者和相信「神不遊

^⑩ 李經生纂修，《李氏七修族譜》（寧鄉），卷2，〈案壇神記〉。

則不靈」的無聲的靈官信仰者。

只要稍微留意前引諸多族譜文本的作者，如劉道德、馮承鈞、羅汝懷、李修煦、李德潭、伍征瓌、龐玉璨、彭壽世、唐述燦、陳漢田等人的身份，就會發現這些族譜編纂者大多數是邑庠生、生員、拔貢，他們屬於士人階層中的底層，卻又是鄉野間掌握文字的讀書人。他們對於靈官崇拜的態度總體上是認同的，但在此基礎上又內含一定的緊張感，這種緊張感來自他們對靈官神是「正祀」還是「淫祀」的擔憂。如前文已引《李氏六修家譜》中的〈靈官社引〉，作者李修煦、李德潭在文中討論靈官神是否「宜祀」的問題，他們從儒家經傳、歷朝祀典和世人的說法中去尋找依據。如果我們逐一排查，亦能從另幾種族譜文本細微處發現這種緊張感。

湘潭炭山沖朱氏宗族的19位宗族成員共同撰寫的〈靈官神案記〉，明顯地表現出地方普通讀書人對奉祀靈官神的焦慮：

嘗讀孔氏書至「祭如在」一章，竊嘆人情之祀祖、祀神，甚不可偏忽也。蓋祖宗雖遠，祭祀固不可不誠，而神祇雖遙，敬奉又安敢不篤？況夫先人之所立而奉之，宜遺留之也。吾族歷有靈官神像，素著靈驗，粵稽厥初，係入潭時所塑。迨後子姓蕃衍，世遠年湮，禱祀者不免疏略，近復勉承先志，捐積資財，俾香火之緣久而不絕，以故迄今三百餘年，子若孫無廢祀之咎者何？莫非我祖澤以遺傳之也。惜廟宇未修，憑依無自，我等幾經籌畫，集合族捐置田廬一所，迎神而歸焉。蓋祖宗之祀事，固已孔明，而神靈之坐享亦安可忽也？爰着守個人日奉香烟，所有蓄資亦悉歸墓田項內，令神祀與祖祀同慈悠久，而大公之祭告亦有攸歸，豈不一舉而兩得哉？或有難之者，謂：「神同祖奉，毋乃不倫？」予辨之曰：「若神為我祖所遺，敬神即以尊祖，是祖可奉而神亦可奉也，何有於不倫？」所冀，後之人克承先志，踵事增華，俾享祀禮、成殿宇、周備觀覽者，彌有所興起云。是為序。時嘉慶五年庚申歲孟春月。^④

這篇文章撰寫於嘉慶五年（1800），代表朱氏宗族儒家士人關於祭祀靈官神明的共同意見。首先，他們找到「孔氏書」〈論語·八佾〉作為祀神的理論依據，把祀神與祀祖相提並論，互相聯繫起來。在追溯本族所祀靈官神的歷

^④ 朱佑學纂修，《中湘朱氏三修族譜》，卷1，〈靈官神案記〉（嘉慶五年〔1800〕）。

史脈絡後，文章終於直面現實中遇到的責難：「神同祖奉，毋乃不倫？」文章針對此種意見，為神明祭祀辯護，強調靈官神是本族祖先遺留，敬神等同於尊祖，希望後輩子孫繼承和發揚宗族之傳統。

鼓磘洲羅氏宗族的讀書人則表達了更深層的擔憂，並提出他們擔憂的幾個現實原因。羅汝懷在〈廟神議止迎會記〉一文中首先大談禮與祀典等儒家經典理論，提到「大夫士於祀祖外，五祀而已，舍此他求，則為淫祀，淫祀無福」。而羅氏祭祀靈官家神則與祀祖密切相關，絕非淫祀。羅汝懷提出禁止迎神賽會，其中一個重要理由是迎神賽會中靈官神像「舍於迎者之家，並及他姓」，與其作為宗族家神的身份不符，這將使家神祭祀無法與祀祖等同而淪落為淫祀。第二個原因是迎神賽會「神人狎處，男婦雜沓」，這也是使家神祭祀被質疑為淫祀的一種現象。第三個原因則與廟產有關，當神像迎至他姓，則將神的庇護和廟的財產分享與他姓。自乾隆初年開始，羅氏以奉祀家神的名義在「祀靈公」戶頭下積累財產，通過買入田地和墾荒，靈官神名下的公產積累了越來越多的土地，並且與羅氏祠堂明德堂以及「祀三公」等控產組織一起合置田產和碼頭鋪屋，祀靈公戶頭下僅田產一項就達到206畝。^④這是羅氏族人對於神明祭祀延至他姓的情況如此敏感的幾個重要原因。

花園彭氏族譜的撰寫者之一彭壽世自身對靈官案會的合法性亦不太自信，他以自問自答的方式闡釋了一番靈官案會之「道」：

是遵何道哉？說者謂三代以上有公厲、族厲、暴厲之祭，至周用方相氏執戈揚盾，驅十二神，前後鼓噪而出，曰「追惡凶」。今之靈官神，其從衛亦以十數計，令巫者揚袖布武神歌法咒，想亦仿古之大儺禮，以驅除不祥歟。其說頗近是。^⑤

這段闡釋說明彭壽世懷疑靈官案會活動並非正統儒家讀書人的生活方式，所以會自問「是遵何道哉」，但他仍然認為靈官案會「亦仿古之大儺禮，以驅除不祥歟」，並為之辯護，嘗試雜糅各種儒家禮制經典的文字來與靈官案會儀式場景相互應對，用〈禮記·祭法〉和〈周禮·夏官·方相氏〉的文字來

④ 羅德澧等纂修，《湘潭鼓磘洲羅氏九修族譜》（民國三十六年〔1947〕，上海圖書館家譜閱覽室藏），卷首之二，〈廟神祀田條約〉。

⑤ 彭泰砬等纂修，《花園彭氏四修族譜》，卷4，〈藝文·靈官案會記〉。

解釋這種輪流祭祀靈官神案所遵循的「道」是仿大儺禮。這篇文章的撰寫，說明彭壽世等當地讀書人懷疑靈官案會活動並非正統士大夫的生活方式，這些案會所祭祀的神明亦不在王朝「正祀」範圍之內，即便如此，他們還是試圖在儒家經典中尋找隻字片語來為本族神明祭祀的正統性進行論證。

在現實日常生活和民間信仰活動中，湘潭地區靈官神的信仰人群也與其他地區民間信仰的實踐者們一樣，極少留下他們的聲音和文字。值得慶幸的是，彭壽世記錄下了一些相信「神以遊則靈」的普通民眾的意見：

或曰：「神以遊則靈，今乃居其所，將毋失儺之遺意而神其或昧乎？」余曰：「不然。神之在天下，如水之在地中，無所往而不在也。豈以遊則靈，不遊則不靈耶？况祭有常度，俾神得坐享其祀，視儺之近於戲，其敬肆當必有辨。余知克仍其歸，赫赫者必長有以保我後生矣。」^④

這段對話發生在花園彭氏將靈官神像祀於祠堂右之莊屋後，族中有人提出質疑，認為神明輪流奉祀才會靈驗，不遊，神則失去「儺」的古意而身份不明。這個簡單的疑問代表相信「神以遊則靈」的普通民眾的認知。彭壽世反駁這種說法，他認為神明坐享常祀比遊神儀式更顯敬意，更能獲得神明對宗族子孫的保佑。這段對話的內容生動實在地反映普通族眾對遊神儀式的認同和執著。在普通大眾看來，是否正祀並不重要，靈不靈才是神明最重要的屬性。而對於讀書人來說，起碼在刊印行世的文字中，神明的正統合法性也很重要。

另外值得一提的是，本文所引湘潭族譜資料中經常出現「家廟」一詞，這個詞在王朝規範的宗族制度中具有制度上的特殊意義，而在湘潭地區族譜中卻呈現不同涵義。一般來說，湘潭族譜文本中的「家廟」是指祠堂，而在上屯許氏族譜收錄的〈靈官家廟原委〉一文中，「家廟」建築是奉祀本家族靈官神的廟宇，故稱為「靈官家廟」。在這個意義上，靈官家廟的形制和相關儀式與明清王朝制度上稱為「家廟」的建築物並不對應。^⑤ 這個細節說明

④ 彭泰珀等纂修，《花園彭氏四修族譜》，卷4，〈藝文·靈官案會記〉。

⑤ 參見徐一夔等撰，《明集禮》（《文淵閣欽定四庫全書》版），卷6，〈吉禮六·宗廟〉，頁11-27；科大衛，〈祠堂與家廟——從宋末到明中葉宗族禮儀的演變〉，《歷史人類學學刊》，第1卷，第2期（2003年10月），頁4。

兩種可能性：一種可能性是文章的作者並不知道明代禮制對於家廟建築的形制、禮儀和品官身份有非常具體嚴格的規範；另一種可能性是文章的作者也大概知道王朝禮制中有「家廟」的制度，於是引用「家廟」一詞來標識本族祠堂和神廟合一的建築的正統性。兩種可能性都說明當地普通讀書人和族譜撰寫者對王朝制度規範的宗族禮儀並不熟悉或不重視。

綜上所述，筆者閱及的湘潭地區諸多族譜中，族譜的撰寫者並沒有以宋明理學家的眼光和王朝制度的立場來從根本上批判靈官祭祀，而是滿腹懷疑地將其界定為符合儒家規範的儀式傳統，並在文字系統中塑造靈官神與祖先的相關性，從而賦予靈官祭祀合法性和正當性。在此認同的基礎上，靈官信仰者對靈官案會是否接納宗族之外鄉民的參與和儀式場景的正統性仍然保持高度警惕，禁止族外之人參與以保證靈官神作為專屬於本家族的家神從而維護其正祀形象。可以說，在湘潭地方底層士人的觀念裡，靈官神信仰的正祀身份依賴於其與宗族祖先的關係，其正祀身份的獲得和維持是有條件的。

五、結語與思考

本文討論的湘潭族譜文本，文本內容涉及靈官神的來歷、祭祀空間和儀式的變化，主要體現的是族譜撰寫者的思想認識，涉及時段是清代特別是18世紀末之後，這也是湘潭地區建構宗族和編修族譜的重要時期。將這批文本置於該地區宗族話語普遍化的社會文化發展脈絡之下進行理解，我們便能更清晰地感受族譜編纂者遇到的困難，從而理解他們在文字系統中解釋本族同時奉祀神明與祖先現狀的努力。

關於清代中後期正祀制度，澤田瑞穗通過對《清實錄》所載道光至光緒年間祠神記載的研究，表明清中葉之後，賜額、封號數量有明顯增加的趨勢。^{④⑥}而關於清政府打擊淫祀活動的研究則主要集中在康熙朝湯斌毀淫祠和蘇松地區民間信仰研究。^{④⑦}湘潭地區的靈官崇拜並未得到官方的正式認可，亦未進入地方官打擊淫祀的視野，一方面可能是因其成功地掩藏在祖先祭祀背後，另一方面則可能是清中後期王朝在對部份地區民間信仰領域的管理較

④⑥ 蔣竹山，〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，頁187-220。

④⑦ 蔣竹山，〈湯斌禁毀五通神——清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，頁67-112；王健，〈祀典、私祀與淫祀：明清以來蘇州地區民間信仰考察〉，《史林》，2003年，第1期，頁50-59；王健，〈明清江南毀淫祠研究——以蘇松地區為中心〉，《社會科學》，2007年，第1期，頁97-107。

為寬鬆。

湘潭地區靈官神與祖先的關係，在本地族譜的敘述中，表現為互相獨立的兩套系統，同時兩者間又存在不可分割且和諧共存的關係。一方面，靈官神借由祖先崇拜和宗族制度獲得合法身份，並在很長時段中成為宗族建構的重要符號，為宗族人士所認同和維護。另一方面，相較於其他神明，作為一族供奉之主的靈官神，祖先與文字是其正統化及維護正統形象的重要途徑，同時也限制了其傳播和影響範圍。由於在靈異傳說和信奉人群範圍上受到限制，即使有一些宗族祭祀靈官，靈官崇拜也不可能發展成為地域性甚或區域性、跨區域的神明體系，這與諸多官方敕封和賜額的神明的發展軌迹截然不同。

清代以來湘潭地區的靈官祭祀集中體現了底層士人和普通民眾對於未納入官方正祀體系和文化精英庇護範圍的神明信仰的認同、維護和限制。宜祀與否的標準，以往從官方制度和儒家精英的角度來區分，區分得很清楚，非此即彼。但在湘潭縣鄉村中，靈官神是否淫祀，在普通讀書人看來，具有變動的可能性，分辨其是否淫祀的標準是從祭祀人群的範圍來看，祭祀人群控制在宗族之內則是正祀，否則為淫祀。這些普通讀書人與置身於官僚體系和學術精英階層的人群相比，更表現出對王朝禮儀制度和儒家意識形態認同的生疏感和靈活性。在比普通讀書人更普通的民眾看來，神明靈不靈才是問題的關鍵，是否合法的問題則在其次。可見，除了官方禮儀制度的影響、地方精英的權力運作和儀式專家的操演，底層士人和普通民眾在地方社會文化傳統的發展中發揮的作用亦不可忽視。

討論湘潭族譜中的靈官信仰的意義還在於，在這個傳統認識中的中國中部開發較早的漢人居住地區，生活其間的人們如同其他邊緣地區的人們一樣，普遍正統化的達致仍處於歷史階段之中，其中清中後期可能是一個重要的時間節點。如果我們說正統化體現在個體和群體關於正統的表達和實踐，那麼，正統化應該不是一種地理空間的概念，而是一個知識滲透的過程。

（責任編輯：唐金英）

Protected by Ancestor and by Text: The Orthodox Status of the Lingguan Deity in Genealogies from Xiangtan County since the Qing

Yao CHEN
History Department
Xiamen University

Abstract

This article examines the cult of the god Lingguan (“numinous official”) in the Xiangtan region of Hunan in the Qing. Some genealogies of local lineages claim the deity migrated together with their founding ancestor to Xiangtan. Before the establishment of localized lineages in the Qing, many communities worshipped the god in rotation, moving images of the god from household to household. In the early Qing period, many lineages began to build ancestral halls and perform rituals of ancestral sacrifice. At that time, Lingguan deities were settled in temples and worshipped in the same way as ancestors. Local gentry and commoners defended the orthodox status of the Lingguan cult in their genealogies, manipulating classical texts to legitimize the relationship between deity and ancestor. This paper argues that this peculiar form of deity worship, although not recognized in the official sacrificial system, made it possible for the orthodoxy of the cult to be maintained through connections to ancestors and to texts. At the same time, the distinctive pattern also limited to some extent the possible expansion of the cult’s influence.

Keywords: Orthodoxy, Lingguan deity, Genealogy, Ancestor, Text

Yao CHEN, Department of History, Xiamen University, No. 422 Siming Nan Road, Siming District, Xiamen, 361005, Fujian Province, P. R. China. E-mail: chenyaoxmu@sina.com.