

传统与变迁——华南的认同和文化

CHUANTONG YU BIANQIAN
—HUANAN DE RENTONG HE WENHUA



陈志明 张小军 张展鸿 编

文津出版社

ISBN 7-80554-390-9



9 787805 543901 >

定价：16.00 元



传统与变迁

——华南的认同和文化

陈志明 张小军 张展鸿 编

文津出版社

2000 · 北京

图书在版编目 (CIP) 数据

传统与变迁：华南的认同和文化/陈志明，张小军，张展鸿编. —北京：文津出版社，2000.9

ISBN 7-80554-390-9

I. 传… II. ①陈… ②张… ③张… III. 区域—文化—研究—华南地区—文集 IV. G127.6-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 27275 号

传统与变迁
——华南的认同和文化
CHUANTONG YU BIANQIAN
——HUANAN DE RENTONG HE WENHUA

陈志明 张小军 张展鸿 编

*

文津出版社出版

(北京北三环中路6号)

邮政编码：100011

网 址：www.bph.com.cn

北京出版社出版集团总发行

北京市瀛洲印刷厂印刷

*

850×1168毫米 32开本 10印张 246 000字

2000年8月第1版 2000年8月第1次印刷

印数 1-500

ISBN 7-80554-390-9

C·10 定价：16.00元

编者前言

本书是由香港研究资助局资助、香港中文大学陈志明教授主持的“中国与东南亚闽南人研究”的阶段性研究成果。本研究侧重闽南，兼顾华南地区，共收录 17 篇相关的论文。1999 年 6 月，在香港中文大学新亚书院赞助下召开了主题为“传统与变迁：华南的性别、认同和文化”的国际学术研讨会，对上述研究成果进行了交流。

理解“传统”在社会变迁中的意义，是编辑本书的主要关注所在。陈志明的《华人的传统与文化认同》作为主题论文，开宗明义地指出了“传统”研究的意义。从动力的观点来看，“传统”并非是固定、僵化的，它不是简单的“从一代人沿袭到另一代人的事物”。传统是重要的文化组份，在作者看来，它是一种文化原则或者文化类型，是一种制度化的社会实践，其中浸透了文化意义和象征意义。因此，在社会变迁中，“传统”既可以作为手段用于人们的各种利益需要，也为文化认同提供了意义和原则，进而影响到社会行动和社会关系的建构。

本书的作者大多从事人类学、民族学或者历史学研究，田野研究是本书的特色。虽然研究的问题、角度和对象有所不同，但多数文章的内容或多或少都涉及到华南社会的“传统”、变迁、认同等概念，为此，我们从内容上将文章组织为两大部

2 传统与变迁——华南的认同和文化

分。第一个部分为“宗族、民间宗教信仰和地方社会”，共九篇文章，具体可以划分为三个小的部分：王连茂、潘宏立和周建新的文章分别从族谱、宗亲会和客家族群的角度，探讨了家庭结构或者宗族组织的情况及其与地方社会的关系；杨彦杰、张小军和房学嘉三篇文章，都涉及到地方宗教及民间信仰与宗族的讨论；叶明生、陈丽华和游子安分别论及了民间宗教信仰中的法主公、普度和香港道堂。第二个部分为“文化认同与地方社会历史变迁”，共有七篇文章，也可以分为三个小的部分，黄淑嫻和徐杰舜的文章带有较大的地域跨度，研究对象分别从广东汉族民系和华南族群入手；龚佩华、曾少聪和丁毓玲分别关注于三种社会群体：华南的细仔、闽西南的客家人（以平和县九峰镇为例）和闽南妇女（以浔浦妇女为例），分析了他们的身份、文化认同，并将他们注入地方社会的历史中加以理解；马建剑、陈延超和林果两篇文章则论及了地方社会的历史变迁。

需要强调的是，上述对文章的安排只是出于编者的考虑，实际上，每位作者的论文还各有自己不同的学术脉络、内在关怀和问题，这是读者所要辨读的。一些与会文章因为体例或者字数过长等原因而未能收入本书，多少有些遗憾。不过，我们仍然要感谢所有与会的同仁以及关心、支持本研究的学者和朋友们，并期待他们对本书提出批评和指正。最后，编者还要对香港研究资助局对本研究的资助致以衷心的感谢！

2000年2月

主题论文

华人的传统与文化认同

陈志明

前 言

学者们包括人类学家在对不同社会的研究中，经常会遇到和使用“传统 (tradition)”这个名词。当问及为什么人们会按照某种行为方式行事时，许多人类学家会听到“这是我们的传统 (习惯)”的回答。不过，这个概念过往很少被定义和做理论上的探讨。实际上，“传统”这个概念再次引起学者们的注意，是得自 Hobsbawm (1983) 关于“创造传统 (inventing tradition)”的理论探讨，有些学者甚至视传统为“被创造的 (invented)”。Hobsbawm 曾明白地指出：“当旧的生活方式仍然有生命力，传统无需被复兴，也无需被创造” (1983: 8)。在 Hobsbawm 的“被创造的传统”的概念中，传统的持续性很大程度上是人为的：“它们是对新的情形的回应，这个回应是以旧的形式表现出来，或者是通过持续的形式来建立它们自己新的过去。(1983: 2)”

处于后现代观点之中的人类学家，对使用“传统”或“传统的”十分敏感，生怕被指责用“传统”而把文化看成是稳定不变的。不过，他们的受访者还是会频繁使用“传统”一词，说明“传统”仍然是一个当地人和当地文化的重要话语。我在中国和马来西亚（以下简称“大马”）的受访者以及其他国家

2 传统与变迁——华南的认同和文化

的华人亲朋，常提及传统和中国文化，例如华人传统、传统文化、中国传统等。人类学家不应仅仅因为一些学者以为“传统”包含了文化是固定少变的观点，或者因为它被认为是一个不入时的学术话语，而简单否定这个当地人主位（emic）的看法。在南岛语系的社会，如马来人和伊班人（Iban）以 adat 表达“传统”；婆罗州的根亚人（Kenyah）则称之为 adet。它指的是人们习惯上做事的方式，是有礼貌、有道德的。在云南的景颇人（Jingpo），也有一个传统的主体来设立道德标准与定义族群认同，当地人称之为 htungtara（Wang, 1977: 261）。因此，当景颇人说什么可以做，什么不可以做时，在于能否确认其符合 htungtara。重要地是，“传统”的观念在不同文化中为人们所使用，不容置疑它的意义。因为人们具有文化变迁的体验，需要找出带有过往文化即传统的生活意义。

传统的定义在《简明牛津词典》中为“一种习惯、观念或信仰的继传，尤其是通过口传或实践活动”。人类学家中的最早定义来自 Kroeber (1917: 178)，他把传统描述为“从一代人沿袭到另一代的事物”。它是“附加于人并由其运载的某种事物，被加于他们身上，又外在于他们”。早期的传统概念，好像那时的文化概念，是相当固定的。Winthrop (1991: 300) 有一个现代的理解定义：“在当代的用法中，一个传统即可以涉及某些相对固定的一直保留的文化活动（例如大不列颠的君主政体传统），或者更广泛地，包括了一种连续的目标、风格；也涉及到对领导人们的特殊行为（如欧洲建筑的哥特传统或 18 世纪音乐中的巴洛克传统）的理解。”这个定义涵盖了“传统”的两个一般用法：一方面，传统引出一种意义的连续，它是受重视的；另一方面，传统作为文化实践，是被制度化和被传承的。正如社会学家 Marion J. Levy Jr. (1952: 108) 定义传统为“一种制度，其传承是被制度化的”。鉴于上述各种传统

之定义，特别是 Winthrop 的定义，我广义地定义传统为一种文化原则或者文化类型，特别是作为一种制度化的社会实践，它从过去传承而来并浸透了文化意义和象征意义。

Hobsbawm (1983: 3) 评论说法官依习惯行事，而传统是指“假发、长袍、其他有关物品，以及他们审判时的仪式动作”。要清楚地区别习惯和传统通常是困难的。若视习惯属于传统社会且有变异，而传统是不变的 (Hobsbawm, 1983: 2)，这毫无意义；视传统具有价值判断，习惯不具有价值判断 (Radin, 1935: 62 - 63)，也是没有意义的。如果可以做一种有意义的根本性区别，应该把习惯视为一种表达了传统的文化形式。例如华人宗教中有许愿和还愿的习惯，在中国的新年到庙宇向神许愿（如拜太岁），求神庇护，在岁末向神还愿。在这个传统中，不同的人可以有不同的实践，有些人拜太岁，有些人则拜公庙（社区的主庙）里的主要神祇。

在 Makah 人及其传统的描述中，Colson (1953: 172 - 174) 区分了潜在和显在的传统。前者是过去的传统，仍然被记忆并受到重视；后者是正在人们生活中显现的。Colson 多少有些将传统和文化视为相同的东西。事实上传统是重要的文化组分。在社会变迁中，特别是在当代全球化下人们的文化生活中，传统明显表达了本土性和地方性。实际上，日益增长的全球化使得传统更加有意义而不是相反。

本文将讨论传统的本质以及它对认同的意义。使用的例子除了引述他人的研究，还来自我曾研究过的东南亚和福建的华人社区。我将从一些华人宗教的例子入手，强调传统的概念及其传承对华人文化认同的意义，并从持续的文化原则观点来讨论传统。第二，在生命礼仪和节庆的脉络中考察传统，也将讨论传统作为制度化的文化实践。第三，从社会组织观点考察传统。最后，将讨论社会变迁和传统，特别是新传统的形式。

虽然这段时间学者们更多注意的是变迁和不连续，以及在地方文化中全球化的影响，本文的目的仍是要给出尤其联系到认同的传统研究之相互关联和意义。

一、华人宗教中的传统

在华人宗教中，传统的表达一方面使得华人宗教有一个连续的意义，另一方面也延续了华人意识。不同地方的华人文化似乎令人有同源的感觉，这其实正是类似的传统在持续，只不过在不同地方有不同的表达方式。前述华人宗教传统中的许愿观念，可以说明这一点。向神许愿是希望得到神的庇护和保佑，还愿则是一种回报行为，感谢神的保佑。一个常见的现象是人们在农历新年伊始到当地主要的庙宇拜神许愿，祈求神保佑这一年的平安，许多人占卜他们的命运，到岁末向神还愿。这一现象在大陆、香港、台湾和东南亚均可见到。通常祭拜者会在正月初一很早就赶到庙宇，争上第一枝好运之香，在香港称“头枝香”。大陆自1978年开放以来，这一传统在许多地方重又出现。一次到杭州旅游，在著名的灵隐寺，导游说春节会有许多人冲着上“头枝香”，地方政府为此已经进行整顿，该寺不提前为上香者开放。

1999年2月，在我做田野研究的闽南永春县湖洋镇美瑶村，我考察了那里的新年活动。年初一大早，小村落的庙宇便人头拥挤、熏香缭绕。村民们赶到庙宇后先上香给观音、神农大帝（当地称仙公）和福佑帝君这些主要的神明，然后是司马圣侯和级使等配祀神。之后他们下跪祭拜，晃动签桶求签占卜，抛杯验签，由签上的数字在签板上找到相应的签文。如果不明白上面的解释，庙祝会在旁边相助。当签文不好时，人们可以再求一签。这一场面可见于不同的华人地区，不过祭祀规模、庙宇、神祇、签文的类型等均有不同。在香港，黄大仙庙

和车公庙是新年祭祀的公共庙宇，车公庙有“风车”，祭拜者相信转动它可以求得好运；在大马的马六甲，青云亭是新年祭祀最著名的大众化庙宇；而在檳城，据 Wong (1967: 45) 的描述，数以千计的祭拜者在初一及以后的几天内访问当地著名的极乐寺。虽然有不同的神祇和不同的空间，如香港的车公和黄大仙、永春的仙公、马六甲的观音，却可看到共同传统所表达的基本华人文化认同。

许愿和还愿可以在一年中的任何时候进行，但是初一的许愿和岁末的还愿则是一个传统。农历岁末的还愿除了答谢神明在一年中的保佑，也是希望神明在新的一年里继续保佑他们。大马的闽南人受访者说他们的还愿仪式应在冬至（12月22日）以前。冬至本来也是一个节日，大马的闽南人（自称福建人）在这一天吃汤圆，人们说吃了这种糯米圆，一个人又长了一岁。在传统认知中，随着新一年的到来，一个人又长了一岁，因此冬至既是一年的即将结束，又准备迎接新年即春节的来临。

太岁是新年祭祀的另一个主要神明，许多人拜太岁来许愿和还愿。中国的农历有六十个天干地支的循环，即六十年一个甲子。每一年有一个太岁。香港油麻地的太岁庙有六十个太岁像，分别代表六十甲子中的不同年份。但多数华人庙宇如果祭拜太岁，通常只有一个。1998年12月20日，我在大马雪兰莪州的适耕庄天福宫观看拜太岁，适耕庄的华人多数是闽南人，天福宫的主神是法主公，这是一个黑脸的地方神，源自闽南的德化，与德化相邻的永春也有人拜之。适耕庄的许多闽南人祖籍在永春。天福宫中有许多神明，也有一尊太岁像供在地上，太岁前面还有虎爷。在大马和新加坡，虎爷是很普遍的祭祀神，常常与太岁和土地在一起，作为其配祀的神。

还愿时，适耕庄的人通常先要向主神上香，然后拜太岁和

虎爷。他们三两成群，有的是婆媳、母女或夫妻，也有一些单独的人。他们在太岁和虎爷像前放置供品，一般是两个橙子，两片生猪肉和两个鸡蛋等，也有一些包子。生猪肉供奉给虎爷“吃”。祭拜者捧三枝香跪在神像前，女庙祝坐在一张矮凳上，为他们做仪式。还愿者先报出自己或者家人等的名字及他们的年龄和住址，然后庙祝将供品（先是橙子，然后是猪肉和鸡蛋等）摆到太岁面前，并用供品触虎爷的嘴。同时用闽南话报出该人的名字、年龄和住址，求神“保平安”探吃（即工作）顺利”，求太岁和虎爷保佑。之后，庙祝到祭坛桌上“添油”，然后击钟表示仪式的结束。女庙祝也为其他人做同样的仪式，每人要付大约八元马来西亚币的香油钱。

从文化实践和一般与神联系的持续风格视之，许愿和还愿是一个华人宗教传统。华人宗教中有许多传统和习惯。让我再举一个例子说明华人传统中的文化原则，即华人宗教的分类原则。Saso (1900) 曾论及中国阴阳五行在华人宗教生活中的意义。在上面的描述中，曾提及上三枝香供神，依我自己在大马和福建的观察，上香给神通常是一个奇数，是阳数；上香给祖先和鬼的是偶数，属阴数。在永春湖洋的清泉岩，祭拜者询问庙祝应该上香的数量，被告知是 32，这是为神和祖上香的总和，包括供奉该庙中的黄氏祖先神主（该庙由黄氏宗教管理）（1998 年 6 月 4 日观察）。在仙游与永春交界的岱仙寺（俗称仙洞），进香者会被提醒在主殿点八枝香，每一枝近香一个神龕（1998 年 7 月 10 日观察）。

自 1977 年研究大马马六甲操马来语的巴巴华人（他们多数是闽南人）以来，我对华人宗教仪式中的左右观念很感兴趣。在大马的巴巴人和其他华人崇拜中，左在仪式中具有较高的地位。如果有三个神龕，中间的是主祀神，左边比右边的地位高。在大马，若是祖、神共祀，祖先的神位是在右边。“男

左女右”的观念随处可见，哀悼亡父带孝在左臂，哀悼亡母则在右臂。如果一栋房子有闽南话所称的“字号”（不做生意的家在“传统”上也有这类字号），正门上会挂上写有字号的纸额幅或牌匾。举丧期间，殁者若为男性如父亲或爷爷，会用白纸条压住左边的字，女性反之压住右边。若是父母双亡，就用一张白纸横跨左右。在许多大型庙宇门前，有一对石狮，一般是左雄右雌。这里之所以说“一般”，是因为我曾遇到过几个不遵守上述原则的情形。仪式中的左右应视为一种单独的原则，并不是说置于左边的神是阳，右边的为阴。

我的许多受访者，尤其是紧随传统的巴巴华人，并未意识到阴阳和左右的原则。我的分析是基于我的观察和对中国文化的知识以及当地有些受访者的了解。上述分类原则在中国社会由来已久。

二、生命礼仪

我已经指出了将传统视为基本文化原则的优点，而传统是在习惯实践中表达出来的。传统和习惯通常是难以区别的，特别是在生命仪式和节日庆典中。现在主要的华人生命仪式是生日、婚礼和丧礼，传统的价值观和象征体系在这些风俗活动中得以表达。在华人传统中，不是每年都有生日仪式。大马的永春人在“满月”庆祝新生，分发红蛋和“红龟”（闽南话 ang ku，红色的米糕）。接着是周年的仪式，称 to^oche。以后直到16和20岁的生日才有庆祝。在这些生日中，父母通常要为子女准备一盘面线（有两个鸡蛋或鸭蛋，称“面线蛋”）给他们吃，面线象征着长寿。20岁以后的生日可能每十年一次，年龄越大，生日的庆祝越受重视。通常到50和60岁时才有比较大的生日庆祝，70岁、80和90岁庆祝大寿。在永春的美瑶村，满月和周年之后的生日庆祝是10岁、16岁和20岁。30

和 40 岁时若庆祝生日，只邀请少数亲戚。50 岁以后才有资格盛筵亲朋，之后每十年皆可庆祝。可以看到，大马和永春的华人生日传统是十分相近的，尽管细节有所不同。

华人的婚礼在许多地方已经简化，不过父系原则仍然是支配原则。新娘一般要嫁到男家，新婚夫妇也可以住自己买的公寓，但不会住在新娘家。如果新郎家祭祖，新婚夫妻要为祖先上香。虽然婚礼已经简化，许多人仍然按照习惯行事，例如新郎先在新娘家敬茶，之后到新郎家新娘也同样为其亲人敬茶。一般在婚礼后的第三天新娘有“回门”即回娘家的传统。不过新的简化婚礼已经免除了许多繁琐的习惯，如回门可以是在婚礼当天晚宴前的下午。如今繁忙的工作节奏已经难以让人们花费许多天来做婚礼，婚礼的简化在大马、新加坡和香港都可以见到。

然而，马六甲的巴巴 (Baba) 华人，有少数仍然在用过去时兴的巴巴婚礼，它与穿着西方婚纱礼服的现代婚礼不同。在旧的巴巴婚礼中，新郎和新娘的婚装是在模仿或者在他们的观念中理解为 19 世纪的中国婚礼服装。婚礼的简化已经使得过去 12 天的婚礼简化为现在的一天，其中有许多经由职业婚仪人的再创造，婚礼模仿过去福建上层阶级的婚礼，巴巴人认为它是古代的婚礼，实际上所谓的古婚传统已经是一种再创造的传统。

虽然婚礼已经简化，但是华人的葬礼现在仍然十分繁琐，尽管高层建筑和现代生活方式或多或少会改变葬礼的形式，这在香港和新加坡尤其明显。通常的葬礼请和尚主持，但多数大马的闽南人使用道士，巴巴华人则用和尚和殡仪馆的职业人士。永春人葬礼使用道士，葬礼是道教传统的。Freedman (1957) 曾经详尽描述了 50 年代新加坡的闽南人葬礼；Tong (1990) 则为我们提供了一个新加坡华人葬礼的当代研究，我

自己的研究描述了巴巴华人的葬礼（1978）。当然，早期还有 De Groot（1892-1910）的经典研究。从这些研究，我们可以注意到，如果将传统不那么严密地视为可见的过去流传下来的全部文化实践，传统实际上意味着包含了所有丧葬仪式及其象征体系的传统文化。但是，我们若将传统视为持久的类型和原则，我们可以更清楚地看到：文化实践是如何受这些持久的类型和原则所影响的。

在丧葬仪式中，父系和儿子的强调仍然存在，儿子和长子在丧葬仪式中扮演着最主要的角色。现代社会已不强调多子女，但是在葬礼仪式中，仍然强调多子孙，尤其是儿子的角色。如在巴巴华人的填地葬礼结束时，主持者向孝男孝女抛稻米、绿豆和红豆子，人们会争着捡拾这些“种子”，捡得越多，象征着可以得到更多的子孙和繁荣昌盛。不过在实际上，主持者还是会分发一些种子给每一个孝男孝女，使大家都有所获。

色彩和吉利的象征体系在华人生命仪式中是非常重要的。红色强调欢乐愉悦，特别多用在婚礼上，如红灯、红烛、红喜字等；白色可标志悲凉，多用在送葬中，如白色的蜡烛、孝衣、挽联；黑色在送葬中表示哀悼和沉痛，如黑纱等。色彩的象征在不同场合是不同的，日常生活中穿黑色的衣服十分平常，并不代表哀悼和沉重。除了色彩，华人喜欢用谐音表达他们的期望、恐惧、忌讳等心态，例如在广州话中，“8”表示“发”，意味着发财、发迹，是吉利的数字；“4”则与“死”谐音，是广府人忌讳的数字。在香港的许多楼宇，没有“4”层和“14”层，因为“14”意味着“死十次”。有的楼宇没有“13”层，这是受西方的影响，因为在西方“13”是个不吉利的数字。吉利的谐音象征在年节特别多，年画、贺年卡上经常有这类隐喻，如“鱼”象征着“有余”，“莲”的发音接近“年”，所以鱼和莲一起出现在年画或贺年卡上，意味着“年年

有余”。

三、华人的节日

不同地方的华人一般有几个共同的华人节日，包括春节、清明、端午、中元、中秋和冬至等。在这些节日中，一些食物具有仪式的意义，如端午的粽子、中秋的月饼和冬至的汤圆。还有一些华人节日比较地方化，如“九九”重阳节，在香港是一个公共假期，人们会登山或探墓。然而，在大马很少见到过这个节日，倒是这天的九皇爷诞，会有热闹的庆祝，包括九皇爷的出游仪式和在庙前举行的踏火。

这些华人节日中，最大的庆祝或者仪式通常是华人新年（春节）和中元节（又称“鬼节”或“盂兰盆节”）。春节一般是以家庭为单位来庆祝，而中元节的仪式在海外华人地区多是社区性的，因此，中元节十分热闹，规模较大，常常是整个村落或一个城市中街区的仪式。在这个月份，不仅要祭拜祖先，还要安排流浪的野鬼。因此在大马，中元节展示了地方的认同。许多捐赠不仅为了仪式的举办，也捐给慈善机构和私人教育机构。由此可见传统在地方社区组织中的角色。

从华人新年的庆祝活动可以看到华人传统的架构。新年是新一年开始的标志，每个家庭都期望新的一年有新的气象，新的成功和人、财两旺。在年画、对联、贺辞、食品和仪式中，充满了吉利喜兴的象征表达。节庆一直持续从大年三十的除夕直到正月十五的元宵节。在除夕日要向祖先和神供奉食物，然后有全家的团圆饭。春节可以说是很大的一件家事，其中包含了许多传统。

大年初一，可以看到一个重要的传统是这天人们到庙宇为新的一年开始而祈祷。在以后的几天，会有一系列的探亲访友，其中一个重要的传统是拜访姻亲。在永春的美瑶村，探访

姻亲活动一般是从初二到初五中间的任何时间，第一天是拜访父亲的亲属和朋友，因此姻亲的拜访是在第二天以后，如丈夫陪伴妻子回她的娘家。大马的闽南人也类似，但是如果妻子的娘家住在另一个较远的市镇，访问可能要拖延到新年的后几天。正月十五是元宵节，也称灯节，在大马，闽南人称“十五夜”，孩子们晚上提着灯笼，许多家庭的庆祝是在餐馆里。在战前的槟城，过去限制女孩与异性交往，十五夜则有所放松。她们可以陪伴家人到外面观看。曾经还有过女孩子向河里扔柑橘以求一个好丈夫的习惯。而如今，一些年轻人已经将晚上的庆祝变成了一种随意破坏公共财物和车辆的行为。

在初九，闽南人有一个仪式称“拜天公”。在初八晚，人们将供品摆放在门庭的前面或房子的前门，感谢在过去的一年天公保佑和引领他们并祈祷他为新的一年带来好运。人们也借此机会向神作些特殊的许愿，例如求神帮助生子或治病。如果愿望得到神的赐予（如得到一个儿子），来年的祭祀将会有更大的规模。对闽南人来说，拜天公是新年期间一个非常重要的活动，大马的闽南人十分重视这个庆祝，在台湾亦如此。永春的美瑶村也能看到这个庆祝活动。

初九的拜天公，虽然各地有同有异，猪腿却是必须供奉的。在大马，人们还会上供一对带有根和叶的甘蔗，大马的闽南人中流传着这样一个故事：在中国，有一次闽南人受到土匪的攻击（也有说是元人士兵），许多人都跑到甘蔗地里藏身，避开了匪祸。于是后来他们将甘蔗供给天公。尽管这个传说很普遍，我在永春美瑶访问时，受访者并没有将这个故事联系到拜天公，也没有供奉甘蔗给天公。以上所述，可以看到华人的节日传统影响着不同时空中“华人文化认同”的表达，同时存在着地方性的变化。

四、传统和社会组织

当前人类学对传统的研究兴趣不仅关注于“创造传统”的想法；也关注传统的工具性使用。Bestor (1992: 25) 在他对东京邻里的研究中，考察了不同群体如何控制地方传统的内容以增强他们自己的利益。陈倩 (Selina 1998) 的研究也显示了香港的政府和新界的原居民怎样使用华人的父系传统来促进他们各自的利益。香港政府以华人的父系原则限制土地分配，只有男性村民可申请拥有土地。1994年，妇女组织和立法局议员建议修订新界法案，提出女儿也应可以继承父亲的农业土地，村落的领导人则借父系传统和祖先权威反对这一法案。正像 Bestor (1992: 24) 指出的：传统提供了一个“安全和有用的过去”。

华人的父系传统近百年以来已经有所改变，其中的许多封建观念和清规戒律已经被摒弃。然而，这一传统的核心仍然影响着社会关系的组构。最简单的例子是使用父姓，虽然中国的国家宪法允许孩子用母亲的姓，但是实际上仍然多使用父性。在永春的湖洋，仍然有宗族组织，已婚的妇女随丈夫进入夫家的宗族。祖先崇拜仍然有其重要地位，每一宗族分支都有自己的祠堂。而在大马，华人的祭祖是家祭。实际上在中国，就我熟悉的永春来看，祭祖在今天也正在家庭化，除了公共的祭祖之外，它正在变成一件家事。在我侧重研究的美瑶村半月山，除夕的祭祖不是由半月山的支族整体进行，而是兄弟们（与他们的双亲，如果还活着的话）的几个家庭一起带供品到祖厝祭祖。他们告诉我说过去（1949年以前）是整个支族一起祭祖，每个家庭都会带供品到祖厝共祭。不过今天只有普祀（中元节庆祝）才会有公共祭祀，显示出这个节日的公共意义。

另一重要的父系华人传统是儿子的角色，尽管如今强调男

女平等，但是生子的愿望仍然十分强烈。在中国大陆，各种反对“封建主义”及其上层建筑的战役并没有太多改变人们生儿子的观念，这在乡村社会尤其如此。独生子女政策在一定程度上反而刺激了人们的生子愿望。如今在湖广的春节期间，一些宗族社区会组织各自的进香仪式，称为“请火”。一个重要的仪式过程是上山采“香火”，即登上山顶打石取火，然后将香火由一个人挑下山。在这之前，一些村民如一些求孙心切的老人，会试图影响组织委员会的人，让他们的儿子携带香火，他们相信这会给他们的儿子带来幸运。在大马，儿子特别是长子，在葬礼中扮演着重要角色，在葬礼后，还要仪式性地将亡父或亡母的照片从坟地带回家里，供奉在正堂。

在华人传统强调父系原则的同时，也可以看到“亲家”具有的传统意义。除了在一些节日丈夫要随妻子探访其娘家之外，大马闽南人尤其注重舅舅的意义。舅舅，尤其是最年长的舅舅（大舅），对他们已婚的姊妹和外甥们具有特殊的作用。在一个男子的婚礼上，其舅舅们会被待以上宾，最年长的舅舅会坐在主要的座位。这种情形也见于永春。Rubie Watson (1981: 603) 曾经描述过香港新界一个村落的甥舅关系，不过她没有看到舅舅在外甥婚姻仪式中的意义。在中国其他地区如华北（参见郭于华 1999），舅舅的地位也很重要，这是一个比较普遍的文化现象。

上述华人社会关系的组织遵循着某些文化原则，父系亲属和姻亲的关系原则是最重要的。父系的原则持续影响着华人的亲属组织和祖先崇拜，至少就一般的情形而言是如此。

五、传统、变迁和文化认同

我们已经强调了传统作为一般的文化原则和类型在时间上的持续性，当然其内容在时空中是变化的。然而人们仍然试图

保持的一些内容，使得各地的华人表达了类同的传统。传统的还愿在形式是人们持续过去，并将过去联系到现在和现代的实践活动之产物。因此，传统既具有持续性又具有转换性。一些传统的东西可能中断或者简化为我们在当代婚礼中看到的那样，而新的东西可能被附加到复杂而现代化的传统形式中。例如当今的华人葬礼中，烧纸物的“传统”可能包括了纸电视、名车和其他摩登的东西。现在，许多地方的婚礼要用名车接新娘，这一习惯显然受到经济发展的影响。在改革开放前的大陆，新娘通常是步行到新郎家，有自行车已算幸运。在美瑶村，那些约六七十岁的受访者说他们接妻子用的是轿椅。较年轻的受访者说他们在70年代和80年代初期结婚时，他们的妻子是步行到美瑶村的。到了开放的初期，新娘则乘拖拉机，一个受访者在1987年结婚时，是用拖拉机去接新娘，由于道路颠簸不平，新娘无法坐住，从她的村落到美瑶，必须一直站立。今天，接新娘用的是汽车，汽车的数量和档次也象征着婚礼的档次。

一些新的形式不断被创造出来。例如除夕午夜过后，人们燃放爆竹接请财神。尽管政府禁止燃放爆竹，许多大马乡村地区的华人仍然会这样做。1999年2月，由于湖洋的芦柑丰收，村民挣了钱，他们于是在新年燃放大量的爆竹和烟花迎接财神。还有一个新创造的传统，就是在新年的探亲访友中，探访者会在被访者的家门前燃放爆竹，美瑶村的人告诉我说，这个新的“传统”始于1978年，那时镇的党委书记在新年向村落的领导和干部拜年时，带了鞭炮。每到一家，就放爆竹，村民们也跟着模仿。今天，这已经成为一个传统，不过有人就抱怨这样做会影响他人，并建议予以禁止。

传统是在具体时空中的，它的很多方面具有时间上的持续性，同时又受到新环境的影响而有所改变。在东南亚，多数人

以为传统的东西一定来自他们祖先的中国祖籍地，实际上已经有了许多改变。大马的闽南人在新年探访中，通常至少要送两个柑橘（或者更多）给主人。而主人在客人离开时，也送两个柑橘作为回报。当地华人以为这是一种旧的中国习惯，但是我发现美瑶，并没有新年带柑橘探访的习惯，村民说他们过去也没有这个习惯。因此，这很可能是马来西亚的一个地方性的发展，或者受当地其他华人群体的影响。这就需要比较当地不同方言群（如潮州人、闽南人等）的华人习惯。不过，马六甲的巴巴华人也没有交换柑橘的习惯。

另一个有趣的例子是闽人所称的“甜糕”，即年糕，在春节期间对大马、新加坡以及菲律宾闽南人的意义。在美瑶，我发现只有在初九拜天公时甜糕才有特别意义，而在马来西亚和菲律宾，甜糯米糕已经成为一个华人新年的象征，也是当地非华人（如马来人）非常欢迎的礼品。一些华人风俗在各地传播得相当快。例如福字倒挂象征着“福到”，这一风俗不仅在台湾和东南亚流行，在大陆也表示吉利好运。

大陆改革开放之后，华南地区有许多宗教的复兴，海外华人在其中扮演了重要的角色。他们捐资重建庙宇，赞助一些庆典和仪式如妈祖诞等，也带进新的观念。在海外的华人明显受到西方的影响，年轻人多用西式蛋糕庆祝他们的生日，这也已经成为大陆城镇年轻人的生日消费，在马来西亚、新加坡和香港都有这一华人的新“传统”。在马来西亚，老人仍然使用传统的方式过生日，年轻人日益接受西方式的生日庆祝以及情人节等新“传统”。母亲节和父亲节也逐渐由超市和传媒所推销，显得将会愈加重要。

结 论

本文用华人的例子，考察了传统如何作为持续的文化原则

和制度化的社会实践或文化遗产的类型，提出了一个理解传统的方式。主要的强调是传统作为基本的原则，会影响社会行动和社会关系的组构，这使得我们可以用一种更加动力的方式看待传统，而不至于陷入用特定的内容来预先框死它。传统的内容由基本的文化原则所定义和影响，它们可以跨越时空而变化。探讨传统如何影响变迁并持续表达一种内在的文化认同，这对研究社会变迁是特别有用的。

我们已经看到了传统的基本原则。正像我们已经看到的华人社区的例子，存在着固有的宗教传统、生命仪式、循环的庆典仪式或节日，还有新的传统。在世界的全球化中，现代知识和文化生活愈加匀质化，这些被认为的“我们的传统”，凸现了人们的文化认同。

对传统的研究有两个主要的观点，一是手段的观点，它考察传统如何被用于利益的形成；二是认同的观点，它将传统的持续和转换联系到文化的认同。本文的焦点是后者。传统的活动提供给人们一种文化的持续意义，以及一种具有文化认同的意义。在华人的情形中，传统提供了一个华人文化认同与华人意识的表达。传统的研究——它的表达以及它如何被政治性地使用——对我们理解人们的文化和政治生活是基本的。

参考文献

Bestor, Theodore C.

1992 Conflict, Legitimacy, and Tradition in a Tokyo Neighborhood. In *Japanese Social Organization*, ed., Takie Sugiyama Lebra, pp. 23 - 47. Honolulu: University of Hawaii Press.

Chan, Selina Ching

1998 Politicizing Tradition: The Identity of Indigenous Inhabitants in Hong Kong. *Ethnology* 37 (1): 39 - 54.

Colson, Elizabeth

1953 *The Makah Indian: A Study of an Indian Tribe in Modern American Society*. Manchester: Manchester University Press.

De Groot, J. J. M.

1892—1910 *The Religious System of China. Its Ancient Forms., Evolution, History and Present Aspects. Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*. 6 vols. Leiden: Brill.

Freedman, Maurice

1957 *Chinese Family and Marriage in Singapore*. London: Her Majesty's Stationery Office.

Hobsbawm, Eric

1983 Introduction: Inventing Traditions. In *The Invention of Tradition*, ed., Eric Hobsbawm and Terence Ranger, pp. 1 - 14. Cambridge: Cambridge University Press.

Kroeber, A. L.

1917 The Superorganic. *American Anthropologist* 19: 163 - 213.

Levy, Marion J., Jr.

1952 *The Structure of Society*. Princeton: Princeton University Press.

Radin, Max

1935 Tradition. In *Encyclopedia of the Social Sciences*, eds. Edwin R. A. Seligman and Alvin Johnson, vol. 15, pp. 62 - 67. New York: The Macmillan Co.

Saso, Michael

1990 *Blue Dragon White Tiger: Taoist Rites of Passage*. Washington, DC: The Taoist Center.

Tan, Chee Beng

1988 *The Baba of Melaka: Culture and Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia*. Petaling Jaya (Malaysia): Pelanduk Publications.

Tong, Clee Kiong

1989 Death Rituals and Ideas of Pollution among Chinese in Singapore. In

The Preservation and Adaptation of Tradition: Studies of Chinese Religious Expression in Southeast Asia, ed. Tan Chee - Beng, pp. 91 - 113 (*Contributions to Southeast Asian Ethnography*, No. 9).

Wang, Sung - Hsing

1974 Taiwanese Architecture and the Supernatural. In *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed., Arthur Wolf, pp. 183 - 193. Stanford: Stanford University Press.

Wang, Zhusheng

1997 *The Jingpo Kachin of the Yunnan Plateau*. Tempe, Arizona: Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University.

Watson, Rubie S.

1981 *Class Differences and Affinal Relations in South China*. *Man* 16 (4): 593 - 615.

Wong, C. S.

1967 *A Cycle of Chinese Festivities*. Singapore: Malaya Publishing House Limited.

郭于华：《性别与中国人家庭餐食的权力关系》，见“中国的家庭餐食与饮食研讨会”（1999年6月28-30日）论文。哈佛大学费正清东亚研究中心和香港中文大学人类学系联合主办，1998。

（本文由张小军翻译自英文，经作者本人校阅）

目 录

陈志明 / 华人的传统与文化认同 (主题论文) … (1)

第一部分 宗族、民间宗教信仰 和地方社会

- 王连茂 / 明清以来闽南海外移民家庭结构浅析：
以族谱资料为例 …………… (3)
- 潘宏立 / 闽南地区宗亲会的复兴及其跨国网络——
以“福建省济阳柯蔡委员会”为例 …… (26)
- 周建新 / 族群视野中的宗族社会——广东丰顺
潮客村落的个案分析 …………… (47)
- 杨彦杰 / 东坑陈氏的宗族组织与神明崇拜 …… (68)
- 张小军 / 佛寺与宗族：明代泉州开元寺的历史
个案研究 …………… (93)
- 房学嘉 / 从民间信仰等看宗族互动——以丰顺县
汤南镇罗氏宗族为例 …………… (108)
- 叶明生 / 闽台张圣君信仰及法主公教之宗教传
统探讨 …………… (131)
- 陈丽华 / 泉州城内普度之历史演变、性别关系
及区域人群文化 …………… (159)

2 传统与变迁——华南的认同和文化

- 游子安 / 传承与开拓——近百年来香港道堂的发展 (174)

第二部分 文化认同与地方社会 历史变迁

- 黄淑媿 / 从广东汉族三民系的文化习俗看古越人的文化传承 (191)
- 徐杰舜 / 华南族群的互动与认同 (203)
- 龚佩华 / 部分中外学者对华南“细仔”制性质的研究述评 (219)
- 曾少聪 / 闽西南客家人对闽南文化的认同：以平和县九峰镇为例 (235)
- 丁毓玲 / 闽南传统妇女地位的再思考 (251)
- 马建钊 陈延超 / 都市化对三亚回族变迁的影响 (263)
- 林 果 / 定海的历史与变迁 (276)

第一部分

宗族、民间宗教信仰和地方社会

明清以来闽南海外移民家庭 结构浅析：以族谱资料为例

王连茂

明清两代，闽南地区（原泉州、漳州二府与永春州所管辖的行政区域）人口的向外移动，不仅规模浩大，而且几乎没有停息过。它持续了差不多有四五百年之久，直至本世纪40年代末，可说是闽南历史上最值得注意的重大事件之一。

闽南人口的外移乃发生在不同的历史时期。尽管各个时期的社会政治背景、外迁的原因和性质都很复杂，不尽相同，但总的来看，人口移动主要是沿着两个方向进行的：一个是福建境内的东北部、北部和西北部，以及比邻的浙江、江西、广东和遥远的四川、广西、贵州等省；一个是东南亚国家、日本和台湾岛。从田野调查获取的大量族谱资料反映出，向大陆各地的迁移，比较集中于明代中后期和清代前期，人口移动的形态更多地是以核心家庭为单位一起外迁，并作定居性迁移，回迁者很少。此类移民通常很快就从原家族分彙出来，并在移居地逐渐繁衍成新的独立家族。向海外的移动则很不一样：一是这种移动呈现出连绵不断、此伏彼起的态势；二是各个家族人口的外移往往向不同的方向交叉进行，但以血缘、地缘为基础的移动群体，又相对集中在某些方向；三是单身移动是最主要的表现形式，虽然清代康熙后期至道光年间，一些山地家族中举

家迁移台湾的事例明显增多，清代后期至民国年间，较为富裕的东南亚华侨携眷出洋的比例也呈上升趋势，但从其初始形态看，单身移动的人数始终占绝大多数。

更加重要的是，当我们重构这段海外移民历史时，不难发现，这些外移者包括早期渡台的农垦者，很少有明确的移民倾向。他们往往将这种移动看成是“出外谋生”的方式，并非是永远离开家庭的迁移。不管其最后的结局如何，他们的初衷乃是在外谋生几年、十几年甚至更长的时间，一旦积聚了一笔钱财后，仍旧回归原籍。令人吃惊的是，这种旨在谋求商业利益或希冀改变家庭经济困难的基本动机，竟如此长久地影响着一代又一代的闽南外出者，成了明清以来这个地区被普遍认同又被不断重复的一种社会人文传统，从而突显出众多闽南人在海外作“旅居式”或“暂居式”移动的本质特征。显然是这种原因，促使了闽南海外移民在较长的时间内，仍然维系着同原家庭的各种关系，并构成一种相当独特的家庭结构形态。

本文拟以闽南各家族谱牒中有关东南亚移民的系谱记录、墓志、传略及其他调查资料为例，对此类家庭结构的形式作一些粗浅的分析，并从若干侧面来反映海外移民与原家族的互动关系及其所产生的影响。

一、观念与形态：一个被不断重复的模式

1. “出外谋生”观念被持久延续下来

其实，以航海贸易为“出外谋生”主要内容的人口流动模式，早在宋元时期的港口中心泉州已是十分普遍的社会现象。这种模式的基本特征是，所有的周期性或季节性流动，只是暂时离开家庭的某种职业活动，即使在各个贸易场所居留的时间长短不一，但一般不带家属，绝大多数仍以原家庭为归宿，原家庭的结构关系并没有发生变化。

根据大量族谱资料的显示，这种“出外谋生”的模式在明代中后期又普遍出现于闽南沿海地区的家族。虽然有证据表明，在这之前直至明代初期，已有一定数量的闽南人通过各种方式移居东南亚，且由于政府对私自出海者实施的严厉制裁制度，而几乎都成了定居性的移民。他们在移居地建立家庭，繁衍子孙，并形成如爪哇岛上的“新村”这样的华人定居点^①。但是，我们在明代中后期所看到的人口移动，更多的还是深深扎根在闽南人文传统中的“出外谋生”模式。

大约在15世纪末，闽南人已开始了向东南亚的较大规模的人口移动。16世纪中叶以后，随着欧洲人的东来和对中国商品的狂热追求，同时也由于明朝廷海禁政策的失败和1567年漳州月港的开放，这场由北向南的人口移动达到了高潮，闽南人有如雨后春笋般出现于东南亚。我不想在这里讨论这是否是一种有组织的海外贸易扩张运动（包乐史，1997），但这种移民热的鼓动确实与贸易有关。晋江县安平商人的事例提供了这么一种情况：安平商人是这一时期我国民间海外贸易最具代表性的商人之一，看得出来，他们在这时期掀起的海外贸易热，完全是国内贸易热的延续和发展，在这之前，他们的足迹已经遍布国内各大市场，并交织起一个可观的国内贸易网络。但国内贸易在他们的眼中，始终被认为只能成为中量级的商人即“中贾”^②，而海外贸易才能赚取更大的商业利润，真正成为重量级商人即“大贾”（傅衣凌，1956）。于是，“多服贾两京都、齐、汴、吴、越、岭以外”的安平人，“自吕宋交易之路通，浮大海趋利，十家而九”^③。一场海外移民热就这样被贸易热鼓动起来了。据何乔远的说法，1603年，在菲律宾吕宋，仅死于西班牙殖民者屠刀下的漳、泉人就达数万人之多^④。这充分说明海外移民人数的确很多。我对安平镇颜姓家族的研究，也证实了这种商业性人口流动由内及外的发展趋势

(王连茂, 1991)。在漳州府海澄县的月港商人, 这时期的表现甚至更为活跃。

贸易热所引发的这种人口移动, 很快就大大超出了商人的范畴。移动人口的职业成分开始变得复杂化起来, 农夫、矿工、木匠、漆匠、泥水匠、裁缝匠、理发匠、园艺工、陶瓷工、烧砖工、搬运工、职员等等, 几乎所有的社会职业者都加入到这个队伍中来。与本文讨论的问题有关的是, 这些非商业性的移动者是否也跟商人一样, 遵循着“出外谋生”的传统模式进行呢? 许多文献资料和学者们的研究都揭示了这一点: 即使到了19世纪, 来到东南亚的华人, 无论什么时候, 只要一有能力, 他们就汇款回家, 以便今后告老返乡。他们有很多人并不愿意在异国他乡居住太长的时间, 通常的情况下, 停留1-2个贸易季节就足以使他们获得回国所需的本钱。而基于血缘和地缘建立起来的协作关系, 也为之提供了这种可能性。纵使各种原因导致了定居性移民的日益增多, 但各个时期移民的回归现象依然普遍存在(包乐史, 1997)。在闽南的地方志、族谱和其他文献中, 有关此类回归型移民的记载同样难以枚举。

2. 海外移民家庭结构模式的若干类型

总之, 持久不变的“出外谋生”传统观念, 使闽南社会自明清以来一直存在着一种跨国、跨地区的特殊家庭结构形态。这种家庭在近代以来被明确定义为华侨、归侨和侨眷家庭(杨国桢等, 1997)。为了让这种家庭结构模式变得更直观一点, 我们不妨先不去理会家庭的严格分类, 也先不去考究其成长极限, 仅从族谱有限的记录资料, 如成员的外出地、死葬地、婚姻与生育状况等, 暂以一对夫妇及其所有已婚、未婚的儿子视为一个家庭单位, 并暂以父母亲在世的时间视为同居共财的时间, 来重构此类家庭结构最常见的一些简单原型。

第一种类型：儿子全部“出外谋生”，父母亲在家。如晋江县安海的颜孟华一家（大约出现于明代成化中期至嘉靖初年）：

颜孟华及其妻子，在家。

长子，未婚，外出广东潮阳，死葬当地。

次子，未婚，外出暹罗，死葬当地。

三子，未婚，外出广东廉州，死葬当地。^⑤

第二种类型：多数儿子“出外谋生”，其妻室子女、父母亲和个别兄弟在家。如漳州龙溪县白石村的林伯连一家（大约出现于清代康熙中期至乾隆初期）：

林伯连及其妻子，在家。

长子及其妻子和四个儿子，在家务农。

次子，外出印尼马辰，死葬当地。其妻和一个儿子在家。

三子，在家，无婚姻记录。

四子，外出印尼三宝垄，死葬当地。其妻和一个儿子在家。

五子，未婚，外出印尼三宝垄，死葬当地。

六子，未婚，外出印尼三宝垄，死葬当地。

七子，外出印尼三宝垄，死葬当地。其妻和三个儿子在家。^⑥

又如同家族的林和元一家（大约出现于清代康熙末年至乾隆初期）：

林和元及其妻子，在家。

长子，外出台湾淡水，死葬当地。其妻及继室俱在家。

次子，未婚，外出吕宋，死葬当地。

三子，未婚，外出台湾，死葬于麻豆庄山。

四子，未婚，外出台湾，死葬于麻豆山。

五子，在家，无婚姻记录。^⑦

第三种类型：父亲与一个或几个儿子“出外谋生”，母亲和其他儿子、儿媳妇及孙子在家。如海沧（原属漳州府海澄县管辖）的周秀礁一家（大约出现于清代道光中期至光绪初期）：

周秀礁，外出安南身故。其妻在家。

长子，未婚，外出六赖身故，有一个嗣子在家。

次子，外出安南身故，妻子与两个儿子在家。

三子及妻子和两个儿子在家。

四子，在家，无婚姻记录。^⑧

第四种类型：父母亲在家，几个儿子中，有的“出外谋生”，有的明显外迁，有的留在家里。如安溪县参镇罗的黄诗轩一家（大约出现于清代乾隆中期至道光初期）：

黄诗轩及其妻子，在家。

长子及妻子和四个儿子在家。

次子，往结连丹（吉兰丹）歿。其妻偕儿子迁台湾。

三子，往番邦歿，其妻及两个儿子在家。^⑨

第五种类型：父亲出洋一段时间，又回归祖籍，与妻、子住在一起。如永春辜瑞盛一家（大约出现于清代道光末年至光绪末年）：

辜瑞盛，中年时到南洋经商，后来“捆载言旋，增广田畴，建立门户”。其妻和两个养子、一个女儿在家。^⑩

毫无疑问，这是一个归侨家庭。但此类家庭还应该包括这样一种并不少见的类型，即：男人出洋后，在侨居地又娶妻生子，形成所谓的“两头家庭”。男人回归时，南洋的妻、子或全部，或部分同来，与大陆原家庭组合成一个庞大的联合家庭。如晋江县曾天眷一家（大约出现于清代光绪中后期）：

曾天眷（1841—1906）于少年时外出菲律宾谋生，20余岁回乡结婚，婚后因家境依旧困难，受妻子梁氏的鼓励，又返回菲律宾经商，大有作为，被推为“甲必丹”。曾在家乡又娶

妾侯氏，再娶菲妇罗把示，并将罗把示所生子送回大陆由梁氏抚养。曾于晚年回乡养老，罗把示可能仍留在菲律宾，但此时的曾“家且数十口，而同居共食，凡四十年”^①。

晋江县另一个菲律宾归侨吴益朴（1873—1930），其家庭结构同样有趣：吴益朴在家乡有原配施氏（1909年去世）、继室蔡氏、妾王氏，在菲律宾有侧室吕宋人王丝惹。四个妻妾共生育六男六女。其中，“番生”子三人、女一人。从族谱有关第二代子女的婚配与葬处的记录可以判断，这些人全部同吴益朴回来，也是一个庞大的联合家庭。^②

上述这些类型，都可以视为出自“出外谋生”目的的非定居性海外移民的同一种家庭模式，是“出外谋生”传统文化观念的产物。本文经有意选择的存在于各个时期不同家族的类型事例，不外是为了表明这种模式的普遍性与长期性。其实，在出洋人数较多的任何一个家族，都能够找到许多这样的一些家庭类型。陈达就为我们提供了本世纪二三十年代所见到的几种类似的家庭模式（陈达，1935）。当然，强调以下的几个观点是必要的：

一、对于一个具体家庭单位而言，这样的结构模式很容易在一定的时限内，随着家庭的自然成长或其他主客观原因，而逐渐解体。其家庭规模和存在时限也很不一致，如上述曾天眷家庭，是数十名成员同居共食达四十年。而南安县旅印尼归侨李功藏（1869—1928），则是“举家大小百人，彼此欢洽无间”^③。此类纯由华侨经济支撑着的大家庭，在这一时期的闽南侨乡并不少见。因此，有理由认为，这种家庭结构本身未必是导致总体家庭规模缩小乃至瓦解的原因（杨国楨等，1997）。在某种情况下，它甚至可能成为孵化大家庭的温床，成为一种财富的显示，成为实现令人艳羡的天伦之乐理想蓝图的最佳模式。

二、对于一个具体家庭单位而言，这样的结构模式在一定的成长时限内解体后，又出现于本家族的其他家庭或自身的后裔家庭，体现了一种产生——存在——解体——又产生的不断重复的延续过程。

三、看得出来，这种模式往往存在于第一、二代移民。它所以能够在数百年间被不断重复和延续下来，与其说同海外移民的传统观念有关，不如说根本原因在于新移民接踵不断的大量出现。虽然 19 世纪时，在东南亚一些国家的土生华人民族主义有所复兴，以本民族的礼俗为特定内容的活动，有助于加强移民的族群认同和文化认同（克罗蒂娜·苏尔梦，1991），但不可能对移民的定居问题产生任何影响。李亦园在马来西亚的调查统计资料，毫不含糊地表明，即使是华侨领袖人物，到了真正二代以后，回过国的人数也已经明显减少（李亦园，1970）。因此，构成这种家庭结构的主体乃是新的移民。

另外一面，我们的确看到了 19 世纪中期以来，闽南人的出国规模超过了历史上的任何一次，奔赴老侨居区的依旧不绝于途，涌向马来半岛新开发区的，更是趋之若鹜。据统计，1921 年全马的闽南人已达 379,028 人^⑨。另一份统计资料显示，1935 年从厦门前往东南亚的人数达 60,559 人^⑩。这一时期闽南的侨汇情况，则反映这些新移民仍然重复着上述“出外谋生”的传统模式。据统计，1905—1915 年，经由厦门进来的侨汇总数在 2000 万元左右；到了 1921 年已增至 4400 万元以上；1931 年则增至 7200 万元（张公量，1943）。侨汇指数的上升，正是此种类型家庭指数上升的最显著标志。

二、婚姻与继嗣：家族原则的适应弹性

1. 海外移民的异国婚姻

明清以来，闽南各姓族谱中有关成员在东南亚娶“番女”

的记录渐渐多起来了。所谓娶“番女”，俗称“娶番婆”或“交番婆”，其对象含义常常游移不定，可能娶的是当地土著女子，也可能是移民与土著结合的后代，到了后来，肯定还包括移民后代之间的通婚，族谱往往不作具体区分。

我们已经知道，历史上闽南人到海外谋生，绝大多数是采取单身移动的方式进行的。这些单身移动者，包括已婚者和未婚者两类人，各自的人数比例大体不相上下。对于未婚者及其家庭来说，期待着能够在外赚取一笔钱回来成家立业，无疑是最理想的模式，也是最有体面的事情。然而有不少移民未能完成这一初衷，于是，在侨居地婚娶并从此定居下来，便成了不可回避的事实，甚至部分已婚者出于各种原因，也在侨居地另立侧室。到了第二、三代以后，这种异国婚姻更是理所当然的了。

从族谱有关第一代出洋者的婚姻记录中可以发现，在外婚娶的现象普遍存在于各个家族，但人数不多。当然，这是“出外谋生”传统模式的必然结果，也与第一代出洋者较易受种种传统观念的约束、文化与种族之间的差异引起的隔阂，以及相当数量的单身出洋者寿命不长等有直接关系。仅以几个家庭不十分完整的统计数字说明：晋江圳山李氏家族，1708—1922年的第一代海外移民计156人，“娶番女”者23人。其中，置侧室和继室者10人。^①永春桃园前溪的周氏家族，1671—1928年的第一代海外移民计168人，“娶番女”者3人。其中，置侧室和继室各1人。^②安溪县蓬莱镇大墘林氏家族，1753—1929年的第一代海外移民计263人，“娶番女”者18人。其中，置侧室和继室者4人^③。海澄县海沧周氏家族，1639—1889年的第一代海外移民计178人，“娶番女”者4人。^④

闽南宗族组织大量出现的明清时期，可以说，宗族制度已十分强固和完善。婚娶作为有助于发展本族社会关系网络的人

生礼仪，一贯受到家族的足够重视（王铭铭，1997、1997、1998）。在这里，海外族人的异国婚姻行为，对以“父母之命”为主要权威的婚姻准则，以及带有神圣性的一大套礼仪程序所造成的冲击和压力，是显而易见的。家庭或家族亲属对此所引起的不满和忧虑，也是不难想象的。有意思的是，这种本来会受到指责甚至可以不予承认的婚姻（有如改嫁的女性予以削名），终于在百般无奈中得到理解和认可了，家族组织原则在这里表现出相当大的弹性和调适模式的特色（李亦园，1996）。

家庭和家族是如何认定这种跨国婚姻呢？一方面，这种婚姻被无所忌讳地登录在神圣的家谱或族谱中，表明了诸“番女”已被接纳为男性家庭和家族的成员。另一方面是这种调适弹性的限度。从族谱的记录方式能够发现，各个家庭或家族所持的态度依旧有不同程度的保留甚至歧视。一般凡写配“吕宋女”、“暹罗女”、“缅甸女”、“安南女”等等，或者还注明番女音译的名字，算是相当客气的写法。有的则写上娶“番女”、“夷女”、“狄女”，甚至使用“番邦泗水乌面番之女”这样带褻渎性的语言^①，其所生子女还特别注明“夷种”^②，其歧视态度就毫无掩饰了。如若碰上先娶“番女”，以后又归娶父母或族亲为之订聘的本地女子怎么办呢？按照传统婚姻的规则，先娶为妻，居于嫡位，后娶为妾，居于庶位。从下面的事例可以发现，连这种千古不变的定式，也会因为是异国婚姻而被偷偷地改换了：晋江县沙美村有一个叫卢为慈的（生于清代同治九年），出洋到菲律宾，即在吕宋娶番女安盾那白州里畔为妻。后来回国，又由父母主意娶了本县前埔女子蔡足娘。先后有别，蔡氏本应屈居庶位。但“名分”问题至关重大，有碍家族的风化，看样子族中的高层人物和修谱专家为此是费了心思的，所以，蔡氏乃以明媒正娶的资格，在族谱中被排在前面，意为正室，番女只能写在后头，虽注明先娶，却等同侧室^③。

家族的传统原则在这场文化冲突中总算得到了维护，而这种调适模式也因此变得有趣和近乎滑稽。

2. 海外移民的大陆婚姻

第一代移民的异国婚姻，虽非主观愿望，却是许多因素造成的，既有生理方面的因素，也有经济、生存、传宗接代等方面的因素。家庭丝毫无法阻止这种婚姻行为的发生，也用不着去否认这一天经地义的权利。当然，家庭或家族并不希望出现这样的结局，因为它可能意味着该成员会逐渐“变番”即被同化，会逐渐疏远乃至完全脱离同家庭的关系，家庭也会逐渐失去来自海外的经济来源等等。因此，未婚出洋者回大陆结婚，如果从深层意义上思考，也可理解为家庭 and 家族的一种调适手段和羁縻政策。

毋庸置疑，许多出洋者在离家之前，都会为自己和家庭勾画一幅尽管模糊但充满希望的蓝图。在这幅蓝图中，对于未婚者来说，几年后回家娶亲也许是所有目标中的第一个，它可能还包含着一种更长远的考虑，即尽早为自己漂洋过海、充满变数的谋生历程营造一个永久性的锚地。在族谱的许多此类的记载中，我们还可以看出，回家娶亲是何等荣耀的大事，足以在家族和亲戚圈受到称赞。如：永春人郑世青（1869-1923）“乃以家况淡泊，母氏劬劳，奋起远图，辞乡南迈，侨居马来半岛之上。经营商业，持筹握算，拮据卒瘁，历有年所，行囊渐裕，捆载而归，成家室以奉晨昏，兼置田产为裕后计，其起家程序崖略为此。”^④ 晋江人龚丕升（1876-?）“十五岁随父远商菲岛……颇有贵蓄，归娶后溪郭氏，夫妇欢和，伉俪情笃。惜哉芳龄不永，八载之衾枕犹温，一朝之锦被遽冷。后再行南渡，经营得法，利市十倍。而立之后，捆载以旋。继娶洋山李氏，式好无尤，教子治家，皆应时宜，故里党啧啧称之。”^⑤ 南安人叶祖会，“十余岁时，因家计未充，即离家南渡，显身

闾阖，营求财利，以为慈帏甘旨之需。其初稍得微资，遂旋归梓里，定省晨昏，怡悦亲颜，即娶妻黄氏、易氏，德均贤淑。至三十余岁，乃设肆于庇胜，大展生平商略。”^⑥南安人黄芳御(1851-1901)，“因家计窘迫，遂发奋以图自立，乃渡南洋营商业，辛劳积蓄，满腰缠贯，旋即返国结婚以成家室。”^⑦在这些人的事迹中，回国结婚无疑标志着事业成功的第一步，受到鼓励的婚姻形式也因此而大大强化了移民同家庭组织的纽带关系。

在这样的家庭结构关系中，“番客婢”这个特别的女性角色很值得关注。什么叫“番客婢”？顾名思义就是海外移民留在家乡的配偶。我不知道这个称呼起于何时，但“番客”的名字确实与唐代以降来到中国的外国人有关，因为他们很早就被称之为“番客”。宋元时泉州的外侨数以万计，“番客”的称呼更为人们所耳熟能详。有意思的是，从明代开始，外国人不再来了，反而是泉州人络绎不绝地往海外迁移，也许是叫惯了“番客”的缘故吧，这个称呼竟被张冠李戴到出洋者的头上来。于是，海外华侨在闽南民间被称为“番客”。

近代以来的闽南侨乡，“番客婢”的称呼似乎已成了这种女性角色的特殊符号。虽然人们对这种女性的表面印象可能是：她们的丈夫长期在海外、居住与其他生活条件较为优越、穿戴较为讲究甚至带些洋气、较少或不参加田间劳作、经济支配权较一般家庭妇女大等等。但这些印象既不足以代表那些贫侨女眷的穷困境况，也无法揭示这种女性的实际生活情况和角色特征。只是在一般社会女性的心目中，她们似乎受到了某种程度的羡慕，这种婚姻也常常被笼统地称之为“嫁番客”。清末泉州举人陈仲瑾还告诉我们一个有趣的现象，戊戌变法之前，泉州“番客”多方设法与地方绅士结亲；戊戌变法之后至1917年之前，“番客”们逐渐与绅士们平起平坐，互相通婚已

无观念和地位的障碍；1917年至1949年，则是绅士们多方设法将女儿嫁到巨侨家（陈泗东，1983）。显然，华侨通婚圈的这种变化，乃标志着华侨社会地位的变化。

在族谱或地方志中能够发现，被家族或地方政府树立起来的“番客婢”这种女性的道德范式，与同样受到褒奖的其他女性并无二致，离不开儒家“三从四德”的妇道范畴。归纳起来主要有这么一些：（1）丈夫在海外死了，年纪轻轻的妻子或悲极自尽，以身殉夫；或坚守节操，立孤存嗣，为夫家延续血脉。（2）平时敬孝翁姑，代夫以尽子职。（3）相夫课子，培养子女成人，完成婚嫁大事。（4）操持家政，兼事劳作，茹苦含辛，俭以济人。（5）和睦家庭，款洽乡族，品行端庄，里外称贤。^⑧

除了这些，“番客婢”还是具有一些不同的角色特征。

其一，由于丈夫长期在外，她们已非单纯的“男主外、女主内”格式中的女主人，所承受的压力显然要比一般家庭妇女大一些。如蒋刚峰（泉州旅居印尼的华侨）的妻子黄氏（1863—1916），她主持家政数十年，不仅要“亲田畴，筑庐屋，课耕织”，而且要“款洽乡族，经营钱布”，一切都做得“井井有条”。黄氏管的事情显然已远远超过“女主内”的范围了，称得上是里里外外一把手。不仅如此，她甚至还得处理“外交事务”方面的一些棘手问题。蒋峰刚中年时已积资数十万，由于有无赖之徒企图“藉事侵牟”，而面临险境。“宜人辄持之以理，不为威屈势夺，卒得以无事。”^⑨这虽然只是一个特例，但反映出此类女性往往要承担更多的责任，扮演更多的角色，承受来自家庭与社会的更多压力。

其二，她们是这种家庭结构关系中最大的凝聚力所在。与其说，父母亲在世时可能是凝聚力的核心，不如说他们的角色在更大成分上乃是作为被赡养和尽孝道的对象存在。妻子则不

一样，她是这部家庭机器的实际操作者，是丈夫尽孝道的实际履行者。有的因为丈夫“娶番婆”，而将“番生子”送回抚育，所以，她还可能是消解和调适两头家庭矛盾关系的关键性人物。这后一种情况，有如上文引过的晋江旅菲华侨曾天眷，他“命（菲妇所生）诸子自垠归而就抚之，太淑人（梁氏）亲犹所生”。

其三，由于夫妻长期分居两地，会不会造成这种婚姻关系的不稳定呢？从一些山地家族族谱资料显示的情况看，虽然这种不稳定性比较突出，但主要表现在出洋者死亡以后，其配偶重新结婚^④。这可能与山区婚姻市场较为紧张，家族的性规范较为薄弱有关。而出洋者健在时，或者沿海一些文化程度较高的家族，则很少出现这种现象。强调这一点也许是重要的，因为没有这种女性在不正常的婚姻关系中表现出的相对稳定性，这样的家庭结构形式便很难存在，并被长期延续下来。

其四，我们尽管说了这么多，但依然无法看清这种女性真实的情感世界。因为它被各种赞颂的文字掩盖得严严实实，让我们看到的往往只是一种甘自牺牲、完全符合传统道德标准的被动女性。然而，从我们所接触过和了解过的此类女性，却多少能够感知她们在情感方面的不幸和追求。很难想象，她们是如何来承受那可怖的空虚、冷漠，难以表露的哀怨、痛苦，无穷无尽的思念、期待，无法满足的性需求（她们被称为“守活寡”）和男人在外“交番婆”所带来的感情伤害等等。当某些这样的女性静悄悄地与情人会面时，也许真实的情感世界才能够袒露出一些。总之，这是一种具有复杂性的女性，也是值得同情和研究的女性。

3. 海外移民的继嗣方式

继嗣制度是传统家族的重要制度之一。它关涉到父系继嗣体系的不断延续、继嗣群的纯洁与有序、财产的继承、分配与

祭祀责任的分担等重大问题。因此，很受家族的重视。在所有家族的族谱中，继嗣问题都得到了强调并做了明确规定。这些规定的要旨均大致类同，如“宗人无嗣，当择亲近、昭穆相应者为之承祧”。“乏嗣者则以兄弟之子为后，不许抱养异姓，以乱宗属，盖所以严立后之戒，而使异姓之不得乱宗也”。“螟蛉书绝，恶者其乱我族，类春秋书纪人灭郈之义也”^⑩等等。

闽南族谱中有关继嗣方式的名堂繁多，不尽一致。有嗣子、承子、两承子、兼承子、双奉、人双、出双、出嗣、入嗣、分嗣、义子、养子、螟蛉子等等。虽然叫法不同，但基本上可以分为两大类：一类是以兄弟或族中昭穆相同者的儿子为嗣，称嗣子或承子，可以兼祧，所谓“顶房祧”；一类是以异姓孩子为后，即义子、养子和螟蛉子。

郑振满的研究已经告诉我们许多有关这方面的历史知识。据其所述，明中叶以后大家庭的发展，收养义子之风的盛行已经是突出的原因。它并导致许多家族在继嗣制度方面做了原则修订，采取较为宽容的态度。尤其在沿海地区的家族，收养义子的风气同海外贸易有直接关系。“海澄，有番舶之饶，行者入海，居者附赘。或得妻子弃儿，养如所出，长使通夷，其存亡无所患苦。”^⑪（笔者按：闽南俗语：“别人的孩子死不完”，盖出于此。）郑还告诉我们，清代台湾家庭结构的特点之一，是绝嗣家庭相对较多（郑振满，1992）。这些研究结果十分重要，有助于我们分析海外移民家庭结构中出现的继嗣问题。首先，明清以来的东南亚移民，有关他们的继嗣记录明显多于其他家族成员。有的移民既有嗣子（或承子），又有养子；有的虽有亲生子，但也有一个或几个养子（或义子、螟蛉子）。究其原因，显然与因海难、生病、劳累、生活条件恶劣以及殖民者的屠杀等原因，造成许多未婚或未生育的已婚移民过早去世有关。清代一些家族对继嗣原则的重新确定，如道光五年

(1825) 重修的晋江《仑山苏氏族谱》“明例”即提出：“旧谱螟蛉之子俱不修录，今螟蛉者多，不得不修，特于名下书养子二字，以示鱼目之不容相混也。”可以说，与清代海外移民家庭绝嗣者多不无关系。

其次，凡是已婚的移民，其配偶因缺少生育机会而无后嗣的事例很多。此类绝嗣家庭虽也有嗣子、承子之类过继的同宗儿子，但更多的是养子、义子、螟蛉子。正如郑振满所分析的：由于“嗣子易于受到其本生父母的支配，不足以弥补绝嗣家庭的缺陷。因此，无后者往往乐于抱养‘螟蛉’之子，而不愿意采取择立继嗣的做法。”（同上引）针对移民配偶的心态和实际情况而言，还必须看到，抱养之子较易于从小培养感情，建立起真正的母子关系。因此，这种抱养手续往往是以割断同生家的一切关系为前提的。其防备心理，于此可见。对于这样的家庭，所最担心的是日后财产被承嗣子转移到其生家，而抱养儿子较能够防止这样的事情发生。

其三，清代以来海外移民家庭的养子，不同于明代中后期被驱使冒险出洋贸易、视为赚钱工具的养子。虽然出洋的养子仍然不少，但移民家庭亲生子出洋的同样很多，无法看出本质上有何区别。我们还时常能够看到父亲带着养子一道出洋的事例。在家中养子享有同居共财、分家时平等分配财产的权益是肯定的。到了近代以来，对一些在南洋发了财的养子，家庭或家族对于血统方面的话题已经有所避讳，甚至尽量淡化和抹去这种痕迹。

三、移民与家族：有趣的互动关系

1. 新旧交叉的精英人物

每个家庭在其成长过程中，都会出现一批受到崇拜的精英人物。所谓精英人物，基本上是由这么三种人构成的：拥有科

举地位的人、拥有经济实力的人和热衷于家族事务并有所贡献的人。不管哪种精英，他们均与致力于家族事务的改善和强化，如重建祖庙、扩大系谱等有关。这些行为不全是利他主义，也包含着因赢得家族中的声望而自豪，包含着对其父祖履行义务的示范作用，期望能有助于子孙继续仿效。因此，他们与家族的关系乃是互相依存的关系（许烺光，1990）。而周锡瑞（Joseph Esherick）则倾向于将这种地方精英看成是一群把婚配、象征、经济资源动员起来建立自己的地位的人，特别确定他们作为理性政治行动者的层面（王铭铭，1997）。总之，所有家族精英人物的塑成，均与关心家族事务、维护家族共同利益有关。

近代以来，闽南家族组织发生了一些不同寻常的变化，最引人注目的变化，也许是各家族新出现的精英群成分结构的变化。在这个新精英群中，东南亚的华侨不仅占的比例最大，而且成了最受家族倚重的人物。从族谱有关这些新精英人物的传记中，我们能够看到这么一些特点：

一是，他们通过诸如捆载而归、营建大厦、广置田园、分产兄弟、培养子侄等各种足以光宗耀祖、大振家声的行动，赢得了家族其他成员的羡慕和尊敬，也为自己塑造了符合传统标准的道德形象。

二是，他们依然遵循着敬宗收族、关心并支持家族公共事业的旧模式，来建立自己在家族中的威望和地位。这些行为仍然集中表现在出资扩修祠堂、扩大祀业规模、重修族谱和祖坟等。

三是，他们对家族公共事业的贡献和介入范围，从总体上看，远远超出了旧式的精英人物。他们不仅注意及修桥、造路、舍药、施棺、济贫、恤亲等慈善事业，而且对新型的教育、公共卫生、医疗设施等感兴趣，并不惜投入巨额资金。他

们已经不再将自己圈定在家庭或家族的狭隘范围内，而是在更多、更广阔的领域中发挥作用。除了支援国内革命事业外，他们在现代工业、运输业、金融业以及城市改造等方面，正在扮演着越来越重要的角色。

四是，我们已经注意到了，这些新的精英人物与旧式精英的最大不同，在于他们是由新旧两种文化塑成的。他们既是旧的传统文化的保存者和继承者，继续维护着传统家族制度的老一套，继续同家族保持着互相依存的关系；他们又是新的现代文化的传递者，把长期生活在国外的大量新事物带回家乡。这些新事物包括了各种新的价值观念、新的生活方式、新的生产与生活用具以及新的建筑形式，从而有力地推进了闽南社会的近代化和现代化进程^⑨。

2. 依存与互动：以树兜乡为例

树兜乡位于泉州西南郊约4公里处。蒋氏在这里聚族而居，外姓极少。从19世纪中期开始，该族大批成员前往印尼泗水谋生，主要经营咖啡业和其他土特产。族人联手开设的十余家带“合”字号的商行，在当地具有一定程度的垄断性。19世纪末到20世纪初是泗水蒋氏经营业大发展的黄金时期。发了财的族人纷纷回乡起盖各式房屋，既有传统的五开间、三开间房屋，也有从海外引进过来的西式洋楼，掀起了一场空前的建筑热，有所谓“无日不听见打石声”的说法。以蒋报企、蒋报察、蒋备庭为首的一批财力雄厚的人物，还在乡村和城内开办学校、医院、农场和钱庄。树兜乡成了这时期闽南最富裕的侨乡之一。而且，由于辛亥革命之前，印尼泗水的蒋氏族积极支持陶成章领导的“光复会”，后来又有一批激进青年回国参加厦门、泉州、永春等地的光复斗争，从而使这个家族在政治上具有一定的影响。

1911年，蒋报企第一次回乡，立即主持修建了规模宏大

的“蒋氏家庙”，并在祠堂两厢开办“明新高初两等小学堂”。在后来的家族事务中，这批新的家族精英发挥了越来越大的作用。他们不仅支付了1917年举行的空前大型的家族祭天活动所有巨额开支，而且积极主张建立家族武装，以抵御地方军阀和土匪民军的无穷骚扰。从1917年最先创设的“冬防大社”，到后来的乡团和树兜民团，其庞大的经费开支，无不由这些家族精英带头承担。在这个极端动荡的时代，随着树兜乡被绑架、派乌单、派饭担、烧房子、毁庄稼等恶性事件的接连发生，保卫家乡成了这个家族最一致的口号，家族出现了一种从未有过的凝聚力。

显然，这种凝聚力的核心，已经不是在乡的族长和由各房房长组成的领导集团，而是经常避居在厦门鼓浪屿别墅的几个精英人物，以及远在泗水的族亲。当时，几乎每一个重大的决策和行动，在乡的族长都要亲自跑到鼓浪屿面见这些精英，取得同意和支持才能决定。1930年发生的树兜民团与地方军队武装冲突的事件，使我们对这个家族的组织结构关系有了比较透彻的了解。

这年5月，由土匪改编、以凶残著名的高为国部队驻防泉州后，很快就传来消息，高匪派给树兜的“乌单”（即派款）是50斤“红鲀”（即中国银行发行的红色钞票，每张面值10元）。经称重计算，这50斤“红鲀”要80万元左右。高匪声势逼人，蒋氏家族如泰山压顶。家族领导集团立即开会研究，准备联络各地民团与高匪抗争。但如果失败，势必招致灭顶之灾。于是，家族领导集团急电泗水族亲，报告此事并作请示。20年代时，旅居泗水的蒋氏族亲已经组织一个以“蒋乡侨”为名的宗亲会，此时即召开紧急会议，最后同意武装对抗的方案，马上电告家族主事人，所有军事费用统由海外负责接济，但需以保卫乡里为宗旨，不许节外生枝。

6月15日晚，树兜民团进攻泉州城得手，高匪部不敌，撤至东郊10里外。民团不敢恋栈，当夜撤回乡里。高匪部返占泉州城，立即在城区进行惨无人道的大屠杀，却始终不敢越雷池一步，向树兜兴师问罪。此事虽以民团胜利而告终，但海外的“蒋乡侨”还是认为主动出击，有违最初确定的原则，为恐再生事端，决定不再支付民团费用。结果，打了胜仗的树兜民团便无形解散了^④。以上树兜的事例，使我们发现一个重要而有趣的现象：本世纪初以来，在一些发达的侨乡家族，其家族组织结构已经发生了一些新的变化。这些变化除了来自海外的家族精英带进了新的事物，从而在精神与物质方面产生影响外；还应该注意到，海外宗亲会的普遍建立，以及在更多的领域对家族公共事业所作出的贡献，已经使家族组织同海外精英及宗亲会产生更大的依存关系。也许可以说，在乡家族领导人的权威有日渐削弱的趋势。树兜乡的例子甚至引起我们这样的思考，具有决定权的家族长老会，并非在本乡，而是在海外。

四、结 论

本文主要通过各姓族谱和其他资料，来揭示明清以来闽南海外移民家庭结构的一些表现形态。而这种家庭结构的长期存在，与海外移民运动的持续进行，特别是“出外谋生”观念的影响，有着直接的关系。家族传统制度在海外移民家庭所出现的一些新问题上，如婚姻问题、继嗣制度问题等，也表现出了一定程度的调适弹性。近代以来新出现的家族精英，来自海外的成员占了相当大的比例。这些新的精英具有新旧两种文化的特性，他们以及在海外的宗亲会组织对家族事业的介入和帮助，不可避免地引起了家族组织依存关系和领导权威在一定程度上的变化。

注释

- ①马欢原著：《瀛涯胜览校注》，冯承钧校注，中华书局，1955。
- ②李光缙：《景壁集》卷4“史母沈孺人寿序”，江苏广陵古籍刻印社，1996。
- ③李光缙：《景壁集》卷14“二烈传”，江苏广陵古籍刻印社，1996。
- ④何乔远：《闽书》卷148“祥异志”，福建人民出版社，1995。
- ⑤《安平东霞亭房颜氏族谱》，1942年重修本。
- ⑥⑦《闽漳龙邑莆山林氏家谱世纪》，1774年续修本。
- ⑧⑧海澄《金沙周氏家乘》，1889年重修本。
- ⑨安溪《二房参镇罗黄氏族谱》，1886年重修本。
- ⑩永春《桃源辜氏宗谱》，1910年重修本。
- ⑪黄传扶撰《曾母梁太淑人墓志铭》，转引陈盛明《闽南华侨史资料一裔一华侨墓志所反映的史实》，《泉州文史》第4期，1980。
- ⑫《温陵晋邑古西吴氏家谱》，1952年重修本。
- ⑬吴增撰《清诰授中宪大夫紫亭李君墓志铭》。转引陈盛明《闽南华侨史资料一裔一华侨墓志所反映的史实》，《泉州文史》第4期，1980。
- ⑭《马来亚华侨志》，（台湾）华侨志编纂委员会，1959。
- ⑮刘徵明《南洋华侨问题》，金门出版社，1944。
- ⑯《晋邑圳山李氏族谱》，1922年续修本。
- ⑰⑰南安《社坛叶氏族谱》，1933年重修本。
- ⑱永春《桃源前溪周氏族谱》，1828年重修本。据庄为玠等《泉州谱牒华侨史料与研究》，中国华侨出版社，1998。
- ⑲安溪《大墩林氏族谱》，1929年新修本。据庄为玠等《泉州谱牒华侨史料与研究》，中国华侨出版社，1998。
- ⑳安溪《山珍黄氏族谱》，1936年重修本。
- ㉑南安《诗山林柄陈氏族谱》，1935年重修本。
- ㉒晋江《美江卢氏家谱》，1922年重修本。
- ㉓《永春鹏翔郑氏族谱》，1941年重修本。
- ㉔晋江《西偏西房龚氏家乘》，1936年纂修本。

②南安《诗山坊前黄氏族谱》，1938年重修本。

③清乾隆《泉州府志》卷38“烈女”，吴增撰《清诰授中宪大夫紫亭李君墓志铭》、黄传扶撰《曾母梁太淑人墓志铭》等。

④吴增撰《懿惠蒋母黄太宜人墓志铭》。转引陈盛明《闽南华侨史资料—裔—华侨墓志所反映的史实》，《泉州文史》第4期，1980。

⑤据对永春县蓬莱巷梁氏家族的统计，从1547—1926登谱的男子2745人，其中，出洋者137人、迁移大陆各地者112人、外出不知下落者65人、往台者12人，实际在家男子2419人，其配偶改嫁者166人，占6.8%强。而出洋者的配偶改嫁者31人，却占了23%强。虽然在家男子数包括了一定数量未成年而殇者，出洋者基本上已到或接近婚姻年龄，但这个比例依然偏高。其他家族也有类似情况。

⑥安溪《竹山林氏族谱》，1937年重修本。安溪《二房参镇罗黄氏族谱》，1886年重修本。

⑦何乔远《闽书》卷38“风俗志”，福建人民出版社，1995。

⑧这些事例可以从各个家族的族谱，或一些著名华侨的墓志铭中看到，后者主要根据陈盛明《闽南华侨史资料—裔—华侨墓志所反映的史实》，《泉州文史》第4期，1980。此外，有关华侨投资教育和其他事业的事例，可参考各地新编方志。

⑨蒋报捷《树兜乡自卫小史—创办冬防大队、乡团、民团的始末》，《泉州文史资料》1—10辑汇编，238—254页，1994。

参考书目

包乐史(L. Blussé):《巴达维亚华人与中荷贸易》，庄国土等译，25—37页，南宁，广西人民出版社，1997。

杨国桢等:《明清中国沿海社会与海外移民》，142页，北京，高等教育出版社，1997。

陈达:《南洋华侨与闽粤社会》，127—129页，北京，商务印书馆，1938。

傅衣凌:《明清时代商人及商业资本》，107—160页，北京，人民出版社，1956。

王连茂:《明清时期闽南两个家族的人口移动》，载《海交史研究》

1991 (1) 1-22 页, 泉州, 中国海外交通史研究会、泉州海外交通史博物馆。

克罗蒂娜·苏尔梦 (Claudine Salmon): 《十九世纪印尼泗水地区围绕福建功德祠的礼俗之争》, 林永传译, 《海交史研究》1991 (2) 79-91 页, 泉州, 中国海外交通史研究会、泉州海外交通史博物馆。

李亦园: 《一个移植的市镇 - 马来亚华人市镇生活的调查研究》, 147 页, 台北, 中央研究院民族学研究所, 1970。

《人类的视野》, 223 页, 上海, 上海文艺出版社。

张公亮: 《关于闽南侨汇》, 翻印, 13 页, 泉州, 中国银行泉州分行行史编委会, 1943。

王铭铭: 《社会人类学与中国研究》, 86-88 页, 北京, 三联书店, 1997。

《村落视野中的文化与权力》26、280 页, 北京, 三联书店, 1997。

《想象的异邦》, 82 页, 上海, 上海人民出版社, 1998。

许烺光: 《宗族·种姓·俱乐部》, 薛刚译, 75 页, 北京, 华夏出版社, 1990。

陈泗东: 《泉州华侨史料拾零》, 载《华侨史》1983 年 (2) 44-46 页, 泉州, 晋江地区华侨历史学会筹备组。

郑振满: 《明清福建家族组织与社会变迁》, 32、33、50 页, 长沙, 湖南教育出版社, 1992。

闽南地区宗亲会的复兴及其跨国 网络——以“福建省济阳柯蔡 委员会”为例

潘宏立

宗亲会为宗亲组织形态之一，被称为拟制性亲族集团。它大多是由拥有共同祖先（至少在观念上如此）的同姓者结成的组织。但也存在因某种缘故由若干姓氏结成的非同姓的所谓“联宗”组织。有关海外华人社会宗亲组织的研究，近几十年来陆陆续续未见中断^①，而有关中国大陆宗亲会现状，特别是它与海外华人宗亲组织关系的研究似未展开。笔者曾于1994年下半年起进入福建省石狮市农村进行了一年多的有关宗族复兴的田野调查，同时也就宗亲组织的复兴做了一些了解。1997年和1999年夏，又再访石狮市的宗亲会。本文根据笔者在闽南地区所进行的田野调查资料，以“福建省济阳柯蔡委员会”为例，就宗亲会成立的背景及其过程、组织结构，与海外宗亲会所建立的网络关系，及在地域社会中所具有的作用做一记述与初步分析，藉以搞清闽南地区宗亲会复兴的实况，揭示宗亲会复兴过程中国家与社会、本土与海外华人社会的互动关系。

进入90年代后，闽南农村的宗族组织迅速复兴。在石狮市、晋江市、南安市、安溪县等地农村，重建祠堂、续修族

谱，乃至大规模的“晋主”活动等现象随处可见。尤其是“晋主”礼仪的实施，象征着宗族的复兴。“晋主”的“主”即“神主”之意，为祖先牌位。“晋主”就是将祖先牌位迎进祠堂，按宗法规定依等级次序排列安置于神龛，让后代祭祀的仪式。现在的晋主活动往往包括祠堂重建落成仪式、海内外宗亲的恳亲活动、晋主游行、牌位入祀仪式、庆典宴会等内容，显得纷繁复杂。晋主的准备阶段也是宗族复兴的过程，因为在晋主的准备阶段里，实现了宗族族长及长老会的社会地位与权威的再确立、宗族财产的再积蓄、宗族成员系谱关系的再确认，宗族再次登上了村落社会层面的政治舞台^②。现在，在石狮市、晋江市的农村，几乎所有的村落都已晋主完毕，宗族组织普遍恢复。与此同时，宗亲会的复兴现象也随之出现。

总部设在石狮市的“福建省济阳柯蔡委员会”就是在宗族复兴的浪潮中应运而生的。该组织即为蔡姓与柯姓“联宗”的宗亲会^③。

一、“福建省济阳柯蔡委员会”的成立

在闽南地区，蔡姓是个人口众多、势力强大的“大姓”。尤其是石狮、晋江地区，蔡姓人口达40万，占总人口的三分之一以上。他们集中分布于182个村落里。加上柯姓，其分布的村落更达214个之多。拥有庞大人口的柯蔡宗亲在1995年4月2日于石狮市举行了约有2500人参加的规模盛大的“福建省蔡襄学术研究会暨济阳柯蔡委员会”成立大会。该庆典是以庆祝研究历史人物蔡襄^④的“学术研究会”成立的形式而举行的。然而，当地的人们却认为这是“福建省济阳柯蔡委员会”这一宗亲会正式成立的庆典。该宗亲会也正是以“学术研究会”的名义向福建省政府有关部门申请设立，尔后作为“全省性民间社会团体组织”被正式批准成立的。在当地人尤其是

蔡姓宗亲看来，这是新中国成立后第一个被省政府批准设立的宗亲组织。当然，这一过程并非来得容易，它同近半个世纪来国家与社会的互动关系的变化密切相关。

在50年代以前，石狮、晋江一带的宗族就已相当发达，与此同时，宗亲组织也十分兴盛。许多姓氏拥有自己的宗亲会，在社会上拥有很大的影响力。50年代以前，柯蔡宗亲会“济阳公所”的总部设在泉州市，其分会之一的“石狮济阳公会”设在石狮镇边的大仑村。据1971年的《菲律宾济阳柯蔡宗亲总会六十周年纪念特刊》所载，该“石狮济阳公所”曾积极参与调解当地宗族之间的纠纷。宗亲会组织在解放前闽南村落社会中发挥了重要作用。

然而，中华人民共和国建国后，政府将宗族观念、宗族组织看成是与中国革命理念相违背的封建社会的残余，数十年间采取了批判的政策。尤其是“文革”期间更是采用极左的过激手段试图将之消灭。因此，从50年代起到80年代，宗族组织公开的活动几乎消失、处于衰亡状态。70年代像蔡姓这样的大姓曾暗中试图恢复宗族组织，但在当时的政治环境中并非易事。据调查，当时，蔡姓的两三个人曾非公开地以“济阳柯蔡宗亲会”的名义，调解村落间纠纷、暗中进行活动，但都无大起色。显然，没有政府（尤其是比县市级更高的省政府）的许可至少是默认，宗亲会的大规模复兴是不可能的。因此，取得政府的批准对宗亲会复兴而言历来是个至关重要的问题。

改革开放以来，尤其是到90年代，随着宗族组织的迅速复兴，各宗亲会也纷纷抬头。近几年间，各姓氏宗亲组织纷纷向政府申请成立认可。例如，1995年5月，在泉州市委宣传部召开的“泉州地区社团组织秘书长大会”上，除政府统计的18个宗亲组织接到通知出席以外，另有25个未被统计的宗亲组织在未受到通知的情况下擅自出席，令主办者大吃一惊。同

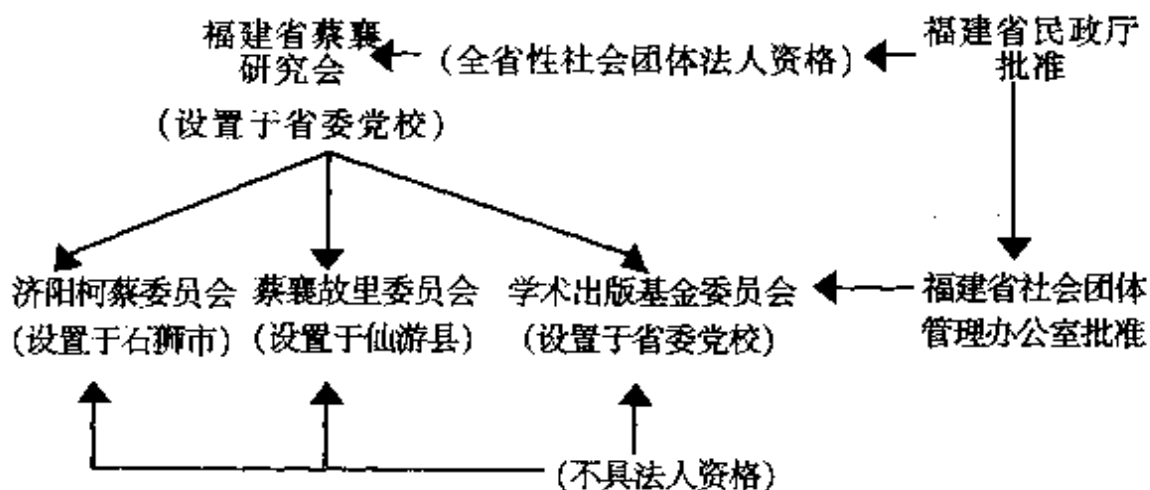
时，这些宗亲会都强烈要求政府批准其正式成立。柯蔡宗亲会即为典型事例之一，从80年代起，他们就反复向政府申请批准正式成立。最初，他们以“柯蔡委员会”的名义进行申请遭到拒绝。为此，他们又用“闽晋（江）济阳柯蔡经济开发联谊会”这样一种淡化宗亲组织实质的经济团体的名义再度申请，好不容易被以经济发展压倒一切的当地石狮市政府批准认可。随后的1992年9月，他们再次以原本的名称“闽晋济阳柯蔡宗亲总会”进行申请，但又遭失败。

1994年4月，晋江及石狮的宗亲领袖又以较易获得批准的名称——“福建省蔡襄学术研究会”向福建省政府有关部门提出申请。但是，省政府也未立即给予批准。为此，宗亲领袖想尽办法，在短短的3个半月内，多次赴省城请求，终于获得批准，被福建省民政厅正式登记注册^⑤。

根据政府的批准文件可知，福建省民政厅批准“福建省蔡襄学术研究会”成立，承认其“全省性社会团体法人资格”，规定研究会的业务管理部门为福建省社会科学联合会。被批准的“蔡襄学术研究会”立即向“福建省社会团体管理办公室”申请设立“济阳柯蔡委员会”等三个委员会。该办公室在批准其设立的同时明确规定“委员会不具法人资格”（见下图）。显然，福建省政府至多只不过是间接地承认柯蔡宗亲会。然而，该宗亲会却向外宣称“济阳柯蔡委员会”是被政府正式承认的宗亲会，并以合法组织的身份正式进行活动。当然，普通群众也毫不怀疑柯蔡宗亲会是被政府正式批准承认的。

设在福建省委党校内的“福建省蔡襄学术研究会”仅是挂名性组织，其三个下属组织则各具实质性功能，设置地点也不同。“福建省蔡襄学术研究会济阳柯蔡委员会”设在石狮市；“福建省蔡襄学术研究会蔡襄故里委员会”设在蔡襄故乡的仙游县东沙镇；“福建省蔡襄学术研究会学术出版基金委员会”

福建省蔡襄研究会及其下属委员会的设立图式



设在福建省委党校。这种设置状况满足了各设置地点有关人士的要求。其中实质性的宗亲会在石狮市的设置，正是石狮及晋江宗亲长年的愿望。

石狮市的宗亲为隆重举行“福建省蔡襄学术研究会暨济阳柯蔡委员会”成立大会，费时半年进行了充分准备。例如，他们在福建省、泉州市、石狮市、香港及菲律宾的报刊上刊登有关庆典的消息及广告。香港《文汇报》曾用了一个版面刊登有关广告^⑥。同时，他们还派人专程前往北京向有关高级干部送去庆典邀请书。又特地向菲律宾及香港派出恳亲团，为海外的宗亲送上庆典邀请书，借此建立和加深关系。各项工作准备得十分细致。

成立庆典比预想的更加隆重热闹，与会人士多达 2500 人。其中海外的有菲律宾、新加坡、马来西亚、泰国、缅甸、阿根廷等 6 国及香港、澳门、台湾等 14 个地区的宗亲 140 多人。内地的有中央、省、地、市的负责人 240 余，福建省的 12 所大学、研究所的学者、研究人员，福建省各地的企业家 80 余

人，北京、广东、山东的 18 个地区的宗亲 180 余人，福建省的宗亲 1200 余人。

该庆典收到了福建省、广东省的原书记及省长、民主党派党首、中华全国华侨联合会主席及海外宗亲会的负责人发来的贺电 17 封。另外，省级领导机关、16 个海外宗亲会及 57 个企业在福建省发行量最大的省党报《福建日报》上刊登有关庆典的祝贺广告。这样，被省政府批准的宗亲会就堂而皇之地登上了社会的舞台。

在 1995 年 5 月，石狮市被政府正式认可的宗亲会，只有省政府批准的柯蔡宗亲会和石狮市政府批准的“比干学术研究会”这一林姓宗亲会。未被批准却实际上进行着宗亲活动的宗亲组织还有一些，例如，“董杨基金会”（董杨联宗的宗亲会），“闽南六桂堂宗亲总会”（洪姓等联宗的宗亲会），“吴文化研究会”（让德吴氏宗亲会）等即是规模较大的宗亲会^⑦。据说，1995 年时泉州市政府已准备承认宗亲组织。到 1997 年 9 月时，被泉州市政府承认的各种名为“研究会”的宗亲组织已达 76 个之多。

现在，我国正在进行社会主义现代化的经济建设和实现祖国统一的大业，都离不开与境外华人的紧密联系。对于能够唤起海外华人及台湾、香港、澳门同胞的亲情意识的宗族及宗族组织的复兴，福建地方政府显然采取了颇具弹性的对策。福建省政府对福建济阳柯蔡委员会的成立可以说是采取了相当灵活的态度。尤其是地处闽南侨乡的各县市级地方政府，为了本地区的利益，更是有意识地采取不干涉的态度，或以某种方式加以承认并予以管理。由此可见，宗亲会的成立是当前国家与社会互动的结果。

二、宗亲会的组织构成

柯蔡宗亲会详细地制定了“福建省蔡襄学术研究会济阳柯蔡委员会章程（草案）”，该章程由7章18条组成，详细并且明确地规定了组织的宗旨、性质、任务、会员的权利与义务、组织机构、会议制度、财务制度与福利、经费筹集等等^⑧。其中组织机构因应于当前社会需要而设置得相当细致。宗亲会的干部分为名誉职务与实际事务性职务两种类型。比如，作为处理实际事务的组织机构的理事会，由259人组成，且内部分工细致^⑨。负责宗亲会事务性工作的除属于领导层的正副会长、正副理事长、秘书长外，还分设了各有明确任务的11个小组^⑩。尤其是为了加强宗亲会的社会基础，设置了很多名誉职位，使组织机构变得十分庞大。其中中国大陆以外的宗亲占了75%的名誉职位，包括菲律宾23人、香港17人、马来西亚13人、台湾9人、澳门3人、新加坡2人、阿根廷1人^⑪。被选为理事会的负责人均为政治影响力与经济实力兼备者。

“福建省济阳柯蔡委员会”组织机构及其人员构成为：

永远名誉会长：台湾、菲律宾宗亲2人。永远名誉顾问：菲律宾、台湾、马来西亚宗亲3人。名誉会长：41人，除石狮市长（当时）外均为宗亲，其中中国大陆的北京、泉州、石狮3人，其余均为港澳台同胞及海外华侨华人，包括菲律宾15人、马来西亚10人、香港7人、台湾3人、新加坡2人。名誉顾问：33人，其中香港9人、菲律宾5人、台湾2人、澳门2人、北京2人、惠安2人。常务顾问：11人，其中台湾2人、香港1人、阿根廷1人。顾问：24人，其中澳门1人。理事会成员：259人。莆田理事：8人。惠安理事：3人。南安理事：23人。常务理事会成员：162人，由理事会成员中选出。会长：1人。常务副会长：3人。副会长：24人，其中

惠安 1 人、南安、莆田各 2 人。理事长：1 人，常务副理事长：2 人。副理事长：21 人，其中莆田 2 人、惠安 1 人。监事长：1 人。常务副监事长：2 人。副监事长：22 人，其中莆田 2 人、惠安 1 人、南安 1 人。秘书长：1 人。副秘书长：3 人。秘书：4 人。

另设有具体负责宗亲会事务的 11 个组。包括组织组、宣传组、文史组、科教组、开发组、联络组、接待组、财务组、福利组、协调组、总务组，每组设组长 1 人，副组长 2—4 人。

为强化柯蔡宗亲会的社会基础，扩大影响力，确立威信高、能力强的领导班子至关重要。为此，柯蔡宗亲会竭力将社会影响力高的宗亲纳入领导班子。比如，担任会长要职的人选就是委员会近 20 次恳请、并在石狮市长支持下就任的。他是被称为石狮市“五匹虎”之一的非常有为的重要人物，被认为是市长的左右手。他从 50 年代起历任人民公社党委书记、县农业局长、石狮商会会长、市经济局长等要职，宗亲会成立前刚退休。他人缘好，与华侨关系密切，本身又是石狮市屈指可数的经营不动产及银行的企业家，可谓政治力量及经济力量俱备的人物。其他重要职位也都是由具有相当经济力量及能力、政治地位高的人担任。宗亲会作为地方社会的组织，为其自身的存在与发展，与国家政权方面的依存关系是至关重要的。因此，宗亲会领导层的人选为国家与地方社会双方关系均密切、拥有双向疏通管道者无疑十分重要。

那么，蔡姓这样大的宗亲是如何组织起机构严密、颇具规模的宗亲会的呢？宗亲领袖是用“以点带面”的方法，也就是依靠宗族势力强大的若干同姓村落为核心，带动其他所有同姓村落加入宗亲会。实际上，支撑柯蔡宗亲会的是以石狮市区为中心的五个势力最大的宗族大村落，它们是蔡性的大仑、容脚、新华、彭田及柯姓的塘市等村。这五大村作为“五根大

柱”，分别行使各自的影响力，带动所有的同姓村加入宗亲会。宗亲会的主要成员是由这五大村的宗族各自推举选出的8至12人构成的。经过他们的鼓动与不懈努力，晋江、石狮地区设立了宗亲会的八个分会，它们是东片分会、北片分会、深沪分会、金井英林分会、安海分会、罗山分会、西片分会、东石分会（五大村不包括在内），从而包罗了该地区所有蔡姓、柯姓的214个同姓村，在晋江、石狮地区构成了严密的宗亲会网络。随后，宗亲会又在邻近的南安市、惠安县设立了南安分会、洪濑分会、惠安分会及本市的石狮分会。莆田市、仙游县则由原来的分会独立出去。他们还准备在厦门市同安区、漳州市、福州市也设立分会，进而扩大到全省。目前，宗亲会已拥有分会等18个下属组织。显然，晋江、石狮地区强大的宗族势力是支撑宗亲会存在的基础。

宗亲会的总部设在石狮市区的一座8层楼的4楼里。大楼顶上架着用大红字焊成的“福建省济阳柯蔡委员会”巨大的金属招牌。总部大厅正面挂着同姓始祖及古代名人的画像（明代的蔡文生，宋代的蔡襄，周文王，宋代的柯仲常，元代的柯丹丘，明代的蔡道宪），供着香炉。这里也是海外宗亲组团回国时举行祭祖仪式的地方。两边的墙上挂满国内外宗亲送来的匾额和锦旗。秘书长和宣传组长每天上班。宗亲会根据需要而举行不定期的理事大会讨论解决有关问题。有时甚至有意识地举行既配合国家的时事政治同时又能兼顾提高宗亲地位的大会，比如1995年秋天，他们配合抗日战争胜利50周年而举行旅菲侨领抗战英雄蔡及时的学术研讨会^⑩。以便在自觉服从国家权威的形式中提高宗亲地位。宗亲会在成立当初编辑发行了刊物《济阳柯蔡通讯》，从1998年5月起，《济阳柯蔡简讯》双月刊正式创刊，至今已出版了10期。简讯报道宗亲信息，免费赠送给海外宗亲、各分会、理监事及政府有关部门。宗亲会的运

营经费来自于会费（每人每年至少1元）和宗亲的捐款。对于宗族观念根深蒂固、经济迅猛发展的该地区而言，宗亲会的募捐活动并非难事。比如，宗亲会为成立庆典在短短三个月内就筹集到130万元人民币。但为确保稳定的资金来源，宗亲会还制定了创设赢利性企业的计划。现在，又开始筹建宗亲会大型办公大楼“柯蔡济阳堂”。为了帮助贫穷宗亲共同致富，他们还展开了扶贫工作。

三、与海外宗亲会的联系

“福建省济阳柯蔡委员会”非常重视同以东南亚为中心的海外宗亲会之间的提携关系，其中最早建立关系的是菲律宾的宗亲组织——菲律宾济阳柯蔡宗亲总会。福建柯蔡宗亲会正是通过与海外宗亲会建立关系，加入了海外华人的国际性宗亲组织网络。

众所周知，海外华人社会存在许多宗亲会。尤其是祖籍晋江、石狮的华侨华人集中分布的菲律宾更是如此。菲律宾华人总人口中约90%是闽南人，而其中半数为出生于晋江、石狮者及其后代。而晋江、石狮市籍的华侨华人又多达70%居住于菲律宾。所以，以晋江、石狮市为主的福建系统的宗亲会最多。1976年时，福建系统的宗亲会有37个^⑬。80年代中期，仅马尼拉市一地就有晋江籍的宗亲组织近200个，而总部设在马尼拉的主要由晋江、石狮籍华侨华人构成的大宗亲会就有30个之多^⑭。

“福建省济阳柯蔡委员会”等宗亲会的复兴，首先是该地区宗族复兴过程中，现实社会需要一种宗族间关系的协调机构，以利于故乡村落间关系的安定。宗亲会的复兴又含有宗亲们期望借宗亲会来强化同海外华人关系的因素。如前所叙，中国政府基于祖国统一和经济发展的国策，非常重视同海外华人

建立更加密切的关系，因此对宗亲会采取了灵活的较具弹性的政策。对故乡的宗亲而言，宗亲会的设立能进一步强化同华侨华人的文化纽带关系，或许还能因此带来海外宗亲扩大对故乡投资的经济利益，并由此而大大提高自身在当地社会中的地位。正因为如此，柯蔡宗亲会渴望同海外的柯蔡宗亲组织建立关系。

刚成立的“福建省济阳柯蔡委员会”立即同“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”接触，试图建立关系。首选该宗亲总会是因为居住于菲律宾的晋江、石狮籍的华侨华人最多，而且改革开放以来的十多年间，他们与故乡之间的经济和文化关系迅速发展，到80年代前不断削弱的宗亲关系也迅速得到强化。尤其是蔡姓在菲律宾的华侨华人中人数最多（约35万），其“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”是成立于1909年的宗亲会，组织内部分工细致^⑤，宗亲会下属的分会及“同乡会”数目（5个分会、26个同乡会）在菲律宾是最多的^⑥。而且，菲律宾柯蔡宗亲总会又与各国的柯蔡宗亲组织联系密切，构成了以东南亚为中心，包括欧洲、美国、日本在内的广泛的国际性宗亲网络^⑦。这一网络中他们又占有最为重要的地位。

在该关系网络中，他们尤与台湾的关系最深。据1989年编的《菲律宾济阳柯蔡宗亲总会庆祝八十周年纪念特刊》记载，1953年，宗亲总会首次访台，直接促成了台湾各地宗亲会的设立。从此，他们经常访台，并且介入台湾各地宗亲会的设立和运营工作，甚至积极参与调停台湾宗亲的内部纠纷。1978年，他们还参与促成了在台湾成立的“世界济阳柯蔡宗亲总会”。1979年，他们配合在马尼拉举行的宗亲总会，主办了第二届“世界济阳柯蔡宗亲总会”恳亲大会。1989年，在举行宗亲总会80周年纪念活动之际，邀请台湾、日本、新加坡、马来西亚、香港、澳门、澳大利亚、美国等地的宗亲会，

再次召开了“世界济阳柯蔡宗亲总会”恳亲大会。该宗亲总会这种与台湾的密切关系，原因之一是几十年间中国大陆在极左政策之下，政府不承认宗族组织的存在，以及对外闭锁而导致海外华人不能与故乡正常往来之故。同时也是台湾当局积极实施拉拢海外华人政策的结果。因此，多年来菲律宾柯蔡宗亲总会一直将台湾视为“中华复兴基地”、“自由祖国”。

菲律宾柯蔡宗亲总会在与台湾这一“祖国”的宗亲建立强有力的联系的同时，也与以东南亚为中心的华人社会的宗亲建立了广泛的提携关系。早在50年代中期，他们就参与了“香港济阳柯蔡宗亲会”的设立工作，促进了马来西亚、新加坡宗亲会的扩大。从那时起，他们之间经常互访、确立并保持了协作关系。另外，与异姓宗亲会也建立了提携关系，尤其是与菲律宾的吴姓“菲律宾让德吴氏宗亲总会”以及香港的“世界至德宗亲总会”的关系最为密切^⑧。由此可见菲律宾济阳柯蔡宗亲总会在蔡姓宗亲的国际性网络中占有非常重要的位置。

“福建省济阳柯蔡委员会”为了同“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”建立正式关系，被省政府批准成立后，立即两次自费向菲律宾派遣了近20个代表团，访问以“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”为首的柯蔡各宗亲组织、建立关系，邀请他们参加即将举行的成立庆典。起先，政治上一向倾向台湾省、对中国政府抱着强烈不信任感的菲律宾宗亲总会，对大陆宗亲会的来访持冷淡态度。可是，改革开放以来，该宗亲总会所属的各同乡会已分别同各自的故乡村落在经济、文化上建立了广泛的联系。福建柯蔡宗亲会即通过故乡村落与各同乡会间的个人关系，使自己在宗亲总会所属的各同乡会里受到了热烈欢迎，并且借机就故乡宗亲会的性质及目的展开充分细致的说明工作，以此促成宗亲总会改变了怀疑与冷淡态度。同时，福建柯蔡宗亲会还提供出席成立庆典费用的方式邀请菲律宾的宗亲总会参加。

经过一系列细致的工作，两者间的信赖关系逐步建立起来。“福建省济阳柯蔡委员会”的总部里挂着的祝贺宗亲会成立的扁额和锦旗中，以“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”为首，“马来西亚济阳柯蔡宗亲总会”、“缅甸济阳柯蔡宗亲总会”等赠送的引人注目。另外，“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”赠送宗亲会成立的贺礼10万元金额也醒目地书写着。这些都象征它们之间关系的确立。

在福建省柯蔡宗亲会的组织机构中，75%的名誉职位是由以菲律宾为主的中国大陆以外的宗亲担任的。这些人也是各国、各地区的宗亲组织的负责人。这种状况也表明福建省柯蔡宗亲会加入国际宗亲网络的积极态度和其间的关系程度。

此后，福建省和菲律宾的柯蔡宗亲会的关系更加密切起来。例如，1996年“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”就蔡襄陵园的重建事项委托给福建省柯蔡宗亲会。福建省柯蔡宗亲会表示同意，并与莆田、仙游的宗亲通力协作，分担了建设费用270万元中的50万元（另，菲律宾方面170万元。莆田、仙游地区70万元用于征地等配套工程），在石狮、晋江市的宗亲中募捐。经过一年七个月的建设，蔡襄陵园于1999年4月1日举行了隆重的竣工庆典。菲律宾、香港、新加坡、马来西亚、台湾等国家和地区的7个庆贺团共130多人前来与福建、广东、浙江、江西、河南等省的宗亲一起庆贺。另有31个海外宗亲会、同乡会发来贺电。福建省柯蔡宗亲会成立后不久即向“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”要求通过他们向台湾的宗亲做工作，希望参加总部设在台湾的“世界济阳柯蔡宗亲总会”的例会。菲律宾方面应请求而充当了中介，使福建方面获得了满意结果。1997年9月，福建省柯蔡宗亲会会长首次受到赴韩国汉城出席“世界济阳柯蔡宗亲总会”的会议邀请。在蔡襄陵园竣工时，台湾的“世界济阳柯蔡宗亲总会”也应邀派出18人的

庆贺团前来参加庆典。此外，福建省柯蔡宗亲会已多次正式访问了菲律宾、香港等地的宗亲会。仅为修建蔡襄陵园一事，就曾6次组团赴菲律宾、香港、澳门、台湾，与各地宗亲讨论有关事宜。1999年9月下旬，将在马尼拉举行“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”成立90周年纪念活动及“世界济阳柯蔡宗亲总会”恳亲大会，福建省柯蔡宗亲会已接受邀请，准备派遣42人的代表团前往参加这一柯蔡宗亲的盛会。由上述事例可知，“福建省济阳柯蔡委员会”积极加入宗亲组织的国际性网络，彼此之间产生了互动关系。

该国际性网络的结构有个明显特征是，菲律宾的柯蔡宗亲总会所属的各个同乡会与故乡村落之间存在着牢固的关系。正是这种关系成了本土宗亲会与海外的宗亲会联系纽带的基础。闽南地区单姓的宗族村落多，菲律宾柯蔡宗亲总会所属的各个同乡会其故乡母村几乎都是蔡姓的宗族村，因此，同乡会与其说是地缘性组织，还不如说是血缘性的组织。“菲华容卿同乡会”即为代表性例子之一。

该会是由以位于石狮市郊外被称为“容卿八乡”的宗族村落群为故乡的菲律宾华侨华人构成的。因此，同乡会成员都属于结构严密的容卿宗族^①，就其实质而言其名称改为“菲华容卿宗亲会”也毫不为过。1931年成立的“菲华容卿同乡会”是“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”中重要的下属组织，到1979年止仅担任过总会理事长的容卿宗亲就达五人^②。其组织机构也分工细致，设有许多部门，总人数达151人之多^③。“菲华容卿同乡会”与故乡的关系非常紧密，尤其是改革开放以来^④，他们与事实上的容卿宗族长老会的老人会保持着极为密切的关系。他们在经济上支援故乡的同时，也深深参与了传统文化的“复兴”进程。从经济方面看，他们涉及村落道路的扩充、校舍的建设、运动场的修建、学校教育基金的创设、经济

开发区的设立等多方面。在文化方面，其影响也随处可见，例如，宗族重新抬头之际，他们的参与成为巨大的推动力。容卿宗族的祖厝、祠堂、家庙重建，都有他们给予的经济上的大力支持。比如，容卿宗族家庙重建时，“菲华容卿同乡会”通过菲律宾的容卿宗亲，筹集到建设费用170万元中的110万元捐献给故乡。他们甚至直接介入故乡村落间复杂的纠纷进行调停。

柯蔡宗亲组织的国际性网络的构成框架，即各国、各地区的宗亲组织在这一网络的高层面上建立提携关系，构成最为重要的基本性的网络关系。而在这一网络的基础层面上的连接关系，是由从属于宗亲会组织的同乡会与各自故乡的宗族集团之间的密切联系构成的。这一基础层面上的连接关系在经济、文化乃至政治等许多方面非常紧密，从而构成该网络的坚实基础。立体性的国际宗亲组织网络关系就是这样确立的。另外，海外的宗亲会（典型的是“菲律宾济阳柯蔡宗亲总会”）与基础层面上的同乡会连接，国内的宗亲会（以“福建省济阳柯蔡委员会”为例）与各同姓村落的宗族组织相连接，各呈垂直关系。但是，不存在海外的宗亲会直接与祖国的某个同姓村落（宗族）之间个别的提携关系，也不存在国内的宗亲会直接与海外的某个同乡会之间的个别的提携关系这样一种交叉关系。

“福建省济阳柯蔡委员会”加入宗亲组织的国际性网络，是当前国家与地方社会、本土社会与海外华人社会密切互动的结果。对此，今后应进一步进行更深入的研究。

四、宗亲会在地域社会中的作用

随着改革开放的深入，社会发生了深刻变化，宗亲会在调解村落社会的纠纷、维护地域社会的安定、促进与海外华人社会的经济文化交流，都起了不可忽视的作用。

80年代以来，由于改革开放的深入及私营经济的快速增长、极左思想意识的放弃，以及法制尚未健全，加之村民的法律观念仍较淡薄，村落、宗族间的矛盾也随之增加，纠纷频频发生。与此同时，各宗族组织的复兴及宗族势力的增大也显而易见。为此，能起代表同姓各宗族的意见、调整宗族间关系，从而维持地域社会安定作用的宗亲会，其复兴就成为社会的客观需要。作为拟制性亲族组织的宗亲会，能够扮演各同姓宗族或村落的中介角色，一旦发生宗族或村落纠纷，即是最佳的调停者。尤其是像“福建省济阳柯蔡委员会”这种采用包含选举在内的现代手法和传统方法设立的宗亲会，其对同姓宗族的代表性更强、影响力更大，颇具权威性，在解决柯蔡宗亲内外部纠纷时能够发挥非常重要的作用。换言之，在目前的社会形势中，宗亲组织显然有其存在的必要性，有其存在的空间。

在此仅举“福建省济阳柯蔡委员会”调停之普通一例，以说明宗亲会在地域社会中所发挥的社会作用。

1995年5月19日，柯蔡宗亲会理事长等二人为调停某交通事故来到容卿强房村请求容卿宗族的配合协助。这之前，容卿宗族曾给宗亲会来电话表明对原事故解决案的不满以及希望帮助调停一事。这一事件的梗概如下：

晋江市安海镇社塘村某村民一家4代6口人外出途中，所乘之车不幸被石狮市新华村与该村党支部书记关系密切的人拥有的汽车撞上，导致夫妇二人身亡。剩下90多岁的祖母、70多岁的母亲及以10岁左右的孩子二人，均为无法自立者。对于遇上车祸的该家庭，新华村提出了支付5万元赔偿金的解决方案。然而，在晋江、石狮一带，对车祸身亡者的赔偿金通常每人大约10万元。对于该家庭而言，还必须考虑余下4人的抚养费问题。在这一带，由于宗族发达，个人的事往往被看成是村落或宗族的事，故帮助死者家属自然是死者所属的社塘

村。可是，社塘村只是个人口约 400 人弱小的村落，远不能与人口数千的新华村匹敌，在解决方案的交涉上处于不利地位。然而，社塘村利用历史上迁自于容卿宗族，与容卿宗族有着共同的血缘关系而求助于故乡容卿，而容卿宗族也立即答应帮助。为此，容卿宗族才凭借自身地位特请宗亲会出面调停此事。经过宗亲会的调停，新的解决方案远比新华村的原案合理。此事例表明，宗亲会在调解宗亲内部纠纷时能发挥其特有的作用。实际上，宗亲会在对该地区存在的复杂的村落及宗族间诸多问题的圆满解决具有不可替代的重要作用。

宗亲会之所以被政府所认可，正是因为不仅宗亲会有利于强化本土社会与海外华人社会的关系，还在于它在调解村落社会的矛盾纠纷中具有积极作用而受到肯定。无可否认的是，许多当地政府无法很好解决的村落间纠纷，有宗亲会的协助即可圆满解决。实际上，就连公安部门都时常请求宗亲会协助处理民事纠纷案件。这几年来，宗亲会配合公安局，圆满解决了诸如伤亡事件一样的大问题的例子不少。至于解决村落、宗族间一般的纠纷的事例更是不胜枚举。

当然，在当前的社会体制下，宗亲会介入村落间的纠纷进行调解是有个不成文的原则和前提条件的。即对于诸如流血事件的重大问题的解决，绝对不主动介入，而是根据政府的请求或指示，采取配合或协助政府的立场参与。这已成为宗亲组织与政府之间的一项默契。这是因为如果在没有政府的请求下行动的话，有可能被看成是无视甚至蔑视国家权力，出现与国家对立的危险。有关部门至今仍未正式公开承认宗族或宗亲组织的原因很多，不仅仅是因为这些传统社会组织有悖于社会主义革命理念这一意识形态的问题，最大的原因在于政府担心宗族或宗亲组织变成为蔑视政府、抛开政府，甚至与政府对立的势力。正因为如此，政府仍是对宗族和宗族组织保持警惕，绝对

禁止宗亲会搞所谓“封建的宗族活动”，并且严加监督。另一方面，福建省柯蔡宗亲会也自觉严格遵守这些原则，在地域活动中慎重行事。显然，如果无视这些原则，宗亲会自身的存在都会受到威胁。这深刻反映了国家与地方社会的关系仍然是地方绝对服从国家，在国家允许的范围内地方社会协助国家，至少是不至于威胁或损害国家的前提下进行活动。根据田野调查可知，福建省柯蔡宗亲会是作为与政府保持一种协作、配合、互补关系，有助于地域社会的社会安定和经济、文化发展的势力而存在的。

综上所述，宗亲会作为拟制性的亲族集团，是基于宗族观念而构成的组织，其复兴可以说是宗族复兴的延长。从80年代起，在中国政治、经济等社会环境的变化下，随着闽南地区宗族组织的复兴，宗亲会的作用也越来越成为社会的需要。在这一时代潮流中，宗亲会的成立被政府所认可，其组织迅速复兴并产生了积极的社会作用。另外，宗亲会加入了宗亲组织的国际性网络，与国内外的宗亲建立了提携关系，提高了本身的社会地位，促进了地域社会的安定与发展。宗亲会的复兴说到底是国家与地方社会、本土社会与海外华人社会彼此之间互动的产物。

注释

①其中有关菲律宾宗亲组织的重要研究有70年代施振民的《菲律宾华人文化的持续——宗亲与同乡组织在海外的演变》，载《中央研究院民族学研究所集刊》42期，1976年，以及近年宋平的《承继与嬗变——当代菲律宾华人社团比较研究》，厦门大学出版社，1995。

②详见潘宏立《宗族再兴の象征的仪礼—現在の闽南农村社会における「晋主」仪礼を中心にして》，《中国21》6期，爱知大学现代中国学会，77—108页，1999。

③柯姓和蔡姓被认为拥有共同的远祖，故为同宗。实际上，柯蔡宗

亲会是“联宗”式的宗亲组织。参见施振民《菲律宾华人文化的持续》，《中央研究院民族学研究所集刊》42期，139—140页，1976。

④蔡襄（1012—1067年），福建仙游人，宋代著名政治家、文学家、书法家，历来被福建蔡姓民众尊为祖先而倍加崇拜。

⑤晋江石狮的柯蔡宗亲领袖所采取的策略与方法耐人寻味，其主要方法是，聘请福建省的高级干部为顾问，同时，将“福建省委党校”作为“蔡襄研究会”的“挂靠单位”，从而获得极大的政治资本及力量。进而依靠这一力量向福建省委“统战部”等有关机关做工作，寻求他们的理解与支持。适逢国家主席江泽民1994年8月视察福建省，要求福建省充分利用同台湾的地缘、血缘关系的优势，为祖国的和平统一大业做贡献。筹备委员会及时抓住这一难逢之机，强调宗亲会的设立有利于祖国统一大业。据说，江泽民的指示精神成了宗亲会成立申请得以批准的关键因素之一。

⑥香港《文汇报》，1995年4月1日，C5版。

⑦未被批准的宗亲会在法律上是禁止公开活动的，但他们总是想方设法进行公开活动，并以种种办法设法避免与公安部门摩擦冲突。例如传闻1994年初，吴姓宗亲邀请了包括外省宗亲在内的许多宗亲，准备在石狮市区举行大规模的宗族庆典活动。在遭到公安局反对时，他们拿出原国家副总理吴学谦寄来的有关贺辞为武器自卫，使活动得以按计划进行。

⑧《福建省蔡襄学术研究会济阳柯蔡委员会章程（草案）》单行本，1995年3月印制。

⑨宗亲会组织机构设置参考了菲律宾宗亲会的模式，故两者十分相似。有关菲律宾宗亲会一般的组织结构模式可参见宋平《承继与嬗变——当代菲律宾华人社团比较研究》，30页，厦门大学出版社，1995。

⑩比如文史组的任务是，“在会长、理事长、秘书长的领导下，收集有关蔡襄的文献资料及宗亲族谱、同宗名人的资料，并加以保存，待条件成熟时进行研究”（该会秘书长语）。而联络组是把同各有关单位领导、省蔡襄研究会、宗亲、异姓宗亲组织，尤其是海外华侨华人、香港、澳门、台湾同胞之间的联系与协作作为主要任务。福利组则以宗亲的福利与脱贫为目的，对贫穷的同姓村进行援助作为主要任务。协调组

的任务则是协助政府和各乡村解决宗亲间的矛盾纠纷，促进宗亲的和睦团结。显然，宗亲会的根本目的在于最大限度地保护宗亲的利益。

⑪1998年4月2日，福建省济阳柯蔡委员会3年任期届满进行换届选举，但其组织结构未变，海外华侨华人所占比例也一样，只有大幅度增加了新成员。其中担任名誉职务者153人，理事546人。人员的增加也表明了三年来宗亲会影响力的提高。

⑫有关此会的召开，菲律宾的华文报纸也做了报道，如1995年8月30日的《联合日报》等。

⑬施振民：《菲律宾华人文化的持续》，载《中央研究院民族学研究所集刊》42期，132-135页表1，1976。

⑭吴泰主编：《晋江华侨志》，74-76页，上海，上海人民出版社，1994。

⑮菲律宾柯蔡宗亲总会组织机构除决策机构的理事会外，设有名誉顾问、名誉理事、咨询委员、地区理事、候补理事、律师、法律顾问、义务医生、实业保管委员会。另外，还设有负责宗亲组织实际事务的18个小组。详见《菲律宾济阳柯蔡宗亲总会史略》，载《菲律宾济阳柯蔡宗亲总会庆祝八十周年纪念特刊》，93-98页，1992年。

⑯施振民：《菲律宾华人文化的持续》，载《中央研究院民族学研究所集刊》42期，169页，1976。

⑰近年，海外华人社会宗亲会的活动倾向在于各国宗亲会之间加强提携关系。比如吴姓宗亲以香港的世界至德宗亲总会为中心，与台湾、泰国、新加坡、马来西亚、菲律宾的宗亲会彼此间联系密切、形成网络关系，从1980年起每年轮流在一个国家或地区召开有关世界大会。参见小熊诚《フィリッピン华侨と故乡福建—宗亲会と同乡会を中心として》、《华南—华侨、华人の故乡》，庆应义塾大学地域研究センター，118页，1992。

⑱参见《菲律宾济阳柯蔡宗亲总会史略》，载《菲律宾济阳柯蔡宗亲总会庆祝八十周年纪念特刊》，93-98页，1992。

⑲容卿宗族在晋江、石狮地区是个有名的宗族。它拥有8个相互为邻的自然村，现有人口8000，大宗、小宗、房族等宗支严谨，与之对应的祖先祭祀空间的家庙、祠堂、祖厝齐全，有着完整的族谱系统和重新

积蓄起来的宗族财产，有着名为家庙或宗祠管理委员会实际上发挥着宗族长老会作用的宗族领导机构，还有包括祖先祭祀在内的各种宗族活动，并且在现代社会中发挥着重要作用的典型的大宗族。详见潘宏立《东南中国の汉族社会组织とその変容—闽南农村社会における宗族の研究》（日本）国立综合研究大学院大学博士论文，1997。

⑩参见《菲华容卿同乡会建会史略》，载《菲律宾济阳柯蔡宗亲总会七十周年纪念特刊》275页，1979。

⑪1990年5月20日公布的第59届菲华容卿同乡会的组织机构由名誉职务与顾问、理事会、监事会、地方联络员、青年组构成。此外，还设有负责具体事务的总务、财政、外交、教育、文书、经济、娱乐、调查、调停、联络、福利、秘书等小组。参见《菲律宾济阳柯蔡宗亲总会庆祝八十周年纪念特刊》317页，1992。

族群视野中的宗族社会 ——广东丰顺潮客村落的个案分析

周建新

前 言

宗族是中国传统宗法社会的基层社会组织，尤其是宋代以后发展起来的宗族组织，它不仅是整个社会结构的基础，而且具有相当全面的社会功能，深深渗透于整个传统社会。广东的宗族组织特别发达，所谓“粤多聚族而居，宗祠、祭田家家有之”^①。广东的主体居民不是纯粹、单一的族群，而同一个族群在省内很多地方又往往与其他族群交叉混居。处于不同族群夹缝中的宗族社会如何生存、发展和演变？这是引发人们重新思考与审视华南社会传统与变迁、族群认同与互动的一个焦点问题。

本文是1998年下半年我参加由广东嘉应大学客家研究所与中山大学人类学系共同主持的“潮客文化与族群互动”课题下个案研究的初步成果^②，试图通过大量田野调查，深入剖析位于广东东部潮客文化混杂区的一个由不同族群构成的多姓村——溪北村的村落构成、宗族关系、族群的认现与互动等诸多层面，揭示华南宗族社会不同族群之间的内在关联。

一、村落背景

溪北村位于广东省丰顺县留隍镇的西北角，距镇政府6公里，距县城80余公里。境内地势四周高、中间低。四面都是山地、丘陵，当中是一片小盆地，一条名叫神砂溪的小溪流贯穿而过，是溪北的主要水稻产区。全村的居民均为汉族，共有3050人，有635户，其中男、女人数大体持平。溪北为一多姓村，主要姓氏是许、易、罗、张、杜、蔡、陈这七姓^③。溪北主要居民姓氏构成、人口、分布及人迁时间与地点请看下表。

溪北主要居民姓氏一览表

姓氏	迁入时间	迁出地点	现有人口	分 布
许	明朝初年	潮州	1700余	神砂村
罗	明朝末年	大埔枫朗	200	神砂村神尾、梅山村梅印队
易	明末清初	梅县松口	250	埔丰村下埔一队、二队
杜	清乾隆间	丰顺潘田	50	埔丰村下埔二队、高池村高池二队
蔡	不详	丰顺黄金	180	埔丰村上埔
张	清康熙间	大埔枫朗	230	埔丰村坑背、上埔队

据田野调查资料表明，溪北的早期居民有丁、杨、林等姓，现在除林姓还隅居溪北一角之外，丁、杨两姓不是迁居就是绝代，而这均与明初从潮州迁入的许姓有着直接关联（详细情况见后）。在许姓之后，罗姓、易姓、张姓、杜姓先后迁入。然而奇怪的是，许姓不仅认为原本比他晚来的罗、张两姓更迟迁至溪北，而且土地也多被罗、张两姓占有，相反许姓正是靠

着张姓送予的一块土地才得以发展^④。按理许姓于明初来到溪北的神砂，比罗姓早到近 300 年，为什么反而说罗姓比他早到溪北呢？这样情况的出现如果不是许姓或罗姓篡改族谱，分别将各自祖先到此开基的时间推前或推后的话，那么极可能是许、罗两姓在看待孰先来到神砂这一问题存在着很大的偏差。从族谱所记载的有关史实反映，许姓从素勤公开基一直到 10 世祖，其子孙均不是单传或失传，就是外迁，所以人丁一直很少，直到第 11 世才有 5 个男丁，分成 5 房，始获得较大的发展。与许姓情况正好相反，罗姓从开基后，繁衍较快，据说从神砂 1 世祖至 9 世祖共有 500 多人，除留居神砂外，还有不少外迁他地。等到许姓发展起来时，罗姓却衰落下去了。许姓开基至 11 世，这时间大约为 300 年左右，这正好为族谱所反映出来的罗姓比许姓晚来的时间差距。因此许姓自认为比罗姓晚来，可能正是基于其于第 11 世才获得大发展的缘故。

二、宗族历史与族群认同

如前所述，溪北村的居民中按文化类型构成来划分，可分为福佬族群和客家族群。具体到各个姓氏宗族而言，那就是居于溪北村四周以张、罗、蔡、易等 10 姓为代表的 10 个宗族认同于客家人，而居于溪北中心村——神砂村的许姓认同于福佬人，这也是溪北惟一认同于福佬族群的宗族。虽然如此，由于无论在人数，经济基础，政治地位方面，许姓一姓完全可与其余十姓客家人抗衡，两个族群在溪北的势力均衡，谁也无法改变谁，谁也无法吃掉谁，形成一种胶着、倚角之势。

溪北的这 11 姓氏宗族如何认同于自己从属的族群呢？

从一个姓氏宗族的历史状况来看，族群自我认同通常包含着这样几个因素：共同的体质特征，或者说血缘特征，我们称之为文化渊源或族源；共同的语言以及共同的神明信仰与习俗

等共同文化事象。为充分展开讨论，下文将对以上几个因素予以重点论述。

（一）共同的文化渊源

族源文化是族群自我认同的第一要素，是维系其成员相互认同的“天赋的连接”。这包括族群对其祖先发祥地的地域认同，以及成员的强烈寻根意识^⑤。为了充分说明溪北居民的族源归属，我们有必要对溪北的许、罗、张、蔡、易、杜等几个主要姓氏宗族的来源作一简单回溯。

关于许姓的起源，据《韩山名贤世家许氏族谱》之“序言”^⑥所记载：许姓原籍河南，唐代第19世有许克甫者，奉敕副陈政开漳分镇南诏，此自河南入漳之始祖。漳州传13世，有宣教公因兵革于后周恭帝间迁居潮阳韩山，此为人潮之始祖。至11世祖福南公，字光，因韩山为事，迁居潮州上外莆都，称为许公渡。许姓在潮州传承至第15世祖，名叫奇谟公，生5子：恭、宽、信、敏、惠。“仕宦相继，席祖先之荫，性侈奢，兄弟五人酷好乘马，凡朝夕终以堤为驰骋之地，故名其堤为‘五马堤’。骄奢忤人俗，众咸妒之，相率诬之，官府陷之。各星散避祸，家产尽没于官。”老大名许恭，号素勤公，明朝洪武年间（1368—1398），避难始籍丰政都（今丰顺）因家焉，此为丰顺留隍神砂之始祖。

从许姓姓氏的起源及其迁移历史来看，我们不难发现这样一条线索：许姓籍河南光州，本为中原土族，唐朝初年因平苗蛮始迁福建漳州，几百年后又迁于潮州，从此在潮州定居繁衍。漳州位于福建省南部，属于闽南文化区。潮州与福建省毗邻，其文化一个重要源头便是闽南文化，而闽南文化对潮汕文化的影响恰恰在宋元时期。在这一时期，由于闽人特别是闽南人对潮汕大量移民，闽地风俗濡染岭东，故南宋的《方輿胜览·潮州》就已经有“虽领土有闽广之异，而风俗无潮漳之分”的

记载了。因此时至今日，虽然历史上行政区划隶属于广东的潮汕，文化面貌却接近闽台，就是在这时期打下基础的。在这长期的文化浸润与熏陶下，可以说许姓宗族完全被烙上了闽南文化的印记，认同于福佬族群。

与许姓不同，罗、易、张、蔡等 10 姓在迁来溪北之前曾长期生活在客家住地，深受客家文化影响与熏陶，认同于客家族群。如罗姓，据明万历三年（1575）《罗氏族谱》记载：“（罗姓）至宋朝振廷公拜侍郎，忠心梗概，被奸臣陷，职居江西吉安府太守，任满复职身，故即居此也。”此振廷公生 2 子：长曰世英，次曰世豪。从此罗姓世世代代在江西居住，成为当地大姓望族，特别是在明代成化、嘉靖年间，罗姓先后出了罗伦、罗洪先两个状元，更是声名显赫。世英生 4 子，永龙、永虎、永豹、永彪。其中永彪又生 5 子，第五子名叫宗智，科甲出身，身受广东潮州程乡县（今梅县）知县，其子孙始居住繁衍于此。后有乾元公者肇基于大埔县枫朗坎下乡，坎下 8 世祖朴直永兴公移居丰顺县留隍神砂开基，时间大概在明代末期。

与罗姓一样，其他如蔡、易、张等姓在迁入丰顺留隍前，均是长期生活在客家地区，认为自己的根在客家地区^①，每年都需回祖地祭祖。如解放前易姓每年农历十月秋收后回梅县松口祭祖，其始祖俊英公埋葬在松口镇洋坑里，土名三圳口。祭祖要一天一夜。蔡姓，一般是在元宵和冬至由丰顺黄金蔡姓通知后派代表参加。10 年前，梅县松源蔡姓宗祠建成后，溪北上埔蔡姓亦派代表两名参加。罗姓不仅每年清明要回大埔县枫朗祭祖，其祖宗牌位还需到枫朗坎下的罗姓总祠——百顺堂“进火”^②。可见，罗、易、张、蔡等姓在族源上是认同于客家民系的。正因为如此，所以当笔者问起许姓与罗、张、杜、易、蔡等客家人同处一村，有的相距还不到一二十米，为什么有的认为是客家人，而有的则认同于福佬人时？报告人脱口而

出，说是因为有的姓是从潮汕地区搬来，有的则是从客家居住地迁来，可见溪北每个姓氏在认同所属族群时是相当看重其各自的族源的。

（二）共同的语言

语言是文化的一个极为重要的因素，是文化的产生和发展的关键，尤其是方言即地方性表达方式的特殊用语和口音，它是语言在不同地域的变体，具有较大的稳定性，难以改变。方言作为地方文化认同的最主要特征，是一个民族或族群最明显的外在特征和最突出的差异。

神砂许姓讲的是潮州话，属于闽南方言中的潮州次方言。当问起他们是“客家人”还是“潮州人”时，他们都十分肯定地回答说是：“潮州人。”当进一步问他们凭什么认定自己是“潮州人”时？他们众口一词地说：“因为我们讲潮州话。”而以同样的问题问起罗、张、易、杜、蔡等姓时，他们的回答是“客家人”，原因是自己讲的是客家话。

方言的差异对于族群认同的作用、意义还体现在作为方言的特殊成分的方言地点上。地点是人们在社会生活中给地理实体、行政区划或居民点所起的名称。地点兼有地方文化特点，体现地方特色和居民特征。在南方地名中有许多方言地点，这些地名所指的都是很小的地方，这也是最能体现文化类型的差异的地名。如溪北神砂村许姓所居地，就有“大厝”、“老厝”、“顶厝”等以“厝”字为首尾的地名，带有明显的潮汕特色。这些地名分别指的是神砂村大厝一队、二队、老厝和新宫队。而与许姓同居一村的罗姓境地却没有一处带有“厝”字的地名。相反，许姓称罗姓居住地方为“罗厝”，而不是人们习惯上所称呼的“神尾”，他们称张姓祠堂建筑为“竹杆厝”，而不是客家人所惯称的“竹杆屋”。除此以外，许姓还有“邱厝”、“丁厝”、“张厝”等地名，均指对溪北原居民丁姓和现居民张

姓、邱姓居住地方的称呼。“厝”者，《说文解字》解释为：“厉石也”。《诗经》曰：“他山之石可为厝也。”即为此意。《辞源》的解释是：“停柩曰厝，未葬而以此待葬期也。”后来“厝”便演变为房子或祠堂的意思，并成为潮汕族群通用的惯用语。相反在客家语地名中常用“背”、“礫”、“嶂”等地名。如神砂神尾有“塘背”、“老屋背”、“柏公背”等地名，分别指罗姓祠堂“善庆居”所在地、罗姓七世祖婆太张氏、九世祖婆太郑氏墓葬地以及十世祖凤章公与妣李氏合葬地。埔丰村上埔有“坑背”，即张姓居住地，两张合建的“辉直公祠”即位于此。“礫”指出间水滨，以客家语区为主，如该此神砂村的神尾有“三湾礫”，是罗姓八世祖婆太杜氏墓葬地。以“漳”字为首尾的地名在溪北客家人居住地也不少见，如“松柏嶂”在神尾，为罗姓三世祖婆太谢氏墓葬地，“三亩坑嶂”，在埔丰村下埔，是易姓三世祖考妣合葬地。讲不同的方言，表达着不同群体的不同观念、情感与意识，是—个人区分另一个人，—群人区分另—群人的最显著特征。作为方言中的特殊成分的方言地点，它以—种实实在在的形式记载着不同群体的人在构成成分和文化类型等方面的差异的痕迹。虽然这只是一—种相对的情况，不是绝对的，但方言与方言地名对于本族群的认同和异族群的区别有它—定的作用，溪北的个案材料似乎证明了这—点。

（三）神明崇拜

溪北福佬人与客家人的认同因素除族源、语言等不同以外，还表现在其各自有自己的信仰崇拜。溪北的信仰崇拜一个最显著特点是每个姓氏宗族有自己认同的神明，在地域上形成以自然村落和族群为界限的村神。村神作为—种象征，扮演了各村不同族群认同的角色。这些村神每逢诞辰，各姓就分别举行庆典活动，或游神，或前往神庙祭拜。“界”的意识、观念

在溪北人们中根深蒂固，“界”的界限，从“个人—家族”到“家族—外族”最后上升到“本族群—外族群”的高度。溪北村民这种“界”的观念的确定与划分很大程度上是借助于神明信仰的形式，正是通过这种对神明定期或不定期的祭拜或游行，来联络同一个族群人们的感情，同时与另一个族群划清界限。神明崇拜的一个重要方面就是加强社区或族群内的人际交往与感情交流，创造与再创造社区或族群的认同感。

1. 许姓的三山国王

三山国王庙位于溪北神砂村村口的新宫队，其庙宇于“破四旧”运动中被破坏，1973年大兴水利时被彻底拆除，现在神砂村口的水泥钢筋桥的桥头即为原三山国王庙庙址。三山国王庙为神砂许姓所供奉，其他姓氏都没有份。三山国王庙的香火始于何时，在调查过程中，不少报告人都十分肯定地说是其开基祖素勤公所带来，在神砂创基后即建立。

据族人回忆，神砂三山国王庙正中为三座穿着文官官服的神像，此即为三山国王。他们端坐在神坛上，威严而不恐怖。三座神像的形状与真人差不多，而且其衣着、仪态和恣式均一模一样，惟一不同的是他们的胡须。三个神像都有着很长而且很漂亮的胡须，其中坐在正中的神像为乌胡须，左边的为红胡须，右边的为白胡须。在三山国王神像前，左边有千里眼，右边有顺风耳，像前面还有八个小神像，其名称与形态，现在人们皆不知。每月的初一、十五，许姓居民都要到庙里去焚香跪拜，求三山国王保佑其家人无病无痛、无患无祸。

三山国王庙最隆重的活动是游神。每年正月十五，许姓村民便敲锣打鼓来到三山国王庙请老爷出游。首先焚香鸣炮、叩头跪拜等请三山国王下座，用轿子将老爷（实际上出游的不是三山国王的神像，而是他的童身）抬出来放在一条上面布满了尖利铁钉的“钉船”上。然后以鸟铳开道，随后是几个大灯

笼，照护着童身老爷，最后面是许姓潮州锣鼓班。锣鼓班以大锣、斗锣等打击乐器为主奏，辅以扬琴、柳胡等弦管乐器伴奏。由于许姓是溪北第一大姓，所以三山国王出游可到其他姓的地盘去。其游神的路线是：三山国王庙—下埔—上埔—罗屋—大厝（许姓祠堂）—三山国王庙，几乎游遍整个溪北。当三山国王游神队伍走到大厝许姓祠堂时，整个游神队伍都要停下来，这时大锣鼓、爆竹声震耳欲聋，童身便在钉船上跳来跳去，还手拿着钉球使劲敲打自己的胸部、后背等部位。人们叫得越响，童身用的力就越大。这时游神活动达到最高潮，气氛十分热烈。就在这热闹的近乎疯狂的娱神活动中，整个许姓宗族的人聚在一起，人与人、人与神之间融为一体。

三山国王回到神庙后，接下来的活动是“吃灯酒”。所谓“灯酒”，又称“丁酒”，是由头年添了男丁的人家出钱买丁灯和猪肉（主要是猪头）、米酒、白糖、萝卜、青果、米粿等物品贡送于三山国王庙。等游神结束后回到庙里，大家便吃添丁人家送的猪头肉等东西。吃完“灯酒”后，便开始演戏，上演的是潮州剧和从潮州请来的“纸影”^⑨，而不是客家人爱看的木偶戏。“纸影”是潮汕农村一种特别流行的文娱方式之一。每逢祭神日子，人们往往请来演纸影的戏班，在神庙前面，在村头巷尾的广场上搭棚做戏，既敬神又娱人。当问许姓为什么不请木偶班而请纸影戏班时，报告人的回答很简单：“因为我们讲潮州话，就从潮州请‘纸影’，这里的客家人闹元宵，请的就是木偶。”

2. 客家人的协天大帝和玄天大帝

协天大帝庙位于溪北下埔的大窝山脚下，神像现已不存，只有两个香炉。协天大帝每年正月十五日晚上要与福德老爷一起出游。元宵游神，先将协天大帝抬至福德老爷庙，然后从福德老爷庙出发^⑩，协天大帝走前面，福德老爷走后面，因为协

天大帝比福德老爷更大。在游神队伍的前面为四个又高又大的灯笼（福德老爷与协天大帝各两个），还有锣鼓伴奏。经过防洪大堤，到上埔协天大帝有份的易、杜、张这三姓客家人的祠堂去，然后送协天大帝回宫。每年冬至前选一吉日举行完神，要进行升旗仪式。凡协天大帝和福德老爷有份的各家各户均要派一名代表参加，并各自带供品。然后在老爷庙前杀猪，猪肉由上一年添了男丁的人家出。在举行完升旗仪式后，要请地理先生、礼生念祭文，不奏乐，由各家各户祭拜。最后便是举行集体会宴，易、杜、张三姓人家共聚一堂，既敬请神明，同时又相互交流感情。

玄天大帝庙位于神砂村的神尾，为罗姓所供奉的神明，也是罗姓宗族的保护神。据报告人罗则根称，以前玄天大帝为左脚踩龟（传说龟曾驮玄天大帝过河），右脚踩蛇，左手拿着宝剑，右手拿着铁圈的武将像。传说玄天大帝可以斩天神，是神灵中最大的神。所谓“天官解天厄，地官解地厄，水官解水厄，五帝解五方厄，四圣解四时厄，南辰解本命厄，北斗（即玄天大帝、真武大帝、北帝等）解一切厄”^①。哪个地方如有邪气，玄天大帝就将手中的铁圈扔过去，将其压服。玄天大帝原为泥土塑造的神像，模样威严雄壮，“文革”时被扔在庙前的神砂溪水中而毁，仅剩一香炉。现在的玄天大帝庙供奉的为三尊手持宝剑、仪态相似的画像。解放前玄天大帝在每年正月十五日或十六日要出游，人称“闹花灯”。玄天大帝有童身，出游时就由童身坐在一张钉满铁钉的钉凳上，手上拿着一个钉球，口中发出“啊啊啊”的怪叫声。钉凳由四个人抬，每两个人轮流换。从神庙出发，要游遍整个罗姓地盘。游神的过程中，如遇到不祥的东西，童身的身体就会发痛，于是用钉球使劲打身前背后，以驱鬼逐邪。

由于协天大帝和玄天大帝在神明中地位高，法力大，所以

其他神明都要避让。据说有一次玄天大帝出游时遇上许姓的三山国王，按理许姓的三山国王比玄天大帝小，应给玄天大帝让路，让玄天大帝先走，但许姓争先。结果那一年许姓的村子发生瘟疫，人和鸡鸭等牲畜死去不少。从此许姓三山国王出游再也不敢抢先。因而，易、张、杜、罗姓虽是客家小姓，但供奉的是大帝，有大帝保佑，有了这个靠山，谁都不敢欺负。许姓为福佬大姓，但供奉的是三山国王，国王是王爷，比大帝小，故崇拜三山国王的许姓不敢赶走信奉协天大帝、玄天大帝的客家小姓。

此外，客家人信奉的神明还有白煞公王、仙人叔婆和福德老爷等^⑫。这些神明虽然没有游神的活动，但每年均要举行集体祭拜，如同一个宗族的合族祭祖，起到凝聚、联络不同姓氏情感的作用。所以它虽不像许姓的三山国王也不像易、张、杜三姓的协天大帝有娱神演戏、集体会宴的节目，但它是联系蔡、陈、张三姓情感的纽带。正如人类学家特纳所指出的，参加宗教仪式会带来个人的超脱感、安慰、安全感甚至狂喜或者对一起参加仪式的人的亲切感。^⑬

溪北神明信仰与崇拜仪式说明：无论是许姓敬奉的三山国王，还是客家人的协天大帝、玄天大帝以及白煞公王与仙人叔婆等神明，它们已成为一个族群或自然村落的象征，通过每家每户向村庙祭拜或抬村神出游等仪式象征各隐喻划出族群或社区内外之别的界线。由于客家姓氏居住分散、人少力薄，在宗族势力上难以与许姓福佬人对峙、抗衡。于是将目标转向神统，通过信仰诸如协天大帝、玄天大帝这些神统社会法力大、地位高的神明，凭借这些高大神明的庇护，压制许姓信仰的三山国王，进而压制许姓人的精神、思想，使他们不敢对客家人轻举妄动，从而也压制了许姓排挤客家姓氏的行动。正因为如此，于是那些原本自己没有神明的姓氏，纷纷转向信仰同一

族群内其他姓的神明。协天大帝、白煞公王、仙人叔婆就是溪北村几个客家姓氏宗族共同崇拜的神明，它借助仪式的象征意蕴，以游神或祭拜作为超越宗族的地域认同的核心。这种在同一族群而不同姓氏宗族联合崇拜这一具体时空条件下创造出来的神明崇拜，使仪式具有超村落、超宗族的意义，成为族群认同的象征。

三、宗族发展与冲突：族群认同的另一面

溪北分别代表福佬族群和客家族群的两大姓氏宗族群体，虽然由于历史渊源、语言与信仰等因素使得各自对所属族群保持着较强烈的认同，但这并不说明处在同一地域下的两大族群是铁板一块，没有与他姓交融。正好相反，在长期的共同生存与发展过程中，许姓与罗、张、蔡、杜、易等姓氏宗族之间产生了多层次、不同程度的互动，并导致矛盾冲突。

（一）土地争夺

溪北的原居民有杨、丁、林等姓，土地为其共有。他们都讲客家话，认同为客家人。自明初许恭逃难至此，许姓就像一粒水珠在溪北这张纸上慢慢渗透，向四周扩散，这也是溪北居民构成、文化类型产生变异的重大转折。

在中国传统社会里，土地一直是人们生存立身之本，也是经济的基础。土地占有的多少，是衡量一个家族能否成为强宗大族的重要标准。许姓定居神砂，决非偶然，实为逃难避祸，其家产虽裕，然其仓皇逃窜，何顾收金藏银，况且其家产已尽没于官。故许恭逃匿于此，等官府缉拿的风声始过，才得以在站口溪上撑船摆渡为生。许姓自2世祖至4世祖，其家族经济处于创立与积累的阶段。许恭早死，其子坦夷公随其寡母寄居外祖母家，受人欺凌。从此懋自树立，遂创绪业，广积蓄，此即许姓有恒产之始也。从5世祖至10世祖为其家族经济的确

立和形成，其显著标志是6世宗祠与7世宗祠的相继建立。传至5世祖名来庄公者，名友，为国子监生，有千金产业，仅入公尝，田就达41亩，还有山1所。到11世及以后，许姓家族经济开始达到顶峰。至此已取得极大发展，家业已是富裕充足。许姓传至第十一世，有华迁公者，“有千金产业，家财巨富万贯，买租石谷三具，收租谷千百石，于本村上埔、下埔建谷仓”。丰顺县令曾数次向华迁公借款，并亲书一匾以示表彰旌扬，上书“翼振凌云”4个大字，横匾额书“知丰顺县事敬赠”。至此，许姓经济已达鼎盛。官府多次向其借款用于公务，可见许姓钱财之多。许姓的土地很多，据说许姓曾买田至大埔县，然后出租，收取租谷。溪北的罗、蔡、易、杜等姓的不少人均曾为许姓的佃户。许姓这么多土地和钱财从何而来？调查发现，许姓土地的获取、经济的发展，实际上是与溪北其他客家姓氏如罗、张、杨等争斗互动的过程中实现的，而许姓采取的手段方法却多是风水。

如溪北的原住民杨、丁两姓自许姓迁入后不是外迁就是失传。现许姓祠堂之处，当地土名叫“丁厝”，“厝”者，屋场也，言证之意即此地乃原丁姓所居之地。丁姓后来到哪儿去了呢？据说许姓在此建起祠堂后，丁姓就住不下去了，为何？原因是丁姓的龙脉被许姓祠堂斩断了，丁姓若想继续在此居住，即使不会绝代也不会有大的发展，于是只好搬迁他地。此为一。其二，现神砂的半径队，原住有杨姓，许姓到来这后，杨姓自然灭亡。杨姓的灭亡是许姓利用风水治服的结果。据称杨姓有一风水宝地名叫“丝线吊金钟”，在神砂大池尾坑。后来许姓看中了此地，便用500银元买通了杨姓任用的地理先生，让其对杨姓谎称此地对杨姓不利。于是转让予许姓，从此杨姓便逐渐败落，直至最后断绝香火。

许姓还利用风水从罗姓手中夺取了大片土地。许姓虽然比

罗姓早到神砂，但其祖先天天忙于察看风水而不务开荒耕种。罗姓到此后，到处开荒辟地，为此许姓老婆大骂其丈夫不务正业。许姓老公太说：“我不用亲自去开荒种地，以后罗家的土地全部都是我们许姓的。”后来，许姓在罗姓祠堂“蛇地”大做风水文章。“蛇地”位于神尾，因其地形像一条蛇，故得此名。据说罗姓祠堂里有两块石头，一块在祠堂正门，一块在祠堂旁屋的床底下，很像蛇的眼睛。祠堂前面原有一溪流，环绕着祠堂，为蛇的舌头。祠堂后为山势所环绕，为蛇的躯体。许姓先将罗姓祠堂前面的溪流拉直，意将蛇的舌头弄坏，然后又趁黑将其祖先的骨骸埋于罗姓祠堂的山腰上。一开始没有做坟堆，只是埋在地下。罗姓就认为许姓侵蚀他家的祖地，遂告之官府。官府派人来察看，许姓说他们的祖先早就埋在此，这地应该是许姓的。挖开一看，果然有许姓祖先的骨骸，这场官司前后打了18年，最后以罗姓的败诉告终。罗姓输了官司，卖了许多田地，以后逐渐败落了。许姓因在蛇地的山腰上做风水，等于斩了罗姓的龙脉，故改称此地为“蛇地龙”。

许姓利用风水与溪北客家宗族争斗的例子还有很多，如：“蟹地”与蔡姓、“鹤地”与张姓、“潭江转水”与李姓、“虎地”与胡、林姓。在这场土地争夺斗争中，溪北居民姓氏展开了不同宗族之间和不同族群之间的互动较量。已有的研究成果和大量的田野考察资料充分说明：风水对客家传统社会有着深刻影响，它是族群之间、宗族之间争夺生存资源的一个重要手段，因为使族群、宗族处于一种对立冲突的状态，并成为械斗、诉讼甚至禁婚的导火线。正如劳格文教授所言：“‘风水是打仗的另一种策略’，不管怎么样，风水是生存下去的一个基本策略的资源，也是中国乡下的政治协商的共同货币。”^④

（二）婚姻关系

许姓与溪北其他客家姓氏围绕土地产生的矛盾冲突影响到

了相互之间的通婚。婚姻对于宗族的重要性是显而易见的，因为它不仅是宗族人口的再生产的先决条件和基础，更重要的是，婚姻关系与继嗣对于维系宗族与邻近村落或宗族的关系起着关键作用。已有的研究成果表明：婚姻是超个人、超家庭的，它与宗族和社区有着十分密切的联系。族谱是分析一个地域的通婚关系的主要材料。然而可惜的是溪北的族谱大量散失，没有全面的谱系和通婚材料。从笔者掌握的情况来看，整个溪北村只有许、蔡、罗、易、张这5姓有族谱，但没有一部比较完整、系统和正规，都是零散、破烂的手抄本。其中最详细的是许姓族谱，也不过三四十页，其他如易、罗姓族谱都只有一二十页，张姓族谱只有三四页。尽管如此，仔细分析这些零星的族谱文献材料和田野调查材料，我们仍可发现溪北宗族之间的通婚关系所反映出来的族群互动。

历史上许姓主要与大姓强族通婚，如本地的张姓以及黄金黄洞的黄姓、刘姓和小胜的李姓等，而与本地的小姓通婚较少。从许姓族谱的零星记载来看，许姓与大姓联婚的现象虽然不是特别明显，但仍可看出一个一二来。许姓从开基祖到11世分为五大房前整整传了10代，这10代先祖的配偶有明确姓氏的共有20人，其中配偶人数为24人。这些配偶的姓氏分布散泛，共有15个姓。其中许姓与之通婚最多的是张姓与黄姓，各有3例，其次为李、陈、林3姓，各有2例。这与报告人所提供的信息是相吻合的。许姓与大姓联婚的另一个佐证，同时也是许姓通婚的一个显著变化是：许姓10世祖前和本村的大姓张姓通婚较多，而在许姓人丁繁衍成5大房后，便不再有与张姓通婚的记载。为什么呢？因为此期张姓在许、易等姓的相继打击下已经败落下去了。

反观罗、张、易等客家姓氏的通婚，我们发现他们通婚的特点在于多与同村或外村的客家人相互通婚，而与许姓禁婚或

很少通婚。如罗姓主要与溪北村之外的客家姓氏通婚，如丰顺县小胜镇的李姓等，其中最明显的是在解放前罗姓没有与本地大姓——许姓通婚的记录，只是在解放后才开始相互通婚。罗姓有明确记载的配偶姓氏共有 20 人，分属 15 姓，其中解放前婚配的为 14 姓 18 人，与许姓通婚的却没有 1 例，解放后为 2 人，皆为许姓。而前面我们已经讲到在许姓的通婚历史上也没有与罗姓发生过关系，这说明在解放前，许、罗两姓之间不仅存在着矛盾，而且是很大的矛盾。因为历史上许姓利用风水压服罗姓，抢走罗姓的土地，使罗姓由一个强族大姓逐渐败落为弱宗小姓。宗族的矛盾自然影响到两姓之间的婚姻关系，故罗姓有与许姓禁婚之祖训戒律，直到解放后此禁忌才得以解除。其他如易姓、蔡姓等客家人在历史上因为是小姓，所以经常受到许姓的欺负，特别是妇女常遭到许姓人的调戏。然而由于人少势寡，加上又是许姓的佃户，以租种许姓的田地为生，在经济也受制于许姓。因此易姓等其他客家小姓便只好采取消极反抗的方式，劝诫本族人少和许姓人来往特别是妇女最好不要与许姓男人接触。由于一方是怕，另一方不愿，这反映到婚姻关系上，就是相互之间便很少通婚。如易姓先祖有明确姓氏的配偶为 28 人，分属 17 姓，其中许姓配偶仅有一例，易姓更多地是与林、蔡、张、陈等客家人通婚。

（三）教育控制

许姓的鼎盛，除了积极拓展土地，发展宗族经济和与大姓通婚联姻以外，另一个重要的手段便是重视教育，让宗族子弟读书习经，走应赴科举考试的道路，以提高其宗族的政治地位。许姓自后周恭帝年间（959—960）从福建漳州迁居潮州韩山后，此后科甲连捷，仅有宋一代，中进士者就有 10 人之多，至于举人、秀才、国子监生等不计其数。其中最著名的是潮州五世祖名许珏者，娶宋英宗之女德安公主而为驸马，人称

“许驸马”。

许姓本为宦宦之家，世代仕宦，子孙受荫，创居神砂后，仰慕先人功德，故极其重视文化教育，鼓励子孙读书应考，科举考试不乏其人。《丰顺神砂许氏族谱》有明确记载的为神砂许姓2世祖许利于明洪武二十三年（1390）考中举人，后迁居饶平；5世祖许友，为国子监生，余者皆不详。现许姓宗祠前面尚存一旗杆石，旗杆高约一米三四，有左、右两石柱，其字依稀可辨。右柱上写：“光绪岁次辛巳桂月谷日立”，左柱上则书“十三裔孙贡生许迁光立”。

许姓4大房均各自建有私塾，其中大房私塾名为“顶书斋”，二房私塾的具体名称不详，但亦以“某某书斋”命名，三房私塾为“下书斋”，四房私塾叫“老书斋”。各私塾的塾师均由本族人担任，为何？因为许姓自认为自己宗族文化素质高，请他姓之人任塾师，恐贻误宗族子弟。塾师的束修费用由公尝田支出。其中三房最多。许姓私塾一开始只招收本族本房子弟，本房子弟不允许到其他房私塾去读书，其他异姓更是一概排斥。直到民国时期，时倡导废除私塾，建立国民学校，其他姓氏才逐渐有读书上学的机会，才打破了许姓独揽文化教育权利的局面。除建校办学以外，许姓还开办书局，如三房族人曾在留隍镇上创办“益智书局”，专门卖书籍等文化用品。此外许姓还有人捐款建办现在的丰顺县球山中学。其他的罗、张、蔡、易、杜等客家姓氏无一建有私塾学校，他们的宗族子弟自然也就没有机会上学读书，族中也没有出过举人、秀才。据报告人罗则根、蔡恭双先生称，罗姓宗族子弟直到民国时期才在梅山的国民学校（不久毁弃）上学读书，而蔡姓有读书的最早记载是蔡恭双、恭练、恭托等族兄弟们随其叔父在潮州读书。

在这样一场以宗族为单位最后扩大到整个族群，以争夺土

地为中心，并涉及婚姻关系、文化教育等方面的互动争斗过程中，以许姓为代表的福佬人与易、蔡、张、罗等姓组成的客家族群联合体，通过激烈的争斗，互动较量，在有助于各自族群区分内外、促进内部团结的同时加强了对各自所属族群的认同。

结 语

溪北是广东东部一个较典型的潮客村落，其现在的格局是在首先以宗族为单位后扩展到族群之间长时期的互动争斗过程中逐步形成的。从现有的文献资料和田野调查材料来看，这个过程大致包括这样几个阶段：第一，明初从潮州迁入的许姓和明末清初陆续迁入的罗、易、张等客家姓氏与溪北原住民丁、杨、林等姓基本上和平共处，相安无事。这时期因人数与土地的优势，使得客家人在溪北处于主导地位。第二，大约从清前中期开始，许姓宗族人口逐渐繁衍发展起来，通过利用风水等手段多次与客家宗族争土夺地，扩大势力，许姓逐渐从溪北的边缘地带进入并占据了村落的中心位置。第三，此后为共同对付许姓这个异己族群，溪北的客家宗族的族群意识逐渐产生，利用血缘、地缘甚至神缘的力量合力对抗许姓。

由于在族源、语言等文化特质上的显著差异，使得溪北各个宗族姓氏对于自己所属族群可说是不言而喻。然而这种族群意识一开始并不是很强烈，而只是潜在的。直到后来许姓宗族与罗、易、张、蔡等客家宗族姓氏产生矛盾并激化，最后导致潮客对各自族群的认同，这种族群意识才得以强烈的凸现和激发。需要特别指出的是，与许姓相比，溪北的客家人居住的比较分散，仅凭宗族意识不足以激发潜在的族群意识。于是客家小姓便在宗族这个血缘团体的基础上寻求地缘性的宗教信仰，于是便有了几姓联合共同敬奉一神或多神。村落共同宗教

信仰和奉祀场所结合成地缘性的共同体，这种血缘、地缘与神缘的结合，使得溪北表现出这样一种潮客文化并存、客家族群与福佬族群胶着状态。

注释

①清·张渠著：《粤东闻见录》，49页，广州，广东高教出版社，1990。

②我的第一次田野调查得以顺利完成，要归功于嘉应大学客家研究所副所长房学嘉先生的精心指导和广东丰顺县留隍镇政府与溪北村村民的热情接待与无私相助。

③溪北境内共有13个姓氏：即许、易、罗、张、杜、蔡、陈、邱、刘、吴、林、胡、曾姓。其中曾姓现已迁走，刘姓是在解放后才搬入的，人们常将这两姓忽略不计，故当地人常认为溪北只有11姓。而在这11姓中，邱姓只有1户人家，吴、林、胡3姓又因偏居于高池村，远离溪北的中心地段，历史上也是与溪南的联系多于溪北，所以溪北的主要姓氏是许、易、罗、张、杜、蔡、陈这7姓。

④溪北至今广为流传着张姓救许姓十世祖，续其香火并送上地让其生存发展的故事。

⑤何国强：《岭南文化与族群互动访谈提纲》未刊稿。

⑥参见《丰顺留隍神砂许氏族谱》（手抄本）。

⑦关于易姓之族源，其族谱称：“迄我祖讳俊英公也，肇基于程乡松口堡，历数百季生齿日盛，枝派愈繁，迨至五世祖讳可卜可观二公因清明之世兵燹蹂，迁居于潮州府丰顺县丰政都大留隍社神砂下埔。兄弟各立一祠居焉。”易姓在松口共繁衍传承5代，因而易姓在族源上是认同于客家民系的。又如《丰顺留隍神砂张氏族谱及顺裕传家谱·前言》记载张姓的来源说：“客家传统，张氏衍派，卜地移居，福建上杭。转迁大埔，枫朗黄圃，原三祝堂。八世宗祖，直励张公，九世始祖，冠带信义，亲自带金，迁入丰顺，留隍神砂，下埔创立，直励公祠。”

⑧进火。据报告人称，凡分祠里的祖宗牌位要拿到本姓的总祠堂去，在总祠的香火上过烧一下，以示认同归属于宗姓，没有忘本弃宗。

当地将这种仪式活动称为进火。

⑨纸影，早在清代就有人提及这一民间艺能。汪鼎《两韭庵笔记》载：“潮郡之纸影变亦佳，眉目毕现，……潮郡城厢纸影戏，歌唱彻晓，听达遐迩。”

⑩此为现在情形，以前游神时，须先将福德老爷抬至协天大帝庙，要等协天大帝起轿以后，福德老爷才能动身。现在因为协天大帝庙破烂不堪，故有此变化。

⑪转引自《北斗三官早晚课》，河北道教协会印。

⑫周建新：《广东丰顺县溪北村的宗族社会与神明崇拜》，载'99嘉应大学国际客家学研究论文集，1999年。梅州，嘉应大学客家研究所。

⑬Victor Turner: *The Ritual Process* Penguin, 1974.

转引自王铭铭、潘忠党主编：《象征与社会：中国民间文化的探讨》，110页，天津，天津人民出版社，1997。

⑭劳格文：《梅州河源地区的村落文化》序论，香港，1998。同时参见周建新：《风水：传统社会中宗族的生存策略——粤东地区的实证分析》，刊于《客家研究辑刊》，1999年第二期，梅州，嘉应大学客家研究所。

参考书目

房学嘉（主编）：《梅州地区的庙会与宗族》，香港，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，1996。

《梅州河源地区的村落文化》，香港，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院，1998。

程志远等整理：《乾隆嘉应州志》，广州，中山图书馆古籍部，1991。

《康熙程乡县志》，广州，中山图书馆古籍部，1992。

H.J 德伯里著、王民等译：《人文地理：文化、社会性与空间》，北京，北京师范大学出版社，1988。

周振鹤、游汝杰：《方言与中国传统文化》，上海，上海人民出版社，1986。

王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，北京，三联书店，1997。

《社会人类学与中国研究》，北京，三联书店，1997。

科塞：《社会冲突的功能》，北京，华夏出版社，1989。

黄应贵、叶春荣（主编）：《从周边看汉人的社会与文化》，台北，中央研究院民族学研究所，1997。

丰顺县地方志编纂委员会：《丰顺县志》，广州：广东人民出版社，1993。

潮州市地方志编纂委员会：《潮州市志》，广州，广东人民出版社，1992。

刘义章：《香港客家村落的历史与文化考察——崇正新村的个案研究》，刊于第四届国际客家学研讨会论文集（三），台北，中央研究院民族学研究所，1998。

黄淑娉、龚佩华：《文化人类学理论与方法研究》，广州，广东高等教育出版社，1996。

乌丙安：《中国民俗学》，沈阳，辽宁大学出版社，1985。

向阳松：《中国水崇拜》，上海，上海三联书店，1999。

东坑陈氏的宗族组织与神明崇拜

杨彦杰

华南宗族社会的演变与发展，历来是人类学家、历史学家普遍关注的问题。闽西作为客家的主要聚居地之一，其宗族制度是较为发达的，而且与闽南地区相比亦有明显的区域特色^①。本文拟利用清流县余朋乡东坑村陈氏的宗族资料，就该村陈氏的宗族来源与发展，以及宗族内部的祭祀组织和神明崇拜等问题做一考察，以期从一个侧面具体探讨华南民间宗族制度的运作方式和历史演变趋势^②。

一、东坑陈氏的来源与发展

东坑陈氏聚居于清流县余朋乡的偏远山区。该村名为东坑，是东坑行政村的一个主村。它与乡政府所在地相距大约6公里，与清流县城距离约38公里，村部所在地和居民点海拔大约500米。由于地处高山，与外界交往不很方便，因此数百年来陈氏族人在一个相对封闭的环境中繁衍生息，形成较为完整的宗族群体。

东坑村（指自然村，下同）现有人口1100余人，除了两户其他姓氏外，其余都一律姓陈。在历史上，东坑陈氏拥有较多的山林和土地资源。据报道，在1942年，东坑全村共拥有耕地5000余亩，其中在外乡的2000余亩，在本村及附近的

3 000 余亩，人均占有耕地达 6.3 亩^③。由于土地较多，就为陈氏族人的繁衍发展提供了有利的物质基础。

东坑陈氏是南宋末年从外地迁来开基的，至今已繁衍 33 代。其始祖名叫文陆，字载鳌，又名二十郎。原居于归化县陈村（今明溪县湖坊镇伯亨村），后来迁往清流县余朋乡旧场村，再从旧场迁居东溪（今东坑）。当地居民传说，陈文陆迁来东坑开基之前，已在旧场生活了十几年。有一次，他为了寻找耕牛来到东坑，无意中在一块大石头上过夜，发现该石在寒冷的夜晚还会微微发热，而且有鸡鸣犬吠之声隐约传出，于是他认定此地必将人丁兴旺，回家后就把妻儿家小都搬来了^④。如今，这块预示吉祥的大石头还保留在东坑村内，周围已盖满了房子，但当地村民尚能说出它的准确位置。

其实，陈氏迁往东坑开基是否从文陆开始倒不一定。以上传说主要是在表达陈氏族人对宗族发达的良好愿望，更像是他们在创造历史过程中逐渐附会编造出来的。根据陈氏留下的历史文书，有一种说法，迁往东坑开基的并不是陈文陆，而是他的儿子。撰于康熙五十六年（1717）的《冠裳会老簿原序》云：“余东溪族姓肇迹陈村，二十公（讳文陆，字载鳌）迁于旧场；七郎公再迁东溪。”^⑤七郎即是陈文陆的长子，可见陈文陆是迁往旧场的，直至其子才迁到东坑。在闽西各姓开基的历史上，有许多都是儿子前往某地开基，然后再奉他的父亲为一世祖。

陈氏迁往东坑以后，早期人口发展并不快。陈文陆生有 2 子，次子九郎无传，长子七郎单传四郎。往后亦几乎都是单传，直至第六世才出现 4 个兄弟，其中 3 个兄弟都分别外迁，仅留下老二在本地繁衍。老二念十生有 5 子，分为金、木、水、火、土五房，陈氏人口的发展明显加快。现在东坑陈氏族人大多为水房的后代，金、火两房外迁，木房至乾隆以后无

人，而土房至今亦剩下几户人而已。

六世祖念十是陈氏历史上另一个重要人物。据《东溪陈氏族谱》记载，念十字子美，生于元大德九年乙巳（1305），卒于明洪武二年己酉（1369），享年65岁。念十最主要的贡献是生了5个儿子，分成五房，并且创建了始祖祠堂。自他以后，陈氏宗族就日渐兴盛起来。前引《冠裳会老簿原序》云：“载鳌公六世孙也念十公，字子美，建祠一所于香坪，以崇祀载鳌公。子美公四世孙定通公以优生荐举知石埭县事，定应公以岁贡拣选任北埭金宪，如伯坚公、良才公、瑄公、祖良公、定安公，俱于明洪武、永乐年间以服内兄弟叠登仕版，光前烈而耀后人，诎非祖宗积德之征欤。”^⑥可见陈氏宗族自从明初开始就已有入相继科举入仕，而当地人普遍认为这是念十创建宗祠所致（所谓“祖宗积德”）。由于念十在陈氏发展史上的地位，因此万历年间陈氏族入重修祖祠，将他的神牌奉入祠内配享；以后东坑族人每逢重修祖坟或修建庙宇，都是以“念十公嗣孙”的名义出现。如乾隆四十五年（1780）陈氏族入重修始祖坟墓，其墓碑上刻着：“宋显祖第一世祖文陆陈公、妣张六娘墓，大清乾隆四十五年三月吉日重修，念十公嗣孙”。嘉庆十一年（1806）以至1994年，东坑陈氏先后四次修建了该村最主要的庙宇临水宫，都在正殿横梁上用墨笔写上修建日期，并均有“念十公嗣孙重建大吉”或“念十公嗣孙重修大吉”等字样，直至1994年最近的一次也不例外。

随着陈氏人口的不断繁衍，至明代中叶前后，十世义昌、义隆两兄弟又生了9个儿子，其中义昌这一支后来人口渐少，而义隆这一支除了壬极迁往嵩口，壬俭在本地几乎无人外，壬恭、壬继、壬考3个房支都不同程度地发展起来。这3个房支均属七世水房（安）的后代，再加上木房和土房，由此形成东坑陈氏宗族“五屋”的基本架构。作于乾隆四十年（1775）的

《吾乡社公会康字第三班序》注云：“通乡五屋者，土、木与水位也。而水位人烟盛众，又分为三屋井边、新屋、山下，合为五屋也。递年乡中地保亦照此轮焉。”^⑦所谓井边、新屋、山下，即指壬继、壬恭、壬考 3 个房支的祖屋所在地。如今这“五屋”木房已经无人，土房在本地只剩下 3 户，而新屋（壬恭派下）人口最多，达 140 多户，山下（壬考派下）80—90 户，井边（壬继派下）亦只有 3 户而已。新屋、山下两房合计占全村总人口的 90% 以上，成为陈氏宗族在本地发展的主力。

陈氏宗族经过数百年的发展，不仅形成了各派房支的基本架构，而且相继建立起大大小小的祠堂。东坑陈氏的祠堂总共有 9 座。除了明代初年由念十建立的始祖祠堂（即宗祠，称仰峰堂）外，在各房派之下还都建有数量不等的分祠。其中：属于土房的有祭祀十一世祖的显公祠、祭祀十五世祖世泉的敦睦堂；新屋的有祭祀十一世祖壬恭的思成堂、祭祀十八世祖应鹄的著存堂；山下的有祭祀十一世祖壬考的诒馨堂、祭祀十四世祖默斋的致恣堂；井边的有祭祀十一世祖壬继的东山公祠。此外，在仰峰堂前面还有一座翠禧祠，据说它是代表七世五房的祖先，包括已经外迁的金、火两房，过去祠堂内供有一块神主牌，上面写着 40 个人的名字^⑧。

以上这些分祠，绝大部分都是在祭祀十一至十八世祖。陈氏的十一世祖大约生活于明代中叶，而十八世祖至迟不会超过明末清初，如十六世祖陈大韶生于万历六年（1578），十七世祖陈玉殿生于万历三十二年（1604），十八世祖陈仕遴生于万历四十二年（1614），十九世祖陈宗瑶生于顺治十八年（1661）。可见陈氏这些祠堂的建立，绝大部分都是在明代中叶以后，直至明末或者清初这一段完成的；而且这些祠堂与陈氏“五屋”的分房系统有着密切关联，显示出陈氏的“五屋”架构亦在这个时期就已经形成了。

东坑陈氏除了分房和建立各个不同层次的祠堂外，在历史发展进程中还设立了名目繁多的神明会。这些神明会与自然形成的血缘组织相互配合，成为陈氏宗族对内团结族人，使各派系成员形成一个有机整体，并举行各种祭祀活动的最主要组织形式和联络纽带。

二、陈氏宗族的神明会

陈氏宗族在历史上设立了许多神明会，至今尚能查到有文献依据的至少有 20 个。这些神明会有的是用于祭祖，有的则用于敬神。以下先将这些神明会的名称及其基本情况列成一表：

名 称	祭祀时间	祭祀对象	名 称	祭祀时间	祭祀对象
群英会	正月十五、五月十五	夫人、关帝	奉先会	三月十二	七至十世祖
群贤会	正月十五	临水夫人	祠堂会	三、八月	宗祠
联琳会	二月初三	文昌帝君	崇远会	三、八月(?)	宗祠
冠裳会	三、五、八月	关帝、宗祠	明 会	三、八月(?)	宗祠
长兴会	五月十三	关帝	大冢地会	清明	六世前祖坟
庆丰会	六月	五谷仙	贵子会	正月十五	林氏夫人
五谷仙会	六月	五谷仙	社公会	春秋社日	社公
遇福会	孟冬吉日	二十四诸天	丰山会	不详	欧阳真仙
莲灯会	七月	辟支古佛	广善会	不详	不详
天灯会	十月	泗洲菩萨	元帅会	不详	不详

以上这些神明会，有的明显是由特定的人群组合而成的，如联琳会、冠裳会、长兴会等，显然都是文人组织，他们所祭祀的对象也是儒家知识分子崇敬的文武二帝，即文昌帝君和关帝。然而，其他神明会尽管没有如此严格的阶层限定，但也都有明确的祭祀对象。换言之，他们都是在共同的崇祀目标之下组合起来的。每个神明会都有自己的活动时间和地点，在各自

限定的范围内开展活动。

陈氏的神明会所祀奉大多是本地神明，有的则是祖先，但也有的神明会是两者都祀奉的。如冠裳会，每年五月十三日祭祀关帝，但三月和八月又都有祭祀祠堂的活动。其实，不仅冠裳会如此，很多神明会都有类似现象，特别是在每年正月陈氏宗族举行大规模的祭祀临水夫人活动时，许多神明会都会去参与祭献，有关这方面的情况我们以后还会谈到。

从设立的时间看，东坑陈氏最早成立的神明会当属群英会。明万历三十四年（1606）冬月，已移居泉州时任都察院右都御史兼兵部右侍郎的十五世裔孙陈用宾，曾应族人之请撰写了《群英会碑记》。该碑文云：嘉靖末年，东坑村口因“洪水变迁而形象颇有内阙之憾，有群英会一十二人仿其旧势重而增砂，以成‘插地官星’之象。置塘建亭，亭匾曰‘奎聚’，内祀关圣帝君。置田数亩，轮收以为递年祭资。递年正月十五分祭本乡祀神，五月十三专祭本亭帝君。肇工于万历乙巳年（1605），越丙午（1606）秋而落成。以余源本，故征余文以志不朽”^⑧。可见东坑陈氏设立的群英会至少在明万历三十四年就已经存在了。当时会内共有成员12人，主要是祭祀关圣帝君，另外每年正月十五还会“分祭”参与本乡的敬神活动。

入清以后，陈氏设立的神明会明显增多。康熙五十六年（1717）三月订立的《冠裳会老簿原叙》云：万历年间，族人重修始祖祠堂，并祀子美公以配享。“迄今历祀数百年，子孙不啻千亿，类多克以诗礼，衍其家声……爰集在庠子孙议立一会，名曰‘冠裳’，各出分金，储积续置祀田，递年轮值头首收租，以备牲醴，俾以孝以享之诚，行乎春祀秋尝之祭。继起之在庠太学以及宾兴者，各出分金人各登簿，绵绵无已。”^⑨可见，冠裳会的设立继承了明代以来族人祭祀祖祠的传统，而参与立会的都是读书人，这些“在庠子孙”在陈氏宗族的祭祀活

动中发挥着重要作用。除了冠裳会之外，在清初设立的还有祠堂会、群贤会、贵子会等。

乾嘉年间，陈氏宗族进入了鼎盛阶段。此时族内人口众多，全村“数百余家，人丁数千口”^①，因此陈氏族内设立神明会也进入了高潮。如今我们尚能查到的各种会社，有许多都是这个时期设立的，如大冢地会、社公会、庆丰会、遐福会、五谷仙会等等。有的神明会在早期设立，此时又重新订立会簿，或重作组合。成立于清朝初年的祠堂会，数十年后又重新组织，订立新规。该《祠堂会簿序》云：“斯会创自国初，吾先人与族内之志同者，邀集数人敛货生放，爰置祀田轮收办祭，行之数十余载。今年春，因先年祭毕均分各携以退，碍全族之情，欠外观之雅，于是议立新规，限三八之月办燊盛之仪，祭奠于祖祠而燕饮于私室，上以敬祖宗，下以睦族人，皆兼之矣。”^②作于乾隆五十二年（1787）的《群英会序》也有类似的记载：“吾乡神会不一，我会名曰‘群英’者，创自有宗，依然其旧。但规模条例前人虽已大备，世久年湮，簿书多为剥蚀，于以将本会田塘、租米、苗粮、津贴，以及正月、五月庆诞规条，一一笔之以备参考。则百世后感夫子之节烈忠义，而合会戴帝君之德，而并永也云耳。”^③可见乾隆年间，一些早期设立的神明会都纷纷重新作了调整，或者设立了新的会簿。

乾嘉年间，陈氏宗族人口发展到最高峰。由于人口众多，宗族内部的祭祀组织形式也发生了相应的变化。一般而言，当宗族人口不多时，族内祭祀活动通常是以“房”为单位，全体成员共同参与。而当宗族人口逐渐增多，各种神明会组织便纷纷设立起来。这些神明会的设立，在大多数情况下，都是以共同的祭祀目标，邀集志同道合者数人，各捐分金，购置祀田，采取轮收轮祭的形式开展活动，祭祀之后饮宴于私室。亦是说，这种神明会完全打破了“房”的界限，而是以“自愿”为

原则在宗族内部组合人群。能否成为会员要视有没有捐资而定，有出钱的有份，没有出钱的无份，出钱入会等于是一种投资。以往许多人类学家所观察到的，以及本文已经列举的实例，都充分说明了这一点。

然而，在东坑陈氏的众多神明会中，还有一些神明会并不是以自愿为原则，而是与“房”仍然有着密切的关系，并且在新的历史条件下作了适应性的调整。这类神明会主要用于全宗族的祭祀活动中。以下先以大冢地会为例。

大冢地会是为祭扫一至六世祖祖坟而设立的。据乾隆五十八年（1793）《第九班大冢地会序》云：

人本乎祖亦犹夫物之本乎天也，较格物而灵者。如唯人值春露秋霜之际，而竟不登坟祭祖以遂其怵惕凄怆之心，得无下等于物乎？为子若孙者何敢出此！吾乡自载鳌公始迁此土，迄今数百余家，人丁数千口，非祖德宗功默相于九泉之下，必不能如此之繁盛也。自公至念十公，其世六，正派以及旁枝为墓十穴。旧分十班，按次登坟祭扫。此班第九班内复分小班，以“天、地、人、和”为号。而此班次又居一，得“地”字号，内旧有私蓄，将银若干数年前置米几斗，递年备办祭仪登坟祭扫。亦可见推物本乎人[天?]之情以不忘人本乎祖之意，合族之父兄子弟有同心也。兹因旧簿朽坏，特换新簿，故略言之而志其田片于左。时乾隆五十八年岁在辛亥春二月吉旦^④。

由此可见，东坑陈氏的大冢地会是在“旧分十班”的基础上逐渐演化而来的。陈氏原来的十班划分很可能是以宗族内部的分房为基础的，而大冢地会正是在这种“房”的架构下发展起来。

如果说陈氏的大冢地会与“房”有着某种关联，那么社公会的设立则是与“五屋”更有着直接关系。作于乾隆四十年

(1775)的《吾乡社公会康字第三班序》是一份重要的文献，现将它全文引录于下：

夫社者，五土之神、五谷之神也。昔自夏后建立以来，至于今祀典久矣。无论乡村市镇州县府城，莫不有焉。而吾乡数百人烟，一门共祖，原立社坛于境中，岂无深高之设议？观其风水，龙脉端严，四水聚堂，三峰鼎峙，则神之所栖，人民共仰，有不自求而多福也。所立祭田，岁时春秋祀祭，五屋轮归当年地保或耕或典，以承祭祀。到二社之期，值祭之人务宜登坛祭扫，牵猪备淆，洁牲醴以告虔，整衣冠而祭拜，上古血食之神未有愈于我之社主也。维时祭毕，颁分祭肉，使屋屋各领其神需，人人共沾其福惠。虽百世之后，犹且相续，岂仅今日而已哉。总之，效神农虞夏之遗风，足以播民间之百谷耳。伟谨承遵命，特记其事望垂不朽之序云云。

时乾隆四十年岁次乙未季春吉旦。

通乡五屋者，木、土与水位也。而水位人烟盛众，又分为三屋井边、新屋、山下，合为五屋也。递年乡中地保亦照此轮焉。今将值祭年分开，如我山下屋坊，祖屋有二：一春和坊，一龙山坊。有春和坊有分名卅二分，龙山坊有分名卅四分。春和坊春季分领熟肉三斤十三两，秋季领肉三斤四两。龙山坊春季领熟肉三斤十八两，秋季领肉三斤九两。龙山坊原有老分者卅四名，后陆续添入名者卅名，今合成六十四名，分为四班，每班共十六名，立为“福、寿、康、宁”四班^①。

以上这篇《社公会序》实际上是陈氏“五屋”当中属山下屋龙山坊之下的康字号会序。陈氏祭祀社公大致从其迁往东坑以后就开始，社坛就设在宗祠的附近，正当陈氏早期聚居地的“境中”。明代中叶以后，随着陈氏“五屋”的建立，祭祀社公

便改为“五屋”轮流，每屋一年，全村人均分享祭肉。迄乾隆年间，由于宗族人口愈渐增多，因此发展较快的“屋”又按照聚居地划分成“坊”，再在“坊”内分成若干班。如龙山坊在乾隆四十年已有64户，下分4班，平均每班16户。值得注意的是，这时的“班”已与宗族内部各血亲小房没有直接的关联，而是按照坊内的户数平均分配。

东坑陈氏在历史上划分成多少个坊现在已没有人能够完全说出来，不过，根据当地老人的反复回忆，尚能说出其中的绝大部分，而且大多都是属于人口众多的新屋和山下屋。如属于新屋的有新屋坊、土堡坊、下坪坊、巷高坊；属于山下屋的有春和坊、龙山坊；属于新屋、山下共居的有上坪坊、社前坊、魁星坊。另外，岸上坊属于井边屋，上园坊（现已无人）、崇仁坊究竟属于哪一屋已不清楚。从以上这12坊来看，有的显然仍与“屋”有着密切关系，有的则成了“插花地”，尽管它的起源是按“祖屋”来划分的，但在地缘与血缘相结合的过程中，地缘的因素却日益明显。在这样的背景下，坊内成员按照平均分配的原则来组合人群，参与轮祀社公，就更加淡化了宗族内部房派关系。宗族日益成为当地居民“同宗共祖”的一个文化象征和符号而已。

三、陈氏的神明崇拜

东坑陈氏祀奉的神明很多，通过上节讨论已经知道，不仅有祖先崇拜，而且有各种各样的神明，包括社公、关帝、文昌、五谷、泗洲菩萨、二十四诸天、欧阳真仙等等，其中影响最大、每年都要举行集体性祭祀活动的，是正月十五（上元）、临水夫人圣诞和七月十五（中元）“姑婆”千秋。

正月十五祭祀临水夫人

陈氏祀奉临水夫人由来甚早，据当地居民传说，从其始祖

迁来开基的时候就已经开始。当时陈文陆在水口如今建庙的地方开了一块荒地种植苧麻。有一天，他来到地里收苧麻，忽然发现麻丛中有一座铁铸香炉，高1尺许，直径7寸有余，上面还模糊刻着一些字迹，经仔细辨认乃古田县陈氏夫人庙中之物。于是，他就在那里建起了庙宇^⑥。庙宇建起来以后，陈氏子孙世世代代在此供奉夫人奶娘。明朝崇祯年间，该庙曾因失火而被烧毁，旋即重建；入清以后又一次被烧毁。嘉庆年间，陈氏第二十三世祖允治曾撰有《重建东溪临水宫记》一文，对此记载颇详，摘引于下：

吾乡东溪，南宋末始祖载鳌公始迁此土，建庙村口以祀奶娘香火，名曰“临水宫”。声灵赫濯，藉庇荫者数百载。明崇祯年间被火，旋即鼎建。嘉庆癸亥（八年，1803）冬复火，时夜半火炽，近龕神像与辇俱烬，人人奔救弗及，莫不抱痛太息。神灵之失所凭依也，迄岁乙丑（嘉庆十年，1805）乡中时疫大作，捐折人口无算，讼事繁兴，灾殃频见。乡人大恐，以庙未建，通乡水口空缺，风水攸关，又乏祈禳之所。夫奶娘之为吾乡灵神，祈禳者多，庙难以旷。丙寅（嘉庆十一年，1806）正月，举董事督理建庙、雕像、装辇诸物，至辛未（嘉庆十六年，1811）而各项功成矣。数年间需用浩繁，吾乡人捐输弗吝，非奶娘之灵感而遂通，岂易踊跃襄事若此哉！洵如诗所谓申锡无疆，又曰时万时亿者。故记之^⑦。

由于该庙地处东坑水口，“风水攸关”，因此陈氏族人对之特别重视。清光绪十四年（1888）和民国三十四年（1945）又两度重修，1994年曾再修一次。如今这座临水宫仍完好坐落在村口形胜之区——三元桥头靠山一侧。

这座供奉夫人奶娘的庙宇相当古朴大方。屋顶飞檐斗拱，庙门上方悬挂着一块长方形匾额，上书“临水宫”三个大字，

苍劲有力。入门即是正殿大厅，主神龕上供奉着陈、林、李三位夫人，其中陈氏夫人（即陈靖姑）在中间，塑像高大，两边还配有金童玉女；而林氏夫人和李氏夫人分祀左右，仅神牌而已。在主神龕两侧还供有附祀神，左边为地藏王菩萨，右边以前是土地，如今换上了“郑定光古佛”的神位。

陈氏族将临水夫人视为自己的保护神。在庙内大厅的木柱上有一副对联写道：“姐妹法授梨山一片婆心扶赤子，临水宫环颍水九重诰命受皇恩”。既强调了陈、林、李三位夫人梨山（闾山）学法以及“受皇恩”、“保赤子”的主要事迹和功能，同时也把临水宫与陈氏的“颍水”郡望巧妙地联系在一起，显示出陈氏族视陈靖姑如同祖先，在崇拜过程中深深寄托着浓厚的宗族血缘情感。

陈氏每年正月都要举行大规模的祭祀活动。这个活动是由称作“六甲”的组织分别主持的，而且与宗族的发展息息相关。乾隆五十三年（1788）《聚贤甲序》云：“我始祖由陈村卜迁兹土，顶戴奶娘、尊王香火，建庙宇而安奉之。及其枝派蕃衍，于是每岁孟春朔旦逮元宵，张乐悬灯以蒸衍之。及其规制渐恢，于是分六甲递迎，集衣冠文物称觴上寿而拜祷之。”^⑩可见“分六甲递迎”是在族内“枝派蕃衍”以至“规制渐恢”的基础上发展起来的，从陈氏宗族的发展历程看，至迟不会晚于明末清初。“六甲”的组织很可能与明清时期官府设立的里甲制度有关。每甲都有名字，并且都有各自的田产。前引《聚贤甲序》又云：“神既声灵丕显，各甲自本业加多。曰太平、曰上元、曰新屋、曰崇春、曰娄上，取颂德迓祥以命名矣，弗[不]人财繁茂，衍庆有余。而吾甲曰聚贤，亦幸而与之匹休焉。其始也，储费置产不逾壹石，近赖本甲秉公者积金以广业，几增十倍矣，簿书历历可考也。”^⑪聚贤甲在刚建立的时候“置产不逾壹石”，可是至乾隆五十三年已将近十石。而从各甲

的命名方式看，有的与正月祭神的时间相关，如上元、崇春，有的纯属吉祥之意，如太平、聚贤，有的则仍脱离不了房派的痕迹，如新屋、娄上（楼上），显示出陈氏的“六甲”组织仍然与“屋”或“坊”有着某种联系，但又自成一体。

陈氏祭祀临水夫人从每年岁末就开始筹备。据当地老人介绍以及古文书资料，以前每年各甲都要按照轮流顺序分别选出两名头首，其中一名称作福首，负责本年该甲的一切祭祀活动，另一名称为神首，主要由他致祭、宣读祭文。十二月二十五日，全村六名福首便要集中，选出总负责人（亦称福首）一名，并用捡勾的方式决定各甲值祭的先后次序。

陈氏从正月到六月一共有6场集体性的祭祀活动，其中正月的4场最为重要。各场依次由捡勾轮到的那一甲主持，以下根据1949年的资料列成一表以供参考：

时 间	地 点	祭祀神明	主持者	说 明
正月初二	仰峰堂	三位夫人、民主尊王	一甲	福首先祭、神首后祭
正月十五	临水宫	三位夫人、民主尊王、三官大帝	二甲	神首先祭、福首后祭
正月十六	仰峰堂	民主尊王	三甲	神首祭
正月十七	临水宫	三位夫人	四甲	神首祭
三月初三	临水宫	三位夫人	五甲	神首祭
六月初六	临水宫	三位夫人	六甲	神首祭

正月祭祀临水夫人的活动是相当隆重、热烈的。从农历除夕开始，临水宫就一片繁忙。这天，要把宫内供奉的神明请出来，沐浴更衣，装扮一新；家家户户前来烧香、燃放鞭炮；宫内点起长明灯、长明烛。正月初一、初二，人们抬着夫人以及供奉在仰峰堂内的新、老民主尊王出来游行。游行队伍要绕遍全村，然后把神明都集中到仰峰堂里。正月初二，正式在仰峰堂举行集体祭祀。初三日，全村又一次在仰峰堂前集中，举办

“走游会”活动。

所谓“走游会”，实际上有点类似今天的接力跑比赛。当地村民说，东坑是“五马落槽”形，周围有五座山峰像五匹骏马一样朝着村子奔来，因此每年春正都要举行这种象征性的比赛以激发地气，使村子更加兴旺。比赛仍由六甲福首负责，每甲各出若干名队员，以铜锣为接力棒，按照指定的路线奔跑。村内共设有若干个接力点，每个点都有人在那里等候，谁先跑到终点谁就获胜。

“走游会”结束以后，临水夫人即转为在六甲福首的家中轮流供奉，其余神明仍安奉在仰峰堂内。从初三到十二共有10天，由前五甲的福首依次接迎，每个福首家中停留两天，十三日最后一天由第六甲福首迎祀，但只停留一夜，第二天（十四日）所有神明又都集中，继续在全村巡游。这次游行除了原有的三位夫人和新、老民主尊王外，还加上三官大帝、弥勒佛等神像。游行队伍从仰峰堂出发，所到之处家家户户都出来迎接、上供，最后停留在临水宫内，准备为夫人奶娘祝寿。

正月十五是临水夫人诞辰，整个活动达到了高潮。这天临水宫内外都是人群，到处香烟缭绕，鞭炮声此起彼伏。集体的祭祀由事先排定的二甲主持，六名福首都到场行礼致祭。首先由神首宣读祭文，接着是总福首祭献。在集体祭祀活动结束后，村内各种神明会也纷纷上场，备办供品向临水夫人称觞上寿。这天祭献的供品是相当丰厚的。我们在调查中发现了一些古账本，其中有一本这样记载：“光绪廿九年癸卯（1903）正月十五日，群英会轮值，保庶□□祭夫人奶娘办全猪上寿”；“乙巳（1905）正月十五日值头，宜镛办出全猪三元桥上寿……十六日办席一餐”。可见当时是以全猪作为供品上供的。除了群英会之外，其他会社如群贤会、冠裳会、贵子会等，也大都如此。乾隆五十九年（1794）《群贤会序》云：“惟奶娘，

民主灵爽式凭，自上世崇[奉]以来，于今为烈。每岁孟春朔旦至上元，比户殷勤欢忭，有迎赛、上寿诸仪节。兹会十一人，递年轮头首于新正十五与群英等会虔备香炬牲醴庶馐列临水宫神座前，六甲福首行其礼，遂以次称觞上寿。明日，通会集饮福酒，犹有余敬”^②。反映了当时陈氏族人对夫人奶娘的敬重和虔诚祀奉的隆重场面。

除了祝寿祭祀之外，这一天还举行“拨火”仪式。所谓拨火，是指将三位奶娘的香火互相拨动调和。仪式也是在三元桥举行，事先必须选择一位德高望重的老人出来当拨火公，同时还要有三名司仪，负责传递香火。拨火台就搭在三元桥头，正中摆放着陈氏夫人的大香炉，左边摆着林九夫人，右边摆着李三夫人的香炉。仪式开始时，先由拨火公宣读一篇祭文，接着按照原定的程序拨动香火^③。拨火仪式结束后，又举行一次游行。随后，所有神明各归各位，供奉在它们原来的地方。正月十五祭祀临水夫人的活动即基本结束。

陈氏对临水夫人的祭祀显示出很强的组织性。尽管这个活动时间较长，而且内容很多，但每个环节都安排得井井有条。其实除了上述这些最主要的祭祀活动外，平时还有两尊小神像（林九夫人和李三夫人）在村民家中轮流供奉，每甲一年，正月十四交接。而这两尊小神像的轮值正好与全村大规模的活动有机结合在一起。轮到小神像的那一甲究竟应承担什么义务？递年头首如何产生？怎么运作？各甲均有详细规定。如今我们尚能看到的《聚贤甲序》，其文后就附有详细的《规条》，引录于下：

一、递年金[捡]执事之名，要从头首名下金[捡]起，不得拔前扯后。如遇取李三、林九奶娘之年，亦照此例。

一、取李三、林九奶娘之年，本年头首二人十四早办

猪肉一斤、果盒一只、酒一瓶，同本年福首捶锣往取。早晨他甲神首留饭。下午奶娘入屋，头首办果盒二只、酒四瓶与他甲内食。晚暖案，我甲头首二人担至神前，请他甲神首并扛神走火人全至神前饮福。十五上寿，又出猪肉十六两、鱼六两（共一斤二两）、酒三瓶，与他甲内食。

一、取林九奶娘之年，初一、初二、十四、十五四日，扛尊王大辇。

一、取李三奶娘之年，初一、初二两日，扛夫人大辇。初一、初二、十四、十五四日，扛开山老民主辇。

一、取李三、林九奶娘之年，议贴头首暖案酒水钱四百文。

一、递年扛神或将辇损坏，众议系未来扛神之人修整，如俱来扛，通甲修整。

一、递年不来扛神者，扣去初二、十五两日糍，不得拗众。

一、本甲众锣递年头首轮交，如有损坏务要赔还火耗，不涉通甲之事，下年头首不得混领。

一、递年头首二人，各装灯一对；初七日祠装做观音灯，共出疏米 [?] 一升。

一、递年于奶娘过甲之日，办出粿十斤、酒四瓶、果盒二只。一递年发福首六人各粿六两、吹铙二人各六两，其余粿照甲内名数均发。

一、递年头首初二上办出大禾糍卅二斤，一、递年十五日上照初二出大禾糍卅二斤，照名均发一斤。^②

由此可见，陈氏的六甲组织在祭祀临水夫人的活动中扮演着十分重要的角色。由于每甲都有田产，因此递年轮值头首之人，均有义务按照规定备办食品和供品等。而轮到供奉林九、李三奶娘的那一甲，当年游神扛神辇的任务就由该甲负担。这

样，既明确了所有成员的权利和义务，同时也保证了递年的祭祀活动均能有条不紊地顺利进行。

值得注意的是，在上引资料中还提到，每年正月初二和十五，聚贤甲的头首要办出“大禾糶卅二斤，每名发一斤”，说明乾隆末年聚贤甲共有成员32名，这与乾隆四十年“春和坊有分名卅二分”^④是一致的。是否聚贤甲即是春和坊？尚难臆断，但值得考虑。特别是在六甲之中还有“新屋甲”之名，而东坑村也有“新屋坊”存在，“甲”与“坊”之间的对应关系就更加明显。虽然我们不能说所有的“甲”和“坊”都是一一对应的，但至少可以说有一部分应是如此。

七月十五祭祀“姑婆”

陈氏从何时开始祭祀“姑婆”难以查考，但当地村民对有关“姑婆”的故事则是津津乐道的。据说“姑婆”姓陈，小时候就卖到灵地乡流水村（今属李家乡）当童养媳，十几岁就死去。后来有神仙度这个小孩，使之变得非常灵显，四方人常去祈求。东坑人得知这个消息后，认为她原来就是陈姓的人，按辈分可以称作姑婆，于是就派人到那里朝拜，并用香火把她接了回来。此后又用木头雕了一尊三个姑婆坐在一起的神像，把它供奉在仰峰堂里。陈氏族人的这个故事，有些内容是虚构的，但也有真实的成分。我们在灵地的调查报告中得知，当地人确实相当信奉“姑婆”^⑤，说明这种信仰包括神的名称的确是从灵地传过来的。

然而，“姑婆”还有一个名字称作辟支古佛，这不论在灵地还是东坑都是一样的。如东坑村《七月十二祭姑婆祝文》云：“谨以斋蔬京果，清酤之仪，致祭于福主天降辟支得道古佛姑婆神位前，伏而言曰”云云^⑥，即是一例。辟支古佛又称扣冰辟支古佛、扣冰辟支老佛、辟支佛等，原是唐朝末年的一个得道高僧。他俗姓翁，崇安县新丰吴屯里翁屯水东人，生于

唐会昌四年（844），13岁就剃法修行，长期在闽北驻锡弘法。天成三年（928），应闽王王延钧之召前往晋见，不幸因患重病在福州圆寂，享年85岁。其去世后，在闽北特别是崇安等地受到广泛崇拜，被奉若神明^⑤。可见辟支古佛原本是一个和尚，可是不知为何从闽北传到清流就变成了女性，而且被称作“姑婆”；而东坑陈氏族人在她从灵地迎请回村时，又进一步编造了“自己祖先”的故事，这样就更拉近了神与人的距离。

东坑陈氏不仅在仰峰堂供有“姑婆”神像（现改成神位），而且在萃禧祠作为祠堂之前那里还建有一座“姑婆楼”。道光十四年（1834）《萃禧祠记》附注云：“萃禧祠者，通乡五房之祖而非特为祠而建者也。闻诸父老，初曰‘姑婆楼’。盖为古佛灵威远播，每岁中元胜会，四方朝谒者云集于此为止宿之地，此兴建之始事也。迨后乡中旅店日增，朝神者或散居于人家，或旅居于客铺，历年多而楼亦颓圯。乡人起而新之，继为‘琢玉书院’”^⑥。可见在萃禧祠之前，那里先后是姑婆楼和琢玉书院。萃禧祠建于嘉庆五年（1800），按此推算，姑婆楼大约应存在于明末或者清初。而在那时，东坑祭祀“姑婆”的“中元胜会”已经是相当热闹了。

陈氏祭祀“姑婆”每年从七月初九就开始。这一天，全村人开始吃斋，并派代表动身前往流水接“姑婆”。流水村距东坑80—90华里，那里有一座“姑婆庵”，因此派去接的人必须日夜兼程。初十日在流水过一夜，十一日赶回东坑。以前去迎接时还要拖着两根用毛竹对剖而成的长竹鞭，头号竹鞭上写着：“如有迎神衣冠不齐者打二十板”，二号竹鞭写什么当地老人已记不清了。据说在明朝末年，有一回陈氏族人在拖着竹鞭路过沙芜铁石司，当地官员看到竹鞭上写有“打二十板”等字样，认为这是犯上妄为，就下令把竹鞭扣下，陈氏族人也只好抬着“姑婆”回来。可是没走多远，那个官员的儿子就突然患了

重病，他这才知道“姑婆”相当厉害，于是亲自赶往东坑赔礼道歉，并送还竹鞭。当他回到家里，儿子的病已经好了。后来，那官员又送了一块匾额悬挂在陈氏宗祠内，直至“文革”之前还在。据说该匾立于明万历二年（1574），上面写着“德心永萃”四个大字。

“姑婆”接回来后，从七月十二日起就开始举办祭祀活动，全村继续斋戒直至活动结束（一说至十六日开斋）。陈氏祭祀“姑婆”最主要的特征是约请戏班前来演戏，一共五天。我们在东坑村还发现了一张以前约请戏班订立契约的底稿，内容相当详备，抄录于下：

立定戏票字人，东溪乡陈念十公嗣孙○○、○○五屋叔侄等。缘因中元庆贺古佛姑婆千秋，神戏五部，今来定到林禽、和顺贵班演戏五部。当日言定：每部戏资小洋番银陆拾角正，并扛箱来往脚力杂项在内，外又帮内台油火小洋每部壹角。其戏自定之后，务要九门头齐全，不得糊涂抵色，如有糊涂抵色，每部扣戏资价银小洋贰拾角正。其戏七月十一日务要一齐到把，即晚开台唱演落却。十二日演正本，十三日演正本，十四日演正本，十五日不演戏，十六日演正本，十七日演正本。每日开台锣鼓三次，其戏资陆续支应，唱完之日一足付楚，不欠分厘。空口无凭，立定神戏票字为照。

一批，每部帮照把油四两、茶叶四两，又照。

一批，十一日落却帮米一升、柴一担、油四两、茶叶四两、盐四两；十五不演戏，照依十一落却帮贴，又照。

从这份契约的内容看，当时使用的是“小洋番银”，可见它订立于清末民初。而陈氏族人为“庆贺古佛姑婆千秋”，从七月十二至十七日一共上演了五天的戏，其中七月十五日不演戏，作为祭祀祝寿之用。据当地老人说，上演的戏目一般没

有什么规定，看所请戏班能演什么就点什么，但开始的第一场一定要演“郭子仪拜寿”。另外，十四日下午的戏是专门演给妇女看的，男人要看也只能当旁观者。

陈氏祭祀“姑婆”的演戏活动是由“五屋”人轮流主持的，这与正月祭祀临水夫人有很大不同。我们在收集到的属于山下屋的账册中，发现了两张支付演戏费用的流水账单，其中一张开头写道：光绪十二年（1886）丙戌“七月十三日，壬考公太众嗣孙演戏全部，戏资价六千 [文]。”另一张写道：光绪二十一年（1895）乙未“七月十七日，壬考公演戏……先，六月廿五日，管班师傅名根子支去发箱小洋银二十角。十六日，金养伙夫来支去米共一斗四，扣小洋五角六，又支照把油四两、茶叶四两。十七日，对仰君收去小洋二十角，又收去小洋并帮十五未演戏照派房分，共收去小洋九角。本日，管班手收去小洋一十二角。以上收去戏价六十一角，并帮十五共小洋六十七角。清楚。”十分明显，以上这两份账单，说明光绪十二年和二十一年这两年的演戏费用是由壬考公派下（山下屋）支出的。同样的道理，其他年份也会由相应的房派（屋）来承担。其实除了演戏费用之外，轮到哪一房当值，他们还必须负担其他方面的开支，如供饭钱、挂纸钱、酒钱、香烛鞭炮等等（见于光绪十二年流水账单），显示陈氏七月的祭祀活动实际上是轮值的那一房人全面负责的。

在房派内部，也是按照固定的顺序轮流充任头首。如光绪十二年，壬考公派下主持当年祀典的头首共有 10 人，他们是天祥、保尧、宜灿、宜相、珍瑞、宜邦、宜绶、宜增、珍颖、珍镒。而到了光绪二十一年七月，仍然由壬考公嗣孙主持祭祀活动，但那时的头首就变成春元、头元、阴星、宜阳、珍发、仰溱、宜绵、宜潭、神丰、宜礼等 10 人，没有一个是重复的。这些头首不仅要负责联络戏班、演戏祭祀，而且还有义务共同

分摊集体开支的全部费用，除了七月十五未演戏的帮贴是由房份“照派”的而外。这种轮流的基本原则，广泛存在于客家传统社会之中。它作为一种方式较好解决了成员之间权利与义务的公平性问题，因而被普遍接受和使用。不论在宗族内部还是宗族之外，也不论在以房派为单位的组织架构里，还是在神明会或者各种类型的组织活动中，经常可以看到，这是很值得注意的。它作为一种文化传统一直延续到今天。

四、结 语

以上我们探讨了东坑陈氏的来源、发展，以及它的祭祀组织和神明崇拜等问题，从中可以看出，陈氏作为一个充分发展起来的宗族群体，其内部的组织架构和运作方式是随着社会的变迁而不断演变发展的。

陈氏迁往东坑开基始于南宋末年，至明初已较为发达，此时不仅分出金、木、水、火、土五房，而且建立了祖祠，初步形成以血缘关系为纽带的宗族制度。明末清初，由于宗族内部各房派人口的繁衍与变化，又在原有五房的基础上重新组成“五屋”，并以之相适应地建立起各种不同层次的宗祠和分祠，由此形成了最基本的血缘组织架构。但是另一方面，随着宗族人口的增多，自明末以后又相继成立了各种类型的神明会，并且在“五屋”之外还设立了“坊”和“甲”，在“坊”内还有不断细分的“班”或者“小班”，至乾、嘉年间已达到相当繁复的程度。这些祭祀组织的出现，固然与明清时期官府推行的里甲制度有关，有的也受到当地传统习俗的影响，但从根本上说，宗族内部人口的演变发展以及经济利益的驱动显然是最基本的因素。由于有的房派人口繁衍甚速，有的则日渐减少以至无人，因此要按照原有的分房来开展活动，实际上会有很多困难。在这种情形下，族人纷纷离开原有的自然血缘框架，按照

自愿原则组合人群；有的神明会虽然仍与“五屋”有着某种关联，但在地缘与血缘相结合的过程中，地缘的因素日渐明显，如“甲”和“坊”的出现就是最好的证明。这些祭祀组织都有自己一小块“私蓄”的田产，成员由此结成了经济利益以共的小团体，在日常祭祀活动中扮演着重要角色。以后随着社会历史不断发展，陈氏宗族这种组织地缘化的特征就愈加突出。我们在调查中听说，民国时期由于有的“甲”人口很少，因此从1930年开始，正月祭祀临水夫人的活动就不再按“六甲”轮流，而是改成按照全村总人口平均，划分成六个组举办活动。正月初三的“走游会”也是如此。自“近代以来，‘走游会’按街坊划片，一般分为六个小组，选出六位‘福首’，全程分六棒，寓含‘六六大顺’之意。”^⑧可见宗族作为一个血缘群体，在长期的历史发展过程中，其自身也是在不断发展变化的。血缘的因素总体上说日趋减弱，而地缘和自愿（经济）原则日显重要，按照血缘关系自然形成的“分房”日渐成为人们记忆中的一个概念，在实际生活中它的意义已不像过去那么重大。从这个意义上说，宗族越来越成了人们“同宗共祖”的一个文化符号和象征而已。

另一方面，陈氏在创造历史过程中也创造出各种各样的传说故事，如始祖传说、神明来历、圣迹灵验等等。这些传说故事与每年都要举行的各种祭祀活动掺和在一起，年复一年地在族人当中传播、加工、再传播……陈氏每年正月都要举行集体祭祀临水夫人的活动，七月又要庆贺“姑婆”千秋。临水夫人和“姑婆”在当地族人看来都是女神，而且就如同自己的祖先一样，尽管“姑婆”的原型是个和尚（辟支古佛），但谁也不知道这一点。这些大规模的祭祀活动不仅是为了满足人们的精神需求，而且成为宗族文化的一部分。演戏、竞赛，如今正月初三的“走游会”又加上了拔河比赛等内容，越来越像是群众

性的迎春体育盛会。传统的祭祀活动变成一种民间习俗，在族人当中世代相传，并随着时代变迁而有所变化，同时日益积累起宗族文化的丰富内涵。宗族作为一种文化象征，正是在这样的基础上在新的历史条件下“复活”。

注释

①有关闽、客宗族制度与文化的比较研究，参见庄英章《闽客祖先崇拜比较研究》，中译文载《客家》1994年第1期；邓晓华《闽客若干文化特征的比较研究》，载庄英章、潘英海编《台湾与福建社会文化研究论文集》（二），1995年，台北；郭志超《闽客民俗宗教的比较研究》，载庄英章、潘英海编《台湾与福建社会文化研究论文集》（三），1996年，台北。

②本文所涉及到的田野调查资料，是笔者与劳格文（John Lagerwey）博士1996年在清流县作调查时共同完成的，特此说明。

③王宜峻：《民国年间东坑的土地租佃考略》，载孔灿生、陈佳清主编《东溪寻古》第104页，清流县档案馆、余朋乡东坑村编印，1995年。

④参见陈纯生、陈元昂《开辟东坑的传说》，载《东溪寻古》，第10-11页。

⑤康熙五十六年三月，陈其昌《冠裳会老簿原叙》，手抄本。

⑥同上。

⑦乾隆四十年季春，《吾乡社公会康字第三班序》，手抄本。

⑧陈允治等《萃禧祠记》，载道光甲午年续修《东溪陈氏族谱》，卷首，木刻本。

⑨万历三十四年冬月，陈用宾《群英会碑记》，手抄本。

⑩康熙五十六年三月，陈其昌《冠裳会老簿原叙》，手抄本。

⑪乾隆五十八年二月，《第九班大冢地会序》，手抄本。

⑫《祠堂会序》，手抄本。

⑬乾隆五十二年，陈荣标《群英会序》，手抄本。

⑭乾隆五十八年二月，《第九班大冢地会序》，手抄本。

⑮乾隆四十年季春，《吾乡社公会康字第三班序》，手抄本。

⑯参见陈允权《临水宫的由来》，载《东溪寻古》，第90-91页。

⑰陈允治《重建东溪临水宫记》，载道光甲午年续修《东溪陈氏族谱》，卷首。

⑱乾隆五十三年春，陈允治《聚贤甲序》，手抄本。

⑲同上。

⑳乾隆五十九年春月，陈荣标《群贤会序》，手抄本。

㉑参见《三元桥新正望五日拨火规条》，载陈蕃西《遗迹杂录》二集，手抄本。

㉒乾隆五十三年春，陈允治《聚贤甲序》，手抄本

㉓参见前引乾隆四十年季春《吾乡社公会康字第三班序》。

㉔参见黄于万《清流县灵地镇黄姓民俗》，载杨彦杰主编《汀州府的宗族庙会与经济》，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院出版，1998年，香港。

㉕《七月十二祭姑婆祝文》，手抄本。

㉖参见林国平、彭文字《福建民间信仰》，第310-316页，福建人民出版社，1993年版。

㉗《萃禧祠记》附注，载道光甲午年续修《东溪陈氏族谱》，卷首。

㉘陈克明《东坑的“走游会”》，载《东溪寻古》，第76-77页。

参考书目

东坑陈氏：《东溪陈氏（续修）族谱》，木刻本，1834。各种会序、契约、文书，手抄本，无年代。《山下屋账册》，手写本，无年代。

陈蕃西：《遗迹杂录二集》，手抄本，无年代。

孙灿生、陈佳清：《东溪寻古》，清流，清流县档案馆、余朋乡东坑村编印。

林国平、彭文字：《福建民间信仰》，福州，福建人民出版社。

庄英章：《闽客祖先崇拜比较研究》，中译文载于《客家》1994年第1期，福州。

邓晓华：《闽客若干文化特征的比较研究》，载于《台湾与福建社会

文化研究论文集（二）》，庄英章、潘英海编，台北，中央研究院民族学研究所。

郭志超：《闽客民俗宗教的比较研究》，载于《台湾与福建社会文化研究论文集（三）》，庄英章、潘英海编，台北，中央研究院民族学研究所。

杨彦杰：《闽西客家宗族社会研究》，香港，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院。

江椿福、陈立忠：《清流县余朋乡东坑村民俗调查》，载于《闽西的城乡庙会与村落文化》，杨彦杰主编，香港，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院。

黄于万：《清流县灵地镇黄姓民俗》，载于《汀州府的宗族庙会与经济》，杨彦杰主编，香港，国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院。

佛寺与宗族：明代泉州 开元寺的历史个案研究

张小军

本文主要通过对泉州开元寺与黄氏宗族关系的历史考察，理解明代中、后期华南社会的宗族化（creation of lineage）过程，以及宗族化中的儒、佛关系。

一、明代重修开元寺檀樾祠的叙事文本

泉州开元寺坐落于泉州市区，初建于唐，现存寺院为明末崇祯间重修，占地面积约七万平方米（近130亩），已经有1300余年的历史。按照明代释元贤所撰《开元寺志·建置志》记载：“大开元万寿禅寺。唐垂拱二年（686）乙酉二月州民黄守恭昼梦一僧乞其地为寺。恭曰：须树产白莲乃可。僧喜谢，忽失所在。越二日，桑树果产白莲。有司以瑞闻，乞置道场。制曰可，仍赐莲花名。请僧匡护主之。长寿壬辰，升为兴教寺。神龙乙巳，改额龙兴。玄宗二十六年（738），诏天下诸州，各建一寺，以纪年为名。有司复以应命，改额开元。历五代十国而至宋，旁创支院，一百廿区，支离不相属。至元乙酉（1285），僧录刘鑑义，白于福建行省平章伯颜，奏请合支院为一寺。赐额大开元万寿禅寺。”可见过去的开元寺，从最初的莲花道场，到兴教寺、龙兴寺，经开元廿六年改为开元寺，至

元代已经形成一个庞大的寺院群，相当辉煌。

黄守恭因为白日梦中与僧人“赌”桑树能否产出白莲，于是在上述开元寺立场的记载中，似乎是“输”了桑园，这与黄氏族谱等记载中的慷慨舍田有所不同。不过，黄守恭毕竟是舍了桑园，僧人因此为黄设立了伽蓝祠，后来为檀樾祠。据《开元寺志·建置志》记载：“檀樾祠。旧为伽蓝祠。在法堂之左。至元间，僧妙恩建。至正丁酉灾。洪武间，僧正映重建，岁久倾圮，浸人民间。万历二十四年，郡守程公朝京，究归寺，檀樾宪副黄公文炳，率族建祠，祀黄守恭长者。”从几次僧人建祠，到黄文炳“率族建祠”，显示有一个权力转移的痕迹，说明了什么？

黄文炳为黄守恭之后裔，黄氏是泉州大族，称紫云黄，传黄守恭有四子，分居泉州的四个县，俗称“四安”，即南安、同安、惠安、安溪。黄文炳时任云南宪副，在明中期的万历廿四年，由他出面召集，对开元寺进行了一次重要的重修。檀樾祠作为开元寺的一部分，其重修是与开元寺同时进行的。关于这次重修的背景，《开元寺志·建置志》说“……当元之季，饥馑渐臻，盗贼并起，寺因之不振。至洪武三十年，寺僧临难罄殒。有司以闻。次年高祖皇帝命僧正映来住持。映至修举废坠，不数载，寺为之中兴。然才一再传，而禅风不竞矣。至成弘间，遂复云散四方。……至隆万之际，老成凋谢，而佛宇僧舍强半民居。甚至戒坛为火药匠所据，浸及法堂，亦颇画而有之。垂三十年，至万历甲午（1594），赖檀樾宪副黄公文炳，力白当道，尽驱诸匠，始获青毡旧物，然亦仅存十一于千百之间而已。”黄文炳在《开元寺志·开元寺题壁》中自己也说：“顾寺为嵩祝之所，实西陌奥区，民舍栉比，不啻千家。兵兴以来，硝冶二匠，以寺为肆，挈妻携孥，榴房峰室，与僧杂居，几无寺矣。而硝冶一业，实为火祟。丽寺居民，回禄见

梦，讹言朋兴，夕无宁寝。”

火药和兵器的硝冶二匠为何进入了寺院，甚至占据了戒坛和法堂？又为何寺院的一半多地方成了民居？郡人李廷机在《开元寺志序》中说：“吾郡开元寺，余稚年尝就傅卒業其中。弱冠又与郡士友，聚而结社。时牢落僧居，强半馆塾矣。而是自军兴铸兵之冶，烹硝之灶，纵横宇下；工匠家室，与僧杂处。弃灰积苴，至不可搔除；殿堂坛廊，剥蚀芜秽，傍后地日折而入于人家。自嘉靖之季，至于今盖三四十年往矣。”嘉靖年间，泉州沿海受倭寇骚扰劫掠，“明王朝为了抗击倭寇，一方面加强海禁，一方面调兵剿捕，泉州成了驻兵之地，随军的火药匠、兵器匠也都聚集在泉州。‘兵兴以来，硝冶二匠，以寺为肆……’先是在玄妙观制作火炮兵刃，由于烟火不慎，烧毁玄妙观，死三十四人。再聚月台寺（即承天寺）山门廊下，也火发廊毁，死二十余人。最后迁到开元寺。……万历四年（1576），又炸药火起，督官林才等四人被焚死，幸而全寺僧众拼力扑救，廊庑殿台才不致全部毁尽。”（王寒枫，1985）

后来，当地耆老多次告状，但是如黄文炳所说：“父老欲诉当道，惧不能胜，则怂恿不佞曰：而祖德也！足下保而完之，义曷辞？不佞不得已，为言于观察史诸公，业得请移匠。而后父老始遑眠食也。及旗纛火起，众以为妖梦是践，竞神其事，始议修寺。僧困力诘，无所措手，则以父老怂恿不佞曰：而祖德也！抑绵蕞在是，足下继檀樾而茸之，义曷辞？不佞复不得已，聚族而谋”（《开元寺题壁》）。在黄文炳的口中，修寺的契机，开始是硝冶二匠的扰民，后来是因为火灾引起的妖梦灵验之类的说法，并且是父老乡亲的怂恿，似乎与宗族无关。

实际上黄文炳修寺修祠，很怕担待以族人重修的名声：“不佞炳初修开元，客有过者曰：盖闻而祖分四子四安也，瓜瓞绵繁，人文之贵，素封之资，腾于四社。夫流长者积必厚。

以若祖之遗，夫岂无其大者？而必曰舍宅为寺，抑子孙光扬先德。志继事迹，亦岂无其大者？而必曰修寺，切有请也。炳曰唯唯否否。先祖舍宅寺，兹也且八百余年，未尝言德，乃吾子孙敢以德诬先人哉？”（《开元寺题壁》）文炳说这番话，虽然引过路人之言，其实代表了当地人的一种观点，就是你们黄家应明白你们祖先是“舍宅为寺”，而不是为子孙，因此应该“抑子孙”而“扬先德”。文炳小心翼翼地说是我们子孙哪敢有辱先祖的德行呢？修祠不是我要做，而是父老乡亲怂恿的：“凡不佞所为此者，皆出诸父老所怂恿，不佞无意也。虽然不佞有大惧矣，夫所修者十一于百耳。异日者子姓弟侄，谓吾祖始檀樾是，而修又自吾族也，与僧竞尺寸之地，为私塾别墅，以充都人口实，曰是倚檀樾为奸利，岂惟无所光于前人，且获戾焉？不佞何说之辞？既以语客，因书寺壁，使郡人知不佞修寺之意。且以语吾宗之与修是寺者，不必任以为德也。”从上面的描述口气看，黄文炳也担心族人“与僧竞尺寸之地”，不愿担当依仗檀樾身份“假公济私”的名声。

修寺虽然看来不是一个宗族行为，但是修祠在黄氏族谱记载中，完全是宗族所为。《闽书》的作者何乔远在《山珍黄氏族谱》中撰《黄居士檀樾祠记》：“……公有子四，问匡护求地且卜所以居之者，……于是为公择地四安，分四子往居焉。公既有德于寺之中，寺僧以檀樾祀公。岁久倾圮，但奉主于伽蓝之侧，黄之子孙拜望无所，而合族追远之意亦微。公裔孙陕西参政文炳公文炤公兄也，以万历廿四年请于郡守程公，再为公建祠于戒坛之东。今四安子孙蕃盛簪纓，有人于是见公之舍兹宅也，其意深矣。……”这就是说，修祠的动机是因为“黄之子孙拜望无所，而合族追远之意亦微”，这里既没有提硝冶二匠，也没有地方父老的建议，完全是四安子孙企图重修祠堂祭祖的宗族行为。

类似地，黄文炤的朋友，云南典靖府同知郑维岳的《紫云檀樾祠四安祭祖族食记》说“万历之甲寅二月十八日，吾友黄君文炤序当会四安族属祭其始祖檀樾公，先期介岳记其事。……嘉靖十九年，大工兴司空议变卖寺产以佐饷，住持僧方丙者由是乾没荡析，无何倭越以寓客兵，兵退，硝户占住煎硝，充徯其中无非硝。僧既贫，祠亦荒，于是檀樾废不祀者若干年。万历廿四年，纶公之裔孙参知文炳公文炤之长兄也，见之怒搗，力请于巡道杨公际会郡守程公朝京，驱出硝户鼎建焉。以书驰报四安子孙，岁以居士二月二十八日讳辰会享胙，一以追远，一以合族，甚盛举也。未有祭田，相推四安子孙之有力者输醴钱以尸有齐。今文炤……有感于周易萃涣之意也。下以萃子孙精神之焕，皆在于庙记口，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，炤意若斯矣！”在郑维岳的笔下，万历廿四年黄文炳率族人重修祠堂，完全是一个宗族行为。不过其中一段话颇费琢磨，如果是子孙一直在祭祀祖先，为什么僧人穷了，祠就荒了，檀樾主黄守恭也无人祭祀了？过去究竟是谁人在祭祀黄守恭？开元寺中的檀樾祠初为元至元间僧妙恩建，至正丁酉（1357）遇灾而毁，僧正映建于洪武。檀樾祠几度为僧所建，不是黄氏子孙所为。那时，它是不是所谓的“宗祠”？

黄文炳在万历廿四年修祠寺，反复强调这不是他的本意，修祠寺一是来自祖德，二是来自父老的怂恿。黄文炳不愿以檀樾身份介入修寺修祠，显然并不把檀樾祠当宗祠看待，相反，他恐怕族人介入，与僧人争执，有辱祖先舍田建寺之意。在这个过程中，倒是地方父老怂恿文炳以“祖德”名义出面，这样的宗族语言出自外人之口，黄文炳本人却一再回避，可见宗族语言当时对于开元寺的重修并没有合法性。虽然一些人怂恿文炳以祖德修寺，另些人却提醒他当年是舍田建寺。

祠堂修好后，有祭祖活动。“……今每岁二月十八日罗而

拜祠下者，居士有灵，故可一一数之也。春秋莒子以一国之君而忘其祖。即泉中能知其十世上祖名者几何人？今四安人人尽知我祖檀樾公也，而居士又以舍故能世上尽知其子孙，又令其子孙世世尽知其祖。”（郑维岳《紫云檀樾祠四安祭祖族食记》）不过，黄守恭当年真是想到子孙？舍田是为“令其子孙世世尽知其祖”？如果这样，为什么当时不直接修建宗祠呢？又如果檀樾祠是宗祠，这“宗祠”的祭祖为什么会“子孙拜望无所”，“合族追远之意亦微”，并由和尚屡次修祠呢？那时的宗祠和宗族究竟在哪里？

二、功德寺与佛教的国家化

黄守恭当年舍田建寺，建的无疑是佛寺。黄守恭作为寺院的施主（檀樾），被寺僧奉为寺院的保护神（伽蓝神）或者檀樾祀奉，这类功德寺的现象其实在唐宋时期是十分流行的（参见黄敏枝，1989）。五代有闽王王审知对佛教的推动，使得功德寺在福建成为更加深厚的历史传统。笔者据《八闽通志》等的记载，仅就泉州和相邻的漳州、莆田，摘举一些记载中明确有“功德寺（院）”字眼或寺中有祠堂的功德寺如下：

泉州府晋江县：

明心寺——在三十六都濯纓堂之西。唐天祐中观察判官宋骈宰晋江，始建墓庵，名“护安保林明心院”。五代唐同光三年圯于水。骈子起居舍人仁鲁等改卜于旧址之前湾，仍立骈祠堂于其中。

泉州府南安县：

金田南峰院——在二十三都。宋时为丞相曾公亮功德院，后改今名。

弥陀寺——在县西南三十三都。五代周显德中建。宋元丰间丞相蔡确请为功德院。

法华院——在三都葵山中，宋吕琦葬于此山下，因请为功德院。

教忠显庆寺——唐僧行恭创庵居之，寂后建塔于此。宋李文肃邴请为功德寺。

报岩资福院——在二十四都。南唐开山僧见黑蛇投穴中，视穴得古剑，以献王审知，因名龙泉院。宋枢曾公奏请为父太师功德院，今改名。

兴化府莆田县：

万安水陆院——旧为敬善院，唐开元中建，宋天圣五年赐额“万安”，政和中改神霄宫，建炎初仍旧，内有欧阳詹祠堂。

囊山慈寿寺——唐乾符三年诛茅为庵，四年更为延福院，光启二年王审知奏改“慈寿院”。……又有……陈洪进、蔡襄祠堂。

招福院——距府城里许。唐天祐二年建。有黄滔祠堂。

普门庵——在广化寺放生池之左。中有唐御史黄滔祠堂。

中藏庵——有黄滔祠堂。

宝华寺——宋状元吴叔告墓庵，后改今名。

双峰显祖院——唐大顺间建。号“双峰文殊院”。五代梁开平四年圯于水，改建于寺东里许，翁承赞请赐今额。有承赞祠堂。

万松庵——在醴泉里芝山。宋吴世泽建。中有吴氏先祠。国朝景泰元年裔孙国耀重修。

中峰庵——在灵岩上游。为郡人登眺之所。曾开《天宫记》云：“南山广化寺有庵百余区，檐楹相摩，轩槛层出。如中峰、瑞泉、天宫曾号为绝景。”有潘承垌祠堂。

妙峰堂——元延祐元年僧隆源建，国朝洪武、正统、景泰间屡尝修葺。成化元年（1465）吴氏请为祠堂。

大隐堂——元延祐二年僧隆源建。国朝景泰间复为余氏祠

堂。

《漳州史迹》说漳州的南山寺，由唐太傅陈邕建。内有太傅祠，祀陈邕。寺中之所以有祠，传说是因陈邕还乡建宅，因为规模宏大，有人密告其想建皇宫造反。皇帝疑惑，想要拿办。陈邕机巧辩称自己建的是寺院，并非住宅，避过人祸。所以南山寺内有陈邕祠堂。（翁国樑，1974）

在上述史书的记载中，还不包括泉州的开元寺和承天寺等寺院。因为记载不详，无法准确估计数字，但当时的寺院各类功德寺居多，数量是相当大的。

福建的佛教，由唐至五代达到极盛，延续至北宋，以后渐衰。《福建通志》有“闽自建安以来，一切建置不详，独佛寺为最古。……王氏入闽，度僧三万，增寺二百六十七，称佛国焉。道观则梁大通二年建霍林洞天、鹤林宫为最先，唐天宝初诏诸州立紫极宫以奉老子，宋大中祥符间诏天下立天庆观祀老君像”。然而，二教“特其穷土木、侈金碧、以幻惑耗蠹为务，则与禅门戒律道行清修转失其本真耳我。国家经正，民兴煌煌，圣训所以禁左道、黜异端者至为严切，独以二氏之说足为劝善惩恶之助，晨夕香灯皆为圣躬祝厘，并无容其惑众诬民之术以生以养，同陶钧于大化之中，固不必人其人而庐其居也。”到了明初，国家介入，对寺院进行“关停并转”。“洪惟我太祖高皇帝创制立法，自非古有赐额为国祝厘者悉令并归，郡县并限僧之名数，而复禁其私度私创，使之自废。”（《八闽通志》）

实际上，国家对佛教的治理曾经进行过多次。顾炎武《日知录》记载唐玄宗开元十九（731）年四月癸未有诏，说僧徒敛财惑众，“无益于人，有蠹于俗。……自今以后，僧尼除讲律之外一律禁断”。并规定“如犯者先断还俗，仍依法律罪所在州县”。如果官吏不尽职守捉拿罪僧或擅自放还，还要遭到降职。从“玄宗二十六年（738），诏天下诸州，各建一寺，以

纪年为名”。而开元寺改额开元的记载，说明开元寺本身就是开元年间国家整治佛教的结果，开元寺作为国家认可的、惟一在当地以纪年“开元”为名的寺院，实属万幸。

明代，僧禁愈加严格，例如“洪武十六年……并僧道寺观。禁女子不得为尼。”“洪武二十八年……诏民二十以上者，不许落发为僧。”“正统十一年……有僧四人，私建佛寺于彰义门外……杖充边卫军。”（均见顾炎武《日知录》）在这样的背景之下，开元寺的衰落几乎是必然的了。也因为其衰落，才有可能在后来被民居和硝冶的工匠铺所侵占。

从明前、中期的寺田变卖，也可见开元寺其时不景的情况之一斑。

《万历泉州府志》：“府学田正德丙子……废寺充学租。嘉靖二十年有例变卖寺田。”“万历三十八年……入官赃银壹佰肆拾肆两买南安报亲、延福二寺田地陆拾捌亩壹分。每年徵租，以陆分入府学，四分入县学。”

《开元寺志·田赋志》：“晋江县——原额田地山玖拾伍顷八亩二分。奉例变卖，并崩陷迷失，共捌拾肆顷壹亩伍分。存寺壹拾壹顷六亩八分，俱系附山接海，瘦田沙地。”此外，南安县的开元寺田从原额田山九十顷六十五亩二分，奉例变卖后存寺仅八顷八十一亩二分；惠安县从三十六顷十六亩经变卖等仅存寺九顷二亩六分；安溪县从十六顷七十三亩六分变卖后存寺八十四亩九分四；永春县从十顷二十九亩五分变卖后存寺三顷二十三亩五分；仙游县从十五顷五十六亩五分变卖后存寺四顷二十七亩四分三厘。莆田、龙溪、长泰几县的田产则变卖殆尽。“紫云寺产，乃唐宋以来，众檀所施，僧赖以存活。而输官税、供里役，一如民间，非有耗于国也。至于近世谓僧非民，且耗国忍为变卖之议，及请给之谋，非独无以施之，且扼而夺之，产已失之十之五矣。至嘉靖间仿倭事起，当道抽其六

饷军。巡抚金公且徵其八。至于今日，军已撤而饷不减，又有加焉。如之何僧不穷且窜也？”（《开元寺志》）这一番诉苦之言，分明是对国家的不满。特别是“谓僧非民”，说明对开元寺征收的军饷和税赋已经超出了寻常百姓。

这一次的国家对佛教的治理，相对于开元年间的治理，对开元寺是又一次的佛教“国家化”，即佛教被纳入国家的管理和控制之下。不过这一次国家整合佛教的后果，却是开元寺的衰落颓败。寺院土地的不断丧失，真正伤了寺院的筋骨。从现有资料看，宗族进入开元寺也是始于这个时期。郑维岳说：综观当地的名刹，只有开元和承天寺能够存在，是因为其他寺庙的檀樾子孙不如二寺吗？回答是肯定的。所以黄氏兄弟是“仁夫”也。不过，“今虽祠犹无田也，四安子孙其图之”。（《紫云檀樾祠四安祭祖族食记》）有祠无田，黄氏子孙要置祠田。进士羌逢元在《黄氏族谱》中也说：“不奉先胡孝，不置田胡奉，不为祀田计长久，胡引组泽于弗替。……夫仁人孝子，他物无可以表吾诚，惟此春秋祭祀，而所需惟此田壤，岂其置之而不图？”（《泉州府开元寺檀樾祠祀田记》）后来因土地黄氏与寺僧曾发生土地纠纷，民国时甚至打官司到省政府。这类争执延续至今。

三、檀樾祠宗族化中的儒与佛

明初国家对佛教的控制，伤了开元寺的元气。至明代中期，国家对祭祖的规定却有所松动。嘉靖十五年，诏天下臣民始得祀始祖，虽然庶民只能祭于寝，但是却破了过去不能祭祀始祖的戒规，产生了不小的影响（参见冯尔康，1994）。不过，在此之前就已经存在宗族的士大夫化（张小军，2000）和“宗法伦理的庶民化”（郑振满，1992）。形成了佛教的衰落和宗族的兴盛。开元寺中的檀樾祠向宗祠转变以及黄氏子孙插足开元

寺，正是在这样一个背景下发生的，亦佐证了明代中期华南社会宗族作为一种文化创造的事实。

功德寺以及檀樾（或伽蓝）祠转变为宗祠的现象，笔者曾经有过个案的研究（张小军，1994，1997，1999）。开元寺中的檀樾祠虽然一直由和尚把持，且开元寺也没有因宗族的介入而变成宗族财产，但是檀樾祠的宗祠化是十分明显的。主要表现有三：一是开始有了祭祖；二是有了一个黄氏的祠堂管理组织，在民国时称“开元寺檀樾黄氏董事会”；三是有了自己的祠田。这样一个转变过程中，我们可以看到一个佛寺和宗祠重叠的现象，而宗祠祭祖常常被视为儒家伦理的象征，它自然引出一个问题：佛与儒的关系是怎样的？

早期的一些观点强调中国社会中儒家的统治地位。梁漱溟在《中国文化要义》中说，历史上从未有任何宗教如佛教、道教、基督教等取代过儒家的中心地位。中国是以道德代宗教的。儒家重理性、重道德、重伦理；宗教是信仰。儒家与宗教并不冲突，大多数宗教都要表示对孔子的尊重。类似地，杨庆堃认为宗教在中国社会组织中并未发展成一般结构上的重要地位。儒家以大部分理性主义的结构原则和道德系统，在中国社会制度中占着支配的地位。儒家与宗教形成了一种主从关系。宗教却对此予以超自然的认可，因而成为儒家的一项工具。（杨庆堃，1976：321，336，347）

上述观点，至少与华南社会如福建在唐以降的情形不符，更与基层社会的实际情形相去甚远（参见 Siu，1990、张小军，1995）。福建的佛教在五代至宋时达到极盛，《八闽通志》说佛有寺始于后汉，而东南郡县犹未有也。“自吴孙权始建，建初寺于江东，建洞元观于方山，而后寺观始蔓延诸郡以及于闽。历晋、宋、齐、梁而始盛，又历隋唐以及伪闽而益盛，至于宋极矣！名山胜地多为所占，绀宇琳宫罗布郡邑。自二氏较之，

佛氏之居，视老氏又十八九焉。”如此情形下，儒家完全不占有统治的地位，所谓儒家规范的宗族和宗祠，在普遍的意义上当当时并不存在。

开元寺建寺之初，不是宗族行为。进士羌逢元《黄氏族谱》中说黄守恭当年舍田，犹如快刀斩乱麻，“何知所谓菩萨？何知所谓因果？而千百年后犹俎豆馨香，贤子孙振振绳绳，如川方至”。黄守恭当年舍田，并不真正知道佛为何物，却种瓜得豆，无意插柳柳成行。他本无意当“祖先”，且僧人在檀樾祠祭祀他也不是把他当“祖先”，只是后来明代中期黄氏进入了开元寺，黄守恭才成了“祖先”。同样，开元寺最初没有宗祠，檀樾和伽蓝祠都不是宗祠，只是黄文炳“率族重修”之后，在族谱的记载中，才变成了宗祠，但仍然为和尚主持。

北宋时，佛教兴盛至极，熙宁、元丰年间（1068—1085）全国的佛寺多达三万九千多所（丁钢，1992）。南宋间，京都南迁到杭州，时杭州有大小寺院四百八十余所，仅皇室的功德院就有几十所。福建几乎是佛教最盛之省，据说当时“寺院所在不同，湖南不如江西，江西不如两浙，两浙不如闽中”（参见顾吉辰，1993）。当时，儒家的影响可以说是微乎其微。

正是因为当时佛教的影响之大和国家的萎靡不振，才反而激起了儒家的重振。特别是福建，成为新儒家的理学发源地之一。二程以后儒家的四代传人杨时、罗从彦、李侗和朱熹都是闽北人。元代以后国家扶持儒教，朱熹的地位抬升，儒家从此开始振兴。明代中期的抑佛兴儒，也与国家的政策有直接的关系。明太祖朱元璋虽然曾经出家，却偏倚儒家。《八闽通志》所说的寺院并归，限僧数，禁私度私创，反映了当时福建社会的情况。王荣国自《八闽通志》整理出数例：福安县明洪武年间尚有寺32所，其中26所归并入资福寺等六寺；福清县明洪武年间尚有一百多所寺院，其中48所并入黄檗寺，77所并入

报慈寺，26所并入灵石寺；漳州府明代寺院合为五禅寺（王荣国，1997）。明代福建的所谓倭寇之乱以及因此向寺院征收军饷，令僧人不堪重负，寺院田产变卖流失。佛教一蹶不振。

佛教不振是否就意味着儒家的取代？从开元寺的转变过程来看不尽如此。开元寺在经过不振后由黄文炳主持重修时，各方面的态度是不一样的，在士大夫和百姓中，有着不同的理解。如前所述，其一，父老在怂恿文炳修寺修祠时，借“祖德”来鼓动，说这是义不容辞的事。其二，过路人却提醒文炳说你祖先是“舍田修寺”，而不是修祠。应该“抑子孙”而“扬先德”。其三，文炳一再说明修寺是父老怂恿，他是不得已而为之，并且也担心族人将来“与僧竞尺寸之地”。上面的三种态度，各有自己的心计，第一种是借祖德“欲擒故纵”，以达到修祠的目的；第二种则明显担心这种“放纵”会弄假成真，真的让黄氏子孙占了寺院；文炳的策略是“好人策略”，不愿让人授以把柄，要扮演一个无偏倚的绅上角色。这三者的能动（agency）中，几乎没有儒家的痕迹。

黄文炳的顾虑是有道理的，因为开元寺自古都不是宗族所属。它是佛寺，甚至是旅游之地。李廷机在《开元寺志序》中说“惟是寺处西陌要区，岁三大节，嵩祝之辰，绵蕞设焉。而郡邑常以致民读法，间与乡士大夫燕集，士大夫亦自不时过之。闾闾老幼，日夕嬉游般礴于其间，亦吾郡一别业也。顾相与坐视其荒圯，莫为意者。”这“别业”，好像是现在的旅游业。李说自己不信浮屠，但是走了天下许多地方的寺院，很壮观，一方面是“备祷祝”，另一方面“时息游”，并非只是佛地而已。

在《开元寺志》中，有一篇《重修曾炉寺记》，其中讲了一个朱熹的故事：说朱熹在同安任上，曾怜悯梵天寺僧因国家收租而行乞，并诗云：“输尽王租生理微，野僧行乞暮来归。”于是颇关照该寺，使得该寺幸存不废。朱熹早年确曾信佛，后

来受李侗教诲而改变。但在《开元寺志》中记载这个故事，似乎有借朱熹而言说的意思——当然不是宣传儒家，而是借朱熹的权威——连朱熹都如此对待佛教，你们呢？

翰林院侍讲、进士羌逢元在《黄氏族谱·泉州府开元寺檀樾祠祀田记》中说了一段十分有趣的话：“嘻佛恶贪，唏孔施仁，其道一也。宗功、祖德、式谷似之一气。”就是说，佛的憎贪和儒的施仁在道理上是一样的。这样的语言出自一个京城的士大夫，如此混淆儒、佛间的界限，是为了什么呢？原来，是要说黄守恭舍田时并不知道佛为何物，“何知所谓菩萨？何知所谓因果”？黄守恭是种瓜得豆，起初无意为佛，这样，他便可与宗族联系起来，由此提供了宗族进入开元寺的合法性。

族人观点在《黄氏族谱》中表现得淋漓尽致。他们因祭祖而修祠，“尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严”。问题是他们为何在这个时候才想到要敬祖？嘉靖十五年的诏令允许庶民祭祀始祖，庶民也只能祀于寝。如果说黄氏有为官之人，如主持修祠的黄文炳为云南宪副，可以建家庙，为什么他自己却先担心子孙与僧人争地，一再避让呢？四安子孙难道不可以另外建一座祠堂吗？

无论如何，上述各种观点都很难令我们相信开元寺及檀樾祠的重修真是一个儒家重振的举动，倒像是一个各种利益竞争分配的舞台。所谓宗族化中的儒、佛关系或者宗祠与佛寺的关系，是在这个舞台上的关系，离开这个舞台空谈两者关系，是没有意义的。开元寺檀樾祠宗族化中不同人们的各种表现告诉我们，南宋以降的儒佛关系，并不是简单的取代关系，宗祠和佛寺可以共存。具体历史时空中的利益驱动常常将两者协调，也常常令两者发生冲突。儒家不仅从来没有在本文研究的地方早期历史中占据主导地位，就是在明代以降的宗族化中，也是在利益之中显示其价值的。民国时期开元寺僧与族人的田产之

争亦充分说明了这一点，由于篇幅所限，将作另文探讨。

参考文献

王寒枫：《泉州开元寺兴衰初探》，载《泉州文史》1985年第8期，59页。

王荣国：《福建佛教史》，厦门，厦门大学出版社，1997。

张小军：1994，1997 硕士和博士论文，香港中文大学。

《儒家何在？》载《二十一世纪》1995年6月号。

《文化的经营——福建阳村李氏宗祠的研究》，见《经营文化》，香港，香港教育图书公司，1999。

《村落碑铭与国家》，载《三阳碑铭》，香港，华南研究出版社，2000（即将出版）。

翁国樑：《福建漳州传说》，见《漳州史迹》，87页。台北，东方文化书局，1974。

冯尔康等：《中国宗族社会》，杭州，浙江人民出版社，1994。

杨庆堃：《儒家思想与中国宗教之间的功能关系》，段国昌等译《中国思想与制度论集》，台北，联经出版事业公司，1976。

梁漱溟：《中国文化要义》，香港，三联书店，1987。

郑振满：《明清福建家族组织与社会变迁》，长沙，湖南教育出版社，1992。

顾吉辰：《宋代佛教史稿》，郑州，中州古籍出版社，1993。

Siu, Helen: Where were the Women? Rethinking Marriage Resistance and Regional Culture in South China. *Late Imperial China* 11 (2), 1990.

从民间信仰等看宗族互动^{*} ——以丰顺县汤南镇罗氏宗族为例

房学嘉

本文旨在通过个案资料，讨论明清以降嘉应州与潮州宗族社会与神统社会的互动关系。内容如次：罗氏宗族简史、宗族冲突、冲突与墟市、冲突与信仰、思考^①。

考察地汤南镇位于广东丰顺县之南端。汤南在清朝初期属潮州府揭阳县蓝田都；至清乾隆三年（1738）丰顺县始建置时蓝田都第九图划归丰顺县管辖，是为汤南；民国时期为丰顺县第三区；1958年12月割入揭阳县；1961年1月恢复丰顺县，称汤南人民公社；1987年改称汤南镇，辖新楼、新铺、隆烟、汤光、阳光、新埔园、东方、长坑8个管理区和新龙居委会。全镇4.3万多人，95%以上是罗家人。所用语言是潮州话中的揭阳次方言，间中夹杂很多客家方言。

* 本课题的研究得到中山大学周大鸣教授的“汉的重新思考”经费资助。考察为断断续续，从1996年至1999年，比较集中在1996年8月至12月间。在汤南镇政府、丰顺县政协文史科、汤南罗氏族谱编辑委员会、汤南中学、各管理区领导、罗氏宗族老前辈等的大力支持下，工作开展得很顺利。主要报告人中，罗氏五大祠堂均有代表参加：罗宽怀、罗为镜、罗香齐、罗华文、罗惜春、罗进泽、罗策雄、罗舜壮、罗英猛等，特列卷首以表谢忱。

一、罗氏宗族简史

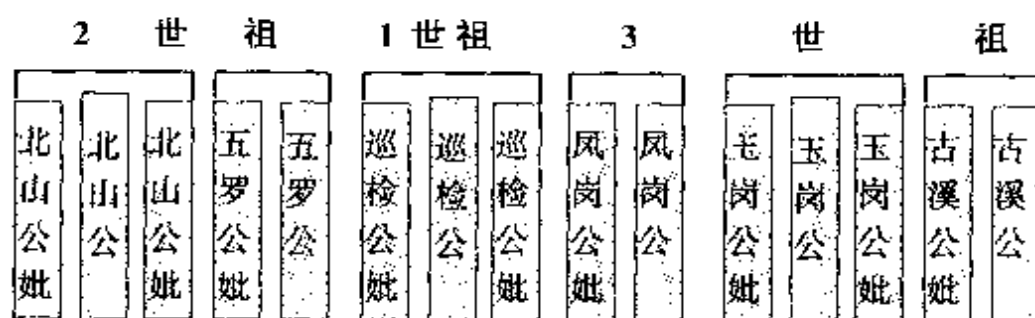
由于历史资料缺乏，汤南罗氏族人特别是年轻一代，对宗族的发展历史相当模糊。目前比较一致的宗族奠定历史如下：

汤南罗氏的开基祖是罗安，其父潮逸是福建省莆田县人，故汤南罗是福建莆田罗族的一个支系。潮逸生子三：安、康、兴。罗安曾任宋南雄府沙水镇巡检司园官，宋时占籍揭阳蓝田都上阳^②，称巡检公，祖妣黄、徐二氏。

龙上古寨为罗安创建，有两水夹流至寨前汇为潭。明天顺年间（1457—1464），古寨被流寇洗劫焚毁，成为废墟。子孙散居坝上黄潭埔和蔡厝围等处，明嘉靖三十一年（1552），才由裔孙光迁、光任、光察、光遂、光顺 5 人共襄重建。

罗氏龙上古寨宗祠上堂神龛共 15 尊神牌，称为“六族十五身”。即始祖一座小神龛、三尊神牌；2 世祖二座小神龛、五尊神牌；3 世祖三座小神龛、七尊神牌。

小神龛及神牌排列顺序示意图



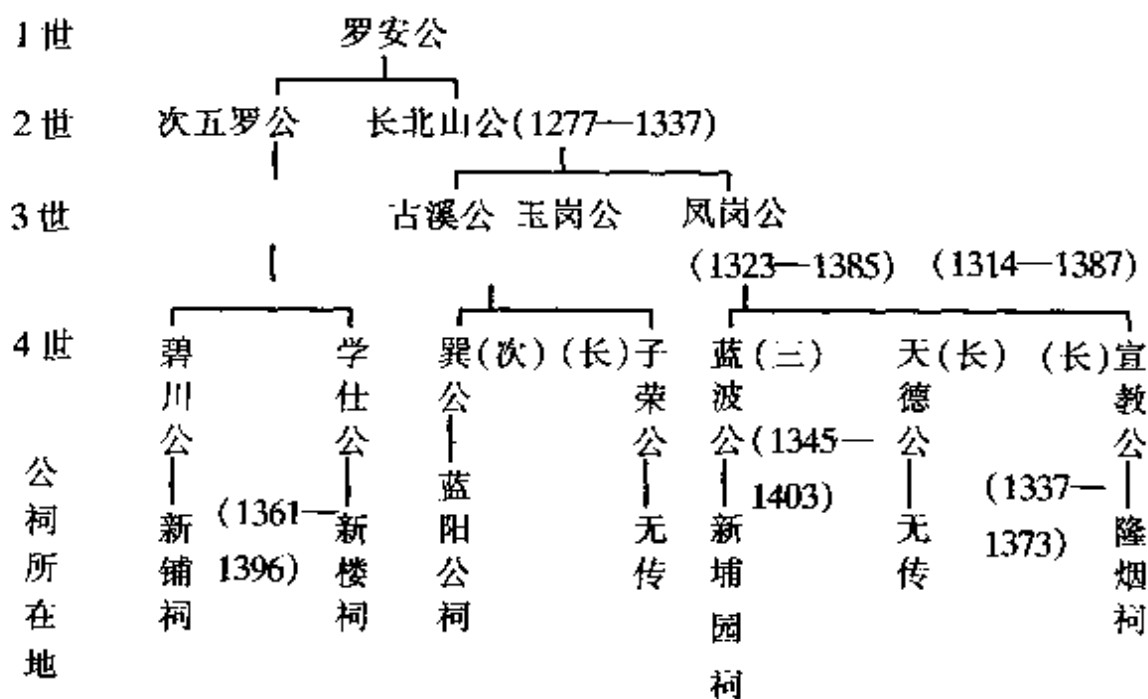
龙上祖祠虽仅供 1 至 3 世祖的神位，但它们代表宗族共同的祖先，所以，每年除夕至新年正月初二日一连三天，族人集中到该祠上香祭拜。礼品和仪式按族谱记载的特定仪式进行，年景较正常的时候，还进行生忌祭。罗氏宗族发展至第 4 世时就已经分为五大房系五大房头。每年冬至日，宗族统一到始祖

墓地祭拜。祭祀由五大房头轮流，按年份顺序安排进行，经费以公尝田收入为主。

古寨周围建有分祠：左侧为古溪公祠，右侧为玉岗公祠，前座为蓝波公祠，后座为宣教公祠。

宗族以宗派聚族而居，主要村落有：新埔园、新铺、新楼、隆烟、阳光等。罗氏五大房头各建宗祠，俗称五大祠堂：宣教公祠，为隆烟的一系；蓝波公祠，为新埔园的一系；蓝阳公祠，为福宁围的一系；学仕公祠，为新楼的一系；碧川公祠，为新铺的一系。详见下表：

汤南罗氏 1 至 4 世世系及五大祠堂



井然有序的宗族管理。中国的传统社会，地方自治实际是宗族自治。在汤南罗氏宗族，社区与宗族之间有矛盾时，均由宗族老大出面调解。

宗族内部：为了维护社区治安，汤南罗氏宗族各村都组织有青苗队。比如新埔园村的青苗队就有 20 多位队员，队员都

配有枪支。青苗队的职责是负责村中巡逻，尤其是庄稼收获季节，青苗队去巡逻，严防他人抢收。其经费“不用摊派，概由蒸尝开支”。旧时，青苗队对那些违规分子，如抓到小偷小摸等要作出罚款处理，轻者在一块钱以上，重者要罚演戏一晚，向人家道歉。这个决定不必交由宗族讨论，各房房头有权决定。从另一个角度去看，宗族通过掌握枪杆子，可以随时惩罚那些被认为是反宗族的行为。族规的条款是族法的一部分。对不听话的人，要根据不同情况进行处罚。轻者批评，重者罚款。青苗队仅执行其中若干条款。如维护治安，抓小偷小摸等。有些属家庭问题的，青苗队就处理不了。有些条例则必须经过房头来管，比如罚款，罚多少钱，罚演戏，直至将不听话的宗族败类驱逐出去等。

宗族之间：为了宗族的利益，汤南罗氏宗族在处理睦邻关系时，采取和平与武力并举的策略。1943年大旱，社区各族群间因争水发生冲突。在汤南西部有一条小河龙车溪。为解决用水，龙车溪上游的刘姓人未与下游的族群协调好关系，抢先筑坝拦河。影响下游的灌溉，罗姓人率先用突袭的办法，半夜派出强兵将该坝扒毁。后来罗姓仗着人多势大，不与下游族群协调，就在辖区内建一拦河大坝。下游的杨姓虽有意见，但因小姓不敢与罗姓斗，反而挑上礼品来见罗家族长，诉说苦衷。罗家见杨家很客气，就给他们开闸放水。显然，宗族处理族群间矛盾有两种方式，一种是和平的方式，一种是武力的方式。上举资料从一个侧面反映了汤南罗氏宗族社会很有秩序。

二、宗族冲突

罗氏开基汤南的700年来，不但在宗族内部，而且在与社区族群间经常产生争夺生存空间的冲突。冲突的表现形式大部分与风水或财产有关。

宗族间的冲突：

1. 传说罗氏7世竹严是员外郎，是当时汤南罗氏宗族的族长。竹严很发财，遂将周围的山林土地全买下。俗云：“衣食足礼义兴”。竹严要做4世祖之风水，请来名堪舆师选风水。堪舆师找到马地，说这是渴马饮泉，好风水。而竹严认为马地是公鸡爪，主客意见不一发生争执。后竹严自选风水宝地曰：“马尾戏珠”。堪舆师说，马尾虽好，地气已出，比不上马地。主客商量，晚上在两个风水地各放一盆花，至天亮时，开花者为吉地。不料天机泄露，这段对话被黄姓听见。子时一过，黄姓预先跑到两地察看，发现渴马饮泉的花先开，就进行调包。次日，主宾双双到现场察看，发现马尾开花，马地未开花，堪舆师感到很奇怪，自认技术不精，没有说话就走了。竹严也未责怪堪舆师，就派人送客。堪舆师走到半路仍在想这个问题，心情很不痛快。而送客的仆人即是那调包者黄姓人，他见堪舆师想不通，旋将调包的经过相告。堪舆师听后气才暂消，对黄姓说：“这要看你们的祖宗有无福气。”黄姓记在心里，待罗家4世祖坟做好以后，就向主人竹严提出，想要马地做祖坟。罗家认为黄仆一向忠诚老实，既然有此孝心，就成全他把马地这块地方让给黄家。

黄家做马地风水后，第二代出举人，第三代就做户部主事，人才辈出。黄家人为了光宗耀祖，回家时大摆威风，到了马尾这个地方也不下马向主人行礼。罗家心理上不平衡并引发过激行为，年轻人设计暗中埋伏，待黄姓人骑马经过时，将其马腿打断。从此，两家不和，一直打官司，官司的起因是风水。自古道，十场官司九场风水，罗黄两家的官司前后打了100多年，从罗氏8世打到13世罗万杰才止。

2. 罗氏龙上古寨传说是龙地，其实是蛇地。因为在潮汕民俗中，蛇俗称为小龙。龙地是出天子的地方，而蛇地则是出

贵人的地方。罗氏龙上古寨东门对面原为黄姓村，传说当年村中有一株大榕树。黄姓风水本为鹰地，鹰会吃蛇，风水师说，榕树长越大，对龙蛇越不利。所以龙上古寨的人就想心事，派寡妇挑水去浇榕树。并传言浇了榕树罗家才会发展兴旺。黄姓人认为，既然榕树兴旺对罗家有利，就干脆破掉它。榕树被砍，鹰所栖息的地方都没有了，鹰就跑了，则对蛇的威胁亦随之解除，蛇地亦日渐兴旺起来。当时黄姓估计有几百人，以后就迁到揭阳榕城。几百年后，黄姓祠屋的遗址虽已修建起罗家的村寨，但地名则还存在。

另一种传说：黄罗一同到汤南，黄且是罗家仆人，牵马的，后来变成仇人。罗家的祖祠是蛇地。黄家的祖祠是鹰地。鹰地前有一株大榕树。后来有一位风水师教罗家的老祖母，请族内的寡妇挑水去淋黄家的榕树。榕树有水自然生长快，黄家见罗家有人挑水去淋榕树很高兴。但罗家有一口井是咸井，即盐水^③。罗家人挑去的是盐水。榕树每天被人用盐去淋、浇，不久就枯死了。黄家知道罗家有意破坏风水，但也没有办法，只好退让，慢慢外迁。

这些风水故事内核无非都是强调风水的重要，可以断定罗家的故事是他们采借和编造的，假托风水的神秘力量庇护，以解释宗族的兴旺发达，使本族人获得信心，使外族人放弃对本族人的抵抗。

宗族内部的冲突：

罗氏4世宣教公的坟地原在新楼寨旁边。新楼人经常在坟地周围挖红泥搞建筑，如烧砖瓦等，危及坟地，破坏了风水。永丰寨（下坝、上角）的族人有意见，派人前往交涉。新楼寨赔了一部分钱，事情就算基本解决了。后因理事的永丰寨族长（18世）办事不公道，甚至私吞赔款，族人某（20世）问起此事，族长没有明确的答复。其时紧邻的隆烟寨有19世的老叔

公支持族人某去见族长，忠告他要把账目算清楚，并动手拉断了其辫子。永丰寨的族长气得不得了，自恃有 24 个孙，认为完全可以压倒对方。结果组织人力械斗，双方架起土炮打过来打过去。隆烟寨的石门槛被打成一段段，新建的房子被打成一个洞一个洞，门匾被迫取下来；而永丰寨的门楼也被打坏。一天之内，族长的儿孙被对方打死 18 个。悲剧发生后矛盾无可调和，就从清朝管理地方治安上的红白旗，发展到宗族内部斗争的红白旗。其时约在咸丰年间，距今 140 多年。事情的起因，原来因祖坟事，隆烟与永丰两寨两房人都主张向新楼寨算账的，两房也同是红旗派。后因经济瓜葛导致惨剧，永丰寨上角族长这一派本来属红旗派，改而骑白马投降白旗，向新楼寨求援，新楼出兵压向永丰、隆烟，从此，隆烟、永丰也跟下坝结怨结仇。为扩大势力，各派还跑到外围去拉外族的佃农。佃家为了各自的利益，纷纷参加罗氏两派的联盟。红派以隆烟、新埔园两寨为主，此外还有邻近社区的邓屋寨陈姓与汤西陈姓等；白派以新楼寨为主，此外还有长坑的丘姓等。一时间，在汤南、汤西乃至揭阳玉湖一带，凡与罗家有租佃关系的村落，形成一村红、一村白，互相穿插制约的局面。

三、冲突与墟市

墟市是宗族间对外交流的窗口，也是每一个宗族谋利的场所，族人可以在那里摆卖，尽快将自己生产的农副产品卖出去，然后去购买自己需要的东西。汤南罗氏五大房族，聚居方圆不足五平方公里，但各房派建一个小墟市：新楼墟、新埔墟、隆烟墟、新埔园墟、阳光墟等。

其中新楼墟与新埔墟仅一街之隔。它是红旗与白旗冲突的产物，新埔为红旗派，新楼为白旗派。

新楼墟靠近汤南北溪，因得地利，经济基础较厚。新楼人

经商者众，三户就有一户从事商业。按族中老大罗为镜的概括是：“新楼人三成耕田，三成做生意，四成人什么都不用做就有吃。”早期的新楼墟市在新楼寨内，寨内有三街六巷小市场。估计社区秩序不靖时，族人的小额生意主要在寨内进行。尔后，墟市从寨内发展到寨外，周围宗族的人都聚集到新楼墟做生意，经济日益繁荣。后来，新楼人仗着人多势众，干脆将隆烟寨南河边的三山国王也偷到新楼墟建庙供奉，使之成为贸易中心与信仰中心。

每个宗族都有排外的思想，红、白旗两派斗得厉害的时候，互不往来。历史上宗族内各房派建的墟市，不但非罗家的人无法在此立足，甚至非同一房派的族人也无法到彼墟市做买卖。连新铺、新楼这两个距离最近的房族也不例外，双方有矛盾时，新铺人去新楼墟卖东西也会引起冲突。结果是新楼房族仗人多势众，把新铺房族挤出市场，迫使新铺寨自己另开一个墟市。

新铺寨也靠近河溪，也拥有码头，族人遂在河滩上另搞一个临时市场。据传新铺墟初建于戊戌年（1898）。新铺墟创建之前，新铺寨内也有街巷，族人的小额交易可在寨内进行。为了扩大与周围族群的贸易关系，新铺人也效法新楼，在寨外找寻合适之所设立市场。后来在村外的河边建立交易市场，建有几间小商店。初是邻近社区同是红旗派的族群多往该市交易。慢慢才扩大贸易圈，连揭阳玉湖一带也有人挑米谷、蕃茨、柴草来此交易。虽人口集中，来往商旅多，但规模远不如新楼墟。后来与新楼关系好时，新铺人在新楼墟的边界上建商店，慢慢形成街市。

新楼与新铺墟历史上都是罗家人自己做生意，墟市上的店铺都是罗家人开的。因为宗族霸市，族人不支持外地人来做生意。外地外姓的人根本打不进，即使去了也被他们吃掉。报告

人说，在汤南墟开铺的个别外姓人都是罗家的亲戚，因而制约了墟市经济的发展。

四、冲突与信仰

在传统社会里，族权与神权往往联系在一起。当罗氏宗族因内部冲突分化为红旗与白旗时，神统社会也随之而被划分为两派。

汤南罗氏族人所奉诸神，不但可满足日常生产与生活，而且还满足宗族斗争之需，大致可分为几个层次。

1. 崇拜玄天大帝等神灵

“蓝玉隆烟”寨又叫“隆烟祠”，是汤南罗氏五大祠堂之一。该寨右侧依围墙建有一座玄天大帝庙，左侧依围墙建有一座谢氏仙娘庙^④。

玄天大帝与谢娘都是械斗的产物。罗氏隆烟、新铺、新埔园三寨族人为了加强村庄的防护，在红白旗两派械斗以后，特地派人到陆丰县（现陆丰市）玄武山请玄天大帝，派人到本县埔寨请来谢娘。因此，玄天大帝与谢娘只有隆烟等三寨才有巡境。

玄天大帝有神童^⑤，会坐钉轿。大帝香炉为“北极玄天大帝”，旁另有香炉“王爷宫”。玄天大帝出巡时，要组织演戏。陪巡的有“谢娘”等。旧时每逢二月和九、十月收割以前，新铺、新埔园、隆烟三个红旗派要轮流抬玄天大帝巡境。出巡之顺序：谢娘坐钉轿在前，玄天大帝坐仙轿在后。因巡游路线控制在该社区内，故与他族群的矛盾较少。此外，一年四季，如发现农田有蝗虫为害，族人随时请玄天大帝巡视农田，另有两位神童坐刀轿陪同巡境。玄天大帝出巡，每寨两天，要演两台潮剧。

游关帝。新楼正月二十七要游关帝，陪巡的还有土地爷，

巡游范围包括新楼所属各村。出巡时间共两天。第一天先在新楼寨内游大街的小巷，后到寨外游村庄。第二天路线依旧。关帝由当年的新郎或添新丁者抬，经费也由这些人出。每位新丁参加游神约要出10担谷子。有些穷人添丁亦喜亦忧，因为拿不出钱参加游神活动，宗族又不允许他们不参加，故在无钱可借的情况下，只好生了“弟弟”卖掉“哥哥”应付。

2. 崇拜三山国王

罗氏宗族共同供奉的神是三山国王。但宗族为这个神建了两座庙，一个神变为两个化身，一在A庙，一在B庙。这化身亦即两个庙合起来才能成为一个完整的神权。其中宗族的大房占了路上片那一座庙，小房与大房另一部分又共同占路下片那一座，从表象看，小房仅占这个神权的1/4。

路上片的大房独占一个庙，路下片的大房与小房共建另一座庙。在同一宗族内分化出两个同一神明的轮祀圈，分为两个族群，分为两个阵营。换言之，就是同一房派也分化出两个小阵营，如大房在路下片的部分房派从大房内分化出来，联合小房共同建一个庙。而这两个庙相距不足2公里，且都建在宗族的中心地带。这种结构完全是宗族内部矛盾的外化。

汤南罗氏族人按地域分为路上片和路下片。路下片又分为上、中、下三社：上社新楼、中社新铺、下社隆烟。“三山国王”庙宇建在闹市的新楼墟内，是清乾隆戊申年（1788）建筑物。庙门匾额“国王庙”是鎏金大字，门联是“国祚安康广扬圣德、王灵显赫大庇群生”。厅眉匾额为“王灵丕振”和“保我群生”。神殿供奉着大王爷、二王爷、三王爷、指挥爷和圣人爷等五尊贴金神像。五尊神像均端坐在神轿中。

路下片的国王爷原来是隆烟溪口陈姓人的。当时汤南有18乡里即18姓，陈是其中之一。陈姓迁走后，罗家就将国王庙接收下来。三个王爷是异姓兄弟：林、李、陈。这些神都代

表外姓，罗姓为什么要拜外姓的神呢？报告人的解释是：“这是地头老爷”、“因为他是福神”、“地方的福神”。罗姓宗长带房头长老到国王香炉前烧香讲好话，求请老爷恩准后，国王就转为罗家神，保佑罗家族人。至今在隆烟寨村口还有一个三山国王的老祖庙遗址。游三山国王时，一定要先到这个遗址叩拜烧香，然后才开始各村的巡游活动，没有经过这个环节，就不能抬出去，反之则不吉。

1949年以前的每年春节，农历正月初七日起至十二日止，是三社轮流游“三山国王”的盛大节日，上社新楼逢“子、卯、午、酉”年，中社新铺逢“丑、辰、未、戌”年，下社隆烟逢“寅、巳、申、亥”年。上、中、下社按岁次顺序先后轮流，各社每年都游“三山国王”2天。

年代 \ 社区	上社新楼	中社新铺	下社隆烟
子	●		
丑		●	
寅			●
卯	●		
辰		●	
巳			●
午	●		
未		●	
申			●
酉	●		
戌		●	
亥			●

游神组织。抬三山国王的活动要由讲话有威信的老人、房

头成立理事会筹办。经费筹集多种多样，其中之一是由新郎、新丁出；其二是由一个好命的德高望重的礼生又有文墨的叔公负责写“添丁财”。各家各户，提着灯笼到庙里请这位叔公写“添丁财”，随捐随写，后灯笼带回家中高挂。其中抬老爷的全是新郎或喜添新丁者，新年过后，理事会约定他们到各社祖祠抽签，凡抽到第1至12签者称为“上元”充当当年游神的常务理事，负责捐钱或摊派款，发动全乡打扫大街小巷清洁卫生，物色抬神轿神像的壮汉24人，筹办大灯笼一对，彩旗12对，凉伞一支，铜金一对，锣鼓和皮鼓各12个，唢呐吹鼓手一班人等事务。

抬神明游村之目的，就是要将村中的邪气赶走，所以各神明的轮祀圈有一个固定路线，抬神巡境时，绝对不能越过边界，更不能停下来祭拜或鸣爆等。反之视为将邪气赶到对方的村子里，给他村带来不吉，务必导致社区秩序的混乱。

旧时，正月游三山国王，每个寨两天。由于国王红、白旗两派人都有份，故冲突较多，“游三山国王老是吵架”。如果同一个寨内有红白寨，则各游一天。放鞭炮被安排在晚上，其时年轻人情绪最激昂、最凶猛的时节，身上都带有很多鞭炮互相比赛，每位年轻人，起码要卖掉50斤蔗糖^⑥鞭炮。隆烟寨的上角与下坝两村原来达成协议，划定边界线，游国王时双方都不得越界。“蓝玉永丰”寨前面的小墟市“踏头”（地名）有一个墟市拱门。墟市的门即为游神的边界。下坝人多势众，尤其是年轻人气盛，他们希望找寻刺激，故轮游时明知故犯，常常故意游过去，冲过边界去放鞭炮，最好吵起来才过瘾。而上角村的人也派出人监视，一旦发现越界，即组织人员向对方提出抗议。

老爷身份的互动。三山国王各村游两天，第一天游文轿，即老爷身穿文官袍，不进祠堂，第二天要改变身份游武轿，即

老爷身穿武官袍，请老爷进9世祠堂供奉，其时族人都到该祠堂去拜老爷，晚上则抬老爷跳火坑。神轿由新郎与添新丁者抬，如果抬轿者不敢去跳火坑，就出钱雇人代替。跳火坑往往引发新楼与隆烟两村打架。原因是第二天游武轿跳火坑时，如果抬轿者功夫不到家，动作不够快捷，老爷的胡须往往被烧掉，神像被烧得焦黑。而后续轮到隆烟人去抬老爷时，若发现老爷被烧成焦黑，就会被激怒而找新楼的人算账。

游神规矩。游神队伍一定要从大门而进，先游龙（左），再游虎（右）。其次，队伍在广场转游三圈，顺序也是从左而右。

路上片包括龙上古寨、福宁围、面前埔、新埔园以及东方等地。路上片的“三山国王”庙原在福宁围村后的山坡上，是一座小庙，也很破旧，1949年后根本就没人去管理过，直至1980年后，乡里的“老大”们才募资重新择地兴建。新庙仍建在该村寨后山坡上，占地约160平方米，庙内有一块古碑，碑文是三百多年前罗家13世孙罗万杰所撰，碑刻字迹已模糊不清。

路上片祀奉的“三山国王”，每年也有游神习俗，也在路上片几个乡村中轮流进行。

路上片各村抬三山国王顺序：初七、八是龙上寨，因开基祖在龙上寨，族人俗称寨母，故她要占两天，其他房族则一天。龙上古寨的活动也较特殊，要将三山国王老爷抬到祠堂沐浴，换衣服。第一个晚上，老爷要抬到村里每一个公厅去游，村里一共有18个房头，每个房头都要去。锣鼓队也跟着去，要打八仙。整个活动排好时间表，形成制度化。初七、初八是龙上寨，初九是福宁围，初十是新埔园，十一是仁里村，十二是曾水池。抬三山国王游村时，各村都到庙里去抬。如初八晚上龙上村的人在天亮以前一定要把老爷抬回庙里。初九早上，

福宁围组织人去庙里抬，玩到天亮前又送回庙。初十是新埔园组织人去抬老爷。

俗民享受神灵的福庇是均等的，故轮游之日，各村都争取时间，早上六、七点钟就组织队伍将三山国王老爷抬到村中大广场，供奉在预先搭建的一个厂寮上，供族人祭拜。白天抬老爷在村里游来游去。

解放后至改革开放前抬老爷的活动停止。改革开放以后曾水池村（约有1000多人）恢复抬老爷活动，并一直坚持下来。

路上片游神时要做潮剧、拆影戏或木偶戏。

路上片、路下片的两个三山国王从未联合举办有关活动。

3. 公共庙宇

公共庙宇是宗族与外部交流的窗口，四面八方的人要去庙里祈福、完福，这样，宗族就有了与外部交往的口子。所以这几个庙在缓和宗族间矛盾上是起作用的。如果没有这个口子，宗族就封闭一点，反之就开放一点。

以新铺寨为例，该寨主要神庙有猴爷庙、永德堂、积善居、伯公堂和关帝庙。其中关帝、伯公、积善居是本地人拜的。而超越村界族界的则有猴爷庙与永德堂。汤南罗氏宗族之间在贸易上已各自为市，相互封闭，在宗族间又有红白旗的对立。因此，为了打破这个僵局，他们必须打开窗口另谋出路，而上举两个超越村界的庙的产生就顺应了历史发展之潮流。

永德堂位于新铺寨企岭，建于1994年。永德堂原是一座土地庙，当信民决定在该地大兴土木建设这一窗口的同时，将土地庙迁建到山下关帝庙侧另建新庙供奉。并将猴王从猴爷庙分香火请到庙里供奉。永德堂为两堂建筑，释道合流，前堂为道，主神拜玉皇大帝，左为东王公，右为地母娘。后堂为佛，主神供奉西王母、观音，右边为八圣，左边是八仙，另有韦驮

佛祖及齐天大圣等。信仰圈包括了揭阳一带^⑦。有了这个庙，就把信释信道的人都吸引到这里来。可以预见，随着庙宇规模的日益扩大，交通等设施的不断完善，前来朝山进香的人将越来越多，作为公共庙宇永德堂的香火会旺起来，那时候，族际之间的交流会更加扩大，那时候这个庙的作用会比现在更大。

汤南的庙宇在红白旗时代都存在。在对立压倒一切的时候，大家都觉得没有意思了，两派也觉得不想对立了，宗族领袖通过^⑧办小学、办中学，红旗白旗终于消失。在对立压倒一切过后就是和平压倒一切，这时候又出现了另外一种对立：阶级关系代替宗族关系，实际上又把和平状态破坏。“文革”结束后，又开始了新的和平。在第二个和平到来的时候，宗族的祠堂逐渐修复。每个小房有一个小祠堂，各房头有大祠堂，五大房头又有一个总祠堂，追根溯源，大家又是一家人，都是同一个祖宗生出来的，所以宗祠有调和房与房间关系，叔侄之间的关系在那里加温。每年春秋二祭的时候，无论是在祠堂祭祖，或是在山上祖墓祭祖，大家济济一堂，嘘寒问暖，问农事生产，问务工经商之道，手拉手，肩并肩，按儒家的一套昭穆站队，长序分明。祠堂是内部关系缓和的一个重要场所。从微观看，各房的祠堂是宗族内部的，是房与房之间交流的口。从宏观看，总祠则是五大房各族群交流的窗口，大家溯根就超出了房的界线溯到了这个总祠。各个祠堂都是从总祠罗安那里分出来的。所以，祠堂有双重性。宗族不但需要内部关系调和，更重要的是与外部的交往。那个公共的庙宇祭祀圈又起到了这样的作用。于是在第二个和平到来的时候，又开始出现了重新修建庙宇等公共场所。

而永德堂、猴爷庙也有双重性。族人提着篮子，带着供品，有说有笑的前往庙里去进香，加强了内部的沟通。到了庙里，大家又碰到外乡外镇外县及外族的人来交往，就像赶庙会

一样。这个地方的宗族和另一个地方的宗族又保持着和睦的关系，人人都知道，这种和平状态不能打破，一打破大家就不能在一起。这是改革开放以来，修族谱，修祠堂，修庙宇对宗族的积极影响。宗族的和平状态更加容易保持。

四、思考

宗族是中国社会变迁的一面镜子，这个变迁是符合历史发展规律的。宗族既是地方自治的因素，又是地方不安定的因素。如汤南罗氏宗族械斗时就不安，但他组织青苗队，宗族的地方治安就安宁了。罗氏宗族用他那一套伦理道德规范宗族成员，宗族又是安宁的。考察中不泛例子，对族内不听话的人，先是房头劝说、批评，族中老大向家长施加压力，让家长管，还是不听，族中老大就给他发最后通牒，直至处以极刑，关在猪笼沉到塘里或河溪里。虽未闻其真实的例子，但这些措施最起码对族人来说是一种压力。实在不行，从宗尝里拿出一点钱来作交通费，劝他远走他乡，像送瘟神一样，驱逐出境。所以它是安定的因素，又是不安定的因素。应该是积极因素多于消极因素。宗族的这些措施是积极的，也是消极的^①。

个案材料是否可以提出一个模式：只要有宗族，他就要跟其他宗族或自己房族内部产生对立，没有对立就没冲突。这是宗族存在的条件。宗族没有对立就不可能存在。这个模式从严格意义上来说，是以经济为基础的宗族。也就是说旧社会的宗族，汤南个案应是这种模式的典型，历史上的械斗，不过是宗族冲突的极端表现。所有这些历史线索，就是两种表现，和平方式与冲突方式。冲突很多人是持否定的态度的，这种观点有失偏颇。应恰如其分地否定才比较客观。因为冲突这东西，用辩证唯物主义的观点来看，它就是一种动力，是一种发展的动力。汤南罗氏宗族七斗八斗，最后把十八姓斗走了；七斗八

斗，红派和白派最后在新的基础上达成了团结。尔后他们不想再斗了，这就是教训。七斗八斗，它就向海外移民了。如果没有斗，宗族就死死地守在这里。它没有在空间移动，人口越来越密集。经过斗，它从一个地方迁到另一个地方；再斗它又迁一个地方。这不光是一种淘汰，而且是一种竞赛。优胜劣汰，不适应环境的，就被吞并，如那些没有走的小姓最后改名换姓归宗到罗家祠堂。又如族人讲到的螟蛉子，与罗家毫无血缘关系，就是被大宗族吃掉同化的典型。从汤南罗氏宗族个案看，冲突并不完全不好，他可以使宗族在空间上扩展，在时间上连续。

个案材料也说明，经济发达的宗族才能掌握生存权。一个宗族如果想不被别的宗族打垮，要有几个条件：(1) 他的经济基础强大，反之是一句空话。上举考察资料充分说明，罗氏宗族在汤南发展的700年，总是牢牢地把握住这根弦。开基祖到汤南后，明修栈道，暗度陈仓，他手中已经有钱，有原始的资金，但不去垦殖，而是到处去找风水宝地，并施放烟幕地放出风声说：“别人的土地以后都是我的。因为我有好风水宝地，祖坟葬得好。”他后来大量买进别人的田地，继而租出去叫人耕种，收了租又去扩大他的地产。(2) 宗族势力大。汤南罗氏的祖先多是两三个老婆的，说明他很注重生育，总希望自己的子孙后代多来一点。一个注重生育的宗族，只要经济上养得起就很快会强大起来。所以，他在解放前，发展到每一代祖宗都积累有很多公尝，少则几十石，多则几百石，上千石谷。将所有公尝加在一起，号称方圆二十里都是罗家的田地。宗族有这样的一个经济基础怎么会消亡？是消亡不了的。罗家周围的宗族都是小的杂姓客家人。在当时条件下，客家小姓就不可能联合起一股绳，所以，他们很容易被罗家分化瓦解，各个击破，最后被罗家排挤掉，甚至吃掉一些无反抗能力的小姓^⑨。罗氏

宗族的庙宇搞得这么好，从一个侧面也说明它的经济基础好。宗族经济基础强大了，反过来又加强了它对宗族的统治。它的祠堂、庙宇加在一起，恐怕有 200 多个，形成一个网络。宗族的祠堂，是族权，又是神权（因为祖宗死后变神了）中心。政治统治为经济基础服务，经济又为政治提供基础。

汤南地处丰顺这个客家县份的之南端，属于半山区与平原的交接地。解放后，他不管什么政治变革，经济基础一直领先于全县。开放以后，年轻一代充分发挥这个优势到潮汕地区做工经商，先是给人打工，后自己当老板。据报道人说，个别族人资产号称几亿，他如几百万，几十万的大户则可列出一大串来。在所访问族中的青年人中，名片上印着总经理、董事长等头衔的很普遍，到处可见私人小轿车，他们是改革开放中丰顺县汤南罗族的急先锋。罗氏族人在改革开放中，通过抓钱，巩固了罗氏宗族的经济。通过抓经济，一部分移居深圳、宝安等发达地区的人又回到原乡办公司、工厂，做转口生意。他们赚了钱，又几百、几千、甚至几万元的拿回来巩固这里的宗族社会，如捐建学校、道路、桥梁、庙宇与宗祠等。从宗族的本位来说，学校是为宗族培养人才的。现在社会发展了，愚昧是吃不开的，一个聪明的宗族要发展，就要教育它的子孙后代学文化、学技术，才能使之立于不败之地，捐资学校，政府是支持鼓励的，也符合宪法。再一个是修祖祠，寻自己的根，不要忘记这个祠堂，加强内部的团结联系，巩固宗族的地位。

进一步的发展，这个宗族还要走在丰顺县其他族群的前面。

个案材料还说明，宗族为了保护自己，不光要在村子周围建立高高的围墙，如新楼寨，在围墙上开三个大门、建了八个枪楼，而且还要请神来保护他，自己没有，则向他处偷。偷神！用神明来威胁对方，比如请神巡境的时候，偏偏要越过边

界，引起冲突斗一斗才过瘾。路上片各村春节游神的时间安排，又特别尊重龙上祖祠，给她两天，其他地方则一天，体现了宗族群体间的关系与地位。偷神又体现了他们间的关系。如路上片新埔园村，同一宗族，同一个神明祭祀圈内又有两个小房族的村子：老塘东与新塘东不参加三山国王的游神活动，他们自己找了个“阿娘”爷来拜。但不管如何，这些都是田野考察报告中的佐证材料。

原来汤南有18个姓叫18乡里。三山国王原来是18姓人供奉的，后来18个姓逐渐外迁，神明无法带走，就被罗姓偷来供奉^⑩。

这种捡神的故事在民间很普遍，比如在广州天河区岗顶之南的石牌村，不少居民是清初从山区辗转迁入的客家人，他们长期没有什么神可拜，就去拜广府村的神。到了100年前左右（即道光年间），一次一位妇女去河边洗衣服的时候，发现海水冲来一个天后烂木头神像，就把这个木头神像带回村，并用一个小孩的红衣服给它穿上拜起来。因村民多出外经商、远涉重洋当华侨工人等，故保丈夫平安的愿望和天后娘娘的作用相同。于是，这个行为很快就得到全村女性的认可，并商议将之安顿供奉。从此，家家都去拜，并且在集体意识心理上认为，自从供奉这个木头神后，做什么都比较顺，比较平安了，主观上也是感情踏实。经过几代以后建了一个小庙，再过几代建了一个大庙。这个神是捡来的，捡来后经六七代人供奉慢慢编出一个神话。就说：王母娘发现她们没有什么神明，所以就派一个仙神把这位神明送给他们^⑪。

捡到神得到村民的认同，认为是村子的保护神，受到村民的虔诚礼拜，认为供奉他对村民的生产、生活都有用，为使神的福气不外流扩散，逐渐形成一个轮祀圈。原因是，俗民认为，神的力量是有限的，扩大轮祀对村民不利。甚至为使神的

力量更加集中，不惜下本钱把外族赶走。直至占据整个社区，其间亦反映了族群间的互动关系。

轮祀圈不是静态的，而是动态的，他是社区矛盾斗争过程的产物或反映。

正是由于宗族的冲突，汤南罗氏各宗派又以崇祀对象形成各自的轮祀圈。汤南罗氏在捡到三山国王时，宗族已分为两大派，反映在信仰上，就产生了两个三山国王庙，形成了两个三山国王轮祀圈。据此推证，宗族间矛盾可追溯到很久很久以前。所以红旗、白旗的分化其实是一个导火线。在此以前，宗族已分化出两大阵营，以轮祀圈为基础，尔后又分化成两个新的阵营，则以风水、土地的争夺为基础，越出了信仰，越出了宗族，联合外族特别是佃户结成新的联盟。从路上片三山国王庙的碑文看，该庙重修于乾隆年间，估计该庙最迟也建于明末清初，而红、白旗的产生则在清嘉庆年间，故后者较前者相跨约 150 多年。即宗族的分化从低级的信仰到高级社区政治上分化与联盟，相距约 150 多年。没有前期的分化，就不会有后者的联盟。

注释

①本课题由嘉应大学客家研究所的房学嘉与中山大学的何国强共同主持。部分资料由嘉应大学客家研究所的宋德剑、周建新老师协助整理。

②上阳古称象阳，近称为上洋，都是汤南的称谓。

③这个信息反映当年罗黄斗风水时，汤南有些地方的地下水有盐水，作者推估是海水。在 500 至 600 年前，汤南的河床还很深，因此海水会倒灌到汤南一带。

④客家地区除妈祖信仰以外，还有不少女神的传说，如谢娘崇拜等。这种女神崇拜现象值得深究。参见拙作《客家源流探奥》及《客家女性在宗族社会中的地位》。

⑤报告人说：神童不是信民推选，他必须经过神灵附体。神童常住在神庙，业务是：有时信民建房子帮助出煞，他如砌灶头、求神、拜佛、求吉时吉日、求“老爷”给一个平安符等；童子会坐刀轿，下油锅。

⑥旧时汤南是著名的甘蔗产区，土糖寮很多，仅隆烟寨就有9个。一个村有一个小糖厂，生产红糖。汤南生产红糖的技术何时传入无考。但外地生产红糖，往往都到汤南请师傅。至1964年有了压榨机以后，土糖寮才停止使用。

⑦永德堂右厅有一个神龛，上有160多个神牌分上下两级排列。这160多个神牌包括1949年前后死去的斋姑姑。上一块神牌必须满足一些条件，其中从小吃斋（即吃长斋）的上上级神牌，孤寡或短期吃斋的上下级神牌。神龛上供奉的神牌，有些被祀者仍健在。在永德堂，健在与死去的信徒一样没有区分，而民间的宗祠也有奉长生牌，因对象是健在者，故牌要用红布包起来。

⑧宗族的发展呈一条曲线，任何宗族发展到一定的时候，内部都会产生对立面，自己跟自己斗，两个对立面相互比赛、竞争，促进宗族发展。因此，从总体上看，宗族没有削弱。但是，当发展曲线上升到一定的时候，就会走向下坡，两个对立面互相削弱，同归于尽。因此，宗族发展到一定的时候，就会出现自我平衡的机制。如在30年代，当汤南罗氏宗族红、白旗派斗争发展到白热化的时候，产生了罗翔初这样一个人物不是偶然的。他充分利用罗卓英这一政治关系，通过办学很快就将整个宗族整合了。在罗卓英时代，汤南罗氏宗族就保持着其古典形式，就是那一整套的宗族制度，一直到新中国以后的人民公社时期还存在。详见何国强、房学嘉《从近世方志的重构看汤南族群的文化互动》。

⑨报告人说：汤南罗安裔孙除本地外，在国内汕头、广州、梅州等地约8万多、海外约6万人，总计约18万多。实际上从《上阳罗氏族谱》分析，汤南罗氏13世以后才发展较快，现传28世，从13至28世为15代约300年。300年有天灾人祸，不可能生一个就活一个，因此，一个小小的宗族，无论如何，没有可能发展到18万人。那么，这不正常的浮出的数字从何而来？当然是一些外姓归宗了。考察中也确有林、凌等姓归宗，客观事实上支持了以上的理论根据。在新楼寨旁边，仍有

林姓的祠堂。林姓人大部分外迁，最后剩下一家两兄弟，弟弟先给罗家18世一个房头为嗣，归宗时是23世，现传25世。后其兄也归宗另一罗家，结果兄弟辈分不同，弟比兄大一辈。兄为弟之侄。“蓝玉永兴”寨的开基祖是13世子南公螟蛉子罗日光，其祖原是明末清初吴六奇部下的一个小官，后从留隍东留入迁，与汤南罗虽同姓但不同宗，为了生存，就自愿归宗，罗家也就收留了他。认祖归宗以后，小宗小姓就在大姓的庇护下发展壮大，其中罗日升约有裔孙二三千人（1998）分散建有几个村：新中兴、老中兴、汤光等地，部分迁海南岛。

相信还有其他小的宗族归宗，但没有必要穷尽追问。

⑩作者在梅县松口访问时，常常听到一些宗族说：“某某神是他们祖宗从祖居地带来的”、“挑来的”。而在汤南，原住民在外迁时，却未把神明一起带走，反而被他姓拿去供奉，后来也未见有什么争执。

⑪参见曾昭璇《广州天河区石牌村“娘妈”信仰调查》，载《广东民俗文化研究》1993年，第1、2期合刊本，第11~13页。

参考书目

丰顺县志编纂委员会：《丰顺县志》，广州，广东人民出版社，1994。

毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，见《毛泽东选集》一卷本，22~44页，北京，人民出版社，1964。

庄英章：《家族与婚姻》，台北，中央研究院民族学研究所，1994。

庄英章（主编）：《华南农村社会文化研究论文集》，台北，中央研究院民族学研究所，1998。

房学嘉（主编）：《梅州地区的庙会与宗族》，香港，法国远东学院、国际客家学会、香港中文大学海外华人研究社，1996。

房学嘉：《梅州河源地区的村落文化》，香港，法国远东学院、国际客家学会、香港中文大学海外华人研究社，1997。

杨彦杰：《闽西客家宗族社会研究》，香港，法国远东学院、国际客家学会、香港中文大学海外华人研究社，1996。

劳格文（John Lagerwey）罗勇（主编）：《赣南地区的庙会与宗族》，香港，法国远东学院、国际客家学会、香港中文大学海外华人研究社，

1997。

劳格文 主编：《客家传统社会丛书》1-7卷，香港，法国远东学院、国际客家学会、香港中文大学海外华人研究社，1996—1998。

周大鸣：《潮州凤凰村社会文化的变迁》，台北，中央研究院民族学研究所，1998。

陈春声：《三山国王信仰与台湾移民社会》，载台北《中央研究院民族学研究所集刊》第八十期，1998。

陈翰笙：《解放前的地主与农民——华南农村危机研究》中译本，34~38页，北京，中国社会科学出版社，1989。

黄淑娉、龚佩华：《文化人类学理论方法研究》，广州，广东高等教育出版社，1996。

闽台张圣君信仰及 法主公教之宗教传统探讨

叶明生

在福建、台湾及东南亚一些国家与地区之民间信仰活动中，每年农历的七月二十三日，都在当地的“法主公”或“圣君堂”举行神诞庆醮仪式。张圣君（亦称张法主公）这一名不见经传的神祇，在上述地区民众的社会生活及宗教传统中占有重要的位置，甚至被推崇到道教闾山派一个重要支派——“法主公教”^①之法主的位置上。那么这位张圣君为何许之人，都有哪些信仰传说，并且与这些地区宗教传统有何关系？这就是本文要介绍的主要内容。

一、张圣君之其人其事

在民间信仰中，有数不胜数的神祇人物。然而，一个由牧童、佣工、苦行僧出身的社会底层的小人物，衍化为民众的信仰神，成为一个广大地区道教社团供奉的教神、教法的法主，并成为一个教派名称的代号；这在全国也极少见。因此，有必要就历史之文献记载及笔者之田野调查，对其人其事作一些概述。

（一）历史上的文献记载

与民间许许多多的信仰神相比较，张圣君的信仰并不像其

他信仰人物，是在死后几个世纪或较长时间被人发现、被人崇拜，而是在他死后不久即被人崇祀，其传说之事迹即为当时人广为传播。

首先，最早记述张圣君传说故事的是南宋绍兴间进士、曾任赣州、婺州知州的江西鄱阳人洪迈（1123—1202）的《夷坚志》。据该书卷二十“张圣君”条述云：

福州张圣者，本水西双峰下居民。入山采薪，逢二人对弈于盘石上。与之生笋使食，张不能尽，遂谢去。即日弃家买卜，未尝呵钱布卦，而人祸福死生，随口辄应，自称张锄柄。绍兴中，张魏公镇闽，母莫夫人多以度牒付东禅寺，使择其徒披剃。长老梦黑龙蟠踞寺外，旦而视之，张也。问之曰：“欲为僧乎？”曰：“固所愿。”于是落发，立名圆觉。……己卯之冬，或问新岁状元为谁？曰：“在梁十兄家。”皆莫能晓。既乃温陵梁丞相魁天下。十兄者，克字也。张所遇奕者，一巾一髻，髻者与之笋，盖钟离子云。（福士王光烈说，何卓点校本，《夷坚志》支丁卷第十〈3册〉1050页，北京，中华书局，1981年10月版。）

洪迈在文末注云此则故事乃“福士王光烈说”，可见是直接记述当时人之口碑传说。其中所述预言状元之事与当地人之传说有出入。其所说梁克家为泉州（即温陵）人，乃绍兴卅年（1159）庚辰榜状元，而后人所述均为永泰本邑乾道二年（1166）丙戌榜状元萧国梁。另外所述遇仙人对弈授以笋，也与后之授以桃不同。可见洪迈之记为福州人王氏提供的福州地方之传说，与永泰当地传说已产生差异。但他的记述无疑是最早记录了张圣君的信仰传说。

其次，在宋人笔记中，张世南的《游宦纪闻》也是最重要的文献资料。张世南也是江西鄱阳人，出生于文献世家，曾游宦于闽浙等地，与李忠定丞相之子李发先友善，李于绍定壬辰

五年（1232），为张氏《游宦纪闻》作《跋》。张世南所述张圣君传说，是由永泰人吴信可所提供，多为永泰当地之传说，其事较有所据。其中一些传说与洪迈《夷坚志》有不同处，如“遇仙人对弈，投之以桃”而非笋；募缘造高盖桥预言状元并不是“梁十兄”（梁克家），而是南宋乾道二年丙戌榜（1166）之状元、邑人萧国梁。该书卷四还记载许多张圣者之灵异之传说。如：

……时□□黄倅未第，倦游太学。善人伦鉴者，多言其油腻天罗屯滞相也。黄稍稍有自沮意。僧谓曰：“待我及第日，汝当及第。”及自笑谓僧人及第，理所无也。既而黄以张安国榜中第，访张僧，乃近往安国寺云。僧发狂时，言无不验，其言祸败事，尤奇中。人于狂时，亦畏其毒骂，莫敢诣者。作字多以左手，或以足指挟笔，又时扱笔鼻书。时里中有吴氏建重光寺，轮藏成，求讚于僧。援笔立云：“无上雄文贝叶鲜，几生三藏往西天。行行字字为珍宝，句句言言是福田。苦海波中猴行复，沉毛江上马驰前。长沙过了金沙滩，望岸还知到岸缘。夜叉欢喜随心答，菩萨精虔合掌传。半千六十余函在，功德难量熟处圆。”笔力遒劲可爱。一日游白面村，有少妇随众往谒。僧命至前，痛嚼其项。妇号呼，观者哄堂大哂。归语其夫，夫怒，奋臂通往诟骂。僧笑曰：“子毋怒，公案未了，宜令再来。”骂者不听，居亡何，妇以他恚投环而死。又有乡民著新紫襦诣谒，僧请为施，民有难色。僧曰：“急抖擻去狗毛。”盖民窃烹邻狗得襦，人无知者，故戏之。又有富室携少女求颂。僧曰：“好弓鞋敢求一只。”语再四，不得已遗之。即裂其底，得衬纸，乃佛经也。神异多类此。……张自遇异人后，绝烟火，走人间五十余年，奇事不止如此。友人吴信可，永福人，为予言是数事，皆其

髻髻时，得之乡里长老末议。（张世南《游宦纪闻》，第七册，360页，扬州，江苏广陵古籍刻印社，1983年4月版。）

张世南之记述本于永福人吴信可，吴信可其年已老，与张“纳交不百日，而遂隔今古”，而吴则又于童时从乡里长老末议中听到这些传说，这与张世南《游宦纪闻》之记述不到百年之事，可见张圣君信仰在当时已具很大的影响。后世永泰、闽清之县志多沿张氏之说。

（二）各地志书之记载

在以福州府的永泰、闽清县及旧属泉州府或永春州的德化县，是张法主公信仰最活跃的地区，也都是道教闾山派中之“法主公教”的发祥地。张圣君的信仰传说在这里广泛流行，并由此传播、辐射于广袤的八闽大地。这些县份的志书对张圣君多有载述，嗣后被府志、省志所引用。这里仅选几则记载以说明之。

在张圣君的祖籍永泰县志中，在明清旧志及民国志书人物传中，都有其传略，但其内容多与张世南所述相近而更略之，姑且从略。而其《名胜志》中所载“方壶岩”或“斩蛇石”内容较详。如《名胜志》载“斩蛇石”曰：

相传该石以逼肖蛇形，遂受天地精气成妖异，能噬人。张圣者知之，一夕假寐室中，与道侣期，水赤则不来。至期，水果赤。盖蛇既被杀，血染涧水，遂成赤色。故至今地以赤水名。（民国七年王绍沂主纂《永泰县志》卷之三《名胜志》，143页，永泰县地方志编纂委员会整理，1987年12月版。）

在闽清县志中，对张圣君的记载之处颇多，《方外传》专立传略，但其内容多来自张世南《游宦纪闻》，惟其传末有“后于金沙溪大石上坐化。乡人立庙于金沙祀之。”该志书有两

则重要的记载，一是被当地称为“金沙祖殿”的金沙堂的传说（详见下），一是闽清邑内另一最重要的寺庙“广济岩”旧藏明万历丙辰年（1616）县令杨应晓碑记之一段文字，惟一记载张圣君受封敕情况，颇为珍贵。据县志《名胜志》所载《明邑令亳州杨应晓碑记》云：

……按邑志：张圣，永阳人。生而灵慧，修斋苦行。宋绍兴间，居白云寺为头陀，即能阐瑜伽法，运风雷，众咸异之。见本岩山水奇胜，构居其上，名曰广济岩。后坐化金沙溪中之磐石，神火夜发，屡著灵异。进士黄士诚闻于朝，封都天法主监雷三元普济大师。（民国十年杨宗彩监修、刘训瑞纂修《闽清县志》卷二《名胜志》，105—106页，闽清县地方志编纂委员会整理，1988年版。）

德化县与永泰、闽清接壤，属闽南语县份，也是张圣君信仰传播闽南漳、泉二州及台湾等地最重要的地方。该县之县志对张圣君在当地之传说载之颇为详尽。其卷十四《人物志》（下）称：

张自观，闽清人。炼性于蕉溪山石鼓岩。见石牛山夜火晶荧，知有魑魅，因往其处。魅方于人家迎妇，舆徒甚盛。观出掌，令人从指缝窥之，魅悉现形。乃幻为女妆，坐舆中，群魅舁之入石壶洞。与之斗，悬崖上下，趾踵入石，辗转数十处，发尻鞭剑之迹如刻画。竟夺其洞，坐化镇之，至今英灵如生。魅常眩匿游人衣物，告于神，则立出。山顶有剑插石上，可摇不可拔。又有铁杖长四尺许，不假锤炼，以手掇成，指痕可数。（鲁鼎梅主修、王必昌主纂《德化县志》，406页，德化县地方志编纂委员会据清乾隆十二年版整理，1987年版。）

此外，还有一些民间传说分别散播于张圣君足迹所到的地方（下文另述）。至于其中普遍流行之传说，在一些县志中也

略有涉及。限于篇幅，姑且略之。

(四) 田野调查资料情况

对于张法主公之资料，笔者于1992年至1995年在龙岩、漳平等地的民间道教闾山教道坛调查中已接触，但其时对之尚十分陌生^②。1998年在收集到一些文献资料的基础上，对闽中地区之永泰、闽清、德化之民间信仰传说及道坛活动作了较深入的调查，收集到大量的资料，从而对张法主公及其“张法主公教”才有了一定的认识。这里就其中一些问题作一点简述。

首先是张圣君的籍贯出生地问题，以往之文献及志书所载多有错讹，或语焉不详。即如其籍贯地之永泰的县志中，也仅说到“二十一都盘谷农家子”。笔者在永泰县，得到城关一位老人的指引，得知张圣君之出生地在距嵩口镇五公里的月洲村。在月洲村，得到张姓族长张启荣（83岁）先生的支持，简阅了该族之宗谱，找到了有关张圣君其人的相关资料。从张谱得知，张圣君系入闽始祖张睦公之十二世孙张信符之子。据《月洲张氏世谱》（道光抄本残谱）所载：

十一世祖：普公，宋政和尉，授奉议郎，汝楫公季子……生团台符、信符。信符公生圣者即是。公系天圣貳（下佚）

唐公之后，宋天圣二年，复有张圣公生在月洲，寄居盘谷洋，修道于方壶岩，显法石牛洞，得道金沙堂。成佛登天，救济万民，敕封普济真人张圣公。^③

从族谱资料表明，张圣君的祖籍及出生地为永泰县嵩口镇之月洲村，而志书中所记之盘谷洋则是张四岁丧父，后随母改嫁之寄居地。

其次是张圣君的出生年代及生卒年限问题，这是民间信仰人物最难考证的问题，族谱所述为“天圣貳年”（1024），这是

有关张圣君生平最重要的记载。而永泰、闽清、德化等地道坛“张圣君咒”（或称“张圣君履历咒”）都说“有宋绍兴己未年，七月廿三君华诞”，至四十五岁时“九龙潭头脱化身”（月洲张启荣抄本）。天圣二年至绍兴己未年（1139）相距一百十五年。民间传说中张圣君亦有“宋嘉佑年间”（1056—1063）之说^④。但无论从洪迈《夷坚志》所载预言状元梁克家之事，或张世南《游宦纪闻》所载预言状元萧国梁出生之事之二人于张的时间推算，张圣君距他们仅二十几年，似乎不可能。而洪迈（1123—1202）活了七十九岁，比起张圣君（1139?—1184?）早生十六年，并迟他辞世十八年。张这样一个既比他年小、又比他早故的人，怎么会在他心目中产生“神圣”感呢？据种种的推测（详见笔者另著），张圣君的出生时代应在北宋末年，中年或晚年才是南宋绍兴间。逝世时的岁数也不应是“四十五岁”，而应是张世南《游宦纪闻》所述之“张自遇异人后，绝烟火，走人间五十余年”。因为，在闽清金沙堂还有许多张圣君老年时为人打草鞋的种种传说，至少他应活了六十余岁才是。

再次，张圣君信仰的发祥地问题。从总体情况分析，在闽中地带的永泰、闽清、德化、尤溪、福州等地，过去应是张圣君作为佣工或头陀（苦行僧）游方过的地方，所以都留下许多的当地传说。这些传说后来由于各地区人民的加工、附会，以致产生共性，或大同小异的传说来。应该说，这些被称为“祖殿”的寺庙或所在地，都是张圣君信仰传说的传播地，也是张圣君信仰与“张法主公教”的共同的发祥地。

二、张圣君信仰传说

张圣君的信仰崇拜，形成的时间很早，而传播的地区则相当广泛；由于信仰人物的影响很大，使许多地方之当地信仰人

物也被吸纳而附着于其信仰圈内，成为以张圣君为轴心的神祇组合形式；此外，各地的信仰传说之传播，又使其传说故事在各地出现雷同化。由于许许多多的信仰传说的播扬、滚动，使得张圣君的信仰更显得离奇诡秘、色彩斑斓。张圣君的信仰圈不但包括闽台两省，还有赣南、粤东北及东南亚一些国家及地区。本节主要简介闽台两地的张圣君信仰情况。

（一）永泰之张圣君信仰

永泰为张圣君的出生地。在张圣君出生的家乡月洲村，有一座“龙玉堂”，其中主祀玄天上帝，陪祀张圣君。在嵩口镇广大社区，许多村落大厝老屋之大厅都设张圣君神案，供奉张圣君木雕神像，除新春上元祈福及七月廿三日神诞外，每月初一、十五都有信众上香祈祷。作为全县最主要的祖殿的“方壶寺”，是张圣君信仰的中心，历代以来都是邻近县份寺庙朝谒的圣地。

据盘谷地方传说，其母江氏，其舅以师公为业，人称“江师公”，母改嫁于盘谷连家，今盘谷尚有连厝林里之地名。张圣君的童年主要在盘谷度过。对张圣君一生最具影响的应是盘谷附近一公里的方壶岩。据《闽书》所述：

方壶岩，岩石峭拔，中有窝，可容数十人。下有流泉，澄澈如镜。泉中有鱼红色，腹下有四足。故老相传，是岩旧为五眼真人所据，往往为祟。宋时，里人张圣能摄服之。圣，县之平夹人，采薪鬻钥柄，状貌丑怪，口可容拳。一日，入山遇仙人对弈，投以苦桃，心知其仙，忍苦啖咽。咽且半，舌若螫，弃其余归，遂忽忽若丧，绝烟火，食草木实，能言未来，知人阴隐，人因号为圣者。（何乔远《闽书》卷之五《方域志》，第一册，129页，福建人民出版社，1994年6月版。）

在张圣君信仰传说中，永泰的故事很多，有月洲村的风水

重山为“出”之传说，犁九十九溜的传说，嵩口有种茄子、赤水斩蛇、龙口村做长工搬东家谷仓、洗酒甄翻内腹等传说；在盘谷村及方壶岩有斗五通、观仙人下棋吃桃、牧牛禁牛说话传说等等。与张圣君传说有关的人物主要有萧公和连公。萧公传说为尤溪沐口人，同为佣工，连公为古田钱岭人，三人收妖得道，被民间共祀为神。

（二）闽清的张圣君信仰

闽清是张圣君最主要的信仰地之一，该县与张圣君传说有关的寺庙很多，其中最有影响的有在十七都白云山宋景佑三年建的白云寺，相传是张剃度为头陀的寺庙；有在十五都的广济岩寺，据说那是张圣君所构建，为闽清庙宇胜境之处。此外，还有众所公认的在演溪河畔的金沙镇上的金沙堂，相传那是张圣君在附近之九龙潭坐化后，即被祀于绍兴二十九年（1159）已建成的金沙堂中。在距金沙堂三公里的圪坑（今称广峰）还有许多张圣君为财主严百万做佣工的传说。据县志称：

金沙堂，在十四都金沙。宋绍兴二十九年建，明正統四年修，清康熙中重修，民国六年重加丹雘。瓦以铁铸成。庭前砌石不放水道，虽暴雨亦不溢。中祀张圣君。相传圣君早年为人佣工，主人以红糟煮鳅鱼食之，圣君取鱼放之水中复活，故其地所产有红鳅鱼。圣君又尝牧牛，以竹枝鞭牛，倒插于地皆活，故十四、十七等都，竹有枝叶倒生者，名“倒挂竹”，是果圣君之灵异乎，拟物产果有此类？疑以传疑，姑志之。（杨宗彩监修，刘训瑞纂修《闽清县志》，卷二《名胜志》，110页，闽清县地方志编纂委员会再版，1988年12月版。）

有关张圣君的传说记载，在志书及碑记中尚有不少，多与各地方物有所联系。如闽清的“偃草山”之偃草形状等，无不与张圣君之传说相关联，可见张圣君在闽清这一地区的影响。

(三) 德化之张圣君信仰

德化县的石牛山，是闽南语地区张圣君信仰传说的大本营。山上的石壶洞，是张圣君显法的道场。除上已述《德化县志》之人物志外，在卷之八《祠宇志》也有“宋绍兴间，张、萧、章三道人降魔于此”之记载。另外“泰华洞”又有“旧传石壶章道人将往金沙经此，见石下藏怪，乃以指书镇之，深寸许，有‘佛法僧’三字可辨，余皆呼蝌蚪文”（《德化县志》，2~3页）之传说。

然而，德化的张圣君信仰的影响并非在于德化一县，它的意义在于开启闽南语系漳泉及台湾地区张圣君信仰的大门，并在闽中福州语系张圣君信仰圈之外，经过漫长时间的辐射而形成了闽南语系之张圣君信仰圈。由经德化而传到漳平之“虎符岩”、安溪之“碧灵宫”等宫庙，后来也都成为漳、泉、台等地的分灵祖庙。

德化县张圣君的信仰还有一个有别于其他地区的表象特征，即张圣君在当地的收妖传说并不仅是个人行为，而是张萧章三人一起（各地也都有三人的小群体及传说，但均不如德化结合之紧密）。当地有三人共破石壶洞除五通鬼的传说，而且与后人塑三人神像之黑红青三色还有关联。据当地民间传说：

在斗鬼魅时，张慈观被困于洞中，满脸被火烟薰黑，正当危急之时，章持槌猛击洞门助张脱险，张的头额有一肿瘤，传为当时章公破洞时碰伤的遗迹。章公不慎碰伤兄弟自感负疚而脸红。萧公因愤怒鬼魅的行径气得脸部变青。故后来张、萧、章的脸各显黑、青、红三色。（陈存聪搜集整理《肖朗瑞、章朗庆传说》，德化政协文史委员会编《德化文史资料》第十五辑，30页）

德化之“三圣君”的神像雕塑模式，在原永春州（清雍正十二年从泉州府分出永春、德化、安溪二县为永春州）所属地区，

以及泉州的一些地区都受此影响，同时也由安溪人之迁徙而传到台湾。

（四）台湾的张圣君信仰

台湾的张圣君信仰是与大陆特别是泉州、漳州和福州之移民入台有关。张圣君信仰在台湾的流传主要是两个渠道，一是随着道教闾山派的人台，一是张圣君信仰的人台。前者大约在明末清初，其影响是间接的，是道士（或师公）内部道法活动中的张圣君信仰成分及道派传承的关系，对社区群众也产生一定影响；后者是移民群迎奉张圣君香火而供祀于台湾，是直接的，其时较晚，约在清中叶之乾隆、道光年间。

张圣君信仰传说故事传入台湾的出处也有两个，一是由福州，一是永春。由福州传入的传说主要是张圣君的出身故事：

福州某桥下有一深渊，河底有一庙，庙门三千年一开，如有人能参拜此庙，当可获通神之法力。一日有一只鳄鱼浮水求食，数十日无人敢接近，法主公乃以狗喂之，鳄鱼甚喜，其尾浮现“如山大法院”五个字，由此遂知其为河底寺庙的使者，以后法主公始通法力云云。（吴瀛涛著《台湾民俗》，引自高贤治《身化九龙潭、法施三宝塔——大稻埕法主公圣君》，台北，《民俗曲艺》第55期，1988年5月版，45—46页）

以上传说在福州并不普遍，可能系福州郊县移民迁台时传去的。

在台湾之闽南语地区，一般都认为张圣君的祖庙在德化或永春，其香火亦多从两地传去。法主公传入台湾之时间、地点也并非一致。据区道文《法主公及其传说》一文称：

据载，台湾宜兴县再兴官为台湾崇奉法主公之始，其官创建于清乾隆六十年（1795），香火由渡台的德化人所传；……宜兴县苏沃晋安官法主公为永春人在清末奏请往

台的；台湾中部的法主公信仰是从彰化县埔盐乡的间山道院发展起来的，信众甚多。（区道文《法主公及其传说》，泉州市区道教文化研究会编《道教文化研究通讯》第30期，1992年10月油印本，13页）

同样，在台安溪籍之移民则以安溪县院后坑的碧灵宫为本宫，并多往该宫分火。据说于同治年间（1862—1874），安溪人到台湾的大稻埕地安居时即奉张法主公于民宅，其中的茶商特别信仰他。“其中的陈书楚还于光绪十九年（1893）专程回到厦门，雕塑了一座法主公神像，再携往院后坑之碧灵宫开光归台，奉祀于自宅，从此更深受附近居民的奉祀。”^⑤

由安溪传入台湾的传说中，有两个突出的特征，一是三圣君的组合为“张萧洪”，一是三圣君的脸色的变化是与斩蛇妖有关。如其文称：

相传开庆年（1259），福建永春九龙潭石牛洞中，潜伏有一条三叉尾的千年蛇妖，经常变幻成人形伤害生灵，附近村民慑其灵邪气，为求地方上人畜的安宁，每年以一对童男女献祭，否则有虫害及风灾水患。时有安溪张、萧、洪三位异姓兄弟，闻蛇妖为害，决心消除它，于是等待蛇妖到潭中嬉游的时候，合力围剿，缠斗经时；张姓扼住蛇首，脸部被蛇口喷黑烟薰乌；萧姓手持月斧挥斫蛇身，惶惶无措，大蛇猛力挣扎，满脸通红，并导致误伤洪姓额部，经过一番苦斗，终于将大蛇制服，三人乃化为一缕轻烟缓缓升空。……故今天供奉的法主公有三尊，塑像为一黑脸的张姓，一红面的萧姓，及一青面的洪姓面有刀痕。（追云燕著《三教圣诞千秋录》，引同上高贤治文，48页）

（五）各地之张圣君信仰

随着张圣君信仰的传播，所产生的影响和吸引力，各地信

仰者都将本地信仰人物也附会于这一主要信仰人物身边，于是由张圣君为核心组合的三人“神道团”在各地不断出现，形成了一个五彩纷呈的信仰圈。如南平地方，有一溪源庙，主祀为萧公，称“萧公祖殿”，陪祀的为张、饶、萧公为尤溪沐口（或称葛口）籍，饶公为南平籍。实际上以张公为主祀神。

在漳州府所辖地区，也有一个张圣君信仰中心，那就是在漳平州赖家山附近的龙壶岩。据《龙岩州志》载：

龙壶岩：在宁洋赖家山。有真君庙，每岁七月，龙岩及漳平、永安、大田四州县人远来求祷，每求辄应。（清乾隆三年张廷球编《龙岩州志》，卷之八《古迹志》，龙岩地方志编纂委员会整理，福州，福建省地图出版社，1987年版，216页）

漳州地区的张圣君信仰的最大特征，就是将流传当地的宋代名医吴本（俗称保生大帝），也纳入张法主公“神道团”中，成为其中的辅助神，使其“收妖驱魔”的法力范围又增添了“治病救人”的内容，因而形成该地区最具影响力的信仰圈。

此外，闽西北地区又是“张萧刘连”，或“张刘萧”（三明市）、“张萧黄”（永春县）……等等不同人物与张圣君之组合。

三、法主公教之教派形态

从历史上民间信仰发展的情况考察，一些民间信仰人物及其故事随着岁月的流逝，其传说亦被逐渐淡化而趋消失，而一部分民间信仰人物及故事则相反，尽管时代变迁，反而被作为民间道教或佛教的重要内容而更加宗教化。福建的张圣君、陈靖姑，以及清水祖师、定光古佛即属后者。而其中的张圣君和陈靖姑因其影响显著而派生出了“法主公教”和“夫人教”。这里简述福建与台湾的“法主公教”形态及其相互关系。

（一）道坛之“法主”崇祀

所谓的“法主公教”，是道教闾山派中的一个支派。其教派虽奉祀闾山教神祇，但张法主公之地位却较其他神祇突出。这里主要介绍“法主公教”作为教派形态中的法主神，于道坛意识中表现的几个方面。

1. 尊奉张法主公

无论道坛自称道教、法教或瑜伽教，以及巫教（各地称呼不一），但其都称其法主为“张圣君”，或供奉“法主公”神像，或以张法主公之名标明于神龛之神位牌上者，一般都属于法主公教。在各地道坛中，以往多供有法主公木雕神像，神像有立、坐两种，最常见的为坐像。其神像造型为：面为红黑色，额前一个大肿包，秃顶脑后散发，双目圆睁，大耳方口，长须五绺，威武善相；身着甲冑，正襟危坐，左手捻“朦胧诀”压盘身之蛇头于膝上，右手持剑顿膝，剑锋指上前方；双足跣，左脚趾尖向上，意为开天门，右脚趾尖向下，意为塞地户；肩背上有蛇缠绕，蛇首在左手下，蛇尾顺于右肩腋下。法主公像一般连座礅为60厘米左右。个别道坛之法主公神像之左手为“紫微诀”，余皆大同小异。

2. 祖庙神诞与请香

凡供奉法主公的法主公教道坛，一年有两次庆诞活动，一是正月元宵期间到祖庙请香，一是七月廿三到祖庙接火，或在本社区寺庙举行庆醮活动。其中一部分是正月庆醮，亦到供奉陈靖姑的祖殿接火者，一般是出于对闾山教的认同，同时，有的地方道坛传说将陈靖姑说成是张圣君的师妹，因同师同法而共庆之，但其实质上是庆贺三元之上元节，而真正的神诞与请香都在七月二十三日。在永泰盘谷等地（特别是张圣君出生与成长的地方），都有“廿二功德、廿三醮”之说，即说张圣君化身之时为七月廿二日。所以在廿二日上半夜开坛，故又有“瞑头做功德，瞑尾做生日”的说法。

3. 请法主公词与法主公符咒

各地道坛师公在仪式之“请神科”中首先都要请与本教派关系密切的法神。在法主公教道坛中，无论其科仪本或符咒资料中，都有必不可少的“请法主公词”和“法主公符”及“法主公咒”之类的法科内容。如永泰县嵩口镇龙湘村半山自然村陈姓显承坛《元宵请圣科文》之“请法主公词”云：

一声龙角应乾坤，应开金沙祖殿门，五雷法主张师父，少年舍身入瑜伽。……四十五岁功限满，即时寻龙到金沙。看见金沙黑沙起，九龙潭头脱化身。漳州客人相来往，分得一半在江西（边？）。四边弟子专迎请，一炉香火万家兴。千处祈请千处显，万家祈请万家灵。奏请福州闽清县平角太平山，金沙九龙潭头、五雷法主圣君、千里寻吾角声请，飞云走马降醮筵，三天法主降，三天法主亲降临。（陈姓显承坛抄本《元宵请圣科文》，5—6页）

此外在科法之运作中，还有许多与张法主公相关的符、咒、诀。特别是其中的“张公圣君咒”，如德化石牛山地区之水口镇梨坑村黄姓“进发坛”所用的咒语，其文词最长达一百多句，而短的亦有二十九句。其内容多与上引“请法主公词”相差无几，多引述张法主从童年到脱化凡身的经历，而其最后多有“急急如律令敕”云云。

在台湾之闽山教道坛中，法主公教的文化现象似有所淡化，张圣君的法主公地位比其发祥地的德化、永春、安溪一带似有减弱，他仅被作为“五营兵马”（张、萧、刘、连、李）的“东营张圣者”出现于“请五营圣者咒”中^⑥，这种现象仍然可以说明“法主公教”在台湾的影响，同时也可以观照此教派在台湾的衍变之一斑。

（二）法主公教道坛概况

“法主公教”的道坛，是由奉教主体（即师公）及其相关

设备组成。这里主要介绍师公、法器、法服等方面情况以观大略。

1. 师公

法主公教的主体，一般称师公，或称法师，但也有道师、道士之称。其师传多源于本宗族之祖坛，但亦有特殊情况下的师传徒，或岳传婿现象。成为一名合格的师公，一般经过学徒、成师、过法三阶段的经历。在永泰、闽清、德化等地，过去成年师公一般都到永泰的长庆镇赤峰村之道坛去“过法”，所谓“过法”即是道法门中之“传度”、“授箒”；而接近龙岩漳平之安溪、华安、大田等地的道师则往漳平市永福镇去“考法”^①。只有在“过法”后，师公才能在“道法门中”及社区得到承认。闽中地区的“过法”已于50年代后中断，闽西南永福之“过法”则于近年仍有行持。

法主公教的师公法号并不统一，则应视其道法传统而定。如该道坛之道派多行持闾山教之醮事或祈禳法事者，则多仅取一法号，如“张法×”。该坛除上述醮事外还有较多的超度亡魂的功德道场的话，有佛教斋科之科法，有与佛教（瑜伽教）相关的法号。其法号是有谱系的，如古田县沂洋村倪姓福佑坛之传谱为：真、如、性、海、道、德、圆、明、清、静、智、慧等十二代，现已传至“静”。大凡法主公教师公之双重法号都与其行“红师”（醮事、祈禳法事）、“乌师”（功德超亡道场）有关。在仪式中不可混用，行“闾山法”用法号，行“金山法”（详见下）用佛号。个别道坛虽有红白双做的科法内容，但因师公多未“过法”不敢取法号，亦有一些道师仅有佛号而无法号。

2. 法器

法主公教道坛法器，各地大体相同，有法铃（三叉铃或佛铃两种，分别用于红、白道场）、雷令、朝笏、铃刀（或称师

刀)、麻蛇(法绳)、龙角、笞杯、法印、师铃(双铃)、七星剑、戒尺(镇木)、手炉、锡杖、木鱼、磬等。其中之笞杯有山羊笞、铜笞或蛤笞之分，而龙角在各地差别最大，在闽中主要有锡制、木制二种，锡制又有短角、长角之分。长角为两截，可伸缩，长达138厘米，头部(吹口部)74厘米，尾部64厘米。而木制龙角有红、黑两色之别。另外，在台湾还有牛角(有水牛角、赤牛角)，此于福建则罕见之。

3. 法服

此教派的法服(包括头饰)，因各地道法传统之差异而呈多样化。但一般都与红、白法事的科法有直接联系。按道坛俗称有大场、小场、功德三类。

大场：头扎网巾、上戴莲花冠(过法后可插如意)，身穿“红掌”(即红道袍)，前后均有八卦图案；一些道坛还有头戴道巾(俗称“仙巾”、“九龙巾”)，身穿青衫。此等装扮多用于社区醮仪及大型法事。

小场：头扎法巾(红布巾)、额戴神冠(有虎头冠、龙凤冠、五岳冠等多种)，上身着便服，下身系神裙(即红裙)；或头扎网巾道冠、身系神裙；或额前戴法镜(圆形、铜制有带扎于头上，或称水星镜)，下身系法裙。

功德：头戴黑色和尚帽，额上扎五佛冠，身穿“黑掌”(即黑色素道袍)；或头戴毗卢帽(俗称“唐生帽”)，身穿黑袍、黄袍等。如有“加持科”则要披袈裟。

台湾法主公教之法服，据刘枝万先生《闾山教之收魂法》一文介绍说：

法主公教法师之服装，亦具有其特色。据云，往昔举行隆重仪式，必穿正式服装。其制，头戴一种皮革制之冠，谓之“眉”，并插上“五营头”……身上披甲，背插“五营旗”；穿靴；打扮雄威，宛然戏台上之武将，亦颇古

怪。……惟此形法裙，广被各派法师甚至童乩所穿用，质地以白布居多，黄布次之，亦有用红色者，但皆素面无纹。然而此一教派却别出心裁，质地按五方色，用蓝（表示青色）、红、白、黑、黄等色布料，并在每件左腿之一片上彩画（或绣）一条龙，右腿一只虎，谓之“龙虎裙”，与“眉”冠双管齐下，显示法主公教之独用标识。（刘枝万《闾山教之收魂法》，载《中国民间信仰论集》，219页）

从上述台湾法主公教之法服中，可以看出此乃传入台湾后之变异现象，想来自有其衍变发展的理由及依据，从而被民众所接受。

（三）法主公教科法类型

法主公教，是一种道教与佛教参半，既有道法（包括巫法），又有佛法（瑜伽法）的半佛半道的宗教形态。是宋代瑜伽教在福建的遗存形态（详见下述）。作为一支被社会认同的教派，应有其相应的科法范畴，其中包含特有或共有的教法、科仪，以与其他教派产生区别。在目前所接触的法主公教之教派道坛中，其主要的教法内容及类型有如下一些情况。

1. 各道坛教法情况

我们先来看一下各地道坛对其科法内容的认同：

（1）永泰嵩口镇龙湖村半山自然村陈姓显灵坛称，其道坛有三种教法，即：金山师、闾山师、茅山师。

（2）嵩口镇林洋村新兴坛称其道法有：释伽、闾伽、瑜伽之三法。

（3）三明市中村乡埔头城小蕉村永盛衙称其道法有：金山科、闾山科、清微科。

（4）闽清县金沙镇广峰村林氏贤兴坛称其道法有：金山科、闾山科、茅山科、车山科。

(5) 闽侯县洋里乡刘洋村季姓福佑坛称其道坛有：金山、间山、茅山、车山、横山等科。

(6) 古田县沂祥村倪姓福佑坛称其道法有金山道、间山道、茆山道、车山道。

(7) 德化县石牛山水口镇梨坑村黄姓进发坛道法主要有间山、灵山二科。

上述道坛最普遍的存在“金山科”和“间山科”，而且都把“金山”摆在首位，这就是法主公教之最突出的教派特征。至于其中的“师”、“科”、“道”的概念都是相同的，即教法的意思。

2. 各种教法名称与内容

金山科：亦称灵山科，金山道^⑧，是法主公教中的最重要的科法之一，俗称功德道场，“乌狮”亦有“做瑜伽”之称，属于“斋科”，是为超度亡魂而设的科法。但在各地道坛中，此科的内容也不尽相同，如三明小蕉村道坛又有“武功德”、“文功德”之分。“武功德”是为非正常死亡者（如投河、自刎、车祸等）而设，有间山科武法的参与，主要是要先驱煞、后超度，其中主持师公三人，中着红袍者为太上老君，左为头陀，右为头沙，仪式规模较大；而“文功德”是为老、病等正常死亡而设，仅有超度亡魂之意。但在个别农村亦有寺庙清醮而行“金山科”者，此亦因地而异。

间山科：是法主公教最主要的科法之一，主要用于社区打醮、祖殿接火、过法传度、驱瘟祈雨等大型醮事，以及民家儿童过关、老人祈寿等喜庆之仪式，民间俗称“红狮”。

茅山科：在一些道坛中，茅山称作茆山，常以“间茆二洞”名称出现。考之法主公教中的“茅山科”，主要含意为两个，一是普遍的认识是“茅山是邪法”，在师公“过法”传度时列入“十戒”之内。但为何又在道坛中存在，其道理在于俗

信观念中，有一些邪神妖鬼用“闾山正法”是治不了的，所以要用邪法“以邪压邪”，如女性之疯癲、狐狸作祟、山魃迷人、恶煞伤人等等，则要用“茅山法”治之（1998年9月12日闽清金沙堂福佑坛访谈录）；一是在俗信生活中有一些行为用“正法”亦行不通，而要用“邪术”来完成，如民间夫妻感情分裂，则要用“做和合”而使之夫妻在巫术驱动中而言归于好（闽清金沙镇兴坛林法师提供）。此含意与“黑巫术”之感应相同。此外，“茅山法”还有一些残害人的含意。具体的“茅山科”在今日道坛中已基本消失。

车山科：法主公教派内之“车山科”，是为世人罕闻之科法，据师公所述，是以往为猎户而设的教法，猎户亦设“车山神坛”祭祀之。其所奉之神为陈五、陈六、陈七、陈八，不知为何许神，存疑待考。其中还有“车山龙”、“车山虎”之称。（闽侯福佑坛季高衔提供）另外亦有人说“车山科”供奉“盘古帝王”（金沙镇贤兴坛林法师提供）。目前由于猎户的消失，“车山科”早已名存实亡。

横山科：在法主公教中经常出现其名称，而以“闾茆横三山”之名出现。师公也多解析其持龙角、执师铃之表演为“三山”表象。即头为“闾山”，左手执师铃为“横山”、右手执龙角为“茆山”。但据师公所说：“横山：仅是道教中之名称，在教派中无实际作用。据说与张天师有关而已。”（同上，季高衔语）。有关“横山科”之来源尚有待考证之。

清微科：此为三明小蕉村永盛衙道坛中之教法形态之一，据说行持时穿生衣（即青衫）、戴老君帽（道冠）。主要科仪为念经、遣流霞（女性血病）、保平安等所设。清微科应源于宋代道教之清微派（详见另考），在闽西北之泰安、明溪等地“普庵教”道坛中多有此科法，想必受其影响之故。

（四）法主公教科仪抄本

各地道坛之科法均来自其教派的传统，这一传统一是表现在科法上，一是表现于其科仪本的承传。各道坛的科仪本均不尽相同，现抄录永泰县盘谷乡水尾村复兴坛之科仪本目录作为参考，由此可窥一个法主公教道坛科仪内容之大致情况。

《瑜伽年例方壶七月廿二发表科书》、《瑜伽发表科书》、《金山、闾山、蒙山一昼夜科书全集》、《金山早午晚供科书》、《蒙山、金山经忏》、《金山破狱课书》、《送佛加牒过亡供库科书》、《普光宝忏》（上中下三卷）、《普光忏》、《十王忏》、《血盆忏》、《千佛忏》三卷、《水忏》三卷、《传度科书》、《闾山请圣、发铜马、请六娘、赏兵、赏狱文、追魂、请神科书全集》、《闾山请夫人科书》、《闾山请泰山赠福分钱科书全集》、《闾山斩狗麻儿科》、《闾山泰山十保全集》、《闾山炼度请老君科书》、《闾山收麻儿、斩天狗、禳霞科书全集》、《闾山请老君科书·炼度上下场》、《灵闾双教练度、礼忏道场》、《闾山什疏意》、《下营符科》、《疏式》、《金山疏意》、《请水》、《符式密语》。

从以上科仪本目录中，我们可以知道法主公教是以“金山”、“闾山”两种教法为支柱。所以，各地道坛中常有“瑜闾双轮”、“灵闾双教”之说法，此为法主公教科仪的特殊之处。

四、张圣君信仰及宗教传统之研讨

从文化人类学的角度分析，张圣君信仰和法主公教都是宗教人类学范畴之文化现象。然而，这一文化对于广大民众具有普遍意义，它既能不胫而走入千家万户而风行于闽台及东南亚地区，同时又能延绵近千年而衍变、发展之不断，其中之意义颇值得探讨之。这里，我们就法主公教传统以及这一文化现象的意义等方面作一些讨论。

（一）法主公教的宗教传统认同

当民间信仰一旦形成宗教，它与民众的社会生活关系更为

密切，成为巩固和维系社会集体生活的重要手段和内容，在与之共存的社区或族群中，产生牢固的宗教传统的定势，成为民众赖以生存的精神生活的组成部分。这种宗教传统的定势表现在以下几方面。

1. 本地宗教的承继性

在法主公教流行地区，其道统的继承较为严格。如德化石牛山各村落之道坛，相传继宋代之张、萧、章三圣君之后，其第二代师公为“毛法兴”，嗣后于黄、郑、苏等姓氏中广为流传，至今已三十一代。据说继毛法兴之后，“后来凡是这个法坛传授的道士的法号均要姓毛。……石壶祖殿的道士均以‘毛法×’为正宗传人。”清末以后，第一字“毛”字有的就不用了。可按其俗姓作自己法号的姓使用。而至今如显法坛中的道士俗姓虽不是姓毛，但“其通神法名还是沿用原例写姓毛”^⑨。

2. 域外神统与道法的再传性

无论海内外，特别强调分庙到祖庙请香接火的传统。这种分香（或称分灵）是祖庙与分庙保持一种固定联络的形式，有的较为严格，成为年例；有的三年五载陆续而来；有的则视情况与机会不定期的往来。这种分香与接火，实际上是维系宗教传统的存继。以往台湾也有宫庙到祖籍地宫庙或祖殿迎香，或雕刻法主公神像到祖殿开光后奉回台湾供祀。如祖籍安溪的台北市延平区的大稻埕法主公宫，就是由陈书楚于光绪十九年（1893）专门回厦门雕塑一尊神像携往安溪院后坑之碧灵宫开光后奉回台北的，其后扩建为法主公宫。^⑩这种域外之分宫，因历史的原因曾中断了近四十年，本世纪80年代初，这种分香与请火活动再度兴起，如台湾桃源县顺天护国宫甚至连续几年的七月廿三神诞时节，都到德化石壶殿谒祖请香，就是其中最突出的例子。不仅是分宫神统中的分香与请火，而一些道坛之道法活动为了保持宗教科法的延续性，也不断派人到一些同

派道坛接受道法。如台南市谊南县道士黄某即于1997年11月到石壶殿进发坛黄法传道师处学法，以充实其科法符录之内容。由此可见神统与道法再传性之一斑。

3. 社区族群之宗教传统定势

法主公教流行的闽南地区，法主公教与民众的社会生活密切相联，成为不可分割的一部分，这是台湾之法主公教流传的最重要的因素。但是，台湾毕竟有一海之隔，交通阻断及历史原因使得法主公教在境外之民众中必然产生根深蒂固的联系。而在福建本地，在有条件被其他宗教同化的情况下，这种闽南人族群聚落的法主公传统定势也是不易打破的。笔者1997年在闽北的建阳作道坛调查时，即遇上一例。在建阳县麻沙镇竹洲村，有吴、颜、潘三姓之闽南人聚居地。当地居民自称祖居地为泉州府永春县桃源地方，于清康熙年间被官府移居至此，至今已传十二代，其中颜姓最多，约八九百人。该村道坛自称为法主公教，当地人称之为“下府教”或“下路教”，与建阳闽山教有很大区别，本地道坛亦称它为“瑜伽教”。颜姓有一显济坛，坛中尚供张法主公雕像，其形制与闽中及闽南之神像一般无二，据该坛师公称，乃是迁徙竹洲时祖上之遗物。其法器、法服以及科法内容与形式更是与闽南法主公教相同（详见笔者另著）。法师在行持科仪时，全部用闽南语请闽南神，如广泽尊王等。问之为何用闽南语请神时，一位姓颜的师公说：“法主公是闽南人，用本地话（按：指建阳话）请不到，法主公是讲闽南话的，会保佑闽南人。我们村子来的时候是18家，现在发了几千人了，都是靠法主公保佑的。”（1997年9月18日访谈录）由此一例可以看出法主公教与在移民族群中所产生的宗教传统的定势，它已成为信仰地人民求生存的重要社会基础条件的一部分，在迁徙族群中具有生存、适应与整合的功能，具有宗教人类学的意义。

(二) 文化意义之探讨

无论是张圣君之信仰现象，或是法主公教之宗教形态，从它的发生、形成、衍变的情况，可以了解到民间社会中的宗教信仰发展之缩影，其中亦给人们带来一些启示。限于篇幅，本文不可能充分讨论其文化意义，仅就其中要点略述一二，以作说明。

1. 平民精神宗教化

综观张圣君信仰传说，他是一个从寄子、牧童、樵夫（卖锄柄）、佣工、和尚、头陀（苦行僧）到成为圣者，最后被敕封为“都天法主监雷三元普济大师”，成为“法主公教”的法主。其成长的历程是在平民阶层中完成的，大体经历由同情（苦命的童年遭遇）→神异（灵异、奇迹出现）→英雄（除妖灭怪、济世救人）→封神（朝廷封号为神）→掌教（成为闾山教派的法主神）这样一个造神的过程。

张圣君信仰或法主公教的产生，是平民精神的宗教化现象。在广袤的农村社会，虽然是多神崇拜，或无神不拜。但对于出生贵胄的“贵族神”，他们最多的只能是景仰而已，而缺乏共鸣和力量。他们真正虔心膜拜的神，是与他们命运相通的“平民神”，从他们身上能见得到自己的影子，从他们的遭遇中可以得到激励和安慰。无论福建本土，或是漂洋过海的移民，他们都是从信仰神的传说中得到人格力量，与逆境拼搏的勇气，从而取得了生存。可以说，这种平民精神的宗教化是张圣君信仰的基础，而将张圣君造化为教派之法主，更是平民为其生存需求和目的而争取社会地位的一种“象征”。

2. 佛道宗教世俗化

众所周知，宋代是一个宗教思想十分活跃的时代，中国历史上许多神祇及许多教种、教派多产生于这一时期。而在民间，宗教的世俗化则形成了一股潮流，许多教派亦在此一时期

涌现，如流行华南东部地区的瑜伽教、普庵教、闾山教、灵山法、盘古法等等，都是宗教世俗化的产物。

以福建民间之瑜伽教之例，瑜伽教是从佛教瑜伽宗之瑜伽三密和“秽迹金刚法”衍变而成，曾在福建漳泉等地盛行。如洪迈《夷坚志》即说到“漳泉间人，好持秽迹金刚法治病禳禳，神降童子以言”^①。在宋代僧人中 also 盛行“僧瑜伽”，如泉州开元寺僧景彬“善为瑜伽”^②。至于瑜伽教的教派形态，宋代闽籍道士白玉蟾已有明确的介绍。在他弟子谢显道编的《海琼白真人语录》中述云：

栢问曰：今之瑜伽之为教者，何如？答曰：彼之教中谓释迦之遗教也。释迦化为秽迹金刚，以降螺髻梵王，是故流传。此教降伏诸魔，制诸外道，不过只三十三字金轮秽迹咒也。然其教中有龙树医王以佐之焉。……今之邪师杂诸道法之辞，而又步罡捻诀、高声大叫、胡跳汉舞、摇铃撼铎、鞭麻蛇、打桃棒，而于古教甚失其真，似非释迦之所为矣！然，瑜伽亦是佛家伏魔之一法。（谢显道编《海琼白真人语录》，《道藏》三三册，114页）

从上述瑜伽教形态中，可以看到这里的“瑜伽教”与唐代之“瑜伽宗”有明显的区别。特别是其后所述“邪师杂诸道法之辞”以及其教法形式，都可以了解到这是佛道（或佛巫）融合形象，是由于民俗活动和民间信仰活动的需求和运作的结果，使原来宗教形态的融合，产生移形变质，这就是宗教世俗化的作用。（有关瑜伽教之讨论详见另著）

从目前搜集到的道坛科仪本和对法主公教科法的考察情况表明。法主公教之教派形态均与瑜伽教相同，可以说它是宋代瑜伽教的遗存形态。^③法主公教对我们探讨宋代瑜伽教应具有极为重要的参照价值。

3. 文化之根认同化

除上述文化意义外，还有一点也值得强调，那就是张圣君信仰和法主公教，不但成为台湾同胞和海外侨胞迁徙之初，为了开辟生存空间与在自然灾害及逆境条件下进行艰苦奋斗的精神力量的一部分，而且也是他们寻根问祖、不忘传统，以及和大陆保持联系之民族认同化的一种重要表现。从这个意义上讲，张圣君信仰和法主公教在两岸人民之“三缘”（神缘、人缘、亲缘）之联系中也具有积极意义。

注释

①“法主公教”，为福建道教闾山派中两大教派之名称之一，其名称较早见于台湾中央研究院刘枝万教授《中国民间信仰论集》一书，在该书《闾山教之收魂法》中说到：“法主公教起源于福建永春州，而传自泉州，虽亦托许真君为法主，以藉‘闾山’之称，实则供奉张圣君，然其教势不甚振，较诸三奶派，不无逊色。惟两教派之作法大同小异，却各行其是，绝少连系。”（台北，中央研究院民族学研究所专刊之二十二，1974年版，208页）；此名称同时还见载于刘枝万《台湾的道教》一文，此文刊载福井康顺等监修《道教》第三卷，上海古籍出版社，1992年版，126页）；笔者1993年9月至1994年7月在福建省漳平市永福镇之民间道坛田野调查中，从该镇紫阳村显灵坛88岁的法师陈金岚先生之口述中，得知其教派亦自称为“法主公教”，详见笔者《闽西南道教闾山派传度中心永福探秘》一文，载台湾施合郑民俗文化基金会《民俗曲艺》第94、95期，1995年5月版，165—206页。

②笔者在1992年至1995年间，在龙岩、漳平两地调查当地闾山教道坛，接触到“张法主公”情况，但因掌握资料不多，对“张圣君”其人及“法主公教”尚缺乏了解，仅据道坛所述“张法主为漳平人”，而将他与《宁洋县志》所述的宋代闾山教法师“张四公”误为一人。见拙文《闽西南道教闾山派传度中心永福探秘》，出处见①。

③《月洲张氏族谱》，已残破不堪，据月洲村张姓族长张启荣先生（83岁）所说，此为道光残谱，诚可相信之。

④张圣君的生卒年，无文献可徵，民间传说，众说纷纭。陈福恭

《话说石牛山与道教》一文中说到：“法主公原名慈观（又名张沙），宋嘉佑年间，永福县（今永泰）人。”文载德化县政协文史资料研究委员会编《德化文史资料》第十五辑，1994年，22页。

⑤高贤治《身化九龙潭，法施三宝塔——大稻埕法主公圣君》，台北《民俗曲艺》，施合郑民俗文化基金会出版，1988年9月版，第55期，45—53页。

⑥“请五营圣者咒”，见刘枝万先生《闽山教之收魂法》一文，文载刘枝万《中国民间信仰论集》，台北，中央研究院民族学研究所专刊之二十二，1974年版，231—233页。

⑦详见拙文《闽西南道教闽山派传度中心永福探秘》，出版者见①。

⑧道坛中的“灵山”、“金山”原属佛教的名词。如“灵山”，据丁福保《佛学大辞典》解释为地名，“指灵鹫山”（2976页）；“金山”据同书介绍“金山喻佛身也。”（1301页）其宗教概念在道坛中多表示“佛法”或“斋科”。但在宋代，这种“佛法”已不是单纯的佛法，而与巫道已产生密切联系，如《海琼白真人语录》中说到巫法、闽山法时，亦提及“又有曰灵山法者”（《道藏》三三册，123页，下），从现有闽中“法主公教”的符录资料中确有与“灵山法”相关的内容，值得探讨。

⑨洪迈《夷坚志》支戊卷第五，何卓点校本，第三册，北京，中华书局，1981年10月版，1089页。

⑩永泰之方壶寺“创建于宋教熙九年（1182）”，此据盘谷乡老人会编印《方壶岩游记》（油印本）所述。其说是否有据，存疑待考。

⑪《章公圣君石壶古迹志》，原文落款为“大明正统三年岁次戊午十月初五日檀樾主陈解德、黄志育、志静、志祥、梁德隆、景贤谨志”，编辑者注云：“录自《八遄钱塘黄氏族谱》光绪丙午抄本”。文载《德化文史资料》第15辑，39页。

⑫有关“张公法主香火分布”情况，详载福建省道教协会研究室、德化石壶祖殿管理委员会合编《道教圣地石牛山——张公法主祖庭》一书，1998年7月内部版，48—54页。

⑬引书同④，51页。

⑭引书同⑪，58页。

⑮引书同④，51页。

①引书同⑧，第一册，卷十九，171页。

②见何乔远《闽书》卷之一百三十七《方外志》，福州，福建人民出版社，1995年12月版，第五册，4075页。

③有关法主公教与瑜伽教之关系，详见拙文《试论宗教世俗化》，福建省政协民族宗教委员会、福建宗教研究会编《宗教与现代社会》，福州，福建教育出版社，1997年12月版，209—230页。

泉州城内普度之历史演变、 性别关系及区域人群文化

陈丽华

普度是糅合了农历七月十五日道教中元节和佛教盂兰盆会而形成的一种专门祭祀鬼神的民俗节日，俗称“鬼仔节”。至今在台港澳等地方都有这种习俗，但最有特点的还属泉州沿海地区，尤其是在泉州城内（即今鲤城区）。它的活动时限最长，前后长达四个月之久。东西南北四隅共有 36 铺 84 境，而普度日多不相同。它的节日活动最为丰富，无论是祭祀还是人与人之间的感情联络方式，都蕴含着独特的区域人群文化的个性和凝聚力。

普度从中原传入泉州，千余年中经历了官方主持、僧道主持和女性主持三种形式，从有“法”的祭祀活动逐渐走向“无法”的区域性人群的全面参与，这与历史进程中社会动荡和社会经济结构的变化有着不可分割的联系。

在相当长的历史时期，男性在普度祭祀中占据着主导地位，他们代表官府主持祭祀仪式、延请僧人道士举行公共祭祀超度无主鬼神、出面邀请戏班演出等等（刘浩然，1998：189）。随着历史的变迁，普度这一由官方倡导主持的祭祀自明清以来逐渐在民间广泛兴盛，出现了“公共祭祀”和“家庭祭祀”，女性则是家庭祭祀的主持人。本世纪 50 年代以降，“公

共祭祀”不复存在，男性在普度活动中的作用有所减弱，女性的地位凸显，在家庭和区域民俗活动中扮演着重要的角色。

一、泉州城内普度祭祀的历史演变

普度肇始中原，兴于唐代。据传唐太宗晚年时得病，曾在病中昏厥，醒来后自称魂游地府，历见阴间孤魂饿鬼受尽煎熬竞相拦路乞食，目不忍睹，太宗答应返阳后当广为布施，因而诏令全国，于中元节之日设盛筵普施众鬼魂，所以“普度”又称“普施”。在此之前的公元538年（大同四年），已有梁武帝萧衍“设盂兰盆斋”。此后更有《目连下地狱救母》的故事和戏曲的传播，阴间地府、孤魂野鬼等被说得凿凿有据（刘浩然，1998：189）。帝王的梦幻和一个神话故事，加深了百姓对鬼神的崇信思想，而闽南人尤甚。这种源于中原地区的习俗在今天的北方已极难再见，千余年来却在泉州城内形成了独特的民俗文化。

普度祭祀在泉州经历了三个时期。

1. 官方主持

从史料上看，至少在北宋时期，泉州城内就已有由地方最高官员主持的普度祭祀了。宋时对普度祭祀有专门的规定，据《宋史》载北宋无历祭云：“诸路神祠……虽不系祀典，祈求有应者，并委州县差官洁斋致祷”，又令“诸路择端诚修洁之士……洁斋行事，毋得出谒、宴饮、贾贩及诸烦扰”。泉州的中元祭祀严格履行朝廷的规定，在知州的主持下，将政治需求和社会文化传统习俗融合在一起。

南宋任泉州知州的真德秀曾经写过两篇“青词”，在《中元仙游建醮青词》中云：“属中元三五夜之临，环诸里数百人之众，并斋心而洁虑，冀赦过以除愆；或以士农工商，薪安生业；或为祖先亲属，追拔冥途……俾生者获福康宁之祉，而歿

者无厄幽沉滞之悲……旱干极矣……雨泽沛然……实戴高真之恩。”又《中元节清源洞设醮》云：“上圣至仁，不厌为民之祷……冀获屡丰之穰，所欲必从。”

他告诉我们，宋代泉州的普度祭祀是在中元节之夜举行的。首先由郡治周围诸里社推举当地有一定名望地位的士庶数百人为代表，他们先要“并斋心而洁虑”；接着共同请求州治最高长官知州，出面主持建醮祭神的仪式。祈求的内容有“冀赦过以除愆”，有求“士农工商薪安生业”，有祈“为祖先亲属追拔冥途”，祈求“生者获福康宁之祉，而歿者无厄幽沉滞之悲”，祈求各行各业风调雨顺，五谷丰登。

公元1232年，真德秀第二次出任泉州知州时，由于官府的严重腐败，社会矛盾急剧恶化，农民起义军占领了永春、德化一带。在这严峻的情势下，作为知州的真德秀为笼络民心，缓和社会矛盾，便借中元节举行“普度”祭祀仪式，一方面祭祀那些死于战斗中的官兵，另一方面也祭祀那些因战乱不幸罹难的无辜百姓的亡灵。

清代道光之前，泉州普度节的活动都由官府直接主持，封建政权一直把它当做维护社会秩序、缓和阶级矛盾的一种辅助工具，一则利用它来管束百姓，以监察不孝、不睦、侮法、欺善之徒；二则利用它来监察地方官员的行径，防止官员欺下瞒上（吴幼雄，1994：61—62、陈桂炳，1998：128）。

2. 僧道主持

明代以后，受社会各种因素的影响，普度在历史传承过程中，渐渐地从纯粹由官方主持的中元节祭祀鬼神的严肃仪式，一步步走向佛道与世俗共有的道路，成为民间的风俗节日。从公元19世纪初至新中国成立前，泉州城内普度活动中的公共祭祀的主祭人由朝廷官员换成了道士和僧人。

事实上，普度一开始就与佛教和道教有着密切的关系，

“普度”一词就是佛教的名词（吴幼雄，1994：60）。僧人道士成为主祭者后，普度节就有了更多繁缛的仪式和活动。宋代的“洁斋行事”的制度已不再适用，祭祀之后大宴宾客、请戏班演戏等情节自然地成为区域文化的部分。同时，普度的时限由原来的一天（即中元节）演变为四个月（从农历五月至农历八月）。据说在清末某一年的中元节普度，因为市民在市场购物拥挤而打架，还有因延请僧道作法事及雇请傀儡或戏班均有诸多不便，为了避免磨擦，乡绅进行劝和，共同商议，最终议定按铺境分日普度，因此泉州城内的36个铺，自农历七月初一至八月初一，各铺境轮流举行普度。泉州城内还有“点普度公灯”、“预普”（即竖旗）、“重普”的习俗，例如水仙铺境是七月初五日为“正普”日，那么五月初五日为“点普度公灯”，六月初五日为“预普”，到了八月初五日，仍然要举行普度仪式，即“重普”，这种习俗在城外的任何地方都是没有的。除此之外，靠近河边江畔的铺境还有“做水普”的习俗，超度那些水中亡魂（柯建瑞，1985：144、147）。

3. 女性主持

普度的家庭祭祀男女均可，并没有限定男性做什么女性不该做什么。但是，传统以来家庭式的普度祭拜的整个过程（购物、蒸煮、上供品、烧香到焚纸钱）一般多由家中的女性主持。

为什么在传统的民俗宗教信仰中一向受压抑的女性，反而能在普度祭祀中充当重要角色呢？这其中有两个原因：一是普度虽然很重要，不能等闲视之，然而它并不是诸如祭祖、敬天公之类的大祭祀，孤魂野鬼在鬼神当中级别是最低的，所以男人才将这一家祭专职让给女人去办理，当然，在有“公共祭祀”的年代，男人在大的事项方面仍不失显示自己独特的权力（如延请僧道、请戏班、宴请等）；二是男人大多要出外赚钱养

家糊口，没有充裕的时间去从事这些细节性的活动，而女性也乐意做这些事情，因为它能给自己带来自信心和满足感。即使经期中的女性也照样可以主持祭祀，并没有什么所谓的污秽禁忌。

二、祭祀活动中的性别关系

1. 公共祭祀

约自道光以降至本世纪 50 年代前，泉州城内各铺境的普度祭祀都要请僧人或道士主持，公共祭祀仪式是祭仪的主要内容，其中离不开的是佛道的一整套科仪。

首先是招幡贴榜。普度之日，先请僧人或道士来张罗，竖起招魂幡并张贴榜文，叫做“竖幡”、“贴榜”，泉州人称之为“竖旗”。竖幡是用来招引无祀鬼魂前来接受普度，贴榜则明确规定来接受普度的众鬼魂的类别、时限及入境路线等。挂招魂幡的旗杆必须要长的，所以人们往往利用该区域考试进中者在祠堂前竖旗显耀的旧旗杆。在普度坛前竖好旗杆后，才将招魂幡升上去。普度的榜文要写在黄色的纸张上，因为内容繁多，常常得用两三张黄纸粘接拼成一大张。写好后榜文贴在祭坛侧面的墙壁上，等普度各项仪式完成后，在化纸时一并撕下焚化。

第二是搭建普度坛。普度坛设在大宫口或祠堂前空旷的场地，三面用帆布围着，坛上用篾皮做骨架，糊一尊高达丈许的“大土爷”，其形象青面獠牙，身披盔甲。“大土爷”的两侧陈列着各种纸幡、“赦马”等物。“大土爷”神前，点着巨香、大烛，整个氛围显得阴森恐怖。

第三是设筵。在祭坛的前面，临时搭起一个平台，上面摆着丰盛的大筵，摆法也是有讲究的。家家户户要用大海碗将食盐盛到碗面，然后把提供的两斤熟肉搁在碗面上，而且事先

要用刀在熟肉上切一条细缝，插入书写各家男户主名字的纸条，目的是防止散筵发还时弄乱了。再将这些熟肉顺着碗沿环绕叠起，每一层都用削得又细又尖的竹枝固定，叠到两尺高左右，再在上面摆上鱿鱼、猪筋、大虾等二十四味，此称“全席”，为正筵。除此以外，在“大士爷”前还要摆上大寿龟、寿桃、米粽等各类供品。为了消灾祈佑，供品当然多多益善了。

第四是作法。在神坛前面的空地上，还糊了个大“缙”，作为轮回超度的象征物。等到无祀鬼美餐之后，道士开始作法，仗剑步罡，吹牛角螺等等仪式后，便进入“牵缙”仪式。道士带领数人转动纸“缙”，口中念念有词，代表历过轮回超度出苦海。

第五是演戏。在神坛对面搭戏台，请戏班表演《目连救母》等传统戏曲，而演戏要演几场，则没有定例。

待一切仪式进行完毕，便是撤筵席，烧金楮，放鞭炮。紧接着化纸，将招魂幡、黄榜文、“大士爷”、纸“缙”等等会同不计其数的金纸一起焚化。至此普度仪式结束（刘浩然，1998：190—191）。

解放以后，在当代意识形态的直接作用之下，这种由僧道主持的、掺杂着某些封建势力因素的、以男性为主导的公共祭祀，从此不复存在。

2. 家庭祭祀

在泉州人的观念中，世界分为三界，即天界、人间（阳间）和地狱（阴间）。神、人、鬼分居不同的界，各自有序地生活着。人需要吃饭才能生存，鬼神同样需要有饭“吃”，而鬼神需要借助人的供饌才能正常地“生活”。神得不到人的供奉，就无法施福于人，甚至还会降祸害于人，因此，每逢神的生日、年节等，民间都要备办些祭品供奉神灵。祖先的灵魂也

是一样，每年要有数次的敬祭才行。而那些由于战争或天灾而不幸罹难的死者，成为无主的孤魂野鬼，因为没人供奉，他们在阴间就要受苦受难、怨恨人间，有机会还会作祟于人。普度之举，就在于施舍衣食，甚至由僧道做法，超度他们出苦海，而这样做也是为了让凡间芸芸众生不被这些无主的孤魂野鬼所干扰。世界也会因此平安无事。

因此，除了盛大的公筵而外，各家各户为了表示虔诚，均设“私筵”供奉。祭品有：备办三牲，做数道菜碗，菜碗自然越多越好，至于如何做法并没有特别的要求，只是供品中不能有带硬壳的海鲜，如蛤蚧等，恐咽着鬼神。家境富裕的人家就摆得丰盛些，而普通人家除了三牲必备外，通常都供蒸糕、稞、粽子、虾，还有大米、面线、面粿、米粉、酒、果品和鲜花等。把所有的祭品放在摆在门口外面的一张桌子上。桌上的前方燃上三支香。就这样让来自四面八方的孤魂野鬼尽情“吃”个够。熟的东西是让它们马上吃，生的则是让它们带回去慢慢吃。

相比较而言，祭祀孤魂野鬼的祭品比祭拜神明、祖先的祭品要来得丰富，考虑得也更周到。其原因据说是，神明经常要供奉，祖先一年也有好几次可以“品尝”到子孙专供的美味佳肴，况且人们对祖先有亲近感，即使祖先少“吃”一点也绝不会有怪罪子孙之道理；而无主鬼就全然不同了，它们还好是在泉州城内一年至少可以“享受”两次（即正普、重普），如果把农历五月的“点普度公灯”和农历六月的“竖旗”加上，一年就有四次机会享受人间的供奉；而在城外有的一年才只有被“款待”一次。人们由于惧怕作祟，也就越发显得虔诚，充满了世间的人情味道。

无论是公共祭祀还是家庭祭祀，每个人都是从现实的“功利思想”出发的，希望以这种充满人间情感的活动祈求全家老

小的平安与健康，特别是对于为人妻为人母的女性。在普度节的几次祭祀中，家庭主妇多要履行以下几个细节：

- (1) 准备供品，供品可多可少，可生可熟；
- (2) 招呼邻里约定在午后的同一时间内摆上供品祭祀（有一种不变的原则，即如果是独门独户，没有邻里的，或者邻里都不做普度的，那么这一家也绝不祭祀，因为恐怕无主鬼魂太多不够吃，反而不好，所以不举行祭祀。还有周围住户祭祀时间不能前后各异，原因一样）；
- (3) 点燃三支香，并将它们放在置供品的桌子的前方；
- (4) 祈求鬼神保佑平安、健康、和睦、发财等；
- (5) 待鬼神们“吃饱”，再将燃了大一会儿的三支香连同“纸钱”一齐端到户外烧；
- (6) 家庭的整个普度祭祀活动结束是农历八月的“重普”，50年代以前，最后一次烧金纸时要连同“普度公灯”一起焚烧。

3. 普度在当代的调查分析

不可否认的是，在一段历史时期内，曾经存在过少数神棍（又称“流氓赤铺”），巫婆借普度活动大肆敛钱，一些封建把头也借机向仇家挑衅，铺境之间互相攀比奢华竟至械斗之现象。无怪乎清光绪末年，泉州人吴增在《泉俗激刺篇》中的“孟兰盆”篇这样感慨道：“流俗多喜怪，不怕天诛怕鬼害，七月竞作孟兰会。孟兰会，年年忙，纸满筐，酒满觞，剖鱼蟹，宰猪羊，僧拜忏，戏登场，烟火彻夜光。小乡钱用数百万，大乡钱用千万强。何不将此款，移作乡中蒙学堂。”也正因为如此，普度长期以来被政府和一些人看作是“陋俗”而受鞭挞（吴幼雄，1994：65、陈桂炳，1998：126）。

50年代，泉州城内普度活动尚可公开举行，只是没有了由僧道主持的公共祭祀。“文革”期间普度被视为“封建迷信”

而被政府下令禁止，强大的政治攻势在很大程度上影响了传统习俗的自在性，不过，调查显示，这些影响并没能彻底推翻传统的东西。虽然随时面临着被发现或被告发的危险，但是仍有相当部分家庭偷偷祭祀。

家住玉犀巷一位 57 岁姓祁的退休工人，她说“文革”时，她家及周围家户每年农历七月二十八日，无论如何几乎都照旧做普度（祭祀时间或提前或推迟），只是不敢公开摆在门口祭祀，而把祭品隐藏地摆在楼上的阳台，没有放鞭炮，烧完“金纸”后赶紧将金灰拿走，怕被发现。她说：“那时做普度是怕被别人看到，并不怕别人知道，因为大家都一样的心情，只是心照不宣罢了。”

进入 80 年代以来，普度习俗悄然复兴，民间又于各自的普度日，私下敬拜无祀鬼魂。于是政府每年都要发“红头文件”加以禁止，旨在“破除迷信”、“制止铺张浪费”，有违反者将受处罚，街道办事处的工作人员每年挨家挨户宣传通知，但屡禁不止，人们常常将本境的普度日期提前或推迟一两日，街道工作人员则睁一只眼闭一只眼，因为他们自己家里也要做普度。

在东街前田巷，我访问了一位从 1953 年到 1986 年一直不间断当街道负责人的“老街长”。老人今年 72 岁，出身富家，解放前受过很好的教育，解放后就被选在街道工作。说明来意后，老人侃侃而谈。解放前她家做普度都是她婆婆操办，做儿媳的她在一旁帮些小忙。解放后，由于身份的改变，自己便不再参与，但家里仍做普度。1958 年“大跃进”以后，她家一度没有做普度。80 年代，同许多家庭一样，每逢农历七月二十，她家又开始做普度，但有一点，她本人除了晚上回家享用外，没有直接参与祭祀活动，那时，她家与小叔家住在一块，操持普度一事全由弟媳妇承包了。身为国家干部、身为—

街之长的她，面对传统意识与现代意识，她在家庭中所演示的角色十分微妙，对内她不曾表示反对，对外无疑要与政府的口吻相符。为了禁止普度，作为政府下辖的街道办事处要与各家各户签订协定，但老人说这都是“例行公事”，街道工作人员往往事先将“领导检查”的时间通知各家，其实就是一种再显明不过的暗示了。1986年，老人从街长一职退了下來，儿子也娶了媳妇，一切又回到了传统，家里的各种祭祀便由她承担了起来。

到了1997、1998两年，政府不再颁发禁止普度的文件，泉州城内及沿海各县的普度活动完全公开化。分析其缘由有以下几点：

(1) 改革开放以来，人们的日常生活水准不断提高，清末吴增先生所描绘的普度“陋俗”（如赌博）已经消失，普度的文明成分在不断加强。

(2) 多年的改革开放，海外华侨在家乡修宗庙、祠堂，做“佛生日”和普度，这些影响促使地方政府不得不对此进行反思，他们意识到，华侨如此重视普度，是出于“追远报本”的宗法观念，而这种观念具有伦理教化和联系华侨与乡亲的媒介功能。

(3) 身为干部的政府官员虽然都不会公开地直接地参加这类活动，然而他们决不反对母亲或者妻子做普度，他们从小耳濡目染的毕竟是中国传统的思想文化。与此同时，他们的政治功利思想，无形地也给女性提供了更多的参与乡土民俗文化活动的机会。

(4) 近年来，泉州本地的一些有识之士从历史角度和客观实际出发，大胆提出以民间传统的普度习俗带动发展泉州旅游文化的新思路，这种观点正为越来越多的各阶层的人群所接受。

实际上，任何一种民间信仰、民间习俗都有着它们固有的道理和生命力，不会随意地为某种政治力量所湮灭，地方传统可以在某些强制性的改造中暂时在社会地平线上消失，但是作为一种文化模式，其在当地的社会记忆中，历来都存在。更何况普度习俗在民间已经扎根了千余年之久。

在调查中发现，普度节的家庭祭祀多由家中辈分最高的女性（少数为男性）出面操持；同时不难发现，随着三世、四世同堂这种大家庭的逐渐消失，三口之家的普遍存在，在祭祀活动中年龄结构上也越来越趋向年轻化，这是民俗文化以现实的生活逻辑发展的态势，其实她们当中极少有人知道普度的由来，而恰恰因为她们只知其然不知其所以然，所以才会越发执著于传统的东西。一到普度日，泉州城内的许多职业女性都有迟到早退的现象，有的甚至整日请假，一派忙碌。而男性早就邀请好亲朋好友晚上到家里来聚一聚，一切都顺理成章、井井有条。

如今，在从事各种民间习俗、民间信仰活动中最活跃的是女性，而且这种趋势越来越普遍。

三、普度反映的区域人群文化

通过所在人群社区化的地缘关系，普度活动在表述人与神、人与人之间的互动关系上，无不包融了当地人的多种文化因素，使之成为最具特色的民俗文化。对此，可以从民国以前的普度活动略见一斑。

（一）平等的节日

泉州城内的普度节其热闹程度甚至超过春节，每年的普度活动前后长达四个月。轮到普度（包括点普度公灯、竖旗、正普和重普）的铺境，当天热闹异常。这是全民性的节日，除了隆重的公共祭祀仪式外，家庭的内外氛围也被渲染得热热闹

闹，无论贫与富。

最高兴的还数小孩子，每年这个时候，家长要给他们做一套新衣服穿，加上春节他们就有一年两套新衣服了，这对孩子来说无疑是一件再惬意不过的事情。穿上新衣的孩子成群结队在街头巷尾嬉戏玩闹。

这一天也是乞丐的节日，泉州周边的乞丐此时在“乞丐头”的指挥下也成群结队蜂拥而至，他们往往拿着乐器边弹拉边挨家挨户乞讨。这一天大户人家事先就得准备好许多物品，免得乞丐来得多了一时手忙脚乱，有时甚至要问乞丐头来了多少人马，以做到人人有份。

（二）礼仪与网络

从象征意义上讲，食物献祭、僧道科仪和戏班表演，都是用以请鬼神的，但是也用来请人。民间的俗话说“一请神二请人”，指的就是神人共用食品与娱乐的现象。（王铭铭，1997：73）

在祭祀过程中，最常出现的行为是“祈福”、“发愿”，这体现了各个家庭所面对的不同的处境。人与鬼神之间，人害怕鬼神作祟，因而敬畏它；但是另一方面，人与神的沟通似乎又是随和的，所以祭祀物品相当随便，生的熟的均可。泉州城内的普度活动，实在也会让神“感受”到泉州人的“大度”。在这里，礼仪不仅对人，甚至对无主鬼魂也充满了同情、敬畏，充满了“人情味”。其实神鬼世界只不过是人间社会的投射，对神鬼世界的描述正是根据人间的社会生活描述而创造的，也是根据与人的关系推衍开的。人们每年都用香花、果品、荤素食物祭祀所有的无祀鬼魂，是希望整个世界（包括天界、人间、地狱）最终能和平相处，祈求保佑。这是人对鬼神的“礼数”、礼仪。

在人与人之间的礼仪上，泉州城内普度日家家户户都要摆

设筵席，邀请亲朋好友饮酒看戏。有钱有势的人家大办筵席，多达十几桌甚至几十桌，普通百姓也要请些亲朋好友来家聚聚，交流之间的亲情和友情，本地话叫做“吃普施”。“吃普施”不要送礼，全然白吃，而且要吃得痛快，饮酒猜拳，一醉方休。

请客总少不了要赠花，一般是派家里的女孩（没有女孩就派男孩，有钱人家则叫佣人去），提着一串茉莉花等时令的鲜花（俗称送娘花）去请姑、姨、妯等亲戚来家做客，还不能说是请吃饭，而要说是请来看戏，这样既文雅又得体。而前往“吃普施”的无论大人小孩都得穿上新衣裳，贫穷人家即便没有新衣穿，也得换上干净的。

所以说，普度不仅“沟通”了人与鬼神间的“感情”，而且加强了人与人之间的交际网络。

（三）娱神与娱人

泉州城内农历七、八月间，那演戏之多几乎是全国所罕见。在剧种中，有高甲、梨园、布袋戏和木偶戏，剧目除了《目连救母》外，还有《秦香莲》、《白蛇传》、《穆桂英》、《王魁负桂英》等等。它的社会功能，简单说：一是“娱神”，二是“娱人”（王景贤，1997：256）。

在演出之前，人们便早早地把家里的凳子椅子搬到戏台前，戏开演时大家都自觉地找自己的位置坐，井然有序（据调查，大家闺秀、少妇只能隔帘观望，普通人家这方面的限制较少）。如果观众认为戏班演戏演得好，就会集资换新钞票，然后用红绸线将新钞票串成一条或若干条，挂在舞台的上方作为奖励；戏班为了答谢，就加演一些小节目，各得其所，其乐融融。

“戏棚脚”更是热闹非凡，有赌博的趁机在戏台旁边摆上赌摊；肩挑小贩或游街串巷或在戏棚角落摆上各种各样的小

吃，诸如蜜饯、萝卜酸以及各种冷热食品；尤为吸引小孩的是“装糕人担”，手艺人用糯米泥当场用灵巧的手捏成各种动物、戏出人物，色彩艳丽，形象逼真，让人爱不释手（柯建瑞，1985：146）。那时，每个铺境的“普度公灯”下都要挂上一个大花牌，编织了许多茉莉花之类的香花，清风徐来，“戏棚脚”芬芳四溢，沁人心脾。

各种地方戏的表演，是普度活动中必不可少的，它们为普度节日增添了无尽的生机，与此同时，也为戏剧本身的发展和繁荣创造了有利的优势。以提线木偶戏为例，清道光年间，泉州提线木偶戏班迅速成长，已能搬演全套《目连救母》（包括《李世民游地府》、《三藏取经》）这部可以连续演出七天七夜的宏篇巨制，这是泉州傀儡戏艺术的“集大成”之作，使泉州提线木偶戏又拥有“目连嘉礼”的新称谓。不知从什么时候沿袭了这样的一种规定，普度日如果请了一台提线木偶戏，所有的剧种都要主动来同他们联系，请他们“先起鼓”，其他剧种才跟着起鼓。如果不演提线木偶戏，那就没有这个规定的存在了。由此可见，提线木偶在剧种中的地位之高。清末至民国初年，泉州地区提线木偶戏已有六十多个戏班，三百多名艺人，并且出现了“西来意”、“周冕号”等雕刻木偶像的著名专业作坊，以及江加走等一代雕刻大师（王景贤，1997：255）。

旧时泉州人注重普度节的程度于此可见，正因为它融会了当地的礼仪、饮食、戏曲、民俗等多重文化因素，所以才显出那样的有吸引力和生命力。一直到今天，对泉州人来说，普度是这个地方的一大特色，是全体民众的传统节日。

参考书目

王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，北京，生活·

读书·新知三联书店，1997。

王景贤：《泉州提线木偶戏发展史概说》，刊于“泉州目连傀儡”相关情况调查研究会论文集，日本“目连傀儡”研究会，1997。

刘浩然：《闽南侨乡风情录》，香港，香港闽南人出版有限公司，1998。

吴幼雄：《泉州“普度”民俗考谈》，刊于福建侨乡民俗，陈国强主编，厦门大学出版社出版，1994。

陈桂炳：《泉州民俗文化》，福州，福建人民出版社，1998。

周海宇：《泉州风物传说》，泉州海外交通史研究会编，泉州，1990。

柯建瑞：《泉州“普度”风俗谈》，刊于《泉州旧风俗资料汇编》，泉州市民政局、泉州志编纂委员会办公室等编，泉州，泉州市印刷厂，1985。

传承与开拓 ——近百年以来香港道堂的发展

游子安

(一) 引言

1997年7月16日至22日，香港道教界为庆祝香港回归祖国，启建七晝连宵祈福法会。参加诵经道观包括青松观、圆玄学院、蓬瀛仙馆等15个香港道教团体、北京白云观及加拿大蓬莱阁^①。使人想到近一百年，在历史因素影响下，香港道堂对中国道教作了怎样的继承和创新？其实80年代中期以前，内地与香港道教界长期不相往来，近十多年香港与中国内地的道教团体才交往频繁。中国自改革开放以来，展开与港、台道教界的联系与往来，特别是1982年订立全国重点宫观21处，1984年北京白云观作为宗教活动场所重新开放，香港道教界随即组团访问内地宫观，并捐资修缮道观。卿希泰主编《中国道教史》指出，香港道教“既有其和大陆道教同根同源的东西，也有其因社会历史条件不同造成的相异的东西”，共同的东西包括经典、宫观设置相同、道教科仪的基本仪式相同，不同的东西例如神仙崇拜方面，明清以降三教合一运动颇为活跃，“大陆道教四十年来经过纯洁化的过程，道观中供奉的神大多是单一的道教神祇”；反观港澳台道观仍保持三教合一之

余风^②。香港道教诸派，多是三教圆融，如高色园主殿供奉黄大仙，三圣堂供奉观音、关帝、吕祖，麟阁则供奉孔子。

笔者近年前往道堂考察、访问并搜集善书资料，先后写成《香港劝善书初探》^③及《香港道教书刊的回顾与前瞻》^④二文。本文参考道教团体刊物、碑刻、善书，及其他文献资料写成，首先简介香港道教发展；然后论及香港道堂道派，接源广东道教，近年香港善信多参与广东道观的修缮等“复兴事业”^⑤，溯本寻源是顺理成章的事。此外，本地道堂的发展，既有继承传统，也有开创的一面，从印善书到制作网页可资说明香港道堂在弘扬道教上的角色。

（二）香港道教发展概况

道教何时开始在香港流传？因资料见缺，实难以稽考。有论者将佛堂天后庙作为道教在香港发展的最早痕迹，推论“道教在南宋时已有相当的发展”^⑥，未免张冠李戴，误把民间信仰的场所（庙宇）等同道教的传播。李桂玲编著《台港澳宗教概况》清楚分列香港重要道观（圆玄、青松、蓬瀛、云泉等七所），及受佛、道、儒影响的民间宗教信仰（大庙、文武庙、车公庙、侯王庙等），却又前后矛盾地说香港历史悠久的道教宫观要数：元朗旧墟玄关二帝庙、长洲北帝庙、文武庙、屯门青云观、鹿湖普云仙院，并笼统概括说：“明清时期，道教各派在民间以各种形式流行，建立宫观庙堂”^⑦。若以宫观、道院、道堂为道教发展的标志，就笔者所知，香港现存较早者包括：

（1）屯门青云观（元代已改此名），道光年间扩建，观内仍存道光二十三年（1843）所立的“送田芳名碑”^⑧。

（2）大屿山鹿湖纯阳仙院，罗浮山道士罗元一于光绪九年（1883）开山创建，民国初年由观清法师任住持，将道教改奉

佛教，1955年将纯阳仙院横额改为鹿湖精舍^⑩。

(3) 道坛其中最早之一是从善堂。此道堂奉玉皇大帝为主神，梅菴母堂建于1840年，1896年梅菴善士来港宣道，由叶丽初与五福堂会友创立^⑪。

可见从道院、道坛的源流来看，香港道教的传扬自晚清始。

香港道堂仙观林立，其活动场所称谓不一：宫、观、堂、坛、馆、洞、院，本文统称为“道堂”。香港道坛以源流来说，主要有先天道、全真道、正一道等派别。先天道道堂与斋堂在20世纪初的20年有明显的扩展，如1912年创立的万佛堂、1920年成立的藏霞精舍、1924年成立的香港道德会福庆堂、1924年成立的桃源洞、1925年成立的金霞精舍、1926年成立的紫霞园，及1931年成立的九龙道德会龙庆堂^⑫。30至40年代全真派传入，如1929年成立的蓬瀛仙馆，1949年成立的青松观，香港道教渐以宫观为基础得到发展。1961年龙庆堂邀请各道堂选派代表筹组香港道教联合会^⑬，1999年共有74个团体会员^⑭，道教成为香港六大宗教团体之一。在社会福利事业方面，以老人服务为例，先天道较早主办安老院，如1946年沙田先天道安老院成立。有解释说因为先天道有许多为妇女佣人而设的斋堂，他们无儿无女，退休后由斋堂负责生养死葬，而进而发展成立安老院，及后青松、圆玄等具规模的道观都办有安老院^⑮。

(三) 道脉相承——香港道堂与广东道教

香港习俗与民间信仰带有浓厚的华南文化圈的特色，很多研究论著都已指出^⑯。诸如香港全真派宫观所继承的斋醮科仪传统，是由罗浮山冲虚观体系经三元宫传过去的^⑰。香港的道教音乐，最初也是以侯宝垣为首的诸位道长由冲虚观经三元宫

传人。在几十年的传承过程中，受香港地域文化中如粤曲、广东小曲、儒、释其他宗教音乐影响，现已形成一种具有香港地方特色的道教音乐^①。香港道堂与广东道教有怎样的传承关系？现先对清末至1960年源于广东地区在港成立的道堂列一简表如下^②：

道脉源自广东道教的香港道堂表

宫观道坛	创立年份	渊源（广东创立年份）
从善堂	1896	梅菴从善祖堂（1840）
桃源洞	1918	清远藏霞洞
藏霞精舍	1920	清远藏霞洞（1870）
齋色园	1921	芳村普济坛（1899）、西樵稔岗普庆坛（1901）
抱道堂	1921	广州横沙亦鹤楼（1902）、与善善堂（1903）
智园	1923	清远飞霞洞（1911）
香港道德会福庆堂	1924	南海紫洞善堂、佛山善庆善堂、广州崇正善堂（光绪年间）
蓬瀛仙馆	1929	广州三元宫（明崇祯年间由鲍姑祠扩建改此名）
九龙道德会龙庆堂	1931	佛山善庆堂（光绪年间）
善庆洞（香港道德会福庆堂支会）	1931	紫洞善堂、佛山善庆善堂、广州崇正善堂
玉壶仙洞	1932	广东顺德黄莲祖洞（1895）
藏宝洞	1933	清远藏霞洞
心庆堂	1933	紫洞善庆洞、佛山成庆堂
宾霞洞	1935	清远飞霞洞、江门用德堂（光、宣年间）
通善坛	1938	南海茶山庆云洞（1898）
云泉仙馆	1944	南海西樵山云泉仙馆（1848）
青松观	1949	广州至宝台（1941）

宫观道坛	创立年份	渊源（广东创立年份）
万德至善社	1952	罗浮山冲虚观广州分院应元宫
省善真堂	1952	东莞蓬莱阁、善宝善社（1930年代）
圆玄学院	1953	广州曲江觉善精舍（1940年代）、广州宏道精舍（1947）
金兰观	1960	潮阳达濠埠帝帽山始创金兰坛（1831）、1900年正式建立金兰观
信善坛	1961	广州芳村信善坛（1935）
六合玄宫	1964	广州芳村信善坛
玉清别馆	1969	广州曲江觉善精舍、广州宏道精舍

上述例子，可见香港地区的道堂与广东广州、南海、罗浮山、清远等地区的道堂宫观有密切关系^①，如云泉仙馆原为南海县西樵山云泉仙馆下院、抱道堂接源南海县横沙乡与善善堂、通善坛源自南海县茶山庆云洞。或来自广东先天道派，如龙庆堂“接源广东南海县紫洞善庆祖堂，初居佛山，道称先天。至一九三一年岁次辛未之年阐教香江，设坛化度于九龙深水埗基隆街”^②。另如清远藏霞洞，为先天道岭南道脉发源地^③。李养正对粤港道教的关系，有一段概括的说明：香港地区的道教“大都与广东著名之冲虚古观、三元宫、云泉仙馆有密切关系，有的便原属它们的下院。总的来说，其宗教活动内容与广东道教近似，而与大陆北方之道教有所差异……”^④

民国初年有一批晚清遗老张学华、陈伯陶等避居香港，潜心道教。他们的道脉传承自罗浮山酥醪观一系^⑤，张学华则是创办捐助蓬瀛仙馆道董之一^⑥。1930年以后道院修建，使道教影响有增无已。徐佩明对全真龙门派的研究，提及三元宫住持麦宗光来港创蓬瀛仙馆；曾诚炽创万德至善社；何诚意创至宝台、青松观^⑦。现以三元宫与蓬瀛仙馆的关系，及云泉仙馆的

源流再作阐述。

蓬瀛仙馆是香港早期创建道观之一，由广州三元宫住持麦星阶开山建馆，故其道脉属于龙门派。据《创建粉岭蓬瀛仙馆记》载：“自修龙门正宗道人何近愚、陈鸾楷与三元宫主持麦星阶同游香港……发起创修龙门正宗道院之议……”当年（1937）何、陈、麦皆为其中三位创办道董^②。三元宫初名“越岗院”，明崇祯年间改建而成。清康熙年间，龙门派第十一代传人曾一贯来粤，任冲虚观住持。康熙三十九年（1700）广州发生旱灾，曾氏门徒杜阳栋受请来穗祈雨，后留任广州三元宫住持。杜在任期间，募捐重修扩建三元宫，三元宫自此成为全真道十方丛林，杜氏被尊为三元宫开山祖师，龙门派传入广州，后来修建的纯阳观等道观，均属龙门派^③。“文革”期间，广州三元宫殿宇被占，文物被毁，宗教活动停止，1982年后恢复开放^④。1980年以后由云泉仙馆、蓬瀛仙馆、省善真堂及香港善信等捐助再作修建^⑤。1992年三元宫与蓬瀛仙馆为捐资助教（育），在广州三元宫举办三天“祈求世界和平暨消灾解厄万缘胜会”^⑥，当我们明瞭蓬瀛仙馆与广州三元宫的渊源，即可理解是次法会义捐的缘由。

1980年以来还有“谒拜祖庭”的活动。自1984年全真派祖庭白云观重新向国内外开放后，香港信善紫阙玄观率先参访白云观（时为1985年），及后圆玄学院、蓬瀛仙馆、青松观赴京“朝拜”此龙门祖庭。1992年蓬瀛仙馆与白云观缔结为“同源友好宫观”，据一篇报导说：“北京白云观是全真龙门祖庭，香港蓬瀛仙馆是全真龙门派南传到香港地区的龙门道观之一，双方同根同源”^⑦。云泉仙馆道派溯源于广东南海县西樵山云泉仙馆，“祖庭”于1998年举行创建150周年庆祝活动，香港云泉仙馆道侣同门一行五十多人前往祝贺^⑧。西樵山云泉仙馆于1848年由玉楼书院改建而成，供奉吕祖。在1918—

1938年之间最鼎盛，人道总人数多达三千人。随着收入骤增，在香港等地购置楼房收租作经费^③。1944年在港道侣创立香港云泉仙馆，50年代初西樵云泉仙馆因故无法从事道教活动，1952年在新界坪輦另建新馆。南海县人吴礼和是香港生和兴金山庄司理，自1929年起是西樵云泉仙馆在港代理收租的信托人，所开德信印务公司印了不少善书。1948年香港云泉有限公司（即分馆）成立，第一届值理以吴礼和为首^④。在西樵山祖庭一度冷落的时期，香港云泉仙馆仍薪火不断并发展道务。

此外，香港与新马泰等德教道阁于1996年成立“德教寻源史源委员会”，往江西南昌紫金阁（又名纯阳坛）寻源^⑤。其中较特别的例子，是飞雁洞往四川“寻根”的活动。该道堂于1979年成立，1993年获吕祖、关帝、文昌帝君降乩指示寻根建庙。1996年筹款重建四川鹤鸣山三圣宫，并前往“朝圣”及参加开光大典^⑥。

（四）继往开来——香港道堂的文化角色

中国经历了辛亥革命、新文化运动、“文化大革命”等政治社会震荡。香港位处南粤海隅，加上长期的自由环境，信仰习俗虽有改变但没有受重大冲击。在这环境下，有利于道教的传入、继承、保存和发展。香港道堂创立于清末民初，保存了前朝的形式，如港澳道观仍有采用扶乩以降神示的形式，大陆道教科仪形式则限于传统的念诵、唱赞等种类^⑦。《中国道教协会关于道教宫观管理办法》第八条（4）指明“宫观内不得搞跳神、赶鬼、看相算命、测字卜卦、看风水、求签索符和扶乩等封建迷信”。扶乩却是香港道堂主要活动之一，特别是20世纪上半叶，对道堂早期发展起了指导和奠基作用^⑧。另如从善堂自梅菪母堂遭变后获玉帝加封为“从善正全堂”：“辛亥鼎

革，国内潮流激变，神教凌替，梅菴母堂阨遭解散，主事者以身殉。我堂远在海隅，幸免波及。而是年冬暮蒙玉旨加封为‘正全堂’，用示策励，冀承统绪”^⑧，可见香港道堂对中国道教的继替不绝。香港道堂对中国道教的薪火相传，啬色园是另一典型事例。

香港啬色园黄大仙祠与西樵普庆坛有很密切的关系。1915年普庆坛负责人之一的梁仁菴将黄大仙的画像带来香港，另外设坛。清末以来广东有三间黄大仙祠：芳村普济坛（1899年建）、西樵稔岗普庆坛（1901年建）、芳村普化坛（1930年建）。1919年在“破除迷信运动”下，当时的政府充公了普济坛，改建为孤儿院，1970年再改为工厂。1958年的“反迷信运动”蔓延到农村，普庆坛被封闭、拆毁，1967年“文革”把一切遗迹破坏。1949年后普化坛受破坏，1958年整座庙拆掉。至此建于1921年的啬色园普宜坛成为硕果仅存的供奉黄大仙的祠。1971年香港啬色园举办70周年庆典，卢伟强在《黄大仙与啬色园》一文写道：“近代供奉黄初平仙师的庙宇一共有四间，三间在广东，一间在香港。但广东的三间都荡然无存，只剩本港的一间薪传接棒”^⑨。

1980年中期以来，香港道教界捐助修建国内道观，尤以广东道观为显著，两地道教团体建立了紧密的关系。如1985年圆玄学院、云泉仙馆资助修缮冲虚观；蓬瀛仙馆与青松观资助酥醪观的修葺。值得指出的是，上述捐资修缮，不单是古迹重修，还着重用学院方式训练人才，如青松观资助在黄龙观设立“岭南道教黄龙观培训中心”，由各道观派道人受训。也有与福利、教育事业相结合，如香港圆玄学院出资广东省道教协会兴建花都市广东圆玄学院福利中心，内有安老院、广东省道教学院等。香港道教经过多年发展，已不限于个人修养，还积学济世、重视民瘼及造福人群。

香港道堂历史不过百年，编刊善书早已成为长期道务，藉此弘扬道教文化。香港于19世纪末已见道教书刊的流通，1896年香港从善堂建立，两年后刊印《玉帝救劫真经》、《李吕韩三大仙真经》等书^④。何谓善书？简单来说，是规劝人们修善止恶的通俗读物，兼融儒家忠孝节义、佛家因果报应及道教积善销恶之说，最为人熟悉的是《太上感应篇》、《文昌帝君阴骘文》、《关圣帝君觉世真经》、《玉历钞传》几部^⑤。善书的出版缘起，或为立堂周年纪念志庆，或祝贺祖师诞而印送。如啬色园70周年纪庆，普宜坛重印《惊迷梦》等书；香港云泉仙馆为纪念成立50周年，1994年重刊《七真传》、《清静经》各一万卷。抱道堂自1930年即以印送善书为其宗旨：“本坛开办十载……并以善书普及，诲人以德，尤为切要”^⑥，抱道堂赠书室1929-1930两年选刊《修身宝璧》、《感应因果合编》等六种善书^⑦，1986年在吕祖师诞日发赠《太微仙君吕纯阳祖师功过格》、1998年在吕祖宝诞日重印《孚佑帝君浅注道德经》。此外，黄大仙信仰以“普济劝善”为旨，“普济”即赠医施药，“劝善”即印行善书等。《惊迷梦》由普济坛于1899年刊印，共四集，收1897至1899年黄大仙与列圣列仙降乩之文谕示告、诗词歌赋，1924及1991年重印。封面内页写上“板存九龙啬色园内，诸君印送，不取板资”。《醒世要言》由普庆坛于1906年刊印，共分三集，汇编1903年黄大仙与列圣列仙降乩之诗文，1991年为啬色园70周年纪庆重印^⑧。此外，《善与人同录》汇集光绪、宣统年间吕祖乩训，初刊在光绪十六年（1890），光绪、宣统年间续刊、三刊，及后汇集四卷为一本，1958年由香港云泉仙馆重镌^⑨。香港道堂既多接源于广东祖堂，经书版本亦自粤传来。从一些序、跋更说明箇中道堂的源流演变，如《吕祖玄妙真经宝训》跋言记载，经书“始在黄连玉壶仙洞乐善坛，降笔传经，尚无传世刊本。迨至乙酉

(1945)仲夏，曲江觉善道众发起专经合刊，复于丁亥（1947）广州宏道翻印流传。癸巳（1953）圆玄成立于香港，又付梨枣，从此玄门子弟同承经宝之光。乙巳（1965）之岁，玉清别馆创立，奉吕师命而重编合刊……”^⑦

近年，香港道教团体也致力于借助互联网等媒体去介绍道教文化。道教团体制作的网页各有侧重面，如青松观的网页介绍道教历史、道教文化及道教研究资料；啬色园的网页包括团体的历史回顾、社会服务的简介及黄大仙祠的浏览；玉清别馆则摘录圣训乩文及经文编入网页。而蓬瀛仙馆编制而成道教文化资料库，广邀内地、香港及海外学者撰稿，以系统地介绍道教文化。透过互联网，以推广道教文化，提供各地好道者参考^⑧。

（五）结语：香港道堂对中国文化的延续和推广

香港道堂，一脉相承于国内，1960年以前建立的多接源于广东祖堂。经过多年传扬，既显现其对中国道教的延续性，也有它的开展和创新。香港道堂不再是早年道侣清修之所，1960年以来更成为慈善团体，着重社会服务与教育工作；踏入1990年，先后成立香港道教学院、国际道联会，以及编制道教文化资料库。以上种种，标志着本地道堂确立了它的地位：以弘扬道教为本，复而济世利人，兴学育才。回顾本世纪上半叶，广东道侣来港建立啬色园、蓬瀛仙馆、云泉仙馆等道馆，或是“过客”，或是“旅港”，现今落地生根，道基已固，更传至海外。近二十年，随着港人移居美、加、澳，香港道堂也开始致力发展海外道观，如青松观于1981、1989及1991年分别在三藩市、温哥华、布里斯本等地建立分馆。

Robert P. Weller 在一篇文章中提到宗教作为台湾认同的一个来源，写道：“回大陆的旅行”（如台湾地区寺庙派代表到

大陆的祖庙去接香灰来重续神威)，“通过朝觐行动，大陆寺庙显示了权力和正统，但当朝觐者成为大陆寺庙和社区的主要投资者时，以及他们经历了大陆传统的遗失时”，权力又移回台湾^①。我们考虑香港道堂与大陆宫观的关系，也可作如是观。如蓬瀛仙馆与青松观资助酥醪观的修葺，重修后的小册子（1998年）封面印上“鸣谢香港蓬瀛仙馆、香港青松观侯宝垣大师；全真道龙门派，同根共蔓，互挈相携”，颇能道出宫观与资助修葺者的渊源与现状。

道教是香港对中国文化认同的一个要素，宫观之间有其传承关系，或建立了联系，宗教活动可作为两岸三地交往的接触点。好比1993年香港青松观在北京白云观，与台北指南宫，及苏州玄妙观等宫观联合举办“罗天大醮”，经费主要由青松观与指南宫等提供^②。1999年年底蓬瀛仙馆举行全真法会，则联同白云观、广州三元宫、台北指南宫等宫观合办。半个世纪内多次“反迷信运动”，广东三间黄大仙的仙祠破坏殆尽。当文化传统逐渐遗失时，香港的黄大仙祠香火不但持续不断，1960年以后更见鼎盛，近年再度兴盛于广东沿海一带。另一方面，香港道堂不断重印《善与人同录》、《惊迷梦》等晚清善书。单从薪火相传与道教传统的绵延这个角度来看，香港道堂在现代中国道教传承的重要性，足可另谱篇章。

附记：本文是“香港道教发展与中国文化的传承”研究计划的部分成果，此项计划承蒙蓬瀛仙馆资助，谨此致谢。

注释

①《香港道教界庆祝香港回归祖国祈福法会缘起与共识特刊》，25页。

②见卿希泰主编《中国道教史》第四卷，520—522页，四川人民出

版社，1995。

③刊于《华南研究》第一期，香港，华南地域社会研讨会，1994年出版。

④刊于《道心》第22期，香港道教联合会，1999年出版。

⑤Thomas H. Hahn, "New Developments Concerning Buddhist and Taoist Monasteries", Julian F. Pas (ed.) *The Turning of the Tide: Religion in China Today*, H. K.: OUP, 1989, p. 82.

⑥黄兆汉、吴丽珍撰《香港道教与道教诸神崇拜》，见《香港史新编》，786页，香港，三联，1997。

⑦李桂玲编著《台港澳宗教概况》，280-290页，北京，东方出版社，1996。

⑧碑文见科大卫等编《香港碑铭汇编》，97页，香港市政局，1986。有关青云观，参考萧国健《香港历史与文物》，140-143页，香港，明报出版，1997。

⑨《纯阳、普云仙院石刻示谕》，载《香港碑铭汇编》189页。另参考释明慧编《大屿山志》，24-25页，宝莲禅寺出版，1958。

⑩五福堂是黄德仁等五位宝安县籍同乡，为贺祝神诞组成联谊会，此五人亦是善堂创办人，参见黄广攀撰《南镇从善正全堂创立四十周年纪念概述》，文后有1935年识语，手抄稿本。

⑪Marjorie Topley 与 James Hayes 于1968年前往牛池湾先天道堂考察，并撰文介绍，见“Notes on Some Vegetarian Halls in Hong Kong Belonging to the Sect of Hsien-T'ien Tao”，*Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 8, 1968.

⑫1975年以前香港道教联合会假龙庆堂及圆玄学院为通讯地，后来迁至九龙深水埗大南街，见《香港道教联合会碑记》（1975），《香港道教联合会新厦落成特刊》，6页。另参考蓬瀛仙馆编《道教文化资料库》“香港道教联合会”条项。

⑬名单见《道心》第22期，20页。

⑭见罗汝飞《香港道教的过渡与变迁》，载《中国宗教伦理与近代化》，168页，香港，商务印书馆，1991。

⑮如香港神功戏三大剧种；粤剧、潮州戏及福佬剧均为华南地区的

剧种，见陈守仁《神功戏在香港》，香港，三联书店，1996。

⑮曹本冶《香港道教全真派声乐音乐在仪式运用中的固定和非固定现象》，载《中国音乐国际研讨会论文集》，148页，山东教育，1990。

⑯刘红《香港的道教音乐》，刊于《中国道教》1997年第2期，31页。

⑰此表编制，主要参考下列资料：《道脉总源流》（1924年田邵邨著）、《宾霞丛录》（1949年宾霞洞编）；志贺市子《近代中国のシヤーマニスムと道教》，东京，勉诚出版，1999，16页表（1）；《香港道教联合会新厦落成特刊》“团体会员概览”（1975）；黄兆汉，郑炜明《香港与澳门之道教》，29-40页，香港，加略山房，1993，口述资料访问自游信溢、谢甘霖两位道长。

⑱基于这个缘故，笔者于1999年8月中旬，得酥醪观主持黄诚伦道长引领，前往罗浮山、清远、广州等地道堂考察，有关成果俟日后撰文发表。

⑲《九龙道德会龙庆堂重建新堂落成徵信录》（1983）黄桂《发刊辞》，2页。

⑳有关藏霞洞，详见曾道洸《藏霞古洞源流纪略》，《大道》第二期，32-34页，香港先天道会印行，1957年9月。

㉑李养正《当代中国道教》，202-203页，北京，中国社会科学出版社，1993。

㉒黄兆汉，郑炜明《香港与澳门之道教》，15页。光绪年间，陈伯陶曾任酥醪观住持，后出香港宣道。参考蓬瀛仙馆编《道教文化资料库》“酥醪观”条项（黄诚伦撰）。

㉓《粉岭蓬瀛仙馆金禧纪念扩建大殿落成特刊》，32-33页，1982。

㉔Tsui, Bartholomew, P. M., *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong*, H. K.: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991, p. 207.

㉕《创建粉岭蓬瀛仙馆记》（1937），《粉岭蓬瀛仙馆金禧纪念扩建大殿落成特刊》，34页，1982。

㉖详见广州市宗教志编纂委员会编《广州宗教志》，94，96页，广东人民出版社，1996；及龙加林《广州市道教概况》，《中国道教》1992

年第2期，46页。

⑳谢宗晖《广州市三元宫》，《中国道教》1988年第4期，52页；及《广州宗教志》97页。

㉑见蜂屋邦夫《中国の道教》，东京，汲古书院，1995，574页，及《广州宗教志》，109页。

㉒《中国道教》1993年第1期，62页。

㉓为纪念这次活动，铸造两个铜鼎炉，安放两地，鼎炉放在蓬瀛仙馆大门。参考《中国道教》1993年第2期，57页。

㉔《云泉仙馆祖庭创建百五年庆典》，《道心》第22期，23页。

㉕关汉磋等《西樵云泉仙馆史记》、黄拾青《西樵云泉仙馆的回忆》，《南海文史资料》第3辑，1983年10月，56、57页。

㉖黄拾青《西樵云泉仙馆的回忆》，《南海文史资料》第3辑，57页。

㉗详见《寻源记》，德教寻源史源委员会1998年出版，5-8页。

㉘鹤鸣山是道教早期发源地，张道陵入此山修道。有关飞雁洞往四川寻根究源，详见《香港飞雁洞寻根弘道记》，载王纯五著《天师道二十四治考》附录，四川大学出版社，1996；及《福报》第3期，飞雁洞佛道社出版，1997年5月。

㉙卿希泰主编《中国道教史》第四卷，522页。

㉚啬色园可作为一例：1921年，其创办人得到黄大仙的乩示，选定并规划竹园村现庙址，但70年代已终止了扶乩的活动。

㉛《南镇从善正全堂创立四十周年纪念概述》，3页。

㉜卢伟强《黄大仙与啬色园》，《啬色园》，39-41页，1971。

㉝有关道教书刊的流通与类别，参见拙文《香港道教书刊的回顾与前瞻》，《道心》第22期，36-38页。

㉞善书的界定、基本观念和内容，详参拙著《劝化金箴——清代善书研究》第一章，1-4页，天津人民出版社，1999年。

㉟《抱道清趣》1932年堂训，25页下。

㊱见《觉世钟声》封底内页，抱道堂1931年印送。

㊲除1963年刊行《三教明宗》及1991年重印上述二书外，啬色园自60年代中期已没有刊印其他有关黄大仙的善书。“劝善”工作转向兴

学育才，如1969年创办可立中学。乩文刊印、黄大仙善书的流通由华松仙馆等道坛承担，见吴丽珍《香港黄大仙信仰》，111-113页，香港，三联书店，1997。

④唐澄浦《善与人同录重镌序文》（1957），《善与人同录》1958年重镌。

⑤谢显通（跋）（1969），《玄妙明圣二经合刊》，慧玄精舍1986年重刊。这份资料由谢甘霖先生提供，在此谨致谢意。

⑥参见拙文《大道网中寻》的简介，载《中国宗教》1999年第4期，5-6页。

⑦Robert P. Weller,《宗教与〈新台湾认同〉》，《香港社会科学学报》第11期，1998年春季，76、80及81页。

⑧《北京白云观“罗天大醮”简介》，刊于《中国道教》1993年第4期，5-6页。

第二部分

文化认同与地方社会历史变迁

从广东汉族三民系的文化习俗 看古越人的文化传承

黄淑娉

我国北方汉人在不同时期南迁到广东的不同地区，适应当地不同的自然环境和人文环境，形成了广东汉族的三大民系——广府人、潮汕人和客家人。广府人、潮汕人和客家人以从北方带来的中原文化为基础，与当地土著的越人文化相融合，并不断吸收外来文化，形成了各自的地方特色。

笔者近几年研究广东族群和区域文化，有机会到广府、潮汕和客家地区作田野调查，联系考古和文献资料，对不同民系的一些文化习俗和特点作比较研究，可以看到三个民系都共同地吸收和保存了古越人的文化特质，而广府文化中则更明显地表现了古越人的文化传承。本文从以下几个方面作一探讨。

一、地名和语言

周秦以前，我国东南沿海一带是百越所居地，《汉书·地理志》注：“自交趾至会稽七八千里，百粤杂处，各有种姓。”广东新石器时代考古资料说明，生活在这里的人群使用双肩石斧和有段石镞，陶器以几何印纹为主，擅长稻作栽培和渔捞生产，营住干栏式房屋，不使用鬲，这是古越人的文化特征^①。学者们把在这个地区生活的人群视为南越族群。主要分布在粤

东地区的浮滨文化，与闽西南地区文化属同一类型，考古资料更多地说明粤东、闽南文化的融合与交流，到了浮滨文化之后才更多地渗入南越族群的文化。

现时广东有许多地名是古越语的残留，反映了古越人的地理分布，汉人来到广东以后，经历了千百年，依然沿用这些古越语地名，这本身是一种文化继承，也可以由此了解今天广东三民系程度不同地继承越人文化的背景。古代广东的非汉族群，粤东有主要分布在凤凰山以及广州以东的罗浮山、莲花山的畲族；曾广泛分布在广东西半部的瑶族逐渐退居粤北。南越族群的后代俚人分布在西半部，杰出的俚人政治领袖冼夫人的活动到达广州府，俚人渠帅在隋、唐之交还曾一度据粤东循、潮二州。魏晋南北朝至隋唐之交，俚人融合于汉人之中，未融合于汉人的越人后代发展成今天壮侗语族诸族。

古越语地名更多地分布在广州以西和以南的地区。举四邑的地名为例，仅台山一地，根据1984年的区、乡、镇设置，现在仍有带“那”字的地名，如那扶、那章、那眉、那洪、那泰、那洞、那昌、那潮、那油、那凌等46个，大多分布于南部沿海地带，“那”字在今壮侗语族的壮、傣语中是“田”的意思。新会、开平、恩平也有那伏、那吉、那朗、那芬等地名。四邑的西邻阳春，带“那”字的地名有42个。再往西的高州、电白、化州、吴川、廉江、海康和徐闻等地都分布着带那字的地名，如那胆、那种、那余等。现代壮语“山谷”读Lu:k²，音译六、禄、淥，台山有六合、南海有禄境、封开有淥山。广东中部和西部地区不少地名称为“朗”，或加草字头，或在朗字下面从土，台山仅乡一级带朗字的地名就有十几个。壮语称低洼的一片片耕地为lom¹。此外还有南、板、冲、浦、步等地名，都是古越语的遗留。

与广府地区相比较，潮汕地区遗留的壮侗语地名就很少。

客家人来到广东时，肥沃的平原地带已为其他民系所占居，因而主要聚居在粤东北和粤北山区，其地多以坑、寨、凹、岗、嶂、畚、岭、排等命名。

广东普遍称集市为“墟”，这也是古越语的遗留。古汉语“墟”字本作“虚”，《说文解字》解释“虚”字为“大丘”。“墟”字作“墟市”解大约在唐宋时开始，有的研究者指出“墟”作为集市的词义是从越语底层词进入北方古汉语书面语的^②。南朝宋时沈怀远《南越志》说“越之市名曰虚（墟）”。宋吴处厚《青箱杂记》说岭南“谓市为墟”。北方称“赶集”，岭南叫“趁墟”。过去对墟字的解释，从汉称“虚”字来理解，因而《青箱杂记》说市之所在，有人则满，无人则虚；岭南村市满时少，虚时多，故谓之虚。屈大均《广东新语》“虚”字条说虚即廛，引《周礼》注解廛为市中空地，即虚，“聚则盈，散则虚，今北名集，从聚也，南名虚，从散也。”事实上，从散的角度解释墟字说不通，墟是进行贸易的集市，人数众多之地，无人如何成墟？所以徐松石说这是曲解，并指出“墟”字与壮语的关系，右江壮语呼“墟”为“吠”。今壮语标准音武鸣壮语称墟为 hau¹，龙州壮语称 fau¹。壮语 hau¹（墟）是作“集市”解的汉字“墟”的本源。此外，从广州话与壮语一些相同或相近的词汇也可以看到粤方言的古越语源头，如：倒塌，粤语为 lam⁵，壮语为 lam⁴；痒，粤语为 hen²，壮语为 hum² 或 han²；雌性，粤语为 na³，写作𪗇，壮语的 na⁴ 指姨母；软、烂，粤语为 nam²，壮语为 no: m²；等等。

二、饮食

广府人、潮汕人和客家人适应居住地的气候、环境、物产条件，形成了各有自己特色的饮食习俗，同时也都共同地保持了古越人的遗风。

越人喜生食，嗜“异味”。桓宽《盐铁论·论菑篇》说“越人美羸蚌”。张华《博物志》载：“东南之人食水产，食水产者，蛤、螺、蚌以为珍味，不觉腥臊也。”广府、潮汕沿海地区海产极为丰富，至今仍然保留喜食水产的传统，各种海鲜都成佳肴。古越人喜“啖生”，今粤人也喜生食，食鱼生、生蚝和其他贝类。《广东新语》载：“粤俗嗜鱼生”。珠江三角洲地区用鲜鲩鱼、鲮鱼或乌鱼肉切成薄片，备葱、姜、苏姜、紫苏叶、胡萝卜丝、炒芝麻和花生等，吃时取各种佐料与鱼生拌匀而食，鲜嫩爽滑可口。近年政府宣传吃鱼生不卫生，食者大大减少，但有些饭店仍备鱼生待客。客家人将鱼生蘸佐料而食，和广府人一样爱吃鱼生粥，也许是受广府人的影响。潮汕人吃鱼生的习俗现在还相当流行，切的鱼片薄如蝉翼，佐料有甜、咸两种，吃时用筷子夹鱼生蘸佐料。潮汕人喜欢吃蚶，用半沸的水烫一会儿即进食，还带血的蚶肉鲜嫩味美。广西壮族也喜欢吃鱼生、虾生等。

宋周去非《岭外代答》描述南方少数民族嗜异味，“不问鸟兽虫鱼，无不食之”。今粤人将飞禽野味，蛇、虫（禾虫、知了）、鼠（田鼠）、猫都纳为珍馐。广府人吃蛇可以追溯到古越人的习俗，汉刘安《淮南子》载，“越人得蚺蛇以为上肴”，粤人感染此习。北宋朱彧《萍州可谈》载当时广东不少地方“食蛇”和出售“蛇羹”之风颇盛。广州第一家专业蛇店是1885年吴姓“蛇王满”开设的，至第二次大战前有13家。有一百多年历史的南海大沥蛇市，如今还很旺盛。广府人的蛇馐菜式近百种，用蛇、果子狸和鸡精心烩制的“龙虎凤大会”是一道名菜，吸引着中外人士。珠江三角洲农民在鱼塘、河涌可捕到水蛇，做成蛇汤，味极鲜美。民间吸食活蛇血、吞食蛇胆，认为有医疗效果。农民还喜欢吃田鼠肉，多自己捕捉，集市有田鼠肉、田鼠干出售，饭店也供应田鼠肉做的菜肴。客家

人现在也时兴吃蛇，大概是受广府人的影响。今广西壮人喜啖蛇，有些地方有喝鸡、鸭、猪、羊生血的嗜好。广府人还爱吃禾花雀，广州南越王墓发现 200 多只禾花雀的骨骼，可见两千多年前越人已经知道吃禾花雀了。

广府人、潮汕人和客家人都喜欢吃粥，壮侗语族的壮、黎等族也爱吃粥，刘锡藩《岭表记蛮》说壮人“朝夕餐膳，无不食粥。虽获谷盈仓，而日亦如此”。这种饮食习俗与所居地的气候环境有关。两广、海南夏季长而酷热，流汗多，吃粥可调节人体对自然的适应。旧社会生活贫困、食不果腹，吃粥充饥可以节省粮食。现在生活改善了，有些农村还习惯早、午吃粥，晚上吃干饭。随着生产生活的进步，广府人、潮汕人和客家人吃粥各自发展出自己的特色。广府人的粥品名目繁多，各类肉粥多达百种，煮粥讲究用料和火候。潮州粥将大米熬得软、熟，保持米粒形状而不烂，有各色腌菜、酱菜佐食。客家人吃白粥和肉粥，还用他们特有的熟米（将稻谷煮熟，晒干后脱壳）煮粥，香滑可口。

唐刘恂《岭表录异》记广州人啖槟榔，广东地热，食槟榔用以怯其瘴疠。至宋朝时，周去非《岭外代答》说“食槟榔唯广州为甚。不以贫富长幼男女，自朝至暮，宁不食饭，唯嗜槟榔。”周硕勋《潮州府志》载，“童叟俱嗜葵叶槟榔，无时释口，亲朋往来，不具酒茗勿以为嫌，不敬槟榔便称简慢。”食槟榔时将槟榔切成小块，用葵叶包一块槟榔掺石灰或贝壳灰咀嚼。现在嚼槟榔已不流行于广东，但壮侗语族的壮、黎、傣等族中许多人仍有此嗜好。东南亚有些民族也喜食槟榔。两广、海南、云南西双版纳等地可以种植槟榔的地区在古代是越人居住的地域，今天仍有此俗的民族是越人的后代以及受其影响的群体，如傣族邻近的基诺、布朗等族。食槟榔是为怯瘴疠，久之也会成癖。现已知嚼槟榔易致癌，因而广东已禁止食槟榔。

槟榔不仅是食品，而且是重要的仪礼果品，用以敬客、馈赠、婚嫁行聘、祭祀等。《广东新语》“槟榔”条说：“有斗者，甲献槟榔，则乙怒立解”，“贫富者，施金染绛以充筐实。女子既受槟榔，则终身弗贰。”过去广东许多地方婚嫁下聘，由男家遣媒人送礼盒到女家，盒中装有槟榔、红糖、果品等物，要是女家同意，便由家中长辈揭盒取出一个槟榔，俗称“取槟榔”，表示同意这桩婚事。珠江三角洲各地流行一首儿歌：“月光光，照地塘，年卅晚，摘槟榔，槟榔香，摘子姜。”除夕摘槟榔，用作礼品，也用作祭品。潮汕人行聘、春节敬祖都用槟榔萎叶。小孩捧槟榔给长辈拜年，现在用橄榄代替。

三、不落夫家和自梳女

对于广东顺德女子婚后不落夫家的问题，学者们已有过不少研究^③，本文对这个问题不作全面讨论，只着重探讨珠江三角洲广府人的不落夫家俗与古越人的渊源关系。广东的地方志记载了清初以来顺德、番禺、中山、南海等地的不落夫家和自梳女俗。乾隆《番禺县志》载：“国朝百年来，番禺一邑，其所称贞女者志不绝书，而其甚者，相约不嫁，联袂而死。”道光《香山县志》载：“黄圃、小榄、海洲诸乡略染顺德余风，既嫁，尚多不肯归其夫家者。”咸丰《顺德县志》载乡中处女“不肯适人，强之适人，归宁久羁不肯归夫家，甚或自缢自溺”。顺德的不落夫家俗一直保持到20世纪80年代。笔者于1994年调查顺德杏坛镇桑麻管理区，村中五六十岁以上的妇女大多婚后不落夫家，40多岁、成婚于70年代的夫妇，一般都有不落夫家的经历。新娘婚后长住娘家，只在春节、端午、中秋和冬至四个节日回到夫家住一两天，直到怀孕之后才长住夫家，有十年不落夫家者。该管理区90年代初还健在的自梳女有三十多个，大多已七八十岁，年龄最小的四十多岁。

我国壮侗语族诸民族，壮、侗、布依、黎、水、毛难、仡佬和傣族，都有不落夫家婚俗。明邝露《赤雅》记述壮族婚俗：“娶日，其女即还母家，与邻女作处，间与其夫野合，有身乃潜告其夫，作栏以待，生子始称为妇也。”此外在苗、瑶、彝、纳西、高山族的部分地区也有此俗。笔者调查过的桂西、滇东南和粤西北的壮族，女子婚后都不落夫家，一般在三五年内仍在娘家居住，在节日、农忙时到夫家住几天，待生下第一个孩子才长住夫家，长住娘家期间可以自由参加村中的社交活动。60年代中期，笔者曾在广西三江侗族自治县老堡区侗族村寨住了八个月，房东的儿子在县城里工作，儿媳就在老堡区街上的饭店当服务员，饭店距夫家不过二百米，但她始终遵守长住娘家的习俗，至节日才到夫家；房东的女儿嫁到本村，同样长住娘家。直到90年代，壮族各地仍程度不同地保留此俗，壮族特点浓郁的桂西地区保留更多，或有新的发展；东部与汉族接触交流多、受封建思想影响较大的地区保留较少^④。上述保留不落夫家俗的壮侗语诸族，都没有自梳女的习俗。

北方汉人南迁广东，两宋时比较多，宋元之交以至明清时期都有。他们与当地的越人及其文化相交融，互相通婚。一方面，越人接受汉文化而融合于汉人之中；另一方面，汉人也接受越人的文化。上引邝露所记述广西壮人的不落夫家婚俗是明代的情况，《番禺县志》所载反映清代初期的现象，可以想见不落夫家婚俗已通过汉越融合和文化交融遗留于珠江三角洲一些地区的汉人当中。

顺德的不落夫家俗已不同于生活在广西的越人后代的不落夫家俗了。后者保留更多的原始遗风，而前者则受到封建制度的强烈影响而有如下的特点。第一，在中原几次移民高潮之后，明代岭南地区社会经济得到发展，封建思想观念已深入到珠江三角洲地区，封建制度对妇女的压迫和束缚尤为明显。女

子婚后不落夫家或终身不嫁是对封建婚姻的反抗。桑麻管理区上了年纪的妇女向笔者倾诉旧社会做人媳妇的辛酸苦况，女子不愿意结婚，怕伺候丈夫公婆，怕生儿育女，视婚姻为奴役和屈辱。婚后在夫家没有地位，逆来顺受，低人一等。他们宁可“自梳”不嫁人，出嫁后也不愿意长住夫家，经济较好的宁可出钱为丈夫娶妾。第二，顺德等地的经济发展为不落夫家和“自梳”的女子争取经济独立创造了条件，蚕桑业的发展使她们能够自食其力。后来丝业的衰落又使许多自梳女出外，在广州、香港、澳门等地当佣人谋生。笔者访问的顺德均安镇沙头乡，自梳女在新加坡佣工的在500人以上。第三，女子自梳或婚后不落夫家一般都得到父母和父系家族的支持，因为他们不论务农兼为父母持家，或从事丝业，或外出佣工，都对维持家计起重要作用。自梳女们一方面反对封建婚姻制度的压迫，另一方面在传统的父系封建制文化熏陶下，又摆脱不了强烈的父系家族观念的束缚。他们以父系家庭为归宿，含辛茹苦，将劳动所得奉献给父母、兄弟和侄辈，心甘情愿地为父系家族的绵延贡献自己的一切。

四、捡骨重葬

捡骨重葬或称二次葬，广府、客家和潮汕地区农村都流行此葬俗，但三个民系的情况有所不同，广府地区普遍流行，客家地区次之，潮汕地区又次之。广东各地的捡骨葬法大同小异。台山和四邑的其他地区，人死先用木棺土葬，立长堆墓，过一两年或延至三五年，冬至前后，开棺捡骨，将骸骨上的腐肉刮去洗净，按人体骨架结构顺序用绳子把骨骼穿起，使呈蹲坐姿势，装进一个大腹小口的陶瓮中，瓮盖内侧书写死者姓名，用水泥将盖封好。陶罐称金罍（金坛），金指骸骨。待风水先生选定吉地，开穴将金罍下葬，堆土立圆墓，修坟立碑。

在找到吉地之前，将金罍寄放于山上林地间。笔者调查的台山附城镇雁沙南隆村黄氏宗族，建有二十世祖黄尚珂房的公坟，该宗族现已传至三十世，族中所属二十三至二十八世的部分成员在二次葬时迁葬于该公坟，坟墓用砖石和水泥砌筑，排列整齐，近年仍有卜葬于此地者；部分人则就近葬于村中后山，1999年因政府新建高速公路经过此地而将金罍迁葬他处。在顺德桑麻管理区，棺木埋土不深，距地面不过10厘米，地面不起封土，仅立一简陋石碑，数年后清明期间捡骨再葬。再葬的坟墓用砖石水泥筑成有半圆形矮墙圈的罗圈坟，圈中竖墓碑。再葬之前金坛置于地面，等待选择吉地，以至形成某个家族的金坛置放地。如果长期延误了先人的二次葬，而家中正好发生了不顺利的事，即找风水先生择吉地办理捡骨葬。美国人类学家颇特夫妇于70年代末在东莞增埗管理区作调查，写成《中国农民——革命的人类学》一书，记述了当地的二次葬，置放在村子周围山上的金塔（金坛）高60厘米、半径30厘米，这是祖先灵魂暂时的安息之所，那圆形的砖石墓才是永久的安息之地^⑤。香港新界地区也普遍流行二次葬。

客家地区二次葬的过程与广府地区类似，但山区多挖洞穴墓，平原挖仰穴墓。三年后再葬，一般选在八月初一日，死者子孙请人捡骨抹净按人体骨架结构置金罍中，罍内写死者姓名。无条件造坟的将金罍寄放山间岩洞中，或置于路旁屋侧；有条件的将金罍葬入新坟。坟墓形式与民居相似，像客家围垌屋。五华等地现在在山坡上建小灵屋，砖墙瓦顶，面积十余平方米，屋内分层次地放置家族各代死者的金罍。清黄钊《石窟一征》解释捡骸原是珍视遗骸之义，如起坟见土色黄而燥，骨无朽黑，则仍葬故处，如土色黑而湿，骨将糜，则迁吉地。后来则遇有不如意事而归咎于葬地不吉，起骸迁葬。

在潮汕地区，现在只有少数地方行二次葬俗，如潮州西部

山区。据地方志书记载，葬后十年或二十年，易其棺而贮骨于金罐中。如棺中骨骼变黄仍葬原穴，骨骼变黑则另觅吉地重葬。

广东汉族的捡骨葬与广西壮族基本一致。壮族学者梁敏论述捡骨葬是壮族主要葬制，壮族称一次葬为大葬，过去只有少数人采用，捡骨葬为最常见。先用木棺埋葬死者，浅埋以利于尸体早日腐烂，堆成长方形墓，寄土三年或五年（取单数）后捡骨。捡骨时由子女请死者“起身”，先捧出颅骨，并将全部骸骨送到家族墓地。按人体骨架的方式将各部位的骸骨放入金坛，头颅放在最上面，使整副骨架呈蹲坐姿势。坛内写死者姓名和生卒年月，埋在家族坟地中死者应占的位置上，培上馒头形的坟头。一个家族只立一块石碑。广西南北各地盛行这种葬制，有的将金坛列置村边树丛中或山脚下，有的把金坛整齐地排列在一二百米高的石山岩穴内^⑥。两广壮族地区至今仍流行二次葬。广西的汉人受壮族的影响，许多地方实行二次葬。粤北地区与壮族毗邻的瑶族，也有行此俗的。清光绪温仲和《嘉应州志》引《石窟一征》说这是“蛮夷之俗”。

凌纯声研究了东南亚和环太平洋的洗骨葬，认为这一葬俗是我国古代百越族十大文化特质之一，其最早的起源地是百越民族所居的中国大陆南部。我国南方洗骨葬俗分布于湖南、贵州、四川、云南、广西、广东、福建、江苏诸省^⑦。从分布地域来看，亚洲、环太平洋的许多岛屿、中部和东部非洲、南美洲和北美洲等地，都存在二次葬。这种葬俗在我国新石器时代遗址就有发现。黄河流域的仰韶文化遗址，如陕西华县元君庙、华阴横阵村、西安半坡、宝鸡北首岭、渭南史家等墓地，大汶口文化山东兖州王因遗址，以及青海、甘肃的马家窑文化遗址等。黑龙江密山县新开流遗址和长江流域南京和吴县的新石器时代文化遗址，也有少数的二次葬。从二次葬的分布看

来，它并非起源于一个地区，也不是只有百越民族才有二次葬，但可以说二次葬是百越民族的文化特点之一。

我国近现代遗存二次葬的地区，主要是从江苏、浙江、福建、两湖、两广至香港和台湾，邻近的地区也有少数，而以两广为最普遍。这一带在古代曾是越人分布之地。属于新石器时代的桂林甑皮岩遗址和南宁的贝丘遗址都有二次葬。广东曲江石峡遗址，64座墓葬中一次葬的较少，有44座为单人二次葬，与北方地区的多人二次合葬不同，不见集体迁葬和合葬墓^⑧。佛山河宕遗址和香港马湾岛东湾仔北遗址都发现二次葬^⑨。《墨子·节葬下》：“楚之南，有炎人国者，其亲戚死，朽其肉而弃之，然后埋其骨。”楚之南当在今湖南南部和两广一带，为越人居住之地。北方来的汉人与越人相处，习越人葬俗，保留至今。

广东汉族三民系保留二次葬俗，有以下的原因。第一，适应气候环境的需要。近现代行二次葬的族群大多居住在气候比较热的地带，两广地区炎热、多雨、潮湿，木棺中的骸骨容易腐烂，拾骨洗净置金罍中，卜地而葬，可以保存长久。第二，迁徙过程的需要。乾隆《嘉应州志》记述客家人“屡经起迁，遗骸残蚀，仅余数片，仍转徙不已”。客家先民南迁时背负先人骸骨，在觅地定居的过程中用捡骨之法屡次迁葬。第三，信仰观念。《后汉书·郊祀志》评述“粤人俗鬼”，粤人尚鬼神，崇祖灵。人们相信祖先的灵魂在坟墓中，依风水选择坟墓。古老的二次葬俗与风水信仰相结合，使它的存在更为持久。生者住所的坐落和建构要讲风水，死者最后安息地的选定更基于风水。讲葬地风水一方面反映人们对自然环境的选择，另一方面反映人们对鬼神的信仰观念。

当前广东正在进行殡葬改革，改土葬为火葬。在有些地区，人们将未烧成灰的骸骨置金坛中埋葬起坟，实际上还是保

持二次葬。

注释

①香港博物馆编制：《岭南古越族文化论文集》，8页，商志骝序，香港，香港市政局出版，1993。

②周振鹤、游如杰：《方言与中国文化》，213页，上海，上海人民出版社，1986。

③马建钊、乔健、杜瑞乐主编：《华南婚姻制度与妇女地位》，南宁，广西人民出版社，1994。

④袁少芬主编：《当代壮族探微》，48-58页，南宁，广西人民出版社，1989。

⑤S. H. Potter and J. M. Potter, *China's Peasants, The Anthropology of a Revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p.24.

⑥梁敏：《捡骨葬——壮族主要的葬制》，载《民族研究》1982年第6期。

⑦凌纯声：《东南亚的洗骨葬及其环太平洋之分布》，见《中国边疆民族与环太平洋文化》，台北联经，1979。

⑧中国社会科学院考古研究所编：《新中国的考古发现和研究》，北京，文物出版社，1984。

⑨《中国文物报》1998年1月7日。

华南族群的互动与认同

徐杰舜

华南是一个地域范围辽阔、空间分布向海、族群结构复杂、互动认同多样的区域，它包括广东、广西、福建、海南、香港和澳门，以及台湾省。古代，这一区域被中原王朝视为“烟瘴”、“蛮夷”之地，是中原百姓逃避兵燹之灾，受谪被贬仁人志士流放充军的处所。因此，这里既有生于斯、长于斯的少数民族土著族群，又有秦汉以来不同时代的中原汉族远离本土、长途跋涉，或为戍兵，或为流民，或为流士，或为经商不断地迁入华南，在不同的地方，与不同的少数民族土著族群互动认同，逐渐形成为不同的汉族族群。

一、华南族群的互动

由于华南族群的形成和发展时跨较大，族群构成复杂，不但名称更叠频繁，而且各族群间互动涵化一直是华南族群关系发展的主流。

秦统一中国后，随着中原汉族的南迁，从而拉开了汉族族群与少数民族族群互动为主的华南族群互动的帷幕，并以汉族族群的南迁为主线贯穿始终。

秦始皇二十八年（前 219 年）秋冬，秦始皇派 60 万大军从东、中、西三路“南征百越之君”^①，这些进入岭南的秦军

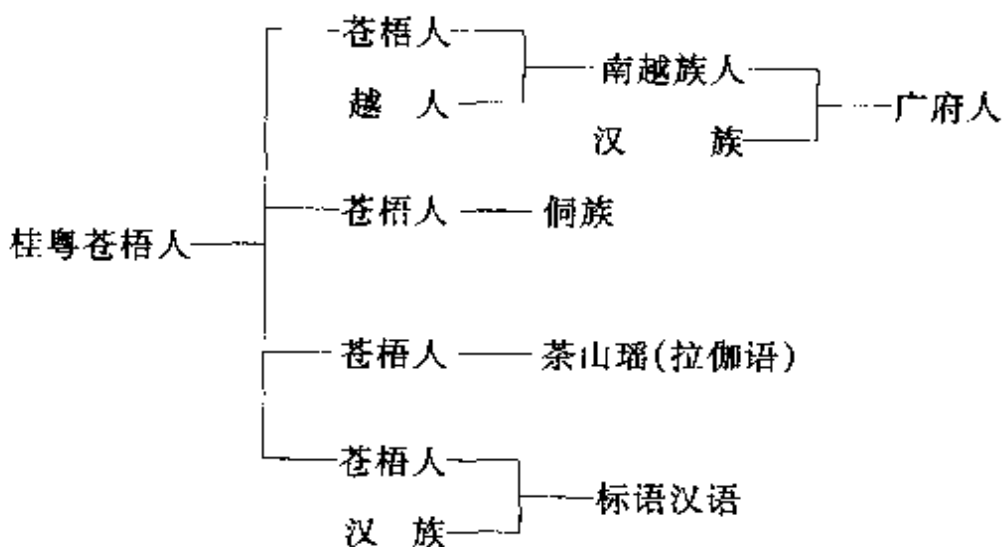
便成了首批进入岭南的汉人。此外，有秦一代，迁入岭南的汉人还有三批，即：秦始皇三十三年（前 214 年）的“取陆梁”^②、“定扬越”^③，三十四年“治狱吏不直者”的“筑长城及南越地”^④及三十七年，始皇送无夫家女子一万五千为南海尉赵佗“士卒衣补”^⑤。这些早在两千多年前迁入岭南的汉族从此便开始了与少数民族土著族群的互动。

从公元前 206 年刘邦建西汉到公元 190 年曹丕废献帝灭东汉的 424 年间，在大一统中华夏民族完成了向汉民族的转化。在这个新的历史背景下，汉族不仅开始了向华南新一轮的迁徙，也开始了与华南少数民族土著族群涵化的过程。

两汉汉族大规模迁入华南是从元鼎五年（前 112 年）秋汉武帝平南越国开始的。平南越、灭闽越后，华南遂进入了一个安定、稳定的发展时期，于是就掀起了汉族南迁的高潮。这时，内地人口减少，而华南，尤其是南海、合浦、苍梧、桂阳诸郡反而大幅增加^⑥。这些或以戍兵，或以流放，或以避乱落籍的中原汉人迁入华南后，以比当地少数民族土著族群文明程度高的文化而涵化了一部分少数民族土著族群。这种互动涵化的结果主要表现一是南越族向汉族的转化；二是苍梧人的汉化。

南越族本是先秦的苍梧人与南粤及珠江三角洲的越人在汉初的转化，以越佗建南越国为标志而形成的一个土著族群。汉初，赵佗实行“和辑百越”的政策，大力发展生产，推广中原汉族地区的先进生产技术，引进“金、铁、田器、马、牛、羊”；同时，大力推广汉文化，仿效汉律，用汉字发布命令，鼓励汉越两族通婚。由于有赵佗推行汉文化长达 93 年的基础，所以汉武帝平南越后，南越国中心地带，即包括番禺在内的粤中地区的南越人迅速地转化为汉族了，从此以后，这一地带再也没有少数民族的族群出现，而这些被汉化的南越人，就是今天汉族中讲粤语的广府人的先祖。

而苍梧人除前已述及，一部分在春秋转化成南越人外，还有一部分苍梧人西迁成为今天广西三江侗族和广西金秀茶山瑶（操拉伽语）以外，留在原地的苍梧人在与迁入汉族互动后逐步汉化成为今天粤西和桂东北约 20 万操“标话”的汉族^⑦。今天的标话与侗语、拉伽语接近或许就是三者部分同源之故，因而，苍梧人与其他族群互动的结果可用下表进行归纳：



三国两晋南北朝时，中国进入一个分裂战乱的时期，三国鼎立，十六国分裂，南北朝对峙，时局动荡不安，而南方，尤其是华南则相对安稳平和，于是中原汉族大量南下。这一时期迁入的汉族主要有三种：一是逃避战乱和灾祸，迫于生计，举家、举族、举村源源南逃的难民；二为获罪而被流放的官僚及其家属；三为屯军。这些落籍为民为伍的中原汉族同早期移民一样，迁入华南后“与越杂处”^⑧，与少数民族土著族群产生生生不息的互动。如南朝一方面实行了一些有利于俚僚及其他少数民族土著族群发展的左郡左县和俚郡俚僚制，并轻其赋税；另一方面在文化上也产生了互动，汉族的先进文化在岭南得到了传播，岭南地区开始“建城邑，开设学校，华夷感教，称为大化”^⑨。就有在俚人所居的农村也有琅琅的读书声了。

有的俚人，如冼夫人，不仅会讲汉语，还掌握了汉文。经过南朝汉文化 169 年的熏陶，使一部分俚人“列为郡县，同之齐人（汉族）”^⑩而开始汉化了。其三，土客族群婚姻互动也频繁了，连俚人首领冼夫人都嫁给了汉官冯宝。

进入隋唐，中原汉族移民浪潮高涨，伴随而行的是土客族群的互动更加频繁，程度也更深。“安史之乱”前，这些汉族移民以流土为主，数量也较大，如隋文帝时，贝州刺史庾狄士文初上任，就曾将州内“尺布到粟之赃”的各种大小贪官污吏千余人，全部流放岭南^⑪。唐初“四大家”之一褚遂良，初被贬为潭州（今长沙）都督，后为桂州（今桂林）都督，再为爱州（今越南境）都督。“安史之乱”后，“天下大乱，中朝人士以岭外最远，可以辟地，多游焉。”^⑫这一时期，被流放的中原人士虽然有柳州的柳宗元，连州、潮州的韩愈，潮州的李德裕等名人名家，但比之流民，数量差之甚远。除此之外，还有驻守落籍的军人。这些流民、流土或军人在互动中把中原先进的生产技术传授给少数民族土著族群，中原先进文化通过这些入，尤其经韩愈、柳宗元等的影响在华南大地得以传播。对具体族群而言，这种互动一方面使得已开始汉化的一部分俚人进一步汉化，经过隋唐民族融合熔炉的熔炼，与汉族杂处的俚人“自隋唐之后渐袭华风、休明之化，沦洽于兹：椎跣变为冠裳，侏僂化为弦诵，才贤辈出，科甲蝉联，彬彬然埒于中土”^⑬。与此同时，华南汉族中的广府人在其形成的道路上走完了关键性的一个阶段，即将最终形成。

宋元之时，历史又出现了与三国两晋南北朝相似的宋辽夏金的分裂时期，在 353 年的历史中，其间先出现了北宋西夏的鼎立，后金与南宋的对峙。在这动乱的时代，北方汉族以更大的规模向南方迁徙，特别是靖康之耻后，又经由了南宋与金的对峙，南宋与元的对峙及南宋灭亡等一系列变故，出现了中国

历史上空前绝后的大迁移，影响较大的有：

(一) 向广东的迁移。北宋末年，金兵入汴后，随宋高宗南逃，南宋末年，元世祖大举攻宋，江西、湖南等地的汉族人民被迫纷纷举家人粤等两次向广东迁徙。(二) 向广西的迁移。北宋皇佑年间侬智高起兵反宋，狄青领数万大军南征，事平后，留下的戍兵“逾二万四千人，以四千人屯邕州（今南宁市），二千人屯宜州（今宜山县），千人屯宾州（今宾阳县），五百人屯贵州（今贵县）”^⑭。对当地产生了很大的影响。(三) 向海南的迁徙。两宋时，迁入岭南的汉族有的渡过琼州海峡而进入今海南岛。(四) 向福建的迁徙。宋元时，远离中原，重山阻隔的福建成了人民逃避战乱的好地方，尤其是南宋时，因其距离南宋的首都比岭南近得多而迁入便捷。(五) 向台湾的迁移。汉族入台的记载，虽然较早，但大批入台却始于宋元时期。《台湾通史》载：“历更五代，络及两宋，中原柏荡，战争未息，漳、泉边民渐来台湾，而以北港为互市之口，故台湾旧志有台湾一名北港之语”^⑮。

自秦汉以来，中原汉族人主华南后一般就地落籍，很少进行第二次迁徙，进入宋元以后，入粤南雄珠玑巷的汉族揭开了第二次南迁的序幕。南雄珠玑巷位于中原进入广东的交通要道上，南宋绍兴年间，闽、粤、赣、湘边连年动乱，元军人粤，闽、粤、赣军民在雄、韶、虔、汀一带奋力抵抗，南雄成为中心战区，加上自然灾害频繁，“天灾地劫，民不堪命，十存四五，犹虑难周”^⑯而纷纷南迁。与此同时，入闽聚居在汀州的汉族也开始进行第二次迁徙，迁往广东梅州者成客家人，迁往潮州的主要是称为“闽人”的福建人。

以上材料表明：一方面不同时期迁入华南的汉族与少数民族土著族群发生了互动，极大地影响了少数民族土著族群的经济文化生活，促进其发展。另一方面，他们又吸收了华南少数

民族土著族群语言及文化的精髓，在不同的地理环境及迁徙来源、迁入时间不同的历史条件下，至宋之时，其内部又初步形成了相对独立的若干不同族群，主要有分布在广东、广西东南部的广府人；福建、广东梅州的客家人；广东潮汕地区及雷州半岛和海南的福佬人；广西的平话人；福建福州一带的福州人；福建泉州、漳州一带的闽南人；福建莆田、仙游一带的兴化人；福建建瓯、建阳一带的闽北人；福建沙溪一带的永安人；两广江河上的疍家人等 10 个各具语言文化特点的族群，从而基本上构成了华南汉族族群体系。与隋唐前迁入华南的汉族发展情况相比，宋元时华南汉族在历史的风雨中，在互动和涵化中，其内部发生了深刻的社会文化变迁，从而形成了各具不同文化人类学特征的族群。

明朝之时，迁入华南的汉族以军籍移民稍具规模。明初，统治者为加强其统治，实行卫所制，卫所驻军成了许多地方最大的移民集团。此外，镇压农民起义后的留守驻军也构成了不小的势力。如明时，广西壮瑶人民发动了八寨起义、古田起义、大藤峡起义，朝廷派大军围剿镇压，事后留军戍守，北宋狄青镇压侬智高起义后也屯守南宁；屯田作为汉族移民的主要形式，其规模更大，人口更众。总之，明清两朝迁入华南的汉族已呈减弱的态势，但以广东南雄珠玑巷汉族移民及福建客家人再次大规模入粤、入桂为主的迁徙则成了这一时期移民的主流，改变了不少地方的族群结构。如现今的贺州地区，咸丰四年（1854 年）时已是“土弱客强”^①了。再如钦州地区，“雍正初地尚荒而不治，自乾隆以后，外府州县迁钦者，五倍土著”^②。至此，华南族群在二千多年历史的风风雨雨中，在互动和涵化中，自宋元开始出现的族群认同到明清时基本上宣告完成，广府人、客家人、福佬人、闽南人、福州人、兴化人、桂柳人、平话人、疍家人等汉族族群都以独特的方言，别具一

格的文化人类学特征而屹立于华南大地；与此同时，通过与汉族族群的多元互动，壮、侗、水、毛南、仡佬、瑶、苗、畲、黎，以及台湾的高山族等少数民族族群也以语言、服饰、婚姻、宗教信仰及其他生活生产习俗等边界形成有别于其他族群的独立族群。

二、华南族群的认同

华南族群是一个外延广泛的概念，大而言之，它包括汉族族群和少数民族族群，即土著族群和客居族群；纵而观之，它又可分为古代族群和近现代族群。动态地看，古代族群是近现代族群的始源，近现代族群是古代族群的延伸或再生，汉族族群与少数民族族群又互为涵化。一方面，汉族自古以来就并非一单质族群，它是由许多古代族群在不断地互动中混血而成的。进入秦汉，华夏民族在其完成了向汉民族的转化过程后，更以其强大的吸纳力和凝聚力涵化了更多的少数民族族群，表现在华南地区也是如此；另一方面，也有一部分汉族南迁后在周围少数民族土著族群的汪洋大海中，受其感染，在互动中逐步涵化于少数民族土著族群，如今广西部分壮族高栏人，少数自称为“山子瑶”的瑶族等即是。

在复杂多变且又动态发展的华南族群中，少数民族的族群认同已有不少专史作了论述，笔者在此仅以汉族的南迁为基本线索，以汉族族群间的认同为基本内容来探讨华南族群认同。

（一）族源族称认同

华南汉族族群中之所以会形成广府人，是与汉族的入粤，以及入粤汉族与粤地少数民族土著族群的互动有密切的关系。前已述及，先秦之前聚居在粤西北、桂东北和湘东南的苍梧，春秋战国至秦相交时逐渐南移到珠江三角洲一带，西汉初年赵佗在此建立南越国，苍梧人遂认同于南越国，改名为“南越

人”。之后，入粤的汉族又定居在珠江三角洲等地，并以番禺（今广州）为中心聚居，从而构成了与苍梧南越人的长期互动，秦汉以后，这些少数民族土著族群渐次销声匿迹，在互动中认同于汉族了，现今粤语中既有先秦岭南土著族群古台语的底蕴，又有古汉语的留存，原因盖出于此。另一方面，岭南的土著族群俚人也在入粤汉族的互动中认同于汉族而“同之齐人”了^⑨，此其一。

其二，众多族群合流为一形成广府人而认同于“广府”这一俗称，是与广州在广东的中心地位决定的。当元末明初南雄珠玑巷人大量迁往珠江三角洲后，与这一带的族群逐渐融为一体，而他们聚居的南海、番禺、顺德、东莞、新会（今宝安）、三水、增城、龙门、香山（今中山市）、新会、新宁（今台山）、从化、清远、连州（今连县）、阳山、连山等1州15县改路为府而统辖于广州府，“广府”之名遂成为这一地带汉族的俗称。而由于广府人以讲粤语为特征，故粤西南、粤中，以及桂东南讲粤语的汉族均被称为广府人。可以说，广府人这一族称是地域认同与语言认同合力的结晶。

客家人的族源认同又是怎样的呢？“客家”名称的由来与客家人的形成有密切的关系，是其族群自我认同与被认同的高度体现。陈支平教授认为：“明中叶以后，随着人口对于土地的压力增强，以及商品经济的发展，遂使客家人冲破闽、粤、赣三省交界边区的界限，向广东南部扩展，从而与这里的原有汉民发生严重的冲突。闽、粤、赣三省边区居民为适应外移过程中所发生的矛盾冲突的需要，他们自身团结和族群凝集的意识空前高涨，族群的自我意识和标榜便有了极为重要的现实意义，于是，闽、粤、赣边区居民索性利用当时逐渐俗成的名词，自称为‘客家’，从此以后，‘客家’这一名词逐渐见诸于各种文献记载之中，客家人的群体也从这一时候开始形成。”^⑩

这是自我认同的一种体现。同时，它也是外部污名认同的残存。“十六、十七世纪之交，粤东的居民向西南迁移，进入广东南部的海丰、归善地区，继而博罗及广州府北部，于是，当地居民与移民的摩擦冲突不断出现，并且爆发了许多次大规模的械斗冲突。随着这种冲突的出现，原先广东南部的当地居民，蔑称外来移民为‘客民’。也正是大约在这个期间，‘客家’这一名词开始出现，并逐渐在地方和政府的文献中引用。”^④

由此可见，“客家”名称是明中叶出现的，开始是作为他称而出现，但是，随着官方的使用，加上在族群冲突中族群自我意识的强化，“客家”之称遂得到了其自身的认同而演化成了自称。

而闽南福佬人的族称认同则比较复杂。闽南福佬人在福建和台湾称为“闽南人”，在广东、海南则称为“福佬人”，在香港又被称为“鹤佬”^⑤。一般认为这一族称是由“福建佬”转化而来的。但也有人认为，“福佬”一词与“河洛”有关。河洛二水之名，其地在古都洛阳一带。从西晋永嘉之乱到五代中原大乱，中原汉族大批迁徙到福建，他们从河洛地区带来的语言沉淀在福建形成的闽南话，亦称“河洛”话，音转为“福佬”话。故“福佬”并非“福建佬”，而是讲“河洛”（福佬）话的人之意^⑥。笔者认为，闽南福佬人在福建之所以被称为“闽南人”，是因其操闽南方言而得名；在广东被称为“福佬人”是因潮汕等地的闽南人是从福建迁入广东的，而“福”却源于“福山”^⑦，故被广府人称之为“福佬人”^⑧。

众所周知，闽南与整个福建一样本是秦汉之闽越，三国之山越等土著少数民族族群聚居的地方。汉代人闽者甚少，汉武帝征服闽越后，汉族才开始成批量地迁入，但三国时仍基本上是山越的天下。所以，自东晋至唐人闽及至闽的中原汉族势必

与这些土著少数民族族群发生互动^⑤。在这个互动的历史时期，由于迁入闽南中原汉族先进的经济和文化的影响，迁入的汉族虽然在互动中也吸收了不少少数民族土著族群的文化，这在闽南话中有沉淀，在闽南风俗中也有遗存，但终因文明程度高低的决定性影响，这些土著少数民族族群逐渐丧失本民族的特性而汉化了。而迁入闽南的中原汉族却因吸收了少数民族土著族群的文化，也就开始形成一个独具特色的闽南福佬人。正如林惠祥先生所说“闽人多来自中原，吾侨亦承认；但必须与土人杂婚之结过果，乃成今日之闽人”^⑥。随着时间的推移，土客族群在往来互动中又形成各自独特的认同规律。一方面，北方土民不断南下，为取得生存空间，获得生产资料和经济利益，他们以宗族势力作为后盾与土著族群相抗衡，宗族组织成了文化与社会冲突，族群互动的结果；另一方面，原先的土著社会，为了适应新的社会环境，躲避“文化高、政权大、武力强”^⑦的汉人社会压力，亦多改称中原汉姓，虚构、附会家族渊源，借以提高社会地位^⑧。

福州人的族群认同比较单纯。福州人分布在福建闽江流域及闽东一带的福州、闽侯、闽清、永泰、连江、罗源、长乐、福清等8个市县，其形成始于汉代，成于唐末五代。秦汉之际，福建还是土著族群闽越人聚居的地方。从东汉末年自唐末五代汉族大批人闽经过了孙吴时期、两晋时期、南朝时期及唐末五代时期四次高潮。特别是孙吴时期，对福建经过五次用兵，数十年的经营，在基本上建立和巩固了对福建统治的同时，也将一批将士留驻福建，其中相当大部分集中定居在福州平原一带，如孙吴在福州设置典船校尉以监督谪徒做工做船^⑨。这些驻军或带家眷，或与当地人通婚，互相认同，开始了福州人形成的历程。有唐一代对福州人的形成最有意义。开元十三年（725年）改闽州置福州，因州西北福山得名^⑩，于

是，这一地域内的族群以其居住地而作地域认同，将其族群冠之以“福州”二字。

广西平话人的认同一方面以语言认同作为族群自我认同的主要指标，讲平话的即为平话人。另一方面，平话人在作本族群认同的基础上又作亚族群认同。对外时，共认是“平话人”这一群体，对内作各自不同的亚族群认同时，却是多姿多彩：(1) 语言认同。由于桂南、桂北各地对平话的称呼不一，故南、北各地的亚族群族称也各有千秋。罗城、融水一带称平话为“百姓话”，故平话人俗称“百姓人”；宾阳、上林、横县一带称平话为“客话”，故平话人俗称“客人”（不是指客家人）；灵川、永福一带称平话为“土话”或“土拐话”，故平话人俗称“土人”或“土拐人”。(2) 地域认同。因其所居住的地域而名其族。由于宾阳讲平话的人多，故平话人又俗称“宾阳人”。(3) 经济生活认同。左右江一带因平话人多种甘蔗和蔬菜，故称其为“蔗园人”。

在这里，令人不为解的是从历史上看，平话人入桂的历史比白话人、桂柳人都要早得多，大约从秦汉汉族入桂起，直到宋代，广西汉族几乎都是平话人，尚无白话人，也无桂柳人，更无客家人。而绝大多数县志在记载汉族入桂的时间时多言宋代，如果仅从这些记载上去看，自秦汉至隋唐，入桂的汉族真是寥寥无几，但事实上又不完全如此，那么入桂的汉族到哪里去了呢？这就是广西族群认同中的一种不同于其他地区族群认同的现象。

广西不少地方壮族自认为是古代汉族的后裔，韦姓说自己的祖先是汉时韩信，莫姓祖先谟威烈，覃氏祖先谭三耀等^②。这种“壮族汉裔”和“土话汉人”的现象，是不是折射出了自秦至隋唐入桂汉族被涵化于少数民族土著族群了呢？从族群互动的观点来看，那时或避乱，或放谪，或经商，零星入桂的汉

族，在汪洋大海的少数民族土著族群面前，很快就被土著化了。所以，自秦汉至隋唐入桂的汉族必有相当一部分涵化于土著族群。但这种涵化也是互相的，这些入桂的汉族虽然认同了少数民族土著族群，但在经济文化上一直较先进的汉族的思想观念却不可避免地被带入了土著少数民族族群之中。因此，上述的文化认同现象，正好又折射出了入桂汉族土著化的互动现象。

广西的桂柳人成墨渍式主要分布在桂北及桂西北、桂中和桂东北部分县城。桂柳人的认同主要表现在以下几个方面：(1) 自我认同，这是桂柳人区别于其他族群的核心要素。众所周知，桂柳话是西南官话中桂林话和柳州话的俗称，桂柳人因以这种方言为基本特征而得名，这是其自我认同，也是语言认同的最主要表达方式。(2) 外部认同。桂柳人的外部认同与其形成有直接关系。有明一代，广西各族人民始终没有停止过反抗明王朝统治的斗争。在这样一种态势下，与广西各族人民的反抗斗争相对的就是明王朝政府不断派军队入桂屯兵驻守，围剿镇压。据《明实录》载，与桂柳人的形成有直接关系的桂北、桂中，以及桂西北的桂林、柳州、庆远、南丹等地大多是明朝卫所驻军之地。据统计，仅明代后期在广西的卫所就有 8 卫 20 余所，并且一直“许携家属”^③。这就是今天桂柳人大多聚居在城镇历史根源之所在。与此同时，明统治者还大量地从中原移民入桂屯田。

这样，明王朝的政治统治和军事镇压与广西壮、瑶、汉等各族人民的反抗斗争构成了明朝广西，尤其是桂北族群互动与认同的主线，一方面，这种操西南官话的入桂卫所驻军及屯田军民（即桂柳人）与周边少数民族族群由于畸形的互动而产生许多方面的边界；尤其有趣的是，这批汉族移民与明以前入桂的平话人虽同属汉族，却因操不同的汉语方言，而界限分明，

在交往互动中其心理认同意识也是迥然有别,从而不被其他族群所接纳或认可,并因上述特征而被称之为讲“军话”的“军人”。

(二) 语言的认同

除族源认同外,语言认同也是华南族群认同的又一重要指标。限于篇幅,本文仅就五种主要汉族族群的方言的形成来探讨其与其他族群语言认同变异的规律。

粤语。早在公元前401年,楚悼王平百越时,入粤的楚人就把楚文化带到了包括广东在内的百越地区,与此同时,他们所讲的楚语与先秦岭南少数民族土著族群的语言,即语言学上所称的古台语不可避免地发生了互动和涵化,从而形成了既保留了岭南土著越人族群古台语的语词、语音和语法特点,同时又吸收了许多楚方言成分入内,从而构成了“先秦粤语”。换言之,“先秦粤语”是古台语与楚语相互认同的结晶,古台语与楚语的互动认同为粤语的形成奠定了第一块基石。在秦汉自三国的三百余年中,先秦粤语又受中原汉语的影响而逐渐认同于汉语,从而蜕变成一种既受中原汉语强烈影响,又保留了先秦粤语基本特点的汉语方言——“秦汉粤语”或“秦汉白话”。进入魏晋南北朝后,随着汉族以及秦汉时更大规模地入粤,粤语认同于汉语的趋势更加明显,主要表现在:(1)接受更多的汉语共同语的特色;(2)受北方书面读音的影响更多;(3)对汉字的认同。北方人虽不懂粤语,但写成汉字却是相通的,这就是“南朝粤语”的特点。唐宋以后,粤语以其自身的特点极其明显地向两极发展。一方面,受北方汉语的影响,进一步形成一支既有相对独立的语音体系、词汇系统及语法结构,又与北方汉语共同语的语音有较为严整的语音对应规律^④的方言,使得粤语日趋成熟。另一方面,“先秦粤语”的特点却使它在与北方汉语的差距在越来越大的方向上发展,“从原来的‘求同’(受中原汉语的影响,接受它的同化)转而向‘求异’(自

身的演变)的方向上变化了”^⑤。

闽语。闽语源于春秋时的吴越语，春秋战国时的楚语及古台语。先秦时，先秦闽语脱离吴语的影响而开始接受中原汉语的影响。魏晋南北朝时，闽语一方面接受吴语的影响日趋减少，另一方面直接接受中原汉语的影响日渐增多，到唐代时已完全脱离吴语，而形成一支与吴语有明显差异的独特的方言。宋时，其作为一种独特方言已频频见诸记载，如《集韵》“林”字注：之谏切，闽人呼水也。可见世人已认同了闽语的存在。

闽语在与汉族其他族群语言认同的同时，又作内部自我亚族群认同，仅在福建省内就可分为闽南话、闽东话、闽北话、闽中话和莆仙话等次方言，同时，它还向南扩展，分化出了潮语、雷州话和海南话。所谓潮语即为落籍潮州地区的福建人所操的闽南话与当地人所操的方言涵化而成；而落籍雷州半岛的福建人与雷州半岛上从秦汉至宋元以来迁入的汉族所操的“黎话”的方言涵化则形成了雷州话。同样道理，人琼被称为“福佬人”的福建所操之闽南话，受海南土著族群黎族等少数民族语言的影响而发生涵化，脱胎而出形成海南话。

客家语。客家语既是一种语音面貌处于南方方言与北方方言之间的“中间型”方言，又是一种处于古代汉语与现代汉语之间的“过渡型”方言^⑥。但从总体上说，客家语比较接近江西赣方言，但较之广东的粤语、潮语等，它又比较接近北方方言。清人郑昌时在谈到潮州地区的语言情况时说：“潮音仅方偶，依其山而居者，则说客话，而目潮音而为白话……而客音去正音为近。”^⑦从现代客家话的语音系统来看，它保存宋代中原汉语的语音特点比较多，多合于《中原音韵》。

西南官话与平话的认同在上文中已有论述，在此不复赘言。

总之，在华南，保留了少数民族族群边界的壮、瑶、苗、

侗、黎、畲、毛南、仡佬、京、回等民族的互动与认同自成一个体系，他们自有互动与认同的规律。华南汉族族群的互动和认同又成一个体系，他们互动与认同的规律是：从中原向华南迁徙进入华南后与少数民族土著族群互动，在互动中涵化部分少数民族土著族群的文化而认同为不同的汉族族群。这两个体系组合构成了华南族群的结构图。

注释

① 《史记·王翦传》。

② 《史记·秦始皇本纪》。

③ 《史记·南越列传》。

④ 《史记·秦始皇本纪》。

⑤ 《史记·淮南衡山王列传》。

⑥ 方志钦、蒋祖缘主编：《广东通史》，古代上册，第242页，广州，广东人民出版社，1996。

⑦ 张寿祺、黄新美：《粤西‘标话’人群乃古代苍梧族群遗裔考——兼论其与侗族的关系》，载《贵州民族研究》，1993年第1期。

⑧ 《史记·秦始皇本纪》。

⑨ 《隋书·令狐熙传》。

⑩ 《隋书·南蛮传》。

⑪ 《北史·库狄士文传》。

⑫ 《新五代史·南汉世家》。

⑬ 《古今图书集成·职方典》。

⑭ 《南宁府志》卷二一。

⑮ 连横：《台湾通史》上册，5页，商务印书馆，1983年10月修订版。

⑯ 《赵始兴县志等迁徙词》，载黄燕博：《珠玑巷民族迁记·南迁由来》。转引自曾祥委、曾汉祥：《南雄珠玑巷移民的历史与文化》，第33页，暨南大学出版社，1995年版。

⑰ 民国：《钟山县志》卷一五。

⑬道光：《钦州志》卷一。

⑭《隋书·南蛮传》。

⑮陈支平：《客家源流新论》，136页，南宁，广西教育出版社，1997。

⑯陈志平：《客家源流新论》，135页。

⑰肖国健：《香港古代史》，11页，香港，中华书局，1999年3月。

⑱苏泽猷：《“福佬”并非“福建佬”》，载《羊城晚报》，1998年5月23日，第11版。

⑲《元和郡县志》“福州”条云：“福州之名是因西北福山为名。”

⑳黄典诚：《闽南方言的上古音残余》，《语音研究》，1982年第2期，第172页。

㉑陈支平：《闽南人——福建汉族民系研究之二》，《广西民族学院学报》，1998年第3期。

㉒林惠祥：《福建民族之由来》，转引自马建钊、乔健、杜瑞乐主编：《华南婚姻制度与妇女地位》，13-14页，南宁，广西民族出版社，1994。

㉓林惠祥：《福建民族之由来》，转引自马建钊、乔健、杜瑞乐主编：《华南婚姻制度与妇女地位》，13-14页。

㉔蓝达居：《闽南人口文化性格》，《福建民族》，1996年第6期。

㉕弘治：《八闽通志》卷八〇《古迹》。

㉖韦纪科：《从韩信的后代读起——关于凤山民族族源的探讨》，《广西地方志通讯》，1985年第6期。

㉗《广西壮族社会历史调查》第1册，229-232页，南宁，广西民族出版社，1984。

㉘《明实录·明宪宗实录》卷九七。

㉙现代翻语语音与宋初《广韵》音系的对应规律一样。

㉚李新魁：《广东的方言》，第65页，广州，广东人民出版社，1994。

㉛李新魁：《广东的方言》，第467页。

㉜《韩江闻见录》卷一〇。

部分中外学者对华南“细仔”制 性质的研究述评

龚佩华

“细仔”制曾经存在广东、香港等地区，但各地社会情况不同，消失的时间不同，各地的称呼也不相同，如广东台山、开平等地称“细仔”，有时也称“小子”、“下夫”，东莞称“二男仔”；香港新界屏山也称“下夫”，上水和新田则称“细民”。见于文字的有细民、下夫、下户、奴隶、农奴、家奴、奴仆、世仆等称呼，民间还有各种歧视性辱称，如“小价”、“走使”、“斑鸠仔”、“柴碌仔”等。广东的台山、新会、开平、恩平存在“细仔”最普遍、时间最长，直至1949年许多“细仔”才得到解放。我们于1994年在台山调查时，还见到健在的80—90多岁曾经是“细仔”的老人。本文按最迟消失“细仔”的台山当地人的称呼“细仔”一词作为主要称呼和本文标题（为行文方便，其他称呼也同时掺杂使用）。关于“细仔”的性质，众说纷纭，中外学者至今未有定论，本文希望通过有关研究成果的述评，能对华南社会组织中的这一历史悬案作初步归纳。

（一）中外学者对“细仔”制的研究概述

最早提到“细仔”的中国学者梁启超在他的《中国文化

史》中说，在他的家乡新会县有世仆：“吾乡及附近各乡皆有所谓世仆者，其在吾乡者为龚姓，其人为吾梁姓之公仆”^①。散见于广东地方志书的有呼吁“放奴”的文章，如《改良社会当先破奴隶制度论》（《新宁杂志》第一期，1910年），《再与邑人论广义之放奴》（《新宁杂志》第十七期，1913年）等，但无系统研究。至于现代学者最早提及“细仔”的，首推陈翰笙，他在1936年出版的《中国的地主与农民——华南农村土地危机研究》^②，一书中提到1824年出版的《广宁县志》中有许多世袭佃农（卷12，第4页）。他说世袭佃户一般被称做“下户”，并认为“在西方出版物中常常被误称为‘奴族’”。他说“下户”一词的真正意思并不是奴隶，其理由（1）因为他们拥有私人财产之权，而且不能被出卖；（2）奴隶制在中国的农业中从未盛行过，因为精耕细作的农业生产形式使得采用那种劳动形式无利可图^③。陈翰笙认为“无人确知‘下户’”这一阶层的来源^④。而根据人们普遍认为是：（1）“相当于一种最初的居民的后裔，他们由于被征服而处于一种类似农奴的从属地位”；（2）“他们是从前的佃农的后裔，极度的贫困使他们丧失了原来的地位，末了被整个宗族当成世袭劳动者或奴仆阶级收养下来”^⑤，“他们是从事低等行业的人（屠夫、皮匠等）、一些无家可归的人以及那些并不总是由于不体面的原因而被迫隐瞒身份的人——即那些为穷困所迫而于最脏的活计的人和下贱家族的成员的混合体，其他流浪者也不时进入这一阶层”^⑥。陈先生认为“由于历史学家们对华南奴隶民族问题尚未取得一致的意见，而无法作出判断”^⑦。陈先生又说“在台山、开平和高要各县，有一种世袭佃户，他们把族中那些收养他们的人看作他们的主人，除了耕种分配给他们的土地之外，还做一些额外的工作，如当工人、佣人、更夫等，这些工作没有报酬，尽管他们的可悲处境有时会因为获得各种赏钱而有所改善”^⑧。

在“高要县第六区桂岭乡约有一万人口，但是约有百分之三十是‘下户’。这里除了地主以外，就连乡里的更夫、‘包税商’和其他一些临时要求者，也都要参加分配‘下户’纳的田租”^⑨。“每次收获以后，他们的世袭佃户（在此也许几乎可被称为他们的私人侍从）必须将全部粮食放在空场上，在更夫和那些地主与‘包税商’（他也许是一个商人）或他们各自的代表的监督下，将粮食平均分成十一堆”。其中“地主得五又六分之二堆，佃户得四又六分之四堆，包税商得一份的六分之四，更夫得一份的六分之二”^⑩。以后又将田赋和修筑围基的负担也加在佃户头上，并且地主和包税商常常带着武装保镖强行挑选最大的谷堆^⑪。佃户不堪重负，只能卖儿卖女抵偿欠租^⑫。

M. 弗里特曼在《中国宗族和社会：福建和广东》^⑬一书中提到“细仔”时，基本上同意陈翰笙的看法。但J. L. 华生在《中国农民社会的动产奴隶：一个比较分析》一文中，认为陈翰笙没有区别出“世袭佃户”与“细民奴隶”间的不同^⑭，而对“细仔”主张称呼“动产奴隶”。H. D. R 贝克尔也认为陈翰笙的“世袭佃户”，其实不是真正的“世袭佃农”，但也不是“宗族奴”，而是介于两者之间的“世袭仆役”，即“细民”^⑮。我们认为华生与贝克尔对陈翰笙的意见是有道理的，但也还不完全，因为世袭佃户与“细仔”是不能等同的，前者以农田为主要劳动对象，后者则以家务劳动为主。但是在某些地方、某些时期，如温婉芳在谈到开平县宗族时说，“这些‘细民’除耕种祖堂（祠堂）的土地外，还租种与祖堂无关的土地”^⑯，前者是以无偿服役相回报，后者与租佃户一样，以收成的50%作为田租上交主人，由此，一户“细民”可以同时身兼两重身份，既是世袭仆役，又是世袭佃户。J. M. 颇特也提到结了婚的男奴被分给土地，像宗族的佃户一样^⑰。

更何况有的世袭佃户也被宗族成员差遣无偿服役，这就是陈翰笙没能区分的原因。这里要视其以何种身份为主。但一般而言，“细仔”与世袭佃户终究是不同的，前者主要是家内服役，后者主要是佃农。

(二) 从田野调查看“细仔”的来源、地位、劳动和生活情况

许多学者在不同地区调查，他们描述了“细仔”的来源、地位、劳动和生活情况，这对分析“细仔”制和对“细仔”的定性大有助益，以下摘要述说之。在贝克尔所著《新界的五大家族》^⑧中说，这些奴仆家庭被称呼为“细民”或“下夫”，他们在五大家族的每一个村子都有发现。这是五大家族超级富裕和地位的象征。在这种奴仆制度下，购买人买来一男子作为家庭仆役饲养，分给他一间田边小屋结婚，不用付租金，还有一定收获，在理论上，他获得的一切是为了给主人在婚丧宴会的场合服役，并帮助主人家族的各种庆典，实际上，他是在全宗族的招手和命令下去做他们给的任何工作，他作为一个奴隶而生存。作为保证其家人（生活）和收入的交换，他丧失了自由，并屈服于降级生活的地位^⑨。在政治上“细民”是不作数的，当地人说，他们“如同妇女，我们不算他们”^⑩。

贝克尔又在《中国的宗族村：上水》^⑪中提到“细民”有时作为主人儿子的伴学^⑫，贝克尔说有一份报告，“细民男孩”被描述为“男性妹仔”^⑬（意“男丫环”）。他说“细民”家庭是由主人分给一间住房和一小块田地，从而世代为主人家庭服役，作一切最卑贱的劳动，如抬新娘的坐轿、抬猪去坟墓祭扫、切割食物、清洗盆碟，等等^⑭。他们的妻女有被宗族成员性骚扰的可能^⑮。而房屋与田地所有权属主人。宗族禁止非宗族成员的所有权^⑯。“细民”处于最低的地位，有时会逃跑^⑰。

J. M. 颇特所著《资本主义和中国农业社会及香港一个村子的经济变迁》^②一书中提到“本地仔”，即原住民，分成两个主要群体，其一是占统治优势的邓氏群体，他们是村子的所有者，居住在村子的中间和前面，其二有 19 户非邓姓的“下夫”户住村后小房子。颇特认为“下夫”是一个毁损词，用于该地区内低阶级的、依附于他人的群体，在强力和富有的宗族村他们为占统治地位的家庭服役^③。这些“下夫”在过去是被其主人从远村穷苦家庭买来的男孩，作为主人家的奴仆，主要责任是侍候和陪伴主人的年轻的儿子们。这些仆从男孩到了结婚年龄就与同样社会地位的近似奴仆的女孩结婚，主人给予村边小房，使建立家庭，同时分配土地而成为主人家的佃农，而他回报主人的是履行某种传统的工作，如邓氏的婚丧节日，“下夫”要去服役^④。当与邻村发生仇恨时，他们也充当战士^⑤。

S. H. 颇特和 J. M. 颇特在《中国农民，革命的人类学》^⑥一书中，讲述了广东东莞增埗村的每一个宗族在解放前都占有五六家奴仆，这些奴仆家庭是过去宗族中富裕的祖先购买的男子的子孙，后来留下作为财产附属于祖厅，被称为“二男仔”。在增埗，这些家庭准确地说是祖厅的财产，为宗族所有。他们负责点燃祖厅祭台前的油灯，并协助节日仪式。葬礼、婚礼、扫墓或一年一次从村里驱“脏”的仪式，奴仆背出村里的脏东西去村外烧掉。当宗族成员挖起最近死的亲属棺材，在二次葬之前要洗骨，奴仆家庭负责洗净这些腐尸骨另置陶罐中^⑦。

奴仆们实行阶级内婚。没有一个有名望的家族的女儿会与一个奴仆结婚，男子也不可能娶一个奴仆家庭的女儿作妻，除非该女特别漂亮，那也只能作妾或作第二妻。男女婚后分得土地，似该宗族的佃户。奴仆家属必须住村后或村边。奴属称呼

主人家族的人均提升一代，如称呼同年的刘、鲁族人为叔，如主人世系的男子与奴父同辈，则称伯祖父，比奴父之兄还要高一辈。反过来，主人世系的人称奴则不使用亲属称谓，而直接呼名，即使小孩叫60岁的奴仆^④。

奴仆家庭被鲁姓和刘姓人虐待狂般欺侮，他们虽占有小泥砖屋但没有该屋的一块土。他们不被允许婚礼装饰、不能有音乐伴奏，新娘也不能坐轿子。宗族成员的孩子们可侮辱或威胁奴仆家庭的孩子们，奴仆双亲告诫他们的孩子，对其他孩子要表示敬意，他们害怕孩子间的争吵会成为殴打奴仆家庭全体成员的口实^⑤。

奴仆地位在男性血统中是世袭的，奴仆被认为是统治宗族的财产，不允许离开村子^⑥。

温婉芳所著《南中国的社会组织（1911—1949）——开平县管姓宗族的情况》一书中谈到管姓宗族占有服役户，他们保持着半封建的奴性。他们负责在结婚仪式中抬轿、丧仪中抬棺材，各家族的节庆日掌炊事、春秋两祀及其他宴会中服役，切割和分配礼肉。管姓称呼服役家庭的人名字上添一后缀“奴”字。目前这些服役家庭是管族力量和威望的良好指标。在宗族的历史中，管姓必须要有足够的力量去镇压邻近一些较小的宗族并降低他们的地位^⑦。

“下夫”是村里有力量的宗族的世袭服役户，他们住主人提供的房子，为其服役而无工资^⑧。服役户出现在南中国大多数有力量的本地宗族中，在四邑称“细仔”。在传统中国，相信控制这些服役户是财富与力量的一种象征^⑨。

J. 华生以山汀村为主要调查点，所著《移民和中国宗族，文氏宗族在香港和伦敦》及《动产奴隶在中国农民社会：一个比较分析》^⑩其中有关奴隶情况，作者叙述了山汀村的蓝姓土著和另6个姓氏是当地大族文姓的奴隶，这些奴隶的子孙被称

作“本地仔”，以与“外地仔”相区别，在地方上称为“细民”。在新界一些地区称“下夫”，“细民”是富裕人家特殊的财产。其来源一是由贫穷的陌生人投奔而来，二是买邻居细民的子孙。通常在附近市镇上通过零售米商作为中间人，由中间人寻找最贫穷家庭的孩子，并办理买卖双方的契约，如此，使卖方不知买他的孩子的人是谁，而卖者则放弃对孩子的一切权利。在山汀村买养子一般是买婴幼儿，而买“细民”则是青少年^①。“细民”食住在村子的边缘，与主人分隔，文氏从不允许自己的女儿们在任何情况下与“细民”结婚^②。

“细民”通过男子传承，即“细民”的儿子是他父亲主人的财产。“细民”的婚姻由其主人安排，他们总是和残疾妇女或早期购买的女奴婚配，“细民”们被告知——他们没有祖宗，他们的姓是主人赐予的，有些“细民”得不到配偶。“细民”结婚没有仪式或宴会，他们简单地住在主人分配的一间靠村边的下等仓库小屋或畜舍中。“细民”劳动除服务主人外，还要为宗族中任何人的临时需要帮忙，有时主人短期借一奴仆给他的亲戚。“细民”经常性服役是在宴会和丧葬中，也作为信差，有时宗族成员给一点小费，这是对其低下地位的认可，买他的主人则从不付酬^③。山汀的奴仆常被起浑名，诸如“臭的”、“老跛子”之类，文氏对“细民”的口头禅是“愚蠢的”、“不可教的”^④。他们一无所有，本身是主人的动产，“细民”为宗族中最富裕家庭世袭服役，是该家庭的奢侈品，拥有“细民”是一种地位象征，以此使精英宗族与较少威信的邻居宗族相区分。山汀“细民”除作为家庭仆人和卑贱劳动者外，还在本地军队服役，在19世纪的几个战役中，文氏动员本地“细民”作战，屏山的邓氏也使用他们的“下夫”当“战士”^⑤。

黄淑娉与龚佩华1994年在广东台山浮石三坊村调查，村人麦昌甫（当时78岁）说，他的祖先很穷，被卖给三坊的应

操房（家族）当“细仔”，立有卖身契。他们全家除为应操家族服劳役外，其他赵姓各房要使唤麦家人，麦家也要派一人去应差。麦昌甫父亲生四子一女，女儿嫁外村一“细仔”为妻，四兄弟身强力壮，家里生活还过得去，但由于祖先被卖为奴，作为子孙再强壮仍然是“细仔”。

上述各位学者对“细仔”的来源、名称、地位、劳动和生活情况都有细致的描述，他们从不同地区、不同村子的调查中获得材料虽有大同小异之别，但基本上可以认定“细仔”的来源：一是通过买卖穷苦人家的男孩；二是强宗大族欺压弱小宗族，使之成为自己宗族的服役者；三是穷困者主动投靠、寻求庇护的；四是“细仔”的子孙世代为奴。“细仔”名称虽各地不尽相同，但其来源、地位和劳动、生活、人身依附情况大致相似。“细仔”为收养者家庭及其宗族服役，主要负责家族成员日常生活与在节庆婚丧中服役，他们干最脏、最重的活。“细仔”地位低下，任人差遣，无独立的人格，住村边小泥屋，实行阶级内婚，受人歧视，男性则是世袭家奴，对主人家族有人身依附关系。

中国封建社会实行男系继嗣，因此女奴作为陪嫁或有可能外嫁非奴族而脱离奴族地位。但“细仔”并不是从事生产的奴隶，主人分给的一小块地，充其量只能维持其最低生活，而无剩余产品交主人。

（三）关于“细仔”的定性

从上述一些学者研究问题的理论和方法来看，多数作者尚缺乏历史的观点，他们没有把珠江三角洲及周边地区的“细仔”制与中国历史上的奴隶制和奴仆制联系起来，也没有与家族制联系起来。脱离历史和当地环境，如此，关于“细仔”制的性质便莫衷一是。这里仅从西方学者提出的几个疑问来解析

“细仔”的性质：

J. 华生把奴隶的定义作了一番比较后，认为“细民奴隶”是独立发展的一种制度，与前资本主义各种类型的奴隶制均不同。认为过去许多著述者把“下夫”定义为“世袭仆人”（贝克尔，1968：115）、“隶属家庭”（弗里德曼，1966：9）、“依附他人者”（颇特，1968：20）等，在主要方面都没有错，但作为文化上的交叉比较则较为困难，所以他坚持把“细民”定性为“动产奴隶”^⑥。但我们认为“动产奴隶”并没有说明“细仔”的性质，它只突出了奴隶性质的一面，何况任何种类的奴隶本身都可以说是主人的动产，所以“动产奴隶”一词与“细仔”并不相符。

J. 华生最后提出三个疑问：第一，这种服役形式，如果是一种孤立现象，则如何会广泛地散布在南中国？第二，为什么它只在某些地区发展，且是为这些地区有力量的宗族所支配？第三，在中国农民社会中，没有一种明显经济的、合理的服役，而如何会有这种动产奴隶制？^⑦

我认为华生的问题提得很好，也可能是许多学者所疑惑和关注的；而这三个问题又是相互关联的，如得到解答，“细仔”的定性也就迎刃而解了，而要解答这三个问题，首先要了解中国的历史。中国学者黄淑娉和龚佩华曾实地调查了广东的“细仔”，并作了大量历史文献的研究，发表《广东“细仔”制度研究》^⑧一文，该文阐述了华南“细仔”与中国漫长的封建社会的蓄奴制有关，据文献记载，中国历朝历代都有蓄奴的情况，周灭殷后就掳殷人为奴。从西汉始，男性家内奴隶称奴，女性家内奴隶称婢，经两晋南北朝，蓄奴习俗不衰，至唐宋，奴婢位于“贱民”阶层之末，南宋时，南方逐渐盛行佃仆制，元朝蒙古贵族大肆掳掠人口为奴，称为“驱口”，明代一些士大夫拥有“奴仆”多至千指，清代蓄奴风也盛，从曹雪芹《红

《红楼梦》中就可以看到家庭奴仆之多已超过主人之数，这些奴仆都是从贫苦人家买来的子女⁴⁹。文献中所称“小厮”，即相当于本文的“细仔”，奴与婢婚后所生子女称为“家生子”，永世为奴，也即相当于华南某些地区所称的“土著细民”或“本地仔”，所以岭南“细仔”并非孤立现象，它与历史上中原地区的家庭奴仆一脉相承。华生的第二个问题即为什么它只在某些地区发展，而且为当地有力量的宗族所支配？此题也与中国的历史有关。两宋时，中原士大夫避战乱南迁浙、闽、粤，特别是南宋末，大批官僚、士大夫随皇室偏安南方，最后迁徙岭南，他们都是阖族阖家南迁，而且还带来大批精壮劳力——家丁（相当于“细仔”）。比如台山浮石的赵氏宗族就是赵匡胤家族的宗室后裔，其祖先随南宋末代皇帝逃至岭南，后随帝一起赴海殉难，留下子孙发展至今已当地的大宗族。赵氏族谱中提到当年救助赵氏孤儿的同僚林光山，其家就有名郑悌的奴仆。赵氏后裔定居台山后像购置田产一样，买进一户或几户穷人，或收容流浪者，作为祖尝“细仔”，当时契约规定，由赵姓各祖尝给流浪者三四斗香油田及一间小泥屋，这些流浪者便成了赵氏各房祖尝的“细仔”⁵⁰。又比如贝克尔在《新界的五大家族》中，所说邓、文、廖、侯、彭五姓，他们也都是宋、元、明间先后由中原南迁的汉人，其中文氏家族就是文天祥的堂弟文天瑞的后代，这些官僚士大夫在中原时就蓄有家奴，后携徙岭南。所以“细仔”散布南中国只不过是中原蓄奴制在时间和地域上的延续，中原士大夫定居南中国某些地区后，在天时、地理、人文的有利条件下，比如广东的珠江三角洲及其边缘地区，土地肥沃，物产丰富，是这些官僚士大夫的首选之地，中央政治鞭长莫及以至长期实行宗族自治，而有名望、有势力的世家大族既是地方的统治者，为提高名望，沿袭世族气派，继续蓄养家奴是不足为怪的。何况“细仔”制一开

始就与宗族家族制紧密联系，这也是中国家族制的传统，中国从周代开始，对外姓外族的统治都是利用宗族家族的集体力量进行的。而中国的封建家族制是从西周的宗族制脱胎而来，所以“细仔”都是由宗族或家族（房）集体蓄养。封建贵族本身就是地主或官吏，有固定收入，他们好逸恶劳或显示其气派（社会地位）而蓄养不提供生产品的家族奴仆，这也就解答了华生的第三个问题。但封建家族制的“细仔”比起西周奴隶制时代的宗族奴已有不同，前者在田野中为周族生产，被称为“野人”，以与“国人”周族相区别，无劳动积极性；“细仔”有自己的生产工具，耕种主人分给的一小块土地，收成好坏与本人及其家庭的温饱利益有一定联系，因此对生产有一定的兴趣和积极性。至此，“细仔”的性质已很明确，他们较恰当的名称应该是“世袭家族奴仆”，有的学者简称“世仆”。

（四）“细仔”制衰落、消隐之原因

20世纪初“细仔”的情况有了变化，有的地区“细仔”已脱离被奴役的地位。但一些外籍学者认为，在南中国解放奴隶并不是很明确的，如贝克尔认为，可能与当时的经济萧条有关，一些衰落的小宗族，如平岗何氏宗族的“细民”均迁出主人的村子，从而获得了自由^⑤。华生认为“细民奴隶”合法化是一个公开的问题，认为1912年共和政权建立，也没有任何有组织的政治运动去解放广东的“细民”，他们认为20世纪初是经济困难时期，蓄养不从事生产的奴隶是一种负担，只有少数人家养得起，因此，当时“细民”被告知走他们自己的路。按早期的记载，只有一户“细民”留在山汀，后来也出国去了，没有人知道或关心他们去了哪里^⑥。颇特也认为在二战前后，由于城市及海外有公开的、新的雇佣机会，所以“下夫”们逐渐离开村子，从而也逃避了他们的社会污名^⑦。

至于留在村里的“下夫”，由于为附近市场种植蔬菜而兴旺发达起来，大多数“下夫”家庭已能盖建新居，经济环境的改善，使“下夫”变得独立，从而拒绝为邓氏履行传统的服役，邓氏十分怨恨，但又不敢表露，因为政府支持“下夫”^④。邓氏村子的“下夫”开始有钱买房子和宅基地，虽几经邓氏刁难，但自1930年起，所有“下夫”家庭都购买了宅基地^⑤。

上述学者描述了20世纪初“细仔”的巨大变化，但因未联系中国的历史情况，所以对“细仔”的变化原因仅作经济上的推断，是不够全面的。我们认为“细仔”能摆脱奴役地位与当时的历史及社会政治环境有关。长期以来，“细仔”在奴隶般的处境中，为了改善自身的生存条件而不时自发地进行一些斗争，特别在20世纪初，在中国东南各省，如吴、浙、皖、赣、闽、粤的奴仆暴动的影响下，广东也暴发了从香山县开始波及四邑等地的“社变”、“社贼”浪潮，其中就有“细仔”参与（据广东香山等县志记载）。当时清皇朝衰败，封建统治者已无力阻挡封建蓄奴制的崩解，为避免事态扩大，清政府不得不下令放奴，“概听赎身，放出为民”^⑥，所以在颇特夫妇的《中国农民，革命的人类学》中记述了当时“细民”赎身的一则精彩故事：“距东莞增埗之南约80公里，在香港新界屏山的一个邓氏宗族村落，有一苏姓男子当他离开邓氏时还是一名奴仆，在清廷服兵役期间提升为一名军官，他穿着官服，由侍从陪同回到屏山，行至村外，他下了轿，脱了官服，迳至邓氏长者前鞠躬，买回他祖先被卖时订立的合同（卖身契），他获得了自由。然后再穿戴起官服、坐上轿子、竖起旗帜，打道回广州，一路上打着铙钹、吹起双簧管”^⑦。显见其欢庆赎身的心情。

珠江三角洲中心地区，如番禺、南海、顺德、东莞、中山等地经济比较发达，交通便利，“细仔”获得自由，另觅谋生

之地，而在茫茫人海中销声匿迹。至于在香港，在殖民统治时期，需要劳动力，当局也支持奴仆脱离主人家庭。在大势所趋的情况下，主人们敢怒而不敢言^⑤，有的村子对“细民”有了某种优惠，如J. 华生描述的山汀土著蓝姓的孩子上学可减免学杂费等。但在一些偏僻边远的村子，如广东台山地区，社会政治经济环境未变，依然是宗族自治下的小农经济，“细仔”制仍然依附宗族制而保留下来。直至1949年，新中国建立后，台山地区的“细仔”才获自由。

（五）对20世纪残存“细仔”制的思考

对华南“细仔”制史实的回顾，有两点感想萦绕脑际：

1. “细仔”制度依附于宗族制，所以宗族家族长期存在的广东，“细仔”制存在的时间也特别长久。在宗族家族社会中，宗族（家族）间的斗争是不同血缘间的斗争，最终目的是奴役他族，因此，“非我族类，其心必异”，处处防备他族东山再起，所以宗族（家族）依靠宗族（家族）集体蓄奴，且严格禁止非宗族成员的所有权，因为只有剥夺对方，使之一无所有，才能置对方于被奴役地位。所以宗族家族是排外的，不能容忍外族血缘的进入，关于这一点，贝克尔、华生、颇特等都有所体会，贝克尔说，当地宗族“他们采取强硬的规则，排除把‘细民’吸收进行自己血缘的可能”^⑥，华生说，“广东严格排拆‘外来人’，为预防‘外来人’进入主人宗族而把‘细民’保留在传统的服役地位中”^⑦。颇特也认为即使收养养子，也“要通过一种屈辱的仪式，即让养子扮演婴儿角色，养子年龄从入嗣仪式之日算起，所以其绰号为‘一岁老孩’，并终其一生”^⑧，以此布告人们明辨血缘真伪。这种强烈的、狭隘的纯血缘观念在广东尤为突出，宗派主义、嫡系继承、地方主义等均其根源也。

2. 人生来应该是平等的，但几千年的阶级社会造成了人们生下来就不平等、不自由。几千年的不平等、不自由又熏陶出人们的狭隘与奴性，偏见与强权。造成人类相互间的斗争、巨大的灾难与痛苦。因此，20世纪人类最伟大的胜利，莫过于1948年联合国通过的《世界人权宣言》，宣言的第一条明文规定“人人生而自由，在尊严和权利上一律平等”，第二条则是“……不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政见或他种主张、国籍和门第、财产、出生或他种身份”，后来联合国又通过了有关的两个公约，共同构成“国际人权宪章”，虽然还有待进一步完善，但人类终于迈出了可喜的第一步。华南“细仔”制已进入人类历史博物馆，但类似的“细仔”，地球上还不知有多少？何况要使人人都成为有觉悟的平等者、自由者，还有许多历史遗留的问题，特别是观念上的问题，任重而道远，期待人类更高的文明去消除。

注释

①梁启超：《中国文化史》，1936年初版，1956年台湾中华书局印行，第46页。

②Chen Han-seng, *Landlord and Peasant in China, A Study of the Agrarian Crisis in South China*, International Publishers, Newyork, 1936.

③陈翰笙：《解放前的地主与农民——华南农村危机研究》，冯峰译，55页，北京，中国社会科学出版社，1984。

④⑤⑥同③，62页。

⑦⑧⑨同③，63页。

⑩同③，63-64页。

⑪同③，64-65页。

⑫同③，66页。

⑬Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwang Tung*, New york, Humanities Press, 1966.

⑭J. L. Watson, *Chattel Slavery in Chinese Peasant Society: A Comparative Analysis*, School of Oriental and African studies, University of London Ethnology, vol. 15, No. 4, 1976. P. 370.

⑮H. D. R. Baker, *A Chinese Lineage Village: Sheungshui*, Stanford University Press, Stanford, 1968, P. 155.

⑯Yuen-fong Woon, *Social Organization in South China, 1911-1949, the Case of the Kuan Lineage in Kai-Ping County*, Ann Arbor, Center for Chinese Studies the University of Michigan, 1984, P. 134.

⑰⑱⑲⑳J. M. Potter, *Capitalism and Chinese Peasant Social and Economic Change in Hong Kong Village*, University of California press, Berkeley and Los Angeles, 1968, P. 20.

㉑H. D. R. Baker, *The Five Great Clan of the New Territories*, Based on a Lecture Delivered on 1st March, 1965, Journal of the Hong kong Branch of the Royal Asiatic Society, Vol. VI, Hong kong, 1966.

㉒同㉑, 35 页。

㉓同㉑, 36 页。

㉔同㉑

㉕同㉑, 155 页。

㉖㉗㉘同㉑, 156 页。

㉙同㉑, 158 页。

㉚同㉑, 157 页。

㉛同㉑, 21 页。

㉜S. H. Potter and J. M. Potter, *China's Peasants, the Anthropology of a Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

㉝㉞同㉜, 16 页。

㉟㊱同㉜, 17 页。

㊲同㉜, 25 页。

㊳㊴同㉜, 134 页注⑮。

㊵James L. Watson, *Emigration and Chinese Lineage, the Mans in Hong kong and London*, University of California Press, 1975; *Chattel Slavery in Chinese Peasant Society: A Comparative Analysis*, Ethnology, Vol.

15, No. 4, 1976.

④②同①④, 364 页。

④③同①④, 365 页。

④④⑤同①④, 366 页。

④⑥⑦同①④, 368 页。

④⑧⑨⑩, 黄淑娉、龚佩华:《广东“细仔”制度研究》,载《中山大学学报》(社会科学版),1995年,4期。

⑤①同①⑤, 160 页。

⑤②同①④, 367 页。

⑤③⑤④⑤⑤同①⑦, 21 页。

⑤⑥同①⑦, 98 页。

⑤⑦《大清现行刑律》卷五,《户役》。

⑤⑧同①⑦, 17 页。

⑤⑨同①⑤, 160-161 页。

⑤⑩同①④, 373 页。

⑤⑪同③②, 17 页。



闽西南客家人对闽南文化的 认同：以平和县九峰镇为例

曾少聪

平和县九峰镇位于福建省西南部，西与广东饶平县接壤，北与闽西永定县毗邻，处于闽客文化的交汇处。明正德十三年（1518）设置平和县，县治设在九峰镇，直到1949年，县治才从九峰迁到小溪。据1992年的人口普查，九峰镇有两大姓，姓曾和姓朱，约占九峰总人口数的71%，两姓先民皆从闽西的客家地区迁至九峰。其中曾姓的开基祖于元末从闽西永定县下洋乡太平寨移居九峰。由于平和县一直隶属于漳州府管辖，政治、经济和文化的中心在闽南地区。所以，客家人逐渐地向闽南族群认同。例如：学习闽南话；认同闽南人的信仰，祭拜开漳圣王陈元光，等等。尽管如此，1949年以前，九峰镇人民仍以讲客家话为主，主要与广东的饶平县和大埔县进行贸易。自1949年平和县治移至小溪以后，九峰客家人向闽南族群认同的步伐加快。第一，集贸网和婚姻圈逐渐转向闽南地区。第二，有的人闽客方言兼用；有的人则放弃了母语客家话改操闽南话，并认为自己是闽南人。通过对闽西南客家人认同的探讨，有助于了解闽客族群的互动，以及部分客家人转变为闽南人的过程。

一、前言

学术界对闽南人和客家人的研究，主要偏重于闽客文化方面，包括闽客方言，以及闽客文化的相互影响；而对闽南人与客家人接触过程中，部分闽南人认同客家文化，以及部分客家人认同闽南文化则很少涉及。本文拟探讨闽西南部分客家人对闽南文化的认同。

文化认同与族群研究有着密切的联系。挪威人类学家弗里德里克·巴斯（1999：17）认为：族群是指一群人，第一，生物上具有极强的自我延续性；第二，共享基本的文化价值，实现文化上的公开统一；第三，组成交流和互动的领域；第四，具有自我认同和被他人认可的成员资格，以形成一种与其他具有同一秩序（order）的不同种类。在上述族群的四个要素中，最关键的要素是第四项，即自我归属和由他人分类的特征。那么，汉民族的不同民系，例如闽南人和客家人算不算是两个不同的族群，不同的学者有不同的看法。（吴燕和，1998：43）“但是晚近人类学家解释全球各地族群之形成时，则举出台湾历史上漳、泉之分，近代‘本地人’与‘外省人’之分，或广东、香港和夏威夷‘客家人’与‘本地人’（即粤人）之分时，就直接引用族群的概念和有关词汇来说明。”（吴燕和，1998：43~44）。

闽南人和客家人作为汉民族中的两个不同的群体，其文化差异在哪里？划分闽南人和客家人的标准是什么呢？其显性的差异，人们很自然地会想到闽南人和客家人居住的区域不同，所使用的方言也不一样。有些学者则从人类学的角度来看闽南人和客家人的文化特征。例如罗香林（1992：240~247）指出客家人有七个特性，陈支平（1992：58~61）提出闽南人的人文特点。如果从文化特征来看闽南人与客家人的差异，往往是

你中有我，我中有你，因为闽客同属于汉民族，其文化差别不是太明显。所以，笔者认为闽南人和客家人其文化差异虽表现在诸多方面，例如语言、民间信仰、风俗习惯等等。但是，闽南人和客家人最根本的差别却是孕育闽、客群体形成的区域不同，所使用的方言不同，以及自我心理归属的不同。闽南人形成于闽南地区，讲闽南话；客家人形成于闽、粤、赣的交界处，讲客家话。事实上，族群形成后会不断地迁徙，例如广东的潮汕人、浙江部分平阳人、部分海南岛人等，他们讲闽南话，其祖先来自闽南地区，但他们并不说自己是闽南人。这是否蕴涵着汉人的地域认同高于方言的认同，也就是说闽南人和客家人的区别首先是在区域上，然后才在方言上。

闽西南客家人是指福建省西南部的平和县、南靖县和诏安县等互相接壤地方的客家人，他们说的客家话既不同于闽西客话的代表点长汀话，也与粤北客话的代表点梅县话有别，它有自己的特点（黄典诚等，1981；曾少聪，1994：285～315、1996：303～345）。在闽西南客话区，平和县九峰镇的地理位置比较突出，从明正德十三年（1518）至1949年间，曾长期为平和县县治所在地，这里的客家话可以作为闽西南客话的代表点。

九峰镇位于平和县西南部，九峰东与本县崎岭乡相连，西与广东省饶平县背山交界，南与本县大溪乡接壤，北与本县长乐乡毗邻。据1992年人口统计材料，九峰镇除镇上外，还有26个村，总户数9428户，总人口45695人。九峰的人口，列表如下：

九峰镇人口分布

1. 三坑	926	3. 复兴	3799	5. 九峰	2591
2. 苏洋	1698	4. 城中	2168	6. 城东	1005

7. 城西	1066	14. 福田	2728	21. 下北	1885
8. 福坑	1539	15. 平等	1360	22. 上仓	1321
9. 眉山	1855	16. 军溪	782	23. 东付	1070
10. 黄田	3346	17. 福山	1236	24. 汀溪	1315
11. 积垒	1524	18. 新山	1499	25. 联峰	1605
12. 下坪	1001	19. 下坑	1630	26. 大芹	240
13. 陈彩	1386	20. 振阳	676	27. 镇居民	4444

注：据九峰镇 1992 年人口统计材料。

九峰镇属双方言区，闽、客方言兼用。然而，各村落大都能划分出是以讲闽南话为主，或是以讲客家话为主。苏洋、眉山、福田、积垒、福坑、陈彩、福山、平等、军溪、新山、下西、上仓、东付、汀溪、联峰、大芹 15 个村，基本上讲客家话。这些村的人口为 24 275 人，约占九峰镇人口的 53%。九峰镇除以上主要讲客家话的村之外，其他村（见上表，九峰镇人口分布）主要讲闽南话。这些村的人数 21 420 人，约占九峰人口的 47%。也就是说，九峰操闽、客方言的人数大约各占一半。九峰镇镇政府、集市、中学、车站、邮电等设在九峰街上，街上主要讲闽南话；又因为平和县大部分人讲闽南话，县城也在闽南地区，所以，在九峰镇闽南话的地位比客家话的地位高，操客家话的人一般要学会讲闽南话，而说闽南话的人通常不会讲客家话。

二、九峰的历史和文化背景

在九峰，讲闽南话的人认同闽南文化，自认为自己是闽南人，称讲客家话的人为“客子鬼”。然而，从族谱看这些讲闽南话的人，他们的祖籍来自客家地区，与那些讲客家话的人的祖先相同。为什么九峰部分客家人会认同闽南文化，并自我归

属闽南族群呢？这使得我们有必要先讨论九峰的历史和族群的来源。

历史上，平和县从唐、宋到元初六百多年的时间，大部分地区属漳浦县管辖。元英宗至治二年（公元1322年），因这一带地区难以控驭，遂析龙溪、漳浦、龙岩三县之一部分地区置南胜县，管辖现今的南靖与平和二县及云霄一部分地区，县治在平和县南胜墟附近。《福建通志》总卷八载：“元至治间以险远难控驭，析三县之地置南胜县，在九园巩山之东”（今南胜乡境内）。直到至元三年（公元1337年）爆发了以李胜（又名李志甫，平和县坂仔双溪埔尾村人）为首的大规模反元起义，被平息后，县治迁于小溪与山格之间的旧县村。为求长治久安，改南胜为南靖。《平和县志》记载：“至元三年，畬寇李胜作乱，陈君用袭杀之，徙县于官山之阳，名曰南靖。”三年之后（至元六年），再把县治迁于今南胜境内。今九峰镇属于当时南靖县清宁里管辖。

明正德年间，卢溪、象湖山、河头大扇、箭管等处农民起义声势浩大，提督南赣军门王守仁发两省兵平息之后，于明正德十二年（1517）划出南靖、漳浦的清宁、新安二里置平和县。《福建通志》载：“明正德十二年，析二里隶平和。”据《平和县志》载：“县名取其寇平而民和。”县治设在河头大洋陂（今九峰镇）。1949年，平和县治从九峰迁到小溪。

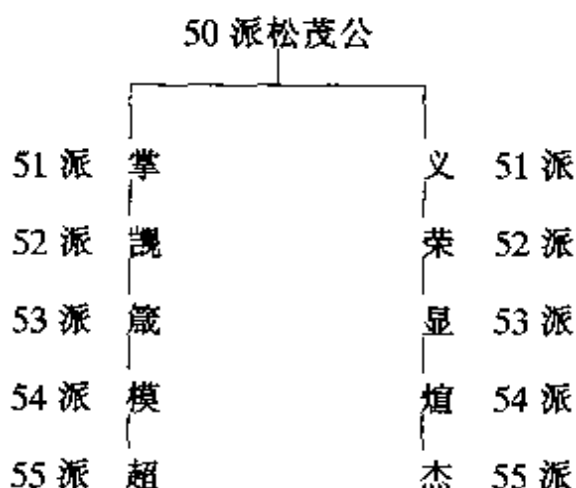
至于九峰人口的祖籍来源，九峰镇有两大姓，分别为曾姓和朱姓，其中曾氏22461人，朱氏10116人，这两姓的人口占九峰总人口的71%（曾少聪，1994：310）。民间流传，曾、朱二姓的祖先同时来到平和九峰开基，曾姓为打铁公（打铁的），朱氏为“师公”（道士）。要详细探讨九峰人民的祖籍来源很不容易，因为九峰各姓中只有曾氏的族谱保留得比较完整，其他姓氏的族谱要么没有，要么是近几年重修的，可信度

不大。下面我们依据曾氏族谱看九峰曾氏的祖籍来源。在九峰镇，曾氏的人口约占九峰总人口的一半。

九峰曾氏，有两个来源，一个是启杰公，一个是庭超公。据《武城曾氏重修族谱》记载：“启杰，行四十三郎，号素庵……（元顺帝戊寅年）由福建汀洲府宁化县徙漳州府平和县（当时为南靖县）清凝里，遂家焉，为清宁房，祖建祠在本邑城内，名雍睦堂。”九峰曾氏大部分是启杰公的后裔。启杰公从宁化县迁到平和县九峰镇苏洋村（当时为南靖县清凝里），其后裔主要聚居在现今之九峰镇、长乐乡、崎岭乡等地；也散住于平和县其他乡镇。

曾氏还有一支派即五十五派庭超公，从今永定县金丰里太平寨迁入九峰苏洋村。据《武城曾氏重修族谱》记载：“箴子模，字友益，行四十五郎，随父徙太平寨，生于永（泰）定丁卯年……模长子庭超，行大一郎徙居平和县。”

启杰公和庭超公同是松茂公的后代，其系谱（省略各派的兄弟）为：



九峰镇曾氏先民不论是从宁化或从永定搬来，他们都来自闽西客话区。他们搬来九峰是在元末明初，当时闽西客话已经形成，并处于相对稳定的阶段。

在曾氏客家先民于元末明初进入九峰之前，九峰已有畚民居住。据《平和县志》记载：獠人獠种椎髻洗足，以槃篮雷为姓。虞衡志云，本槃瓠之后……俗呼畚客。自结婚姻，不与外人通也。随山散处，编获架茅以为居，植粟种豆以为食，言语侏僂，性颇鸷悍，楚粤多有之。闽省凡深山穷谷之处，每多此种，错处汀潮接壤之间，善射猎，以毒药缚弩矢中兽，立毙。居无常。所视其山之腴瘠，瘠则去焉。自称狗王之后。各画其像，犬首人身。岁时祝祭无文字，其贸易商贾，刻木大小短长以为验。亦有能通华文者，与土人交有所不合，或侵负之则出。而置殴讼理，一人讼则众人随之，一山讼则众人随之。土人称之曰客，彼称土人曰河老。明初设抚獠土官使绥靖之，略赋山税，羈縻而已。……今则太平既久，声教日訖，和邑诸山，木拨道通。獠獠安在哉。盖传统渐远，言语相通，饮食、衣服、起居、往来多与人同。獠獠而化为齐民，亦相与忘其所自来矣。”（李铤、王柏，1967：258）从上文的记载可以知道：首先，在明初以前，平和有一些畚民居住，其语言与土人（即河佬人）不同。其次，到清初康熙年间，畚民已被土人慢慢同化，言语相通，饮食、衣服、起居和往来多与“土人”同。也就是说，畚族已被汉人同化。

九峰在明初以前已有畚民居住，还有其他史料可以为证。据《平和县志》载：“伽蓝洞，在县东十里，在马蹄山之麓，极为严险，古称南蛮十八洞，此其一也。昔妖王作乱居此。”（李铤、王柏，1967：258）。李亦园在《章回小说〈平闽十八洞〉的民族学研究》中指出：“飞龙洞：洞主邓角，地在漳州府平和县。”（李亦园，1993：4）《平和县志》和李亦园的论文，都谈到平和有畚洞，虽然洞名不同，但都说明南蛮十八洞之一在平和县，马蹄山之麓就在九峰镇境内。

现在，九峰镇下坪村半山的居民仍为畚族，他们都姓钟。

此外，九峰镇的黄田村与赤草埔村也仍有畲民，也姓钟。从以上的材料可以知道九峰在历史上与现在都有畲族居住，只是历史上畲族的人数多些，而目前畲民的人数少些。

据民间传说，九峰镇乃至平和县历史上还有夏姓居民居住过。民间的口头传说是平和建县时（明正德十三年）为“夏半县”，也就是姓夏的人占半县。然而，目前九峰连一个姓夏的后裔都没有。我曾访问过九峰的老人，有的老人说“文革”之前他还在九峰镇倒地旗埔看到姓夏的墓碑（在九峰镇医院旁边的山上），可惜当我去调查时已找不到那墓碑，因“文革”期间开荒造田，平整土地，许多墓地已被铲除。另外，据说九峰地名中有“下”字开头的地方原来是夏姓居住的地方。九峰客家话夏 [ha⁴] 与下 [ha³] 谐音；九峰闽南话的夏 [hæ¹]、下 [æ⁴] 也谐音。九峰以“下”命名的村落有：下坑、下坪、下北、下西四个自然村。以“下”命名的小自然村有：下湖、下厝场、下禾子、下村、下隘、下楼子等。这些以“下”开头的地名，并没有与以“上”开头的地名相对应。（福建省平和县地名办公室编：1981）因此，我们可以把“下”理解为“夏”的谐音。那么，九峰姓夏的居民在何时因何原因迁走，或因瘟疫等导致死亡，或改用别姓，不得而知；他们是讲闽南话，或讲客家话，还是讲其他语言（或方言），这些问题颇为费解，有待进一步研究。

在曾、朱二姓从闽西迁来九峰开基之前，九峰已有闽南人居住。据《平和县志》记载：“土人称之（畲族）曰客，彼称土人曰河佬”，这是在清代以前的事。“河佬”应该是闽南人。从历史上看，九峰自唐代开始一直属于漳州府管辖，漳州府绝大多数地方的人民讲闽南话。再说陈元光征闽，也势必来到平和。也就是说曾氏客家人入闽之前，可能有目前所说的闽南人居住在九峰镇。

据以上的史料及分析，我们可以知道，九峰客家人在元末明初来到九峰开基，他们讲的是客家话。但是，他们曾与当地的河佬人（闽南人）及畲族共处一段时间，即客家人、闽南人及畲族杂处在一起，他们的语言可能会相互影响。从九峰客话来看，九峰客话受闽南话的影响是明显的，而九峰客话哪些成分受到畲语的影响，目前还不清楚。

三、闽西南客家人对闽南文化的认同

闽西南客家人对闽南文化的认同，主要表现在对闽南话的认同上，他们学讲闽南话，出现闽客方言兼用的双方言现象。由于九峰镇位于闽客方言区的交接处，当地人说：做人要做平和，做鸟要做“百罗”（一种鸟名，此鸟很会叫），意思是部分九峰会讲两种方言。九峰镇以东的崎岭乡、下寨乡、小溪镇、南靖县基本上讲闽南话，九峰镇往西的长乐乡、大溪乡、诏安县的小篆乡、广东省的饶平县、大埔县，基本上讲客家话。九峰镇处于闽客交接处，村民很容易操两种方言。在九峰，讲闽南话的人很少学习客家话，而讲客家话的人大多要学讲闽南话。由于闽客方言的接触，作为强势的闽南话对客家话产生较大的影响。接着我们从语音和词汇两个方面看看九峰客话受闽南话影响的形式和程度。

语音方面

第一，声母：中古日母字，梅县、宁化客话读作 $\eta-$ 、 $\eta-$ 或零声母，而九峰客话把日母字读作 $\eta-$ 或 $dz-$ 。九峰客话把日母字读作 $dz-$ ，这是受到闽南话的影响。因为客家话没有 $dz-$ 声母，漳州片某些地方的闽南话有 $dz-$ 声母。漳州韵书《增韵十五音》的“入”母字，就读作 $dz-$ 。

第二，韵母：梅县客话没有鼻化韵，宁化客话只有一个鼻化韵 ϵi ，如“展”读作 $ts \epsilon i^3$ 。而九峰客话的鼻化韵比较丰富，

共有 10 个，它们是 æ□（蜻蜓 tsian¹ æ⁴）、ā鸦、ā²□（用双手卡住叫做 kã²⁷）、[鼻、i ā哥、i ū牛、āu 闹、u āi 外、u ā²活、i ũ²（用鞭子打所发出的声音叫做 si ũ²⁷）。众所周知，闽南话有丰富的鼻化韵（黄典诚主编，1982），以九峰闽南话为例，它有 16 个鼻化韵（曾少聪，1994：314）。由此可见，九峰客话有比较丰富的鼻化韵，这是受到闽南话的影响。

词汇方面

把九峰客话的词汇与梅县客话、宁化客话、九峰闽南话进行比较，就可以看出九峰客话的词语受闽南话的影响。词汇调查 1 043 条，分成 24 类（曾少聪，1994：298~308），受闽南话影响的词语有 156 条，所占的比例是 16.8%。九峰客话的词汇受闽南话的影响，这与词的使用频率，古代就有的事物与现代才出现的事物，以及词在语法中的类别有关。首先，从词的使用频率看，越是常用的词汇越不会受影响。例如：偈（我）、是。比较不常用的词受闽南话的影响较大，便如：霜（冰）、拭（涂抹）。第二，古代就有的事物的名称大都不受闽南话的影响。例如：日头（太阳）、屋（房子）、禾（稻子）。近代才出现的事物的名称，受闽南话的影响较大，例如：番子火（火柴）、水油（煤油）、电火（手电筒）。第三，从词汇的语法类别看，动词、形容词、副词受闽南话的影响较大，名词、代词、量词受闽南话的影响较小。

九峰客话的词汇受闽南话影响的类型：第一，九峰客话有些词及读音受闽南话的影响，即某些词九峰客话与九峰闽南话基本相同。例如：

普通话	梅县	宁化	九峰（客）	九峰（闽）
拿	拿	拿	搨	搨
鼻子	鼻公	鼻公	鼻	鼻

第二，九峰客话借用九峰闽南话的词素，但用客家话的读

音。例如：

普通话	梅县	宁化	九峰（客）	九峰（闽）
冰	凝	凌冰	霜	霜
粥	粥	粥	糜	糜

第三，九峰客话的某些词，既保留客家话的说法，又借用闽南话的说法。也就是说，两个词指的是同一个意义。例如：

普通话	梅县	宁化	九峰（客）	九峰（闽）
猪圈	猪栏	猪栏	猪栏 猪宿	猪宿
短裤	节裤儿	短裤	短裤 裤节	裤节

第四，九峰客话有些词，它们受到闽南话的影响，但构词的词素仍保留客家话的成分。譬如：“邻居”，九峰客话读“屋边”，很明显，它是受到闽南话“厝边”的影响，但又没有读作“厝边”，而读作“屋边”。我们知道，“房子”一词，客家话读作“屋”，闽南话读作“厝”。又如“陌生人”，九峰客话读作“生分人”，这是受闽南话“生分农”的影响。但闽南话“人”的本字为“农”，九峰客话并没有把“农”也借用过来，仍保留“人”。也就是说，构词的词根仍保留客家话的成分。例如：

普通话	梅县	宁化	九峰（客）	九峰（闽）
陌生人	生疏人	生当人	生分人	生分农
邻居	邻舍	邻舍	屋边	厝边

闽西南客家人对闽南文化的认同，他们除了学讲闽南话，出现闽、客方言兼用的双方言现象之外，有的甚至放弃母语客家话改操闽南话。例如：九峰镇的九峰、城东、城西、城中和福坑，1949年以前，这里的居民是闽、客方言兼用，而现在基本上是讲闽南话；黄田村的村民1949年以前主要讲客家话，现在则一半讲客家话，一半讲闽南话。

九峰客家人除了学讲闽南话，以及使用闽南方言之外，还认同闽南人的民间信仰。在九峰镇的东门外，建有“威惠王庙”，威惠王庙祭拜开漳圣王陈元光。陈元光是闽南人祭拜的神明，客家人一般不祭拜。《平和县志》：“威惠王庙，在东门外，以祀唐侯陈元光也。光开漳辟土，血食于漳，俎豆百世拟社稷焉。在府城者，有司岁致祭与社稷山川同日，仪礼亦同。祭用羊一、豕一、筮四、豆四、簠簋各一、爵三、铏一、帛一。祝文云：某年月日，某官敢昭告于昭烈侯唐将军陈公，惟公开创漳邦，功载有唐州民允赖庙，食无疆，惟兹仲（春秋）。谨以牲醴庶品，用伸常祭飨。初漳郡未有建庙，嗣圣间庙在云霄。贞元二年迁州治，宋建炎四年郡始立庙，而各县乡村皆设庙矣。自五代暨宋，累封灵著顺应昭烈广济王。淳佑间，令春秋致祭，至明正祀典，改封为昭烈侯，漳人称州主王。今龙溪、漳浦岁春秋仲月，有司尚有致祭。惟和邑独否，只民间奉祀而已。庙前后二进，并祀夫人钟氏，及柔懿夫人与二将军焉，或曰柔懿夫人。元光女也，从元光征蛮有功，故亦祀之。”（李铨、王柏，1967：82）“文革”期间，九峰威惠王庙遭到破坏，原庙已经倒塌，该庙建于何时，难于稽考，但从上文中可知，至迟在清初，九峰村民已建庙奉祀陈元光。现在，九峰村民仍信奉威惠王，威惠王庙香火很旺，且有童乩。

四、闽西南客家人认同闽南文化的原因分析

明清时期，九峰客家人与闽南人接触的情形，由于史料缺乏，难于稽考。民国期间九峰客家文化的势力比较大，解放后，九峰客家势力逐渐衰弱，客家人学习闽南话，并认同闽南文化，甚至自认为自己是闽南人。为什么会发生这种变化呢？笔者认为有以下几个原因。

第一，1949年以前九峰是平和县的政治文化中心，也是

闽西南客家人的中心。1949年以后，平和县城从九峰移至小溪（闽南地区），平和县的政治、经济和文化的中心也就移到闽南地区。由于行政事务或办事的需要，九峰的客家人则迫切需要学习闽南话。例如九峰镇街上、福坑村等地，1949年以前以讲客家话为主，而现在基本上讲闽南话。九峰60岁以上的人大多会讲客家话，而60岁以下讲闽南话的人往往只会听一些客家话，很少会讲客家话。

第二，从通婚范围上来看，1949年以前，九峰的通婚范围比较广，除了在本镇范围内通婚外，还与本县邻乡大溪、长乐、崎岭，以及本省诏安县官陂乡，广东省大埔县和饶平县通婚。在上述婚姻圈内，除崎岭乡讲闽南话外，其他地方主要讲客家话。也就是说1949年以前，九峰的通婚范围主要是客话区。解放后，九峰的通婚圈发生了很大的变化，基本上不与广东饶平县和大埔县的客家人通婚，也很少与诏安县官陂乡的客家人通婚。当地青年男女择偶的范围以本地为主，在本村、本镇或邻乡，九峰姑娘比较喜欢嫁到本县的城关等讲闽南话的地方。1978年改革开放以后，很多九峰姑娘外出到漳州、泉州、厦门等地打工，后来就嫁到这些地方。导致九峰通婚范围的改变有以下几个因素。其一，解放前，九峰镇同姓不能通婚，曾、朱作为九峰的两大姓，这两姓因利益的冲突时常发生械斗，这就影响了曾朱两姓的联姻，很多人只好与外地人通婚。解放后，由于婚姻法规定近亲不能通婚，民间遵守五服内不能通婚，五服外则可。这样一来，九峰同姓通婚就流行起来，现在当地同姓通婚的现象很普遍。由于这一转变，大多数人就地嫁娶，而不会舍近求远去娶大埔、饶平县的客家女子为妻，使得九峰原有的通婚圈缩小了。其二，解放后至1978年以前，农村走集体化的道路，加上政府实行严格的户籍制度，村民到外地做工，属于搞副业，要小队长和大队长同意才行，到外地

做工还得带介绍信，限制了农村人口的流动，九峰人与外地的青年男女接触的机会也就少了，他们的婚姻圈大多在九峰各村之间，及附近乡镇。其三，在九峰镇作为平和县政府所在地期间，九峰经济比较发达，外地的姑娘也比较喜欢嫁到九峰。解放后，平和县城移到小溪，九峰的经济明显衰退，外地姑娘也就不大希望嫁到九峰。上述诸原因导致九峰人与饶平人和大埔人的通婚减少，弱化了客家文化。

第三，1949年以后，九峰集贸网逐渐转向闽南地区。由于九峰处于闽、粤两省交界处，九峰与广东的大埔、饶平的贸易向来比较频繁。1949年以前，九峰的商人通常把本地的农副产品运往饶平和大埔去卖，或从小溪、南靖等地买来大米、猪、烟叶、茶叶等运到饶平和大埔出售；再从那里买回药材、布料、食盐等回九峰销售。每逢九峰墟日，九峰临近的崎岭、长乐、小溪等乡的人们常来九峰赶集，饶平、大埔的商人也来九峰购买农副产品。贸易的往来，加强了九峰人与客家人的联系，这巩固了九峰人说客家话。1949年以后，平和县城移到小溪，九峰失去往日的繁荣，其与广东饶平、大埔，本省的诏安等县的贸易急速下滑。与九峰毗邻的广东人很少到九峰贸易，他们即使来也只购买一些农副产品。而九峰人所需的工业品和日用品则从平和县城小溪、漳州和厦门进货。贸易圈由原来的客家话地区转移到闽南地区，这也促进九峰客家人对闽南文化的认同。

五、结语

闽南人与客家人，作为两种不同的群体，其区别主要是居住区域的不同和使用的方言不同。在闽南人与客家人的中心地区，其族群意识并不浓厚，而在闽客交界处，闽客族群的意识就比较强烈。由于闽西南地区一直隶属于漳州府（现为漳州

市)管辖,闽南文化属于强势文化,对客家文化产生较大的影响。闽西南部分客家人学习闽南话,进而放弃自己的母语客家话,改用闽南话,久而久之他们则认同于闽南文化,并自认为自己是闽南人。九峰镇个案说明,政治中心的转移、集贸网和婚姻圈的变动,会对族群认同产生影响。族群认同的文化特征改变,其成员的自我归属也会产生变化。

参考书目

弗里德里克·巴斯著、高崇译:《族群与边界》,刊于《广西民族学院学报》(哲学社会科学版),1999(1),17页。

李亦园:《章回小说〈平闽十八洞〉的民族学研究》,刊于《中央研究院民族学研究所集刊》1993(76),4页。

李銮、王柏等修,吴天锦等纂:《平和县志》(1719),台北,成文出版社,1967年再版。

吴燕和著,袁同凯译:《族群意识·认同·文化》,刊于《广西民族学院学报》(哲学社会科学版),1998(3)。

罗香林:《客家研究导论》,上海,上海文艺出版社,240~247页,1992。

陈支平:《闽南人——福建汉族民系研究之二》,刊于《广西民族学院学报》(哲学社会科学版),1998(3),58~61页。

黄典诚主编:《普通话闽南方言词典》,福州,福建人民出版社,1982。

黄典诚、周长楫、林宝卿:《闽南(九峰)客话初探》(打印稿),1981。

曾少聪:《客家话与闽南话的接触——以平和九峰客话为例》,刊于庄英章、潘英海编《台湾与福建社会文化研究论文集》,285~315页。台北,中央研究院民族学研究所,1994。《闽西客话与闽南话比较研究——以长汀客话和九峰客话为例》,刊于庄英章、潘英海编《台湾与福建社会文化研究论文集》(3),303~345页。台北,中央研究院民族学研究所,1996。

250 传统与变迁——华南的认同和文化

福建省平和县地名办公室编：《平和县地名录》（打印稿），小溪，1981。

闽南传统妇女地位的再思考

丁毓玲

闽南地区在历史上几乎一直处在不间断地人口流动状态，由此引起了各种文化接触的现象，对人们的生活和社会结构都产生很大的影响。这种由于文化接触所带来的影响正是人类学家和历史学家致力探讨的问题，因此近十年以来，学术界对闽南社会投入越来越多的关注。然而，大多数人类学家的视点主要放在家族社会、移民现象、华侨关系等方面，少有女性方面的专题研究。这个鲜被涉及的专题并非不重要，恰恰相反，由于闽南社会浓厚的商业传统使许多家庭的男性长期从商在外，女性往往成为家庭事务的关键人物。因此可以说，没有了解女性所起的作用，就很难真正认识闽南社会的各种现象。

但是，如果与历代文人写史的方法一样，企图以查阅官方的历史文献来透视闽南妇女活动情况的话，那肯定是徒劳无用的，因为在正史和各种地方志中，除了一小段关于“女工”的叙述外，便是大篇幅表彰烈女节妇的传记。与文献资料相佐证的是闽南地区曾经矗立过的许许多多贞节牌坊，她们似乎在诉说着千百年来妇女的遭遇。

当代人类学家涉及最多闽南妇女话题的是由长住娘家风俗引发出来的“惠安妇”研究，焦点主要集中在探讨婚姻制度形成的原因，以及在这一制度下，妇女由于极度的压抑情绪而导

致集体自杀的现象（林惠祥，1962、蒋炳钊，1989），女性自身的体验和地位作用则常常被忽略。另一女性群体——侨乡妇女也偶尔引起学者关注，研究者从婚姻形态和其他风俗习惯，来说明侨乡妇女居于从属地位（叶文程，1994）。于是，“惠安女”和“侨乡女”成为人们认识闽南妇女的典型形象，都是绝对父权制度下无足轻重的角色。

撇开研究者纯粹观察的视角，假如我们和闽南妇女直接交谈，老年一代闽南妇女往往发出这样的感叹：“闽南妇女很艰苦”。在没有深入分析“艰苦”含意的情况下，从正史方志、当代研究以及闽南妇女“艰苦”的话语层面来看，它们似乎都在说明一个事实，即闽南妇女是个受控制、被压抑、没有任何自主权的群体。不可否认，闽南地区由于家族制度的盛行有力地维系着父权中心的传统观念，但是，在闽南妇女“艰苦”话语的后面，我们能够看到另外一种迥然不同的表现方式。在很大程度上，这种不同表现方式是由闽南特殊的商业传统带来的，即上文所说，妇女是许多家庭中的关键人物，她们必定有驾驭生活和家庭的一套本领。那么，什么样的研究途径才能真正探究闽南妇女在历史上所处的地位？这就是本文所要探讨的问题。

民间资料反映出上层意识形态 和草民阶层对妇女观的差别

在官方资料很少记载妇女生存活动的情况下，多发掘留存于民间的资料是非常必要的，比如手稿、杂记、族谱、碑铭和石刻等等，它们不仅能够弥补正史记载的不足，而且代表着最为广泛的草民阶层的看法。从目前所能见到的各种民间资料，我们可以从中看到宋朝以来各代对于妇女的行为规范，存在上层统治阶级和民间草民阶层之间存在的很大区别。

1997年，一本13世纪意大利犹太人手稿《光明之城》(Ancona, 1997)在英国出版，引起国际学界很大的震动。这本手稿记述了雅各·德安科拉于1271年在泉州做生意半年时间内的所见所闻。和以往的游记及见闻录不同的是，书作者关注最多的是发生在宋代泉州市井生活的方方面面，其中关于泉州女性生活的描述是目前可以见到的所有历史书籍中最为详细的，因此这本手稿应该是我们研究宋代闽南妇女生存活动的珍贵资料。作者在书中描述南宋末年泉州女性在公开场合抛头露面是十分平常的事情，她们甚至公开带着情人出入戏院，而且男女在一起跳舞。他还描述有些女人经常发表不该说的言论，比如有的妇女说：“作为女人就应该懂得照顾自己，该怎么样做就怎么做，女人应该有权利选择跟谁在一起，不应该一味顺从男人的意志。男人可以娶好几个妾，女人也可以有情人，这是我们的权利。”在这位西方犹太商人眼里，这些有独身倾向、不服从男人的思想，都是他所不能容忍的。

今天的许多西方学者仍然不肯置信在700多年前，中国已经存在“女权主义”。中国的学者同样提出类似的疑问：中国社会的主导思想是儒家文化，尤其是在宋代，朱熹理学观念业已形成，保守的思想意识形态笼罩着传统社会，宋代的泉州怎么可能出现女权倾向？这种想法的出发点正是从官方，或者说从上层意识形态来衡量整个社会，而忽略草民阶层的表现。从泉州出土大量的各种宗教石刻和各国侨民的碑铭，证明了宋元时代泉州是一个相当开放的地方，曾经吸纳了各国商人在此地做生意，也允许各种宗教在此地自由传教。遗存在泉州的宗教石刻和碑铭正好成为犹太人手稿《光明之城》很有趣的佐证。至于朱熹的理学思想虽然在宋代开始形成，但是曾经被视为异端邪说而遭受到官方排斥，更没有在民间社会造成很大的影响。直至明清时代，儒家学说被确定为统治阶级的正统思想

以后，才逐渐波及到民间社会。

对于女性贞节行为的态度，在官方的意识形态和民间社会之间也存在区别。尽管历代统治阶层都极力推崇一些有利其政权稳固的书籍，如董仲舒的《春秋繁露》、刘向的《烈女传》、班昭的《女诫》，以及《女则》、《女孝经》、《女论语》等等。这些“三从四德”的妇女行为规范在一定程度上，也有效地通过地方的士大夫阶级影响到家族组织中。然而，相对于正统的士大夫阶层来说，闽南民间社会的妇女规范又表现得较为淡化，当然这里所说的淡化并不意味着闽南地区有平等的性别观念，而是相对于制度化的、规范化的女性定位来说，民间的观念要松懈得多。族谱是个极好的例子，它不是官方的文献，而是一种民间的文书。由于族谱的编撰者大多是地方或宗族的精英分子，他们对宗法社会传统是相当维护的，但是另一方面他们不可避免地受到民间现实的影响。例如对于妇女守节观念，在漳州和泉州许多族谱的家训条文中，总是极力宣扬女子应该守节，如“如能守节，人所共钦”，“妇人女子，唯以贞节为贵。若夫子之能守志者，宗人共维持之、旌扬之”。然而，在族谱中并不见禁止妇女改嫁的条规，反而特别说明“无依赖者，不禁其再醮”。事实上，妇女改嫁在闽南的下层社会是很常见的现象，甚至，有俗语可为她们的行为作有力的支持，即：“一嫁二嫁是皇帝条例，三嫁四嫁‘生设’（从来如此的意思）越人条例。”

闽南民间社会对守节观念的淡化显然引起有些文人的忧虑，这种表现反映在闽南人的手稿中。例如，明代泉州著名的儒生李光缙所著《景璧集》中有这样的描述：“儒者有言：死易立孤难，妇而节诚难矣，乃其树节于贾人家，则尤难，室孀居他乡，备赏险阻，而始终不少渝其节如郑母寡者，尤难之难也。”这是一段为守节的商人之妻郑氏所作的传，作者认为

闽南女子本身知道应该守节，但是真正要做到却很难，尤其是商人之孀更难做到，所以，他认为郑氏作为商人的妻子而能够守节实在难能可贵，有必要为之立传加以宣扬。由此可见，在闽南的民间社会，尽管精英分子极力提倡传统妇道，但是民间社会的这种观念要自由和淡化得多。

这种士大夫阶层和草民社会对于传统妇女道德观念的区别从历史一直传承下来。我曾做过口述历史研究，选择了一些古大厝内 20 世纪初出生的主人作为访谈对象，他们大都是清末官宦或富商家庭的后代。他们证实，像他们这样大家族中的男人可以在外面花天酒地，结交朋友，但是女人却大门不出，即使站在大门口向外观望都是被禁止的，女人回娘家时坐轿子，绝对不能抛头露面，违反规矩的被视为伤风败俗。与此同时，我也访谈许多平常百姓家庭，他们提供的资料说明，一般百姓家庭的妇女，不抛头露面则是绝对不可能的，因为她们是劳动者，也是家庭经济的支柱。

只有发掘留存在民间的资料，才能真正区别出代表统治阶级利益的上层意识形态和草民阶层之间的不同，也才能发现妇女的角色并不是统治者所一味宣扬的固定模式。

闽南社会对中国传统文化有一定的选择性和特殊的适应性

中国传统文化的精髓是儒家思想，而“三从四德”被儒家思想推崇为妇女的行为准则，这似乎成了传统中国社会妇女伦理的固定模式。不能否认，儒家思想被奉为统治阶层的正统思想后，对整个中国社会都有不同程度的影响。但是，在中国广阔的地域上，各区域由于特定的地理和自然环境，对于传统文化有不同的接受和选择。比如，儒家思想特别显著的特征之一重农抑商观念，却没有被闽南社会所接受，相反，闽南社会在

历史上始终弥漫着十分浓烈的商业气氛。表现在妇女观方面也同样没有固定的模式，既有因循传统的一面，也有与传统相悖的一面。

这种反传统在闽南的表现，最出名的莫过明代泉州著名思想家李贽反对男尊女卑的观点。他在《焚书·答以女人学道为见短书》中力阐自己男女平等的思想：

余窃谓欲论见之长短者当如此，不可止以妇人之见为短见也。故谓人有男女则可，谓见有男女岂可乎？谓见有长短则可，谓男子之见尽长，女子之见尽短，又岂可乎？设使女子其身而男子其见，乐闻正论而知俗语之不足听，乐学出世而知浮世之不足恋，则恐当世男子视之，皆当羞愧流汗，不敢出声矣。

李贽在撰文倡导男女平等思想的同时，还身体力行，顶着种种压力吸收女子为其门徒。他请八位女学者参与《博纂二王真草隶篆千文印数书镜》的编写，曾一度被传为佳话。李贽的思想虽然被当时的统治阶级和许多正统儒生视为异端邪说，但在他的出生地泉州却备受欢迎和尊崇。因此，李贽的思想对于闽南社会产生的影响应该是十分广泛而巨大的。

李贽因他卓有见地的著作而闻名，然而，直接影响到整个家族组织的还有不少不见经传的人物，陈学伊是其中一人。以往中国民间族谱编撰的规律，是只记载男性，而不记载本家族出生的女性，上谱的女性身份大致只是家族的媳妇。但是值得一提的是，我们看到了清代陈学伊《晋江梅溪陈氏族谱》就非同一般。他立修该族谱时就认为从别的家族嫁人和从自己家族嫁出的女性，都是和自己有亲情的关系，都应该载入谱中，所以他把他所能追溯到的从本家族嫁出的女性以及她们的子裔都收编入谱，称之“外谱”。在外谱中许多女性不仅有姓也有名。陈学伊还公开发表自己的见解，他说以往的修谱习惯是把改适

的女性都忽略不计，他则不同，他按照事实一并编入谱中。

李贽是明代思想界有影响的人物，虽然他本身并没有完全摆脱儒家思想的渗透，他的很多学说还是在继承和充实着整个儒家思想体系，但是他也并不完全被儒学所淹没，而是有自己独到的思想体系，包括妇女观等方面。陈学伊则是普通家族精英分子的代表人物，同样表现为双重的思想特征，既十分注重中国传统的传宗接代观念，又力倡男女平等思想。

这种思想的双重表现，一方面继承传统文化的伦理观念，另一方面则是来自于对妇女在家庭和社会中重要作用的肯定和认同，这在闽南许多族谱、杂记中均有反映。例如明代晋江丁氏家族，其始祖是元末到泉州做生意的穆斯林商人，明初丁家在泉州已经非常显赫。但是其时泉州局势较为动荡，丁氏的四世祖妣庄氏劝告她的丈夫把事业转移到农村，以农业为本。丁氏四世祖听从建议将绝大部分资本转移到现在的晋江陈埭，购置土地，发展农业。在当时是避免了一场灾难，而对整个家族和社区的影响则是非常深远的。丁氏后代十分敬重这位高瞻远瞩的祖母，在族谱中特别为之立传——《庄孺人传》（丁拱辰，清），以纪念她对家族发展的贡献。

我们上文提到的明代泉州儒生李光进身上也同样流露出矛盾的妇女观。他为不少烈女节妇作传表现对封建礼教的维护，但也有敢于肯定妇女作用和地位的一面，他为商人妇所作的传、序中即有颇多赞誉之词。在著作中，他高度评价商人妇或者与丈夫“并力俯给仰取”，抛头露面于市肆；或独力秉持家务，承担米盐、户役及程督子弟读书等事，是男人们取得商业上成功的保证（王连茂，1995）。他在《安平史母沈孺人》传中，颂扬沈孺人如何鼓励她的丈夫从小生意做起，进而做中等生意，而后进取做更大的生意，最后成为大商巨贾的例子。

上面提到的两个例子，是闽南族谱中有关女性传略最常见

的题材，它们说明了这样的事实，即妇女的能力以及在家庭所发挥的作用是得到社会的承认和肯定的。闽南妇女的家庭和社会活动能力和这个区域的自然环境和人文传统密切相关，由于闽南地区多山地丘陵，可耕地少，纯农业生产不足以供养众多的闽南人口，所以闽南地区从古至今一直是一个商业氛围很浓厚的区域，尽管中国的传统社会倡导“重农抑商”，但是闽南的商人却一直享有比农民更高的地位。因此，不少男性从事商业、手工业活动，他们往往长时间离开家庭到外面做生意或打工，妇女在家庭和社区中的作用显得相当重要。尤其是在明清以后的海外移民活动中，许多男性常年生活在侨居地，所有的家庭事务都由女性负责，甚至她们必须参与到商业活动中去。她们比纯农业地区的女性更具有独立性和自主性。有关女性的活动以安平商人的女性最为活跃，记录也最为详尽。

吾温陵里中，家弦户诵，人喜儒，不矜贾，安平市独矜贾，逐什一趋利，然亦不倚门市。丈夫子生已及弁，往往庆著鬻财，贾行遍郡国，北贾燕，南贾吴，东贾粤，西贾巴蜀。或冲风突浪，争利于海岛绝夷之墟，近者岁一归，远者数岁始归，过邑不入门，以异域为家。壶以内之政，妇人秉之，此其俗之大都也。……

成为家庭核心的安平妇女是多种角色的扮演者：从传统的角度来看，她们主持家政，培养子女，从非传统的角度来说，她们从事市场活动，整体性地参与社会的商业活动。叶文程先生曾经研究过闽南侨乡的妇女地位，他从现行的侨乡婚姻习俗来展开分析，研究结果说明侨乡所遵从的婚俗，明显是以男性为中心（叶文程，1994）。在某种意义上，整个闽南地区都可界定为侨乡，这一区域所流行的许多习俗确实透露出父权制度的明显痕迹，但是，仅停留在这表层现象则看不到女性的真正作用之所在。发生在安平妇女身上的种种表现，我们确实很难

捕捉中国妇女固定的模式。

对于中国传统儒家文化而言，有它的普遍性和对地方文化的渗透性，但是对于区域文化而言，它同时具有接受性和对地方具体人文环境的适应性。认识这点是十分重要的，只有这样，才能撩开某些现象的面纱，真正了解闽南妇女在历史上对于闽南家庭和社会所起的作用和所处的重要地位。

民族志是研究闽南妇女重要的方法

历史资料毕竟有限，而且也受到撰写者个人情绪和主观看法的影响，这必定给我们的研究带来一定局限性。如果我们深入闽南社会做民族志的调查研究，便会发现，现实存在着的资料是如此丰富和具有说服力，因此，民族志不啻为研究闽南妇女最重要的方法之一。在这个问题上，我将援引我所做过的浔埔妇女专题调查加以分析。

浔埔是泉州东南郊5公里处的一个沿海渔村，人们以海为生，其生产、生活方式延续着数百年的古老传统。由于浔埔渔村所处的地理位置是在江河流入海湾处，近海有大面积的沿海滩涂，适宜牡蛎的养殖。浔埔村的两性分工受这一自然环境影响而形成，男性以出海捕捞为主，女性的劳动则不那么单纯，除了近海滩涂养殖牡蛎和其他副业外，还有一项带有明显村落特征的工作就是市场活动，在清代诗人的诗句中即对浔埔妇女的市场行为有过描述。

这个表面看似普通的一个沿海渔村，却自有一套独特的运行机制。由于男性更多的时间是出海在外，妇女几乎成为家庭和整个村落的核心。在家庭中妇女承担一切的家务、子女的教育、孩子的婚嫁，以及生产工具和生活用具的添置等等。在经济上，妇女有独立的经济能力，她们和男性平分着家庭的经济责任，在不少家庭中妇女甚至成为主要的经济支柱。在村落活

动中，尤为突出的是妇女掌握着村落宗教活动的领导权力。浔埔妇女借助本村落的最高神明——妈祖的女性身份，成立了“佛教会”并取得领导权，事实上“佛教会”是整个村落神权的代表。在浔埔村，宗教信仰和活动是人们极为重要的精神生活，宗教的影响力甚至较国家权力对人们现实生活的实际影响大得多。因此，“佛教会”的领导包括会长和主要的领导人在村落中享有很高的声望，被村民视为“乡里老大”，有时在村政府和村民之间产生矛盾而难以解决的时候，往往还要借助这些“乡里老大”来协调解决。

我们在调查研究中还发现，浔埔妇女对自己的生产劳动都表示十分的辛苦、劳累，如同一般的闽南妇女所感叹的那样：“闽南妇女很艰苦”，但是，她们都对自己所处的家庭地位和村落地位感到满意。也就是说，在她们看来，劳累是来自于身体的，并不是人们所想象的由于中国传统妇女深受家族制度压迫下的痛苦。相反，她们多认为她们很自由、很有自主权，在家庭和村落中都很有地位。

在对浔埔妇女的权力和地位作具体分析的时候，有一个问题是相当重要的，那就是浔埔村的宗族组织在人们的观念中是个很松懈的概念。从历史发展过程来看，浔埔村不曾建过祠堂，没有族产等，这些被视为宗族组织的要素在浔埔村没有存在。因此，女性拥有更加宽松的环境来发挥她们的能动作用，也就是在长期的生产和生活实践中，妇女的能力得到了男性和整个村落的认同和肯定。这种认同在他们的言谈中往往很明显流露出来，因为在和浔埔男性的访谈中，他们对女性的夸耀和佩服丝毫不加掩饰。

浔埔妇女的研究给予我很大的启示。从民族志的资料可以引发出来的思考是多方面的，而且它促使我们对以往的许多所谓的传统文化进行必要的反思。从浔埔的例子来看，也能够印

证传统文化有着被选择的过程，人们并非一概地吸收，各个区域由于不同的地理环境可能有着不同的选择和适应。

现存的民族志资料丰富多彩，有许多问题尚未引起学者的充分重视。除了对具体社区进行调查外，还有许多不同的专题可以有助于我们对闽南妇女的研究。例如，关于闽南民间信仰中的女性神明崇拜，亦是我們进行妇女研究的一个很好的角度。泉州家庭内供奉女神有三位：即床母、厠姑（俗称冬丝娘）、檐口妈（邱二娘）；在社会上有五位女神被人们祀奉：织娘妈（民间传说中的织女）、奇仕妈（陈靖姑）、苏六娘、万氏妈、妈祖（沈继生，1999），除此之外，还有各种夫人妈信仰。女性神明和男性神明在泉州平分秋色，在数量上不相上下。我们必须注意到一点，闽南地区的民间宗教活动大都有女性主持进行的，也就是说，这些女性神明是由女性来塑造和诠释的。存在这种女神崇拜，难道仅如有的学者应用进化论的观点，把女性崇拜归结为母系社会的遗留？我认为应该从女性经验和实践来探讨这个问题。女性神明得到男性和整个社会的认同，并代代延续下来，这不能不说是女性的行为得到社会的认同和肯定，也不能不说她们对闽南社会所产生的影响力是相当大的。

此外，研究移民家庭的女性，也就是闽南语所说的“番客婢”，也是闽南妇女研究重要的视点，因为从她们身上可以看到传统文化对她们产生影响的一方面，也可以看到移民带来不同文化接触的新观念给予她们新的活动空间，以及对整个闽南社会产生的重大影响。

结 语

虽然闽南妇女在历史上所发挥的作用并没有得到官方意识形态的承认，但是，她们的影响力在一种非制度化的、非正式的层面进行着，在民间社会它是实质性的存在，对闽南的社

会、文化有深刻的影响。

本文的目的在于通过思考闽南传统妇女的地位，来引发对中国传统文化的反思。闽南地区由于家族制度的发达，妇女历来被认为是父权制度下被动和顺从的角色，这一事实固然存在，但是仅强调这一点也是有违历史的，我们必须看到由于闽南地区特殊的地理环境和人文传统，闽南妇女有其积极主动的一面。只有认识这一点，才能真正了解闽南社会的本质特征。

参考书目

丁拱辰：《陈江雁沟里丁氏族谱》（清），手抄本。

王连茂：《景璧集》及其作者李光缙，《景璧集》，南京，江苏广陵古籍刻印社，1995。

叶文程：《闽南侨乡传统婚俗与妇女地位》，见《华南婚姻制度与妇女地位》，马建钊、乔健、杜瑞乐主编，南宁，广西民族出版社，1994。

李光缙：《景璧集》，南京，江苏广陵古籍刻印社，1995。

沈继生：《泉州人文风景线》，福州，福建人民出版社，1999。

陈学伊：《晋江梅溪陈氏族谱》，清代手抄本。

林惠祥：《论长住娘家风俗的起源及母系制到父系制的过渡》，见《林惠祥人类学论著》，254—288页，福州，福建人民出版社，1962。

蒋炳钊：《惠安地区长住娘家婚俗的历史考察》，见《中国社会科学》，1989年第3期，193—203页，北京，中国社会科学院出版社。

D'Ancona, Jacob: *The City of Light*. Translated and edited by David Selbourne. London, Little, Brown and Company, 1997.

都市化对三亚回族变迁的影响

马建钊 陈延超

都市化是全球社会文化变迁的一个趋势。特别是在中国，在实行改革开放政策后，都市化成为中国尤其是乡村社会经济发展中一个突出的课题。近 20 年来随着经济的快速发展，中国出现了很多崭新的城市，海南省三亚市即是其中一个。都市化的出现，给人们社会经济文化生活各个方面都带来巨大的变化。本文拟通过对海南三亚都市化的田野调查，探讨都市化对居住在城郊的少数民族回族的影响。

一、三亚都市化：从小渔港到现代化城市

三亚市地处海南岛最南端，位于北纬 $18^{\circ}09'34'' \sim 18^{\circ}37'27''$ ，东经 $108^{\circ}56'30'' \sim 109^{\circ}48'28''$ 之间。东邻陵水县，北依保亭县，西毗乐东县，南临南海。全市面积 1919.6 平方公里，其中规划市区面积 37 平方公里。东西长 91.6 公里，南北宽 51.2 公里。全境北靠高山，南临大海，地势自北向南逐渐倾斜，形成一个狭长状的多角形。居住着汉、黎、苗、回等 20 多个民族。全市总人口为 45 万多人^①。语言有普通话、海南话、军话、迈话、黎话、回辉话、儋州话、疍家话等。市政府驻三亚市河东区。辖 3 乡、10 镇、1 办事处、2 县级区。有 113 个管理区，804 个自然村。市境内有 5 个国营农场及 1 个

良种繁育农场。三亚市是海南岛北端海口市到南端三亚三条公路东线、中线、西线以及三亚至八所铁路的终点站。三亚凤凰机场是海南岛南部最大的国际航空港，每日有班机通航国内外大城市。三亚港是海南对外开放的口岸港，可停泊 5000 吨级轮船，可通航省内外以及国际航线。旅游资源丰富，是国内外著名的热带海滨度假旅游胜地。

三亚市区面积 24 平方公里，人口 13 万人。“三亚”因三亚河（古名临川水）有东西二河至此会合，流入南海，成“丫”字形，故取名“三亚”。三亚河流入大海所形成的港口称“三亚港”。“三亚”一名出现较早，在明代《正德琼台志》已有“三亚村”、“三亚里”的记载。但是，直至建国时它仍是一个只有几百户人家居住的小渔港。1954 年，三亚所属的崖县将县府从距今市区 40 公里的崖城镇迁至三亚，三亚开始由一个小渔港变成三亚镇，慢慢向城市发展。1984 年 5 月 19 日，经国务院批准，撤销崖县，以原崖县行政区域设立三亚市（县级市），行政隶属海南黎族苗族自治州。1987 年 9 月，中央批准撤销海南黎族苗族自治州，同时决定三亚市升格为地级市。

三亚北依高山，南临大海，气候温和，景色宜人，有“天涯海角”、“鹿回头”、“亚龙湾”、“大东海”、“小洞天”、“落笔洞”等名扬中外的旅游景点，是避暑和旅游的胜地。根据这一地理特点，三亚升格为地级市后，制定了《三亚市城市总体规划》，提出“把三亚建设成为一个现代化国际性的滨海旅游城市”的总体目标。随着这一规划的实施，三亚城市建设进入了一个新的快速发展时期。1987 年，三亚市社会固定资产为 7 亿元人民币，社会固定资产投资总额为 1.47 亿元人民币。市区人口只有 7.87 万人，面积只有 14 平方公里，11 条窄小的道路，总长仅 24.6 公里。市内没有下水道，晴天尘土四扬，雨天洼地积涝。市区房屋陈旧低矮，零星散布。市内供水、供

电严重不足，经常停水、断电；电讯设施十分落后，全市电话装机容量仅有 3000 门。整个城市基础设施薄弱，环境极差。三亚市升格为地级市后，城市建设突飞猛进，到“八五”末期，全社会固定资产投资总额累计达 104 亿元人民币，其中“八五”期间投资总额为 96.17 亿元人民币。市区人口增加到 13 万人，市区面积扩大到 24 平方公里，新修建市政道路 49 条，共约 106 公里，桥梁 8 座，长 1018 米，形成了四通八达的路桥格局。三亚至石碌有铁路相衔接，有东、中、西三条干线公路通往全省各地，海口至三亚的东线高速公路全线贯通。三亚港货物年吞吐量达 104 万吨。投资 15 多亿元人民币的三亚凤凰国际机场于 1994 年 7 月正式通航，可起降当今世界最大型的波音 747-400 型客机，已成为中国南部最大的航空港之一。目前，三亚市海、陆、空立体交通网络已经形成，成为琼南最大的物资集散地和客运中心。全市供水、供电充足可靠。三亚市通讯建设逐年现代化，电话装机容量目前已达到 6.2 万门，开通程控直拨；无线传呼机、无线移动电话、图文传真等通讯设施一应俱全。市内房屋面积达 650 多万平方米，其中，1988 年以来新建房屋面积 550 多万平方米，居民人均住房面积由原 6 平方米，提高到 12.5 平方米。1997 年全市拥有定点宾馆、酒店 54 家，拥有客房 6488 间，床位 12486 张。初步建成以亚龙湾、南山文化旅游区、天涯海角为代表的旅游景区。1998 年上半年海外游客比去年同期增长 51.3%，在全国 27 个主要旅游城市中名列第一。全市旅游总收入 7.1 亿元，占全年全市国内生产总值的 33%；旅游业牵动的第三产业税收占全市税收的 64%；旅游从业人员占全市就业总人数的 41%。短短几年间，三亚城市建设发生了翻天覆地的变化，由一个封闭的海边小渔镇，发展成为一座初具规模的热带滨海风景旅游城市。

二、三亚都市化对羊栏镇回族的影响

三亚回族主要分布在三亚西部羊栏镇回辉、回新两个居住点，距离市区不到 10 公里。1997 年回族人口有 854 户，5116 人^②。根据史书的有关记载和近年来发掘的考古资料以及民间传说，他们的祖先，主体是宋元期间因回避战乱或台风从海路进入海南的越南占城的穆斯林，此外还有部分唐宋时期沿“海上丝绸之路”来华经商的波斯、阿拉伯穆斯林的后裔及大陆的回族。^③大约在明末清初，他们络绎向三亚迁徙，在那时繁衍生息，^④逐步形成了具有共同地域、共同语言、共同经济生活、共同文化特征的回族社区。

至 1943 年日本军队占领三亚前，三亚回族主要居住在回新的地方，当时称“所三亚里”。后因日军征用回族居住的地方建机场，回族被赶到回辉的地方居住。日军投降后，部分回民搬回原来的地方住。原来的地方也改名为“回新”。回族形成了两个居民点。1961 年，由于回族不善于耕作水稻，建国后分到的农田划给附近村庄耕种，回族口粮由国家供给。当时国家供给的粮食分 3 种，一种是商品粮，即供给国家干部、工人和城市居民的粮食，另外两种是渔业粮和菜农粮。三亚回族当时领取的口粮是后两种，身份仍是农村户口。1989 年随着三亚市升地级市和城市化的发展，羊栏回辉、回新两个农村管理区改为居委会，回族也改为城镇居民身份。

三亚都市化对羊栏镇回族的影响主要有如下几个方面。

（一）都市化促进了回族产业结构的变革

羊栏回族地处海滨，祖祖辈辈多以捕鱼作为谋生的主要来源。现仍保存的乾隆十八年（1753 年）所立的“正堂禁碑”，就是当时的知府为解决当地回民与附近的汉族渔民因鱼课额和渔场的区域大小所引起的纠纷，而将判决书刻碑勒石。1937

年以前羊栏回族有渔船 12 艘，抗日战争结束后，只剩下 4 艘。1950 年回族总人口共有 332 户，1611 人。其中 140 多户共同拥有 4 艘渔船，约有 60 多户用小网捕渔，其他人家的回民多靠帮助上述两种渔户拉网打杂维持生活。^⑤由于渔船体积小，质量差，不适宜深海作业，只能在近海处下网捕鱼，因而收入甚微。即使在每年的捕鱼旺季（农历九月至二月），拥有渔船的回民，每月收入只有 20 几元，其他帮工人员，只有 10 多元^⑥。在淡季时，因风浪大，渔船不能出海，收入更为微薄。

除了渔业生产外，也有一部分家庭拥有耕地。1950 年羊栏回族有耕地 1529 亩，为 30 多户所占有。其中水田 249 亩，旱田 1280 亩^⑦。由于这些土地大都远离居住的村庄，因此有土地的家庭，大部分都出租给当地的黎族耕种，本身很少从事农业生产，仅有小部分家庭利用附近的坡地，种植瓜豆等蔬菜。此外，还有一部分家庭从事小商贩，以零售日用品、零用品及鱼类为主。据 1950 年统计，从事小商贩的共有 34 家，其中有的是在捕鱼淡季时转行的^⑧。

捕鱼为主，种菜及小商贩为副，是建国前当地回族的主要经济结构。由于这些生产活动受到气候、季节等因素的限制，收入低微且极不稳定。新中国成立后，三亚回族的经济生活状况虽然得到逐步改善，但由于受传统生产方式的束缚和当时政治气候的影响，生活来源仍然依赖捕鱼和种菜，并没有发生根本性的变化。直到 1988 年，年人均收入仅 200 余元，回辉和回新是全镇经济收入最低的两个村^⑨。

三亚市升级为地级市，并制定建设旅游城市总体规划后，加速了三亚都市化进程，在三亚掀起一股房地产开发热潮，国内外的客商纷纷到此投资，并带来了旅游业的兴旺。羊栏回族位于著名的旅游景点“天涯海角”和市区之间，有国道公路和县道公路穿过，他们抓住这一难得的历史机遇，展开了一系列

经济活动：

运输业。根据社区的地理位置和三亚的城市特点，他们首先瞄准运输这一行业。从80年代开始，便有不少家庭购买了三轮摩托车，载客往返于三亚市和“天涯海角”之间。90年代初期，又陆续改换为中巴和小巴。1995年三亚凤凰机场启用，他们又购进小汽车，并基本上垄断了该机场通往市区的客运生意。在三亚市升格为地级市后所引发的房地产开发热潮中，他们又大量投资基建运输车辆。据1998年5月回辉、回新居委会向笔者提供的统计数字，两村从事运输业的人员有400多人，拥有各类机动运输车辆271部，其中大型车67部，中小型车99部，二轮摩托车52部，三轮摩托车53部。1997年，运输业收入1021.5万元，占总收入的43.29%。目前，运输业已成为回族社区经济发展的龙头产业。

旅游商贸服务业。三亚是个避寒和旅游胜地，每年到此度假和观光的中外游客络绎不绝，不少家庭看好了这一市场，从外地购进珠宝和工艺品，在各大旅游点和交通要道开办了30多家珠宝、水晶和工艺品商店。其中最大的5家珠宝店，资产均在100万元以上，各雇有几十个店员，年收入20万元以上。除了固定的批发和零售店，还有众多的妇女和儿童，到各大旅游点直接向游客兜售珍珠项链等，几乎每一家都有人参与这一活动，人均月收入不下1000元。此外，还有105家餐饮、杂货、摩托车维修店。

蔬菜、水果批发零售业。随着三亚城市化的进展，人口增加，市民对蔬菜、水果的需求也增大。有生意头脑的回族人纷纷跻身于这一行业。截止1998年5月，三亚市区的3个市场，共有600多个档位，而回族占了166个，从业人员近300人。其中有140个经营蔬菜零售，26个经营水果零售，人均年收入10000元以上。此外，还有7家回族经营的水果批发店，其

中最大的批发店在旺季时月收入在3-4万元。

上述三大行业已成为羊栏回族的经济主要支柱。此外，还有30多家养殖专业户，从业人员170多人，主要养殖虾、螃蟹、紫菜等水产品。6户畜牧专业户，牧养牛羊900多头（以帮他人寄养为主）。两家橡胶加工厂。两家水晶、珠宝加工厂。

传统的捕鱼业和蔬菜种植业仍然保留，但其经营方式已经改变。两村现有渔船8艘，分属40多家共有，业主很少随船出海，大部分劳动力雇佣于黎族和汉族，收入按三七比例分成。两村有适于种菜的坡地319亩，全部租给外地民工耕种，每年每亩菜地收取2000元租金。

三亚的都市化进展，使回族摆脱了传统的以捕鱼为主的单一经济生产模式，一个以运输业、商业和服务业为龙头，多种经营并举的经济发展格局正在形成。

（二）都市化改变了回族的生活方式

经济结构新的变化，使羊栏回族的经济状况发生了质的变化。1997年，回辉和回新的回族人年平均收入达3196元，^⑩与1998年相比，增加了10多倍，在羊栏镇中名列前茅，比全镇农村年人均收入2369元高出35个百分点。贫困户（年人均收入500元以下的家庭）仅占1%。经济收入的增加，带来了生活方式的变化。

1. 居住环境

1949年以前，除了个别大户人家外，大部分的回族群众，祖祖辈辈都居住在低矮的茅草屋，每逢风雨，屋中无一处干土。建国后，随着生活水平的提高，居住环境逐步改善，到1988年，除10%的家庭仍住茅草屋外，其余都住上了瓦房。1997年，100%的家庭住上了瓦房和楼房，其中楼房和框架结构的平房占71.4%，人均居住面积达19平方米。在所有的住房中，1980年前建的占5.3%，1980-1989年建的占33.5%；

1990年以后建的占61.2%。其中61.9%的住房，都仿照城市的款式进行了装修。我们访问过两个家庭，其中一户拥有两栋楼房，总投资100多万元；另一户建筑面积1100平方米，造价70多万元。面对居住环境从茅草屋到瓦房，从瓦房到豪华装修的楼房的巨大变化，当地人说：“我们现在的居住条件，是城里人无法比拟的。”

2. 交通条件

建国初至60年代，回族群众外出到三亚等地，大部分都靠步行。70年代，有部分家庭购买了自行车，加上有过往的班车通过，交通条件有所改善。进入80年代，尤其是三亚升格为地级市后，带动了运输业的兴旺，小巴、中巴、摩托车等交通工具穿梭于公路两边，人们到三亚等地，用不着步行或骑自行车，只需花上2元车费，就可舒舒服服到达目的地。

除了公共交通工具外，随着经济收入的提高，不少家庭还购买了自用的摩托车和小汽车。如回辉一个姓蒲的企业家，家中就有3部进口的小汽车。由于机动交通工具较为普及，有70%以上的中青年，都掌握了机动车驾驶技术。就连在校的五、六年级的小学生，也有30%以上懂得开车。

3. 生活用品

在80年代以前，由于经济生产方式单一，一般家庭的经济收入，仅能勉强维持日常的饮食、衣着等生活开支，谈不上购买其他高档的生活用品。随着经济结构的变化，赚钱的渠道多样化，收入急增，各种中高档的生活用品陆续进入普通家庭。据1998年5月统计，回辉和回新共拥有电视机的家庭占71.7%，使用煤气炉的占61.2%，家用电话97部，手提电话72部。在1998年对160户做的抽样调查，拥有冰箱的占40.6%，洗衣机占58.1%，空调机占3.8%，热水器占22.5%，微波炉占4.4%，音响10.6%。另外，还有70多户

经济较为富裕的家庭，雇佣了家庭保姆。

（三）都市化革新了回族的价值观和行为取向

任何一个社区的成员都有一定的价值观和对事物的基本态度。这种价值观念和态度，决定着社区成员的行为动机、行为趋向和行为方式。社区的各种结构变迁是相互影响的。结构的变迁引起价值行为的变迁，而价值观与行为的变化又可以促进结构的变化，从而引发整个社区或局部的变迁，二者互为关联，互为因果。

在改革开放之前，三亚回族社区的成员，与中国所有的农村一样，墨守“靠山吃山，靠海吃海”的传统的自然经济观念，经济活动局限于捕鱼种菜，其行为取向就是“多出海，多捕鱼，种好菜”，形成了近乎统一的价值观和行为准则。

改革开放后，改变了那种从政治生活到劳动分工都实行统一控制的农村组织管理机构，实行了家庭联产承包责任制。这种为适应生产、家庭生活而实施的农村体制改革，不仅极大地调动了人们的生产积极性，为从事各种经济活动提供了充足的时间和广阔的空间，而且改变了人们的价值观和行为取向。从80年代开始，羊栏回族群众，摆脱了传统的自然经济观念的束缚，形成了“只要不违法，哪行能赚到钱就干哪行”的价值观。在这一观念的指导下，回族的经济活动，在短暂的十余年，从单一的经济生产方式，发展成为如今的以运输业、旅游商贸服务业为龙头，多种经营并举的经济格局。

在价值观和行为取向的革新过程中，回族妇女角色的变换十分注目。历史上，羊栏回族妇女与中国农村的大多数妇女一样，一直充当家庭主妇的角色。1980年以前，回族主要的经济活动捕鱼和种菜，都是男子承当。妇女除了偶尔到集市出售捕获的鱼类外，基本上都是在家中料理家务和带孩子。80年代开始，随着商品经济的发展，有一部分妇女开始走出家门，

到“天涯海角”等旅游景点向游客兜售珍珠项链，由于收入颇为可观，带动了大部分的妇女从事这一行业。以此为引子，到90年代，80%以上的中青年妇女都外出从事商业活动。据1988年5月统计，在三亚市区各大市场经营蔬菜、水果批发零售生意的妇女近300人，占该行业从业人员的90%以上；从事珠宝、工艺品批发零售生意的有200多人，占该行业从业人员的95%以上。此外，还有70多名妇女，长期在外从事海产品、金融等商贸活动，足迹遍及华南、华东、西北等大中城市及民族地区。原来照看小孩、煮饭等家务则通过请保姆来完成。由于妇女角色的变换，妇女在家庭中的地位发生了变化。好多男子都承认在家庭中女人讲话最算数。

（四）都市化有效地保障了回族传统文化的继承与发展

回族全民信仰伊斯兰教。伊斯兰文化是三亚回族传统文化的重要组成部分。在明代成化年间，羊栏就建有清真古寺、西寺、清真北寺、清真南寺四个清真寺。30年代，德国学者史图博先生在三亚就见到“伊斯兰教寺院，虽然并不怎么大，却是很美丽干净，而且和其他地方的一样，是汉式的建筑物”（史图博，1964）。1943年日本军队侵占三亚，在回族居住地方建机场，四个清真寺全被拆，搬到回辉村，并用原来的木料重建了南寺、古寺，将西寺、北寺合并，建西北寺。日军投降后，部分回民搬回原来的地方住，将南寺拆除，又在原来居住的地方重建清真南寺。“文革”期间，清真寺全被强行拆除。“文革”结束后，回民又恢复过宗教生活，在原来清真寺遗址用木料茅草搭起简陋的礼拜寺过礼拜。随着三亚都市化的发展，人们经济水平的提高，社会对多元文化的进一步认同，三亚回族伊斯兰教信仰得到尊重，回族传统文化得到了继承和发展。都市化带来的影响具体表现在：

1. 原有的清真寺都进行了大规模重建和扩建，而且建起

新的清真寺。1987年回辉清真古寺扩建，礼拜大殿400平方米。1993—1994年，从西北寺分开来的北寺在用水泥钢筋建起300平方米清真北寺后，又建起了宏伟庄严的“北大寺”，礼拜大殿800平方米。1995年回新清真南寺扩建，礼拜大殿600平方米。1997年西北寺再次扩建，礼拜大殿400平方米。1990年回新经当地回族赴阿联酋国留学的留学生介绍，在阿联酋某基金会的援助下，新建南开寺，占地16亩，礼拜大殿300平方米。1995年回辉部分穆斯林又在回辉村东面建起清真新寺，礼拜大殿200平方米。至今羊栏回族已有6座清真寺。为了方便回族妇女过宗教生活，各个清真寺多建起自己的清真女寺。1990年南开寺建成女寺，1994年南寺建成女寺，1998年西寺建成女寺，1998年北大寺建成女寺。现在古寺女寺也在筹建之中。

2. 清真寺建筑风格发生显著变化。过去，回族清真寺都像广州光塔寺那样，是汉族风格的建筑物。而随着三亚都市化的建设，回族与外界的不断来往，现在除了清真西北寺仍保留这种汉族传统建筑格外，八九十年代扩建或新建的清真北大寺、古寺、新寺、南寺和南开寺，已改为中东阿拉伯清真寺建筑风格。

3. 宗教职业人员基本实现本地化，文化水平不断提高。以前，清真寺中德高望重的阿訇多请自大陆，现在清真寺职业人员已是本地人，不少人还到过中东阿拉伯国家留学，如清真南寺阿訇海世武到过伊朗留学，海代全留学沙特。回新南开寺主办的“三亚市回新达鲁伊玛尼学校”中，五个教师，有三个留学沙特，一个留学叙利亚，一个留学巴基斯坦。

4. 为了更好地与外界沟通，三亚回族在清真寺经堂教育中，不仅要学习如何用阿拉伯语念古兰经，还要学习阿拉伯语语法，要学会用阿拉伯语与中东阿拉伯世界人士交流。

三、余 论

综上所述，笔者有如下几点看法：

（一）三亚回族社会经济生活的变化，得益于改革开放后带来的都市化的影响。整个社会的变迁，影响了社区的局部变化。

（二）都市化对三亚回族社区的影响，并不是以社区人口大量向城市或城镇迁徙为标志，而只是随着城市化的进展过程，作为城乡融合区的回族社区，其产业结构、经营方式、经济收入、生活方式、价值观念与行业取向等发生变化，与城市逐渐趋向同一。

（三）都市化的进展，只是三亚回族社区变化的外部条件。其主要因素，在于社区成员能把握契机，发挥自身的主观能动性，从而使两者有机地融合为一体，产生引发经济变迁的动力。

注释

①根据1999年三亚市旅游局旅游信息中心提供的数字。如下有关三亚市数字，如不特别注明，均为三亚市旅游局旅游信息中心提供的数字。

②根据海南省三亚市民族宗教局1998年2月统计数字。

③参阅姜樾、董小俊：《海南伊斯兰文化》，广州，中山大学出版社，1992。

④参阅〔日〕小叶田淳：《海南岛史》，广州，广东民族研究所编印，1964。

⑤⑥⑦参见《广东海南黎苗回族情况调查》，广东省人民政府民族事务委员会编印，1951年10月。

⑧《中央访问团第二分团马杰团长关于访问海南民族工作向广东省人民政府的汇报》，广东省人民政府民族事务委员会编印，1951年。

⑨根据羊栏镇人民政府 1988 年填报的《海南省少数民族基本情况调查表》。

⑩根据 1998 年 5 月笔者田野调查时回辉和回新居委会提供的统计数字。

参考书目

广东省人民政府民族事务委员会：《广东海南黎苗回族情况调查》，广州，1951。

小叶田淳：《海南岛史》，广州，中国科学院广东民族研究所编印，1964。

史图博：《海南岛民族志》，广州，广东民族研究所编印，1964。

房建昌：《海南岛的穆斯林与清真寺考略》，武汉，中南民族学院学报，1988。

姜樾、董小俊：《海南伊斯兰文化》，广州，中山大学出版社，1992。

姜永兴：《广东海南回族研究》，广州，广东人民出版社，1989。

许士杰：《海南岛：自然、历史、现状与未来》，北京，商务印书馆，1988。

周大鸣、郭正林：《中国乡村都市化》，广州，广东人民出版社，1996。

定海的历史与变迁

林 果

一、定海的地理位置与历史沿革

定海，现为一个行政村级单位，属连江县筱埕乡，位于闽江口东北侧的黄歧半岛南部，与马祖列岛隔海相望。定海地区陆地地质构造为火成岩的花岗石山地，可以用作种植的土地很少，山上没有大面积的植被覆盖，淡水缺乏。当地的居民生活，基本上是从事渔业捕捞和渔业相关的产业。

定海湾自古就是沉船事故的多发海域。主要原因有：定海是闽江与敖江的交汇处，水流情况比较复杂；且定海海域暗礁密布（当地渔民称为定海三十六暗礁）；同时由于地处海洋性季风气候区，突如其来的台风，也是产生海难的另一原因和影响海上交通安全的一个重要因素，加上定海缺乏可避风的港湾，因此沉船事故频发。但由于其特殊的地理位置，从古至今，它都是福州港海上航线的必经要道之一。

考古资料表明，定海地区最早有人居住应是在西晋时期，20世纪80—90年代福州市考古工作者曾先后在附近的大埕、筱埕等地清理了这个时期的墓葬，出土了纪年的墓砖和以鸡首壶为代表器型的随葬青瓷器。

唐、五代是定海开发的开始，唐昭宗乾宁四年（丁巳，公

元897年)“是岁,王审知命凿黄崎镇海口甘棠港,以刘山甫董其事”^①。“……古有岛外岩崖,蹴成惊浪,往来舟楫,动致败亡。王遥祝阴灵,立有玄感,一夕风雷暴作,霆电呈功,碎巨石于洪波,化安流于碧海,敕号甘棠港。至今来往蕃商,略无疑恐。”^②

今立于福州闽王祠的唐碑《恩赐琅琊郡王德政碑》中亦有如下记载:“闽越之境,江海通津,帆檣荡漾以随波,篙楫崩腾而激水。途经巨浸,山号黄岐,怪石惊涛,覆舟害物。公乃具馨香黍稷荐祀神祇,有感必应,其应如响。……远近闻而异之,优诏奖饰,乃以公之德化所及,赐名其水曰甘棠港,神曰显应候”。虽然史籍所载海港形成缘于神力,实际上应是人们长期努力的结果。

宋元时期应是定海水道最为兴盛的阶段,目前所发现水下文物,几乎都是属于这个时期。同时,距此不远的浦口,是这一时期规模最大的窑场之一。

明代由于整个中国实行海禁政策,中国的海上贸易逐渐衰弱。定海在这一时期主要是作为军事要地得到了进一步发展。明洪武年间在中国的沿海成立了卫所制,时福州府设三个卫,在定海设“定海千户所城”,“洪武二十年,江夏侯周德兴创建。高一丈五尺,周围六百丈。窝铺凡一十有六。西、南各辟一门,城外壕阔六尺水深二尺。”^③“定海守御千户所,在二十七都,去县治八十里,国初江夏侯督造。寨三。”^④

据现存于定海的参将沈有容的记功碑可知,在定海曾经发生过与倭寇作战的历史。明代在定海设的文职有:定海仓,“在县东定海千户所城内东北隅,洪武二十年创建”^⑤。

清代的海防重点在闽江口的沿岸,《榕城考古略》“以省会而论,古、屏扼上游之冲,长、福控下游之背,连、罗固东北之防,此皆驿道之所必由也。而东南一隅,距海仅百余里,一

潮汐可抵城下，则尤为门户之要……明董应举，《省城第一门户议》曰：闽安镇东出为五虎门，北为获芦门，南为壶江鼓尾，并出大海……此镇门东喙第一要地也……北茭属连江县，宋元皆设水砦，名获芦镇。明洪武中改名北茭，并置城于此，与定海相为唇齿。其地册穿入海，复为巨石涌出，有小牛、大牛、覆釜、鸟喙四礁，交错竖立。稍左有仰月山障南下之水，稍右有洋屿山障东下之水，两水合冲直茭溲，巨浪过激，过此者必审风审流，方可校驶而过。若风逆流逆，冲昌竞行，多有复没者。此二者皆天险，防守得人，贼舟断无能渡。”

在中国历史上，像定海这样，历朝历代都有其重要性的地方，往往会发展成为大的都市，但定海由于地理形势狭窄，在它失去了政治和军事意义之后，就难以得到继续发展，因此在近代以后迅速衰败，成为一个渔村。

二、水下遗址的发现与发掘

80年代初期以来，由于海上渔业资源日渐枯竭，为了生存，定海地区的渔民开始寻找新的经济来源。而在定海海域的海床上有一层5-6米厚左右蛤壳层，是烧制石灰的原料。这种壳灰，被广泛使用在福建及浙江等地农村农民的建房中，故以定海村为主的渔民开始打捞这种海底蛤壳，当地俗称“扒壳”。定海村渔民在周围海域进行“扒壳”作业时，在扒至3-4米以后，往往在蛤壳中发现许多文物混杂其中。其中有木船构件、陶瓷器及铜、铁、锡器。这些文物的年代上至唐、五代，下至明清以及近代，而且分布广泛。从出水的器物分析，可以明确地看出，成批的文物必定是沉船所致，这个范围尤以尾仔屿一带约两平方公里的海域内最集中。可见这一片海域是沉船的事故易发水域。从海底文物被发现起，十多年来，被打捞起的文物可能达十几万件。这种生产活动，使定海水下遗

址得以发现，同时也使得这一巨大水下遗址群，在不太长的时间内遭受异乎寻常的破坏。

定海的水下文物的发现，引起了文物部门的重视，他们采取措施收集了大量文物，由于出水文物分散，许多渔民将打捞出文物作为生活器具。为征集这部分文物，当地政府与定海小学配合，发动小学生开展“小主人在行动”的活动，通过小学生的捐献收集各种各色的古陶瓷器达数千多件。从渔民手中征集到的瓷器，虽然大多都已不知其准确的出水地点，但其数量和品种却非常丰富。从这批瓷器的器型和釉色判断，这些瓷器最早的可能为唐或五代时期，而以宋元时期居多，明清瓷器亦有少量发现。

在大量文物被发现后，文物部门一方面要求当地政府，禁止在已发现文物的地点捞壳；另一方面呼吁尽快在定海开展水下考古工作，抢救水下文物。而恰恰与此同时，正是我国政府决定发展水下考古事业的开始。1987年，受国家水下考古协调小组委托，中国历史博物馆成立了水下考古学研究室，迈出了中国水下考古的第一步。1989年9月，中国历史博物馆和澳大利亚阿德莱德大学在青岛联合举办“中澳合作水下考古专业人员培训班”。同年11月中澳水下考古人员来到定海。根据当地的渔民提供的线索，对白礁周围的水下作了调查，确定了此处的水下遗址，并决定将此作为首次水下考古培训实习的地点。

白礁，是一个小岛礁，位于定海东北面约3.5公里，露出水面的部分南北长约50米，它的东北角有一组向东延伸约40米的暗礁，遗址就在暗礁南侧的海床上。1990年的水下考古实习，主要是对该遗址进行调查和试掘。调查内容包括水下遗址的搜寻、定位，设基线、布探方、绘图、摄影和表面采集等。在此基础上，进行了发掘，发掘的结果，除采集到一批瓷

器外，还发现沉船的凝结物和压在其下的一段沉船构件。凝结物中含瓷器、铁器等。至发掘结束，确定了白礁水下遗址是一处古代的沉船，船体是木结构，船货主要是瓷器和部分铁器。根据船上瓷器的时代特征和从沉船木头上取样所作 C14 测定的年代数据（距今 1000 + 70 年）推断，沉船年代当为宋时期。

1995 年 4—6 月，中澳双方再度合作，联合组成中澳定海水下考古队重返定海，继续定海湾的水下考古工作。1990 年发掘区以东，沿暗礁南壁向东搜寻时发现了可能是白礁沉船的主体部分的堆积。根据调查的情况，将堆积范围作了布方、测量、绘图和表面采集工作，又选择遗物分布较集中的地点，布 5 个 2×2 米的探方进行了重点发掘。结果表明，白礁沉船的堆积略呈长条状，长约 16 米、宽约 4 米，船上的货物已形成了间断分布的三块较大的凝结物，凝结物的表面粘结有许多瓷器。在其中二块凝结物下，压着一段木质龙骨，残存的长度约 5 米。凝结物的周围堆积着成摞的瓷器，而其中的黑瓷和白瓷分别相对集中分布于不同的位置。这些对于分析沉船的内涵提供了依据。由于时间、经费和设备等问题，龙骨和较大块的凝结物未予打捞。

虽然在定海湾作了一系列的水下考古工作，但是对整个定海湾的海底世界而言，也只不过刚刚揭开帷幕的一角，要全面地认识定海水下的历史真面目，既有待于今后更多的水下考古工作的进一步开展，更取决于定海海底遗址的保存好坏。

三、出水的水下遗物

这批出水文物由唐宋至清，历代均有，以宋元居多。文物绝大多数是陶瓷器，少量的铁、木器等。大体上可分为货物、生活用具和沉船构件。发掘和征集的文物中以黑瓷与青瓷器为多，是当时输往国外的货物。

黑釉盏，器型变化很少，一般高4—5厘米，口径10—11厘米。釉色深浅不一，少量器物釉色发黄或发绿。施釉往往口沿薄、底厚。有积釉和泪痕。器底外部均不施釉，制作工艺较为粗糙。器表大多带有桔皮眼。亦有部分黑釉盏有兔毫斑。器底为小圈足，其圈足的制法是在胎未干时在底部刮去一圈而成，圈足中间留下明显经刮削的痕迹。这些出水的标本与福州地区的几个烧制黑釉瓷的窑口相比较，无论是釉色还是造型都比较接近，大致可以肯定，这类产品的产地应是来自福州地区。

青瓷浅腹碗造型简单，胎质灰白，质地较粗。釉为青白色。普遍施釉薄而稀，个别器物几乎看不出釉，均为叠烧而成。青瓷碗，口略侈，深弧腹，圈足，影青瓷。瓷质细腻，胎质坚硬，施釉厚而均匀，芒口。器型与福州地区南朝墓中青瓷接近。器壁料厚，制作较为规整。口径在13厘米，底径6厘米，高7.5厘米，数量很多，是船上的货物。

青瓷碗，侈口，方唇、壁略孤，圈足，制作较规整，瓷釉烧结程度很低，器型较大，器壁较厚，口径19厘米，高8厘米左右。数量多，是船上的货物。

青瓷碗，侈口，斜腹，圈足，器壁由口至底逐渐加厚，碗外壁划较深的莲瓣，釉色浅灰，施釉均匀，但无润泽，制作相对粗糙，施釉为手工的浸釉法，口径约16厘米，底径5.5厘米，高7厘米。该产品出自于连江浦口窑。青瓷碗，侈口，圆唇，弧腹，内底凸出，有环形弦纹一道和许多十分流畅的曲线划纹，蓖纹划法技巧熟练，影青瓷，在划纹上同福清东张窑相似，制作上比东张窑粗糙，亦是船上的货物，口径约17厘米，底径5厘米，高约7.8厘米。这些青瓷碗的产地除了一部分来自福州地区的浦口、义窑、福清东张窑和福州宦溪窑外，还有一些其准确的窑口并不明确。有可能是闽北地区的一些民窑的

产品。从侧面反映出宋元时期海外贸易的广大经济腹地。

在出水文物中有相当一部分是属于沉船上的生活用具，这类器具无论在种类或是造型等方面均较货物来得丰富，应该说，当人们出海从事贸易活动时，他们携带的都是他们生活中必须使用的器具，整个生活的器具就是当时社会生活在物质上的一个缩影。这些船上的生活用具与福州市近年来在配合基建中发掘出的这个时期的文物中普通器物基本相近，从当时的物质文化方面考虑，应是当时下层人民生活所用器具的真实反映。

定海的沉船文物，特别是陶瓷器上起宋元，下迄明清，基本上都是闽江流域民窑产品。黑釉盏、青瓷和青白瓷碗是宋元时期外销陶瓷的大宗产品，广见于亚、非各国的考古遗迹中，日本福冈县的博多遗址出土黑釉碗，不论从它的胎、釉、造型等都与定海白礁黑釉盏没有多大的差别。各式青瓷、青白瓷碗及罐、壶类器也可不同程度地见于福冈遗迹群。

四、福州港的历代海上交通和海外贸易

福建地区的先民，由于其特殊的地理条件，是一个与水十分密切的民族，人民的生活在很大程度上要仰赖海上所能提供的生活物质。无论是出海打渔，水上养殖，或是扬帆进行海上贸易活动，都与大海息息相关。秦汉之时，福建属百越之地的闽越人，越人以善于造舟和航海著称。西汉初年的闽越国时期，在闽越国东越王余善处理与汉朝关系时，就曾有“不胜，即亡入海”的打算^⑥，《后汉书·郑弘传》说：“旧交趾七郡贡献转运，皆从东冶泛海而至，风波艰阻，沉溺相系。”而这一传统一直延续到近代，也正是这个原因，中国近代海军也就诞生于福州马尾。中国近代的海军中既有“无闽既无海军”之说，闽地的福州方言成为中国近代海军中可流通的语言。定海

的大量沉船表明，这里虽然条件比较恶劣，但是却是一个繁忙的海上通道和港口。因此从海外的交通与贸易来说定海港有着特殊的意义。

闽江口一带在先秦时就为闽省沿海人文中心，汉晋港口地位擢升，可见当时已是南北海上交通的枢纽之一。唐五代顺势成为海外贸易的大港，据《新五代史闽世家》，王审知治闽时，“招徕海中蛮夷商贾，海上黄岐，波涛为阻，一夕风雨雷电震击，开以为港，闽人以为审知德政所致，号为甘棠港”。又《王审知德政碑》云：“闽越之境，江海通津，号曰黄岐”，“赐名其水为甘棠港”。从定海的实际状况，其较为险恶的自然环境，也与历史的记载比较接近。我国航海的海船自唐宋之际已经十分巨大，由福州南台闽江至海口尚有30多公里，但10米的等深线大致在定海一带。甘棠港的具体位置虽有争议，但闽王治闽于福州时期，福建省尚属开发的初期，具备通航国外的最便利的地方应以福州为最便利。且闽东北地区与福州有崇山峻岭阻隔，陆上交通极为艰难，故王审知不可能舍近求远辟甘棠港于它处。而今定海所处地仍然称为“黄岐半岛”，且与定海、北茭之间尚有一黄岐镇。隔海相望的马祖列岛有岛名“北竿塘”、“南竿塘”，也与“甘棠”谐音，故甘棠港应就在福州一带。唐宋港口常伴随外围港群出现，广州港、泉州港都是这样，定海海域保留下来的与甘棠港有关的古地名痕迹应就是唐五代福州港市历史的反映。

宋元时期泉州发展超过福州，但福州港的海外交通并未中断，宋代福州太守蔡襄《蔡忠惠公法书·荔枝谱》提到福州：“舟行新罗、日本、琉球、大食之属”；元代马可波罗到福州时看到闽江“两岸簇立着庞大、漂亮的建筑物，在这些建筑物前面停泊着大批的船只，满载着商品，许多商船从印度使达这个港口”。福州西郊井边亭大量回民墓，都是宋元福州海交繁荣

的遗迹。

明朝初年的郑和下西洋，是中国航海史上的壮举，而郑和下西洋时所需要的人力与造船，则有相当一部分是在福州完成的。时在府城有明的三个卫，郑和下西洋的重要官吏均由陆路到达福州后，在福州停留，修造船只，置买物品，从三卫中挑选随船军队，候风出洋。明朝海外贸易形势的变化，“朝贡贸易”使泉州港因此衰弱，成化年间福建市舶司由泉州迁来福州，成为中国通琉球的唯一朝贡港，《明英宗实录·正统四年八月庚申条》曰：“琉球国往来使臣，惧于福州停住”。明代中期以后，沿海走私贸易飞速发展，万历年间明政府撤销了福建市舶司，但福州及各外港的海外贸易，特别是与琉球的交通一直没有中断。今福州仍保留许多明清时期通琉球的遗迹，如水部门外的“柔远驿（即琉球馆）”，河口太保境的“球商会馆”和馆内“道光十九年七月廿六日”的碑文，南郊的迎安山、张坑山、白泉庵、鳌头凤岭、东郊金鸡山及定海等处的琉球墓群，总计数量 500 多座，仅白泉庵一带就有 79 座，说明福州与琉球关系的密切。

明末清初，郑成功收复台湾以后，福州成为清政府对台湾政权的重要基地，在定海湾出水的郑成功军队的武器“国姓銃”和相关沉船线索就是例证。同样清康熙年间平定台湾，福建统帅姚启圣亦是从定海扬帆平台。

地处闽江口北岸的定海湾素为福州港的重要门户，洪武二十年江夏侯周德兴受命于福建沿海“要害处筑城十六”，定海即其一；洪武二十一年置福建沿海千户所十二，有定海千户所，今在定海明代城堡瓮城上的石雕门楣上“会城重镇”题刻仍清晰可辨。定海还是福州港的重要外围港口，至今仍是福州港沿海岸北上和东行日本、朝鲜航线的必经之地。

五、文物保护的难度

定海水下文物自发现后，除了从定海白礁遗址发掘了上千件文物以及连江县博物馆先后收集到了几千件文物外，绝大多数都以各种渠道流失。从定海的渔民中了解到，整个出水文物总数当在十几万件之多，这些文物的绝大多数都是渔民从“扒壳”作业中打捞出水的。就是白礁遗址，其发现时也是被“扒壳船”进行作业以后残留下来的。在政府重视定海文物之前，当地渔民的扒壳活动是以水中的蛤壳的多少决定是否在某地进行，而定海文物通过媒体宣传出去之后，文物贩子也纷纷前来此地，收购出水文物。这样在金钱的驱使下，一旦“扒壳船”发现了海底的沉船，扒壳活动就纯粹变为打捞文物的活动。定海的水下遗址所遭受的破坏是前所未有的，从80年代初期至今的十几年间，水下遗址的保护没有从真正意义上进行过。由于扒壳活动是在海中一地挨一地进行，且这种生产作业又一直没有停止过，十几年不断的扒壳作业中，出水过多少水中的文物？定海湾中现在到底有多少文物？还有没有沉船遗址保存，沉船遗址保存得怎样等都是一个未知数。

就政府方面来说，并非是不想保护，但其中也有许多因素成为这种保护工作的障碍。因此探讨水下文物保护的各种难度，对今后这类问题也许有些帮助。

（一）特殊的地理原因和特殊情况使水下文物的保护难于进行

定海的水下文物如果不是因为大规模的扒壳生产作业，也许还要相当长的时间才会被人发现。但是，发现的过程同时也是遗址破坏的过程，因为扒壳生产已成为当地渔民生活来源的重要部分，当地渔民往往是几家或十几家共同投资几十至上百万元人民币购买一条退役的船只进行改装，扒壳成为一项当地

较为稳定的经济收入之一。因此，如果因为这一海域有沉船线索而禁止在这里进行海上的生产作业，目前的情况下根本是不可能的。另外沉船的地点在未发现之前并不确定，即使从水中打捞出一些文物，往往也不能确定就是沉船遗址。而且渔民们在海上作业，对于发现文物，开始不了解，出水的文物随手处置，并不认识这些文物的重要性，而当文物部门开始重视，媒体进行报道以后，文物贩子也随之前往。这样在经济利益驱使下，发现文物后随之而来便是疯狂的打捞，从打捞到交易一切都在海上进行。一个个重要无比的沉船也许就在几天内消失了。

（二）法规明示的保护与实际执行问题

《文物法》与《水下文物保护管理条例》都对水下的文物有明确的规定，《文物法》第四条规定，“中华人民共和国境内地下、内水和领海中遗存的一切文物，属国家所有。”《水下文物保护管理条例》第二条载：本条例所称水下文物，是指遗存于下列水域的具有历史、艺术和科学价值的人类文化遗产：

（1）遗存于中国内水、领海内的一切起源于中国的、起源国不明的和起源于外国的文物；

（2）遗存于中国领海以外依照中国法律由中国管辖的其他海域内的起源于中国的和起源国不明的文物；

（3）遗存于外国领海以外的其他管辖海域以及公海区域内的起源于中国的文物。

第四条规定：……地方各级文物行政管理部门负责本行政区域水下文物的保护工作，会同文物考古研究机构负责水下文物的确认价值鉴定工作，对于海域内的水下文物，国家文物局可以指定地方文物行政管理部门代为负责保护管理工作。

第五条，根据水下文物的价值，国务院和省、自治区、直辖市人民政府可以依据《中华人民共和国文物保护法》第二章

有关程序，确定全国或省级水下文物保护单位、水下文物保护区，并予以公布。在水下文物保护单位和水下文物保护区内，禁止进行危及水下文物安全的捕捞、爆破等活动。

虽然法规有了明文的规定，但实际上我国现阶段处在法制的建立阶段，公民的法制意识还不强，况且从水中打捞出文物就同平时拣到东西一般，很难让他们接受私自打捞和出售水中文物犯法这样一个事实。

虽然有文物法的保护，文物部门也曾要求禁止在定海水域进行作业，但这与当地经济发展显然矛盾，各级政府不会因为这一水域某处有可能的水下沉船，而禁止在这里进行作业。政府保护具体文物管理机构在整个政府机构只占有极小的部分，一般情况下只有县的文化馆中有一到两个文物干部从事文物保护工作，文物部门基本上不具备执法权限，因此文物保护就更为艰难了。

（三）对文物的观念

应该说，对文物的价值标准问题及文物保护问题在中国有两种不同的认识。对于文物的价值，实际上在中国有两条完全不同的标准，一条是从科学高度上来认识，它最主要的价值在于其文化上的内容，也通常是我们所说的文物的历史、艺术、科学几方面价值。我们研究文物不仅要研究文物的本身，更为重要的是通过对文物研究，去认识那个逝去年代的社会面貌。这才是我们的目的。也正是这样我们不仅重视每一个单体的文物，更加重视历史的遗存。在保护文物的时候，我们要求的是保护它的原貌。与这相反的是民间对文物的认识，文物的价值仅仅是该文物在市场上的流通价格，这是惟一的标准。所以一旦发现了沉船，对于当地的老百姓来说，也就发现了一个可以直接在海上交易，换取现金的路子，通常在定海海上交易情况是一件完整的瓷器价格为3元，一天下来其收入远远的大于扒

壳的收入。包括普通百姓甚至于包括一些领导阶层在内的大多数人根本就不知道一个沉船遗址和沉船其本身的文物价值要远远的超过沉船中打捞上来的货物。

正是因政府的力量不及，法制意识十分淡薄，而且大多数人的文物价值认识标准又有问题，再加上经济利益的驱使，所以一旦发现沉船遗址，这个遗址一定会破坏到没有经济价值为止。这几乎是目前的一个定律，而且这种情况在整个民族文化素质和法制观念没有全面提高的前提下，很难有所改观。

（四）政府经费的投入太少，文物的知名度有了，但管理跟不上，反而会造成水下遗址的进一步破坏。

从70年代末发现，到1990年水下考古培训班的实习及短期的考古发掘，1995年中澳水下考古再次合作，定海水域的水下考古工作只在白礁遗址群作过发掘，期间只根据渔民提供的线索对个别地点做一些调查，但都未有新的遗址发现。因为水下考古是一项大投入的工作，目前又仅限于国家单一拨款承担，每年拨出一部分经费用于从事这项工作。但短期的工作一结束后，再无文物工作者到现场。其结果是渔民认识了水下文物的价值，而文物缺少保护的监控，于是便造成对文物更大规模的破坏。

（五）最常说的一个因素：领导的重视

在中国目前的政治体制下，从事任何一项工作，领导的重视与否往往决定了一件事情的成败。从现实来看，无论是上级官员或是普通老百姓的认识都是要求，“为官一任，造福一方”，官员的升迁与其政绩亦有关系，而文物保护主要是一项有投入而无产出的项目，这样文物保护，尤其像定海这样的水下遗址，就很难谈得上有效的保护。

六、传统文化对文物保护的影响

中国是一个有五千年文明的古国，悠久的历史的文化值得我们称道，从传统文化来说，大体上可分为有形的和无形的两种。

无形文化主要包含人们宗教传统、风俗习惯等方面。而另一方面就是文物。中国人对自己古代文明的文化遗产，主要的着眼点都在于前者。后者则如文物大师梁思成先生所说的：“如果世界上的艺术精华，没有客观价值标准来保护，恐怕十之八九会被后人在权势易主之时，或趣味改向之时，毁损无余。”^⑦人们对文物好坏的标准不是其历史、文化、艺术的价值，而是新旧的和保存的好坏，这就使得文物保护陷入一种十分矛盾的境地。如农村中修庙宇与祠堂，没钱修时它受到自然力的破坏，而有钱或钱太多时则又受到人为的破坏。在城市，有许多真正意义的古街，由于经济原因而得不到最起码的保护，而同时为经济利益又人为的去造不伦不类的古街。

由于这种对待文化遗产的态度，中国文物破坏的程度，与一个时期的经济、文化有密切的关系。就建国这 50 年来看，这种情况并没有太多的改观。当经济建设不发达，人民生活低下时，即使社会政治动荡，如“文革”时期对文物的破坏也可以说是仅是表面的损毁，没有伤筋动骨；而当经济建设飞速发展时，这种对文物的破坏就是根本性的了。如 20 年前福州的城市还保持其古老风貌的传统，而仅经过十多年的“旧城改造”原有的风貌已基本不存在了。早在这类事情发生的前几十年，梁思成就有过十分类似的评价：“一个东方老国的城市，在建筑上，如果完全失掉自己艺术特性，在文化表现及观瞻上都是大可痛心的。因这事实明显的代表着我们文化的衰落，至于消灭的现象。”“事实上，国内原有很精美的建筑物多被拙劣

的幼稚的，所谓西式楼房，或门面取而代之。”^④经过一百多年的社会发展，我们的城市正日益失去了自己的特色，30年前我们的每一个城市都有自己的特色，只要看到不同的街景，就可以知道这是什么地方了。而今天，你外出旅行，也许在汽车上打一下盹，醒来时看见的几乎是与自己居住的城市一样的街景，一时间可能会不知自己身在何处。这就是每一城市在发展时丢掉了自己的个性的缘故。当人们富足后，发现各个地方都差不多，一样高楼，一样的玻璃幕墙，不得已又去造很多假的文物以让人参观。当然由于群体的观念并无太大的差异，即便是假造的文物人们仍然是津津乐道。因为国人对文物的认识，主要还是基于对自己的民族文化的欣赏对文物古迹保护文化上的认识缺点。早在1890年，美国人阿瑟·史密斯所著的《中国人的特性》中也专门谈到中国人“不会保存古迹”。他说“当今世界各国中，没有一个国家的人民会像中国人那样理由十足地尊崇古代。但是，也没有一个国家像中国人那样，对于遥远的过去只能找到如此可怜的一点现存古迹。中国人其实很想让自己的后人多少知道一些有关他自己、家庭甚至当时整个国家伟大而闻名的情况。当然，这也是全人类共有的一种愿望。中国人为实现这一目标，采取了多种多样的途径。其中主要的是建立纪念馆，修造牌坊、石碑或匾额……严格说来，在中国没有古老的庙宇，因为没有一座中国寺庙能坚持存留几十年，几十年往往便是最大极限，几十年之后便会让位于一个全新的、重新修造的庙宇。没有一个民族会像中国人那样尊崇古代，也没有一个国家像中国那样残存的古迹是如此稀少。”这段话也许许多中国人不爱听的，然而许多事实确实如此，就地面文物古建筑来说，今天留在地面上唐宋时期的作品可谓少之又少，留下来的也是几百年来一次次的侥幸中保存下来。而明清以后的文物古建筑，却正以一个无与伦比速度在消失。

我们是无奈的，由于文物保护所面临的种种问题，都不是在短期内可以得到解决的，文物又是不可再生的资源，所以在我们竭力保护保存文物的过程中，只能是尽力而为。而保存不了的也仅能利用现代科学手段留给后人一些可供探究的资料。

定海的情况也是一样，当我们经济发展到有足够的实力，各方面条件都已成熟的时候，当定海的村民们开始认识到，定海湾的文物可以足以引起他们的自豪，再要在定海发掘水下文物时，所有遗址都基本上已经被破坏殆尽了。今天的人有这种遗憾的可能不多，更多的只好让后人自己去感受。

参考书目

①诸葛计、银玉珍编著：《闽国史事编年·王审知篇上》，福州，福建人民出版社，1997。

②福州闽王王审知墓志。

③明·黄仲昭：《八闽通志》卷十三，福州，福建人民出版社，1991。

④同上书。

⑤《闽书》卷三十二。

⑥司马迁：《史记·东越列传》。

⑦⑧梁思成：《中国古代建筑史》，4页，天津，百花文艺出版社，1998。

