

中国乡村

与墟镇神圣空间的建构

劳格文 科大卫 编



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

中国农村

中国农村
中国农村
中国农村



中国农村

中国农村

中国乡村

与墟镇神圣空间的建构

劳格文 科大卫 编



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

图书在版编目(CIP)数据

中国乡村与墟镇神圣空间的建构/(法)劳格文,
科大卫编. —北京:社会科学文献出版社, 2014. 11
ISBN 978-7-5097-6567-8

I. ①中… II. ①劳… ②科… III. ①中国历史-
文集 IV. ①K207-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 230124 号

中国乡村与墟镇神圣空间的建构

编 者 / 劳格文 科大卫

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 宋荣欣

责任编辑 / 宋 超

出 版 / 社会科学文献出版社·近代史编辑室(010)59367256

地址:北京市北三环中路甲29号院华龙大厦 邮编:100029

网址:www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心(010)59367081 59367090

读者服务中心(010)59367028

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本: 787mm × 1092mm 1/20

印 张: 14.2 字 数: 243 千字

版 次 / 2014 年 11 月第 1 版 2014 年 11 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978-7-5097-6567-8

定 价 / 55.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误,请与本社读者服务中心联系更换

 版权所有 翻印必究

鸣 谢

香港特别行政区大学教育资助委员会卓越学科领域计划（第五轮）：中国社会的历史人类学研究计划资助本书各章的研究，香港中文大学—蒋经国基金会亚太汉学中心资助本书出版，谨此致谢。

作者服务单位

- 张小坡 安徽大学徽学研究中心
吴 欣 聊城大学历史文化学院
韩朝建 山东大学历史文化学院
刘劲峰 江西省赣州市博物馆（退休）
吕永昇 香港中文大学历史系
贺 喜 香港中文大学历史系
潘艳勤 广西民族大学东盟学院
马木池 香港中文大学历史系
劳格文 香港中文大学中国研究中心
科大卫 香港中文大学历史系

目 录

CONTENTS

序 论	劳格文 科大卫 / 001
第一章 明清以来绩溪县竹里信仰空间的建构与民众	
祭祀生活	张小坡 / 024
第二章 村落空间与民间信仰	
——明清山东东阿县苦山村的民间信仰	吴 欣 / 043
第三章 “世宦之里”	
——山西定襄北社村的士绅与祭祀空间	韩朝建 / 064
第四章 村落的空间建构：江西宁都东龙村	
个案研究	刘劲峰 / 114
第五章 法术的庇佑：湘中冷水江苏姓村落的	
仪式与地理空间	吕永昇 / 153
第六章 祭祀空间与地域社会	
——雷州雷祖祠及其周边乡村的灵物、	
神庙与祠堂	贺 喜 / 188

第七章 金龙布傣的村落、信仰与仪式空间

——以广西龙州县金龙镇横村的

“求务”为例 潘艳勤 / 231

第八章 边缘群体的认同：19 世纪广西边境上

以“亭”为中心的“京族”社区 马木池 / 248

图表目录

图 1-1	竹里信仰空间布局	034
图 2-1	苦山村古地图	062
图 2-2	苦山村古地图指引	063
图 3-1	北社村及其附近	067
图 3-2	北社村祭祀地点分布图	074
图 3-3	李氏世系	080
图 4-1	东龙村示意图	115
图 5-1	双江庙的祭祀村落	156
图 6-1	雷祖祠及周边陈氏乡村相对位置	189
图 6-2	雷祖谱系简略	191
图 6-3	亿年村祭祀点	193
图 6-4	西边村祭祀点	196
图 6-5	夏井村祭祀点	198
图 6-6	井园村祭祀点	201
图 6-7	白院雷祖祠、英山雷祖诞降地、麻扶雷祖公馆 相对位置	205
图 6-8	英山村雷祖诞降地	206
图 6-9	英山陈氏世系	211
图 6-10	《雷祖志》所绘《乌仑山图》	216

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“中国乡村与城镇的建构空间——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