

图 6-11 英山村吴姓祭祀点	218
图 6-12 麻扶雷祖公馆与雷祖祠相对位置	220
图 7-1 横村板逐村落及其祭祀空间的分布	234
图 8-1 1960 年代巫头岛及其附近示意图	249
图 8-2 巫头村简图	255
表 3-1 北社村各类祭祀地点	071
表 3-2 民国时期 83 村半跳社顺序	096
表 5-1 岩口双江庙祠下各院落的家主、地主列表	164
表 5-2 “庆家主”的仪式节次	170

序 论

劳格文 科大卫

卜永坚译

在 2011 年 11 月 23 日至 24 日举行的“中国乡村与墟镇的建构空间——神圣之角色”研讨会上，我们向与会者提出两个问题：（1）乡村的“神圣”地点如何体现该村之价值体系？（2）这些“神圣”地点如何演变？在会议举办者看来，这两个问题意在探讨“礼仪标志”（ritual marker）如何扎根于乡村空间。因此，要认识“礼仪标志”的重要性，就要回答这两个问题。会议论文对这两个问题的答案纷纭得很。本书挑出其中的八篇来反映，把社会空间放在历史脉络中加以探讨时会触及哪些关键线索。

当然，我们认为，礼仪占有的空间可有多类：家庭的礼仪和社区的礼仪可以存在不同的空间。施坚雅“聚落——本地市场——高层市场”三分法，有时候能够很准确地划分社区礼仪空间；但也有些群体，例如许多研究者注意到在华北称为“教”的组织，不一定符合这个三分法。我们提出以神力在空间建构的作用为会议专题，希望与会者集中探讨各种在约定俗成的、看得见摸得着的地点举行的礼仪，从而了解社区的空间结构。这些地点可以是一块石

头、一个神龛、一座庙宇。所谓庙宇的定义也很宽松，泛指一切神灵寓居之所。

本书八篇文章，分别涉及安徽、山东、山西、江西、湖南、广东和广西，因此，可以说我们的研究范围涵盖华北、华中和华南。八篇文章所展示的礼仪空间，有着极大的相似性。每篇文章都显示，当地宗族都有一套说辞，作为他们控制当地神龛和庙宇的理由。虽然不是每篇文章都描述宗教仪式，但几乎从每篇文章都可看出，乡村都有交给仪式专家承办的宗教仪式。同时，佛寺在礼仪空间内扮演重要角色，与祖先祠堂和庙宇呈三分天下之势。

礼仪空间的相似之处

追溯祖先，无论是作为父系血缘的祖先，还是作为秘传神力的祖先，是这八个个案呈现的共同行为。记录这些祖先的可以是文字谱牒，也可以不是文字；供奉这些祖先的可以有瓦遮头的神龛和祠堂，也可以是露天旷野的山水草木。这八个个案也显示，人们普遍相信，无论是自然形成还是人为的建筑，有些地点是有神灵寓居的。这些神灵就像祖先一样可以人格化，也可以泛灵化。又由于这些神灵各自具备神力，这些神灵可能互相冲突，也可能和睦相处。秘传神力可以传授，也可以继承，因此，需要供奉相关神灵，定期举行仪式。祈求者和神灵之间的关系，是靠祈求者的供奉而建立起来的。因此，祈求者定期定点向神灵供奉，就能得到神灵的庇佑。如果神灵原本并非寓居此地，也可通过定期供奉牺牲而请来；如果神灵不请自来，也可以通过定期供奉牺牲而让他们安居此地。只要人们相信这些神灵是灵验的，就会一直向他们奉献。以上这一切行为，都被人们放进一个知识脉络内，这知识脉络，就是关于龙脉游走周围山脉的地理知识，即所谓“风水”。在“风水”这个知识脉络内，人们为了自己的利益，或单独行动，或集体行动，改造自然地形，讨好神灵，就像一出永不闭幕、充满张力的戏剧。这出戏剧

的大部分情节，就体现在这八篇文章所描述的宗教诞会中。

张小坡文章对于乡村风水和祖先历史的描述，在本书中最为完整。该文显示，就乡村空间的建构而言，至关重要的中枢，位于“水口”即小河汇入大河之处。该文研究的徽州绩溪县竹里村，夹一湍急小河而建，呈狭长形。该村的开基祖，据说原本居住于这条小河流经的槽形地带，即当地风水传说所谓“五马奔槽”之处。沿河从东往西穿过村庄，就到达位于村庄西端的水口。这里有一堆庙宇，分别供奉观音、关帝、汪公、土地，还有社屋，而周氏宗族的祖先祠堂位于水口内二百米处。在村子东端外的小山上又有一堆祠庙，包括周氏宗族某个支派的支祠和一间佛寺，它们都是由周氏宗族廿四世祖周嘉宾（1596~1629）建立的，他请了一位和尚住持该寺，自己就在该寺出家。他拥有“国学生”的功名，因此算是士绅阶层的一员。张小坡特别留意到：村子西端水口的关帝庙建于一“墩”上，目的大概是要减慢村子泄“气”的速度；另外，这关帝庙面向南方，正对两山间的山口，肯定也有风水上的考虑。

竹里村周氏的开基祖周垚，据说在唐广明二年（881）担任歙州刺史，他的子孙因此就像徽州地区许多宗族一样，活跃于9世纪末黄巢之乱时期。不过，周氏直至十八世祖、据说任职主簿的道兴（1433~1489）之前，谱系极为简略。周氏二十二世祖、任职通判的仲俊（1537~1629），重修族谱，并于明隆庆元年（1567）建起了祠堂。至清康熙五十四年（1715），开基祖周垚的三派子孙共同编纂了统宗谱。至1912年，卅三世的顺升因经营木业致富，编纂了更为大而全的谱牒。正如徽州绩溪县和歙县大部分地区一样，竹里最主要的节日是“大年会”（或称“保安会”）。^① 张小坡的文章收录了一份由长、二、四房子孙于嘉庆四年（1799）订立的合同，显示这三房子孙同意共同出资庆祝这个节日。届时，甚至开设赌

^① 有关这个节诞，参见王振忠《明清以来徽州的保安善会与“五隅”组织》，《民俗曲艺》第174期，2011年12月，第17~102页。

局，创造收入，帮补开支。张小坡还找到同治九年（1870）周氏九房轮流承办节日庆祝的文书。到了庆典最后一晚，村民点起火炬，抬着龙船游村，龙船中央摆放两尊面对面的神像，分别是张巡和许远。绕村三周之后，村民会杀一猪一羊，以其血“祭旗”。之后，村民再抬着龙船绕村九周，把龙船装满纸糊神像和纸钱，然后抬至水口外烧化。每当村中有太多的横死事件时，村民就会请和尚来主持一场“施孤会”，演木偶戏。

华北的两宗个案

这本书研究的八个村庄，在礼仪空间方面固然有相似之处，但即使粗略一看，也能看出有相当大的差异。例如，我们现在都很熟悉，明嘉靖年间平民百姓可以在家庙祭祀祖先的规定，随“大礼议”之后扩散到中国各个地区。但是，这个地方习俗的改变，过程既有先后，形式也层出不穷。在这八宗个案中，拥有共同姓氏和祖先的人们，一般同住一处，因此，他们或多或少都能追溯自己的祖先。但是，有的能够追溯出代代相承、延绵不断的系谱，有的只能追溯到自己之前四五代的祖先。嘉靖年间形成的平民百姓在祠堂祭祀祖先的行为，天衣无缝地嫁接到他们既定的礼仪行为上。这八篇文章清楚地展示出这个变化过程。

吴欣笔下的苦山村，靠近大运河山东段。该村“一刘二李”（刘氏、登州李氏、洪洞李氏）三大姓中，刘氏祠堂始建于明弘治十五年（1502），其余二李，一个似乎从来没有祠堂，另一个要晚至19世纪才建起祠堂。不少研究者认为，在祠堂祭祀祖先，是文人倡导的行为，所谓文人，可以指那些习字读书考取科举功名的人，也可以指这些人的后代。那么，苦山村三大姓都宣称自己在15、16世纪期间出过进士，但有的建祠堂，有的没有建祠堂，就值得注意了。吴欣指出，没有祠堂，并不意味着宗族不是乡村组织的主要元素。苦山村三大姓都有族谱，分别上溯至15、17、19世

纪。在苦山村不重祠堂而重庙宇，是常态而非例外。三大姓分别控制村内的庙宇，在这些庙宇举行的祭祀，就成为宗族集体活动的焦点。吴欣的田野调查发现，洪洞李氏把三官庙称为“家庙”，在三官庙的祭祀，一直由该宗族全体成员参加。另外，明万历二十七年（1599）的一块有关三圣庙的碑文显示，刘氏创建该庙，是因为“苦于祝里无所”；所谓三圣，是指土地、财神、关帝。但正如吴欣指出，当时苦山村石佛寺已由登州李氏控制，三官庙已由洪洞李氏控制，而刘氏甚至建立了自己的祠堂，则“苦于祝里无所”这句话，只能意味着刘氏认为自己所在的东苦山村，既不能归纳在二李控制的庙宇祭祀范围，也迥然有别于以自己祠堂为中心的宗族。

但是，吴欣的文章还提及苦山村两座佛寺的历史。石佛寺一块明正德七年（1512）的碑文显示，该寺是明初官府认可的“丛林”，地点不在现址，这可能意味着石佛寺原本与苦山村毫无关系，但这一点未有定论。总之，弘治九年（1496），因为登州李氏捐出一块地，“寺遂徙于是”，石佛寺才搬到现址。嘉靖十九年（1540），李氏更在石佛寺内办起私塾。吴欣认为，由于登州李氏与石佛寺的关系如此密切，石佛寺很可能就是登州李氏的礼仪中心。从苦山村另一所佛寺洪福寺的情形看来，吴欣对于石佛寺的这一点分析很有道理。正德二年（1507），苦山村进士刘约退出官场，返回苦山村，在洪福寺旁的东流精舍教书。嘉靖元年（1522），朝廷下诏，大毁淫祠，洪福寺因而被毁。刘约的儿子刘隅，和登州李氏的李仁，联名上呈山东巡抚，请求把东流精舍与洪福废寺合并为书院。山东巡抚亲自为书院题匾，此举充分显示官方对书院的支持。李仁也于翌年（1523）中进士。无论洪福寺和东流精舍的命运如何，石佛寺则度过这一劫。万历二十二年（1594），一位出身于苦山村所属的东阿县的著名官员访问石佛寺，发现石佛寺继续由僧人住持。尽管石佛寺在清朝没有记录，但吴欣从一块1932年的碑文中发现，石佛寺每年都举行醮会。

吴欣认为，早从16世纪开始，刘氏与登州李氏都各自积极地在佛寺中举办礼仪活动。这很有可能，但16世纪以前苦山村是否谈得上存在宗族，仍然不无疑问。从地图上看，苦山村如今看来是由东苦山、西苦山、前苦山三个村落组成。我们可以想象，在16世纪以前，此处当时人口必定比今天少很多，不同姓氏的人虽各有居所，但共同形成一个社区的体现，应该不是村内的土地庙，而是甚有规模的石佛寺。在这里定期祭祀的，除苦山村的村民外，也许还有其他群体。由于石佛寺在明初是官方认可的“丛林”，因此在县衙门的田土户籍登记里，可能地位特殊，有别于乡村里甲。石佛寺正德七年（1512）的碑记，说到登州李氏于弘治九年（1496）捐出土地，把石佛寺移建现址后，特别强调“缙绅鼎族”定期到来祭祀，是因为“雅崇礼教”，是因为碰上岁时节日，也是因为要庆祝皇帝生日，“匪徒修敬于佛也”。这种政治正确的腔调，显示文人正在利用礼教名义维护石佛寺，此时刘氏正好也开始兴建祠堂。这反映出，佛寺影响力的衰落与宗族的兴起这两个现象，关系密切得很。

韩朝建文章研究的山西定襄县北社村，也有类似于苦山村的现象。北社村靠近著名的佛教圣地五台山，村内最古老的寺庙，名为“洪福寺”（与苦山村洪福寺名字一样，但毫无关系），至迟在12世纪金朝时期已屹立村中。一座金天会十年（1132）的经幢显示，北社村这座洪福寺，是天会三年从五台山洪福寺分出来的分支，并在天会七年进入官府登记，承税人就是该寺住持，是附近南社村的人。明洪武三年（1370），定襄全县十二座社仓之一——“崇仁社仓”正好建在寺旁，显示洪福寺实际上就是北社村的行政中心。之后，洪福寺也好，崇仁社仓也好，都湮没无闻，直到16世纪才再有记录。据万历三十六年（1608）的一块碑文，嘉靖二十九年（1550），为抵御蒙古人的侵扰，北社村的“里人”在该村第一位明代进士李瓚的儿子李本立的领导下，以洪福寺为中心建起了城堡。16世纪中叶的这个建筑城堡运动，显示洪福寺在北社村的地位

正在改变。但是，要更清楚地了解15、16世纪北社村社会的变迁，就要探讨当地宗族的历史。

北社村被一条运河一分为二，东面为李氏所居，西面为梁氏所居。北社村很早以前可能是多姓村，但当地资料显示，李、梁二姓坐大，也已为时甚久。梁氏宣称定居于明初，但其祠堂却是晚清光绪年间才建起来的。正统六年（1441），四世祖梁弘捐粟1200石赈灾，获官府建坊旌表。成化二年（1466），梁弘的孙子梁广当上了官。嘉靖三十五年（1556），洪福寺内加建地藏殿，其上梁文内，有梁某及其六世至九世祖先的名字。天启二年（1622），洪福寺重修，梁姓捐款者之一，是个举人。但是，北社西村主要庙宇——奶奶庙，是嘉靖四十二年（1563）由梁继祖兴建的。根据一份近年的记录，奶奶庙从康熙十六年（1677）以来的捐款人，主要以梁姓为主，虽然近年来奶奶庙又恢复了其原本服务本村众多姓氏的角色。

金天会十年（1132）的经幢上的捐款名单中，已经有一些李姓人物。但是，根据清乾隆五十七年（1792）的一份史料，作为北社村大姓的李氏，其始祖是元朝军户。李氏成员李麟，于洪武二十九年（1396）出仕，开李氏宗族做官的先河。七世祖李瓚（1447~1516），成为北社村第一位进士。李瓚长子李本立与梁氏联姻，慷慨捐资重修了不少庙宇，并于嘉靖二十九年（1550）率领北社村村民建筑城堡，抵御蒙古人的侵袭。李瓚的儿子李三省于万历元年（1573）率众兴建一座名为“歇马殿”的庙宇，这个项目共有160人捐款，其中几乎一半都是李姓。据雍正三年（1725）的一份碑文，这“歇马殿”久已成为附近82村轮流“祈雨跳社”的礼仪中心。韩朝建认为，“歇马殿”也是仲裁水利纠纷的场所。民国年间，以“歇马殿”为中心的村落联盟成员增加到“八十三村半”，按十二生肖分成12组，每年轮流充当“社主”，负责“祈雨跳社”的活动。作为“社主”的村庄，要派人到附近名山大川取水，放进12瓶中，献给“龙公圣母”，然后把瓶内的水倾倒入

来，象征“甘霖普降”。

至16世纪，北社村有一支新李氏崛起，远远抛离旧李氏。这支新李氏由七世祖李珩（1465~1531）开始发迹，李珩做过三年的官，然后回乡行医。他儿子李本明（1492~1566）是个监生，在晋王府供职至嘉靖四十三年（1564）为止。两年后刊行的地方志，把李本明祖母赵氏收入《贞烈传》。李本明的儿子李三畏和孙子李楠（1549~1627）代表着这个支派发展的高峰，李楠是万历六年（1578）进士。地方志说李楠家族“家世为儒”，这句话是很有趣的，因为实际上李楠的祖先李珩、李本明都没有什么高级科举功名，李本明又只是在王府而非替朝廷当官。韩朝建比较了旧李氏李瓚的子孙和新李氏李珩的子孙的角色。李瓚的后人建立“歇马殿”，成为大规模村落联盟的核心，但他们自己并没有建立祠堂；李珩的后人李楠则不同，他中进士之后，做的第一件事就是为自己家族建起一座寨堡，内设家庙，供奉四代祖先。李楠又编纂了支谱，并于万历三十六年（1608）撰写碑记，纪念旧李氏李本立嘉靖二十九年（1550）在北社村建筑城堡的功绩。李楠的侄儿、十一世李勛时，于清初建立祠堂，祭祀开基祖，称“鼻祖庙”。如果李楠算是发财立品的新贵，李勛时则夺取乡村领导权，迎合清朝新秩序。清顺治六年（1649），当地爆发武装冲突，李勛时这一支李氏站在刚建立的清朝一边，李勛时受到嘉奖，战死的李氏成员，也被供奉于昭忠烈祠。乾隆三十五年（1770），新李氏重建了寨堡内的家庙，较早前，雍正五年（1727），他们还纂修了新族谱。新李氏清初兴建的五座支祠，到了乾隆年间，有一座成为统宗祠。

以上这一切给北社村带来的改变是不容忽视的。到了16世纪下半叶，北社村建起了两座寨堡，一由李本立围绕洪福寺而创建，不仅动员了李氏力量，也团结了村内其他姓氏；一由李楠创建，但只服务于李楠自己的宗族支派。这两项建寨筑堡活动都体现出共同祭祀地点的重要性：前者的共同祭祀地点是洪福寺，后者的共同祭祀地点是李氏家庙。但是，北社村除了这两座寨堡以外，在河流两

旁仍有一些历史更为悠久的村庄，它们却照样得不到保护。这两项建寨筑堡活动之后不久，李楠的后人就建起“歇马殿”，成为82个村庄联盟的核心。明初的洪福寺有何作用？它是个符号，让村庄得到朝廷的承认。明末的李氏家庙和“歇马殿”又有何作用？它们让宗族体现其权威。并非所有北社村的团体都表现得像宗族那样，但新李氏的确像宗族，尤其是他们在17世纪建立“鼻祖庙”祭祀开基祖这一举动，此举创造了一个礼仪空间，不仅可以让李楠的直系后人祭祖，也可以让更多的李氏成员祭祖。

洪福寺一直是北社村的礼仪重地。从明万历四十三年（1615）到清道光二十八年（1848），洪福寺获重修11次。每次重修，都由拥有功名者倡导，都有北社村以外的人参与，参与者也都以个人而非宗族名义捐资。同样，洪福寺这几百年来举行的主要仪式，显示洪福寺吸引了四方信众，而不仅限于北社村村民。康熙年间，李氏在洪福寺前建“四族文昌庙”。新李氏拥有进士身份的李燕生，提到康熙四十六年（1707）重修洪福寺时，说自己宗族几代以来都有功德于洪福寺。这次的18位负责人都是李姓。

因此，以上这两宗华北个案，相当有力地展示了16世纪华北乡村社会的礼仪改革。研究者也用类似的模式来解释华南。但是，华南的个案，仍然为我们的主要观点带来了新的转折。

华中和华南的三宗个案

刘劲峰研究的东龙村是个单姓村，位于海拔500米的盆地，盆地周围的山脉，大致上由东向西，从赣东、赣中逶迤至于闽北。东龙盆地东部的山口，由将军庙和七仙庙守护，盆地背面的“后山”，则直到19世纪中叶，才因抵御太平军而建起一座堡垒。在后山山脚至东龙村北端一带，有两座祠堂即上祠和下祠，分别属于东龙村两个李氏宗族。从这里离开东龙村，沿通往宁都县县城的路往北走不多久，就来到东龙村的主要庙宇——胡公庙，胡公庙旁又

有三仙庙。东龙盆地有河，河向西流，其支流汇入主流处，就是“水口”。这里必须有点布置，以便收聚社区的好运气，不使外泄。因而，在河流离开东龙盆地的水口，被象鼻山和狮头山挤压。但是，河流经水口流出村外后，就急剧滑落十多丈深的峡谷，如同瀑布。为抗衡瀑布，在16世纪上半叶，李氏宗族的一位女婿兴建了一座文峰塔，辈分比他小的李氏后人又建了一座石桥，名“迎龙桥”。在上游的“小水口”，有一座始建于嘉靖四十五年（1566）的社公庙，附近又有杨公庙。据当地传说，文峰塔由于距离东龙村太远，反而让附近的王沙村得了好处，王沙村因此出了个进士。因此，雍正五年（1727），东龙村两个李氏宗族听从风水先生的建议，把文峰塔移近东龙村，改建于狮头山上，又在迎龙桥上加建亭阁，供奉文昌。东龙村最大的庙是玉皇宫，位于村内东北角。玉皇宫在东龙村村民的礼仪生活中地位显赫，但却是晚至清朝中叶才建立的。在东龙村南面和西面的小山上各有一座佛寺，从前由尼姑住持，如今则住着“斋婆”。除了玉皇宫，东龙村所有庙宇都建于村外，以其神力环绕护卫东龙村。

刘劲峰指出，东龙村主要的诞会，举行于胡公庙和玉皇宫。这些诞会的举办方式，体现了当地的各种组织原则。胡公是宁都地区最著名的神灵，又被称为“太公”，据说是南唐的胡雄，有盗贼攻打宁都，胡雄坐在城墙上，把他们吓跑了。胡公庙据说是宋徽宗赐匾的第一所庙宇。在东龙村本地传说中，胡公原本是马头村人，为东龙村李氏做长工。附近另一宗族曾意图盗占胡公庙现址，胡公托梦给李氏族长示警，李氏才保住这块地。农历四月八日为胡公诞，村民抬着胡公神像游村。负责举办胡公诞的是11个“甲”，每甲由30名村民组成，每年轮流由一甲举办胡公诞。举办胡公诞的“甲”这个字，往往让人联想到明清时期官府户籍制度即里甲制的“甲”。胡公诞的“甲”的成员，并不限于东龙李氏，而可以是任何村、任何姓之人。就这一点而言，庆祝胡公诞与庆祝玉皇诞很不一样。庆祝玉皇诞的方式是打醮，祭祀各方掌管生命和财富的神

明，醮会每年正月或七月举行，分成儒释道三坛，头七天同时诵经。佛坛、儒坛只用木鱼之类的小道具，称为“静念”；道坛则是锣鼓喧天，称为“响念”。到了诞会最后一天，还要布施孤魂野鬼。与胡公诞不同，玉皇诞只许李氏成员参加。

东龙李氏文书相当清楚地显示：下祠修建于李氏头两次修谱期间，即明正统九年至弘治三年期间（1444~1490）。弘治三年修的族谱，收录了下祠平面图，其中可见祖先神灵以木质牌位代表，始祖位于最高列；但是，这下祠并不符合“家庙”的形制，这种“家庙”，是要到16世纪20年代开始，才允许平民百姓建立的。至于上祠，据说始建于明初（14世纪），但看来并没有什么证据支持此说。有确切年份的重修，开始于18世纪，意味着上祠的创建比下祠晚得多。上祠李氏和下祠李氏都可能保存明代以来的族谱，因为刘劲峰近年到东龙村做田野调查时，村民告诉他，东龙村有五十座支祠。而刘劲峰搜集到的各个族谱显示，它们头十八代的谱系都相同，也就是说：它们都能够追溯到大概活跃于16世纪中叶的祖先。由于分房牵涉财产分配和住宿限制，而东龙李氏同一房派子孙却又共同居住，结果在东龙村内出现了以字辈分房居住的现象。各房不仅有自己的支祠，还有田地。

东龙和其附近地区一样，庆祝农历新年时，必定包括“游灯”的环节，即在木板上安置三盏到五盏灯笼，是为一架灯，去年添了多少男丁，就扎多少架灯。把一架架灯连接起来，敲锣打鼓，游走舞动，是为“游灯”。这个活动把整个宗族和当地所有庙宇都动员起来。村民从正月初二起，在胡公庙扎灯。正月十四、十五两天，各房把灯放在各自的支祠内过夜，以便“向祖宗报喜”。正月十六晚，游灯开始。游灯队伍第一站是开基祖住下来的地点，然后到各房所在之处（刘劲峰也称之为“村”），连接起该房的灯架。当队伍走访了所有房派、连接起所有灯架后，这条长达七八十架灯的游灯队伍就会进入祖祠，敬拜开基祖。之后，游灯队伍大部分成员回家。但是，新近添丁的成员还要先到自己所属的支祠敬拜支祖，再

回到祖祠吃夜酒。最后，村民们在杨公庙前拆毁灯架，将之点燃，扔进河中。刘劲峰发现，游灯路线和胡公游神路线是一样的。这就引发一个问题：正如前文所述，胡公诞的举办者不限于东龙李氏，那为何游灯却只限东龙李氏？一个可能性是东龙村名为单姓村，但实际上有李氏以外的其他姓氏居住。例如陈氏，虽然只有三十多人，却据说是乾隆年间迁来东龙村，专门负责鼓吹和做木偶戏。另一个可能性是外姓人的参与，是近年来李氏宗族财产制度受到破坏而必然出现的新现象。

刘劲峰又发现，从16世纪中到18世纪末，东龙李氏在科举方面非常成功。除此之外，东龙村因祠堂建设而产生什么变化呢？对此，我们似乎找不到多少。但还是有一条线索，这就是李氏早期祖先以“郎”命名的现象。这个现象，见于弘治三年（1490）族谱有关下祠李氏的描述中。郎名载族谱的使用，是闾山派过渡仪式的后果。^① 随着儒家文化渗透，以文字编纂谱牒、于祠堂祭祀祖先这套制度，取代了闾山派制度，郎名因此消失。在东龙村找不到佛教寺院传统被改造的痕迹，但在宁都县内并非没有这样的情形。整体而言，东龙村很像华南地区从广东到福建的许多乡村：宗族以单姓村形式出现，占据附近的地理和礼仪空间。

与刘劲峰笔下的东龙村比较，吕永昇笔下的湖南中部岩口镇，法力传承作为地方社会的特色，更为鲜明，也反映出岩口镇的社会结构比东龙村的社会结构更为古老。岩口镇由41个村组成。这些村庄，当地称为“院子”或“垣落”，由细小而零散的房屋组成，原本有矮墙环绕，但如今大部分矮墙都已颓圮。院子的进出口称“槽门”，院子内一般有“老屋子”，又称“香火堂”，供奉二神，

一曰“家主”，一曰“地主”。村民认为“地主”是开垦田地、拥有“法术”之人，若“地主”没有法术，村民就要乞灵于“家主”。所谓“家主”，也是指拥有法力之人，但可以是宗族内的人，也可以是宗族外的人。“家主”和“地主”这两位神灵，又被称为“法官”，往往由过世的“师公”充任。村民又称“家主”为“太公”，认为他们院落范围内法力高强，但是，如果宗族搬迁，不可以带走“家主”。另外，往往几个院落共建一庙，供奉“庙王”，这些庙也往往位于水口。在岩口镇，共有九所这样的庙，其一是“双江庙”，位于两河交汇之处，供奉庙王和四个行政村的城隍。凡有村民死亡必须“报庙”，因为庙王是管治当地的阴间官员。师公死亡则不必“报庙”，但是，须由其他师公背负背上，直至断气。此举称为“跽”，字面意思是“急速行走”，但在当地方言中，“跽”是指“抱着一个小孩晃来晃去”。师公过世后，村民会把他过世之处的房子的屋顶掀开一个洞。之后，到了某个阶段，师公的徒弟就会按照师公的模样雕刻成小木像，供奉敬拜，并带着这小木像做法事。

“老屋子”或“香火堂”是岩口镇拜祭活动的中心。吕永昇提及一个名为“庆家主”的祈愿消灾仪式，该仪式由师公主持，可以为个别家庭举行，也可为全院落举行。为全院落举行的“庆家主”仪式，是强制院落成员参加的，也是每年举行的，正如任何地域神灵的节诞一样。为个别家庭举行的“庆家主”仪式，则要把家主从“香火堂”请来。“香火堂”是由院落集体维持，而非由个别家庭维持的。七十岁的师公苏立文，向吕永昇描述了“庆家主”的仪式。苏立文来自郁公湾的苏姓村，家主兼开坛祖师是明末清初的苏君妙宸（1584~1649），传承已有十代；地主是罗君斗雷。“庆家主”仪式有一环节，意在恢复家主的法力，因此要请家主来，把新的神兵神将交付给他，然后送他回“香火堂”。在这个仪式期间，师公要一手抱着祖先神像，一手持剑，舞蹈歌唱。苏立文描述师公抱着祖先神像舞剑唱歌时，和描述师公临死时的仪式一

^① Chan Wing-hoi (陈永海), "Ordination Names in Hakka Genealogies: a Religious Practice and its Decline," David Faure (科大卫), Helen Siu (肖凤霞) 合编, *Down to Earth: the Territorial Bond in South China*, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 65-82; 李默:《梅州客家人先祖“郎名”、“法名”探索》,《广东民族研究论丛》第7辑,1996,第143~154页。

样，都用了“跽”这个字。

师公法力的传授不是靠血缘继承，而是通过一个类似“庆家主”的仪式来进行。在这个仪式的某个关键时刻，师傅会把一块木牌当众抛给徒弟，牌子上写明：奉闾山法祖之命，把调遣天兵天将的权力，交托予徒弟。徒弟从此要把木牌终生佩戴在身。

须注意：吕永昇研究的岩口镇社区，最晚在15世纪已经形成。吕永昇发现，没有任何岩口镇村民获取科举功名，但他们确有祭祖，道光七年（1827），苏氏宗族建立总祠，后来又建立支祠。同治元年（1862），岩口镇响应朝廷抵御太平军进犯湖南的号召，办起了团练。之后，岩口镇开始推行家庭连坐互保制度即保甲制度。吕永昇认为，岩口镇赛龙舟和新年游灯这两项节诞活动的按户轮流值理制度，正好反映出清末保甲制度的影响。他又指出，岩口镇附近有一个地方，称为“毛易”，该地苏氏宗族一位进士，于乾隆十五年（1750）编纂族谱，该谱一份材料显示：该宗族拥有大量田产，而其开基祖，与岩口镇苏氏宗族开基祖居然是同一人。这反映出：岩口镇苏氏走的不是主流的儒家文人路线，例如，他们没有人考取科举功名，也没有宣称自己曾经有人考取科举功名。但是，在整个岩口镇地区被纳入王朝里甲户口登记之前（这里甲户口登记当然不一定完整），苏氏可能与附近的拥有科举功名的大姓沾上了边，也许就是这大姓的佃户。这份材料也因此意味着，岩口镇苏氏与县衙门打交道的的时间，比其他村庄晚得多，在此之前，岩口镇苏氏一直被“师公”的传统所渗透。岩口镇苏氏这种秘传（esoteric）传统的最确凿证据，就是为死去传授了法力的师公建立法坛（或庙宇），其中不少受传人还是直系子孙。

吕永昇把“地主”视为村庄所在的土地的第一个开垦者的灵魂。这也是很有趣的看法。这和马渊东一在中国台湾和东南亚观察到的所谓“法术—宗教性质的土地产权”（magico-religious land ownership）非

常相似。^①简单说来，马渊东的意思是：某块土地的原居民，虽已失去了对这块土地的法定权利，却仍然维持有关这块土地的仪式权利。但马渊特别指出，这个转变与农业生产方式从游猎连带刀耕火种到定点耕作的转变有关。人们为了应付土地周遭的自然力量，继续需要法术—宗教的力量。但是，一旦要把土地传给后人，尤其当土地被明清王朝的官府所管治的时候，就需要讲求血缘关系。但是，由于本书各篇文章都没有探讨土地产权和租佃的问题，吕永昇研究与马渊东一看法的比较，只能就此打住。

明嘉靖年间礼仪改革所鼓吹的新祭祖仪式，如果很晚才渗透到一个地区，则这个地区的乡村和宗族结构，与其他地区有何不同？贺喜笔下的粤西雷州雷祖祠附近村落，为这个问题提供了又一个答案。她曾著书研究广东西部“亦神亦祖”现象，探讨雷祖祠附近村庄如何把雷祖陈文玉视为祖先。她在本辑的文章补充是书里的讨论。几百年来，雷祖不断经历人格化的转变。雷祖祠附近的村民何时开始奉雷祖为祖先？雷祖的“陈”这个姓氏，是陈文玉本身所有，被自称雷祖后人者所袭用呢；还是反过来，是自称雷祖后人者本姓陈，而加诸雷祖头上？这些问题均无定论。但是，不论怎样，到了明代，雷祖已被充分整合到雷祖祠附近村民的谱系之中了。

雷祖祠位于白院。附近村庄的地理形态，大同小异。最显著的特征是位于村口的土地庙和其他庙宇。即使在西边村的天后庙和郭王庙，最初应该也是位于村口，只因村庄规模增大，才变成位于村内而非位于村口。另外，每个村都有祭祀雷祖的庙，但村民不称他为雷祖，而以他生前的名字和官职来称呼他：陈刺史。雷祖祠附近村庄的关系可用宗族概念来把握。紧挨着位于白院的雷祖总祠的四

^① Mabuchi Toichi (马渊东一), "Magico-religious Land Ownership in Central Formosa and Southeast Asia", 《民族学研究所集刊》第29期, 1970, 第349~383页。

个村，亿年村陈氏是雷祖的长房子孙；西边村陈氏是二房子孙；井园村陈氏是从西边村陈氏分拆出来的，但也被认为是三房子孙；但从亿年村陈氏分拆出来的夏井村陈氏，却仍然只被视为亿年村陈氏的支派。英山村位置远离这四村，但宣传其陈刺史祠的位置，正好就是雷祖诞生的位置。所谓雷祖诞生，是指他的养父——一位姓陈的人——发现了孵化雷祖的卵。最后，还有麻扶村，这是个多姓村，离雷祖祠很近，有一专为雷祖而设的“公馆”。公馆内没有雷祖神像，只有雷祖四名随从的牌位，这四名随从也和雷祖一样被供奉于白院雷祖总祠内。英山村作为雷祖“诞降”之地，成了远近奉雷祖为祖先的陈氏宗族的联盟中心。而麻扶村只是每年雷祖从白院总祠出游的一站。

贺喜发现，虽然雷祖祠附近各村陈氏都用“宗族”这套语言来形容村际关系，但是，村民对于村内陈刺史祠的奉祀不一定隆重，对于村内其他神明的奉祀也许更为隆重。首先，有些村庄是多姓村。在夏井村，陈氏甚至不是大姓。每年农历三月的天后诞是全村都要参加的。夏井村一位村民回忆说，天后诞期间，村民会抬着天后神像游村三天。第一天，村民把天后神像抬到该村石狗之处，这石狗位于村外，看守该村一处墓地，至今犹然。之后，村民把天后抬回村内的黄氏祠堂，演戏酬神，连续数夜。第二天，村民才抬天后游走村内陈氏居住之处。其次，黄氏在后天诞仪式的主导地位，也可从天后庙外道光二十一年（1841）碑得到证明。这碑文显示，以黄氏某位人物为首的夏井村三大姓，向县衙门呈请禁绝村内吸食鸦片、因盗砍树木而破坏风水、偷窃这三项流弊。井园村嘉庆元年（1796）、嘉庆五年（1800）的碑文，也反映出类似的时弊，但是，这两块碑文显示，村民并没有向县衙门求助，而是在神灵前立约示禁。

村民都很清楚，村内的神庙只是地方性的庙宇。白院雷祖宗祠附近的四村，把村内神庙如天后庙之类称为“地头”。但是，与这些“地头”神庙相比，各村的陈刺史祠甚为冷落，除了每年的白

院雷祖诞外，就基本上没有什么活动可言了。村民以村民身份参加自己村庄“地头”神庙的节诞，既然陈氏以雷祖子孙身份参加雷祖诞，其他姓氏之人就不参加了。这成为一种惯例，只有麻扶村例外。麻扶村村民于每年农历五月初一举行端阳仪式，把以邬王为首的本村神灵抬到白院雷祖总祠，迎接总祠内四位雷祖随从到麻扶村中的公馆。过去，在迎神的同时，会举行龙舟竞赛。如今已不赛龙舟了，村民就拿着用竹和纸扎成的“龙角”迎神。大部分仪式都由道士来做，但从傍晚开始，本地“姑娘歌手”会来帮忙。据贺喜亲身观察，2011年端阳仪式的高潮，是傍晚时一名男性观众在歌声中被雷祖上身，为时十分钟左右。之后，歌唱结束，诸人拥入公馆上香。

除了陈文玉亦神亦祖这一点之外，这几个村的历史，不难从广东各地常见的宗族政治这个脉络中来把握。据贺喜的分析，这些村的历史与土地的开发与控制有关。雷州地区大规模的水稻耕作，始于南宋。雷祖祠建于白院，正是因为改移河道、填土造田的缘故。这项土地开发工作是得到官府支持的，而官府看来是借助了在当地久享膜拜和逐渐人格化的雷神建立正统的势力。雷神的人格化因而不断持续。今天，白院雷祖宗祠内的雷神有独特的形象，与雷祖陈文玉完全不同。当地许多村落举行自己的节诞时，雷神——当地称为雷首——都会积极参与其中。雷神和陈姓雷祖搭上关系的故事何时出现，我们不清楚，但肯定在白院兴建雷祖祠之前，这类故事已经流传。而且，即使有这样的故事，也不意味着雷祖祠附近的陈氏就可以宣称自己是雷祖子孙。亿年村陈氏保存了一本刊行于宣德四年（1429）的族谱，其序言反映，即使在宣德四年，陈氏谱系记录仍然是零碎不全的。不过，在明朝，雷祖是受到敕封的，意味着官员必须定期遣人拜祭雷祖；又根据英山村一块乾隆八年（1743）碑，雷祖祠的祠田获优免赋税。再考虑到雷州地区在清初进行大规模的土地开发，因此，与雷祖祠建立关系，对于开发土地，应该是极有吸引力的吧。贺喜在白院雷祖总祠所见到的乾隆二十六年

(1761) 碑显示, 雷祖祠田产的记录一式四份, 其一由县衙门保存, 其三分别由三派陈氏保存, 三派陈氏各举一人, 共同管理田产。这样, 就不难明白, 为何白院雷祖总祠附近四个村庄的陈氏积极参与雷祖节诞, 也不难明白, 为何无缘参与管理雷祖祠田产的英山村陈氏要积极鼓吹雷祖诞降的说法以资抗衡。至于麻扶村, 贺喜认为该村村民可能是佃户, 甚至可能相当受拥有田产的宗族的排斥。井园村嘉庆元年(1796) 碑, 提到不少以“麻”字开头的村庄名字, 说这些村庄的村民在附近摆渡和用网, 无疑是用网捕鱼。因此, 以上各村的宗教仪式, 很能够反映当地社会结构及其变迁。

但是, 雷祖作为祖先这一点, 又如何呢? 16 世纪礼仪改革引进的祭祖行为, 影响深远, 雷州的历史就是很清楚的例子。但是, 这种影响不发生于 16 世纪当时, 而发生于若干世纪之后。雷州的历史, 为雷祖的拼图多提供了一片拼板: 宗族财产和土地的关系越密切, 祖先就必须越人格化。有一段时间, 也许是南宋, 雷神作为神灵是必须受到敬畏的。但是, 到了明朝中叶, 田产由血缘关系来继承, 雷祖这个神灵也就变成了祖先。

与西南非汉民族有关的两宗个案

本书最后两篇文章, 对于完成这项比较研究是很重要的, 因为在比较各乡村礼仪空间中所表现社会架构时, 这两篇文章引进了其他文章没有提及的元素: 族群。潘艳勤研究布傣族群的一个社区仪式, 这个仪式在一个人数约为 1300 的行政村举行, 这个行政村管辖七个村子。马木池则研究广西越南边境地区一个小岛上的京族村庄, 京族是中华人民共和国官方承认的 55 个少数民族之一。我们的着眼点不在这两群人是否为少数民族, 而在他们认为他们的社会空间横跨国界。就布傣族群而言, 越南高平省下琅县及其毗邻的中国广西金龙镇, 都有布傣族群人居住。至于京族人本身是越南人,

他们居住的岛屿在 1887 年才被划为清朝领土。这两篇文章研究的乡村, 就其基层社会结构而言, 与中国华南和西南的很多地区很相似。也就是说, 这些乡村满布神龛和祭祀本地神灵的庙宇, 各种节诞定期举行, 并由宗教仪式专家操办, 这些宗教仪式专家可以是和尚, 也可以是道士。同样, 与中国华南和西南许多地区一样, 宗教秩序可以严谨, 也可以宽松。潘艳勤笔下的布傣族群, 宗教仪式专家可以为男人或女人。马木池笔下的京族人, 则雇请“师傅”或“师公”在节诞上念经, 但似乎在当地最重要的节诞“哈节”, 却不需要。宗教仪式体现地理这一点, 也是明显的。潘艳勤研究的金龙镇正月十四“求务”仪式, 就是很好的例子。这天, “佛公”从家中出发, 由黎王带领, 走访当地各个神灵, 走访到“扶公”这个神灵时, 佛教师傅要训练“扶公”的“兵马”, 再由“男性”村庄奉献一头猪之后, 佛教师傅穿起佛衣, 戴上佛帽, 从黎王庙出发, 率领兵马和扶公, 到玉皇殿祈求农作物的种子和生人的灵魂。掌管农作物种子的是一位女神, 掌管生人灵魂的又是另一位女神。代表生人灵魂的, 是由“男性”村庄奉献的鲜花。“佛公”向女神祈求这些鲜花, 以便获赐鲜花的人能够子孙延绵。“佛公”接着回到“中土”散发农作物种子, 这道仪式的目的是祈求农业丰收、人丁兴旺。

在这两个跨越国境的社会“神仙传记”(hagiography) 中, 有些非常特别的故事。其中, 有关黎王的故事, 情节异常细致。故事大略谓有一土王, 跑到南京(意指中国的首都)去, 被他师母砍了头, 因为他师母担心他会篡夺中国皇帝的宝座。他头颅还没有完全脱落, 返回家乡, 遇见自己母亲, 问她: 已经失去头颅的身躯, 能否生出新头颅? 他母亲说不可能, 他就此正式身首异处。这个故事还有一个续集版本: 那位王头颅埋葬之处生出三棵竹子, 本来会生出许多兵马为他复仇。但是, 时机尚未成熟, 这三棵竹子就被砍下来, 复仇无方, 土王死了, 但南京的皇帝则继续在位。中国华南和西南许多地区都能找到非常相似的故事, 例如四川的巩县、

香港的新界、海南的黎族地区、广西的京族地区。^①黎王故事版本众多，但都有类似情节，这绝不是偶然的，反映出征服和投降的历史传说的底层本质。

各类来源不同的传说，如何被编织在一起？马木池有关广西防城港市巫头等三岛京族人的研究，展现了这个过程。这个社区，由越南人和汉人组成。一份15世纪的文献，记载了龙王打败了本地鱼精的传说，因而解释为何附近一岛名叫“白龙尾”。当地的佛寺于1781年得到越南人的布施，在水口之处也出现了庙宇，水口一带禁止砍伐树木，以免破坏风水。越南的神灵陈兴道（Trần Hưng Đạo）也于1849年被引进来，原因是他附在“降身童”上显灵，又调集神兵神将，保护当地的越南人。“亭”这种具备社区中心功能的公共建筑，也就是在那个时候兴建的。当地各乡村最重要的每年一度的节诞“哈节”，就是在“亭”中举行的。当地一村民回忆说，“哈节”曾经和祭祀盘古同时进行，而盘古大概是当地非越南裔居民的保护神。祭祀盘古的活动被“哈节”取代，尤其是当这社区内的不同族群被赋予一新身份之际，大概可以视为多种族社区内反复出现的礼仪竞争过程。

结 论

劳格文对中国宗教进行宏观描述的书，花了一整章探讨中国乡村拜神地点的分布，提出“本地宗教的理性特色”这一论点。在这一章中，他指出，由于一个村庄内所有宗族都诉说自

^① Nicholas Tapp, "The Kings Who Could Fly without Their Heads: 'Local' Culture in China and the Case of the Hmong", in David Faure and Tao Tao Liu, eds. *Unity and Diversity: Local Cultures and Identities in China*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996, pp. 83-98; 广西壮族自治区编辑组编《广西京族社会历史调查》，广西人民出版社，1987，第33~35页。

己的历史，这些故事加起来就让人得出一个印象，以为村庄很有历史（historical）。劳格文也许还可以补充：不仅宗族团体细诉历史，以神庙为核心的团体也在细诉历史，而这些神庙团体与宗族团体又互相交错。由于乡村的成员是以这种方式理解自己的乡村，如果我们要明白作为一个场域的乡村，就需要熟知所有生者和死者的主要寓所，所谓死者，包括祖先和神灵；换言之，我们必须充分掌握一村内所有祠堂、神龛、庙宇的资料。^①要做到这一点并不容易，因为许多这类建筑或已被拆毁，或已被新建筑取代，而每次礼仪活动复兴，又会导致更多这类建筑涌现出来。

这些建筑的传说现在正迅速消失。因为本土知识的自然毁灭，或更可能，因为村中老人家死亡，这些传说也就湮没。同时，现代传播媒介的污染（先是电视，现在是互联网），也在破坏这些传说。我们很需要对每个村庄进行长期研究，全面搜集这些传说。尽管本书各作者，在过去几年中对他们的研究点一访再访，他们花在田野调查方面的时间还是远远不够。我们迄今未能写出一个中国村庄的完整历史，让我们从中国乡村生活丰富多彩的变奏中把握其主旋律。也许我们永远做不到，而只能将就一点，东一块西一块地拼凑出我们对中国乡村社会的认识。

无论如何，本书各篇文章，还是能在一定程度上帮助我们回答“中国乡村与墟镇的建构空间——神圣之角色”研讨会所提出的问题。各篇文章提供了诱人的细节，证明“风水”对于理解乡村空间极为重要。即使在马木池笔下僻处南方、族群各异的岛民，也会在“水口”建庙，与华中徽州非常接近。贺喜也证明，雷州的乡村，同样有神灵看守村口。这些文章也证明，要理解中国天南地北的乡村，“地域”和“宗族”是两个最重要的研究工具。在这方

^① John Lagerwey, *China, A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), pp. 153-170.

面，也许最值得指出的是：学者研究安徽徽州宗族和广东珠江三角洲宗族时，留意到“宗族村”这种现象。可是，比起中国其他地区，徽州和珠三角“宗族村”越来越像是中国乡村结构的例外而非常态。到了19世纪，宗族祠堂控制田产，的确是中国很多地方共有的现象，但是，乡村的地域组织原则，出现早于“宗族村”组织原则，也没有被“宗族村”组织原则所完全取代。这就意味着：在中国大部分地区，本地保护神（从卑微的土地神到高高在上的关帝）才是中国乡村的永恒管治力量。这些本地保护神，通过各种祈愿辟邪仪式来保护乡村，例如山西北社村的“灯山”、山东苦山的五猖、江西东龙村的孟山仪式、雷州麻扶村的“阴兵”、广西布傣族群佛公和湖南师公调动的神兵，还有安徽徽州竹里的“保安会”。以上的故事都一样：以武力捍卫乡村，对抗灵界的人侵者。这些神灵都是正神，他们的主要功能，就是不让邪神闯进乡村空间。对于死者，则需要另一套处理制度，正如湖南道公所显示的那样。要把死者变成祖先，需要文人帮忙：在本书探讨的北方村庄，往往要到宗族出现第一位官员或者进士之后，才开始修族谱建祠堂。因此，本书探讨的宗族，发展得最完善的就是徽州和江西的宗族，并不令人感到诧异。

我们看到：一个村子的仪式，有不少是来源于其他地方的。有时候我们会问：既然如此，就模塑自己文化而言，村民究竟有什么角色？正如文化的大部分层面一样，仪式的所谓原创性，只是相对的。但是，考虑到中国乡村仪式和仪式专家几百年来演变之广阔，考虑到中国并没有任何宗教力量能够动用监察和维持其眼中的正统，考虑到文字的普及（尽管识字率不高，但古文教育并没有被任何社会阶层所垄断，而且多种宗教礼仪是通过科仪书来传播的），那么，我们就会发现，村民的确积极与各种建制力量周旋，来决定一个村子要采取什么宗教仪式。当然，这个过程中，有胜利者，也有失败者。以官府力量为例，如果官府力量能够把社会地位和田产结合起来，就会有利于祖先祠堂制度的发展和扩散；

以文字为例，由于文字能把信息以权威方式迅速传播远方，这就有利于道教仪式的发展和扩散。但是，在本书探讨的所有乡村，宗族和道教这些占上风的制度，都无法消灭它们的对手。只要我们认真看，就能够看到宗族制度和道教制度建立之前的旧有制度的痕迹。